

Jacqueline de Romilly

Η ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ  
ΣΕ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ  
ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ



Εκδόσεις ΤΟ ΑΣΤΥ  
ΑΘΗΝΑ 1992

Jacqueline de Romilly  
της Γαλλικής Ακαδημίας



Η  
ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ  
ΣΕ  
ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ  
ΤΗΣ  
ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Μετάφραση: Κατερίνα Μηλιαρέση



ΑΘΗΝΑ 1992

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ιδέα της ελευθερίας ξεκίνησε από την Ελλάδα. Εκεί αποκαλύφθηκε και για πρώτη φορά διακηρύχθηκε έντονα και σταθερά.

Το γεγονός μπορεί να εκπλήσσει. Γιατί η ελληνική κοινωνία δεν φαίνεται να υπήρξε ποτέ τέτοιο πρότυπο. Στηριζόταν, όπως ξέρουμε, στη δουλεία. Και είναι γεγονός πως στην Αθήνα - πάντα πρόθυμη να εξυμνήσει την ελευθερία - οι πολίτες ζούσαν τελικά από τους δούλους τους, διατηρώντας συχνά την ίδια αριθμητική αναλογία. Κανένας ανάμεσα σε εκείνους τους υπερασπιστές της ελευθερίας δεν έβρισκε το πράγμα ανάρμοστο. Έτσι οι Αθηναίοι, που αρέσκονταν να λένε ότι ζούσαν στην πιο ελεύθερη πόλη, ασκούσαν στους άλλους Έλληνες μια κυριαρχία της οποίας δεν δίσταζαν να αναγνωρίσουν τον τυραννικό χαρακτήρα.

Πρόκειται για αναμφισβήτητα γεγονότα. Και όμως πρέπει να το επαναλάβουμε: η ιδέα της ελευθερίας προέρχεται από την Ελλάδα και ιδιαίτερα από την Αθήνα.

Τί μπορεί να δικαιολογεί αυτή τη φαινομενική αντίφαση; Αρχικά, ας τοποθετήσουμε τα πράγματα στο χρονικό τους πλαίσιο. Η δουλεία ήταν μια πραγματικότητα. Το ίδιο και η κυριαρχία των ισχυρότερων - και πιστεύω πως δεν θα τολμούσε κανείς να υποστηρίξει ότι δεν υπάρχει πια στις μέρες μας. Το ουσιαστικό δεν είναι να συγκρίνουμε την όποια δεδομένη κατάσταση - τις καλές ή τις κακές πλευρές της - με το μέτρο μιας ιδανικής εικόνας. Πρέπει μάλλον να λάβουμε υπόψη την κατεύθυνση προς την οποία τείνει μια εξέλιξη, την πραγματοποιημένη πρόοδο, τα θεμέλια για τις μεταγενέστερες εξελίξεις και ανανεώσεις. Αντιλαμβανόμαστε τότε, ότι ορισμένα ελληνικά επιτεύγματα έφταναν στο βάθος της ιδέας της ελευθερίας και, κυρίως, ότι το επιδιωκόμενο ιδανικό αποτυπώθηκε για πάντα στα έργα τους.

Όποια και να ήταν η κοινωνία τους, είναι γεγονός πως γενικά οι Έλληνες, και ιδιαίτερα οι Αθηναίοι, μιλούσαν ακατάπαυστα για ελευθερία. Σε κάθε σημείο των γραπτών κειμένων, η λέξη αυτή επαναλαμβάνεται με όλη της τη λάμψη. Εφαρμόζεται στην εθνική ελευθερία των πόλεων, στην πολιτική ελευθερία των πολιτών, στην ελευθερία της καθημερινής ζωής, στην εσωτερική ελευθερία του σοφού, αλλά είναι πάντοτε η ελευθερία. Και ακόμη περισσότερο, η Αθήνα ρίχτηκε με πάθος στην πρακτική εμπειρία της ελευθερίας. Η ανακάλυψη της δημοκρατίας είναι ένα μοναδικό προνόμιο. Γιατί η Αθήνα ανακάλυψε μια άμεση δημοκρατία και την προώθησε αμέσως στα άκρα. Και αν δεν ήταν η πρώτη που είχε ένα τέτοιο πολίτευμα, ήταν ασφαλώς η πρώτη που το ανάλυσε, το ύμνησε, προσδιόρισε την αρχή του και το τοποθέτησε επακριβώς μέσα στην έννοια της ελευθερίας. Η Αθήνα διαπίστωσε η ίδια ότι υπήρχαν ελαττώματα, κίνδυνοι και προβλήματα και δεν τα έκρυψε. Είναι γεγονός όμως ότι διακήρυξε στην ανθρωπότητα, εδώ και είκοσι πέντε αιώνες, μια ιδέα που την ακολούθησε με συνέπεια. Ακόμα και τα ελαττώματα, οι κίνδυνοι, τα προβλήματα, ζύπνησαν αμέσως έναν ενεργητικό συλλογισμό για τα αντίδοτα και τις επανορθώσεις που συμπλήρωσαν τις πρώτες επιδιώξεις και άνοιξαν το διάλογο με τον οποίο τρέφεται ακόμα η Δύση.

Αξίζει να αναρωτηθούμε με ποιόν τρόπο γεννήθηκε αυτή η ιδέα. Αξίζει πράγματι τον κόπο να ερευνήσουμε σε τί η έννοια της ελευθερίας όπως υπήρχε τότε, έμοιαζε ή διέφερε σε σχέση με τη δική μας. Αξίζει τον κόπο να ανατρέξουμε στην πηγή για να είμαστε παρόντες σε αυτή τη γένεση.

Όταν έχει περάσει κάποιος τη ζωή του, σαν εμένα, ανάμεσα στα μεγάλα ελληνικά κείμενα είναι αδύνατο να μην προβληματίζεται σχετικά με αυτά τα θέματα. Τους αφιέρωσα πολλά

σεμινάρια στη διδασκαλία μου. Πρόσφατα βρήκα σε αυτά ύλη αρκετών διαλέξεων: επειδή η γενική προσοχή σ' αυτούς τους καιρούς προσελκύεται με έμφαση στα δικαιώματα του ανθρώπου, μου ζήτησαν πολλές φορές να πραγματευτώ το συγκεκριμένο θέμα<sup>1</sup>. Έτσι γεννήθηκε η επιθυμία να συγκεντρώσω αυτούς τους συλλογισμούς σε τούτο το μικρό βιβλίο που δεν απευθύνεται σε ειδικούς.

Δεν είμαι η πρώτη που χειρίζεται αυτό το θέμα. Κάθε άλλο. Έχουν γραφτεί πολλές μελέτες πάνω στην ελληνική σκέψη της ελευθερίας<sup>2</sup>. Ο αναγνώστης που ερευνά ας αρκестεί σε αυτές που αναφέρονται στη βιβλιογραφία. Θα ήθελα όμως να αφιερώσω μια ξεχωριστή θέση στο νεοεκδοθέν βιβλίο ενός συναδέλφου και φίλου. Ο P. Grimal δημοσίευσε πρόσφατα μια σύντομη μελέτη για την ελευθερία στην αρχαιότητα με τον τίτλο *Τα σφάλματα της ελευθερίας*<sup>3</sup>. Είναι διασκεδαστική η διαπίστωση ότι, ξεκινώντας από τη ρωμαϊκή ελευθερία, οδηγήθηκε για πληρέστερη κατανόηση στην ελληνική ελευθερία, με την οποία ασχολείται στο κεντρικό μέρος του βιβλίου: δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ελευθερία χωρίς να αναφερθούμε στην Ελλάδα... Όπως εύκολα μπορεί να γίνει αντιληπτό, τα δύο βιβλία έχουν ουσιαστικές διαφορές - ένα μέρος οφείλεται, χωρίς αμφιβολία, στο γεγονός ότι το ελληνικό και το ρωμαϊκό δανικό είναι και αυτά επίσης πολύ διαφορετικά. Στην πραγματικότητα, μπορούμε να πούμε ότι αυτά τα δύο βιβλία αλληλοσυμπληρώνονται. Και γι' αυτό, έχοντας σχεδόν ολοκληρώσει το δικό μου όταν δημοσιεύθηκε το άλλο δεν σκέφτηκα ότι αυτή η χρονική σύμπτωση θα μπορούσε να βλάψει ή να μειώσει το ενδιαφέρον του ενός ή του άλλου.

Ανάμεσα στις διαφορές προοπτικής, η βασική είναι χωρίς άλλο νοητή από τις πρώτες γραμμές του προλόγου. Αντίθετα από την κατευθυντήρια σκέψη του βιβλίου του P. Grimal, το δικό μου ενδιαφέρεται λιγότερο για θεσμό από ό, τι για ιδέες και λιγότερο για γεγονότα από ό, τι για στοχασμούς.

Είναι απαραίτητο τελικά να ειπωθεί χωρίς περιστροφές: αν και υπάρχει συνεχής ανταλλαγή ανάμεσα στα δύο αυτά πεδία, αν και κα ιδέα δεν γίνεται ποτέ κατανοητή έξω από ιστορικό της περίγυρο, πρέπει να ευνοηθεί αναγκαστικά ένα από τα δύο πεδία. Ο ιστορικός έχει περιέργεια για γεγονότα στη σύνθετη σφαιρική, μοναδική τους πραγματικότητα, γεγονότα όμως μένουν δεμένα σε μια στιγμή του παρελθόντος. Αντίθετα, οι στοχασμοί ιδίως όταν διατυπώνονται σε ένα πνεύμα καθολικότητας, όπως στην Ελλάδα, δίνουν σε αυτήν εμπειρία του παρελθόντος ένα είδος διαβατηρίου για το μέλλον και οδηγούν άμεσα ή έμμεσα ως τις μέρες μας. Τα κείμενα του Ηρόδοτου, του Ευριπίδη ή του Δημοσθένη μπορούν ακόμα και σήμερα να συγκινήσουν αυτούς που θα τα συναντήσουν συμπτωματικά. Οι κριτικές του Πλάτωνα έχουν ακόμα την ικανότητα να εκπλήσσουν και να σε αναγκάζουν να σκεφτείς. Όλες αυτές οι αναλύσεις φτάνουν έμμεσα στην εποχή μας μέσω της τεράστιας προσπάθειας στοχασμού που υπήρξε η αφετηρία τους. Έτσι, στον τομέα αυτό, η Ελλάδα ξαναβρίσκει την υπεροχή.

Ακόμα και αν η εικόνα που μας προσφέρει η κοινωνία της απέχει πολύ από το ιδανικό μας, το ιδεώδες αυτό γεννήθηκε από το δικό της. Εκείνη πρώτη σχεδίασε τα χαρακτηριστικά του σε σαφή κείμενα που αναζητούσαν να προσδιορίσουν τις αρχές και το ουσιώδες. Εκείνη πρώτη προσπάθησε, επίσης, να πραγματοποιήσει ένα μέρος τους.

Οι αποτυχίες και οι παραλείψεις διαπιστώθηκαν αργότερα. Και ήταν πάλι εκείνη που τις συνειδητοποίησε με περισσότερη δύναμη. Όταν όμως εξετασθούν σε μια ευρύτερη κλίμακα, μπορούμε να πούμε πως οι κριτικές αυτές βοήθησαν να τονιστεί και να προσδιοριστεί το ιδανικό. Η δύναμή του αυξανόταν στη διάρκεια των αντικρούσεων, ανάμεσα στα ατυχήματα

τις παραβιάσεις και τις αποτυχίες<sup>4</sup>. Και η συνείδηση των δυσκολιών, που γεννούσε αυτόματα ένα συλλογισμό για την επίλυσή τους, πρόσφερε τελικά στο ιδανικό πιο σθεναρές ρίζες.

Ο μικρός τούτος τόμος προσπάθησε να ακολουθήσει αυτήν τη διπλή πορεία - ορμητικότητα αρχικά και περισυλλογή στη συνέχεια - ακολουθώντας την πρόοδο εκεί που τα ίχνη της είναι ευανάγνωστα χάρη σε μια σειρά από μαρτυρίες: οι μαρτυρίες αυτές είναι εκείνες των Ελλήνων και συχνότερα των Αθηναίων που καταγίνονταν να προσδιορίσουν, με διαδοχικές προσεγγίσεις ο καθένας, την άποψή τους για την ελευθερία, την ομορφιά που τη κάνει επιθυμητή και τις συνθήκες που απαιτεί.

Ένα τέτοιο εγχείρημα περιέχει για το βιβλίο καταφανή πλεονεκτήματα και δυσχέρειες που δεν διαφεύγουν από κανέναν.

Δεν θα μπορούσε να είναι ένα βιβλίο που να αποτελείται από αναφορές. Θα δανειστεί όμως τη φλόγα τους, όπως και το φορτίο του ενθουσιασμού ή της πικρίας που αναδύονται από αυτές, φορτίο συχνά βαρύ και για τις δύο πλευρές.

Με ένα τέτοιο χειρισμό όμως, είναι επόμενο να βρεθεί κανείς παγιδευμένος και αιχμάλωτος στα ίδια τα όρια της ελληνικής σκέψης, γιατί το περιεχόμενο του βιβλίου είναι αυτό που οι ίδιοι οι Έλληνες συνόψισαν με το όνομα ελευθερία. Και μερικές φορές η κίνηση στο χρόνο μπορεί να αποπροσανατολίσει.

Έτσι, στα μάτια των συγχρόνων, ο Προμηθέας και η Αντιγόνη είναι ήρωες εξέγερσης και ελευθερίας. Ούτε όμως ο Αισχύλος ούτε ο Σοφοκλής αναφέρουν αυτή τη λέξη σχετικά με εκείνους. Η πάλη που όρθωσε τον Προμηθέα εναντίον του Δία είναι πάλη δύο δυνάμεων, είναι επίσης μια πάλη κατά την οποία διακυβεύεται η δικαιοσύνη. Η σύγχρονη εποχή υποχρεώθηκε να αναμορφώσει βαθιά το μύθο για να δημιουργήσει θέση στην ιδέα της ελευθερίας ή της απελευθέρωσης. Η εξέγερση της Αντιγόνης, πάλι, υπονοεί περισσότερο την υπακοή σε έναν ηθικό νόμο παρά σε μια αυθαίρετη προσταγή, αλλά ούτε υπαινίσσεται καν την απόρριψη κάθε εξουσίας. Και εδώ η σύγχρονη εποχή αναγκάστηκε να μεταβάλει ολοκληρωτικά την ηρωίδα για να την κάνει το σύμβολο μιας αγανακτισμένης εξέγερσης εναντίον της τάξης στο σύνολό της. Δεν θα συναντήσει λοιπόν κανείς σε αυτές τις σελίδες - παρά μόνο έμμεσα<sup>5</sup> - τέτοιους ήρωες που για τους Έλληνες δεν αντιπροσώπευαν την ελευθερία.

Δεν θα αναφερθεί εξάλλου κανένας μυθολογικός ήρωας, πίσω από τη φιγούρα του οποίου διαφαίνεται μερικές φορές η αναπαράσταση κείνων που αρχικά φοβόντουσαν ή έλπιζαν Έλληνες. Έχουν μιλήσει τόσο πολύ και τόσο καθαρά για την ελευθερία που μοιάζει λογικό - σε ό, τι αναφέρεται εδώ - να περιοριστούμε σε αυτά που έλεγαν.

Για τον ίδιο λόγο απομακρύνθηκαν από το βιβλίο οι όψεις της καθημερινής ζωής που μας εντυπωσιάζουν, στον τότε πολιτισμό, σαν εικόνες ελευθερίας. Η ξεκούραση του αγρότη το χειμώνα, η μεσημβρινή ανάπαυση του καλοκαιριού, η διονυσιακή μέθη ανάμεσα στους αμπελώνες και τα άγρια ζώα, η γοητεία στα άλση της Οδύσσειας, η ευφορία της άθλησης, ο ήχος του τζίτζικα, η γοητεία των ατέρμονων φιλοσοφικών συζητήσεων χωρίς χρονική μέριμνα, όλα αυτά ήταν για τους Έλληνες η γλυκύτητα της ζωής που επεκτεινόταν στα πάντα. Δεν είχαν μάθει ακόμα ότι, μην καταβάλλοντας κανένα τίμημα, όλα αυτά δεν δωρίζονται, όπως το μάθαμε εμείς, πως η έλλειψη ελεύθερου χρόνου, η ανησυχία για το αύριο και οι πιέσεις της αστικής ζωής με τη σκλαβιά κάνουν αυτά τα δώρα μια πολυτέλεια συνδεδεμένη

με την υλική και ηθική ελευθερία<sup>6</sup>. Τέτοιες εικόνες, μιας ζωής ελεύθερης, απαλλαγμένης από το αδιέξοδο του καθημερινού πρακτικού χρόνου, δεν θα αναφερθούν σε αυτό το βιβλίο, το οποίο δένεται με μια ιδέα μέσα από τα κείμενα που την εκφράζουν και αφήνει τα υπόλοιπα στη σκιά.

Αλλά, αν και δεν απομακρύνεται καθόλου από τα κείμενα, η φιλοδοξία αυτού του έργου είναι να τα επανατοποθετήσει στην ακριβή χρονική σειρά τους. Η αξίωση αυτή προσδιορίζει στην πραγματικότητα την ουσία της μελέτης.

Όλες οι εποχές είναι στ' αλήθεια - με μεγαλύτερη ή μικρότερη ταχύτητα - αντικείμενο μεταμορφώσεων, εξελίξεων, ανανεώσεων. Η κλασική Ελλάδα γνώρισε αυτές τις μεταμορφώσεις με έναν επιταχυνόμενο ρυθμό, τις πλησίασε επίσης με τη χαρακτηριστικά δική της πνευματική διάθεση. Πάντοτε έτεινε να ζει τα γεγονότα με την πιο ανθρώπινη όψη τους: και αυτό είναι που ξεχωρίζει τον Όμηρο από τα έπη των άλλων λαών. Έτσι η Ελλάδα, αφού ανακάλυψε, μετά τη γραφή, την τέχνη να εκθέτει τις ιδέες και να τις συγκρίνει μεταξύ τους, φτάνει τέλος στην επαγωγή του αφηρημένου μαθήματος. Και έτσι η Ελλάδα, αυτή που ονομάζεται κλασική και που παρασύρεται στην πραγματικότητα από ένα δυναμισμό χωρίς προηγούμενο, βάλθηκε να μιλάει, να γράφει και να συζητάει για όλα όσα ζει. Το αποτέλεσμα είναι πως παρόλες τις αναρίθμητες καταστροφές που μεσολάβησαν στη διάρκεια τα αιώνων, έχουμε ακόμα και σήμερα μια σειρά από κείμενα εκπληκτικά, που ενορχηστρώνουν όλη την εποχή και μας προσφέρουν, από τα μέσα του 5ου π.Χ. αιώνα έως τα μέσα του 4ου για περισσότερο από έναν αιώνα, μια οδό χαραγμένη με ακρίβεια, σχεδόν χρόνο με χρόνο. Ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης μας προμηθεύουν τα διαγράμματα, ο Σοφοκλής και ο Ευριπίδης τα σημεία αναφοράς, οι ρήτορες παίρνουν τη σκυτάλη ακολουθούμενοι από τους φιλόσοφους. Τα κείμενα υπάρχουν, επαναλαμβάνονται ή αντικρούονται, δένονται και αντιστοιχούν μεταξύ τους.

Εκείνη ακριβώς την εποχή - σύμπτωση ή όχι η Αθήνα και η Ελλάδα βγαίνουν από τη νικηφόρο δοκιμασία των Μηδικών Πολέμων, βρίσκονται στην ακμή της ισχύος τους και η Αθήνα εγκαθιδρύει και ενισχύει μια δημοκρατία που είχε θεμελιωθεί σε ένα διάστημα λιγότερο από αιώνα. Η πόλη βρίσκεται σε πλήρη άνθιση. Αμέσως μετά, έπειτα από έναν πολύ σκληρό πόλεμο, η Αθήνα καταρρέει (404 π.Χ.) και σύντομα ολόκληρη η Ελλάδα υποτάσσεται στους Μακεδόνες (335 π.Χ.). Γίνεται πλέον ένα σπάνιο θέαμα η παρακολούθηση της διαδοχής των ιδεών και των μαρτυριών στη διάρκεια αυτής της περιόδου. Είναι το θέαμα μιας πολιτικής περιπέτειας που αμφισβητεί την ελευθερία και αντικατοπτρίζει πνεύματα άπληστα που αναζητούν να την ερμηνεύσουν, να την εννοήσουν και να μας αποκαλύψουν το μυστικό. Είναι σαν να βιώνεται μια διανοητική περιπέτεια με το μεγαλύτερο μέρος της επικεντρωμένο στην ελευθερία. Έτσι εξηγείται η επιθυμία να ακολουθήσει κανείς βήμα προς βήμα αυτή την πορεία στη διάρκεια μιας εξέλιξης τόσο καλά οριοθετημένης και ταυτόχρονα τόσο συνεχούς. Αυτό προϋποθέτει μια έκθεση σε δύο μέρη που αλληλοσυνδέονται χρονικά. Το πρώτο πάλλεται από ενθουσιασμό για την ελευθερία, το δεύτερο, μετά την καταστροφή, θα συνεχίσει τις μέχρι τότε προσπάθειες για να προσδιορίσει τις συνθήκες που πρέπει να τηρηθούν, είτε μέσα στην πόλη είτε έξω από αυτή για να αποφευχθεί η επανάληψη παρόμοιας κρίσης. Τα κείμενα εδώ θα μιλούν λιγότερο για ελευθερία μέσα στην πόλη, θα δυσπιστούν και θα γίνουν πιο επιφυλακτικά. Ταυτόχρονα όμως θα παρουσιαστεί μια άλλη ελευθερία που καμιά καταστροφή δεν θα μπορέσει πια να την αγγίξει, γιατί θα είναι ηθικής τάξεως και ο καθένας θα πρέπει να την κερδίσει ολομόναχος.

Όλα έχουν μια αλληλουχία. Όλα αποκαλύπτονται.

Ορισμένες στιγμές φτάνει κανείς στον πειρασμό να βάλει χρονολογίες στα διάφορα κεφάλαια, σημειώνοντας την εμφάνιση ή την ακτινοβολία μιας καινούριας ιδέας.

Και όμως πρέπει να συνειδητοποιηθεί πόσο τεχνητό θα ήταν να βιάσει κανείς έτσι τα όρια. Δύο πράγματα είναι βέβαια: οι εκφραζόμενες ιδέες αλληλοσυνδέονται για να γίνουν σαφέστερες ή να διορθωθούν. Ανταποκρίνονται ο πολιτική εμπειρία της στιγμής για να αναδυθεί από αυτές είτε το πνεύμα είτε το δίδαγμα ολόκληρη η Αθήνα σκέφτεται τότε στο ρυθμό των γεγονότων που ζει. Δεν είναι όμως λιγότερο βέβαιο ότι οι ιδέες δεν γεννιούνται σε όλους ταυτόχρονα ούτε σε ορισμένη χρονολογία ούτε σβήνουν τόσο απότομα. Είναι λοιπόν νερό πώς στην παρουσίαση αυτής της χρονολογικής σειράς υπάρχει ο κίνδυνος να χαλκευτούν τα γεγονότα.

Το πρώτο μέρος αρχίζει λοιπόν με αυτό που ονομάστηκε "πρωταρχική εμπειρία", εκείνη, δηλαδή, την ανεξαρτησία που υπερασπίζεται εαυτό της απέναντι σε έναν εχθρό που θέλει την υποδουλώσει. Η εμπειρία αυτή έγινε αντιληπτή και εκφράστηκε από την εποχή του Ομήρου, μα δεν τελειώνει μαζί του, επιβιώνει ανανεώνεται. Έτσι, αυτό το μέρος του βιβλίου ολοκληρώνεται με τη θεώρηση των άγραφων νόμων: αυτοί φυσικά δεν γεννώνται στα τέλη του 5ου αιώνα. Αν εμφανίζονται τότε στη μελέτη, είναι - λίγο πολύ - γιατί αποτελούν κυρίως ένα συμπλήρωμα: οι Έλληνες δεν τους συμπεριλάμβαναν στις διενέξεις τους περί ελευθερίας. Ένας άλλος λόγος είναι ότι διάφοροι συγγραφείς, στο τέλος του 5ου αιώνα, αρχίζουν να τους αναφέρουν επίμονα. Αλλά οι άγραφοι νόμοι ήταν γνωστοί πολύ νωρίτερα, και επρόκειτο να επιβιώσουν πολύ αργότερα.

Στη συνέχεια, η τομή ανάμεσα στο πρώτο και στο δεύτερο μέρος είναι οπωσδήποτε λιγότερο απότομη από όσο αφήνεται να υποτεθεί από τα γραφόμενα. Η αντίδραση στη δημοκρατία υπήρχε πάντα, ακόμα και τη στιγμή που την εγκαθίδρυν και την εξυμνούσαν. Οι κριτικές και τα μεταρρυθμιστικά σχέδια κυκλοφορούσαν ήδη από τότε. Απλούστατα, με την ήττα και τις ακρότητες που ακολούθησαν, οι φωνές αυτές υπερίσχυσαν, εκφράστηκαν πιο ανοιχτά και με περισσότερα επιχειρήματα. Οι ιδέες δεν ωριμάζουν σε μία μέρα.

Τέλος, το δεύτερο μέρος περιλαμβάνει καταφανείς παραβιάσεις σε μια υπερβολικά επίπεδη χρονολόγηση. Το βιβλίο, στα κεφάλαια που ακολουθούν, μελετά διάφορες αντιδράσεις, που άρχισαν να εκδηλώνονται μαζί την επαύριο της καταστροφής και που το σημείο εκκίνησης τους βρισκόταν σε αρκετά προγενέστερη περίοδο.

Είναι απαραίτητο, πραγματικά, όταν πρόκειται για ιστορία ιδεών, να θυμόμαστε πάντα πως τα πράγματα είναι σύνθετα. Από μια άποψη, όλα υπάρχουν από τις απαρχές, από τους πρώτους συγγραφείς, από τους πρώτους πόθους των ανθρώπων και των λαών. Και μετά, μια ιδέα διατυπώνεται απομονωμένα, για να εγκαταλειφθεί στη συνέχεια. Εμφανίζεται πάλι με κάποια λίγο πιο διαφορετική μορφή στην επαφή μιας νέας εμπειρίας ή μ αντίθεσης. Οι ιδέες, τα αισθήματα, υπάρχουν αλλά με λανθάνοντα και δισταχτικό τρόπο τη στιγμή που μια λέξη λέγεται και μια ιδέα φράζεται σε τέτοιες συνθήκες ώστε να φτάσει αμέσως, με πλήρη καθαρότητα, στην πρώτη θέση. Σε αυτό το βιβλίο, όπως σε όλες τις μελέτες της ιστορίας των ιδεών, εκεί και μόνο εκεί τη συναντάμε και την εξετάζουμε. Αυτό δεν σημαίνει ότι ανακαλύφθηκε ξαφνικά αλλά τότε πραγματοποιείται μια αιφνίδια ευαισθητοποίηση. Είτε εξαιτίας της δύναμης που μπορεί να της δώσει ο συγγραφέας, είτε εξαιτίας της ωρίμανσης που συντελέστηκε γύρω της και που αντανάκλαται σε αυτή τη δύναμη, η ιδέα γίνεται σώμα. Δεν είναι γνωστό πώς έννοιες όπως "συμμετοχή", "διεπιστημονικότητα", "δικαιώματα του

ανθρώπου", βρίσκονται ξαφνικά σε όλα τα στόματα. Ποιος όμως θε ισχυριστεί ότι δεν υπήρξαν προηγουμένως;

Οι σκέψεις αυτές διευκρινίζουν τα όρια που τηρήθηκαν σε τούτο το βιβλίο.

Αναφέρεται περισσότερο στην Αθήνα παρά στην Ελλάδα και αυτό είναι κάτι που δεν χρειάζεται αιτιολογία. Στο χώρο των ιδεών, είναι γεγονός ότι τα κείμενά μας είναι σχεδόν όλα αθηναϊκά. Η Αθήνα ξεχώριζε στον τομέα της ελευθερίας από όλες τις άλλες πόλεις: ήταν, παρά τις επιφυλάξεις που αναφέραμε, ο αναγνωρισμένος πρωταθλητής της εθνικής ελευθερίας και το ακραίο παράδειγμα της δημοκρατικής ελευθερίας. Τέλος, στη διάρκεια της περιόδου που διαλέξαμε εδώ (και τη διαλέξαμε επειδή υπάρχουν αυτά τα κείμενα), η Αθήνα καταλαμβάνει μια εξέχουσα θέση στην ελληνική πολιτική και παραμένει το πνευματικό κέντρο της Ελλάδας, ακόμα και κάτω από τους Μακεδόνες. Πολλοί από τους φιλόσοφους που αναφέρονται στο τέλος του βιβλίου δεν ήταν Αθηναίοι αλλά είχαν έρθει στην Αθήνα και από εκεί τους γνωρίζουμε.

Θα έπρεπε όμως να σταματήσουμε όταν μια άλλη δύναμη διαδέχεται την Αθήνα; Η ιστορία της ιδέας της ελευθερίας δεν τελειώνει εδώ, κάθε άλλο.

Και όμως σταματήσαμε με μια απότομη παύση: γιατί, αν δεν σταματούσαμε εδώ, σε ποιό σημείο θα σταματούσαμε; Ο δεσμός ανάμεσα στους κυνικούς και τους μεταγενέστερους φιλόσοφους, ανάμεσα στους μεταγενέστερους φιλόσοφους και τη Ρώμη, μας προκαλούσε να προχωρήσουμε και ταυτόχρονα μας απαγόρευε μια τόσο δελεαστική ευκολία. Ο δεσμός αυτός εξάλλου, έκανε τον P. Grimal να αναπτύξει πρόσφατα - και με εξαιρετικό τρόπο τα θέματα αυτά. Και ακόμα, συνδυασμένη με την ιστορία της ελληνικής σκέψης, η ορμή που ωθεί πάντοτε προς τα εμπρός έχει τέτοια δύναμη ώστε δεν θα μπορούσε κανείς να σταματήσει εδώ. Δεν θα έπρεπε να προχωρήσουμε οπωσδήποτε ως τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους και σε εκείνη τη νέα αίσθηση ελευθερίας που καθορίζεται σε σχέση με το θεό; Και όμως, όπως έλεγε ο Kipling σε μια φράση από τα παιδικά μας αναγνώσματα: "Αλλά αυτό είναι μια άλλη ιστορία..."

Η ιστορία που περιέχεται σ' αυτό το βιβλίο αναζητεί άλλες για συμπλήρωμα και συνέχεια. Παραμένει όμως συγκροτημένη, μία και μόνη, συνεχής και σαφής. Εξάλλου δεν πρόκειται να τη διηγηθούμε εμείς: θα το κάνουν άλλοι που ονομάζονται Αισχύλος και Ευριπίδης, Θουκυδίδης ή Πλάτων. Εκείνοι τη ζούσαν τότε την ιστορία αυτή μέρα με τη μέρα. Συμβαίνει όμως πολύ συχνά, η ίδια ιστορία να είναι επίσης κ η δική μας. Αυτό συνιστά το χαρακτηριστικό των ωραίων ιστοριών - αληθινές ιστορίες όπου οι λέξεις αποκτούν ξαφνικά διαφάνεια.

1. Θα ήθελα να ευχαριστήσω αυτούς που με κάλεσαν να μιλήσω για το θέμα αυτό και που μου έδωσαν την ευκαιρία να προσδιορίσω τη μία ή την άλλη άποψη, από το συνδυασμό των οποίων γράφτηκε αυτό το βιβλίο. Η πρώτη ευκαιρία μου δόθηκε από τις Conferences d' Enseignement Supérieur de Cannes, το Φεβρουάριο 1988, και οι τρεις πρόσφατες από το Πανεπιστήμιο της Αμιένης (Νοέμβριος 1988) το Λύκειο Louis le Grand (Μάρτιος 89) και το γαλλικό Pen Club (Μάρτιος 1989)
2. Ένα ογκώδες γερμανικό βιβλίο που εκδόθηκε πρόσφατα για την ανακάλυψη της ελευθερίας (Kurt Raaflaub, Die Entdeckung der Freiheit, Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen, Μόναχο 1985). Περιλαμβάνει βιβλιογραφία. Έχει σημασία να σημειώσουμε ότι μας ήταν άγνωστο ως τη σύνταξη αυτών εδώ των δοκιμίων.



3. Paris, Les Belles Lettres, 1989. Η αναφορά "Grimal", στη συνέχεια του βιβλίου, επανέρχεται σε αυτό το βιβλίο.
4. Πράγματι, όπως γράφεται στο πρόσφατο βιβλίο του R.J. Dupuy (La Cloture du systeme international, la cite terrestre, P.U.F., 1989), "η επανάληψη της ιδέας κυριαρχεί πάνω στις συμπεριφορές που την παραγνωρίζουν."
5. Βλ. ακολούθως σ. 93-94 και σ. 193.
6. Βλ. επίσης, για τον ελεύθερο χρόνο και την ελευθερία σε επόμενο κεφάλαιο, σ. 159-161.

## ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

### Η ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ ΚΑΤΑΚΤΗΣΕΩΝ

Το πρώτο μέρος αρχίζει με τον Όμηρο, δηλαδή από τον 8ο π. Χ. αιώνα. Όμως αυτό ήταν μόνο μία εισαγωγή. Το αληθινό ξεκίνημα γίνεται στις αρχές του 5ου αιώνα, την επαύριο των Μηδικών Πολέμων.

Στους πολέμους αυτούς η Ελλάδα, με επικεφαλής την Αθήνα, αντιστέκεται νικηφόρα δύο φορές στην απειλή των βαρβάρων. Έτσι από τότε επιβεβαιώθηκε το ελληνικό αίσθημα της εθνικής ελευθερίας, όπως επίσης και η αντίθεση ανάμεσα στα απολυταρχικά καθεστώτα, ανατολικού τύπου, και στις ελεύθερες πόλεις των Ελλήνων.

Η Αθήνα, αφού κέρδισε λαμπρή δόξα στους αγώνες εναντίον των βαρβάρων, βρέθηκε επικεφαλής της Ελλάδας. Πενήντα όμως χρόνια αργότερα, έρχεται ο άλλος μεγάλος πόλεμος του αιώνα που φέρνει αντιμέτωπες την Αθήνα και την αυτοκρατορία της, όπου επικρατεί η δημοκρατία, με έναν άλλο ελληνικό συνασπισμό τον οποίο διοικεί η ολιγαρχική πόλη της Σπάρτης.

Η Αθήνα θα καταρρεύσει από την πίεση αυτού του συνασπισμού και από τα δικά της λάθη. Πριν όμως από τη συντριβή της θα διακηρύξει με πάθος το ιδεώδες της σε όλο τον κόσμο. Το έργο του Θουκυδίδη, που αφηγείται αυτόν τον πόλεμο με την τόσο καταστροφική έκβαση για την Αθήνα, περιέχει ένα εγκώμιο για το καθεστώς του Περικλή, όπως ήθελαν να ο παρουσιάζουν στην αρχή του πολέμου και κυρίως τέτοιο ώστε μετά τον πόλεμο να το επικαλούνται εξωραϊσμένο και ακτινοβόλο σαν μια εικόνα, η οποία, κατά τα λόγια του Θουκυδίδη, "θα μένει για πάντα στη μνήμη". Πρόκειται για την κατάκτηση της ελευθερίας σε διαδοχικά στάδια, μέσα από την αισιοδοξία αι την υπερηφάνεια.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

### Η πρώτη εμπειρία

Η έννοια του ελεύθερου ανθρώπου ορίζεται αρχικά με τον πιο απλό και συγκεκριμένο τρόπο: είναι ελεύθερος αυτός που δεν είναι σκλάβος. Αυτή η ιδέα όμως, από την οποία ξεκίνησε ο Max Rohlenz στη μελέτη του Η Ελληνική ελευθερία,<sup>1</sup> παίρνει μια εντελώς διαφορετική όψη, όταν προσέξουμε τα κείμενα. Γιατί η πρώτη εμπειρία που συγκλόνισε και τρομοκράτησε τους Έλληνες δεν είχε σχέση με μια κοινωνική διαφορά που τη γνώριζαν πάντα, όπως και οι περισσότεροι λαοί, αλλά από το ενδεχόμενο να γίνουν δούλοι από έναν πόλεμο και μία ήττα.

Γιατί αυτό συνέβαινε στην κυριολεξία. Ήταν γεγονός την εποχή του Ομήρου. Και παρέμενε ακόμα και τον 5ο αιώνα. Ο πάντοτε παρών κίνδυνος αναζωπύρωνε την αξία αυτής της συγκεκριμένης όσο και απειλούμενης ελευθερίας.

Είναι γεγονός, πάντως, ότι στην Ιλιάδα συναντάμε τη λέξη "ελεύθερος" μόνο τέσσερις φορές, τρεις από τις οποίες στην ίδια διατύπωση. Και η χρήση αυτή τοποθετείται πάντα στον ίδιο χώρο.

Στη ραψωδία Z, στην περίφημη σκηνή του αποχαιρετισμού του Έκτορα και της Ανδρομάχης, εκείνος αναφέρεται στο ενδεχόμενο να υποταχτεί η Τροία και τότε η Ανδρομάχη θα οδηγηθεί σκλάβη: "...όταν χαλκάρματος κάποιος Αργίτης πάρει τη λευτεριά σου και ξωπίσω του σε σέρνει δακρυσμένη· και στο Άργος πέρα υφαίνεις έπειτα στον αργαλειό μιας ξένης, κι απ' τη Μεσσηίδα ή την Υπέρεια σου λεν νερό να φέρνεις πολύ άθελά σου, μα ανημπόρετη θα σε βαραίνει ανάγκη".\* Να σου αρπάξουν την "ημέρα της ελευθερίας" σημαίνει γίνεσαι σκλάβη". Την ίδια έκφραση και με την ίδια σημασία ξανασυναντάμε αλλού, όταν πρόκειται ν' αποστερήσουν από τις γυναίκες της Τροίας ή άλλων πόλεων "την ημέρα της ελευθερίας" (Π, 831, και Υ, 193). Η διατύπωση αυτή αντλεί τη δυναμική της από την αντίθεση που ισχύει ανάμεσα στη στιγμή της υποδούλωσης και σ' εκείνη που αρχίζει μετά από αυτήν. Η άλλη έκφραση περιέχεται στην ίδια ραψωδία Z, όταν ο Έκτορας, ξεκινώντας για τη μάχη, αφήνει την Ανδρομάχη και λέει στον Πάρι, τον αδελφό του: "Μ' ας πάμε τώρα, αυτά τα φτιάχνουμε κι αργότερα, μονάχα να δώσει ο Δίας κροντήρι ελεύτερο να στήσουμε μια μέρα στο αρχοντικό μας, τους θάνατους θεούς ψηλά τιμώντας, ως πια απ' την Τροία τους ωριομάλληδες θα 'χουμε διώξει Αργίτες".\* Εδώ επίσης το κείμενο λέει " κροντήρι ελεύτερο". Επομένως αυτές οι δυο χρήσεις της λέξης είναι αυθεντικές και εύγλωττες· τις συνδέουμε εξαρχής με την εμπειρία της ήττας και της υποδούλωσης. Και αποκαλύπτουν αμέσως αυτό το πρώτο χαρακτηριστικό της ελληνικής ελευθερίας, ότι αποκτάται, δηλαδή, όχι σε αντίθεση με την πολιτεία αλλά χάρη σ' αυτήν.

Θα μπορούσαν, είναι αλήθεια, να τεθούν μερικά ερωτήματα σχετικά με αυτό το πρώτο δεδομένο.

Δίχως άλλο, η ήττα δεν είναι η μοναδική αιτία της δουλείας: ήδη στον Όμηρο βλέπουμε συχνά να απαγάγουν έναν άντρα για να τον πουλήσουν. Αυτό μπορεί να συμβαίνει σαν μία

---

\* Ιλιάδα: Z, 454-458. μετ. Ν.Καζαντζάκη - Ι.Θ.Κακριδή.

\* Ιλιάδα: Z, 526-529. μετ. Ν. Καζαντζάκη - Ι.Θ. Κακριδή.

πράξη βίας εκτός πολέμου, ίσως να είναι και μία πράξη πειρατείας. Έτσι έχουμε το παράδειγμα του νεαρού Λυκάονα στην *Ιλιάδα*: ο Αχιλλέας τον αιχμαλωτίζει αιφνιδιαστικά κάποια νύχτα σ' ένα κήπο και τον πουλάει σαν σκλάβο (Υ, 35 και συνέχεια). Με τον ίδιο τρόπο παρουσιάζεται και στην *Οδύσσεια* η περιπέτεια του πιστού χοιροβοσκού, του Εύμαιου, που απήγαγαν οι Φοίνικες μαζί με μια γυναίκα από τη Σιδώνα και τον πούλησαν στο Λαέρτη. Και όταν ο Οδυσσεύς κατασκευάζει ένα παρελθόν για τον εαυτό του, ισχυρίζεται ότι ξεγελάστηκε από ένα Φοίνικα που έλπιζε να τον πουλήσει σε καλή τιμή (*Οδύσσεια* ο, 483 και ξ, 297). Η εφαρμογή που διαπιστώνεται μ' αυτόν τον τρόπο δεν θα εξαφανιστεί ποτέ οριστικά. Ξέρουμε ότι ο Πλάτων, στο πρώτο του ταξίδι για τη Σικελία, αιχμαλωτίστηκε και πουλήθηκε στην αγορά της Αίγινας. Αν δεν τον εξαγόραζε και δεν τον απελευθέρωνε κάποιος από την Κυρήνη, δεν θα υπήρχε πλατωνισμός.

Δεν αναφερόμαστε εδώ στη δουλεία λόγω χρέους. Καταργήθηκε στην Αθήνα από το Σάλωνα που ήταν πολύ περήφανος γιατί έτσι "απελευθέρωσε" προκαταβολικά όσους θα υπάγονταν στην εξουσία ενός κυρίου. Ανεξάρτητα από την περίπτωση αυτή, βλέπουμε ότι το ενδεχόμενο της δουλείας απειλούσε ακόμα αδιάκοπα τους ανθρώπους.

Σε αυτό οφείλεται, χωρίς αμφιβολία, η παρουσία στους ελληνικούς μύθους ανάλογων περιπετειών και για τους θεούς. Ξέρουμε πως ο Ηρακλής υπήρξε σκλάβος του Ευρυσθέα όπως και της Ομφάλης, πως ο Απόλλωνας αναγκάστηκε να υπηρετήσει τον Άδμητο και το Λαομέδοντα και πως ο Ποσειδώνας γνώρισε την ίδια μοίρα στην Τροία. Από τους ήρωες, ο Κάδμος και ο Θησεύς είχαν παρόμοια εμπειρία<sup>2</sup>.

Μέσα όμως από τα κείμενα προκύπτει καθαρά πως η δουλεία ως συνέπεια ήττας, είναι ο κυρίαρχος παράγοντας που απασχολεί περισσότερο τη σκέψη τους.

Στο πεδίο αυτό η δουλεία των γυναικών υπερέχει εμφανώς. Στην άλωση μιας πόλης σκοτώνονται οπωσδήποτε πολλοί άνδρες. Όταν ο Οδυσσεύς επινοεί ένα πλαστό παρελθόν γεμάτο περιπέτειες και δηλώνει ότι ξεγελάστηκε από ένα Φοίνικα που λογάριάζε να τον πουλήσει ακριβά, ο ποιητής αφηγείται ότι οι άρπαγες έσφαξαν τους άντρες παίρνοντας μαζί τους τις γυναίκες και τα παιδιά. Ακόμα και πριν το τέλος των εχθροπραξιών αιχμαλωτίζουν γυναίκες και ο ποιητής συγκινείται με τη μοίρα τους - την μοίρα των Βρησηίδων και των Χρυσηίδων...

Αυτό μας εξηγεί γιατί ο Έκτορας που και ο ίδιος τελικά θα σκοτωθεί, φοβάται την ήττα περισσότερο για την απειλή της δουλείας που πλανάται πάνω από το κεφάλι της γυναίκας του. Εκτός από τη θλίψη, θεωρεί την απειλή αυτή ντροπή και έχει πλήρη συνείδηση της κατάστασης: "...και κάποιος πει τυχόν, θωρώντας σε να χύνεις μαύρα δάκρυα: Για κοίτα τη γυναίκα του Έχτορα που ήταν στη μάχη ο πρώτος..."\* Η δουλεία και η ατίμωση των γυναικών ακολουθεί το θάνατο των ανδρών.

Αυτή η πρώτη μαρτυρία πρόκειται να ανοίξει τις πύλες για μια ατέλειωτη θλίψη που διαπερνά σχεδόν ολόκληρη την ελληνική λογοτεχνία και φτάνει έμμεσα ακόμα και στην ευρωπαϊκή. Και το προνομιούχο πεδίο της άνθισης της είναι η αθηναϊκή τραγωδία του 5ου αιώνα.

---

\* *Ιλιάδα*: Ζ,459-460. μετ. Ν. Καζαντζάκη - Ι.Θ. Κακριδή.

Είναι βέβαια, ως κάποιο βαθμό, θέμα φιλολογικό. Ο Τρωικός πόλεμος έγινε, χάρη στον Όμηρο, το σύμβολο όλων των πολέμων και όλων των αθλιότητων που έχουν όλοι οι πόλεμοι.

Δεν μας εκπλήσσει, συνεπώς, ότι η Ανδρομάχη, η Εκάβη και οι άλλες γυναίκες της Τροίας αναβιώνουν όταν ο Πελοποννησιακός Πόλεμος φέρνει σε σύγκρουση όχι μόνο την Αθήνα και τη Σπάρτη, αλλά όλες τις ελληνικές πόλεις χωρισμένες σε δύο στρατόπεδα. Δεν είναι επομένως περίεργο το γεγονός ότι οι ποιητές του 5ου αιώνα επιστρέφουν στο παλιό θέμα - όπως ξαναγυρίζουν στο θέμα των ανθρωποθυσιών που ήταν πλέον παρελθόν γι' αυτούς όσο είναι και σήμερα. Και όμως, θα ήταν λάθος να πιστέψουμε ότι η δουλεία και ιδιαίτερα η δουλεία των γυναικών παίρνει τότε μυθική ή συμβολική έννοια. Ακόμα και σε αυτόν τον αιώνα των φώτων και σε αυτή την Αθήνα, την τόσο ερωτευμένη με την ελευθερία, παρέμεινε σαν δεδομένος πρακτικός θεσμός ακόμα και ανάμεσα στις ελληνικές πόλεις. Όταν η Μυτιλήνη επαναστατεί εναντίον της Αθήνας και ηττάται, η Αθήνα αποφασίζει στην αρχή να θανατώσει όλους τους ενήλικους άνδρες και να καταστήσει δούλους τις γυναίκες και τα παιδιά. Η απόφαση ανακλήθηκε την τελευταία στιγμή. Στην Τορώνη, λίγο αργότερα, πήραν δούλους τα γυναικόπαιδα και έστειλαν τους άνδρες στην Αθήνα, όπου εξαγοράστηκαν αργότερα (Ε,3). Μετά οι Αθηναίοι θανατώνουν τους άνδρες στη Σκιώνη και παίρνουν δούλους τα γυναικόπαιδα. Σύντομα θα κάνουν το ίδιο και στη Μήλο.<sup>3</sup> Με τη σειρά τους οι Αθηναίοι στρατιώτες που αιχμαλωτίστηκαν στις Συρακούσες, μετά από μήνες αιχμαλωσίας, πουλιούνται δούλοι.

Όλα αυτά τα γεγονότα, - είναι τα πιο γνωστά όχι όμως και τα μόνα - επιβεβαιώνουν τον κίνδυνο της δουλείας που εξακολουθεί να είναι το αποτέλεσμα της κατάληψης μιας πόλης. Και ξέρουμε ότι, ακόμα και τον 4 αιώνα, ακόμα και στον Πλάτωνα, όταν υπάρχει αγανάκτηση σχετικά με τις πόλεις που υποδουλώνονται (Πολιτεία, -469, και συνέχεια) αυτό συμβαίνει μόνο στην περίπτωση πολέμου μεταξύ Ελλήνων. Και δεν είναι παρά ένας ευσεβής πόθος ...

Οι συγκυρίες αυτές επιβεβαιώνουν το λογοτεχνικό θέμα, που δίνει αξία στην τραγωδία, δηλαδή στη δουλεία και ιδίως στη δουλεία των γυναικών. Συμβάλλουν επίσης προσδίδοντας σε αυτό το θέμα μια δραματικότητα ακόμα πιο φοβερή - είτε στον Αισχύλο είτε στον Ευριπίδη.

Το συναντάμε πρώτα στον Αισχύλο, στη θηβαϊκή τριλογία του, το 467. Στο *Επτά επί Θήβας*, η Θήβα πολιορκείται από τον Πολυνίκη και ο χορός που αποτελείται από γυναίκες της πόλης, δεν παύει να κραυγάζει τον τρόπο του με τη σκέψη της άλωσης, "και σεις προστάτες μας θεοί, προστρέξτε όλοι κ' ιδέτε παρθένες, που γονατιστές σας ικετεύουν, διώχτε μακριά μας τη μέρα της σκλαβιάς".\* Και αργότερα: "Είναι λυπηρό μια πόλη, τόσο παλαιά, στον Άδη να την στείλετε κουρσεμένη από εχθρικό κοντάρι... κ' οι γυναίκες σκλαβωμένες νιές και γριές να τις τραβούν απ' τα μαλλιά, σαν άλογα και τα ρούχα να τους σκιούν, ενώ η πόλη με των σκλάβων που χαλούν τ' αλαλητό, σύσμιχτο μ' άλλη βουή θε να αδειάζει...".\*\*

Και ξαναβρίσκουμε στον *Αγαμέμνονα* μια Τρωαδίτισσα αιχμάλωτη, την Κασσάνδρα, να παλεύει μέσα στη φρίκη των φονικών, στα οποία θα υποκύψει και η ίδια.

---

\* Αισχύλος: *Επτά επί Θήβας*, 110-12 και \*\* 321-331.  
μετ. Πάϊκου Δ. Νικολαΐδη-Ασιλάνη.

Με τον Ευριπίδη όμως, στα κείμενα που χρονολογούνται κατά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο, το όραμα της δυστυχίας των αιχμαλώτων γίνεται ένας εφιάλτης. Τρεις τραγωδίες αφιερώνονται σε αυτόν ολοκληρωτικά ή σχεδόν ολοκληρωτικά: *Ανδρομάχη*, *Εκάβη*, και αργότερα (το 415) οι *Τρωάδες*. Θα έπρεπε ακόμα να προσθέσουμε ότι οι συμφορές του πολέμου εμφανίζονται με έμμεσο τρόπο στην *Ηλέκτρα* και στην *Ελένη*, στον *Ορέστη* και στην *Ιφιγένεια*. Αλλά η ποσότητα δεν είναι το παν. Η ακτινοβολία που αποκτά το θέμα σε δύο από αυτές τις τραγωδίες - στην *Εκάβη* και στις *Τρωάδες* — είναι βαθύτατα συγκλονιστική. Και στις δύο, η ηλικιωμένη βασίλισσα της Τροίας, η Εκάβη, είναι παρούσα από την αρχή ως το τέλος, τσακισμένη και ολοφυρόμενη. Δεν σταματά να επανέρχεται στην αντίθεση της περασμένης ευτυχίας και της τωρινής δυστυχίας της. Και στις δύο, ο χορός αποτελείται από αιχμαλώτες που ψάλλουν παθητικά τις αναμνήσεις της κατακτημένης πόλης ή τον τρόπο για τη μοίρα που τις περιμένει. Και στα δύο έργα ξαναβρίσκουμε το αγωνιώδες ερώτημα που επαναλαμβάνεται: "Πού θα πάω; Σε ποιόν αφέντη;" Και στις δύο συναντάμε σε ρεαλιστική απεικόνιση τα καθήκοντά της δούλας στα οποία θα περιπέσουν αυτές οι γυναίκες: θα σκουπίζουν, θα ζυμώνουν, θα στέκονται στο κατώφλι, με την υποχρέωση να μοιράζονται το στρώμα κάποιου σκλάβου... Τέλος στις *Τρωάδες*, η δράση αυτή καθαυτή εξαφανίζεται: το κείμενο γίνεται πια ακολουθία εικόνων που περιγράφουν, γύρω από την ηλικιωμένη βασίλισσα, τα δεινοπαθήματα που πλήττουν τις γυναίκες και τα παιδιά, ενώ κανείς δεν μπορεί να κάνει τίποτα για αυτές. Και η κατάληξη της τραγωδίας, μετά τον πάταγο του κάστρου που καταρρέει, είναι το ξεκίνημα για τη δουλεία: "σκλάβα μέρα", όπως λέει η Εκάβη, απαντώντας, κατά κάποιο τρόπο, στην ομηρική έκφραση.

Μια τέτοια έξαρση και μια τέτοια επιμονή βεβαιώνουν ότι τον κίνδυνο αυτόν της δουλείας που προέρχεται από τον πόλεμο, τον ένιωθαν σαν μια μόνιμη και αβάσταχτη απειλή. Τούτο συμφωνεί με την αποδεκτή ετυμολογία της λέξης "ελευθερία" στα ελληνικά, που φαίνεται να ανήκει στην πρόοδο, στις καταβολές, "στους ανθρώπους". Γιατί πράγματι, όταν χανόταν ο δρόμος αυτός, χανόταν το ουσιώδες και όλα όσα αποτελούσαν την αξία της ύπαρξης - δηλαδή την ελευθερία.

Επιπλέον, αυτή η πρώτη εμπειρία αποκαλύπτει αισθητά πόσο δεμένες είναι οι δύο αξίες, τις οποίες η σύγχρονη συλλογιστική διαχώρισε αργότερα. Η ελευθερία έχει πράγματι μία αρνητική όψη που επισημαίνεται μερικές φορές από την έλλειψη του εξαναγκασμού και που θα την προσδιορίζαμε με τη νίκη επάνω σε αυτούς που θέλουν να μας υποδουλώσουν. Έχει επίσης και μία θετική όψη, την πιθανή ανάπτυξη αμέσως μόλις ο κίνδυνος παραμερίζεται<sup>4</sup>. Το "κροντήρι ελεύτερο" στον Όμηρο, αποδίδει αυτές τις δύο όψεις που εμφανίζονται συμπληρωματικές σε τούτη την εμπειρία. Τέλος, η ελευθερία φέρνει το σπόρο που είναι στα μάτια μας, τουλάχιστον για τον πολιτικό τομέα, η ουσιαστική πρωτοτυπία της ελληνικής ελευθερίας: κάνει πράγματι αντιληπτό πως η ελευθερία αυτή δεν υπήρχε παρά χάρη στην πόλη και για όσο καιρό θα την απολάμβανε εκείνη.

Οι παρατηρήσεις αυτές πρέπει να γίνουν το προοίμιο όλων των μελλοντικών αναλύσεων, όχι μόνο γιατί σήμερα η λέξη και η ιδέα παρουσιάζονται κάτω από ένα τέτοιο φως για πρώτη φορά στα κείμενά μας, αλλά γιατί το συγκεκριμένο αυτό δεδομένο χρωματίζει για πάντα την ελληνική ιδέα της ελευθερίας, ενώνοντάς την με την πραγματικότητα της πόλης.

Η ένταξη στην πόλη εγγυόταν, φυσικά, πολλά άλλα δικαιώματα και πλεονεκτήματα από αυτή τη θεμελιώδη και άμεση ελευθερία που είδαμε να μας θυμίζει ο Όμηρος και η τραγωδία. Στην Ελλάδα, σε όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας, ο άνθρωπος δεν λογαριαζόταν παρά μόνο

στην πόλη του. Δεν μπορούσε να κατέχει αγαθά παρά εκεί. Δεν μπορούσε να έχει πολιτικές υπευθυνότητες παρά μόνο εκεί. Και, χωρίς αμφιβολία, δεν θα μπορούσε να έχει κάποια νομική κάλυψη παρά μόνο εκεί. Εξόριστος μπορούσε να επιβιώσει, δεν ήταν όμως πια τίποτα. Ένα πρόσωπο στον Ευριπίδη δηλώνει πως είναι σκληρό στην εξορία να εξαρτάσαι από άλλον για να ζήσεις και να έχεις στερηθεί πια την ελευθερία της έκφρασης. Σε αυτό η μητέρα του απαντά: "Είναι γνώρισμα σκλάβου όταν δεν μπορεί να πει κανείς αυτό που σκέφτεται" (*Φοίνισσες*, 392). Με άλλα λόγια, όλα τα αγαθά, όλες οι δυνατότητες, όλα τα χαρακτηριστικά μιας ελεύθερης ζωής, προέρχονται από την ένταξή μας στην ομάδα, από το γεγονός να είσαι όχι μόνο κάτοικος της πόλης αλλά και πολίτης της.

Ακόμα και εκείνοι που κατοικούσαν μόνιμα σε μια ξένη πόλη, με κάποια καθιέρωση και ορισμένα συγκεκριμένα δικαιώματα δεν είχαν τη δυνατότητα να αναγνωρίζονται σαν άνθρωποι με ολοκληρωμένη υπόσταση. Έφεραν ένα όνομα, δεν είχε τίποτα το μειωτικό, αλλά η εξέλιξη του νοήματος του είναι εύγλωττη: ονομάζονταν "μέτοικοι".

Σε κάθε περίπτωση, η κατάσταση αυτή εξηγεί καθαρά δυο θέματα που συναντάμε σχεδόν παντού στην κλασική εποχή.

Κατ' αρχήν το γεγονός να ανήκει κανείς σε μία ελεύθερη πόλη. Η λέξη αντηχεί εδώ κι εκεί σχετικά με μια ή κάποια άλλη πόλη και πιο συχνά με την Αθήνα. Ο βασιλιάς της Θήβας, στον Αισχύλο, ζητάει από τους θεούς: "...μη μου διαγομίστε την πόλη, που μιλάει ελληνικά και συνθέμελα την ξεπουντουλώστε..."\* Και ο βασιλιάς του Άργους διακηρύσσει: "...μα από γλώσσα τ' ακούς ελευθερόστομη ορθά κοφτά..."\*\* Για την Αθήνα, οι δηλώσεις πολλαπλασιάζονται. Έτσι σε μία μόνο τραγωδία στους Ηρακλείδες, συναντάμε: "Και η πανελεύθερη αυτή η χώρα που πατήσαμε" (62), "να σεβαστείς χρωστάς λεύτερη χώρα" (113), "λεύτερη πια για με δε στέκει η Αθήνα" (198), "...αν αφήσω τούτο εδώ το βωμό να τον πατήσει με τη βία ξένος άνθρωπος, θα δείξω πως δε ζω πια σ' ελεύθερη μια χώρα" (244).\*\*\*

Ότι η ελευθερία αυτή υποδηλώνει κάτι περισσότερο από την απλή ανεξαρτησία φαίνεται αρκετά πιθανό και θα έχουμε αργότερα την ευκαιρία να το διαπιστώσουμε. Η ανεξαρτησία όμως αυτή είναι η αρχική προϋπόθεση από την οποία εξαρτώνται τα πάντα και δεν παύουν να την υμνούν τα κείμενα.

Πώς, λοιπόν, να μη την επιλέξει κανείς πάνω από όλα; Αυτό το πρώτο θέμα ανακινεί ένα δεύτερο, που θέλει τον άνθρωπο να μη βάζει τίποτα μπροστά από την ελευθερία, την ευημερία και τη σωτηρία της πόλης.

Για το θέμα αυτό μπορούμε να αναφέρουμε διάσημα λόγια που θυμίζουν ότι η ευτυχία των ατόμων, ακόμα και η υλική τους ευμάρεια, συνδέονται με τις αντίστοιχες της πόλης. Έτσι, ο Κρέων στην *Αντιγόνη*, σε μια ισχυρή δήλωση πίστης που δεν θέλει να προκαλέσει, αποφαίνεται: "Και όποιος θεωρεί το φίλο ανώτερο από την πατρίδα του, αυτόν δεν τον εκτιμώ καθόλου... επειδή πιστεύω τούτο, ότι αυτή είναι που μας σώζει..."\*\*

---

\* Αισχύλος: *Επτά επί Θήβας*, 71-76. μετ. Παϊκού Δ. Νικολαΐδη- Ασιλάνη.

\*\* Αισχύλος: *Ικέτιδες*, 948-949. μετ. Παϊκού Δ. Νικολαΐδη- Ασιλάνη.

\*\*\* Ευριπίδης: *Ηρακλείδες*. μετ. Π. Λεκατσά.

\* Σοφοκλής: *Αντιγόνη*, 182-189. μετ. Ι. Αχ. Μπάρμπα.

Και ο ίδιος ο Περικλής θυμίζει με σθένος στους Αθηναίους, στο Θουκυδίδη: "Πιστεύω ότι αν μια πολιτεία βρίσκεται στο σύνολό της σε ακμή, εξυπηρετεί πολύ καλύτερα τους πολίτες παρά όταν οι πολίτες ευτυχούν ο καθένας αλλά η πολιτεία στο σύνολό της δυστυχεί. Όσο κι αν ένας ιδιώτης ευτυχεί στις ιδιωτικές του υποθέσεις, καταστρέφεται και ο ίδιος μαζί με την πατρίδα του, αν καταστραφεί εκείνη. Αν όμως δυστυχήσει ενώ η πατρίδα του ευημερεί, έχει πολλές ελπίδες να σωθεί. Αφού λοιπόν η πολιτεία μπορεί ν' ανθέξει στις δυστυχίες των πολιτών της, ενώ οι πολίτες δεν μπορούν ν' ανθέξουν στη δυστυχία της πολιτείας, πώς είναι δυνατόν να μη τη βοηθήσουμε;"\*

Κανείς δεν θα μπορούσε να ισχυρισθεί ότι αυτή την ιδέα την ένιωσαν όλοι με την ίδια ένταση και ακόμα λιγότερο ότι με τη συμπεριφορά τους οι Αθηναίοι, ή οι άλλοι Έλληνες, την επιβεβαίωσαν πάντοτε. Η ιδέα όμως ήταν εκεί, μερικές φορές ειπωμένη με διαύγεια, άλλοτε μόλις αντιληπτή, πάντοτε όμως ικανή να ενισχύσει και να διεγείρει.

Είναι επίσης η εποχή που το θέατρο προσφέρει το πρότυπο της υποδειγματικής αφοσίωσης στην πόλη. Στον Αισχύλο βλέπουμε έτσι βασιλιάδες που τους απασχολεί μόνο η σωτηρία της πόλης τους: Ο Ετεοκλής δέχεται να τον καταραστούν και να πεθάνει, αρκεί να επιζήσει η Θήβα, και προσεύχεται: "Ω Δία και Γη και θεοί πολιούχοι, και συ, Ερινύα, τρανή του πατέρα κατάρρα, μη μου διαγουμείστε την πόλη, που μιλάει ελληνικά και συνθέμελα την ξεπουντουλώστε· μήτε και τα σπίτια, που 'χουν τις εστίες σας. Ελεύθερη του Κάδμου η πόλη ας μην την σφίξει ποτέ της ζυγός σκλαβιάς..."\*

Έχουμε επίσης το παράδειγμα του Πελασγού, βασιλιά του Άργους, που τρέμει μη τυχόν ενεργήσει άστοχα για την πόλη του. Γι' αυτήν φοβάται τις έριδες: "η πόλη δεν τις χρειάζεται". Και σε αυτήν επίσης ανήκει η απόφαση και δεν θέλει μια μέρα να του πει το Άργος: "Για ξένων χάρη αφάνισες τη χώρα σου" (Ικέτιδες, 401) η πόλη... πόλη, πάντα η πόλη: αυτή κυβερνά τα πάντα.

Στην αφοσίωση των πριγκίπων απαντά στον Ευριπίδη η θεληματική θυσία των τρυφερών θυμάτων που προσφέρονται για να σώσουν τους δικούς τους. Είναι η περίπτωση της Ιφιγένειας που δέχεται να θυσιασθεί για την Ελλάδα. Είναι όμως κυρίως η περίπτωση της νεαρής πριγκίπισσας του *Ερεχθέα* που ακόμα και η μητέρα της δέχεται να τη δει να πεθαίνει, ξέροντας ότι τη γέννησε όχι για την ίδια αλλά για την πόλη. Είναι ακόμα η περίπτωση του νεαρού Μενοικέα, στις *Φοίνισσες*, που προσφέρεται να θυσιασθεί εν αγνοία όλων για να σώσει την πόλη: "Θα πάω και θα σώσω την πόλη, θα δώσω τη ζωή μου για τη χώρα μου" (*Φοίνισσες*, 697-698). Οι λέξεις "η πόλη", "η χώρα", "η πατρίδα" επαναλαμβάνονται εδώ εννέα φορές, συχνά στην αρχή ή στο τέλος του στίχου.

Αναλογιζόμαστε, από κείμενα αυτού του είδους, τί ήταν δυνατόν να αντιπροσωπεύει το να ανήκει κανείς στην πόλη και η προτεραιότητα που αποκτά αυτή η ομάδα σε όλες τις κρίσιμες στιγμές. Γιατί εκείνο που είναι αλήθεια τον 5ο αιώνα παραμένει και στη συνέχεια. Στο Δημοσθένη ή στον Ισοκράτη, όταν αναφέρεται η ελευθερία πρόκειται για την πόλη. Μπορούν να κινητοποιηθούν με τη σκέψη να αποφύγουν την κυριαρχία των βαρβάρων ή ακόμα του

---

\* Θουκυδίδης: Β, 60,3· μετ. Αγγ. Βλάχος.

\* Αισχύλος: *Επτά επί Θήβας*, 69-76. μετ. Πάϊκου Δ. Νικολαΐδη-Ασιλάνη.



Φιλίππου του Μακεδόνα. Η πρωταρχική όμως ελευθερία, εκείνη από την οποία περνούν τα πάντα και για την οποία συμφωνεί όλος ο κόσμος, είναι η εθνική ανεξαρτησία.

Το γεγονός δεν θα καταπλήξει αν σκεφτούμε ότι πρόκειται για μικρές πόλεις με ολιγάριθμους πολίτες, ανάμεσα στους οποίους πολλαπλασιάζονται κοινές δραστηριότητες και που συμμετέχουν ακόμα με άμεσο τρόπο, κυρίως στην Αθήνα, στη διακυβέρνηση της πόλης. Στα κείμενα διαβάζουμε σπάνια Αθήνα ή Σπάρτη αλλά Αθηναίοι και Λακεδαιμόνιοι. Πράγματι, το κράτος είναι αυτοί. Και θα αισθάνονταν ασφαλείς σαν μία συλλογική ενότητα με τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της, το παρελθόν και την υπερηφάνειά της. Για τον πολίτη, το να είναι ελεύθερος σήμαινε λοιπόν πάνω από όλα, να ανήκει σε μια πόλη ελεύθερη, δηλαδή ανεξάρτητη πόλη. Τα χαρακτηριστικά της ελευθερίας που θα προσδιορισθούν βαθμιαία, θα μείνουν πάντοτε σφραγισμένα από αυτό το πρώτο δεδομένο - στο καλό όπως και στο κακό.

Είναι σημαντικό, εξάλλου, να υπενθυμίσουμε ότι, αν αυτό το αρχικό δεδομένο εκφράζεται με ένα αξιοθαύμαστο ζήλο για την πόλη και με ένα είδος απαράμιλλου συλλογικού ενθουσιασμού, περιλαμβάνει, ακόμα και στον τομέα των γεγονότων της ιστορίας, δυσκολίες που θα αποδειχθούν αρκετά σοβαρές.

Η πρώτη είναι πασίγνωστη: συνίσταται στην παθιασμένη προσήλωση που έδειχναν οι πόλεις για την ανεξαρτησία τους. Οι Έλληνες προσδοκούσαν τα πάντα από την ελευθερία της πόλης: έτσι τις ήθελαν αυτόνομες με κάθε θυσία. Αυτό συνέβαλε στη νικηφόρο κίνηση εναντίον των βαρβάρων που εκδηλώθηκε απέναντι στο βάρβαρο εισβολέα. Και δεν εκδηλώθηκε λιγότερο στην εξέγερση που κατέληξε στην κατατρόπωση του αθηναϊκού ιμπεριαλισμού. Η ιστορία του Θουκυδίδη δίνει την αίσθηση ανθρώπων που εξεγείρονται σχεδόν παντού με την παραμικρή ευκαιρία. Η Αθήνα μάταια προσπάθησε να κατασιγάσει τις εξεγέρσεις με το να γίνεται όλο και σκληρότερη: οι εξεγέρσεις αυτές δεν σταματούσαν. Γίνονταν εναντίον της δημοκρατικής Αθήνας. Ακόμα και όταν εκείνη υποστηρίζει την ολιγαρχία, τα πράγματα δεν βελτιώνονται: οι πόλεις κατευθύνονται προς την ελευθερία ή, όπως λέει ο Θουκυδίδης, την καθαρή ελευθερία. Αυτό είναι που κατέστρεψε την αυτοκρατορία της Αθήνας. Η ίδια νοοτροπία κατέστρεψε επίσης όλες τις απόπειρες ενοποίησης ακόμα και όταν όλοι καταλάβαιναν την ανάγκη αυτής της ενότητας, η οποία τροφοδότησε, όπως θα παρακολουθήσουμε, κάθε είδους αναλύσεις για να μπορέσει να συμφιλιωθεί η αυτονομία με την ενότητα. Τελικά όμως κατέληξε να αφήσει την Ελλάδα τεμαχισμένη και ανοργάνωτη. Έτσι μπόρεσαν να την υποτάξουν οι βασιλείς της Μακεδονίας και να την κατακτήσουν οι Ρωμαίοι.

Ενώ όμως το πρώτο αυτό χαρακτηριστικό είναι γνωστό και αρκετά σχολιασμένο, δεν συμβαίνει το ίδιο και με το δεύτερο, πράγμα που αποτελεί στην πραγματικότητα φαινόμενο παράδοξο. Γιατί, αν οι Έλληνες περίμεναν τα πάντα από τη συμμετοχή των πολιτών, αυτό δεν σημαίνει ότι στο εσωτερικό της κάθε πόλης επικρατούσε ομοφωνία είτε για τα αντίστοιχα δικαιώματά τους είτε για τον τρόπο να διαχειρίζονται τα πολιτικά ζητήματα. Αν και ήταν όλοι πολίτες, δεν ίσχυε μια ισότητα σε όλα. Οι φτωχοί και οι πλούσιοι βρίσκονταν σε σύγκρουση. Οι μεν ήθελαν ένα πιο ανοιχτό και δημοκρατικό καθεστώς, οι άλλοι ένα πιο οργανωμένο και μετριοπαθές. Το αποτέλεσμα ήταν βίαιοι εμφύλιοι πόλεμοι που συνεχίζονταν στις πόλεις επί πολλούς αιώνες, προκαλώντας σφαγές και εξορίες. Μα τότε, θα αναρωτηθεί κανείς, πού είναι η περήφανη αφοσίωση στην πόλη; Από αυτήν ακριβώς έπασχε. Και μπορούμε να θυμηθούμε εδώ τα λόγια που αναφέραμε πιο πάνω όπου ο νεαρός Μενοικέας θυσιάζεται για την πατρίδα του: ανήκουν σε έργο με θέμα έναν πόλεμο ανάμεσα σε δύο αδέρφια και ανταποκρίνονται σε εποχή εμφύλιου αθηναϊκού πολέμου. Το ιδανικό που εν-

σαρκώνει ο νέος άνδρας έρχεται σε αντίθεση με την πραγματικότητα του έργου και της ζωής εκείνα τα χρόνια.

Πρέπει όμως να αναγνωρίσουμε πως οι βίαιες αυτές συγκρούσεις που τόσο έβλαψαν τις ελληνικές πόλεις και τόσο ανελέητα τις εκμεταλλεύτηκαν οι δύο αντίπαλες πόλεις στη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου, συνδέονταν, κατά κάποιο τρόπο, με το τόσο οξύ συναίσθημα που είχαν οι Έλληνες ως προς την ένταξη τους στην πόλη. Οι φτωχοί ζητούσαν ένταξη ακόμα πιο πλήρη, οι πλούσιοι ήθελαν να κρατήσουν εκείνην που θεωρούσαν προνόμιό τους. Το κάθε ένα από τα δύο στρατόπεδα ήξερε πως διακινδύνευε να αποκλειστεί με το θάνατο ή την εξορία, έτσι ώστε η ιστορία της εποχής εκείνης να είναι γεμάτη με νικημένες παρατάξεις που υποχωρούν και που από τότε δεν επιδιώκουν πια τίποτε άλλο από το να επανέλθουν στην εξουσία με όλα τα δυνατά μέσα, με τη βία, με το δόλο, ακόμα και με ανοιχτή συνεργασία κάποιας εχθρικής πόλης. Η βία είναι η αντίθετη όψη της φιλοπατρίας και εξηγείται από το πόσο πληρώνεται. Το γνωρίσαμε: τα πάντα, στην πραγματικότητα, εξαρτώνται από αυτό.

Ένα διάσημο παράδειγμα επιβεβαιώνει αυτό το πάθος. Ο Αλκιβιάδης, ζώντας εξόριστος, καταφεύγει στη Σπάρτη που βρίσκεται σε πόλεμο με την πατρίδα του και την συμβουλεύει πώς θα πολεμήσει αποτελεσματικότερα την Αθήνα. Με ένα σπάνιο αλλά χαρακτηριστικό θράσος θα δικαιολογηθεί, στο κείμενο του Θουκυδίδη, ότι δεν έχει πια πατρίδα εκεί όπου δεν έχει δικαιώματα. "Καλός πατριώτης δεν είναι εκείνος ο οποίος, αφού έχασε άδικα την πατρίδα του, αρνιέται να βαδίζει εναντίον της, αλλά εκείνος που προσπαθεί να την ανακτήσει με κάθε τρόπο" \*.

Εκεί επίσης, οι συγκρούσεις που σπαράζουν όχι μόνο την Ελλάδα, αλλά κάθε μία από τις ελληνικές πόλεις, έπρεπε να προβληματίζουν τη σκέψη, και οι στοχαστές αναζήτησαν - όπως θα δούμε - λύσεις ώστε στο εσωτερικό η ελευθερία των μεν να μη συγκρούεται με την ελευθερία των άλλων. Εδώ, θελήσαμε απλώς να ανοίξουμε τέτοιες προοπτικές ώστε να ψηλαφίσουμε πιο αποτελεσματικά τα αυθεντικά χαρακτηριστικά της ελληνικής ευαισθησίας για την ελευθερία... Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε λέγοντας ότι η ευαισθησία αυτή περίμενε τα πάντα, για τα άτομα, από την ανεξαρτησία των πόλεων. Αυτό ερχόταν πρώτο και καθόριζε όλα τα υπόλοιπα.

Είναι χρήσιμο να το θυμίσουμε στην αρχή της μελέτης, γιατί αποτελεί ένα χαρακτηριστικό βαθύτατα διαφορετικό από εκείνο που γνωρίζει ο σύγχρονος κόσμος μας. Το μεγαλείο των σύγχρονων κρατών δεν επιτρέπει πια αυτό το συναίσθημα μιας παρόμοιας ένταξης. Θα μπορούσε κανείς να πει πως είναι σπάνιο να ακούσει τον πολίτη ενός μεγάλου κράτους να αναφέρεται στη διακυβέρνηση της χώρας του λέγοντας "εμείς". Όσοι διοικούν έχουν γίνει "αυτοί", "εκείνοι". Νιώθει μάλιστα τόσο διαφορετικός από αυτούς που, όταν διαμαρτύρεται στο όνομα της ελευθερίας ή κάποιας ιδιαίτερης ελευθερίας, στρέφεται εναντίον τους.

Και όμως, θα έπρεπε να προσδιορίσουμε εξ αρχής αυτή τη ριζική διαφορά, ίσως επειδή δεν είναι ανώφελο να συλλογιστούμε λίγο αυτό το πρώτο δεδομένο που η ανάπτυξη των κρατών μας κάνει συχνά να λησμονούμε. Όποιος έχει ζήσει μια φορά την εμπειρία ενός πολέμου και την ήττα της χώρας του, καταλαβαίνει αμέσως πως η απώλεια της εθνικής ανεξαρτησίας επιφέρει ακαριαία την απώλεια όλων των άλλων ελευθεριών, που με τόση ζέση είχαν

---

\* Θουκυδίδης: Ζ, 92-94. μετ. Αγγ. Βλάχος.

διεκδικηθεί και όλων εκείνων επίσης που η παρουσία τους γινόταν μόλις αντιληπτή, τόσο αυτονόητες φαίνονταν. Η νικήτρια δύναμη μπορεί όχι μόνο να αρπάζει τα αγαθά αλλά και να συλλάβει άτομα, να αποκλείσει ανθρώπους από κάθε δικαίωμα στην εργασία, να τους απαγορεύσει κάθε μετακίνηση, να καταργήσει τις οργανώσεις, να ενοχοποιήσει άτομα που ανήκουν σε κάποια από αυτές ή σε κάποιο κόμμα ή σε κάποια ράτσα. Το ξεχάσαμε, αλλά αυτός ο πρώτος δεσμός ανάμεσα στην ελευθερία μας και στην εθνική ανεξαρτησία υπάρχει πάντοτε. Βαραίνει μάλιστα μερικές φορές πάνω σε χώρες όπου δεν υφίσταται πια καμιά ξένη κατοχή αλλά όπου συνεχίζει κανείς να πληρώνει για το παρελθόν, άμεσα ή έμμεσα.

Όλοι είδαμε να παίρνουν ανθρώπους, άντρες και γυναίκες, όπως πήραν την Ανδρομάχη, και για μια μοίρα χειρότερη από το να σκουπίζουν ή να ζυμώνουν.

1. Max Pohlenz : *La Liberte grecque, Nature et evolution d' un ideal de vie*, γαλλική μετάφραση, Payot 1956 (γερμανική έκδοση, Χαϊδελβέργη 1955)
2. Βλ. P. Grimal, σ. 130-133 ο οποίος διακρίνει στα δοκίμια αυτά ένα σπέρμα στωικισμού.
3. Για τα γεγονότα, βλ. Θουκυδίδη, III, 3, 32 και II3.
4. Μια ωραία παρουσίαση της αντίθεσης ανάμεσα στις δυο αυτές απόψεις βρίσκουμε στο βιβλίο του R. Muller: "Remarques sur la liberte grecque", (Dialogue, XXV, 1986, σ. 421 κ.ε.).

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ II

### Πρώτη ανακάλυψη: Η πολιτική ελευθερία

Η συνειδητοποίηση της πολιτικής ελευθερίας ξεκινάει στις αρχές του 5ου αιώνα μέσα από την εμπειρία των Μηδικών Πολέμων.

Πριν από όλα, οι πόλεμοι αυτοί έθεσαν σε αμφισβήτηση το πρωταρχικό αίσθημα, το αίσθημα της εθνικής ανεξαρτησίας. Ταυτόχρονα όμως βοήθησαν τους Έλληνες να αναμετρήσουν τη βαθειά διαφορά του καθεστώτος και του πολιτισμού τους, η οποία τους αντιπαρέθετε συλλογικά στον Πέρση εισβολέα. Αναγνώρισαν πρώτα τη συγγένεια που τους ένωνε μεταξύ τους. Στον Ηρόδοτο οι Αθηναίοι την εκφράζουν με υπερηφάνεια. Αρνούνται να διαπραγματευτούν με τον εχθρό και να συμβάλλουν έτσι να "υποδουλωθεί η Ελλάδα". Και επικαλούνται σαν αιτία ότι όλοι οι Έλληνες "είναι από το ίδιο αίμα, έχουμε την ίδια γλώσσα, έχουμε κοινά ιερά των θεών και θυσίες και ήθη παρόμοια."<sup>\*</sup> Η ενότητα όμως αυτή προσδιορίζεται στην αντίθεση προς το βάρβαρο εισβολέα και γίνεται αισθητή στον πολιτικό τομέα.

Η ανακάλυψη αυτή σημειώνεται με ανάλογη ορολογία και όμοια έμφαση στους δύο συγγραφείς που αναφέρονται στους Μηδικούς Πολέμους. Στον Ηρόδοτο που τους έκανε το κύριο θέμα της Ιστορίας του και στον Αισχύλο, του οποίου η αρχαιότερη σωζόμενη τραγωδία έχει θέμα το δεύτερο Μηδικό Πόλεμο, που τον έζησε ως μαχητής και ο ίδιος. Η τραγωδία αυτή, οι Πέρσες, γράφτηκε οκτώ χρόνια μετά τα γεγονότα και μιλάει μόνο γι' αυτά. Είναι η μοναδική τραγωδία που έχουμε με θέμα ένα σύγχρονο ιστορικό γεγονός και όχι μια μυθική παράδοση.

Τα δύο αυτά κείμενα προσδίδουν ιδιαίτερη λάμψη στην ιδέα ότι η Περσία ήταν μια χώρα απόλυτης μοναρχίας ενώ οι ελληνικές πόλεις δεν είχαν δυνάστη και από την άποψη αυτή ήταν ελεύθερες. Ο Ηρόδοτος λάμπρυνε αυτή την ιδέα σ' ένα καταπληκτικό διάλογο ανάμεσα στο βασιλιά Ξέρξη και σ' ένα παλιό βασιλιά της Σπάρτης, το Δημάρατο<sup>\*</sup>, που είχε καταφύγει στην Αυλή του. Ο Ξέρξης παραξενεύεται με την ιδέα ότι οι Έλληνες θα μπορούσαν να του αντισταθούν και ο Δημάρατος του αντιλέγει ότι θα το κάνουν. Είναι φτωχοί αλλά ανδρείοι. Επίσης, αποφεύγουν χάρη στην αξία τους "τη φτώχεια και τη δουλεία". Τίποτα δεν θα τους κάνει να δεχθούν τους όρους του βασιλιά "που φέρνουν τη σκλαβιά στην Ελλάδα". Η ιδέα φαίνεται απίθανη στον Ξέρξη και γελάει: Κανείς δεν μάχεται εναντίον δυνάμεων συντριπτικά μεγαλύτερων. Προσθέτει όμως ένα σημαντικό επιχείρημα: "Πώς είναι δυνατόν χίλιοι άνδρες ή και δέκα ή και πενήντα χιλιάδες να αντισταθούν εις τόσον πολυάριθμον στρατόν, εάν βέβαια είναι όλοι τους εξ ίσου ελεύθεροι και δεν εξουσιάζονται από έναν μόνον; (...) Εάν, δηλαδή, είναι υπό την εξουσίαν ενός μόνον προσώπου, όπως συνηθίζομεν ημείς, τότε φοβούμενοι τον ένα αυτόν είναι δυνατόν να φανούν γενναίοι και παρά το φυσικό τους και αναγκαζόμενοι από την μάστιγα είναι δυνατόν να βαδίσουν κατά πολυαριθμότερου εχθρού έστω

---

\* Ηρόδοτος: VII, 144. μετ. Ευαγγ. Πανέτσος.

\* Βασιλιάς της Σπάρτης, γεννημένος στα τέλη του 6ου π. Χ αιώνα. Οι αντίπαλοί του αμφισβήτησαν τη βασιλική του καταγωγή και αυτός κατέφυγε έκπτωτος στην Περσία το 492-491. (σημ. τ.μ.)

και αν είναι αυτοί ολιγότεροι. Αν όμως αφεθούν ελεύθεροι, ούτε το πρώτον, ούτε το δεύτερον θα κάνουν."\*

Σ' αυτό το φωτεινό κείμενο γίνεται κατ' αρχήν μια διαπίστωση: Οι βάρβαροι υπακούσουν σ' έναν αυθέντη, ενώ οι Έλληνες είναι όλοι "ελεύθεροι". Δεν έχουν ούτε μοναδικό αρχηγό ούτε για κάθε πόλη κάποιον που να τους διατάζει. Αυτή η θεμελιώδης διαφορά δόνησε την ελληνική ευαισθησία. Δεν υποδηλώνει μια φυλετική ή θρησκευτική αντίθεση αλλά μια διαφορά εθίμων και ιδιοσυγκρασίας. Ορισμένοι Έλληνες προσπαθούσαν να την αποδώσουν στην επίδραση φυσικών συνθηκών. Θα δούμε αργότερα πώς ο Δημάρατος, ο συνομιλητής του Ξέρξη, πλησιάζει μια τέτοια εξήγηση συνδέοντας τη φτώχεια της Ελλάδας με την ενεργητικότητά της. Κανένας όμως δεν θα μπορούσε ν' αρνηθεί την ίδια τη διαφορά που ανάδειξε στην πρώτη θέση η εμπειρία του πολέμου.

Αντίθετα, η υπεροπτική στάση του βάρβαρου βασιλιά, όταν δεν διανοείται ότι το θάρρος είναι δεμένο με την ελευθερία, έχει ολοφάνερο σκοπό να προκαλέσει την απάντηση του Δημάρατου, η οποία είναι μια εκρηκτική δήλωση πίστης στην υπεροχή της πολιτικής ελευθερίας.

Ο Δημάρατος μιλάει για τους Λακεδαιμόνιους, το κείμενο όμως επιτρέπει να πάρει η φράση μια ευρύτερη έννοια: "Διότι αν και είναι ελεύθεροι, εν τούτοις δεν είναι εις όλα ελεύθεροι. Από πάνω τους δηλαδή στέκει ένας κύριος, ο νόμος, και αυτόν τον φοβούνται πολύ περισσότερο ακόμα απ' ό,τι φοβούνται σένα οι δικοί σου. Και φυσικά κάνουν ό,τι προστάζει εκείνος. Και τους προστάζει πάντα το ίδιο, δεν τους επιτρέπει δηλαδή να φεύγουν από το πεδίο της μάχης, οσοιδήποτε κι αν είναι οι εχθροί, παρά τους επιβάλλει να μένουν εις τας θέσεις τους και εκεί να νικούν ή να σκοτώνονται."\*

Ο νόμος "βασιλιάς" ή "κύριος", έκφραση που θα ξαναβρεθεί συχνά στην ελληνική σκέψη, εμφανίζεται εδώ μ' ένα πνεύμα όχι διαμαρτυρίας αλλά υπερηφάνειας: ο νόμος είναι το συμπλήρωμα της ελληνικής ελευθερίας και αυτό που της δίνει τη δύναμή της.

Η αποκάλυψη είναι σημαντική. Βρισκόμαστε στο σημείο εκκίνησης όλων των στοχασμών της σύγχρονης εποχής για την ελευθερία καθώς εμφανίζεται σαν υπακοή στους νόμους που θέσπισε το κράτος ή σαν δυνατότητα να πραγματοποιείται ό,τι αυτοί οι νόμοι επιτρέπουν. Τα αξιώματα του Montesquieu και του Rousseau θα το ξαναπούν πολλές φορές... Αυτό όμως που φαίνεται στο συλλογισμό των φιλοσόφων εκείνων να είναι αφηρημένο και ψυχρό, ή, χειρότερα ακόμα, αυστηρά περιοριστικό, αποκαλύπτεται εδώ με τη φρεσκάδα μιας ζωντανής εμπειρίας, με την υπερηφάνεια μιας δυναμικής άνθισης. Ο νόμος σαν αυθέντης είναι ελάχιστα περιοριστικός αφού το κείμενο αντιπαραθέτει τον αυθέντη που είναι ο νόμος σ' ένα αυθέντη που είναι ένας άνθρωπος - ένας άνθρωπος με απεριόριστη εξουσία που κυβερνά με τον τρόπο και τον υπακούουν με το μαστίγιο. Αντίθετα ο νόμος είναι ένας αυθέντης που οι επιταγές του δεν μεταβάλλονται και τηρούνται χάρη σε μια απόφαση που την έχουν πάρει όλοι. Η λέξη αυθέντης, η οποία χρησιμοποιείται και στις δύο περιπτώσεις, υποδεικνύει τη διαφορά. Και για τον ίδιο αυτό λόγο, ο νόμος οδηγεί τους Έλληνες ελεύθερους στον ηρωισμό και στη νίκη.

---

\* Ηρόδοτος: VII, 103. μετ. Ευαγγ. Πανέτσος.

\* Ηρόδοτος: VII, 104. μετ. Ευαγγ. Πανέτσος.

Δύο ιδέες συνδυάζονται πράγματι, ακόμα εδώ, στα λόγια του Δημάρατου.

Η πρώτη είναι ότι η ελευθερία είναι συνδεδεμένη με το νόμο. Θα δούμε ότι για τους Έλληνες ο δεσμός αυτός δεν πρόκειται ποτέ να σπάσει. Ο νόμος, επειδή είναι συλλογικός και σταθερός, προσδιορίζει κατά κάποιο τρόπο την ελευθερία σε αντίθεση προς κάθε απολυταρχισμό και αποτελεί σε όλους τους τομείς την απαραίτητη και επαρκή εγγύηση. Δεν υπάρχει ούτε ένας συλλογισμός πάνω στην ελευθερία - είτε προέρχεται από οπαδούς ή από αντιπάλους της δημοκρατίας, ρήτορες ή φιλόσοφους — όπου ο δεσμός αυτός, που εδώ διακηρύσσεται για πρώτη φορά, να μην επιβεβαιώνεται με τη μία ή με την άλλη άποψη.

Από την άλλη, ο ορισμός αυτός της ελευθερίας εμφανίζεται εδώ σαν κάτι το ζωογόνο και αυτό είναι ένα στοιχείο που δεν μπορεί να αγνοηθεί. Οι Έλληνες θα θριαμβεύσουν όχι παρόλη την ελευθερία τους αλλά χάρη σε αυτήν. Οι άνθρωποι του 5ου αιώνα είχαν αναζητήσει τα αίτια που θα μπορούσαν να το ερμηνεύσουν. Και στον Ηρόδοτο υπάρχει για τους Αθηναίους μία σκέψη που το αποδεικνύει. Πρόκειται για γεγονός εσωτερικής πολιτικής: Ο Ηρόδοτος δείχνει με ποιό τρόπο η Αθήνα απαλλάχτηκε από τους τυράννους ή, όπως αναφέρεται στο κείμενο πώς όταν "απελευθερώθηκε", γνώρισε μια ευημερία σε συνεχή άνοδο. Και καθορίζει: "Οι Αθηναίοι, λοιπόν, από τότε βρέθηκαν σε μεγάλη ευτυχία και τούτο αποδεικνύεται όχι από ένα παράδειγμα, αλλά γενικά, πόσο σπουδαίο πράγμα είναι η ισότητα. Οι Αθηναίοι, υπό την εξουσία των τυράννων, δεν ήταν καθόλου καλύτεροι στα πολεμικά από τους γειτόνους τους, όταν όμως απελευθερώθηκαν από την τυραννία έγιναν οι πρώτοι απ' όλους. Αυτό φανερώνει, πως τον καιρό που ήταν δούλοι φερνόντουσαν κατ' ανάγκη σαν δειλοί με τη σκέψη ότι εργάζονταν για τον αφέντη τους, όταν όμως λευτερώθηκαν, καθένας έδειχνε ζήλο να εργασθεί, σκεπτόμενος ότι εργάζεται για τον εαυτό του"\*.

Η συνειδητοποίηση, την οποία βεβαιώνει η διακήρυξη του Δημάρατου στον Ηρόδοτο, είναι κάτι περισσότερο από μια δήλωση συναισθηματικής πίστης, προϋποθέτει μια διαυγή και λογιкуεμένη όσο και ενθουσιώδη υπερηφάνεια.

Αυτός, λοιπόν, είναι ο λόγος που αρχίσαμε με το συγκεκριμένο κείμενο που η δύναμη του είναι συγκλονιστική. Χρονολογικά η τραγωδία του Αισχύλου είναι προγενέστερη, πρόκειται όμως για ένα θεατρικό έργο που παρουσιάζει στη σκηνή μόνο Πέρσες. Ακόμα κι έτσι, διαπιστώνουμε κατάπληκτοι ως πιο σημείο ο τόνος είναι ο ίδιος, τα συναισθήματα ταυτόσημα.

Ξανασυναντάμε την αυθεντικότητα της Ελλάδας και της ελευθερίας. Την πρώτη φορά εμφανίζεται σαν οπτασία ονειρική. Η μητέρα του Ξέρξη ονειρεύεται πως ο γιος της προσπάθησε να ζήσει δυο γυναίκες στο άρμα του. Πρόκειται για δύο αδελφές που, κατά πάσα πιθανότητα, αντιπροσωπεύουν η μία την Ελλάδα και η άλλη τη χώρα των βαρβάρων. Η τελευταία αφήνεται να δεθεί χωρίς διαμαρτυρία στα χαλινάρια, ενώ η άλλη... Η άλλη αρνείται, δεν μπορεί να υποταχτεί: "...και με τα χέρια θρουσιαλάζει τα χάμουρα τ' αμαξιού και το ξεσέρνει αχαλίνωτη με βίαν, ώσπου στο τέλος σπάζει καταμεσής το ζυγό στα δύο και πέφτει ο γιος μου και κοντά του ο γονιός του ευτύς φτάνει ο Δαρείος θλιμμένος· και άμα τον είδεν ο Ξέρξης ξεσκίζει πάνω του, τα ρούχα που φορούσε."\* Η Ελλάδα είναι άλογο ανήμερο που γνωρίζει μόνο την ελευθερία.

---

\* Ηρόδοτος: V, 78. μετ. Αδ. Θεοφίλου.

\* Αισχύλος: Πέρσες, 194-199. μετ. Πάϊκου Δ. Νικολαΐδη-Ασιλάνη.

Θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς ότι αυτή η ελευθερία αντιπροσωπεύει την εθνική ανεξαρτησία και ο στόχος της δεν είναι η φύση των πολιτικών καθεστώτων -αυτό το σκοτεινό σημείο διαλευκάζεται με τη συνέχεια του ονείρου. Πράγματι, η βασίλισσα Άτοσσα πληροφορείται από το χορό για τον εχθρό που επετέθηκε στο γιό της και που είχε αποκρούσει, πριν δέκα χρόνια, τον άντρα της. Η χρονική σύνδεση είναι απίθανη. Πώς να υποθέσουμε ότι δεν είχε ενημερωθεί νωρίτερα; Ο Αισχύλος όμως, εκμεταλλευόμενος αυτό το παράδοξο, εισάγει την ιδέα της ελληνικής ελευθερίας και παρουσιάζει, ακριβώς όπως και ο Ηρόδοτος, την περιφρόνηση που εσφαλμένα η ελευθερία αυτή προκαλεί στους Πέρσες.

Μια παρατήρηση: στον Ηρόδοτο πρόκειται για τη Σπάρτη, ενώ εδώ στον Αισχύλο για την Αθήνα. Αλλά και στις δύο περιπτώσεις διακρίνουμε ως κοινό στόχο την Ελλάδα και ο συνδυασμός των δύο κειμένων αρκεί να το επιβεβαιώσει.

Και να, λοιπόν, κατ' αρχήν η ολοζώντανη επικύρωση αυτής της πολιτικής ελευθερίας. Η βασίλισσα των Περσών ρωτάει: "Ποιός είναι ηγεμόνας τους και ποιός είναι στρατηγός τους;" Σ' αυτό ο κορυφαίος απαντάει: "Κανενός δεν είναι δούλοι, και δεν υπακούουν σ' άλλον." (242).

Τότε η βασίλισσα δείχνει την ίδια έκπληξη όπως ο γιος της στο κείμενο του Ηρόδοτου: "Αν πατήσει οχτρός τη γη τους πώς θ' αντισταθούνε;" Ο κορυφαίος, επειδή θα ήταν άτοπο, ως εκπρόσωπος του περσικού χορού, να απαγγείλει το εγκώμιο της ελληνικής ελευθερίας, απαντάει μ' ένα μόνο αναμφισβήτητο γεγονός: "...Έτσι που του Δαρείου το στρατό τον πολύ κί άξιο να φθείρουν" (244).

Σε τέσσερις στίχους έχουμε την ακριβή ηχώ της σκέψης που θα διατυπώσει αργότερα πιο αναλυτικά ο Ηρόδοτος.

Υπάρχουν ακόμα, στη συνέχεια του έργου, στοιχεία που θα επανασυνθέσουν την εξήγηση που είχε δώσει ο Δημάρατος στον Ξέρξη. Ο Δημάρατος συνέδεε πράγματι τη φτώχεια των Ελλήνων με την αξία τους. Το έργο όμως του Αισχύλου διαλαλεί, από την αρχή ως το τέλος, το βαρβαρικό πλούτο και την πολυτέλεια. Από τις πρώτες λέξεις, ο χορός εκθειάζει τη λαμπρότητα "των άμπλουτων και πολύχρυσων παλατιών", τις "χρυσόφρακτες" στρατιές και τη "χρυσή Βαβυλώνα". Με τον ίδιο τρόπο η βασίλισσα θα επικαλεσθεί τα βασιλικά πλούτη. Και πολλές άλλες λιγότερο σημαντικές φράσεις δηλώνουν μια διαφορά ζωής που οδηγεί τους Έλληνες να αναλίσκονται οι ίδιοι, ενώ οι βάρβαροι παραδίδονται σε μια εύκολη ζωή. Είναι άλλοτε "οι τρυφηλοζώητοι Λυδοί", άλλοτε τα μαλακόστρωτα κρεβάτια τους "χλιδανής ήβης τέρψιν" (41, 135). Τίποτα, φυσικά δεν μας επιτρέπει να διακρίνουμε ένα δεσμό ανάμεσα στην πολυτέλεια των βαρβάρων και στην υποταγή τους σ' ένα αυθέντη, ούτε καμιά σχέση ανάμεσα σε τούτα τα δύο χαρακτηριστικά και την ήττα τους. Η διαφορά όμως του τρόπου ζωής συνδέει αυτά τα διαφορετικά στοιχεία και συμφωνεί παράδοξα με τα λόγια του Δημάρατου: "...η Ελλάς με τη φτώχεια είναι ανέκαθεν αχώριστοι σύντροφοι, αλλά με αυτήν συνδυάζει το θάρρος, δημιούργημα της ευφυΐας των Ελλήνων και της αυστηράς πειθαρχίας. Και με το θάρρος αυτό η Ελλάς αποφεύγει και τη φτώχεια και την υποδούλωσιν".\* Μπορούμε να δεχθούμε ότι, για τον αθηναϊκό κύκλο που έζησε ο Ηρόδοτος, οι αναλύσεις αυτές είναι σαφείς και εντελώς συγκεκριμένες. Μεταξύ των δύο κειμένων, εκτός από τη διαφορά στο

---

\* Ηρόδοτος: VII, 102. μετ. Ευαγγ. Πανέτσος.

λογοτεχνικό είδος, η βιωμένη εμπειρία και το συναίσθημα που αναδίδεται από αυτήν είναι ακριβώς τα ίδια.

Εδώ όμως υπεισέρχεται ένα τελευταίο διαφορούμενο που δεν στερείται ενδιαφέροντος. Διαπιστώσαμε, πράγματι, πως είναι δύσκολο ορισμένες φορές να διακρίνουμε το χαρακτήρα του πρώτου πάθους για την εθνική ανεξαρτησία και ό, τι πήγαζε από την αντίθεση ανάμεσα στα πολιτικά καθεστάτα. Στα Μηδικά, οι πολιτικά ελεύθερες πολιτείες κήρυξαν πόλεμο στον ξένο εισβολέα. Και στους δύο συγγραφείς που είδαμε, τα θέματα συνενώνονται. Οι Αθηναίοι του Αισχύλου δεν είναι δούλοι ούτε υπήκοοι κανενός, οι Έλληνες του αρνούνται το ζυγό και ορμούν στη μάχη κραυγάζοντας: "ἽΩ παῖδες Ἑλλήνων ἴτε, ἐλευθεροῦτε πατρίδ', ἐλευθεροῦτε δέ παῖδας, θεῶν τε πατρῶων ἔδη, θήκας τε προγόνων, νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών" (402-405). Οι Έλληνες υπερασπίζονταν από τους Πέρσες δύο ελευθερίες ταυτόχρονα.

Μπορούμε, εξάλλου, να επισημάνουμε ότι όπως στις Πλαταιές γινόταν κάθε τέσσερα χρόνια ένας δημόσιος εορτασμός για την ελευθερία, αναμνηστικός της νίκης κατά του εισβολέα, σε μια άλλη, στις Συρακούσες, εόρταζαν την επιστροφή στην εσωτερική ελευθερία.

Το δεσμό αυτόν ανάμεσα στα δυο είδη ελευθερίας θα τον συναντήσουμε και σε άλλες εποχές. Και τα γαλλικά κείμενα από την Επανάσταση προσφέρουν, κατά την περίπτωση, την εικόνα της ίδιας σύνθεσης. Χρειάζεται όμως ν' αναζητήσει κανείς στον Αισχύλο ή στον Ηρόδοτο με ποιόν τρόπο πραγματώνεται η ένωση αυτή των δύο ιδεών. Θα σημειώνεται ότι τότε παραγνωρίζει το είδος του εσωτερικού δυναμισμού που χαρακτηρίζει την ιδέα της ελευθερίας και τη μετάδοσή της από το ένα πεδίο στο άλλο. Όπως δεν είχαν συνηθίσει να δέχονται πια προσταγές από κάποιον αυθέντη της ίδιας τους της πόλης, οι Έλληνες ήταν λιγότερο διατεθειμένοι από άλλους να τις δεχθούν από κάποιο ξένο που ήρθε να τους επιτεθεί. Αγωνίζονται, όπως αναφέρουν συχνά τα κείμενα, "για να μη χρειαστεί να υπακούσουν σε κελεύσματα". Εξάλλου, συνηθισμένοι να επιβάλλουν τη θέλησή τους στον τόπο τους, οι Έλληνες ήταν επίσης ίσως και πιο αποφασιστικοί να τη διαλαλήσουν και να υπερασπισθούν αυτό το τόσο πολύτιμο δικαίωμα που ήταν κτήμα τους. Θα μπορούσε να πει κανείς πως η πολιτική ελευθερία επιδρούσε γενικά επάνω τους σαν ένα είδος ηθικής ορμής, δίνοντάς τους ταυτόχρονα μια αυθόρμητη αίσθηση του αντικειμένου και μια αυξημένη υπερηφάνεια όταν πλησίαζε η δράση. Ένας άνθρωπος πολιτικά ελεύθερος διαμορφώνει διαφορετικές στάσεις και ρυθμίζει τη συμπεριφορά του σύμφωνα με αυτές. Εδώ είναι μία από τις θελκτικότερες πολλαπλότητες της ελευθερίας: εμφανίζεται με ακτινοβολία στους Μηδικούς Πολέμους αλλά ξαναβρίσκεται αργότερα στην πιο συγκεκριμένη περίπτωση της δημοκρατικής ελευθερίας.

Όλοι οι ανοιχτοί δρόμοι στην ελληνική ιδέα περί ελευθερίας διαφαίνονται ήδη μέσα στη νεανική αλκή των αρχών του 5ου αιώνα.

Οπωσδήποτε, η έννοια αυτή της θεμελιακής αντίθεσης ανάμεσα στους δύο πολιτικούς κόσμους που εκπροσωπούν οι Έλληνες και οι βάρβαροι, ή η Ευρώπη και η Ασία, θα παραμείνει ένα από τα σταθερά θέματα της ελληνικής σκέψης σε ολόκληρη την κλασική εποχή.

Πρέπει να γίνει συνείδηση ο νεωτερισμός, η πρωτοτυπία της σκέψης. Στον Όμηρο δεν υπήρχε καμιά διαφορά πολιτισμών, ούτε στη θρησκεία ούτε και πολιτική διαφορά ανάμεσα στους δύο αντιπάλους, τους Αχαιούς και τους Τρώες. Όποιος διαβάσει τον Όμηρο βεβαιώνεται πως μιλούσαν την ίδια γλώσσα και θυσίαζαν στους ίδιους θεούς. Ο Πρίαμος και ο Αγαμέμνονας ασκούσαν ανάλογες εξουσίες στις χώρες τους.



Μετά τη σύγκρουση των Μηδικών Πολέμων δεν συμβαίνει πια κάτι παρόμοιο. Οι Έλληνες είχαν εξελιχθεί, είχε γεννηθεί η ζωή των πόλεων. Ακόμα και η έκταση του πολέμου έκανε αισθητή την ύπαρξη μιας διαχωριστικής τάφρου που δεν επρόκειτο ποτέ πια να καλυφθεί. Ακόμα και στα ζοφερότερα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου, οπότε κάποια από τις δυο αντίπαλες πόλεις ζήτησε τη βοήθεια του περσικού πλούτου, αυτό θεωρήθηκε πάντα μια στάση αμφισβητήσιμη μέχρι και σκανδαλώδης. Στο τέλος του 5ου αιώνα και στην αρχή του 4ου, πολλοί εύχονταν την ενότητα της Ελλάδας στρέφοντάς την κατά των βαρβάρων.

Κάθε στιγμή, όμως, σε όλα τα κείμενα όπου οι βάρβαροι αναφέρονται σαν "οι άλλοι", οι συγγραφείς ξαναγυρίζουν σε αυτή την ουσιαστική πολιτική διαφορά και επαναλαμβάνουν πως οι βάρβαροι έχουν έναν αυθέντη ενώ οι Έλληνες κανένα. Εναντιώνονται στην ταπεινωτική για τα μάτια ενός Έλληνα συνήθεια να γονατίζουν μπροστά σ' έναν άρχοντα. Όπως οι Δυτικοί του Αιώνα των Φώτων ήταν ανίκανοι να εκτελέσουν την τελετουργική επίκλυση μπροστά στον αυτοκράτορα της Κίνας, έτσι και οι πρέσβεις των Λακεδαιμονίων, στον Ηρόδοτο, αρνούνται να υποκλιθούν μπροστά στον Πέρση βασιλιά: "Γιατί, έλεγαν, αυτό δεν το συνηθίζουν να προσκυνούν έναν άνθρωπο" (VII, 136). Στην τραγωδία και στην κωμωδία βρίσκονται αναφορές σ' αυτό το έθιμο και ο Ξενοφών θυμίζει στην Ανάβαση ότι είναι αντίθετο στην ελληνική έννοια της ελευθερίας: "Γιατί κανέναν άνθρωπο δεν έχετε κυρίαρχο και δε λατρεύετε άλλον παρά μονάχα τους θεούς"<sup>1</sup>.

Οι αναφορές αυτές παίρνουν σιγά-σιγά μεγάλη διάσταση για να αντιτάξουν την υποταγή των μεν στην ελευθερία των άλλων. Στον Ευριπίδη αρέσει να επαναλαμβάνει πως οι βάρβαροι αγνοούν τη μεγάλη αρχή της υποταγής στους νόμους. Ο Ιάσων εξηγεί με το ίδιο πνεύμα στη Μήδεια πως εγκαταλείποντας τη βαρβαρική χώρα της για την Ελλάδα, πρέπει να εννοήσει "πως με τους νόμους ζούνε και όχι όπως θέλει ο δυνατός"<sup>\*</sup>. Και ο Τυνδάρεω στον Ορέστη αναφέρει σαν ελληνικό και όχι βαρβαρικό χαρακτηριστικό "Να μην επιδιώκεις να βρίσκεσαι υπεράνω των νόμων" (457). Κυρίως, όμως, στα τελευταία έργα του Ευριπίδη βρίσκουμε εκφρασμένη με έμφαση την άποψη ότι μόνο οι Έλληνες είναι ελεύθεροι. Έτσι, ακούμε την Ελένη να παραπονιέται επειδή σαν σκλάβια ζει σε βάρβαρη χώρα, γιατί "οι βάρβαροι όλοι είναι δούλοι εξόν από έναν" (Ελένη, 276). Μετά ακούμε τον Ορέστη και τον Πηλάδη να κατηγορούν την Ελένη γιατί απόκτησε στην Τροία τη συνήθεια της βαρβαρικής χλιδής, ενώ "ο σκλάβος είναι ένα τίποτα μπροστά σε όποιον δεν είναι" (Ορέστης, 1115). Λίγα χρόνια αργότερα ακούμε την Ιφιγένεια να δέχεται να θυσιαστεί για να προσφέρει την επιτυχία στην ελληνική εκστρατεία και να εξασφαλίσει για το μέλλον την τιμή των Ελληνίδων. Θέλει με τη σειρά της ν' αποκτήσει τη φήμη: "...ο θάνατός μου φέρνει σωτηρία, κι αθάνατη φήμη θα έχω. Την Ελλάδα εγώ τη λύτρωσα θα λεν."<sup>\*\*</sup> Και δικαιολογεί την απόφασή της με τη δήλωση: "Το σωστό, να κυβερνούν Έλληνες βαρβάρους και όχι βάρβαροι τους Έλληνες, γιατί οι βάρβαροι είναι δούλοι κι οι Έλληνες ελεύθεροι." Αυτοί οι δύο τελευταίοι στίχοι πρέπει να εντυπωσίασαν τους θεατές. Έμειναν ξακουστοί και ο Αριστοτέλης τους αναφέρει ακόμα πενήντα χρόνια αργότερα. Από το ένα κείμενο στο άλλο, στη διάρκεια του 5ου αιώνα, η ιδέα αυτής της πολιτικής ελευθερίας, χαρακτηριστικό των Ελλήνων, επιβεβαιώνεται με εκφράσεις

---

<sup>\*</sup> Ευριπίδης: Ιφιγένεια εν Αυλίδι, 1383-1384 και <sup>\*\*</sup> 1399-1401, μετ. Θο. Σταύρου.

<sup>\*</sup> Ευριπίδης: Μήδεια 538. μετ. Π. Λεκατσάς.

ολοένα και σαφέστερες, που ανατρέχουν σε ιδέες τις οποίες είχαν νιώσει και είχαν ξεκάθαρα διεκδικήσει την εποχή των Μηδικών Πολέμων.

Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι παρέμεινε κάτι από το πνεύμα αυτό στη διάρκεια άλλων πιο πρόσφατων αιώνων. Ο Montesquieu αντλεί από την Περσία τα παραδείγματα του δεσποτισμού που παραθέτει στο "Πνεύμα των νόμων"<sup>2</sup> και είδαμε όλοι στη σύγχρονη εποχή δείγματα αδιάλλακτης εξουσίας να προκαλούν αυτό που ονομάζουμε "δυτική" νοοτροπία - ολοφάνερη κληρονομιά της ελληνικής νοοτροπίας και της αποκάλυψης που έγινε τον καιρό του Ξέρξη και του Θεμιστοκλή.

Είναι εύκολο να εννοήσουμε το αξίωμα αυτής της αποκάλυψης. Η υπακοή σε ένα νόμο και όχι σε έναν άνθρωπο συνιστά μια διαφορά που η σημασία της δεν διαφεύγει σε κανένα. Και όμως το αξίωμα αυτό μπορεί να εφαρμοσθεί σε καθεστώτα αρκετά διαφορετικά.

Αυτό είναι τόσο αληθινό ώστε μερικές φορές η διάκριση ανάμεσα στα καθεστώτα συγχέεται, γίνεται δευτερεύουσα. Και αυτό επίσης ισχύει και σε άλλους τόπους και χρόνους. Ο P. Grimal θυμίζει ότι ο Τίτος Λίβιος ορίζει την ελευθερία με την ύπαρξη δύο δικαστών με ετήσια δικαιοδοσία επικεφαλής του κράτους και με το γεγονός ότι η ανώτατη εξουσία "προκύπτει από τους νόμους και όχι από τους ανθρώπους". Με τον ίδιο τρόπο ο P. Grimal επισημαίνει ότι για τους Ρωμαίους, η ελευθερία ήταν ανεξάρτητη από τη μορφή του συντάγματος και προσδιοριζόταν από μερικά απόλυτα συγκεκριμένα δικαιώματα<sup>3</sup>.

Ξαναγυρίζοντας στην Ελλάδα, το γεγονός εξηγεί το γιατί από τις απαρχές, ορισμένα είδη μοναρχίας αποτελούσαν σαφώς "ελεύθερα" καθεστώτα. Οι δυο βασιλιάδες της Σπάρτης, που ελέγχονταν στενά στο καθετί από τις συνελεύσεις και τους άρχοντες, δεν παρεμπόδιζαν την πολιτική ελευθερία της Σπάρτης. Και οι βασιλιάδες της Αθήνας, τους οποίους αναφέρει η τραγωδία, δεν συνιστούσαν φραγμό στην ελευθερία της πόλης, ακόμα και στα μάτια των δημοκρατικών.

Αντίθετα, η τυραννία αντιπροσωπεύει ακριβώς αυτή την αυθαιρεσία που τόσο αποστρέφονταν οι Έλληνες και που είχε υπάρξει στη χώρα τους πριν από έναν αιώνα.

Η τυραννία υπήρξε στην Ελλάδα ένα γενικό και αρκετά ιδιόμορφο φαινόμενο. Οι τύραννοι δεν είχαν βασιλική καταγωγή. Η ύπαρξή τους ήταν συνδεδεμένη με την οικονομική ανάπτυξη και χρωστούσαν τη δύναμή τους στο λαό. Την τυραννία γνώρισαν όλες, σχεδόν, οι ελληνικές πόλεις της Μικρής Ασίας και αργότερα της Ελλάδας και της Σικελίας. Το φαινόμενο άρχισε τον 7ο αιώνα και έληξε τον 6ο ή τον 5ο ανάλογα με την περίπτωση. Η Αθήνα είχε τους τυράννους της, τους Πεισιστράτιδες: Ο Πεισιστράτος\* πήρε την εξουσία μετά τον Σόλωνα και το ξεκίνημα της δημοκρατίας.

Αν και κανένας από αυτούς τους τυράννους δεν είχε δύναμη που θα μπορούσε να συγκριθεί, ούτε κατά διάνοια, με τη δύναμη του βασιλιά της Περσίας, είναι πιθανόν η πολιτική ελευ-

---

\* Γεννήθηκε περί το 605 π.Χ. Στενός συγγενής του Σόλωνα. Επωφελήθηκε από τη διαμάχη των δύο παρατάξεων, ηγήθηκε μιας τρίτης μερίδας, απέκτησε δημοτικότητα και κατέλαβε την αρχή με τη δύναμη της προσωπικής του φρουράς, την οποία του είχε παραχωρήσει ο δήμος. Εκδιώχθηκε και εξορίστηκε δυο φορές, αλλά επανήλθε το 538 και παρέμεινε τύραννος έως το θάνατό του, το 527. Προστάτευσε τους αγρότες, τις τέχνες, τα γράμματα, έκτισε ναούς, βιβλιοθήκες και διέσωσε, με την περισυλλογή τους, τα ομηρικά έπη. (σημ. τ.μ.)

θερία, για την οποία ήταν τόσο υπερήφανοι οι Έλληνες, να αρχίζει με την ανατροπή των τυράννων. Αυτή έγινε με τη βοήθεια της Σπάρτης στη διάρκεια του βου αιώνα. Οι Πεισι-στρατίδες, οι τύραννοι της Αθήνας, εκδιώχθηκαν στο τέλος αυτού του αιώνα, το 514, και λίγο αργότερα εγκαθιδρύεται η δημοκρατία.

Είναι μια παράξενη ιστορία αυτή η ανατροπή της τυραννίας στην Αθήνα. Η Σπάρτη έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο και ήρθε να υποστηρίξει τη δράση της οικογένειας των Αλκμεωνιδών. Λίγο πριν, όμως, δυο Αθηναίοι δολοφόνησαν έναν από τους γιους του τύραννου Πεισίστρατου. Το έκαναν, σύμφωνα με το Θουκυδίδη και τον Αριστοτέλη, για προσωπικούς λόγους, αλλά από τότε δοξάζονται και μιμούνται παντού σαν ελευθερωτές.

Από τότε οι Αθηναίοι θα ζήσουν με τον τρόπο της τυραννίας. Τα έργα των τραγικών — είτε πρόκειται για τον Αισχύλο, είτε για το Σοφοκλή ή τον Ευριπίδη — δεν παύουν να παρουσιάζουν αυστηρές εικόνες τυράννων. Και ο Ευριπίδης αναφέρεται αρκετά συχνά στην τυραννία. Οι Αθηναίοι χρησιμοποιούσαν τη λέξη με όλες τις αποχρώσεις της αποστροφής. Το μίσος για την τυραννία συναντά το μίσος για τους ανατολίτες μονάρχες ξεκινώντας από το ίδιο έντονο αίσθημα της πολιτικής ελευθερίας.

Ο φόβος μήπως μια μέρα δουν να ξανάρχεται η τυραννία έπαιξε αρκετά δυσάρεστο ρόλο στη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου συμβάλλοντας στην εξορία του Αλκιβιάδη.

Γίνεται όμως ολοφάνερο ότι διαφορετικού είδους καθεστώτα συμφωνούν στην άγρια εχθρότητα κατά της τυραννίας. Η ολιγαρχική πόλη της Σπάρτης ήταν πάντοτε επικεφαλής στον αγώνα για την ανατροπή των τυράννων.

Αλλά στην Αθήνα, στη δημοκρατική πόλη, πολλαπλασιάζονταν οι υποψίες για το μισητό καθεστώς. Στις δύο, όμως, αυτές περιπτώσεις υπάρχει μεγάλη διαφορά στη φύση της πολιτικής ελευθερίας. Ο νόμος στον οποίον υπάκουαν οι πολίτες δεν έχει την ίδια προέλευση, ακόμα και η έννοια του πολίτη δεν καλύπτει στις δύο πόλεις τις ίδιες ευθύνες ούτε τα ίδια δικαιώματα. Τέλος, σε κάθε μία από τις δύο πόλεις, και κυρίως στην Αθήνα, η έκταση της πολιτικής ελευθερίας ποικίλλει ανάλογα με τον ιστορικό χρόνο. Μπορεί κανείς να πει αμερόληπτα ότι η πολιτική ελευθερία είναι η ίδια σε αυτές τις διαφορετικές περιπτώσεις;

Ούτε ο Δημάρατος του Ηρόδοτου ούτε ο Αισχύλος μας αφήνουν να αντιληφθούμε την ελάχιστη διαφορά. Αρκούνται στο καθολικό αξίωμα που αντιπαραθέτει Έλληνες και βαρβάρους. Μια νέα συνειδητοποίηση θα παρεμβληθεί προς τα τέλη του αιώνα, όταν η Αθήνα βρίσκεται σε πόλεμο με τη Σπάρτη: τότε προβάλλει μια ακόμα ισχυρότερη απαίτηση και τη βλέπουμε να διατυπώνεται - στους κατά μία μόνο γενιά νεότερους συγγραφείς - στην ιδέα της δημοκρατικής ελευθερίας.

1. III, 2, 13. Η φράση που προηγείται απεικονίζει το αμφιλεγόμενο όπως επισημαίνεται πιο πάνω αφού μιλάει για "την ελευθερία των πόλεων όπου εσείς γεννηθήκατε και ανατραφήκατε": Ο Ξενοφών μίλησε για τη νίκη κατά του Πέρση εισβολέα και τη συνδέει με το εσωτερικό καθεστώς.
2. Ο Jean Starobinski, σε μία αξιοσημείωτη μελέτη, προβάλλει αυτή τη σκέψη στο έργο για τις *Lettres Persanes (Le Remede dans le mal, 1989, III)*
3. P. Crimal, σ. 49, 20.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

### Δεύτερη ανακάλυψη: Η δημοκρατική ελευθερία

Εκφραστές της πολιτικής ελευθερίας μετά το 480 είναι ένας τραγικός και ένας ιστορικός. Πενήντα χρόνια αργότερα, την έκφραση της δημοκρατικής ελευθερίας τη συναντάμε πάλι σε έναν τραγικό και σε έναν ιστορικό. Ο Ευριπίδης παίρνει τη θέση του Αισχύλου, ο Θουκυδίδης του Ηρόδοτου. Ο Ευριπίδης γράφει στη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου, που αντιπαραθέτει την Αθήνα με τη Σπάρτη, και πεθαίνει λίγο πριν από το τέλος του. Ο Θουκυδίδης, που έζησε όλον εκείνον τον πόλεμο, τον χρησιμοποιεί ως θέμα για το ιστορικό του έργο. Η επιλογή του θέματος αυτού, σε αντίθεση με την επιλογή του Ηρόδοτου, είναι αρκετά αποκαλυπτική ως προς την αλλαγή προσανατολισμού της ελληνικής πολιτικής.

Στο διάστημα αυτού του μισού αιώνα, η αθηναϊκή δημοκρατία δεν πήρε μόνο μια καθαρότερη μορφή αλλά στον πόλεμο εναντίον της Σπάρτης επεδίωξε να στηριχθεί στα δημοκρατικά κόμματα των διαφόρων πόλεων, ενώ η Σπάρτη υποστήριζε στις ίδιες πόλεις τους πλούσιους και τους οπαδούς της ολιγαρχίας. Ο πολιτικός αγώνας ξαναζωντάνεψε σε όλες τις πόλεις. Υπήρξαν πόλεις που παραδόθηκαν στον εχθρό από μια πολιτική μερίδα, έγιναν εμφύλιοι πόλεμοι, τους ακολούθησαν εξορίες ή και σφαγές. Έτσι, η ελληνική πολιτική παίρνει για πρώτη φορά ιδεολογική μορφή. Και η Αθήνα, πρωτοπόρος της δημοκρατίας, αρχίζει να την αναφέρει και να συζητάει πολύ γι' αυτήν.

Παρατηρείται συχνότατα στα κείμενα η αντιπαράθεση της δημοκρατίας στην τυραννία. Θα πρέπει όμως να δυσπιστούμε στις απλουστεύσεις. Ο φόβος της τυραννίας εξηγεί την αντίθεση που καθιερώθηκε. Όταν όμως άρχισε κάποτε ο αγώνας ανάμεσα σε δύο ελληνικές πόλεις, που και οι δύο είχαν καθεστώτα στηριγμένα στο νόμο, γίνεται φανερό πως, κατά την αντίληψη των Αθηναίων, η σπαρτιατική ολιγαρχία πλησιάζει όλο και περισσότερο τη μισητή τυραννία.

Από την άλλη, είναι διασκεδαστικό να παρατηρούμε, ανάλογα με την περίπτωση, την ολιγαρχία να συγγενεύει είτε με τη δημοκρατία είτε με την τυραννία. Στο Θουκυδίδη, οι Θηβαίοι θέλουν να δηλώσουν με αυτόν τον τρόπο πως δεν ήταν συλλογικά υπεύθυνοι για τη στάση που κράτησαν κατά το Μηδικό πόλεμο: "η πολιτεία μας, τότε, δεν ήταν ούτε νόμιμη ολιγαρχία ούτε δημοκρατία, αλλά το καθεστώς ήταν το άκρο αντίθετο από την ευνομία και το πιο συγγενικό προς την τυραννία. Μια μικρή ομάδα ανθρώπων δυνάστευε την πολιτεία" (Γ, 62-63). Η ολιγαρχία, λοιπόν, μπορεί να πλησιάζει πολύ την τυραννία.

Αρκετά κείμενα επιβεβαιώνουν πως οι τότε Αθηναίοι την έβλεπαν αδιάκοπα με αυτόν τον τρόπο. Είχε πραγματοποιηθεί μια ελάχιστη αλλαγή. Δύο παραδείγματα θα είναι αρκετά να την υποδηλώσουν. Όταν οι Αθηναίοι φοβήθηκαν τις δολοπλοκίες του Αλκιβιάδη, μιλούσαν για τυραννία. Το κείμενο όμως του Θουκυδίδη αποκαλύπτει ότι θεωρούσαν τον Αλκιβιάδη συνεννοημένο με τη Σπάρτη και αναφέρει ότι τον υποπεύονταν ως συμμετοχο σε μια συνωμοσία "ολιγαρχική και τυραννική" (Ζ,60). Στη φράση αυτή δεν σημειώνεται "ή" αλλά "και", γιατί οι δύο έννοιες ταυτίζονται σε κοινή απόρριψη. Πράγματι, όταν στο τέλος του πολέμου, η νικήτρια Σπάρτη επέβαλε στην Αθήνα ολιγαρχία, μία κυβέρνηση τριάντα ατόμων, χωρίς αρχηγό με ιδιαίτερες εξουσίες, τους ονόμασαν και εξακολουθούν να τους

ονομάζουν στην ιστορία "Τριάκοντα Τυράννους". Θα ήταν σαν να τους ονομάζαμε σήμερα "φασίστες" άτομα που απλώς είναι πιο αντιδραστικά από εμάς.

Οπωσδήποτε, είναι γεγονός ότι από εδώ και πέρα, αυτό που στα κείμενα αντιτίθεται στην τυραννία δεν πρόκειται πια για ένα οποιοδήποτε "ελεύθερο" καθεστώς, όπως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και η κυβέρνηση της Σπάρτης, αλλά ένα καθεστώς αναντίρρητα δημοκρατικό, που έρχεται σε σαφή αντίθεση με αυτή την κυβέρνηση.

Μια τέτοια περίπτωση βρίσκεται στο κείμενο του Ευριπίδη που θα αναφέρουμε. Είναι από τις Ικέτιδες, όταν ένας κήρυκας της Θήβας έρχεται να ζητήσει από τους Αθηναίους να του παραδώσουν τον Άδραστο που νικήθηκε στη Θήβα με τους οπαδούς του Πολυνίκη. Μιλάει στο όνομα του Κρέοντα, ο οποίος την παραμονή κληρονόμησε τη βασιλική εξουσία, και ρωτάει ποιός είναι ο τύραννος της Αθήνας. Η Αθήνα, όμως, έχει ένα βασιλιά, το Θησέα, ο οποίος σέβεται τη δημοκρατία. Ακολουθεί μια ολόκληρη διένεξη για τα αντίστοιχα προτερήματα των δύο καθεστώτων - της τυραννίας και της δημοκρατίας. Δεν γίνεται λόγος, σε καμιά στιγμή, για την ολιγαρχία. Γιατί δεν είναι πια ένα οποιοδήποτε "ελεύθερο" καθεστώς που υπερασπίζεται ο Θησέας, είναι το δημοκρατικό πολίτευμα και περιγράφεται συγκεκριμένα. Χωρίς αμφιβολία, η ολιγαρχία της Σπάρτης συνέβαλε να γίνουν συνείδηση αυτές οι αρχές.

Πρέπει επίσης να προσδιορίσουμε ότι στην ατμόσφαιρα των πολιτικών συζητήσεων και διενέξεων που επικρατούσαν στην Αθήνα εκείνη την εποχή, ήταν σύνηθες να σχολιάζουν διάφορα καθεστώτα - βασιλεία, ολιγαρχία, δημοκρατία. Ο Ηρόδοτος αναφέρει μάλιστα, με αρκετά αναχρονιστικό τρόπο, μια διένεξη - την πρώτη που διαθέτουμε - ανάμεσα σε επτά Πέρσες αρχηγούς που ανέτρεψαν τη βασιλεία του μάγου σφετεριστή, το 522, και ανέβασαν στο θρόνο το Δαρείο. Συζητούν λοιπόν για το καθεστώς που πρόκειται να εγκαθιδρύνουν, εξετάζουν θεωρητικά τα τρία καθεστώτα αναλύοντας τα προτερήματά και τα ελαττώματά τους, κάτι που για Πέρσες συνωμότες της εποχής είναι εντελώς απίθανο. Ο Δαρείος - όπως είμαστε βέβαιοι - διαλέγει τη μοναρχία. Το φανερό όμως είναι ότι ο Ηρόδοτος ακολουθεί το πρότυπο των συζητήσεων που συνηθίζονταν στο δεύτερο ήμισυ του 5ου αιώνα με αντικείμενο βέβαια τα τρία καθεστώτα.

Όταν ο Ευριπίδης αναφέρει μόνο την τυραννία και τη δημοκρατία, είναι αδιανόητο να έχει ξεχάσει την ολιγαρχία, θέλησε απλώς να αντιπαραθέσει τις δύο ακραίες μορφές. Εξάλλου, αν και πρόκειται για θεατρικό έργο, γραμμένο να παιχτεί μπροστά σε ολόκληρο το λαό, δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει σχηματικό διδακτικό λόγο: κριτική της δημοκρατίας από τον κήρυκα (στ. 409-425), έπαινος της δημοκρατίας και κριτική της τυραννίας από το Θησέα (στ.426-462). Τα πλεονεκτήματα ανήκουν στη δημοκρατία, όπως αποδεικνύεται από το διαφορετικό μήκος των δύο λόγων και από την παράθεσή τους, η οποία αρχίζει με τον κήρυκα και καταλήγει στο Θησέα. Σύμφωνα με την αθηναϊκή συνήθεια και την επιρροή των σοφιστών, πρόκειται για μια αληθινή λογομαχία, στην οποία τα άτοπα της δημοκρατίας περιέχουν μέρος της αλήθειας.

Θα συναντήσουμε τα ελαττώματα αυτά αργότερα. Είναι καιρός τώρα να φτάσουμε στο αξίωμα: συναντάμε εδώ την ίδια υπερηφάνεια και τον ίδιο δυναμισμό, όπως και στις διακηρύξεις του προηγούμενου κεφαλαίου, αλλά στην υπηρεσία μιας διαφορετικής ελευθερίας.

Η λέξη ελευθερία αντηχεί από την έναρξη του διαλόγου. Ο προσδιορισμός όμως που της δίνεται είναι εκείνος της δημοκρατίας: "ελεύθερη είναι η πόλη μας, δεν είναι στο χέρι ενός.

Ο λαός, κυρίαρχος<sup>1</sup>, δίνει την αρχή σε πολίτες για ένα χρόνο, προνόμιο δεν υπάρχει για τον πλούσιο, δικαιώματα έχει τα ίδια κι ο φτωχός”.\*

Παρατηρούμε ότι επαναλαμβάνεται η ίδια εμμονή στο νόμο για να εγκαθιδρυθεί η καινούρια ελευθερία. Σε αυτήν στηρίζει ο Θησέας την κυρία κριτική του κατά της τυραννίας. Καταφέρεται έντονα εναντίον αυτού του καθεστώτος: "Τέτοιο κράτος, πρώτα, δεν έχει νόμους ίσους για όλους. Ένας κρατά στο χέρι του το νόμο κι' αφέντης είναι, ισότητα καμιά" (433- 436).

Σε αυτή την κριτική αναγνωρίζουμε την αντίθεση στον απόλυτο μονάρχη που βασιλεύει αυθαίρετα χωρίς νόμους. Σε μια αξιοπρόσεκτη σύμπνοια, όταν ο Αισχύλος θέλει να εναντιωθεί κατά της τυραννίας του νεαρού Δία στον Προμηθέα χρησιμοποιεί ανάλογες εκφράσεις. Ο χορός λέει: "... κι ο Δίας που παράνομα κυβερνάει και εξουσιάζει" (149) και ο Προμηθέας: "... Ξέρω ότι είναι σκληρός και πως έχει το κέφι του νόμο" (187)\* ή ακόμα ο χορός δέχεται πως ο Δίας κυβερνά "με δικούς του νόμους".

Στο κείμενο του Ευριπίδη όμως, η κριτική αυτή προκαλεί μια αντίθεση όχι μόνο προς το νόμο αλλά και προς τη δημοκρατία: αυτή γεννιέται χάρη στο νόμο. "Ενώ γραμμένοι νόμοι όταν υπάρχουν, δικαιώματα ίσα έχουν φτωχοί και πλούσιοι. Μπορεί ο φτωχός τον πλούσιο, αν τον προσβάλει, να του απαντήσει με τον ίδιο τρόπο. Τρανούς νικά ο μικρός αν έχει δίκιο. Τη λευτεριά ένας λόγος φανερώνει: "Ποιός για την πόλη ωφέλιμη έχει γνώμη και θέλει να τη φέρει εδώ στη μέση;" Και λεύτερα ο καθείς μιλάει ή σωπαίνει. Ποιά ισότητα είν' ανώτερη από τούτη;"\*

Το κείμενο είναι ανάλαφρο και υπερήφανο. Στα λόγια του Θησέα ακούγονται από την αρχή ως το τέλος με λαμπρότητα οι λέξεις ελευθερία και ισότητα. Και γι' αυτό συγκινούν.

Είναι απαραίτητο ακόμα να εξετάσουμε από πιο κοντά πώς προσδιοριζόταν αυτή η ελευθερία και αυτή η ισότητα. Τότε διαπιστώνουμε ότι ανάμεσα σε αυτές τις έννοιες και τις αντίστοιχες δικές μας υπάρχει διαφορά.

Η ισότητα πρώτα. Κηρύσσεται τρεις φορές. Ευθύς εξαρχής τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο τον πλούσιο και το φτωχό, ακολουθεί τί λείπει από την τυραννία - η έλλειψη νόμων που ισχύουν για όλους — και τέλος κορυφώνεται στην προσφορά που δίνεται σε όλους να μετέχουν στη Συνέλευση. Εν τούτοις, η αθηναϊκή δημοκρατία δεν εξασφάλιζε ισότητα σε όλους. Και η ελληνική σκέψη της κλασικής εποχής διατύπωνε αδιάκοπα επιφυλάξεις διακρίνοντας, για παράδειγμα, την αριθμητική ισότητα που δίνει σε όλους το ίδιο και τη γεωμετρική ισότητα που δίνει στον καθένα σύμφωνα με την αξία του. Είναι μία σκέψη που συναντάται τον 4ο αιώνα σε συγγραφείς, όπως στον Πλάτωνα και στον Ισοκράτη, φαίνεται όμως να είναι αρχαιότερη. Όπως και να είναι, πολλοί Αθηναίοι επιζητούσαν πιθανότατα ολοένα και περισσότερη ισότητα σε όλους τους τομείς. Από τους αγώνες όμως αυτούς δεν γνωρίζουμε παρά μόνο όσους εφαρμόζονταν στα πολιτικά δικαιώματα με μέτρα που αύξαναν ή περιορίζαν τον αριθμό των πολιτών. Και τα δύο εγκώμια της αθηναϊκής δημοκρατίας, που προέρχονται από

---

\* Ευριπίδης: *Ικέτιδες*, 403-408. μετ. Θρ. Σταύρου.

\* Αισχύλος: *Προμηθέας*, μετ. Πάϊκου Δ. Νικολαΐδη-Ασιλάνη.

\* Ευριπίδης: *Ικέτιδες*, 437-446. μετ. Θρ. Σταύρου.

το δεύτερο ήμισυ του 5ου αιώνα, επιμένουν αντίστοιχα και τα δύο στην άμιλλα και στη διεύρυνση που χαρακτηρίζουν την πολιτική ζωή.

Το κείμενο του Ευριπίδη τελειώνει, όπως παρατηρήσαμε, με τη δυνατότητα ο ένας να σιωπήσει και ο άλλος να διακριθεί. Στο εγκώμιο της αθηναϊκής δημοκρατίας που εκφωνεί ο Περικλής στον Επιτάφιο λόγο του (βιβλίο Β του Θουκυδίδη) είναι ακόμα σαφέστερο: Με μια σειρά αντιθέσεων και συσχετισμών, μας μιλάει για αξιώματα και τιμές που δεν είναι ίδιες για όλους: "... την εξουσία δεν την ασκούν λίγοι πολίτες αλλά ο λαός. Όλοι οι πολίτες είναι ίσοι μπροστά στο νόμο για τις ιδιωτικές τους διαφορές. Για τα δημόσια αξιώματα προτιμώνται εκείνοι που είναι ικανοί και αξίζουν και όχι εκείνοι που ανήκουν σε μια ορισμένη τάξη".\*

Το πνεύμα είναι το ίδιο στο κείμενο του Ευριπίδη. Και δεν στοχεύει προφανώς σε μια κοινωνική ή οικονομική ισότητα για την οποία είναι ανεδαφικό να γίνει λόγος. Δεν στοχεύει ούτε σε μια υποθετική ισότητα για τους ισάξιους ή για τον τρόπο που θα τους τιμήσει. Τότε, λοιπόν, σε τι στοχεύει;

Στοχεύει πολύ συγκεκριμένα σε δύο πράγματα που αποδεικνύονται ολοκάθαρα.

Το πρώτο είναι σαφές στο εδάφιο του Θουκυδίδη όταν λέει ότι όλοι οι πολίτες είναι ίσοι απέναντι στο νόμο "για τις ιδιωτικές τους διαφορές". Ο Ευριπίδης όμως δηλώνει: "Ενώ γραμμένοι νόμοι όταν υπάρχουν, δικαιώματα έχουν ίσα φτωχοί και πλούσιοι. Μπορεί ο φτωχός τον πλούσιο, αν τον προσβάλει, να του απαντήσει με τον ίδιο τρόπο. Τρανούς ο μικρός νικά αν έχει δίκιο" (438-442). Η μετάφραση μπορεί να παραπλανήσει ιδίως ένα σύγχρονο κοινό που δεν είναι τόσο εξοικειωμένο στις δίκες, γιατί στην πραγματικότητα οι όροι "ίσα δικαιώματα", "να κερδίσεις", "να έχεις δίκιο" ανήκουν στο λεξιλόγιο των δικαστηρίων. Το κείμενο θέλει να πει κατηγορηματικά: Η δικαιοσύνη είναι ίδια για όλους.

Η πρώτη ισότητα είναι επομένως η ισότητα απέναντι στο νόμο και αυτό θέλει να δηλώσει η έκφραση του Θησέα "νόμοι κοινοί για όλους".

Η δεύτερη όμως αναφορά στην ισότητα προσεγγίζει περισσότερο τη δημοκρατία. Πράγματι, αυτό που στοχεύει είναι ακριβώς η ανοιχτή δυνατότητα για όλους τους πολίτες να επεμβαίνουν στις συζητήσεις όπου παίρνονται οι αποφάσεις. Η ισότητα αυτή προσδιορίζεται από την περίφημη ερώτηση στην Εκκλησία του Δήμου: "τίς αγοράσει βούλεται;" Την ισότητα αυτή, οι Έλληνες την ονόμαζαν συχνά ισονομία (ισότητα απέναντι στο νόμο) και ισηγορία (ισότητα στο δικαίωμα της αγοράσεως) - λέξεις που υποδηλώνουν πράγματι τη δημοκρατική ισότητα.

Ας ξαναδιαβάσουμε το κείμενο: Όταν μιλάει για ισότητα ανάμεσα στον πλούσιο και το φτωχό, σημαίνει ακριβώς αυτό. Επιβεβαιώνεται από όλα: από την κατά λέξη ανάγνωση, από την αλληλουχία των ιδεών. Το κείμενο λέει καθαρά: "ελεύθερη είναι η πόλη μας, δεν είναι στο χέρι ενός. Ο λαός, κυρίαρχος, δίνει την αρχή σε πολίτες για ένα χρόνο, προνόμιο δεν υπάρχει για τον πλούσιο, δικαιώματα έχει τα ίδια κι' ο φτωχός". Και με τον ίδιο τρόπο, όταν το κείμενο του Θουκυδίδη δείχνει τη θέση του φτωχού, αναφέρεται στην άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων. "Κανείς, αν τύχει και δεν έχει κοινωνική θέση ή αν είναι φτωχός, δεν εμποδίζεται γι' αυτό να υπηρετήσει την πολιτεία, αν έχει κάτι άξιο να προσφέρει". Στα δύο

---

\* Θουκυδίδης: Β, 36. μετ. Αγγ. Βλάχος.

κείμενα πρόκειται για το δικαίωμα της επέμβασης στη Συνέλευση του δήμου, το δικαίωμα συμμετοχής στην απόφαση - δικαίωμα που επιβεβαιώνει πράγματι στα μάτια του τότε Αθηναίου ότι δεν έχει αυθέντη και επομένως είναι ελεύθερος.

Αυτό εξηγεί και το ότι στο κείμενό μας η ελευθερία και η ισότητα συγχέονται. Η φράση που ήδη αναφέραμε δίνει έναν ορισμό της πρώτης: "ελευθερία είναι αυτό..." και σε σχέση με τη δεύτερη καταλήγει: "ποιά ισότητα είναι ανώτερη από τούτη;"

Τα δύο κείμενα αυτής της εποχής ορίζουν επομένως την ελευθερία με τον ίδιο τρόπο: και τα δύο εκφράζουν την ίδια παθιασμένη υπερηφάνεια για το είδος αυτό της κυριαρχίας που θεωρείται από όλους το ουσιαστικό αγαθό.

Αυτή είναι η ακριβής συνέχεια της πολιτικής ελευθερίας που προσδιορίστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο και αποσκοπεί να παραμερίσει κάθε αυθέντη. Αλλά, όπως εκείνη, στηρίζεται και αυτή στο νόμο. Ο Θησέας αποσαφηνίζει μάλιστα, "το γραπτό νόμο".

Αξίζει να σταθούμε σε αυτή τη διατύπωση. Μας κάνει να αγγίζουμε ό,τι καινούριο και νεαρό υπήρξε ακόμα στην πραγματικότητα και στις ιδέες της. Δεν είναι περίεργο πως αρχικά οι Έλληνες και μετά οι Αθηναίοι ήταν τόσο υπερήφανοι γι' αυτήν: τους μάγευε ακόμα αυτό που είχαν κατακτήσει.

Οι γραπτοί νόμοι ίσχυαν λιγότερο από δύο αιώνες. Μέχρι τότε οι Ευπατρίδες κατακρατούσαν το δικαίωμα ("ενώπιον αυτών", όπως ο τύραννος του Ευριπίδη) και οι οικογένειες έλυναν τις διαφορές μεταξύ τους με την αυτοδικία. Όταν ο Δράκων\* συνέταξε τους κοινούς νόμους από υλικό που είχαν συγκεντρώσει στη διάρκεια μιας γενεάς υπάλληλοι με αυτή μόνο την ασχολία, οι "θεσμοθέτες", επρόκειτο στην κυριολεξία να αντικαταστήσει όλες τις καταχρήσεις με μια κοινωνική δικαιοσύνη σταθερή και ακλόνητη. Και αν αυτοί οι νόμοι ήταν αυστηροί, (χρησιμοποιείται ακόμη σήμερα η λέξη "δρακόντειος" με αυτή την έννοια) είχαν σκοπό να υποχρεώσουν τις οικογένειες να παραιτηθούν χωρίς μεγάλη αντίδραση από τα προνόμια και τις βιαιότητες τους. Έναν αιώνα μετά την καθιέρωση του γραπτού λόγου, αυτός χρησίμευσε να εγκαταστήσει τούτο το δικαίωμα και, παρόλη την αυστηρότητά του, μπορούσε δίκαια να θεωρηθεί σαν μια απελευθέρωση. Η μοίρα των ανθρώπων δεν εξαρτιόταν πια από κανόνες που δεν ήταν κατανοητοί ούτε από άτομα αυθαίρετα εκδικητικά.

Όταν ζει κανείς, εδώ και δεκάδες αιώνες, με γραπτούς νόμους, όταν αυτοί πολλαπλασιάζονται ασταμάτητα σε όλους τους τομείς, όταν τέλος χρειάζονται ενδιάμεσοι κάθε είδους για να έρθει σε επαφή μαζί τους, ξεχνά εύκολα τη σπουδαιότητα αυτού του βήματος, που έγινε μια για πάντα, και τον ενθουσιασμό που ενέπνευσε τότε. Ο δεσμός της ελευθερίας και του νόμου ξαναπαίρνει ιδιαίτερη λαμπρότητα στην ιστορική αυτή τοποθέτηση.

Το ίδιο συμβαίνει και με τη δημοκρατία. Την εποχή που γράφει ο Ευριπίδης έχει πίσω του ένα μόνο αιώνα. Στη διάρκεια αυτού του αιώνα επιβεβαιώνεται και προσδιορίζεται χάρη σε διάφορες επί μέρους μεταρρυθμίσεις που όδευαν όλες στην ίδια κατεύθυνση. Οι παππούδες των συγχρόνων του Ευριπίδη θυμόνταν την κατάσταση πριν από τη δημοκρατία. Εκείνη

---

\* Ο πρώτος νομοθέτης (621 - 620 π.Χ.) γραπτών νόμων της Αθήνας, οι οποίοι απετέλεσαν πολιτικό και κοινωνικό σταθμό στην ιστορία της. Οι τολμηρές μεταρρυθμίσεις του έθεταν νέους "θεσμούς" στην οργάνωση της πολιτείας και κανόνες ιδιωτικού, δημοσίου και ποινικού δικαίου, (σημ. τ.μ.)



όμως, με τον τρόπο της, είχε προωθήσει την εφαρμογή της αρχής στα όριά της. Είναι απόλυτα αληθινό πως όλοι οι πολίτες μπορούσαν να συμμετέχουν στις συνελεύσεις, να ψηφίζουν, ακόμα και να παίρνουν το λόγο. Και είναι απόλυτα αληθινό ότι «σε γενικές γραμμές, μπορούσαν να ασκήσουν δικαστικές εξουσίες τις περισσότερες φορές με κλήρο και για ένα μόνο χρόνο χωρίς ανανέωση. Υπήρχαν κάποιες σπάνιες περιπτώσεις: οι στρατηγοί, που ασκούσαν μια πολύ υψηλή λειτουργία που απαιτούσε ειδικές ικανότητες, εκλέγονταν, όπως και ορισμένα δημόσια λειτουργήματα δίνονταν με κλήρο σε υποψήφιους που είχαν ήδη εκλεγεί. Ήταν διάφορες εφαρμογές της ίδιας πολιτικής αρχής. Ακόμα, ο λαός διατηρούσε την επιτήρηση αυτών των αξιωματούχων, οι οποίοι όφειλαν να λογοδοτούν. Αν σε αυτά προσθέσουμε ότι ο λαός απένειμε ο ίδιος τη δικαιοσύνη (με δικαστήρια εκατοντάδων δικαστών που και αυτοί είχαν εκλεγεί με κλήρο), θα καταλάβουμε ότι το καθεστώς της Αθήνας - παρά τον τεράστιο αριθμό ατόμων που δεν ήταν πολίτες - αποτελούσε πραγματικά μια δημοκρατία με την αυθεντική έννοια του όρου... Όπως λέει ο Θησέας στις πρώτες του λέξεις: "Εδώ βασιλεύει ο λαός". Και όπως καταλήγει: "Αυτό είναι η ελευθερία".

Δεν είναι δυνατόν να οραματισθεί κανείς πιο υπερήφανο ορισμό της πολιτικής ελευθερίας μέσα σε μια πόλη. Είναι όμως ένα εντελώς διαφορετικό ζήτημα μέχρι ποιου σημείου απέχει από την ελευθερία όπως την εννοούμε σήμερα.

Οι Έλληνες γενικά και οι Αθηναίοι ιδιαίτερα ασχολήθηκαν ελάχιστα με τις άλλες μορφές της ελευθερίας. Δεν μίλησαν ποτέ για ελευθερίες στον πληθυντικό. Η έννοια αυτή εμφανίστηκε προοδευτικά. Χρειάστηκε να αναπτυχθούν τα κράτη, να ασκείται έμμεσα η εξουσία, να προσκρούσει το άτομο σε μηχανισμούς ιδιαίτερα πολύπλοκους για να τους αντιληφθεί. Χρειάστηκε ακόμα να δημιουργηθούν, από τις καταχρήσεις, ανάγκες δικαιοσύνης που ήταν αδιανόητο να διατυπωθούν νωρίτερα. Οι ελευθερίες διεκδικήθηκαν τότε στο σύνολό τους, ταυτόχρονα και για το άτομο και για τις ομάδες, αναφορικά με το ευρύτερο σύνολο στο οποίο ανήκαν. Τίποτα δεν είναι λιγότερο ελληνικό από την αρχή μιας τέτοιας διεκδίκησης.

Αυτό δεν σημαίνει πως το αθηναϊκό κράτος αγνόησε τις ελευθερίες, σημαίνει απλά ότι τα κείμενα εδώ δεν μας βοηθούν πιά, ότι αυτές οι ελευθερίες δεν είχαν ακόμα διεκδικηθεί και ότι δεν εκόμπαζε πως τις είχε αποκτήσει. Και γι' αυτό, στη διάρκεια σχεδόν ενός ολόκληρου αιώνα, οι μελετητές συζήτησαν, χωρίς να καταφέρουν να συμφωνήσουν, για τη θέση που παραχωρούσε η Αθήνα στις ατομικές ελευθερίες<sup>2</sup>. Αυτές υπήρχαν πράγματι στην έκταση που τις καθιέρωνε το δημοκρατικό αίσθημα, αλλά όχι περισσότερο. Εξάλλου δεν έπαιρναν αναγκαστικά τη μορφή που έχουν στο σύγχρονο κόσμο.

Οι ουσιαστικές ελευθερίες υπήρχαν για τους πολίτες. Μπορούσαν να κυκλοφορούν ελεύθερα, να βγαίνουν όποτε ήθελαν από τη χώρα τους (αντίθετα με το έθιμο της Σπάρτης), μπορούσαν (εκτός από ιδιαίτερες περιπτώσεις και πάλι αντίθετα με το έθιμο της Σπάρτης) να έχουν ελεύθερη ιδιοκτησία και να την κληροδοτούν με διαθήκη. Ήταν μάλιστα κατοχυρωμένοι σε αυτόν τον τομέα με δημόσιους όρκους. Από δικαστική άποψη, δεν υπόκεινταν (εκτός από περιπτώσεις) σε προληπτική φυλάκιση. Εκτελέσεις γίνονταν μόνο για πολύ βαριά εγκλήματα. Ακόμα, σε μια δίκη που ήταν δυνατό να επισύρει την ποινή του θανάτου, ο κατηγορούμενος είχε το δικαίωμα, αν ήθελε, να αφήσει τη χώρα μετά την πρώτη συνεδρίαση: εγκατέλειπε τα δικαιώματά του και τα αγαθά του χωρίς καμιά άλλη συνέπεια.

Δεν πρόκειται φυσικά για τις πολλαπλές ελευθερίες που γνωρίζουμε και φέρουν ένα επίσημο τίτλο στην πολιτική μας ζωή - όπως η ελευθερία της εργασίας, η ελευθερία της απεργίας, το

δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι και άλλες. Αντίθετα, χωρίς να αναφέρουμε τις διευκολύνσεις που δίνονται για την άσκηση των καθημερινών ελευθεριών (όπως η αποζημίωση που επέτρεπε σε όλους να πηγαίνουν στο θέατρο, στις γιορτές), υφίστανται δυο ελευθερίες αξιοπρόσεχτες γιατί αφορούσαν δραστηριότητες που υπήρχαν τότε όπως και τώρα: η ελευθερία της έκφρασης και η ελευθερία της σκέψης.

Η πρώτη ήταν μια διεκδίκηση των Αθηναίων για την καθημερινή τους ζωή. Ο Ευριπίδης λέει: "ο αδύναμος μπορεί να απαντήσει στην ύβρη του δυνατού". Αυτό ανατρέχει, όπως είπαμε, στην περίφημη ελευθερία του λόγου, την παρρησία, που εκδηλώνεται κυρίως στη Συνέλευση. Η ελευθερία όμως αυτή επεκτείνεται και πιο πέρα. Είναι, επίσης, η μόνη ιδιαίτερη ελευθερία για την οποία υπερηφανεύεται η αθηναϊκή δημοκρατία. Στην πραγματικότητα γίνεται αισθητή σαν προνόμιο του πολίτη και σαν το πρώτο αγαθό που χάνει στην εξορία. Στις *Φοίνισσες* του Ευριπίδη, η Ιοκάστη ρωτάει το γιό της τί είναι πιο οδυνηρό για τον εξόριστο και η απάντηση δίνεται χωρίς δισταγμό: "Το χειρότερο απ' όλα είναι ότι δεν έχει την ελευθερία του λόγου". Και η Ιοκάστη: "Είναι ίδιο του σκλάβου να μη μπορεί να πει αυτό που σκέφτεται" (391 -392)<sup>3</sup>.

Στην περίπτωση των λογοτεχνικών έργων γενικά και στο θέατρο ειδικότερα, η ελευθερία του λόγου προσεγγίζει αυτό που θα ήταν για μας ελευθερία του Τύπου. Η ελευθερία αυτή συναντάται σε εξαιρετικό βαθμό στην κωμωδία. Το έργο του Αριστοφάνη προσφέρει θαυμάσιο παράδειγμα. Επιτίθεται στα πάντα: στη δημοκρατία, στους δικαστές, στην εξωτερική πολιτική, στα άτομα. Και είναι γεγονός ότι έχουμε εδώ ένα πρώτο επεισόδιο σχετικό με την ελευθερία. Ο Αριστοφάνης δεν έπαυε, πράγματι, να επιτίθεται με εξαιρετική σφοδρότητα εναντίον του δημαγωγού Κλέωνα.\* Αυτός τότε τον απείλησε με δίκη (που άλλωστε θα πραγματοποιούσε με οποιαδήποτε πρόφαση) και ο Αριστοφάνης αναγκάστηκε να υποχωρήσει ομολογώντας την εμπάθειά του. Σε ένα έργο όμως που δεν αναφέρεται ο Κλέων, δηλώνει αμέσως ότι η υποταγή του ήταν φαινομενική και ξαναρχίζει τις φαρμακερές επιθέσεις του. Χωρίς κείμενο και χωρίς κανόνα, η ελευθερία της έκφρασης εκδηλώνεται, λοιπόν, σαν γεγονός.

Συνέβαινε το ίδιο στο διανοητικό και στο θρησκευτικό πεδίο; Μια παρόμοια εντύπωση δίνεται αρχικά και όμως αποκαλύπτονται ορισμένα όρια.

Στην Αθήνα μπορούσε, πράγματι, να σκέφτεται κανείς ό,τι ήθελε και να δέχεται ξένες θεότητες. Συνέβησαν όμως στην αρχή του Πελοποννησιακού Πολέμου πολλές δίκες ιεροσυλίας. Σοφιστές κατηγορήθηκαν μερικές φορές και, στο τέλος του πολέμου, ο Σωκράτης καταδικάστηκε σε θάνατο με την αιτιολογία ότι διέφθειρε τους νέους, δεν αναγνώριζε τους θεούς της πόλης και εισήγαγε "καινά δαιμόνια".

Αυτά είναι τα γεγονότα και ο ελληνοιστής συνεχίζει να συναντά στην εποχή μας άτομα που δεν το συγχώρησαν στην Αθήνα. Χωρίς άλλο, μπορεί κανείς να ισχυρισθεί πως το σκάνδαλο αναγνωρίστηκε από τους τότε Αθηναίους και πως η δική τους αγανάκτηση έφτασε μέσα από εκπληκτικά κείμενα έως εμάς. Η δικαιολογία όμως παραμένει ισχυρή. Η αλήθεια είναι ότι

---

\* Εμφανίσθηκε ως αντίπαλος του Περικλή, μετά το θάνατο του οποίου αναδείχθηκε, χάρη στην ευγλωττία του, ηγέτης της παράταξης που απέρριπτε τη σύναψη ειρήνης. Ενίκησε στη Σφακτηρία και σκοτώθηκε στη μάχη της Αμφίπολης. (σημ. τ.μ.)

βλέπουμε εδώ μία από τις συνέπειες αυτής της συλλογικής κυριαρχίας που δεν την περιόριζε κανένα κείμενο. Οι Αθηναίοι υπερηφανεύονταν πως ήταν "ήπιοι" και "δίκαιοι". Αυτό σημαίνει για εκείνους την πραγματική εγγύηση του σεβασμού των άλλων. Ακόμα, και αν ήταν ήπιοι και δίκαιοι, οι Αθηναίοι αφήνονταν επίσης να παρασυρθούν -όπως επανειλημμένα αναφέρει ο Θουκυδίδης- από το πάθος, το θυμό, τη συγκίνηση. Ο νόμος μπορεί να ισχύει για όλους: οι λαϊκές αντιδράσεις όμως δεν ήταν σταθερές.

Και για να τελειώνουμε με όλους αυτούς τους κανόνες μας, με όλα αυτά τα διακηρυγμένα και προσδιορισμένα δικαιώματά μας, τις διαδικασίες και τις προόδους μας, είμαστε απόλυτα βέβαιοι πως η καταδίκη του Σωκράτη δεν θα ήταν δυνατή; Εννοώ φυσικά ακόμα και σε μια χώρα που θεωρείται ελεύθερη;

Το ουσιαστικό είναι ότι, σύμφωνα με τις αντιλήψεις ή με το νόμο, δεν είχε προβλεφθεί ούτε διεκδικηθεί καμιά εγγύηση: η δημοκρατική ελευθερία προσδιοριζόταν σαν συμμετοχή σε κάποια εξουσία και όχι σαν προστασία από την ίδια την εξουσία. Η σιωπή του Ευριπίδη είναι αποκαλυπτική στο θέμα αυτό.

Είναι φανερό γιατί αυτή η δημοκρατική ελευθερία, στην πανηγυρική κυριαρχία της, ήταν καινούρια και επρόκειτο να μείνει για πάντα πρωτότυπη.

Αρκεί να διαβάσουμε το πρόσφατο βιβλίο του P. Grimal για να αναμετρήσουμε τη διαφορά που θα υπάρξει, για παράδειγμα, με τη ρωμαϊκή ελευθερία. Η ελευθερία της Αθήνας είναι λιγότερο θρησκευτική, λιγότερο οικογενειακή, την αποτελούσαν λιγότερες ισορροπίες και διαβαθμίσεις. Η δική μας ελευθερία θα ήταν διαφορετική και από τη μία και από την άλλη.

Και όμως στη Ρώμη, η *libertas* ήταν κανονικά η δημοκρατία<sup>4</sup>. Και παραμένει γενικά παραδεκτό στις μέρες μας ότι η ελευθερία, ή οι ελευθερίες, αρχίζουν με τη δημοκρατία. Ακούμε τα πλήθη να διεκδικούν με μια φωνή: "Περισσότερη δημοκρατία και περισσότερη ελευθερία Τύπου" (ή κάτι άλλο). Το αθηναϊκό *credo* ισχύει ακόμα - ακόμη και στην Κίνα του τέλους του εικοστού αιώνα.

Οι διακηρύξεις τις οποίες είδαμε μέσα στην κατακτητική τους τόλμη μπορούν να συγκινούν σε όλες τις εποχές. Από την πιο απλή τους πλευρά ως τις πιο εκλεπτυσμένες και σύνθετες διενέξεις, δεν υπάρχει κάτι άλλο που να διασχίζει ευκολότερα τους αιώνες. Και χωρίς να υπολογισθεί το αίσθημα μιας πρόσφατης κατάκτησης, που προορίζεται να παραμείνει τόσο εξαιρετική, δίνει στις λέξεις μια επιπλέον λάμψη.

Εξάλλου, αν ο ορισμός φαίνεται να περιορίζει την ελευθερία σε ένα είδος ακραίας ακονισμένης αλλά λεπτής αιχμής, είναι καιρός να ανακαλύψουμε μαζί με τους συγχρόνους μας αυτό που ακτινοβολούσε γύρω από εκείνη την αιχμή. Γιατί το αθηναϊκό αίσθημα της ελευθερίας δεν περιοριζόταν στο μεγάλο αυτό αξίωμα της κυριαρχίας του πολίτη: Από τη στιγμή που τέθηκε αυτή η αρχή, η ελευθερία εγκαταστάθηκε κυρίαρχη καλύπτοντας στην πραγματικότητα ολόκληρη την αθηναϊκή ζωή. Αυτό είναι εκείνο που δεν αργούν να ανακαλύψουν τα ίδια τα κείμενα για την ίδια εποχή, σαν ξαφνικά οι πιο διαφορετικές πραγματικότητες να στρέφονται προς τον ήλιο για να διαπεραστούν από τις ακτίνες του.

1. Λίγο νωρίτερα ο Θησέας λέει ότι θα συμβουλευθεί τον λαό: "Άλλωστε απόλυτο κύριο τον έχω κάνει με το να δώσω στους πολίτες τη λευτεριά και την ισοψηφία" (352-3). Έχουμε τη λέξη ελευθερία εφαρμοσμένη εδώ στην ίδια τη δύναμη του λαού.
2. Μία παράδοση αρνείται τις ατομικές ελευθερίες στην Αθήνα, όπως και ο B. Constant, και σοφοί σαν τον A. Momigliano. Άλλοι αναγνωρίζουν την ύπαρξή τους (όπως ο A.W. Gomme). Μία πρόσφατη μελέτη του Γ. Τενεκίδη απαριθμεί τις πολλαπλές ελευθερίες που η αφετηρία τους είχε υπάρξει τότε και στις οποίες διακρίνουμε μία αρχή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: Βλ. ακολούθως κεφ. V.
3. Θα το δούμε αργότερα, εκτός από τις καταχρήσεις της "παρρησίας". Ο Δημόκριτος όμως, που νοθετεί να σεβόμαστε τις υπάρχουσες καταστάσεις, αρχίζει τη φράση λέγοντας πολύ φυσικά: "Η παρρησία είναι ίδιον της ελευθερίας..."
4. Grimal, σ. 59. Για τη διαφοροποίηση που συμβαίνει πάρα πέρα βλ. εδώ κεφ. I.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

### "Ζεῖν Ἐλευθέρως" Ἡ αθηναϊκή ελευθερία

Αν περιορίζαμε την αθηναϊκή ελευθερία στο δημοκρατικό θεσμό και στην εθιμοτυπική της όψη θα ήταν αληθινά σχήμα οξύμωρο. Θα σήμαινε ότι παραγνωρίζουμε ὅ, τι ονομάσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο μετάδοση της ελευθερίας και επίσης θα ερμηνεύαμε λάθος τον τρόπο με τον οποίο οι Έλληνες προσδιόριζαν ένα πολιτικό καθεστώς.

Ἡ *πολιτεία*, ὅπως απέδειξε έντονα η Jacqueline Bordes<sup>1</sup>, δεν καθορίζεται μόνο από τα ὄργανα της κυβέρνησης. Ἡ περιγραφή μιας πολιτείας, ενός πολιτικού καθεστώτος, είναι επίσης πάντα για τους Έλληνες η περιγραφή της κοινωνικής ζωής, τα ἔθιμα του γάμου και της ανατροφής των παιδιών και ακόμα η στρατιωτική ζωή και οι βασικές αξίες που καλλιεργούνται. Είναι η περιγραφή ενός τρόπου ζωής.

Αν ὅμως η αντίληψη της δημοκρατικής ελευθερίας μας φαίνεται κάπως περιορισμένη και με τεράστια κενά ὅσον αφορά την προστασία του ατόμου, ο τρόπος της αθηναϊκής ζωής κυριαρχείτο από την ιδέα της ελευθερίας.

Ὅπως είχαμε την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε, η ιδέα αυτή ἔχει την τάση να προωθείται από τον ένα τομέα στον ἄλλον. Κερδίζει ἔδαφος, διαποτίζει το πνεύμα των ανθρώπων και τους δίνει ένα ἄλλο μέτρο για να προσεγγίζουν κάθε πρόβλημα.

Αυτό, λοιπόν, αποδίδει εξαιρετα η διεισδυτική ανάλυση του Θουκυδίδη, ὅταν αμέσως μετά την παράγραφο τη σχετική με την οργάνωση της εξουσίας, εκθέτει τα βασικά χαρακτηριστικά αυτού του τρόπου ζωής. Στην αναφορά που περιγράφει αρχικά την ουσία του καθημερινού τρόπου ζωής και προχωρεί στην εξωτερική πολιτική.

Και εκεί η λέξη ελευθερία ακτινοβολεί στην αρχή της φράσης, καλύπτοντας ξαφνικά το διπλό τομέα της πολιτικής και στρατιωτικής ζωής: "Στη δημόσια ζωή μας<sup>2</sup> είμαστε ελεύθεροι αλλά και στις καθημερινές μας σχέσεις δεν αποβλέπουμε ο ένας τον ἄλλον, δεν θυμώνουμε τον γείτονά μας αν διασκεδάζει και δεν του δείχνουμε ὄψη πειραγμένου που, αν ἴσως δεν τον βλάπτει, ὅμως τον στενοχωρεί."\*

Με ἄλλα λόγια, δεν επεμβαίνουν, δεν κριτικάρουν τους ἄλλους, δεν τους γίνονται δυσάρεστοι. Και ο καθένας μπορεί, αν τηρεί τους νόμους, να ζει ὅπως του ἀρέσει για την προσωπική του ευχαρίστηση.

Αυτή η ιδέα επαναλαμβάνεται αργότερα στο ίδιο ἔργο από έναν ἄλλο Αθηναίο, το Νικία,<sup>\*</sup> που την ὥρα της κρίσιμης μάχης των Συρακουσών, μιλάει στους ἄνδρες του: "τους θύμισε πως είχαν την πιο φιλελεύθερη πατρίδα ὅπου ο καθένας μπορούσε ν' ακολουθήσει, χωρίς

\* Θουκυδίδης: Β, 37, 2. μετ. Αγγ. Βλάχος.

\* Στις αρχές του Πελοποννησιακού Πολέμου ἦταν ουστράτηγος του Περικλή, μετά το θάνατο του οποίου αναδείχθηκε σε κύρια προσωπικότητα της Αθήνας. Υποστήριξε την αποδοχή των ειρηνευτικών προτάσεων της Σπάρτης αλλά δεν εισακούστηκε. Το 421 επέτυχε τη βραχύβιο ανακωχή (Νικίειος ειρήνη). Αν και αντιτάχθηκε στην εκστρατεία της Σικελίας, δέχθηκε να μετασχεί ως ουστράτηγος του Αλκιβιάδη, (σημ. τ.μ.)

κανέναν εξαναγκασμό, τον τρόπο ζωής που ήθελε.”\*\* Η "τολμηρή ανεξαρτησία των διαταγών", ερμηνεύεται στα ελληνικά με το ουσιαστικό εξουσία, η "ανοχή", που θα χρησιμοποιηθεί αργότερα για την κατάχρηση της "ανεκτικότητας", ορίζεται και με το επίθετο ανεπίτακτος, το οποίο σημαίνει ότι κανένας δεν διατάζεται, κάτι που συναντάμε στα ελληνικά μόνο σε αυτό το εδάφιο και αιώνες αργότερα στον Πλούταρχο. Η έκφραση αυτή, δηλαδή, είναι έντονη και ακριβής.

Διαπιστώνουμε γενικά ότι σε αυτά τα εδάφια, όπως και στον υπόλοιπο Επιτάφιο, ο Θουκυδίδης χρησιμοποιεί - ακόμα και αυτός σαν με ευχαρίστηση - λέξεις που μεταχειρίζονται συνήθως για να ψέξουν τη δημοκρατία: τις ξανασυναντάμε στον Πλάτωνα σε δυσμενή συνειρμό. Εδώ είναι η απόλαυση, αργότερα θα γίνει μια ζωή "χωρίς εξαναγκασμό" *ανείμενος*, ή ακόμα και "να αφήνεσαι να ζεις" *ραθυμία*: πρόκειται για λέξεις που ήδη από την εποχή εκείνη αναφέρονταν για να περιγράψουν την Αθήνα και συχνά για να την επικρίνουν. Στο κείμενο του Θουκυδίδη παρουσιάζεται μόνο η καλή τους πλευρά. Ας προσθέσουμε ότι αυτό μας προετοιμάζει στην ιδέα πως από την υπερβολική ανεκτικότητα είναι πιθανό να προκόψουν αποπήματα.

Από την άλλη, είναι διασκεδαστικό να διαπιστώνουμε ότι στην αναφορά αυτής της ανεκτικότητας, εκείνο που έρχεται αμέσως στη σκέψη ενός Έλληνα είναι η ιδέα που εκφράζει η ανεκτικότητα - αυτό που μπορεί να πει κανείς, αυτό που μπορεί ν' αφήσει να φανεί. Θα λέγαμε ότι έχουν τη δυνατότητα να κάνει κανείς ό, τι θέλει χωρίς να τιμωρηθεί: εκείνοι θα έλεγαν, σαν άτομα για τα οποία ο λόγος είναι το παν, ότι μπορούν να κάνουν ό, τι θέλουν χωρίς να... κατακριθούν. Και η αθηναϊκή ανεκτικότητα - διότι περί αυτής πρόκειται - εκδηλώνεται περισσότερο στη συμπεριφορά των ανθρώπων μεταξύ τους παρά στα δικαιώματα που έχει παραχωρήσει το κράτος στους μεν και στους δε.

Δεν είναι διόλου ο μόνος τομέας όπου κυριαρχούσε αυτή η ατμόσφαιρα της ελευθερίας. Αφού μιλήσει για τις γιορτές και την αφθονία που βασιλεύουν στην Αθήνα (αντίθετα φυσικά με τη ζωή στην αυστηρή Σπάρτη που αρνείται στον εαυτό της κάθε πολυτέλεια και ευχαρίστηση), ο Θουκυδίδης έρχεται στον τομέα του εξοπλισμού και της στρατιωτικής προπαρασκευής. Και εκεί επίσης κυριαρχεί η ελευθερία. Η Αθήνα δεν εφαρμόζει τη σκληρή πειθαρχία, χαρακτηριστικό της Σπάρτης και αργότερα της Ρώμης<sup>3</sup>. Στηρίζεται στην ελεύθερη άνθιση της ανδρείας. Δεν κρατάει στρατιωτικά μυστικά: ο καθένας μπορεί να τα δει και να τα μάθει όλα. Δεν απαγορεύτηκε ποτέ η παρουσία ξένων (και εδώ ακόμα άλλη διαφορά με τη Σπάρτη). Ούτε απαγορεύτηκε ποτέ να παρατηρεί κανείς ό, τι και όσο θέλει: "Η πόλη μας είναι φιλόξενη για όλους τους ανθρώπους και δεν υπάρχει σε μας νόμος ξηνηλασίας που να εμποδίζει τον ξένο να μάθει ή να δει κάτι που θα μπορούσε, αν δεν ήταν κρυφό, να ωφελήσει τον εχθρό που θα το έβλεπε".\* Ένας τόσο ακραίος φιλελευθερισμός δεν συναντάται ασφαλώς σε κανένα σύγχρονο κράτος ακόμα και στα περισσότερα ουδέτερα και στα λιγότερα στρατοκρατικά.

Η ίδια αντίληψη κυριαρχεί και στη συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις: κι εδώ επίσης δεν ισχύουν κανονισμοί, ειδικεύσεις, διακρίσεις. "Οι ίδιοι, εμείς, φροντίζουμε και τις ιδιωτικές

---

\* Θουκυδίδης: Η, 69,2. μετ. Αγγ. Βλάχος.

\* Θουκυδίδης: Β,39.

μας υποθέσεις και τα δημόσια πράγματα και, ενώ ο καθένας μας φροντίζει τις δουλειές του, τούτο δεν μας εμποδίζει να κατέχουμε και τα πολιτικά".\*

Σε αυτόν το βαθμό άνθισης της ελευθερίας ξαναβρίσκουμε το νόημα που τόνισαν νεότερες μελέτες<sup>4</sup>, οι οποίες τείνουν να αναγνωρίσουν στην ίδια την έννοια της ελευθερίας στην Ελλάδα την πραγματοποιημένη αύξηση αυτού που αναπτύχθηκε χωρίς εμπόδιο, σύμφωνα με τον εσωτερικό δυναμισμό του. Αυτό το νόημα, λανθάνον κατά τις μελέτες, παρουσιάζεται εδώ στην πολιτική προβολή του. Και αυτή συνοδεύεται τότε από όλη την ακτινοβολία που φωτίζει, γύρω από την ελευθερία, τις ανθρώπινες δυνατότητες. Δεν θα παραξενευτούμε όταν συναντήσουμε το θάρρος. Γιατί εκείνος που δεν συνήθισε να φοβάται ή να υποκλίνεται μπροστά σε κάποιον άλλον, δεν κατέχεται από το αίσθημα του φόβου. Υπάρχει επίσης και η ανιδιοτέλεια, γιατί ο άνθρωπος που ανατράφηκε στην ελευθερία δεν έχει λόγο να καταφύγει στη διπλοπροσωπία. Υπάρχει επίσης η ευφυΐα, γιατί ο άνθρωπος συνηθισμένος στην ελευθερία εμπιστεύεται τη δική του κρίση<sup>5</sup>. Και υπάρχει συνήθως ένας αρμονικός συνδυασμός αυτών των προτερημάτων που αναπτύσσονται χωρίς περιορισμό. Έτσι εξηγείται ότι ο Επιτάφιος του Θουκυδίδη ξεκινάει με την περιγραφή του πολιτεύματος και την ανεκτικότητα του αλλά στρέφεται πολύ γρήγορα στην ανδρεία, στη συνήθεια της συνομιλίας πριν από τη δράση, στην πνευματική διαύγεια και κυρίως στην απρόσκοπτη ανάπτυξη όλων των τομέων της προσωπικότητας. Το σύνολο αυτό μπορεί να συνοψισθεί στα λόγια του Περικλή όταν λέει ότι δεν είναι δυνατόν κανένας, περισσότερο από τον Αθηναίο, "να μπορούσε με την μεγαλύτερη ευκολία και χάρη πολλά και άξια έργα να κάνει σε πολλές εκδηλώσεις της ζωής" (B,41,1).

Η δημοκρατική ελευθερία της Αθήνας γίνεται ένας εκπληκτικός παράγοντας ανθρώπινου πολιτισμού.

Φυσικά, κάθε φορά, ο Θουκυδίδης εξισορροπεί αυτά τα χαρακτηριστικά της ελευθερίας με μια πνευματική κατάσταση και ένα χαρακτήρα που αποτρέπει τις ακραίες συνέπειες. Όλοι ζουν ελεύθερα, αλλά ο σεβασμός στους νόμους εμποδίζει τις παρανομίες (37,3). Τα πάντα είναι σε κοινή θέα και κανείς δεν υπόκειται σε περιορισμούς, το αποτέλεσμα όμως είναι ένας πανίσχυρος στρατός. Η δράση συνδυάζεται με το λόγο, η άνεση με την ανδρεία και η ελευθερία με το σεβασμό των νόμων και των λειτουργών τους.

Είναι θαυμαστή αυτή η ισορροπία που σφραγίζει ολόκληρο το λόγο του Περικλή. Ίσως να καθορίζει ένα όριο προς το οποίο έτεινε το ιδανικό της ελευθερίας και στο οποίο δεν έφθασε ποτέ. Ίσως καθορίζει, για το Θουκυδίδη, την εποχή του Περικλή σε αντίθεση με ό, τι ακολούθησε: γιατί ξέρουμε πόσο επιμένει στη διαφορά που επήλθε μετά τον Περικλή στη λειτουργία της δημοκρατίας. Όπως και να είναι, παραμένει γεγονός πως, τονίζοντας με τόση φροντίδα την ιδανική αυτή ισορροπία, συμβάλλει στον υπαινιγμό ότι αυτή ήταν πρόσκαιρη. Οι Αθηναίοι θα έκαναν την πικρή αυτή ανακάλυψη στα επόμενα είκοσι πέντε χρόνια και το ίδιο το έργο του Θουκυδίδη φέρνει μέσα του αρκετά από τα στοιχεία αυτής της ανακάλυψης.

Είτε όμως το ελπιδοφόρο ιδανικό είτε η πρόσκαιρη άνθιση, η εικόνα που περιγράφεται εδώ για την ελεύθερη ζωή που βασίλευε στην Αθήνα παραμένει ένα ιδανικό πορτρέτο της πρακτικής άσκησης της ελευθερίας σε όλα τα πράγματα της ζωής.

---

\* Θουκυδίδης: B,40,2. μετ. Αγγ. Βλάχος.

Εδώ τα έθιμα αποτελούν ολοφάνερα τον αντικατοπτρισμό των αξιών.

Είναι μάλιστα αξιοσημείωτο ότι ο Θουκυδίδης εκφράζει τόσο έντονα την ιδέα πως η πόλη δημιουργεί τους πολίτες με τη μόρφωση που τους δίνει, με τους νόμους που τους συνηθίζει να σέβονται, με τα παραδείγματα που αναφέρει και εγκωμιάζει μπροστά τους, με το αίσθημα ορισμένων αξιών. Το εκφράζει σχετικά με τη Σπάρτη στο βιβλίο Α, όταν ο βασιλιάς Αρχίδαμος αναπτύσσει τη "νηφάλεια σωφροσύνη" της Σπάρτης και λέει: "Στην ευνομία μας χρωστούμε και την πολεμική μας αρετή και την πολιτική μας σωφροσύνη και τούτο επειδή το αίσθημα της τιμής συνδέεται στενά με τη σωφροσύνη και η γενναιότητα με το αίσθημα της ντροπής. Έχουμε ευνομία επειδή η ανατροφή μας δεν είναι εκλεπτυσμένη ώστε να μας οδηγεί στο να περιφρονούμε τους νόμους. Είναι όσο χρειάζεται σκληρή για να μας κάνει να τους σεβόμαστε. Δεν είμαστε από εκείνους που επιδίδονται σε περιττά και κρίνουν με παχιά μόνο λόγια..." κλπ. Δεν θα αναφέρουμε εδώ ολόκληρη τη φράση (84,3) που μένει προσκολλημένη σε αυτή τη "διαπαιδαγώγηση", την οποία οι Σπαρτιάτες αντλούν από την ίδια τους την πόλη. Είναι όμως φανερό πως η εκπαίδευση αυτή έρχεται σε αντίθεση με το πνεύμα της Αθήνας.

Από τη μια μεριά, πράγματι, διδάσκεται πειθαρχία και σωφροσύνη, από την άλλη ελευθερία και τόλμη. Και όταν ο Περικλής εκφωνεί το εγκώμιο της Αθήνας, μια παραδοσιακή αρχή σε όλες τις περιπτώσεις για τα θύματα του πολέμου, σκοπός του είναι να κάνει αγαπητή αυτή την παράδοση, να μείνει ελκυστική αλλά και ζωντανή. Στη συνέχεια μάλιστα ζητά από τους Αθηναίους: "Πρέπει να βλέπετε το μεγαλείο της πατρίδας στις καθημερινές της εκδηλώσεις και να συλλογίζεσθε ότι της το έδωσαν άνδρες γενναίοι που είχαν το αίσθημα του καθήκοντος και μεγάλη φιλοτιμία σε κάθε έργο που αναλάμβαναν" (Β,42). Είναι ακόμα μια προτροπή για ένα ιδανικό ζωής και δράσης. Στον επίλογό του αποκαλύπτει κυρίως, πίσω από την αιτία για την οποία σκοτώθηκαν οι στρατιώτες, τις αξίες που ενέπνευσαν αυτή τους τη δράση.

Η λέξη ελευθερία δεν επανέρχεται σε αυτόν τον επίλογο και δικαιολογημένα! Η Αθήνα δεν υπερασπιζόταν τότε την ελευθερία, αλλά την αυτοκρατορία της. Και όμως, η ιδέα της ελευθερίας συνδυαζόταν στα μάτια των Αθηναίων με τον άγρυπνο δυναμισμό που εκφραζόταν ακόμα και στην αγάπη τους για δράση.

Πάλι όλες οι ελευθερίες επικοινωνούν. Και παρόλη την ύπαρξη αυτής της αυτοκρατορίας, η Αθήνα δεν σταματάει ποτέ να εναρμονίζει, με αυτές τουλάχιστον, την εξωτερική της δράση όσο και τη δημοκρατική της ζωή. Είναι ένα σημείο που μπορεί να ξαφνιάζει με την πρώτη ματιά, αλλά στην πραγματικότητα παραμένει ουσιώδες.

Ας ξεχάσουμε για λίγο την αυτοκρατορία· θα επανέλθουμε αργότερα. Υπάρχει και ένα άλλο εδάφιο στην ομιλία του Περικλή, στο Θουκυδίδη, όπου επαναλαμβάνεται η λέξη ελευθερία. Αυτή τη φορά πρόκειται για την εξωτερική πολιτική. Στην παράγραφο 40,5, ο Περικλής αναφέρεται στις υπηρεσίες που η Αθήνα έχει προσφέρει στις άλλες πόλεις και που την καθιστούν αξιόπιστη φίλη σε όσους βοήθησε. Προσθέτει: "Και στη διάθεσή μας απέναντι στους ξένους διαφέρουμε από πολλούς γιατί αποκτούμε φίλους ευεργετώντας τους και όχι περιμένοντας από αυτούς κάτι καλό..." Και συμπληρώνει:

"Μόνο εμείς σκορπούμε απλόχερα τις ευεργεσίες μας, όχι από συμφεροντολογικούς υπολογισμούς αλλά από φιλελεύθερη γενναιοδωρία."



Η συμπυκνωμένη αυτή φράση είναι εύγλωττη. Σημαίνει πως άνθρωποι πραγματικά ελεύθεροι δεν είναι φειδωλοί και δεν κινούνται από συμφέρον. Η Σπάρτη, ναι, είναι ιδιοτελής. Ένα άλλο κείμενο αναφέρει ότι οι Σπαρτιάτες έτειναν πάντα να θεωρούν σωστό αυτό που εξυπηρετούσε το συμφέρον τους. Η ελευθερία όμως παρασύρει την Αθήνα σε δρόμους λιγότερο φρόνιμους και περισσότερο γενναιόδωρους.

Ποιά όμως ελευθερία; Και εδώ πάλι όλα συγκλίνουν: Την ελευθερία που πάντα υπερασπίστηκε και διατήρησε προς τα έξω και εκείνη που απολάμβανε μέσα στην πόλη.

Η ανάλυση ίσως φανεί υπερβολική για ένα τόσο σύντομο κείμενο. Ο συνδυασμός όμως αυτός συναντάται και σε άλλα έργα εκείνης της εποχής που αναφέρονται στην αθηναϊκή γενναιοφροσύνη με την ίδια γόνιμη και δυναμική αμφισβήτηση. Είδαμε ήδη<sup>6</sup> πως η τραγωδία *Ηρακλείδες* επιμένει στο γεγονός ότι η Αθήνα που προστατεύει τους κατατρεγμένους είναι μία ελεύθερη πόλη και μία ελεύθερη χώρα. Πρόκειται, κυρίως, για την ελευθερία της από τους ξένους. Αυτή η ελευθερία όμως είναι περισσότερο και από την ανεξαρτησία, υποδηλώνει τουλάχιστον μια δύναμη ικανή ώστε να μη χρειάζεται να δέχεται διαταγές από κανένα.

Ο γέροντας Ιόλαος λέει ότι αν κανείς θελήσει να διώξει τα παιδιά του Ηρακλή από την Ελλάδα, αυτό δεν είναι δυνατόν να γίνει στην Αθήνα, γιατί δεν είναι μια οποιαδήποτε μικροπολιτεία που ζει με τον τρόπο του Άργους (191). Ο βασιλιάς της Αθήνας δηλώνει επίσης: "...στους Αργίτες την πόλη τούτη υπόταχτη δεν έχω μα ελεύθερη" (285). Στο όριό της, αυτή η υπερηφάνεια είναι θέμα εθνικής επιλογής. Έτσι, η μητέρα του Θησέα, στις *Ικέτιδες* μιλάει για το τρομερό βλέμμα που ρίχνει η Αθήνα σε όσους την ειρωνεύονται και το συγκρίνει με το βλέμμα των πόλεων "που ζούνε μέσα σε θαμπή ησυχία έχουν θαμπές και τις δειλές ματιές τους" (321-323). Εδώ πρόκειται για ηθική υπερηφάνεια. Και στις δυο αυτές τραγωδίες του Ευριπίδη συνυπάρχουν συμπωματικά η αθηναϊκή γενναιοδωρία και η ελευθερία που απολαμβάνει η πόλη.

Τον ίδιο αυτό συνδυασμό εννοιών τον συναντάμε ξανά στα λόγια του Νικία, στο Θουκυδίδη, όταν ενθαρρύνει το στρατό του να πολεμήσει. Και σε μια φράση, που αναφέραμε ήδη, τους μιλάει για την "έλευθερωτάτη" Αθήνα, προσθέτοντας ότι στην καθημερινή ζωή όλα επιτρέπονται εκεί. Το υπερθετικό αυτό της ελευθερίας, που αποδίδεται με τέτοιο τρόπο στην Αθήνα, συγκεντρώνει όλες τις ελευθερίες: εξωτερική, πολιτική, καθημερινή, ώστε να γίνει ικανό ερέθισμα για να πεθάνει κανείς γι' αυτήν.

Σε κάθε περίπτωση, αυτή η ιδέα μιας "εμπιστοσύνης ίδιον της ελευθερίας" χρησιμοποιείται στην ομιλία του Περικλή για να εξηγήσει τη γενναιόδωρη βοήθεια της Αθήνας και αποτελεί πραγματικά ένα από τα βασικά στοιχεία της υπερηφάνειας των Αθηναίων: η πανελεύθερη Αθήνα καμάρωνε πως ήταν παντού και πάντα ελευθερώτρια των καταπιεσμένων. Είναι ό πιο γνωστό και το πιο παραδοσιακό εγκώμιο της Αθήνας. Και αν ο Επιτάφιος, που ο Θουκυδίδης αποδίδει στον Περικλή, είναι από τους εξαιρετικά σπάνιους επικήδειους όπου δεν αναφέρονται οι μεγάλες στιγμές του παρελθόντος, είναι γιατί σε μια συγκεκριμένη φράση συμπύκνωσε την πολιτική σημασία και υπόσταση. Οι άλλοι συγγραφείς αφηγούνται τις μεγάλες αυτές στιγμές με ευσυνειδησία ή με συγκίνηση, στο θέατρο επίσης συμβαίνει επανειλημμένα. Ο Ισοκράτης, τον 4ο αιώνα, θα αφιερώσει πολλές σελίδες σε αυτές τις αναμνήσεις στον Πανηγυρικό του, που είναι ένα τέτοιο εγκώμιο της Αθήνας ώστε ο όρος έφτασε να σημαίνει "εγκώμιο" ακόμα και στις σύγχρονες γλώσσες.

Από τα μυθικά τούτα κατορθώματα της Αθήνας, τα δύο περιώνυμα είναι το κάθε ένα αντικείμενο μιας τραγωδίας του Ευριπίδη. Και οι δυο αυτές τραγωδίες - οι ίδιες που αναφέραμε εδώ, οι *Ηρακλείδες* και οι *Ικέτιδες* - γράφτηκαν ακριβώς κατά την πρώτη περίοδο του Πελοποννησιακού Πολέμου. Μπορούν να αποτελέσουν μαρτυρίες για εκείνο που σήμαιναν τα τότε κατορθώματα για την Ελλάδα.

Τα δύο αυτά κατορθώματα είναι η βοήθεια στα τέκνα του Ηρακλή και στις οικογένειες των Επτά επί Θήβας. Και στις δύο περιπτώσεις, η Αθήνα προστατεύει ανυπεράσπιστους αθώους: τη μια φορά είναι παιδιά που καταδιώκονται σε όλη την Ελλάδα και την άλλη είναι χήρες και ορφανά που δεν τους επιτρέπεται να πάρουν τα σώματα των δικών τους για να τα θάψουν. Και στις δύο περιπτώσεις η Αθήνα οφείλει να αντιταχτεί σ' έναν τύραννο: εδώ πρόκειται για τον Ευρυσθέα, τύραννο του Άργους, που χρησιμοποιεί απέναντι στα άτυχα παιδιά του Ηρακλή την προσωπική του ισχύ και τη δύναμη της πόλης του. Στο άλλο έργο είναι ο Κρέων που παίρνει την εξουσία στη Θήβα και που απειλεί με πόλεμο αν δεν υποχωρήσουν στις αξιώσεις του. Και στις δύο περιπτώσεις η Αθήνα έχει επικεφαλής έναν καλό βασιλιά - το Δημοφώντα στους *Ηρακλείδες* και το Θησέα στις *Ικέτιδες*. Ο Ευριπίδης φρόντισε να παρουσιάσει το βασιλιά - ακόμα και με τίμημα αναχρονισμού - σαν υπέρμαχο της δημοκρατίας. Ο Δημοφώντας Ηρακλειδών, ενώ δέχεται τον αγώνα, αρχίζει διακηρύσσοντας ότι θα συγκαλέσει τους πολίτες (335). Μετά, όταν το Μαντείο ζητάει τη θυσία μιας νεαρής παρθένου, δηλώνει πως δεν θα εξαναγκάσει κανένα πολίτη για κάτι τέτοιο, γιατί "μονάρχης τύραννος δεν είμαι σαν σε βάρβαρα πλήθη"(423). Όσο για το Θησέα στις *Ικέτιδες*, αρνείται να υποσχεθεί οτιδήποτε χωρίς να συμβουλευτεί τη Συνέλευση του λαού. Ελπίζει να την πείσει, θυμίζει όμως ότι ο λαός αυτός είναι ο κύριος αφού ο ίδιος τον "ελευθέρωσε" (350- 557). Και είναι ο ίδιος στην τραγωδία αυτή που αναλαμβάνει το εγκώμιο της δημοκρατίας, το κείμενο του οποίου σχολιάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Τέλος, και στις δυο περιπτώσεις, βρίσκουμε στίχους που φέρνουν στη μνήμη ότι αυτός ο γενναιοδωρος και ανιδιοτελής τρόπος δράσης είναι πάντοτε χαρακτηριστικό της Αθήνας<sup>7</sup>.

Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και άλλα παραδείγματα. Η τραγωδία αρέσκει να θυμίζει ή να δείχνει με ένα μύθο το άσυλο που παραχωρούσε η Αθήνα στους κατατρεγμένους. Και δεν είναι μόνο ο Ευριπίδης. Το τελευταίο έργο που Σοφοκλή παρουσιάζει τον ερχομό του γέρου Οιδίποδα στον Κολωνό, στην Αττική. Η πόλη της Θήβας ζητάει να της παραδοθεί ο καταζητούμενος και τυφλός γέροντας και, αν και η πατριωτική εμμονή δεν είναι έντονη στο κείμενο<sup>8</sup>, παραμένει γεγονός ότι ο Θησέας, στο όνομα της Αθήνας, δέχεται πράγματι τον εξόριστο.

Πέρα όμως από το μύθο, το θέμα της αθηναϊκής γενναιοδωρίας μπορεί να ενισχυθεί με παραδείγματα πιο κοντινά και πιο στενά συνδεδεμένα με την πολιτική ελευθερία: πριν απ' όλα το παράδειγμα των Μηδικών Πολέμων. Γιατί αν οι Έλληνες υπερασπίστηκαν τότε την ελευθερία, οι Αθηναίοι ήταν εκείνοι που συνέβαλαν περισσότερο. Τόλμησαν τότε να εκκενώσουν την Αθήνα, χωρίς όμως να υποκύψουν. Έπαιξαν κύριο ρόλο στη ναυμαχία της Σαλαμίνας, που έκρινε την υποχώρηση του Ξέρξη. Και αμέσως, ο Πέρσης βασιλέας τους προσφέρει σημαντικά ανταλλάγματα για να συμμαχήσουν μαζί του. Εκείνοι όμως αρνούνται λέγοντας: "Αλλά επειδή λατρεύουμε την ελευθερία θα αμυνθούμε όσο μπορούμε" (Ηρόδοτος, III, 143). Αγανακτούν μάλιστα γιατί οι Λακεδαιμόνιοι διανοήθηκαν να αμφιβάλουν γι' αυτούς, και τους θυμίζουν πως δεν υπάρχει πουθενά στον κόσμο τόσο χρυσάφι που θα μπορούσε ποτέ

να τους πείσει "να θελήσουμε να ταχθούμε με τους Μήδους και να υποδουλώσουμε την Ελλάδα" (144).

Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι η τότε συμπεριφορά τους μπόρεσε να ενωθεί με τα παραδοσιακά τους κατορθώματα και ότι δικαιολογημένα προβάλλονταν οι ίδιοι παντού ως ελευθερωτές της Ελλάδας. Οι σύμμαχοι τους ανέθεσαν αυτόβουλα την ηγεμονία που επρόκειτο να αποτελέσει την αφετηρία της αυτοκρατορίας τους. Και ο ρόλος που έπαιζαν έμεινε ως δικαιολογία της επιβολής που εξασκούσαν: ο λόγος των Αθηναίων στο πρώτο βιβλίο του Θουκυδίδη βεβαιώνει με πεποίθηση, και όχι χωρίς αλήθεια, πως οι υπηρεσίες που πρόσφερε τότε η Αθήνα στην Ελλάδα τους εξασφαλίζει κάποια ιδιαίτερη θέση και κατανόηση (Α,73-74).

Γεγονός είναι πως όλη αυτή η παράδοση θα ήταν νόμιμη και αδιάσπαστη και θα αναγνώριζε κανείς εύκολα σε αυτήν την περιλαμπη μοναδικότητά της σαν ελεύθερης Αθήνας, ειδικότερα αν δεν είχε υπάρξει η αυτοκρατορία της και αν δεν είχε επί πενήντα χρόνια καταλύσει για το συμφέρον της την ελευθερία άλλων πόλεων.

Πώς ήταν λοιπόν αυτό δυνατόν; Και πώς θα μπορούσε να συμβιβασθεί με τη γνωστή υπερηφάνειά της;

Δεν πρόκειται να επαναλάβουμε εδώ τις αναλύσεις του Θουκυδίδη ούτε να δείξουμε κάτω από ποιές περιστάσεις και ποιά βασικά συναισθήματα οδηγήθηκε η Αθήνα ώστε να μεταμορφώσει βαθμιαία τη φύση της κυριαρχίας της, την οποία αναγκάστηκε να σκληρύνει με τις πρώτες αντιδράσεις. Είναι γνωστές παρόμοιες μεταστροφές στην ιστορία.

Θα παρατηρήσουμε όμως, πως αυτήν ακριβώς τη στιγμή, όταν ο ιμπεριαλισμός που εξασκεί η Αθήνα έχει στρέψει όλη την Ελλάδα εναντίον της σε έναν απελευθερωτικό πόλεμο, στα χρόνια αυτά τοποθετούνται τα κείμενα του Θουκυδίδη και του Ευριπίδη, που παρουσιάζουν την ίδια αυτήν Αθήνα ως την κατ' εξοχήν ελεύθερη πόλη, η οποία εμφανίζεται αβίαστα σαν πρωταθλητής της ελευθερίας προς τα έξω.

Αυτό θα ήταν αρκετά παράξενο αν δεν χρειαζόταν εδώ να λάβουμε υπόψη μια τελευταία πλευρά στην ιδέα της ελευθερίας με τον τρόπο που παρουσιαζόταν τότε. Όπως διαπιστώσαμε σχετικά με τη στάση της Αθήνας, όταν αγνοεί τις απαιτήσεις των τυράννων του Άργους και της Θήβας, η ελευθερία της είναι μια μορφή ισχύος. Δεν συνηθίζει να υποχωρεί και είναι σε θέση να το κάνει: δεν υπακούει γιατί έχει συνηθίσει να διατάζει. Αν ανατρέξουμε στην πρώτη εμπειρία, σε εκείνη που κατακτάται με τη νίκη, καταλαβαίνουμε πως η ισχύς μπορεί να παρουσιαστεί σαν στέψη και εγγύηση αυτής της ελευθερίας. Πολλά παραδείγματα βεβαιώνουν αυτόν το δεσμό. Έτσι, στον Ηρόδοτο (1,210), λέει ένας Πέρσης απευθυνόμενος στον Κύρο: "Εσύ έκανες ελεύθερους τους Πέρσες από δούλους<sup>9</sup> και αντί να εξουσιάζονται από άλλους να κυριαρχούν αυτοί σε όλους". Στην αντίθεση υπακοή — προσταγή δεν φαίνεται να υπάρχει θέση για κάτι ενδιάμεσο. Η ελευθερία δίνει διαταγές αντί να τις δέχεται. Γιατί στον εξωτερικό τομέα, όπου κανένας νόμος δεν επιβάλλει καμιά μοιρασιά, δεν νοείται μια ελευθερία που θα σεβόταν την ελευθερία των άλλων. Ακόμα και στον εσωτερικό τομέα συναντάμε ένα ανάλογο φαινόμενο. Ο ανώνυμος συγγραφέας του Συντάγματος των Αθηνών, τον οποίο αναφέρει συχνά ο Ξενοφών, σημειώνει, για μια εποχή ασφαλώς κοντινή στον Πελοποννησιακό Πόλεμο, ότι ο λαός δεν θέλει να είναι δούλος σε μια πόλη που κυβερνάται σωστά: "θέλει να είναι ελεύθερος και να διατάζει, και λίγο τον απασχολεί αν η πόλη δεν κυβερνάται σωστά" (1,8). Εδώ ακόμα δεν λέγεται "να είναι κανείς ελεύθερος και να έχει το μερίδιο του όπως οι άλλοι", αλλά "να είναι ελεύθερος και να κυβερνά". Φτάνει μάλιστα να ενώσει

τις δυο όψεις της ελευθερίας και να πει, όπως ο Θουκυδίδης, σχετικά με το βραχύβιο ολιγαρχικό καθεστώς που επιβλήθηκε στην Αθήνα το 411: "Δεν είναι εύκολο να αφαιρέσουν από τον λαό της Αθήνας την ελευθερία του εκατό χρόνια μετά την ανατροπή των τυράννων. Στο διάστημα αυτό, όχι μόνο δεν ήταν υποδουλωμένος σε άλλους, αλλά είχε μάλιστα συνηθίσει, στα πενήντα τελευταία χρόνια, να εξουσιάζει άλλους" (Θ,68,4). Η αυτοκρατορία παρουσιάζεται σαν μια επέκταση της πολιτικής και δημοκρατικής ελευθερίας.

Αυτός, ο ίσως λίγο απλοϊκός, τρόπος της θεώρησης των πραγμάτων προκάλεσε δυσκολίες στην καρδιά της αθηναϊκής δημοκρατίας: το λαϊκό στοιχείο, όταν έγινε κυρίαρχο, δοκίμασε τον πειρασμό να επιβάλει την εξουσία του στις άλλες ομάδες. Και ήταν δύσκολο να αποκατασταθεί ο σεβασμός του προς τον πολιτικό εταίρο. Το ίδιο συμβαίνει σε σχέση με τις πόλεις. Δεν είχε ακόμα αναγνωριστεί ούτε η καθολικότητα των βασικών αρχών, ούτε η αμοιβαίοτητα των δικαιωμάτων μεταξύ ελευθέρων ανθρώπων. Για το λόγο αυτό, με το να λέγεται η "έλευθερωτάτη", και επειδή ήταν πράγματι τέτοια, η Αθήνα άρχισε να εξουσιάζει τους πάντες. Κατά μία έννοια, η κυριαρχία της ήταν επέκταση της ελευθερίας της.

Θα αναλογιστούμε έτσι ότι τα δύο αυτά θέματα συνδέονται στενά στο λόγο του Περικλή. Και θα θυμηθούμε επίσης τον αγαθό Δήμο, το Λαό, στους *Ιππής* του Αριστοφάνη, στρογγυλοκαθισμένο, κομπάζοντας με τις κολακειές που τον κατακλύζουν και πανευτυχής ακόμα να ακούει (στους στίχους 1114 και συνέχεια) ότι ασκεί μια υπέροχη αυτοκρατορία και πως "ολόκληρος ο κόσμος τον τρέμει σαν τύραννο".

Θα μπορούσε κανείς να συγχωρήσει λιγότερο μια τέτοια αφέλεια μετά από αιώνες ανάλυσης για το σεβασμό των δικαιωμάτων του άλλου: δεν θα τολμούσε όμως να ισχυριστεί πως θα ήταν αδύνατη.

Μπορούμε λοιπόν να πούμε πως η Αθήνα την εποχή εκείνη ζούσε την άνθιση της ιδέας της ελευθερίας, έτσι όπως την ανακάλυψαν οι Έλληνες σε μια ενθουσιώδη σειρά ποιοτικών αλμάτων. Η ίδια όμως η φλόγα, με την οποία μαγεύτηκαν και μέθυσαν, έμελλε να τους θέσει μπροστά σε μερικά προβλήματα, που ήδη προαναγγέλλονται σε κείμενα που συναντήσαμε.

Η εξέλιξη της πολιτικής ζωής, κατά τα είκοσι επτά χρόνια που κράτησε ο Πελοποννησιακός Πόλεμος, η επιδείνωση των σχέσεων με τις πόλεις, η ήττα τέλος, μπροστά στην οποία η "έλευθερωτάτη" Αθήνα αναγκάζεται να παραιτηθεί από τη δύναμή της και, για ένα διάστημα τουλάχιστον, από τη δημοκρατία της, δίνουν μια καινούρια δύναμη στη μέχρι τότε λανθάνουσα δυσφορία. Γι' αυτό, στην αρχή του επόμενου αιώνα (ο πόλεμος τελειώνει ακριβώς πριν το τέλος του αιώνα), ο τόνος αλλάζει. Αρχίζουν να προβληματίζονται, να αναλύουν, να επιχειρούν συμβιβασμούς. Δεν ασχολούνται πια τότε, μέσα στο πάθος για επιτυχίες, με τα θέλητρα της ελευθερίας: ανακαλύπτουν από δω και πέρα τις απαιτήσεις και τους όρους. Και ο λόγος ανήκει στους φιλόσοφους.

1. *Politeia dans la pensee grecque jusqu' a Aristote, Les Belles Lettres*, 1982.
2. Το επίρρημα "ελευθέρως" είναι η πρώτη λέξη της φράσης στο κείμενο του Θουκυδίδα.
3. Για την αντίθεση προς τη Ρώμη, βλ. Grimal, σ. 56-58.
4. Βλ. το άρθρο του R.Muller, *Remarques sur la liberte grecque, Dialogue*, XXV (1986), ιδιαίτερα σ. 428 - 429.
5. Οι αναλύσεις θα διατυπωθούν ακολούθως για να εξάρουν τις ηθικές αρετές του ελεύθερου ανθρώπου. Βλ. κεφ. IX.

6. Βλ. στο παρόν κεφ. Ι.
7. Ηρακλείδες, 329-332. Ικέτιδες, 340-341. Υπάρχει μία παρόμοια σκηνή στις Ικέτιδες του Αισχύλου. Σε αυτήν δεν πρόκειται πια για την Αθήνα και η προστάτιδα πόλη επεμβαίνει για λόγους συγγενείας και θρησκείας και όχι από εθνική παράδοση.
8. Το έργο αυτό είναι από το τέλος του πολέμου και η υπερηφάνεια της ελεύθερης Αθήνας δεν είναι πια αυτό που υπήρξε. Ο πατριωτισμός όμως έχει πάρει τη μορφή μιας συγκεκριμένης τρυφερότητας για την Αττική: εδώ βρίσκεται το περίφημο άσμα του χορού για το κάλλος της (678-718). Δεν πρόκειται για παραδοσιακό κατόρθωμα και η προσφερόμενη προστασία δεν επιφέρει καμιά ένοπλη σύγκρουση.
9. Πρόκειται για την υποταγή των Περσών στους Μήδους.
10. Επί αυτής της ιδέας βλ. τη μελέτη μου *Problemes de la democratie grecque*, σ.131-160. Τα τελευταία παραδείγματα που αναφέρονται υπάρχουν στο έργο μου *Thucydide et l' imperialisme athenien*, σ. 75.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ V

### Πέρα από τις πόλεις: οι άγραφοι νόμοι

Πριν παραχωρήσουμε το λόγο σε αυτούς τους φιλόσοφους, αρμόζει να προσθέσουμε ένα συμπλήρωμα στον πίνακα των ενθουσιωδών ανακαλύψεων σχετικά με την ελευθερία. Όλες οι ανακαλύψεις αυτές αφορούν την πολιτική ελευθερία, την ελευθερία του πολίτη. Και εκεί εμφανίζεται πραγματικά η πρωτοτυπία του ελληνικού αισθήματος απέναντι στην ελευθερία. Δεν θα έπρεπε όμως να πιστέψουμε πως έξω από αυτό το στενό πολιτικό πλαίσιο κυριαρχούσαν μόνο η πυγμή και ο εξαναγκασμός και ότι δεν υπήρχε τρόπος να γίνεται σεβαστή η ελευθερία των άλλων ανθρώπων. Πρέπει, πράγματι, να θυμίσουμε την ύπαρξη αυτών που ονομάζονταν γενικά "άγραφοι νόμοι".

Διαπιστώσαμε ήδη την επιμονή των Ελλήνων του 5ου αιώνα στο γεγονός ότι οι νόμοι της πόλης είναι διατυπωμένοι σε γραπτό κείμενο, έτσι ώστε να αποφεύγονται οι αυθαιρεσίες. Είναι όμως καιρός να το προσδιορίσουμε: η έκφραση επιτρέπει επίσης να έρθει σε αντιπαράθεση ο γραπτός πολιτικός λόγος προς ένα σύνολο κανόνων, αναγνωρισμένων από όλους, που δεν περιλαμβάνονται στους κανονισμούς ή στα συντάγματα των πόλεων, και είναι οι άγραφοι νόμοι.

Όταν πρόκειται για ανθρώπινες σχέσεις με την ευρεία έννοια, ισχύουν αυτοί και όχι οι άλλοι. Και αν δεν προωθούν περισσότερο από τους άλλους την ιδέα της ελευθερίας, είναι φανερό πως αποτελούν τη βάση και την εγγύηση πολλών ελευθεριών. Αν ένας άγραφος νόμος ορίζει να σεβαστείς ένα μαχητή που παραδίδεται ή ακόμα κάποιον που καταφεύγει σε ένα βωμό, ο άγραφος αυτός νόμος θα του έχει σώσει την ελευθερία και συχνά τη ζωή του. Και αν ο Κρέων στην Αντιγόνη δεν είχε καταλάβει τόσο αργά ότι παραβίαζε έναν άγραφο νόμο, δεν θα συνελάμβανε ούτε θα οδηγούσε στο θάνατο την Αντιγόνη. Οι άγραφοι νόμοι εγγυώνται, πέρα από τους κανόνες των διαφόρων πόλεων, ορισμένα απαράγραπτα δικαιώματα αυτών που απειλούνται.

Από πού προέρχονται αυτοί οι νόμοι, ή, μάλλον, από πού οι τότε Έλληνες θεωρούσαν ότι προέρχονται; Μπορούμε να πούμε ότι σε αυτό το ερώτημα η απάντηση είναι διπλή, γιατί οι νόμοι αυτοί συνδέονται, στο σύνολό τους, με τη θρησκεία και την ηθική συνείδηση, έννοιες που συχνά η μια κάλυπτε την άλλη.

Όλοι γνωρίζουμε τον ωραίο ορισμό της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή. Καθώς η διαταγή του Κρέοντα απαγόρευε να ενταφιαστεί κάποιος που σήκωσε τα όπλα κατά της πόλης, εκείνη την αφήφισε και έθαψε τον αδερφό της, γιατί δεν μπορούσε να παρακούσει μια ανώτερη επιταγή: "...του άγραφους κι ασάλευτους νόμους των θεών να βιάζεις. Γιατί αυτοί δεν έγιναν χτες ή σήμερα, μον ζουν αιώνια και κανείς δεν το ξέρει από πότε φανήκαν. Κι εγώ ποτέ μου δεν θα μπορούσα σε κανενός ανθρώπου να υπακούσω το θέλημα από φόβο μου και δώσω στους θεούς λόγο για ασέβεια"\* Σε αυτά τα λόγια απηχεί ξανά στο Σοφοκλή η επίκληση των ίδιων νόμων στον *Οιδίποδα Τύραννο*<sup>1</sup>: "...σ' όλα μου τα έργα και τα λόγια, γιατί νόμοι τα

---

\* Σοφοκλής: *Αντιγόνη*, 450-460. μετ. Παϊίκου Δ. Νικολαΐδη-Αοιλάνη.

θεμελιώνουν υπέρτατοι, νόμοι, που στον ουράνιο γεννήθηκαν αιθέρα. Πατέρας τους ο ψηλός ο Όλυμπος κι ούτε του ανθρώπου η θνητή τους γέννησεν η φύση κι ούτε ποτέ η λησμονιά θα τους αποκοιμίσει. Γιατί έχουν μέσα τους θεό μεγάλο, που δεν ξέρει γηρατεία".

Η θεϊκή προέλευση των άγραφων νόμων εγγυάται την καθολικότητα τους, τη διάρκεια τους στο διηνεκές, και - όπως βλέπουμε στο κείμενο της Αντιγόνης - τις ποινές που κατοχυρώνουν την ισχύ τους.

Είναι βέβαιο πως στο τέλος του 5ου αιώνα σηματοδοτείται μια συνειδητοποίηση του χαρακτήρα των νόμων της πόλης: στηρίζονται σε μια συμφωνία, μπορούν να ποικίλλουν από την μια πόλη στην άλλη ή από την μια εποχή στην άλλη. Το έργο του Ηρόδοτου είναι γεμάτο αποκαλύψεις πάνω σε αυτή τη σχετικότητα των νόμων και οι σοφιστές συλλογίζονται σε βάθος τί ήταν δυνατόν να υπονοεί αυτή η σχετικότητα. Οι αμοραλιστές ή οι φιλόδοξοι την εκμεταλλεύτηκαν μάλιστα για να παραβιάσουν χωρίς ενδοιασμούς αυτούς τους νόμους. Αντίθετα, κάθε λέξη του Σοφοκλή επιμένει στη διάρκεια, στον αναλλοίωτο και πάγιο χαρακτήρα των άγραφων νόμων.

Αυτό όμως δεν πρέπει να μας παρασύρει στην παρανόηση του ίδιου του κειμένου. Η τραγωδία εξάγει, είναι αλήθεια, την εξέγερση της Αντιγόνης που, εν ονόματι των υψηλών αυτών επιταγών, ορθώνεται εναντίον των κανόνων της πόλης. Ο Κρέων έχει αποκτήσει την εξουσία την προηγούμενη μέρα. Είναι ένας νέος τύραννος. Και όμως είναι αυτός μόνος που υπαγορεύει αυθαίρετα μια διαταγή. Το κείμενο που αναφέραμε πάρα πάνω το καθορίζει με σαφήνεια. Γιατί αντιπαραθέτει στους άγραφους νόμους αυτό που η Αντιγόνη ονομάζει: τα κηρύγματα" του (454). Και σε όλο το κείμενο γίνεται λόγος μόνο για τον Κρέοντα και για το διάταγμά του που μοιάζει με διάταγμα τυράννου. Ο λαός είναι με το μέρος της Αντιγόνης (733). Ο ίδιος ο γιος του Κρέοντα κατηγορεί τον πατέρα του για δεσποτισμό: "Δεν υπάρχει πόλη που ν' ανήκει σ' έναν", ή "...ωραία θα κυβερνούσες έρμη πόλη μόνος."\* Επιπλέον, ο Κρέων δεν αποδίδει τιμές στους χθόνιους θεούς: έτσι το διάταγμά του γίνεται τυραννικό κι βέβηλο.

Δεν υπάρχει, λοιπόν, η παραμικρή πιθανότητα να δούμε στην Αντιγόνη ένα κάλεσμα και μια εξέγερση εναντίον του νόμου - του φυσικού νόμου, αποδεκτού ή ψηφισμένου, γιατί ανταποκρίνεται στο αίσθημα περί δικαίου όλων ή μιας υπεύθυνης αποδεκτής ομάδας. Αντίθετα, η εξέγερση της Αντιγόνης εναρμονίζεται απόλυτα με την ελληνική συνήθεια να ορίζεται η πολιτική ελευθερία από την υπακοή όχι σε έναν κυρίαρχο αλλά στο νόμο.

Η θρησκευτική φύση του άγραφου νόμου γίνεται έκδηλη. Και είναι, εξάλλου, οι θεοί που τιμωρούν τον Κρέοντα σε ό, τι πιο ακριβό έχει. Ας μη μας εκπλήσσει αυτό: οι άγραφοι νόμοι εμπλέκουν τους θεούς που είναι εγγυητές τους. Ο σεβασμός όμως που εμπνέουν έχει συχνά απήχηση στη συνείδηση των ανθρώπων και ακόμα στα παραδεκτά έθιμα που είναι η αντανάκλασή τους.

Μπορούμε να το αντιληφθούμε εξετάζοντας μία άλλη περίπτωση, χρονικά πολύ κοντινή με την Αντιγόνη, που πραγματεύεται τον ίδιο άγραφο νόμο. Πρόκειται για την περίπτωση του Δήλιου στο Θουκυδίδη. Οι Αθηναίοι έχουν εισβάλει στη Βοιωτία, έχουν καταλάβει ένα ιερό. Μετά από μια μάχη, απαιτούν το δικαίωμα να τους δοθούν οι νεκροί τους. Οι Βοιωτοί διαμαρτύρονται πως η Αθήνα παραβίασε ένα έθιμο αναγνωρισμένο στην Ελλάδα καταλαμβάνο-

---

\* Σοφοκλής: Αντιγόνη. 737 και 739. μετ. Πάϊκου Δ. Νικολαΐδη-Ασιλάνη.

ντας το ιερό. Οι Αθηναίοι, από τη μεριά τους, επικαλούνται την παράδοση που επιβάλλει να παραδίδονται οι νεκροί για ταφή χωρίς όρους. Σχεδόν την ίδια στιγμή, ο Ευριπίδης παρουσιάζει το έργο του *Ικέτιδες*, στο οποίο αναφέρεται ακριβώς η υπηρεσία που προσφέρει η Αθήνα στις οικογένειες των *Επτά επί Θήβας*, πετυχαίνοντας από τη Θήβα να δοθούν οι νεκροί στις οικογένειές τους για ταφή. Και το κείμενο λέει αυτή τη φορά ότι πρέπει να πετύχουν ώστε η Θήβα να μην παραβιάζει "τους κοινούς νόμους των Ελλήνων" ή "το κοινό δικαίωμα των Ελλήνων" ή ακόμα "τον νόμο όλων των Ελλήνων" (311, 526, 671). Το δικαίωμα αυτό στην ταφή, που παρουσιαζόταν σαν ένας θεϊός νόμος στο Σοφοκλή, γίνεται εδώ αισθητός σαν κανόνας ηθικής συνείδησης και χαρακτηριστικό πολιτισμού.

Τα δύο αυτά παραδείγματα μας ξαναφέρνουν περίπου στην ίδια περίοδο με διαφορά είκοσι χρόνων. Μας αποκαλύπτουν τη δύναμη των κανόνων στη ζωή μιας πόλης και της Ελλάδας. Θα έπρεπε, όμως, να προσθέσουμε επίσης ότι η διάδοσή τους υπήρξε τεράστια. Με παραλλαγές στο λεξιλόγιο, αυτοί οι άγραφοι νόμοι εμφανίζονται στην εφαρμογή τους σε κάθε είδους κείμενο. Ήδη, πριν από την περίοδο που αναφέραμε, ο Αισχύλος μιλάει για νόμους "χαραγμένους στο βιβλίο της Δικαιοσύνης". Αργότερα, συναντάμε πάλι πολυάριθμες μάρτυρες. Ο Ξενοφών στα *Απομνημονεύματα* παραθέτει έναν ολόκληρο διάλογο όπου ο Σωκράτης αναφέρεται σε αυτούς τους άγραφους νόμους θεϊκής προέλευσης (4,4,9). Ο Ισοκράτης τους μνημονεύει όταν επαινεί την Αθήνα που επεμβαίνει και επιτυγχάνει την ταφή των νεκρών που έπεσαν στη Θήβα και μιλάει τότε για έναν πατροπαράδοτο νόμο, που όλοι οι άνθρωποι τον τηρούν ανέκαθεν, γιατί νομίζουν ότι δεν τον εθέσπισαν άνθρωποι, παρά τον επέβαλε κάποια ανώτερα δυνάμεις.\* Και ο Αριστοτέλης στη Ρητορική του επικαλείται τους θεμελιώδεις κανόνες που δεν προβλέπονται από τους νόμους "παραδείγματος χάριν την ευγνωμοσύνη προς τους ευεργέτες, την ανταπόδοση προς προσφερθείσα εξυπηρέτηση" (1374 α και β).

Μπορούμε να πούμε ότι όλοι, ή σχεδόν όλοι, από όσους μίλησαν για την κυριαρχία του γραπτού νόμου, κάποια άλλη στιγμή αλλού βρήκαν την ευκαιρία να μιλήσουν με κάποιο τρόπο για τον άγραφο νόμο. Και, τελειώνοντας, πώς να μη θυμηθούμε τον Επιτάφιο, που μας χρησίμευσε να περιγράψουμε την ακτινοβολία της δημοκρατικής ελευθερίας; Εξισορροπεί αυτή την ελευθερία με το σεβασμό των νόμων βέβαια, αλλά ξαναδιαβάζοντας τη φράση βλέπουμε στην πραγματικότητα να λέει: "Σεβόμαστε τους άρχοντες, πειθαρχούμε στους νόμους, και μάλιστα σε όσους έχουν γίνει για να προστατεύουν τους αδύνατους, και σε όσους που, αν και άγραφοι, είναι ντροπή να τους παραβαίνει κανείς".\* Οι μεταγενέστεροι παρατηρούν πως ο Σοφοκλής και ο Περικλής υπήρξαν στρατηγοί την ίδια εποχή και ότι ο μιν ένας απεικόνιζε τη θρησκευτική πλευρά των άγραφων νόμων ενώ ο άλλος την εντελώς ανθρώπινη εικόνα τους: Και έτσι είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακή η διαπίστωση ότι, ενώ η πνευματική τους προσέγγιση ήταν διαφορετική, συμφωνούν σε αυτό το σημείο και ακόμη, ο θεωρητικός της δημοκρατίας συμφωνεί εδώ με τον ευσεβή δραματικό συγγραφέα.

Συνηθίζεται να τονίζεται πάντα η σχέση που ενώνει την ελευθερία με το νόμο και με το γραπτό νόμο: Δεν έχουμε παρά να ακολουθήσουμε τις μαρτυρίες των ανθρώπων εκείνης της εποχής που ήταν γοητευμένοι από τις πολιτικές τους κατακτήσεις. Λησμονούμε όμως, ό, τι προϋπήρχε αυτών των κατακτήσεων και έμελλε να διαρκέσει μετά από αυτές, αποφεύγοντας

---

\* Ισοκράτης: Παναθηναϊκός, 169. μετ. Ευαγγ. Πανέτσος.

\* Θουκυδίδης: Β, 37,3· μετ. Αγγ. Βλάχος.



και περιορίζοντας τις βιαιότητες ή τους εξαναγκασμούς που θα δημιουργούσε μια ελευθερία καθαρά εθνική που δεν θα αφορούσε παρά μόνο τους πολίτες.

Το περιεχόμενο αυτών των άγραφων νόμων αποτελεί πραγματικά μία Χάρτα του ατόμου.

Από ορισμένες απόψεις, οι άγραφοι νόμοι στοχεύουν στις θεμελιώδεις σχέσεις κάθε ανθρώπινης κοινωνίας. Ο Αισχύλος μιλάει για το σεβασμό προς τους πατέρες, ο Ευριπίδης για το σεβασμό προς τους θεούς και τους συγγενείς. Πολλοί μιλούν για την ευγνωμοσύνη απέναντι στις παρεχόμενες υπηρεσίες ή για τις ευεργεσίες προς φίλους. Σε αυτό το είδος του ηθικού κώδικα, που ποτέ και εξ ορισμού δεν συναντάται η πλήρης καταγραφή του, βλέπουμε να αναδύονται εντολές, που, στο όριο ανάμεσα στη θρησκεία και την ηθική, παρουσιάζουν ορισμένες σχέσεις με τις Δέκα Εντολές του Μωυσή. Ιδιαίτερα, συναντάμε συχνά ένα είδος συνόλου με τρεις κλάδους που ενώνει το σεβασμό προς τους θεούς, τους γονείς και τους φιλοξενούμενους.

Οι διαφορετικές αυτές μορφές σεβασμού μπορούν να προτρέψουν κάποιον να προστατεύσει την ελευθερία ενός φιλοξενούμενου ή ενός φίλου, έχουν όμως ελάχιστη σχέση με την ιδέα της ελευθερίας. Αντίθετα, με την πιο ιδιάζουσα μορφή τους οι "κοινοί" νόμοι των Ελλήνων προσδιορίζουν έναν ορισμένο αριθμό κανόνων που αποβλέπουν στην προστασία του άλλου σε πολλές περιστάσεις κατά τις οποίες θεωρείται ότι αυτός προστατεύεται από τους θεούς.

Απαγορεύουν να βλάψεις κάποιον, ακόμα και εγκληματία, όταν καταφεύγει σε ιερό. Απαγορεύουν την επίθεση σε κήρυκα ή σε πρεσβευτή άλλης πόλης. Απαγορεύουν το φόνο ενός μαχητή που παραδίδεται. Απαγορεύουν, βέβαια, την παραβίαση ενός όρκου και επομένως την καταστρατήγηση μιας συνθήκης, αφού οι συνθήκες ήταν σφραγισμένες με όρκους.

Ας μην είμαστε αφελείς: οι παραβάσεις ήταν απειράριθμες και η ιστορία μας κατακλύζει με παραδείγματα από όλες τις εποχές. Οφείλουμε να κάνουμε δυο τουλάχιστον επισημάνσεις.

Η πρώτη είναι ότι γνωρίζουμε αυτές τις παραβάσεις από το σκάνδαλο που προκάλεσαν στην εποχή τους -αυτό ισχύει για παράδειγμα για το θάνατο του Σωκράτη- και την ταραχή του προκάλεσαν σχεδόν αμέσως αυτές οι παραβάσεις. Τη φορά εκείνη, υπήρξε μια ευρύτατα διαδεδομένη συγκίνηση, ικανή να επηρεάσει ην κοινή γνώμη και πέρα από την Αθήνα και να επισύρει σημαντική απώλεια γοήτρου. Έτσι μπορούν να εξηγηθούν οι απόπειρες της Σπάρτης και της Αθήνας ακριβώς πριν από τον Πελοποννησιακό Πόλεμο να εκσφενδονίζουν αμοιβαία παλιές κατηγορίες σχετικές με παρόμοιες παραβιάσεις. Η κοινή γνώμη αντιδρούσε πάντα σε τέτοια γεγονότα. Τα άτομα είχαν, λοιπόν, μια αρκετά ευαίσθητη συνείδηση απέναντι σε αυτούς τους κανόνες. Και, αν αυτό δεν εμπόδιζε τις παραβάσεις, τουλάχιστον περιόριζε ασφαλώς τον αριθμό τους.

Η δεύτερη διαπίστωση είναι ότι, ακόμα και ακανόνιστα εφαρμοσμένοι, οι κανόνες αυτοί δεν έπαυαν να αποτελούν μια απαρχή των δικαιωμάτων του ανθρώπου.

Δεν είναι άσκοπο να το θυμίσουμε σε μια εποχή κατά την οποία τόσος λόγος γίνεται για τα δικαιώματα του ανθρώπου και που ορισμένοι ασχολούνται με πάθος. Σε μία πρόσφατη μελέτη του νομικού Γ. Τενεκίδη με τίτλο "Η πόλη των Αθηνών και τα ανθρώπινα δικαιώματα"<sup>2</sup>, το πρώτο μέρος αναφέρεται σε αυτό που ονομάζουμε εδώ "δημοκρατική ελευθερία". Ο συγγραφέας όμως περνά μετά στις σχέσεις ανάμεσα στις πόλεις-κράτη, στη βαθμιαία επεξεργασία της θέσης των ξένων, στον ανθρωπισμό κατά τη διάρκεια του πολέμου και παραχωρεί

μια σημαντική θέση σε αυτούς τους άγραφους νόμους, στους οποίους αναγνωρίζει την απαρχή ενός διεθνούς δικαίου.

Πραγματικά, το δίκαιο και η ηθική συναντώνται εδώ και είναι σημαντικό ότι διαδόθηκε τότε αυτή η συνείδηση, ασχημάτιστη και αβέβαιη αλλά επίμονη, για τον οφειλόμενο σεβασμό στους άλλους, ιδίως όταν βρίσκονται σε θέση αδυναμίας ή σε κίνδυνο.

Εκείνο που μπόρεσε να καλύψει τη σημασία αυτή των ελληνικών και αθηναϊκών επιδιώξεων σε ένα τέτοιο δίκαιο των ανθρώπων, ανεξάρτητα από την πόλη που ανήκουν, είναι χωρίς άλλο μια διαφορά στη διατύπωση, η σημασία της οποίας αξίζει να τονισθεί. Πράγματι, εκεί που ο σύγχρονος κόσμος μιλάει για δικαιώματα, οι Έλληνες μιλούσαν για καθήκοντα. Θα μπορούσαν να μιλούν για το δικαίωμα των κηρύκων και των πρεσβευτών, των ικετών ή των φυλακισμένων. Προτιμούσαν όμως να λένε ότι ήταν κακό να θίγονται αυτά τα άτομα και ότι οι θεοί θα τιμωρούσαν μια μέρα τον παραβάτη.

Ίσως αρχίζουν να μιλούν για δικαιώματα στη Ρώμη όπου ήταν τόσο αναπτυγμένη η έννοια του νομικού δικαίου: άλλωστε, "το δίκαιο των ανθρώπων", το *jus gentium*, είναι μια λατινική έκφραση, για μας όμως, που εξετάζουμε εδώ τα πράγματα κάτω από το πρίσμα της ελευθερίας, φαίνεται ότι αυτή η διαφορά συνδέεται με κάποια άλλη που είχαμε ήδη την ευκαιρία να συναντήσουμε.

Είδαμε, πράγματι, ότι ποτέ οι Έλληνες της κλασικής εποχής δεν θα συλλογίζονταν να διεκδικήσουν την ελευθερία τους σε σχέση με την πόλη αλλά χάρη σε εκείνη. Από αυτό απορρέει μια γενικότερη στάση να μη σκέφτονται με όρους απαιτήσεων αλλά με όρους πρωτοβουλιών, να μην επιθυμούν να διεκδικήσουν μια θέση αλλά να διαλέξουν μια συμπεριφορά. Εξάλλου, θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για το δίκαιο των ικετών ή των κηρύκων; Ακόμα και στις ανθρώπινες και μη θρησκευτικές εκδοχές τους, οι θεοί εμπνέουν και εγγυώνται αυτούς τους νόμους: ο σεβασμός σε έναν ικέτη ήταν αναγνώριση όχι του δικού του δικαίου αλλά του δικαίου των θεών.

Είναι καιρός, τέλος, να το πούμε: η πολιτική αυτή ελευθερία, την εξέλιξη της οποίας παρακολουθήσαμε στην Ελλάδα και που δεν θρυμματίζεται σε διάφορες ελευθερίες, δεν βασίζεται στην αναγνώριση της κατάστασης του καθενός. Δεν είχαν φτάσει ακόμα στην εποχή των ανακατατάξεων που θα προέβλεπαν θέσεις για όλους, ή, τουλάχιστον, η ιδέα αυτή ήταν ακόμα στις απαρχές της. Επομένως δεν ήξεραν ότι υπήρχαν δυο είδη ελευθερίας. Δηλαδή εκείνη η άμεση του ατόμου που θέλει να κινείται και να ενεργεί όπως του αρέσει. Αυτό όμως δεν είναι δυνατόν, αν ο καθένας προχωρεί χωρίς να υπολογίζει τους άλλους. Τα κόκκινα φώτα προορίζονται να εμποδίζουν τις συγκρούσεις και τις κυκλοφοριακές συμφορήσεις. Οι αστυφύλακες προορίζονται να προστατεύουν τους διαβάτες από επιθέσεις και κλοπές. Οι συλλογικοί κανονισμοί αποβαίνουν έμμεσα παράγοντες ελευθερίας. Είναι κάτι που το μάθαμε στο μεταξύ: Η εποχή μας όμως, που γνωρίζει μεγάλα πολυσύνθετα κράτη στηριγμένα σε πλήθος από κώδικες και ορισμούς των αντιστοίχων δικαιωμάτων, ενθάρρυνε παράλληλα την τάση του καθενός να διεκδικήσει τα δικά του δικαιώματα απέναντι στο κράτος που έχει την αποστολή να διατηρήσει την κοινή τάξη.

Η διαφορά της ορολογίας που διαφαίνεται εδώ ανάμεσα στους άγραφους νόμους και στα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη καταλήγει, λοιπόν, σε μια βαθειά διάκριση που φωτίζει, με τον τρόπο της, την ίδια την εξέλιξη της ιδέας της ελευθερίας, ακόμα και όταν στα κείμενα δεν διαφαίνεται να την έχουν ως άμεσο στόχο τους.

Από αυτή τη διαφορά προκύπτει επίσης ότι για τους Έλληνες ο σεβασμός της ελευθερίας του άλλου είναι περισσότερο ένα ζήτημα ηθικής παρά δικαιωμάτων. Οι άγραφοι νόμοι είναι ηθικοί κανόνες. Γι' αυτό τούτη η παρέμβαση, πέρα από την πολιτική, μπορεί να καταλήξει μόνο με μια επιστροφή προς τις αξίες εκείνες, των οποίων τη λανθάνουσα παρουσία αναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Πράγματι, οι αξίες αυτές συνδυάζονται με τους άγραφους νόμους για να οδηγήσουν τα άτομα σε μια σωστή χρήση της ελευθερίας, ή στο σεβασμό της ελευθερίας του άλλου, ανεξάρτητα από κάθε πολιτικό δεσμό.

Για ποιό λόγο η Αθήνα ήταν τόσο υπερήφανη επειδή βοήθησε τους ικέτες είτε να γλιτώσουν από τις απειλές ενός τυράννου (*Ηροκλείδες*), είτε να μπορέσουν να θάψουν τους δικούς τους (Ικέτιδες), παρά γιατί η πράξη αυτή, στην υπηρεσία των άγραφων νόμων, συναντούσε τις προσφιλείς αξίες των ανθρώπων;

Εάν, για μία ακόμα φορά, ξαναγυρίσουμε στον Επιτάφιο, θα διαπιστώσουμε πράγματι ότι οι αξίες που αναφέρονται εκεί λέγονται όλες με αυτή την έννοια. Ορισμένες παρακινούν σε γενναιοφρονες ενέργειες: στην τόλμη, στο πάθος για τη δόξα, στη φιλοτιμία. Και αυτές ερμηνεύονται ακόμα και έξω από την πόλη με την γενναιοδωρία "...και στη διάθεσή μας απέναντι στους ξένους διαφέρουμε από πολλούς γιατί αποκτούμε φίλους ευεργετώντας τους και όχι περιμένοντας από αυτούς κάτι καλό... Μόνο εμείς σκορπούμε απλόχερα τις ευεργεσίες μας όχι από συμφεροντολογικούς υπολογισμούς αλλά από φιλελεύθερη γενναιοδωρία".\* Άλλες αξίες όμως και άλλες αρετές συνδεδεμένες και αυτές με την ελευθερία ωθούν επίσης στο σεβασμό της ελευθερίας ανεξάρτητα από κάθε κανόνα, θυμόμαστε πως ένα από τα χαρακτηριστικά του Επιτάφιου είναι η ανεκτικότητα απέναντι στον άλλον: όχι ύφος αποδοκιμασίας, όχι κριτική δυσαρέσκειας. Αυτό ισχύει μέσα στην πολιτεία και όχι βέβαια για τις δημόσιες σχέσεις μεταξύ κρατών. Τα παραδείγματα όμως που αναφέραμε δείχνουν ότι αυτές οι ίδιες αξίες μπορούν περιστασιακά να εφαρμοστούν και με τους ξένους όπως και στις εσωτερικές σχέσεις. Το "*ἐλευθέρως ζεῖν*" τελικά υπέβαλε την ανάγκη να υπερβούν τα πλαίσια των πόλεων για να υπερασπισθούν τους άγραφους νόμους των ανθρώπων.

Αυτό που υπολογίζεται δεν είναι πάντα ο τρόπος συμπεριφοράς, αλλά ὅ, τι αγαπάει κανείς, ώστε να μπορεί να νοιώθει υπερήφανος. Η εικόνα των αρετών που προβάλλονται εισχωρεί στη σκέψη των ανθρώπων για να εξασκήσει γόνιμη επίδραση.

Η Αθήνα ήταν περήφανη για το "ανθρώπινο"<sup>3</sup> και ελεύθερο πνεύμα της. Στο τέλος του 5ου αιώνα γι' αυτό το πνεύμα την επαινούν : ο σοφιστής Γοργίας μιλάει για τη "γαλήνια ισότητα" που έρχεται σε σύγκρουση με τη βίαιη δικαιοσύνη. Άλλοι μιλούν για την ευλάβειά της. Τον 4ο αιώνα, ένας λόγος, αναμφίβολα του Δημοσθένη (ο πρώτος *Κατά Αριστογείτονος*), αναφέρεται στο "γενικό αίσθημα ανθρωπισμού" και θυμίζει τον τρόπο που ζουν οι Αθηναίοι, "σαν καλοί συγγενείς, σαν άτομα γεμάτα ανθρωπιά". Σαν γονείς, που κλείνουν τα μάτια στις υπερβολές της νιότης, ξέρουν όταν χρειάζεται να μην βλέπουν, να μην ακούν και έτσι οι άλλοι συμπεριφέρονται με διακριτικότητα, ως το σημείο μάλιστα να ντρέπονται (88- 89). Η συμπεριφορά αυτή αποτελεί μέρος της ανεκτικότητας και επίσης μέρος από την αρετή της ανθρωπότητας. Η Αθήνα επιβεβαίωνε αδιάκοπα την προσήλωσή της σε αυτές τις αρετές και φαίνεται να είναι η πρώτη που εξύμνησε μια λατρεία προς τιμήν του Ελέους.

---

\* Θουκυδίδης: Β, 40. μετ. Αγγ. Βλάχος.

Είναι πιθανόν οι αρετές αυτές να γεννήθηκαν ως καρπός της ελευθερίας. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τη βοήθησαν να κυριαρχήσει. Στην πραγματικότητα φαίνονται να ανθούν πάνω στα ίχνη που αφήνει η πολιτική ελευθερία. Έννοιες όπως η γαλήνη και ο ανθρωπισμός αρχίζουν να εξαπλώνονται μόνο τα τελευταία χρόνια του 5ου αιώνα.

Ακόμη και εκεί έγινε δυνατόν να υπάρξουν μερικές καταχρήσεις. Γιατί, στην παρωδία του για την υπερβολή της ελευθερίας, ο Πλάτων θα επαναλάβει τις λέξεις που εκείνη έφερε στον καθημερινό συρμό: "και η πραότης...", "και η επιείκεια που ..." Αυτή η πραότης συνίσταται λοιπόν στο να μην επιβάλλονται οι ποινές που ορίζουν οι νόμοι ή να μην υπολογίζονται τα προτερήματα των ανθρώπων στους οποίους εμπιστεύονται δημόσια αξιώματα.

Το κεφάλαιο αυτό, που ξεκίνησε με την επιθυμία να συμπληρώσει και να αποδώσει αποχρώσεις στην εικόνα της ελευθερίας προς την οποία έτεινε η Αθήνα τον 5ο αιώνα, καταλήγει λοιπόν με την εντύπωση μιας επερχόμενης κρίσης. Μας οδηγεί στο όριο μιας αιφνίδιας συνειδητοποίησης του γεγονότος ότι η ελευθερία, παρόλο το κάλλος της, έχει επίσης τους όρους και τις απαιτήσεις της. Οδηγούμεθα λοιπόν στο σημείο της αλλαγής εκείνης του αιώνα που φέρνει στις σκέψεις για την ελευθερία μια ολοκληρωτική αλλαγή τόνου.

1. Το κείμενο δεν χρησιμοποιεί εδώ την έκφραση "άγραφοι νόμοι", αλλά τα λόγια του χορού αναφέρονται με σαφήνεια σε αυτούς.
2. *Ανάλεκτα* G.P.Wiarda, , 1988, σ.605-607. Για τη δεδομένη αξία της δημοκρατικής ελευθερίας, βλ. εδώ στις σημειώσεις του κεφαλαίου III, αρ. 2.
3. Θα βρούμε πολλά παραδείγματα στο βιβλίο μου *La Douceur dans la pensee grecque*, στο κεφάλαιο "*La douceur d' Athenes*", σ. 99 κ.ε.

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

### Η ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ

Η αυγή της αλλαγής αυτής του αιώνα σηματοδοτείται με δυο τρόπους.

Στον πολιτικό τομέα, πρώτα, αρχίζει μια ολόκληρη συλλογιστική υπό την επήρεια της πρόσφατης καταστροφής. Αναρωτιούνται για την ελευθερία των πόλεων επί της οποίας ναυάγησε η δύναμη της Αθήνας. Αναρωτιούνται για τις κριτικές που πρέπει να επιλεγούν κατά της δημοκρατικής ελευθερίας και αναζητούν τρόπους και μέσα ανόρθωσης. Και έτσι ανοίγεται μια ολόκληρη σειρά προοπτικών στην πολιτική φιλοσοφία και στο δίκαιο.

Ταυτόχρονα όμως, και ήδη από τα τελευταία χρόνια του πολέμου, συμβαίνει ένα ολίστημα και αρχίζουν να συλλογίζονται μια ελευθερία που δεν θα είναι πια πολιτική. Η πολιτική έχει απογοητεύσει. Η σκέψη σημειώνει πρόοδο. Σιγά-σιγά ο ιδιωτικός και ο ηθικός τομέας αποκτούν το προβάδισμα. Μία νέα ελευθερία εμφανίζεται προορισμένη για τεράστιο φιλοσοφικό μέλλον. Τα αρχαία πλαίσια αρχίζουν να τρίζουν με νέες διευρύνσεις.

Η δεύτερη αυτή εικόνα της ελληνικής ελευθερίας μοιάζει να έρχεται σε αντίθεση με την πρώτη. Στην πραγματικότητα, με ένα περισσότερο διανοητικό τρόπο, την προεκτείνει και τη συμπληρώνει με απόλυτη συνοχή.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

### Αυτονομία και ελευθερία

Είναι ευνόητο ότι το πρόβλημα των προϋποθέσεων της ελευθερίας τέθηκε με μεγαλύτερη οξύτητα στο εσωτερικό της δημοκρατικής πολιτείας και εκεί έδωσε έδαφος στους πιο τολμηρούς συλλογισμούς. Πριν όμως τους εξετάσουμε πρέπει να σταθούμε κατ' αρχήν στο ζήτημα της ελευθερίας και της ανεξαρτησίας των πόλεων. Η Αθήνα είχε θίξει αυτή την ανεξαρτησία, γεγονός που προκάλεσε τον πόλεμο και είχε ως συνέπεια τον όλεθρο. Εξαιτίας αυτού του σφάλματος έχασε τη δύναμή της και κινδύνευσε να τα χάσει όλα, και την ίδια της την ανεξαρτησία και το καθεστώς της.

Τί είχε συμβεί λοιπόν; Και ποιά ήταν αυτή η τόσο απαράδεκτη μεταχείριση που έστρεψε εναντίον της τις καταπιεσμένες και τρομοκρατημένες ελληνικές πόλεις; Απάντηση στο ερώτημα είναι επίσης ο προσδιορισμός των απαιτήσεων που πρόβαλαν οι πόλεις αυτές και που εξέφραζαν την άποψη τους για την αυτονομία. Τον 5ο αιώνα τη διακρίνουμε μέσα από διάφορες μεμονωμένες συναισθηματικές αντιδράσεις. Με τη βοήθεια όμως της πείρας, οι άνθρωποι του 4ου αιώνα συνειδητοποίησαν μια για πάντα τους όρους και επισήμαναν το αυστηρό καθοριστικό όριο που επιβάλλεται σε κάθε ηγεμονία για να την καταστήσει αποδεκτή.

Στο Θουκυδίδη διακρίνουμε καθαρά ότι η αυτοκρατορία συγκέντρωνε πολιτείες με διαφορετικό καθεστώς ή που άλλαζε αργότερα. Αρχικά, πράγματι, επρόκειτο για μια ένωση, στην οποία οι διάφοροι μετέχοντες ήταν οι "σύμμαχοι".

Τα πράγματα όμως άλλαζαν από συνεχείς παραβιάσεις και το καθεστώς πολλών πόλεων καθορίστηκε από συνθήκες άνισες, τις οποίες η κάθε πόλη ήταν υποχρεωμένη να αποδεχθεί, όσο που το λεξιλόγιο ήταν συχνά ακαθόριστο. Επίσημα μιλάνε πάντα για "συμμάχους" την πράξη όμως μιλάνε για υποτελείς, για ανθρώπους που διατάσσονται ή υποδουλώνονται.

Εδώ πρέπει να διακρίνουμε τīs περιπτώσεις: χειρότερη υποχρέωση ήταν η πληρωμή του φόρου και διαχωρίζουμε συχνά τους συμμάχους σε εκείνους που ήταν υποχρεωμένοι να πληρώνουν φόρο και στους άλλους που στέλνουν στρατό ή πλοία. Ονομάζονται "υποτελείς" όσοι πληρώνουν το φόρο και "αυτόνομοι" εκείνοι που δεν πληρώνουν.

Η "αυτονομία" αυτή συνιστά ακριβώς την ελευθερία των πόλεων. Όταν δεν πρόκειται για απογραφές και ταξινομήσεις, ανακαλύπτουμε ακόμα την ίδια εύγλωττη έκφραση "αυτόνομος και ελεύθερος". Στο Θουκυδίδη, οι κάτοικοι της Μυτιλήνης εκδηλώνουν έτσι την ανησυχία τους όταν βλέπουν την Αθήνα να υποτάσσει τόσους λαούς: συνεχίζουν, λένε, να βαδίζουν μαζί της "αυτόνομοι βέβαιοι και ελεύθεροι κατ' όνομα", αλλά ήξεραν ότι αυτό δεν μπορούσε να διαρκέσει (Γ,10,6).

Οπωσδήποτε, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά όσο φαίνονται αρχικά. Βλέπουμε ήδη στα λόγια των Μυτιληναίων ότι ακόμα και για συμμάχους που δεν πληρώνουν φόρο, η ελευθερία αυτή είχε γίνει εύθραυστη και φαινομενική από τη δυσαναλογία των δυνάμεων και από την αθηναϊκή φιλοδοξία. Αντίθετα, μπορούμε να μιλάμε για αυτονομία, για ανθρώπους που πληρώνουν το φόρο υπό ορισμένες συνθήκες. Ένα σύμφωνο που συνομολογήθηκε για να εξασφαλίσει τις πόλεις από τις αυθαιρεσίες της Αθήνας, προσδιορίζει ότι οι πόλεις αυτές "θα

πληρώνουν το φόρο, καθώς ορίστηκε από τον Αριστείδα,\* αλλά θα είναι αυτόνομες" (Ε,18,6). Ο φόρος δεν είναι, λοιπόν, το μόνο στοιχείο που έθιγε την αυτονομία των πόλεων.

Ποιά ήταν τα άλλα; Υπήρχαν πολλοί τρόποι καταστρατήγησης. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, πράγματι, ότι πολύ συχνά το καθεστώς των πόλεων άλλαζε ύστερα από μία αποσκίρτηση που είχε εξουδετερωθεί με τα όπλα. Στην περίπτωση αυτή, ο νικητής μπορούσε να επιβάλει όλα τα προνόμιά του. Εκτός από τις σφαγές και την πώληση ατόμων ως σκλάβων, υπήρχε η δυνατότητα να εγκαταστήσει μια φρουρά στη χώρα, να πάρει ομήρους<sup>1</sup>, να επιβάλει πρόστιμα ανάλογα με τα έξοδα του πολέμου. Και ακόμα, εκτός από αυτά τα αυστηρά μέτρα εδραίωσης η Αθήνα συνήθιζε, για να εξασφαλίζει την τάξη, να ασκεί κάποια πίεση προς όλες τις κατευθύνσεις.

Κανονικά, λοιπόν, η αυτονομία έπρεπε να κατοχυρώνει τουλάχιστον μια πλήρη ανεξαρτησία σε ό, τι αφορούσε την εσωτερική ζωή των πόλεων μέσα στην επικράτειά τους. Αυτό όμως δεν γινόταν πάντοτε σεβαστό.

Στον τομέα της δικαιοσύνης, μερικές δίκες έπρεπε να γίνονται στην Αθήνα και αυτό φαίνεται ότι απασχόλησε πολύ τη σκέψη τους. Το Σύνταγμα της Αθήνας, όπως μας το μεταφέρει στα έργα του ο Ξενοφών, περιφρονεί τα πρακτικά αποτελέσματα (οικονομικά ή γοήτρου), από τα οποία θα επωφελείτο ο λαός. Και ο Θουκυδίδης θεώρησε σωστό να σημειώσει κάποιες παρατηρήσεις στο θέμα αυτό, στο λόγο των Αθηναίων, στο βιβλίο Α, όταν αυτοί δικαιολογούν την επικυριαρχία τους: "Εμείς που είμαστε σε θέση μειονεκτική σε δίκες υποκείμενες σε συμφωνίες που συνήψαμε με τους συμμάχους μας...". Πράγματι, η Αθήνα, θέλοντας να ρυθμίσει νομοθετικώς πράξεις που αμφισβητούσαν είτε το ομοσπονδιακό σύμφωνο είτε τη δημοκρατία, είχε αφαιρέσει από τις πόλεις, με ειδικές συνθήκες, ορισμένες κατηγορίες δικαστικών υποθέσεων. Και η αυτονομία, όπως δείχνουν οι αντιδράσεις, εναντιωνόταν σε κάτι παρόμοιο<sup>2</sup>.

Η Αθήνα εννοούσε να υποστηρίζει, όσο ήταν δυνατόν, τις δημοκρατίες, πράγμα που έκανε αναγκαίες μερικές επεμβάσεις, άλλες ιδιωτικές και μυστικές, ενώ άλλες γίνονταν επίσημα. Γνωρίζουμε από τον Αριστοφάνη και από επιγραφές την ύπαρξη "επιτηρητών" ή "επιθεωρητών", τους οποίους η Αθήνα έστελνε στις πόλεις. Και βλέπουμε, στη διάρκεια του πολέμου, τη Σπάρτη να μιμείται το παράδειγμα αυτό για τις πόλεις που "ελευθέρωνε" (Δ,132, 3).\* Αργότερα, το μέτρο επεκτάθηκε με τους περίφημους "αρμοστές" ή διοικητές, οι οποίοι και αυτοί αντιμετώπιζονταν με αγανάκτηση.

Πρέπει τελικά να υπενθυμίσουμε ότι η ιδιοκτησία θίχτηκε σε ορισμένες περιπτώσεις. Η Αθήνα κατέφυγε σε ένα μέτρο που αποκαλούσαν "κληρουχία". Σε μια ηττημένη πόλη, για την οποία ήθελαν να είναι βέβαιοι ότι θα έμενε υποταγμένη, δήμευαν ένα μέρος του εδάφους και το μοίραζαν με κλήρους που έδιναν σε αποίκους της νικήτριας χώρας. Το πρώτο παράδειγμα

---

\* Ο γνωστός ως "δίκαιος", (540-468). Οπαδός του Κλεισθένη, στρατηγός στο Μαραθώνα, στη Σαλαμίνα και στις Πλαταιές. (σημ. τ.μ.)

\* Ο Θουκυδίδης γράφει σχετικά: "...είχαν και μερικούς εφήβους (...) ώστε να τους βάλλουν αρμοστές σε διάφορες πολιτείες για να μην εμπιστεύονται τη διοίκησή τους σε όποιον τύχει". (σημ. τ.μ.).

αυτής της πολιτικής συναντάται στην Εύβοια το 506, επομένως πολύ πριν από τον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό.

Όταν όμως αυτός προκάλεσε δυσκολίες, η Αθήνα εφάρμοσε αυτή τη μέθοδο σε χώρες που είχαν εξεγερθεί και τούτο συνέβαλε αρκετά στο μετασχηματισμό της ηγεμονίας σε αυτοκρατορία<sup>3</sup>... Η προσβολή αυτή κατά της αυτονομίας θα γίνει βαθύτερα αισθητή αν πιστέψουμε τις σκέψεις του επόμενου αιώνα.

Εν τούτοις, η αυτονομία δεν δεινοπαθούσε μόνο από τις παραβιάσεις αυτές στο εσωτερικό των πόλεων, υπέφερε επίσης όταν οι πόλεις εξαναγκάζονταν να μετέχουν σε ενέργειες που δεν τις είχαν διόλου αποφασίσει οι ίδιες.

Εδώ εξηγείται η εμφανής αντίθεση που σημειώσαμε πάρα πάνω. Στα χρόνια των Μηδικών πολέμων, όταν οργανώθηκε η Συμμαχία της Δήλου\* και εμπιστεύθηκαν τη διοίκηση στους Αθηναίους, αυτοί "όρισαν ποιοί από τους συμμάχους έπρεπε να συνεισφέρουν χρήματα και ποιοί να προμηθεύσουν καράβια για την αντιμετώπιση των βαρβάρων." (Α,96). Η αρχή έγινε αποδεκτή, η χρήση προφανής και ο θησαυρός κατατέθηκε όχι στην Αθήνα αλλά στη Δήλο. Όλα αυτά έγιναν "με την πλήρη καλή θέληση των συμμάχων". Στη συνέχεια όμως ο θησαυρός μεταφέρθηκε στην Αθήνα και αυτή πλέον αποφάσιζε για όλες τις εισφορές. Οι "σύμμαχοι" αρνήθηκαν να συμμετάσχουν σε εκστρατείες που δεν τους αφορούσαν πια. Φορολογήθηκαν από την Αθήνα παρά τη θέλησή τους.

Επιπλέον, το κοινό χρήμα χρησιμοποιήθηκε για εκστρατείες που μόνο η Αθήνα αποφάσιζε.

Από τότε που ιδρύθηκε η Συμμαχία της Δήλου υπήρχε μια συμφωνία: Υποχρεώθηκαν αμοιβαία να έχουν "ίδιους φίλους και ίδιους εχθρούς". Θα έπρεπε επίσης να είναι γνωστό ποιός θα υποδείκνυε αυτούς τους "φίλους" και αυτούς τους "εχθρούς". Γενικά, οι συνθήκες συμμαχίας, που ήταν άξιες του ονόματος αυτού, καθόριζαν σε ποιά περίπτωση ένας σύμμαχος θα έπρεπε να μπει στον πόλεμο για το σύμμαχό του: Ήταν σε περίπτωση εδαφικής εισβολής, διαφορετικά θα καθόριζαν σε τί θα συμφωνούσαν<sup>4</sup>. Αν όμως τίποτα δεν είχε προβλεφθεί ή δεν μεσολαβούσε, είναι εμφανές ότι οι πόλεις δεν υπάκουαν στο δικό τους κανόνα και δεν ήταν αυτόνομες.

Δεν έχουμε κείμενο διαμαρτυρίας του 5ου αιώνα σχετικά με την Αθήνα. Το παράδειγμά της όμως συνέχιζε η Σπάρτη τον 4ο αιώνα και τότε, ένας Αθηναίος πήγε να τους πει ότι αυτό δεν οδηγεί σε καλό. "Σεις λοιπόν διαρκώς μεν επαναλαμβάνετε ότι οι πόλεις πρέπει να είναι αυτόνομοι, σεις δε προ πάντων γίνεσθε εμπόδιον εις την αυτονομίαν των, διότι ως πρώτον όρον επιβάλλετε εις τας συμμάχους σας πόλεις τούτο: να σας ακολουθούν οπουδήποτε τας οδηγείτε. Αλλά πώς συμβιβάζεται τούτο με την αυτονομίαν;"<sup>5</sup>

Είναι φανερό: Ανατρέχουμε ήδη σ' ένα κείμενο του 4ου αιώνα, ενώ προηγουμένως δεν συναντούσαμε παρά σκόρπιες αναφορές, κάποια μομφή, μια αντίθεση ή, συχνότερα, σκέτα γεγονότα μαζί με την αντίδραση που προκαλούσαν αυτά τα γεγονότα. Η εμπειρία βρίσκεται

---

\* Ιδρύθηκε από τους Αθηναίους το 478 - 477, ως συνέχεια της "Ένωσης των Ιώνων", για την άμυνα κατά του περσικού κινδύνου και την προστασία του εμπορίου στο Αιγαίο. Μετείχαν περίπου 300 πόλεις που πλήρωναν τακτούς φόρους όπως καθόρισε για κάθε μία ο Αριστείδης, (σημ. τ.μ.)

\* Ξενοφών: Ελληνικά. ΣΤ, 3/7. μετ. Μιχ. Δαφέριμος.



ακόμα εδώ σε απλουστευμένη κατάσταση. Δεν είναι ακόμα απαραίτητη η θεωρητική της διατύπωση.

Αντίθετα, τον 4ο αιώνα, όταν επιχειρήσαν να δοκιμάσουν πάλι την ίδια εμπειρία με πιο επιτυχή τρόπο, βλέπουμε το δίδαγμα που αναδύεται από τα κείμενα και από την ιστορία. Μετά το ναυάγιο που προκάλεσαν οι επιθέσεις στην ελευθερία των πόλεων, το πρόβλημα τίθεται με καθαρούς όρους: Πώς θα τις ενώσουν, να τις ομαδοποιήσουν, να τις συνδέσουν σε μία ομοσπονδία σεβόμενοι εφεξής έναν κώδικα αναγνωρισμένο πλέον, προσδιορίζοντας και τις συνθήκες για να είναι ο καθένας "αυτόνομος και ελεύθερος".

Απέναντι στην Αθήνα και την αυτοκρατορία της, η Σπάρτη βρισκόταν επικεφαλής της Πελοποννησιακής Συμμαχίας, που ήταν στην πραγματικότητα μία ομοσπονδία κρατών με κοινά συμφέροντα και στηριζόταν στην απόλυτη αυτονομία των κρατών-μελών: Καμιά εισφορά, όχι ξένες φρουρές, πλήρη ελευθερία στις εξωτερικές σχέσεις με τον όρο να μην είναι αντίθετες στο ομοσπονδιακό συμφέρον. Και οι αποφάσεις παίρνονταν από κοινού. Όταν όμως νίκησε η Σπάρτη, άλλαξε τόνο και η πολιτική. Βρέθηκε σε δυσκολίες με τη Θήβα, χρειάστηκε να συμμαχήσει με το βασιλέα της Περσίας, παραχωρώντας του τις πόλεις της Μικράς Ασίας, και αναγκάστηκε να καταφύγει σε ωμότητες σε όλες σχεδόν τις ελληνικές πόλεις, ακόμα και στα εδάφη που είχε ελευθερώσει κάποτε η Αθήνα, όπως στη Χαλκιδική. Η αυταρχικότητά της μιμήθηκε τότε τις αθηναϊκές υπερβολές, απαιτώντας εισφορές με απειλή προστίμων. Και τότε αγανάκτησε η κοινή γνώμη της Αθήνας.

Τη μαρτυρία μας την παρέχει ο Ισοκράτης\* με τους δύο καταπληκτικούς λόγους του.

Ο πρώτος είναι ο Πανηγυρικός, που γράφτηκε για τους Ολυμπιακούς του 380. Ο σκοπός ήταν να δείξει ότι οι Έλληνες έπρεπε να ενωθούν υπό την ηγεσία της Αθήνας που είχε περισσότερους τίτλους από τη Σπάρτη. Πραγματικά, είχε πράξει περισσότερα για την Ελλάδα και είχε θίξει λιγότερο την ελευθερία των πόλεων. Ξαφνικά συναντάμε πάλι την ρητορική της ελευθερίας, αλλά αυτή τη φορά από την πλευρά της Αθήνας, ενώ τα λάθη της στον τομέα αυτόν ελαχιστοποιούνται. Ο Ισοκράτης αναφέρεται και εξετάζει τις βιαιότητες των Αθηναίων εναντίον ορισμένων πόλεων και σημειώνει τις κληρουχίες. Η υποστήριξη που πρόσφεραν στις δημοκρατίες παρουσιάζεται ως ευεργέτημα: σχετικά με τα "εγκλήματα" της Αθήνας επικαλείται την κυριαρχία της Σπάρτης, τις εκτελέσεις χωρίς δίκη, τις εξορίες, τις πολιτικές περιπλοκές. Και διακηρύσσει ότι αν η αυτονομία ήταν έτσι κατοχυρωμένη στις συμφωνίες δεν θα υπήρχε ειρήνη πουθενά. Λέει: "Είναι δε τόσο στερημένες από την ελευθερία και την αυτονομία οι πολιτείες ώστε άλλες διατελούν υπό τυραννικό καθεστώς, άλλες πάλι εξουσιάζονται από τους αρμοστές, μερικές κατεστράφησαν και σε άλλες τέλος επεβλήθη η κυριαρχία των βαρβάρων"\* ή ακόμα μιλώντας για τους Λακεδαιμόνιους: "Και τότε ακόμα αγανακτούσαν οι Λακεδαιμόνιοι, όταν δηλαδή εμείς θεωρούσαμε λογικό να εξουσιάζουμε σαν προστάται μερικούς από τους Έλληνες, ενώ τώρα έχουν περιέλθει στην έσχατη δουλεία οι ίδιοι αυτοί Έλληνες δεν δείχνουν γι' αυτούς ούτε την παραμικρή φροντίδα, και δεν αρκεί ότι φορολογούνται οι δυστυχισμένοι αγρίως και ότι βλέπουν τις ακροπόλεις τους να

---

\* Αθηναίος πολιτικός και δικανικός συγγραφέας (436-338). Μαθήτευσε κοντά σε επιφανείς σοφιστές και υπήρξε ακροατής του Σωκράτη. Ίδρυσε περιώνυμη σχολή ρητορικής (391) και έγραψε πολλούς λόγους για ζητήματα της αθηναϊκής και της ελληνικής πολιτικής, (σημ. τ.μ.)

\* Ισοκράτης: Πανηγυρικός, 117. μετ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος.

κατέχονται από τους εχθρούς, αλλά επί πλέον.."\* η έντονη καταδίκη αυτή της υποτέλειας καλύπτει σελίδες.

Την ίδια εποχή που η ελευθερία αλλάζει στρατόπεδο, προσδιορίζεται η έννοιά της: παρατηρούνται ορισμένες αιχμές που διατυπώνονται και προς τις δύο κυριαρχίες... Δύο όμως χρόνια μετά το λόγο του Ισοκράτη, βλέπουμε να ιδρύεται η δεύτερη αθηναϊκή συμμαχία, που τα κείμενά της αποτελούν μια αληθινή διακήρυξη. Σε αυτά καθορίζονται οι όροι με τους οποίους η Αθήνα δεσμεύεται να σέβεται την αυτονομία των πόλεων. Συναντάμε πάλι τη διατύπωση ότι οι Έλληνες οφείλουν να ζουν "ελεύθεροι και αυτόνομοι". Προσδιορίζει επιπλέον ότι κάθε πόλη θα έχει τη δυνατότητα να επιλέγει κατά την κρίση της το πολιτικό καθεστώς της, ότι δεν θα δέχεται ούτε διοικητή ούτε αντιπρόσωπο άλλης πόλης ούτε ξένη φρουρά, ότι δεν θα πληρώνει κανένα φόρο (ο οποίος έχει αντικατασταθεί από "εισφορές" οριζόμενες με κοινή συμφωνία) και δεν θα υπάρχουν πια κληρουχίες. Οι Αθηναίοι δεσμεύονταν ακόμα να μην αποκτήσουν γη σε εδάφη της ομοσπονδίας με ιδιωτικό ή δημόσιο τρόπο. Το καταστατικό της αυτονομίας των πόλεων προκύπτει λοιπόν σαφέστατα προσδιορισμένο και μελετημένο, ύστερα από ένα αιώνα εμπειρίας.

Μα αυτό δεν ήταν όλο. Παράλληλα με τα όργανα της αθηναϊκής πολιτείας υπάρχει από εδώ και πέρα ένα Συμβούλιο συμμάχων με έδρα του την Αθήνα, χωρίς όμως τους Αθηναίους, το οποίο ψηφίζει την πολιτική της ομοσπονδίας. Και ένας συμμαχικός δικαστικός οργανισμός εμπόδιζε να επαναληφθούν τα παλαιότερα σφάλματα. Το κείμενο είναι εκτενές και συγκεκριμένο: κανένα από τα διδάγματα της πείρας δεν πήγε χαμένο, αντίθετα κάθε σφάλμα του παρελθόντος καταλήγει σε έναν κανόνα δικαίου για το μέλλον.

Το καταστατικό αυτό, επεξεργασμένο δίχως άλλο, έως κάποιο βαθμό, υπό την επιρροή του Ισοκράτη, συνιστά την απαρχή ενός συλλογικού δικαίου.

Τα αποτελέσματα όμως δεν ανταποκρίθηκαν στο ύψος του προγράμματος, αφού, είκοσι χρόνια μετά τη διακήρυξή του, η Αθήνα βρισκόταν πάλι σε πόλεμο με ορισμένους από τους συμμάχους της. Δεν ήταν απόλυτα ένοχη. Αν και είχε αποφύγει τις κληρουχίες στις πόλεις της ομοσπονδίας, τις είχε εφαρμόσει αλλού. Και αν ήταν ικανοποιημένη από τις "εισφορές", αυθαίρετες καταχρήσεις συνόδευαν τα διαβήματα που προορίζονταν να τις αναιρέσουν. Όπως και να είναι, η Αθήνα αναγκάστηκε να υποχωρήσει απέναντι σε εκείνους που είχαν αποστατήσει.

Τι σκεφτόταν ο Ισοκράτης; Το λέει σε έναν άλλο σημαντικό λόγο του, στον *Περί Ειρήνης*, που τοποθετείται, χωρίς άλλο, στο 356, είκοσι τέσσερα χρόνια μετά τον *Πανηγυρικό*. Και αυτή τη φορά κατηγορεί ακόμα πιο καθαρά τις επιθέσεις κατά της αυτονομίας.

Ο Ισοκράτης, αντί να αντιπαραθέτει τις καταχρήσεις της Αθήνας και της Σπάρτης, τις συγκλίνει δείχνοντας πως ο ιμπεριαλισμός υπήρξε και στις δύο περιπτώσεις μία ανωμαλία. Ομολογεί τα λάθη του παρελθόντος με μεγαλύτερη ειλικρίνεια αφού απευθύνεται αυτή τη φορά στους Αθηναίους. Μιλάει για παρεκτροπές, για παραλογισμό και καθιερώνει μια αντίθεση ανάμεσα στην υγιή ηγεμονία και στην τερατώδη τυραννία. Τέλος επιμένει στη θεραπεία: να χειριζόμαστε τους συμμάχους μας σαν πραγματικούς φίλους αντί να τους παραχωρούμε, για λόγους αρχής, την αυτονομία για να τους παραδώσουμε, στην πραγματικότητα,

---

\* Ισοκράτης: Πανηγυρικός, 123. μετ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος.

στην απόλυτη διάθεση των στρατηγών και να μη τους διοικούμε πια σαν σκλάβους αλλά σαν συμμάχους(134). Και καταλήγει, "να πρωτοστατούμε στην ελευθερία των Ελλήνων και να αποκαλούμεθα σωτήρες και όχι μάστιγες τους..."(141). Με τον τρόπο αυτόν, η Αθήνα θα κερδίσει την εκτίμηση μαζί με την αφοσίωσή τους και θα αποτελέσουν τη δύναμη μιας τέτοιας διαμορφωμένης ομάδας. Τη φορά αυτή δεν πρόκειται πια για μια απλή συμβουλή αλλά για μια ένθερμη επίκληση που καθορίζει τις συνθήκες κάθε υγιούς πολιτικής στην Ελλάδα.

Καταλαβαίνουμε, πράγματι, πόση δύναμη εκλύεται από αυτή τη λέξη της ελευθερίας και γενικότερα στον τομέα της εξωτερικής πολιτικής. Στο τέλος της ζωής του, ο Ισοκράτης θα επαναλάβει στο Φίλιππο να τη χρησιμοποιήσει στην Ασία: "Θα αποσπάσεις από τον βασιλιά πολλούς άλλους σατράπες αν τους υποσχεθείς ελευθερία και αν διαδώσεις στην Ασία αυτή τη λέξη, που όταν ρίχτηκε ανάμεσα στους Έλληνες διέλυσε την αυτοκρατορία μας όπως και των Λακεδαιμονίων" (Προς Φίλιππον, 104).

Κυρίως όμως, όσον αφορά τους Έλληνες, η ελευθερία, που το περιεχόμενό της είναι πλέον σαφές, καθίσταται όχι μόνο πλήρης αλλά και επιτακτικά απαραίτητη αν θέλουν να δουν τις πόλεις να ενώνονται με αποτελεσματικό τρόπο.

Για να πούμε την αλήθεια, τέτοια έγινε η συνάφεια για όλους από τον 4ο αιώνα. Σε μια εποχή που συγκροτείται η Ευρώπη είναι ιδιαίτερα συγκινητικό να παρακολουθούμε όλους τους πειραματισμούς που έτειναν να ενώσουν ομάδες ελληνικών πόλεων ή ακόμα το σύνολο των πόλεων αυτών με σκοπό να δημιουργήσουν μία ένωση ικανή να γίνει αξιосέβαστη χωρίς να προσβάλλει την ελευθερία κανενός.

Ο Γ. Τενεκίδης μελέτησε από νομική άποψη τη σειρά αυτή των ομοσπονδιών και συνομοσπονδιών οι οποίες περιγράφονται από κάθε πλευρά<sup>6</sup>. Και μόνος ο κατάλογος είναι εύγλωττος. Μετά τη δεύτερη αθηναϊκή συμμαχία εξετάζει κατά περίπτωση πολυάριθμες ομάδες πόλεων. Δεν θα δώσουμε εδώ τις λεπτομέρειες, θα ήταν πλεονασμός. Το αποτέλεσμα είναι η επιτυχία που είχαν οι ομαδοποιήσεις σε γειτονικούς λαούς, οι οποίες έγιναν μερικές φορές πραγματικά ομοσπονδιακά κράτη: Η συμπολιτεία των Κυκλάδων, η συμπολιτεία των Χαλκιδικαίων, η ομοσπονδία της Αρκαδίας, η ομοσπονδία της Εύβοιας, το "κοινόν" των Κρητών, όλα κατέληξαν αργότερα σε δύο μεγάλες ενώσεις, την Αχαϊκή και την Αιτωλική Συμπολιτεία.

Αντίθετα, οι "ελληνικές" ομοσπονδίες δεν είχαν επαύριο, όπως οι αθηναϊκές ομοσπονδίες. Η τελευταία ήταν αυτή που δημιούργησε ο Φίλιππος το 338 και ονομάστηκε Συμπολιτεία της Κορίνθου. Έτσι βλέπουμε ότι ο βασιλιάς της Μακεδονίας γνωρίζει τους κανόνες: Η συμμαχία επιτρέπει ένα συμβούλιο και εγγυάται σε κάθε εταίρο την κυριαρχία στο έδαφος του, την ελευθερία και την αυτονομία, την απαλλαγή από κάθε φόρο και κάθε ξένη κατοχή, το δικαίωμα της ναυσιπλοΐας και του ελεύθερου εμπορίου. Προσθέτει επίσης έναν περίεργο όρο: απαγορεύει την αλλαγή του συντάγματος που ίσχυε την στιγμή του σχηματισμού της συμπολιτείας. Αυτό μοιάζει, με πρώτη ματιά, σαν αρκετά ισχυρή επέμβαση εναντίον της αυτονομίας τους. Και αν οι πόλεις ήθελαν να αλλάξουν; Σκέφτηκαν ότι ο όρος πρόδιδε την επιρροή του Φιλίππου, που ενδιαφερόταν να διατηρήσει τις πολυάριθμες τότε ολιγαρχικές κυβερνήσεις των πόλεων. Πώς όμως ήταν δυνατό να συμβιβάζονται τόσες υποσχέσεις κάτω από τέτοια πίεση; Έχουμε λοιπόν εδώ μια απόπειρα υπεράσπισης των πόλεων εναντίον των ενεργειών της Αθήνας και της Σπάρτης, οι οποίες ενίσχυναν κρυφά σε αυτές τις πόλεις ένα κόμμα της αντιπολίτευσης, με σκοπό να υποκινήσουν πραξικοπήματα που θα τις ξανάφερναν

στο δικό τους στρατόπεδο. Η απαγόρευση είναι, κατά παράδοξο τρόπο, μια ύστατη εγγύηση αυτονομίας.

Είναι συγκινητικό να σκεφτεί κανείς ότι αυτές οι τόσο λεπτολόγες νομικές συζητήσεις γίνονταν το 337, την επομένη της αστραπιαίας καθόδου του Φιλίππου στην Ελλάδα και της νίκης του στη Χαιρώνεια και ότι τον επόμενο χρόνο ο Αλέξανδρος θα τον διαδεχόταν. Το 335, ούτε η Αθήνα ούτε καμιά άλλη από τις ελληνικές πόλεις υπολογιζόταν πια.

Αργότερα θα υπάρξουν και άλλες υποταγές, ιδιαίτερα στους Ρωμαίους, αλλά ακόμα και αυτοί θα διδαχθούν την ισχυρή αποτελεσματικότητα που είχε ο σεβασμός της αυτονομίας<sup>7</sup> και την ιδιαίτερη αξία που αποκτούσε για τους Έλληνες: Θυμόμαστε εδώ τη διακήρυξη του Φλαμίνιου\* το 196 π.Χ., που άφησε την ελευθερία σε ορισμένους Έλληνες "στους οποίους δεν θα επιβληθούν στρατεύματα κατοχής ούτε φόροι και θα μπορούν να διοικούνται με τους δικούς τους νόμους".

Οι Ρωμαίοι κατόρθωσαν, πράγματι, να πετύχουν σε μεγάλη κλίμακα αυτό που προσπαθούσαν μάταια οι μικρές ελληνικές πόλεις, ίσως ισότιμες μεταξύ τους και πολύ ευαίσθητες στην παραμικρή καταπάτηση. Στον τομέα των ιδεών, η Ελλάδα συνειδητοποιεί καθαρά τους όρους της αυτονομίας των πόλεων, δηλαδή τη δημιουργία μιας μορφής διεθνούς δικαίου, το οποίο στηρίζεται στην αρχή της αυτοδιάθεσης των λαών.

Η Αθήνα, η ελεύθερη πόλη ανάμεσα σε όλες, είχε δεχθεί, τρία τέταρτα του αιώνα νωρίτερα, ότι η ελευθερία επεκτεινόταν σε κυριαρχία: σε αυτά τα τρία τέταρτα του αιώνα έγινε σαφές ότι δεν ασκεί κάποιος την ελευθερία του χωρίς συνέπειες σε βάρος της ελευθερίας των άλλων.

1. Βλ. για παράδειγμα, Θουκυδίδης Α, 105, 2.
2. Βλ. Γ. Τενεκίδη, *La Notion juridique d' independence et la tradition hellenique*, Αθήνα 1954, σ.32, το θέμα των αθηναϊκών κατακτήσεων σε αυτόν τον τομέα και αντίθετα την επιμονή στη νομική ισότητα ως όρο της αυτονομίας στη συνθήκη μεταξύ Σπάρτης και Άργους.
3. Αυτό έγινε στη Θρακική Χερσόνησο, στη Νάξο, στη Λήμνο, στην Ίμβρο, και μετά, κατά τη διάρκεια του πολέμου, στη Μυτιλήνη.
4. Βλ. για την πρώτη περίπτωση, η συμμαχία της Αθήνας και της Σπάρτης, στο Ε, 23 και για τη δεύτερη, η συμμαχία Σπάρτης και Άργους, στο Ε, 79.
5. Ξενοφώντας, *Ελληνικά*, ΣΤ, 3,7. Το παράδειγμα αναφέρεται και χρησιμοποιείται από το Γ. Τενεκίδη στο βιβλίο της σημείωσης 2, σ.89-90.
6. *Droit international et communautes federates dans la Grece des cites* (V - III siecle av. J.C.) Leyde, 1956. Το βιβλίο περιέχει μία σειρά παραδόσεων της Διεθνούς Ακαδημίας Δικαίου (εκτός εμπορίου).
7. Βλ. *Criminal*, σ.12, 59.

---

\* Ρωμαίος ανθύπατος. Συνέχισε τον αγώνα κατά του Φιλίππου Ε' της Μακεδονίας, επέτυχε τη συμμαχία των Αχαιών, και κατά την τέλεση των Ισθμίων στην Κόρινθο εκήρυξε ελεύθερους και αυτόνομους όλους τους Έλληνες, (σημ. τ.μ.)

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

### Οι δυσκολίες της δημοκρατικής ελευθερίας

Η αυτοκρατορία δεν υπήρξε η μοναδική αιτία της ήττας: το καθεστώς είχε διαπράξει υπερβολές και, αν οι Έλληνες παραχωρούσαν πολύ περιορισμένη ελευθερία στις πόλεις των συμμάχων, ίσως να υπήρχε υπερβολική στο εσωτερικό των ηγετικών πόλεων. Πραγματικά, οι Αθηναίοι διέκριναν πολύ νωρίς τα μειονεκτήματα και τα προβλήματα της δημοκρατικής ελευθερίας. Κείμενα σύγχρονα με όσα αναφέραμε και που εξυμνούν τα θέλητρα αυτής της ελευθερίας, επισημαίνουν ήδη τους κινδύνους της. Την εποχή όμως εκείνη, οι φωνές τους ήταν λιγότερες αλλά και ασθενέστερες από τις άλλες. Κυρίως όμως, δεν προσδιόριζαν ακόμα πώς οι κίνδυνοι αυτοί στρέφονταν κατά της ίδιας της ελευθερίας. Χρειάστηκε κάποιος χρόνος για να παρουσιαστεί η σκέψη αυτή με σαφήνεια και σταθερότητα. Επιβλήθηκε όμως από την αρχή του 4ου αιώνα και από τότε βρίσκεται παντού, αρχίζοντας από τους σημαντικότερους: τον Ισοκράτη και το Δημοσθένη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.

Πρέπει να πούμε ότι από την εποχή του Περικλή, στα τριάντα χρόνια που μεσολάβησαν, η δημοκρατία είχε εξελιχτεί σημαντικά. Η τόσο υπερήφανη ισορροπία που περιγράφεται στο Θουκυδίδη διακόπτεται και επιπλέον μεσολαβεί ένας μακρύς και σκληρός πόλεμος είκοσι επτά ετών που αύξησε τις δυσარέσκειες και έθρεψε τους εγωισμούς για να αφήσει τελικά την Αθήνα ερειπωμένη, έχοντας χάσει την αυτοκρατορία και τις οχυρώσεις της, υπό κατοχή και διοικούμενη μάλιστα για ένα διάστημα από μια ολιγαρχία - την ολιγαρχία των Τριάκοντα Τυράννων\*.

Αν και η νίκη επί των Περσών υπήρξε, κατά κάποιο τρόπο, μια εμπειρία, τα τριάντα τελευταία χρόνια του 5ου αιώνα συνιστούσαν μια άλλη εμπειρία, αντίθετη και όχι λιγότερο σημαντική. Η μία είχε αναζωογονήσει τους ενθουσιασμούς, η άλλη υπήρξε αφετηρία συλλογισμών. Δεν είναι τυχαίο ότι ο 4ος αιώνας, σε αυτήν τη νικημένη Αθήνα, που από δω και πέρα θα περιοριστεί σ' ένα λιγότερο ενεργό ρόλο, υπήρξε και παραμένει για μας ο αιώνας των φιλοσόφων. Θα παρακολουθήσουμε λοιπόν εδώ τις σκέψεις που εκδηλώθηκαν στο δημοκρατικό παιχνίδι και στην καθημερινή ζωή, όπως επίσης και στην εξέλιξη των καθεστώτων. Σε κάθε περίπτωση θα δούμε την ιδέα που μόλις προέκυψε - δηλαδή ότι η ελευθερία στρέφεται κατά του εαυτού της - διατυπωμένη με σαφέστατο τρόπο. Πρέπει τελικά να προσδιορίσουμε ότι δεν τη συναντάμε μόνο σε πνεύματα που διάκινται με αυστηρότητα προς την τότε δημοκρατία (όπως ο Ισοκράτης και περισσότερο ο Πλάτων) αλλά και σε διάνοιες αφοσιωμένες σε αυτό το καθεστώς, όπως ο Δημοσθένης.

Στην αρχή, όταν οι Αθηναίοι διαπίστωσαν ότι η δημοκρατία τους έπασχε σε πολλά σημεία, η πρώτη αντίδραση ήταν να κατηγορήσουν ορισμένα πρόσωπα: τους δημαγωγούς. Αυτοί έφταιγαν. Ήθελαν να είναι αρεστοί στο λαό και γι' αυτό τον κολάκευαν, άρα του έλεγαν ψέμματα. Οι τρεις βασικοί μάρτυρες του τέλους του 5ου αιώνα, ο Ευριπίδης, ο Αριστοφάνης και ο Θουκυδίδης, το είπαν και οι τρεις έντονα και με παραπλήσιους όρους.

---

\* Επιβλήθηκε στην Αθήνα μετά την ήττα της, το 404. (σημ. τ.μ.)

Πραγματικά το εγκώμιο της δημοκρατίας στις *Ikétiδες* του Ευριπίδη αντιτίθεται στην κριτική την οποία κάνει ο κήρυκας της Θήβας. Στην κριτική του μιλάει για άτομα που για προσωπικό όφελος ενθουσιάζουν το πλήθος αποπροσανατολίζοντάς το (411 και συνέχεια<sup>1</sup>). Η κριτική κατά των δημαγωγών συναντάται και σε άλλα έργα. Κατά το τέλος του πολέμου, στον Ορέστη, έχουμε μια μακρά αφήγηση της συνέλευσης του λαού στο Άργος, όπου το πλήθος παρασύρεται από έναν αλαζόνα "που είναι σίγουρος για το λαμπρό του λόγο και τη χυδαιότητα της ελευθεροστομίας του" και αυτόν ακούν.

Το ίδιο, ο Αριστοφάνης στους *Ιππής*, τοποθετεί ένα είδος ανταγωνισμού αμάθειας και ατιμίας μεταξύ αυτών που διοικούν. Και δείχνει τους δυο υποψήφιους να κολακεύουν το λαό όσο περισσότερο μπορούν. Σε αυτή την πολιτική παρωδία\* του 424 π.Χ. σατιρίζουν κάθε πολιτική προσωπικότητα και ο "Λαός" είναι και αυτός ένα πρόσωπο ανάμεσα στα άλλα<sup>2</sup> — ένα πρόσωπο που αφήνεται, όπως το μαθαίνουν, "να σύρεται από τη μύτη" (1114 και συνέχεια).

Τέλος, ο Θουκυδίδης, όταν αντιπαραθέτει τον Περικλή στους διαδόχους του, συγκρατεί ένα μόνο χαρακτηριστικό: ο Περικλής ήταν πάντα αρκετά βέβαιος για την υπεροχή του στη σωστή καθοδήγηση του λαού. Αντίθετα, εκείνοι που τον διαδέχτηκαν "ήταν ίσης αξίας μεταξύ τους και ο καθένας τους, έχοντας την φιλοδοξία να επικρατήσει εκείνος, κολάκευε το πλήθος, στο οποίο παραδόθηκε έτσι η πρωτοβουλία για τις δημόσιες υποθέσεις".\* Έτσι, καταγγίνονται κυρίως στο "να διαβάλλουν ο ένας τον άλλον για να επικρατήσουν εσωτερικά". Και πραγματικά, στη συνέχεια της ιστορίας του, μας δείχνει τον Κλέωνα να μιλάει πάντα σύμφωνα με το λαϊκό αίσθημα, και τον τόσο φιλόδοξο Αλκιβιάδη που κατέφυγε ακόμα και στη Σπάρτη για να βοηθήσει την πόλη αυτή εναντίον της πατρίδας του. Μας δείχνει επίσης τη διαμάχη των κομμάτων γύρω από τους φιλόδοξους αρχηγούς στις πολιτικές ανωμαλίες του 411.

Και όμως ...

Παρατηρούμε ότι παρόμοιοι αρχηγοί δεν παραχωρούν καμιά θέση στο διάλογο που είναι η ουσία της πολιτικής ελευθερίας. Ο Κλέων στο Θουκυδίδη μιλάει για τα ωραία λόγια και τις παραδοξολογίες με τα οποία γοητεύουν το λαό. Και ο αντίπαλός του\* αντικρούει με τον ισχυρισμό ότι υπάρχουν και χειρότερα: χειρότεροι από όλους είναι εκείνοι οι οποίοι μαζί με αυτά συκοφαντούν και έτσι τρομοκρατούν τους αντιπάλους τους. Αποτέλεσμα: οι αντίπαλοι σωπαίνουν "και η πολιτεία βλάπτεται από αυτό, στερείται έτσι από τις συμβουλές εκείνων που από φόβο δεν ανεβαίνουν στο βήμα"(Γ,42)<sup>3</sup>.

Δεν πρόκειται εδώ για καταστρατήγηση της ελευθερίας του λόγου; Μια λεπτομέρεια: στον Ορέστη του Ευριπίδη, η ωραία λέξη παρρησία (η ελευθερία του λόγου) χρησιμοποιείται για να υποδείξει την προκλητική αλαζονία του δημαγωγού και την ελευθεροστομία του, που χαρακτηρίζεται εδώ "χυδαία" (905). Θα μπορούσε να ήταν σύμπτωση, μας υποδεικνύει όμως

---

\* Η συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο *Bebete Show*, τίτλο γνωστής γαλλικής τηλεοπτικής σειράς στην οποία διακωμωδούνται πρόσωπα της πολιτικής ζωής με τη μορφή διαφόρων ζώων. (σημ. τ.μ.)

\* Θουκυδίδης: Β, 65.10 (Γ, 42). μετ. Αγγ. Βλάχος.

\* Ο Διόδοτος του Ευκράτους. (σημ.τ.μ.)

ότι η υπέροχη ελευθερία του λόγου, που τόσο επαινέθηκε, αρχίζει να εξασθενεί προς όφελος άλλων αξιών.

Και να, περισσότερο από πενήντα χρόνια αργότερα, συναντάμε την ίδια ιδέα στο Δημοσθένη, όχι απλά κυρίαρχη και με σαφέστατη σύλληψη, αλλά προβεβλημένη με έξαρση και πάθος. Ο Δημοσθένης είναι πραγματικά αγανακτισμένος κατά των ρητόρων που θέλουν να φανούν "αρεστοί στον λαό" κολακεύοντας τις επιθυμίες του και διαμαρτύρεται πως η ελευθερία του λόγου δεν υπάρχει πιά: "Δεν ανέχεστε την ελευθερία του λόγου σε όλα τα θέματα", λέει το 349 και μερικά χρόνια αργότερα ανακράζει: "Και όμως (αυτή την παρρησία - ελευθερία λόγου) την έχετε αποδιώξει τελείως από το βήμα τούτο."\*

Ο λαός, έτσι όπως είναι τα πράγματα, δεν υπολογίζεται: "...σεις δε, ο λαός, αποχαυνωμένος και απογυμνωμένος από χρήματα και από συμμάχους, έχετε καταντήσει εις θέσιν υπηρέτου, αρκούμενοι να σας μοιράζουν από τα θεωρικά χρήματα..."\*

Βρίσκουμε, λοιπόν, το ίδιο το αξίωμα της κυρίαρχης ελευθερίας του λαού να έχει υποστεί φθορά.

Στο φως των διαμαρτυριών αυτών του 4ου αιώνα, μπορούμε λοιπόν να επιστρέφουμε σ' αυτά που έλεγε ο Θουκυδίδης για τον Περικλή: "Κρατούσε το λαό με ελεύθερο φρόνημα". Οι τελευταίες λέξεις προκάλεσαν πολλά σχόλια. Για ποιά ελευθερία πρόκειται λοιπόν; Μήπως γι' αυτήν του Περικλή; Ανατρέχοντας στις παρατηρήσεις που διεξήλθαμε, μας αρέσει να αναλογιζόμαστε ότι αυτή η ελευθερία είναι εκείνη ενός λαού που δεν τον παρασύρουν στην καταστροφή και δεν χλευάζουν το πνεύμα του. Ο Περικλής ήταν ο υπερασπιστής αυτής της ελευθερίας και ο Δημοσθένης θα κατηγορήσει αργότερα τον ίδιο λαό για αδράνεια: η πολιτική ελευθερία του λαού περνά από τη νουθεσία και όχι από το ψέμμα ή την κολακεία. Και ο Περικλής, κατευθύνοντας επιδέξια το πλήθος, εξασφάλιζε τελικά περισσότερο αυτή την ελευθερία.

Γιατί τόσοι άλλοι φοβήθηκαν να το κάνουν;

Εδώ ανακαλύπτουμε έναν άλλο φραγμό στην ελευθερία. Και αυτός προέρχεται από τον ίδιο το λαό. Αλήθεια, για να έρθει κανείς σε αντίθεση μαζί του, χρειάζεται, μερικές φορές, θάρρος. Και οι ρήτορες που σιωπούν δεν φοβούνται τόσο τη συκοφαντία, όσο την οργή του λαού. Διακρίνουμε, πράγματι, στον Ευριπίδη και στο Θουκυδίδη αυτό το άλλο στοιχείο που προϋποθέτει το πλήθος υπερβολικό και βίαιο από τη φύση του, έτσι ώστε εκείνοι που πρέπει να το καθοδηγήσουν το φοβούνται. Πώς να μη θυμηθούμε ότι στον Ευριπίδη, ο Μενέλαος και ο Αγαμέμνωνας ομολογούν και οι δύο αυτό το συναίσθημα; Στον Ορέστη, ο Μενέλαος θα ήθελε να βοηθήσει το νεαρό, αλλά δεν τολμά, τουλάχιστον όχι ανοιχτά: "Γιατί ο λαός στο πιο φλογερό ξέσπασμα της οργής του είναι όμοιος με δυνατή φωτιά που δύσκολα σβήνεται" (696 -697). Και ο Αγαμέμνων, μιλώντας, στην Ιφιγένεια εν Αυλίδι: "Είμαστε σκλάβοι του πλήθους"<sup>4</sup>. Φαντάζεται τον εξαγριωμένο στρατό να στρέφεται εναντίον του επειδή δεν πετυχαίνει τη θυσία της Ιφιγένειας, έτοιμο να τον καταδιώξει ως το σπίτι του για να τον

---

\* Δημοσθένης: Φιλιππικός, Γ 4. μετ. Αλεξ. Γαληνός.

\* Δημοσθένης: Ολυνθιακός, Γ 31. μετ. ο ίδιος.

εκδικηθεί με το χειρότερο τρόπο. Όταν, αντί να μιλάμε για "δήμο" αρχίζουμε να μιλάμε για "πλήθος" ή για "μάζα", αρχίζει ο τρόμος.

Και δεν υπάρχει μεγάλη απόσταση ανάμεσα σ' αυτούς τους χαρακτηρισμούς και σε εκείνον του "μεγάλου και ισχυρού θηρίου" που αναφέρει ο Πλάτων στην Πολιτεία: Πρέπει "να σπουδάσει ένας άνθρωπος προσεχτικά τας εμφύτους ορμάς και τας ορέξεις ενός μεγάλου και ισχυρού θηρίου που πρέπει να το πλησιάσει, που πρέπει να το αγγίξει, πότε και από τί γίνεται άγριον ή ήμερον..."\* Δεν υπάρχει μεγάλη απόσταση επίσης ανάμεσα σε αυτή την ατμόσφαιρα και σε εκείνη που αναφέρει λίγο πιο πάνω ξανά ο Πλάτων όταν δηλώνει ότι "δεν είναι δυνατόν να ανθέξει κανείς και να μην ναυαγήσει εν μέσω αυτών των επαίνων και των επιδοκμασιών..."\*\*

Αδυναμία αντίστασης; Δηλαδή αδυναμία διατήρησης υγιούς κρίσης, αδυναμία να πει ή να κάνει κανείς ό, τι θα ήθελε να κάνει ή ό, τι θα έκρινε σωστό να κάνει, ακόμα και όταν είναι ο βασιλιάς: φαίνονται εδώ καθαρά τα δεσμά που προορίζονται να παραλύσουν την ελευθερία του δημοκρατικού διαλόγου.

Υπάρχουν χειρότερα. Γι' αυτό, εκείνος που επιβάλλει με αυτόν τον τρόπο τις διαθέσεις του, φτάνει στην ασύδοτη κυριαρχία του τυράννου. Τέτοια, όμως, είναι ακριβώς η ιδέα στην οποία καταλήγουν οι στοχαστές του 4ου αιώνα.

Η πολιτική ελευθερία προσδιοριζόταν από την ύπαρξη του νόμου, κοινή για όλους, που ερχόταν σε αντίθεση με την αυθαιρεσία κάποιου ατόμου. Όταν, όμως, ο λαός προκαλεί φόβο, δεν έχει ανάγκη να νοιάζεται πια για το νόμο, δεν θέλει να δεσμευτεί από αυτόν. Δεν τον χρειάζεται πια: μπορεί να ενεργεί με παντοδύναμα διατάγματα.

Γνωρίζουμε όλοι στις μέρες μας παραδείγματα τέτοιας κατάχρησης εξουσίας. Μία περιοχή ρυθμίζεται από ένα νόμο. Κάποιο ψήφισμα παραχωρεί μια ορισμένη εξουσία στο νομάρχη και το θέμα κλείνει. Τη στιγμή εκείνη όμως, αν όλα πάνε καλά, δεν υπάρχει κανείς τόσο ανίδεος που να μη διαμαρτύρεται: "Δεν έχετε το δικαίωμα", "Ένα διάταγμα δεν μπορεί να είναι αντίθετο με το νόμο..." Γνωρίζουν άραγε αυτοί οι άνθρωποι πως τη μεγάλη αυτή αρχή την ανακάλυψαν οι Αθηναίοι ήδη πριν από τον 5ον αιώνα<sup>5</sup> και η σημασία της έγινε φανερή για όλους τον 4ο αιώνα π.Χ.;

Ο Δημοσθένης το υποστηρίζει με πάθος<sup>6</sup> λέγοντας πως ένας τέτοιος τρόπος διεξαγωγής δεν είναι ο νόμος αλλά μια πρόκληση προς τους νόμους (ανομία). Και ο Αριστοτέλης κρίνει ότι σε αυτή την περίπτωση δεν υπάρχει πια κανονική δημοκρατία αλλά αυτό που ονομάζει "κυριαρχία του πλήθους" (η οχλοκρατία). Το καθεστώς αυτό υφίσταται όταν αποφασίζουν κυριαρχικά τα διατάγματα και όχι ο νόμος. Ο Αριστοτέλης βεβαιώνει: "ένας λαός αυτού του είδους, σαν μονάρχης που είναι αναζητά να κυβερνά μόνος γιατί απορρίπτει την εξουσία του νόμου και γίνεται δεσπότης, έτσι ώστε οι κόλακες να βρίσκονται στην τιμητική θέση. Και μια δημοκρατία αυτού του είδους αντιστοιχεί στην τυραννία μέσα στις μοναρχίες"<sup>7</sup>.

Κάτω από τη συνδυασμένη και αμοιβαία επίδραση των κολακειών των δημαγωγών και της λαϊκής αυθαιρεσίας, η πολιτική ελευθερία αυτοκαταστρέφεται. Και δεν είναι διόλου τυχαίο

---

\* Πλάτων: Πολιτεία, 6.493 α-β και \*\* 492 β-δ. μετ. Ι. Γρυπάρης.



ότι, συνυφασμένη με το νόμο στην ίδια της την ουσία, καταποντίζεται όταν αποχωρίζεται από αυτόν.

Η ανακάλυψη αυτή επιβεβαιώνει λοιπόν, κατά μία έννοια, εκείνες τις αρχικές. Αν ήθελαν να διατηρήσουν την πολιτική ελευθερία, ήταν απαραίτητο να καθορίσουν την ίδια στιγμή τους όρους.

Οι δυσκολίες ήταν ακόμη πιο φανερές στο πεδίο της καθημερινής ζωής και έθεταν ακόμη πιο επείγοντα προβλήματα.

Ήταν φυσικό να διαμαρτύρονται οι συντηρητικοί για τις ανωμαλίες που προκαλούσε η ελευθερία. Αυτές, μόνες τους, δεν θα προκαλούσαν συνέπειες. Οι ανωμαλίες όμως επιδεινώθηκαν και επιταχύνθηκαν από τρία περιστατικά. Η σημασία του στόλου για την αθηναϊκή ισχύ έφερε σε πρώτο πλάνο τους ναυτικούς, άτομα λαϊκής καταγωγής, χωρίς την αγωγή της πειθαρχίας: ο ανώνυμος συγγραφέας του Συντάγματος των Αθηναίων διαμαρτύρεται έντονα (χωρίς αμφιβολία στην αρχή του Πελοποννησιακού Πολέμου, ίσως όμως και αρκετά νωρίτερα). Ο ίδιος ο Πελοποννησιακός Πόλεμος, με τη συνεχή απειλή του άμεσου θανάτου, αποθράσυνε τα πνεύματα με τη χειρότερη έννοια του όρου. Ο Θουκυδίδης, σε μια εκτενή ανάλυση αφιερωμένη στην ηθική αταξία στην Ελλάδα (Γ,82), το εξηγεί εύγλωττα, δείχνοντας ότι και οι ίδιες οι λέξεις αλλάζουν τότε σημασία. Τέλος, η διδασκαλία των σοφιστών δίδαξε τον κόσμο να στρέφει τη σκέψη του προς κάθε κατεύθυνση. Και, αν αλλοιωθούν ελάχιστα οι θεωρίες τους, προκύπτουν από αυτές επιχειρήματα ώστε να μπορεί κανείς να τεθεί υπεράνω των νόμων. Ο Αριστοφάνης στις Νεφέλες δείχνει πως οι φιλόσοφοι ήταν σε θέση να διδάξουν επιδέξιους τρόπους ώστε να μην πληρώνει κανείς τους φόρους του και ότι τους απέδιδαν μια "νέα αγωγή" που πρώτη δίδασκε "να αντιβαίνει τους νόμους" (1040).

Από τη στιγμή όμως που πρόκειται για το άτομο, το χάσμα ανάμεσα στην ελευθερία και το νόμο ξεσπά αμέσως ολοκάθαρα.

Υπό την επήρεια των διαφόρων αυτών παραγόντων, βλέπουμε να εξελίσσονται λέξεις που αντιπροσωπεύουν την κακή όψη της ελευθερίας: όπως το γεγονός ότι τίποτα δεν συγκρατεί πια τα άτομα (ακολασία), ότι τίποτα δεν παραμένει στη θέση του (αταξία), ότι δεν δέχεται κανείς να τον διοικούν (αναρχία), ότι δεν σέβεται κανείς πια την έννομη τάξη (ανομία).

Πρόκειται εδώ για ελαττώματα που ήταν πάντοτε κατακριτέα και οι εκφράσεις που υποδηλώνουν τον ξέφρενο αυτόν ατομικισμό, όπου κανείς "κάνει ό, τι θέλει" ήταν πάντα καταδικαστικές. Ο Σοφοκλής (και δεν είναι ο πρώτος) μας δίνει μια μαρτυρία όταν κάποιος από τους ήρωές του λέει στον Αίαντα: "Κι όπου καθένας ημπορεί να βρίζει και να κάνει ό, τι θέλει, βεβαιώσου πως μια μέρα η πόλη του, ενώ πρύμα ταξίδευε σ' άβυσσο θα βουλιάξει..."\*

Ανάμεσα όμως στο ιδανικό "να ενεργεί κανείς όπως του αρέσει", που βρίσκουμε στο λόγο του Περικλή, και στον κίνδυνο να βλέπουμε τον καθένα "να κάνει ό, τι θέλει", που επισημαίνει εδώ ο Σοφοκλής, είναι φανερό ότι το περιθώριο είναι στενό και η παρανόηση γίνεται εύκολη: αρκεί να ξεχάσουμε τα αμέσως επόμενα λόγια του Περικλή στο Θουκυδίδη, δηλαδή ότι οι Αθηναίοι εκείνοι σέβονταν τους νόμους.

---

\* Σοφοκλής: Αίας, 1082-1084. μετ. Παϊκού Δ. Νικολαΐδη-Ασιλάνη

Αυτό όμως ακριβώς το σύνορο ξεπεράστηκε. Κι ακόμα μια φορά οι στοχαστές του 4ου αιώνα διατύπωσαν σταθερά αυτή τη διάγνωση. Μπορούμε να σημειώσουμε ιδιαίτερα μια φράση του Ισοκράτη στον *Αρειοπαγητικό*, που καταγγέλλει αυτή τη σύγχυση αναφερόμενος με ευθύτητα στην ελευθερία.\* Μιλάει για τις απαρχές των θεμελιωδών νόμων της δημοκρατίας. Λέει ότι η δημοκρατία δεν δίδασκε τους πολίτες να συγχέουν την απειθαρχία (ακολασία) με τη δημοκρατία, την περιφρόνηση των νόμων με την ελευθερία, την απόλυτη ελευθερία του λόγου<sup>8</sup> με την ισότητα των δικαιωμάτων και με "την δυνατότητα να ενεργεί κανείς έτσι<sup>9</sup> με σκοπό την ευτυχία".

Η σοβαρότητα του χάσματος αυτού ανάμεσα στην ελευθερία και το νόμο προβάλλεται καθαρά όταν παρατηρηθεί η συμπεριφορά των πολιτών μεταξύ τους. Και στο θέμα αυτό υπάρχουν αξιόλογα κείμενα, είτε στη συγκεκριμένη πραγματικότητα τους, είτε αντίθετα, στη σχεδόν μυθολογική φαντασία των αναλύσεων τους.

Η συγκεκριμένη πραγματικότητα - τη γνωρίζουμε ακόμη και σήμερα - είναι η εγκληματικότητα και η ανασφάλεια.

Στην αρχή του 4ου αιώνα, οι αγορεύσεις του Λυσία περιγράφουν μια εικόνα με αμέτρητες ανώμαλες καταστάσεις: βλέπουμε να αναδεύονται μεθύσια και καυγάδες, ξυλοδαρμοί και απαγωγές. Βλέπουμε επίσης πεζούς στρατιώτες να αυτοαναγορεύονται σε ιπείς, να παίρνουν το λόγο στην Εκκλησία του Δήμου άτομα στα οποία είχε επιβληθεί η στέρηση αυτού του δικαιώματος. Συμβαίνουν τα πάντα. Και στο λόγο Κατά του Αλκιβιάδη, έργο επίσης του Λυσία, τονίζεται: "Πρέπει δε να λάβετε υπ' όψιν σας ότι εάν θα επιτραπεί να κάνει καθένας ό, τι θέλει, είναι περιττό να υπάρχουν νόμοι ή να συνέρχεσθε εσείς ή να εκλέγετε στρατηγούς."<sup>\*</sup>

Ο Δημοσθένης μας παρουσιάζει τις ίδιες αταξίες<sup>10</sup>. υπήρξε και ο ίδιος θύμα της θρασύτητας ενός πλούσιου και βίαιου ατόμου που τον χαστούκισε ενώ ήταν χορηγός σε μια σημαντική γιορτή.

Ξαφνικά όμως, βρίσκουμε πάλι στο Δημοσθένη την ίδια θριαμβευτική φλόγα που χαρακτήριζε τα πρώτα κείμενα. Γιατί, αντί να πει ότι η περιφρόνηση των νόμων είναι η αιτία αυτών των δεινών, υπενθυμίζει με πάθος ότι η δύναμη των νόμων είναι η μόνη θεραπεία, η μόνη εγγύηση της δημοκρατικής ασφάλειας και τάξης. Αναφερόμενος στους δικαστές που θα γυρίσουν σπίτι τους μετά τη συνεδρίαση (οι δικαστές αυτοί ήταν πολίτες οριζόμενοι με κλήρο), περιγράφει πρώτα την ατμόσφαιρα των δρόμων και μετά την άσκηση των καθηκόντων τους. Λέει στον *Κατά Μειδίου*: "Ευθύς αμέσως μετ' ολίγον, όταν σηκωθεί το δικαστήριο, κάθε ένας από σας, άλλος ενωρίτερα και άλλος αργότερα, θα πορευθεί εις την οικίαν του χωρίς καμμίαν ανήσυχον σκέψιν, χωρίς να βλέπει γύρω του και χωρίς να φοβείται εάν θα συναντήσει αυτόν φίλος ή εχθρός, μέγας ή μικρός, ισχυρός ή ασθενής, ούτε διά τίποτα από αυτά..." Γιατί επικρατεί αυτή η ασφάλεια; Εξαιτίας των νόμων και μόνο των νόμων. Από αυτούς εξαρτώνται οι πράξεις του καθενός, όπως και όλα όσα συμβαίνουν στη διαχείριση του κράτους. "Διότι εάν θέλετε να εξετάσετε και να αναζητήσετε, πώς τέλος πάντων οι εκάστοτε εξ

---

\* Ισοκράτης: *Αρειοπαγητικός*, 20. μετ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος.

\* Λυσίας: *Κατά Αλκιβιάδου λειποταξίου*. μετ. Στ. Τζουμελέα. Ένας από τους δύο λόγους του Λυσία κατά του Αλκιβιάδη. Ο άλλος είναι ο *Κατά Αλκιβιάδου αστρατείας*. (σημ. τ.μ.)

ημών δικάζοντες είναι ισχυροί και κύριοι όλων των πολιτών, είτε διακόσιοι είτε χίλιοι είτε όσοι δήποτε συγκροτήσουν, συμφώνως προς τους νόμους, το δικαστήριο, θα εύρετε ότι η ισχύς των δεν οφείλεται ούτε εις το ότι μόνοι αυτοί εξ όλων των πολιτών είναι συντεταγμένοι μεθ' όπλων, ούτε εις το ότι αυτοί είναι οι ρωμαλεότεροι ή οι νεώτεροι ούτε εις κανέν εκ τούτων, αλλ' οφείλεται εις την ισχύν των νόμων." Και σε τι συνίσταται η ισχύς των νόμων, που δεν είναι παρά απλά κείμενα; Σε αυτό ο Δημοσθένης απαντά: "Εις το ότι σεις τους διατηρείτε ισχυρούς και τους καθιστάτε εγκύρους χάριν του εκάστοτε αδικουμένου. Ωστε λοιπόν οι νόμοι είναι ισχυροί δι' ημών και σεις δια των νόμων".\* Στην κρίση που συνταράζει την Αθήνα, ο Δημοσθένης ξαναβρίσκει όλη τη δύναμη του δεσμού ανάμεσα στην ελευθερία και το νόμο: αν ο δεσμός αυτός σπάσει, τίποτα δεν θα μπορούσε να κρατηθεί. Η ελεύθερη κυκλοφορία στην πόλη θα εξαφανιζόταν εξίσου με την ελεύθερη άσκηση της λειτουργίας του πολίτη.

Συνήθιζαν να αναφέρουν συχνά το ωραίο αυτό κείμενο, που δεν θα ήταν άχρηστο να αναλογιζόμαστε ακόμα και σήμερα. Επιστρέφει κυρίως στο παλιό ιδεώδες για να το εμβαθύνει και να το ευαισθητοποιήσει. Ταυτόχρονα όμως, υπαινίσσεται περίτεχνα τη διακύβευση μιας ελευθερίας που δεν διέπεται από την έννομη τάξη. Χωρίς ισχυρούς νόμους μπορεί να σου επιτεθούν στο δρόμο, βρίσκεσαι στο έλεος του πρώτου τυχόντος - όπως και χωρίς μια τάξη που επιβάλλει σεβασμό, μπορεί κανείς να πέσει θύμα πειρατών, να παρεμποδισθεί το εμπόριο<sup>11</sup>, τα ταξίδια, ακόμη και να δυσκολεύεται κανείς να γυρίσει στο σπίτι του.

Τους κινδύνους αυτούς τους υπαινίσσεται ο Δημοσθένης ή μόλις και υπονοούνται στο κείμενό του. Κατέχουν την πρώτη θέση σε ένα άλλο κείμενό του, αρκετά αυστηρότερο, που μεγαλοποιεί ως τη γελοιοποίηση τις έξαλλες ακρότητες της ελευθερίας. Το τωρινό κείμενο ανακαλεί την περιγραφή της δημοκρατίας στην Πολιτεία του Πλάτωνα (557 β και επόμενες).

Ο ορισμός της δημοκρατίας είναι πράγματι η ελευθερία. Αλλά αυτή αναφέρεται με τόσο έντονη επιμονή που γίνεται αντιληπτή ήδη εξαρχής η προβολή της ειρωνείας: "Δεν είναι αλήθεια ότι κατ' αρχήν είναι ελεύθερος κανείς σε αυτό το κράτος; Και ότι παντού βασιλεύει η ελευθερία του λόγου<sup>12</sup>, η άδεια να κάνει κανείς ό, τι θέλει;" Η ίδια ειρωνική εμμονή συναντάται πάλι στην εκτίμηση αυτού του καθεστώτος, που είναι, κατά τον Πλάτωνα, "ευχάριστο, αναρχικό και πολυποίκιλο"<sup>13</sup>.

Η ειρωνεία γίνεται όμως σύντομα ακόμη σαφέστερη όταν ο Πλάτων ανακαλεί με συγκεκριμένο τρόπο τις καταχρήσεις αυτής της ελευθερίας. Αυτή η πολιτεία, η διψασμένη για ελευθερία, "συμβαίνει να έχει επικεφαλής κακούς οινόχους και να μεθάει με τις ακρότητες της άκρατης<sup>14</sup> ελευθερίας". Τότε, δεν θέλει πια οτιδήποτε και μεταχειρίζεται σαν εθελοντικούς σκλάβους αυτούς που υπακούουν. Η δράση της ελευθερίας απλώνεται σε όλους τους τομείς, ιδιωτικούς και δημόσιους. Οι γιοι αρνούνται πια να υπακούσουν στους πατέρες τους, οι μέτοικοι συγγέονται με τους πολίτες, οι δάσκαλοι με τους μαθητές, οι νέοι με τους γέρους, οι δούλοι με τους ελεύθερους πολίτες. Και αυτό γίνεται δεκτό από τους πάντες: οι γονείς φοβούνται τους γιούς τους, οι δάσκαλοι κολακεύουν τους μαθητές τους, οι ηλικιωμένοι μιμούνται τους τρόπους των νέων. Και όλα αυτά γιατί; Μια σύντομη ειρωνική φράση το αποκαλύπτει: Συμβαίνουν "για να είναι ελεύθεροι" φυσικά! Η διαβάθμιση αυτή καταλήγει με τη σύγχυση των δούλων και των ελεύθερων πολιτών που παρουσιάζεται σαν το "κορύφωμα της

---

\* Δημοσθένης: *Κατά Μειδίου*, 222-224. μετ. Ν. Κασιμάκου.

ελευθερίας". Η λέξη επαναλαμβάνεται σαν επωδός: συναντάται περισσότερο από δέκα φορές σε αυτές τις λίγες σελίδες.

Αναφερθήκαμε στο "κορύφωμα της ελευθερίας". Η σύγχυση επεκτείνεται, στην πραγματικότητα, ακόμα πιο πέρα από την πρόσμιξη πολιτών και σκλάβων, από τη στιγμή που η ενότητα ολοκληρώνεται με τη σύγχυση ανθρώπων και ζώων. Παρουσιάζει μια άγρια όψη των δρόμων της Αθήνας, γεμάτων σκυλιά και γαϊδούρια που σκουντάνε ανενόχλητα τους διαβάτες όταν εκείνοι δεν παραμερίζουν εμπρός τους.

Σε αυτή την εικόνα, που οι δυσαρεστημένοι της εποχής μας παρηγορούνται να αναφέρουν όταν την προκαλούν τα γεγονότα, υπάρχει, παρόλα αυτά, ένα σημείο το οποίο αποφεύγουν μάλλον με τη θέλησή τους να το θυμηθούν: Είναι η κορωνίδα που λέει ότι "τελικά οι άνθρωποι δεν ενδιαφέρονται καν για τους νόμους, γραπτούς ή άγραφους, με σκοπό φυσικά να μην έχουν αυθέντη." (563 δ)<sup>15</sup>

Βλέπουμε την περιπέτεια σε όλη της την καθαρότητα: η Ελλάδα είχε υπερηφανευθεί ότι ήταν η χώρα της ελευθερίας γιατί δεν είχε παρά έναν αυθέντη, το νόμο. Αυτή όμως η ελευθερία απέκρουσε απερίσκεπτα την έννοια ενός τέτοιου αυθέντη και διέρρηξε τις σχέσεις της με το νόμο. Για τον τότε Έλληνα, με λογική και συνέπεια, η ελευθερία καταδικάζει με τον τρόπο αυτόν τον εαυτό της.

Φτάσαμε σε ένα σημείο να πούμε ότι η συμπεριφορά που περιγράφει ο Πλάτων δεν είναι μόνο χαρακτηριστικό σημάδι μιας κοινωνίας χωρίς τάξη την οποία παρουσιάζει παράλογη και σκανδαλώδη. Είναι επίσης το σημάδι που προαναγγέλλει την καταστροφή.

Μιλήσαμε εδώ για την επίκληση της δημοκρατίας από τον Πλάτωνα: αυτή η ασαφής έκφραση είναι απατηλή. Ασφαλώς ο ίδιος ο ορισμός που δίνει στη δημοκρατία ανήκει στις σελίδες που της αφιερώνει. Αμέσως όμως, αυτός ο κόσμος αναποδογυρίζεται και ανήκει στις σελίδες που είναι αφιερωμένες... στην τυραννία. Η περιγραφή σκοπεύει στην πραγματικότητα, να δείξει πως η τυραννία πρόκειται να γεννηθεί από τη δημοκρατία, η οποία θα χαθεί από την υπερβολή της ίδιας αυτής ελευθερίας που αποτελεί την ουσία της: η ακόρεστη επιθυμία της ελευθερίας φέρνει μέσα της ένα σπόρο καταστροφής.

Το άτοπο των υπερβολών που περιγράφονται δεν είναι λοιπόν απλώς ότι οι διάφορες ελευθερίες των μεν και των δε βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους και τους βασανίζουν, έτσι ώστε να σκουντιούνται στους δρόμους· είναι κάτι σοβαρότερο. Και το εξηγεί η συνέχεια του κειμένου: Γιατί αυτός ο ακόρεστος πόθος της ελευθερίας επισύρει υποψίες, αντιδικίες, σύντομα ένα είδος κοινωνικής διαμάχης έτσι ώστε ο λαός διαλέγει έναν "προστάτη", του δίνει οπλισμένη φρουρά και του εμπιστεύεται μια εξουσία, με την οποία, μόλις τη δοκιμάσει, μετατρέπεται σε τύραννο.\*

Η ελευθερία ορίζεται ως αντίθεση προς την τυραννία και να που με τη σειρά της, με την κακή διαχείριση, καταλήγει εκεί.

Η σκέψη είναι τολμηρή. Θα μπορούσε να θεωρηθεί σαν πρωτότυπη θέση ενός αντίπαλου της ελευθερίας. Ξέρουμε ότι ο Πλάτων επιζητεί την τάξη, τον καθένα στη θέση του και το

---

\* Το παράδειγμα υπαινίσσεται τον Πεισίστρατο. (σημ. τ.μ.)

λειτουργημά του, σε σημείο που τον κατηγόρησαν μερικές φορές, στη σύγχρονη εποχή, για ολοκληρωτισμό.

Συμβαίνει όμως η ανάλυσή του να μην είναι απομονωμένη. Συμφωνεί παράξενα με εκείνη που συναντάμε σε ένα ανώνυμο κείμενο που αναφέρει ο Ιάμβλιχος\* και που αποδίδεται, χωρίς όμως βεβαιότητα, είτε στο Δημόκριτο είτε σε κάποιον από τους σοφιστές — επομένως στο τέλος του 5ου ή στην αρχή του 4ου αι. Παρουσιάζει την ίδια αλληλουχία ανάμεσα στη δημοκρατία και την τυραννία. Στο ίδιο κείμενο, η ελευθερία διακόπτει την εξάρτησή της από το νόμο. Και αυτό επίσης θεωρείται η αρχή της τυραννίας. Λέει λοιπόν (7,12 και συνέχεια): "η τυραννία, αυτό το κακό μιας τέτοιας φύσης και μιας τέτοιας έντασης, δεν μπορεί να προέρχεται από τίποτα άλλο παρά από την περιφρόνηση των νόμων (ανομία). Ορισμένοι φαντάζονται, χωρίς να το έχουν ώριμα συλλογιστεί, πως ο τύραννος μπορεί να εμφανισθεί σε άλλες περιστάσεις και πως οι άνθρωποι χάνουν την ελευθερία τους χωρίς να είναι οι ίδιοι υπεύθυνοι, κάτω από την πίεση εκείνου που εγκαθίσταται ως τύραννος. Δεν υπολογίζουν σωστά (...) γιατί οι άνθρωποι δεν μπορούν να ζήσουν χωρίς τους νόμους και τη δικαιοσύνη. Όταν αυτά τα δύο στοιχεία, ο νόμος και η δικαιοσύνη, διαγράφονται από τον λαό, τότε η διάσωση και η διατήρησή τους επανέρχεται σε ένα άτομο. Με ποιό τρόπο στ' αλήθεια η μοναρχία θα περνούσε στα χέρια ενός μόνο ανθρώπου αν δεν είχε εκδιωχθεί ο νόμος που είναι το συμφέρον του λαού;"

Ανάμεσα σε αυτά τα κείμενα, γραμμένα στη διάρκεια πενήντα χρόνων από διάφορους συγγραφείς, κείμενα που ανήκουν σε λογοτεχνικά είδη τελείως διαφορετικά, συνεχίζεται η ανάλυση της ελευθερίας και αποκαλύπτονται τώρα οι δυσκολίες και οι προϋποθέσεις.

Ένα χαρακτηριστικό όμως είναι αξιοσημείωτο στα τελευταία αναφερόμενα κείμενα που ασχολούνται με τη μετάβαση από την ελευθερία χωρίς όρια στην τυραννία: ότι η σκέψη αυτή δεν είναι εμπνευσμένη από την εμπειρία. Ασφαλώς οι τύραννοι στην Ελλάδα υπήρξαν γενικά οι αρχηγοί του λαϊκού κόμματος. Η Αθήνα όμως, με όλες τις αναστατώσεις, στιγματισμένη από τους μεν και τους δε, δεν πέρασε στην τυραννία. Η σύντομη ολιγαρχία των Τριάκοντα Τυράννων, που εγκαταστάθηκε με την επιβολή της Σπάρτης, δεν κράτησε παρά ένα χρόνο. Και η δημοκρατία συνεχίστηκε. Οι Αθηναίοι είχαν φοβηθεί κάποιους σαν τον Αλκιβιάδη, αλλά και εδώ ακόμα ο φόβος έμεινε χωρίς επαύριο. Ο κίνδυνος που περιγράφει ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου δεν έγινε ποτέ πραγματικότητα.

Αντίθετα, οι φανερές ανωμαλίες ανησύχησαν αρκετά τους Αθηναίους τόσο ώστε - ήδη από το δεύτερο μέρος του Πελοποννησιακού Πολέμου και αργότερα - παρουσιάζονται πολλοί στοχαστές που αναζητούν με πάθος τον τρόπο με τον οποίο η δημοκρατία θα μπορέσει να αντιμετωπίσει αυτή την προβληματική πλευρά της ελευθερίας, για να την εμποδίσουν να στραφεί εναντίον της ίδιας, προς δυστυχία όλων.

Όπως συμβαίνει πάντα με τους Έλληνες, η εμπειρία τροφοδότησε αμέσως τη σκέψη και οι αντιξοότητες μεταφράστηκαν σε νέες αναλύσεις.

---

\* Νεοπλατωνικός φιλόσοφος του 3ου αι. μ.Χ. (σημ. τ.μ.)

1. Ο κήρυκας μιλάει στη συνέχεια και για την αναρμοδιότητα του λαού, η οποία αποβαίνει σοβαρή όταν τον εκμεταλλεύονται.
2. Μεταμορφώνεται στο τέλος κανονικά, τον ντύνουν με ένα χιτώνα "πράσινο του βατράχου" (*Ιπ-πής*, 1405).
3. Στη διάρκεια του ψηφίσματος για την εκστρατεία της Σικελίας, ο ενθουσιασμός της πλειοψηφίας ήταν τόσοσ ώστε όσοι διαφωνούσαν "απέφευγαν να το εκδηλώσουν" (*Z*, 24).
4. Πρόκειται για το στίχο 450. Η Κλυταιμνήστρα όμως και ο Μενέλαος λένε τα ίδια για τον Αγαμέμνονα, με τις ίδιες σχεδόν λέξεις (517, 868).
5. Η αρχή αυτή αναφέρεται σε ένα νόμο του Σόλωνα.
6. Βλ. μεταξύ άλλων *Κατά Τιμοκράτους*, 30 και 152.
7. Πολιτικός, 1292 α.
8. Εδώ ακόμα, όπως και στον Ορέστη, η παρρησία θεωρείται ελάττωμα: Βλ. στη σημείωση 3.
9. Η έκφραση συνοψίζει αυτό που προηγείται. Ο Ισοκράτης θα μπορούσε να γράψει: "η δυνατότητα να τα κάνει κανείς όλα" (αυτά που θέλει). Ποιός ξέρει αν δεν το είχε πράγματι γράψει; Μπορεί κανείς να βρει κοινά σημεία σε αυτό το απόσπασμα του Ισοκράτη και στα κείμενα που καταγγέλλουν την ηθική κρίση, δηλαδή την αλλαγή της αξίας των όρων. (Θουκυδίδης Γ, 82. Πλάτων Πολιτεία 560 γ).
10. Περισσότερες λεπτομέρειες θα βρούμε στο βιβλίο μου *Problemes de la democratic greque* (Hermann, Agora) στις σ.99-108. Εδώ συνοψίζουμε διάφορα σημεία του κεφαλαίου "*L' anarchie democratique*".
11. Ο Μίνωας συνέτριψε με τη δύναμή του την πειρατεία (Θουκυδίδης, Α,4). Η Ρωμαϊκή κυριαρχία έκανε το ίδιο τον 1ο αιώνα π.Χ. (Grimal, 155). Όπως μπορούν να φέρουν παραλυτικό αποτέλεσμα οι πολυάριθμοι αυταρχικοί κανόνες, το ίδιο είναι δυνατό να συμβεί και με την απουσία τους.
12. Έχουμε την επανάληψη των λέξεων "ελεύθερος" και "ελευθερία". Η "ελευθερία του λόγου" εκφράζεται με άλλη λέξη: "παρρησία".
13. Να σημειώσουμε ότι ο Περικλής έλεγε να ενεργεί κανείς "σύμφωνα με την ευχαρίστησή του" και ότι η αναζήτηση "της απόλαυσης" και της "τέρψης" λέγονται στην εποχή μας με υποτιμητική σημασία.
14. Στην Ελλάδα έπιναν το κρασί πάντα νερωμένο.
15. Επίσης στο 8ο βιβλίο, ο Πλάτων περιγράφει τις παρεκτροπές στη Σικελία πριν από την κυβέρνηση του Διονυσίου, δείχνοντας ότι οι άνθρωποι ζούσαν τότε παρασυρμένοι από την "ακόρεστη επιθυμία μιας ελευθερίας χωρίς μέτρο" και χρησιμοποιούσαν παράνομα μέσα "για να είναι ελεύθεροι σε όλα και με κάθε τρόπο" (354 ε). Παρατηρούμε εδώ μια αντίθεση, ίσως ηθελημένη, με την έκφραση του Ηρόδοτου που τονίζει ότι αν οι Έλληνες είναι ελεύθεροι, δεν είναι "ελεύθεροι σε όλα". Και εδώ ακόμα όλη η διαφορά οφείλεται στο νόμο.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII

### Σε αναζήτηση ενός καλύτερου καθεστώτος

Η δημοκρατική ελευθερία, με τα σφάλματά της :αι τα μειονεκτήματα που απόκτησε όπως αναφέραμε, ήταν φυσικό να προκαλέσει την εμφάνιση και την εκδήλωση μιας δυναμικής αντιπολίτευσης, η οποία ενισχύθηκε από την παράταση του πολέμου και από όλες τις παρεπόμενες δυσκολίες. Και το γεγονός είναι ότι υπήρξαν τότε στην Αθήνα δύο ανατροπές του καθεστώτος προς όφελος της ολιγαρχίας.\* Η διπλή αυτή εμπειρία μας ενδιαφέρει στο μέτρο του απέτυχε και τις δυο φορές, με τρόπο ραγδαίο και εντυπωσιακό. Ήδη από το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου επιβλήθηκε ουσιαστικά ένα απόλυτο όριο σε κάθε προσπάθεια μεταρρύθμισης. Η Αθήνα δεν ανεχόταν ὄ, τι πρόσβαλε την αρχή της ελευθερίας που ήταν το παν γι' αυτήν, την ελευθερία που ένωνε τους πολίτες στις συζητήσεις και στις αποφάσεις τους.

Το χαρακτηριστικό αυτών των δυο ολιγαρχιών είναι ότι προσδιορίζονται με αριθμούς, όπως το καθεστώς των Τετρακοσίων ή το καθεστώς των Τριάκοντα. Και τα κείμενα μιλούν για Πέντε Χιλιάδες ή Τρεις Χιλιάδες. Ακόμα και αν τους δούμε εντελώς εξωτερικά, οι αριθμοί αυτοί είναι αποκαλυπτικοί. Κατ' αρχήν αποδεικνύουν ότι στη δεύτερη περίπτωση υπήρχε στην εξουσία μία ομάδα (οι Τριάκοντα). Αποδεικνύουν ακόμα ότι και τις δύο φορές επιχειρήσαν να περιορίσουν τον αριθμό των πολιτών που ασκούσαν πολιτικά δικαιώματα<sup>1</sup>. Αυτό έμοιαζε σαν ένα αντίδοτο κατά της ευπιστίας και της αναρμοδιότητας των απλών ανθρώπων. Αναζήτησαν, λοιπόν, κάποιο κριτήριο. Ένα κείμενο του 411 λέει: "Οι πιο ικανοί Αθηναίοι να υπηρετήσουν το κράτος αυτοπροσώπως και με χρήματά τους" και τους καθορίζουν σε 5000, έναν αριθμό που σύμφωνα με τους μεν ήταν το ελάχιστο, ενώ, σύμφωνα με τους άλλους, το μέγιστο. Αυτές οι πέντε χιλιάδες δεν συγκεντρώθηκαν. Τότε ξέσπασε μια εξέγερση, η οποία απαιτούσε αυτούς τους Πέντε Χιλιάδες πολίτες. Τους απόκτησαν και δημιουργήθηκε ένα μετριοπαθές καθεστώς που δεν διήρκεσε παρά έως την πρώτη ναυτική νίκη.\* Και τότε, χωρίς δραματικά γεγονότα, επανέφεραν τη δημοκρατία. Όλο αυτό κράτησε λίγο περισσότερο από ένα χρόνο, ο 404, τα πράγματα έγιναν πιο σκληρά. Το σενάριο όμως επαναλαμβάνεται: Οι Τριάκοντα υποσχέθηκαν έναν κατάλογο από 3000, τον οποίο όμως δεν δημοσίευσαν. Καταδίκασαν σε θάνατο τον άνθρωπο που τους κατηγόρησε για την τυραννική συμπεριφορά τους. Και, με τη σειρά τους, ανατράπηκαν από τους εξόριστους που επανήλθαν οπλισμένοι. Αυτό διήρκεσε περίπου ένα χρόνο.

Δεν είναι απαραίτητο να εξετάσουμε τα διάφορα σχέδια της μεταρρύθμισης που περιορίζαν τον αριθμό των ενεργών πολιτών σε εκείνους που, για παράδειγμα, μπορούσαν να διαθέσουν το στρατιωτικό οπλισμό τους (σχέδιο Θηραμένη) ή σε εκείνους που κατείχαν γη (σχέδιο Φορμίσσιου). Οι αριθμοί ποίκιλαν ανάλογα με τις περιστάσεις, η αρχή όμως ενός τέτοιου πε-

---

\* Το 411, κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου, και το 404 με την ήττα της Αθήνας, (σημ. τ.μ.)

\* Νίκη του Θρασύβουλου κατά του ενωμένου στόλου των Πελοποννησίων και των Συρακουσίων παρά την Άβυδο (411). Προηγουμένως, ο ίδιος μαζί με το Θράσυλλο είχαν ματαιώσει την προσπάθεια υποστήριξης του καθεστώτος από το στόλο των Αθηναίων που βρισκόταν στη Σάμο. (σημ. τ.μ.)

ριορισμού ερχόταν σε αντίθεση με τον αθηναϊκό ορισμό της ελευθερίας. Το διαπιστώνουμε εξάλλου από τους δισταγμούς του μετριοπαθούς Θηραμένη,\* που και τις δύο φορές υπήρξε μέλος της ολιγαρχίας αλλά και τις δύο φορές ορθώθηκε εναντίον της. Το 411 απαίτησε και πέτυχε την εγκαθίδρυση των Πέντε Χιλιάδων, η πρότασή του έγινε δεκτή και ο Θουκυδίδης επαινεί το καθεστώς αυτό. Το 404, ο Θηραμένης διαμαρτύρεται για τις καταχρήσεις και, για να καθησυχάσουν τις διαμαρτυρίες, οι Τριάκοντα θέλουν να κοινοποιήσουν τον κατάλογο των Τριών Χιλιάδων πολιτών. Δεν ικανοποιείται με αυτό το μέτρο και "θεωρεί άτοπον, εφ' όσον κατ' αρχάς ήθελον να κάμουν μετόχους της εξουσίας τους πλέον χρηστούς των πολιτών, να προσλάβουν κατόπιν τρεις χιλιάδες ως εάν ο αριθμός αυτός επέβαλε, τρόπον τινά, τόσοι να είναι καλοί και αγαθοί και να μη ήτο δυνατόν να υπάρξουν εκτός τούτων άλλοι σπουδαίοι άνδρες και μεταξύ τούτων πονηροί".\* Και τη στιγμή που πληρώνει με τη ζωή του τη στάση του θα διακηρύξει: "Εάν δε, Κριτία,\* ημπορείς να είπεις ότι εγώ, είτε με τους δημοκρατικούς είτε με τους ολιγαρχικούς, επεχείρησα ν' αποκλείσω από την εξουσίαν τους έντιμους και τους ενάρετους, ομίλησε, διότι εάν αποδειχθεί ότι σήμερα κάνω αυτό ή άλλοτε το έκανα, ομολογώ ότι θα ήταν δίκαιον να θανατωθώ υποβαλλόμενος εις τα σκληρότερα βασανιστήρια"<sup>2</sup>.\* Όταν κάποιος του μετείχε σε δυο ολιγαρχίες εκφράζεται έτσι, μπορούμε να φανταστούμε την αντίδραση των δημοκρατικών.

Όταν κατεσίγησαν οι ταραχές του εμφυλίου πολέμου, οι μεταρρυθμιστές του 4ου αιώνα το θεώρησαν δεδομένο<sup>3</sup>. Και αρκέστηκαν να αντιταχθούν σε κάθε αύξηση του αριθμού των πολιτών. Ο αρχηγός των δημοκρατικών,\* όταν θριάμβευσε, θέλησε να δώσει την ιδιότητα ου πολίτη σε όσους τον είχαν ακολουθήσει, ακόμα και σε άτομα που "μερικά ήταν γνωστοί δούλοι", λέει ο Αριστοτέλης<sup>4</sup>. Κάποιος όμως μετριοπαθής από το περιβάλλον του τον σταμάτησε. Προφανώς, το προνόμιο αυτό είχε μεγάλη σπουδαιότητα ώστε να μπορεί να επεκταθεί με τέτοιο τρόπο. Πολλοί έβλεπαν με δυσαρέσκεια να παραχωρούνται τόσο εύκολα τα προνόμια της πόλης. Αργότερα ο Ισοκράτης θα παραπονεθεί: "Καυχόμεθα και υπερηφανευόμεθα ότι έχουμε ευγενέστερη καταγωγή από τους άλλους, επιτρέπουμε όμως με μεγαλύτερη ευκολία να συμμετέχει όποιος θέλει σε αυτή την ευγένειά μας από ότι οι Τριβαλλοί\* και οι Λουκανοί στην κατωτερότητα της φυλής τους" (*Περί Ειρήνης*, 50). Εξάλλου και ο ίδιος ο Περικλής πρότεινε να διαφυλαχθεί το προνόμιο των πολιτών.

---

\* Αθηναίος πολιτικός, στρατηγός και ρήτορας περί τα τέλη του Πελοποννησιακού Πολέμου. Μαθητής του Πρόδικου και του Σωκράτη. Κατά την πολιτειακή μεταβολή του 411 βοήθησε τον Πείσανδρο και τον Αντιφώντα στην ανατροπή της δημοκρατίας και την εγκατάσταση της ολιγαρχίας των Τετρακοσίων. Οι Λακεδαιμόνιοι, για ανταμοιβή του, τον εξέλεξαν μεταξύ των Τριάκοντα. Ο αντίπαλός του, ο Κριτίας, επέτυχε την καταδίκη του και, έτσι, ο Θηραμένης θανατώθηκε με κώνειο, (σημ. τ.μ.)

\* Ξενοφών: Ελληνικά, Β, 3,19. μετ. Μιχ. Δαφέρμος.

\* Αθηναίος πολιτικός, ρήτορας και συγγραφέας. Μαθήτευσε κοντά στους σοφιστές και σχετίστηκε με το Σωκράτη. Ο πιο ισχυρός και ο φανατικότερος από τους Τριάκοντα Τυράννους, στον οποίον καταλογίζονται οι ωμότητες του καθεστώτος, (σημ. τ.μ.)

\* Ξενοφών: Στο ίδιο, Β, 3,49.

\* Ο Θρασύβουλος. Οργάνωσε εθελοντικό στρατό και, με ορμητήριο το φρούριο της Φυλής στην Πάρνηθα, κατέλαβε τον Πειραιά και εξανάγκασε τους ολιγαρχικούς να παραδοθούν, (σημ. τ.μ.)

\* Τριβαλλοί: θρακικός λαός της κάτω Μοισίας, μεταξύ Αίνου και Δούναβη. Ληλάτησαν τα Άβδηρα το 376 π.Χ. (σημ. τ.μ.)



Όπως και να είναι, η εμπειρία της ολιγαρχίας χρησίμευσε ως δίδαγμα. Επιπλέον, η δεύτερη ολιγαρχία αναζωπύρωσε ασφαλώς το πρωταρχικό αίσθημα της ελευθερίας σε ό, τι ουσιώδες και στοιχειώδες περιλαμβάνεται σε αυτό. Το 411 υπήρχαν υπόνοιες προδοσίας και μία αρχή εμφυλίου πολέμου. Το 404 συμβαίνουν μαζικές εκτελέσεις. Αρκετοί αρχαίοι συγγραφείς, όπως ο Αριστοτέλης και ο Ισοκράτης, μιλούν για 1500 πολίτες που εκτελέστηκαν χωρίς δίκη. Και εάν συνηθίζεται να προσάπτουμε στην αθηναϊκή δημοκρατία το θάνατο του Σωκράτη, ελάχιστα κείμενα στον κόσμο καταδεικνύουν σαφέστερα τί σημαίνει θανατική ποινή σε αυταρχικό καθεστώς από το κείμενο του Ξενοφώντα για το θάνατο του Θηραμένη, που υπήρξε δυο φορές μέλος της ολιγαρχίας και που μετά διαχώρισε τη θέση του. Στα Ελληνικά, ο Ξενοφών αναφέρει με ποιό τρόπο ο επικεφαλής της ολιγαρχίας οδηγεί το Θηραμένη στη Βουλή, τον καταγγέλλει ως εχθρό του καθεστώτος και πώς ο Θηραμένης υπερασπίζεται τον εαυτό του και εξηγεί για ποιους λόγους είχε επανειλημμένα διαμαρτυρηθεί. Ο αντίπαλός του, γνωρίζοντας ότι χρειαζόταν ψηφοφορία για να επιβληθεί θανατική ποινή σε έναν από τους Τρεις Χιλιάδες, επιτίθεται: "Εγώ λοιπόν, είπα, διαγράψω από τον κατάλογο αυτόν εδώ τον Θηραμένη, με την συγκατάθεση όλων μας. Και τούτον προσέθεσε, ημείς καταδικάζουν εις θάνατον".\* Μόλις το άκουσε ο Θηραμένης κατέφυγε αμέσως στο βωμό της Εστίας<sup>5</sup>, από όπου τον απέσπασαν φρουροί οπλισμένοι με εγχειρίδια. Αυτός ήταν ο θάνατος κατά την ολιγαρχία, πέντε χρόνια πριν από τη θανάτωση του Σωκράτη.

Δεν μπορεί λοιπόν να προκαλεί έκπληξη ότι οι μεταρρυθμιστές κατά τη διάρκεια του 4<sup>ου</sup> αιώνα, που άρχισε με τέτοιους οινούς, ανέτρεξαν σε κάθε είδους καθεστώς, εκτός από οτιδήποτε θύμιζε την ολιγαρχία των Τριάκοντα. Ακόμα και κάποιος σαν τον Ισοκράτη, που δεν εκτιμούσε την χωρίς φραγμούς δημοκρατία και ασφαλώς δεν βρισκόταν πολύ μακριά από τις ιδέες του Θηραμένη, αισθάνεται την ανάγκη να προσθέσει -στον ίδιο λόγο όπου ζητάει μεταρρυθμίσεις-μία εκτεταμένη ανάπτυξη για να πει ακόμα "και το σημερινό μας πολίτευμα που όλοι το κατακρίνουν, αν το παραβάλλουμε με το πολίτευμα που επεβλήθη από τους Τριάκοντα δεν υπάρχει κανείς να μη το θεωρεί θείο δημιούργημα"<sup>6</sup>.\* Και προσθέτει: "Οι ολιγαρχικοί είχαν την αξίωση να εξουσιάζουν τους πολίτες και να είναι δούλοι των εχθρών".\* Και θυμίζει τις κατεδαφίσεις, τις λεηλασίες και τις καταδίκες χωρίς δίκη. Μπορούμε, κατά συνέπεια, να σωφρονίσουμε τη δημοκρατία αλλά με τον όρο να μη ξαναπέσουμε ποτέ σε παρόμοιες συνήθειες.

Τι μπορεί, λοιπόν, να γίνει;

Δεν θα αντιμετωπίσουμε εδώ την ακραία άποψη του Πλάτωνα και το ιδανικό σχέδιο που περιγράφει στην Πολιτεία ή επίσης στους Νόμους<sup>7</sup>. Πλησιέστερα στην πραγματικότητα προβάλλονται μερικές από τις αρχές που έχουν σαν σκοπό να αποφύγουν τις ακρότητες της ελευθερίας διαφυλάσσοντας το ουσιώδες.

Η αναζήτηση αυτή των μέσων θεραπείας δεν κηρύσσεται υπέρ της ελευθερίας: Οι Έλληνες δεν γνώρισαν ποτέ την υποκρισία της σύγχρονης προπαγάνδας. Το προηγούμενο όμως κεφάλαιο κατέδειξε ότι πολλοί από εκείνους είχαν διακρίνει τις υπερβολές αυτής της ελευθε-

---

\* Ξενοφών: Ελληνικά Β, 3,51.

\* Ισοκράτης: Αρειοπαγητικός, 62. μετ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος.

\* Στο ίδιο: 68.

ρίας. Και το ολιγαρχικό πείραμα που περιγράψαμε δείχνει με τη σειρά του το μίνιμουμ που πρέπει να διαφυλαχθεί.

Ακόμα και στις θεωρίες, κατά τα τελευταία χρόνια του πολέμου όπως και το 411, όταν παραμερίζεται το ιερό αξίωμα της διατήρησης των πολιτικών δικαιωμάτων, παρατίθεται μια ολόκληρη σειρά συλλογισμών για τις πιθανές λύσεις.

Από τη στιγμή που πρόκειται να ανατρέξουν πριν από τις καταχρήσεις, ονομάζουν εκείνη τη μετριοπαθή δημοκρατία, που ορισμένοι θέλουν να εγκαταστήσουν, "η πάτριος πολιτεία". Ο όρος είναι ασαφής από κάθε άποψη. Τον χρησιμοποιούν όμως για να καλύψει εξίσου τα πρώτα μέτρα που θα εξελίσσονταν σε ολιγαρχία, όπως και τις ελπίδες των μετριοπαθών δημοκρατικών. Έτσι συναντάμε τον όρο αυτό στις αρχές της επανάστασης του 411, σε αυτό που ονομάστηκε "η τροπολογία του Κλειτοφώντα",\* σύμφωνα με την οποία οι έφοροι αναζητώντας μέτρα εξυγίανσης έπρεπε να "μελετήσουν τους νόμους των προγόνων που καθιέρωσε ο Κλεισθένης\* όταν καθιέρωσε τη δημοκρατία". Ο Αριστοτέλης που αναφέρεται στο κείμενο αυτό στην *Αθηναίων Πολιτεία* προσδιορίζει ότι στη σκέψη εκείνου που διατυπώνει αυτή την πρόταση "το σύνταγμα του Κλεισθένη δεν ήταν δημοφιλές αλλά ανάλογο με εκείνο του Σόλωνα". Την ίδια εποχή, το απόσπασμα από ένα λόγο του σοφιστή Θρασυμάχου αναφέρει επίσης αυτή την "Πάτριον Πολιτεία". Μιλάνε ακόμα περισσότερο γι' αυτό το 404, ακριβώς πριν την εγκαθίδρυση της ολιγαρχίας. Η ίδια πραγματεία του Αριστοτέλη αφηγείται ότι τότε "η ειρήνη παραχωρήθηκε στους Αθηναίους με τον όρο ότι θα εφάρμοζαν το σύνταγμα των προγόνων τους. Οι δημοκρατικοί προσπαθούσαν να διατηρήσουν τη δημοκρατία. Όσοι από τους προύχοντες ήταν μέλη μυστικών εταιριών, όπως οι εξόριστοι που επέστρεψαν μετά την ειρήνη, επιθυμούσαν την ολιγαρχία. Όσοι δεν ανήκαν σε καμιά μυστική οργάνωση και που, εξάλλου, δεν ήταν κατώτεροι από κανέναν άλλον πολίτη, αναζητούσαν πράγματι το σύνταγμα των προγόνων" (34,3). Τέλος, μισό αιώνα αργότερα, ο Ισοκράτης προσεγγίζοντας το θέμα της αθηναϊκής πολιτικής γράφει στον Αρειοπαγητικό: "Γιατί έχω τη γνώμη και πιστεύω ότι τότε θα απαλλαγούμε από τη σημερινή αθλιότητα και θα αποτρέψουμε και τους μελλοντικούς κινδύνους, αν αποφασίσουμε να ξαναφέρουμε τη Δημοκρατία εκείνη που εθεμελίωσε ο δημοφιλέστατος Σόλων<sup>δ</sup> και που αποκατέστησε πάλι ο Κλεισθένης, αφού έδωξε τους τυράννους και ξανακάλεσε τον λαό" (16).

Ανάμεσα στο Σόλωνα και στον Κλεισθένη υπάρχουν αρκετά έντονες διαφορές. Ποιά σημασία όμως έχει; Όλα αυτά χάνονται σ' ένα είδος νοσταλγίας των απαρχών, όταν η δημοκρατία ήταν ακόμα νεαρή και χαρμόσυνη. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι, κατά κάποιο τρόπο, οι θεσμικές ποικιλίες που καλύπτει ο όρος φανερώνουν ικανοποιητικά την αίσθηση μιας ισορροπίας που χάθηκε στην πορεία.

Αυτή τη χαμένη ισορροπία θα έπρεπε, με προσπάθεια, να πλησιάσουν ξανά. Επεδίωξαν να το πετύχουν με διάφορες μεταρρυθμίσεις και σκέψεις δύο κατηγοριών, οι μεν αναφέρονταν στο "σύνταγμα" και οι άλλοι στην ηθική.

---

\* Αθηναίος πολιτικός ο οποίος υποστήριξε την "πάτριον πολιτεία" κατά τη μεταπολίτευση του 411. (σημ. τ.μ.)

\* Ο ιδρυτής της αθηναϊκής δημοκρατίας. Αρχηγός του οίκου των Αλκμεωνιδών. Εγκατέλειψε την Αθήνα όταν εγκαταστάθηκε η τυραννία των Πεισιστρατιδών και πρωτοστάτησε στην εκδίωξή της. Εισήγαγε μεταρρυθμίσεις (508) και μέτρα για την εδραίωση της δημοκρατίας, (σημ. τ.μ.)

Υπήρχαν, πράγματι, μερικά πρακτικά μέτρα με τα οποία οι μεταρρυθμιστές μπορούσαν να ελπίζουν ότι θα εξυγιάνουν την κατάσταση. Όπως όμως δεν έχουν άμεση σχέση με την ελευθερία, θα τα αναφέρουμε εδώ με συντομία. Πρόκειται, για παράδειγμα, για κάθε μέτρο που αναγνώριζε τη διαφορά των ικανοτήτων και αντικαθιστούσε την απλή κλήρωση με κλήρωση από έναν κατάλογο εκλεγμένων υποψηφίων. Πρόκειται ακόμα για την απόδοση εξουσιών στο συμβούλιο του Αρείου Πάγου, που το αποτελούσαν παλαιοί δικαστικοί<sup>9</sup>.

Οι δοκιμές όμως αυτές, μιας καλής και μιας κακής δημοκρατίας, μας ενδιαφέρουν κυρίως στο μέτρο που προκαλούν στην Αθήνα συζήτηση πάνω στα καθεστώτα με μια καινούρια διεισδυτικότητα. Είδαμε τον 5ο αιώνα τα προτερήματα και τα ελαττώματα της δημοκρατίας: τα καθεστώτα να διασπώνται και να αποκτούν αποχρώσεις. Από τρία καθεστώτα περάσαμε σε τέσσερα, πέντε και σύντομα σε έξι, καθώς γινόταν ο διαχωρισμός στις καλές και στις κακές εκδοχές των συνταγμάτων. Με τον Αριστοτέλη φτάνουμε σε εξισορροπημένη και λογική ταξινόμηση έξι καθεστώτων. Τρία από αυτά είναι "ορθά": η μοναρχία, η αριστοκρατία και η πολιτεία ή συνταγματικό πολίτευμα. Αντίθετα τα τρία άλλα είναι "εκτροπές", όταν οι κυβερνήσεις ασκούν την εξουσία για το δικό τους συμφέρον και όχι για το συμφέρον του λαού: η τυραννία, η ολιγαρχία και η δημοκρατία.

Επισημαίνουν το καθεστώς με το νέο όνομα που παίρνει τη θέση της δημοκρατίας, αλλά προϋποθέτει την έννοια του συλλογικού καλού: η δημοκρατία, υπερβολικά εύπλαστη καθώς είναι, μεταβάλλεται σε τυραννική κυριαρχία της λαϊκής παράταξης. Με τις ολοφάνερες ακρότητές της κατατάσσεται πια στα κακά καθεστώτα. Θα έπρεπε να δούμε πώς ορίζει ο Αριστοτέλης αυτή την πολιτεία με την οποία την αντικατέστησε. Αρμόζει όμως να θαυμάσουμε προηγουμένως ένα τόσο εξελιγμένο συλλογισμό περί καθεστώτων, που γεννήθηκε από τα πρακτικά προβλήματα της Αθήνας. Αρχικά απασχόλησε τον Ηρόδοτο και τους σοφιστές, κίνησε το ενδιαφέρον του Ισοκράτη, υπήρξε στο επίκεντρο των στοχασμών του Πλάτωνα και βρήκε την ώριμη μορφή του στο διαυγές και συστηματικό έργο του Αριστοτέλη. Γεννημένη, όμως, στο τέλος του 4ου αιώνα και φτάνοντας στο αποκορύφωμά της έναν αιώνα αργότερα, επρόκειτο να κυριαρχήσει στη δυτική σκέψη και να την απασχολήσει επί αιώνες. Ο Κικέρων ακολούθησε τη συλλογιστική πορεία που χάραξαν οι Έλληνες, το ίδιο κάνει και ο σύγχρονος κόσμος από την εποχή της Αναγέννησης. Πώς να μην αναφέρουμε το Montesquieu με τα τρία καθεστώτα του και τις αρχές που τα θεμελιώνουν; Πώς να μην αναφερθούμε, σε ένα κόσμο πιο κοντά στο συγκεκριμένο και πιο ανήσυχο μπροστά στην πολυπλοκότητα των μεγάλων κρατών της εποχής μας, τις αναλύσεις του Tocqueville για τη Δημοκρατία στην Αμερική; Ασφαλώς οι προσανατολισμοί ανανεώνονται, τα μείζονα όμως ερωτήματα (ο προβληματισμός, όπως θα λέγαμε σήμερα) έχουν την αφετηρία τους στη στιγμή εκείνη της δυσφορίας που γνώρισε η αθηναϊκή δημοκρατία όταν είδε την ελευθερία να ωθείται στα άκρα, να στρέφεται καταπρόσωπο εναντίον της και έτσι να προκαλείται καταστροφή.

Σε αυτόν τον αναβρασμό των αναζητήσεων εμφανίζεται η "πολιτεία" του Αριστοτέλη - λέξη που ερμηνεύεται μερικές φορές ως "δημοκρατία" - και δεν είναι άσχετη με το παλιό όνειρο των μετριοπαθών. Δηλώνει, πράγματι, ότι η "δημοκρατία" αυτή είναι ένα μικτό πολίτευμα με στοιχεία από τη δημοκρατία και την ολιγαρχία.

Με ποιό τρόπο γίνεται αυτός ο συνδυασμός; Ο Αριστοτέλης το πραγματεύεται στο έργο *Τα Πολιτικά* (4ο βιβλίο). Αναγνωρίζουμε όμως, σε αυτή την ιδέα της συγχώνευσης και της πρόσμιξης, την πρώτη κρίση του Θουκυδίδη για το καθεστώς των μετριοπαθών του 411 (το καθεστώς του Θηραμένη). Και θεωρεί ότι "τον πρώτο καιρό της περιόδου αυτής - αν τον

συγκρίνει κανείς με τα προηγούμενα χρόνια, όσα εγώ τουλάχιστον έζησα - οι Αθηναίοι πολιτεύτηκαν με πολλή σωφροσύνη, γιατί έγινε ένας φρόνιμος συνδυασμός της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας και τούτο βοήθησε την πολιτεία να αναλάβει από την πολύ δύσκολη κατάσταση όπου βρισκόταν"<sup>10</sup>.\* Πέρα από τον Αριστοτέλη αναλογίζεται επίσης κανείς αυτό που θα γίνει αργότερα το "μικτό σύνταγμα" και την εφαρμογή του από τον Πολύβιο στην περιγραφή του ρωμαϊκού συντάγματος.

Αν ανατρέξουμε στο πρόσφατο βιβλίο του P. Grimal "*Τα σφάλματα της Ελευθερίας*" διαπιστώνουμε πως οι έννοιες αυτές του αντίβαρου και της αντίστιξης, που εξασφαλίζουν την ισορροπία του ρωμαϊκού κράτους<sup>11</sup> και της ρωμαϊκής ελευθερίας είναι, κατά κάποιο τρόπο, η απεικόνιση των αρχών των οποίων η θεωρητική αφετηρία πήγαζε από την ελληνική σκέψη του 4ου αιώνα π.Χ.

Είναι βέβαιο ότι τα κείμενα αλλάζουν ύφος. Δεν μιλούν πια τόσο για την ελευθερία, αλλά για δικαιώματα. Γίνεται ιδιαίτερα αυξημένη χρήση της λέξης "κύριος", που δηλώνει ταυτόχρονα την αδιαφιλονίκητη πρακτική εξουσία εκείνου που χειρίζεται τις δημόσιες υποθέσεις και είναι "κύριος των πραγμάτων", όπως και τη λεπτομερειακή του δικαιοδοσία που επιβεβαιώνεται από τα κείμενα (έτσι οι Τριάκοντα Τύραννοι μπορούσαν να εξαναγκάσουν "ελεύθερα" ή και άτομα με "υψηλή θέση" να προβαίνουν σε παροχές όπως εκείνοι αποφάσιζαν). Η μεγάλη δίδα της απελευθέρωσης αντικαταστάθηκε λοιπόν από τη χρηματική εξαγορά των δικαιωμάτων, που ήταν κατοχυρωμένα από τα κείμενα και δεν συνδέονταν αναγκαστικά με την πολιτική ελευθερία.

Όλα αυτά αφήνουν μια εντύπωση δραστήριου προβληματισμού με αρκετά ισχνά πρακτικά αποτελέσματα για την Ελλάδα και για τον 4ο αιώνα. Είναι απαραίτητο να παρατηρήσουμε τώρα πως αυτή η πλευρά της σκέψης των μεταρρυθμιστών ήταν τότε δευτερεύουσα. Οι πρακτικές μεταρρυθμίσεις που ζητά ο Ισοκράτης πρέπει να αναζητηθούν, όχι χωρίς κόπο, στο σύνολο της συγγραφής του όπου βρίσκονται διασκορπισμένες: το ουσιώδες είναι η ηθική μεταρρύθμιση.

Αν η κρίση είχε προέλθει από τη φιλοδοξία των δημαγωγών, από την ελαφρότητα του λαού, από έλλειψη κριτικού πνεύματος των μεν ή των δε, αν οι αξίες είχαν κλονισθεί και χαλκευθεί, αν είχε χαθεί ο σεβασμός προς τους γονείς και τους δασκάλους, αν είχε γίνει συνήθεια η παραβίαση των νόμων, θα ήταν αναγκαίο να αναμορφωθούν αυτές οι ηθικές διαθέσεις με ην παιδεία, το παράδειγμα, τον έλεγχο.

Στην πρώτη φάση, κατά την οποία ο Ισοκράτης προσεγγίζει το θέμα του, αναφέρεται η παιδεία με την ευρύτερη έννοια. Αν σε μία ακραία δημοκρατία τα άτομα συγχέουν τη δημοκρατία με την απειθαρχία, αυτό συμβαίνει γιατί το καθεστώς τα "διαμόρφωνε" προς αυτή την κατεύθυνση. Αντίθετα, η πολιτική των προγόνων, που την αναβίωσή της επιθυμεί ο Ισοκράτης, θα τιμωρήσει παρόμοιες διαθέσεις και θα "κατορθώσει με τον τρόπο αυτόν να κάνει όλους τους πολίτες καλύτερους και φρονιμότερους" (20).

Εξάλλου, και ο τίτλος της πραγματείας είναι *Αρειοπαγητικός*, πράγμα που σημαίνει ότι στο έργο αυτό της ηθικής αναμόρφωσης υπολογίζει σε σημαντική βοήθεια από τη Βουλή του Αρείου Πάγου. Ο ρόλος αυτής της Βουλής θα είναι πρωταρχικά η επίβλεψη της καλής

---

\* Θουκυδίδης: Θ, 2. μετ. Αγγ. Βλάχου.

συμπεριφοράς των ατόμων, συνεχίζοντας κατά κάποιο τρόπο την παιδεία τους και στην ώριμη ηλικία με την αδιάκοπη επαγρύπνηση. Η Βουλή προσφέρει επίσης ένα παράδειγμα: "δεν είχαν δικαίωμα να μετέχουν σε αυτήν παρά μόνο εκείνοι που διακρίνοντο για την ευγένεια της καταγωγής και στη ζωή τους ήσαν υποδείγματα ηθικής και σωφροσύνης" (37). Επιπλέον όποιος γινόταν μέλος συμμορφωνόταν αμέσως με την υψηλή ποιότητα του χώρου...

Η παρωχημένη αισιοδοξία αυτής της εικόνας είναι καταφανής. Και όμως, ο Ισοκράτης επιμένοντας περισσότερο στην αρετή από ό, τι στους θεσμούς υπερασπιζόταν απόψεις που συναντούσαν το βασικό πλατωνικό προσανατολισμό και που επρόκειτο να αφήσουν τα ίχνη τους σε κάθε νεότερη ανάλυση, όπως στον Κικέρωνα και στο Montesquieu. Είναι κάτι που μπορεί να μας εκπλήξει; Μπορούμε ν' αρνηθούμε ότι ένα καθεστώς έχει τελικά τη μοίρα που του ετοίμασαν τα άτομα τα οποία ήταν επιφορτισμένα με τη γενική παιδεία; Η σκέψη αυτή είναι αυτονόητη, πολύ συχνά όμως μας διαφεύγει.

Πρέπει τέλος να προσθέσουμε ότι αυτή η αναμόρφωση της καθημερινής ζωής, των συνθημάτων του πολίτη και της ηθικής, αποκτά το προβάδισμα έτσι ώστε οι μεταρρυθμιστές να προσκολλούνται περισσότερο σε αυτήν από ό, τι στους ίδιους τους θεσμούς. Ο Ισοκράτης είπε ότι το πολιτικό καθεστώς είναι η "ψυχή" της πολιτείας. Είπε ακόμα: "οι πόλεις δεν κυβερνώνται ορθά με διατάγματα αλλά με τα ήθη" και ότι η υπακοή στους νόμους εξαρτάται λιγότερο από τον τρόπο με τον οποίο είναι διατυπωμένοι, αλλά περισσότερο από τις ηθικές συνήθειες, κληροδότημα της παιδείας.

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, ο Ισοκράτης κατάφερε να δώσει συμβουλές σε βασιλιάδες και να τους διδάξει τους ίδιους κανόνες όπως και στη δημοκρατική Αθήνα. Αυτό τον έκανε να στηρίζει ελπίδες σε κάποιους από αυτούς, όπως έκανε και ο ίδιος ο Πλάτων και ο Ξενοφών. Η χαρακτηριστική αυτή εξέλιξη του 4ου αιώνα υπονοεί έμμεσα τη διαδρομή που πραγματοποιήθηκε από την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας, χωρίς όμως να σημαίνει ότι την απέρριψαν τελειωτικά. Ο Ισοκράτης ζητάει, πάνω από όλα την αρετή, όποιος κι αν είναι ο κυρίαρχος. Ίσως να αναλογίζεται, όπως και πολλοί άλλοι, ότι η αρετή μπορεί να κερδίσει ευκολότερα έναν πρίγκιπα από ό, τι έναν ολόκληρο λαό. Εδώ συμφωνεί με τον Ευριπίδη όταν βάζει το Θησέα, άλλοτε βασιλιά της Αθήνας, να εκφωνεί το εγκώμιο της δημοκρατίας.

Μπορεί όμως να παρατηρήσει κανείς ότι γίνονται εδώ άφθονες παραχωρήσεις και παρακάμψεις που μας οδηγούν τελικά μακριά από την ελευθερία. Και είναι αλήθεια πως αυτή και η ηθική τάξη δεν συμβαδίζουν πάντα. Αλλά η κριτική παύει να είναι ορθή όταν παίρνει υπόψη της το γεγονός ότι πολύ πριν από τον Ισοκράτη, και από την αρχή των ολιγαρχικών κρίσεων του τέλους του αιώνα, παρουσιάζεται μια άλλη ηθική διδαχή που εισακούστηκε με τρόπο θαυματουργό. Αυτή έσωσε όχι μόνο την Αθήνα αλλά και το ίδιο το μέλλον της ιδέας της ελευθερίας.

Η επιτυχία αυτή ήταν η ομόνοια.

Από το 411, είχαν ήδη μεσολαβήσει άτομα για να σταματήσει ο εμφύλιος πόλεμος. Ανησύχησαν, αναφέρει ο Θουκυδίδης, για το σύνολο του κράτους και συνεκάλεσαν μια συνέλευση συμφιλίωσης με σκοπό την ομόνοια. Εκείνη ενέπνευσε την αποδοχή του μικτού συντάγματος του Θηραμένη. Το 404, όμως ο εμφύλιος πόλεμος έγινε αυτή τη φορά πραγματικότητα, αλλά οι νικητές δημοκρατικοί δέχτηκαν μία συμφωνία που περιελάμβανε έναν όρο σύμφωνα με τον οποίο, με εξαίρεση ορισμένων ανώτερους λειτουργούς, "κανείς δεν είχε το δικαίωμα να προσάψει το παρελθόν του σε κανέναν". Ακόμα, για να επισφραγισθεί η συμφιλίωση, το

λαϊκό κόμμα δέχτηκε να συμβάλει στην επιστροφή των χρημάτων που είχε δανεισθεί η ολιγαρχία για να το πολεμήσει.

Υπήρξε μία μόνο γνωστή απόπειρα απειθαρχίας που θύμιζε το παρελθόν: Η ποινή ήταν ο θάνατος. Από τότε όλοι οι πρωτεργάτες, όποιες και αν ήταν οι πολιτικές τους απόψεις, επικροτούσαν εξίσου αυτή τη στάση, όπως ο Ισοκράτης, ο Δημοσθένης, ο Αριστοτέλης. Ίσως η Αθήνα δεν κατόρθωσε να βελτιώσει το πολίτευμά της, πέτυχε όμως ένα ουσιαστικό γεγονός: δεν ξανάγιναν ποτέ πια εμφύλιοι πόλεμοι.

Η επιλογή αυτή δεν ήταν τυχαία. Στην κρίση του 411, η έννοια της κοινής σωτηρίας εμπειδώνεται στην αφήγηση του Θουκυδίδη. Την ίδια εποχή, η τραγωδία *Φοίνισσες* του Ευριπίδη και η *Λυσιστράτη* του Αριστοφάνη υπερασπίζονται, και αυτές επίσης, τις ιδέες της ένωσης, της συνεννόησης, της ομόνοιας. Στην ίδια χρονολογία διαθέτουμε ακόμα ένα σύντομο απόσπασμα του σοφιστή Θρασύμαχου που εγκωμιάζει την ομόνοια. Ο Ανδοκίδης την αναφέρει επίσης, όπως και ο Λυσίας λίγο αργότερα. Τον 4ο αιώνα, ο Ισοκράτης θα επιμείνει σε αυτή την ιδέα και ο Πλάτων θα της αφιερώσει εκτενείς αναπτύξεις.

Από την πολιτική κρίση πήγασε αυτή η ιδέα της ομόνοιας που έσωσε τότε το Κράτος. Θα την ξανασυναντήσουμε στη Ρώμη.

Η έννοια της ομόνοιας δεν εμφανίζεται σαν σκοπός ή συνάρτηση της ελευθερίας γενικά, παρά μόνο της εξωτερικής και της εθνικής ελευθερίας. Ανταποκρίνεται όμως στην εμπειρία των εμφυλίων πολέμων, όταν αντιμάχονται δύο ομάδες που η κάθε μία θέλει να επιβληθεί στην άλλη. Έτσι, στο Θουκυδίδη, ο Βρασίδας\* δηλώνει πως αρνείται να συμμετάσχει στις εσωτερικές διαμάχες εκείνων στους οποίους εμφανίζεται ως ελευθερωτής: "Δεν ήρθα ν' αναμιχθώ σε εσωτερικές διαμάχες και δεν πιστεύω ότι η ελευθερία που θα σας έφερνα θα ήταν πραγματική, αν, παραμερίζοντας τους πατροπαράδοτους θεσμούς σας, υποδούλωνα τον λαό στους ολιγαρχικούς ή τους ολιγαρχικούς στο λαό".\* Και προσδιορίζει επίσης: "Αυτό θα ήταν βαρύτερο και από μια ξένη κυριαρχία".

Συνεπώς, η κρίση που εκδηλώθηκε το 411 και το 404 δεν ήταν τελικά παρά η σύγκρουση των δύο ομάδων που η κάθε μία αρνιόταν να υποδουλωθεί στην άλλη. Και η ομόνοια που πραγματοποιείται στο όνομα της κοινής για όλους πολιτείας, αποτρέπει αυτή την υποδούλωση: η κάθε παράταξη αναγνωρίζει την ύπαρξη και την ελευθερία της άλλης.

Για την Αθήνα ήταν μια υπολογίσιμη δόξα το να διασχίσει αυτή την κρίση, το να ελέγξει έτσι τα γεγονότα, τόσο γενναιόδωρα και σταθερά. Ταυτόχρονα, αυτή η ιδέα ρίχνει άπλετο φως σε όλες τις πολιτικές αναζητήσεις και τους δοκιμαστικούς συνδυασμούς που διεξήλθαμε. Η συγχώνευση των καθεστώτων σημαίνει επίσης και τη συμφωνία των κοινωνικών ομάδων. Όταν ο Θουκυδίδης επαινεί το μετριοπαθές καθεστώς του 411, δεν ισχυρίζεται ότι πρόκειται για μια συγχώνευση θεσμών, αλλά για μια συγχώνευση για το όφελος και των

---

\* Επιφανής Σπαρτιάτης στρατηγός κατά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Διακρίθηκε για τις νίκες του στη Μεθώνη, στην Κέρκυρα, στην Πύλο, στη Θράκη και στην Αμφίπολη, όπου έπεσε στη μάχη, όπως και ο αντίπαλός του Αθηναίος, ο Κλέων. (σημ. τ.μ.)

\* Θουκυδίδης. Δ, 86, 4.

λίγων και των πολλών. Κατ' αρχήν η ισορροπία επιτυγχάνεται με τη διάθεση της κάθε ομάδας να αποδεχθεί την ελευθερία της άλλης ταυτόχρονα με τη δική της.

Θα παρατηρήσουμε ότι η διαδικασία είναι λίγο-πολύ παρόμοια με εκείνη που διέπει τις σχέσεις μεταξύ των πόλεων. Και στις δυο περιπτώσεις χρειάστηκε να μάθουν να διαχωρίζουν τις δύο ιδέες: την ελευθερία και την κυριαρχία. Η Αθήνα αναγκάστηκε να σεβαστεί την αυτονομία των άλλων πόλεων, και κάθε πολιτική ομάδα υποχρεώθηκε να σεβαστεί την ύπαρξη της άλλης. Από μια άποψη, η ενότητα της πόλης ανταποκρινόταν σε ένα βαθύ και αρχαίο αίσθημα. Στον εξωτερικό τομέα, αντίθετα, ήταν απαραίτητο να ανακαλύψουν και να ενθαρρύνουν μια ευρύτερη ενότητα. Η αρχή όμως παραμένει η ίδια. Και ο Ισοκράτης αναζητά με κάθε θυσία την ομόνοια ανάμεσα στους Έλληνες, όπως και την ομόνοια στο εσωτερικό της πόλης.

Οι δυσκολίες που ανέκυψαν από τις καταχρήσεις της ελευθερίας — με τον ορισμό που της είχε δοθεί - καταλήγουν έτσι από κάθε πλευρά σε μια εξέλιξη μέσα από την ανάλυση: αποκαλύπτουν βαθμιαία από ποιές παραχωρήσεις πρέπει να συνοδεύεται η ελευθερία για να επιζήσει.

1. Ο αριθμός 400 αντιπροσωπεύει το Συμβούλιο (500 για τη δημοκρατία).
2. Τα δύο αυτά αποσπάσματα είναι από τα Ελληνικά του Ξενοφώντα II, 3, 19 και 49. Προφανώς, ο χαρακτηρισμός των "έντιμων και ενάρετων" πολιτών μπορεί να προκαλέσει πολλά σχόλια.
3. Υπάρχει ακόμα, στην αρχή της δημοκρατίας που ξαναγεννήθηκε, ένα σχέδιο του Φορμίσου, γνωστό από τον λόγο 34 του Λυσία, το οποίο παραμερίστηκε.
4. Προσεγγίζουμε εδώ το Θηραμένη που εναντιώνεται εξίσου κατά της τυραννίας των ολίγων, όπως και κατά "εκείνων οι οποίοι φρονούν ότι η δημοκρατία δεν δύναται να είναι καλή παρά αφού λάβουν μέρος και οι δούλοι και εκείνοι οι οποίοι από έλλειψη δραχμής θα επώλουν προθύμως την πόλιν αντί δραχμής" (Ελληνικά II, 3, 48).
5. Βλέπε πιο πάνω, κεφ. V.
6. Βλέπε και Θουκυδίδη, Θ, 91,3.
7. Τουλάχιστον μπορούμε να σημειώσουμε ότι όλα τα σχέδια του Πλάτωνα στρέφονται κατά της αθηναϊκής δημοκρατίας. Δεν παραχωρεί σε κανέναν ελευθερία, γιατί είχε παραχωρηθεί υπερβολική στους συμπολίτες του.
8. Βλέπε πιο πάνω, στο ίδιο κεφάλαιο.
9. VIII, 97, 2.
10. Βλέπε σ. 41-47 και το κείμενο του Τίτου Λίβιου που αναφέρεται στη σ. 45, όπου ο ιστορικός προτάσσει σαν τους δυο προμαχόνες της ελευθερίας, την ύπαρξη των δημάρχων των πληβείων και το δικαίωμα να επικαλείται κανείς το δημόσιο αίσθημα.
11. Βλέπε Grimal στο αναφερόμενο έργο, σ. 113 (σχόλια στην Κόρου Παιδεία του Ξενοφώντα: "Η ελευθερία δεν είναι πια ασυμβίβαστη με τη μοναρχία."

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΧ

### Ανακάλυψη μιας απόλυτα εσωτερικής ελευθερίας

Μπορεί κανείς να υποδουλωθεί σε ένα ξένο δυνάστη ή σε έναν τύραννο, μπορεί επίσης να είναι σκλάβος των ίδιων του των παθών. Όσο, κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου, η πολιτική ελευθερία αποκαλύπτει σταδιακά τα τρωτά της σημεία, τα άτομα αρχίζουν να αναζητούν τους προσωπικούς τους λόγους που τα παρέσυραν σε αυτές τις αναταραχές. Και έτσι, οι πολιτικές απογοητεύσεις επέφεραν τουλάχιστον ένα πλεονέκτημα: κατεύθυναν τα πνεύματα σε μια διαφορετική μορφή ελευθερίας, περισσότερο προσωπικής και πιο άμεσα συνδεδεμένης με την ατομική προσπάθεια.

Οι λέξεις αντανακλούν αυτή την εξέλιξη.

Κατ' αρχήν αρχίζει να διαφαίνεται η ηθική άποψη και να αναπτύσσεται ολοένα και περισσότερο παράλληλα με τις κοινωνικές απηχήσεις της ελευθερίας, γεγονός τελικά απόλυτα φυσικό, αν πράγματι η ελευθερία προσδίδει στο άτομο τις γενναιόφρονες ιδιότητες που αναφέραμε. Η ελευθερία του λόγου επιφέρει την ειλικρίνεια. Όταν δεν φοβάται κανείς τους άλλους παραμερίζονται οι ταπεινοί δισταγμοί και η μνησικακία. Η ελευθερία γίνεται αρετή. Για πρώτη φορά στα κείμενα που έχουν διατηρηθεί, ο Πίνδαρος χρησιμοποιεί τη λέξη "ελεύθερος" με μεταφορική έννοια, αναφερόμενος στο βασιλιά Ιέρωνα των Συρακουσών (στο δεύτερο Πυθικό, 57). Πρόκειται τελικά για την ίδια εξέλιξη που παρατηρήσαμε στη λέξη "γενναιόψυχος".

Φυσικά, οι αναφορές αυτές πολλαπλασιάζονται κατά τη διάρκεια του 5ου αιώνα. Είναι φανερό πάντως πως διατρέχοντας τον Αριστοτέλη, τον Ισοκράτη, ακόμα και τον Πλάτωνα<sup>1</sup>, θα διαπιστώσουμε ότι η λέξη "ελεύθερος" συνήθως χαρακτηρίζει συναισθήματα ή μια ορισμένη παιδεία, είναι συνυφασμένη με τη λαμπρότητα, την αρχοντιά και το θάρρος.

Ταυτόχρονα, η διεύρυνση της έννοιας καταλήγει στην εμφάνιση νέων λέξεων, οι οποίες δεν θα έχουν σύντομα παρά την ηθική αυτή αξία.

Μία από τις αντίθετες εκφράσεις του "ελεύθερου" είναι η λέξη "ανελεύθερος". Εκτός, όμως, από ένα και μοναδικό παράδειγμα, δεν αναφέρεται παρά από το τέλος του 5ου αιώνα, υποδηλώνοντας μια αξία πάντοτε ηθική. Ο Πλάτων, ο Ξενοφών, ο Αριστοτέλης τη χρησιμοποιούν με την έννοια του "ανάξιου ενός ελεύθερου ανθρώπου", για να καταδείξουν τη μικρότητα και τη δουλοπρέπεια. Έπειτα παρουσιάζονται οι λέξεις "ελευθέριος" ή "ελευθερωτής", που υποδηλώνουν εκείνη την ελευθερία της στάσης ή του πνεύματος που συμβαδίζει με το θάρρος και τη γενναιοφροσύνη. Το επίθετο προϋπήρχε, ανήκε όμως αποκλειστικά στο Δία: Ζεύς ο Ελευθερωτής. Από εδώ και πέρα, από τον Ξενοφώντα και το Δημόκριτο, δηλαδή από την αρχή του 4ου αιώνα, υποδεικνύει άτομα με συμπεριφορά ελεύθερων ανθρώπων ή άτομα που ασκούν, κατά την παραδοσιακή έκφραση, - η οποία δεν ανταποκρίνεται όμως πια στο σύγχρονο λεξιλόγιο - την "ελευθεριότητα".

Οι χρήσεις αυτές περιέχουν κάποια κοινωνική απόχρωση. Προϋποθέτουν ότι ο ελεύθερος άνθρωπος, προικισμένος με ευγενέστερη φύση, έχει δεχθεί ακόμα μια πιο ανεξάρτητη παιδεία και επιπλέον βρίσκεται σε θέση να μην υπολογίζει τους άλλους. Είναι πιθανό οι βασιλιάδες των θρύλων, με τον "ελεύθερο" αυτόν χαρακτήρα, να ήταν πιο επιρρεπείς από το λαό



σε μια ορισμένη αποφασιστικότητα και έτσι ήταν φυσικά προορισμένοι να γίνουν τραγικοί ήρωες, σε αντίθεση με τους φρουρούς και τις τροφούς που ήταν πάντα διατεθειμένοι για κάθε συμβιβασμό. Ένα μέρος αυτής της αίσθησης έφτασε περνώντας μέσα από τη λογοτεχνία έως τις μέρες μας, αφού ο Giraundoux και ο Anouilh, όταν παρουσιάζουν τραγικές μορφές επιμένουν στην ακραία και ακέραια πλευρά των προσώπων αυτών που είναι "βασιλείς". Αυτοί όλοι οι βασιλείς είναι απόγονοι του ίδιου του Αχιλλέα που δήλωνε στην Ιφιγένεια εν Αυλίδι του Ευριπίδη: "Και εδώ, μα και την Τροία, όσο για με, θα υπηρετώ με τα όπλα, σαν ελεύθερος άνθρωπος τον Άρη".\*

Αυτή η αναμφισβήτητη έμφαση στην κοινωνική διάκριση ως μη μας παραπλανά ως προς την ηθική ευρύτητα που αποκτά παράλληλα η έννοια του ελεύθερου ανθρώπου. Σε αυτήν περιέχονται τα προτερήματα της άνεσης, της μεγαλοψυχίας, της ανιδιοτέλειας. Μπορεί ακόμα, σε ακραίες περιπτώσεις, να εφαρμοσθεί στο υψηλότερο ιδανικό.

Στο σημείο αυτό δεν είναι δυνατό να μην αναλογιστούμε το ωραίο κείμενο από το *Θεαίτητο* του Πλάτωνα, όπου δύο ζωές τοποθετούνται σε αντίθεση: από τη μια μεριά ο φιλόσοφος του επιδόθηκε πάντοτε αποκλειστικά στην αναζήτηση της αλήθειας χωρίς να έχει απασχοληθεί ποτέ με τα πράγματα της καθημερινής ζωής και χωρίς να έχει αναζητήσει με ύποπτο τρόπο την επιτυχία ή την αναγνώριση και από την άλλη ο άνθρωπος που βίωσε την πραγματικότητα των δικαστηρίων, μέσα στις δολοπλοκίες και τη μετριότητα· όλα αυτά τον κάνουν επιτήδειο και πανούργο, του αφαιρούν όμως εκείνη την εσωτερική "ελευθερία" που χαρακτηρίζει το φιλόσοφο. "Την ανάπτυξη, την ευθύτητα, το ελεύθερο φρόνημα τους τα έχει αφαιρέσει η δουλειά, αφότου ήσαν νέοι, η δουλειά που τους αναγκάζει να παίρνουν σκολιό δρόμο, και ρίχνει στις απαλές ακόμα ψυχές τους μεγάλους κινδύνους και φόβους, που μη μπορώντας να τους βαστάξουν δίκαια και σωστά, γυρίζουν αμέσως στην ψευτιά και στην αδικία ένας του άλλου και πολύ λυγίζουν και κατατσακίζονται".\* Βλέπουμε σχεδόν καθαρά την επίδραση που έχει η διαφορετική ζωή στην ψυχή του συγκεκριμένου ανθρώπου. Και σύντομα ξεσπάει η αντίθεση με το φιλόσοφο. Ο φιλόσοφος ίσως "να φαντάζει γελοίος" στη δημόσια ζωή του και στους πολλούς, ο άλλος όμως δεν θα είναι σε θέση παρά να τραυλίζει όταν η συζήτηση φτάσει σε υψηλότερα θέματα. Τούτο συμβαίνει γιατί οι φιλόσοφοι "ανατράφηκαν αντίθετα από τους δούλους". "Αυτή είναι η συμπεριφορά του καθενός, ο ένας με ήθος ανθρώπου που έχει ανατραφεί με ελευθερία και με "σχολή" είναι αυτός που ονομάζεις εσύ φιλόσοφο".\* Αντίθετα ο άλλος "δεν ξέρει να ρίξει στο δεξιό ώμο το ιμάτιο του με τρόπο που ταιριάζει στον ελεύθερο άνθρωπο, ούτε να προσαρμοσθεί στην αρμονία των λόγων για να ψάλει άξια την αληθινή ζωή των θεών και των μακαρισμένων ανθρώπων"<sup>2</sup>.\* Η εσωτερική ελευθερία οδηγεί πια σε κάθε κορυφή.

Χωρίς αμφιβολία συναντάμε εδώ την κατάληξη μιας βαθιάς εσωτερικής επιδίωξης που ο σπόρος της υπάρχει ήδη στον Επιτάφιο του Θουκυδίδη<sup>3</sup>. Και είναι βέβαιο πως μια τόσο έντονη εσωτερική ώθηση έχει βαθειές ρίζες που αντλούν τροφή από μακριά. Το γνώρισμα

---

\* Ευριπίδης: *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*, 930. μετ. Θ. Σταύρου.

\* Πλάτων: *Θεαίτητος*, 173 a. μετ. Β.Ν. Τατάκης.

\* Πλάτων: *Θεαίτητος*, 175 e μετ. Β.Ν. Τατάκης.

\* Στο ίδιο, 176 a.

όμως του 4ου αιώνα ήταν ότι προσδιόρισε έτσι τον τόνο και το χαρακτήρα που ορίζουν αποκλειστικά την ελευθερία. Και αυτό είναι κάτι καινούριο.

Πράγματι, το λεξιλόγιο αυτό που αναζητούσαμε μάταια στον τότε πολιτικό στοχασμό, βρίσκεται ξαφνικά εμπλουτισμένο και μετατοπισμένο σ' ένα νέο χώρο. Η Ελλάδα ξεκινά προς αναζήτηση μιας διαφορετικής ελευθερίας που δεν είναι πια η ελευθερία του πολίτη.

Αυτή η εξέλιξη, ή μάλλον η μετάθεση, δεν σημειώνεται μόνο στη χρήση των λέξεων ή στη χρήση των αξιών: αποδίδεται επίσης -και κυρίως- από μια νέα ηθική ανάλυση που δείχνει ότι τα πάθη είναι δουλεία για τον άνθρωπο.

Η ανάλυση αρχίζει ήρεμα, ταπεινά, με μεταφορές. Στον Ευριπίδη βρίσκουμε αποσπάσματα που, χωρίς να αναφέρουν ακόμα την ελευθερία, λένε ότι κάποιος είναι δούλος του χρήματος ή υποδουλωμένος στον έρωτα ή - αν αναγκάζεται να κολακεύει τους γύρω του - πως είναι σκλάβος για το κέρδος ή πως είναι δούλος του πλήθους ή, επίσης, αν υποχρεώνεται να κάνει παραχωρήσεις, πως είναι σκλάβος των περιστάσεων<sup>4</sup>. Άλλοι αναφέρουν ακόμα πως κάποιος είναι απελευθερωμένος από το φόβο, πράγμα που μπορεί να σημαίνει απλά ότι δεν τον αισθάνεται, υπονοείται όμως ήδη ότι ο φόβος επιβάλλει δεσμά<sup>5</sup>. Πέρα από τις σύντομες αυτές αναφορές, ο Ευριπίδης παρουσιάζει ζωντανά πρόσωπα υποδουλωμένα στα αισθήματά τους: η Μήδεια είναι σκλάβο της εκδίκης της, η Φαίδρα του έρωτά της, ο Αγαμέμνων της φιλοδοξίας του και κάθε τραγωδία δείχνει την αδυναμία τους, το σπαραγμό τους, την ανικανότητά τους να συνέλθουν. Έτσι σχεδιάζονται σταδιακά, σε μια μεγάλη τοιχογραφία, οι ανθρώπινες ήττες απέναντι στους πειρασμούς και τα πάθη.

Η μάχη αυτή που διεξάγεται μπροστά μας αποδίδεται σωστά με τη λέξη: "κρείττων", δηλαδή εκείνος που είναι "άνωτερος από κάποιον", ή "εκείνος που δεν κυριεύεται από κάποιον". Μπορεί να είναι κανείς ανώτερος χρημάτων, όπως λέει ο Θουκυδίδης για τον Περικλή που είναι απρόσιτος σε τέτοιους πειρασμούς. Σε πολλά χωρία του Ευριπίδη αναφέρεται επίσης αυτή η έκφραση. Μπορεί ακόμα να κυριαρχήσει κανείς στο θυμό. Σταδιακά, η ψυχή παρουσιάζεται με τους διχασμούς της, τις μάχες της, τις επιτυχίες και τις ήττες της<sup>6</sup>. Τα στοιχεία του ψυχικού κόσμου αρχίζουν να διαχωρίζονται μεταξύ τους.

Στα τελευταία χρόνια του 5ου αιώνα, αυτή η ιδέα του εσωτερικού αγώνα τονίζεται και προσδιορίζεται. Πάντα χωρίς να μιλάει για ελευθερία, ο σοφιστής Αντιφών γνωρίζει το ρόλο του πειρασμού και τις δοκιμασίες που επιφέρει. Έτσι γράφει (στο απόσπασμα 59): Δεν είναι σοφός εκείνος που δεν πόθησε το άσχημο και το κακό, που δεν τα δοκίμασε γιατί τότε δεν έχει θριαμβεύσει πάνω σε τίποτα ώστε να του επιτρέπεται έτσι να αποκαλείται ενάρετος". Το ίδιο και ο Δημόκριτος (την ίδια εποχή ή ίσως λίγο αργότερα): "Ο γενναίος άνδρας δεν είναι εκείνος που θριαμβεύει επί του εχθρού αλλά και επί των ηδονών. Υπάρχουν προσωπικότητες, κυρίαρχοι πόλεων που είναι σκλάβοι των γυναικών"<sup>7</sup>.

Και έπειτα, στο μεταίχμιο των δύο αιώνων εμφανίζεται αιφνίδια, υποδεικνύοντας τους εσωτερικούς αυτούς θριάμβους η λέξη "ελευθερία".

"Στο μεταίχμιο των δύο αιώνων" σημαίνει ότι η λέξη και η ιδέα εκφράζονται από το Σωκράτη, άτομο του 5ου αιώνα, αλλά αναφέρονται στο έργο του Ξενοφώντα, προσώπου του 4ου αιώνα. Ο Σωκράτης διατύπωσε παρόμοιες απόψεις ή, τουλάχιστον, απόψεις που έτειναν προς αυτή την κατεύθυνση, και βρίσκουμε επίσης τον αντίλαλό τους στο έργο του Πλάτωνα.

Ίσως, όμως, να μην είχε ποτέ επιμείνει όσο ο Ξενοφών ή να μην είχε αναφέρει τους ίδιους όρους.

Ο Ξενοφών μας παρουσιάζει ένα είδος συμμετρικής εικόνας της πολιτικής ελευθερίας. Παραθέτουμε ένα κείμενό του από τα Απομνημονεύματα. Είναι χαρακτηριστικό για την επιμονή και τις επαναλήψεις που αποκαλύπτουν σαφέστατα πόσο νέος φαινόταν τότε αυτός ο τρόπος σκέψης. Ο Ξενοφών αναπτύσσει εδώ ένα συλλογισμό σε αρκετές σελίδες: "Όποιος λοιπόν κυριαρχείται από τας σωματικός ηδονάς και εξ αιτίας αυτών δεν ημπορεί να εκτελεί τα καθήκοντά του, παραδέχεται ότι είναι ελεύθερος; - Καθόλου, είπεν. - Ίσως διότι σου φαίνεται ότι είναι ελευθέριον πράγμα το να εκτελεί κανείς τα καθήκοντα του αλλά νομίζεις ότι είναι ανελεύθερον το να υπάρχουν άνθρωποι που τον εμποδίζουν να τα εκτελεί; - Ακριβώς, είπε. Σου φαίνεται λοιπόν ότι οι έκδοτοι εις τα πάθη των είναι παντελώς ανελεύθεροι; - Ναι, μα τον Δία, φυσικώ τω λόγω".\* Και προχωρούμε αργά να συναντήσουμε αυτούς τους "δυνάστες" που επιβάλλουν στο άτομο "την χειρότερη δουλεία". Εναντίον της επίδρασής τους, πρέπει να αναπτύξει κανείς την αυτοκυριαρχία για να μπορέσει να συμμετάσχει με εγκράτεια στις απολαύσεις, στις ευγενικές και χρήσιμες γνώσεις και κατά συνέπεια στην ευτυχία... Η απειλή της εσωτερικής δουλείας είναι επομένως εξίσου ουσιαστική και επείγουσα όσο και η απειλή κάποιου εχθρού που θα πολιορκεί την πόλη. Και στην πρωταρχική εμπειρία, με την οποία ξεκινήσαμε το πρώτο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου, ανταποκρίνεται εδώ απόλυτα η πρωταρχική εμπειρία της εσωτερικής ζωής. Έτσι, ο παραλληλισμός δεν είναι δική μας επινόηση: σε ένα κείμενό του ο Ξενοφών δεν διστάζει να τον διατυπώσει.\* Καθώς επικαλείται τα αποτελέσματα της τεμπελιάς, της νωθρότητας, των τυχερών παιχνιδιών και των κακών συναναστροφών, καταδειχνει πως ο άνθρωπος είναι αληθινός δούλος αυτών των "πολύ σκληρών κυρίων" που του αφαιρούν τα πάντα και καταλήγει: "Και πρέπει να αγωνίζεται κανείς ενάντια σ' αυτούς τους εχθρούς για νάναι ελεύθερος, όχι λιγότερο από όσο αγωνίζεται ενάντια σε εκείνους που προσπαθούν με τα όπλα να τον κάνουν σκλάβο τους".\*

Ακόμα και στον Πλάτωνα, παρόλη την υπερβολική του καχυποψία απέναντι στην ελευθερία, συναντάμε περιστασιακά τις ίδιες ιδέες. Γνωρίζουμε ότι για εκείνον, όπως και για τον Ξενοφώντα, είναι ουσιώδες να "επιβάλλεται κανείς στον εαυτό του". Η έκφραση αυτή αποτελεί αφετηρία μιας εκτενούς συλλογιστικής στην Πολιτεία (431α και συνέχεια), στην οποία υπενθυμίζεται ότι η ευγενέστερη πλευρά της ψυχής πρέπει να εξουσιάζει την άλλη. Και αυτό αποτελεί την αρχή μιας ολόκληρης ανάλυσης για τις πλευρές της ψυχής και για την ισορροπία που πρέπει να τις ταξινομήσει.

Η πάλη αυτή μπορεί, εξάλλου, να είναι έντονη: την περιγράφει στο Φαίδρο σαν ένα άρμα που καθοδηγείται από τη λογική και έχει δύο άλογα, από τα οποία το ένα υπακούει στον ηνίοχο, ενώ το άλλο ακολουθεί μόνο τις δικές του επιθυμίες.

Στην αυτοκυριαρχία αυτή, ακόμα και στον Πλάτωνα, συνυφαίνεται η ιδέα της ελευθερίας. Γράφει στο *Φαίδρο* ότι ο βίος που επιτυγχάνεται με αυτό τον τρόπο είναι πλήρης αρμονίας

---

\* Ξενοφών: Απομνημονεύματα, Δ, V, 3. μετ. Κώστα Βάρναλη.

\* Δια μέσου του Σωκράτη, σ' ένα διάλογό του με τον Κριτόβουλο. (σημ. τ.μ.)

\* Ξενοφών: Οικονομικός, I, 23. μετ. Ευαγγ. Μώρου.

για τα άτομα που "εκυριάρχησαν μεν του μέρους της ψυχής από όπου γεννιέται η κακία, απελευθέρωσαν δε εκείνο, εξ ου προέρχεται η αρετή".\*

Ο Πλάτων δεν ήταν δυνατόν να αντιπαρέλθει αυτή την αναλογία που από την εποχή του Σωκράτη είναι παρούσα στους πάντες και επιβάλλεται δυναμικά. Η υπακοή στη λογική, όπως στην πολιτική η υπακοή στο νόμο, εξασφαλίζει την καθαυτή αυτοδυναμία, με τον ίδιο τρόπο που ο πολίτης εξασφαλίζεται στην πόλη του. Η λογική, τελικά, αποτελεί εχέγγυο της ελευθερίας.

Εξακολουθεί επίσης να αποτελεί εχέγγυο της ελευθερίας και με άλλες έννοιες. Γιατί η τυραννία των παθών δεν είναι παρά μια όψη των πιέσεων που εξασκούν πάνω στο άτομο οι εξωτερικές περιστάσεις. Γενικά, λοιπόν, επιβάλλεται να περιορίσει στο λιγότερο δυνατό τον επηρεασμό από αυτές, οποιεσδήποτε και αν είναι.

Στα έπη, ο ηρωικός θάνατος ήταν ήδη ένας υπαινιγμός μιας παρόμοιας ιδέας: και με τον τρόπο με τον οποίο ο Πάτροκλος, ο Έκτωρ, ο Αχιλλέας, δέχονταν ένα θάνατο που τους είχε επιβληθεί - χωρίς αυτό να σημαίνει παραίτηση ούτε από την υπερηφάνεια, ούτε από την αξιοπρέπειά τους, δίνοντας μάλιστα την εντύπωση της ύστατης επιλογής - αναγγελλόταν κάτι από την εσωτερική ελευθερία, χωρίς, φυσικά, να αναφερθεί η λέξη. Έπειτα ήρθε η τραγωδία και κυρίως οι τραγωδίες του Ευριπίδη στα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου. Σε αυτές συναντάμε τις περίφημες εθελοντικές θυσίες. Κάποιος θεός απαιτεί μια θυσία. Η οικογένεια των θυμάτων διστάζει, τα ίδια τα θύματα δέχονται. Τους δίνεται ελάχιστη δυνατότητα επιλογής, αυτή την ελάχιστη όμως τη διαθέτουν. Και διαλέγουν ελεύθερα το θάνατο. Αυτή τη φορά υπάρχει και η λέξη.

Είναι μάλιστα αξιοσημείωτο να παρατηρήσουμε ότι στον Αισχύλο η Ιφιγένεια παρουσιάζεται δεμένη, φιμωμένη, να αντιστέκεται και να αρνείται το θάνατο. Αντίθετα, τα θύματα στον Ευριπίδη δίνουν προκαταβολικά τη συγκατάθεσή τους και, ακόμα, τη στιγμή της εκτέλεσης αρνούνται κάθε εξαναγκασμό. Στους *Ηρακλείδες*, η νεαρή Μακαρία αποφασίζει: "...ελεύθερα πεθαίνω" (559). Στην *Εκάβη*, η Πολυξένη γνωρίζει ότι πεθαίνοντας αποφεύγει τη δουλεία: "Αφήνω λοιπόν αυτό το φως με μάτια ελεύθερα και δίνω το κορμί μου στον Άδη" (367). Και τη στιγμή που πρόκειται να δεχτεί το μοιραίο χτύπημα απαιτεί να μην την αγγίζει ούτε να την κρατάει κανείς: "Αφήστε με να πεθάνω ελεύθερη! Σκοτώστε με για να πεθάνω ελεύθερη!"<sup>8</sup>

Τα κείμενα αυτά αποκαλύπτουν δύο στοιχεία που άρχισαν να διαφαίνονται ακριβώς εκείνη την εποχή.

Το πρώτο επισημαίνει ότι ορισμένα πρόσωπα μπορούν να διατηρήσουν την ψυχική τους ελευθερία ανεξάρτητα από τις συνθήκες, ανεξάρτητα ακόμα και από το θάνατο. Από τη στιγμή που δεν φοβούνται, που αρνούνται να ταπεινωθούν ή να παραδοθούν στην απόγνωση, τίποτα δεν θα μπορέσει να τα εξαναγκάσει. Και εδώ βλέπουμε να προαναγγέλλεται όλη η συνέχεια: η αδιαφορία του σοφού για τη μοίρα ή το ατομικό του πεπρωμένο, η αποδοχή του θανάτου.

---

\* Πλάτων: *Φαίδρος*, 256 β. μετ. Ν. Αχείμαστος.

Από την άλλη, τα κείμενα αυτά αποκαλύπτουν την αξία που δίνεται στην ελεύθερη επιλογή. Είναι πραγματικά η στιγμή κατά την οποία το δίκαιο διαχωρίζει τα ηθελημένα από τα αθέλητα σφάλματα, διάκριση που αντανακλάται στο θέατρο και που θα μελετηθεί ιδιαίτερα τον 4ο αιώνα.

Με τον καιρό εμφανίζεται η ιδέα μιας ελευθερίας που θα αποτελέσει ένα ζωντανό και αδιάβλητο πυρήνα, ο οποίος θέτει το άτομο πέρα από την επίδραση των περιστάσεων.

Βλέπουμε να πληθαίνουν οι συμβουλές που συνιστούν την αταραξία. Αγνοούμε πότε ο Δημόκριτος έγραψε το Περί Ευθυμίας, βρίσκουμε όμως το αντίστοιχό του στο σοφιστή Αντιφώντα για τον οποίον η ομόνοια ήταν, όπως φαίνεται, η ψυχική ομοφωνία που κερδίζεται όταν η ψυχή υπακούει μόνο στο νου. Και ήδη ένα κείμενο εκείνης της εποχής υμνεί τη γαλήνη των ανθρώπων που έχουν απαλλαγεί από τη φροντίδα των υποθέσεων, τους φόβους και τις επιθυμίες του πλούτου ή της φιλοδοξίας: "Κοιμούνται χωρίς φόβο, ξυπνούν χωρίς αγωνία, βέβαιοι για την επιτυχία των προσπαθειών τους"<sup>9</sup>.

Και φυσικά ανάμεσα στα άτομα αυτά υπήρχε εκείνη την εποχή και ο Σωκράτης - ο Σωκράτης που πρεσβεύει την εκλογικευμένη ψυχή, ο Σωκράτης ικανός να αντέξει κάθε κόπωση, ο Σωκράτης που παρέμεινε σταθερός στις απόπειρες σαγήνης του ωραίου Αλκιβιάδη, ο Σωκράτης που πεθαίνει με μεγαλειώδη γαλήνη, η οποία θα διατηρηθεί για πάντα στο έργο του Πλάτωνα. Τον δείχνει να φιλοσοφεί ως την τελευταία στιγμή, ανεπηρέαστος από τη μοίρα.

Ο Σωκράτης δεν πέθανε γιατί επέλεξε να φτάσει έτσι σε κάποια μορφή ελευθερίας. Τίποτα δεν επιτρέπει να συνδεθεί ο θάνατός του με τις αυτοκτονίες των φιλοσόφων, οι οποίες εξαπλώθηκαν αργότερα. Ούτε καν είπε ότι πεθαίνει "ελεύθερος". Καταλαβαίνουμε όμως ότι η προοπτική των τελευταίων του στιγμών άσκησε μια τέτοια γοητεία στους οπαδούς του και ότι μερικές φορές ήταν δυνατό να θεωρηθεί ως η αρχή αυτής της νέας ελευθερίας που δεν βρίσκειται παρά στην ψυχή.

Η λέξη συνείδηση θα ήταν εδώ υπερβολικά σύγχρονη. Και όμως περί αυτής πρόκειται στην πραγματικότητα. Είναι γεγονός ότι μετά το θάνατο του Σωκράτη βλέπουμε κάποιους από τους μαθητές του ή τους συνεχιστές του να κηρύσσουν τη νέα αυτή ελευθερία, που η ιδέα της ωρίμασε βαθμιαία στη διάρκεια των τελευταίων χρόνων του 5ου αιώνα. Αυτοί χρησιμοποιούν πια τη λέξη ελευθερία. Τη θέτουν από εδώ και πέρα για να εκφράσουν ένα ιδανικό που δεν σχετίζεται πια με τα πλαίσια της πόλης, ούτε καν με εκείνα της κοινωνίας.

Δεν θα παρακολουθήσουμε εδώ στο σύνολό της αυτή την ευρεία διακίνηση της σκέψης, και αυτό για δύο λόγους. Ο ένας επιβάλλεται αφού στο βιβλίο του P. Grimal εκτίθεται εξαιρετικά και εξάλλου αναφέρεται κατευθείαν στο θέμα του. Η κατάληξη αυτού του συλλογισμού είναι ο στωικισμός που έφτασε τον 3ο αιώνα με τα μεγάλα ονόματα του Ζήνωνα, του Κλεάνθη, του Χρύσιππου, ο οποίος θα επικρατήσει σύντομα και στη Ρώμη. Οπωσδήποτε, δεν θα επαναλάβουμε την εξαιρετική έκθεση που μας παραθέτει αναφερόμενος στη σχέση στωικισμού και ελευθερίας, στις σελίδες 148-154. Αλλά και άλλος λόγος μας εμποδίζει: Επιχειρήσαμε εδώ να παρακολουθήσουμε μια συνεχόμενη πνευματική περιπέτεια από τα μέσα του 5ου αιώνα ως τα μέσα του 4ου, στην οποία η πολιτική εμπειρία μεταβάλλεται αυτούσια σε δόγματα. Η περιπέτεια αυτή τελειώνει, ή έστω αλλάζει φύση, όταν η ιστορία των ιδεών προχωρεί σε πεδία του αφηρημένου, διασχίζοντας διαφορετικούς τόπους και χρόνους.

Δεν θα αναφερθούμε λοιπόν σε αυτό το σύγγραμμα, ούτε στον Επίκτητο\*, ούτε στο σύνολο του στωικισμού. Δεν θα προχωρήσουμε έως εκεί, αν και η ελευθερία του σοφού βρίσκεται την πραγματική της έκφραση μόνο σε εκείνους, γεγονός που εκδηλώνεται με τη δημιουργία ακόμα και νέων λέξεων που αποδίδουν αυτή την ελευθερία: η λέξη "αυτεξούσιος", όρος της φιλοσοφίας, υποδηλώνει εκείνον που δεν εξαρτάται παρά μόνο από τον εαυτό του.

Θα παραμερίσουμε ακόμα και την πιο εντυπωσιακή μορφή της σκέψης των κυνικών. Ο Διογένης\*, σύγχρονος του Αριστοτέλη, σκανδάλιζε την εποχή του: Η περιφρόνηση προς τα υλικά αγαθά τον οδήγησε στο να απορρίπτει όχι μόνο την πολυτέλεια και τις τιμές, αλλά και την καθαριότητα, τη χρήση κάποιας κατοικίας, την επιθυμία για ποτό ή φαγητό. Όλα αυτά τα θεωρούσε υποδούλωση.

Αντίθετα, είναι σημαντική η διαπίστωση ότι ο σπόρος όλων αυτών των μελλοντικών εξελίξεων μπορεί να τοποθετηθεί αναμφισβήτητα στην αρχή του 4ου αιώνα. Πριν από το Διογένη και τους στωικούς, υπήρξε ο Αντισθένης.\*

Ο Αντισθένης γεννήθηκε περίπου στα μέσα του 5ου αιώνα και έζησε μεγάλο μέρος από τη μεταβατική περίοδο στον 4ο. Επηρεάσθηκε από τη διδασκαλία των σοφιστών και υπήρξε μαθητής του Σωκράτη. Κι όμως ήταν άνθρωπος ταπεινής καταγωγής, γιος σκλάβου. Διακήρυττε με πάθος την ιδέα της ψυχικής απελευθέρωσης που επιτυγχάνεται με την παραίτηση από τα υλικά αγαθά και με την εσωτερική προσπάθεια<sup>10</sup>. Έχουν μείνει φράσεις του κατά του έρωτα "μάστιγα της φύσης", όπως και δηλώσεις του: "θα προτιμούσα να τρελαθώ παρά να αισθανθώ ηδονή". Απέρριπτε επίσης την καλοπέραση και φέρεται να αναφωνεί: "Είθε τα παιδιά των εχθρών μου να ζήσουν μέσα στην πολυτέλεια". Και είναι αρκετά φανερό ότι με αυτή την αποφασιστική στάση απέβλεπε στην εσωτερική ελευθερία<sup>11</sup>. Σε κάθε περίπτωση καθιερώνεται ένας δεσμός που συνδέει τον Αντισθένη, το Διογένη τον Κυνικό με τους στωικούς.

Πράγματι ο Επίκτητος, ο περίφημος στωικός της εποχής του Νέρωνα, κήρυκας αυτής της εσωτερικής ελευθερίας που συνίσταται στο να μη συγκινείται κανείς για οτιδήποτε δεν εξαρτάται από τον ίδιο, αναφέρει σαν παράδειγμα το Διογένη και παραθέτει ένα ωραίο απόσπασμα, στο οποίο ο Διογένης παρουσιάζει τον Αντισθένη σαν αυτόν που τον "ελευθέρωσε". Αφηγείται πως ο Διογένης, όταν αιχμαλωτίστηκε και πουλήθηκε σαν δούλος, διατήρησε την ψυχική του αταραξία<sup>12</sup>, αδιαφορώντας για το πού θα τον πήγαιναν. Ιδού - λέει ο Επίκτητος - "οὕτως ἐλευθερία γίνεται".\* Και συνεχίζει μιλώντας για το Διογένη: 'Γι' αυτό συνήθιζε να λέει: Από τότε που με ελευθέρωσε ο Αντισθένης, ουδέποτε υπήρξα δούλος. Πώς άραγε τον ελευθέρωσε; Άκου τι μας λέει (ο Διογένης): "Με εδίδαξε τί είναι δικό μου και τί δεν είναι

---

\* Φιλόσοφος (50-120 μ.Χ.). Έζησε στη Ρώμη και επί Δομιτιανού αποσύρθηκε στη Νικόπολη της Ηπείρου. Μαζί με το Σενέκα και το Μάρκο Αυρήλιο αποτελούν την τελευταία περίοδο του στωικισμού. (σημ. τ.μ.)

\* Γεννήθηκε στη Σινώπη, (Σινωπέυς). Μαθητής του ιδρυτή της κυνικής φιλοσοφίας Αντισθένη στην Αθήνα, όπου ήταν σεβαστός και αγαπητός παρά την αυστηρή κριτική και το οξύ σκώμμα του. Λέγεται ότι έγραψε πολλά έργα που δεν σώθηκαν. Πέθανε περί το 323. (σημ. τ.μ.)

\* Ίδρυσε σχολή ρητορικής μετά το θάνατο του Σωκράτη. Βρισκόταν σε αντίθεση με τον Αλκιβιάδη και τον Πλάτωνα. Διακρινόταν για τη δύναμη και την καλλιέργεια του λόγου του. Έζησε, συνεπώς με τις αρχές του, λιτός και ανέστιος. (Αθήνα 444 - Κόρινθος 370). (σημ. τ.μ.)

\* "Με ποιόν τρόπο αποκτάται η ελευθερία", (σημ. τ.μ.)

δικό μου. Δεν έχω καμιά περιουσία, ούτε συγγενείς, οικείους, φίλους, φήμη, σπιτικό χώρο, συζητήσεις με άλλους, όλα αυτά μου είναι ξένα". Και τι λοιπόν είναι δικό σου; "Η χρήση των εντυπώσεων (ή των ιδεών). Τη δυνατότητα της χρήσης αυτής μου απέδειξε ο δάσκαλός μου ότι την κατέχω χωρίς κάλυμμα και απαλλαγμένη από κάθε εξαναγκασμό. Κανείς δεν μπορεί να μου την εμποδίσει, κανείς δεν μπορεί να με εκβιάσει για να την χρησιμοποιήσω με διαφορετικό τρόπο από αυτόν που εγώ θέλω. Και ποιός λοιπόν έχει απάνω μου εξουσία; Μήπως ο Φίλιππος, ο Αλέξανδρος, ο Περδίκκας ή ο μέγας Βασιλεύς; Και από πού θα την είχαν αυτή την εξουσία; Γιατί, για να υποδουλωθεί κανείς σ' έναν άνθρωπο, πρέπει να έχει ηττηθεί πολύ νωρίτερα από τα ίδια τα πράγματα.. "Ο άνθρωπος όμως που δεν μπορεί να νικηθεί ούτε από την ηδονή, ούτε από τον πόνο, ούτε από τη δόξα, ούτε από τον πλούτο (...) σε ποιόν λοιπόν μπορεί ένας τέτοιος άνθρωπος να είναι δούλος, σε ποιόν μπορεί να είναι υποταγμένος;" Στο κείμενο αυτό των Διαλόγων (III, 24, 67-71) δεν είναι τόσο ευνόητο, από εισαγωγικά σε εισαγωγικά, αν ο Διογένης αναφέρει τον Αντισθένη ή αν ο Επίκτητος αναφέρει το Διογένη: οι σκέψεις διεισδύουν και απηχούν η μία στην άλλη, σε πλήρη συνοχή. Και η μοναδική λέξη που μπορεί να αποδοθεί και στα τρία πρόσωπα είναι η λέξη ελευθερία.

Στις πρώτες, λοιπόν, δεκαετίες του 4ου αιώνα ανάγεται η ορμητική αυτή σκέψη που έμελλε από τότε να διασχίσει με διάφορες μορφές ολόκληρη την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα. Οι εκφράσεις "αυτεξούσιος", "αυτάρκης", (ή όπως λέει ήδη ο Στίλπων\* στο τέλος του 4ου αιώνα, να αποτελεί κανείς "αδιαίρετον ον"): όλα αυτά τα θέματα που εμβαθύνονται αργότερα ξεκίνησαν από εκείνη την εποχή.

Σε αυτή την ανυποχώρητη προσήλωση στην ελευθερία, που συναντάμε σε ορισμένους από αυτούς τους στοχαστές, αναγνωρίζουμε το ίχνος του πεισματικού ιδανικού των Ελλήνων. Η διαπίστωση για τον πρόσκαιρο χαρακτήρα της πολιτικής ελευθερίας τους οδήγησε να τη μετατοπίσουν σε ένα πεδίο όπου κανείς δεν θα ήταν δυνατό να τους την αποσπάσει. Η ελευθερία του σοφού είναι η παραφυάδα που βλασταίνει όταν ξαφνικά σπάει και μειώνεται η υπερβολική εμπιστοσύνη στην ελευθερία της πόλης.

1. Ένα παράδειγμα: Ο Πλάτων μιλά για "ωραίες και ελεύθερες συζητήσεις" (Πολιτεία, 449 α).
2. 175 d-e. Η έκφραση που μεταφράζεται "με τον τρόπο που ταιριάζει στον ελεύθερο άνθρωπο", είναι ακριβώς το επίθετο "ελευθέριος". Ακόμα και στο Φαίδρο, ο Πλάτων μιλά για άτομα "που έχουν ανατραφεί ανάμεσα σε ναύτες και δεν έχουν ιδεί κανένα έρωτα ελεύθερο" (243 c), κάτι που δεν θα έπρεπε να συγχέουμε με αυτό που εμείς ονομάζουμε "ελεύθερο έρωτα".
3. Βλ. επίσης τα ενδιαφέροντα σχόλια του Grimal σ. 136, για τον Προμηθέα του Αισχύλου. Η λέξη όμως ελευθερία δεν αναφέρεται στον Προμηθέα, παρά για να ειπωθεί πως μόνο ο Δίας είναι ελεύθερος και ότι ο Προμηθέας εκφράζεται με υπερβολική ελευθεροστομία. Ο ενθουσιασμός υπάρχει εδώ όχι όμως ακόμα η ανάλυση.
4. Βλ. επίσης: Εκάβη 865, Ορέστης 716, Ιφιγένεια εν Αυλίδι 450, Φοίνισσες 395 και τα α-ποσπ. 775, 1 και 1029, 2.

---

\* Αρχηγός της Μεγαρικής σχολής των Κυνικών, στα τέλη του 4ου και τις αρχές του 3ου αιώνα. Παρακολούθησε το Διογένη και υπήρξε διδάσκαλος του Ζήνωνα. Εξορίστηκε από την Αθήνα επειδή αρνήθηκε τη θεότητα της Αθηνάς. Κατά την άποψή του, πηγή της γνώσης είναι ο λόγος και υπέρτατο αγαθό η ηθική και πνευματική ελευθερία, (σημ. τ.μ.)

5. Είναι γνωστή η έκφραση του Σοφοκλή που αναφέρεται στον Πλάτωνα, σχετικά με την ανακούφιση που ένιωσε όταν ξεπέρασε την ηλικία του σωματικού έρωτα: "ήταν σαν να είχα ξεφύγει από έναν λυσσαλέο και άγριο αφέντη" (Πολιτεία, 329).
6. Μελετήσαμε την πρόοδο ως προς τους διαχωρισμούς της ψυχής στο βιβλίο *Patience, mon Coeur!* (Les Belles Lettres, 1984). Για την έκφραση "ανώτερος χρημάτων" βλ. Θουκυδίδης Β,65 και το αποσπ. 325 του Ευριπίδη "Κανένας άνθρωπος δεν αντιστέκεται στο χρήμα, ή κι αν υπάρχει κάποιος, δεν βλέπω ποιός".
7. Αποσπ. 214. Βλ. και αποσπ.236: "Είναι δύσκολο να πολεμήσει κανείς το θυμό, η νίκη είναι ίδιον του λογικού ανθρώπου".
8. Και προσθέτει (551): "Και θα ντρέπομαι να καλούμαι δούλη ανάμεσα στους νεκρούς ενώ είμαι γόνος βασιλέως", κάτι λιγότερο ευνόητο στα σύγχρονα πνεύματα που πια δεν διαθέτουν ούτε την τόσο οξεία αίσθηση της τότε κοινωνικής διαφοράς, ούτε μια τόσο απλοϊκή άποψη της επιβίωσης.
9. Ανώνυμος του Ιάμβλιχου, 7.
10. Η έννοια της προσπάθειας γίνεται τότε πρωταρχική. Βλ. εξάλλου τον Πρόδικο στα Απομνημονεύματα του Ξενοφώντα (11,1,23). Σε αυτήν ακριβώς την περίοδο γίνεται επίσης πολύς λόγος για τον Ηρακλή, τον ήρωα του "πόνου" και των "άθλων", τον ήρωα που απελευθέρωσε την Ελλάδα από τα τέρατα. Το κείμενο του Πρόδικου αναφέρει πολλά για τον Ηρακλή, ενώ ο Αντισθένης έχει γράψει τρεις πραγματείες γι' αυτόν.
11. Έγραψε πραγματεία "Περί ελευθερίας και δουλείας", δεν γνωρίζουμε όμως το περιεχόμενό της.
12. Ανέφερε μάλιστα τον εαυτό του σαν αφέντη του αφέντη του. Παρόμοια λογοπαίγνιά του έχουν μείνει περίφημα.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Χ

### Προοδευτική υπέρβαση

Θα μπορούσαμε να σταματήσουμε στην τελευταία αυτή έκρηξη που προώθησε για πολλούς αιώνες την ιδέα της εσωτερικής ελευθερίας. Η ιδέα όμως αυτή απαιτεί ένα πόρισμα και μας υποχρεώνει να αναφέρουμε και άλλες ωθήσεις με τις οποίες η ελευθερία θα γνωρίσει ακόμα, στην περίοδο που εξετάζουμε, νέες εξελίξεις. Έχουμε ήδη επισημάνει ότι ο Αντισθένης, για τον οποίο μιλήσαμε, ήταν γιος σκλάβου από τη Θράκη. Ο Επίκτητος, που τον αναφέραμε τιμητικά, ήταν και ο ίδιος σκλάβος από τη Φρυγία. Αυτό μας θυμίζει, για άλλη μια φορά, πως οι τότε Έλληνες, οι τόσο παθιασμένοι για την ελευθερία, ασκούσαν ωστόσο τη δουλεία. Το γεγονός όμως υπαινίσσεται ταυτόχρονα ότι η μεταστροφή αυτή του 4ου αιώνα επιδιώκει, ακόμα και σε αυτόν τον τομέα, κάποιες προσπάθειες για να την ξεπεράσει.

Στους θεσμούς δεν άλλαξε τίποτα. Όχι μόνο η δουλεία θα διαρκέσει σε όλη την αρχαιότητα, αλλά φαίνεται σαν να μη σκέφτηκε ποτέ κανείς να την καταργήσει. Οφείλουμε να το ομολογήσουμε δυνατά και καθαρά.

Τα πράγματα γίνονται εδώ όπως και άλλου. Οι Έλληνες δεν μας πρόσφεραν πρότυπα πρακτικών εφαρμογών, αντίθετα, εκείνοι άνοιγαν το δρόμο στον τομέα των ιδεών. Και φαίνεται ότι οι ανακαλύψεις στο θέμα αυτό της δουλείας πραγματοποιούνται την ίδια ακριβώς εποχή με όλες τις άλλες που αναφέραμε - προαναγγέλλονται από τα πιο φωτισμένα πνεύματα του τέλους του 5ου αιώνα για να αναπτυχθούν λαμπρά στο τέλος του 4ου.

Το θέατρο του Ευριπίδη μας παρουσιάζει αρκετά δείγματα. Και δεν πρόκειται για μεμονωμένη περίπτωση. Ο Σοφοκλής επίσης δεν διστάζει να δηλώσει στις *Τραχίνιες*: "Η γυναίκα αυτή δεν είναι παρά μια σκλάβα, μίλησε όμως εξίσου καλά με μια ελεύθερη γυναίκα" (62-63), ή σε μια χαμένη τραγωδία: "Αν και σώμα σκλάβου, το πνεύμα του είναι ελεύθερο" (854).

Στον Ευριπίδη όμως τα παραδείγματα αυξάνονται, πράγμα κατανοητό. Ο Ευριπίδης δεν είναι κομφορμιστής. Φίλος των σοφιστών, έχοντας αφομοιώσει τις θεωρίες τους, παίρνει συχνά το μέρος των απόκληρων της κοινωνίας — των νόθων ή των δούλων. Χρησιμοποιώντας μια διαφοροποίηση προσφιλή στους σοφιστές, αναγνωρίζει πόσο συμβατική είναι η κατάταξη των ανθρώπων σε κατηγορίες. Πρόκειται εδώ για μια διαφοροποίηση "λέξεων": η "φύση" των δούλων μπορεί να είναι ευγενής και γενναϊόφρονη. Αυτό, βέβαια, είναι το πρώτο βήμα. Σήμερα όμως δεν μας ικανοποιεί περισσότερο από τη στάση εκείνων που, απέναντι στον αντισημιτισμό, μιλούν για "καλούς Εβραίους". Δεν πρέπει, όμως, να ξεχνάμε ότι για την εποχή εκείνη αποτελούσε ανακάλυψη που συνδεόταν με κάποια τόλμη...

Αυτή είναι, λοιπόν, η προέλευση των αφοσιωμένων και πιστών δούλων που εμφανίζονται συχνά στις τραγωδίες του. Και είναι ακόμα πιο εντυπωσιακή, γιατί, διεισδυτικός ψυχολόγος και πολύ ρεαλιστής, ο Ευριπίδης παρουσιάζει επίσης τα ηθικά ελαττώματα των δούλων: την υπερβολική ανεκτικότητα της τροφού της Φαίδρας ή τον πανικό του ανατολίτη σκλάβου στον *Ορέστη*. Συχνά όμως παρατηρούμε στο πλευρό του ήρωα πιστούς δούλους, όπως ο υπηρέτης της Άλκηστης, ο γέροντας στον *Ιωνα* ή ο κήρυκας στην *Ελένη*, για να καταλήξει στο γέροντα στην *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*, τόσο αφοσιωμένο στον κύριό του ώστε έρχεται στα

χέρια με το Μενέλαο και δηλώνει ότι είναι τιμή του να πεθάνει για τον αφέντη του. Δεν πρόκειται εδώ για απλή σύμπτωση ή για θεατρική ευκολία, γιατί οι στίχοι διακηρύσσουν συχνά μια πιθανή ανατροπή της καθιερωμένης ιεραρχίας. Κάποιος λέει: “Γιατί ένα μονάχα φέρνει ντροπή στους δούλους - τ’ όνομα. Κι από τους ελεύθερους στ’ άλλα όλα ο σκλάβος, σαν του βαστά η καρδιά, διόλου δεν πέφτει κάτω”.\* Και άλλος τονίζει: “Ναι είμαι σκλάβος, ευγενικιά όμως να 'χω ψυχή, ψυχή ελεύθερου κι' ας μην έχω τ' όνομα”.\* Αλλού βρίσκουμε αποσπάσματα (που διασώθηκαν γιατί αναφέρονται σε κείμενα άλλων), τα οποία δηλώνουν: “Για πολλούς δούλους ακόμα και το όνομα είναι όνειδος, το πνεύμα τους όμως είναι πιο ελεύθερο από εκείνων που δεν είναι δούλοι”<sup>1</sup>.

Και έτσι καταλήγουν στην ανακάλυψη ότι η φύση δεν έκανε σκλάβο κανέναν άνθρωπο. Ένα σύντομο κείμενο του Αντιφώντα δηλώνει πως η φύση δεν κάνει διάκριση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων. Και σύντομα ο ρήτορας Αλκιδάμας\*, πρώην μαθητής του Γοργία, θα γράψει με θάρρος και καθαρότητα: “Ελευθέρους άφηκε πάντας ό θεός, ούδένα δούλον ή φύσις πεποίηκεν”<sup>2</sup>. Χωρίς να ζητά μεταρρυθμίσεις ούτε κατάργηση της δουλείας, στον τομέα της σκέψης, εκλόνισε σθεναρά τα θεμέλιά της<sup>3</sup>. Και η ιδέα δεν είχε παρά να ακολουθήσει το δρόμο της μέσα στους αιώνες.

Ενδιάμεσα, παρόμοιες τάσεις θα είχαν απήχηση στον τρόπο μεταχείρισης των δούλων.

Μεταχείριση άνιση. Άλλοτε υπερβολικά σκληρή (όπως για τους δημόσιους σκλάβους που δούλευαν στα ορυχεία), μερικές φορές αρκετά ήπια και ανθρώπινη. Οι αντιδραστικοί μάλιστα κατέκριναν ή χλεύαζαν την άνεση και την ελευθεροστομία που παραχωρούσαν κατά καιρούς στους δούλους. Πάντως οι δούλοι προστατεύονταν από κάποιο είδος δικαίου και συμμετείχαν σε ορισμένες θρησκευτικές τελετές. Υπήρχαν τέλος και οι απελεύθεροι. Αμφιβάλλουμε μερικές φορές<sup>4</sup> για την ύπαρξη τους γιατί ήταν σπάνιοι, —πολύ πιο σπάνιοι από όσο ήταν στη Ρώμη— και γιατί επιπλέον δεν καλύπτονταν από το ίδιο νομικό πλαίσιο. Υπήρχαν όμως και ιδιαίτερα κατά τον 4ο αιώνα. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης αναφέρουν και οι δύο διάφορες κατηγορίες: τους δούλους, τους ελεύθερους και τους απελεύθερους. Ο Λυσίας, σε ένα διάλογό του, διαμαρτύρεται γιατί συχνά η διαδικασία αυτή της απελευθέρωσης ανακοινώνεται δημόσια στο θέατρο του Διονύσου, σε χώρο δηλαδή ακατάλληλο για παρόμοιες δηλώσεις. Και γνωρίζουμε λεπτομερειακά τη σταδιοδρομία ορισμένων απελευθέρων, όπως του τραπεζίτη Πασίωνα, για τον οποίο μιλάει ο Δημοσθένης. Ήταν υπάλληλος σε τράπεζα και έδειξε πραγματικές ικανότητες. Έτσι, ο κύριός του τον απελευθέρωσε και του εμπιστεύτηκε τη διαχείριση της επιχείρησής του. Αργότερα απέκτησε ακόμα και το δικαίωμα του πολίτη. Ο ίδιος αυτός είχε έναν πιστό υπάλληλο, το Φορμίωνα, που απελευθέρωσε αργότερα με τη σειρά του και ο οποίος μετά το θάνατο του Πασίωνα παντρεύτηκε τη χήρα του. Ο Δημοσθένης έχει γράψει ένα λόγο γι' αυτόν, τον Υπέρ Φορμίωνος, το 350, και αγόρευσε σε μία άλλη υπόθεση τραπεζιτών. Από την άλλη, αν παρατηρήσουμε τη ζωή των φιλοσόφων που δίδαξαν στην Αθήνα, εκτός από αυτούς που αναφέραμε, συναντάμε κατά την

---

\* Ευριπίδης: Ίων, 854-856, μετ. Νικόλαος ο Ποριώτης.

\* Ευριπίδης: Ελένη, 729-731. μετ. Θρ. Σταύρου.

\* Αθηναίος ρήτορας, από την Ελαία της Μ. Ασίας. Διασώθηκε ο λόγος του "Περί των τους γραπτούς νόμους γραφόντων ή περί σοφιστών", στον οποίο στρέφεται κατά του Ισοκράτη (σημ. τ.μ.)

ελληνιστική περίοδο άτομα σαν το Βίωνα, απελευθέρωτο από τον Πόντο, ή το Μένιππο, πρώην δούλο από τη Συρία.

Ας μη βιάζουμε όμως τα γεγονότα: όλοι οι σκλάβοι δεν ήταν τραπεζίτες ή φιλόσοφοι, κάθε άλλο. Το ότι υπήρχαν όμως περιστασιακά αποδεικνύει ότι η διαχωριστική γραμμή έτεινε να είναι λιγότερο απόλυτη από ό, τι πιστεύεται. Και πιθανότατα, αν δεν κάνουμε λάθος, έτεινε να γίνει λιγότερο άκαμπτη από όσο στις προγενέστερες εποχές.

Υπήρξαν ακόμα, σε ορισμένες περιπτώσεις, ομαδικές απελευθερώσεις δούλων ή σχέδια ομαδικών απελευθερώσεων. Μετά τη μάχη στις Αργινούσες, στο τέλος πια του Πελοποννησιακού Πολέμου, επέτρεψαν σε δούλους να μάχονται μαζί με τους ελεύθερους στρατιώτες και τους παραχώρησαν, στη συνέχεια, το δικαίωμα του πολίτη. Όταν αποκαταστάθηκε η δημοκρατία, ο αρχηγός των δημοκρατικών\* θέλησε να το παραχωρήσει σε όλους όσους πολέμησαν στο πλευρό του. Το σχέδιο αυτό παρεμποδίστηκε, αλλά το δικαίωμα του αθηναίου πολίτη δόθηκε, τουλάχιστον, στους μέτοικους.

Όλα αυτά επιβεβαιώνουν την ύπαρξη μιας μεγαλύτερης ελαστικότητας από ό, τι φαίνεται μερικές φορές. Η Αθήνα, εξάλλου, δεν κατεχόταν, όπως η Σπάρτη, από το φόβο εξέγερσης των δούλων. Το μόνο που αναφέρεται σαν γεγονός κάποιας πολιτικής σημασίας είναι η αυτομόληση των δούλων στον εχθρό, γεγονός που συνέβη όταν οι Σπαρτιάτες εγκατέστησαν ένα οχυρό στην Αττική, στα τελευταία χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου. Τότε, ο Θουκυδίδης αναφέρει: "αυτομόλησαν πάνω από είκοσι χιλιάδες δούλοι, μεταξύ τους και πολλοί τεχνίτες."\* Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι οι περιστάσεις ήταν εξαιρετικές. Ίσως η εμπειρία αυτή να έπαιξε κάποιο ρόλο στους στοχασμούς της εποχής εκείνης πάνω στο ζήτημα της δουλείας.

Γιατί οι σκέψεις αυτές δεν κατέληξαν παρά σε δειλές απόπειρες απελευθερώσεων ή σε σπάνιες εξαιρέσεις που πραγματοποιήθηκαν; Το ερώτημα μπορεί να τεθεί, όχι όμως και να απαντηθεί. Πολλοί έχουν επιμείνει ότι η οικονομική ισορροπία της πόλης στηριζόταν στη δουλεία και πράγματι αυτό αληθεύει. Η δουλεία όμως υπήρχε στη μεγαλύτερη πλειοψηφία των πολιτισμών που οι δομές τους δεν είχαν την παραμικρή ομοιότητα με τις δομές της ελληνικής πόλης. Και σε όλους τους πολιτισμούς αυτούς χρειάστηκαν δεκάδες αιώνες για να καταργηθεί το σύστημα της δουλείας.

Η Ελλάδα δεν μπορεί να υπερηφανευτεί πως υπέδειξε πρακτικές οδούς: στη διάρκεια των αναβρασμών και των αναστατώσεων του 4ου αιώνα πρόσφερε τη διατύπωση ορισμένων αμφιβολιών και διαμαρτυριών που θα καρποφορούσαν αργότερα. Και, χωρίς να κλονίσει το σύστημα, ήρεμα, βήμα με βήμα, βάλθηκε να το εξομαλύνει.

Την ίδια εποχή αμβλύνει επίσης τις αιχμές σε έναν άλλο τομέα και θεμελιώνει πειστικές και ουσιαστικές διατυπώσεις για να υποδείξει την κατεύθυνση.

Πρόκειται αυτή τη φορά για τους ξένους.

"Εγκάρδια", "ανοιχτή", "φιλόξενη", ήταν τα εγκωμιαστικά επίθετα με τα οποία αυτοχαρακτηριζόταν η Αθήνα. Και την εποχή του Περικλή, όλα τα μεγάλα πνεύματα της Ελλάδας εκεί

---

\* Ο Θρασύβουλος, (σημ. τ.μ.)

\* Θουκυδίδης: Η,27,5.

συγκεντρώνονται και συναντώνται. Ο Αναξαγόρας και ο Ηρόδοτος φτάνουν από τη Μικρά Ασία, οι σοφιστές, πολυταξιδεμένοι, έρχονται από κάθε σημείο του ελληνικού κόσμου. Η Αθήνα τιμούσε και άκουγε όλους αυτούς χωρίς την ελάχιστη δυσκολία.

Οι σοφιστές εκμεταλλεύτηκαν αυτή τη φιλοξενία: σε αντάλλαγμα, η κοσμοπολιτική νοοτροπία τους που δεν γνώριζε σύνορα, σε συνδυασμό με την οξύτατη αίσθηση της ανάλυσης και της κριτικής, φέρνει σε αυτή τη δύση του 5ου αιώνα την υπόμνηση ότι κάθε διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικές πόλεις και λαούς ήταν στην πραγματικότητα τεχνητή.

Είναι κάτι που παρατηρούμε σε τρεις ιδέες, άνισης επίδρασης, τις οποίες κάποιοι από αυτούς προτείνουν διαδοχικά.

Κατ' αρχήν ο Ιππίας. Είναι μια παρατήρηση, τυχαία σχεδόν, που περιέχεται σε ένα διάλογο του Πλάτωνα. Προσπαθεί να διευκολύνει μια φιλική συζήτηση μεταξύ λογίων που παρίστανται. Ανάμεσα τους βρίσκονται σοφιστές προερχόμενοι από διάφορες ελληνικές πόλεις. Και τους λέει: "Εσείς, όλοι οι παρόντες, πιστεύω πως όλοι σας είστε συγγενείς και οικείοι και συμπολίτες από τη φύση, όχι από το νόμο<sup>5</sup>. Δεν πρόκειται εδώ για την αντίθεση —προσφιλή στους σοφιστές— ανάμεσα στη φύση και στο νόμο. Και η εφαρμογή της είναι σεμνή και λογική. Αναφέρεται όμως παρόλα αυτά στους "συμπολίτες" από τη φύση, και επινοεί έτσι ένα είδος πολιτείας διανοουμένων που δεν θα υπολογίζει πια τις παραδοσιακές αντιθέσεις.

Και έπειτα υπάρχει κάποια άλλη συγγένεια, πλησιέστερη στην πολιτική και επίσης λιγότερο πρωτότυπη: πρόκειται για τη συγγένεια των Ελλήνων που πρόκειται να ενωθούν εναντίον των βαρβάρων. Ανήκουν στην ίδια φυλή, έχουν τα ίδια έθιμα, τους ίδιους θεούς, την ίδια γλώσσα. Ο Ηρόδοτος το έχει ήδη πει. Όταν ο Πελοποννησιακός Πόλεμος —πόλεμος μεταξύ Ελλήνων— έφερε στην επιφάνεια τη φρίκη των αδελφοκτόνων σφαγών, το αίσθημα αυτό δυνάμωσε και εκφράστηκε με περισσότερη ένταση. Και πάλι ένας σοφιστής, ο Γοργίας αυτή τη φορά, πρωτοστάτησε σε αυτό το κίνημα. Στους λόγους του προς τους Έλληνες (Ολυμπιακοί και Πυθικοί) τους καλεί σε ομόνοια.

Χρησιμοποιεί εκφράσεις που έμελλε να μείνουν διάσημες, λέγοντας πως, αν για τα τρόπαια που στήθηκαν σε πόλεμο εναντίον βαρβάρων χρειάζονται νικητήριοι ύμνοι, για τα τρόπαια που αποσπάστηκαν από Έλληνες χρειάζονται πένθιμοι θρήνοι. Ένας νεκρός Έλληνας πρέπει να θρηνείται σαν συμπολίτης.

Όλες όμως αυτές οι απόπειρες για ενότητα, όπως εκείνες του Ισοκράτη λίγο αργότερα και όπως οι διαμαρτυρίες του Πλάτωνα για τις βιαιότητες των πολέμων, είχαν πάντοτε σκοπό την ενότητα των Ελλήνων —συγγενών μεταξύ τους— κατά των βαρβάρων. Ακόμα και οι συμμαχίες, θα διατηρούν πάντα για σκηνικό αυτόν τον ανταγωνισμό.

Και όμως, κάποιος άλλος σοφιστής της ίδιας εποχής ισχυρίζεται με έμφαση ότι θα μπορούσε να ξεπεραστεί και αυτός ακόμα ο ανταγωνισμός. Στη φράση όπου αναφέρεται δεν διακρίνεται ίχνος πολιτικού σκοπού. Δεν στοχεύει πιο πολύ από άλλες διατυπώσεις που ανάγονται στη δουλεία, σε κάποια πρακτική ενέργεια. Πρόκειται για καθαρή ανάλυση. Θα ήταν όμως βαρύ σφάλμα να περιφρονήσουμε την ακατανίκητη δύναμη ορισμένων αναλύσεων ή τη σημασία των συλλογιστικών ελιγμών που τις καθιστά πραγματοποιήσιμες. Σε ένα απόσπασμα που διατηρήθηκε τυχαία – αντιγραμμένο σε κάποιον αιγυπτιακό πάπυρο - ο σοφιστής Αντιφώντας (σύγχρονος του Ισοκράτη και του Πλάτωνα) γράφει: "Είναι γεγονός ότι είμαστε όλοι και σε όλα από τη φύση όμοιοι, είτε Έλληνες, είτε βάρβαροι" και λίγο πάρα κάτω: "Κανείς

μας δεν ξεχώρισε εξαρχής σαν βάρβαρος ή σαν Έλληνας: όλοι μας αναπνέουμε τον ίδιο αέρα από το στόμα και τη μύτη..."

Κανείς δεν το είχε αρνηθεί προηγουμένως, ποιός όμως σκέφτηκε να το πει; Ποιός τόλμησε να το διατυπώσει τόσο απλά και άμεσα; Η περιορισμένη ομάδα των πολιτών εμφανίζει ρωγμές από παντού, αφήνοντας να παρουσιαστούν ομάδες, όλο και πολυπληθέστερες που σύντομα θα περιλαμβάνουν ολόκληρη την ανθρωπότητα.

Και οι ιδέες αυτές θα διευρύνονται από τον επόμενο αιώνα με διάφορες μορφές.

Κάποια από αυτές μας οδηγεί αρκετά μακριά από την ελευθερία - φαινομενικά τουλάχιστον - αφού πρόκειται για συγχώνευση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων που επιχείρησε να πραγματοποιήσει ο Μέγας Αλέξανδρος, αναμειγνύοντας τις φυλές, ακόμα και με επίσημους γάμους ανάμεσα σε Έλληνες και βαρβάρους... Η ελευθερία του πολίτη, στην πληρότητα και στις εξαιρέσεις της, είναι πια αναμφισβήτητα ξεπερασμένη.

Το γεγονός επιβεβαιώνεται από μια ακόμα επέκταση, η οποία μας επαναφέρει στην έννοια της ελευθερίας: Θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε ως "την άλλη ελευθερία" - την εσωτερική ελευθερία.

Πράγματι συναντήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο τους κυνικούς εκείνους φιλόσοφους που απέρριπταν με τόση απολυτότητα κάθε κοινωνικό πλαίσιο. Σε αυτούς ανήκει η τιμή - σε όλες τις αντιρρήσεις και τις προκλήσεις - να έχουν διακηρύξει πρώτοι την ιδέα των "πολιτών του κόσμου".

Κάποιος από τους μαθητές του Σωκράτη, που διαφώνησε μαζί του σε αυτό το σημείο, προερχόταν από την Κυρήνεια. Λεγόταν Αρίστιππος\* και πρέσβευε ένα ορισμένο είδος ηδονισμού. Ο Ξενοφών τον παρουσιάζει να συνομιλεί με το Σωκράτη, ο οποίος του αναπτύσσει τους κινδύνους που απειλούν μια πόλη και τον κίνδυνο των κατοίκων της, αν δεν είναι ικανοί να την υπερασπίσουν, "να είναι δούλοι των δυνατοτέρων, παρά να τους πολεμούν".\* Ο Αρίστιππος απαντά στο Σωκράτη: "Αλλ' εγώ βέβαια, δια να μην τα πάθω αυτά, ούτε μέσα εις πολιτεύμα τον εαυτό μου κλείνω τελείως, αλλά πανταχού είμαι ξένος".\*

Ένας άλλος οπαδός του Σωκράτη, που τον αναφέραμε ήδη στο προηγούμενο κεφάλαιο, θα προωθήσει τα πράγματα μακρύτερα. Ο Διογένης ο Κυνικός, όταν τον ρωτούσαν ποιά ήταν η πατρίδα του, απαντούσε, σύμφωνα με το Διογένη Λαέρτιο\*, με μια έκφραση που διατυπώνεται για πρώτη φορά, ότι ήταν δηλαδή "πολίτης του κόσμου".

Δεν θα παρακολουθήσουμε εδώ την ιστορία αυτής της ιδέας σχετικά με την ενότητα της ανθρωπότητας: θα μας απομάκρυνε από το θέμα που πραγματεύεται το βιβλίο αυτό. Αφού όμως αναφέραμε το χωρίο που ο Επίκτητος μιλά για το Διογένη τον Κυνικό, μπορούμε να

---

\* Γεννήθηκε στην Κυρήνη της Β. Αφρικής. Μαθήτευσε κοντά στον Πρωταγόρα και στο Σωκράτη, μετά το θάνατο του οποίου περιήλθε ως σοφιστής πολλές ελληνικές πόλεις (435-355). Σύμφωνα με τη διδασκαλία του, όλες οι πράξεις πρέπει να τείνουν στην ηδονή και η αξία της γνώσης μετράται με την πρακτική χρησιμότητά της. (σημ. τ.μ.)

\* Ξενοφών: Απομνημονεύματα, Β,1,13-14. μετ. Κώστα Βάρναλη.

\* Ξενοφών: Απομνημονεύματα, Β, 1,13-14.

\* Έλληνας συγγραφέας που έζησε στην Αθήνα πιθανώς τον 3ο αιώνα μ.Χ. Συνέλεξε πλήθος πληροφοριών για τους αρχαίους φιλόσοφους, (σημ. τ.μ.)

ανατρέξουμε εδώ στο εισαγωγικό κείμενο αυτού του χωρίου όπου υπάρχει η αφήγηση για τη σύλληψη του Διογένη, όπως και ο τρόπος που τη δέχτηκε και προστίθεται ότι για το Διογένη "πᾶσα γῆ πατρίς ἦν" και καμιά συγκεκριμένη χώρα. Όταν τον αιχμαλώτισαν, δεν νοσταλγούσε την Αθήνα και τους εκεί γνωστούς και φίλους του, αλλά συνδέθηκε με τους ίδιους τους πειρατές και προσπάθησε να τους αναμορφώσει. Όταν αργότερα πουλήθηκε στην Κόρινθο, ζούσε εκεί όπως και προηγουμένως στην Αθήνα ακόμα και στους Περραιβούς\* αν είχε βρεθεί, με τον ίδιο τρόπο θα συμπεριφερόταν". Ακολουθεί το απόφθεγμα με το οποίο αρχίζει η παραπομπή που αναφέραμε προηγουμένως, "Οὕτως ἐλευθερία γίνεται".

Θα ήταν παράλογο να συμπεράνουμε πως η περιγραφή της ιδέας της ελευθερίας στην Ελλάδα διατυπώνεται από τόσο παράδοξες και ιδιότυπες προσωπικότητες όσο αυτοί οι δυο φιλόσοφοι που προέρχονταν από την αφρικανική Κυρήνη και από τη Σινώπη της Μαύρης θάλασσας. Αυτά τα παραδείγματα έχουν ένα και μόνο νόημα: να αποκαλύψουν τη διεργασία που πραγματοποιούνταν στο βάθος.

Η διεργασία αυτή είχε ξεκινήσει με τις πρώτες ανησυχίες για τον πόλεμο, ερμηνεύτηκε με ποικίλες αποσπασματικές παρατηρήσεις, με ανησυχίες, με αμφιβολίες. Και μετά ήλθαν οι καθαρές εκφράσεις των σοφιστών που είχαν θέσει τα ζητήματα με σαφή τρόπο. Από τότε, όλα συνέβαιναν μετά την αιφνίδια πανωλεθρία που έπληξε την "πανελεύθερη Αθήνα", σαν να είχε σημειωθεί μια ανάπαυλα. Σαν τις εντυπωσιακές φυσαλίδες της λάβας που σκάζουν και διαλύονται, αποκαλύπτουν όμως την ύπαρξη φοβερών πιέσεων. Ξεσπούν τότε, σχεδόν παντού, σημεία τα οποία προαναγγέλλουν τις θεωρίες και τα συναισθήματα που πρόκειται να ακολουθήσουν. Η ιστορία που αφηγούμαστε εδώ παραμένει ανολοκλήρωτη, στο μέτρο που θα ήταν δυνατό να αποτελέσει την ιστορία της ανθρωπότητας.

Παραμένει όμως μια παράξενη ενότητα σε αυτή την περιπέτεια που θα διαρκέσει ενάμιση αιώνα: θα αρκεστούμε σε δύο παρατηρήσεις για να την αναδείξουμε.

Κατ' αρχήν τίποτα από όλα αυτά δεν χάθηκε. Ως προς τα γεγονότα - οφείλουμε να το υπενθυμίσουμε - οι ελευθερίες που κατακτήθηκαν από τους Έλληνες, παραμένουν κτήμα τους. Ο 4ος αθηναϊκός αιώνας αποτελεί επέκταση του 5ου χωρίς ουσιαστική μεταβολή στην υπερηφάνεια και στην ελπίδα. Μετά όμως από την εγκαθίδρυση της μακεδονικής εξουσίας και αργότερα της ρωμαϊκής κυριαρχίας, ο δημόσιος βίος των ελληνικών πόλεων εξακολουθεί να εκτυλίσσεται με τον ίδιο ζήλο και θέρμη. Όσοι μελετούν το μέρος αυτό της ιστορίας από τις επιγραφές επιμένουν με προθυμία στο γεγονός πως τίποτα σημαντικό δεν άλλαξε. Η κατάκτηση δεν έφθιρε τις πόλεις ούτε τη ζωή τους.

Επιπλέον, υπήρχε κάτι που σε καμιά περίπτωση δεν θα ήταν δυνατόν να προσβληθεί, όπως και δεν συνέβη: το διατυπωμένο ιδανικό και οι ανοιχτές πια προοπτικές. Τα συγκλονιστικά κείμενα που αναφέρονται στο πρώτο μέρος της μελέτης, φέρουν ακόμα και σήμερα την ίδια συγκινησιακή φόρτιση. Κάθε μελετητής έχει άφθονες ευκαιρίες να διαπιστώσει την ύπαρξή τους. Και ακόμα, τα κείμενα αυτά μέσα από τους αιώνες και σε διαφορετικές γλώσσες προκάλεσαν ενθουσιασμούς και έργα, που, με τη σειρά τους, κράτησαν άσβεστη τη φλόγα. Εξάλλου οι συζητήσεις που ακολούθησαν με αντικείμενο τα καθεστώτα, την αυτονομία και τις συνθήκες της ελευθερίας, οριοθέτησαν μελλοντικές αναζητήσεις και ελπίδες. Η ελληνική

---

\* Κάτοικοι της βόρειας Θεσσαλίας στο τελευταίο τμήμα του Πηνειού. (σημ. τ.μ.)

εμπειρία μπορεί να πληρώθηκε με αποτυχίες και πικρίες, περιείχε οπωσδήποτε σφάλματα, ακόμα και σήμερα όμως, ακολουθεί την πορεία της προσφέροντας για πάντα καρπούς, χωρίς τους οποίους ο σύγχρονος κόσμος θα ήταν εντελώς διαφορετικός.

Και κυρίως, ένας μοναδικός σύνδεσμος ενώνει μεταξύ τους τις δύο όψεις αυτής της περιπέτειας: και στις δύο αντηχεί η λέξη ελευθερία. Ελευθερία λαών, ελευθερία πολιτών, εσωτερική ελευθερία συνειδήσεων, όλα σε αλληλοδιαδοχή. Και όταν ακόμα, η ελευθερία φαίνεται να απογοητεύει σε κάποια στιγμή, παρουσιάζεται ξανά με τους Έλληνες σε ένα νέο ξεκίνημα διορθωμένη και συμπληρωμένη: Χωρίς αμφιβολία εξαιτίας αυτής της ακλόνητης επιμονής και του δυναμισμού - παρόλες τις κριτικές και τις επιφυλάξεις που επιβλήθηκαν από είκοσι πέντε αιώνες απόστασης και εξέλιξης - τα κείμενα αυτά αποτελούν ακόμα και σήμερα ένα θαυμαστό έναυσμα, διανοητικό και ηθικό.

1. Οι αναφορές εδώ είναι από τον Ίωνα, 854-856, την Ελένη, 729- 731 (κείμενο που συνεχίζεται λέγοντας για εκείνους που εκτός από το όνομα έχουν και ψυχή δούλου) και από το απόσπασμα 831. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και άλλες αναφορές που μιλάνε για το ίδιο θέμα, χωρίς να δίνουν τόση έμφαση στη λεκτική αντίθεση. Επίσης το απόσπασμα 511: “το όνομα δεν βλάπτει διόλου κάποιο δούλο με αξία, αρκετοί ανάμεσά τους αξίζουν περισσότερο από τους ελεύθερους ανθρώπους”.
2. Βλ. και στη συνέχεια του κεφαλαίου.
3. Αναμετράμε την πρωτοτυπία αυτής της σκέψης συγκρίνοντάς την με εκείνη του Αριστοτέλη. Πολιτικά, I, 4-6.
4. Ο Grimal, σ. 104, δηλώνει ότι “μόλις μπορούσε να τις διανοηθεί κανείς”.
5. Πλάτων, Πρωταγόρας, 337, c.

## ΣΑΝ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

### ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΜΟΙΡΑ

Στις προηγούμενες σελίδες αναφέρεται ο αγώνας για την κατάκτηση της ελευθερίας και ακολουθεί η αναθεώρηση των συνθηκών της και η διεύρυνση της έννοιας της. Και είναι εύκολο να διαπιστωθεί ότι τα ίδια τα ελληνικά κείμενα μας οδήγησαν τελικά πέρα από την πόλη και την πολιτική.

Θα ήταν δυνατό να διευρύνουμε ακόμα περισσότερο το πλαίσιο που επιλέξαμε: έτσι θα μπορούσαμε να θυμίσουμε με ποιό τρόπο απελευθερώνεται σταδιακά και η ελληνική γλυπτική. Θα βλέπαμε τα αγάλματα να χάνουν το ιερατικό τους ύφος, τα πόδια να μην είναι πια ενωμένα, τους γοφούς να καμπυλώνονται, να εμφανίζεται τέλος η κίνηση με χάρη και ευλυγισία.

Αντί, όμως, να επεκτείνουμε απεριόριστα την έρευνα, θα ήταν πιο χρήσιμο να απαντήσουμε σε μια πιθανή αντίρρηση: σε όλα όσα έχουν ειπωθεί εδώ, τίποτα δεν αναφέρεται στην ελευθερία με μεταφυσική έννοια.

Παρακολουθήσαμε, πράγματι, βήμα προς βήμα, την ορμητική ανάπτυξη της ιδέας αυτής στην Ελλάδα έως τον 4ο αιώνα π.Χ. Μόνο όμως με την ιουδαιοχριστιανική σκέψη εμφανίζεται σε πρώτο πλάνο η ιδέα της ανθρώπινης ελευθερίας σε σχέση με το θεό. Και ακόμα αργότερα, αυτή η αίσθηση της ελευθερίας έγινε αισθητή, στην αδιάλειπτη προβολή της, σαν ένα είδος ανθρώπινης δημιουργίας. Οι Έλληνες δεν γνώρισαν ποτέ παρόμοιες ιδέες.

Και ακόμα πιο πέρα, πολλά αρχαία κείμενα, ιδιαίτερα ελληνικά, μιλούν για τη "μοίρα" και φαίνεται να υπονοούν πως ο άνθρωπος δεν είναι κυρίαρχος ούτε της τύχης αλλά ούτε των αισθημάτων του, ότι ακόμα και οι αποφάσεις του προκαθορίζονται παντοτινά από τους θεούς. Για ένα λαό τόσο παθιασμένο για ελευθερία σε όλους τους τομείς, πρέπει να παραδεχθούμε πως η αντίθεση αυτή είναι κάπως παράδοξη. Αν και δεν είναι δυνατό να μελετηθεί διεξοδικά το θέμα της μοίρας στις λίγες σελίδες του epilόγου, θα ήταν ίσως χρήσιμο να διερευνήσουμε τη φαινομενική αυτή αντίθεση και να διαλύσουμε ίσως, στο θέμα αυτό, ορισμένες παρεξηγήσεις.

Είναι αναμφισβήτητο πως η παρέμβαση των θεών γίνεται πανίσχυρη, η θέλησή τους πραγματοποιείται πάντοτε, κυρίως η θέληση του Δία. Η επέμβαση των θεών αποφασίζει για τα δρώμενα. Επομένως αυτή αποφασίζει και για τις επιλογές των ανθρώπων. Αν οι θεοί έχουν καταδικάσει τον Αγαμέμνονα, είναι απαραίτητο η Κλυταιμνήστρα να εμπορεύεται από φονική διάθεση. Και αν οι δυο γιοι του Οιδίποδα πρέπει να αλληλοσκοτωθούν, εκείνος που βασιλεύει στη Θήβα οφείλει επίσης, αγνοώντας την επιθυμία του, για το κοινό συμφέρον, να ενδώσει στο πάθος του και να αντιμετωπίσει τον αδελφό του.

Επιπλέον οι θεοί δεν είναι οι μόνοι που αποφασίζουν. Ο ίδιος ο Δίας, στην Ιλιάδα, πρέπει να συμμορφωθεί σε μια προκαθορισμένη μοίρα: δεν είναι ούτε αυτός σε θέση να σώσει τον ίδιο του το γιο, όταν φτάσει πια η ώρα του θανάτου του.

Ανάμεσα στη μοίρα, τα πεπρωμένα, τις Μοίρες, τους θεούς και τα πάθη τους, ή ακόμα τη δικαιοσύνη τους, οι Έλληνες μένουν αβέβαιοι. Και είναι κατανοητό. Ποιός δεν παραπαίει και δεν αμφιταλαντεύεται αντιμέτωπος με τέτοια προβλήματα; Είναι βέβαιο όμως πως, από την άποψη της ανθρώπινης ελευθερίας, οι Έλληνες δέχονταν τις προκαθορισμένες



αποφάσεις που βάραιναν απάνω τους και που αποκαλύπτονταν με τους χρησμούς. Η ερμηνεία που τους έδιναν οι άνθρωποι ήταν άλλοτε σωστή και άλλοτε λανθασμένη. Ήταν όμως αδύνατο να ξεφύγει κανείς από τις αποφάσεις τους αυτές. Ένα ξακουστό παράδειγμα το επιβεβαιώνει: η περίπτωση του Οιδίποδα. Ο Οιδίπους, του πρέπει να σκοτώσει τον πατέρα του και να παντρευτεί τη μητέρα του, διώχεται από τη γενέτειρά του, εγκαταλείπει αργότερα αυτούς που θεωρούσε γονείς του και εκπληρώνει τη μοίρα του σκοτώνοντας σε συμπλοκή σε κάποιο σταυροδρόμι τον αληθινό του πατέρα που δεν τον γνώριζε. Ήταν κάτι που έμελλε να συμβεί, και συνέβη παρόλες τις δυνατές προφυλάξεις ή ίσως εξαιτίας τους. Ακόμα και ο θυμός του Οιδίποδα στο σταυροδρόμι αποτελούσε μέρος του πεπρωμένου αυτού που του είχε δοθεί πριν ακόμα από τη γέννησή του.

Εδώ όμως αναφέρουμε τις τραγωδίες του 5ου αιώνα - όπως ο Οιδίπους Τύραννος — έργα γραμμένα κατά το πρώτο μέρος του Πελοποννησιακού Πολέμου, την εποχή που χρονολογούνται τα ωραιότερα κείμενα που γράφτηκαν προς δόξα της ελευθερίας.

Πρέπει, λοιπόν, να δεχτούμε ότι οι Έλληνες θαμπωμένοι από την πολιτική ελευθερία, δεν δέχονταν την ατομική τους ελευθερία σε σχέση με τους θεούς και αναγνώριζαν πως δεν ήταν κύριοι ούτε των πράξεών τους ούτε της μοίρας τους, ούτε ακόμα και της θέλησής τους;

Οι απόψεις αυτές περιέχουν κάποια αλήθεια, ίσως μάλιστα και υπερβολική αλήθεια. Είναι όμως απαραίτητη μια αρκετά σοβαρή διόρθωση. Θα διαπιστώσουμε τότε πως η ύστατη αυτή ελευθερία, που θα μπορούσαμε να την αποκαλέσουμε και μεταφυσική, δεν είχε διαφύγει από τους Έλληνες, όσο φαίνεται αρχικά. Υπάρχει, πράγματι, απόσταση στο ελληνικό τραγικό στοιχείο και στη μοιρολατρεία που συναντάται σε άλλους λαούς - μεγάλη απόσταση μάλιστα.

Οφείλουμε να κάνουμε, εξάλλου, μια πρώτη παρατήρηση: Όπως και στους άλλους περιορισμούς που θέσαμε στον πρόλογο, είναι απαραίτητο να λάβουμε υπόψη την κατεύθυνση της εξέλιξης. Τον 5ο αιώνα πραγματοποιείται μία ταχύτερη εξέλιξη που τείνει στην απελευθέρωση του ανθρώπου από τους θεούς και τους χρησμούς τους. Ο Ηρόδοτος, γράφει αρκετά συχνά ακόμα, πως κάποιο γεγονός "έπρεπε" να συμβεί και αναφέρει με ικανοποίηση τους χρησμούς που πραγματοποιούνται πάντοτε. Αντίθετα, ο Θουκυδίδης δεν τους υπολογίζει, παρά μόνο για να παρατηρήσει ότι ερμηνεύονται ανάλογα με το γεγονός που έχει ήδη γίνει, πως δεν επαληθεύονται παρά σε εξαιρετικά σπάνιες περιπτώσεις και ότι όποιος τους παίρνει στα σοβαρά διαπράττει ανοησίες. Με ανάλογο τρόπο, το θέατρο του Αισχύλου ανατρέχει αδιάκοπα στους θεούς, ο Σοφοκλής αφήνει τους ανθρώπους έρμαιο των χρησμών που κατανοούνται δύσκολα και στον Ευριπίδη δεν υπάρχουν πια ούτε χρησμοί ούτε θεϊκές επιταγές, παρά μόνο ατομικές και βίαιες επεμβάσεις<sup>1</sup>. Ο άνθρωπος απελευθερώνεται σταδιακά ακόμα και σε αυτόν τον τομέα.

Κυρίως όμως —και πρέπει να το τονίσουμε έντονα— οι "Έλληνες δεν γίνονται ποτέ τυφλά και παθητικά όργανα στα χέρια της μοίρας.

Θα ήταν δύσκολο να πει κανείς με ακρίβεια από πού περνά το διαχωριστικό όριο. Οι Έλληνες δεν έθεταν στον εαυτό τους παρόμοια προβλήματα, όπως μάθαμε να κάνουμε εμείς, επιπλέον η συμπεριφορά τους μεταβαλλόταν ασφαλώς σύμφωνα με τις εποχές, τα πρόσωπα, ίσως ακόμα και με τις στιγμές. Μήπως εμείς οι ίδιοι γνωρίζουμε καλά, με βεβαιότητα, τί σκεφτόμαστε για τη μοίρα; Αντικαταστήσαμε τη μοίρα με το βάρος της ιστορίας και της κοινωνίας,

της κληρονομικότητας και των γονιδίων ή ακόμα με τα ψυχικά τραύματα της παιδικής ηλικίας. Είναι άραγε έτσι πιο ξεκάθαρα τα πράγματα;

Και όμως αν η αναλογία ανάμεσα στην ελευθερία και τη μοίρα ήταν ευμετάβλητη και αβέβαιη για τους Έλληνες, ποτέ η μοίρα δεν επιβλήθηκε μόνη της.

Σε αξιόλογες —και συχνά επαναλαμβανόμενες— αναλύσεις ένας αυστριακός ελληνιστής εξέθεσε με έξοχο τρόπο αυτό που αποκαλείται “διπλή αιτιολογία” στον Όμηρο ή στην τραγωδία<sup>2</sup>. Η αρχή της θεωρίας αυτής είναι ότι όλα ερμηνεύονται ταυτόχρονα με τη θεϊκή παρέμβαση και με την ανθρώπινη θέληση. Στην πρώτη ραψωδία της Ιλιάδας, ο Αχιλλέας, έξαλλος, παρά λίγο να χτυπήσει τον Αγαμέμνονα, η Αθηνά όμως τον συγκρατεί. Αυτή του επιβάλλει το δικό της νόμο. Και όμως ο ίδιος ο Αχιλλέας επιλέγει να σεβαστεί τη θέληση της θεάς. Επίσης, στο τέλος του έπους, ο Δίας του μηνύει να παραδώσει το νεκρό Έκτορα στο γέροντα Πρίαμο. Ο Αχιλλέας υπακούει παρά τη θέλησή του. Χρειάζεται όμως να πούμε ότι επιλέγει να υπακούσει από ευλάβεια και ότι φτάνει κάποια στιγμή στην άρνηση: υποχωρεί γιατί σκέφτεται τότε το δικό του πατέρα και τον συγκρίνει με τον Πρίαμο. Οι θεοί καθορίζουν τα πάντα, αλλά με τη συνεργασία των ανθρώπων. Ακόμα, όταν ο Οδυσσέας πάσχει καταδιωγμένος από την οργή του Ποσειδώνα, φαίνεται ανίσχυρος απέναντι του: και στ’ αλήθεια σώζεται σε μια στιγμή που ο Ποσειδώνας τον χάνει από τα μάτια του. Θα είχε όμως σωθεί χωρίς τα θαυμαστά αποθέματα εξυπνάδας και αντοχής που ανανεώνονται αδιάκοπα; Έχει να παλέψει με την οργή του Ποσειδώνα και η Αθηνά τον βοηθά στον αγώνα του. Χωρίς αμφιβολία όμως τον βοηθά γιατί τη συγκίνησε η τόση ενεργητικότητά του. Όλα αλληλοσυνδέονται. Και ο ποιητής τοποθετεί την ανθεκτικότητα του Οδυσσέα στο κέντρο του έργου.

Οι άνθρωποι αποζητούν να είναι αρεστοί στους θεούς, τους φοβούνται, πολύ συχνά όμως τα δύο αυτά συναισθήματα επιβεβαιώνουν το μέρος της ευθύνης που αναλογεί πάντα στον άνθρωπο.

Έπειτα, στις ακραίες περιπτώσεις, όταν κάποιος ήρωας καταλαβαίνει πως οι θεοί τον περιπαίζουν διατηρεί και τότε ένα είδος ατομικής ακεραιότητας. Ο Πάτροκλος, ο Αχιλλέας και ιδίως ο Έκτωρ, δέχονται το θάνατο, αξιώνουν όμως να πεθάνουν ευγενικά, σε μάχη, σκεπτόμενοι τη δόξα. Με αυτή την έννοια πεθαίνουν ελεύθεροι - όπως οι ηρωίδες του Ευριπίδη όταν προσφέρονται να θυσιαστούν. Παραμένει λοιπόν ένα μέρος επιλογής. Μπορεί να έχει σχέση με τον τρόπο του θανάτου ή με το γεγονός του θανάτου καθαυτό. Γιατί η μοίρα, ακόμα και οι χρησμοί, αφήνουν στην Ελλάδα μια ιδιότυπη ελευθερία επιλογής στον άνθρωπο.

Πολλοί από τους χρησμούς τίθενται με όρους: "Αν πάρεις μέρος σε αυτό τον πόλεμο ή σε αυτή την επιχείρηση θα συμβεί τούτο ή εκείνο".

Στο άτομο απόκειται να αποφασίσει με ή χωρίς παρερμηνεία για ό, τι του λένε. Άλλοι πάλι χρησμοί επιβάλλουν κάποια προϋπόθεση: "Για να κυριευτεί η Τροία, είναι απαραίτητο ένα τέτοιο τόξο..." Πώς θα αποκτηθεί εναπόκειται στον άνθρωπο, ο οποίος οφείλει να προσέχει να μη καταστραφούν τα πάντα διασαρεστώντας τους θεούς. Βρίσκουμε ακόμα και στον Ηρόδοτο ένα χρησμό της Πυθίας: "Και σεις που κατοικείτε την ευρύχωρη Σπάρτη ή η μεγάλη και περήφανη πόλη σας χάνεται ή, αν δεν γίνει αυτό, η χώρα του Λακεδαιμόνα θα χάσει τον βασιλιά της, της γενιάς του Ηρακλή, γιατί εκείνον ούτε των ταύρων ούτε των λιονταριών η δύναμη θα μπορέσει να τον συγκροτήσει, διότι έχει του Δία τη δύναμη και δεν θα

σταματήσει, σου το λέω, παρά όταν τον κάνει κομμάτια τον ένα απ' τους δυο".\* Ο Λεωνίδας γνωρίζει το χρησμό αυτόν όταν διαλέγει να πεθάνει στις Θερμοπύλες. Ορισμένοι χρησμοί, πάλι, απαιτούν μια ανθρωποθυσία, χωρίς να προσδιορίσουν ποιά. Από αυτό προέρχονται οι προσφορές, οι δισταγμοί, οι ενθουσιασμοί που συναντάμε στην τραγωδία που λαμπρύνουν τον ηρωισμό των προσώπων της με την ελεύθερη επιλογή που υπονοούν. Και έπειτα - παράξενη διαπίστωση - οι χρησμοί και η θεϊκή βούληση που εκφράζουν, μπορούν μερικές φορές να καμφθούν από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Η κατάρα του Οιδίποδα στους *Επτά επί Θήβας* προαναγγέλλει τον αλληλοσκοτωμό των δύο του γιων και προβλέπει την καταστροφή της Θήβας: τα αδέρφια\* πεθαίνουν πράγματι, αλλά η Θήβα έχει σωθεί. Έτσι και στον Ηρόδοτο, ο Κροίσος αποκτά χάρη στον Απόλλωνα μια παράταση ζωής τριών ετών που του παραχώρησαν οι Μοίρες: "Με αυτά τα τρία χρόνια ανέβαλε τη χρονολογία που προκαθόρισε το πεπρωμένο."

Με αυτόν τον τρόπο εγκαθιδρύθηκε ένα είδος συνεργασίας ανάμεσα στους παντοδύναμους θεούς και στον άνθρωπο. Και πολύ συχνά αυτός έχει την πρωτοβουλία. Ο Αισχύλος, που πιστεύει στη δικαιοσύνη των θεών, διατυπώνει εντυπωσιακά με ωραίους στίχους στους Πέρσες (804 - 808), ότι όταν ο άνθρωπος προκαλεί την καταστροφή του, οι θεοί σπεύδουν να τον βοηθήσουν.

Η ίδια, όμως, αυτή ιδέα αποτελεί την ανοιχτή ύλη προς την ανθρώπινη υπευθυνότητα, που προβάλλεται με ενάργεια μέσα από αυτόν το διάλογο με το πεπρωμένο.

Η απόδειξη συναντάται στις τραγωδίες, όπου η μοίρα ορίζει τα πάντα, και όπου παρακολουθούμε αγωνιώδεις σκηνές οι οποίες αποκαλύπτουν τη σημασία της ανθρώπινης απόφασης. Μπορούμε εδώ να αναφέρουμε σχετικά δύο έργα του Αισχύλου ιδιαίτερα εντυπωσιακά. Ο Αγαμέμνων, στην ομώνυμη τραγωδία, ξέρει ότι αν υπακούσει στο χρησμό οφείλει να θυσιάσει την κόρη του ή, διαφορετικά, να εγκαταλείψει την εκστρατεία (πρόκειται για έναν ακόμα χρησμό που αφήνει ελευθερία επιλογής). Και τον βλέπουμε αναστατωμένο να διστάζει, να αναμετράει τη φρίκη της μιας ή της άλλης απόφασης. "Κι από την ώρα που μπήκε στον ζυγό της ανάγκης, μ' έναν άνεμο που το νου του εγύρισε, άνεμο ασέβειας, ανόσιο, ανίερο, από τότε άλλαξε κι' έβαλε τα πιο απόκοτα μέσα στο νου του".\* Όσο για το βασιλιά στις *Ικέτιδες*, οφείλει και αυτός επίσης να πάρει μια απόφαση: ή θα δεχθεί τις ικέτιδες και θα επισύρει τον πόλεμο στην πόλη ή θα τις διώξει και θα καταδικαστεί ο ίδιος στη θεία οργή. Εδώ δεν παρεμβαίνουν χρησμοί. Αντίθετα, οι δισταγμοί, η αγωνία, το αίσθημα της ευθύνης που τον βαραίνει, αναπτύσσονται σε μία ολόκληρη σκηνή. Αποφασίζει τέλος σε συνάρτηση με τη θεία βούληση, την οποία δεν θέλει να θίξει, αλλά αποφασίζει ελεύθερα και η ελευθερία αυτή εκφράζεται με τρόπο δραματικό.

Στο Σοφοκλή παρόμοιες σκηνές σπανίζουν, ακριβώς επειδή οι ήρωές του είναι βέβαιοι για τον εαυτό τους, αλόγιστοι και μονοκόμματοι, ούτε οι γνώμες των δικών τους ούτε οι κίνδυνοι που ενδέχεται να διατρέξουν μπορούν να τους σταματήσουν. Η Αντιγόνη ενεργεί μόνη, με "αυτόνομο" τρόπο, και "αποφασίζοντας μόνη". Για να εκφράσει την τελευταία αυτή ιδέα, ο Σοφοκλής χρησιμοποιεί μάλιστα μια λέξη που δεν συναντάται πουθενά αλλού στην ελληνική

---

\* Ηρόδοτος: VII, 220. μετ. Ευαγγ. Πανέτσος.

\* Ο Ετεοκλής και ο Πολυνίκης, οι γιοι του Οιδίποδα. (σημ. τ.μ.)

\* Αισχύλος: Αγαμέμνων, 218-221. μετ. Ερρ. Χατζηανέστη.

γλώσσα<sup>3</sup>. Ακόμα και για τα σφάλματά τους οι ήρωες του Σοφοκλή αποφασίζουν μόνοι τους: τις δυστυχίες τους τις "διάλεξαν αυτοί οι ίδιοι".

Στο θέατρο του Σοφοκλή συναντάμε, παρόλα αυτά, όχι απλώς μια σκηνή αλλά μια ολόκληρη τραγωδία αφιερωμένη σε ένα δισταγμό και σε μια μεταστροφή γνώμης. Ο νεαρός Νεοπτόλεμος στο Φιλοκτήτη, βρίσκεται ανάμεσα σε κάθε είδους πίεση: ο Οδυσσεύς προσπαθεί να τον επηρεάσει, οι χρησμοί τον πιέζουν να ενεργήσει όπως επιθυμεί ο Οδυσσεύς. Και όταν επιτέλους αποκαλύπτεται η φύση του, το βαθύτερο εγώ του, στρέφεται κατά του Οδυσσεά και αρνείται να τον υπακούσει. Η απόφαση παίρνεται από τον ίδιο και ενεργεί υπερήφανα, σαν πραγματικός γιος του Αχιλλέα. Συνεπώς, σε αυτή την τραγωδία, όπως και στον Αισχύλο, πρόκειται για μια ανθρώπινη απελευθέρωση, η οποία επιβεβαιώνεται αν και είναι διάσπαρτη από χρησμούς που τείνουν να τη δεσμεύσουν.

Στον Ευριπίδη, παραδόξως, η πίεση της μοίρας και η ανθρώπινη ελευθερία μοιάζουν να εξαφανίζονται ταυτόχρονα. Αν συναντάμε στο θέατρό του, όπως και στον Αισχύλο, σκηνές δισταγμού, αυτό συμβαίνει, τώρα πια, γιατί κάποιο πρόσωπο συνθλίβεται ανάμεσα σε δύο πάθη. Όπως η Μήδεια. Θα έλεγε κανείς πως οι καταναγκασμοί που βαραίνουν σε κάθε απόφαση, έχουν πάρει ανθρώπινη υπόσταση και ότι το άτομο δημιουργεί το ίδιο το πεπρωμένο με την προσωπική του αδυναμία. Σε ένα εδάφιο των *Τρωάδων*, η Εκάβη, σε συνομιλία με την Ελένη, διαμαρτύρεται ότι είναι πολύ εύκολο να δικαιολογήσει κανείς τις πράξεις του κατηγορώντας την Αφροδίτη: "να μη ζητάς ανόητες να αποδείξεις τις θεές για να σκεπάσεις τις ντροπές σου κανείς που να 'χει νου δε σε πιστεύει"... "όλες τις τρέλες τις ονομάζουν οι άνθρωποι Αφροδίτη. Αφροδίτη - αφροσύνη, δες πως μοιάζουν"\*". Έτσι έρχεται αναπόφευκτα στο νου μας η διατύπωση του Ηράκλειτου (απόσπασμα 119 DK), ότι "ο χαρακτήρας είναι ένας δαίμων για τον άνθρωπο". Ο δαίμων είναι ένα θείο πλάσμα, είναι επίσης και η μοίρα. Και στα έργα του Ευριπίδη τον βλέπουμε να εισχωρεί στην ανθρώπινη ψυχή. Και αφού πριν από λίγο χρησιμοποιήσαμε εκφράσεις που σημαίνουν "θεληματικά", ότι κάποιος "...έκανε την επιλογή του", θα ήταν επόμενο να θυμηθούμε εκείνο το απόσπασμα που αναπολεί έναν κόσμο χωρίς πεπρωμένο, όχι όμως και χωρίς πόνο: "Τα περισσότερα δεινά για τους θνητούς είναι αποτέλεσμα δικής τους επιλογής" (αποσπ. 1026).

Και όμως, οι δραματικές αποφάσεις υπάρχουν επίσης στον Ευριπίδη, μπορούν να είναι ηρωικές και σε αυτόν ακόμα. Ας αναφέρουμε εδώ, κάτι σαν τέλος, μία σκηνή που περιέχει, και αυτή επίσης, δισταγμό και αιφνίδια απόφαση. Την τοποθετεί σε μια στιγμή που η μοίρα θριαμβεύει. Ο Ηρακλής έχει ηττηθεί από την Ήρα και από τη μοίρα. Τυφλωμένος από αυτές σφάζει τα ίδια του τα παιδιά. Είναι ατιμασμένος και απελπισμένος. Με τη συμβουλή όμως του Θησέα, δεν διαλέγει το θάνατο αλλά η ζωή. Σχεδόν τελειωτικά αφανισμένος επιβεβαιώνει με έμφαση την υπερηφάνειά του, αναλαμβάνοντας υπεύθυνα να αντιμετωπίσει τα δεινά του<sup>4</sup>.

Όταν μιλάμε για τη μοίρα, αναφερόμενοι στο ελληνικό θέατρο και στην ελληνική σκέψη, πρέπει να θυμόμαστε ότι αν αυτή η "μοίρα" συμβολίζει στην πραγματικότητα όλα όσα απειλούν τον άνθρωπο, τον περιορίζει και μερικές φορές τον συνθλίβει, βρίσκονται πάντοτε

---

\* Ευριπίδης: *Τρωάδες*, 1166-1168 και 1178. μετ. Θ. Σταύρου.

απέναντι της το μεγαλείο και η ελεύθερη ανθρώπινη θέληση, οι οποίες τότε αναζωογονούνται και μεγαλώνονται.

Ακόμα και σε αυτόν τον τομέα, κατά συνέπεια, οι Έλληνες συμβίβασαν μια ακαταμάχητη αίσθηση ελευθερίας με μια ολοκάθαρη εικόνα όλων όσων την παρεμποδίζουν. Η ελληνική ελευθερία θέλησε να σεβαστεί εξίσου το νόμο των θεών και το νόμο της πολιτείας. Και στο σεβασμό αυτόν ανακάλυψε την πιο ζωντανή πηγή της.

Μια παρόμοια εικόνα της Ελλάδας με τον ανεξάντλητο δυναμισμό της και το πάθος της να μετουσιώνει κάθε εμπειρία σε ιδέες οι οποίες εμπλουτίζονται και αναθεωρούνται χωρίς διακοπή, αποτελεί διαμορφωτική αξία αυτής της λογοτεχνίας - αξία που όσοι τη γνωρίζουν δεν παύουν να τη διακηρύσσουν. Πολύ συχνά δεν τους ακούν. Το πρότυπο που επιλέχτηκε σε αυτό το βιβλίο θέλησε να είναι ένα επιπλέον επιχείρημα και η έκφραση μιας πίστης παντοτινά θαυμαστικής.

1. Ακόμα και μέσα στο έργο του Σοφοκλή, ο Οιδίπους, ο οποίος τον Οιδίποδα Τύραννο είναι θύμα τσακισμένο από τους θεούς, λίγο αργότερα παρουσιάζεται ηθικά αθώος για τα σφάλματά του και, από εδώ και πέρα, τιμάται από τους θεούς.
2. Lesky, *Gottliche und menschliche Motivation im homerischen Epos* (Akad. Heidelberg, 1961, σ. 5-52).
3. 875: "αυτόγνωτος". Η λέξη "αυτόνομος" αναφέρεται στο στίχο 21. Η επόμενη φράση στο κείμενό μας (τις δυστυχίες τους "τις διάλεξαν αυτοί οι ίδιοι") αποδίδει την αρχαία λέξη "αυθαίρετος" (*Οιδίπους Τύραννος*, 1231, *Οιδίπους επί Κολωνώ*, 523).
4. Η "επιλογή" αυτή του Ηρακλή δεν ανήκει στην προγενέστερη παράδοση και δεν θα συνεχιστεί από το Σενέκα.

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΩΝ

594: μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα «πατέρα της δημοκρατίας»  
561-528: ο Πεισίστρατος τύραννος της Αθήνας  
510: τέλος της τυραννίας στην Αθήνα  
508: αρχή του δημοκρατικού πολιτεύματος του Κλεισθένη

### 5ος αιώνας

490-480: Μηδικοί Πόλεμοι (περιγράφονται από τον Ηρόδοτο)  
477: ίδρυση της συμμαχίας της Δήλου  
472: οι Πέρσες του Αισχύλου 460: το κόμμα του Περικλή επικρατέστερο στην Αθήνα  
442: η Αντιγόνη του Σοφοκλή  
431-404: Πελοποννησιακός Πόλεμος (περιγράφεται από το Θουκυδίδη) μεταξύ 430 και 427:  
Ευριπίδη: οι Ηρακλείδες  
429: θάνατος του Περικλή  
περί το 422: Ευριπίδη: οι Ικέτιδες  
411: σύντομη ολιγαρχία των «Τετρακοσίων» στην Αθήνα  
404: ήττα της Αθήνας και ολιγαρχία των «Τριάκοντα»: θάνατος του Θηραμένη  
404: αποκατάσταση της Αθηναϊκής δημοκρατίας

### 4ος αιώνας

399: θάνατος του Σωκράτη  
387: ο Πλάτων ιδρύει την Ακαδημία  
380: Πανηγυρικός του Ισοκράτη  
377: Δεύτερη Αθηναϊκή συμμαχία  
355: ο Δημοσθένης εμφανίζεται στην πολιτική  
347: θάνατος του Πλάτωνα  
338: Χαιρώνεια, η Μακεδονία νικήτρια των Ελληνικών πόλεων  
335: ο Αλέξανδρος στην εξουσία  
301: ο Ζήνων ανοίγει τη σχολή του στην Αθήνα  
197: νίκη της Ρώμης και διακήρυξη του Φλαμίνιου για την Ελληνική ανεξαρτησία  
146: η Ελλάδα ρωμαϊκή επαρχία