

ΣΠΥΡΟΣ ΣΥΡΟΠΟΥΛΟΣ

ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ  
ΩΣ  
ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΔΕΔΟΜΕΝΟ



Μύθος και ιστορική παράδοση  
στην πολιτική σκέψη της Αρχαίας Ελλάδας



GUTENBERG

## ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ

---

- 2003 *Unlike a Woman. Gender and the social function of Athenian Tragedy*. Oxford: «B.A.R. International Series».
- 2003 *Το δέρμα του τράγου. Το άλλο πρόσωπο της εξουσίας του Μεγάλου Αλεξάνδρου*. Θεσσαλονίκη: «Ηρόδοτος».
- 2005 *Τα μετά τον Αλέξανδρο. Οι φυγόκεντρες δυνάμεις των ελληνοιστικών βασιλείων*. Αθήνα: «Ιωλκός».
- 2015 *Η Γυναίκα του Άλλου Μύθου*. Αθήνα: «Gutenberg».
- 2018 *A bestiary of monsters in Greek mythology*. Oxford: «Archaeopress».

Σπύρος Συρόπουλος

ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ  
ΩΣ  
ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΔΕΔΟΜΕΝΟ

ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΗ  
ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ  
ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



GUTENBERG



# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

---

ΠΡΟΛΟΓΟΣ (Γ. Κοντογιώργη) . . . . .	13
ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ . . . . .	19
1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ . . . . .	21
2. ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ	
<i>Προλεγόμενα</i> . . . . .	35
2.1. Το άτομο και το πολιτικό περιβάλλον . . . . .	37
2.2. Η πολιτική νοημοσύνη του κοινού του Ευριπίδη . .	58
3. ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ	
<i>Προλεγόμενα</i> . . . . .	81
3.1. Ο Οδυσσέας ως πρότυπο του τυραννικού πολιτεύματος . . . . .	90
3.2. Αμαζόνες και προπαγάνδα . . . . .	109
3.3. Η επίγνωση του λάθους στη <i>Μήδεια</i> του Ευριπίδη	138

#### 4. ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΚΑΙ ΕΠΙΚΑΙΡΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

<i>Προλεγόμενα</i> . . . . .	155
4.1. Λογοκρισία και ελευθερία του λόγου από τον Όμηρο ως την Αθήνα της κλασικής περιόδου . . . . .	166
4.2. Σκηνική νεκρομαντεία και η αθηναϊκή πολιτική: η νεκρανάσταση του Δαρείου στους Πέρσες του Αισχύλου και η ιστορική συνείδηση . . . . .	190
4.3. Η πολιτική του Μ. Αλεξάνδρου σε αναλογία με την Ευρωπαϊκή Ένωση . . . . .	218
ΕΠΙΛΟΓΟΣ . . . . .	241
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ . . . . .	245

## 2.

# ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

---

### *Προλεγόμενα*

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ του ελληνικού πολιτισμού έχει μελετηθεί αρκετά στη διάρκεια πολλών αιώνων. Ίσως είναι υπερβολή να δηλώνει κανείς ότι η κοιτίδα όλων των συστημάτων διακυβέρνησης των κοινοτήτων είναι η αρχαία Ελλάδα. Ωστόσο, η αρχαία ελληνική κοινότητα δεν υπήρξε ποτέ—τουλάχιστον από τα πρώτα στάδια συνειδητοποιήσεως της ύπαρξής της— απλά κοινότητα ανθρώπων με την έννοια της συνοίκησης. Αντίθετα, ο ενοποιητικός όρος αυτής της κοινότητας ήταν η πολιτική της διάσταση, δηλαδή η πόλις, που έγινε ο φυσικός χώρος πειραματισμού και εφαρμογής ποικίλων πολιτικών συστημάτων. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, στο έργο του *Ἀθηναίων Πολιτεία* ο όρος σημαίνει τόσο τη φυσική διάσταση της κοινότητας, όσο και την οργανωμένη μέσα στο πλαίσιο θεσμοθετημένης διακυβέρνησης και νομοθεσίας κοινότητα.<sup>1</sup>

---

1. Ενδεικτικά, με την έννοια του πολιτεύματος χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης τον όρο *πολιτεία* στο *Ἄθην. Πολιτ.*, 2.2.2, 2.3.2, 4.1.1, 5.2.3, 7.1.1 και 7.2.2, ενώ ο όρος χρησιμοποιείται για να δηλώσει την κοινότητα στο *Ἄθην. Πολιτ.*, 2.3.3, 4.2.2, 4.3.2 και 5.1.1. Η έλλειψη συστηματικής χρήσης του

Η έννοια της πόλης και του πολιτεύματος εμπεριέχεται στην ίδια λέξη, την οποία ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί χωρίς διάκριση, αποδεικνύοντας έτσι την αυτονόητα διττή χροιά του όρου.

Εφόσον, λοιπόν, η ίδια η λέξη πολιτική παραπέμπει στην πόλιν,<sup>2</sup> είναι λογικό να αναζητήσουμε τους τρόπους με τους οποίους η πόλη χρησιμοποιεί τον λόγο για να επικοινωνήσει με τους πολίτες. Άλλωστε, η αρχαία ελληνική πόλις διαθέτει άρτια οργανωμένους επικοινωνιακούς μηχανισμούς για να διαμορφώσει και να ελέγξει την πολιτειακή συνείδηση των ατόμων που την απαρτίζουν.<sup>3</sup> Η πόλη αποκτά δημόσια διάσταση με τον λόγο με τον οποίο εκφράζεται τόσο στην αγορά, στα δικαστήρια και στη συνέλευση των πολιτών, όσο και στη θεατρική της σκηνή, αλλά και στις ιστορίες που μεταδίδονται από στόμα σε στόμα και ονομάζονται μύθοι. Τα παραπάνω αποτελούν πεδία στα οποία η επικοινωνία της πόλης με τους πολίτες επιτυγχάνεται μέσω του λόγου, ο οποίος ακριβώς για αυτό είναι πολιτικός, αφορά δηλαδή την ίδια την οργανωμένη κοινότητα, την ύπαρξη και τη συνέχειά της.<sup>4</sup>

Η επικοινωνία αυτού του είδους καθίσταται εφικτή χάρη σε δύο πολύ σημαντικούς παράγοντες. Ο πρώτος είναι το μικρό μέγεθος της αρχαίας πόλης-κράτους, που στηρίζεται στις διαπροσωπικές σχέσεις των πολιτών και της εξουσίας.<sup>5</sup> Ο

---

όρου επιτείνει ακόμη περισσότερο τη διαλεκτική σχέση της οργανωμένης κοινότητας με τους κανόνες που διέπουν και διασφαλίζουν την ύπαρξή της.

2. Πβ. Buxton (1995): 19, όπου τονίζει την ετυμολογική διάσταση της πολιτικής, που σημαίνει τρόπο με τον οποίο συμπεριφέρεται κάποιος που είναι μέλος μιας πόλης.

3. Κοντογιώργης (2007): 41-45.

4. Για τον αναπτυσσόμενο ρόλο του δημόσιου λόγου στην πολιτική και πνευματική ζωή του 5ου αι. π.Χ. βλ. γενικά Jebb (1893): I cvi-cxxxiii και Kennedy (1963): 26-70.

5. Ο παράγοντας αυτός θα μελετηθεί εκτενέστερα σε κεφάλαιο που ακολουθεί.



δεύτερος είναι η ευρύτερη παιδεία των πολιτών, η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με τη μόρφωση. Η παιδεία αυτή πρέπει να εννοηθεί ως η τριβή των πολιτών με τα δημόσια θέματα και η εκπαίδευσή τους στην άσκηση της πολιτικής.<sup>6</sup> Όσο αμόρφωτος κι αν είναι ένας αγρότης ή ένας τεχνίτης του 5ου αι. π.Χ., είναι μέτοχος μιας πολιτικής παιδείας που σκοπό έχει να διατηρήσει την εκάστοτε καθεστηκυία τάξη παράγοντας ενεργά πολιτικά μέλη που τη στηρίζουν, συμμετέχοντας στα κοινά και επικροτώντας τις κρατικές διατάξεις.

## 2.1. Το άτομο και το πολιτικό περιβάλλον<sup>7</sup>

*Μια κοινωνία συνιστά ένα σύνολο.  
Θεωρώ πως δεν είναι δυνατόν να αποσυνδεθεί  
το πολιτικό από το οικονομικό ή το πολιτισμικό πεδίο.  
Αυτή η συνάφεια είναι που μας υποχρεώνει  
να ανατρέχουμε σε όλες τις πληροφορίες.*

G. Duby

*Κοινωνία και πολιτεία είναι όροι που διαχωρίζονται σαφέστατα στη σύγχρονη πολιτική σκέψη, όπως αυτή διαμορφώθηκε από γνωστούς πολιτικούς στοχαστές του περασμένου και προ-περασμένου αιώνα. Ο όρος πολιτεία με την έννοια του οργανωμένου πολιτικού συστήματος και του εξουσιαστικού φορέα (αγγλ. state), χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στη διατύπωση του νεότερου πολιτικού λόγου από τον Ν. Machiavelli, ο οποίος εισήγαγε τον όρο *lo stato* για να δηλώσει*

---

6. Γενικά βλ. Sinclair (1997), Finley (1983).

7. Το υλικό αυτής της ενότητας δημοσιεύθηκε ως αυτόνομο άρθρο με τίτλο «Το άτομο και το κοινωνικό περιβάλλον στην Αθήνα της κλασικής περιόδου», στο Ντάλης, Μαγκλιβέρας & Σακκάς (2014): 79-94.

την εξουσία (command over men).<sup>8</sup> Η σχέση αυτή καθορίζεται, ακόμη, από την κατανομή δύναμης. Για τον M. Weber, η πολιτεία (state) είναι η οντότητα (entity) η οποία «διεκδικεί επιτυχώς το μονοπώλιο της νόμιμης χρήσης φυσικής καταπίεσης (physical force) στο πλαίσιο μιας δεδομένης περιοχής».<sup>9</sup> Η πολιτεία είναι μια αφηρημένη οντότητα που καθορίζεται από την έννοια της δύναμης και τις δυνατότητες χρήσης και επιβολής της. Στον βαθμό που διαθέτει απτή ύπαρξη, η πολιτεία είναι απόλυτα συνυφασμένη με τα μέσα επιβολής της εξουσίας – οι αστυνομικές δυνάμεις, ο στρατός και η γραφειοκρατία, που απαρτίζουν τη μόνιμη κυβέρνηση σε κάθε σύγχρονο πολίτευμα. Πιο ακραία είναι η θέση του F. Nietzsche που δηλώνει ότι «Πολιτεία είναι το όνομα του πιο παγερού από όλα τα παγερά τέρατα. Ψεύδεται παγερά και πειστικά· κι αυτό το φέμα σέρνεται απ' το στόμα του: Εγώ, η Πολιτεία, είμαι ο Λαός».<sup>10</sup> Ο F. Nietzsche είναι απόλυτα πεπεισμένος, όπως ο N. Machiavelli, ο M. Weber και ο J. Locke, ότι η σύγχρονη πολιτεία δεν ταυτίζεται καθόλου με την κοινωνία, όσο και αν επιθυμεί να πείσει για το αντίθετο. Η πολιτεία δεν είναι ποτέ συνώνυμη με το σώμα των πολιτών και δεν είναι ποτέ, στην ουσία, πραγματική κοινότητα.<sup>11</sup> Αυτό γίνεται φανερό από τον τρόπο με τον οποίο διαχωρίζεται από —αλλά και συνδέεται με— το άτομο, την εκκλησία και την κοινωνία. Η εν λόγω διάκριση μας βοηθάει να κατανοήσουμε το έργο του J. Locke, *The Second Treatise of*

8. Hexter (1973): 150-178, στο κεφάλαιο που τιτλοφορείται «The Predatory Vision: Niccolo Machiavelli, *Il Principe* and *lo Stato*».

9. Weber (1946): 78, στο κεφάλαιο που τιτλοφορείται «Politics as a Vocation».

10. Sclechta (1966). Για το απρόσωπο της πολιτείας πβ. Mansfield (1983): 849-857.

11. Κοντογιώργης (2007): 75-79, για την ιδιότητα του πολίτη ως υπηκόου του κράτους.

*Government*.<sup>12</sup> Ο J. Locke ήταν αυτός που έκανε λόγο για τη στενή σχέση της οικονομίας ως αναπόσπαστης παραμέτρου της κοινωνίας, η οποία διαμορφώνει την ξεκάθαρη απόσταση μεταξύ της πολιτικής εξουσίας —ή πολιτείας— και της κοινωνίας. Η θέση του J. Locke προοιωνίζει τη γενικότερη δομή των σύγχρονων δημοκρατιών και μας βοηθάει να καταλάβουμε γιατί μια τέτοια αντίληψη της δημοκρατίας είναι αδύνατον να βοηθήσει την κατανόησή μας για την αρχαία ελληνική δημοκρατία και τους όρους συμμετοχής της σε αυτήν.<sup>13</sup>

Ο συγκερασμός των παραπάνω προσεγγίσεων και αναλύσεων της σχέσης που διέπει τα σύγχρονα πολιτικά συστήματα με τους πολίτες οι οποίοι τα απαρτίζουν οδηγεί κάποιον στο συμπέρασμα ότι δεν μπορούμε, κατ' αυτούς τους όρους, να μιλάμε για αρχαία ελληνική πολιτεία.<sup>14</sup> Η συγκρότηση της πολιτείας στο έργο του Θουκυδίδη μπορεί να διακριθεί σχηματικά, σύμφωνα με τον Κοντογιώργη, ως δύναμη, ως εξουσία και ως ελευθερία. Η πολιτική ως δύναμη περιλαμβάνει τη βούληση του ισχυρότερου στην οποία υποτάσσεται ο αδύναμος, καθώς ο ισχυρότερος μετατρέπεται ουσιαστικά στον παράγοντα που θέτει τους κανόνες του παιχνιδιού.

12. Locke (1963): 87-122, 211-243.

13. Βλ. και τις απόψεις του Wolff (1995): 136-138 για τους λόγους που η σύγχρονη δημοκρατία δεν μπορεί να συγκριθεί με την αρχαία. Μάλιστα ο Wolff υποστηρίζει ότι η λέξη *δημοκρατία* πλάστηκε από τους αντιπάλους του πολιτεύματος, τους ολιγαρχικούς, ενώ χαρακτηρίζαν το δικό τους σύστημα *αριστοκρατία*, και η πρόθεσή τους ήταν μειωτική, αφού κι αυτό το πολίτευμα —που έχει αξιώσεις ισότητας— είναι μία άλλη μορφή εξουσίας, μία μορφή κράτους —«κρατία»— και μάλιστα η εξουσία του όχλου πάνω στους εκλεκτούς. Wolff (1995): 137.

14. Πβ. Rahe (1984): 266, ο οποίος δηλώνει κατηγορηματικά ότι «*there is no Greek state*», εννοώντας την αντίθεση της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας προς την αντίληψη της σύγχρονης πολιτικής κοινότητας, όπως συννοήστηκε από τους σύγχρονους πολιτικούς στοχαστές που αναφέρθηκαν εδώ.

Αυτό παρατηρείται σε επίπεδο διακρατικό —αναφορικά με τις διεθνείς σχέσεις—, γιατί σε επίπεδο κρατικό - εσωτερικό η πολιτική ως εξουσία αποδέχεται τη δύναμη με την ιδιότητα εγγυητικού παράγοντα που καθορίζει στον ισχυρό τα όρια και εξασφαλίζει στον αδύναμο τη λειτουργία του νόμου. Η πολιτική ως ελευθερία υλοποιεί τον αυτοκαθορισμό της κοινωνίας που συγκροτείται από πολίτες. Με τον τρόπο αυτό υπηρετείται το αίτημα της αυτονομίας της οργανωμένης ανθρώπινης κοινωνίας.<sup>15</sup>

Η αρχαία ελληνική δημοκρατία ήταν, σύμφωνα και με τον J. Madison, «μία αμιγής δημοκρατία... μία κοινωνία απαρτιζόμενη από έναν μικρό αριθμό πολιτών, που συγκεντρώνονται και διαχειρίζονται τη διακυβέρνησή της αυτοπροσώπως».<sup>16</sup> Όπως επισημαίνει ο Κοντογιώργης, «ο πολιτικός δεν είναι κάτοχος πολιτικής εξουσίας, αλλ' απλός πολίτης που φιλοδοξεί διά του λόγου να επηρεάσει τη βούληση του κατόχου της καθολικής πολιτικής αρμοδιότητας, του δήμου».<sup>17</sup> Η έννοια της ελευθερίας είναι πρωταρχική στη δημοκρατία. Η J. de Romilly, στο έργο της *Προβλήματα της Ελληνικής Δημοκρατίας*, κάνει ιδιαίτερη μνεία στο έργο του Πλάτωνα (*Πολιτεία*, 701 b-c), στο οποίο ο φιλόσοφος αναλύει τη δημοκρατική αναρχία ως συνεπακόλουθο μιας κακώς νοούμενης ελευθερίας. Αυτό συμβαίνει όταν ο άνθρωπος υποτιμά τις παλαιές αξίες, τις περιοριστικές υποχρεώσεις στους νόμους, στην ηθική προς τους γονείς, στο παρελθόν, και οδηγείται σε ακραίες τάσεις πολιτικής ασυδοσίας

---

15. Κοντογιώργης (2007): 298-299.

16. Madison (1961). Η μετάφραση του αποσπάσματος στα ελληνικά είναι του συγγραφέα. Όσον αφορά τις ακριβείς παραμέτρους της συμμετοχής του πολίτη στο δημοκρατικό πολίτευμα της κλασικής Αθήνας, το πιο ολοκληρωμένο βιβλίο παραμένει αυτό του Sinclair (1997).

17. Κοντογιώργης (2006): 396.

(560 d-e).<sup>18</sup> Φυσικά ο Πλάτωνας γράφει σε μία εποχή κατά την οποία οι αλλαγές που συντελούνται αναπόφευκτα —λόγω του εμφυλίου πολέμου— αφορούν τόσο την πολιτική όσο και τις άλλες αξίες. Οφείλουμε όμως να παραδεχθούμε ότι δεν είναι λογικό να μιλάμε για την πολιτική στην αρχαία Ελλάδα γενικά, αλλά θα πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη την ταυτότητα της ελληνικής πολιτείας στις διαφορετικές περιόδους της ιστορίας της.

Ωστόσο, όπως εξηγεί και ο πρόεδρος της Ελληνικής Δημοκρατίας Προκόπης Παυλόπουλος, η ελευθερία που χαρακτηρίζει το αρχαίο ελληνικό πνεύμα, το οποίο είναι «αθροιστικώς ελεύθερο, ατίθασο και δημιουργικό», είχε άμεση επιρροή στη γέννηση του προτύπου της άμεσης δημοκρατίας ή «όπου η άμεση δημοκρατία δεν εφαρμόστηκε στο σύνολό της, του προτύπου της *latu sensu* δημοκρατικής οργάνωσης ενός συγκεκριμένου κοινωνικού συνόλου με χαρακτηριστικά πόλης-κράτους».<sup>19</sup>

Η σύγκριση ανάμεσα σε οποιαδήποτε σύγχρονη δημοκρατία-πολιτεία και σε αυτήν της αρχαίας πόλης —ή συγκεκριμένα της Αθήνας— θα ήταν άδικη, εάν δεν επισημαίναμε δύο βασικά χαρακτηριστικά: το μέγεθος της πόλης και τον αποκλειστικό χαρακτήρα της. Για τον αντικειμενικό και συνετό μελετητή, ο αποκλειστικός και μικρής κλίμακας χαρακτήρας της πόλης ήταν αυτό που επέτρεψε στην Αθήνα να γίνει άμεση δημοκρατία.<sup>20</sup>

Το μέγεθος και ο χαρακτήρας της αρχαίας πόλης καθορίζουν και την έννοια του κράτους, το οποίο ελάχιστα διαφέρει

18. De Romilly (1998, *Προβλήματα της Ελληνικής Δημοκρατίας*): 176-177.

19. Παυλόπουλος (2017): 33.

20. Sinclair (1997): 16. Πβ. Θουκ., 2.39.1· Σοφ., *Οιδ. ἐπὶ Κολ.*, 258-262· *Ισοκρ.*, 4, 41.

από τη σύγχρονη αντίληψη που έχουμε για αυτό. Η αρχαία ελληνική πολιτεία, η πόλις, για τους αρχαίους Έλληνες ταυτίζεται με τους ανθρώπους, με τον λαό. Αυτό το αξίωμα αποτελεί την πρώτη από τις αρχές του πολιτικού ρεαλισμού, όπως τη συνοψίζει ο Κ. Κολιόπουλος.<sup>21</sup>

Η πρώτη από τις αρχές αυτές [σημ.: του πολιτικού ρεαλισμού] είναι ότι οι σημαντικότεροι αυτήν τη στιγμή διεθνείς δρώντες είναι τα κράτη. Οι άνθρωποι τείνουν να οργανώνονται σε συλλογικές ομάδες, και αυτήν τη στιγμή η σημαντικότερη από αυτές είναι το έθνος-κράτος. Το έθνος-κράτος προβάλλει αδιαφιλονίκητα ως η οντότητα προς την οποία στρέφεται η αφοσίωση της συντριπτικής πλειονότητας των κατοίκων του πλανήτη. Οι περισσότεροι άνθρωποι αυτοπροσδιορίζονται πρωτίστως ως Έλληνες, Γερμανοί, Αργεντινοί κ.λπ. και έπειτα ως οτιδήποτε άλλο, ενώ δεν πρέπει κανείς να ξεχνά ότι η πλειονότητα του παγκόσμιου πληθυσμού είναι κατά τεκμήριο έτοιμη να δώσει τη ζωή της είτε για λογαριασμό του κράτους στο οποίο ζει, είτε για να βοηθήσει το έθνος της να αποκτήσει κρατική οντότητα.<sup>22</sup>

Η φιλολογία, σήμερα, είναι σε θέση να συνδράμει στη νοηματική ανασύσταση της ιδεολογίας της αρχαίας ελληνικής κοινότητας, αν και η a priori απόδοση χαρακτηριστικών σε αυτήν την κοινότητα φαίνεται να είναι γεγονός. Σύμφωνα με τον Μ. Fuhrmann, η παραδοσιακή κλασική φιλολογία είναι θεραπευαίνιδα δύο «εθνικών λογοτεχνιών». Σημείο σύγκλισης όλων των φιλολογικών προσπαθειών όσον αφορά τους αρχαίους Έλληνες ήταν το πνεύμα, το άτομο, η παιδεία· για τους Ρωμαίους υπήρξε το κράτος ή ο αριστοκρατικός κώδικας της res publica. Αυτά ήταν τα θέματα προς τα οποία έστρεψαν

21. Για τον πολιτικό ρεαλισμό που ξεκίνησε από τον Θουκυδίδη βλ. Κολιόπουλος (2001): 19 κ.εξ.· Πλατιάς (1999): 58-67.

22. Κολιόπουλος (2001): 19.

την προσοχή τους οι φιλόλογοι.<sup>23</sup> Γεγονός, πάντως, είναι ότι οι Έλληνες δεν μίλησαν για τις πράξεις της Αθήνας, της Κορίνθου ή των Μεγάρων. Αυτοί ήταν τόποι, όχι πολιτείες. Όποιος μελετήσει τις αρχαίες αναθηματικές επιγραφές στα δημόσια αφιερώματα καταλαβαίνει ότι οι πραγματικοί δράστες των κοινωνικών και πολιτικών έργων ήταν οι Αθηναίοι, οι Κορίνθιοι και οι Μεγαρείς.<sup>24</sup> Η δύναμη βρισκόταν στα χέρια των ανθρώπων, οι οποίοι αποτελούσαν τόσο την πολιτεία όσο και την κοινωνία, σε αντίθεση με τα πολιτικά συστήματα που ακολούθησαν στη νεότερη ιστορία της Ευρώπης. Με ελάχιστες εξαιρέσεις, οι ελληνικές πόλεις δεν παρουσίαζαν το φαινόμενο της σύγχρονης γραφειοκρατίας, απέφευγαν τη μακροχρόνια εναπόθεση εξουσίας στους κρατικούς φορείς και τις περισσότερες φορές δεν διέθεταν επαγγελματικό στρατό.<sup>25</sup> Η πόλις στηριζόταν στην ταυτότητα του πολίτη και του στρατιώτη που ήταν, για πολύ καιρό, έννοιες αναπόσπαστα συνδεδεμένες – ή, για αρκετό καιρό, δεν χρειάστηκε να διακριθούν μεταξύ τους. Το δικαίωμα του αγρότη να διατηρεί γη ήταν αναφαιρέτο προνόμιο τού να είναι πολίτης. Η διαφοροποίηση των ρόλων που πηγάζει από τη διάκριση μεταξύ πολιτείας και κοινωνίας δεν υπήρχε. Τόσο στη θεωρία, αλλά και σε ένα μεγάλο βαθμό και στην πράξη, το σώμα των πολιτών

---

23. Fuhrmann & Tränkle (1992): 96.

24. Βλ. C. F. Smith (1906-1907): 299-302. Πβ. R. Meiggs & D. Lewis (1975) για έναν μεγάλο αριθμό επιγραφών σημαντικού ιστορικού και πολιτικού περιεχομένου. Ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι στις περισσότερες περιπτώσεις που αναφέρεται η συμβολή ενός πολιτικού φορέα, η συνήθης έμφραση βρίσκεται στον «Δήμο Αθηναίων/Κορινθίων/κ.λπ.» και όχι στην «Αθήνα» ή στην «Κόρινθο» κ.λπ.

25. Στον Κλεισθένη πρέπει να αποδοθεί η ταύτιση του πολίτη με τον στρατιώτη, καθώς εκείνος θέσπισε την υποχρεωτική στράτευση πολιτών από κάθε μία από τις δέκα φυλές, που διοικούνταν από έναν στρατηγό. Αριστ., *Αθην. Πολιτ.*, 21.3-4.

ήταν ομοιογενές.<sup>26</sup> Η ομοιογένεια του σώματος των πολιτών δεν πρέπει επ' ουδενί να εκληφθεί ως ισοπεδωτική εξομοίωση της ατομικής ταυτότητας. Ο Ισοκράτης στο έργο του *Νικοκλής* ή *Κύπριοι* αναφέρει ότι πρέπει να γίνεται διάκριση μεταξύ των πολιτών. «Είναι πάρα πολύ παράδοξο να κρίνονται άξιοι για τα ίδια πράγματα οι έντιμοι και οι φαύλοι». Αντίθετα, προτείνει πως «όσοι διαφέρουν μεταξύ τους να μην έχουν τα ίδια δικαιώματα, αλλά ο καθένας και να μετέχει στην πολιτική ζωή και να τιμάται σύμφωνα με την αξία του».<sup>27</sup> Όπως επισημαίνει ο C. Meier,

οι πολίτες της Αττικής βρίσκονταν σε μιαν ιδιόμορφη κατάσταση: παρ' όλες τις επιμέρους σοβαρές αντιθέσεις συνέχιζαν να έχουν ακόμη αρκετή ομοιογένεια και συνοχή. Πίστη και τέχνη φαίνεται ότι ακόμη συμβάδιζαν, έτσι ώστε μπορούσε να δημιουργηθεί τόσο η ανάγκη όσο και η δυνατότητα ανεύρεσης μιας ερμηνείας για τα γεγονότα, τα σχέδια, τις εμπειρίες, τις σκέψεις, τα κίνητρα και τις καταστάσεις μέσα στα πλατιά διεθνή συμφραζόμενα. Πιο συγκεκριμένα: αυτή η ανάγκη που έχει πάντα ο άνθρωπος δεν μπορούσε να αμβλυυνθεί ούτε στους πολίτες αυτούς. Αντίθετα πρέπει να ήταν πάντα ζωντική και ταυτόχρονα καθολική, καθώς οι πολίτες βίωναν από κοινού τα πράγματα και από κοινού τα έθεταν σε εφαρμογή και τα υπέμεναν.<sup>28</sup>

Βέβαια η άποψη του Meier δεν πρέπει να θεωρηθεί ως αντίληψη μιας κοινωνίας όπου δεν υπάρχουν διαφορές. Η κοι-

26. Garland (1975): 86-103. Για το δικαίωμα κτήσης γης από μη πολίτες στην Αθήνα, βλ. Pecirka (1966). Γενικά για τα δικαιώματα των μετοίκων και τις οικονομικές υποχρεώσεις τους στην πολιτεία της Αθήνας, βλ. Sinclair (1997): 32-36. Ας σημειωθεί ότι η στάση της Αθήνας στους ξένους ήταν λιγότερο δύσπιστη από εκείνη της ξενόφοβης Σπάρτης. Πβ. Θουκ., 2.39.1 και κεφ. 1.4.

27. De Romilly (1998, *Προβλήματα της Ελληνικής Δημοκρατίας*): 89.

28. Meier (1997): 22-23.



νωνία της αρχαίας Αθήνας είναι κατεξοχήν ταξική, ανομοιογενής και δεν υπάρχει δυνατότητα «να σκιαγραφηθεί συνολικά η φύση των αιτημάτων καθεμιάς από τις κοινωνικές τάξεις που συστεγάζονται στη δημοκρατική ιδεολογία. Το πρόβλημα πρέπει να εξετασθεί στα πλαίσια του ευρύτερου συσχετισμού δυνάμεων και της επιρροής που ασκεί καθεμιά από τις κοινωνικές τάξεις στις επιλογές του δημοκρατικού κόμματος».<sup>29</sup>

Αφού λοιπόν καταλήγουμε ότι δεν υπάρχει το αρχαίο ανάλογο της σημερινής πολιτείας, αλλά αυτό που ονομάζουμε αρχαία πολιτεία πρέπει να καθορισθεί με δικούς του όρους, ως εξετάσουμε τον όρο *κοινότητα*. Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι η πόλη είναι μία πολιτική κοινωνία.<sup>30</sup> Η πόλις δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να εννοηθεί ως είδος συνωμοτικής συνύπαρξης ατόμων που ενώνονται μόνο χάρη αμοιβαίων συμφερόντων και αλληλοπροστασίας σε μία περιορισμένης διάρκειας εταίριση, η οποία διαλύεται εύκολα όταν πάψουν να υπάρχουν οι λόγοι ύπαρξής της. Τουλάχιστον δεν είναι μόνο αυτό. Η πόλις είναι ακόμη μία ηθική συνύπαρξη ανθρώπων που ενώνονται και συνδέονται μόνιμα με κοινή ήθη και έθιμα και κοινό τρόπο ζωής.<sup>31</sup>

Ο Έλληνας της κλασικής εποχής δεν διέθετε ιδιαίτερα όπλα για να διεκδικήσει το ιδιωτικό συμφέρον έναντι του δημοσίου. Ως ενήλικος, άρρενας πολίτης, μπορούσε να απολάβει κάποια δικαιώματα – τα οποία και απαιτούσε ενίοτε.

---

29. Κοντογιώργης (1976): 222. Για την ύπαρξη και τον ρόλο των τάξεων στην αρχαία Αθήνα, βλ. και Μικρογιαννάκης (1992): 79-80.

30. Αριστ. *Πολιτ.*, 1280a25-1281a4. Πβ. Ψευδο-Δημοσθ., 25. 16-17. Συζήτηση για τη διάκριση μεταξύ κοινότητας (*Gemeinschaft*) και κοινωνίας (*Gesellschaft*) στον F. Tönnies (1955). Για τη χρησιμότητα αυτού του έργου και την αποφυγή παρανοήσεων στο έργο του Αριστοτέλη βλ. Mulgan (1977): 13-37.

31. Σχετική άποψη στο Μικρογιαννάκης (1992): 15 κ.εξ.

Ωστόσο, αυτά τα δικαιώματα δεν ισοσκελίζουν ούτε και ξεπερνούν τις υποχρεώσεις του προς την κοινότητα και το κοινό καλό. Όπως συμβαίνει συχνά, εδώ η γλώσσα είναι η σκιά της πολιτικής πραγματικότητας. Η σημασία που δίνει η πόλη για τη συμμετοχή του πολίτη σε ζητήματα τα οποία αφορούν την ύπαρξη και τη διαχείριση της κοινότητας έχει εκφραστεί με τον πιο εύλογο τρόπο διά στόματος Περικλή στον περίφημο λόγο που ο Θουκυδίδης του έχει αποδώσει και ο οποίος εκφωνήθηκε στο τέλος του πρώτου έτους του Πελοποννησιακού Πολέμου για να τιμήσει τους νεκρούς στρατιώτες της Αθήνας.<sup>32</sup> Όπως θα δούμε αργότερα, η σημασία του λόγου αυτού είναι διττή για τον μελετητή της κοινωνίας της κλασικής Αθήνας, αφού όχι μόνο υποδεικνύει την ιδανική συμμετοχή του πολίτη στην πολιτεία, αλλά στιγματίζει και μια πραγματική μερίδα ατόμων που αφήνουν τον εαυτό τους απράγμονα, μη συμμετέχοντα στα κοινά. Εν γένει, αυτό που είναι χαρακτηριστικό των σημερινών αστικών κοινωνιών, δηλαδή η δύσκολη διάκριση ανάμεσα στη σφαίρα του στενά δημόσιου και του ευρέως ιδιωτικού χαρακτήρα της κοινωνικής συνύπαρξης, ήταν κάτι άγνωστο για την κοινωνία της κλασικής Αθήνας. Οι απαιτήσεις της κοινότητας από τους πολίτες είχαν ολοκληρωτικό και απόλυτο χαρακτήρα. Το άτομο έπρεπε να είναι ενεργό μέλος της κοινότητας, αλλιώς στιγματιζόταν.<sup>33</sup>

Υπάρχει μόνο μία σημαντική πολιτική μονάδα που αντιστέκεται στη δημοσιοποίηση του χαρακτήρα της, όσο βαρύνουσα κι αν είναι η πολιτική και δημόσια προέκτασή της: ο οίκος. Ο όρος συμπεριλαμβάνει τόσο τον γεωγραφικό χώρο

32. Θουκ., 2.40.2.

33. Αξίζει να παρατηρηθεί ότι η αγγλική λέξη *idiot* (ανόητος, φαύλος) προέρχεται από την ελληνική λέξη *ιδιώτης*, που σημαίνει αυτόν που προτιμά την ατομική ευχαρίστηση παρά τη δημόσια δραστηριότητα και τη συμμετοχή στην πολιτική πραγματικότητα της κοινότητας.