

16. 4. 839

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ



ΖΩΗ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΡΕΧΛΗ

**Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ
ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Τριμελής επιτροπή:

κ. Χρήστος ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Καθηγητής Φιλοσοφίας

κ. Γεώργιος ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ, Καθηγητής Πολιτικής
Επιστήμης

κ. Αγγελική ΜΑΖΑΡΑΚΗ, Επίκουρος Καθηγήτρια
Φιλοσοφίας

Αθήνα 1996

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ



ΖΩΗ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΡΕΧΛΗ

**Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ
ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Τριμελής επιτροπή:

κ. Χρήστος ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Καθηγητής Φιλοσοφίας

κ. Γεώργιος ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ, Καθηγητής Πολιτικής
Επιστήμης

κ. Αγγελική ΜΑΖΑΡΑΚΗ, Επίκουρος Καθηγήτρια
Φιλοσοφίας

Αθήνα 1996

"Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών
Πολιτικών Επιστημών δεν υποδηλοί αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα Ν. 5343, α
202, παρ. 2".

Συνηθίζουν όλοι, στην πρώτη σελίδα κάθε διατριβής, να διατυπώνουν τις ευχαριστίες τους σε όλους εκείνους που τους παραστάθηκαν όταν την εκπονούσαν.

Θα ήθελα να παραλείψω αυτό που θεωρείται λίγο-πολύ ως υποχρέωση, γιατί κατονομάζοντας όλους όσους στάθηκαν δίπλα μου, από τους καθηγητές μου ως τους οικείους μου, και όλα όσα μου πρόσφεραν δεν θα αποφύγω να αναφέρω έναν μικρό μόνο αριθμό προσώπων και ένα μόνο μέρος πράξεων, πράγμα που ισοδυναμεί με το να αρνούμαι ή να αποσιωπώ όλους τους άλλους και όλα τα άλλα.

Άλλωστε, η ολοκλήρωση αυτής της διατριβής υπήρξε το αποτέλεσμα μιας μοναδικής εμπειρίας που την μοιράστηκα με όσους έζησαν κοντά μου όλο τον καιρό της συγγραφής και γύρω από τη γεμάτη πάθος αυτή εμπειρία προτιμώ να σταθώ σιωπηλή.

ΣΧΕΔΙΑΓΡΑΜΜΑ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Σελίδες

Πρόλογος

8-11

Μέρος Α΄ : Η πολιτική «τέχνη» .

Κεφάλαιο πρώτο: Διασάφηση ορολογίας 13-20

1. Η ελληνική καταγωγή της πολιτικής. 13-15

2. Οι σύγχρονες νοσηματοδοτήσεις. 15-17

3. Η *τοῦ εὖ ζῆν ἔνεκεν πόλις*. 18-20

Κεφάλαιο δεύτερο: Η πολιτική εξέλιξη από τον Ἄνακτα
έως την πόλιν 21-31

1. Οι ομηρικοί βασιλῆες. 21-24

2. Πόλις και πολιτεία. 24-28

3. Η προτεραιότητα του κοινού. 28-29

4. Η αυτορρύθμιση. 29-31

Κεφάλαιο τρίτο: Ο «τόπος» της πόλεως 32-45

1. Η πόλις ως η ελληνική δυνατότητα. 32-33

2. Η αναγκαιότητα της σύμμετρης πόλης. 33-36

3. Ο μέσος χώρος ή η κυριαρχία του πολιτικού. 36-41

4. Ο χώρος και η μετοχή. 42-44

5. Η ισορροπία δια της κοινωνίας. 44-45

Κεφάλαιο τέταρτο: Τίνα χρή καλεῖν πολίτην καί τίς ὁ
πολίτης ἐστί 46-56

1. Το δικαίωμα της μετοχής. 46-48

2. *Τό ἴσον ἀντιπεπονθός σώζει τάς πόλεις*. 49-51

3. Η σύμπτωση ατομικού και καθολικού. 52-53

4. Ο οστρακισμός ως αποκλεισμός από τον «τόπο» της
μετοχής. 53-55

5. Το «ιδιάζειν».	55-56
-------------------	-------

Κεφάλαιο πέμπτο: Το ζῆν εὐδαιμόνως	57-67
------------------------------------	-------

1. Η επιδίωξη της αυτάρκειας.	57-60
2. Η πολιτική σε αναζήτηση οὐ τοῦ παρόντος συμφέροντος.	60-62
3. Οι πολιτικές αρετές.	62-67

Κεφάλαιο ἕκτο: Το ιδεώδες της ισονομίας	68-81
---	-------

1. Το σύμπλεγμα νόμος-φύσις.	68-70
2. Τα αδιέξοδα των σύγχρονων αντιλήψεων.	70-72
3. Ο συμπαντικός νόμος.	72-74
4. Η οντολογική θεμελίωση των νόμων.	74-76
5. Ισονομία και ετερότητα.	77-78
6. Νόμος και ελευθερία.	78-80
7. Ο νόμος ως ο ρυθμός του κόσμου.	80-81

Κεφάλαιο ἑβδομο: Η πολιτική ως επιστήμη και ως τέχνη	82-91
--	-------

1. Η προοπτική του κοινωνεῖν στην πολιτική πρακτική.	82-83
2. Η εκλογή με κλήρο.	83-84
3. «Εὐθυναί».	84-85
4. «Γραφή παρανόμων».	85
5. Η θρησκεία.	85-87
6. Η τραγωδία.	87-88
7. Οι αθλητικοί αγώνες.	88-89
8. Προφορικός και γραπτός λόγος.	90-91

Κεφάλαιο ὄγδοο: Κατακλείδα	92-102
----------------------------	--------

1. Η πολιτική ως αρχιτεκτονική επιστήμη.	92-95
2. Η υπαρκτική αναζήτηση στην Ελλάδα.	95-97
3. Γνωσιοθεωρία και οντολογία.	98
4. Η περί τ' ἀνθρώπεια φιλοσοφία.	99-102

Μέρος Β΄ : Η «πολιτική» τέχνη.

Κεφάλαιο πρώτο: <u>Η τέχνη στην υπηρεσία του ανακτορι- κού συστήματος</u>	104-110
1. Ο τόκος ἐν τῷ καλῷ.	104-106
2. Η αυθαιρεσία του όγκου και του συμπαγούς.	106-108
3. Η ισορροπία της επιβολής.	108-109
4. Η κυριαρχία του ατομικού.	110
Κεφάλαιο δεύτερο: <u>Η τέχνη του αμετάβλητου</u>	111-117
1. Από τον Όλυμπο στον Καύκασο.	111-112
2. Το «τυχαίο της άπιαστης φύσης».	113
3. Η κατάτμηση της ζωής.	113-116
4. Η αναζήτηση του κάλλους.	116-117
Κεφάλαιο τρίτο: <u>Η εποχή της διερεύνησης</u>	118-139
1. Η «αφύπνιση της προσωπικότητας».	118-123
2. Η έκρηξη του ονόματος.	123-124
3. Η έκρηξη του συναισθήματος.	124-125
4. Το πολιτικό σκηνικό.	125-126
5. Η αναζήτηση του ρυθμού.	126-129
6. Ελληνική και αιγυπτιακή τέχνη: μια πολιτική διαφορά.	129-132
7. Η απαρχή της εξωστρέφειας και η κυριαρχία του προ- σωπικού.	132-134
8. Η δημοσιότητα του ναού.	134-136
9. Η ανακάλυψη της αισθητικής όρασης.	136-137
10. Ο νόμος της πόλεως και ο νόμος της τέχνης.	137-138
11. Η κατάφαση της ζωής.	138-139
Κεφάλαιο τέταρτο: <u>Περί του καλού</u>	140-155
1. Η τέχνη του όλου.	140-141
2. Η αποκάλυψη του καθολικού.	141-142
3. Τα κεφαλαιώδη ερωτήματα.	142-143
4. το «αόριστο» κάλλος.	143-145
5. Τα <i>ἀγάλματα φωνήεντα</i> .	146-147
6. Η προτεραιότητα της όρασης.	147-149
7. Το κάλλος και το ον.	149-152
8. Το κάλλος και το αληθές.	152-155

Κεφάλαιο πέμπτο: <u>Μίμησις και πραγματικότητα</u>	156-167
1. Οι πρώτες νοηματικές εκδοχές.	156-157
2. Η μίμησις στην πλατωνική οντολογία.	157-161
3. Η μίμησις στην αριστοτελική οντολογία.	162-165
4. Το <i>ον</i> και η κίνηση.	165-167
Κεφάλαιο έκτο: <u>Το ποιεῖν, το εἶδος και το εἶδέναι</u>	168-180
1. Η αντιθετική σχέση <i>ποιεῖν</i> και <i>πράττειν</i> .	168-169
2. Η <i>ποίησις</i> ως αιτιώδης αρχή των όντων.	170-171
3. Ο εκστατικός και ο εύπλαστος δημιουργός.	171-173
4. Ποιητικές και αρχιτεκτονικές τέχνες.	173-174
5. Η τέχνη ως το έτερον της φύσεως.	174-176
6. Έξι ποιητική και έξι αποδεικτική.	176-177
7. Έξι μετά λόγου αληθοῦς ποιητική.	177-178
8. Ο έρωτας του κάλλους.	179-180
Κεφάλαιο έβδομο: <u>Η εποχή των ανακαλύψεων</u>	181-189
1. Χρονολόγηση.	181
2. Νόμος, ο «έλλην δεσπότης».	181-183
3. Η συλλογικότητα.	183-184
4. Πολιτισμός και αγριότητα.	184-185
5. Η <i>ύβρις</i> .	185-187
6. Η τραγωδία ως πολιτικό γεγονός.	187-188
7. Τα όρια της ελευθερίας.	188-190
8. Η ανακάλυψη του ρυθμού.	191
9. Η εκμετάλλευση του υλικού.	192-193
10. Η ελευθερία ως κίνηση.	193-194
11. Η κυριαρχία του ανθρώπινου.	194-195
12. Η τέχνη της πόλεως και ο χώρος της τέχνης.	195-196
13. Από το ατομικό στο αιώνιο.	196-197
Κεφάλαιο όγδοο: <u>Η εποχή της ωριμότητας</u>	198-216
1. Το διανοητικό κλίμα.	198-201
2. Από την ευθυμία στη βαρυθυμία.	201-202
3. Οι αρχέτυποι και η υπέρβασή τους.	202
4. Τα κτίσματα.	203
5. Το ατελές της τελειότητας.	204-205

6. Η συμβολική της μυθολογίας.	205-206
7. Ο τόπος των θεών.	206-208
8. Η ομολογία της σχέσης.	208-209
9. Το πνευματικό βάθος.	209-210
10. Ο θρίαμβος του ρυθμού.	210-212
11. Η τραγικότητα ως αισθητική κατηγορία.	212-213
12. Η τραγικότητα ως πραγματικότητα.	213-214
13. Η τέχνη του στιγμιαίου και ο θάνατος της πόλεως	215-216

Επιλεγόμενα	217-220
-------------	---------

Βιβλιογραφία	221-240
--------------	---------

Πρόλογος

Η επιστροφή σε παλαιότερες ιστορικές περιόδους υπαγορεύεται πάντοτε από την ανάγκη των ανθρώπων να διευρύνουν το παρόν τους, βαφτίζοντάς το στη ρευστή αιωνιότητα του παρελθόντος, και να υπερβούν την περιορισμένη διάρκεια της υπόστασής τους, βυθίζοντάς την στην ασαφή και αόριστη αχρονία άλλων ανθρώπινων υπάρξεων. Η επιστροφή στην Αρχαία Ελλάδα ειδικά συνάπτεται με την παραδοχή μας ότι σε εκείνο τον συγκεκριμένο χρόνο και σε εκείνο τον συγκεκριμένο τόπο προτάθηκε ο πληρέστερος τρόπος εγκιβωτισμού της φθοράς και της προσωρινότητας του θανάτου στην αρμονία και στο κάλλος της ζωής. Η μοναδικότητα της Αρχαίας Ελλάδας είναι ακριβώς η προσπάθεια της να αναδείξει τη ζωή και τον θάνατο, όπως και όλες τις άλλες μη απολύτως οριακές αντιθέσεις, ως στοιχεία ισότιμα, πάντοτε ανταγωνιστικά αλλά ουδέποτε αλληλοαναιρούμενα.

Δεν είναι επομένως περίεργο ότι ένας τεράστιος αριθμός ερευνητών στράφηκε στη μελέτη της Αρχαίας Ελλάδας, καλύπτοντας ευρύ φάσμα έρευνας που περιλαμβάνει διάφορες πτυχές της δημόσιας και της ιδιωτικής ζωής. Και όχι μόνο επαγγελματίες ερευνητές ασχολήθηκαν με την Αρχαία Ελλάδα, αλλά και οι περισσότεροι μεγάλης εμβέλειας διανοούμενοι, αδιάφορο αν ήσαν πεζογράφοι, ποιητές, ζωγράφοι ή αρχιτέκτονες. Όλοι πρόσθεσαν κάτι, περισσότερο ή λιγότερο, στην κατανόηση της ελληνικής ιδιαιτερότητας, η οποία παραμένει πεισματικά ανερμήνευτη για όποιον επιχειρεί να την προσεγγίσει βασισμένος στα σύγχρονα δεδομένα. Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος είναι ριζικά διαφορετικός από τον σημερινό και αυτή η διαφορετικότητα προϋποθέτει ως συνθήκη την αποδοχή της πολιτικής ως ενός ορισμένου τρόπου νοσηματοδότησης του ανθρώπου και του κόσμου, την αποδοχή της ως «αρχιτεκτονικής» επιστήμης. Από την άλλη, η τέτοια θεώρηση της πολιτικής σχετίζεται με την πρωτοτυπία και τη μοναδικότητα της αρχαίας ελληνικής τέχνης.

Φιλολόγοι, ιστορικοί και πολιτειολόγοι αναζήτησαν τους όρους της γέννησης και διάρθρωσης της πόλεως, ως θεμελιώδους στοιχείου για τον καθορισμό του ιδιαίτερου χαρακτήρα της πολιτικής. Καμβάς υπήρξαν τα κείμενα και τα αρχαιολογικά δεδομένα, ενώ η προοπτική άλλαζε κάθε φορά ανάλογα με τις επικρατούσες ιδεολογικές τάσεις. Έτσι, διεισδυτικές όσο και ευφυείς αναλύσεις συνυπάρχουν με εξοργιστικά λάθη, σκόπιμες παραλήψεις και ύποπτες παρανοήσεις. Όσο για την τέχνη, αυτή αποτέλεσε γόνιμο έδαφος για τους αρχαιολόγους και τους ιστορικούς της τέχνης. Έτσι μπορεί κανείς να βρει μέχρι σχολαστικότητας λεπτομερειακή παρουσίαση ανατόμικών

χαρακτηριστικών, εξονυχιστική περιγραφή τεχνικών λεπτομερειών, μαζί με εμπνευσμένες αναλύσεις έργων και εύστοχες ερμηνείες για τις συνθήκες εμφάνισης και διαμόρφωσης των έργων τέχνης. Και παντού μπορεί κανείς να συναντήσει σαφείς νύξεις για τον συμπληρωματικό χαρακτήρα των δύο τομέων και για την παραλληλία στην εξέλιξή τους.

Πρόκειται όμως μόνο για νύξεις. Μολονότι η ενοποίηση όλων των επιμέρους πτυχών της ζωής στην Αρχαία Ελλάδα διακριβώνεται, ο κατακερματισμός είναι ο προσφορότερος τρόπος μελέτης, επειδή ανταποκρίνεται στον σημερινό, καθαρά εγκεφαλικό, κατακερματισμό της ζωής μας. Η παρούσα διατριβή είχε ως αφετηρία την ασφαλή διακρίβωση αυτής της ενοποίησης στην Αρχαία Ελλάδα, ακόμα και τομέων αντιθετικών μεταξύ τους, και ως επιδίωξη να επαληθεύσει με την έρευνα αυτή την πραγματικότητα, χρησιμοποιώντας παραδειγματικά τον χώρο της πολιτικής και της τέχνης.

Τα αρχαιογνωστικά, αρχαιολογικά και φιλολογικά τεκμήρια αποτέλεσαν το σταθερό υπόστρωμα. Σε αυτά η παρούσα διατριβή δεν έχει τίποτα ή ελάχιστα να προσθέσει. Το καινούργιο είναι ο τρόπος που τα εκμεταλλεύεται. Θα πρέπει επιπλέον να σημειωθεί ότι η σύζευξη πολιτικής και τέχνης δεν εξαντλείται στην ανίχνευση του απόηχου των πολιτικών γεγονότων στα έργα τέχνης. Μολονότι και αυτό ενδιαφέρει, δεν είναι το κεντρικό. Ο υπότιτλος είναι αρκετά διαφωτιστικός. Αποδεικνύεται και μελετάται ο ενοποιητικός ρόλος των δύο τομέων. Στην πραγματικότητα, το νοηματικό περιεχόμενο του όρου πολιτική διευρύνεται σε σημείο ώστε να ξεπεραστεί η ταύτισή του με το συγκεκριμένο, με την πολιτική πρακτική. Έτσι, με τον όρο πολιτική εννοείται ο αρμοδιότερος σε σχέση με την ανθρώπινη φύση τρόπος να αποκαλυφθούν οι θεμελιώδεις παραστάσεις που συγκροτούν το σύμπαν, με στόχο τη θέαση της αλήθειας των όντων. Οποσδήποτε κάτι τέτοιο δεν είναι άσχετο και με τη διαμόρφωση μιας ορισμένης πρακτικής, η οποία παρουσιάζεται στην παρούσα διατριβή με την έννοια του σημείου.

Η πολιτική ως αποτύπωση του κοσμικού κάλλους και κατ' επέκτασιν ως ενεργητική αποκάλυψη της υπαρκτικής ταυτότητας του ανθρώπου, αποτελεί τον ασφαλέστερο δρόμο πρόσβασης στην αλήθεια του *Είναι*. Το ανθρώπινο *Είδέναι*, αποτέλεσμα της αναγνώρισης των ποικίλων δυνατοτήτων του ανθρώπου, εξασφαλίζει επίσης την προσπέλαση όχι μόνο της αισθητής αλλά και της νοητής διάστασης του *Είναι*. Η γνωσιοθεωρία συμφύεται με την οντολογία υπό τον όρο ενός κοινού πλαισίου δράσης, το οποίο ορίζεται δια της μετοχής. Η ενεργοποίηση του ανθρώπου στον χώρο της πολιτικής τού επιβάλλει την αναγωγή από την αυτοδυναμία της ατομικής του λογικής στην

κοινωνικά πιστοποιούμενη αλήθεια και έτσι τα όρια της λογικής του διευρύνονται για να καταστεί δυνατή η θέαση της αλήθειας και η διάκριση του όντος από το μη όν.

Στον χώρο της αρχαίας ελληνικής τέχνης από την άλλη, είναι σαφέστερη η διάρρηξη του εγώ, αφού ο δημιουργός ενσωματώνει στο έργο του το πέρα από το χρηστικό, το καθολικό, το αιώνιο. Το κάλλος προσελκύει τα βλέμματα σε μια θέαση που δεν εξαντλείται στην αναγνώριση της μορφής, του αποσπασματικού, αλλά προχωρεί από τον κόσμο των φαινομένων στο όντως όν. Έτσι το κάλλος συνιστά μία από τις κοσμικές συντεταγμένες του υπαρκτού και ταυτίζεται με την προϋπόθεση της ζωής. Σε επίπεδο ανθρώπινο είναι η φανέρωση της ζωής και η δικαίωσή της. Κάτω από αυτό το πρίσμα ερμηνεύεται η θεματολογική επιλογή και η μέθοδος τεχνικής επεξεργασίας του υλικού στην Αρχαία Ελλάδα, θέματα που για την παρούσα διατριβή αποτελούν μόνο τις αφορμές της έρευνας.

Μιλώντας πρώτα για την πολιτική, επιχειρήσαμε να σχηματίσουμε μια σταθερή βάση, εφόσον και τα στοιχεία που διαθέτουμε είναι περισσότερα. Γι' αυτό αναλύθηκε και η πρακτική άσκησής της και η πολιτική θεωρία, όπως αυτή διατυπώνεται στα έργα του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη. Για την τέχνη έχουμε τα έργα καθώς και τις περί κάλλους θεωρίες των ελλήνων φιλοσόφων. Εκείνο όμως που συνήθως ανακαλύπτουμε είναι ό,τι προσφέρεται σε μια καταρχήν εξέταση. Βεβαίως το αμέσως ορατό είναι μόνο η κορυφή του παγόβουνου. Οι συμμετρίες και οι αποκλίσεις, η αρμογή των μερών με το όλο, οι συγκρούσεις και η άρση τους, έχουν ενδιαφέρον αν κανείς δει πίσω από όλα αυτά τη διαρκή προσπάθεια του Έλληνα να δώσει τον ορισμό του ανθρώπου με μέτρο το αιώνιο, να συμβιβάσει τη θνητότητα με την αθανασία, να διαιωνίσει τη ζωή, διαθλώντας την στη διαύγεια του όντως υπαρκτού. Ό,τι υπάρχει πραγματικά είναι άχρονο και άφθαρτο. Η πολιτική και η τέχνη είναι μόνο τα μέσα, ή καλύτερα δύο μόνο από τα μέσα, που διαθέτει ο άνθρωπος για να υπάρξει ως άνθρωπος αλλά και να καταφέρει να υπερβεί τη θνητότητά του και να φτάσει στη γνώση.

Και καθώς η διατριβή προχωρούσε από το περισσότερο συγκεκριμένο στο πιο αφηρημένο, από την πολιτική στην τέχνη, η βιβλιογραφική υποστήριξη μετατοπιζόταν ανεπαίσθητα από τις ρωμαλέες μελέτες, τις φιλολογικές και άλλες, στην ακόμα πιο ρωμαλέα ποίηση, τόσο που μια φράση του Οδυσσέα Ελύτη θα μπορούσε να συμπυκνώσει τον κεντρικό άξονα και το προς απόδειξιν αυτής της εργασίας. «Η σκέψη των Ιώνων, η πρώτη λυρική φωνή στην ποίηση, η υπακοή του μαρμάρου στο ανθρώπινο χέδι, το τρίγωνο

των βουνών κατεβασμένο στο αρχιτεκτόνημα, ο Σωκράτης, ο Ιησούς, όλα ή σχεδόν όλα γύρω από το σχολείο του Αιγαίου».

ΜΕΡΟΣ Α΄

Η πολιτική «τέχνη»

Κεφάλαιο πρώτο

Διασάφηση ορολογίας

1. Η ελληνική καταγωγή της πολιτικής.

«Οι Έλληνες επινόησαν την πολιτική»¹. Θα μπορούσαμε να επεκτείνουμε αυτή την πρόταση, λέγοντας ότι «πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις» είναι πολιτική. Η θεμελίωση αυτής της πρότασης ανήκει στον Αριστοτέλη², ο οποίος καταλήγει εκεί με μια ενδιαφέρουσα λογική εξίσωση. Αν δεχτούμε ότι «πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ», και ότι «τό ταύτης (τῆς πολιτικῆς) τέλος περιέχῃ ἂν τὰ τῶν ἄλλων»³, τότε όλες οι προηγούμενες δραστηριότητες αποτελούν μέρος της πολιτικής. Στο ίδιο σημείο ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει την πολιτική «αρχιτεκτονική» επιστήμη⁴, δηλώνει επίσης ποιος είναι ο σκοπός, το τέλος, που εμπερικλείει όλους τους άλλους.

Πριν όμως δούμε αναλυτικά ποιος είναι ο ρόλος της πολιτικής στην Αρχαία Ελλάδα, είναι αναγκαίο να εκθέσουμε όσα σχετίζονται με τη μήτρα της πολιτικής, σε κυριολεκτικό και ετυμολογικό επίπεδο, όσα σχετίζονται δηλαδή με την πόλιν. Ο δρόμος μας, όταν μιλάμε για πολιτική, περνάει απαραίτητα από τη μελέτη αυτής της ιδιότυπης οργάνωσης της ανθρώπινης συμβίωσης, στην οποία οι Αρχαίοι Έλληνες έδιναν το όνομα πόλις⁵. Η ύπαρξη της πόλεως ως αυτονόητου τρόπου οργάνωσης της συμβίωσης είναι προφανής

¹ MOSSÉ Claude, *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, Paris (P.U.F.) 1969. Μετ. Φοίβος Αρβανίτης: *Ιστορία των πολιτικών θεωριών στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Ζαχαρόπουλος) χ.χ., σ. 5.

² *Ηθικά Νικομάχεια* 1094a 1-2.

³ ό.π. 1094b 6.

⁴ ό.π. 1094a 27-28.

⁵ Στην ουσία οι Έλληνες επινόησαν και την πόλιν. Δες και CHAMOUX Francois, *La civilisation grecque à l' époque archaïque et classique*, Paris (Arthaud) 1963, p. 279. «La notion de cité, creation originale et vivace du peuple grec, a dominé toute son histoire et toute sa pensée».

από τον Όμηρο κιόλας. Κεντρική θέση στη διακόσμηση της ασπίδας του Αχιλλέα κατέχει η απεικόνιση δύο πόλεων, στις οποίες ένα θρησκευτικό, ένα στρατιωτικό και ένα πολιτικό γεγονός λαμβάνουν χώρα⁶. Και ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, ξετυλίγοντας την ουτοπία του, της δίνει το όνομα και τον χαρακτήρα της πόλεως ενώ παράλληλα θεωρεί την πολιτική τέχνη ως τη μόνη κατάλληλη για να έχουν επαφή οι νεαροί φύλακες της Πολιτείας⁷, και ο Αριστοτέλης, παρά το ότι ζει σε μια περίοδο αρχόμενης κρίσης, μόνο μέσα στα πλαίσια της πόλεως μπορεί να φανταστεί την εκδίπλωση των δυνατοτήτων του ανθρώπου. Ακριβώς λοιπόν επειδή όλα τα πνευματικά επιτεύγματα της Αρχαίας Ελλάδας είναι συνδεδεμένα σε τόπο και χρόνο με αυτή την οργάνωση⁸, που οι Έλληνες θεωρούσαν ως μοναδική και αυτονόητη δυνατότητα, πάρα πολλοί ως σήμερα μελετητές, και μάλιστα διαφορετικών ή ακόμα και αντιθετικών ενδιαφερόντων, έστρεψαν το ενδιαφέρον τους στη μελέτη της γένεσης, της οργάνωσης και της σημασίας της πόλεως στη ζωή και στον πολιτισμό της Αρχαίας Ελλάδας⁹.

Θα μπορούσαμε από την αρχή να εντοπίσουμε το σημείο σύγκλισης αυτών των ερευνητών, οι οποίοι, παρά τις διαφορές τους, που έχουν σχέση τόσο με τη ληξιαρχική πράξη γέννησής της όσο και με τις αιτίες που δημιουργήσαν την πόλιν, συμφωνούν σε γενικές γραμμές στον τρόπο με τον οποίο περιγράφουν τις δραστηριότητές της και στην τεράστια σημασία που της αποδίδουν. Συνολικά όμως αντιμετωπίζουν την πόλιν ως μόρφωμα που βρίσκεται βέβαια σε συνάρτηση με τις πολεμικές, κοινωνικές και στρατιωτικές εξελίξεις, αδυνατούν όμως να συλλάβουν τη λειτουργική συνάφεια όλων των δραστηριοτήτων στην Αρχαία Ελλάδα, την ενοποίησή τους¹⁰, αποτέλεσμα μιας ανάγκης και αιτία πολλαπλών αποτελεσμάτων.

⁶ Σ 490 κ.ε.

⁷ 342c αλλά και *Ευθύδημος* 291c.

⁸ Ο Gustave GLOTZ, *La cité grecque*, Paris (Éditions Albin Michel) 1953 (α' έκδοση 1928) Μτφ Αγνή Σακελλαρίου: *Η ελληνική «πόλις»*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1989, σ. 11, συνδέει με αυτήν και όλες τις αδυναμίες της Αρχαίας Ελλάδας.

⁹ Από τον Fustel de COULANGES και τον Henri Francotte ως τον Francois de POLIGNAC, τον Victor EHRENBERG, τον Henri VAN EFFENTERRE και τους φιλοσόφους Karl MARX, Friedrich ENGELS και Max WEBER, αλλά επίσης και τους Max HORKHEIMER, Ernst CASSIRER και Hannah ARENDT.

¹⁰ Η Jacqueline de ROMILLY, *Pourquoi la Grèce?*, Paris (Éditions de Fallois) 1992. Μτφ. Μπάμπη Αθανασίου-Κατερίνα Μηλιαρέση: *Γιατί η Ελλάδα;*, Αθήνα (Το Άστυ) 1993, αποτελεί μία από τις εξαιρέσεις. Όχι μόνο συλλαμβάνει αυτή την ενοποίηση, αλλά και επιχειρεί να εντοπίσει το

Ο λόγος αυτής της μονομέρειας, και της συνεπαγόμενης παρεξήγησης του χαρακτήρα της πόλεως, μπορεί να ανιχνευτεί στην παρανόηση που σημειώθηκε από την αρχή κιόλας της έρευνας για την πόλιν και έχει σχέση με το ίδιο το όνομά της και την απόδοσή του με σύγχρονους όρους¹¹. Είναι αλήθεια ότι ο όρος *πόλις*, που για τους αρχαίους δεν δήλωνε διάκριση ανάμεσα στην «αστική» περιοχή και στο «κράτος», προκαλούσε σύγχυση στους νεώτερους. Πολλοί μελετητές θεώρησαν ότι η μοναδική διαφορά της αρχαίας πόλεως από τις σύγχρονες ήταν καθαρά ποσοτική, πράγμα που σημαίνει λιγότερο πληθυσμό, λιγότερο εμπόριο και βιομηχανία. Μια τέτοια όμως αντίληψη παραβλέπει ότι «η αρχαία πόλη είναι μια ξεχωριστή και ευδιάκριτη κατηγορία»¹² όχι επειδή δεν υπήρξε αστικοποιημένη με τη σύγχρονη έννοια, αλλά μόνο επειδή αποτελούσε ουσιώδες πεδίο εκδήλωσης του ενοποιητικού τρόπου με τον οποίο οι Αρχαίοι Έλληνες αντιμετώπιζαν τον κόσμο.

2. Οι σύγχρονες νοηματοδοτήσεις.

Η αρχαία ελληνική πόλις, εξαιτίας της ευκολίας των ανθρώπων να αντιλαμβάνονται πράγματα άγνωστα σε αναλογία με άλλα γνωστά και προσιτά, αποδόθηκε με τον όρο «πόλις-κράτος», όρος που στα νέα ελληνικά αποτελεί μεταγραφή του αγγλικού City-State και αυτός με τη σειρά του του γερμανικού Stadtstaat, του οποίου η πατρότητα αποδίδεται στον Γερμανό

νήμα που διατρέχει όλα τα αρχαία ελληνικά επιτεύγματα, από το έπος ως τη φιλοσοφία. Καταλήγει ότι αυτό το νήμα είναι η επιδίωξη της καθολικότητας. Θα πρέπει επίσης να γίνει λόγος εδώ για μια στροφή στην έρευνα που σημειώθηκε τα τελευταία χρόνια και εκπροσωπείται, για να αναφερθούμε ενδεικτικά, από τους Jean-Pierre VERNANT, Pierre VIDAL-NAQUET, Pierre LÉVÊQUE, Martin AUSTIN κ.α., οι οποίοι αποτελούν τη λεγόμενη «Σχολή του Παρισιού» και οι οποίοι ξεκινούν την έρευνά τους από ανθρωπολογικά κυρίως δεδομένα.

¹¹ Για τις πολλαπλές σημασίες του όρου *πόλις* δες τις εξαιρετικές μελέτες του Wilfried GAWANTKA, *Die sogenannte Polis. Entstehung, Geschichte und Kritik der modernen althistorischen Grundbegriffe der griechische Staat, die griechische Staatsidee, die Polis*, Stuttgart (Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH) 1985 και του Μιχαήλ Β. SAKELLARIOU, *The Polis-State. Definition and Origin*, Αθήνα (Κέντρο ελληνικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας-Ε.Ι.Ε.) 1989.

¹² FINLEY Moses, *Economy and Society in Ancient Greece*, London (Chatto and Windus) 1981, Μέρος Α΄. Μτφ. Ανδρέας Παναγόπουλος: *Οικονομία και κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1988, σ. 47.

φιλόσοφο J. G. HERDER (1744–1803)¹³. Το λάθος βρίσκεται στη συνειρμική σύνδεση που προκαλεί η λέξη πόλη με τις μεσαιωνικές πόλεις, οικισμούς δηλαδή με αστικές παραγωγικές δραστηριότητες, οι οποίες αργότερα δημιούργησαν την «Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία του Γερμανικού Έθνους»¹⁴. Σε αυτές τις πόλεις αποδόθηκε ο όρος *Stadtstaat* και από εκεί επεκτάθηκε και στις αρχαίες ελληνικές πόλεις, οι οποίες όμως δεν παρουσίαζαν κοινά στοιχεία με τις μεσαιωνικές¹⁵.

Στη συνέχεια έγινε προσπάθεια να αρθεί η παρεξήγηση με τη χρήση όρων όπως *civitas*, *city*, *città* και εδώ διακρίνεται η τάση κάποιων ερευνητών να ανακαλύψουν κοινά στοιχεία και να εξετάσουν παράλληλα την αρχαία ελληνική πόλιν και τη ρωμαϊκή *civitas*¹⁶. Πρόκειται και πάλι για μεθοδολογικό λάθος, το οποίο καθορίζει όμως και την οπτική μας για τα πράγματα, μια και οι δύο πολιτισμοί είναι διαφορετικοί, ακριβώς επειδή έχουν διαφορετική κοσμοαντίληψη και σε αυτήν εντάσσονται και οι αντιλήψεις τους για την πόλιν.

Αργότερα, όταν καθιερώθηκε ο όρος «*polis*» για να περιγράψει την ιδιαίτερη εκείνη αρχαία ελληνική οργάνωση της συμβίωσης¹⁷, η ταύτιση είχε

¹³ Αν κοιτάξει κάποιος τη βιβλιογραφία, θα διαπιστώσει ήδη από τους τίτλους αυτή την τάση.

¹⁴ Δες την εισαγωγή του Μιχαήλ Β. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ στο έργο του Fustel de COULANGES, *La cité antique; étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et le Rome*, Paris (Hachette) ¹⁸1903 (α' έκδοση 1864) Μτφ. Λίνα Στυματιάδη: *Η αρχαία πόλη*, Αθήνα (Ειρμός) 1991. Δες επίσης FINLEY Moses, *Οικονομία και κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα*, Μέρος Α', το κεφ. «Η αρχαία πόλη. Από τον Fustel de Coulanges μέχρι τον Max Weber και μετέπειτα», όπου εξετάζονται συναφή ζητήματα. Επιχειρείται ακόμα μια ενδιαφέρουσα κριτική προσέγγιση στη βιβλιογραφία, ιδίως αναφορικά με τη σημασία της *Cité antique* του Fustel de COULANGES και την προφανή ιδεολογικοποίηση του θέματος που γίνεται σε αυτό το έργο.

¹⁵ Ο Κορνήλιος ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα (Ύψιλον) 1986, σ. 11, διαπιστώνει ανάμεσά τους ένα κοινό σημείο: την αυτοθέσμιση.

¹⁶ Βλ. FOWLER William Warde, *The City-State of the Greeks and the Romans*, London (Macmillan and Co)

¹⁵1931 (α' έκδοση 1893) Επίσης βλ. OWENS E J, *The City in the Greek and Roman World*, London-N.Y. (Routledge) 1991, ο οποίος εξετάζει την εξέλιξη της ελληνικής πόλεως ως τα ελληνιστικά χρόνια και τις ρωμαϊκές και ετροuscoικές πόλεις, επιμένοντας κυρίως στον αρχιτεκτονικό σχεδιασμό τους. Άλλοι στηριγμένοι στο αποδεδειγμένο γεγονός της ύπαρξης της πόλης σε όλο τον ινδοευρωπαϊκό χώρο ερευνούν από κοινού τις μορφές της. Για παράδειγμα, HAMMOND Mason, *The City in the Ancient World*, Cambridge-Massachusetts (Harvard Univ. Press) 1972.

¹⁷ Βλέπε τους τίτλους στη νεώτερη βιβλιογραφία.

ήδη γίνει. Η πόλις είχε εξισωθεί με το κράτος και την ιδέα που έχουμε γι' αυτό. Ότι πρόκειται δηλαδή για απρόσωπο μηχανισμό στον οποίο ανατίθεται η διαχείριση της εξουσίας, πράγμα που πρακτικά σημαίνει το δικαίωμα της διανομής του προϊόντος εργασίας. Έχει ακόμα το δικαίωμα παρέμβασης στον καθορισμό της πραγματοποίησης της ζωής. Είναι δηλαδή ένας εξουσιαστικός μηχανισμός, ένας μηχανισμός «υπεράνω», πράγμα αντίθετο με το «έξ μέσον» της αρχαίας ελληνικής πόλεως. Η αρχαία ελληνική πόλις όμως δεν μπορεί να ονομαστεί κράτος¹⁸. Οι Αρχαίοι Έλληνες είχαν σε χρήση τη λέξη κράτος. Το Κράτος όμως γι' αυτούς ήταν αδελφός της Βίας και αυτό λέει πολλά για τους νοηματικούς συνειρμούς που τους προκαλούσε¹⁹. Σήμερα πάντως απέχουμε πολύ από την εποχή που ο T. A. SINCLAIR²⁰ δήλωνε κατηγορηματικά ότι «η αρχαία πόλις υπήρξε ο προάγγελος των νεώτερων κρατών» όχι μόνο στην πράξη αλλά επίσης –και αυτό είναι περισσότερο αξιοσημείωτο– και στη θεωρία²¹.

¹⁸ Δες και ΚΛΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, σ. 37, για τη σύγχυση που μπορεί να προκαλέσει η αντικατάσταση της λέξης πόλις με τη λέξη κράτος (Staat) και για το περίπου αντιδραστικό νόημα που μπορεί να αποκτήσει ο *Επιτάφιος* και η *Αθηναίων Πολιτεία*.

¹⁹ Λέει πολλά επίσης και το γεγονός ότι το Κράτος και η Βία, κατ' εντολήν του Δία, καρφώνουν τον Προμηθέα, τον ευεργέτη της ανθρωπότητας, στον Καύκασο. (πρβ. Αιχχύλου, *Προμηθεύς Δεσμώτης*). Και στον στ. 955 της ίδιας τραγωδίας χρησιμοποιείται το ρήμα *κρατῶ* ως συνώνυμο του εξουσιάζω, επιβάλλομαι αυθαίρετα και τυραννικά.

²⁰ *A History of Greek Political Thought*, London (Routledge and Kegan Paul Ltd) 1952. Μτφ. Γ. Κ. Βλάχος: *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, Αθήνα (Παπαζήσης) 1969, σ.7.

²¹ Στα νεότερα χρόνια ο Max HORKHEIMER, διαστέλλει το ιδεώδες της αρχαίας ελληνικής πόλεως, όπου το κυρίαρχο στοιχείο ήταν η συμμετοχή σε μια ορθολογικά οργανωμένη κοινωνία –επρόκειτο για μια «ελευθερία για»–, από εκείνο του 19ο αιώνα, που, παρά τις φιλελεύθερες ιδέες του, διακήρυσσε το λιγότερο θετικό ιδεώδες της «ελευθερίας από» κάθε μορφή απαγόρευσης, κυριαρχίας, εκμετάλλευσης κ.λ.π. Επίσης η Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago (Univ. Press) 1958, υποστηρίζει ότι η επιστροφή στην άμεση αντιπροσώπευση της αρχαίας ελληνικής πόλεως μπορεί να αποτελέσει, παρά το γεγονός ότι οι συνθήκες έχουν αλλάξει ριζικά και έχουμε ένα κράτος με την πιο αυστηρή έννοια του όρου, και μάλιστα σε πλανητικό μέγεθος, τη μοναδική διέξοδο στα αδιέξοδα που δημιούργησε η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, η οποία εκφυλίστηκε σε άσκηση της εξουσίας από μια προνομιούχο ομάδα και σε αποκλεισμό μιας άλλης, μεγάλης, ομάδας πολιτών.

3. Η «τοῦ εὖ ζῆν ἔνεκεν πόλις».

Ὅμως «τίν' οἶει ἀρχήν...πόλιν οἰκίζειν.»²²; Η αρχή και η εξέλιξή της είναι φυσική θα πει ο Αριστοτέλης στο γνωστό απόσπασμα των *Πολιτικών*²³ που έχει προκαλέσει τόσες συζητήσεις²⁴. Ο Αριστοτέλης το αποδεικνύει με έναν τρόπο απλούστατο, θεωρώντας δηλαδή τις προγενέστερες της πόλεως κοινωνίες, την οικία και την κώμη, από τις οποίες προήλθε, φυσικές. Κατ' ἐπέκτασιν θεωρεῖ φυσική και την πόλιν. Η πόλις ως «τέλος»²⁵ εκείνων είναι φύσει.

Η πόλις αποτελεί λοιπόν επέκταση και εξέλιξη της οικίας και της κώμης. Η ένωση του αρσενικού με το θηλυκό, με σκοπό την αναπαραγωγή, και του άρχοντα με τον αρχόμενο, με σκοπό τη σωτηρία, θα δημιουργήσουν την οικία, της οποίας σκοπός είναι η κάλυψη βασικών βιοτικών αναγκών, το ζῆν, η επιβίωση²⁶. Ακολουθεί η κώμη, «ἡ ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία»²⁷, της οποίας ο σκοπός είναι μη εφήμερος. «Ἡ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία»²⁸ είναι η πόλις, η οποία ξεκινά να καλύψει βιοτικές ανάγκες, ἀνάγεται όμως πάνω από αυτές, «γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν»²⁹. Το ρήμα

²² Πλάτωνος, *Πολιτεία* 369b.

²³ 1252b 30-31: «Διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι».

²⁴ Οι μελετητές αρνούνται τη φυσική ύπαρξη της πόλεως, την θεωρούν δημιούργημα κατά συνθήκην, αναπαράγοντας την πασίγνωστη αντίθεση μεταξύ νόμου και φύσης, που πολύ συζητήθηκε στα χρόνια των Σοφιστών και απόηχός της ίσως είναι και αυτή η επιμονή του Αριστοτέλη να αποδείξει ότι η πόλις είναι φύσει. Βλ. και BARKER Ernest, *The Politics of Aristotle*, Oxford (Klarendon Press) 1961 (α' έκδοση 1946), p 2-8

²⁵ Με τη λέξη «τέλος» δεν εννοούμε το πέρας αλλά την ολοκλήρωση. Φύση για τον Αριστοτέλη είναι η ουσία των πραγμάτων στα οποία ενυπάρχει η πηγή της κίνησης. Βλ. και ΛΕΚΑΤΣΑ Παναγή τα σχόλια στα *Πολιτικά* (εκδ. Ζαχαρόπουλος).

²⁶ Και ο Πλάτων, *Πρωταγόρας* 322b, ερμηνεύει ως εξής τη γέννηση της πόλεως: «Ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων...ἐζήτουν δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σφύζεσθαι κτίζοντες πόλεις».

²⁷ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1252b 15.

²⁸ Αριστοτέλους, *ό.π.* 1252b 28.

²⁹ Αριστοτέλους, *ό.π.* 1252b 29-30. Και ο Πλάτων, *Πολιτεία* 369b, αναφέρει: «γίγνεται...πόλις...ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής». Η διαφορά ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους είναι ότι ο Αριστοτέλης προσθέτει ως αιτιώδη αρχή της πόλεως, πλάι στην ανάγκη, και μια φυσική προδιάθεση του ανθρώπου, το «φύσει πολιτικόν» του. Στη νεώτερη έρευνα οι αιτίες της γένεσης της πόλεως αποτελούν ακόμα αντικείμενο προβληματισμού. Βλ. τα βασικά έργα: EHRENBERG Victor, *Der Staat der Griechen*, Vol 2, Leipzig (B. G. Teubner) 1957-58. Αγγλ. μετ. *The Greek State*, Oxford (Univ. Press) 1960, p. 28-39,

γίγνομαι και μάλιστα σε αόριστο, που παραπέμπει στην αρχή, στην ίδρυση στο παρελθόν, σε συσχετισμό με το ζῆν και η αντικατάστασή του με το ενεστωτικό οὔσα, όταν πρόκειται για το εὖ ζῆν, μαρτυρεί ότι η πόλις διαφοροποιήθηκε από τα μορφώματα που την γέννησαν όχι από άποψη έκτασης –δεν αποτελεί ποσοτική τους μεγέθυνση– αλλά ως προς το σκοπό της. Και εδώ εμφανίζεται το παράδοξο. Γεννήθηκε από άλλες ποιοτικές ανάγκες και αυτές οι ίδιες ανάγκες αναπαράγονται όλο και πιο απαιτητικές μέσα σε αυτήν.

Η πόλις επομένως συγκροτείται από την παλαιά κοινωνική οργάνωση, που αποτελεί την αλυσίδα οικία, γένος, φρατρία, φυλή, πόλις³⁰, την οποία καταστρέφει διατηρώντας ταυτόχρονα το πλαίσió της³¹.

Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε την αντίληψη που επικράτησε μεταξύ των ερευνητών ότι οι ελληνικές πόλεις δημιουργήθηκαν κατ' ανάγκην, λόγω του γεωγραφικού τεμαχισμού της Ελλάδας. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό, επειδή, μολονότι και άλλες γεωγραφικές περιοχές παρείχαν παρόμοια δυνατότητα, δεν επελέγη αυτή η μορφή οργάνωσης. Αλλά και αντίστροφα, μολονότι υπήρξαν περιοχές, όπως τα παράλια της Μ. Ασίας, όπου η διαμόρφωση του εδάφους δεν ήταν ιδανική για τη δημιουργία πόλεων, οι Έλληνες επέμειναν ακατανόητα(;) στον σχηματισμό τους. Όλα αυτά είναι δυνατόν να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι «η πόλις δεν είναι γεωγραφικός προσδιορισμός»³². Θα προσέκρουε άλλωστε κάτι τέτοιο στο

Του ίδιου, «When did the Polis Rise?» *JHS* (1937), p. 147-159, BARKER Ernest, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London (Methuen and Co Ltd) 1918, p. 1-46 και SINCLAIR T. A., *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, σ. 5 κ.ε.

³⁰Ο Πλάτων, πριν από τον Αριστοτέλη, διατυπώνει στους *Νόμους* (680d κ.ε.), τη θεωρία του για τη βαθμιαία εξέλιξη της κοινωνίας από τις πατριαρχικές οικογένειες μέχρι τη «μείζονα συνοικίαν». Με αυτή την τάξη εξετάζει την αρχαία ελληνική θεσμοποίηση της κοινωνίας ο Fustel de COULANGES στο έργο του *La cité antique*. Βλ. ακόμα MORGAN Lewis H., *Ancient Society*, Cambridge-Massachusetts (The Belknap Press of Harvard Univ Press) 1964 (α' έκδοση 1870), όπου μελετώνται, από ανθρωπολογική κυρίως άποψη, οι παλαιότεροι κρίκοι της αλυσίδας σε δύο ενότητες: γένος, φρατρία και φυλή η πρώτη, οικογένεια η δεύτερη.

³¹ Πρβ. σχετικά VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée en Grèce ancienne*, Paris (Éditions La Découverte) ³1985 (α' έκδοση 1965), μέρος Β'. Μτφ. Στέλλα Γεωργούδη: *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Δαίδαλος/Ζαχαρόπουλος) 1989, σ. 180 και LÉVÊQUE Pierre-VIDAL-NAQUET Pierre, *Klisthène l'athénien*, Paris (Les Belles Lettres) 1964 Μτφ. Στ. Γεωργοπούλου: *Κλεισθένης ο Αθηναίος*, Αθήνα (Ευρύαλος) 1989, *passim*.

³² Πρβ. και ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, σ. 16 και 38. Εκεί αναφέρεται επίσης: «η εδαφική αντίληψη της πολιτικής

αίσθημα που έχουμε για την ελευθερία ως ανεξάρτηση των επιλογών μας από εξωανθρώπινους παράγοντες³³. Μια τέτοια παραδοχή θα απέδιδε τη δημιουργία της πόλεως σε ολωσδιόλου τεχνητές αιτίες. Θα μπορούσαμε βέβαια να δεχτούμε τη μετριοπαθέστερη άποψη του EHRENBURG ότι η φύση συνέβαλε στον πολιτικό κερματισμό με το παράδειγμά της³⁴, πράγμα που προϋποθέτει μια άλλου είδους επικοινωνία ανάμεσα στους Έλληνες και στη φύση, μια άλλης ποιότητας πρόσληψή της, που άλλωστε διαφοροποιεί τους Έλληνες από άλλους λαούς.

Έχοντας αποδεχτεί την αριστοτελική άποψη για τη φύσει ύπαρξη της πόλεως, θα πρέπει να συζητήσουμε στη συνέχεια και το αν φύσει σημαίνει απλώς φυσική ή και «φύσει καλύτερη»³⁵.

κοινότητας είναι σύγχρονη αντίληψη. Αρχίζει στους ρωμαϊκούς χρόνους και κορυφώνεται με την φεουδαρχία».

³³ Βλ. και WYCHERLEY Richard Ernest, *How the Greeks Built Cities*, London (Macmillan) ²1962 (α' έκδοση 1949), p. 4 και GLOTZ Gustave, *Η ελληνική «πόλις»*, σ. 11. Θα πρέπει εδώ να δηλώσουμε τη διαφωνία μας σχετικά με τη θέση του GLOTZ, ο οποίος, ενώ ορθά επισημαίνει ότι οι γεωγραφικοί παράγοντες δεν μπορούν να θεωρηθούν ως ο ουσιωδέστερος λόγος δημιουργίας της πόλεως και αποφεύγει έτσι να εξαρτήσει τον άνθρωπο από ένα αγαπόφευκτο πεπρωμένο, καθορισμένο από την επίδραση του εδάφους, τον εξαρτά τελικά από ένα άλλο πεπρωμένο, εξίσου αναπόφευκτο, τις ιστορικές συνθήκες.

³⁴ *The Greek State*, p. 3.

³⁵ Το ερώτημα τίθεται και από τον Κορνήλιο ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris (Seuil) 1978 Μτφ. Ζήσης Σκαρίκας: *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, Αθήνα (Ύψιλον) 1991, σ. 375.

Κεφάλαιο δεύτερο

Η πολιτική εξέλιξη από τον Άνακτα έως την πόλιν

1. Οι ομηρικοί «βασιλῆες».

Προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα το οποίο τέθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο σχετικά με το αν η ελληνική πόλις είναι φύσει καλύτερη από τις ανάλογές της που σχηματίστηκαν σε όλα τα παράλια της Μεσογείου και για να είμαστε σε θέση να επισημάνουμε τις διαφορές τους, είναι απαραίτητο να εξετάσουμε εξαιρετικά συνοπτικά την πρώιμη ιστορία της μεσογειακής λεκάνης³⁶.

Στις αρχές ήδη της δεύτερης χιλιετίας το Αιγαίο, με το πλήθος των νησιών του, αποτελεί παράγοντα ενωτικό ανάμεσα στην Ελλάδα και στην Ανατολή³⁷. Μέσω αυτού τα πολιτιστικά επιτεύγματα της μίας πλευράς μεταφέρονται και υιοθετούνται από την απέναντι πλευρά. Έτσι, για παράδειγμα, οι οργανωτικές δομές της Κρήτης αναγνωρίζονται με ελάχιστες διαφοροποιήσεις και στην Ανατολή. Από το 1900 κάνει την εμφάνισή του το μυκηναϊκό βασίλειο και από το 1450 δημιουργείται ένας ανακτορικός πολιτισμός, του

³⁶ Μια τέτοια συνοπτική εξιστόρηση θα μπορούσε κανείς να βρει σε οποιαδήποτε ιστορία του αρχαίου κόσμου (π.χ. BOTSFORD George Willis-ROBINSON Charles Alexander, *Hellenic History*, N.Y-London (Macmillan) 1969 (α' έκδοση 1915). Μτφ. Σωτήριος Ε. Τσιτσώνης: *Αρχαία ελληνική ιστορία*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ) ²1979, σ. 9-41. Θεωρήσαμε όμως αναγκαίο να την περιλάβουμε εδώ, με τον κίνδυνο που συνεπάγεται η εξαιρετική συντομία, προκειμένου να υπάρχουν τα στοιχεία εκείνα στα οποία θα βασιστεί η σύγκριση και η κατάδειξη του ιδιαίτερου χαρακτήρα της ελληνικής πόλεως.

³⁷ «Το μέγιστο επίτευγμά τους (των Ελλήνων της μυκηναϊκής περιόδου) ήταν ότι συνένωσαν σε μία πολιτιστική ενότητα την κλειστή θάλασσα του Αιγαίου για πρώτη φορά στην ιστορία αυτής της περιοχής» TOYNBEE Arnold, *The Greeks and their Heritage*, London (Oxford Univ. Press) 1981. Μτφ. Νίκος Γιανναδάκης: *Οι Έλληνες και οι κληρονομίες τους*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1992, σ. 29.

οποίου κυριότερο στοιχείο είναι η κυρίαρχη θέση του Άνακτα και η γραφειοκρατική οργάνωση. Ο 12ος αιώνας σημαδεύεται από την κάθοδο των Δωριέων που προκαλεί μια σειρά μεταβολών σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής. Η πρώτη συνέπεια ήταν η διάλυση του ανακτορικού συστήματος και η εγκατάλειψη της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης που αυτό συνεπαγόταν. Από τον 12ο αιώνα μέχρι την αναγέννηση του 7ου αιώνα μιλάμε για την περίοδο των Σκοτεινών Χρόνων³⁸ και μέσα σε αυτούς σημειώνονται ουσιώδεις μεταβολές, που θα μπορούσαν να συνοψιστούν στα εξής³⁹:

1. Η χρήση του χαλκού περιορίζεται διαρκώς, γιατί τον αντικαθιστά ο σίδηρος -πολύ σύντομα εντελώς.

2. Η καύση των νεκρών παίρνει τη θέση του ενταφιασμού -αν και όχι απολύτως.

3. Η γεωργία αναπτύσσεται παράλληλα και τις περισσότερες φορές εις βάρος της κτηνοτροφίας.

4. Αρχίζει ο αποικισμός, ο οποίος αποτελεί την πρώτη εκδήλωση εξωστρέφειας μετά την εσωστρέφεια πολλών χρόνων.

5. Η κεραμική ανανεώνεται και μέσω αυτής ανανεώνεται ολόκληρη η καλλιτεχνική έκφραση.

6. Αναπτύσσεται η λατρεία των ηρώων σε αντίθεση με την κλειστή λατρεία των μυκηναϊκών χρόνων, που ήταν απόλυτα εξαρτημένη από το ανάκτορο.

7. Η βασιλική εξουσία συρρικνώνεται με την ενδυνάμωση θεσμών όπως του πολέμαρχου και των αρχόντων. Σε αυτό το γεγονός βρίσκεται η αφιτηρία

³⁸ Δεν αποτελεί στόχο αυτής της μελέτης να εκφράσει τον διαδεδομένο προβληματισμό σχετικά με την ορθότητα του όρου «Σκοτεινοί Χρόνοι». Χρησιμοποιούμε απλώς τον γενικευμένο όρο γιατί, λόγω της ευρείας χρήσης του, δημιουργεί άμεσους συνειρμούς. Ο όρος αναφέρεται κυρίως στην έλλειψη γραπτών πηγών. Πάντως για τη σημασία του Γεωμετρικού πολιτισμού βλ. ενδεικτικά CHAMOUX Francois, *La civilisation grecque à l' époque archaïque et classique*, p 45 κ.ε και SNODGRASS Antony, *The Dark Age of Greece; an Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries B.C.*, Edinburg (Univ Press) 1971.

³⁹ Δες και VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris (P.U.F) 1962 Μτφ. Ελένη Κακοσαίου-Νικολούδη: *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1992, σ. 41 κ.ε. Ακόμα πιο εκτεταμένη εξιστόρηση υπάρχει στην Claude MOSSÉ, *La Grèce archaïque d' Homère à Eschyle. VIII^e - VI^e siècles av. J. C.*, Paris (Seuil) 1984 Μτφ. Στρατής Πασχάλης: *Η Αρχαϊκή Ελλάδα. Από τον Όμηρο ως τον Αισχύλο (8ος-6ος αιώνας π.Χ.)*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 25 κ.ε.

της πόλεως, η οποία σχηματοποιείται τον 8ο αιώνα και φτάνει στο αποκορύφωμα της ακμής της στα κλασικά χρόνια⁴⁰.

Ήδη στα ομηρικά χρόνια ανιχνεύεται η απομάκρυνση από την αυστηρή ανακτορική οργάνωση και τα πρώτα ρήγματα στην εξουσία του Άνακτα. Ο αποκλειστικός και αναμφισβήτητος πολεμικός, θρησκευτικός και οικονομικός κυρίαρχος, ο θεϊκός βασιλιάς, δεν έχει παρά ελάχιστα κοινά σημεία με τον βασιλιά που περιγράφει ο Όμηρος στα έπη του⁴¹, ο οποίος, αν και λεκτικά εξακολουθεί να είναι ο *Φάναξ ἀνδρῶν* και δεν παύει βέβαια να διακρίνεται από τους υπόλοιπους, διακρίνεται όχι επειδή οι ιδιότητές του οφείλουν να μην αμφισβητούνται, αλλά γιατί αποδεικνύει στην πράξη την ανωτερότητά του. Είναι πλουσιότερος, σοφότερος και δικαιότερος. Η πρώτη του ιδιότητα είναι απόηχος των αντιλήψεων για την αριστοκρατική καταγωγή του βασιλιά, οι δύο άλλες όμως είναι ιδιότητες καθαρά πολιτικές, οι οποίες προοικονίζουν τις απαιτήσεις που θα εκδηλωθούν μετά από όχι πολύ χρόνο για σωφροσύνη και καταγραφή των νόμων. Ο βασιλιάς είναι ο «*primus inter pares*» και περιστοιχίζεται από ένα αξιοσέβαστο συμβούλιο γερόντων, που ελέγχει και περιορίζει την εξουσία του. Επιπλέον, κάτω από ορισμένες συνθήκες, συγκαλεί συνέλευση των πολεμιστών στο στρατόπεδο ή του δήμου στην Αγορά, πράγμα που μας βεβαιώνει για την υποβάθμιση της θέσης του βασιλιά και βέβαια προαναγγέλλει τον ρυθμιστικό ρόλο της συνέλευσης του λαού στην πόλιν και κατά συνέπεια τη μετάθεση της εξουσίας σε αυτόν. Άλλωστε, συγκεκριμένα

⁴⁰ Ένα θεμελιώδες ζήτημα για τη μελέτη της ελληνικής πόλεως αποτελεί ο κατά το δυνατόν ακριβέστερος καθορισμός του χρόνου γέννησής της. Ο Victor EHRENBORG, «When did the Polis Rise», p 147 κ.ε., αποδεικνύει ότι η γέννηση της πόλεως μπορεί να τοποθετηθεί γύρω στο 800 π.Χ. Βλ. επίσης του ίδιου, «Origins of Democracy» *Historia* (1950), p 515-548.

⁴¹ Ο Γεώργιος Κ. Βλάχος, *Les sociétés politiques homériques*, Paris (P.U.F.) 1974 Μτφ. Μάχη Παϊζη-Λποστολοπούλου-Δημήτρης Γ. Αποστολόπουλος: *Πολιτικές κοινωνίες στον Όμηρο*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981, ερευνά τον κόσμο του Ομήρου από τη σκοπιά του πολιτικού επιστήμονα. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, ο Όμηρος πλάθει έναν δικό του κόσμο, όπου στοιχεία παλαιά και νέα συνυπάρχουν, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η ιστορική συνέπεια. Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι τα ομηρικά έπη μας παρέχουν πληροφορίες για τους θεσμούς και των μυκηναϊκών και των μεταγενέστερων χρόνων. Ειδικά για το βασιλικό αξίωμα βλ. τις σ. 55-88. Εκεί γίνεται λόγος και για τη διαφορά ανάμεσα στους όρους «*ἄναξ*» και «*βασιλεύς*» καθώς και για τη βοήθεια την οποία μας παρέχει το λεξιλόγιο στην κατανόηση του βασιλικού θεσμού.

ο Αγαμέμνων ίσως να είναι απλώς *ad hoc* αρχιστράτηγος σε μια δεδομένη στιγμή και σε δεδομένες συνθήκες⁴².

Φυσικά η βασιλική εξουσία δεν έπαψε να υφίσταται. Όμως το αξίωμα του βασιλιά, όπου συναντάται, είναι απογυμνωμένο πλέον από την πολιτική εξουσία και περιορίζεται στη διαχείριση θρησκευτικών θεμάτων και στο δικαστικό αξίωμα. Η πολιτική εξουσία περνάει στα χέρια αρχόντων που δεν την κατέχουν εσαεί, για να φτάσει στη συνέχεια να ανήκει σε όλους τους πολίτες μέσα από ένα σύστημα κυκλικό και ισόρροπο⁴³.

2. Πόλις και πολιτεία.

Θα θέλαμε εδώ να επισημάνουμε την εννοιολογική διαφορά των όρων *πόλις* και *πολιτεία*. Ο Αριστοτέλης δίνει τον ορισμό της πολιτείας ως πολιτεύματος⁴⁴. Επιπλέον, μολονότι δηλώνει κατηγορηματικά ότι η πολιτεία

⁴² Μεταξύ των ερευνητών υπάρχει διαφωνία σχετικά με το αν ο μυκηναϊκός κόσμος ήταν πολιτικά ενοποιημένος κάτω από την κυριαρχία ενός Άνακτα, ίσως εκείνου των Μυκηνών. Η E. VERMEULE (*Greece in the Bronze Age*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1964, p. 236-237), υποστηρίζει ότι ο μυκηναϊκός κόσμος δεν ήταν πολιτικά ενοποιημένος, αν και οι Μυκήνες αποτελούσαν την πολιτιστική του πρωτεύουσα, χωρίς αυτό κατ' ανάγκην να σημαίνει ότι ήταν και πολιτική πρωτεύουσα. Αντίθετα ο V. R. d' A. DESBOROUGH (*The Last Mycenaeans and Their Successors: An Archaeological Survey c. 1200-1000 B.C.*, Oxford (Clarendon Press) 1966, p. 242) υποστηρίζει ότι θα πρέπει να υπήρχε ένας επικυρίαρχος με έδρα τις Μυκήνες, πράγμα που εξηγεί την ομοιομορφία του μυκηναϊκού κόσμου.

⁴³ Ο W. G. FORREST, *The Emergence of Greek Democracy (The Character of Greek Politics, 800-400 BC)*, London (Weidenfeld and Nicolson) 1966. Μτφ. Ανδρέας Παναγόπουλος-Ελένη Κόντι, *Η γένεση της αθηναϊκής δημοκρατίας (ο χαρακτήρας της Ελληνικής Πολιτικής, 800-400 π.Χ.)*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1994, παρακολουθεί τις διαδοχικές μεταβολές που οδήγησαν τον μέσο Έλληνα να διαρρήξει το πλέγμα της αριστοκρατίας και να καταλήξει στην ιδέα μιας πολιτείας με κυβερνήτη τον νόμο, πράγμα που συνεπέφερε και τη συνειδητοποίηση της αυτονομίας της δικής του και των άλλων αλλά και την προσωπική του ευθύνη για την όποια ενδεχόμενη αποτυχία.

⁴⁴ «Πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία»: *Πολιτικά* 1278b 11.^{*} Θα πρέπει να προσθέσουμε εδώ ότι στην αριστοτελική ορολογία *πολιτεία* είναι και το πολίτευμα που ο φιλόσοφος θεωρεί καλύτερο και του οποίου παρέκβαση είναι η δημοκρατία. Εξάλλου πολλές φορές η έννοια των όρων *πόλις* και *πολιτεία* συμπίπτουν.

είναι η ψυχή της πόλεως⁴⁵, πράγμα που δείχνει τη σημασία του σωστού πολιτεύματος για την υπόσταση της πόλεως, παραδέχεται ότι υποχρεωτικά η πόλις προϋποτίθεται, όταν λέει: «ἔστι δέ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καί μάλιστα τῆς κυρίας πάντων»⁴⁶.

Επομένως θα ήταν σφάλμα να νομιστεί ότι μπορούν να αναζητηθούν κοινά σημεία ανάμεσα στη μυκηναϊκή ή στην ομηρική βασιλεία και στο μεταγενέστερο πολίτευμα της βασιλείας. Πρόκειται για φαινόμενα εντελώς ασύγκριτα, εφόσον ανήκουν σε άλλο ειδολογικό επίπεδο. Διαφορές κεφαλαιώδεις υπάρχουν ανάμεσα στα συγκρίσιμα: μυκηναϊκή βασιλεία και πόλις. Δεν είναι λοιπόν παράδοξο ότι εξετάζουμε την πολιτική φιλοσοφία της Αρχαίας Ελλάδας συνολικά, περιλαμβάνοντας στην εξέτασή μας εποχές και τύπους με πολιτεύματα διαφορετικά. Αυτές οι διαφορές όμως εκδηλώνονται μέσα σε ένα πλαίσιο που παραμένει κοινό και αυτό είναι η πόλις, χωρίς κάτι τέτοιο να σημαίνει πως η ολιγαρχία, η τυραννία ή η δημοκρατία δεν είχαν κατά περίπτωση ελαφρά ή σημαντικά παραλλάξει τον φλοιό, την πόλιν. Ίσα-ίσα, το ενδιαφέρον του Αριστοτέλη για το ιδεώδες πολίτευμα μας πείθει για το αντίθετο και είναι αναμφισβήτητο ότι η ιδέα της πόλεως και η κατ' ανθρώπους πραγμάτωσή της συνέπεσαν στον μεγαλύτερο βαθμό στην Αθήνα στα χρόνια της δημοκρατίας, μετά από τους κλυδωνισμούς διαδοχικών μεταρρυθμίσεων από τον Σόλωνα ως τον Περικλή. Αν πάρουμε ως παραδείγματα τη δημοκρατική Αθήνα και την αριστοκρατική Σπάρτη, θα δούμε ότι οι διαφορές ανιχνεύονται σε επίπεδο εποικοδομήματος. Όσο και αν φαίνονται οι δύο πόλεις αντιθετικές, υπάρχει ένα στοιχείο ενωτικό, ο κοινός τρόπος θέασης του κόσμου, από τον οποίο ξεκινά η αντίληψη για την πόλιν, τόσο ώστε θα υποστηρίξαμε ότι πρόκειται για τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Στα *Πολιτικά* άλλωστε ο Αριστοτέλης, καθώς προβληματίζεται για το ποιος κατέχει την ιδιότητα του πολίτη, κάνει τη διάκριση ανάμεσα στις δημοκρατικές και στις ολιγαρχικές πόλεις και παραδέχεται ότι ο ορισμός του πολίτη έχει ανάγκη κάποιας διαφοροποίησης κατά περίπτωση. Όμως μια τέτοια διαφορά πολιτεύματος δεν θέτει υπό αμφισβήτησιν την ύπαρξη της ίδιας της πόλεως⁴⁷.

Η σαφής επομένως μαρτυρία του Αριστοτέλη «διό καί τό πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις, καί νῦν ἔτι τά ἔθνη»⁴⁸ μπορεί να εξηγηθεί αν στη

⁴⁵ «Κύριον μὲν γάρ πανταχοῦ τό πολίτευμα τῆς πόλεως»: *ό.π.* 1278b 10-11.^{*}

⁴⁶ *ό.π.* 1278b 8-10.

⁴⁷ «Ὡστε καί τόν πολίτην ἕτερον ἀναγκαῖον εἶναι τόν καθ' ἐκάστην πολιτείαν... Ἄλλ' ἔχει γάρ διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός»: 1275b 3-13.

⁴⁸ *ό.π.* 1252b 19-20.

βασιλεία προσδώσουμε την έννοια όχι του πολιτεύματος αλλά του πολιτειακού συστήματος που αντιτίθεται στην πόλιν. Ό,τι επισημαίνει εδώ ο Αριστοτέλης είναι η ανωτερότητα των Ελλήνων σε σχέση με τα έθνη, τους ασύντακτους λαούς, που πηγάζει από το γεγονός ότι οι Έλληνες συνέλαβαν και πραγματοποίησαν την ιδέα της πόλεως, πράγμα που με άλλα λόγια σημαίνει ότι εδραίωσαν μια άλλου είδους σχέση με τον κόσμο, ότι έδωσαν πληρέστερη απάντηση στο ερώτημα πώς συνέχεται αυτός. Αντίθετα, «τα έθνη» δεν μπόρεσαν να αναχθούν πάνω από τις βιοτικές σκοπιμότητες και θεμελίωσαν μια κοινωνία, της οποίας ο στόχος υπήρξε ως το τέλος καθαρά χρηστικός. Οι ανάγκες τούς υποχρέωσαν να συνυπάρξουν και δεν αποπειράθηκαν να διανύσουν τον δρόμο που χωρίζει το ζῆν από το εὖ ζῆν⁴⁹.

Είναι επίσης εδώ η στιγμή να εξηγήσουμε ότι, όταν αναφερόμαστε στην πόλιν, μιλάμε για ένα μόρφωμα που εμφανίστηκε και άνθησε σε όλο τον ελληνικό χώρο, εμείς όμως αντλούμε τα παραδείγματά μας κατεξοχήν από την Αθήνα. Αυτό συμβαίνει γιατί κυρίως σε αυτήν αναφέρονται οι γραπτές μας πηγές και περισσότερο γιατί εκεί συγκεντρώθηκαν και δημιούργησαν τα μεγαλύτερα πνεύματα της Αρχαίας Ελλάδας. Μιλώντας λοιπόν για πόλιν αναφερόμαστε στην ιδέα που κυριάρχησε σε όλη την Ελλάδα, σημείο όμως αναφοράς είναι, αν και όχι αποκλειστικά, η Αθήνα⁵⁰, αποφεύγοντας ωστόσο να της προσδώσουμε τον χαρακτήρα του προτύπου⁵¹.

⁴⁹ Η λέξη βάρβαρος δεν είχε ως τις αρχές του 5ου αιώνα πολιτικό νόημα. Μόνο όταν παγιώνεται η πόλις και ο Έλληνας αποκτά συνείδηση πολιτική και ιστορική, η αντίθεση ανάμεσα στους Έλληνες και στους βαρβάρους γίνεται αντίθεση καθαρά πολιτική, όπως αποδεικνύει η Jacqueline de ROMILLY, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris (Éditions de Fallois) 1989. Μτφ. Κατερίνα Μηλιαρέση: *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, Αθήνα (Το Άστυ) 1992, ιδιαίτερα στο κεφάλαιο II.

⁵⁰ Δες το θεμελιώδες έργο του Henri FRANCOTTE, *La polis grecque; recherches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne*, Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1907, έργο που, παρά τον παραπλανητικό τίτλο του, δεν αποτελεί παρά ιστορία της πόλεως της Αθήνας.

⁵¹ Ενδιαφέρον είναι να μελετήσει κανείς το έργο της Kathleen FREEMAN, *Greek City States*, London (Macdonald) 1950, στο οποίο φωτίζεται η ιστορία και η καθημερινή ζωή άλλων πόλεων, εκτός από την Αθήνα και τη Σπάρτη, και πιο συγκεκριμένα της Μασσαλίας, του Βυζαντίου, της Κορίνθου, της Σερίφου, του Ακράγαντα, της Μιλήτου, της Κυρήνης, των Αβδήρων και των Θουρίων.

Άλλωστε, όχι μόνο την Αθήνα, αλλά και ολόκληρο το αρχαίο ελληνικό κατόρθωμα θα ήταν αφελές να το αντιμετωπίζαμε ως πρότυπο⁵². Αυτό το σφάλμα έγινε από πολλούς μελετητές, οι οποίοι στην Αρχαία Ελλάδα ανακάλυψαν έναν ιδεατό τόπο και παρέβλεψαν τις αδυναμίες και τα προβλήματά της. Αντίθετα αναφέρονταν σε αυτήν με θαυμασμό που δεν αποσυνδεόταν από την κατακριτική διάθεση με την οποία αντιμετωπίζουν τη σύγχρονή τους πραγματικότητα. Ένα μόνιμο αίσθημα μειονεξίας τους καταδίωκε, όταν συνέκριναν την Αρχαία Ελλάδα με την εποχή τους και η δεύτερη εμφανιζόταν ως το αρνητικό μιας τέλειας φωτογραφίας⁵³. Σήμερα πια τα πράγματα έχουν αλλάξει. Η Αρχαία Ελλάδα εμπνέει πάντα τον θαυμασμό, χρησιμεύει ως σημείο αναφοράς, αλλά υπάρχει μεγαλύτερη επιφυλακτική ύλη και σκεπτικισμός. Έτσι οι αναλύσεις και οι συγκρίσεις είναι πιο νηφάλιες⁵⁴. Άλλοι δεν διστάζουν να φωτίσουν τις όχι και τόσο άμεμπτες στιγμές της Αρχαίας Ελλάδας⁵⁵ και να συζητήσουν πού απέτυχε και γιατί.

Επιπλέον δεν ξεχνάμε ότι στις παρυφές της πόλεως, εκεί όπου δεν πέφτει ο προβολέας της πολιτικής, κάνουν αισθητή την παρουσία τους οι γυναίκες, οι ξένοι και οι δούλοι⁵⁶. Η κοινωνική θέση όλων αυτών αποτελεί για

⁵² «Η Ελλάδα μας διδάσκει να ξεπερνάμε την Ελλάδα»: ROMILLY Jacqueline de, *«Patience mon coeur!»*. L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique, Paris (Les Belles Lettres) 1984. Μτφ. Μπάμπη Αθανασίου: *Βάστα καρδιά μου (οδύσσεια ν, 18). Η ανάπτυξη της ψυχολογίας στα Αρχαία ελληνικά γράμματα*, Αθήνα (Το Άστυ) 1992, σ. 215.

⁵³ Τον ανασταλτικό ρόλο της αρχαίας κληρονομιάς στους νεώτερους Έλληνες αλλά και γενικότερα τον ρόλο και τη σημασία του παρελθόντος για τους μεταγενέστερους εξετάζει εκτενώς ο Arnold TOYNBEE, *The Greeks and Their Heritage*.

⁵⁴ Πρβ., για παράδειγμα, FINLEY Moses, *Democracy Ancient and Modern*, London (Chatto and Windus) 1973. Μτφ. Θεόφιλος Βανδώρος: *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, Αθήνα (Ευρύαλος) 1989, κυρίως σ. 69-152.

⁵⁵ Βλ. ROMILLY Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris (Hermann) 1975. Μτφ. Νίκος Αγκαβανάκης: *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1992.

⁵⁶ «Πλάι στον φωτεινό και καθαρό κόσμο της Αθήνας υπήρχε πάντα και ένας κόσμος σκοτεινός και βίαιος. Θα παραγνωρίζαμε την αθηναϊκή πραγματικότητα αν κάναμε πως δεν τον ξέρουμε. Η θρησκεία, που επηρέαζε κάθε εκδήλωση της καθημερινής ζωής, δεν είχε αυτή την εξαγνισμένη όψη που παρουσιάζει η περίφημη ζωφόρος του Παρθενώνα. Οι αγροτικές γιορτές διατηρούσαν ακόμη και στην ακμή της κλασικής εποχής χαρακτηριστικά πρωτογονισμού και μαγείας, κληρονομιά του μακρινού παρελθόντος. Η μαύρη χλαμύδα που φορούσαν οι έφηβοι τον 4ο αιώνα διατηρούσε, όπως απέδειξε ο P. Vidal-Naquet, το τυπικό μιας

μας, τους ανθρώπους της καθολικότητας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, μυστήριο και ίσως αυτός είναι ο λόγος που αδυνατούμε να δώσουμε μια ικανοποιητική εξήγηση στο εμφανιζόμενο ως οξύμωρο.

3. Η προτεραιότητα του κοινού.

Ξαναγυρίζοντας στο θέμα του βασιλιά, είναι διαφωτιστικό να παρακολουθήσουμε στα αριστοτελικά κείμενα την εξέλιξη αυτού του θεσμού ως την υποβάθμισή του⁵⁷. Το αξίωμα του βασιλιά θεωρείται το παλαιότερο⁵⁸ και ακολουθούν εκείνο του πολέμαρχου και τελευταίο του άρχοντα, τοποθετημένο στην εποχή των Κοδριδών, το οποίο περιβάλλεται με τα προνόμια που αποσπάστηκαν από το βασιλικό αξίωμα. Αυτό είναι και το καθοριστικό ρήγμα στην εξουσία του βασιλιά, από τον οποίο, όπως είπαμε, η

πρωτόγονης μυητικής τελετής, και πίσω από τα έργα που μας φαίνεται ότι εκφράζουν τον ανώτατο βαθμό πνευματικής καλλιέργειας όπου έφτασε ποτέ ο άνθρωπος, είναι δυνατό να βρούμε ζωντανά ακόμη κατάλοιπα της «άγριας σκέψης»»: MOSSÉ Claude, *Histoire d' une démocratie: Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Paris (Editions du Seuil) 1971. Μτφ. Δήμητρα Αγγελίδου: *Ιστορία μιας δημοκρατίας*. Αθήνα. Από τις αρχές ως τη μακεδονική κατάκτηση, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) ²1988, σ. 208-209. Ειδικά για τον ρόλο των γυναικών βλ. Της ίδιας, *La femme dans la Grèce antique*, Paris (Éditions Albin Michel) 1983. Μτφ Αθαν. Δ. Στεφανής: *Η γυναίκα στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Παπαδήμα) ²1993 και LORAUX Nicole, *Les enfants d' Athéna*, Paris (Maspero) 1981 Μτφ. Γιάγκος Ανδρεάδης, Μπάμπης Ορφανός, Γιάννης Τσιώμης: *Τα τέκνα της Αθηνάς*, Αθήνα («Νέα Σύνορα» Α. Α. Λιβάνης) 1992. Για τη θέση των δούλων βλ. FINLEY Moses, *Economy and Society in Ancient Greece*, Τόμος Β', σ. 11-166 και VIDAL-NAQUET Pierre, *Le Chasseur noir*, Paris (Maspero) 1981 Μτφ. Γιάγκος Ανδρεάδης-Πέπη Ρηγοπούλου: *Ο μαύρος κυνηγός. Μορφές σκέψης και μορφές κοινωνίας στον ελληνικό κόσμο*, Αθήνα («Νέα Σύνορα» Α. Α. Λιβάνης) 1983, σ. 223-333.

⁵⁷ Αθηναίων πολιτεία 3, 2-4.

⁵⁸ Ο Antony ANDREWES, *The Greek Tyrants*, London (Hutchinson) 1956. Μτφ. Μαίρη Κάσου: *Η τυραννία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) ²1992, σ. 13, υποστηρίζει ότι η λέξη «βασιλιάς» προέρχεται από μη-ελληνική ρίζα και συμπεραίνει ότι ο βασιλικός θεσμός κληροδοτήθηκε στους Έλληνες από τους προέλληνες, πράγμα που εξηγεί γιατί το πολίτευμα της βασιλείας, τέτοιο που αντιτίθεται στην ιδέα της πόλεως, υπήρξε πάντα ξένο για τους Έλληνες.

αρχή μεταβιβάζεται διαδοχικά ώσπου να καταλήξει στα χέρια του δήμου⁵⁹. Ο βασιλιάς αρυόταν την καταγωγή του και τα δικαιώματά του από έναν θεϊκό πατέρα, συνήθως τον Δία⁶⁰. Κάτι τέτοιο οπωσδήποτε μαρτυρεί την άμεση σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική πρακτική. Στη συνέχεια ο βασιλιάς αντικαθίσταται από πρόσωπα που στηρίζουν την εξουσία τους στην κοινή απόφαση των πολιτών, οι οποίοι άλλωστε έχουν κοινό δικαίωμα συμμετοχής στην εξουσία. Ο θεϊκός πατέρας που αποτελούσε εγγύηση της τάξης αντικαθίσταται και αυτός από το κοινόν και η τάξη είναι το αποτέλεσμα καθαρά πολιτικών διεργασιών, όπως ο διάλογος, η συνακόλουθη αντιπαράθεση και η τελική διευθέτηση των διαφορών. Έτσι, όπως λέει ο J. P. VERNANT, πρόκειται για μια «κρίση διαδοχής» που «αντί να διευθετηθεί με τη νίκη του ενός διεκδικητή πάνω στους άλλους και τη συγκέντρωση όλης της αρχής στα χέρια του, οδηγεί σε διαίρεση της κυριαρχίας, όπου καθένας οικειοποιείται κατ' αποκλειστικότητα μian από τις όψεις της εξουσίας και εγκαταλείπει τις άλλες στους αδελφούς του. Η έμφαση δεν δίνεται πλέον σ' ένα μοναδικό πρόσωπο που δεσπάζει πάνω στην κοινωνική ζωή, αλλά σε μια πολλαπλότητα λειτουργιών που, αντιτιθέμενες οι μεν στις δε, καθιστούν αναγκαία μian ανακατανομή και μian αμοιβαία οριοθέτηση»⁶¹.

4. Η αυτορρύθμιση.

Από τη στιγμή που η Αρχή και η Δίκη δεν αποτελούν αποκλειστικό δικαίωμα ενός προσώπου, αλλά πολυμερίζονται και διανέμονται στους πολίτες⁶², έχουμε την απαρχή μιας άλλης απόπειρας για τη διασφάλιση της

⁵⁹ Ταυτόχρονα σημαντικές εξουσίες αφαιρούνται από τα παλαιά αριστοκρατικά σώματα, για παράδειγμα από τον Άρειο Πάγο, και παραχωρούνται σε σώματα που κυριαρχούνται από τον δήμο. Πρβ. Αριστοτέλους, *Αθηναίων Πολιτεία* 25, 1.

⁶⁰ Γι' αυτό ο Όμηρος (*Ιλιάδα* A 176 και B 196-197) ονομάζει τους βασιλείς «διοτρεφείς βασιλῆες».

⁶¹ *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 74.

⁶² Για τη λειτουργία και την παγίωση των δημοκρατικών θεσμών τον 5ο αιώνα που είχαν ως αποκορύφωμα την εμφάνιση και εδραίωση της Εκκλησίας του δήμου, βλ. STARR Chester G, *The Birth of Athenian Democracy: The Assembly in the Fifth Century B.C.*, N.Y. (Oxford Univ. Press) 1990. Μτφ. Μίνα Καρδαμίτσα-Ψυχογιού: *Η Γέννηση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας: Η Εκκλησία κατά τον πέμπτον αιώνα π.Χ.*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1991, κυρίως τις σ. 16-56 και COHEN Robert, *La démocratie athénienne*. Μτφ. Αλέξανδρος Κόντος: *Αθηναϊκή δημοκρατία (Από τη γέν-*

τάξης. Είναι τώρα πια η διάσωση του κόσμου υπόθεση μιας πολιτικής διαδικασίας που, με βασικό μοχλό τον νόμο και την αμοιβαία ισορροπία αντιθετικών στοιχείων, θα ισχύσει παντού στην Ελλάδα ως τον 4ο αιώνα, οπότε το όραμα αλλάζει, ο στόχος μεταβάλλεται, και κατά συνέπειαν διαφοροποιούνται και τα μέσα. Θα πρέπει να τονιστεί και πάλι ότι η αποδυνάμωση του βασιλιά και η μεταβολή της πολιτικής φιλοσοφίας των Αρχαίων Ελλήνων σημειώνεται με την ανάθεση της Αρχής και της Δίκης σε όλους τους πολίτες χωρίς εξαίρεση. Και πάλι θα καταφύγουμε στον Αριστοτέλη, ο οποίος στην προσπάθειά του να ορίσει τον πολίτη, δηλώνει τα εξής: «Πολίτης δ' ἄπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως και αρχῆς»⁶³. Εδώ παρουσιάζεται ανάγλυφα η αλλαγή που επισυμβαίνει και τα στοιχεία που την ενεργοποιούν. Ως απάντηση στον προβληματισμό για το ποιος άρχει προτείνεται ένας νόμος ισορροπίας, που συνδυάζεται με την τόλμη να αμφισβητηθούν οι υπάρχουσες δομές προσωποποιημένες στον μονάρχη, πράγμα που, με άλλα λόγια, σημαίνει την απαίτηση να μην ρυθμίζεται η ζωή από εξω-κοινωνικούς ή υπερ-κοινωνικούς παράγοντες.

Η Αρχή και η Δίκη γίνονται αγαθό στο οποίο όλοι μετέχουν και αυτή η μετοχή, η δυνατότητα κοινωνίας, είναι που προκαλεί και διασφαλίζει τη δυνατότητα αυτορρύθμισης⁶⁴. Η αυτορρύθμιση αυτή με τη σειρά της δεν είναι κάτι που κατορθώνεται οριστικά ούτε αποτελεί πέρας, εφόσον και επιτυγχάνεται και συντηρείται από μια σχεσιακή δυναμική, η οποία αναπόφευκτα έχει συνέπειες στη μορφή και στην έκτασή της κάθε φορά. Και όσο και αν η ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας σημαδεύεται και από παταγώδεις αποτυχίες αυτής της προσπάθειας⁶⁵, εκείνο που έχει σημασία και προκαλεί τον θαυμασμό είναι ο βαθμός στον οποίο επιδιώχθηκαν κοινές πραγματοποιήσεις ζωής και αυτό είναι που θα του δίναμε το όνομα «αυτορρύθμιση». Είναι δηλαδή η αυτορρύθμιση αυτή η επαναστατική λογική και πρακτική που στηρίζεται στην επίγνωση ότι όλοι προστατεύουν αυτό στο οποίο μετέχουν, ότι

νηση ως το θάνατό της), Αθήνα (Ειρμός) 1992, σ. 117-147. Για τις λεπτομέρειες του αθηναϊκού πολιτεύματος βλ. HIGNETT C, *History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford (Clarendon Press) 1952. Για μια εκτίμηση της λειτουργίας του βλ. JONES H M., *Athenian Democracy*, Oxford (Blackwell) 1957, τα κεφάλαια 3 και 5.

⁶³ Πολιτικά 1275a 22-23.

⁶⁴ βλ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, passim.

⁶⁵ Για τη δράση των δημαγωγών, τη λαϊκή τύφλωση, τη δημοκρατική αναρχία κ.α. δεσ ROMILLY Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*.

κάθε πολίτης δικαιούται αλλά και οφείλει να επισημαίνει κοινούς στόχους με τους άλλους και μαζί να τους επιδιώκει. Στην επίγνωση ότι ο κόσμος υπάρχει χάρη στην ισορροπία των στοιχείων του, τα οποία, αν και αντίθετα, υπακούουν σε έναν νόμο που περιέχεται στην ίδια την υπόστασή τους και τα σώζει από τη φθορά και τη διάλυση.

Και εδώ ακριβώς έγκειται η επιφύλαξή μας σε σχέση με το αν η Αρχαία Ελλάδα αποτελεί πρότυπο. Δεν είναι πρότυπο επειδή όλοι ήσαν τέλειοι και έφτιαξαν ανάλογο πολιτικό πλαίσιο, αλλά επειδή δεν ήσαν, και παρόλα αυτά κατάφεραν να συζεύξουν τα αντίθετα και να δημιουργήσουν γνήσια κοινωνία, που δεν απέρριπτε το διαφορετικό αλλά το άσχετο. Αυτός είναι και ο λόγος που η Αρχαία Ελλάδα μας είναι τόσο κοντινή.

Κεφάλαιο τρίτο

Ο «τόπος» της πόλεως

1. Η πόλις ως η ελληνική δυνατότητα.

Τι είναι όμως η ελληνική πόλις;⁶⁶ Τι την διακρίνει από εκείνες τις πόλεις που αναπτύχθηκαν ταυτόχρονα στα παράλια της Μεσογείου; Τι συνιστά την ιδιαιτερότητά της σε σημείο ώστε να εξηγείται από αυτήν, από την ιδέα που είχαν οι Έλληνες γι' αυτήν, η ενοποίηση κάθε είδους της αρχαίας ελληνικής σκέψης; Τι είναι αυτό που έκανε τον Αριστοτέλη να «θεωρήσει το αποτέλεσμα αιτία, και να ορίσει όχι τον Έλληνα, αλλά τον άνθρωπο ως πολιτικόν ζώον»⁶⁷;

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάθε κοινωνία συγκροτείται και θεσμοποιείται έτσι ή αλλιώς ως απάντηση σε εκείνα που θεωρεί θεμελιώδη ερωτήματα και σε εκείνες που θεωρεί πρωταρχικές ανάγκες. Στόχος είναι η δημιουργία ενός σημαίνοντος συνολικού, απαντητικού σε ένα σημαινόμενο που γίνεται αποδεκτό ως καθολικό. Πρόκειται για τις επιμέρους απαντήσεις σε ένα καθολικό ερώτημα, την εφήμερη κάλυψη αιώνων αναγκών. Η σχέση μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου είναι κατ' ανάγκην συμβατική και στον βαθμό που η σύμβαση περιορίζεται, τείνοντας προς τον μηδενισμό της, οι επιμέρους απαντήσεις είναι επιτυχημένες. Η επιτυχία δηλαδή σημειώνεται όχι με την ολοσχερή άρση της σύμβασης αλλά με την έκταση της άρσης.

Και ερχόμαστε στην Αρχαία Ελλάδα. Εκεί πραγματοποιήθηκε στη μεγαλύτερη έκταση αυτή η επιτυχία. Εκεί το σημαίνον όρισε στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό τις ιδιότητες του σημαινόμενου, υπήρξε η πιο πιστή του αποτύπωση. Εκεί κάθε πτυχή της ζωής και της δραστηριότητας δεν μπορεί να

⁶⁶ Στην πραγματικότητα η ύπαρξη της πόλεως ως δομικής κοινωνικής μονάδας θεωρείτο σε τέτοιο βαθμό αυτονόητη από τους Αρχαίους Έλληνες, ώστε ουδέποτε επιχειρήσαν να διατυπώσουν έναν ορισμό, εκτός βέβαια από κάποιους διοικητικούς τέτοιους.

⁶⁷ GLOTZ Gustave, *Η ελληνική «πόλις»*, σ. 11.

νοηθεί μεμονωμένη⁶⁸ και αυτό γιατί το ερώτημα που απασχόλησε τους Έλληνες είναι ο τρόπος με τον οποίο συνέχεται και συγκροτείται ο κόσμος. Το ερώτημα είναι μόνιμο και βασανιστικό. Βασανιστικό γιατί κάθε απόπειρα για τη σωστή απάντηση ενέχει τις ίδιες πιθανότητες επιτυχίας και αποτυχίας «ἔως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις τῶν ἀνθρώπων ᾗ»⁶⁹. Η διαπίστωση του Θουκυδίδη, με όλη της την απαισιοδοξία, δεν απέκλεισε την κατάφαση. Οι Αρχαίοι Έλληνες καταφάσκουν τον κόσμο. Βλέποντας στη φύση την ισορροπία και την αέναη προσπάθεια για τη διατήρησή της, επιδιώκουν την ισορροπία σε όλους τους επιμέρους τομείς. Ο κόσμος της αρμονίας και τοι κάλλους βιώνεται ως αυτονόητος αλλά όχι ως δεδομένος. Έχουν επίγνωση των δυσκολιών και της *ὕβρεως* που ενεδρεύει και όλη τους η δραστηριότητα αναλώνεται στην αποφυγή της. Σε αυτή τους την προσπάθεια οι Έλληνες δημιουργούν μια ανθρώπινη κοινωνία τέτοια που καλύπτει καταρχήν τις βιοτικές τους ανάγκες, όπως άλλωστε κάθε μορφή οργανωμένης ανθρώπινης συμβίωσης, και στη συνέχεια αίρεται πάνω από το απλώς χρηστικό, το άμεσο και το ορατό, από την απλή επιβίωση στη θέαση της αλήθειας.

Η απάντηση που δίνεται στο ερώτημα για τη συνοχή του κόσμου, του φυσικού και του ανθρώπινου, είναι ότι όλα του τα στοιχεία ισορροπούν υπακούοντας στον νόμο της αμοιβαιότητας και της κυκλικότητας. Δημιουργούν λοιπόν έναν ανθρώπινο κόσμο με τα στοιχεία αυτά κυρίαρχα, μια πραγματική κοινωνία, θεμελιώνοντας έτσι την πόλιν τους στην οντολογία⁷⁰. Τα χαρακτηριστικά αυτής της πόλεως θα προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε.

2. Η αναγκαιότητα της σύμμετρης πόλης.

Και πρώτα τα χαρακτηριστικά της πόλεως στον χώρο. Θα ήταν παράδοξο να απασχολεί με τέτοια ένταση τον Αριστοτέλη το μέγεθος, η

⁶⁸ «Η δύναμη όμως αυτής της εποχής ήταν ότι υπήρξε εκείνη κατά την οποία συμπυκνώθηκαν, με ένα ρυθμό χωρίς προηγούμενο, οι μεταλλάξεις, οι εφευρέσεις, οι αμφισβητήσεις του παρελθόντος και οι νέες ελπίδες στον τομέα του πνεύματος»: ROMILLY Jacqueline de, *Βάστα καρδιά μου*, σ. 12.

⁶⁹ Θουκυδίδου Γ 82.

⁷⁰ Για την άμεση και αιτιώδη σχέση της φιλοσοφίας και της πολιτικής-κοινωνικής ζωής βλ. ΤΣΑΤΣΟΥ Κωνσταντίνου, *Η κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Εστία) ²1970, όπου πνεύμα και πραγματικότητα νοούνται συνδεδεμένα κατά τρόπο αυτονόητο.

χωρική και πληθυσμιακή διάσταση της *κατ' εὐχὴν συνεστάναι πόλεως*⁷¹. Το πρώτο που μας κινεί το ενδιαφέρον είναι η δήλωση του φιλοσόφου ότι η άριστη πολιτεία ταυτίζεται με τη σύμμετρη πολιτεία⁷². Επομένως το άμετρο αναιρεί την πραγματοποίηση της ζωής, αφαιρώντας τη δυνατότητα της κοινωνίας των ανθρώπων, και τείνει προς το άμορφο, που, σύμφωνα με τις απόψεις των φυσικών φιλοσόφων και του Ησιόδου, ταυτίζεται με την αταξία του θανάτου.

Ο Αριστοτέλης διαφωνεί με όσους υποστηρίζουν ότι η μεγάλη πόλη είναι και ευδαίμων και διατυπώνει την άποψη ότι είναι σχεδόν αδύνατον να ευνομείται μια πολυπληθής πόλη⁷³. Για να εξηγήσει τη σημασία του ιδανικού αριθμού κατοίκων, ο Αριστοτέλης καταφεύγει στη βιολογία, αρυόμενος από εκεί την έννοια του μέτρου⁷⁴. Καταλήγει ότι ο ιδανικός αριθμός έχει σχέση με την αυτάρκεια⁷⁵ και τον ίδιο όρο, μαζί με την άμυνα⁷⁶, θέτει για τον προσδιορισμό της ιδανικής έκτασης της πόλης. Για τη λογική, άλλωστε, του φιλοσόφου μια πόλη έχει το ιδανικό μέγεθος, όταν αυτό της εξασφαλίζει τη δυνατότητα να επιτελέσει τον προορισμό της⁷⁷.

Για ποιον λόγο όμως ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται τόσο για τον ορισμό της έκτασης και του πλήθους των ανθρώπων; Η απάντηση βρίσκεται στο ίδιο το έργο του⁷⁸. Οι λέξεις που κυριαρχούν είναι *συμμετρία, μέτρον, εὐνομία, νόμος, τάξις, εὐταξία*. Πίσω δηλαδή από τον προβληματισμό του Αριστοτέλη διαφαίνεται η επιδίωξη του μέτρου, που επιτυγχάνεται αν εξασφαλιστεί η δυνατότητα κοινωνίας των πολιτών της. Η διατύπωση «ὁ τε

⁷¹ *Πολιτικά* 1325b 36.

⁷² Βλ. και ROSS W. D., *Aristotle*, London (Methuen and Co Ltd) 1977. Μτφ. Μαριλίζα Μήτσου: *Αριστοτέλης*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 377-380.

⁷³ «Τῶν γοῦν δοκουσῶν πολιτεύεσθαι καλῶς οὐδεμίαν ὀρώμεν οὔσαν ἀνεμμένην πρὸς τὸ πλῆθος»: *ό.π.* 1326a 27-28. Για παρόμοια διατύπωση βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία* 423 a-b. Στην ίδια προοπτική συγκράτησης μιας απειλητικής πληθυσμιακής έκρηξης ανήκει ίσως και ο νόμος που εισηγήθηκε ο Περικλής και ο οποίος περιόριζε τους πολίτες σε αυτούς που και οι δύο γονεῖς τους ἦσαν Αθηναῖοι πολίτες.

⁷⁴ «Ἄλλ' ἔστι τι καὶ πόλεως μεγέθους μέτρον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάντων, ζῶων φυτῶν ὀργάνων»: *ό.π.* 1326a 35-37.

⁷⁵ «Ἡ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολή πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύννοπτος»: *ό.π.* 1326b 23-24.

⁷⁶ «Τὸ δ' εὐσύννοπτον τὸ εὐβοήθητον εἶναι τὴν χώραν ἐστίν»: *ό.π.* 1327a 2-3.

⁷⁷ «Ἐστὶ γάρ τι καὶ πόλεως ἔργον, ὥστε τὴν δυναμένην τοῦτο μάλιστα ἀποτελεῖν, ταύτην οἰητέον εἶναι μεγίστην»: *ό.π.* 1326a 13-14.

⁷⁸ *Ο.π.* 1325b 33-1326a 26.

γάρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καί τήν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι»⁷⁹ δηλώνει την αφετηρία της σκέψης του. Και για να μην διατηρηθεί καμία αμφιβολία, ο Αριστοτέλης παραπέμπει στην κοσμική, στη θεία τάξη, όπου το άμετρο αποκλείεται επειδή δεν δίνει τη δυνατότητα της μετοχής σε αυτήν⁸⁰ και άρα κινδυνεύει η συνοχή του κόσμου. Απόηχος των κοσμολογικών απόψεων των Ιώνων βέβαιος. Το ιδανικό επομένως για τον Αριστοτέλη είναι η σύμμετρη πόλη, γιατί υπερτερεί ο χαρακτήρας της ανθρώπινης κοινότητας σε αντίθεση με μας σήμερα που στοχεύουμε στη με κάθε μέσο εδαφική επέκταση, αφού κυρίαρχη σημασία έχει η κρατιστική πλευρά στην οργάνωσή της συμβίωσης.

Είναι αυτό ένα ακόμα στοιχείο διαφοροποίησης της ελληνικής πόλεως από τις πόλεις της Ανατολής. Η ύπαρξη μέτρου στην έκταση, στην τοπική και πληθυσμιακή, αντιτίθεται στις αχανείς ανατολικές πόλεις και αυτή η διαφορά παραπέμπει στην αντίθεση ανάμεσα στον χώρο και στο άπειρο. Η ουσιαστική πολιτική διαφορά, που έχει εν μέρει τις ρίζες της και στην εδαφική και οπωσδήποτε την ερμηνεύει, έγκειται στο ότι οι άνθρωποι της Ανατολής, ζώντας σε θηριώδεις πόλεις, καταλήγουν να αποτελέσουν αδιαφοροποίητο σύνολο, επειδή δεν είναι σε θέση να επικοινωνήσουν με τους άλλους και μέσα από αυτούς να προσδιορίσουν τη διαφορετικότητά τους. Μια τέτοια συνύπαρξη δεν απέχει καθόλου από την αγελαία, τουλάχιστον για τη σκέψη του Αριστοτέλη⁸¹. Έτσι, στο μυαλό του Αριστοτέλη, η ίσως άγνωστή του Βαβυλώνα ήταν ένα σύμβολο μη αληθινής πόλεως εξαιτίας της τεράστιας έκτασής της και του υπερβολικού αριθμού των κατοίκων της⁸².

Κάτι άλλο που έχει σημασία είναι η χωρική διάταξη της πόλης. Καταρχήν είναι ανάγκη να εντοπίσουμε τη διαφορά από τις προγενέστερες πόλεις των μυκηναϊκών χρόνων. Κέντρο της μυκηναϊκής πόλης ήταν οπωσδήποτε το ανάκτορο, κατοικία του Άνακτα, χτισμένο σε περίοπτη θέση, στην κορυφή ενός λόφου. Το ανάκτορο δέσποζε στον χώρο, επειδή δέσποζε γενικά στη ζωή της πόλεως. Ήταν όχι μόνο το κέντρο αλλά και ο άξονας όλης της οικονομικής και θρησκευτικής δραστηριότητας και εκεί στεγάζονταν τα αρχεία που συντηρούνταν από μια ειδική κλειστή ομάδα γραφέων, επιφορτισμέ-

⁷⁹ Ό.π. 1326α 29-31.

⁸⁰ «Ὁ δέ λίαν ὑπερβάλλον ὄριθμός οὐ δύναται μετέχειν τάξεως θείας γάρ δὴ τοῦτο δυνάμει ἐργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τό πᾶν»: ό.π. 1326α 31-33.

⁸¹ «Ἡ δέ ἐκ πολλῶν ἄγαν ἐν τοῖς μέν ἀναγκαίοις αὐτάρκεις, ὥσπερ ἔθνος, ἀλλ' οὐ πόλις»: ό.π. 1326b 2-4.

⁸² Ό.π. 1276α 27-30.

νων να οργανώσουν και να αναπτύξουν ένα σύστημα καθαρά γραφειοκρατικό⁸³. Η εξέχουσα θέση του μυκηναϊκού ανακτόρου σχετίζεται βέβαια και με την κυριαρχική εξουσία του μυκηναίου Άνακτα, ο οποίος αποτελεί την κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας και αυτό αισθητοποιείται με την επιλογή του τόπου κατοικίας του.

Αυτή όμως η χωρική οργάνωση της πόλης δεν ανταποκρίνεται στις αναζητήσεις των Ελλήνων, δεν αποτελεί αποτύπωση του μέτρου. Αντίθετα η εξέχουσα θέση του ανακτόρου σημαίνει την επικίνδυνη επικράτηση ενός στοιχείου. Γι' αυτό καταργείται αυτή η χωροταξική διαμόρφωση, που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε εσωστρεφή, και εγκαινιάζεται μια εξωστρέφεια. Η πόλις αποκτά χαρακτήρα «πλήρους δημοσιότητας»⁸⁴.

3. Ο μέσος χώρος ή η κυριαρχία του πολιτικού.

Το κέντρο της πόλης μεταφέρεται από το ανάκτορο στην Αγορά και η οργάνωση από κάθετη γίνεται κυκλική. Ο κύκλος συμφωνεί με τη φιλοσοφία των Ελλήνων για την ισορροπία. Είναι, θα λέγαμε, η εικόνα της, και αυτό χάρη στην ιδιότητά του το τέλος να είναι και η αρχή του⁸⁵. Η Αγορά, ο πριν εμπορικός χώρος, θα γίνει ο χώρος συνάθροισης των πολιτών, ο χώρος όπου θα διαλέγονται⁸⁶ για όλα τα μεγάλα θέματα και ο χώρος όπου θα προσπαθούν να επιλύσουν όλα τα μεγάλα προβλήματα⁸⁷. Με τη μετάθεση του κέντρου

⁸³ Δες περισσότερες λεπτομέρειες MOSSÉ Claude, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 25-36 και VERNANT Jean-Pierre, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, 51-66.

⁸⁴ Η έκφραση ανήκει στον Jean-Pierre VERNANT, *ό.π.*, σ. 81.

⁸⁵ Ηρακλείτου D-K I, 103.

⁸⁶ Η ίδια η ετυμολογία της λέξης «Άγορά» μας παραπέμπει στο ρήμα *ἀγορεύω* και υποδεικνύει τη στενή συνάφεια και την προτεραιότητα του διαλόγου στο χώρο της. Βλ. και CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris (Éditions Klincksieck) 1968, vol I, p 13.

⁸⁷ Βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Jacques BRUNSCHWIG, «Τα ερωτήματά μας προς τους Έλληνες είναι ρωμαϊκά ερωτήματα;» ομιλία στο Forum Le Monde Le Mans, που εκδόθηκε στον συλλογικό τόμο *Les grecs, les Romains et nous L' antiquité est-elle moderne?*, Paris (Le Monde Éditions) 1991, με επιμέλεια του Roger-Pol DROIT Μτφ. Κώστας Κουρεμένος: *Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι κι Εμείς. Η επικαιρότητα του Αρχαίου κόσμου*, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1992, σ. 45, για την αντίθεση ανάμεσα στην αγορά και στην οικία (στον οικείο χώρο του καθενός) καθώς και την επισήμανση της διαφοράς ανάμεσα στην αρχαία αγορά ως χώρο διαλόγου και σε εκείνο

βάρους στην Αγορά σημειώνεται η αρχή μιας καινούργιας πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία βασίζεται στην ισότιμη θέση όλων σε σχέση με την εξουσία⁸⁸. Αυτή η μετατόπιση σημαίνει την απαρχή του κοινού, άρα του πολιτικού, λόγου, στον οποίο έχουν όλοι δικαίωμα και οφείλουν να μετέχουν εξίσου. Ο χώρος βρέθηκε, η κοινότητα των πολιτών μπήκε σε λειτουργία. Το συγκεκριμένο αναπαριστά το αφηρημένο. Και αν αυτό μοιάζει παράδοξο, μπορούμε να ανατρέξουμε σε μια μαρτυρία του Ηρόδοτου για τον Θαλή ότι συμβούλευσε τους Ίωνες να έχουν ένα μόνο βουλευτήριο στην Τέω, γιατί η Τέως είναι στη μέση της Ιωνίας⁸⁹. Η επιλογή του μέσου χώρου συναρτάται άμεσα με την παράδοση της εξουσίας «ἐς μέσον» και την επιλογή των «μέσων» για τη διάσωσή της⁹⁰. Πρόκειται, όπως λέει ο VERNANT, για την «ανακάλυψη ενός άλλου διανοητικού ορίζοντα και την εκπόνηση ενός νέου κοινωνικού χώρου με επίκεντρο την αγορά, τη δημόσια πλατεία»⁹¹. Αυτός ο καινούργιος χώρος είναι κυκλικός και έκκεντρος. Δεν είναι χωρίς σημασία και το γεγονός ότι «ἐς μέσον» συμβαίνουν όλα και στον κυκλικό χώρο του θεάτρου⁹² και

τον χώρο όπου «οι άνθρωποι δουλεύουν χωρίς να μιλούν, για να παραγάγουν σκέψεις και εμπορεύματα που θα πάνε αργότερα να ανταλλάξουν».

⁸⁸ Αυτή την κατεξοχήν πολιτική σημασία της Αγοράς υποψάζεται αλλά χωρίς να την κατανοεί, επειδή πολιτικά βρίσκεται στους αντίποδες των Ελλήνων, ο Κύρος, ο οποίος, όπως παραδίδει ο Ηρόδοτος (I 153, 4-8), λέει: «οὐκ ἔδεισά κω ἄνδρας τοιούτους, τοῖσιν ἔστι χώρος ἐν μέσῃ τῇ πόλει ἀποδεδεγμένος ἐς τὸν συλλεγόμενοι ἀλλήλους ὁμνόντες ἐξαπατῶσι» και ο οποίος, ακριβώς επειδή δεν κατανοεί τη σημασία του χώρου, την διαστρέφει.

⁸⁹ «Ὃς ἐκέλευε ἐν βουλευτήριον Ἴωνας ἐκτῆσθαι, τό δέ εἶναι ἐν Τέῳ (Τέων γάρ μέσον εἶναι Ἰωνίης)»: I 170, 14-15. Για τις πολιτικές πρωτοβουλίες του Θαλή ενδεικτική είναι η πληροφορία την οποία μας διέσωσε ο Διογένης Λαέρτιος (I,25): «δοκεῖ δέ καί ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἄριστα βεβουλευθῆναι».

⁹⁰ Πρβ. VERNANT Jean-Pierre, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 67 και 120.

⁹¹ *Ο.π.*, σ. 24.

⁹² «The classical Greek theatre may be considered a sort of duplicate agora, detached from the old centre and highly developed in a certain way for special purposes»: WYCHERLEY Richard Ernest, *How the Greeks Built Cities*, p. 51. Να σημειώσουμε εδώ την αντίθεση ανάμεσα στον κυκλικό χώρο του θεάτρου και στον επιμήκη του σταδίου, αντίθεση που παραπέμπει στην αντιθετική λειτουργία τους. Το θέατρο ευνοεί και εμπνέει τη μετοχή στα δρώμενα, ενώ το στάδιο, τόπος επιβίωσης και αναπαραγωγής μιας αριστοκρατικής, ούτως ειπείν προ-πολιτικής, ανταγωνιστικής δραστηριότητας απομακρύνεται από την κυκλική διαμόρφωση. Βλ. και τον σχετικό υπαινιγμό του Robert L. SCRANTON, *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, Chicago-London (The Univ. of Chicago Press) 1964, p. 199.

στους κύκλιους χορούς τους αφιερωμένους στους ήρωες και στους θεούς. Η κυκλικότητα συνεπάγεται την ίση απόσταση και η επικέντρωση το «κοινωνείν». Οι LÉVÊQUE Pierre και VIDAL-NAQUET Pierre⁹³ εύστοχα υπενθυμίζουν τη διαφωτιστική παρωδία του Αριστοφάνη στους *Όρνιθες*⁹⁴, ο οποίος στην πόλη των νεφελών και της ουτοπίας δίνει κυκλικό σχήμα και τοποθετεί το κέντρο του κύκλου στην Αγορά, ένα κέντρο όχι μόνο νοητό αλλά και πραγματικό, αφού όλοι οι δρόμοι της πόλεως θα οδηγούν σε αυτήν και θα δίνεται η εντύπωση ενός αστεριού με χιλιάδες λαμπρές ακτίνες. Βέβαια οι LÉVÊQUE και VIDAL-NAQUET επιχειρούν να εντοπίσουν στοιχεία που φανερώνουν την επίδραση του Πυθαγορισμού στον πολεοδομικό σχεδιασμό της πόλης. Όμως είναι αναμφισβήτητο ότι, ακόμα και αν σταθούμε στην εικόνα, μοιάζει ότι ο ποιητής αναπαριστά, υπερβάλλοντας, ό,τι βλέπει γύρω του, μια και η ποιητική φαντασία τροφοδοτείται από την πραγματικότητα για να ενεργοποιηθεί.

Θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε την άποψη ότι όταν κέντρο της πολιτικής ζωής ήταν το ανάκτορο, η κατοικία του Άνακτα, η επιδιωκόμενη τάξη είχε προέλευση ιεραρχική. Όταν το κέντρο μεταφέρεται στη δημοσιότητα της Αγοράς η τάξη ρυθμίζεται από τον νόμο. Πρόκειται στην ουσία για την αντίθεση ανάμεσα στον Δία και στον νόμο τον ενύπαρκτο στο σύμπαν, που συνίσταται από την ισότιμη συμμετοχή και αμοιβαιότητα των αντιθετικών στοιχείων. Είναι η αντίληψη που δεσπόζει στη σκέψη των Ιώνων στοχαστών αλλά και στη σκέψη του Αριστοτέλη⁹⁵. Έτσι «η Πόλη παρουσιάζεται ως ένα ομοιογενές σύμπαν, χωρίς ιεραρχία, χωρίς ορόφους, χωρίς διαφοροποίηση. Η αρχή δεν είναι πια συγκεντρωμένη στα χέρια ενός μοναδικού προσώπου που βρίσκεται στην κορυφή της κοινωνικής οργάνωσης. Κατανέμεται ομοιόμορφα σε όλη την έκταση της σφαίρας της δημόσιας ζωής, στον κοινό αυτό χώρο όπου η πόλη βρίσκει το κέντρο της, το μέσον της»⁹⁶.

Η συμβουλή του Μιλήσιου Θαλή απέβλεπε στην επίτευξη αυτών των στόχων. Μάλιστα ο χώρος της αγοράς οριοθετείται ξεκάθαρα με την περιστοιχισή του από «όρους».

Μπορεί να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι ο χώρος είχε τέτοια σπουδαία λειτουργία και ότι συνδέεται με την πολιτική και με τους όρους υπό

⁹³ *Κλεισθένης ο Αθηναίος*, σ. 110.

⁹⁴ στ. 1002-1009.

⁹⁵ «Ἀνάγκη γάρ πλείω εἶναι, καὶ ἰσάζειν ἀεὶ τάναντία, καὶ μὴ εἶναι ἓν αὐτῶν ἄπειρον »: *Φυσικά* 204b 13-14.

⁹⁶ VERNANT Jean-Pierre, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 138.

τους οποίους αυτή ασκείται⁹⁷. Ο Αριστοτέλης θεωρεί όμως αυτό αναμφισβήτητο, όταν συνδέει τις πολεοδομικές καινοτομίες του Μιλήσιου Ιπποδάμου με την πολιτική του δραστηριότητα⁹⁸. Στον Ιππόδαμο αποδίδουν εξάλλου και τις τετραγωνισμένες πόλεις⁹⁹, σκοπός των οποίων ήταν να διασώσουν μια τάξη, ένα μέτρο, μια λογική. Οπωσδήποτε η κριτική που ασκεί ο Αριστοτέλης στον Ιππόδαμο πιστοποιεί ότι τον αντιμετωπίζει όχι ως πολεοδόμο αλλά ως πολιτικό φιλόσοφο. Οι πόλεις που σχεδίαζε στόχευαν στην αισθητοποίηση των πολιτικών του απόψεων και αυτές υπηρετούσαν¹⁰⁰. Πολύ

⁹⁷ Οι Pierre LÉVÊQUE και Pierre VIDAL-NAQUET, *Κλεισθένης ο Αθηναίος*, αποδεικνύουν ότι η κλεισθενική μεταρρύθμιση, στην αναζήτηση της συλλογικότητας σε πολιτικό επίπεδο, έπεται της αναδημιουργίας του πολιτικού χώρου, ο οποίος προσαρμόζεται ώστε να την ορίσει. Το λάθος όμως που κάνουν είναι ότι θεωρούν πως μετά τον Κλεισθένη, με ένα είδος αντιστροφής, ο χώρος της πόλεως αρχίζει όλο και περισσότερο να διαφοροποιείται τόσο στην πολιτική δομή όσο και στο αρχιτεκτονικό του σχέδιο, για να ανακαλύψουν στην πλατωνική πόλη το αντίθετο της κλασικής και στα σχέδια του Ιπποδάμου τη διασπορά του κέντρου. Η αντιστροφή είναι κυρίως, για τους δύο ερευνητές, η μετάβαση του κέντρου βάρους από την πόλιν και την ανθρώπινη τάξη, που επιδιώκεται τον 6ο αι., στο θεϊκό, που από τον 5ο αι. και κορύφωση τον 4ο χρησιμεύει στη φιλοσοφία ως πρότυπο για τη ρύθμιση της τάξης της πόλεως, της οποίας οι παραδοσιακές δομές έχουν άλλωστε πια καταστραφεί. Οι απόψεις αυτές ελέγχονται πειστικά, κατά τη γνώμη μας, από τον Jean-Pierre VERNANT, *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, Μέρος Α', σ. 300-328.

⁹⁸ «Ίπποδαμος δέ Εὐρυφώντος Μιλήσιος...πρῶτος τῶν μὴ πολι.ενομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης»: *Πολιτικά* 1267b 22-30.

⁹⁹ Φαίνεται βέβαιο ότι ο Ιππόδαμος σχεδίασε για τους Αθηναίους τον Πειραιά στα μέσα του 5ου αι. και είναι πιθανόν ότι ανέλαβε και τον σχεδιασμό των Θουρίων, εφόσον υπήρξε μέλος της αποστολής για τον αποικισμό τους. Ο Στράβων παραδίδει (XIV 2,9), αλλά χωρίς βεβαιότητα, ότι ο ίδιος σχεδίασε και τη Ρόδο. Γενικά για την πολεοδομική δραστηριότητα του Ιπποδάμου βλ. WYCHERLEY Richard Ernest, *How the Greeks Built Cities*, p. 17 κ.ε.

¹⁰⁰ Η Ιωνική Μίλητος αποτελεί την πόλη-υπόδειγμα της πολεοδομικής αλλαγής και γιατί οι αντικειμενικές συνθήκες ήσαν ευνοϊκές (η πόλη καταστράφηκε ολοσχερώς από τους Πέρσες το 494π.Χ. και ξαναχτίστηκε με τη μοντέρνα αντίληψη μετά την ήττα των Περσών το 479π.Χ.) αλλά και διότι εκεί διατυπώθηκε από τους Ίωνες φιλοσόφους η αντίληψη του κυκλικού σύμπαντος, η οποία πρακτικά ενσωματώθηκε στην πολεοδομική-πολιτική συμβουλή του Θαλή. Η ανάγκη ενός κέντρου στα Μικρασιατικά παράλια συναρτάται και με την καθιέρωση φυλετικών κέντρων στο Τριόπιο για τους Δωριείς, στην Έφεσο για τους Ίωνες. Πάντως, κατά την άποψη του Richard Ernest WYCHERLEY, *How the Greeks Built Cities*, p. 25, η

αργότερα, όταν η ιδέα και η σημασία της πόλεως είχαν διαφοροποιηθεί, παρέμεναν ακόμα σημαντικοί οι χωρικοί και αρχιτεκτονικοί της όροι, μολοντί είχαν χάσει την αρχική τους λειτουργικότητα. Ο Πausanίας απέρριψε την αξίωση μιας κωμόπολης να χαρακτηριστεί πόλις επειδή δεν είχε ούτε κυβερνητικά κτίρια, ούτε θέατρα, ούτε πλατεία, ούτε αγωγό νερού και ο κόσμος ζούσε σε παράγκες¹⁰¹.

Επίσης μια πρωιμότερη μαρτυρία για τη σημασία της Αγοράς σε συνδυασμό με την κυριαρχία του νόμου υπάρχει στον Όμηρο. Αυτό που διακρίνει την αγριότητα από τον πολιτισμό, το Χάος από τον κόσμο, είναι η ύπαρξη ή μη δημόσιου κέντρου. Ο Οδυσσεύς και οι σύντροφοί του στη χώρα των Κυκλώπων παρατηρούν την έλλειψη Αγοράς και από αυτό συμπεραίνουν την πρωτόγονη διαβίωση των κατοίκων της¹⁰². Οι Κύκλωπες δεν έχουν Αγορά, πράγμα που σημαίνει ότι ανάμεσά τους δεν βασιλεύει ο νόμος αλλά η υπεροχή της δύναμης και η αυθαιρεσία της βίας. Οι αποφάσεις δεν προέρχονται από τη συζήτηση, η οποία δεν αποκλείει την έριδα και τη διαμάχη στην καταφατική και θετική τους λειτουργία. Αντίθετα ήσαν αποτέλεσμα της υπεροχής που γεννάει όχι η φρόνηση, με αναφορά και πιστοποίηση μέσα στα όρια της κοινότητας και με μέτρο την κοινότητα των αναγκών, αλλά η σωματική ισχύς, η οποία αξιώνει το δικαίωμα της επιβολής στους άλλους, επειδή δεν τους αφήνει περιθώρια επιλογής. Η ανυπαρξία της δημόσιας συζήτησης στην Αγορά αφήνει τους Κύκλωπες στον χώρο του άμορφου και του απολίτιστου. όπου νομιμοποιείται και η ωμοφαγία¹⁰³.

Θα πρέπει εδώ να προσθέσουμε ότι η προαγωγή της Αγοράς σε κέντρο της πόλεως είναι συνέπεια της εδαφικής ένωσης δύο αρχικά διαχωρισμένων τόπων: της πόλης και του άστεως. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι μετά την είσοδο των Αχαιών στην Ελλάδα η λέξη πόλις (πτολίεθρον) σημαίνει την ακρόπολη και διακρίνεται σαφώς από την κάτω πόλη, το *ἄστυ*. Αυτή η διάκριση, η οποία συντηρείται και με τα επίθετα που αποδίδονται σε κάθε

Πριήνη αποτελεί το κατεξοχήν υπόδειγμα του αρχαίου ελληνικού τρόπου οργάνωσης της πόλης, υπηρετικού των πολιτικών αναγκών.

¹⁰¹ 10,4,1.

¹⁰² «Τοῖσιν δ' οὐτ' ἄγοραί βουλευφόροι οὔτε θέμιστες, ἀλλ' οἱ γ' ὑψηλὼν ὀρέων ναίουσι κάρηνα ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δ' ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἁλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι»: 112-115.

¹⁰³ Για το θέμα της ωμοφαγίας και τον συσχετισμό του με προ-πολιτικές κοινωνίες βλ. VIDAL-NAQUET Pierre, *Ο μαύρος κυνηγός*, passim.

περιοχή¹⁰⁴, εξαφανίζεται και επέρχεται η ανάμειξη με την ανάπτυξη του εμπορίου στο άστυ, η οποία αντισταθμίζει την ιερότητα της πόλης, που εκπορεύεται από το γεγονός ότι στον οχυρωμένο της περίγυρο είναι χτισμένο το ανάκτορο. Η απαρχή της κοινωνικής-πολιτικής δραστηριότητας αντικρύζει πια το καθαρά εμπορικό κέντρο ως τον χώρο συνάθροισης των πολιτών, τον χώρο που ευνοεί και προάγει τον διάλογο, τον χώρο όπου πρέπει να κατατεθεί η εξουσία.

Η ίδια η λέξη που στην αρχή δήλωνε την ακρόπολη κατέληξε, με συνεχείς επεκτάσεις, να δηλώνει την κοινωνία της πόλεως¹⁰⁵. Πάντως ένας σίγουρος απόηχος της ομηρικής ταύτισης της πόλης με την οχυρωμένη ακρόπολη ανιχνεύεται στη σκέψη του Αριστοτέλη, για τον οποίο η πόλις, η συνύπαρξη των ανθρώπων σε ευρύτερη από την οικία και την κώμη κοινωνία, στοχεύει και στη σωτηρία.

Είναι ενδιαφέρον να επισημάνουμε και την εξέλιξη που σημειώθηκε στον τειχισμό των πόλεων. Στην αρχή το τείχος περιέκλειε τον χώρο του ανακτόρου και των ιερών, ενώ στη συνέχεια οριοθετεί τον ανανεωμένο πολιτικό χώρο που δημιουργείται με αναφορά στην Αγορά. Τώρα όχι μόνο ο Άναξ και οι θεοί αλλά και ολόκληρο το κοινό των πολιτών προστατεύεται, επειδή αναβαθμίζεται η σημασία του¹⁰⁶. Στο τείχος αναφέρεται και ο Αριστοτέλης, ο οποίος ισχυρίζεται ότι η περίμετρος του τείχους δεν ορίζει τα όρια της πόλης¹⁰⁷. Είναι μια ακόμα επιβεβαίωση του ότι η πόλις δεν είναι τεχνητή κατασκευή αλλά ότι υπάρχουν ουσιωδέστερα πράγματα που την συγκροτούν και την συνέχουν.

¹⁰⁴ Η πόλις προσδιορίζεται με επίθετα που σημαίνουν «ψηλή», «απόκρημνη», «καλοχτισμένη», «εφοδιασμένη με πύργους» ή «ιερή», «πολύχρυση», «πλούσια», ενώ το άστυ επαινείται κυρίως για τη ρυμοτομία του και την έκτασή του.

¹⁰⁵ Για την εξέλιξη της ακρόπολης και τη στενή της σύνδεσή με τις απαρχές της πόλεως βλ. και WYCHERLEY Richard Ernest, *How the Greeks Built Cities*, p. 5.

¹⁰⁶ «Οἷον ἀκρόπολις ὀλιγαρχικόν καί μοναρχικόν, δημοκρατικόν δ' ὁμαλότης»: Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1330b 19-20, όπου η ακρόπολη συνδέεται ρητά με την ολιγαρχία και τη μοναρχία.

¹⁰⁷ «Οὐ γάρ δὴ τοῖς τείχεσιν (δεῖ νομίζειν μίαν εἶναι τήν πόλιν)· εἴη γάρ ἂν Πελοποννήσῳ περιβαλεῖν ἓν τείχος»: *ό.π.* 1276a 26-27.

4. Ο χώρος και η μετοχή.

Η ανάγκη περιορισμένου μεγέθους της πόλης και η εύρεση ενός κέντρου επιβάλλεται κυρίως για να αποφευχθεί η διασπορά. Μια πόλη μεγάλη και δίχως κέντρο διατρέχει τον κίνδυνο να διασκορπιστεί και αυτό μπορεί να έχει ως συνέπεια την ανάθεση των αξιωμάτων σε πρόσωπα ανίκανα, εφόσον δεν προκρίνονται δια της κοινωνίας. Το δηλώνει εξάλλου ο ίδιος ο Αριστοτέλης λέγοντας «πρός δέ τό κρίνειν περί τῶν δικαίων καί πρὸς τό τὰς ἀρχάς διανέμειν κατ' ἀξίαν ἀναγκαῖον γνωρίζειν ἀλλήλους...ὥς ὅπου τοῦτο μή συμβαίνει γίνεσθαι, φαύλως ἀνάγκη γίνεσθαι τὰ περί τὰς ἀρχάς καί τὰς κρίσεις»¹⁰⁸.

Αφού βρέθηκε ο χώρος που προκαλεί σε συλλογικότητα, αφού οι πολίτες άρχισαν να προσδιορίζονται με τους όρους της συνύπαρξης και της μετοχής στην Αρχή και στη Δίκη, είναι αναγκαίο να βρεθεί και ο χώρος μέσα στον οποίο θα αναμετρώνται τα αντίθετα στον τέναο αγώνα για την επικράτηση. Και είναι αυτός ο χώρος και πάλι όχι ιδιωτικός αλλά ανοιχτός και δημόσιος. Μέσα σε αυτόν οι πολίτες, και μόνον αυτοί, έχουν το δικαίωμα να συγκεντρωθούν, να συζητήσουν θέματα της πόλεως με χαρακτήρα επίσημο, να επιδείξουν την αρετή και τη σωφροσύνη τους. Ο χώρος αποκτά την ιερότητα που του προσδίδει η λειτουργικότητά του και εξακτινώνει αυτή την ιερότητα σε όλους εκείνους που τον συνιστούν. Είναι ενδεικτικό ότι, όπως επισημαίνει η ROMILLY¹⁰⁹, η συλλογική ζωή, που επιζητεί και εκμεταλλεύεται τον συλλογικό χώρο της Αγοράς και της Εκκλησίας, είχε ως αποτέλεσμα να στρέψει το ενδιαφέρον και στη συλλογική ψυχολογία, στην ψυχολογία του πλήθους, στην ψυχολογία των συνελεύσεων.

Αντίθετα, στα ομηρικά έπη ο κατεξοχήν χώρος όπου ο άντρας αποδεικνύει την ανωτερότητά του είναι το πεδίο της μάχης¹¹⁰. Πρόκειται για μια επίδειξη ατομικής αρετής που προέρχεται από τον ένα και μοναδικό ήρωα και καταλήγει σε αυτόν. Είναι ένας χώρος για ανθρώπους μοναχικούς, στον οποίο οι δύο μαχητές, παρά τις εκτενείς αποστροφές τους, δεν φτάνουν σε άλλη σχέση παρά σε εκείνη των αντιπάλων. Η διάκριση του ενός στηρίζεται στον θάνατο του άλλου και τα αποτελέσματα της νίκης ή της ήττας εξαντλούνται στην προσωπική προβολή ή ατιμία. Βέβαια, παράλληλα με αυτόν τον ηρωισμό, ο Όμηρος επαινεί και την ευγλωττία, την ικανότητα του ήρωα να

¹⁰⁸ Πολιτικά 1326b 14-18.

¹⁰⁹ Βάστα καρδιά μου, σ. 18.

¹¹⁰ Για τον τρόπο διεξαγωγής της ομηρικής μάχης βλ. ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗ Κωστή, *Η ομηρική μάχη*, Αθήνα (Καστανιώτης) ²1993.

πείθει τους συντρόφους του στη Βουλή. Είναι όμως αυτή μια ικανότητα που την κατέχουν όσοι για λόγους αντικειμενικούς δεν μπορούν να συμμετέχουν στη μάχη, όπως ο Νέστωρ, ενώ για όλους τους άλλους αποτελεί απλώς το συμπλήρωμα της ανδρείας τους¹¹¹. Για να ξαναγυρίσουμε στην ψυχολογία, και πάλι η ROMILLY¹¹² αποδεικνύει ότι το πεδίο της μάχης οδηγεί αναπόφευκτα σε μια ψυχολογική περιγραφή που αποδίδεται με το μέσο της δράσης, της ατομικής βεβαίως.

Στα χρόνια της πόλεως το ηρωικό ήθος αντικαθίσταται από την πολιτική ικανότητα, της οποίας χώρος είναι η Εκκλησία. Στην Αθήνα όλοι οι πολίτες συνέρχονται στην Πνύκα, στη σκιά της Ακρόπολης, υπό το βλέμμα της φειδιακής Αθηνάς, και εκεί έχουν την ευκαιρία να μιλήσουν όλοι και να φανερώσουν την αρετή τους. Τώρα όμως η αρετή δεν είναι υπόθεση δύο αλλά όλων, όλοι παίζουν τον ρόλο του κριτή και τα λεγόμενα γίνονται αποδεκτά αφού πρώτα ειπωθούν υπό το πρίσμα των κοινών αναγκών που δημιουργούν την κοινή εμπειρία. Επιπλέον εκείνο που διακυβεύεται δεν είναι πια η ατομική ή έστω η οικογενειακή τιμή, αλλά η σωτηρία και η πρόοδος της πόλεως και μάλιστα όχι των κτιρίων και των αγρών αλλά των συμπολιτών, όλων εκείνων που μοιράζονται το προνόμιο να συνιστούν την κοινωνία της πόλεως.

Η πόλη είναι λοιπόν οι χώροι συνάθροισης των πολιτών, οι χώροι που διευκολύνουν τη συλλογικότητα και γι' αυτό γίνονται αντικείμενο φροντίδας σε αντίθεση με τις κατοικίες, τους κλειστούς ιδιωτικούς χώρους¹¹³.

Ακόμα και οι ναοί, οι οποίοι διατηρούν τον χαρακτήρα της άνωθεν θεϊκής εξουσίας και συντηρούν την παράδοση που τους θέλει ορατούς από όλους και υπερκείμενους, απογυμνώνονται από την εντύπωση της κυριαρχικής εξουσίας που έδιναν σε προγενέστερες εποχές. Εξακολουθούν να είναι χτισμένοι στην Ακρόπολη, όμως παύουν να αποτελούν απαραβίαστο χώρο, στον οποίο μόνο το ιερό πρόσωπο του βασιλιά και οι ιερείς δικαιούνται να έχουν πρόσβαση. Τώρα ο καθένας έχει το δικαίωμα να πλησιάσει και η ίδια η αρχιτεκτονική τους υπογραμμίζει το άνοιγμα προς το δημόσιο, το κοινό, το πολιτικό. Οι ναοί ανήκουν σε ολόκληρη την πόλιν την οποία προστατεύουν, εφόσον, όπως είπαμε, όλες οι συλλογικές δραστηριότητες γίνονται κάτω από τη σκιά τους.

¹¹¹ Βλ. και MOSSÉ Claude, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 56 κ.ε.

¹¹² *Βάστα καρδιά μου*, σ. 23 κ.ε.

¹¹³ Βλ. και MARTIN Roland, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris (Éditions A et J. Picard) 1956, σ. 124.

Είναι χαρακτηριστικό επίσης ότι δίπλα στην Αγορά βρίσκεται συνήθως και ο τάφος του οικιστή ήρωα. Τα ιερά, που στη μυκηναϊκή περίοδο ήσαν αναπόσπαστο τμήμα του ανακτόρου και προστατεύονταν από τείχος, δίνουν τη θέση τους στο ιερό του ήρωα της πόλεως, του ήρωα που ανήκει σε όλους, αφού από αυτόν έλκουν την καταγωγή και την πολιτική τους υπόσταση. «Η νεοσύστατη κοινότητα εκδήλωνε μ' αυτό τον τρόπο την επιθυμία της να ριζώσει στον χώρο όπου εγκαταστάθηκε, κάτι που θα είχε σημαντικές επιπτώσεις γενικότερα σε ό,τι αφορά την πνευματική ζωή»¹¹⁴.

Η κυκλικότητα και η επικέντρωση που παρατηρήσαμε στην περιορισμένη έκταση της πόλεως, επαναλαμβάνεται σε ευρύτερη κλίμακα, όταν αρχίζει η αποικιακή δραστηριότητα. Ο κύκλος διευρύνεται και το κέντρο του καταλαμβάνει η μητρόπολη, η οποία συνδέεται με την περιφέρεια, την αποικία. Η ιερή φωτιά που μεταφέρεται από τη μία στην άλλη αισθητοποιεί την ένωση και τελετουργικά μεταφέρει τη μορφή και τις συνήθειες της μητρόπολης στην αποικία. Μια ιδέα της σημασίας που απέδιδαν οι Αρχαίοι Έλληνες στον χώρο παίρνουμε και από τις πληροφορίες που αναφέρονται στην επέμβαση του μαντείου των Δελφών για τον εντοπισμό του¹¹⁵.

5. Η ισορροπία δια της κοινωνίας.

Θα πρέπει εδώ να υπενθυμίσουμε τη συνεισφορά της φύσης στη δημοσιότητα που αποτελεί το πρωταρχικό στοιχείο της αρχαίας ελληνικής πολιτικής ζωής. Το ωραίο ελληνικό κλίμα σπρώχνει τους ανθρώπους στην κοινωνικότητα και αντιστρατεύεται την απομόνωση στον ιδιωτικό τους χώρο. Τους δίνει τη δυνατότητα να βρίσκονται στην Αγορά όλες τις εποχές του έτους και ευνοεί την ανάπτυξη σχέσεων που βασίζονται στην αμεσότητα της προσωπικής παρουσίας και του προφορικού λόγου¹¹⁶.

Επρόκειτο λοιπόν για έναν κόσμο στον οποίο ο ανταγωνισμός υπήρχε, η τάση των Ελλήνων για φιλοπρωτία θριάμβευε, αλλά ο ανταγωνισμός αυτός και η φιλοπρωτία, επειδή εκδηλώνονταν στον ανοιχτό χώρο της Αγοράς και στον δημόσιο της Εκκλησίας, διέσωζαν την ισορροπία, η οποία δεν

¹¹⁴ MOSSÉ Claude, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 44.

¹¹⁵ Για τον ρόλο του Μαντείου των Δελφών στον ελληνικό αποικισμό βλ. MOSSÉ Claude, *ό.π.*, σ. 124.

¹¹⁶ βλ. και ANDREWES Antony, *Greek Society*, London (Hutchinson Publishing Group Ltd) 1967. Μτφ. Ανδρέας Παναγόπουλος: *Αρχαία ελληνική κοινωνία*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) ²1987, σ. 23 και 36.

γινόταν αντιληπτή ως δεδομένο αλλά πάντοτε ως ζητούμενο. Ο χώρος επιλεγόταν και σχεδιαζόταν έτσι ώστε να τονίζει την επιδίωξη της ισότιμης συμμετοχής σε αντίθεση με την κυριαρχικότητα του μυκηναίου Άνακτα και των μοναρχών της Ανατολής. Από τη στιγμή που ο Δίας έδωσε τη θέση του στον Κοινό Λόγο, κρίθηκε σκόπιμο ο πολιτικός χώρος να διαρρυθμιστεί ανάλογα ώστε να τον επιτρέπει και να τον υποβάλλει. Το περιορισμένο μέγεθος και η μέτρια έκταση της πόλης που επιζητεί ο Αριστοτέλης δεν είναι οι στόχοι, ούτε οι αναγκαίες προϋποθέσεις για την πολιτική υπόσταση. Είναι οι αναγκαίες προϋποθέσεις, ο μοχλός που θα θέσει σε λειτουργία την ισοτιμία και την ισορροπία. Κάτι τέτοιο απλά σημαίνει ότι δεν αρκεί η μέτρια έκταση και ο μέτριος αριθμός κατοίκων για να εξασφαλιστεί η κοινωνία αλλά ότι η κοινωνία είναι ο όρος που θα καθορίσει και θα προσδιορίσει τα δύο άλλα. Και είναι εμφανές αυτό στη διατύπωση του Αριστοτέλη «διό πρώτην μὲν εἶναι πόλιν ἀναγκαῖον τὴν ἐκ τοσούτου πλήθους ὃ πρῶτον πλήθος αὐταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν ἐστὶ κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν»¹¹⁷.

¹¹⁷ Πολιτικά 1326b 7-9.

Κεφάλαιο τέταρτο

«Τίνα χρή καλεῖν πολίτην καί τις ὁ πολίτης ἐστί»

1. Το δικαίωμα της μετοχής.

Τώρα η έρευνά μας πρέπει να στραφεί στην έννοια του πολίτη¹¹⁸ και να διευκρινίσουμε καταρχήν ένα τεχνικής φύσης ζήτημα, ποιοι έχουν το δικαίωμα να είναι πολίτες, ώστε κατά δεύτερο λόγο να μελετήσουμε ποια προνόμια αυτό το δικαίωμα συνεπάγεται.

Η πρώτη δήλωση του Αριστοτέλη ότι δεν δίνει το δικαίωμα του πολίτη η απλή συνοίκηση σε έναν τόπο¹¹⁹ είναι εξαιρετικά διαφωτιστική, επειδή επιπλέον σχετίζεται και με την απόρριψη της άποψης για τον καθορισμό της πόλεως ως γεωγραφικής κοινότητας. Δεν αρκεί λοιπόν να μοιράζεται κάποιος με άλλους τον ίδιο τόπο για να θεωρηθεί οργανικό μέρος μιας πόλεως, ούτε αρκεί η υπαγωγή κάποιου σε νόμους που ρυθμίζουν βιοτικές σχέσεις¹²⁰. Η ενέργεια που διακρίνει τον πολίτη από όλες τις άλλες κατηγορίες ανθρώπων, οι οποίες διαβιούν στην πόλη -μέτοικοι¹²¹, δούλοι, παιδιά, γυναίκες,

¹¹⁸ «Ἡ γάρ πόλις πολιτῶν τι πλήθός ἐστιν. ὥστε τίνα χρή καλεῖν πολίτην καί τις ὁ πολίτης ἐστί σκεπτέον»: Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1274b 41-1275a 1-2. Ανάλυση των *Πολιτικών* στο θέμα του καθορισμού του πολίτη κάνει ο W D ROSS, *Αριστοτέλης*, σ. 350-355.

¹¹⁹ «Ὁ δέ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καί γάρ μέτοικοι καί δούλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκίσεως)»: *ό.π.*, 1275a 7-8.

¹²⁰ «Οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καί δίκην ὑπέχειν καί δικάζεσθαι»: *ό.π.*, 1275a 8-10.

¹²¹ Ειδικά για τους μετοίκους πρέπει να παρατηρήσουμε ότι, παρόλο που ζούσαν στον χώρο της πόλεως και μολονότι τους αναγνωρίζονταν κάποια δικαιώματα, δεν θεωρούνταν ως άνθρωποι με ολοκληρωμένη υπόσταση, πράγμα που αποδεικνύεται και από το όνομα «μέτοικοι» που τους αποδιδόταν, όνομα που χωρίς να έχει κάποια μειωτική σημασία, ωστόσο τους διέκρινε από τους «ἀπλῶς πολίτας». Για τους μετοίκους βλ. και ROMILLY Jacqueline de, *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, σ. 50.

γέροι, άνθρωποι που στερήθηκαν τα πολιτικά τους δικαιώματα με δικαστική απόφαση- είναι το *μετέχειν*. Άπλως πολίτης είναι αυτός που έχει το εξαιρετικό προνόμιο της μετοχής στην Κρίση και στην Αρχή¹²², προνόμιο που του εξασφαλίζει η ίδια η υπόσταση της πόλεως στηριγμένη στις αρχές της ισορροπίας, ισονομίας, ισοτιμίας, ισηγορίας, ισομοιρίας, που έμπρακτα διασφαλίζονται με σχέσεις κυκλικές και αντιστρέψιμες. Ο Αριστοτέλης ονομάζει τον συνδυασμό των δύο αυτών αρχών, του δικαστή και του εκκλησιαστή, *Άοριστον Αρχήν*¹²³. Πρόκειται για αρχή μεριζόμενη σε όλους τους πολίτες, που δεν ανήκει στους ειδικούς άρχοντες. Είναι αρχή ρυθμιστική και προσδιοριστική του χαρακτήρα της πόλεως και κατά συνέπειαν θεμελιώδης, αφού αυτή συνιστά τον τόπο της μετοχής.

Η ιδιότητα του πολίτη δεν είναι κάτι αυτονόητα δεδομένο, γι' αυτό ο Αριστοτέλης δεν προτάσσει στην έρευνά του το πρακτικό μέρος, δηλαδή την καταγωγή και την αρχαιότητα της γενιάς¹²⁴, μια και τα δύο αυτά στοιχεία δεν αρκούν για να προσδώσουν σε κάποιον την τιμή του να μετέχει στην πολιτική ζωή. Η σημασία που αποδίδεται στον πολίτη, ως συστατικό μέρος και ολοκλήρωση της κοινωνικής ζωής, είναι εμφανής στις διατυπώσεις του Θουκυδίδη και του Πλάτωνος. Τόσο ο ένας όσο και ο άλλος δηλώνουν απερίφραστα ότι η πόλις είναι οι πολίτες της. Ο Θουκυδίδης δεν μιλάει ποτέ για την Αθήνα ή τα Μέγαρα, αλλά για τους Αθηναίους και τους Μεγαρείς¹²⁵. «Η ιστορία του Θουκυδίδη παρουσιάζει την ιδιομορφία να αποδίδει όσο το δυνατό λιγότερη σημασία στα άτομα. Αυτό που μετράει είναι η πόλη, στο συλλογικό και διαρκή χαρακτήρα της. Οι πόλεις είναι τα αληθινά πρόσωπα στο έργο του Θουκυδίδη»¹²⁶. Και ο Πλάτων λέει ότι αυτό που τον ενδιαφέρει είναι οι πολίτες κι όχι τα σπίτια ή τα δέντρα της πόλης¹²⁷. Δεν είναι λοιπόν

¹²² «Πολίτης δ' άπλως οὐδενί τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καί ἀρχῆς»: ὁ.π., 1275a 22-23.

¹²³ «Ἐστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή»: ὁ.π., 1275a 31-32.

¹²⁴ Ὁ.π., 1275b 22 κ.ε.

¹²⁵ Να σημειώσουμε εδώ την αντίθεση με την Ανατολή. Για να εκφράσει κάποιος την έννοια Βαβυλώνιοι, πρέπει να πει «οι άνθρωποι της περιοχής της πόλης της Βαβυλώνας». Διαφαίνεται καθαρά η αντίθεση ανάμεσα στον χωρικό προσδιορισμό της πόλης στην Ανατολή και στην κοινωνική-πολιτική της διάσταση, στην προτεραιότητα της προσωπικής σχέσης, που επιτυγχάνεται με τη μετοχή, στην Ελλάδα.

¹²⁶ ROMILLY Jacqueline de, *Βάστα καρδιά μου*, σ. 133.

¹²⁷ «Τά μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι»: φαιδρος 230d.

αρκετή η απλή συνοίκηση και η οργάνωση της καθημερινής ζωής για να έχουμε πολιτικό βίο. Γι' αυτό, όταν ο Θεμιστοκλής, προσβεβλημένος από τον Κορίνθιο Αδείμαντο, που τον χαρακτήρισε *ἄνδρα ἄπολιν*, απάντησε ότι οι Αθηναίοι θα αποκτήσουν «πόλιν ἐλευθέραν καὶ χώραν οὐ χείρονα ἢς ἀπέβαλον» και ότι θα εγκατασταθούν στη Σύρι της Ιταλίας¹²⁸, δεν ταύτιζε την πόλιν του με τον γεωγραφικό της χώρο αλλά θεωρούσε ότι βρισκόταν εκεί όπου βρίσκονταν οι πολίτες της, εφόσον πόλεις δεν νοείται χωρίς την ίση μετοχή των πολιτών στα κοινά. Δεν είναι λοιπόν ούτε η συγκέντρωση σε έναν τόπο, ούτε η κατασκευή σπιτιών, ούτε ακόμα η καταστατική θεσμοποίηση των αρχών και του πολιτεύματος ικανές συνθήκες για την ύπαρξη της πόλεως¹²⁹, αλλά η συλλογικότητα και η ενεργητική μετοχή των πολιτών στη μεριζόμενη Λόριστη Αρχή την οποία και ορίζουν. Οι πολίτες δηλαδή πραγματοποιούνται κατά μετοχήν. Μέσα στον ανοιχτό χώρο της πόλεως κάθε πολίτης προσδιορίζει το *ταυτόν* μέσα από την κατηγορία του *έτερου*, στον βαθμό που κυριαρχεί η προσωπική σχέση, η συντείνουσα σε κοινές επιδιώξεις και κατακτήσεις¹³⁰.

¹²⁸ Ηροδότου, VIII 62.

¹²⁹ «Ἵσπερ γάρ οὐδ' ἐκ τοῦ τυχόντος πλήθους πόλεις γίνεταί, οὕτως οὐδ' ἐν τῷ τυχόντι χρόνῳ»: Αριστοτέλους, *ό.π.*, 1303a 26-27. Αλλά και «ἡ γάρ πόλις πλήθός ἐστιν οὐ τό τυχόν ἀλλά πρὸς ζῶνι αὐταρκες»: *ό.π.* 1328b 16-17.

¹³⁰ Η Francoise FRONTISI-DUCROUX στη διδακτορική της διατριβή (*Prosopon. Valeurs grecques du masque et du visage*) παρατηρεί ότι ήταν κανόνας στην ελληνική τέχνη οι άνθρωποι να παρουσιάζονται σε προφίλ, να αλληλοκοιτάζονται. Ο καλλιτέχνης δημιουργεί με τη σε προφίλ απεικόνιση έναν χώρο ανάμεσα σε δύο ανθρώπους. Μόνο μια συγκεκριμένη κατηγορία προσώπων, όπως η Γοργώ, η οποία τοποθετείται στο περιθώριο του πολιτικού, απεικονίζονται κατά πρόσωπο, πράγμα που έχει αποδείξει πειστικά η Θεοδώρα ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ στη δική της διδακτορική διατριβή: «Γοργείη Κεφαλή». *Καταγωγή και νόημα της γοργονικής μορφής εν τη λατρεία και τη τέχνη των αρχαϊκών χρόνων*, Αθήνα (Αρχαιολογική Εταιρεία) 1970. Δεν μπόρεσα να δω τη διατριβή της FRONTISI-DUCROUX, αλλά αντλώ την πληροφορία από τον Jean-Pierre VERNANT, *La pensée grecque, Entretien avec Jean-Pierre Vernant*, Paris (AREHES) 1992 Μτφ. Σία Αναγνωστοπούλου: *Η ελληνική σκέψη*, Αθήνα (Ελληνικά γράμματα) 1993, σ. 29. Αν κάτι τέτοιο αποδεικνύεται επαρκώς, στηρίζει την αντίληψη ότι η ελληνική πόλις είχε ως προϋπόθεση την κοινωνία προσώπων που εξασφάλιζε τη βεβαιότητα για το αληθές.

2. «Τό ἴσον ἀντιπεπονθός σώζει τάς πόλεις».

Και δεν πρέπει να έχουμε την αφέλεια να πιστεύουμε ότι οι Αρχαίοι Έλληνες επιζητούσαν την ομοιομορφία. Αντίθετα, είχαν επίγνωση της διαφορετικότητας των ανθρώπων, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης δεν σταματά να επαναλαμβάνει ότι η πόλις σύγκεται όχι από ένα αλλά από πολλά μέρη¹³¹ και μάλιστα ανόμοια¹³². Αυτή την ανομοιότητα την εντοπίζει στην ενασχόληση των πολιτών, στην ελευθερία, στον πλούτο, στην ευγένεια. Μάλιστα επειδή ακριβώς παρατηρεί αυτή τη διαφοροποίηση, προτείνει και διαφορετικό μέτρο για την εκτίμηση της αρετής των πολιτών. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τον ξεχωριστό χαρακτήρα της πολιτικής μέσα στην πόλιν διεργασίας, γι' αυτό και είναι παρούσα η σύνθετη φύση της πόλεως κάθε στιγμή. Αλλά και ο Θουκυδίδης ορίζει τη δημοκρατία ως σύγκραση «τοῦ φαύλου, τοῦ μέσου καί τοῦ πάνυ ἀκριβοῦς»¹³³. Αυτή η ετερότητα όχι μόνο δεν αποφεύγεται αλλά και ενεργοποιεί, μέσω της αντιθετικής δράσης, την ανταγωνιστικότητα που καταλήγει στην ισορροπία. Έτσι ερμηνεύεται ένα άλλο αριστοτελικό απόσπασμα, στο οποίο η κατ' εἶδος διαφοροποίηση των πολιτών όχι μόνο υπάρχει αλλά και πρέπει να υπάρχει¹³⁴.

Με αναγωγή στις απόψεις των Ιώνων για την ισορροπία¹³⁵ και την αμοιβαιότητα των αντιθέτων, η οποία διασώζει την τάξη σε κοσμικό επίπεδο, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι «τό ἴσον ἀντιπεπονθός σώζει τάς πόλεις». Βλέποντας δηλαδή την κοσμική τάξη αποτυπωμένη στην πόλιν, μεταφέρει εκεί και τις

¹³¹ Πρβ. *ό.π.*, 1286α 29.

¹³² «Ἐτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις..., ἀνάγκη μὴ μίαν εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν πάντων ἀρετὴν»: *ό.π.*, 1277α 5-11. Ο Victor EHRENBERG, *The Greek State*, p 89, διαπιστώνει μια αντίφαση στη σκέψη του Αριστοτέλη, καθώς αποδέχεται την πολλαπλότητα, επιζητώντας ταυτόχρονα την ενότητα της πόλεως. Αυτή όμως η παρατήρηση δεν λαμβάνει υπόψη της ότι στην Αρχαία Ελλάδα δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στο κράτος και στην κοινωνία, ότι δηλαδή το πολιτικό πεδίο είναι σδιάσπαστα ενωμένο με το κοινωνικό.

¹³³ ΣΤ 18 αλλά και Αριστοτέλους, *ό.π.*, 1276β 37-38: «Εἰ γὰρ ἀδύνατον ἐξ ἀπάντων σπουδαίων ὄντων εἶναι πόλιν...».

¹³⁴ «Ἐξ ὧν δέ δεῖ ἐν γενέσθαι, εἶδει διαφέρει. διόπερ τό ἴσον ἀντιπεπονθός σώζει τάς πόλεις»: *ό.π.*, 1261α 29-31.

¹³⁵ Το υπόστρωμα της αριστοτελικής θεωρίας για το ἀντιπεπονθός φαίνεται ότι βρίσκεται στη σκέψη του Πυθαγόρα, ο οποίος, μέσω της μαθηματικής δικαιοσύνης του *ισάκις ἴσου*, κατέληξε στην κοινωνική δικαιοσύνη. Για το θέμα αυτό βλ. τη σύντομη διαπραγμάτευση του Κωνσταντίνου ΤΣΑΤΣΟΥ, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, σ. 49 και 238-244.

φιλοσοφικές απόψεις που αποδίδουν τη συντήρησή της στην ισόρροπη δράση αντιθετικών δυνάμεων. Στην πόλιν, όπως και στον κόσμο, ενυπάρχουν και επενεργούν οι αντιθετικές φύσεις των πολιτών της. Γι' αυτό ακριβώς όμως η σύλληψη της πόλεως είναι μεγαλοφυής, γιατί επιτρέπει την εκδήλωση των αντιθέσεων, διακινδυνεύοντας την ισορροπία της, χωρίς ποτέ να καταλήγει στη χαώδη αμορφία, επειδή το *άντιπεπονθός* λαμβάνει χώρα στην Αγορά και μέσα σε ένα πνεύμα διαλογικότητας και ισότητας. Η ισορροπία συντηρείται όχι με τους τεχνητούς τρόπους των σύγχρονων κρατών, που σχεδόν την επιβάλλουν με νόμους και διατάγματα, επειδή την αντιλαμβάνονται ως τυφλή πειθαρχία και ομοιομορφη εκδήλωση συμπεριφοράς, αλλά στηρίζεται στη δυναμική των σχέσεων της ομάδας και γι' αυτό τολμά η πόλις να ισχυρίζεται «τό δέ αντίπαλον δέος μόνον πιστόν εις συμμαχίαν»¹³⁶. Ο φόβος του άλλου κάνει τους ανθρώπους να επιδιώκουν τη σχέση, τη συμμαχία αρχικά, την πλήρη και γνήσια κοινωνία στη συνέχεια, όταν αντιληφθούν ότι, αν αποδεχτούν την ιδιαιτερότητα του άλλου, καταργείται η αιτία του φόβου.

Θα πρέπει επίσης να αναφέρουμε ότι στους Αρχαίους Έλληνες δέσποζε η ιδέα της πολλαπλότητας¹³⁷. Και στην περίπτωση της πόλεως η ενότητα ζει με τις διαφορές. Ο Αριστοτέλης νομίζει ότι αν η πόλις γίνει μία θα πάψει να υπάρχει και θα καταλήξει να είναι οικία και αυτή με τη σειρά της ένας μοναδικός άνθρωπος. Η υπόστασή της βασίζεται στην πολλαπλότητα και στην κατ' είδος ετερότητα των πολιτών της¹³⁸.

Οι Έλληνες έχουν συχνά κατηγορηθεί ως φιλόπρωτοι και πολλοί υποστηρίζουν ότι ο κόσμος τους υπήρξε έντονα ανταγωνιστικός, με τη «στάση» και τον αγώνα υπόθεση όλων των τομέων της ελληνικής ζωής¹³⁹, κάτι που είναι όμως αναμενόμενο για μια κοινωνία με παγιωμένες ελευθερίες¹⁴⁰. Και ο Θουκυδίδης παραδέχεται κάτι τέτοιο, όταν λέει: «πάντως

¹³⁶ Θουκυδίδου, Γ 11.

¹³⁷ «Ἐν γάρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα»: Ηροδότου ΙΙΙ 80.

¹³⁸ «Πλήθος γάρ τι τήν φύσιν ἐστίν ἡ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἐσται μᾶλλον γάρ μίαν τήν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίμεν ἄν, καὶ τὸν ἓνα τῆς οἰκίας»: Αριστοτέλους, *ό.π.* 1261α 18-21.

¹³⁹ Ἀλλωστε εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ λέξη *ἀγών* εἶχε στήν Αρχαία Ελλάδα ποικίλες σημασίες.

¹⁴⁰ Πρβ. ANDREWES Antony, *Αρχαία ελληνική κοινωνία*, σ. 121 και EHRENBERG Victor, *From Solon to Socrates. Greek History and Civilisation during the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, London (Methuen and Co LTD) 1967, p. 19.

γάρ αὐθημερόν ἀξιούσιν οὐχ ὅπως ἴσοι, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρῶτος αὐτός ἕκαστος εἶναι»¹⁴¹. Συγχρόνως ἡ εξάρτηση τοῦ πολίτη ἀπὸ τὴν πόλιν τοῦ ἦταν αὐτονόητη. Αὐτό ὁμως εἶναι τὸ ἐπίτευγμα τῆς ἐλληνικῆς πόλεως: νὰ ἀποδεχτεῖ, χωρὶς νὰ ἐξαφανίσει, τὶς διαφορές, νὰ κατανοήσῃ τὴν ἀνθρώπινη τάση γιὰ φιλοπρωτία καὶ νὰ τὴν διοχετεύσῃ ἐτσι ὥστε αὐτὴ ἡ τάση νὰ υπηρετήσῃ τὸ κοινὸ καλὸ. Ἡ ἐλληνικὴ πόλις συγκροτεῖται με βάση τὴν ἀμοιβαιότητα τῶν πολιτῶν τῆς, ποὺ πρακτικὰ σημαίνει συμπληρωματικὴ ἀμοιβαιότητα. Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες συνειδητοποιοῦν τὴν ἀνομοιότητα, ἡ ὁποία ὁμως, ἀντὶ νὰ μεταβληθεῖ σὲ ἀντίθεση ἀνάμεσα σὲ ἀτομικὸ καὶ σὲ καθολικὸ ἀγαθόν, αἱρεται με σύγκραση ἀκριβῶς τοῦ ἀτομικοῦ με τὸ καθολικόν¹⁴². Ἡ δόμηση τῆς πόλεως στηρίζεται σὲ προσωπικοὺς δεσμούς καὶ ὅλες οἱ δραστηριότητες ἀσκούνται δια τῆς κοινωνίας. Ὁ πολίτης ὑπάρχει μέσῳ τῶν ἄλλων καὶ κατ' ἐπέκτασιν γιὰ τοὺς ἄλλους. Διαφωτιστικὸ εἶναι τὸ παράδειγμα ποὺ δίνει ὁ Ἀριστοτέλης στὴ *Ρητορικὴ* τοῦ, ὅπου, γιὰ νὰ μιλήσῃ γιὰ τὴν πρωταρχικὴ σημασία τοῦ συνόλου, μιλάει γιὰ τὴ μύτη ἐνός προσώπου, ποὺ μιὰ υπερβολικὴ τῆς παραμόρφωση θὰ μπορούσε νὰ τὴν κάνει ἀγνώριστη¹⁴³. Ἦδη στὰ *Πολιτικά* ὑποστηρίζεται ὅτι ἡ ομορφιά ἐνός ὄντος δὲν ταυτίζεται με τὴν ομορφιά ἐνός μεμονωμένου μέλους¹⁴⁴. Ἀλλὰ καὶ αλλοῦ, σὲ ἴδιο κείμενο¹⁴⁵, σημειώνει ὅτι ἓνα κράτος, ὅπως καὶ ἓνα σῶμα, ἀν ἀυξηθεῖ υπέρμετρα, σὲ τέλος ἀλλάζει ζωικὸ εἶδος. Εἶναι ἐπίσης ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι ἡ εὐτυχία ἐνός ἀτόμου πρέπει νὰ υποτάσσεται στὴν εὐτυχία τοῦ συνόλου καὶ φέρνει τὸ παράδειγμα τοῦ ζωγράφου ποὺ ἀποφεύγει νὰ ζωγραφήσῃ κατακόκκινα μάτια μόνον καὶ μόνον γιὰτὶ εἶναι ωραία καὶ ἐτσι θὰ τὰ ἔκανε νὰ μὴν εἶναι πια μάτια¹⁴⁶.

¹⁴¹ Θουκυδίδου Θ 89.

¹⁴² «Ἀνάγκη γάρ τόν γε εὖ φρονούντα πρὸς τόν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτείαν»: Ἀριστοτέλους, *ὁ.π.* 1324α 33-35.

¹⁴³ 1360α 27 κ.ε.

¹⁴⁴ 1281b 10 κ.ε.

¹⁴⁵ *Ὁ.π.* 1302b 33 κ.ε.

¹⁴⁶ *Πολιτεία*, 420c κ.ε.

3. Η σύμπτωση ατομικού και καθολικού.

Όταν ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι η πόλις προηγείται της οικίας και του ατόμου¹⁴⁷, τονίζει την προτεραιότητα του καθολικού. Άλλωστε, η όλη διαπραγμάτευση του θέματος μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο φιλόσοφος θεωρεί ως ουσιώδες γνώρισμα του ανθρώπου την ικανότητά του στη διάκριση του συμφέροντος και του βλαβερού, του δικαίου και του αδίκου¹⁴⁸. Όλα αυτά γεννάνε την πόλιν, όταν είναι μεθεκτά από τους πολίτες. Η κοινή αίσθηση και η κοινή αντίληψη αυτών των πραγμάτων δημιουργούν την πόλιν, και γι' αυτά θα πρέπει να υπάρχει ομογνωμία. Συνεπώς το άτομο γίνεται αποδεκτό όχι ως μεμονωμένο, αλλά ως μέλος μιας πολιτικής κοινότητας και στόχος του είναι βέβαια η προσωπική του ευδαιμονία, την οποία όμως εξασφαλίζει η πόλις. Αυτή η σύμπτωση ατομικού και καθολικού εκφράζεται με διαύγεια στα λόγια του Θουκυδίδη «ἐγὼ γάρ ἡγοῦμαι πόλιν πλείω ξύμπασαν ὀρθουμένην ὠφελεῖν τοὺς ἰδιώτας ἢ καθ' ἕκαστον τῶν πολιτῶν εὐπραγοῦσαν, ἀθρόαν δέ σφαλλομένην. Καλῶς μὲν γάρ φερόμενος ἀνὴρ τό καθ' ἑαυτὸν διαφθειρομένης τῆς πατρίδος οὐδέν ἦσσαν ξυναπόλλυται, κακοτυχῶν δέ ἐν εὐτυχούσῃ πολλῶ μᾶλλον διασφύζεται»¹⁴⁹. Επίσης δηλώνεται και στον ποιητικό λόγο του Σοφοκλή: «ἢ δ' ἐστὶν ἡ σφύρουσα καὶ ταύτης ἔπι πλέοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα»¹⁵⁰. Πρωταρχικός λοιπὸν στόχος του πολίτη θα πρέπει να είναι η σωτηρία της κοινωνίας¹⁵¹ και εκεί θα πρέπει να κατατείνουν ὅλες του οι προσπάθειες¹⁵². Αλλά και η πόλις έχει την υποχρέωση να εξασφαλίζει την ευδαιμονία όχι μόνο σε ένα μέρος της αλλά σε ὅλους τους πολίτες¹⁵³. Οι

¹⁴⁷ «Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν»: ὁ.π. 1253α 18-19.

¹⁴⁸ «Λόγον δέ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων...ὁ δέ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τό συμφέρον καὶ τό βλαβερόν, ὥστε καὶ τό δίκαιον καὶ τό ἄδικον»: ὁ.π. 1253α 9-15.

¹⁴⁹ Β 60 2-3.

¹⁵⁰ Αντιγόνη στ. 189-190.

¹⁵¹ «Ὅμοίως τοῖνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί»: Αριστοτέλους, ὁ.π. 1276b 27-29.

¹⁵² Η Jacqueline de ROMILLY, *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, σ. 53 κ.ε., δίνει πολλά παραδείγματα από τη θεατρική παραγωγή που παρουσιάζουν την υποδειγματική αφοσίωση και του ηγέτη αλλά και των πολιτῶν, με τίμημα ακόμα και τη ζωή τους, στη σωτηρία της πόλεως. Είναι ο Ετεοκλής στους *Επτά επί Θήβας*, ο Πελασγός στις *Ικέτιδες*, η Ιφιγένεια στην ομώνυμη τραγωδία, ο Μενοικέας στις *Φοίνισσες*.

¹⁵³ «Εὐδαιμόνα δέ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλάψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας»: Αριστοτέλους, ὁ.π. 1329α 23-24.

υποχρεώσεις είναι αλληλομετατιθέμενες. Έτσι και η οργάνωση της πόλεως υπακούει σε αυτή την αναγκαιότητα. Η κυκλικότητα και η αντιστρεψιμότητα στην κατάληψη της Αρχής μειώνουν την πιθανότητα της κυριαρχίας του ενός. Και από τον Αριστοτέλη ως ύψιστη αρετή του πολίτη καθορίζεται η ικανότητά του να άρχεται και να άρχει¹⁵⁴. Σε αυτό λοιπόν το σημείο υπεισέρχεται η μεγάλη σημασία της αγωγής για τη δημιουργία υπεύθυνων πολιτών¹⁵⁵. Είναι ακόμα χαρακτηριστικό πόσο αυτή η αρχή της ταύτισης του ατομικού αγαθού με το καθολικό έχει τις επιπτώσεις της σε πάρα πολλά θέματα της καθημερινής ζωής¹⁵⁶. Για παράδειγμα, αν κάποιος αυτοκτονήσει αδικεί όχι μόνο τον εαυτό του αλλά και την πόλιν και όποιος ασεβήσει προς τους θεούς επισύρει την οργή τους όχι μόνο πάνω του αλλά πάνω τε ολόκληρη την πόλιν, η οποία έχει γι' αυτό ανάγκη καθαισμού¹⁵⁷.

4. Ο οστρακισμός ως αποκλεισμός από τον τόπο της μετοχής.

Με την άρνηση υποταγής στην κυριαρχία του ενός συνδέεται και ο περίφημος νόμος του οστρακισμού, ο οποίος εισήχθη από τον Κλεισθένη, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη¹⁵⁸. Την αιτία της εισαγωγής του την εκθέτει και πάλι ο Αριστοτέλης, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο νόμος καθιερώθηκε

¹⁵⁴ «Δεῖ δέ τόν πολίτην τόν ἀγαθόν ἐπίστασθαι καί δύνασθαι καί ἄρχεσθαι καί ἄρχειν, καί αὕτη ἀρετή πολίτου, τό τήν τῶν ἐλευθέρων ἀρχήν ἐπίστασθαι ἐπ' ἀμφοτέρα»: *ό.π.* 1277b 13-16.

¹⁵⁵ Πρβ. Αριστοτέλους, *ό.π.* 1310a 14: «Μέγιστον δέ πάντων τῶν εἰρημένων πρός τό διαμένειν τάς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγοῦσι πάντες, τό παιδεύεσθαι πρός τάς πολιτείας».

¹⁵⁶ Η Jacqueline de ROMILLY, *ό.π.*, δίνει ένα θεμελιώδες παράδειγμα, συνδέοντας αναπόσπαστα την αρχαία ελληνική έννοια της ελευθερίας με την πραγματικότητα της πόλεως. Η ανακάλυψη ενός άλλου είδους ελευθερίας, της εσωτερικής ελευθερίας, είναι υπόθεση του 4ου αιώνα, όταν, μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, αυτή η πραγματικότητα της πόλεως έχει υποχωρήσει.

¹⁵⁷ Το παράδειγμα του Κυλώνειου άγους είναι ενδεικτικό. Βλ. επίσης Θεαίτητος 173d, Πολιτεία 364bc και Νόμοι 856c Για τους καθαμούς βλ. DODDS Eric Robertson, *The Greeks and the Irrational*, California (Univ of California) 1951 Μτφ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης: *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) ²1978, κυρίως τις σ. 47-49.

¹⁵⁸ *Αθηναίων Πολιτεία* XXII,1.

επειδή οι πόλεις επεδίωκαν την ισότητα¹⁵⁹. Όταν λοιπόν κάποιος, για διάφορους λόγους, εθεωρείτο επικίνδυνος, εδιώκετο από την πόλιν. Η διατήρηση της ίσης απόστασης και ο φόβος της υπεροχής οδήγησαν τους Αθηναίους στην εφαρμογή αυτού του νόμου. Άλλωστε, ο νόμος ήταν σύμφωνος με τις απόψεις των Ιώνων φιλοσόφων για τον κίνδυνο που προκαλεί η μονόπλευρη επικράτηση ενός στοιχείου. Εφόσον η αλήθεια αποτελούσε γεγονός εμπειρικά πιστοποιούμενο, που δοκιμαζόταν στα πλαίσια του κατά μετοχήν λόγου, η πόλις δεν μπορούσε να αποδεχτεί την ιεραρχική προέλευση της αλήθειας και την επιβολή της από τον εμπνευσμένο έναν. Κάτι τέτοιο διατάρασσε την ίση απόσταση των σημείων του κύκλου και αυτό δεν σήμαινε άλλο παρά τη δυσαρμονία και την αταξία. Επειδή λοιπόν οι Έλληνες είχαν συνείδηση της τάσης του ανθρώπου να ξεχωρίζει από τους άλλους, προστάτευαν το κοινόν με τον οστρακισμό, με τον έλεγχο δηλαδή και την τιμωρία αυτής της τάσης. Ο Αριστοτέλης το δηλώνει αυτό με τη διατύπωση: «μήτ' αὐξάνειν λίαν μηθένα παρά τήν συμμετρίαν»¹⁶⁰. Είναι ενδιαφέρουσα η χρήση της λέξης «συμμετρία», που μας παραπέμπει στη γεωμετρικοποίηση της σκέψης καταρχήν, της πόλεως στη συνέχεια, όσον αφορά στη δομική της σύσταση. Ο Αριστοτέλης αποτυπώνει στη γλώσσα του την επιδίωξη της πόλεως και την αγωνία της για τη διατήρηση του μέτρου και της συμμετρίας. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι πρόκειται για μέλημα κοινό κάθε πολιτεύματος, πράγμα που μας πείθει ότι είτε σε δημοκρατία είτε σε ολιγαρχία η σύλληψη της πόλεως ήταν κοινή και όχι σπάνια κοινή ήταν και η μεθοδολογία για τη διάσωσή της.

Η τιμωρία που επιβαλλόταν στο επικίνδυνο πρόσωπο ήταν η απομάκρυνσή του για μερικά χρόνια από την πόλιν. Νομίζουμε ότι επρόκειτο για γεγονός με περιεχόμενο συμβολικό, αφού απομάκρυνση από την πόλιν σήμαινε αδυναμία συμμετοχής στις κοινές επιδιώξεις. Το πρόσωπο που υπερείχε απέκλειε ουσιαστικά τον εαυτό του από το κοινόν, τον έθετε εκτός των πολιτών και η πόλις τού το επεσήμαινε με την τιμωρία που του επέβαλλε. Γινόταν άπολις, όχι γιατί εγκατέλειπε τον χώρο της πόλεως, αλλά γιατί

¹⁵⁹ «Αὐται γάρ δὴ δοκοῦσι διώκειν τὴν ἰσότητα μάλιστα πάντων, ὥστε τοὺς δοκοῦντας ὑπερέχειν δυνάμει διὰ πλοῦτον ἢ πολυφιλίαν ἢ τινα ἄλλην πολιτικὴν ἰσχὺν ὠστράκιζον καὶ μεθίστασαν ἐκ τῆς πόλεως χρόνους ὠρισμένους»: *Πολιτικά* 1284a 19-22.

¹⁶⁰ Ολόκληρο το απόσπασμα έχει ως εξής: «Κοινόν δέ καὶ ἐν δήμῳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἐν μοναρχίᾳ καὶ πάσῃ πολιτείᾳ μήτ' αὐξάνειν λίαν μηθένα παρά τήν συμμετρίαν»: *ό.π.* 1308b 10-12.

αποκλειόταν από τον τρόπο και τον τόπο της μετοχής. Επρόκειτο δηλαδή για πολιτικό θάνατο.

4. Το «ιδιάζειν».

Είναι η ίδια οπτική που μπορεί να μας διευκολύνει να δικαιολογήσουμε τον παράδοξο εκείνο νόμο του Σόλωνος, σύμφωνα με τον οποίο όλοι οι πολίτες έχουν την υποχρέωση να μετέχουν στα κοινά¹⁶¹. Αδιαφορία για τα κοινά θα σήμαινε αδυναμία κάποιου να φέρει τον τιμητικό τίτλο του πολίτη, ο οποίος του εξασφάλιζε τη δυνατότητα της από κοινού με τους άλλους μετοχής στην προσπάθεια για την αναίρεση της αταξίας. Έτσι αυτός που δεν μετέχει στα κοινά χαρακτηρίζεται από τον Θουκυδίδη όχι *ἀπράγμων* αλλά *ἀχρεῖος*¹⁶². Ό,τι δηλαδή η αρχαία ελληνική πόλις δεν μπορεί να καταλάβει δεν είναι η διαφωνία, η οποία εξάλλου αίρεται στη δημοσιότητα της Αγοράς, αλλά το *ιδιάζειν*¹⁶³. Ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα* το δηλώνει σαφέστατα: «εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ιδιωτεύειν»¹⁶⁴. Και αυτό γιατί η πόλις ως αποτύπωση της κοσμικής τάξης είναι ο τρόπος για να φτάσει ο άνθρωπος στην αλήθεια, μια αλήθεια που, όπως λέει ο Ηράκλειτος, δεν σημαίνει την υποταγή ούτε σε εξουσιαστικές αυθεντίες ούτε όμως και στην ατομική, και γι' αυτό άσχετη, επινόηση. Η αλήθεια είναι το αποτέλεσμα του συντονισμού του ατομικού λόγου με τον κοινό, η προσπάθεια να βρεθούν κοινοί τρόποι λογικής πρόσληψης της φύσης και της πραγματικότητας¹⁶⁵.

Η πόλις πρέπει να σωθεί, γιατί αποτελεί το απείκασμα του κόσμου της φύσης και κόσμος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την κοινότητα της σκέψης και των εκφάνσεών της. Ο α-χρεῖος αντιθέτει τη δική του προσωπική ραθυμία στην επιδίωξη των πολλών να κερδίσουν την αλήθεια, που ισοδυναμεί με το να κερδίσουν τη ζωή, και να αποκλείσουν την αναλήθεια, που συμπίπτει με το Χάος του θανάτου. Όσο λοιπόν οι άλλοι παίζουν το παιχνίδι της ζωής, δεν μπορεί κάποιος από ολιγωρία ή ανοησία να απέχει, γιατί η αποχή του στο

¹⁶¹ Αριστοτέλους, *Αθηναίων Πολιτεία*, VIII, 5.

¹⁶² B 40.

¹⁶³ Από το *ιδιάζειν* προήλθε σε όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες το *idiot*, που σημαίνει τον άνθρωπο τον στερημένο λογικής.

¹⁶⁴ 327α.

¹⁶⁵ «Καθ' ὅτι ἂν κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δέ ἂν ιδιάσωμεν, ψευδόμεθα»: Ηρακλείτου, D-K I, p 148, 29-30

κυκλικό οικοδόμημα της πόλεως έχει συνέπειες όχι μόνο για τον ίδιο αλλά και για τους άλλους. Η πόλις παρέχει το μέσον για την πρόσβαση του ανθρώπου στην αλήθεια. Είναι η δυνατότητα της κοινωνίας, η δυνατότητα δυναμικής μετοχής των πολιτών στο συμφέρον και στο βλαβερό, στο δίκαιο και στο άδικο. Όλες αυτές οι ποιότητες έχουν περιεχόμενο που σχετίζεται με την ύπαρξη. Το να φέρει κάποιος ή να μην φέρει τον τίτλο του πολίτη δεν σημαίνει απλώς την κατάφασή του προς την πόλιν, δηλαδή προς έναν μηχανισμό εξουσίας. Σημαίνει να αποδέχεται ή όχι την ανθρώπινη ιδιότητά του, να καταφάσκει τη φύση του, για να ξαναγυρίσουμε στην ταύτιση του ανθρώπου με τον πολίτη από τον Αριστοτέλη.

Ο ίδιος φιλόσοφος προσπαθώντας να απαντήσει αν όσοι έγιναν πολίτες στα χρόνια του Κλεισθένη είναι πολίτες στην πραγματικότητα, μεταθέτει το ερώτημα στο αν είναι δίκαια πολίτες και δηλώνει ότι το άδικο σε αυτή την περίπτωση ταυτίζεται με το ψεύδος¹⁶⁶.

Ο πολίτης λοιπόν συμμετέχει στην ευθύνη για τα κοινά, πράγμα που δεν διαφέρει από την ευθύνη να αληθεύσει η ζωή στη μοναδική δυνατότητα που παρέχεται, μέσα δηλαδή στην κοινωνία της πόλεως. Γι' αυτό και η αρετή του είναι «πρός τήν πολιτείαν» και ενεργείται δια της κοινωνίας¹⁶⁷. Ο υπαρκτικός του ορίζοντας είναι ο ορίζοντας της πόλεως. Ο Marcel DETIENNE εύστοχα σημειώνει «γεννιέται κανείς Έλληνας αλλά γίνεται πολίτης»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Πολιτικά 1276a 1-5.

¹⁶⁷ Ο.π. 1276b 30-31.

¹⁶⁸ SISSA Giulia-DETIENNE Marcel, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris (Hachette) 1989. Μτφ. Αναστασία Μεθενίτη-Αθανάσιος Στεφανής: *Η καθημερινή ζωή των θεών στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1993, σ. 298.

Κεφάλαιο πέμπτο

Το «ζῆν εὐδαιμόνως»

1. Η επιδίωξη της αυτάρκειας.

Η απαίτηση του Αριστοτέλη για αποδοχή της πολλαπλότητας και ανομοιοότητας των πολιτών μέσα στα όρια της πόλεως έχει και άλλη αιτία εκτός από εκείνη που έχει ήδη αναφερθεί. Δεν πρόκειται μόνο για άρση της υπόστασής της στην περίπτωση της εξομοίωσης των ποικίλων χαρακτηριστικών των πολιτών της αλλά και για κατάργηση του ουσιωδέστερου στοιχείου που συγκροτεί την κοινωνική ζωή. Κοινή επιδίωξη κάθε ανθρώπινης ομάδας από τις απλούστερες μορφές συμβίωσης, όπως είναι η οικία, μέχρι τις συνθετότερες, είναι η αυτάρκεια. Ο Αριστοτέλης θα θεωρήσει την αυτάρκεια ως την καταρχήν αιτία δημιουργίας της πόλεως και τον τελικό σκοπό της¹⁶⁹, διευρύνοντας τα όριά της από το ζῆν ως το εὐ ζῆν, ταυτίζοντάς την δηλαδή συχνά με την ευδαιμονία και οπωσδήποτε θεωρώντας την προϋπόθεση εκείνης¹⁷⁰. Η πόλις προκρίνεται ως ο αυτονόητος τρόπος οργάνωσης της συμβίωσης γιατί και στο πρακτικό επίπεδο υπερέχει όλων των άλλων, και σαφώς των προγενέστερων και ατελέστερών της. Η ανωτερότητα σχετίζεται με τη δυνατότητα να επιτύχει την αυτάρκεια, να δικαιώσει δηλαδή την υπόστασή της, μέσω της ανομοιοότητας των πολιτών της. Ανάμεσα στους λίγους ενυπάρχουν ελάχιστες δυνατότητες ανταλλαγής, ενώ ανάμεσα στους πολλούς και διαφορετικούς οι ανάγκες είναι μεγαλύτερες και κατά συνέπεια η ανταλλαγή και η κοινωνία¹⁷¹. Καθώς ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η

¹⁶⁹ «Ἐπὶ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον ἢ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον»: *Πολιτικά* 1252b 34- 1253a 1.

¹⁷⁰ «Φαίνεται δ' ὁμοῦ καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχωρήγητον ὄντα»: *Ἠθικά Νικομάχεια* 1099a 31-33.

¹⁷¹ Πρβ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1257a 19-24 και 1328b 1κ.ε. Αλλά και Πλάτωνος, *Πολιτεία* 369c: «Οὕτω δὲ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεῖα, πολλῶν

απόλυτη ενότητα καταλύει τις πόλεις¹⁷², και μέσα από την αυτονόητη υπεροχή της πόλεως σε σχέση με την οικία όσον αφορά στην επιδίωξη της αυτάρκειας¹⁷³, διακρίνεται ο βασικός λόγος της γέννησης της πόλεως¹⁷⁴, αλλά και ο βασικός όρος για την ίδια την ύπαρξή της. «Βούλεται γ' ἤδη τότε εἶναι πόλις, ὅταν αὐτάρκη συμβαίνει τὴν κοινωνίαν εἶναι τοῦ πλήθους»¹⁷⁵. Καταληκτικά ο φιλόσοφος δέχεται την ταύτιση της αυτάρκειας με το *ζῆν εἰδαιμόνως καὶ καλῶς* και την ύπαρξη της πολιτικής κοινωνίας όχι χάριν απλώς του *συζῆν* αλλά χάριν των *καλῶν πράξεων*¹⁷⁶.

Περνάμε έτσι στην έννοια της ευδαιμονίας. Ο Αριστοτέλης επιμένει να ορίσει τον τελικό σκοπό όλων των τεχνών και των επιστημών, κινούμενος από μια τελολογική κατεύθυνση σκέψης, και ως τέτοιον ορίζει το *ἀγαθόν*¹⁷⁷. Το *ἀγαθόν* είναι και το τέλος κάθε μορφής κοινωνίας και βέβαια της σπουδαιότερης από όλες, της πολιτικής κοινωνίας¹⁷⁸. Στη συνέχεια επιχειρεί να διασαφηνίσει το *ἀγαθόν* σε σχέση με κάθε τέχνη και επιστήμη ξεχωριστά και καταλήγει να δεχτεί ότι για την πολιτική ταυτίζεται με την ευδαιμονία¹⁷⁹, και

δεόμενοι, πολλούς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα».

¹⁷² «Φανερόν τοίνυν ἐκ τούτων ὡς οὔτε πέφυκε μίαν οὕτως εἶναι τὴν πόλιν ὥσπερ λέγουσί τινες, καὶ τό λεχθέν ὡς μέγιστον ἀγαθόν ἐν ταῖς πόλεσιν ὅτι τὰς πόλεις ἀναιρεῖ»: *ό.π.* 1261b 6-9.

¹⁷³ «Οἰκία μὲν γάρ αὐταρκέστερον ἑνός, πόλις δ' οἰκίας»: *ό.π.* 1261b 11-12.

¹⁷⁴ «Αἱ δέ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασιν τῆς πολιτικῆς συμπορεύονται γάρ ἐπὶ τινι συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοι τι τῶν εἰς τὸν βίον· καὶ ἡ πολιτικὴ δέ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἄρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν»: *Ἠθικά Νικομάχεια* 1160a 8-12.

¹⁷⁵ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1261b 12-13.

¹⁷⁶ *Ό.π.* 1281a 1-5. Για τον Πλάτωνα πάλι η μετάβαση είναι από την *ἀναγκαιοτάτην* στην ορθή πολιτεία, η οποία δεν αναιρεί αλλά συναιρεί τους προηγούμενους βιοτικούς στόχους.

¹⁷⁷ «Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμας καὶ τέχναις ἀγαθόν τό τέλος»: *ό.π.* 1282b 14-15.

¹⁷⁸ «Ἐπεὶ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινά οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν...δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινός στοχάζονται, μάλιστα δέ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ»: *ό.π.* 1252a 1-7.

¹⁷⁹ «Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινός ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὐ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τό πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδόν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται τὴν γάρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τό δ' εὖ ζῆν καὶ τό εὖ πράττειν ταυτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν»: *Ἠθικά Νικομάχεια* 1095a 14-20.

μάλιστα με την αυτάρκη ευδαιμονία, εκδεχόμενος αυτήν ως το «καθ' αὐτό διωκτόν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τό μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετόν»¹⁸⁰.

Η ευδαιμονία βέβαια επιδιώκεται από τους πολίτες στο βαθμό, στο μέτρο και ανάλογα με το πώς αυτοί κάθε φορά την εισπράττουν: ως τιμή¹⁸¹ ή ως αρετή¹⁸². Ο Αριστοτέλης μάλιστα επαναφέρει στον προσδιορισμό της αρετής την έννοια της μεσότητας¹⁸³, έννοια δεσπόζουσα στη σκέψη του, όπως και στη σκέψη όλων των Ελλήνων, η οποία χρησιμεύει για να καθορίσει όχι μόνο τις ηθικές αρετές και να τις αντιθέσει στην ακρότητα και στην υπερβολή που αποτελούν την κακία, ακόμα κι όταν πρόκειται για υπερβολή προς το θετικό, αλλά και εκδηλώνεται στην πολιτική πρακτική και αναδεικνύεται κεντρικός όρος της γεωμετρικοποίησής της.

Ως αυτό το σημείο μιλήσαμε για την ευδαιμονία τονίζοντας τους εξωτερικούς όρους για να επιτευχθεί. Για τον Αριστοτέλη η ευδαιμονία ως ενέργεια τελειούται με την πραγματοποίηση του είναι μας έξω από εμάς, στον κόσμο, η πορεία του οποία είναι το αποτέλεσμα και της τύχης, όχι μόνο της ανθρώπινης βούλησης. Γι' αυτόν ο κυριώτερος όρος για την ευδαιμονία του καθενός ξεχωριστά είναι η εναρμόνισή του στην πολιτεία, ή καλύτερα η ίδια η ορθή πολιτεία. Μόνο μέσα σε μια ορθή πολιτεία καθίσταται δυνατή η εκδίπλωση της κατ' αρετήν ενέργειας του πολίτη. Αλλά και αντίστροφα, όπου αυτή η εκδίπλωση είναι δυνατή, εκεί υπάρχει ορθή πολιτεία¹⁸⁴.

¹⁸⁰ 'Ο.π. 1097a 33-34. Οι ανάλογες πλατωνικές απόψεις καθώς και οι σχετικές με την άρθρωση της ορθής πολιτείας και την παθολογία της εκτίθενται αναλυτικά από τον Κωνσταντίνο ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟ, *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα*, Αθήνα (Σεφερλής) 1957.

¹⁸¹ «Οἱ δὲ χαριέντες καὶ πρακτικοὶ τιμὴν τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος»: Αριστοτέλους, *ό.π.* 1095b 22-23.

¹⁸² «Ὅτι μὲν οὖν ἐκάστω τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσούτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις»: Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1323b 21-24.

¹⁸³ «Μεσότητα δὲ τὴν ἀρετὴν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, <τό> τῆς ἐκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος»: *ό. π.* 1295a 38-40.

¹⁸⁴ 'Ο.π. 1323b 29. Ο Arthur ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford (Clarendon Press) 1960, εξετάζει την ευθύνη του Έλληνα για τις πράξεις του μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο που συγκροτεί την ύπαρξή ή την απουσία της ευθύνης. Κάθε κοινωνία δημιουργεί τα πρότυπα που της χρειάζονται για την επιβίωσή της και τον 5ο αιώνα οι λέξεις με ηθικό νόημα παύουν να ταυτίζονται με την ανώτερη τάξη και αγκαλιάζουν όλους τους πολίτες που τώρα πια συμμετέχουν στη διαχείριση της πόλεως. Οι ηθικές αξίες προσαρμόζονται στα ζητούμενα της πόλεως.

Συγχρόνως στα *Ηθικά Νικομάχεια* ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι από όλες τις ανθρώπινες ενέργειες η *εὐδαιμονικωτάτη* είναι εκείνη που έχει τη μεγαλύτερη συγγένεια προς τη δράση της θεότητας, δηλαδή προς το *διανοεῖσθαι*¹⁸⁵. Στους θεούς, οι οποίοι είναι ανεξαρτημένοι από τους υλικούς όρους της επιβίωσης καθώς και από τα κατηγορήματα που αποδίδονται στην ανθρώπινη φύση -δικαιοσύνη, ανδρεία, γενναιοδωρία, φρόνηση- και σχετίζονται με την εκτέλεση πράξεων, μπορεί να αποδοθεί ένας και μοναδικός τρόπος δράσης: η διανοητική ενέργεια. Πρόκειται για τη δυνατότητά τους να ερευνούν τα πράγματα βάσει γενικών κανόνων, για τη δυνατότητα της θεωρίας¹⁸⁶. Επομένως και ανάμεσα στους ανθρώπους μακάριος είναι εκείνος του οποίου η δράση μοιάζει με τη διανοητική δράση των θεών¹⁸⁷.

Έτσι η ευδαιμονία ταυτίζεται με την «κατ' ἀρετήν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην. αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων...ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία· ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται»¹⁸⁸.

2. Η πολιτική σε αναζήτηση «οὐ τοῦ παρόντος συμφέροντος».

Σε άλλο σημείο ο φιλόσοφος είχε διαστείλει τα όρια της αυτάρκειας για να συναντήσει την ευδαιμονία. Οι δύο έννοιες συμπλέκονται, καθώς η αυτάρκεια δεν έχει σχέση με τον *μονώτην βίον*, αλλά είναι η συμβίωση με τους γονεῖς, τα τέκνα, τις γυναίκες, τους φίλους και τους πολίτες, διότι «φύσει πολιτικόν ὁ ἄνθρωπος»¹⁸⁹. Αυτάρκεια και ευδαιμονία, μολονότι έχουν πρωταρχικά και άμεσα προσωπική αναφορά, αποτελούν μεγέθη της *πόλεως*. Συνυφαίνονται στο μέτρο που και τα δυο κατατείνουν στο να εκμηδενίσουν την απόσταση ανάμεσα στον πολίτη και στην *πόλιν* του. Η *πόλις* εξασφαλίζει στον

¹⁸⁵ 1178b 21-22.

¹⁸⁶ «Τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ ευδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τό θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκός ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν σὺν γάρ καθ' αὐτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ ευδαιμονία θεωρία τις»: *ό.π.* 1178b 27-32.

¹⁸⁷ *Ο.π.* 1178b 26-27.

¹⁸⁸ *Ο.π.* 1177a 12-19.

¹⁸⁹ *Πολιτικά* 1097b 8-11.

πολίτη τα προνόμιά του, με το σημαντικότερο μεταξύ των άλλων να αληθεύσει ως προς τη φύση του και να αποκτήσει έτσι πρόσβαση στην αλήθεια με τη δυνατότητα της δυναμικής του μετοχής στο συμφέρον και στο βλαβερό, στο δίκαιο και στο άδικο. Από την άλλη, ο πολίτης, έχοντας επίγνωση των προνομίων του, οφείλει να επιδιώκει το συμφέρον της πόλεως, εφόσον αυτό συνεπάγεται και την ατομική του ευδαιμονία¹⁹⁰. Αφού ο άνθρωπος είναι ον «φύσει πολιτικόν»¹⁹¹, αποδέχεται την υποχρέωση να επιδιώκει το κοινό καλό, πράγμα που δηλώνεται με τα λόγια: «οὐ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἢ πολιτικῆ ἐφίεται, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον»¹⁹². Το αντίθετο θα έθετε τον άνθρωπο έξω από τα όρια του κοινού των πολιτών αλλά και του κοινού ανθρώπου. Θα ήταν «ἤτοι φαῦλος...ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος»¹⁹³.

Θα πρέπει να τονίσουμε εδώ συμπερασματικά ότι όσα εκθέτει ο Αριστοτέλης μας οδηγούν μακριά από το να αποδώσουμε στην αυτάρκεια και στην ευδαιμονία περιεχόμενο αποκλειστικά υλικό. Όπως ήδη είπαμε, ο φιλόσοφος δεν αρνείται τη μεγάλη σημασία της υλικής αυτάρκειας και ευδαιμονίας, την οποία όμως θεωρεί ως απλώς *ζῆν*, ενώ η φύση της *πόλεως* αίρει τον άνθρωπο πάνω από αυτό, στο *εὖ ζῆν*¹⁹⁴. Οι άνθρωποι δηλαδή ενώνονται από ανάγκη βιοτική και από αυτήν διδάσκονται την έννοια της συμπληρωματικότητας που θα καταστεί το ιδανικό τους σε όλους τους τομείς της δημόσιας ζωής στην Αρχαία Ελλάδα. Με δυο λόγια η αυτάρκεια και η ευδαιμονία της πόλεως θεμελιώνονται πάνω στην αντίθεσή με την ατομική ή οικογενειακή αυτάρκεια και ευδαιμονία.

¹⁹⁰ «Ἀδύνατον δέ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μή πάντων ἢ μή τῶν πλείστων μερῶν ἢ τινων ἐχόντων τήν εὐδαιμονίαν. οὐ γάρ τῶν αὐτῶν τό εὐδαιμονεῖν ὥνπερ τό ἄρτιον τοῦτο μέν γάρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν, τῶν δέ μερῶν μηδετέρῳ, τό δέ εὐδαιμονεῖν ἀδύνατον »: Αριστοτέλους, *ό.π.* 1264b 17-21.

¹⁹¹ Αριστοτέλους, *ό.π.* 1298b 19. Πρβ. επίσης *Ηθικά Ευδήμεια* 1242a 25: «ἀλλά καί κοινωνικόν ζῶν ὁ ἄνθρωπος» και *Ηθικά Νικομάχεια* 1169b 18. «πολιτικόν ζῶν ὁ ἄνθρωπος καί συζῆν πεφυκός».

¹⁹² Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1160a 21-23.

¹⁹³ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1253a 4.

¹⁹⁴ Πρβ. επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 1178b 33-35. Βεβαίως ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει να τονίσει: «οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καί μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μή ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτός ἀγαθῶν μακάριον εἶναι· οὐ γάρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τό αὐταρκες οὐδ' ἡ πρῆξις, δυνατόν δέ καί μή ἄρχοντα γῆς καί θαλάττης πράττειν τά καλά· καί γάρ ἀπό μετρίων δύναται ἂν τις πράττειν κατὰ τήν ἀρετήν»: *ό.π.* 1179a 1-6.

Στην ηθική του Αριστοτέλη κατορθώνεται μια πολύ λεπτή ισορροπία. Ο φιλόσοφος καταφέρνει να μην θυσιάσει τον πολίτη στον βωμό της πόλεως αλλά και να μην υποτάξει την πόλιν στην προσωπική αυθαιρεσία και ιδιοτέλεια. Πάντως, σε κάθε περίπτωση, η ηθική βούληση του πολίτη δεν μπορεί να είναι πολιτικά άχρωμη, ενώ συγχρόνως οι αντικειμενικές συνθήκες μέσα στα όρια της πόλεως διαμορφώνονται με βάση την κοινωνία των πολιτών.

Η απομάκρυνση της αυτάρκειας και της ευδαιμονίας από τους υλικούς όρους δηλώνεται σαφέστατα και από τον Πλάτωνα, ο οποίος θεωρεί το μέγεθος και τον πλούτο της πόλεως στοιχεία δευτερεύοντα και εκδέχεται ως προτεραιότητα τη μίμηση του «καλλίστου βίου»¹⁹⁵. Αυτή η επιδίωξη, η οποία, στον βαθμό που δεν αποτελεί ένα αυτονόητο δεδομένο, δεν αποκλείει και το ενδεχόμενο της αποτυχίας, προστατεύεται από τους νόμους¹⁹⁶.

3. Οι πολιτικές αρετές.

Όμως, όχι μόνο από τους νόμους αλλά και από την κοινωνία, τη φιλία, την κοσμιότητα και τη σωφροσύνη προστατεύεται η επιδίωξη του «καλλίστου βίου»¹⁹⁷. Όλοι εκείνοι που στέκονται επιφυλακτικοί απέναντι στη δύναμη του νόμου στην Αρχαία Ελλάδα, υποπτευόμενοι μία απομάκρυνση από την αταξία, ταυτόχρονα όμως μια υποταγή σε έναν άλλο κανόνα πανίσχυρο¹⁹⁸, παραβλέπουν την επιμονή τόσο του Πλάτωνος όσο και του Αριστοτέλη να

¹⁹⁵ Νόμοι 817b, αλλά και 742d «Ἔστιν δὴ τοῦ νοῦν ἔχοντος πολιτικοῦ βούλησις...οὐχ...ὥς μεγίστην τε εἶναι τὴν πόλιν...καὶ ὅτι μάλιστα πλουσίαν...προσθεῖεν δ' ἂν καὶ ὥς ἀρίστην δεῖν βούλεσθαι τὴν πόλιν εἶναι».

¹⁹⁶ Ἔτσι εξηγείται η πρόταξη της Δίκης έναντι της Αρχῆς στον ορισμό του Αριστοτέλη για τον πολίτη.

¹⁹⁷ «Φασὶ δ' οἱ σοφοὶ...καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν...οὐκ ἀκοσμίαν οὐδέ ἀκολασίαν»: Πλάτωνος, *Γοργίας* 507e 6-508a 4

¹⁹⁸ Αναφερόμαστε κυρίως στον Karl POPPER αλλά και στον W. K. C. GUTHRIE (*A History of Greek Philosophy*, vol III, Cambridge (Cambridge Univ Press) 1969, p 152 κ.ε.), ο οποίος, μολονότι αναλαμβάνει την υπεράσπιση του Πλάτωνος έναντι της κριτικής του POPPER, φαίνεται να υποκύπτει συχνά στα επιχειρήματα των Σοφιστών για τη συμβατικότητα του νόμου και την περίπου τυραννική κυριαρχία του.

δείξουν ότι δεν στραγγαλίζεται η δυναμική και η απροσδιοριστία των σχέσεων από την επιβολή του νόμου. Αντίθετα, γίνεται σεβαστή με την ύπαρξη των παραπάνω προϋποθέσεων.

Ο μύθος του Πρωταγόρα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο αποδεικνύεται εξαιρετικά αποκαλυπτικός¹⁹⁹. Ο Ερμής, κατ' εντολήν του Δία, προσφέρει στους αβοήθητους ανθρώπους τη δυνατότητα να επιβιώσουν, χαρίζοντάς τους μαζί με τη Δίκη και την Αιδώ. Οι άνθρωποι, μο'ονότι κατείχαν την τεχνική ικανότητα, αδυνατούσαν να ιδρύσουν κοινωνία πολιτική. Η Αθηνά, ο Ήφαιστος και ο Προμηθέας τους είχαν προσφέρει την τέχνη, η παρέμβαση όμως του Δία είναι καίρια. Οι δύο αρετές που τους χαρίζονται είναι, εκτός από ηθικές, και πολιτικές αρετές. Τέτοια είναι και η φιλία. Σε αυτόν τον μύθο κεντρική είναι η αντίληψη ότι η πολιτική τέχνη στον άνθρωπο έχει φυσική προέλευση και βέβαια δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο καμιάς τάξης αλλά ανήκει σε όλους τους ανθρώπους. Είναι λοιπόν δικαιολογημένη η αυστηρότητα του Πλάτωνος στον *Πρωταγόρα*, όπου παρουσιάζει τον Δία να προστάζει τον Ερμή, μαζί με την προσφορά της Αιδούς και της Δίκης, να θεσπίσει έναν νόμο σύμφωνα με τον οποίο όποιος δεν μπορεί να συμμετέχει στις δύο ιδιότητες που παραχωρήθηκαν στους ανθρώπους πρέπει να σκοτώνεται σαν να είναι αρρώστια για την πόλιν²⁰⁰. Ο πολιτικός θάνατος που επιβάλλεται με τον οστρακισμό έχει πια μεταβληθεί σε φυσικό θάνατο.

Σε μια κοινωνία που όχι μόνο ανέχεται αλλά και επιζητεί την ετερότητα, οι δεσμοί που ενώνουν τους ανθρώπους δεν προέρχονται μόνο από την ακαμψία των νόμων, αλλά καθορίζονται από τη φιλία, την αιδώ, τη σωφροσύνη, αρετές που υποδηλώνουν τη διάθεση του ανθρώπου να μετέχει με τους άλλους σε κοινές προσπάθειες και κατά συνέπεια να υποστεί την κρίση τους και να αρθρώσει τη δική του γι' αυτούς²⁰¹.

Η αρετή της σωφροσύνης είναι εκείνη η οποία διέκρινε τους πρώτους πολιτικούς στοχαστές της Αρχαίας Ελλάδας, τους Επτά Σοφούς. Η εμφάνισή

¹⁹⁹ 322b-d Για μια διεξοδική ανάλυση αυτού του μύθου βλ. HEINIMANN Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel (Reinhardt) 1965, p 148

²⁰⁰ «Τόν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὥς νόσον τῆς πόλεως»: 322d.

²⁰¹ Η σχέση των πολιτών μεταξύ τους περιγράφεται από τον Πλάτωνα ως σχέση ολοκληρωτικής αλληλεγγύης. «Ἐνός δὴ οἶμαι πάσχοντος τῶν πολιτῶν ὅτι οὐδὲν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν ἢ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἢ ξυνησθήσεται ἅπασα ἢ συλλυπήσεται»: *Πολιτεία* 462d-e. Αλλά και «ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου περὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας εἰς τὸ δυνατόν ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι»: *ό.π.* 464d.

τους συμπίπτει με μια περίοδο αναστάτωσης, η οποία, εκτός από τις άμεσα ορατές επιπτώσεις στο οικονομικό, πολιτικό και ηθικό επίπεδο, ενεργοποιεί μια αμφισβήτηση της ίδιας της τάξης του κόσμου και του τρόπου που αυτός συλλαμβάνεται. Αυτή η αμφισβήτηση γεννά έναν ηθικό και πολιτικό στοχασμό που αγκαλιάζει τον ανθρώπινο κόσμο. Η σοφία των Επτά Σοφών δεν έχει ως αντικείμενο τη φύση αλλά τον κόσμο των ανθρώπων και τη διερεύνηση των συνεκτικών του στοιχείων, των αντιθετικών του δυνάμεων καθώς και τη δυνατότητα ενοποίησής τους. Επομένως είναι ιδιότητα καθαρά πολιτική²⁰² και ο στοχασμός τους θέτει τα θεμέλια για την ανανέωση της πολιτικής ζωής και τη δημιουργία μιας νέας τάξης που θα απομακρυνθεί από τη μυκηναϊκή αντίληψη του κυρίαρχου Άνακτα και κατά συνέπεια από το ιδανικό της ευνομίας για να κερδίσει εκείνο της ισο-νομίας²⁰³. Ο καινούργιος κόσμος, εδραιωμένος στην ισότητα, δεν αρκεί να ρυθμίζεται από τους νόμους αλλά απαιτεί ενεργητική μετοχή των πολιτών στην Αρχή, πράγμα που σημαίνει την επιτακτική ανάγκη του βουλευτικού.

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία*²⁰⁴ εξετάζει τρεις αρετές, τη σοφία, την ανδρεία και τη σωφροσύνη. Τις δύο πρώτες τις αποδίδει διαδοχικά στην πρώτη και στη δεύτερη τάξη που συνιστούν την ιδανική του πολιτεία, έχοντας ως κριτήριο την αντιστοιχία τους με τη λειτουργία που κάθε τάξη επιτελεί. Στην κοινωνική τάξη των χειροτεχνών και των γεωργών δεν αποδίδει καμιά ιδιότητα και την τρίτη αρετή, τη σωφροσύνη, την κρατά για να την δώσει διάχρη σε όλες τις τάξεις. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι η αναφορά του Πλάτωνος στις τρεις αυτές αρετές γίνεται καθώς ο φιλόσοφος προσπαθεί να ερευνήσει σε τι συνίσταται η δικαιοσύνη. Η σκέψη του Πλάτωνος είναι εντελώς απομακρυσμένη από τη νομικιστική πλευρά στον καθορισμό και στην απόδοση της δικαιοσύνης και αυτό είναι αρκετό για να καταρριφθούν τα επιχειρήματα του Porper, ο οποίος στηρίζει την πολεμική του εναντίον του Πλάτωνος στον νομικισμό που καλλιεργήθηκε στη δυτικο-ευρωπαϊκή παράδοση.

Οι τρεις αυτές αρετές και κυρίως η σωφροσύνη αποτελούν το περιθώριο ελευθερίας που παραχωρείται στον Έλληνα και το οποίο καθορίζεται από τον βαθμό της μετοχής του στην πολιτική κοινωνία. Ο Έλληνας παραμένει ελεύθερος από την υπέρτερη εξουσία του νόμου και

²⁰² Με τους Επτά Σοφούς συνδέονται και οι πρώτες απόπειρες νομοθεσίας και οι πρώτες προσπάθειες για θεμελίωση πολιτεύματος.

²⁰³ Πρβ. VERNANT Jean-Pierre, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 101 κ.ε.

²⁰⁴ 428a κ.ε.

δεσμεύεται μόνο από τη συμμετοχή του στις πολιτικές (μέσα στην πόλιν) διεργασίες, οι οποίες όμως διασώζουν την πραγματικότητα της ελευθερίας αίροντας την απόλυτη εξάρτησή του από μια αιτιώδη αρχή. Το μέσον για να εκδιπλωθούν οι ανθρώπινες δυνατότητες είναι η υποταγή του ανθρώπου στις κοινωνικές-πολιτικές του υποχρεώσεις, οι οποίες του προσφέρουν έναν τρόπο ύπαρξης που αποδίδει την προτεραιότητα στη σχέση με τους άλλους, σχέση που διασφαλίζεται από τη δυνατότητα αυτοέλεγχου του πολίτη αποτέλεσμα της σωφροσύνης του.

Ο αριστοτελικός ορισμός για τη φρόνηση εστιάζεται κυρίως στη σύνδεσή της με τον ορθό λόγο²⁰⁵. Ο φρόνιμος είναι ο εκφραστής του ορθού λόγου, όχι όμως ως αυθεντικό ή αυθαίρετο υποκείμενο, εφόσον η πόλις επαληθεύει και επιβεβαιώνει την αλήθεια, διατηρώντας μια δυναμικήσχ'ξη με το υποκείμενο. Στην ουσία ανάμεσα στον φρόνιμο και στην πόλιν αναπτύσσεται μια εσωτερική σχέση. Εκείνος εκφράζει κατ'ανάγκην το ήθος της πόλεως, μια και η οποιαδήποτε υποκειμενική βεβαιότητα κυρώνεται μόνο μέσα στην πόλιν, στην κοινωνία των πολιτών, και η πόλις οριοθετεί τα αποδεκτά πλαίσια συμπεριφοράς. Έτσι ο Αριστοτέλης κατορθώνει να υπερβεί την αντινομία ανάμεσα στην ολιγαρχική αρετή της σωφροσύνης και στην απαίτηση της μετοχής στο δημοκρατικό ήθος της πόλεως. Θεωρώντας τη φρόνηση κοινωνικό γεγονός, την καθιστά κριτήριο της ορθότητας της ενέργειας του νου και γι' αυτό επιμένει υποδεικνύοντας την πολιτική της διάσταση και στα *Πολιτικά*²⁰⁶.

Θα μπορούσαμε επομένως να εκφράσουμε την άποψη ότι φρόνηση είναι το περιθώριο στοχασμού που παραχωρείται από την πόλιν στους πολίτες της, που θα της επιστραφεί ως πολιτικός λόγος, αρθρωμένος στην Αγορά ή στην Εκκλησία και θα κρίνει συχνά τη μοίρα της. Είναι λοιπόν η φρόνηση ένα από τα πρόσωπα του Λόγου.

Η φιλία πάλι ως δύναμη εξισορροπητική του κόσμου αποτελεί επινόηση του Εμπεδοκλή, ο οποίος συλλαμβάνει έναν κόσμο που κυβερνιέται από δύο δυνάμεις: τη *φιλία* και το *νεῖκος*. Όταν επικρατεί η πρώτη βασιλεύει η αρμονία, όταν η δεύτερη αταξία και χάος. Ο Εμπεδοκλής συλλαμβάνει και αποδίδει με φιλοσοφικούς όρους αυτό που στην πόλιν είναι καθημερινή

²⁰⁵ «...Δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τό δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περί τά αὐτῷ ἀγαθὰ καί συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τό εὖ ζῆν ὅλως...Ὡστε καί ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός»: *Ηθικά Νικομάχεια* 1140a 25-31.

²⁰⁶ «Ἀνδρεία δέ πόλεως καί δικαιοσύνη καί φρόνησις...τήν αὐτήν ἔχει δύναμιν καί μορφήν ὧν μετασχόν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται...δίκαιος καί φρόνιμος καί σῶφρων»: 1323b 33-37.

πρακτική. Ο κόσμος της τάξης περιγράφεται ως μια σφαίρα ίση με τον εαυτό της²⁰⁷, πράγμα που είναι αλληλένδετο με τη σφαιρικότητα της πολιτικής ζωής.

Ο Αριστοτέλης διατυπώνει τον ορισμό της φιλίας ως εξής: «κοινωνία γάρ ή φιλία»²⁰⁸ και στα *Πολιτικά* την κατατάσσει ανάμεσα στα στοιχεία της πολιτικής κοινωνίας²⁰⁹. Επειδή η στάσις υπήρξε ανάμεσα στα ενδεχόμενα στην Αρχαία Ελλάδα και δημιουργούσε τον κίνδυνο αναίρεσης της πολιτικής τάξης, ήταν αναγκαία η εύρεση ενός δεσμού όχι μηχανιστικού και αυτός ήταν η φιλία. Είναι αυτή που συνέχει με ισχυρούς δεσμούς τις πόλεις, τόσο ώστε να τοποθετείται σε δεύτερη μοίρα η δικαιοσύνη²¹⁰, μια και αυτή είναι σε θέση μόνη της να απομακρύνει τα μίση και τη στασιαστική διάθεση²¹¹. Η ομόνοια είναι προφανές ότι συνδέεται με την κρίση της πόλεως και των θεσμών της μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο και έτσι εξηγείται η μεγάλη σημασία που αποδίδει ο Αριστοτέλης στην αρετή της φιλίας, τοποθετώντας την σε σπουδαιότερη θέση από τη δικαιοσύνη. Η ενωτική της πόλεως είναι δικό της κατόρθωμα, αφού συνδέει τους πολίτες με οργανικούς δεσμούς, όπως ο έρωτας τους ερώντες²¹².

Στον κόσμο της πόλεως η φιλία υπερβαίνει τις προϋποθέσεις που θεμελιώνουν τη φιλική σχέση δύο ανθρώπων. Γίνεται αρετή πολιτική, η οποία αναφέρεται στα συμφέροντα και στις αξιώσεις της ζωής²¹³. Η δικαιοσύνη από μόνη της συνιστά μια αρχή κανονιστική και υπερκείμενη, στον βαθμό που

²⁰⁷ «Καί περί μὲν τῆς τοῦ κόσμου ἰδέας, ὅποια τίς ἐστὶν ὑπὸ τῆς φιλίας κοσμουμένη, λέγει τοιοῦτόν τινα τρόπον... οὐ γάρ ἀπὸ νότιοιο δύο, κλάδοι αἰσσονται, οὐ πόδες, οὐ θαῶ γούν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα, ἀλλὰ σφαῖρος ἦν καὶ πάντοθεν ἴσος ἑαυτῷ»: D-K I, 29, (*Ἰππόλυτος Ελ. VII*, 29, 13-15).

²⁰⁸ *Ηθικά Νικομάχεια* 1171b 32-33.

²⁰⁹ «Ἡ γάρ κοινωνία φιλικόν»: 1295b 24.

²¹⁰ «Καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τό μάλιστα φιλικόν εἶναι δοκεῖ»: Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1155a 26-28.

²¹¹ Πλάτωνος, *Αλκιβιάδης* 126c.

²¹² «Ἐοικεν δέ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δέ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἐχθραν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν»: Αριστοτέλους, *ό.π.* 1155a 25-29. Η πολιτική σημασία της ομόνοιας εκφράζεται και από τον Θουκυδίδη (H 75, 2 και H 93, 3) και τον Ξενοφώντα, *Απομνημονεύματα* 4.4.16: «καὶ ὁμόνοιά γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι».

²¹³ «Πολιτική δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται περὶ τὰ συμφέροντα γάρ ἐστὶν καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἀνήκοντα»: Αριστοτέλους, *ό.π.* 1167b 2-4.

επιβάλλει μια δεοντολογία, παραγνωρίζοντας ή εξισώνοντας πολλές φορές την ετερότητα των πολιτών. Η πολιτική φιλία όμως δεν επιδιώκει να εξομοιώσει αλλά να κατανοήσει το διαφορετικό, εφόσον η ανομοιογένεια και η πολλαπλότητα αποτελούν συστατικά στοιχεία της πόλεως και προϋποθέσεις για την πραγματοποίηση της ζωής, αφού εξασφαλίζουν την πρόσβαση στη δεδομένη λογικότητα του κόσμου και άρα στην αλήθεια. Κατανοώντας το διαφορετικό η φιλία, το εξουδετερώνει χωρίς να το καταστέλλει. Απλώς το αποδίδει στο συμπαντικό και ενεργοποιεί τον δυναμισμό του υποβάλλοντάς το σε κοινωνική κύρωση μέσα στα πλαίσια μιας ομάδας που έχει αφετηριακά καθορίσει κάποιες μόνιμες επιδιώξεις ζωής καθώς και τις προϋποθέσεις για την πραγματοποίησή τους.

Αν λοιπόν η σωφροσύνη είναι το μέτρο που προσδιορίζει τα όρια του καθενός και τον τοποθετεί ανάμεσα σε μια κοινωνική ομάδα, που του δημιουργεί υποχρεώσεις ζωής, η φιλία είναι το μέτρο για την κατανόηση των ορίων των άλλων. Ούτε η Εκκλησία του Δήμου, ούτε τα Δικαστήρια, ούτε οι Άρχοντες θα μπορούσαν να αποτρέψουν με αποτελεσματικότερο τρόπο τόσο την αταξία όσο και την τυραννία, όσο το καταφέρνουν η αιδώς, η σωφροσύνη και η φιλία.

Έτσι ερμηνεύεται η προσφορά από τον Δία αυτών των ιδιοτήτων σε όλους τους ανθρώπους. Εφόσον όλοι οι πολίτες έχουν το προνόμιο και την υποχρέωση να διασώζουν την τάξη της πόλεως, πρέπει όλοι να κατέχουν σε κάποιο βαθμό την πολιτική τέχνη, γιατί αυτή ορίζει την ανθρώπινη φύση.

Στις *Ικέτιδες* του Αισχύλου επιβεβαιώνονται τα παραπάνω. Οι κόρες του Δαναού, απευθυνόμενες στον βασιλιά Θησέα, προκειμένου να τους προσφέρει άσυλο, αγνοώντας τους νόμους της πόλεως, νομίζουν ότι σε αυτόν ανήκει η απόφαση. Του λένε λοιπόν: «σύ τοι πόλις, σύ δέ τό δήμιον. πρύτανις ἄκριτος ὢν κρατύνεις βωμόν, ἐστίαν χθονός, μονοψήφοισι νεύμασιν σέθεν, μονοσκήπτροισι δ' ἐν θρόνοις χρέος πᾶν ἐπικραίνεις»²¹⁴. Η πλήρης αντιστροφή αυτής της εικόνας θα κάνει να εμφανιστεί μπροστά μας το σύμπαν της πόλεως, με κέντρο την Εκκλησία και την Αγορά και τους πολίτες ισότιμους και κυρίαρχους να αποφασίζουν με τη δύναμη που τους εξασφαλίζει ο Λόγος.

²¹⁴ στ. 370-375.

Κεφάλαιο έκτο

Το ιδεώδες της ισονομίας

1. Το σύμπλεγμα νόμος-φύσις.

Από το ιδανικό της σωφροσύνης που κυριαρχεί στη σκέψη των πρώτων πολιτικών στοχαστών της Αρχαίας Ελλάδας, των Επτά Σοφών, με μετάβαση στην ευνομία του Σόλωνα και των πρώτων επώνυμων νομοθετών, του Χαρώνδα και του Ζάλευκου, περνάμε στην ισονομία που, αν και είχε από νωρίτερα προετοιμαστεί, στα χρόνια του Κλεισθένη βρίσκει ευνοϊκές συνθήκες για την εκδήλωσή της. Στην πραγματικότητα η υποχώρηση της παλαιάς αριστοκρατικής δόμησης της κοινωνίας προετοιμάζει την κλασική πόλιν, η οποία είναι ισονομική²¹⁵. Επιπλέον, τόσο η οργάνωση της οπλιτικής φάλαγγας όσο και η *ex eveniū* παραδοχή της αναγκαιότητας να μετέχουν όλοι στα κοινά, ως αποτέλεσμα της νίκης κατά των Περσών, που χωρίς αμφιβολία ήταν πρώτιστα νίκη ναυτική και οφειλόταν στη μεγαλοφυΐα του Θεμιστοκλή αλλά και στο πλήθος των κωπηλατών που προέρχονταν από κατώτερες τάξεις, οδήγησαν στην επιδίωξη της ισονομίας.

Αυτή η πορεία στο πρακτικό επίπεδο είναι παράλληλη με την πορεία που ακολουθεί ο στοχασμός και που επισημαίνεται στα σωζόμενα αποσπάσματα των Ιώνων φιλοσόφων με αιχμή τη διατύπωση του Ηρακλείτου «μάχεσθαι χρή τόν δήμον υπέρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος»²¹⁶.

²¹⁵ Δες και MOSSÉ Claude, *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών στην Αρχαία Ελλάδα*, σ.12.

²¹⁶ D-K I, 44. Ο Κώστας Αξελός, *Héraclite et la philosophie*, Paris (Éditions de Minuit) 1962. Μτφ. Δημήτρης Δημητριάδης: *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, Αθήνα (Εξάντας) 1986, σ. 196 συνδέει αυτό το απόσπασμα με το απόσπασμα «πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους». Για τις αντιλήψεις του Ηρακλείτου σε σχέση με τον νόμο και τη δικαιοσύνη βλ. σ. 190-204. Εκεί ασκείται εὔστοχη κριτική στην κοινωνιολογική ανάλυση της πολιτικής σκέψης του Ηρακλείτου και πιο συγκεκριμένα στη μαρξιστική ερμηνεία της σκέψης του, χωρίς

Τα ερωτήματα που προκύπτουν σε σχέση με το περιεχόμενό του νόμου και τον ρόλο του είναι πολλά και μάλιστα δεν είναι μόνο σύγχρονα. Από την εποχή κιόλας των σοφιστών ο νόμος είναι η μια άκρη του αντιθετικού συμπλέγματος νόμος-φύσις²¹⁷, συμπλέγματος που μας παραπέμπει στα ανάλογά του δόξα-αλήθεια, φαίνεσθαι-είναι. Στην ουσία η αντιδιαστολή του νόμου με τη φύση υποβάλλει αμφισβήτηση του ίδιου του πλαισίου εκδήλωσής του. Πρόκειται για αμφισβήτηση της *πόλεως*, εάν δεν αρθεί η αντινομία που υποβόσκει: πώς είναι δυνατόν ή θεμιτό ο φυσικός και αυτονόητος τρόπος οργάνωσης της συμβίωσης να στηρίζεται σε μια σύμβαση²¹⁸;

Οι Σοφιστές φαίνεται ότι συγκλίνουν στην αντίληψη ότι οι νόμοι είναι τύραννοι των ανθρώπων και παραβιάζουν τη φύση²¹⁹. Πρόκειται δηλαδή για καθαρά ανθρώπινους θεσμούς, που δεν μπορούν να έχουν επομένως το χαρακτήρα του ιερού ή του μόνιμου και οι οποίοι αντιτίθενται στη θεϊκή ή φυσική τάξη ή και στις δύο. Μια τέτοια αντίληψη, σε συνδυασμό με τον υποκειμενισμό του Πρωταγόρα, δικαιολογεί και την παραπλήσιά της ότι οι νόμοι σε μια πόλιν ισχύουν για όσο διάστημα αυτή τους πιστεύει. Στην

από την άλλη πλευρά να αθωώνονται οι «αστικές ορθολογιστικές κοινωνιολογικές εξηγήσεις».

²¹⁷ Βλ. HEINIMAN Felix, *Nomos und Physis*, όπου η αντίθεση νόμου-φύσης εκτίθεται λεπτομερώς και POHLENZ Max, «Nomos» *Philol.* 97 (1948), σ.135 κ.ε., όπου εκτίθεται η ετυμολογική και σημασιολογική εξέλιξη της λέξης. Επίσης ο Martin OSTWALD, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford (Clarendon Press) 1969, σ. 20 κ.ε., αποδίδει στη λέξη 13 έννοιες. Για τη δηλωτική δύναμη των αρχαίων ελληνικών λέξεων βλ. ROMILLY Jacqueline de, «La Grèce et la formation de la pensée moiale et politique»: εναρκτήρια ομιλία στο Collège de France. Μτφ. Αναστάσιος Στέφος: «Η Ελλάδα και η διαμόρφωση της ηθικής και πολιτικής σκέψης», *Λόγος και Πράξη*, τομ. Α', τ. 7 (1979), σ. 40-60. Ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για τον «τόπο» αυτής της αντίθεσης κάνει ο E R DODDS, *The Greeks and the Irrational*, California (Univ. of California) Μτφ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης: *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) ²1978, σ. 157 κ.ε. Βλ. επίσης POPPER Karl, *The Open Society and Its Enemies*, τόμ. Α', London (Routledge and kegan paul) 1945. Μτφ. Ειρήνη Παπαδάκη: *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, Αθήνα (Δωδώνη) 1980, σ. 119, 124 κ.ε., 379.

²¹⁸ Βλ. και ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος, *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, σ. 330.

²¹⁹ Πλάτωνος, *Πρωταγόρας* 337d. Βλ. επίσης GUTHRIE W. K. C. , *The Sophists*, London (Cambridge Univ. Press) 1971. Μτφ. Δαμιανός Τσεκουράκης: *Οι σοφιστές*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) ²1991, σ. 80 κ.ε. και ΚΥΡΚΟΥ Βασίλη, *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1992, σ. 207-235.

αντίθετη περίπτωση εκχωρείται στον νομοθέτη το δικαίωμα να τους αλλάξει²²⁰. Το δεύτερο κεντρικό σημείο της σκέψης των Σοφιστών είναι η απόδοση αποκλειστικά κατασταλτικού ρόλου στον νόμο. Ο Αριστοτέλης διασώζει την άποψη του Λυκόφρονος ότι ο νόμος είναι «έγγυητής ἀλλήλοις τῶν δικαίων»²²¹ και ο Γλαύκων στην *Πολιτεία* διατυπώνει έναν πλησιέστατο ορισμό²²². Την ίδια αντίληψη είχε και ο Ιππόδαμος, ο οποίος, μαζί με τους άλλους δύο, θεωρεί ότι μοναδικός λόγος ύπαρξης του νόμου είναι η πρόληψη του κακού που μπορεί ο ένας πολίτης να διαπράξει εις βάρος του άλλου²²³.

Στο βάθος αυτών των αφορισμών για τον νόμο υποκρύπτεται η πεποίθηση ότι αυτός, εφόσον είναι ανθρώπινο, τεχνητό δημιούργημα, είναι κάτι εσφαλμένο και αντιδιαστέλλεται με το φυσικό που είναι το αληθινό. Η ίδια η ετυμολογία της λέξης οδηγεί στο ρήμα νέμω κι άρα ο νόμος είναι κάτι που χορηγείται, απονέμεται ή διανέμεται, αφού κατασκευασθεί από ένα ον θεϊκό ή ανθρώπινο. Επίσης η ετυμολογική σύνδεση της λέξης με τη λέξη νόμισμα μας οδηγεί στην εκδοχή του νόμου ως σύμβασης αυθαίρετης, ως διάταξης κανονιστικής που καταφέρει το πολύ-πολύ να ρυθμίσει τις σχέσεις μας και να διασφαλίσει τα δικαιώματά μας²²⁴.

2. Τα αδιέξοδα των σύγχρονων αντιλήψεων.

Αυτή η αντίθεση νόμου-φύσης που εκφράστηκε κυρίως από τους σοφιστές, παραλαμβάνεται από τους σύγχρονους στοχαστές και πολιτικούς και διευρύνεται²²⁵. Για παράδειγμα, η κριτική του POPPER στην άρνηση του Πλάτωνος να διακρίνει ανάμεσα σε φυσικούς και συμβατικούς νόμους²²⁶

²²⁰ Πλάτωνος, *Θεαίτητος* 167c.

²²¹ *Πολιτικά* 1280b 10-12.

²²² 359a.

²²³ Αριστοτέλους, *ό.π.* 1267b 37.

²²⁴ Βλ. CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. III, p. 743.

²²⁵ Αναφερόμαστε κυρίως στους BIGNONE E («Ethische Vorstellungen des Sophisten Antiphon» από το βιβλίο του *Studi sul pensiero antico*, το οποίο τώρα βρίσκεται στον τόμο *Sophistik*, Darmstadt (C. J. Classen) 1976, p. 502 κ.ε.), UNTERSTEINER M. (*Sofisti*, vol. IV, Μιλάνο 1967. Αγγλ. μτφ. Kathleen Freeman *The Sophists*, London 1957), DEVLIN Lord (*The Enforcement of Morals*, London (Oxford Paperback) 1968)

²²⁶ *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*. Τις διαφορές ανάμεσα στον Πλάτωνα και στον POPPER αντιμετωπίζει, χωρίς όμως να κλείνει το θέμα, το συλλογικό έργο *Plato, Popper and*

παραμένει εγκλωβισμένη στην ίδια νομική αντίληψη του δικαίου που ταλαιπώρησε και τους σοφιστές. Το πρώτο πράγμα που με αυτή την οπτική παραμένει ανερμήνευτο είναι η δυνατότητα συνύπαρξης της ισονομίας με τη σαφώς διατυπωμένη από τον Αριστοτέλη απαίτηση για πολλαπλότητα και ανομοιότητα των πολιτών μέσα στα πλαίσια της πόλεως. Και βέβαια σε αυτό το σημείο πρέπει να επισημάνουμε την ανάγκη απομάκρυνσης από τη σύγχρονη νοηματοδότηση της λέξης ισονομία, η οποία καταλήγει να ταυτίζεται με την ομοιομορφία και την τυποποίηση που απειλούν την ελευθερία²²⁷. Στη σημερινή ορολογία η λέξη ισονομία σημαίνει την ισότητα όλων των πολιτών μπροστά σε έναν νόμο που γίνεται αντιληπτός ως μια αρχή εξωκοινωνική και άρα συμβατική και που στόχος της είναι στην καλύτερη περίπτωση να χειραγωγήσει τους πολίτες στη διάκριση του αγαθού από το κακό. Αυτή η διάκριση σχετίζεται στην ουσία με μια δικαιοσύνη διανεμητική, που έχει θέση σε μια κοινωνία ανθρώπων που αμφισβητεί τον δεδομένο τρόπο διανομής των αγαθών, διανομή που αποτελεί προνόμιο μιας αυθαίρετης εξουσίας, και διεκδικεί συμμετοχή στη διαχείρισή τους. Σε μια τέτοια προοπτική ο νόμος αποκτά αξία ανάλογη με τον βαθμό της αμεροληψίας του έναντι όλων των πολιτών. Η ισότητα είναι έννοια πρωταρχική, ενώ αγνοείται, ισοπεδώνεται ή στην καλύτερη περίπτωση προβλέπεται η ετερότητα. Η πρόβλεψη σημαίνει προσπάθεια κατάργησης των διαφορών με τον περιορισμό τους σε *a priori* σχήματα. Κατ' επέκτασιν ο αποκλεισμός του απρόβλεπτου σημαίνει τον αποκλεισμό της ελευθερίας.

Μόνον έτσι ο νόμος εγγυάται την ιδανική κοινωνία και η απειθαρχία σε αυτόν συνιστά παράβαση κολάσιμη, γιατί αυτό που απειλείται είναι ο χώρος που ο ίδιος ο νόμος εκχωρεί στον κάθε άνθρωπο ώστε να μην προσκρούει στους άλλους. Η διαφορά στον τρόπο εκδοχής του νόμου σήμερα και στην αρχαία ελληνική πόλιν²²⁸ γίνεται αισθητή από το γεγονός ότι η

Politics, BAMBROUGH Renford (ed.), Cambridge (Heffer) 1967. Βλ. επίσης LEVINSON Ronald R., *In Defence of Plato*, N Y (Harvard Univ. Press) 1953

²²⁷ Βλ. TERRAY Emmanuel, «Ισότητα των Αρχαίων, ισότητα των Νεοτέρων», Ομιλία στο Forum Le Monde Le Mans, που εκδόθηκε στον συλλογικό τόμο *Les Grecs, les Romains et nous*, σ. 169 κ.ε.

²²⁸ Για τον τρόπο που η αρχαία ελληνική κοινωνία εκδεχόταν τον νόμο και την σταδιακή εξέλιξή της σκέψης από την εποχή του προδικαίου ως τον 4^ο αιώνα βλ. και ROMILLY Jacqueline de, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris (Les Belles Lettres) 1971. Μτφ. Μπάμπη Αθανασίου-Κατερίνα Μηλιαρέση: *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη από τις απαρχές στον Αριστοτέλη*, Αθήνα (Το Άστυ) 1995 και GERNET Luis, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris (Sirey) 1955 (α' έκδοση 1917)

ανυπακοή σε αυτόν ονομάζεται και αντιμετωπίζεται όχι ως παράβαση αλλά ως *ὕβρις* και η τιμωρία δεν προέρχεται από τον ίδιο αλλά από τη Νέμεση²²⁹, από μια θεϊκή δύναμη που συνεπικουρεί τη Δίκη²³⁰. Η *ὕβρις* παραμονεύει σε κάθε βήμα και είναι η ρωγμή που υπενθυμίζει το αρχέγονο χάος από το οποίο αποσπάστηκε ο κόσμος. Είναι το σημείο στο οποίο τα όρια του κόσμου συμπλέκονται με τα όρια του χάους και αποτελεί ευθύνη του ίδιου του ανθρώπου να αποκτήσει επίγνωση των ακραίων ορίων και να μην εισέλθει στην επικίνδυνη περιοχή. Ο υβριστής τιμωρείται αμείλικτα όχι για την πράξη του αλλά για την αδυναμία του να συναισθανθεί ότι έφτασε στο σύνορο και ότι έτσι απειλεί να διαταράξει την τάξη. Με αυτή την έννοια οι νόμοι δεν συνιστούν αναγκαιότητα αλλά περιγράφουν δυνατότητες, τις οποίες κάθε άνθρωπος έχει στη διάθεσή του ακόμα και για να τις υπερβεί. Το παράδοξο είναι ότι, ενώ ο φόβος της ὕβρεως καταδιώκει τον Έλληνα και μολονότι υπάρχουν μηχανισμοί που υπενθυμίζουν τον κίνδυνο, και υπενθυμίζοντάς τον δρουν περιοριστικά²³¹, η *ὕβρις* δεν αποκλείεται και επομένως η αρχαία ελληνική σκέψη παραμένει αδέσμευτη από κάθε μορφή εξωκοινωνικής αρχής. Από την άλλη, αυτό που αδυνατεί να αποδεχθεί η αρχαία ελληνική σκέψη είναι η απομάκρυνση του ανθρώπου από την πολιτική κοινωνία, την οποία θεωρεί αποτύπωση της συμπαντικής λογικότητας.

3. Ο συμπαντικός νόμος.

Από αυτό το σημείο αν ξεκινήσουμε, θα αντιληφθούμε ότι ο νόμος ο ανθρώπινος δεν είναι αυτοτελής αλλά αποτελεί μέρος ενός συμπαντικού²³², εφόσον στο σύμπαν ο άνθρωπος ανιχνεύει αυτή την αντίθεση αλλά και τη συνύπαρξη κόσμου και χάους. Ο Ηράκλειτος, για παράδειγμα, μιλώντας για την αέναη ροή, δέχεται έναν ρυθμό με αξία και ισχύ νόμου. Αυτό το κοσμικό υπόδειγμα έχει το ανάλογό του και στη σκέψη, η οποία κατ' ανάγκην λειτουργεί με βάση νόμους γενικού κύρους, και στην κοινωνία. Κάτι τέτοιο θα

²²⁹ Λέξη ίδιας ετυμολογικής προέλευσης με τη λέξη νόμος. Πρβ. CHANTRAINE Pierre, *ό.π.*, vol. III, p. 743

²³⁰ «Ἥλιος γάρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα εἰ δέ μή, Ἑρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν»: Ηρακλείτου, D-K I, 94.

²³¹ Αναφερόμαστε βέβαια στην τραγωδία και στην αριστοτελική κάθαρση.

²³² «Τρέφονται γάρ πάντες οἱ ἄνθρωποι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γάρ τοσοῦτον ὁ κόσμος ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται.»: Ηρακλείτου, D-K I, 114.

μας οδηγήσει και πάλι στην κριτική του POPPER, ο οποίος υποστηρίζει ότι, κάτω από αυτό το πρίσμα, ο νόμος αυτονομείται και αποτελεί μια εξουσιαστική αυθεντία που δεσμεύει τον άνθρωπο. Την απάντηση δίνει ο Πλάτων, ο οποίος στην *Πολιτεία*, ενώ αρχίζει να μιλάει για το Δίκαιο και τον Νόμο, καταλήγει να μιλήσει για το όντως ον. Συνεπώς, για να κατανοήσουμε τη σημασία του νόμου στην Αρχαία Ελλάδα, δεν έχουμε παρά να αντιστρέψουμε τα σημερινά δεδομένα. Στη σύγχρονη κοινωνία ο νόμος εξασφαλίζει την ύπαρξη της κοινωνίας, παίζοντας τον ρόλο του διαιτητή, ενώ στην αρχαία ελληνική πόλιν ο νόμος εξασφαλίζει το δικό του δικαίωμα ύπαρξης αντλώντας το κύρος του από το γεγονός ότι αποτελεί προϊόν της πόλεως, του κοινού των πολιτών, είναι δηλαδή αποτέλεσμα της λογικής μετοχής²³³ του ανθρώπου στην κοσμική και πολιτική τάξη και την διερμηνεύει²³⁴. Έτσι εξηγείται και η διαπλοκή νόμου και τάξης που εντοπίζεται στον στοχασμό του Αριστοτέλη²³⁵ και ακόμα η πίστη στη θεϊκή καταγωγή των νομοθετών ή η πίστη ότι οι νόμοι είναι αποτέλεσμα θεϊκής δωρεάς στους ανθρώπους²³⁶.

Να επισημάνουμε εδώ και την, σύμφωνα με την παράδοση, παρουσία μάντεων δίπλα στους νομοθέτες. Ο Πλούταρχος παραδίδει ότι, πλάι στον Σόλωνα, σπουδαίο ρόλο έπαιξαν και οι καθαρμοί του Επιμενίδη του Κρήτα²³⁷. Είναι απόηχος μιας θρησκευτικής αντίληψης για τον νόμο και άλλωστε, όπως υποστηρίζει ο VERNANT, οι σολώνειες μεταρρυθμίσεις και οι καθαρμοί είναι δραστηριότητες με ταυτόσημο προσανατολισμό, που στοχεύουν να ενοποιήσουν την πόλιν²³⁸. Οπωσδήποτε οι νόμοι αποσπώνται σταδιακά από τη θρησκευτική αντίληψη που τους συνοδεύει και που εκφράζεται σαφέστερα

²³³ «Ἐὖν νόφ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμφ πόλις, καί πολύ ἰσχυροτέρως»: Ηρακλείτου, D-K I, 114.

²³⁴ «Ὅμοίως δέ καί τά μὴ φυσικά ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτά πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη»: Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1135a 3-5. Για τον συσχετισμό νόμου και κοσμικής τάξης βλ. και ROMILLY Jacqueline de, *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη*, σ. 148 κ.ε.

²³⁵ «Ὁ τε γάρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καί τήν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι»: *Πολιτικά* 1326a 29-31. Πρβ. ακόμα: «Ἡ γάρ τάξις νόμος»: *ό.π.* 1287a 18.

²³⁶ «Θεός ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν...εἴληφε τήν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;... παρά μὲν ἡμῖν Ζεὺς, παρά δέ Λακεδαιμονίοις...οἶμαι φάναι τούτους Ἀπόλλωνα»: Πλάτωνος, *Νόμοι* 624a 1 κ.ε.

²³⁷ Πλούταρχου, *Σόλων* 12, 4.

²³⁸ *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 109. Ανάλογες απόψεις διατυπώνονται και από την Claude MOSSÉ, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 165.

στον Ησίοδο, ο οποίος θεωρεί Δίκη τη δικαιοσύνη του Δία²³⁹, και ακουμπούν στους διάφορους θεσμούς της *πόλεως*, που τους εγγυώνται και τους προστατεύουν. Είναι το σημείο το οποίο υπογραμμίζει την πνευματική καταρχάς μεταβολή η οποία θα εδραιωθεί στα κλασικά χρόνια και της οποίας οι συνέπειες θα επηρεάσουν ολόκληρη τη λογική θεσμοποίησης της *πόλεως*. Η φορά είναι αμφίδρομη, όπως θα πούμε πιο κάτω. Επίσης στα ποιήματα του Σόλωνος διαφαίνεται ότι η εξουσία του νομοθέτη αντλείται από την κοινότητα και η αποστολή του έρχεται σε πέρας στο όνομα της κοινότητας *κράτει νόμου*²⁴⁰. Ο ίδιος κατόρθωσε να συγκεράσει τη βία με τη δίκη. Η βία, ακόλουθος του Δία στο παρελθόν, γίνεται τώρα υπηρέτης του νόμου, και έτσι η δίκη παύει να είναι θεϊκή αποκλειστικότητα και εγκαθίσταται στην Αγορά, όπου ακόμα και αυτή μπορεί να αποτελέσει θέμα της ημέρας και να τερτί υπό συζήτησιν²⁴¹.

4. Η οντολογική θεμελίωση των νόμων.

Οι Έλληνες, οι οποίοι διακρίνονται από μια συνεχή τάση αμφισβήτησης κάθε παραδεδομένου και πάνω σε αυτή την αμφισβήτηση θεμελιώνουν και την ιδιοτυπία τους, αντιδρούν στο διανεμητικό δίκαιο²⁴² και διεκδικούν το δικαίωμα να το τροποποιούν, όμως ποτέ δεν θέτουν υπό αμφισβήτησιν τον νόμο καθεαυτόν²⁴³, γιατί, όπως ήδη είπαμε, κάτι τέτοιο θα σήμαινε την ανθρώπινη αυτοαναίρεση, μια και ο άνθρωπος αποκτά υπόσταση μόνο μέσα στην *πόλιν*, ταυτίζεται με τον πολίτη²⁴⁴. Η *πόλις* δεν αποτελεί ένα

²³⁹ Αντίθετα στη Δίκη του Ησίοδου είναι τα *σχέτλια έργα* και η *ύβρις*.

²⁴⁰ Σόλωνος, 37, 15-16.

²⁴¹ Βλ. και VERNANT Jean-Pierre, *ό.π.*, σ. 121-122.

²⁴² Ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* (1366b 9-11) ορίζει τη διανεμητική δικαιοσύνη ως εξής: «ἔστι δέ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος ἀδικία δέ δι' ἣν τὰ ἄλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος».

²⁴³ Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1129b 25-27), ορίζοντας τη δικαιοσύνη, ορίζει στην πραγματικότητα την δικαιοσύνη καθεαυτήν και όχι τη διανεμητική: «Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἔστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον».

²⁴⁴ Βλ. και ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος, *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, σ. 341: «Ἐκκοινωνισμός των ατόμων σημαίνει τη συμμετοχή τους στο μη μεριστό, σ' αυτό που δεν οφείλει να διαμοιραστεί, με τρόπο στερητικό στα μέλη της κοινότητας. Συνεπώς, η ολική δικαιοσύνη αναφέρεται στην ολότητα της τάξης της πόλεως, στη μορφή και στο περιεχόμενό

συμβατικό γεγονός συμβίωσης, ούτε είναι δεδομένο αποκλειστικά ιστορικό. Γεννήθηκε και αποτελεί προϋπόθεση της ευημερίας των πολιτών της, ευημερίας όχι μόνον υλικής. Αποτυπώνει την ενότητα του όλου, τροφοδοτεί τους νόμους με εγκυρότητα και, σε αμφίδρομη φορά, εξασφαλίζει από αυτούς τη διάσωση της. Οι νόμοι κατά συνέπειαν υπηρετούν την ευημερία της πόλεως²⁴⁵ και αποκλείουν το ενδεχόμενο να γλυστρήσει η πόλις σε ακοσμία.

Η οντολογική θεμελίωση των νόμων είναι προφανής από τη σημασία που αποδίδεται στην εκλογή νομοθέτη. Εκτός από τη θεϊκή καταγωγή, απαιτείται όχι απλή γνώση αλλά και σύνεση και κρίση²⁴⁶. Το ότι οι νόμοι δεν αποτελούν σύμβαση διακρίνεται με σαφήνεια και στη σκέψη του Πλάτωνος, ο οποίος τοποθετεί τον νομοθέτη στο ίδιο επίπεδο με τον ονοματοουργό²⁴⁷. Υποχρέωση και των δύο είναι με το έργο τους να αποκαλύψουν τις προϋποθέσεις εκείνες που μπορούν να ενεργοποιήσουν την πολιτική κοινωνία. Δεν είναι επομένως το *διανέμειν τά ὀνόματα* και το *τούς νόμους τίθεσθαι* υπόθεση παντός ἀνδρός, αλλά εκείνου πού κατέχει την τέχνη, και αυτό όχι γνωστικά αλλά από τη συμμετοχή του στην πραγματοποίηση της ζωής.

Αντιμετωπίζει έτσι ο Πλάτων τον υποκειμενισμό του Πρωταγόρα, ο οποίος είναι δυνατόν να οδηγήσει στην ατομική αυθαιρεσία. Ο Πλάτων έχει αποδεχθεί ότι η αλήθεια δεν είναι ούτε συμβατική ούτε σχετική αλλά ότι έχει αμετακίνητα όρια στα οποία η πρόσβαση είναι αποτέλεσμα δυναμικής μετοχής του ανθρώπου. Η κοινή συμφωνία για τα ονόματα και τους νόμους υπογραμμίζει τη δυνατότητα των πολιτών να ερμηνεύουν την πραγματικότητα, αποκαλύπτοντας τη δυναμική της και μετέχοντας στη λογικότητά της.

Θα πρέπει ακόμα να σημειώσουμε την κοινή ρίζα των λέξεων νόμος και ὄνομα. Ο νόμος προσδίδει υπαρκτική ταυτότητα, αφού ο άνθρωπος είναι

της ως τέτοια, η ολική δικαιοσύνη είναι η πολιτική (και αποτελεί το αντικείμενο που μελετάται στα *Πολιτικά*, καθώς και στην *Πολιτεία* και τους *Νόμους* του Πλάτωνος). Από αυτό δικαιολογείται και η ιδέα ότι η πολιτική είναι η «μάλιστα αρχιτεκτονική».

²⁴⁵ «Ὡστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τά ποιητικά καί φυλακτικά εὐδαιμονίας καί τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ»: Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1129b 17-19. Βλ. επίσης και Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1282b 14 κ.ε. και 1325a 7-10.

²⁴⁶ «Ἐκλέξασθαι γάρ εἶναι τοὺς ἀρίστους, ὥσπερ οὐδέ τὴν ἐκλογὴν οὖσαν συνέσεως καί τό κρῖναι ὀρθῶς μέγιστον, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικὴν... πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικός γένοιτ' ἂν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρῖναι;»: Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1181a 17-1181b 2.

²⁴⁷ «Οὐκ ἄρα παντός ἀνδρός, ὃ Ἑρμόγενης, ὄνομα θέσθαι [ἐστίν], ἀλλὰ τινος ὀνοματοουργοῦ οὗτος δ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὅς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται»: *Κρατύλος* 388e-389a.

αυτό που κατ' αλήθειαν είναι μόνο ως κοινωνός, ενώ η ανομία συνάπτεται με το σκοτάδι της ανωνυμίας.

Η άποψη επομένως που ξεκινάει από τους Σοφιστές και θεωρεί τον νόμο προϊόν αυθαιρεσίας και τη δουλειά του νομοθέτη απλή συλλογή των απόψεων εκείνων που έχουν την κοινή επιδοκιμασία²⁴⁸, οδηγεί σε έκδηλο οντολογικό διχασμό²⁴⁹. Ο Αριστοτέλης αντίθετα αρνείται να διαχωρίσει το δίκαιο από την πόλιν σε μια εξαιρετική σε συνοπτικότητα διατύπωση: «ή δέ δικαιοσύνη πολιτικών»²⁵⁰ και αλλού στο ίδιο κείμενο ορίζει, όπως έχουμε πει, τον πολίτη με βάση το προνόμιό του να μετέχει «κρίσεως καὶ ἀρχῆς», ενώ ταυτόχρονα θεωρεί το νομοθετεῖν «μόριον τῆς πολιτικῆς»²⁵¹. Από την άποψη των πολιτών, ο νόμος, όπως και κάθε άλλο δημιούργημα τῆς πόλεως, δεν είναι ούτε στατικός ούτε δεσμευτικός. Στην ουσία είναι δεσμευτικός μόνο στο πεδίο της εφαρμογῆς του, όχι απαραίτητα και στο πεδίο της αποδοχῆς του. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι ο πολίτης είναι ελεύθερος να διαφωνεί με έναν νόμο, στην ψήφιση του οποίου καθώς και στην εφαρμογή του μετείχε και ο ίδιος. Επιπλέον πρέπει να θυμίσουμε τη λογική αντίφαση που προκύπτει αν θεωρήσουμε τους νόμους προϊόντα αυθαίρετα, εφόσον η απαίτηση για ισονομία συνδέεται με την απαίτηση να περιοριστεί η αυθαιρεσία του βασιλιά, ο οποίος, εκτός από τις άλλες του ιδιότητες, κατείχε και την ανώτατη δικαστική εξουσία.

²⁴⁸ «Ῥᾶδιον εἶναι τό νομοθετῆσαι συναγαγόντι τούς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων»: Αριστοτέλους, *ό.π.* 1181a 16-17.

²⁴⁹ Αυτός ο διχασμός χαρακτηρίζει ολόκληρη τη σκέψη τους και καθορίζει τη στάση τους και δεν είναι άσχετος με τον τρόπο που εκδέχονται την πολιτική. Η πολιτική είναι γι' αυτούς επιστήμη διδακτική που εξασφαλίζει σε αυτόν που την κατέχει προνόμια μεγαλύτερα από τους άλλους. Αντιτίθεται δηλαδή στη στερεωμένη αθηναϊκή αντίληψη ότι η πολιτική αρετή δεν αποτελεί ειδική ικανότητα, αλλά είναι περισσότερο τέχνη μεθεκτική από όλους τους πολίτες, η οποία το μόνο προνόμιο που τους εξασφαλίζει είναι ακριβώς ο τίτλος του πολίτη. Ο Werner JAEGER, *Paideia Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin (Walter de Gruyter) 1959. Μτφ. Γεώργιος Βέρροιος: *Παιδεία. Η μόρφωση του Έλληνα ανθρώπου*, τόμ. 3, Αθήνα (Παιδεία) ⁴1968, σ. 185 κ.ε. του 2ου τόμου, επισημαίνει τη διαφορά των Σοφιστών από τον Πλάτωνα στη διαφορά πολιτικών-κοινωνικών στάσεων. Βλ. επίσης SINCLAIR Thomas Alan, *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, σ. 118 κ.ε.

²⁵⁰ *Πολιτικά* 1253a 37-39.

²⁵¹ *Ηθικά Νικομάχεια* 1180b 31-32.

5. Ισονομία και ετερότητα.

Και για να ξαναγυρίσουμε στην ισονομία, θα πρέπει να αποδώσουμε στον όρο εκείνο το περιεχόμενο που αποδίδεται σε αυτόν από τον Οτάνη, στον περίφημο διάλογο που σκηνοθετεί ο Ηρόδοτος²⁵² ανάμεσα σε τρεις Πέρσες ηγεμόνες σχετικά με τα πολιτικά καθεστώτα. Ο Οτάνης, που είναι οπαδός της δημοκρατίας, εξ ορισμού προϋπόθεση της ισονομίας θέτει την κατοχή της εξουσίας από τους πολίτες με τα ανάλογα επακόλουθα: εκλογή στα αξιώματα με κλήρωση, αναφορά όλων των βουλευμάτων «ἐς τό κοινόν». Στο ίδιο σημείο ο Ηρόδοτος δεν διακρίνει καμιά ασυνέπεια ανάμεσα στην έννοια της ισονομίας και εκείνη της πολλαπλότητας²⁵³, αφού η κορυφή του τριγώνου βρίσκεται στο *πλήθος ἄρχον*. Η ανομοιομορφία, ακόμα και η φυσική ανισότητα²⁵⁴, οριοθετούνται στο εσωτερικό ενός πεδίου, της *πόλεως* εν προκειμένω. Οριοθετούνται δεν σημαίνει αίρονται, σημαίνει απλώς ότι καθίστανται ακίνδυνες, γιατί εκδηλώνονται σε έναν χώρο που τις ανέχεται ή και τις υποθάλλει, στο φως της Αγοράς, σε ένα πλαίσιο λόγου-αντιλόγου, που αποδεικνύει ως ανυπόστατη κάθε υποκειμενική αλήθεια, κάθε δόξα, και κυρώνει μόνο ό,τι επαληθεύεται μέσα στα όριά του. Άλλωστε η αξιολογική ανωτερότητα της *πόλεως* σε σχέση με άλλους τρόπους οργάνωσης της συμβίωσης συνίσταται στο ότι τείνει να συμφιλώσκει δυναμικά την ανθρώπινη ετερότητα με τις απαιτήσεις της πολιτικής κοινότητας. Έχουμε ήδη μιλήσει για το μέτρο του οστρακισμού και τη σημασία του. Δεν έχουμε να κάνουμε με δικαστικό αλλά με ένα εντελώς πολιτικό μέτρο που προστατεύει την *πόλιν* από την εκδήλωση μιας ανισότητας²⁵⁵. Είναι πάντως αναμφισβήτητο ότι οι Έλληνες, όταν μιλούσαν για ισότητα, εννοούσαν αναλογική ισότητα. Ο Σόλων πρώτος καυχιέται ότι έδωσε στον δήμο τόσο κράτος όσο χρειάζεται, χωρίς να αφαιρέσει τίποτα από την τιμή του²⁵⁶. Αυτού του είδους η ισότητα θα

²⁵² Ο ίδιος βεβαιώνει (VI, 43) ότι πρόκειται για αυθεντικό διάλογο και επικρίνει όσους συγχρόνους του τον σμιφισβητούν.

²⁵³ «Πλήθος δέ ἄρχον πρώτα μὲν οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ισονομίν, δεύτερα δέ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλω μὲν γάρ ἄρχας ἄρχει, ὑπεύθυνον δέ ἀρχήν ἔχει, βουλευματα δέ πάντα ἐς τό κοινόν ἀναφέρει. τίθεμαι ὦν γνώμην μετέντας ἡμέας μουναρχίην τό πλήθος ἀέξειν ἐν γάρ τῷ πολλῷ ἐνι τά πάντα»: III, 80.

²⁵⁴ Φυσική με την έννοια ότι η ανισότητα βασιλεύει στον κόσμο και αυτό δεν μπορούσε να διαφύγει της προσοχής των Ελλήνων.

²⁵⁵ Βλ. και TERRAY Emmanuel, «Ισότητα των Αρχαίων, ισότητα των Νεοτέρων», σ. 175.

²⁵⁶ Σόλωνος 5.

υποκαταστήσει το δίκαιο του ισχυρού, το οποίο εξουσίαζε τους ανθρώπους στην εποχή του προ-δικαίου και θα εισαγάγει μια ρύθμιση των σχέσεων βασισμένη στην αναλογία και άρα στο μέτρο²⁵⁷.

Διαφωτιστικό είναι ένα ακόμα χωρίο του Ηροδότου, όπου η ισονομία ταυτίζεται με την κατάθεση της εξουσίας *ἐς μέσον*²⁵⁸. Πρόκειται για την πολιτική διακήρυξη του Μαιάνδρου, διαδόχου του Σαμίου τυράννου Πολυκράτη, ο οποίος με τις προγραμματικές του δηλώσεις διαφοροποιείται από τον προκάτοχό του στην πολιτική του πρακτική. Έχει υποστηριχθεί από τους μελετητές ότι η λέξη ισονομία είναι περίπου συνώνυμη με τη λέξη δημοκρατία και ειδικότερα με την απαλλαγή από την τυραννία²⁵⁹. Θα πρέπει όμως να παρατηρήσουμε πως ό,τι από τους μελετητές ταυτίζεται με τη δημοκρατία, μπορεί να θεωρηθεί και ως εκδήλωση πολιτική, δηλαδή εκδήλωση της *πόλεως*. Το *πλήθος ἄρχον* και η *ἐς μέσον* κατάθεση της εξουσίας είναι τα σημεία εκκίνησης μιας πρακτικής που αποκτά νόημα μόνο μέσα στο αυτόνομο πλαίσιο της *πόλεως*, που αποτελεί αποτύπωση μιας λογικότητας και κατ' επέκτασιν αυτή τη λογικότητα την αποκαλύπτει και στους νόμους της²⁶⁰. Ο πλατωνικός ορισμός για τους νόμους, «γεννήματα τοῦ νοῦ κατὰ λόγον ὀρθόν»²⁶¹ είναι σύμφωνος με μια τέτοια αντίληψη

6. Νόμος και ελευθερία.

Έτσι η ελευθερία του Έλληνα πολίτη δεν περιορίζεται από τον νόμο, αφού στην πραγματικότητα οι νόμοι από μόνοι τους δεν είναι σε θέση ούτε να

²⁵⁷ Βλ. και ΚΛΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος, *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, σ. 344 και 357.

²⁵⁸ III,142.

²⁵⁹ EHRENBURG Victor, «Origins of Democracy» p. 515 κ.ε. και VLASTOS Gregory, «Isonomia», *A.J.P.H.*, 74 (1953) Μτφ. Η. Π. Νικολούδης: «Ισονομία», *Οριοθετήσεις* 5 (1993), σ. 15-34. Ο VLASTOS αποδεικνύει ότι στο γλωσσικό επίπεδο η λέξη ισονομία προηγήθηκε της δημοκρατίας, πράγμα που καταρρίπτει την αντίληψη του EHRENBURG ότι η ισονομία νοείται ως ισότητα ευγενών. Το άρθρο αυτό του Βλαστόυ παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον και από την άποψη ότι αναζητεί τις ρίζες της πολιτικής ισονομίας στον πολιτικό στοχασμό των Ιόνων.

²⁶⁰ Βλ. και LÉVÊQUE Pierre-VIDAL-NAQUET Pierre, *Κλεισθένης ο Αθηναίος*, σ. 25 κ.ε.

²⁶¹ *Νόμοι* 890d 7.

την περιορίσουν ούτε να την διευρύνουν²⁶². Ο Σπαρτιάτης βασιλιάς Δημάρατος, περιγράφοντας στον Πέρση βασιλιά τους συμπολίτες του, θα τονίσει ότι φοβούνται τον νόμο περισσότερο από τον άρχοντα, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να τους απαγορεύει να είναι ελεύθεροι²⁶³. Η ελευθερία είναι αποτέλεσμα και κατόρθωμα του πολιτικού βίου με τους ειδικούς όρους της αμοιβαιότητας, της εναλλαξιμότητας και της αντιστρεψιμότητας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και οι νόμοι το μόνο που μπορούν είναι να την προασπίσουν, πράγμα που δεν είναι ούτε λίγο ούτε ασήμαντο· αντίθετα είναι εξαιρετικά μεγαλύτερο και σημαντικότερο από μια παροχή ή απαγόρευση.

Κάτω από αυτό το πρίσμα ερμηνεύεται το πνεύμα του Σωκράτη στον περίφημο διάλογό του με τους προσωποποιημένους νόμους στον *Κρίτωνα*²⁶⁴. Οι νόμοι τού υπενθυμίζουν όλα όσα του πρόσφεραν κιόλας από τη γέννησή του και εκείνος αρνείται να τους παραβεί, έστω και αν αυτό που διακυβεύεται είναι η ζωή του, έστω και αν στον αγώνα της Δικαιοσύνης με την Αδικία, η Δικαιοσύνη είναι που θα ηττηθεί. Η ήττα της Δικαιοσύνης αποτελεί εξάλλου μεμονωμένη περίπτωση που δεν κλονίζει τα θεμέλια του οικοδομήματος της πόλεως, ενώ μια ενδεχόμενη ανυπακοή στους νόμους θα συνεπαγόταν αναίρεση της πολιτικής κοινωνίας, η οποία βασίζεται στην ενσυνείδητη αποδοχή από τους πολίτες της των δομικών της σχημάτων.

Είναι επίσης ενδεικτικό το ενδιαφέρον της πόλεως για τη συγκρότηση του δικαστικού σώματος σε αντίθεση με την εποχή του προδικαίου, όταν τα γένη αποφάσιζαν, διαθέτοντας ως αποδεικτικά μέσα τον όρκο, τη «συνωμοσία» και τη μαρτυρία, χωρίς την ανάγκη δικαστή, ο οποίος περιοριζόταν απλώς σε έναν ρόλο διαιτητικό. Στην πόλιν αντίθετα το δικαστικό αξίωμα είναι αξίωμα μόνο αν ο δικαστής θεωρηθεί εκπρόσωπος της κοινότητας και αυτό είναι που του εξασφαλίζει το δικαίωμα να αποφασίζει ο ίδιος και να φέρνει στο φως την αλήθεια²⁶⁵. Έτσι «η δίκη θα θέσει σε ενέργεια μια ολόκληρη τεχνική της απόδειξης, της αναπαράστασης του ευλογοφανούς και του πιθανού, και της συναγωγής συμπερασμάτων βάσει ενδείξεων ή

²⁶² «Ο νόμος είναι το συμπλήρωμα της ελληνικής ελευθερίας και αυτό που της δίνει τη δύναμή της»: ROMILLY Jacqueline de, *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, σ. 67, αλλά και γενικά βλ. το κεφάλαιο II και το κεφάλαιο V

²⁶³ Ηροδότου, VII, 104.

²⁶⁴ 50-51.

²⁶⁵ «Καί ὅτι ὥσπερ ἀργυρογνῶμων ὁ κριτής ἐστίν, ὅπως διακρίνῃ τό κίβδηλον δίκαιον καί τό ἄληθές»: Αριστοτέλους, *Ρητορική* 1375b 5-6. Για το ίδιο θέμα βλ. και GERNET Louis, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris (Sirey) 1955, 29-50.

σημείων - και η δικαστική δραστηριότητα θα συμβάλει στην επεξεργασία της έννοιας μιας αντικειμενικής αλήθειας την οποία αγνοούσε, στο πλαίσιο του «προδικαίου», η αρχαία δίκη»²⁶⁶.

7. Ο νόμος ως ο ρυθμός του κόσμου.

Μετά από αυτές τις σκέψεις δίνεται απάντηση στην απορία γιατί οι Έλληνες αδιαφόρησαν για τη δημιουργία ενός νομικού συστήματος, δραστηριότητα στην οποία επιδόθηκαν, για παράδειγμα, οι Ρωμαίοι²⁶⁷. Πρόκειται για αδιαφορία ενσυνείδητη που προέρχεται από την αδυναμία να υποταχθεί σε σύστημα το μη μετρήσιμο στοιχείο που συγκροτεί και συνέχει τον κόσμο και τον κόσμο της πόλεως. Ο νόμος, η «ολική» δικαιοσύνη, ήταν ο ρυθμός του κόσμου²⁶⁸, ένα σημείο στατικό, όχι όμως σταθερό. Αντίθετα η διανεμητική δικαιοσύνη ήταν δυνατόν και να μετρηθεί και να συμπτυχθεί σε ένα σύστημα. Το αρχαίο ελληνικό δικανικό σύστημα αυτό που καθόριζε ήταν ζητήματα διανομής²⁶⁹, ενώ τα θέματα των σχέσεων, η πολιτική συνύπαρξη, αφηνόταν περισσότερο στη δικαιοδοσία της φιλίας, της σωφροσύνης και της

²⁶⁶ VERNANT Jean-Pierre, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 115.

²⁶⁷ Η Jacqueline de ROMILLY, *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη*, σ. 226, αναφέρει: «Σε λίγο, από τις συζητήσεις...τις οποίες επέλεξε και ταξινομήσε ο Αριστοτέλης, θα δει το φως, σε μία κοινωνία που ενδιαφέρεται περισσότερο για τις πρακτικές επιτεύξεις, όπως ήταν η ρωμαϊκή, μια καινούργια αντίληψη περί του νόμου, η οποία, αφού έχουν περάσει οι μεγάλες θύελλες της φιλοσοφικής κριτικής, θα στραφεί, συνετή πια, προς τα συγκεκριμένα προβλήματα του δικαίου».

²⁶⁸ Ρυθμός είναι «το ακίνητο εκείνο σχήμα που το εδημιούργησε κάποια κίνηση, που είναι όμως τέτοιο ώστε να έχουμε το αίσθημα ότι η κίνηση γεννιέται κάθε στιγμή μπροστά μας και δεν εσταμάτησε σε κάποιο τυχαίο σημείο»: ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, Αθήνα (Ερμής) ²1981, σ. 14.

²⁶⁹ Βλ. MACDOWELL Douglas, *The Law in Classical Athens*, London (thames and Hudson) 1978. Μτφ. Γιώργος Μαθιουδάκης: *Το Δίκαιο στην Αθήνα των Κλασικών Χρόνων*, Αθήνα (Παπαδήμας) ²1988 και το αντίστοιχο για τη Σπάρτη, Του ίδιου, *Spartan Law*, Edinburg (Scottish Academic press) 1986 Μτφ. Νικ. Κονομής: *Σπαρτιατικό δίκαιο*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1988, καθώς και BISCARDI Arnaldo, *Diritto Greco antico*, Milano (Dott. A. Giuffrè S.P.A.) 1982. Μτφ. Π. Δημάκη: *Αρχαίο ελληνικό δίκαιο*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1991. Βλ. επίσης CARTLEDGE Paul (ed.), *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, V p (Cambridge Univ. Press) 1990.

κοσμιότητας²⁷⁰. «Η νομική επιστήμη είναι ίσως μια από τις θυσίες που έκανε η Αθήνα για χάρη του πνεύματος της δημοκρατίας»²⁷¹.

²⁷⁰ «Ἔοικε δέ καί τάς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καί οἱ νομοθέται μᾶλλον περί αὐτήν σπουδάζειν ἢ τήν δικαιοσύνην»: Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1155α 22-24.

²⁷¹ ANDREWES Antony, *Αρχαία ελληνική κοινωνία*, σ. 273.

Κεφάλαιο έβδομο

Η πολιτική ως επιστήμη και ως τέχνη

1. Η προοπτική του κοινωνείν στην πολιτική πρακτική.

Η πολιτική ενεργείται, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ως επιστήμη και ως τέχνη²⁷² και η επιστήμη μπορεί να είναι πρακτική, θεωρητική και ποιητική²⁷³. Αυτό το τρισδιάστατο που αποδίδεται σε κάθε μορφή διανοητικής ενέργειας έχει την εφαρμογή του και στην πολιτική. Η οργάνωση της συμβίωσης σε πόλιν στην Ελλάδα διεκδικεί μια ουσιώδη διαφοροποίηση από τις άλλες πόλεις της μεσογειακής λεκάνης: απαντά στην ανάγκη των Ελλήνων να αποκτήσουν υπαρκτική ταυτότητα προσφέροντάς τους τη μοναδική δυνατότητα γι' αυτό, τη δυνατότητα της κοινωνίας. Αυτή όμως η δυνατότητα δεν είναι εγκεφαλική, διανοητική σύλληψη ορισμένων «εκλεκτών», είναι ψηλαφητό προνόμιο όλων των πολιτών, αφού όλοι οι επιμέρους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας οργανώνονται στηριγμένοι σε αυτή τη δυνατότητα, την οποία στη συνέχεια επεκτείνουν και διευρύνουν. Τομείς, που καταρχήν μοιάζουν μεταξύ τους άσχετοι και ασυμβίβαστοι, ενοποιούνται, γιατί οργανώνονται με μοναδικό στόχο τη συμμόρφωσή τους στη βασική αρχή ότι η αλήθεια δεν είναι κάτι έξω από την πραγματικότητα, αλλά αποκαλύπτεται με τον τρόπο της μετοχής. Όλοι αυτοί οι τομείς δεν είναι παρά επιμέρους σημαίνοντα που πιστοποιούν τη γνησιότητα του τρόπου με τον οποίο ενεργείται η πολιτική. Η πολιτική δεν είναι υπόθεση ενός άρχοντα, κατόχου της αλήθειας, ούτε υποτάσσεται σε μια δεοντολογία χρησιμοθηρική, αλλά είναι υπόθεση όλων των πολιτών οι οποίοι μετέχουν έμπρακτα στη διαχείριση της ζωής, όχι απλώς ελέγχοντας την πολιτική εξουσία, αλλά κατέχοντάς την. Η πρόσβαση στην αλήθεια είναι η «παλίντονος αρμονία» που προέρχεται από την εκδοχή του κοινωνείν ως κριτηρίου επαλήθευσης. Η πολιτική γίνεται έτσι λιγότερο επιστήμη, δηλαδή συστηματική γνώση που βασίζεται στον

²⁷² Πολιτικά 1282b 14-16.

²⁷³ Μεταφυσικά 1025b 25.

συλλογισμό και στην απόδειξη, και περισσότερο τέχνη, δηλαδή δραστηριότητα που έχει ανάγκη τον αληθή, δηλαδή τον κοινό λόγο²⁷⁴, ο οποίος συνιστά την ενεργητική μετοχή στον συμπαντικό κοινό λόγο. Η ανάγκη συντονισμού του λόγου των πολιτών οδηγεί από άποψη πολιτικής πρακτικής στη βεβαιότητα ότι οι γενικές πολιτικές υποθέσεις δεν είναι υπόθεση των ειδικών αλλά ότι οποιοσδήποτε πολίτης έχει δικαίωμα να πάρει θέση και να συζητήσει τη θέση του με τους άλλους. Η πολιτική είναι ο χώρος της *δόξης*, γι' αυτό όλες οι γνώμες είναι καταρχήν ισοδύναμες και μόνον ο διάλογος θα αποκαλύψει την πιο συμφέρουσα. Αντίθετα, θέματα που απαιτούν εξειδικευμένες τεχνικές γνώσεις, όπως η κατασκευή πλοίων ή τειχών, ανήκουν στη δικαιοδοσία ειδικών. Η πολιτική είναι δηλαδή ο χώρος που παρέχει στους ανθρώπους τη δυνατότητα να υπάρξουν κατ' αλήθειαν, να αποκτήσουν ταυτότητα, γιατί εκεί ο καθένας μπορεί να κοιτάξει τον απέναντί του καταπρόσωπο και στα μάτια του να δει σαν σε καθρέφτη τον εαυτό του²⁷⁵. Μέσα στην πολιτική κοινωνία ο καθένας δεν εμφανίζεται ως άτομο που διεκδικεί κάποια καθολικά ανθρώπινα δικαιώματα ούτε κλείνεται στον εαυτό του, περιχαράκωμένος σε μια υποκειμενικότητα που καταλήγει σε εσωτερισμό και μυστικισμό. Είναι πολίτης που ανήκει στον εαυτό του τόσο όσο και στην *πόλιν*.

2. Η εκλογή με κλήρο.

Άμεσα συνδεδεμένη με την αντίληψη ότι η πολιτική αρετή αποτελεί προνόμιο όλων είναι η εκλογή των αρχόντων με κλήρο²⁷⁶. Στην ουσία ολόκληρη η διοίκηση της πόλεως βρισκόταν στα χέρια ανδρών που αναδείχθηκαν με κλήρο. Αυτό είναι γεγονός που είναι αδύνατον να αλλάξει, παρά τις προσπάθειες πολλών μελετητών να αρνηθούν την ύπαρξη μιας τέτοιας συνήθειας ή να περιορίσουν τη σημασία της ή να εικάσουν και να προτείνουν τρόπους που την αναιρούσαν, ακριβώς επειδή δεν μπόρεσαν να την καταλάβουν. Οι εκλογές, που θεωρούνταν από τον Ηρόδοτο ως και τον

²⁷⁴ Η τέχνη είναι «ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική»: Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1140α 20-21.

²⁷⁵ «Ὁφθαλμός ὅρ' εἰ μέλλει ἰδεῖν αὐτόν, εἰς ὀφθαλμόν αὐτῷ βλῦπτεον, καὶ τοῦ ὁμματος εἰς ἐκείνον τόν τόπον, ἐν ᾧ τυγχάνει ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη· ἔστι δέ τοῦτο που ὁψις»: Πλάτωνος, *Αλκιβιάδης* 133b.

²⁷⁶ Βλ. κυρίως HEADLAM Jones Wycliffe, *Election by Lot in Athens*, Cambridge (Univ. Press) ²1933 (α' έκδοση 1891).

Αριστοτέλη²⁷⁷ θεσμός αριστοκρατικός, εφαρμόζονταν μόνο στα πεδία που υπήρχε ανάγκη να εκλεγεί ο άριστος. Εκλεγμένοι ήσαν, παραδείγματος χάριν, οι Δέκα Στρατηγοί. Οι εκλογές δημιουργούσαν βέβαια το πρόβλημα του ποιος είχε την αρμοδιότητα να κάνει την επιλογή, όμως με αυτές οι Έλληνες εξουδετέρωναν τους κινδύνους που προέρχονταν από μια κάπως «τυφλή» κατανομή των αξιωμάτων. Η κλήρωση είχε προέλευση θρησκευτική²⁷⁸ και στην τραγωδία, όταν γίνεται λόγος γι' αυτήν²⁷⁹, υπενθυμίζεται αυτή της η προέλευση, αν και από τις αρχές του 5ου αι. η θρησκευτική της σημασία περιορίζεται και διευρύνεται η πολιτική. Το αξιοπρόσεκτο είναι ότι στοχαστές με διαφορετικό προσανατολισμό, ο Ηρόδοτος²⁸⁰, ο Πλάτων²⁸¹ και ο Αριστοτέλης²⁸², συμφωνούν με τη χρήση του κλήρου και θεωρούν την κλήρωση θεσμό δημοκρατικό. Οι Έλληνες, προτιμώντας την κλήρωση από την εκλογή, στην πράξη αποδέχονται τη δυνατότητα των πολιτών να διαχειρίζονται οι ίδιοι τις πολιτικές υποθέσεις. Η κλήρωση είναι ένας θεσμός που γίνεται κατανοητός μόνο μέσα σε ένα πλαίσιο όπου οι πολίτες μετέχουν στην εξουσία, ενώ οι εκλογές έχουν σπουδαιότητα όταν αυτή είναι για τους ανθρώπους η μοναδική ευκαιρία να κυβερνήσουν. Είναι επομένως η κλήρωση κάτι περισσότερο από ένας δημοκρατικός θεσμός, είναι θεσμός συστατικός της δημοκρατίας.

3. «Εὐθυναί».

Να σημειώσουμε επίσης ότι όλοι όσοι κατείχαν αξιώματα όφειλαν, μετά το τέλος της θητείας τους, να αποδώσουν λογαριασμό, διαδικασία που είχε το όνομα *εὐθυναί*. Αυτή η διαδικασία έχει τη θέση της σε μια πόλιν όπου κυρίαρχη θέση κατέχει όχι η βούληση ενός απόλυτου άρχοντα, αλλά ο νόμος, και όπου τα πάντα υπακούουν στη λογική της κοινοποίησης και της δημοσιότητας. Η κοινότητα έχει την αξίωση να γνωρίζει και ο τρόπος άσκησης των δημόσιων λειτουργιών δεν αποτελεί πια απαραβίαστο μυστικό, γνωστό μόνο σε μια ομάδα εκλεκτών, μελών της βασιλικής οικογένειας. Οι ενέρ-

²⁷⁷ *Πολιτικά* 1294b 7-10.

²⁷⁸ Πλάτωνος, *Νόμοι* 759 b-c.

²⁷⁹ Βλ. Ευριπίδου, *Ίων* στ. 416 και Αισχύλου, *Ευμενίδες* στ. 32.

²⁸⁰ III 80.

²⁸¹ *Πολιτεία* 561a-b.

²⁸² *Ρητορική* 1365b.

γίες κάθε πολίτη και κάθε δημόσιου λειτουργού αποκτούν ισχύ και εγκυρότητα από την αποδοχή της κοινότητας.

4. «Γραφή παρανόμων».

Ένας άλλος παράδοξος θεσμός ήταν εκείνος σύμφωνα με τον οποίο, αν κάποιος επεδίωκε τη θέσπιση νόμου ή την έκδοση ψηφίσματος, έπρεπε πρώτα να βεβαιωθεί ότι δεν παραβίαζε κανέναν υπάρχοντα νόμο. Αλλιώς, ο προτείνων μπορούσε να καταγγελλθεί και να δικαστεί, ενώ ο προτεινόμενος νόμος ή ψήφισμα, είτε η Εκκλησία είχε ψηφίσει γι' αυτόν είτε όχι, αναστελλόταν μέχρι τη διεξαγωγή της δίκης. Ο θεσμός ήταν γνωστός ως *γραφή παρανόμων*.

Πρόκειται για θεσμό, ο οποίος φαινομενικά αντιτίθεται στο δικαίωμα της ισηγορίας των πολιτών, εφόσον η ελεύθερη έκφραση περιοριζόταν από την απειλή μιας αυστηρότατης τιμωρίας. Με τη *γραφή παρανόμων* οι ριζικές καινοτομίες αποκλείονταν ενώ ταυτόχρονα προστατευόταν η ελευθερία της Εκκλησίας ως σώματος και καλλιεργείτο στους πολίτες η υπευθυνότητα, εφόσον η πόλις αρνιόταν την ασυλία στους Εκκλησιαστές σε αντίθεση με τα κοινοβουλευτικά προνόμια που παραχωρούνται στους βουλευτές σήμερα²⁸³. Είναι μια ακόμα απόπειρα των Ελλήνων να αποκλείσουν την κυριαρχία του προσωπικού και του υποκειμενικού στη δημόσια ζωή.

5. Η θρησκεία.

Ένας άλλος τομέας, ο οποίος μάλιστα δεν έχει σχέση με την άσκηση της εξουσίας, τουλάχιστον άμεσα, είναι ο θρησκευτικός. Και στη θρησκεία βασικό χαρακτηριστικό ήταν η έλλειψη δογματισμού, που άφηνε τη σκέψη εντελώς ελεύθερη. Κάτι τέτοιο μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι, αντίθετα με τα φαινόμενα, η θρησκευτική ζωή συνδέεται με την πολιτική και, μολονότι δεν σχετίζεται άμεσα με τη διαχείριση της εξουσίας, η ιερατεία είναι μια Αρχή και κάθε πολιτική Αρχή έχει και μια ευδιάκριτη θρησκευτική πλευρά. Ο Fustel de COULANGES, ο οποίος υπερτιμά τη σημασία των θρησκευτικών δεσμών ανάμεσα στους πολίτες και αποδίδει τη γένεση της

²⁸³ Βλ. και FINLEY Moses, *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, σ. 88.

πόλεως στη λατρεία των προγόνων²⁸⁴, έχει δίκιο όσον αφορά στη σπουδαιότητα του θρησκευτικού παράγοντα στην πολιτική-κοινωνική ζωή. Η σχέση του πολίτη με την κοινότητα εδραιώνεται και πάνω σε μια κοινή θρησκευτική αντίληψη, αλλά και η σχέση του πολίτη με τον θεό καθορίζεται από τη μορφή της πολιτικής κοινωνίας. Στην ουσία ο Έλληνας επικοινωνεί με το θεϊκό στοιχείο όχι ως άτομο αλλά ως πολίτης²⁸⁵. Αποδέχεται τους θεούς της πόλεως, τους σέβεται και κάθε μορφή ασέβειας απέναντί τους τον κάνει επικίνδυνο για τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας. Ο Σωκράτης καταδικάζεται σε θάνατο γιατί ασέβησε προς τους θεούς.

Παράλληλα προς την επίσημη λατρεία και στο περιθώριό της, αναπτύσσεται και μια λατρεία λαϊκή, που αφορά περισσότερο στις κατηγορίες εκείνες των ανθρώπων που σχεδόν αποκλείονται από τη θεσμική οργάνωση της πόλεως. Είναι η διονυσιακή λατρεία, η οποία, ακόμα και όταν τίθεται υπό την προστασία της πόλεως, διατηρεί τον απελευθερωτικό της χαρακτήρα, τέτοιο που επιτρέπει στον άνθρωπο να κινηθεί στα όρια ενός κόσμου με κύριο χαρακτηριστικό την οργάνωση. Είναι η δυνατότητα που παρέχεται στον άνθρωπο να ακροβατήσει ανάμεσα στο προσδιορισμένο και στο απροσδιόριστο, στο ταυτόν και στο έτερον, να ανακαλύψει δυνάμεις που μπορούν να τον εξώσουν από τον κοινωνικό χώρο, τις οποίες όμως γι' αυτό ακριβώς πρέπει να ελέγχει, για να μην προκαλέσει την αταξία και τη δυσαρμονία στην κοινότητα.

Είναι λοιπόν προφανής και στη θρησκεία η τάση των Ελλήνων να σπρώχνουν ως τα ακρότατα όρια τις πράξεις τους, η αγάπη τους για το παιχνίδι του Κόσμου και του Χάους, της ζωής και του θανάτου. Η μη

²⁸⁴ Σε αυτή την ιδέα στηρίζεται το έργο του *La cité antique*.

²⁸⁵ Στο μοντέλο της πόλεως και του πολίτη αντιστοιχεί και το μοντέλο του ναού που οι Έλληνες εισηγήθηκαν. Ο Marcel DETIENNE (SISSA Giulia-DETIENNE Marcel, *Η καθημερινή ζωή των θεών στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 292) υποστηρίζει ότι «ο αρχαιοελληνικός ναός δεν διέπεται από ένα κοσμογονικό πρότυπο. Δεν είναι φορέας ενός κοσμικού συμβολισμού. Προσανατολισμός προς την ανατολή, προς τη δύση; Το αποφασίζουν ο χώρος, η γλυπτική σύνθεση, οι απαιτήσεις του τοπίου, οι ανάγκες του πολεοδομικού σχεδιασμού. Κανένας μάντης, κανένας ιερέας δεν έχει το προνόμιο να τεμαχίσει το χώρο ούτε να εξασφαλίσει την οικοδόμηση. Το αρχαιοελληνικό τέμενος δεν μοιάζει καθόλου με το ρωμαϊκό «ναό», το *templum*, ως χώρου χρησιμοδότησης απ' τους θεούς» και ως απόδειξη προσκομίζει το γεγονός ότι οι νόμοι της Γόρτυνας και τα πολιτικά κείμενα της Δρήρου είχαν γραφεί οι πρώτοι στους τείχους του ναού του Ηυθίου Απόλλωνος και τα δεύτερα βρίσκονταν στο ιερό του Δελφινίου-Απόλλωνος.

δογματικότητα της ελληνικής θρησκείας δίνει στον άνθρωπο το περιθώριο να δοκιμάσει και εκεί τη δύναμη του μυαλού του, να κρίνει και να αμφισβητήσει με τον περιορισμό ότι δεν θα θέσει σε κίνδυνο την ενότητα της κοινότητας.

6. Η τραγωδία.

Αυτό το ελκυστικό παιχνίδι της ανακάλυψης των ορίων αισθητοποιείται στην ελληνική τραγωδία²⁸⁶. Η τραγωδία, περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο καλλιτεχνικό γεγονός, έχει χαρακτήρα πολιτικό. Η ίδια η επίσημη καθιέρωσή της συνδέθηκε με μια επέκταση πολιτική της λαϊκής κυριαρχίας και της δραστηριότητας των πολιτών. Είναι σημαντικό ότι η γένεσή της είναι παντού συνδεδεμένη με το τυραννικό πολίτευμα, που, στην προσπάθειά του να προσεταιριστεί τον λαό εναντίον της αριστοκρατίας, υιοθετεί τις συνήθειες και τις γιορτές του. Με την τραγική ποίηση ένα πνευματικό γεγονός που στο παρελθόν αποτελούσε προνόμιο των λίγων και συνέβαινε στον περιορισμένο χώρο του ανακτόρου, γίνεται τώρα υπόθεση όλων, απαιτεί τη συμμετοχή του πλήθους, αναπαράγει τον προβληματισμό του και συμβαίνει σε χώρο ανοιχτό που υποβάλλει και υποβοηθεί την κοινολόγηση.

Στα κλασικά χρόνια ο κυκλικός χώρος του θεάτρου είναι μια ακόμα ευκαιρία για τους πολίτες να συνυπάρξουν, να προβληματιστούν για τη μοίρα τους και να σκεφτούν για τα μεγάλα πολιτικά ζητήματα που τους απασχολούν. Οι τραγικοί ποιητές υπήρξαν πολίτες μάχιμοι, οι οποίοι επιδιώκουν να βρουν απαντήσεις σε καίρια πολιτικά ερωτήματα. Η νομιμότητα της δικαιοσύνης και οι δικαστικές αρμοδιότητες του Αρείου Πάγου απασχολούν τον Αισχύλο στην *Ορέστεια* και ο ορισμός της δημοκρατίας δίνεται από τον ίδιο στις *Ικέτιδες*.

Ο ποιητής αναλαμβάνει ακόμα την υποχρέωση να καταδείξει τι συνέπειες θα έχει η ανατροπή της τάξης. Επειδή η κατάργηση της πολιτικής τάξης προϋποθέτει την κατάργηση της κοσμικής, ανοίγει ένα ρήγμα στην πολιτική κοινωνία και στην ουσία καταλύει τη δυνατότητα πρόσβασης στην αλήθεια, αυτή η διαταραχή πρέπει να αποκατασταθεί. Ο υπεύθυνος, ένας ήρωας χωρίς ατομικά χαρακτηριστικά, ο εκπρόσωπος της κοινότητας, η καθολική ύπαρξη, πρέπει να τιμωρηθεί παραδειγματικά. Η κάθαρση που επέρχεται στην ψυχή

²⁸⁶ Βλ. κυρίως ROMILLY Jacqueline de, *La tragedie grecque*, Paris (P.U.F.) ²1973 (α' έκδοση 1970). Μτφ. Ελ. Δαμιανού-Χαραλαμποπούλου: *Αρχαία ελληνική τραγωδία*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1976, σ. 71.

του θεατή έχει σχέση με την επίγνωση ότι η τάξη δεν καταλύθηκε, ο παραβάτης τιμωρήθηκε και ο ίδιος δεν κινδυνεύει πια. Τα ατομικά παθήματα με τη διάσταση του καθολικού σφραγίζονται με την κάθαρση που σημαδεύει το πέρασμα από την ατομικότητα στην κοινωνικότητα.

Το τραγικό είδος είναι το μέτρο για τη διασάφηση της φυσιογνωμίας της πόλεως. Μέσα σε αυτήν συνυπάρχουν η ανθρώπινη ελευθερία για υπέρβαση των δεσμευτικών ορίων ανάμεσα στην τάξη και στην αταξία και η ευθύνη που συνεπάγεται μια τέτοια υπέρβαση. Ποιητικά αποτυπώνεται η ίδια εύθραστη ισορροπία που ενυπάρχει στην πολιτική κοινωνία. Η τάξη είναι μορφή, λογικότητα, απόρροια της σύμπτωσης της ατομικής λογικότητας των πολιτών. Η σύγκρουση είναι συστατικό στοιχείο της πόλεως, σύγκρουση που όμως δεν καταλήγει σε πόλεμο, γιατί αίρεται σε όλους τους ανοιχτούς χώρους, που δίνουν στους πολίτες τη δυνατότητα να είναι πρόσωπα δρώντα, αν και όχι πάντα πρωταγωνιστικά. Ο τραγικός χορός, του οποίου η ύπαρξη και η δράση δεν προωθεί την υπόθεση, είναι απαραίτητος γιατί αποτελεί τον καθρέφτη του κεντρικού ήρωα. Ο χορός είναι εκείνος που θα υμνήσει τη δόξα του ανθρώπου, τις απεριόριστες δυνάμεις του, είναι η πολιτική κοινωνία που θα αποδώσει τιμή στον πολίτη, που θα του δώσει ταυτότητα και υπόσταση.

7. Οι αθλητικοί αγώνες.

Θρησκευτική και κατά συνέπειαν πολιτική διάσταση έχουν και οι αθλητικοί αγώνες. Θεσμός αρχικά αριστοκρατικός επεκτείνει τον αγώνα όχι πια ανάμεσα στους πολίτες αλλά ανάμεσα στις πόλεις. Ο νικητής δεν κερδίζει τον έπαινο και τη δόξα για τον εαυτό του αλλά για την πόλιν που εκπροσωπεί. Είναι ενδιαφέρον ότι, σύμφωνα με την άποψη πολλών μελετητών, η επισταμένη μελέτη του ανθρώπινου σώματος στο στίβο υπήρξε η αφετηρία για την αποτύπωσή του στο μάρμαρο και στο χαλκό²⁸⁷. Πολλά αγάλματα αθλητών με τη μορφή του Κούρου επιβεβαιώνουν τα παραπάνω. Εκείνο που ο καλλιτέχνης παρατήρησε στον στίβο ήταν το θεϊκό στοιχείο του ανθρώπου, η *χάρις*²⁸⁸, και αυτό απεικόνισε. Αυτό που ο καλλιτέχνης σχηματίζει στο εφήμερο υλικό του

²⁸⁷ Βλ. ενδεικτικά ΤΣΟΥΝΤΑ Χρήστου, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής τέχνης*, Αθήνα (Γεωργ. Παπακωνσταντίνου) 1981, σ. 102.

²⁸⁸ Βλ. και VERNANT Jean-Pierre, *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, τομ. Β', σ. 123.

είναι κάτι πολύ περισσότερο από τα εξίσου εφήμερα²⁸⁹ και πρόσκαιρα ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Είναι η προσπάθεια να αποδοθεί το αιώνιο και αναλλοίωτο στοιχείο του ανθρώπου και να γεφυρωθεί το σχετικό με το απόλυτο. Τα έργα τέχνης δεν είναι όντα ανύπαρκτα, φαντάσματα, είναι οι αισθητές αφετηρίες για την αναγωγή σε καθολικά νοήματα.

Οι αθλητικοί αγώνες ήσαν επιπλέον μια προετοιμασία για τους πολεμικούς αγώνες. Τόσο τα αγωνίσματα που διεξάγονταν όσο και ολόκληρη η λογική τους ήταν τέτοια ώστε να ανταποκρίνεται και να καλλιεργεί την ανάγκη υπεράσπισης της πόλεως. Η συμμετοχή του πολίτη στη μάχη για χάρη της πόλεως, και συχνά η αυτοθυσία του, αποτελούσε κεντρικό άξονα στη σκέψη του Έλληνα. Από το έπος κιόλας υμνείται η ανδρεία στη μάχη, ο Τυρταίος παροτρύνει με τα ποιήματά του τους μαχητές, ο Λεωνίδας αρνείται να εγκαταλείψει τη θέση στην οποία τον έταξε η πατρίδα, ο Περικλής καυχιέται στον *Επιτάφιο* για την προθυμία των Αθηναίων στην υπεράσπιση της πόλεως.²⁹⁰

Τι είναι όμως αυτό που υπερασπίζεται με τόσο πάθος ο Έλληνας; Όχι βέβαια μια εδαφική έκταση ούτε σκοτώνεται για ένα αφηρημένο ιδεολόγημα. Η πόλις δεν είναι ούτε ένας απλός χώρος, ούτε μια ιδέα. Μέσα στην αοριστία του, είναι κάτι εντελώς συγκεκριμένο και προσδιορισμένο. Είναι η Εκκλησία του Δήμου και η Αγορά, το Πρυτανείο και τα Ιερά των θεών. Είναι ακόμα η ασφάλεια, η ευδαιμονία και η δικαιοσύνη που εξασφαλίζει η κοινότητα. Είναι η δυνατότητα της μετοχής στον κοινό λόγο και άρα ο μοναδικός τρόπος να αληθεύσει ο άνθρωπος ως προς τη φύση του. Αν κάποιος στερηθεί την πόλιν του, στερείται κάθε κοινωνικό δεσμό, χάνει τη δυνατότητα να ξεπεράσει τη φθαρτότητά του και να συγκροτήσει σχέσεις κοινωνικού βίου έξω από προκαθορισμούς. Χάνει τέλος τη δυνατότητα να καθρεφτιστεί στο βλέμμα του άλλου και να ανακαλύψει τον δικό του, ιδιαίτερο τρόπο στη συγκρότηση αυτών των σχέσεων. Τελικά ο Έλληνας δεν πολεμά ούτε για την Εκκλησία του Δήμου και την Αγορά, το Πρυτανείο και τα Ιερά των θεών του. Πολεμά για να εξασφαλίσει για τον εαυτό του τη μόνη ανθρώπινη ευκαιρία πρόσβασης στο απόλυτο. Είναι ενδεικτικό ότι οι μεγάλοι εγκληματίες τιμωρούνταν με εξορία, ποινή που εξισωνόταν με τον θάνατο. Η εξορία δεν είχε απλώς το περιεχόμενο της απομάκρυνσης από την πόλιν, αλλά τον αποκλεισμό από τα προνόμια που συνεπαγόταν η ιδιότητα του πολίτη.

²⁸⁹ Ο Σοφοκλής χρησιμοποιεί τη λέξη εφήμερος για να χαρακτηρίσει τους ανθρώπους. Πρβ. *Αίας* στ. 399, *Αντιγόνη* στ. 789.

Β. Προφορικός και γραπτός λόγος.

Χαρακτηριστικό επίσης της *πόλεως* ήταν η απόλυτη προτεραιότητα του προφορικού έναντι του γραπτού λόγου²⁹⁰. Σε ένα σύμπαν στο οποίο κεντρική θέση κατείχε ο διάλογος και η αντιπαράθεση απόψεων, ο προφορικός λόγος γίνεται η έκφραση της άμεσης εμπειρίας και σχέσης. Η Πειθώ αναγορεύεται θεότητα* και η ρητορική γίνεται απαραίτητο εργαλείο για την πολιτική εξέλιξη²⁹¹.

Η γλώσσα προϋποθέτει αφετηριακά μια αναγωγή από το επιμέρους στο γενικό, από το συγκεκριμένο αντικείμενο στην ομοείδεια²⁹². Η σύμπτωση των ατομικών εμπειριών νομιμοποιεί την αυθαιρεσία της σύμβασης ανάμεσα στο σημαίνον και στο σημαινόμενο και διασώζει τη φυσική σχέση ανάμεσα στο σημαινόμενο και στο δηλούμενο. Έτσι κατορθώνεται η συνεννόηση ακόμα και με την επίγνωση ότι δεν σχηματίζουν όλοι κατά τον ίδιο τρόπο στο νου τους τις φανταστικές παραστάσεις των σημαινομένων. Οποσδήποτε όμως με τον λόγο και τα συστατικά του, την επιχειρηματολογία και την απόδειξη, ελέγχονται οι ατομικές εμπειρίες και έτσι παραμερίζεται η ψευδής δόξα για χάρη του αληθούς.

Η δύναμη του προφορικού λόγου δεν μειώνεται ούτε όταν η αλλαγή των συνθηκών και των επιδιώξεων επιβάλλει τη χρήση του γραπτού λόγου²⁹³. Ενώ η γραφή στα μυκηναϊκά χρόνια ήταν προνόμιο μιας ειδικής ομάδας και αποτελούσε το θεμέλιο του συγκεντρωτικού, γραφειοκρατικού τρόπου οργάνωσης των μυκηναϊκών βασιλείων, στα χρόνια της ακμής της *πόλεως* γίνεται κοινό αγαθό, το οποίο μάλιστα έχει ευεργετική επίδραση στην πολιτική

²⁹⁰ Για τον προφορικό και τον γραπτό λόγο και τη θέση που παραχωρείται στον καθένα, καθώς και τη σημασία του μέσα στον κόσμο της *πόλεως*, βλ. THOMAS Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge (Univ Press) 1992-95 Μτφ. Δημήτρης Κυρτάτας: *Γραπτός και προφορικός λόγος στην Αρχαία Ελλάδα*, Ηράκλειο (Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης) 1996.

²⁹¹ Η ρητορική τέχνη άνθησε «έν δικαστηρίῳ... καί έν βουλευτηρίῳ...καί έν τῇ ἐκκλησίᾳ...καί έν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἄν πολιτικός σύλλογος γίγνηται»: Πλάτωνος, *Γοργίας* 452e.

²⁹² «Τοῖς ὀνόμασιν ἀντί τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις»: Αριστοτέλους, *Σοφιστικοί ἐλέγχοι* 165a 7-8.

²⁹³ Και όταν ακόμα η καταγραφή του δικαίου γίνεται απαίτηση ή όταν καταγράφονται τα ομηρικά έπη την εποχή της απαρχής της *πόλεως*, ο λόγος ήταν να βγει το κείμενο από τον ιδιωτικό χώρο και να γίνει κοινό αγαθό. Βλ. και VERNANT Jean-Pierre, *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Α', σ. 307.

ζωή. Η απαίτηση για ισονομία απαιτεί, εκτός των άλλων, καταγραφή των νόμων και απόλυτη δημοσιότητά τους. Η Δίκη δεν είναι πια στα χέρια του Άνακτα, αλλά ενυπάρχει στον νόμο, δεν ανήκει στην ιδιωτική πρωτοβουλία του βασιλιά, αλλά γίνεται προσιτή σε όλους και ορατή στο βλέμμα ολόκληρης της πόλεως.

Κεφάλαιο όγδοο

Κατακλείδα

1. Η πολιτική ως «αρχιτεκτονική» επιστήμη.

Έχει κιάλας καταδειχθεί η ιδιότυπη σχέση του Έλληνα με την πόλιν και την πολιτική. Ιδιότυπη για κάθε σύγχρονο άνθρωπο, ο οποίος θεωρεί ως ύψιστη μορφή διαμαρτυρίας, κυρίως όμως ως αποτέλεσμα απόγνωσης, την αποχή από τα κοινά και συχνά τον χλευασμό τους²⁹⁴. Αυτή η στάση, δικαιολογημένη ως ένα σημείο από το γεγονός ότι η πολιτική ασκείται από μια ομάδα «εκλεκτών», οι οποίοι αναλαμβάνουν τη διαχείριση προβλημάτων στηριγμένοι στην τεχνοκρατική τους λογική και αποκομμένοι ή άσχετοι με τις ανάγκες των πολλών, ήταν αδιανόητη για τον Αρχαίο Έλληνα. Βέβαια η πολιτική έχει στην εποχή μας αποσπαστεί από τη θεμελιώδη προϋπόθεση για τη γέννηση και την ανάπτυξή της, αφού πόλις δεν υπάρχει²⁹⁵, πράγμα που υποδεικνύει την κατάργηση ενός ολόκληρου πλέγματος συνθηκών, σχετικών κυρίως με τον τρόπο που ο άνθρωπος εισπράττει τον κόσμο και τη θέση που αποδίδει στον εαυτό του μέσα σε αυτόν. Κατά συνέπεια ν έχουν μεταβληθεί και οι όροι άσκησης της πολιτικής και περισσότερο τα αποτελέσματά της, που έχουν σχέση με την ανακάλυψη και την αποκάλυψη αλλά και τη δικαίωση της ανθρώπινης υπόστασης. Στην Αρχαία Ελλάδα ο πολίτης αναλαμβάνει, αυτός κυρίως, σε συνεργασία με τους άλλους να ρυθμίσει τις κοινωνικές του σχέσεις, πράγμα που στη συνείδησή του ταυτίζεται με τη ρύθμιση του πολιτικού πεδίου

²⁹⁴ «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»: ROMILLY Jacqueline de, *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, σ. 60.

²⁹⁵ Η ετυμολογική σύνδεση στις σύγχρονες γλώσσες της πόλης με την *Polizei* είναι ενδεικτική του τρόπου που σήμερα γίνεται αποδεκτή η πολιτική. Η πολιτική προϋποθέτει γραφειοκρατική οργάνωση με σκοπό τον έλεγχο και την καταστολή.

κατά τρόπο συμφέροντα για όλους, μια και το συμφέρον της πόλεως ταυτίζεται με το ατομικό. Κάτι τέτοιο είναι αντίθετο με την τρέχουσα έννοια της πολιτικής, η οποία είναι συνώνυμη της ψηφοθηρίας και των ελιγμών.

Ο Αριστοτέλης συγκεφαλαιώνει στο επίθετο *ἀρχιτεκτονική* που αποδίδει στην πολιτική την ιδιαίτερη αυτή σχέση των Ελλήνων μαζί της²⁹⁶. Ορίζοντάς την ως «ή περί τήν πόλιν φρόνησις»²⁹⁷, την συνδέει με το κοινωνικά πιστοποιούμενο γεγονός της ορθότητας της ενέργειας του νου, ενώ με τον ορισμό της ως «ή περί τά ἤθη πραγματεία»²⁹⁸ αναφέρεται στην ενεργούμενη αποκάλυψη της υπαρκτικής ταυτότητας του ανθρώπου, της πολιτικής του φύσης καθώς και στην πραγμάτωση της αρετής του μέσα στα όρια της πόλεως²⁹⁹.

Το αρχαίο ελληνικό σύμπαν χαρακτηρίζεται από μια δυναμική αντιθέτων που θα ήταν δυνατόν να κατανοηθεί ως απειλητική. Αυτή δεν εκδηλώνεται μόνο στο επίπεδο της αφηρημένης σκέψης, όπου η προσφορά των Ιώνων φιλοσόφων υπήρξε καθοριστική, αλλά και στο επίπεδο της πρακτικής. Το συγκεκριμένο και το αφηρημένο, η θεωρία και η εμπειρία, η επιστήμη και η τέχνη, οι θεοί και οι άνθρωποι³⁰⁰, το λογικό και το άλογο είναι ακόμα κοντινά και συσχετίζονται³⁰¹. Η θεμελιωδέστερη όμως αντίφαση είναι εκείνη ανάμεσα στην αυτονομία και στην πολιτική τάξη και η άρση της είναι ό,τι συνιστά την αρχαιοελληνική γοητεία³⁰².

²⁹⁶ Και ο Πλάτων (*Ευθύδημος* 291c) την χαρακτηρίζει βασιλική τέχνη.

²⁹⁷ *Ηθικά Νικομάχεια* 1141b 24-25.

²⁹⁸ *Ρητορική* 1356a 26-27.

²⁹⁹ Παρόμοιες σκέψεις αναπτύσσονται από τον H Flashar, «Plato und die Krise der griechischen Polis» στον τόμο *Krisen in der Antiken*, Düsseldorf 1975, p. 63

³⁰⁰ Για τη σχέση θεών και ανθρώπων βλ. τα συμπεράσματα των Giulia Sissa - Marcel DETIENNE, *Η καθημερινή ζωή των θεών στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 201-209.

³⁰¹ Πρβ. ROMILLY Jacqueline de, «Η Ελλάδα και η διαμόρφωση της ηθικής και πολιτικής σκέψης», σ. 47.

³⁰² Για τη συμφιλίωση αυτών των δύο αντιθέτων, με τους όρους που εκδηλώνεται στο έργο ενός σοφιστή, του Πρωταγόρα, ενός ιστορικού, του Θουκυδίδη, και ενός επιστήμονα, του Δημόκριτου, και για τη μέσω αυτής δημιουργία μιας πολιτικής θεωρίας, βλ. FARRAR Synthia, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, London (Cambridge Univ Press) 1988 Μτφ. Αντ. Η Σακελλαρίου: *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην Κλασική Αθήνα*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1991.

Έχουμε κιόλας πει ότι ο *ἀγών* υπήρξε το κύριο χαρακτηριστικό πολλών τομέων της ανθρώπινης δραστηριότητας στην Αρχαία Ελλάδα, με αισθητοποίηση τον τραγικό και κωμικό αγώνα³⁰³, που αποτελούν αναγκαίο και αναπόσπαστο στοιχείο του δραματικού έργου. Όλα τα αντίθετα καταφέρνουν να συνυπάρξουν μέσα από μια ερωτική σχέση που θεμελιώνεται στη διαλεκτική³⁰⁴. Οι αντιθέσεις αίρονται όχι όταν είναι αντικείμενο φόβου ή επικαλύπτονται τεχνητά, αλλά όταν, σε ένα χώρο που η φιλία πλησιάζει περισσότερο την αλήθεια της ανθρώπινης φύσης από τον θεσμό, από τη δικαιοσύνη, φωτίζονται και συζητούνται.

Αναπόσπαστα συνδεδεμένο με την έννοια του πολίτη είναι το δικαίωμα της *ίσηγορίας*, λέξη που είναι ομόριζη ετυμολογικά με τη λέξη *ἀγορά*. Έτσι το σύμπαν της *πόλεως* γίνεται κόσμος, οι αντιθέσεις γίνονται κατανοητές ως απαραίτητες και η γλώσσα στο δικό της επίπεδο σχηματίζει ένα λεξιλόγιο ιδιαίτερης διαύγειας για να στηρίξει τη διαλεκτική³⁰⁵. Ο λόγος αποτυπώνει και εγγυάται την ορθότητα της αισθητής εμπειρίας όταν είναι «ὀρθῶς εἰρημένος»³⁰⁶ και ελέγχεται και ο ίδιος από την αρετή, η οποία «κοινωνίας ἔργον ἐστί»³⁰⁷. Στην πραγματικότητα ο λόγος στην Αρχαία Ελλάδα, η λογική και η μέσω της ομιλίας εκδήλωσή της, είναι λόγος πολιτικός και ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός είναι ο «πολιτισμός του πολιτικού λόγου»³⁰⁸, αφού, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «τὴν ἀρετὴν δεῖ εἶναι πρὸς τὴν πολιτείαν»³⁰⁹. Επομένως ο ελληνικός λόγος συνιστά κατόρθωμα, πράγμα που σημαίνει ότι η αποτυχία είναι ένα ενδεχόμενο. Και αυτό το

³⁰³ Για τον κωμικό αγώνα και την καταγωγή του βλ. CONFORD Francis MacDonald, *The Origin of Attic Comedy*. Μτφ. Α. Ζενάκος: *Η αττική κωμωδία*, Αθήνα (Παπαδήμας) ²1988, σ. 82 κ.ε.

³⁰⁴ Πρβ. Αριστοφάνους, *Εκκλησιάζουσαι* στ. 890, όπου το ρήμα *διαλέγομαι* σημαίνει ξαπλώνω ερωτικά.

³⁰⁵ Να αναφέρουμε επίσης εδώ την εξεζητημένη, ενδιαφέρουσα όμως, θέση του DETIENNE ότι ακόμα και «η αρχαιοελληνική κατεργασία του κρέατος, στην υποταγή της στο πολιτικό, υποτάσσεται κατά ένα μέρος στη διαλεκτική και κατά το άλλο, το μεγαλύτερο, σε μέτρα και σταθμά. Γιατί υπάρχουν δυο τρόποι για τον τεμαχισμό ενός θυσιασμένου ζώου: ο ένας σύμφωνα με τις αρθρώσεις...Μ' αυτό τον τρόπο προχωρεί ο καλός διαλεκτικός που γνωρίζει την τέχνη της διαίρεσης.»: SISSA Giulia-DETIENNE Marcel, *Η καθημερινή ζωή των θεών στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 264.

³⁰⁶ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1138b 20.

³⁰⁷ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1276b 29.

³⁰⁸ Η έκφραση είναι του VIDAL-NAQUET Pierre, *Ο μαύρος κυνηγός*, σ. 25.

³⁰⁹ *ό.π.* 1276b 30-31.

ενδεχόμενο δεν σχετίζεται με την απαίτηση των Ελλήνων να εξουσιάζουν ή έ-
στω να καταλάβουν τις αντιθέσεις, δεν έχει ως αντικείμενο την κατάκτηση της
φύσης, αλλά πρόκειται για αποτυχία στο εγχείρημα της θεμελίωσης γνήσιων
σχέσεων, για αποτυχία σε ανθρώπινο επίπεδο.

2. Η υπαρκτική αναζήτηση στην Ελλάδα.

Αυτό το ενδεχόμενο της αποτυχίας προλαβαίνει η δόμηση του
κόσμου της πόλεως, αποτέλεσμα ενός ορισμένου τρόπου νοηματοδότησης του
ανθρώπου και του κόσμου. Σε πρακτικό επίπεδο η συγκεκριμένη δόμηση
σχετίζεται με τους όρους με τους οποίους λαμβάνονται οι αποφάσεις και
επικυρώνονται οι επιλογές. Τα πρακτικά αυτά ζητήματα δεν αποτελούν απλώς
τις εργαλειακές πλευρές της καθημερινής πράξης, αλλά συνδέονται με τους
όρους συγκρότησης ενός ολόκληρου τρόπου βίου, ενός ολόκληρου πολιτισμού.
Καταρχήν η ύπαρξη ή μη της πόλεως και η οργάνωσή της βάσει ενός δεδομέ-
νου τρόπου είναι η προϋπόθεση για τη διάκριση της αλήθειας και συνιστά το
κριτήριο για την κατάκτησή της.

Ο Έλληνας αποκτά συνείδηση της ταυτότητάς του σε σχέση με την
Ανατολή, όπου η εξουσία παρέχεται «ελέω θεού» και συνδέεται με τον πλούτο
και τη δύναμη αυτών που την κατέχουν. Μια αυστηρή εθιμοτυπία
στεγανοποιούσε τον άρχοντα και επιβεβαίωνε τη θέση της εξουσίας «υπεράνω»
της κοινότητας³¹⁰. Αντίθετα στην Ελλάδα, τόσο η οργάνωση της συμβίωσης
όσο και η διαμόρφωση της διάνοησης αποκτούν διάσταση πολιτική ή, με άλλα
λόγια, καθορίζονται από μια στάση διανοητική που θα μπορούσαμε να την
χαρακτηρίσουμε εταστική. Το ανήσυχο στοιχείο της ελληνικής ιδιοσυγκρασίας
οδήγησε στην απόρριψη κάθε μυστικισμού³¹¹ και στην αναζήτηση ενός
κριτηρίου επαλήθευσης της αλήθειας που θα εδράζεται στην πίστη στον
άνθρωπο και στις απεριόριστες δυνατότητες που δεν του χαρίζονται αλλά είναι
σύμφυτες σε αυτόν και απλώς έχουν ανάγκη από χώρο και περιθώρια ώστε να
εκδηλωθούν. Οι ανοιχτοί χώροι και η μετοχή συνιστούν έναν κόσμο τάξης, έ-
ναν κόσμο φωτεινό που βρίσκει τον τρόπο να κατανικήσει το δέος που του

³¹⁰ Βλ. και MOSSE Claude, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 12.

³¹¹ «Σε κάθε πολιτική οργάνωση ή σε κάθε κρατικό σύστημα, όπου η δημόσια και
αντιπαραθετική συζήτηση δεν θεωρείται θεμελιακό κριτήριο, βρισκόμαστε, στην ουσία, σε
μιας μορφής μυθική ή θρησκευτική σκέψη»: VERNANT Jean-Pierre, *Η ελληνική σκέψη*, σ. 8.

προκαλεί η αταξία και ο θάνατος. Το σημαινόμενο είναι σε κάθε περίπτωση η διάσωση της ζωής.

Το πρότυπο οργάνωσης της πόλεως το αντλούν οι Έλληνες από την κοσμική οργάνωση και οι μεγαλύτερες δυσκολίες προέρχονται από το γεγονός ότι υπάρχει ανάγκη να αποσπαστούν από την προηγούμενη «μυθολογική» συγκρότηση του κόσμου για να περάσουν όχι σε μια ορθολογικότερη, αλλά σε μια σύσταση τέτοια που θα αποδίδει την προτεραιότητα στον ανθρώπινο παράγοντα. Η αλήθεια θα πρέπει να εξασφαλίζεται με τη μοναδική δυνατότητα που διαθέτει το ανθρώπινο ον, τη δυνατότητα της μετοχής, αντίθετα με την αυθεντική βεβαιότητα που νομιμοποιούσε το αληθές στην προηγούμενη περίοδο. Η στροφή γίνεται, όπως παραδίδει ο Αριστοτέλης, με τον Κλεισθένη ανάμεσα στο 511 και στο 506, ο οποίος «προσηγάγετο τόν δήμον, ἀποδιδούς τῷ πλήθει τήν πολιτείαν»³¹². Ο Κλεισθένης, αφού αναδιοργανώνει και ανακατανέμει τους πολίτες σε δέκα φυλές, ακολουθώντας μια λογική καθαρά πολιτική³¹³ και όχι γεωγραφική, συνεχίζει επιχειρώντας μια γενική ανακατάταξη στην οποία κυρίαρχο στοιχείο είναι η αντίληψη ότι η πολιτική ζωή συνιστά υλικό πρόσφορο για πολιτική δράση κι όχι ένα αυτονόητο δεδομένο. Στο εξής, όταν εξαφανιστεί ο παλιός αριστοκρατικός κόσμος, όλες οι αλλαγές που θα συντελούνται θα έχουν ως έκφραση την ίδια την πόλιν. Τα όριά τους θα είναι τα όρια της πόλεως, τα όρια που καθορίζει η κοινή συνύπαρξη με στόχο τις κοινές πραγματοποιήσεις ζωής. Η μεταρρυθμιστική προσπάθεια του Κλεισθένη διαμορφώνει πλέον οριστικά τη φυσιογνωμία της πόλεως και ανοίγει ο δρόμος για μια ολόκληρη σειρά μεταβολών που καταλήγουν στην άμεση και προσωπική άσκηση της εξουσίας³¹⁴. Όλοι οι πολίτες έχουν το δικαίωμα να εκλέγουν τους δημόσιους λειτουργούς, να εκλέγονται σε δημόσιες θέσεις, να συνεδριάζουν ως δικαστήριο. Οι διοικητικές θέσεις κατακερματίζονται και καταλαμβάνονται από τους πολίτες εκ περιτροπής, έμμισθη γραφειοκρατία δεν υπάρχει. Όλα αυτά είχαν ως στόχο την αποφυγή δημιουργίας ενός απρόσωπου κρατικού μηχανισμού και μιας κατεστημένης πολιτικής τάξης επιλέκτων³¹⁵.

³¹² *Αθηναίων πολιτεία* XX, 1.

³¹³ Κάτι τέτοιο είναι ευδιάκριτο στην *Αθηναίων πολιτεία*.

³¹⁴ Για την κλεισθενική μεταρρύθμιση βλ. γενικά LÉVÊQUE Pierre-VIDAL-NAQUET Pierre, *Κλεισθένης ο Αθηναίος* αλλά και τις πιο συγκρατημένες θέσεις του C. HIGNETT, *History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, κεφ. 6.

³¹⁵ Το κοινῇ δόξαν αποτελεί τη βάση της πολιτικής πρακτικής και κατ' επέκτασιν τη βάση της ύπαρξης της πόλεως. Στον *Θεαίτητο* (172b) ο Πλάτων τονίζει: «ἐν τοῖς δικαίοις καί

Η πολιτική πραγματικότητα που δημιουργείται προσδιορίζεται από στοιχεία που αφορούν στον τρόπο άσκησης της εξουσίας μέσα σε έναν κόσμο όπου όλοι οι πολίτες θεωρούνται ίσοι. Καταρχάς επιδιώκεται η εφαρμογή και η διεύρυνση της κοσμικής αρμονίας με κέντρο την αποφυγή του υπερβολικού, του άμετρου, αυτού που αγγίζει τα όρια της *ὑβρεως*. Στη συνέχεια, η περιοδική μετάθεση του πολίτη από τη θέση του άρχοντα στη θέση του αρχομένου³¹⁶ και η διαδοχική ανάληψη από όλους τους πολίτες όλων των αξιωμάτων εκείνων που δεν απαιτούν ειδικό και που από τον Αριστοτέλη αποκαλούνται *Ἀκριστος Ἀρχή*.

Στη σφαίρα της θεωρίας τα τρία στοιχεία αντιστοιχούν στη μεταφορά του κέντρου από έναν κόσμο κατευθυνόμενο και ελεγχόμενο από τον Δία και την επί γης ενσάρκωσή του, τον Ἄνακτα, σε έναν άλλο, ανθρώπινο, με χωρικό κέντρο την Αγορά και κυρίαρχη την ιδέα της δημοσιότητας. Στην απομυθοποίηση της σκέψης και στην τάση για ανάδειξη μιας άλλης λογικής, που προϋποθέτει τον ορθό λόγο αλλά δεν εξαντλείται με αυτόν η γνώση. Πρόκειται για το «ὀρθῶς θεωρεῖν»³¹⁷, την ενεργοποίηση όλων των γνωστικών και εμπειρικών δυνατοτήτων του ανθρώπου. Στην οργάνωση, τέλος, της σκέψης κατά τρόπο κυκλικό, με κέντρο την ισότητα και κανόνα την ισονομία. Η τέτοιου είδους οργάνωση στις πρακτικές της συνέπειες αντιτίθεται στην κάθετη και ιεραρχική δόμηση της πολιτικής ζωής που υπήρχε στους προηγούμενους τρόπους πολιτειακής έκφρασης³¹⁸.

ὁδίκους καὶ ὁσίους...ὥς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδέν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τό κοινή δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθές τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον». Αρκεί επίσης να θυμηθούμε την πάγια αρχή όλων των ψηφισμάτων της αθηναϊκής Εκκλησίας του Δήμου: «Ἐδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ». Βλ. ακόμα OSTWALD Martin, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, p 51

³¹⁶ «Δεῖ τόν πολίτην τόν ἀγαθόν ἐπίστασθαι καὶ δύνασθαι καὶ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν, καὶ αὕτη ἀρετή πολίτου, τό τήν τῶν ἐλευθέρων ἀρχήν ἐπίστασθαι ἐπ' ἀμφοτέρα»: Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1277b 13-16.

³¹⁷ Αριστοτέλους, *Μεταφυσικά* 993b 19-21 και *Πολιτικά* 1254a 20.

³¹⁸ «Σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τόν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφός ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται»: Πλάτωνος, *Γοργίας* 508a.

3. Γνωσιοθεωρία και οντολογία.

Όλες αυτές οι αρχές στηρίζονται στην πεποίθηση ότι υπάρχει ένας μόνον τρόπος καθολικής ενεργοποίησης των δυνάμεων του ανθρώπου: η δυνατότητά του να μετέχει, την οποία του εξασφαλίζει η λογική του φύση. Ο Αριστοτέλης, άλλωστε, επισημαίνει ότι ο λόγος συνιστά προϋπόθεση αναγκαία για την ύπαρξη πολιτικού βίου³¹⁹. Δηλώνει ότι ο άνθρωπος διαφοροποιείται από τα άλλα έμβια όντα επειδή κατέχει αποκλειστικά την ικανότητα του λόγου, πράγμα που ταυτίζεται με την ικανότητα να δημιουργεί γνήσιες ανθρώπινες σχέσεις, βασισμένες στο δίκαιο και αποβλέπουσες στο *άγαθόν*. Αυτή η έλλογη φύση του είναι η αιτιώδης αρχή της τέχνης και της πολιτικής, της τάσης του για δημιουργία στο υλικό επίπεδο, για διαίωνιση της ζωής με το μέσον του κάλλους και της τάσης του για θεσμοποίηση στο μη υλικό επίπεδο, για διάσωση της υπαρκτικής του ταυτότητας με το μέσον της μετοχής.

Και στους δύο αυτούς τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας ο άνθρωπος κινείται από μια βαθύτατη δίψα γνώσης. Αυτό που η έλλογη φύση του τού εξασφαλίζει είναι η προσπέλαση όχι μόνο της αισθητής, της εμπειρικής, αλλά και της νοητής, της θεωρητικής διάστασης του *Είναι*. Όμως αυτή η δίψα για πρόσβαση στην αλήθεια συνεπάγεται και μια συγκεκριμένη πρακτική, η οποία στην περίπτωση της Αρχαίας Ελλάδας εκδηλώνεται με μια συγκεκριμένη αισθητική και πολιτική αντίληψη, που απαιτεί ως προϋπόθεση την αποδοχή της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου. Η γνωσιοθεωρία είναι δηλαδή αναπόσπαστα δεμένη με την οντολογία. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι καταρχήν η πρόσβαση στην αλήθεια προϋποθέτει την αποκάλυψη και κατάδειξη της υπαρκτικής ταυτότητας του ανθρώπου και έπειτα ότι μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα προσεγγίσουμε την αλήθεια χωρίς ποτέ να επιτύχουμε την κατοχή της. Η κατοχή συνδέεται με μια αντίληψη που θέλει την αλήθεια έξω και πάνω από την ανθρώπινη ομάδα, δεδομένη και στατική. Η πρόσβαση, αντίθετα, είναι απλώς το αποτέλεσμα μιας κοινωνικής δυναμικής που θεωρεί την αλήθεια ως αγαθό πολιτικής φύσης, συλληπτή και επαληθεύσιμη μόνο μέσα στα πλαίσια της *πόλεως*, η οποία ορίζει τον «τόπο» του συντονισμού των επιμέρους νοητικών, γνωστικών αποφάνσεων μέσω της ενεργητικής μετοχής του πολίτη όχι απλώς στη μεριζόμενη *Άόριστον Αρχήν* αλλά στο πρότυπό της, που είναι ο καθολικός τρόπος του *Είναι*³²⁰.

³¹⁹ *Πολιτικά* 1253a 8-19.

³²⁰ «Ότι ή περί τής αληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπή, τῇ δὲ ῥαδία. σημείον δὲ τό μὴτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι τυχεῖν αὐτῆς μήτε πάντας αποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περί τῆς

4. Η «περί τ' ἀνθρώπεια φιλοσοφία».

Στην πολιτική υπάγονται οι πιο αξιόλογες από τις αρχιτεκτονικές επιστήμες: η στρατηγική, η οικονομική, η ρητορική. Ο Αριστοτέλης καθορίζει το τέλος στο οποίο αυτή αποβλέπει. Είναι το άριστο ανθρώπινο αγαθό³²¹, «τά καλά καὶ τὰ δίκαια»³²², και είναι το ίδιο με το τέλος στο οποίο αποβλέπει η ηθική. Ο φιλόσοφος, αναλαμβάνοντας να πραγματευθεί ηθικά ζητήματα, δηλώνει από την αρχή ότι η πραγμάτευση συνιστά διατριβή περί πολιτικής³²³. Η ηθική και η πολιτική αποτελούν αυτό που στο ίδιο κείμενο ονομάζεται «περί τ' ἀνθρώπεια φιλοσοφία»³²⁴. Με αφετηρία αυτή τη σύνδεση οδηγούμαστε υποχρεωτικά στο ερώτημα αν το *ἀγαθόν* για το άτομο ταυτίζεται με το *ἀγαθόν* για την *πόλιν*.

Η απάντηση βρίσκεται στην αριστοτελική θεωρία της μεσότητας, όπως εκφράζεται στην περίπτωση των ηθικών αρετών. Η μεσότητ. που προτείνεται είναι μια δυναμική τέτοια και στην περίπτωση του αγαθού, σύμφωνα με την ηθική του Αριστοτέλη, ο πολίτης υποτάσσει το ατομικό του συμφέρον στο συμφέρον της *πόλεως*, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η *πόλις* μυθοποιείται και αντιμετωπίζεται ως μια αυθεντική υπερεξουσία. Απλώς της αναγνωρίζεται η δυνατότητα οριοθέτησης των πλαισίων της ηθικής συμπεριφοράς του πολίτη, δυνατότητα που απορρέει από την προηγούμενη αξιολογική δυνατότητα ανάδειξης της αληθινής ανθρώπινης φύσης. Και είναι ενδεικτικό ότι ο πολίτης επιλέγει το *ἀγαθόν* από πρόθεση και ελεύθερα. Στη σκέψη του Αριστοτέλη κυρίαρχο στοιχείο της ηθικής δεν είναι ο ορθός λόγος αλλά η προαίρεση³²⁵.

φύσεως, καὶ καθ' ἓνα μὲν ἢ μηθὲν ἢ μικρόν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δέ συναθροισμένων γίνεσθαι τι μέγεθος»: Αριστοτέλους, *Μεταφυσικά* 993a 30-993b 4.

³²¹ *Ηθικά Νικομάχεια* 1094b 2-10.

³²² *Ό.π.* 1094b 11-16.

³²³ *Ό.π.* 1094b 11-16.

³²⁴ 1181b 15.

³²⁵ «Τῆς ἀρετῆς γάρ καὶ τοῦ ἡθους ἐν τῇ προαιρέσει τό κύριον»: *ό.π.* 1163a 22-23. Θα μπορούσε να αποτελέσει θέμα μιας άλλης μελέτης η διάκριση ανάμεσα στην αριστοτελική προαίρεση και στη βούληση (το *ὀρεκτικόν*). Είναι πάντως σαφές ότι ο Αριστοτέλης (*Ηθικά Νικομάχεια* b 20-23) δεν καθορίζει την προαίρεση ως υπαρκτική δυνατότητα, αλλά την θεωρεί ηθική κατηγορία η οποία προσδίδει στις πράξεις του έμφορονου όντος τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της προεπιλογής. Αντίθετα, το *ὀρεκτικόν* αποτελεί για τον άνθρωπο τη

Η προσφορά του Σωκράτη έγκειται στη διάδοση της πεποίθησης ότι η επιλογή του αγαθού προϋποθέτει τη γνώση του και αυτό συμπληρώνει ο Αριστοτέλης τονίζοντας τη σημασία της εσωτερίκευσης των ηθικών κανόνων. Αυτή η διαδικασία της εσωτερίκευσης συναρτάται με την, κατ' ανάγκην πρότερη, επίγνωση των προνομίων που συνεπάγεται ο δομικός τύπος της πόλεως. Κάτι τέτοιο ανάγει σε προτεραιότητα τη διάσωσή του και γι' αυτόν τον σκοπό επιστρατεύονται όλες οι δυνάμεις των πολιτών. Επιλογές που αντιτίθενται στο γενικό συμφέρον δεν αποτελούν απλώς λάθος επιλογές· θέτουν σε κίνδυνο το οικοδόμημα της πόλεως. Θέτουν δηλαδή σε κίνδυνο μια μορφή οργάνωσης της συμβίωσης που είναι η απολύτως άριστη, γιατί ενεργοποιεί την κοινωνική φύση του ανθρώπου. Η ίδια η λογική σύστασης της πόλεως συνυφαίνεται με τη λογική της προαίρεσης.

Η προαίρεση περικλείει φυσικά και το ενδεχόμενο της αποτυχίας, το οποίο ο Έλληνας απομακρύνει με το να αναλαμβάνει τη διακινδύνευση, ακόμα και όταν η πολιτική ζωή και η σκέψη του σπαράσσονται από αντιθέσεις και διχασμούς. Σε έναν κόσμο όπου τίποτα δεν επιβάλλεται, η δικαίωση της ανθρώπινης φύσης είναι το αποτέλεσμα αυτού που αποτελεί και το ζητούμενο. Ο άνθρωπος αληθεύει ως προς τη φύση του κατά μετοχήν και η μετοχή προσδιορίζει και τις επιλογές του. Το σημαντικότερο λοιπόν κριτήριο της ηθικότητας είναι οντολογικά προσδιορισμένο και αποκαλυπτικό της οντολογικής θεμελίωσης της πολιτικής.

Μια τέτοια απόφαση ηχεί μάλλον παράδοξη για μας σήμερα, οι οποίοι παραλάβαμε από την Αρχαία Ελλάδα μόνο τις λέξεις, αδιαφορώντας για τη νοηματοδότηση στην οποία παραπέμπουν. Μιλώντας σήμερα για δημοκρατία, λησμονούμε το αναγκαίο πλαίσιο για την ανάπτυξή της, τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούσε η πολιτική κοινότητα, και επιπλέον ξεχνάμε το πιο ενδιαφέρον σημείο, που ήταν άλλωστε αποτέλεσμα της ενεργητικής μετοχής του πολίτη στη διαμόρφωση της πολιτικής σκέψης και πρακτικής. Πρόκειται για τη δυνατότητα που εξασφάλιζε στην κοινότητα η σχεσιακή δυναμική των αυτόνομων υπάρξεων που την απάρτιζαν: τη δυνατότητα της αυτοανανέωσης και της μεταβολής εκ των ένδον.

Εμείς αντιμετωπίζουμε την Αρχαία Ελλάδα και την αρχαία ελληνική πόλιν ως στατικά σημαίνοντα, αγνοώντας τόσο τη μαρτυρία του Αριστοτέλη στο έργο του *Αθηναίων πολιτεία* για τις έντεκα πολιτειακές μεταβολές όσο και την απτή απόδειξη που μας προσπορίζει η ίδια η χρονική διάρκεια της

μοναδική υπαρκτική δυνατότητα, εφόσον τον βγάξει έξω από τα όρια εφικτού, επιτρέποντάς του να επιθυμεί ακόμα και την υπέρβαση του θανάτου.

ύπαρξής της. Η αρχαία ελληνική πόλις πεθαίνει, όταν χάνει την ικανότητα να ξεπερνάει τα λάθη και τις ατέλειές της μέσα στα ίδια της τα όρια και με τους όρους που δημιουργούνται από την επίγνωση της πολιτικής φύσης των πολιτών της.

Στην πραγματικότητα η πόλις, κρατώντας ανέπαφη τη θεμελιώδη της σύσταση, ρέει, βρίσκεται σε μια αέναη διαδικασία ανακάλυψης και επιβεβαίωσης και επαναβεβαίωσης των ορίων της και της δυναμικής της. Το ζητούμενο είναι πάντα να έρθει ο άνθρωπος-πολίτης αντιμέτωπος με την ουσία του *Είναι* και μέσον είναι η διάρρηξη της λογικής, που τον κρατά δεμένο με την πίστη στην αυτοδυναμία της ατομικής του ύπαρξης, και η αναγωγή του σε μια άλλη λογική που προϋποθέτει την πίστη στην κοινωνική-πολιτική του φύση. Η ίδια η πολιτική κοινότητα αυτοθεσμοποιείται και στη συνέχεια αυτοαναιρείται με τα περιθώρια που της παραχωρεί η ενεργητική μετοχή στα συμβαίνοντα. Μόνο η πίστη στον ανθρώπινο παράγοντα μπορεί να επιτρέψει αυτή την επικίνδυνη ακροβασία ανάμεσα στο *όν* και στο *μή όν*, στο *Είναι* και στο *μή Είναι*.

Η απελευθέρωση του ανθρώπου από αυθεντίες και a priori υπερκοινωνικούς καταναγκασμούς, απόρροια του συγκεκριμένου τρόπου ορισμού της πολιτικής από τον Έλληνα, διαφαίνεται στη φιλοσοφική σκέψη. Ο φιλόσοφος, ο Ίωνας πρώτα και μετά μια μακρά σειρά μέχρι τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, δεν προσπαθεί να σχολιάσει και να ερμηνεύσει κάποια ιερά κείμενα, αλλά αποκτά μια πρωτοτυπία από την οποία αναδύεται ο κεντρικός προβληματισμός που αφορά στην αποκάλυψη των θεμελιωδών παραστάσεων που συγκροτούν το σύμπαν και το σύμπαν της πόλεως σε μια πορεία για τη θέαση της αλήθειας των όντων.

Τα όρια της φιλοσοφίας και της πολιτικής συγχέονται τόσο³²⁶ ώστε η πολιτική να μην απαντά μόνο στο ερώτημα του ποιος άρχει και πώς η

³²⁶ Ο Jean-Pierre VERNANT, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 144 κ.ε., όσον αφορά στη σκέψη των Μιλησίων υποστηρίζει ότι υπάρχει αναμφισβήτητη εξάρτηση της φιλοσοφίας τους από τους θεσμούς της πόλεως, δεδομένου ότι «με τους Μιλησίους, η προέλευση και η τάξη του κόσμου προσλαμβάνουν για πρώτη φορά τη μορφή ενός ρητά τιθέμενου προβλήματος, στο οποίο πρέπει να δοθεί απάντηση χωρίς μυστήριο, στο μέτρο της ανθρώπινης νόησης, επιδεκτική να εκτεθεί και να συζητηθεί δημόσια, μπροστά στη συνέλευση των πολιτών, όπως τα άλλα θέματα της καθημερινής ζωής. Καθιερώνεται έτσι μια γνωστική λειτουργία απαλλαγμένη από κάθε προβληματισμό τελετουργικού χαρακτήρα». Και η Claude MOSSE, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 236, για το ίδιο θέμα λέει: «Αυτό όμως το ορθολογικό πνεύμα είναι πρώτα πρώτα πολιτικό, είναι δημιούργημα της πόλης. Όντας λοιπόν οι πρώτοι που

πολιτική εξουσία νομιμοποιείται, αλλά και να προχωρεί στην ταύτισή της με την ηθική και να απαντά τελικά στο τι είναι δίκαιο ή άδικο, τι αλήθεια ή πλάνη και κυρίως ποια είναι η φύση του όντως υπαρκτού.

Σήμερα αντίθετα ο πολιτικός χώρος καταλαμβάνεται από κόμματα δομημένα γραφειοκρατικά, που αποκλείουν κάθε πολιτική έκφραση των πολιτών, ενώ ευνοούν την παρέμβαση πόλων οικονομικής εξουσίας, οι οποίοι κατ' επέκτασιν απαιτούν και πολιτική εξουσία. Η πολιτική έχει αποδεσμευθεί από το οντολογικό της θεμέλιο και έτσι κατευθύνει τον πολίτη σε μια έκφραση που ανέχεται και καλλιεργεί την αλλοτρίωση και την υποταγή του σε εξουσιαστικές αυθεντίες, αντί να έχει ανάγκη από αυτόνομες υπαρκτικές μονάδες, οι οποίες θα συμφιλιώσουν δυναμικά την αυτονομία τους με τις απαιτήσεις της πολιτικής ζωής. Τη θέση του αγώνα της αρχαίας ελληνικής πόλεως που εκδηλωνόταν στη δημοσιότητα της Αγοράς, πήραν αποφάσεις διαδικαστικές, οι οποίες επιλύουν τις συγκρούσεις τυπικά. Στόχος είναι η επιβολή μιας απόλυτης αλήθειας και αυτόν εξυπηρετεί η δόμηση του σύγχρονου κράτους, ενώ η αρχαία ελληνική πόλις αποτελούσε το πλαίσιο το αναγκαίο για τη δημιουργία μιας συλλογικής, και γι' αυτό κατεξοχήν αντικειμενικής, ερμηνευτικής του κόσμου και του *Εἶναι*. Η ελληνική πόλις σε όλη τη χρονική της έκταση αλλά και στη μεθοδολογία της σύστασής της στόχευε στην αλήθεια και δεν εξαντλείτο σε μια απλή μάχη για τη δύναμη, όπως κάνει το σύγχρονο κράτος, το οποίο δεν μας ξεγελάει τουλάχιστον όσον αφορά στο όνομά του. Και για να μιλήσουμε με όρους σύγχρονους και κατανοητούς σήμερα, μπορούμε να ανατρέξουμε στα λόγια του VIDAL-NAQUET: «αυτό που οι Αθηναίοι μας κληροδότησαν σαν πιο γενικό, η παράδοση της ελληνικής δημοκρατίας, είναι ό,τι το πιο ειδικό είχαν, αυτό που λειτουργούσε ως δεσμός της κοινότητάς τους»³²⁷.

ασχολήθηκαν με την εξέταση των φυσικών φαινομένων και την έρευνα του προβλήματος της γένεσης του κόσμου, άνοιξαν το δρόμο για τη γέννηση μιας φιλοσοφικής σκέψης ανεξάρτητης από τη θρησκεία, μιας σκέψης που, χάρη στον Παρμενίδη, θα απαγκιστρωθεί από την πολιτική, από την οποία προήλθε, και θα δημιουργήσει τη δική της γλώσσα, τη δική της λογική.».

³²⁷ «Η παράδοση της ελληνικής δημοκρατίας», πρόλογος στο έργο του Moses FINLEY, *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, σ. 63.

ΜΕΡΟΣ Β΄

Η «πολιτική» τέχνη

Κεφάλαιο πρώτο

Η τέχνη στην υπηρεσία του ανακτορικού συστήματος

1. Ο «τόκος ἐν τῷ καλῷ».

«Αλλά η τέχνη μας (και εννοώ την τέχνη των Ελλήνων), περιορίστηκε από επιλογή στο ανθρώπινο. Μόνο εμείς ξέρουμε να δείχνουμε μέσα σε ένα ακίνητο σώμα τη δύναμη και την ευκινησία που κρύβεται μέσα του. Μόνον εμείς φτιάξαμε από ένα λείο μέτωπο το αντίστοιχο μιας συνετής σκέψης. Είμαι σαν τους γλύπτες μας...με ικανοποιεί το ανθρώπινο. Βρίσκω τα πάντα σ' αυτό, ακόμα και το αιώνιο»¹.

Τα όρια του ανθρώπου διαστέλλονται για να αγγίξει το αιώνιο. Η εφήμερη και φθαρτή ανθρώπινη φύση εξακοντίζεται προς την αθανασία. Είναι ο «τόκος ἐν τῷ καλῷ»² που καταργεί τα όρια του χρόνου, της φθοράς και της θνητότητας και αποτυπώνει το άχρονο, το άφθαρτο και το αιώνιο.

Οι Έλληνες σπουδάζουν την ομορφιά στην κοσμική τάξη και αρμονία³. Μια μακρά σειρά διανοητών, από τον Ησίοδο ως τον Αναξαγόρα, αντιθέτουν τον Κόσμο με τον Τάρταρο, τον Χώρο με το Χάος, τη Ζωή με τον Θάνατο. Ο κόσμος εισπράττεται από τους Έλληνες ως μια πραγματικότητα με τον χαρακτήρα του κάλλους. Επίγεια αποτύπωσή του είναι, όπως είδαμε, η οργάνωση της συμβίωσης σε πόλιν, η οποία ανταποκρίνεται και εξαντλεί στον ύψιστο βαθμό τη φυσική τάση του ανθρώπου να επιδιώκει με τους άλλους κοινές πραγματοποιήσεις ζωής. Ένας δεύτερος τρόπος αναγωγής στο κτμικό κάλλος είναι η καλλιτεχνική δημιουργία, η οποία υπακούει αλλά και αποκαλύπτει τους ίδιους κανόνες που είδαμε να διέπουν την πολιτική

¹ YOURCENAR Mauguierite, *Memoirs d' Hadrien* Μτφ. Ιωάννα Χατζηνικολή: *Αδριανού Απομνημονεύματα*, Αθήνα (Χατζηνικολή) ⁴χ.χ., σ. 157.

² Πλάτωνος, *Συμπόσιον* 206e.

³ «Πυθαγόρας πρώτος ώνόμασε τήν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως»: D-K I, p 105, (Λει II 1,1)

οργάνωση και υπηρετούν τη διαρκή προσπάθεια του ανθρώπου να επιτύχει την πληρέστερη δυνατή πρόσβαση στην αλήθεια των όντων, μια αλήθεια που δεν πιστοποιείται ατομικά αλλά χρειάζεται να αποτιμηθεί στα πλαίσια της κοινωνικής πραγματοποίησης της ζωής.

Η αφετηρία της αρχαίας ελληνικής τέχνης τοποθετείται μεταξύ 1100 και 1000 π.Χ.. Μολονότι οι πολιτισμοί που αναπτύχθηκαν νωρίτερα στον Ελλαδικό χώρο ανέπτυξαν αξιόλογη καλλιτεχνική δραστηριότητα, μοιάζουν επηρεασμένοι από λαούς τους οποίους κατατάσσουμε στους προέλληνες⁴. Ο γεωμετρικός ρυθμός, αντίθετα, απομακρύνεται ενσυνείδητα από τη γοητεία της μινωικής, κυρίως, τέχνης⁵ και δημιουργεί δικό του αυτόνομο καλλιτεχνικό χώρο, που απορρέει από μια πρωτότυπη αντίληψη για το κάλλος, σχετίζεται με μια ιδιότυπη σύνδεση κάλλους και αλήθειας και συνεπάγεται μια ιδιαίτερη καλλιτεχνική παραγωγή, της οποίας κορύφωση είναι η κεραμική.

Η εποχή ολόκληρη πήρε το όνομά της από τη γεωμετρική διακόσμηση των αγγείων αλλά και τη γεωμετρική διάταξη της διακόσμησης πάνω σε αυτά. Προκειμένου να αντιληφθούμε τις επαναστατικές αλλαγές στην τέχνη αυτής της περιόδου, είναι αναγκαίο να ανατρέξουμε στην οικοδομική δραστηριότητα, η οποία σφραγίζει με την ιδιοτυπία της την προηγούμενη μυκηναϊκή περίοδο.

Πριν, οφείλουμε να κάνουμε μερικές αναγκαίες επισημάνσεις. Τόσο η κεραμική, όσο και η αρχιτεκτονική και η γλυπτική, έχουν καταρχήν χαρακτήρα χρηστικό. Οι πρώτες τους δημιουργίες καλύπτουν πρώτα-πρώτα μερικές συγκεκριμένες ανθρώπινες ανάγκες. Ο άνθρωπος πρέπει να τραφεί, να στεγαστεί, να λατρέψει τους θεούς τους. Γιατί όμως διακόσμησε τα αγγεία του, στόλισε τους ναούς του, φρόντισε τα αγάλματά του; Γιατί τελικά τα διακόσμησε έτσι και όχι αλλιώς; Μπορούμε γενικά να παρατηρήσουμε ότι, ακόμα και όταν επρόκειτο για αντικείμενα καθαρά χρηστικής αξίας, ο άνθρωπος θέλησε να τους προσδώσει τον χαρακτήρα του κάλλους. Μόνον έτσι μπόρεσαν αυτά να υπάρξουν ως μέρος της ζωής του και αργότερα κάποια αυτονομήθηκαν και αποτέλεσαν καλλιτεχνικά έργα, όταν η πραγματοποίηση κάλλους αναδείχτηκε ανώτερη από την οποιαδήποτε χρηστικότητα. Αυτά τα

⁴ Η ανακάλυψη των πινακίδων της Γραμμικής Β τοποθετεί την αφετηρία της ελληνικής τέχνης περίπου στο 1600 π.Χ. Για το ότι η πριν το 1000 τέχνη έχει δεχθεί επιδράσεις προελληνικών φύλων δεξ και ΤΣΟΥΝΤΑ Χρήστου, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής τέχνης*, σ. 89 και ΚΑΡΟΥΖΟΥ Χρήστου-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνης, *Ανθολόγημα θησαυρών του Εθνικού Μουσείου*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981, σ. 21.

⁵ Πρβ. ΚΑΡΟΥΖΟΥ Χρήστου-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνης, *ό.π.*, σ. 21.

καλλιτεχνήματα αίρονται πάνω από τις πρακτικές και εφήμερες ανάγκες και υπηρετούν μian άλλη ανάγκη, υπέρτερη, την ανάγκη των ανθρώπων να κοινωνήσουν τη ζωή⁶. Αυτή η ανάγκη του *κοινωνείν* καταλήγει να παραμερίσει όλες τις άλλες, ώστε στο τέλος οι καθημερινές βιοτικές ανάγκες να μας φαίνονται απλώς οι αφορμές που γέννησαν το έργο τέχνης.

Στο έργο τέχνης συμβάλλονται δυο στοιχεία: το τι και το πώς, που «σμίγουν αζεδιάλυτα»⁷ στη μορφή, στον τρόπο με τον οποίο ο δημιουργός μεταγράφει στο υλικό την εμπειρία του για τον κόσμο⁸. Το υλικό μορφοποιείται⁹ και συγχρόνως μορφοποιούνται αντιλήψεις, επιθυμίες, φόβοι, που στριμώχνονται στην ψυχή του καλλιτέχνη και επιζητούν τον χώρο τους. Επιζητούν να αναφανούν για να χάσουν τον επικαιρικό τους χαρακτήρα και να αποτελέσουν σταθερά σημεία, καθώς θα πάψουν να είναι γεγονότα βιωμένα ατομικά και θα γίνουν γεγονότα που τα συλλαμβάνει και τα αποδέχεται ή τα τροποποιεί η ομάδα. Επομένως στα έργα τέχνης είναι η συνείδηση και συχνά το ασυνείδητο μιας κοινωνίας αποτυπωμένα.

2. Η αυθαιρεσία του όγκου και του συμπαγούς.

Και ξαναγυρίζουμε στα μυκηναϊκά χρόνια. Είδαμε κιόλας την ιεραρχική οργάνωση των χρόνων αυτών με τον Άνακτα ως θεϊκή μικρογραφία και την απαρασάλευτη διαρθρωτική κοινωνική δομή από τους άριστους ως τον λαό. Αυτή η ιεραρχία υποβάλλει και τους καλλιτεχνικούς τύπους που θα καθιερωθούν. Το ανάκτορο, μοναχικό και κυρίαρχο, και τα τείχη που το προστατεύουν μαζί με τα άβυσσιν για τον πολύ κόσμο ιερά.

⁶ Ανάλογη ανάλυση, ειδικά για την αρχιτεκτονική, υπάρχει στο έργο του ΜΙΧΕΛΗ Παναγιώτη, *Η αρχιτεκτονική ως τέχνη*, σ. 1.

⁷ Η έκφραση είναι του Χρήστου ΚΑΡΟΥΖΟΥ, *Περικαλλές άγαλμα εξεποίησ' ουκ αδαής. Αισθήματα και ιδέες των αρχαϊκών Ελλήνων για την τέχνη*, Αθήνα (Ερμής) 1982, σ. 8.

⁸ Ο Χρήστος ΚΑΡΟΥΖΟΣ, *Αρχαία τέχνη*, σ. 122, αποδεικνύει την προτεραιότητα της μορφής, η οποία αποτελεί την ειδοποιό διαφορά της τέχνης και στην οποία πραγματοποιείται η ιδιαίτερη νομοτέλειά της, πράγμα που συνιστά και την αυτονομία της. «Πρωτοκύτταρο» την ονομάζει ο Χρύσανθος ΧΡΗΣΤΟΥ, *Εισαγωγή στην τέχνη. Αρχιτεκτονική-πλαστική*, Αθήνα (Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων) 1987, σ. 35.

⁹ «It was the shaping and organizing form which converted meaningless matter into art»: CARPENTER Rhys, *Greek Art*, Philadelphia (Univ. of Pennsylvania Press) 1962, p. 22.

Όλες οι κατασκευές εντυπωσιάζουν και επιβάλλονται με τον μνημειακό χαρακτήρα τους¹⁰. Το μέγεθος είναι το στοιχείο που κυριαρχεί παρά οποιοδήποτε άλλο χαρακτηριστικό τους¹¹, τόσο ώστε ο εντυπωσιασμός που προκαλούν να γίνει θρύλος για την κυκλώπεια προέλευσή τους.

Ο Όμηρος περιγράφει το ανάκτορο του Πριάμου στην Τροία¹², του οποίου βασικό χαρακτηριστικό είναι το μέγεθος -έχει πενήντα δωμάτια. Το επίθετο *περικαλλέα* που συνοδεύει τη λέξη *δόμον* και η μετοχή *τετυγμένον* παρουσιάζουν εξαιρετικό ενδιαφέρον. Η μετοχή χρησιμοποιείται με την έννοια του κατασκευασμένου και αποτελεί την πρώτη σημασία του ρήματος *τεύχω*¹³, από το οποίο προήλθε η λέξη τέχνη. Το *τεύχω* αρχικά είναι συνυφασμένο με την έννοια μιας υλικής κατασκευής, σχετίζεται με μια τεχνική δεξιότητα, της οποίας τα αποτελέσματα εκδηλώνονται στην καθημερινή ζωή του ανθρώπου¹⁴ και οπωσδήποτε είναι ασύλληπτη για τη σκέψη των Αρχαίων Ελλήνων η εκ του μηδενός δημιουργία, ακόμα και όταν πρόκειται για θεούς¹⁵. Πολύ αργότερα θα απομακρυνθεί, η σκέψη καταρχήν, από την ιδέα της δημιουργίας ενός νέου είδους από προϋπάρχοντα στοιχεία με κατάλληλο μετασχηματισμό και θα κατευθυνθεί προς τη σημασία του φέρνω στην ύπαρξη ένα καινούργιο ον¹⁶ και μάλιστα με καίριες διατυπώσεις, όπως εκείνη του Πλάτωνος «τόν ποιητήν καί πατέρα τοῦ παντός»¹⁷. Το επίθετο *περικαλλής* μας θυμίζει ότι οι άνθρωποι είχαν μια συγκεκριμένη ιδέα για την ομορφιά, που ήταν σε συνάρτηση με τον όγκο. Ο ποιητής περιγράφει σχολαστικά τα δωμάτια του ανακτόρου και τη χρήση τους, γιατί αυτό είναι το στοιχείο που γεννά τον εντυπωσιασμό.

¹⁰ Αναφερόμαστε στα ανάκτορα, στα τείχη και στους τάφους.

¹¹ Βλ. και BOARDMAN John, *Greek Art*, London (Thames and Hudson) 1964. Μτφ. Ανδρέας Παππάς: Αρχαία ελληνική τέχνη, Αθήνα (Υποδομή) 1980, σ. 15 και SCRANTON Robert L, *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, p 165-166.

¹² Z 243 κ.ε.

¹³ Από την ινδοευρωπαϊκή ρίζα *th(e)uch

¹⁴ Δεν είναι χωρίς σημασία ότι η λέξη τέχνη σημαίνει και την πανουργία, τη δολιότητα, έναν τρόπο δηλαδή για να ξεπερνάει κανείς τις όποιες δυσκολίες. Για την πανουργία και τα διάφορα πρόσωπά της βλ. VERNANT Jean-Pierre-DETIENNE Marcel, *Les ruses de l' intelligence. La métis grecque*, Paris (Éditions Flammarion) 1977 Μτφ. Ιωάννα Παπαδοπούλου: *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Δαίδαλος/Ζαχαρόπουλος) 1993.

¹⁵ Ο Δίας στην *Ιλιάδα* (Κ 6) *τεύχει τον ὄμβρον*, συνάζοντας τα σύνεφα.

¹⁶ Βλ. και ΚΑΣΤΟΡΙΔΗΣ Κορνήλιος, *Les Carrefours du labyrinthe*, σ. 271.

¹⁷ *Τίμαιος* 28c

Αποτελεί κοινό τόπο ότι οι μυκηναίοι ήρθαν σε επαφή με τους μινωίτες, των οποίων γνωρίζουμε τα δαιδαλώδη ανάκτορα. Η δική τους όμως οικοδομική αποδεσμεύεται από τις χορευτικές κρητικές, επειδή απέχει υπερβολικά η πολιτική τους οργάνωση. Η επιβολή στα μυκηναϊκά κτίρια επιτυγχάνεται κατά τρόπο εξωτερικό και σχεδόν αυθαίρετο, όπως επιτυγχάνεται και σε επίπεδο πολιτικό. Ο Άναξ, όπως και το ανάκτορό του, απαιτεί τον σεβασμό. Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό των μυκηναϊκών κτιρίων, συναφές με το πρώτο, είναι οι συμπαγείς τους όγκοι¹⁸, που παραπέμπουν στην άκαμπτη δόμηση της κοινωνίας, η οποία δεν επιτρέπει καμιά αλλαγή, κανέναν νεωτερισμό, καμιά αλληλοπεριχώρηση στοιχείων¹⁹.

Τα υπόλοιπα ανάκτορα που περιγράφονται από τον Όμηρο, με κορύφωση εκείνο του Αλκινόου²⁰, χαρακτηρίζονται από εκθαμβωτική πολυτέλεια που σε συνάφεια με το μέγεθός τους προκαλεί πρώτα την κατάπληξη και προετοιμάζει την υποταγή²¹. Το παλάτι του Μενελάου στη Σπάρτη παραβάλλεται με εκείνο του Δία²², πράγμα που συνειρμικά μας οδηγεί στην απόλυτη εξουσία του Άνακτα, ανάλογη με εκείνη του μεγάλου θεού. Ακόμα και το υλικό που επιλέγεται, η πέτρα, με τη σκληρότητα και την ανθεκτικότητά του, θυμίζει την κληρονομική εξουσία και τη σταθερότητα του βασιλικού θεσμού.

3. Η ισορροπία της επιβολής.

Ολόκληρη η οικοδομική δραστηριότητα των μυκηναίων εξαντλείται στην υποστήριξη του ανακτορικού συστήματος²³, που εξασφαλίζει την

¹⁸ Βλ. και BOARDMAN John, *Greek Art*, σ. 15. Θα προσθέταμε εδώ την τάση των Μυκηναίων στην απόδοση της ενιαίας επιφάνειας και όχι των μεμονωμένων στοιχείων σε όλες τις περιοχές της τέχνης τους.

¹⁹ Αυτό το χαρακτηριστικό είναι κοινό όποιο είδος τειχοδομίας και αν χρησιμοποιείται.

²⁰ η 86 κ.ε.

²¹ Θα πρέπει ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι στα μυκηναϊκά κτίσματα η διακόσμηση αποτελεί δευτερεύον στοιχείο. Βλ. και I.E.E., τόμ. Α', σ. 309.

²² δ 43 και 72 κ.ε.

²³ «The palatial burocracy formed the highest and heaviest stratum in a highly stratified society, yet the palace was also the ordered center of Mycenaean life»: HURWIT Jeffrey Mark, *The Art and Culture of Early Greece (1100-480 B.C.)*, Ithaca and London (Cornell Univ Press) 1985, p. 34.

ισορροπία και την τάξη²⁴. Η πολιτική της κατεύθυνση είναι ευδιάκριτη ακόμα και στον τρόπο οργάνωσης των οικισμών. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλος ο οικισμός δομείται με κέντρο και αφετηρία την ακρόπολη. Η ακρόπολη είναι η βάση και όλα τα άλλα κτίσματα προστίθενται, χωρίς ποτέ να συναποτελέσουν οργανικό σύνολο²⁵. Η απόσταση μεταξύ τους, τόσο από άποψη θέσης στον χώρο όσο και από άποψη υλικών και κατασκευής, είναι ευθέως ανάλογη με την απόσταση που χωρίζει τον θεϊκό Άνακτα από τους υποτελείς του. Η πολιτική εξουσία τού ανήκει αποκλειστικά ως προνόμιο και αντάλλαγμα για την ισορροπία που συντηρεί. Μια ισορροπία επιβεβλημένη μπροστά στον κίνδυνο της αταξίας και του χάους που καιροφυλακτεί, αυθαίρετη όμως, με την έννοια της μονοδρομικής άσκησής της. Αυτή η ανελαστική αντίληψη για την ισορροπία διακρίνεται και στους δύο εραλδικούς λέοντες που κοσμούν την ακρόπολη των Μυκηνών²⁶. Είναι οι φύλακες της βασιλικής εξουσίας και κατ' επέκτασιν της τάξης, πράγμα που διαφαίνεται στην ακίνητη και σοβαρή τους στάση, καθώς και στη συμμετρική τους διάταξη. Η παραμικρή ασυμμετρία θα κλόνιζε την ασφάλεια που υπόσχονται.

Δεν είναι ακόμα τυχαίο ότι η καλλιτεχνική δραστηριότητα των Μυκηναίων εξαντλείται στην οικοδομική²⁷, στην κατεξοχήν τέχνη του χώρου. Είναι μια πρώτη προσπάθεια να οριστεί ο χώρος, ο πολιτικός και ο άμεσα συμπλεκόμενος με αυτόν εδαφικός, εφόσον ο δεύτερος συνιστά αισθητοποίηση του πρώτου.

²⁴ Ο Χρύσανθος ΧΡΗΣΤΟΥ, *Εισαγωγή στην τέχνη*, σ.78, παρατηρεί εύστοχα ότι ανάλογη με την εσωστρέφεια της ακρόπολης είναι και εκείνη των τάφων, οι οποίοι κρύβονται σχεδόν για να προστατευθούν.

²⁵ Ενώ ολόκληρη η μινωική πόλη οργανώνεται γύρω από το παλάτι και ένα είδος αγοράς, που αποτελεί έναν δημόσιο ανοιχτό χώρο για λατρευτικές και πολιτικές συναθροίσεις, η μυκηναϊκή πόλη ήταν προσαρτημένη σε μια οχυρωμένη ακρόπολη. Βλ. και WYCHERLEY Richard Ernest, *How the Greeks Built Cities*, p 2

²⁶ Διάφορες ερμηνείες για τη σημασία των δύο λεόντων καταγράφει, δίχως όμως οριστική απάντηση ο SCRANTON Robert L, *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, σ. 172.

²⁷ Δεν ξεχάμε βέβαια την επίδοσή τους και σε άλλες τέχνες, απλώς η οικοδομική είναι κυρίαρχη, ενώ οι άλλες είναι δορυφόροι της. Τα χρυσά, για παράδειγμα, προσωπεία, και γενικότερα η λαμπρότητα της μεταλλοτεχνίας είναι ένα πρόσθετο στοιχείο που τονίζει και υποβάλλει τη δύναμη του Άνακτα και τον απαιτούμενο σεβασμό.

4. Η κυριαρχία του ατομικού.

Επιπλέον, το γεγονός ότι η μυκηναϊκή τέχνη υπηρετεί την πολεμική δραστηριότητα και αυτήν κυρίως απεικονίζει δεν μας ξαφνιάζει, εφόσον είναι ακόμα η εποχή που η απόσταση ανάμεσα στον Χώρο και στο Χάος είναι ελάχιστη. Ο άνθρωπος αισθάνεται τον κίνδυνο που τον απειλεί από αυτή την οριακή συνύπαρξη και έχει την ανάγκη να αμυνθεί για να απομακρύνει το πιθανό γλύστρο στη χαώδη ανυπαρξία. Είναι μια εποχή ταραγμένη, με συνεχείς μετακινήσεις λαών και ανακατατάξεις ριζικές. Η ανάγκη για σταθερότητα είναι ζωτική. Αυτή η ανάγκη εκφράζεται στην οικοδομική, η οποία ταυτόχρονα σημαδεύεται και από μια επιθετικού χαρακτήρα εσωστρέφεια. Ο άνθρωπος νιώθει μοναξιά μέσα σε έναν κόσμο απειλητικό, που ρέει ακατάπαυστα και χρειάζεται χρόνο για να προσαρμοστεί. Αν και δεν διστάζει να πολεμήσει σκληρά, υψώνει γύρω του τείχη τέτοια που θα του επιτρέψουν να προσδιοριστεί, για να γίνει ακόμα πιο ριψοκίνδυνος. Η ατομική ανδρεία είναι το ιδανικό και οι άλλοι σχεδόν πάντα τού είναι εχθροί: ή πρέπει να τους κατανικήσει ή πρέπει να τους υποσκελίσει στη γενναιότητα. Αυτές τις ορμές αλλά και τις φοβίες τις κάνει πέτρινα, συμπαγή και ασάλευτα τείχη, ακροπόλεις κλεισμένες στην αυτοτέλειά τους και στην αυτάρκειά τους, χρυσά αντικείμενα των οποίων η λάμψη θαμπώνει και ζαλίζει αντί να ξεκουράζει και να ηρεμεί.

Ο μυκηναϊκός κόσμος είναι και αυτός ένας κόσμος γεωμετρικά διαρθρωμένος, όμως εδώ τα σχήματα έχουν υλική υπόσταση, σε πιέζουν και σε κάνουν να ασφυκτιάς. Όλα επιβάλλονται στον άνθρωπο: η θέληση των θεών, η βούληση της μοίρας, η διαταγή του Άνακτα. Του επιβάλλονται τυραννικά και τα σχήματα. Ο χώρος τον προετοιμάζει να δεχθεί την επιβολή.

Κεφάλαιο δεύτερο

Η τέχνη του αμετάβλητου

1. Από τον Όλυμπο στον Καύκασο.

Η γεωμετρική περίοδος²⁸ είναι το πέρασμα από την Ολύμπια στην Προμηθεϊκή φάση του πολιτισμού. Ενώ στη μυκηναϊκή περίοδο αποκλειστικοί κάτοχοι των τεχνών ήσαν οι θεοί, τώρα ο Τιτάνας Προμηθέας, γιος του Ιαπετού, για να επανορθώσει την ακούσια αδικία που έκαμε στους ανθρώπους ο αδελφός του, κλέβει από τον Δία τη φωτιά και μαζί με αυτήν την τέχνη και την χαρίζει στους ανθρώπους²⁹. Η καινούργια εποχή βγαίνει από μια σειρά εκτεταμένων αλλαγών, που οφείλονται στη βίαιη, τις περισσότερες φορές, εγκατάσταση στον ελλαδικό χώρο διαφόρων φυλών³⁰. Αυτή η αναταραχή καθορίζει και τον τρόπο οργάνωσης της εξουσίας, η οποία σταδιακά απομακρύνεται από τη μονοκόματη αντίληψη για την απόλυτη εξουσία του Άνακτα των μυκηναϊκών χρόνων και δημιουργούνται, όπως είδαμε, οι πρώτες ρωγμές. Η αλλαγή έχει ως αφετηρία την αύξηση της δύναμης του στρατού³¹.

²⁸ Η κυρίως γεωμετρική περίοδος καλύπτει τον 9ο και 8ο αι. π.Χ. Η ανάπτυξη της γεωμετρικής τέχνης καθεαυτήν δεν είναι άσχετη με τη δημιουργία μιας νέας πολιτικής λογικής, που στηρίζεται αποκλειστικά στην ισχυροποίηση πλούσιων πόλεων.

²⁹ «Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως»: Αισχύλου, *Προμηθέας Δεσμώτης* στ. 506.

³⁰ Μια σύντομη εξιστόρηση των καταστροφικών αλλαγών που σημάδεψαν το τέλος της κρητομυκηναϊκής περιόδου και την είσοδο στη γεωμετρική, με τη βίαιη εγκατάσταση φυλών, την εμφάνιση πόλεων, την εξάρθρωση πολιτισμών κάνει ο CARPENTER Rhys, *Greek Art* 23 κ.ε. και παρατηρεί: «The art (if art it may be called) which has survived from the troubled period » (p 27)

³¹ Την αποδυνάμωση της βασιλείας ακολουθεί η εμφάνιση μιας στρατιωτικής αριστοκρατίας. Στην τέχνη, η μορφή του αλόγου, που παραπέμπει σε υψηλά κοινωνικά στρώματα, είναι το πρώτο σπάσιμο της απόλυτης γεωμετρικότητας. Βλ. ΤΙΒΕΡΙΟΣ Μιχάλης, *Εισαγωγή στην αρχαία ελληνική τέχνη*, Αθήνα (Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν) 1995, σ. 11.

και υποδεικνύει την ανάγκη των συνελεύσεων στο πεδίο της μάχης. Επίσης μεταβάλλεται η αντίληψη για τον κόσμο και για τον άνθρωπο³².

Αυτή η καινούργια σύλληψη του κόσμου επιβάλλει στο επίπεδο της τέχνης την υποχώρηση του υλικού στοιχείου. Οι τεράστιοι γήινοι όγκοι των μυκηναϊκών χρόνων υποχωρούν και όχι μόνον αυτοί αλλά και η οικοδομική δραστηριότητα ολόκληρη δίνει τη θέση της στην κεραμική³³. Τα ανάκτορα, τα τείχη και οι βασιλικοί τάφοι δεν είναι πια το είδος εκείνο στο οποίο εξαντλείται η «καλλιτεχνική»³⁴ διάθεση των ανθρώπων³⁵. Η τέχνη γίνεται πιο ανθρώπινη. Στην πραγματικότητα σημειώνεται ένα αληθινό ρήγμα στην τέχνη ανάμεσα στη γεωμετρική και στην προηγούμενη μυκηναϊκή περίοδο, ένα ρήγμα που ισοδυναμεί με επανάσταση σε επίπεδο τεχνικής αλλά και αισθητικής³⁶. Οι τεχνικές αλλαγές και ο με πρόθεση συνδυασμός της διακόσμησης με το σχήμα παραπέμπουν σε μια πραγματική πνευματική επανάσταση³⁷.

³² Για τις κοινωνικές συνθήκες που αποτέλεσαν το υπόστρωμα της γεωμετρικής τέχνης βλ. DESBOROUGH R. V. d' A., *The Greek Dark Ages*, London (Benn) 1972. Μτφ. Στέφη Κόρτη-Κόντη: *Οι ελληνικοί σκοτεινοί αιώνες*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1995.

³³ Όπως η οικοδομική δραστηριότητα χαρακτηρίζει τα μυκηναϊκά χρόνια, η κεραμική είναι η τέχνη των γεωμετρικών χρόνων, όπως παρατηρούν μελετητές όπως ο ΤΣΟΥΝΤΑΣ, ο ΚΑΡΟΥΖΟΣ, ο BOARDMAN, ο CARPENTER.

³⁴ Τα εισαγωγικά έχουν το νόημα ότι στα μυκηναϊκά χρόνια η ιδέα του κάλλους διηφιζόταν στην ανάγκη των ανθρώπων να έχουν και να υποτάσσονται σε μια εξουσία. Τα ογκώδη έργα της περιόδου είναι λιγότερο έκφραση μιας διάθεσης καλλιτεχνικής και περισσότερο έκφραση μιας πολιτικής αναζήτησης. Οι δύο αυτοί τομείς δεν ενοποιούνται, απλώς η τέχνη υποτάσσεται.

³⁵ «Without royal halls to decorate, the fresco painter was obsolete. Without princely tastes to satisfy of princely wealth to afford such luxuries, the examples and quality of work in gold, silver, and ivory rapidly fell off»: HURWIT Jeffrey Mark, *The Art and Culture of Early Greece*, p. 34.

³⁶ Για τη γεωμετρική τέχνη βλ. SCHWEITZER Bernhard, *Die geometrische Kunst Griechenlands; frühe Formwelt im Zeitalter Homers*, Köln (Verlag M. Du Mont Schauberg) 1969.

³⁷ Κάτι τέτοιο καθόλου δεν αποκλείει τον δανεισμό στοιχείων από την παλιότερη μυκηναϊκή στη νεώτερη γεωμετρική τέχνη (Πρβ. και ΤΙΒΕΡΙΟΣ Μιχάλης, *Εισαγωγή στην αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 10), ο τρόπος όμως που η νέα εποχή τα εκμεταλλεύεται είναι ριζικά διαφορετικός, πράγμα που είναι συνέπεια μιας άλλης αντίληψης για την άρθρωση του κόσμου.

2. Το «τυχαίο της άπιαστης φύσης».

Με τα παραπάνω σχετίζεται άμεσα και μια επιστροφή στην απεικόνιση θεμάτων από τη φύση³⁸, τομέας στον οποίο επιδίδονταν οι μινωίτες καλλιτέχνες, που όμως είχε ξεχαστεί τα προηγούμενα χρόνια, μια και οι μυκηναίοι καλλιτέχνες βρίσκονταν στον αντίποδα των Κρητών από άποψη αισθητικών αντιλήψεων, οι οποίες συνδέονται βέβαια και με την πολιτική και κοινωνική οργάνωση των πόλεών τους. Οπωσδήποτε ο τρόπος που αποδίδεται η φύση στα γεωμετρικά χρόνια διαφέρει ριζικά από τον μινωικό. Εκεί η φύση ήταν το κέντρο, ακόμα και όταν φαινόταν να χρησιμεύει ως φόντο. Εκεί, τα παράξενα πουλιά, τα αλλόκοτα ψάρια με τα παράδοξα χρώματα, έντονα και προκλητικά, κυριαρχούσαν σε σχέση με τους ανθρώπους. Τα λεπτά ανθρώπινα σώματα με τις χορευτικές κινήσεις δεν μπορούν ούτε στο ελάχιστο να φτάσουν τη χάρη της κίνησης του γαλάζιου πουλιού ή του μίσχου που τον κινεί ο άνεμος. Στη διακόσμηση γενικά, στα σχήματα των αγγείων και στα άλλα έργα της αισθανόμαστε πάντοτε τη ροπή της να συγκρατήσει ένα κομμάτι από το «τυχαίο της άπιαστης φύσης»³⁹. Αντίθετα, στα γεωμετρικά αγγεία τα λουλούδια και τα ζώα δεν είναι παρά σχήματα που υπακούουν στην ίδια λογική των καθαρά γεωμετρικών σχημάτων, ακόμα και εξαιτίας του τρόπου που τοποθετούνται πάνω στο αγγείο ως επαναλαμβανόμενο θέμα⁴⁰.

Παρενθετικά θα πρέπει να πούμε ότι η γεωμετριοποίηση δεν έφτασε ποτέ σε τυποποίηση, εφόσον, ακόμα και τα γεωμετρικά σχήματα, που μοιάζουν ακίνητα και ομοιόμορφα, αν τα παρατηρήσεις, δεν είναι νεκρά. Τα βλέπεις να αλλάζουν σε κάθε επιφάνεια, μέγεθος, κατεύθυνση, να σε προκαλούν να τα ξαναδείς για να τα αναγνωρίσεις.

3. Η κατάρτιση της ζωής.

Οι αρχαιολόγοι χαρακτηρίζουν τη γεωμετρική τέχνη διακοσμητική. Και είναι, αν την διαστείλουμε από εκείνη των μυκηναϊκών χρόνων⁴¹.

³⁸ Βλ. και ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνη, *Ανθολόγημα θησαυρών του Εθνικού Μουσείου*, σ. 22.

³⁹ ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνη, *ό.π.*, σ. 22.

⁴⁰ Βλ. και BOARDMAN John, *Greek Art*, σ. 22-23.

⁴¹ Έτσι δικαιολογεί ο Rhys CARPENTER (*Greek Art*, σ. 31) την εγκατάλειψη της αναπαραστατικής μυκηναϊκής τέχνης στα γεωμετρικά χρόνια.

Καταρχήν το αισθητικά ωραίο επιδιώκεται πιο συστηματικά, καθώς η επιβολή και η πίεση που ασκεί η τέχνη παραμερίζεται. Όμως ωραίο δεν είναι ένα σύνολο αλλά οι λεπτομέρειές του, οι οποίες αντιμετωπίζονται ως μεμονωμένα στοιχεία και ως τέτοια τελειοποιούνται. Το αγγείο δεν το βλέπεις ολόκληρο αλλά τμηματικά, καθώς σε παρασύρουν οι τολμηρές αλλαγές, καθώς οι ελιγμοειδείς γραμμές διαδέχονται τα τρίγωνα, οι άβακες τους μαιάνδρους⁴². Και όλα αυτά τα σχήματα, χαραγμένα μεθοδικά με τον χάρακα και τον διαβήτη, απαιτούν εντατική προσοχή για να τα δεις, σε αναγκάζουν να σταθείς στο καθένα χωριστά, και επειδή δεν υπάρχει η λογική του συνέχεια δεν είσαι σε θέση να έχεις την εικόνα του αγγείου ως συνόλου⁴³.

Άλλωστε και το αγγείο ως «τόπος» δεν αντιμετωπίζεται από τον καλλιτέχνη ως ολότητα, μολονότι η διακόσμηση καλύπτει τώρα όλη την επιφάνειά του. Χωρίζεται σε ζώνες, σαφώς διακεκριμένες από το είδος της διακόσμησης. Στην τμηματοποίηση του σώματος του αγγείου αποτυπώνεται ο προβληματισμός του ανθρώπου των γεωμετρικών χρόνων για οριοθέτηση του χώρου. Είναι το ίδιο πρόβλημα που αντιμετώπισαν οι άνθρωποι στα μυκηναϊκά χρόνια, μόνο που εκδηλώθηκε διαφορετικά. Η μετάθεση από την εκτεταμένη στη στενή και λεπτομερειακή χωροθέτηση, όπως και η εμμονή στις διακοσμητικές λεπτομέρειες, είναι προϊόντα μιας γενικότερης τάσης της σκέψης να καταπιάνεται με το επιμέρους και το αποσπασματικό. Αυτό το σπάσιμο του σώματος του αγγείου ο ομηρικός καλλιτέχνης έχει και άλλον τρόπο να το υπογραμμίσει: εναλλάσσει το φως με τη σκιά για να διακρίνει τα μέρη του. Ο τονισμός των επιμέρους στοιχείων μαζί με την επαναλαμβανόμενη διακόσμηση, έχει το ανάλογό του στο ομηρικό έπος, όπου ορισμένα σταθερά στοιχεία, όπως επίθετα ή και στίχοι ολόκληροι, επανέρχονται διαρκώς⁴⁴.

Θα πρέπει εδώ να προσθέσουμε ότι εξίσου αποσπασματική είναι η εικόνα που έχει ο άνθρωπος αυτής της εποχής και για το ανθρώπινο σώμα. Όλα τα μέρη του ξεχωρίζουν με σαφήνεια μεταξύ τους και επιπλέον δεν υπάρχει ένα κεντρικό, βασικό τμήμα. Το σώμα στα γεωμετρικά αγγεία

⁴² Στην κυρίως γεωμετρική περίοδο υποχωρούν τα σχήματα που εμφανίστηκαν στο πρωτογεωμετρικό στάδιο, κύκλοι και ημικύκλια, και κυριαρχούν οι ελιγμοειδείς γραμμές, οι μαιάνδροι και τα τρίγωνα.

⁴³ Ο John BOARDMAN, *Greek Art*, σ. 20, παρατηρεί: «Τα διακοσμητικά σχέδια και οι παραλλαγές τους απορρόφησαν σιγά-σιγά όλη την προσοχή του καλλιτέχνη, σε βάρος της συνολικής εικόνας του αγγείου».

⁴⁴ Βλ. και WOODFORD Susan, *An Introduction to Greek Art*, Ithaca-New York (Cornell Univ. Press) 1986, p 4

δομείται με την πρόσθεση μεμονωμένων μερών, ειδωμένων γεωμετρικά, τόσο ώστε οι παραστάσεις ανθρώπων να καταλήγουν στο να αποτελούν άλλο ένα διακοσμητικό μοτίβο⁴⁵. Η αποσπασματική σύλληψη του ανθρώπινου σώματος επιβεβαιώνεται και μέσω της γλώσσας. Ο Όμηρος δεν χρησιμοποιεί τη λέξη σώμα, ούτε άλλη λέξη για να δηλώσει ό,τι από τον 5ο αι. και μετά ονομάζεται έτσι. Αντίθετα, έχει δύο κυρίως λέξεις: *γυῖα*, που είναι τα μέλη που κινούνται με τη βοήθεια αρθρώσεων, και *μέλεα*, που είναι τα μέρη που έχουν δύναμη χάρη στους μυς⁴⁶. Και οι δύο υπενθυμίζουν ότι το σώμα ως σύνολο αποτελείται από διάφορα μέρη σαφώς διαχωρισμένα.

Είναι ενδιαφέρον ότι, όπως αποδεικνύει ο SNELL, ο ομηρικός άνθρωπος δεν ήταν ακόμα σε θέση να δει. Αυτή η διατύπωση είναι υπερβολική, εξετάζοντας όμως το μόνο στοιχείο που διαθέτουμε, τη γλώσσα, βεβαιωνόμαστε ότι οπωσδήποτε ο ομηρικός άνθρωπος έβλεπε με τρόπο εντελώς διαφορετικό από τον άνθρωπο της κλασικής περιόδου. Όλα τα ρήματα που δηλώνουν τη λειτουργία της όρασης δεν αναφέρονται σε αυτήν ως όλον αλλά σε συγκεκριμένες επιμέρους πλευρές της. Πρόκειται περισσότερο για συγκεκριμένους τρόπους βλέμματος, που κατευθύνονται σε συγκεκριμένα αντικείμενα και αφορούν στην εντύπωση και στις αντιδράσεις που αυτά προκαλούν⁴⁷. Η πραγματική οπτική λειτουργία δεν έχει ακόμα συνειδητοποιηθεί και βέβαια πολύ περισσότερο δεν έχει συνειδητοποιηθεί η δυνατότητα να δει κανείς τον κόσμο ως όλον. Φυσικά απέχει πολύ από τη σκέψη του ομηρικού ανθρώπου η δυνατότητα όχι μόνο να βλέπει, να δέχεται οπτικές παραστάσεις, αλλά και να θεωρεί⁴⁸, να είναι θεατής και ταυτόχρονα

⁴⁵ Παρόλη τη σχηματοποίηση του ανθρώπινου σώματος, και μόνο η αναπαράσταση ανθρώπων και ζώων αποτελεί την αφετηρία για την κατοπινή εξέλιξη της αφηγηματικής τέχνης που θα αποκτήσει σαφέστερη έκφραση στα κλασικά χρόνια.

⁴⁶ Βλ. και το κεφάλαιο «Η ομηρική αντίληψη για το σώμα» από το έργο του Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1975 (α' έκδοση 1948) Μτφ. Δανιήλ Ι. Ιακώβ: *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της Ευρωπαϊκής σκέψης*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981.

⁴⁷ Το ρήμα *δέρκεσθαι* είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα. Βλ. CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Vol I, p 264

⁴⁸ Το ρήμα *θεωρώ*, από όπου προέρχεται η λέξη θεωρία, χρησιμοποιήθηκε μόνο στα κλασικά χρόνια. Βλ. και CHANTRAINE Pierre, *ό.π.*, Vol II, p 433

να ανάγεται πάνω από την αποσπασματικότητα της επιμέρους αίσθησης στο καθόλου⁴⁹.

Αυτή η τάση για το επιμέρους έχει εφαρμογή και στην κοινωνική ζωή του ανθρώπου. Είμαστε ακόμα μακριά από την εποχή που οι άνθρωποι θα αποτελούν μέρη ενός αδιάσπαστου συνόλου, που ό,τι επιδιώκουν θα το πετυχαίνουν συλλογικά. Ο Ερμής, κατ' εντολήν του Δία, έχει μόλις χαρίσει στους ανθρώπους την πολιτική τέχνη⁵⁰ και αυτοί δεν έμαθαν ακόμα να τη χρησιμοποιούν.

4. Η αναζήτηση του κάλλους.

Αυτή την αποσπασματικότητα της σκέψης προσπαθεί να εξισορροπήσει το δεύτερο χαρακτηριστικό της εποχής, που είναι ο πολύ ιδιαίτερος τρόπος να επιδιώκει την αισθητική συγκίνηση. Η τέχνη, καθώς είναι γεμάτη από γεωμετρικά σχήματα, απλά και κανονικά, ευθείες και καμπύλες, δεν έχει τίποτα το υλικό. Αντίθετα, είναι γεμάτη από στοιχεία άυλα, από μορφές καθαρές, που δεν οδηγούν συνειρμικά πουθενά, σε κανένα εξωαισθητικό στοιχείο. Η ομορφιά τους είναι απόλυτη, ανάλλαχτη στον χώρο και στον χρόνο. Ο Πλάτων στον *Φίληβο*, χωρίς να αναφέρεται ξεκάθαρα, ξαναγυρίζει στη γεωμετρική τέχνη, διατυπώνοντας την αντίληψή του για την ενύπαρκτη αλήθεια μέσα στην καθαρή ομορφιά των γεωμετρικών σχημάτων⁵¹. Δεν είναι λοιπόν χωρίς βάση η άποψη των μελετητών ότι η κλασική τέχνη έχει τις ρίζες της στη γεωμετρική, η οποία αποτελεί μια πραγματική επανάσταση σε σχέση με τις τέχνες που προηγήθηκαν. Αν και η μινωική τέχνη μας γοητεύει, αν και η μυκηναϊκή μας επιβάλλεται, η γεωμετρική μας προβληματίζει. Οι άνθρωποι, μολονότι κουρασμένοι από τις διαρκείς μεταβολές,

μολονότι συνεχώς απασχολημένοι με την επιβίωση, μολονότι ασφαλισμένοι στην ατομικότητά τους, έχουν τον χρόνο να ψάξουν για το κάλλος, να το ανακαλύψουν στην πιο καθαρή μορφή του και να το αποτυπώσουν στα απλά γεωμετρικά σχήματα που βρίσκονται σε απόλυτη ταυτότητα με τον εαυτό τους, αμετάβλητα στον χρόνο. Είναι το πρώτο βήμα για την ανακάλυψη του

⁴⁹ Τα ρήματα *λεύσσειν* και *θεᾶσθαι* είναι ενδεικτικά. Βλ. και CHANTRAINE Pierre, *ό.π.*, Vol III, p 633 και Vol II, p 425 αντίστοιχα.

⁵⁰ Αναφερόμαστε στον μύθο του Πρωταγόρα από το ομώνυμο έργο του Πλάτωνος (322c).

⁵¹ 51d

αληθούς και αυτό που λείπει είναι το όχημα. Λείπει δηλαδή η «πολιτική» συνείδηση, εφόσον η πόλις έχει μόλις αναφανεί.

Πρόκειται πάντως για επανάσταση της γεωμετρικής τέχνης, αν την συγκρίνουμε με τη μινωική και τη μυκηναϊκή. Οι δύο τελευταίες προσπαθούν να σταθεροποιήσουν τον χρόνο, να ανακαλύψουν τα σταθερά του σημεία και να τα συγκρατήσουν. Η γεωμετρική τέχνη αναπαράγει το άπιαστο του χρόνου και τα ακίνητα σχήματά της λιώνουν μέσα στην αλλεπάλληλη διαδοχή των στιγμών, όταν όλα αλλάζουν ανεπαίσθητα, ώστε η αλλαγή να μην φαίνεται στο σχήμα τους. Η μινωική τέχνη είναι νατουραλιστική, που σημαίνει ότι απεικονίζει πράγματα φθαρτά, των οποίων το τέλος είναι αναπόφευκτο. Η γεωμετρική δεν είναι, αφού η καθαρότητα των σχημάτων δεν δημιουργεί την εντύπωση του εφήμερου και επομένως μας σώζει από την οδύνη⁵². Αυτό που δεν ξέρουν ούτε η μια ούτε η άλλη είναι η ανθρώπινη δυνατότητα να συλλαμβάνει το παροδικό και να το αποδίδει στο αιώνιο. Να πιάνει τη στιγμή και να την κάνει χρόνο. Με τον τρόπο του *κοινωνείν*. Να μην αγκιστρώνεται στο σταθερό, αλλά στον συνδυασμό του με το ρευστό. Να δημιουργεί το αιώνιο σημείο. Με το μέσον του ρυθμού. Όμως ο ρυθμός είναι επινόηση της κλασικής τέχνης.

⁵² Πλάτωνος, *ό.π.* 53b

Κεφάλαιο τρίτο

Η εποχή της διερεύνησης

1. Η «αφύπνιση της προσωπικότητας».

Τη γεωμετρική φάση του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού ακολουθεί η Ανατολίζουσα φάση (700-650 π.Χ.), η οποία συντηρεί από τη μια το γεωμετρικό πνεύμα, το πλουτίζει όμως και θεματολογικά, με τον δανεισμό μοτίβων και θεμάτων από την Ανατολή⁵³, αλλά και από άποψη τεχνικής, εφόσον τα τεκτονικά γεωμετρικά σχήματα της προηγούμενης περιόδου αρχίζουν να πλαστικοποιούνται. Οι κατακτήσεις των ανθρώπων των γεωμετρικών χρόνων, οι λύσεις που έδωσαν στο πρόβλημα του χρόνου και της φθοράς, αποτελούν τη βάση πάνω στην οποία η νέα εποχή θα στηρίξει τις δικές της αναζητήσεις. Και θα προσφύγει για βοήθεια στην Ανατολή, ώστε από εκεί να οικειοποιηθεί μια παθητικότητα που έλειπε και η οποία τώρα θα εμψυχώσει τα καθαρά γεωμετρικά σχήματα, θα τους δώσει σάρκα και οστά.

Η επόμενη φάση, η Δαιδαλική (650-600 π.Χ.), είναι η πρωιμότερη φάση της κυρίως αρχαϊκής περιόδου, η οποία καλύπτει τα χρόνια από το 600 ως το 500 π.Χ. Στη Δαιδαλική περίοδο εμφανίζονται τα κύρια χαρακτηριστικά της γλυπτικής, τα οποία θα καλλιεργήσει και θα διευρύνει η αρχαϊκή γλυπτική. Επίσης αυτή την εποχή γίνεται λόγος και δημιουργείται μια ολόκληρη μυθολογία για ιδιοφυείς καλλιτέχνες με μαγικές περίπου ικανότητες -ανάμεσα στους άλλους κυριαρχεί το όνομα του Δαιδάλου- που κατασκευάζουν

⁵³ Είναι επίσης η εποχή κατά την οποία εισάγονται στην ελληνική τέχνη υβριδικές φιγούρες ανατολίτικης φαντασίας, όπως γρύπες, σφίγγες κ.α. Η ελληνική όμως αντίληψη για τη μίμηση, που αποκλείει οτιδήποτε έξω από τη δυνατότητα οπτικής πρόσληψης, αποκλείει κατά συνέπεια και αυτή την εισαχθείσα θεματολογία, της οποίας η διάρκεια ζωής στον ελληνικό χώρο υπήρξε ελάχιστη. Βλ. και CARPENTER Rhys, *Greek Art*, p. 20

αγάλματα τα οποία μιλούν ή κινούνται, αγάλματα που αποκτούν ζωή⁵⁴. Αυτή η αρχαιότατη μαρτυρία δεν είναι εντελώς αστήρικτη. Αντίθετα, οφείλεται στην παρατήρηση των ανθρώπων για τη ζωντάνια και τη φυσικότητα των γλυπτών. Είπαν με τρόπο απλοϊκό αυτό που εμείς σήμερα επισημαίνουμε ως το κύριο χαρακτηριστικό της αρχαϊκής γλυπτικής: την προετοιμασία για κίνηση παρά τη φαινομενική ακινησία.

Να σημειώσουμε εδώ ότι οι δύο αιώνες, από το 700 ως το 500 π.Χ., είναι αιώνες ριζικών μεταβολών, οι οποίες εκδηλώνονται σε όλες τις μορφές σκέψης και επηρεάζουν τόσο την πολιτική οργάνωση όσο και την καλλιτεχνική έκφραση⁵⁵. Μάλιστα μερικές φορές αυτοί οι δύο τομείς αλληλοεπικαλύπτονται με την παρουσία καλλιτεχνών που καταγράφουν τα πολιτικά γεγονότα των καιρών τους και όχι σπάνια συμμετέχουν στη δημιουργία τους, έχοντας ρόλο πρωταγωνιστικό, ή πολιτικών που έχουν την ανάγκη να αποτυπώσουν στην τέχνη τις επιδιώξεις και τις κατακτήσεις τους. Στην πρώτη κατηγορία ξεχωρίζει ο Αλκαίος ενώ στη δεύτερη ο Σόλων⁵⁶. Αλλά και οι φιλόσοφοι είναι πολίτες ενεργοί. Ο Θαλής αγωνίζεται να ενώσει σε ομόσπονδη πολιτεία τις Ιωνικές πόλεις, πριν αυτές υποδουλωθούν στην Περσία. Ο Αναξίμανδρος υπήρξε αρχηγός των Μιλησίων στην αποίκιση της Απολλωνίας και ο Παρμενίδης είναι και νομοθέτης της πατρίδας του, ενώ ο Ζήνων είναι θύμα του τυράννου της Ελέας Νεάρχου. Ο Εμπεδοκλής ήταν αρχηγός της δημοκρατικής παράταξης του Ακράγαντα και έσωσε την πόλη του από την εγκαθίδρυση τυραννίας.

Πάντως το κύριο χαρακτηριστικό σε όλους τους τομείς είναι αυτό που από τους μελετητές ονομάζεται «αφύπνιση της προσωπικότητας»⁵⁷, όρος

⁵⁴ Διοδώρου IV, 76

⁵⁵ Για την περίοδο αυτή δες τα βασικά έργα των: SNODGRASS Antony, *The Archaic Greece. The Age of Experiment*, London (Dent and Sons) 1980 και MURRAY Oswyn, *Early Greece*, Glaskow (Fontana Paperbacks) 1980

⁵⁶ «Solon was a poet and a statesman, he is the first Greek politician who still speaks to us. In his person is reflected the whole aspect of the culture of his time, the unbroken connection between art and politics, between word and action. With him begins the long line of «political animals», of men who were great citizens, but at the same time great men in their own right»: EHRENBERG Victor, *From Solon to Socrates*, p 1

⁵⁷ Ο όρος χρησιμοποιήθηκε από τον Bruno Snell και μια μεγάλη ομάδα επιστημόνων χωρίς να λείπουν και αντιρρήσεις, κυρίως όσον αφορά στην αντίληψη που θέλει τις μεταβολές να

που σημαίνει την προοδευτική επικέντρωση του ενδιαφέροντος στον άνθρωπο και στις ποικίλες του δυνατότητες. Όταν διαπιστώνεται η μοναδικότητα του κάθε ξεχωριστού ανθρώπου επισημαίνονται μεταβολές που σχετίζονται καταρχήν με την αντίληψη του ανθρώπου για τον κόσμο και τον εαυτό του μέσα σε αυτόν. Είναι η εποχή που σημαδεύτηκε από την κατάργηση της βασιλείας, διαδικασία που έχει τις ρίζες της στην προηγούμενη γεωμετρική περίοδο, την αντικατάστασή της από «φεουδαρχικές» αριστοκρατίες⁵⁸ και την ισχυροποίηση κάποιων προσωπικοτήτων, που ανέλαβαν να διαχειριστούν μόνοι τους τα κοινά⁵⁹.

Οι τύραννοι είναι πρόσωπα με ταυτότητα ξεχωριστή, που αναδεικνύονται εξαιτίας των ικανοτήτων τους μέσα από το σύνολο. Στο έπος κυριαρχούν αποκλειστικά βασιλιάδες και αρχηγοί και όλοι οι άλλοι αποτελούν ένα ομοιόμορφο πλήθος, ενώ τώρα τα πρόσωπα ξεχωρίζουν. Αυτή η ανάδειξη των τυράννων σχετίζεται και με την ενδυνάμωση της οπλιτικής τάξης⁶⁰.

επισυμβαίνουν με τέτοιες αφυπνίσεις και την ιστορία να τροποποιείται από αυτές τις τυχαιότητες.

⁵⁸ Η έκφραση είναι της Gisela RICHTER, *The Sculpture and Sculptor of the Greeks*, New Haven and London, (Yale Univ Press) 1970 (α' έκδοση 1929), p. 3

⁵⁹ Η Claude MOSSE, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris (P.U.F.) 1967. Μτφ. Αθηνά Γ. Καλογεροπούλου: *Οι τύραννοι στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Το Άστυ) 1989, σ. 11, αναφέρει ότι η τυραννία : «παντού στην ιστορία των ελληνικών πόλεων εμφανίζεται σαν ένα φαινόμενο μεταβατικό, σε μια στιγμή ουσιαστική αλλά χωρίς επαύριο». Στο ίδιο έργο (σ. 13) επισημαίνεται η σχέση ανάμεσα στην εμφάνιση τυράννων και στην οικονομική ανάπτυξη, η οποία κλόνισε τις πυραδοσιακές δομές της αριστοκρατικής κοινωνίας και τις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις. Για τα ίδια θέματα βλ. και ANDREWES Antony, *The Greek Tyrants*.

⁶⁰ Βλ. και HURWIT Jeffrey Mark, *The Art and Culture of Early Greece*. Για τις αλλαγές στην πολεμική τακτική βλ. επίσης SNODGRASS Antony, «The Hoplite Reform and History» *JHS* (1965), p. 110-122. Για τη χρονολόγηση της μεταβολής αλλά και για τη σημασία της, με βάση παλαιότερες αλλά και νεότερες μαρτυρίες, βλ. SNODGRASS Antony, *Early Greek Armour and Weapons from the End of the Bronze Age to 600 B.C.*, Edinburgh (Univ Press) 1964. Η αλλαγή στην πολεμική τακτική αποτυπώνεται με ευκρίνεια στο κορινθιακό αγγείο που είναι γνωστό ως «οινοχόη Chigi» και χρονολογείται στα μέσα του 7ου αιώνα. Παραθέτουμε επίσης τη δωδέκατη ελεγεία του Τυρταίου:

«ἀλλά τις εὖ διαβάς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι
στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χεῖλος ὁδοῦσι δακῶν,
μηρούς τε κνήμας τε κάτω καὶ στέρνα καὶ ὤμους
ἀσπίδος εὐρείης γαστρί καλυψάμενος

Πρόκειται για μια αλλαγή στην πολεμική τακτική, που συνδέεται με την απομάκρυνση από την ομηρική προοπτική της «αριστείας», δηλαδή της απολύτως ατομικής ανωτερότητας στη μάχη, και έχει ως προϋπόθεση συγκεκριμένες καινοτομίες στον χώρο της τεχνικής⁶¹. Μέσα στην οπλική φάλαγγα κάθε στρατιώτης έχει τη θέση του. Μια θέση που είναι σημαντική γιατί από αυτήν εξαρτάται η σωτηρία όλων⁶². Οι πολεμιστές δεν είναι πια λαός ούτε αγωνίζονται για τα συμφέροντα μιας υπέρτερης εξουσίας, περίπου απρόσωπης, αλλά είναι υπάρξεις προσωπικές που διακινδυνεύουν για τον φίλο τους, για τον διπλανό τους⁶³. Εκείνο που έχει σημασία είναι «να κρατούν οι οπλίτες τη θέση τους στη γραμμή, να ορμούν όλοι μαζί εναντίον του εχθρού, να πολεμούν με τις ασπίδες ενωμένες και να εκτελούν όλους τους ελιγμούς

δεξιτερῇ δ' ἐν χειρὶ τινασσέτω ὄβριμον ἔγχος,
 κινείτω δέ λόφον δεινόν ὑπὲρ κεφαλῆς
 ἔρδων δ' ὄβριμα ἔργα διδασκέσθω πολεμίζειν,
 μηδ' ἐκτός βελέων ἐστάτω ἀσπίδ' ἔχων,
 ἀλλὰ τις ἐγγύς ἰὼν αὐτοσχεδὸν ἔγχεϊ μακρῷ
 ἢ ξίφει οὐτάζων δῆϊον ἄνδρ' ἐλέτω,
 καὶ πόδα πάρ ποδὶ θείς καὶ ἐπ' ἀσπίδος ἀσπίδ' ἐρείσας,
 ἐν δέ λόφον τε λόφῳ καὶ κυνέην κυνέῃ
 καὶ στέρνον στέρνῳ πεπλημένος ἀνδρὶ μαχέσθω,
 ἢ ξίφεος κώπη ἢ δόρυ μακρόν ἔχων».

⁶¹ Βλ. και MOSSÉ Claude, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 158 κ.ε. Επίσης Της ίδιας, *Οι τύραννοι στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 17. Αντίθετα, ο Κορνήλιος ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, σ. 18-19, διατυπώνει την άποψη ότι η επινόηση της φάλαγγας είναι καθαρά κοινωνικο-πολιτική και όχι τεχνική υπόθεση και ότι στηρίζεται στη σημασία που αποδίδεται στην ενότητα και στην αλληλεξάρτηση των μερών της.

⁶² «Ο οπλίτης έφερε ξιφολόγχη και όχι δόρυ, αρκετά άχρηστη αν δεν είχε πλευρική υποστήριξη από άλλες ξιφολόγχες στα δεξιά και τ' αριστερά έφερε μια στρογγυλή ασπίδα, την οποία κρατούσε όχι με το ένα χέρι αλλά με ολόκληρο τον αριστερό βραχίονα και αυτό πάλι έδινε πλήρη προστασία μόνο στη γραμμή των οπλιτών όπου η ασπίδα του κάθε άνδρα κάλυπτε τη δεξιά πλευρά του διπλανού του.»: FORREST George, *Η γένεση της αθηναϊκής δημοκρατίας*, σ. 120.

⁶³ Για την αλλαγή στην ηθική που προκλήθηκε από την οπλική επανάσταση βλ. MURRAY Oswyn, *Early Greece*, p 120-131.

σαν ένας άνθρωπος»⁶⁴. Η αρετή που τους διακρίνει είναι η αρετή της σωφροσύνης, που προέρχεται από την επίγνωση ότι η δική τους έλλειψη αυτοσυγκράτησης θα έχει συνέπειες και για τους άλλους⁶⁵. Ο DETIENNE υποστήριξε⁶⁶ ότι η πόλις και η φάλαγγα έχουν ανάλογη δομή, γιατί και οι δύο απαρτίζονται από αλληλομετατιθέμενες μονάδες και γιατί, όπως στο πολιτικό επίπεδο οι ανδραγαθίες δεν έχουν χαρακτήρα ατομικό⁶⁷, έτσι και στο στρατιωτικό οι οπλίτες πολεμούν σε πυκνή φάλαγγα. Επιπλέον η εμφάνιση της φάλαγγας σχετίζεται με την ανάγκη προάσπισης από το κοινό των πολιτών της εδαφικής περιοχής της πόλης και σε αυτήν συμμετέχουν όσοι έχουν τη δυνατότητα να αποκτήσουν πανοπλία⁶⁸. Επομένως το στράτευμα διευρύνεται και μαζί του διευρύνεται και η κοινότητα των πολιτών⁶⁹, ενώ ταυτόχρονα το πνεύμα της ισότητας στη διανομή λαφύρων και στη λήψη αποφάσεων οδήγησε αργότερα στην απαίτηση για ισονομία⁷⁰. Η δημιουργία της οπλιτικής φάλαγγας υπήρξε ο μοχλός εξέλιξεων στην κοινωνική ζωή, εφόσον η επικράτησή της ήταν μεν εύκολη όπου υπήρχε ισχυρή αγροτική τάξη, με εξισορροπητικό στοιχείο τους νομοθέτες, ήταν όμως δύσκολη όπου η εξουσία ανήκε σε μια ισχυρή αριστοκρατική τάξη. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση επισυμβαίνει η εμφάνιση των τυράννων, η εξουσία των οποίων υπήρξε σύγχρονη με την

⁶⁴ DETIENNE Marcel, «La phalange, problèmes et controverses», *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968

⁶⁵ Βλ. και VERNANT Jean-Pierre, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, σ. 94.

⁶⁶ DETIENNE Marcel, *ό.π.*

⁶⁷ «Στην τελική της φάση μια μονάδα οπλιτών είχε αξιωματούχους αλλά δεν είχε λαμπρούς πρωταγωνιστές. Η ασφάλεια της πόλης εξαρτιόταν από τη συνδυασμένη αντοχή και επάρκεια του ενός τρίτου ή περισσότερων απ' τα μέλη της, εξαρτιόταν από μερικές χιλιάδες και όχι μερικές εκατοντάδες πολιτών της»: FORREST George, *Η γένεση της αθηναϊκής δημοκρατίας*, σ. 126-127.

⁶⁸ Αντίθετα, η μονομαχία την οποία προτιμά η στρατιωτική αριστοκρατία σχετίζεται με το γεγονός ότι μόνο αυτή η κοινωνική τάξη είχε το προνόμιο να διαθέτει όπλα.

⁶⁹ Ο στρατός των οπλιτών στο πολιτικό πεδίο συγκροτούσε αυτό που εκείνη την εποχή άρχισε να ονομάζεται «δήμος» και είναι ενδεικτικό το επεισόδιο που συνέβη στην αποστασία της Σάμου, όταν ο αθηναϊκός στρατός καθάίρεσε τους αξιωματικούς του επειδή κρίθηκαν ένοχοι για συμπάθεια προς την ολιγαρχία. Βλ. MOSSÉ Claude, *Οι τύραννοι στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 108.

⁷⁰ Βλ. MOSSÉ Claude, *ό.π.*, σ. 162.

επικράτηση των νομοθετών αλλού⁷¹ και οι οποίοι ήσαν, όπως και οι νομοθέτες, αντιαριστοκρατικοί και επέφεραν μια ανατροπή της υπάρχουσας κοινωνικής ισορροπίας εξομαλύνοντας τις ανισότητες και οδηγώντας ταχύτερα στην ισονομία και στην ισορροπία της κλασικής εποχής⁷²

2. Η έκρηξη του ονόματος.

Είναι προφανές ότι η τυραννία υπήρξε αποτέλεσμα της διερεύνησης των ανθρώπινων δυνατοτήτων και είναι γεγονός ίδιης προέλευσης και σημασίας με την εμφάνιση επώνυμων δημιουργών στην ποίηση και στη γλυπτική. Ενώ από την προηγούμενη περίοδο έφτασαν ως εμάς μόνο τα ονόματα του Ομήρου, του Εύμηλου και του Ησιόδου, είναι εκπληκτική η έκρηξη του ονόματος μετά το 700 π.Χ. Φείδων, Ορθαγόρας, Κύψελος, Περίανδρος, Θεαγένης, Κύλων, Δράκων, Μεγακλής, Πιττακός, Τελεσικλής, Αρχίλοχος, Τυρταίος, Αλκμάν, Αλκαίος, Σαπφώ, Σιμωνίδης, Αριστόνοθος, Καλλικλής, Ευκοσμίδης, Μικκιάδης, Ηγίας, Μάντικλος, Νικάνδρη⁷³. Ονόματα τυράννων, ποιητών, γλυπτών, αλλά και απλών ανθρώπων που για πρώτη φορά κάνουν αισθητή την παρουσία τους, είναι υπαρκτοί, έχουν ταυτότητα.

Σε αντίθεση με το προβληματικό όνομα του Ομήρου⁷⁴, οι λυρικοί ποιητές αναφέρουν το όνομά τους, μιλάνε για τον εαυτό τους και προσφέ-

⁷¹ Αναφέρουμε εδώ το παράδειγμα του Πιττακού του Μυτιληναίου τον οποίο ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά* 1285α 35) χαρακτηρίζει *αίσυμνήτη* και αμέσως μετά αναφέρει (ό.π. 1285α 38-40) ότι για τον Αλκαίο ο Πιττακός ήταν τύραννος. Η δεύτερη άποψη επιβεβαιώνεται και από τον Πλούταρχο (*Σόλων* 14, 5). Για τον Πιττακό βλ. και MOSSÉ Claude, *ό.π.*, σ. 24-25.

⁷² Φυσικά μετά την επικράτηση του δήμου και την αυξανόμενη δυνατότητα συμμετοχής των πολιτών στα κοινά, η υπαρπική της εξουσίας από ένα πρόσωπο δεν ήταν δυνατόν να γίνει αποδεκτή. Έτσι εξηγείται η αντίθεση του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη στην τυραννία, αντίθεση η οποία εκφράζεται με ποικίλους τρόπους στα έργα τους. Πρβ. ενδεικτικά Πλάτωνος, *Γοργίας* 466c και d, 479a, *Πολιτεία* 565c-566a, 577c, 578a και Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1313b 31κ.ε., 1313b 18 κ.ε.

⁷³ Βλ. και HURWIT Jeffrey Mark, *The Art and Culture of Early Greece*, σ. 140.

⁷⁴ Δεν υπονοούμε εδώ ότι δεχόμαστε την άποψη όσων αμφισβητούν την ενότητα και το αδιαίρετο των ομηρικών ποιημάτων καθώς και την ύπαρξη του Ομήρου, αναφερόμαστε απλώς στην έλλειψη πληροφοριών για το πρόσωπο του ποιητή μέσα στο ίδιο το έργο του. Για την ιστορία του ομηρικού ζητήματος αλλά και για το πρόσωπο του Ομήρου και του ραψωδού γενικά βλ. SCHADEWALDT Wolfgang, *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur*

ρονται για αναγνώριση. Προκαλούν να τους δεις, να τους ακούσεις και συχνά αυτή η πρόκληση είναι απαιτητική και χρησιμοποιεί εκφράσεις που σκανδαλίζουν. Και όχι μόνον αυτό, αλλά ο λυρικός ποιητής αναλαμβάνει την ευθύνη ο ίδιος για όσα λέει, εκεί που ο επικός ήταν δεμένος με την παράδοση σε βαθμό που τον περιόριζε και τον καθόριζε.

Επιπλέον η λυρική ποίηση δεν αναφέρεται σε «κάποιον» Αγαμέμνονα ή Αίαντα ή Έκτορα, ανθρώπινο τύπο περισσότερο και λιγότερο άνθρωπο με αίμα και σάρκα, αλλά στον αγαπημένο Περικλή που χάθηκε σε ένα μοιραίο ναυάγιο και όλη η πόλις τον θρηνεί⁷⁵, στον φίλο εκείνο που πρόδωσε τη φιλία⁷⁶, στην όμορφη Ανακτορία που βρίσκεται μακριά και την νοσταλγούν⁷⁷. Οι ομηρικοί ήρωες, ακόμα και όταν δρουν ή πάσχουν, δεν χάνουν τίποτα από το αυστηρό τους μεγαλείο, απλώς υποτάσσονται στη μοίρα τους, που τους επιβάλλει να διακριθούν στο πεδίο της μάχης και όταν φτάσει ο θάνατος να είναι και αυτός ένδοξος, κατάληξη της ένδοξης ζωής τους. Αυτή η άτεγκτη μοίρα ρυθμίζει τα ανθρώπινα και ακόμα και ο Δίας, ο οποίος συντηρεί και διασώζει την τάξη, υποτάσσεται σε αυτή. Οι άνθρωποι της επόμενης εποχής όμως εκφράζουν τα συναισθήματά τους γιατί είναι όντα του τώρα και του εδώ και όχι θολές φιγούρες του ιστορικού παρελθόντος⁷⁸.

Την ίδια εποχή οι γλύπτες υπογράφουν τα έργα τους. Είναι συγκινητικό να βλέπουμε στον Κούρο της Δήλου το 625 ή το 600 π.Χ. το όνομα Ευθυκαρτίδης, το όνομα του πρώτου επώνυμου γλύπτη. Χάρη σε αυτή τη συνήθεια θα αντλήσουμε πληροφορίες όχι μόνο για την προσωπικότητα του καλλιτέχνη αλλά και για τη στάση του απέναντι στην τέχνη του.

3. Η έκρηξη του συναισθήματος.

Μαζί με την έκρηξη του ονόματος και η έκρηξη του συναισθήματος. Πόνος, οδύνη, έρωτας, πόθος, οργή, αγανάκτηση, μίσος. Στα αρχαϊκά

homerischen Frage, Stuttgart (K F Koehler Verlag) ⁴1965. Μτφ. Φάνης Ι. Κακριδής: *Από τον κόσμο και το έργο του Ομήρου*, τόμ. Α': Το ομηρικό ζήτημα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1980, κυρίως σ. 17-49 και 73-162.

⁷⁵ Αρχιλόχου 7D=13W.

⁷⁶ Αρχιλόχου 79aD

⁷⁷ Σαπφούς 27D.

⁷⁸ Σχετικό είναι και το γεγονός ότι τα μακροσκελή επικά ποιήματα αντικαθίστανται από τα λυρικά που τα χαρακτηρίζει η αμεσότητα της συντομίας.

επιγράμματα περισσεύει η θλίψη του πατέρα για τον θάνατο του παιδιού του⁷⁹ και η λυρική ποίηση είναι γεμάτη από «αίματόεν έλκος»⁸⁰ για τον χαμό φίλων. Ο έρωτας δεν αποτελεί πια ντροπή, αλλά διακηρύσσεται απερίφραστα σε όλες τις διαβαθμίσεις, από την εσωτερικότητα της Σαπφούς και τον πληγωμένο εγωισμό του Αρχιλόχου μέχρι το ανέμελο παιχνίδι του Ανακρέοντα. Ο Όμηρος, που έδωσε μια θαυμάσια ερωτική σκηνή, τη συνάντηση του Έκτορα με την Ανδρομάχη, αποφεύγει να τον ονομάσει. Ο Αρχίλοχος τολμά να δημοσιοποιήσει τον έρωτά του προς τη Νεοβούλη και φτάνει να οδηγήσει αυτήν και την οικογένειά της στην αυτοκτονία, εκθέτοντάς τους όταν νιώθει προδομένος⁸¹. Η Σαπφώ υμνεί επίσης τον έρωτα⁸² και τον χρησιμοποιεί ως μέτρο της ομορφιάς. Ό,τι αγαπά ο καθένας αυτό είναι το πιο όμορφο⁸³. Η οργή ανακατεμένη με μίσος πλημμυρίζει την ψυχή του Αρχιλόχου, όταν ο φίλος του προδίδει τη φιλία τους. Είναι συγκλονιστικό να διαβάζουμε τα φοβερά μαρτύρια με τα οποία τον καταριέται γι' αυτή την προδοσία και κυρίως να ψηλαφούμε την ψυχή του από τη ρωγμή την οποία ο ίδιος μας άνοιξε.

4. Το πολιτικό σκηνικό.

Μετά την τυραννία, το πολίτευμα εξελίσσεται σε δημοκρατία ή επιστρέφει στην ολιγαρχία. Σε κάθε περίπτωση πάντως, το πλαίσιο που είχε θεμελιωθεί από την προηγούμενη περίοδο τώρα εδραιώνεται. Η ελληνική πόλις παίρνει τη θέση που παλαιότερα κατείχε το ανάκτορο. Γίνεται το κέντρο του πολιτισμού και ο θεματοφύλακας της τάξης. Με την ελάττωση της βασιλικής δύναμης συνδέεται και η ώθηση στην κατασκευή ναών⁸⁴. Ενώ πριν η δόξα και το μεγαλείο της πόλης είχε μέτρο και σημείο αναφοράς τα μεγαλόπρεπα ανάκτορα και τους βασιλικούς τάφους, τώρα οι πόλεις αλλάζουν προτεραιότητες. Στολίζονται με λαμπρά δημόσια κτίρια, ανάμεσα στα οποία και ναοί, που αποτελούν το κέντρο της κοινής ζωής και την υπογραμμίζουν. Ακόμα και οι τύραννοι, αν και θα περιμέναμε το αντίθετο, βγαλμένοι από τους

⁷⁹ «Ἡ καλὸν τό μνήμα [πα]τήρ ἔστησε θανός[η] Λεαρέτη οὐ γάρ [ἐ]τι ζῶσαν ἔσοφσόμεθα»: Από την Θάσο γύρω στα 500 π.Χ. Βλ. και ΚΑΡΟΥΖΟΥ Χρήστου, *Περικαλλές άγαλμα*.

⁸⁰ Αρχιλόχου 7D=13W

⁸¹ Αρχιλόχου 24D=38W και 122W

⁸² Σαπφούς 2D.

⁸³ Σαπφούς 27D.

⁸⁴ Βλ. και ΤΣΟΥΝΤΑ Χρήστου, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής τέχνης*, σ. 100.

κόλπους της κοινότητας και θέλοντας να την κολακεύσουν ή να επιδειχθούν, επιδίδονται στην κατασκευή ναών και αγαλμάτων που θα στολίσουν την πόλη⁸⁵. Καθιερώνουν επίσημα λαϊκές γιορτές και ενισχύουν οτιδήποτε θα μπορούσε να αποτελέσει βάση για ένα αίσθημα συλλογικότητας και συμμετοχικότητας. Η πρώτη καταγραφή των ομηρικών ποιημάτων αποδίδεται στον Πεισίστρατο και η αιτία αυτής της ενέργειας ήταν ίσως η δημιουργία συλλογικότητας και κοινού αισθήματος μέσα από την αναφορά σε ένα ένδοξο ηρωικό παρελθόν. Δεν είναι τυχαίο ότι οι κύριες πηγές έργων αρχιτεκτονικής και γλυπτικής από το 570 ως το 530 π.Χ. ήσαν οι έδρες των δύο πιο ισχυρών τυραννιών: της Σάμου με τον Πολυκράτη και της Αθήνας με τον Πεισίστρατο. Το Ηραίο της Σάμου χτίστηκε στα χρόνια του Πολυκράτη από τον περίφημο αρχιτέκτονα Ροίκο, εκείνον που μαζί με τον Θεόδωρο είχε ανακαλύψει το χύσιμο του χαλκού⁸⁶. Με το όνομα του Πεισιστράτου συνδέεται η οικοδόμηση του αρχαίου ναού της Αθηνάς στην Ακρόπολη και με το όνομα των Πεισιστρατιδών γενικά η αρχή της κατασκευής του Ολυμπίειου, η ίδρυση του βωμού των Δώδεκα θεών στην Αγορά και ενός βωμού του Απόλλωνα στον περίβολο του Πυθίου. Ακόμα στα χρόνια της τυραννίας δημιουργούνται τα πρώτα μεγάλα έργα της γλυπτικής, εκείνα που συνδέθηκαν με το όνομα του Αντήνορα και κατασκευάζονται οι πρώτες Κόρες της Ακρόπολης, ενώ η μελανόμορφη αττική κεραμική παράγει τότε μερικά πολύ σημαντικά έργα της⁸⁷.

Η ανακάλυψη της προσωπικότητας και η δημιουργία του θεσμικού πλαισίου της πόλεως συμπίπτουν και είναι αμφίβολο ποιο από τα δύο αποτελεί προϋπόθεση του άλλου. Αυτή η περίοδος της διερεύνησης είναι γεμάτη αντιφάσεις στην προσπάθειά της να αποδεσμευτεί από την προηγούμενη και να σχηματίσει τη δική της φυσιογνωμία.

5. Η αναζήτηση του ρυθμού.

Αυτές οι αντιφάσεις γίνεται προσπάθεια καταρχήν να ερμηνευθούν για να μην τρομοκρατούν τους ανθρώπους. Κυρίαρχη θέση στη σκέψη του αρχαϊκού ανθρώπου κατέχει η πίστη για την εναλλαγή ευτυχίας και

⁸⁵ Βλ. και Θουκυδίδου ΣΤ, 54, 5.

⁸⁶ Για τον Πολυκράτη βλ. MOSSÉ Claude, *Οι τύραννοι στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 25-30.

⁸⁷ Για τους Πεισιστρατίδες βλ. MOSSÉ Claude, *ό.π.*, σ. 59-89.

δυστυχίας⁸⁸, που εκδηλώνεται και στις πιο απλές καθημερινές του στιγμές. Το μήνυμα που δίνεται εκφράζεται με το στόμα του Αρχιλόχου: «τλήτε»⁸⁹. Ο πόνος ανήκει στην ουσία του ανθρώπου, στην ουσία του όμως ανήκει και η χαρά. Υπάρχει ένας ρυθμός που διέπει τα πάντα⁹⁰ και ο άνθρωπος θεμελιώνει τη σχέση του με τον κόσμο στην αδιάκοπη προσπάθειά του να τον ανακαλύψει. Οι φιλόσοφοι επίσης βεβαιώνουν την ύπαρξη του ρυθμού ως συνεκτικού στοιχείου του κόσμου. Ο Αναξίμανδρος μιλάει για την αρχή της αμοιβαίας επανόρθωσης της αδικίας σε κοσμικό επίπεδο⁹¹, που γεννά και διασώζει την ισορροπία. Στην αρχιτεκτονική, από την οποία για πρώτη φορά σώζονται δείγματα και μάλιστα σε δύο ξεχωριστούς τύπους, τον αρχαιότερο και αυστηρότερο δωρικό και στον νεότερο και ελαφρότερο ιωνικό⁹², συνυπάρχουν αρμονικά για πρώτη φορά το καθαρά τεκτονικό στοιχείο με το πλαστικό, καθώς η εμφάνιση των πρώτων ναών συνάπτεται με τη γλυπτική τους διακόσμηση, η οποία απαντά στην απαίτηση για ένωση της αρχιτεκτονικής σταθερότητας με την κίνηση. Οι κίονες, εκτός από άξονες στήριξης, αποκτάνε και μια αυτονομία τέτοια ώστε αποτελούν ο καθένας ξεχωριστά έργο τέχνης. Ό,τι υπήρξε καταρχήν αναγκαίο για να χαλαρώνει τις εντάσεις, δηλαδή η λέπτυνση του κίονα στο ανώτερο μέρος και η καμπύλωση των γραμμών του στο κέντρο, γίνεται σιγά-σιγά στοιχείο οργανικό, αναγκαιότητα μόνο αισθητική.

Στη γλυπτική οι αντιφάσεις είναι περισσότερο εμφανείς. Προσπαθεί, όπως και η ζωή, να χωρέσει στοιχεία αντιθετικά, τη σταθερότητα και την απαίτηση για ζωντάνια⁹³ και θα βρει τον τρόπο να μην δίνει την εντύπωση του

⁸⁸ «Ἄλλοτε δ' ἄλλος ἔχει τόδε νῦν μὲν ἐς ἡμέας ἐτράπεθ', αἵματόεν δ' ἔλκος ἀναστένομεν, ἑξαῦτις δ' ἐτέρους ἐπαμείψεται»: Αρχιλόχου 7D=13W

⁸⁹ 'Ο.π.

⁹⁰ «Γίγνωσκε δ' οἶος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει»: Αρχιλόχου 67aD=128W.

⁹¹ «Διδόναι γάρ αὐτά δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»: D-K I, 1 (Συμπλ. Φυσ 24, 13).

⁹² Οι πρώτοι πέτρινοι ή μαρμάρινοι δωρικοί ναοί φαίνεται ότι αποτελούσαν μίμηση των ξύλινων κατασκευών των παλιότερων ναών, ιδιαίτερα όσον αφορούσε στη διαίρεση της ζωφόρου σε τρίγλυφα (άκρα των κατά μήκος και εγκάρσιων δικών) και μετόπες (διαστήματα μεταξύ δοκών). Βλ. και RICHTER Gisela, *A Handbook of Greek Art*, London (Phaidon Press) 1959. Μτφ. Κυτερίνα Γ. Κορρέ: *Αρχαία ελληνική τέχνη*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1974, σ. 20.

⁹³ «Ὁ δὲ μάλιστα ψυχαγωγεῖ διὰ τῆς ὄψεως τοὺς ἀνθρώπους, τό ζωτικόν φαίνεσθαι»: Ξενοφώντας, *Απομνημονεύματα* III X, 6

νεκρού χωρίς ταυτόχρονα να χάνει το αίσθημα της διάρκειας⁹⁴. Τα γυμνά αντρικά αγάλματα, οι Κούροι⁹⁵, και τα ντυμένα γυναικεία, οι Κόρες, ενώ στο πρώτο κοίταγμα φαίνονται εντελώς πιστά στον νόμο της απόλυτης μετωπικότητας, της συμμετρίας και της ακινησίας⁹⁶, στη συνέχεια αποκαλύπτουν ανεπαίσθητες αποκλίσεις και αδιόρατες μετατοπίσεις που υποσκάπτουν τόσο τη συμμετρία όσο και τη φαινομενική ακινησία τους⁹⁷. Ενώ τα σχήματα φαίνονται κοινά και νομίζει κανείς ότι οι καλλιτέχνες δουλεύουν έχοντας μπροστά τους έναν απαρασάλευτο κανόνα⁹⁸ αποδεικνύεται ότι στην πραγματικότητα η τέχνη και των αρχαϊκών χρόνων παρουσιάζει ρευστότητα και μεταβολές⁹⁹. Και καθώς τα χρόνια περνάνε και πλησιάζουμε στην ύστερη αρχαϊκή περίοδο, τα ακίνητα αγάλματα όλο και περισσότερο μοιάζουν με

⁹⁴ Βλ. ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 12.

⁹⁵ Οι Κούροι υπήρξαν γνωστοί ως Απόλλωνες, επειδή είχε επικρατήσει η άποψη ότι αυτών τον θεό απεικονίζουν. Σήμερα ξέρουμε ότι πρόκειται για αναθήματα ή σήματα. Βλ. και BOARDMAN John, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 63. και κυρίως ΚΑΡΟΥΖΟΥ Χρήστου, *Αριστόδοκος. Από την ιστορία της πλαστικής των υστεροαρχαϊκών χρόνων και του επιτύμβιου αγάλματος*, Αθήνα (Γερμανικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο) 1961. Ο Jean CHARBONNEAUX, *La sculpture grecque archaïque*, Paris (Éditions de Cluny) 1938, p. 31, επισημαίνει τα δύο βασικά χαρακτηριστικά των Κούρων: «En premier lieu l' impersonnalité du Kouros, figure idéale à laquelle l' artiste a voulu donner le maximum de beauté, de perfection, pour la rendre semblable et par conséquent agréable aux dieux; puis, l' étude attentive qui s' y révèle de l' anatomie humaine, l' observation sans cesse approfondie et poussée plus avant de la ligne, de la charpente osseuse, de l' enveloppe musculaire ».

⁹⁶ Όλοι οι μελετητές (ΚΑΡΟΥΖΟΣ, CARPENTER, RICHTER) θεωρούν αυτά ως βασικά χαρακτηριστικά της αρχαϊκής τέχνης.

⁹⁷ Βλ. ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 11.

⁹⁸ Ο Jeffrey Marc HURWIT, *The Art and Culture of Early Greece*, p. 18, δέχεται ότι υπάρχει ένα στερεότυπο, κάτι σαν την πλατωνική ιδέα. Η παρατήρηση επίσης της Gisela RICHTER, *Kouroi A Study of the Development of the Greek Kouros from the Late Seventh to the Early Fifth Century B.C.*, N.Y. (Oxford Univ. Press) 1942, p. 3, ότι ο τύπος του Κούρου επανέρχεται σε ολόκληρη την αρχαϊκή γλυπτική, όπως το δεσπόζον μοτίβο στη μουσική, υποδηλώνει την αρχαιοελληνική εμμονή σε τύπους μέσα στον χώρο των οποίων πραγματοποιείται η εξέλιξη, γεγονός που όμως θα δώσει τους πρώτους καρπούς του στα κλασικά χρόνια.

⁹⁹ Μπορεί κανείς να παρατηρήσει την τεράστια απόσταση που διανύθηκε από τον μαρμάρινο Κούρο του Σουνίου μέχρι τον ιπέα του Rampin. Βλ. ακόμα RICHTER Gisela, *ό.π.*, p. 27: «Beginning with a straight and stiff-limbed structure of often abnormal proportions, the artist gradually worked towards a more relaxed stance and natural proportions».

«τεντωμένες χορδές»¹⁰⁰ που θα εξακοντιστούν στην κλασική εποχή¹⁰¹. Αυτές οι ανεπαίσθητες ασυμμετρίες και η ένωση του τεκτονικού με το πλαστικό στοιχείο ανοίγουν τον δρόμο προς την πληρέστερη αξιοποίηση του φωτός¹⁰². Στους ναούς το φως αντανακλάται και διαθλάται πάνω στα αετώματα και στα τρίγλυφα, δημιουργώντας εναλλαγές με τη σκιά, ενώ στη γλυπτική οι επιφάνειες, άλλες απορροφούν και άλλες εξακτινώνουν το φως, παίζοντας με αυτό και με το αντίθετό του, τη σκιά. Ο έρωτας, το προσωπικό αυτό βίωμα με τη γεύση του «γλυκόπικρου»¹⁰³ και την ομοιότητα με τον θάνατο¹⁰⁴ συμπυκνώνει τις αντιφάσεις της αρχαϊκής εποχής. Είναι το ίδιο βίωμα που στα κλασικά χρόνια θα γίνει ο δρόμος για την αποκάλυψη της θέας του απολύτου κάλλους¹⁰⁵.

6. Ελληνική και αιγυπτιακή τέχνη: μια πολιτική διαφορά.

Θα πρέπει εδώ να αναφέρουμε τη μεγάλη επιδραση που άσκησε και στην αρχιτεκτονική και στη γλυπτική η αιγυπτιακή τέχνη, πράγμα που δεν είναι παράδοξο, αφού σε όλες του τις φάσεις ο ελληνικός πολιτισμός δέχτηκε επιρροές από την Ανατολή. Με την Αίγυπτο ειδικά οι Έλληνες ήρθαν σε επαφή όταν, μετά τα μέσα του 7ου αι., Έλληνες μισθοφόροι πήραν την άδεια από τον Φαραώ να εγκατασταθούν στο Δέλτα του Νείλου¹⁰⁶ και ίδρυσαν στη Ναύκρατι εμπορικό σταθμό. Η ανάπτυξη του εμπορίου και ο αποικισμός είχαν και σε αυτή την περίπτωση τα αποτελέσματά τους. Όμως αυτές οι επιρροές

¹⁰⁰ Η έκφραση ανήκει στον Χρήστο ΚΑΡΟΥΖΟ.

¹⁰¹ Είναι χαρακτηριστικό ότι, παρά την έλλειψη, ορατής τουλάχιστον, κίνησης στα αρχαϊκά αγάλματα, δίνεται μεγάλη βαρύτητα από άποψη τεχνικής σε εκείνα τα μέρη του ανθρώπινου σώματος που υποβάλλουν την αίσθηση της κίνησης, όπως τα γόνατα, οι μηροί, οι αγκώνες, οι καρποί, η μέση. Βλ. και SCRANTON Robert L., *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, p. 205.

¹⁰² Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ Χρύσανθος, *Εισαγωγή στην τέχνη*, σ. 81 και ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *ό.π.*, σ. 17.

¹⁰³ Σαπφούς 137D

¹⁰⁴ Σαπφούς 2D.

¹⁰⁵ Πλάτωνος, *Συμπόσιον* 211c

¹⁰⁶ Ο Ηρόδοτος (II 154) μαρτυρεί ότι ο Ψαμμήτιχος παραχώρησε στους Έλληνες και στους Κάρες «χώρους ένοικῆσαι αντίους ἀλλήλων, τοῦ Νείλου τό μέσον ἔχοντος» και ότι «πρώτοι γάρ οὔτοι ἐν Αἰγύπτῳ ἀλλόγλωσσοι κατοικίσθησαν».

δεν υπήρξαν δεσμευτικές, εφόσον ανιχνεύονται κυρίως σε επίπεδο τεχνικής, ενώ στη θεματολογία οι Έλληνες δεν αντέγραψαν το πρότυπό τους και αργότερα απομακρύνθηκαν και από τις τεχνικές λύσεις που είχαν προτείνει οι Αιγύπτιοι. Η μνημειακή αρχιτεκτονική της Αιγύπτου, με τις συμπαγείς πέτρινες κατασκευές, ο τρόπος του Φαραώ και του ιερατείου να επιβάλλονται στους υποτελείς τους, μεταμορφώνεται στην Ελλάδα σε μια αρχιτεκτονική κομψή και ανθρώπινη. Τα επιβλητικά κολοσσιαία αιγυπτιακά αγάλματα γίνονται στην Ελλάδα οι γυμνοί Κούροι¹⁰⁷ και οι αέρινα ντυμένες Κόρες¹⁰⁸.

Ήδη το θέμα της γυμνότητας των ελληνικών αγαλμάτων συνιστά το πρώτο στοιχείο απομάκρυνσης από την αιγυπτιακή παράδοση. Πρόκειται οπωσδήποτε για επιλογή συνειδητή¹⁰⁹, όπως και το ότι τα ελληνικά αγάλματα ξεκόλλησαν την πλάτη τους από τη στήλη που στήριζε τα αιγυπτιακά και απέκτησαν έτσι μια ελευθερία και ζωντάνια, εφόσον αυτή η στήριξη είχε και αισθητική σημασία¹¹⁰. Επιπλέον τα σαρκώδη ανατολίτικα πρόσωπα εμφανίζονται οστεώδη και ζωηρά στην ελληνική γλυπτική¹¹¹. Ακόμα και το υλικό που χρησιμοποιήθηκε, το άσπρο μάρμαρο, μπορεί να μην ήταν αποτέλεσμα επιλογής αλλά αναγκαιότητα, το αισθητικό όμως αποτέλεσμα που δημιουργούσε ήταν πολύ διαφορετικό από εκείνο που δημιουργούσαν οι σκληρές

αιγυπτιακές πέτρες, ο πορφυρίτης και ο γρανίτης, όπως διαφορετική ήταν και η τεχνική επεξεργασία που απαιτούσε¹¹². Από την άλλη, οι πέτρινες

¹⁰⁷ Για την αιγυπτιακή επίδραση στους Κούρους βλ. RICHTER Gisela, *Kouroi*, p. 5.

¹⁰⁸ Αντίθετα με την αιγυπτιακή τέχνη η μυκηναϊκή πλαστική δεν αποτέλεσε πρότυπο, επειδή οι γλυπτικές της κατασκευές ήσαν σχεδόν όλες ασήμαντου μεγέθους. Η αρχική όμως γεωμετρικοποίηση των Κούρων ως έναν βαθμό παραπέμπει στην πλαστική δημιουργία των Μυκηναίων.

¹⁰⁹ Ο Χρήστος ΤΣΟΥΝΤΑΣ, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής τέχνης*, σ. 142, υποστηρίζει ότι η γυμνότητα των ελληνικών αγαλμάτων είχε σχέση με την επίδραση που άσκησαν στην τέχνη οι γυμνικοί αγώνες και ότι από τους Κούρους εξαπλώθηκε ευρύτερα στην τέχνη.

¹¹⁰ Πρβ. ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνη, *Ανθολόγημα θησαυρών του Εθνικού Μουσείου*, σ. 24.

¹¹¹ Δες και BOARDMAN John, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 61.

¹¹² Ο Jean CHARBONNEAUX, *La sculpture grecque archaïque*, p. 11, υποστηρίζει: «Ce qui distingue essentiellement une statue grecque d'une égyptienne, c' est que la seconde est prisonnière de la matière dont elle est faite, bois ou pierre, et laisse sentir, même parfaite de contour, le bloc dans lequel elle est taillée, tandis que l' autre s' en échappe et sa structure dépend moins de règles techniques nées de la résistance de la matière que d' un effort d' affranchissement qui prétend plier la matière aux lois de l' esprit et à l' imitation de la vie ».

βάσεις, τα εξαρτήματα και η, έστω και σπάνια, χρήση αγαλμάτων αντί για κίονες στην πρόσοψη θύμιζαν πάντα τι χρωστούσε η Ελλάδα στην Αίγυπτο¹¹³.

Οπωσδήποτε η αρχαϊκή τέχνη θα λιώσει μέσα στην κλασική¹¹⁴, ενώ οι ανατολικές τέχνες «έμειναν μέχρι το τέλος της ζωής τους αρχαϊκές»¹¹⁵. Η διαφορά, όχι αξιολογική, με την ελληνική τέχνη είναι παράλληλη με την πολιτική φιλοσοφία των δύο λαών. Η Αίγυπτος και όλη η Ανατολή παρέμεινε σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας της αρχαϊκή και στον τρόπο οργάνωσης της συμβίωσης. Οι πολυπληθείς πόλεις, η γραφειοκρατική διοίκηση και η συγκεντρωτική εξουσία του βασιλιά δεν επέτρεψαν στο ανθρώπινο υποκείμενο να δράσει και πολύ περισσότερο να διερευνήσει τα όριά του. Τα αγάλματα και οι πυραμίδες τους είναι στατικά, χωρίς ρωγμές κίνησης και ελευθερίας, γιατί στατική είναι η ζωή σε όλο το πλάτος της. Η τέχνη παρέμεινε αναλλοίωτη στο πέρασμα των αιώνων, όπως παρέμειναν και οι οργανωτικές δομές του αιγυπτιακού κράτους. Η ελληνική τέχνη αντίθετα ρέει συνεχώς, όπως ρέει και η πολιτική οργάνωση και αυτό γιατί και οι δύο έχουν ως βάση τη δυναμική και την απροσδιοριστία των σχέσεων. Στην Ελλάδα, ήδη στην αρχαϊκή περίοδο, κεντρική θέση έχει όχι μια απρόσωπη εξουσία, αλλά το άτομο και μάλιστα με την ιδιότητα του πολίτη, πράγμα που σημαίνει ότι το άτομο είναι οργανικό μέρος ενός συνόλου με κοινούς στόχους και επιδιώξεις¹¹⁶.

Ο Πλάτων θαυμάζει την αιγυπτιακή σοφία¹¹⁷ και στέκεται με σεβασμό μπροστά στην ακινησία και στη σταθερότητα της τέχνης της¹¹⁸. Δέ-

¹¹³ Μεγάλη ομοιότητα με το αιγυπτιακό τους πρότυπο δείχνουν οι καθήμενες μορφές, αντρικές και γυναικείες. Βλ. και RICHTER Gisela, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 59.

¹¹⁴ Ο δρόμος που διανύθηκε από τα πρώιμα αρχαϊκά γλυπτά μέχρι εκείνα της μέσης και της ύστερης αρχαϊκής περιόδου και από εκεί ως τα γλυπτά της κλασικής εποχής φαίνεται και από τη σταδιακή βελτίωση στην απόδοση των ανατομικών λεπτομερειών. Για λεπτομερείς πληροφορίες στο θέμα της ανατομίας βλ. RICHTER Gisela, *ό.π.*, σ. 60 κ.ε. και Της ίδιας, *Kouroi*.

¹¹⁵ ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 10.

¹¹⁶ Ουσιάδης επίσης διαφορά ανάμεσα στους Έλληνες και στους Αιγύπτιους είναι ότι οι δεύτεροι δεν ενδιαφέρθηκαν συνειδητά για την αισθητική αξία του καλλιτεχνικού δημιουργήματος αλλά το θεωρούσαν πάντα υπηρετικό της θρησκευτικής ή πολιτικής ιεραρχίας και γι' αυτό αποσκοπούσαν μόνο στην υψηλή ποιότητα του υλικού και στην αντοχή της κατασκευής. Αντίθετα οι Έλληνες από τον Όμηρο κιόλας (βλ. την περιγραφή της ασπίδας του Αχιλλέα στο Σ 548 κ.ε.) στέκονται με θαυμασμό μπροστά στα επιτεύγματα της τέχνης και το πιο σημαντικό, τα θεωρούν αφορμή για φιλοσοφικό προβληματισμό.

¹¹⁷ *Τίμαιος* 21c, *Νόμοι* 657a, *Πολιτεία* 436a.

κα χιλιάδες χρόνια δεν στάθηκαν ικανά να μεταβάλουν τις ορισμένες από τους θεσμούς ή από κάποιον ένθεο άνθρωπο θεμελιακές αρχές της και αυτή η τέχνη είναι για τον Πλάτωνα το ιδανικό παράδειγμα που κανείς δεν μπόρεσε να ξεπεράσει. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η καταγραφή από τον Πλάτωνα των χαρακτηριστικών της αιγυπτιακής τέχνης που την διαφοροποιούν από την ελληνική. Όσο για τον θαυμασμό του γι' αυτήν ερμηνεύεται αν σκεφτούμε ότι προέρχεται από εκείνον το φιλόσοφο που συνέλαβε την ιδέα του Αγαθού, του πιο σταθερού αρχέτυπου του κόσμου. Η αποστροφή του για τη μεταβολή οφείλεται στον φόβο ότι η «πολυείδεια»¹¹⁹ απομακρύνει την ψυχή από την ενότητα της ιδέας¹²⁰.

Σε σύγκριση με την ελληνική, η αιγυπτιακή τέχνη είναι γερασμένη από την αρχή. Ενώ εκείνη, μέσα από τις διαρκείς εναλλαγές, είναι πάντα γεμάτη σφρίγος και ενθουσιασμό¹²¹. Έτσι «όταν οι Έλληνες της κλασικής περιόδου άρχισαν να δημιουργούν τον πολιτισμό τους ήσαν ακόμα νέοι. Οτιδήποτε είχε συμβεί τα τελευταία 3000 χρόνια ήταν γι' αυτούς ανύπαρκτο»¹²².

7. Η απαρχή της εξωστρέφειας και η κυριαρχία του προσωπικού.

Καθώς ταυτόχρονα συνεχίζεται και επεκτείνεται ο αποικισμός, οι Έλληνες συνειδητοποιούν καταρχήν ότι ο κόσμος δεν είναι αποκλειστικά εχθρικός και ότι ο πόλεμος δεν είναι ούτε ο μόνος ούτε ο καλύτερος τρόπος να προσεγγίσουν τους άλλους. Ο φόβος υποχωρεί και οι άνθρωποι αρχίζουν να κερδίζουν από την Ανατολή και τις κατακτήσεις της και μεταφέρουν εκεί τις

¹¹⁸ Νόμοι 656α κ.ε.

¹¹⁹ Πολιτεία 580d

¹²⁰ Δες και ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ Μανόλης, *Ο Πλάτων και η τέχνη*, Αθήνα (Νεφέλη) 1984, σ. 135 κ.ε.

¹²¹ «Ὡ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες αἰεὶ παῖδες ἔστε, γέρων δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν»: Πλάτωνος, *Τίμαιος* 22b. Βλ. ακόμα BOUTMY Émile, *Philosophie de l'architecture en Grèce*, Paris (Germer Baillière) 1870, p. 59: «L' Orient est l' antithèse naturelle de la Grèce il est l' instinct aveugle, quand la Grèce est la raison conciente; il est l' immobilité, quand la Grèce représente le progrès».

¹²² RICHTER Gisela, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 18.

δικές τους. Είναι η αρχή της εξωστρέφειας¹²³, η οποία εκδηλώνεται και στην τέχνη. Στην ποίηση, στην αρχιτεκτονική, στην τέχνη του ανοιχτού χώρου, που προσφέρει τα έργα της για παρατήρηση από τέσσερις πλευρές, που στην πραγματικότητα προσδιορίζει τον χώρο, και στη γλυπτική, που, παρά τον χαρακτήρα της μετωπικότητας, σηματοδοτείται μέσα στον χώρο και εκείνη τον σηματοδοτεί.

Η ποίηση, όπως και όλες οι άλλες δραστηριότητες της αρχαϊκής εποχής, έχουν την οσμή του προσωπικού. Με τους όρους του υποκειμενικού αποπειράται η Σαπφώ να ορίσει το ωραίο και ο Αρχίλοχος υπογραμμίζει το ατομικό στοιχείο στον έρωτα, φωτίζοντας και τις στιγμές της αποτυχίας. Ο ίδιος, για πρώτη φορά στην παγκόσμια λογοτεχνία, μιλάει στην ψυχή του και εξομολογείται¹²⁴ και ο ίδιος τολμά να αμφισβητήσει μαχητικά τα ιδανικά του παρελθόντος, παρωδώντας δεικτικά την εικόνα του ομηρικού στρατηγού με τις υπεράνθρωπες ικανότητες¹²⁵. Όμως όλα αυτά δεν σημαίνουν αυτονομία του ανθρώπου και απόσταση από τους άλλους. Αντίθετα το λυρικό ποίημα έχει τάση προς τα έξω, αποδεσμεύεται από το «εγώ», χωρίς να το ξεχνάει, γι' αυτό επιτελεί μια ουσιαστική επικοινωνία και συνδέει άρρηκτα το προσωπικό με το καθολικό¹²⁶. Η κρίση της Σαπφούς για το ωραίο δεν συνιστά αυθαιρεσία του προσωπικού γούστου. Η σχέση της με την Ανακτορία και η προτεραιότητα που αποδίδει σε αυτήν, την κάνει να διατυπώσει, για πρώτη φορά ξεκάθαρα, έναν ορισμό του ωραίου. Ο Αρχίλοχος, καθώς επισημαίνει τον πόνο του έρωτα, υποχωρεί και αφήνει χώρο για τον καθένα που θα βρεθεί σε παρόμοια θέση. Καθώς αμφισβητεί το παρελθόν, εκφράζει μια ολόκληρη εποχή που ανέχεται ακόμα και την εγκατάλειψη της ασπίδας¹²⁷ και διατυπώνει πιο ολοκληρωμένα αυτό που θα πει στη Νέκυια διστακτικά ο Αχιλλέας¹²⁸.

¹²³ Ο FORREST George, *Η γένεση της αθηναϊκής δημοκρατίας*, σ. 105, ονομάζει αυτή την εξωστρέφεια «ψυχολογική ελευθερία» για τον επιπλέον λόγο ότι συνιστά και μια αυτονόμηση από τις παλιές συνήθειες που επέβαλαν υπακοή.

¹²⁴ Αρχιλόχου 67a D=128W

¹²⁵ Αρχιλόχου 60D=114W

¹²⁶ Οι αρχαϊκοί ποιητές δεν μιλούν με μοναχικούς μονολόγους όπως οι σύγχρονοι λυρικοί, αλλά απευθύνονται σε κάποιον είτε αυτός είναι θεός, κυρίως σε προσευχές, είτε άνθρωπος είτε ομάδα ανθρώπων. Βλ. SNELL Bruno, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, σ. 108.

¹²⁷ Αρχιλόχου 6D=5W.

¹²⁸ λ 488-491: «Μή δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεύ.

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἑὼν θητευέμεν ἄλλω,

Στη γλυπτική τα έργα έχουν τέσσερις πλευρές και η συναρμογή των μερών γίνεται κατά τρόπο ορατό. Η μορφή αποτελείται από μέρη, κομμάτια ενός ζωντανού οργανισμού που όμως διατηρούν έναν βαθμό αυτοτέλειας¹²⁹. Όλα γίνονται στο φως και είναι κατόρθωμα της κλασικής εποχής η πρακτική εκμετάλλευση της ηρακλείτειας «αφανούς αρμονίας»¹³⁰. Το γεωμετρικό σχήμα υπάρχει και φαίνεται, είναι το «πλαίσιο της μορφής»¹³¹.

8. Η δημοσιότητα του ναού.

Ο αρχαϊκός ναός, τόπος κατοικίας των θεών, δεν είναι χώρος ιδιωτικός¹³², όπως ήταν στα μυκηναϊκά χρόνια, ούτε όμως και πραγματικός τόπος λατρείας¹³³. Μέσα σε αυτόν υπάρχει μόνο το λατρευτικό άγαλμα της θεότητας, ενώ εξωτερικά είναι πλούσια διακοσμημένος. Το εσωτερικό του ναού δεν προορίζεται για τη λατρεία¹³⁴. Οι πομπές, οι θυσίες, οι προσευχές, οι λατρευτικού χοροί, όλα συμβαίνουν έξω από τον ναό, στον ανοιχτό περίβολο¹³⁵. Γι' αυτό και ο ναός αποτελεί τον απλούστερο τύπο

άνδρι παρ' ἀκλήρω, ὃ μὴ βίος πολὺς εἶη,

ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν».

¹²⁹ «Στα πρώιμα αυτά χρόνια οι ανατομικές λεπτομέρειες (τα αυτιά, τα γόνατα, τα πλευρά) εμφανίζονται σαν κάτι που δεν αποτελεί μια οργανική ολότητα με το σώμα, ένα σώμα που είναι με τη σειρά του τετραγωνικό, φυλακισμένο ακόμη μέσα στον ορθογώνιο ογκόλιθο που πάνω του σχεδιάστηκε το περίγραμμά του και από τον οποίο με κόπο σμιλεύτηκε»: BOARDMAN John, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 63.

¹³⁰ «Ἀρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττων»: Ηρακλείτου, D-K I, 54

¹³¹ ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 27.

¹³² Στο ομηρικό λεξιλόγιο υπάρχουν δυο διαφορετικές λέξεις: η λέξη *δόμος* για να δηλώσει την ολύμπια κατοικία και η λέξη *ναός* για να δηλώσει τον δημόσιο χώρο λατρείας.

¹³³ Καταρχήν ακούσε ένας βωμός τοποθετημένος σε ανοιχτό χώρο και μόνον όταν κρίθηκε απαραίτητη η στέγαση του λατρευτικού αγάλματος του θεού κατασκευάστηκε ένας ναός.

¹³⁴ «L' édifice sacré en Grèce n' est essentiellement qu' une boîte, un reliquaire pour la relique céleste»: BOUTMY Émile, *Philosophie de l' architecture en Grèce*, p 163 Γι' αυτό συνήθως στις επιγραφές το οικοδόμημα αναφέρεται με το όνομα του λατρευτικού ομοιώματος που περικλείει. Για παράδειγμα, το Ερεχθειόν ήταν πάντα ο ναός του παλαιού αδριάντα. Στο ίδιο έργο του BOUTMY μπορεί κανείς να δει όλες τις χρήσεις του αρχαίου ελληνικού ναού (σ. 163 κ.ε.)

¹³⁵ Βλ. και SCRANTON Robert L., *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, p. 196.

οικοδομήματος¹³⁶. Αντίθετα, η εξωτερική διακόσμηση, το περιστύλιο, μαζί με τη θέση του ναού σε μέρος ορατό από όλους, δηλώνει τη γενικότερη τάση εξωστρέφειας που διατρέχει όλους τους τομείς του επιστητού από την αρχαϊκή κιόλας περίοδο. Ο θεός και ο ναός του έχουν τον χαρακτήρα της δημοσιότητας που έχουν όλες οι δραστηριότητες στα πλαίσια της πόλεως. Και οι δυο ανήκουν σε ολόκληρη την πόλιν, σε όλους τους πολίτες¹³⁷. Η θέση που τους παραχωρείται απέχει από το να εκφράζει την υποταγή που οφείλουν οι άνθρωποι να δείχνουν μπροστά στους θεούς· απλώς η πόλις τίθεται κάτω από την προστασία του θεού. Σε παλαιότερες εποχές ο Άναξ είχε το αποκλειστικό προνόμιο να αποδίδει στον θεό τη δύναμη και την εξουσία του, όντας ταυτόχρονα και θρησκευτικός ηγέτης. Κάθε άνθρωπος επίσης λάτρευε τους θεούς, συχνά λάτρευε τον αποκλειστικά δικό του θεό, στην ιδιωτική του κατοικία, η οποία από αυτή τη λατρεία αντλούσε την ιερότητά της¹³⁸. Όταν ο άνθρωπος έπαψε να είναι απομονωμένος, όταν έγινε πολίτης και απέκτησε σημείο αναφοράς τους συμπολίτες του, η λατρεία έγινε δημόσια. Η κατοικία του θεού γίνεται για τον άνθρωπο και στα ανθρώπινα μέτρα και η αρχιτεκτονική ολόκληρη τίθεται στην υπηρεσία της πόλεως¹³⁹. Ο θεός αποκαλύπτεται και γίνεται αντιληπτός στους ανθρώπους μέσω της όρασης. Το αόρατο, το απρόσιτο και το μυστηριώδες γίνεται «μορφή και θέαμα»¹⁴⁰. Συνδεδεμένο με την προτεραιότητα της όρασης είναι και το γεγονός ότι οι

¹³⁶ Το βασικό σχέδιο φαίνεται ότι προέρχεται από το μυκηναϊκό μέγαρον. Βλ. και RICHTER Gisela, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 22. Ο A W LAWRENCE, *Greek Architecture*, London (Penguin) ³1973 (α' έκδοση 1957), p. 112, ερμηνεύει αυτό το δάνειο ως αποτέλεσμα της ανθρωπομορφικής αντίληψης των Ελλήνων για τους θεούς τους.

¹³⁷ «In the earlier ages the very presence of the temple, enshrining the national deity, was regarded by all as the chief pride of the city, and its guarantee against foes without and sedition within. The chief deity of each city represented that city in embodied ideal form, and was scarcely to be distinguished from the personification of the city itself»: GARDNER Percy, *The principles of Greek Art*, N.Y. (Macmillan) ²1914(α' έκδοση 1905), p. 37. Γι' αυτό και η χρηματοδότηση ενός ναού σε κάθε περίοδο, είτε αυτή προερχόταν από τα έσοδα της πόλεως είτε από έναν ιδιώτη, είχε να κάνει με το γόητρο που προσπόριζε μια τέτοια ενέργεια στον χρηματοδότη. Για τους τρόπους χρηματοδότησης βλ. COULTON J. J., *Greek Architects at Work; Problems of Structure and Design*, London (Paul Elek) 1977, p. 18 κ.ε.

¹³⁸ Αυτή η ιδέα διατρέχει ολόκληρο το έργο του Fustel de COULANGES, *La cité grecque*.

¹³⁹ Βλ. και CHARBONNEAUX Jean-MARTIN Roland-VILLARD Francois, *Grèce classique (480-330 a. J. C.)* Paris (Gallimard) 1969 Αγγλ. μετ. James Emmons *Classical Greek Art (480-330 B. C.)*, N.Y. (George Braziller) 1972, p. 3.

¹⁴⁰ VERNANT Jean-Pierre, *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Β', σ. 121.

Ἕλληνες φαντάστηκαν τους θεούς τους εξανθρωπισμένους και έτσι δεν υπάρχει καμιά διαφοροποίηση στην απεικόνισή τους σε σχέση με την απεικόνιση του ανθρώπινου. Αυτή η έλλειψη διάκρισης ανάμεσα στο κοσμικό και στο θεικό συνεπάγεται κατ' επέκτασιν και τη μη πρόσδεση της τέχνης σε μαγικούς ή μυστικούς σκοπούς¹⁴¹.

9. Η ανακάλυψη της αισθητικής όρασης.

Η προτεραιότητα, άλλωστε, της οπτικής λειτουργίας στην πρόσληψη του έργου τέχνης είναι από τα αρχαϊκά κιόλας χρόνια ομολογημένη, αν και πολύ αργότερα ο Πλάτων θα ορίσει την ομορφιά με μέτρο την ανθρώπινη όραση¹⁴². Ο Ναξιώτης τεχνίτης Αλξήνωρ προκαλεί όλους να δουν το έργο του¹⁴³. Αυτή η πρόκληση συνδέεται και με την ανάγκη της μετοχής όλων σε μια δραστηριότητα.

Είναι επίσης χαρακτηριστικό της εξωστρέφειας ότι στην αρχαϊκή εποχή γίνεται για πρώτη φορά αναφορά στο έργο τέχνης ως τέτοιο. Χρησιμοποιείται η λέξη *ἄγαλμα* με την έννοια του αφιερώματος και η λέξη *σοφία* που εκείνη την εποχή σημαίνει ό,τι και η λέξη τέχνη, δηλαδή την ιδιότητα του καλού τεχνίτη, μια και η τέχνη δεν έχει ακόμα αποκοπεί από την πρώτη της σημασία, της πρακτικής δεξιότητας που προϋποθέτει γνώση. Πολύ αργότερα ο Αριστοτέλης θα επανέλθει στη σύνδεση της σοφίας με την τέχνη στα *Ηθικά Νικομάχεια*¹⁴⁴. Έτσι αυτή την εποχή εμφανίζονται οι πρώτες, έστω και ατελέσφορες, προσπάθειες να οριστεί το ωραίο¹⁴⁵. Επίσης αποδίδονται στα έργα τέχνης επίθετα όπως *περικαλλές* και *καλόν* και εκδηλώνεται η ανάγκη του καλλιτέχνη να προβάλλει τις ικανότητές του και να κερδίσει τη συναίνεση

¹⁴¹ Βλ. και CARPENTER Rhys, *Greek Art*, p 18.

¹⁴² «Τό καλόν ἐστι τό δι' ἀκοῆς τε καί δι' ὄψεως ἡδύ»: *Ιππίας μείζων* 298α.

¹⁴³ «Ἀλχσήνωρ ἐποίησεν ὁ Νάχσιος ἀλλ' ἐσίδεσθε». Βλ. και ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Περικαλλές ἄγαλμα*.

¹⁴⁴ «Τήν δέ σοφίαν ἐν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τάς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργόν σοφόν καί Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθέν ἄλλο σημαίνοντες τήν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετή τέχνης ἐστίν»: 1141α 9-12.

¹⁴⁵ Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι η αμηχανία των αρχαϊκών ανθρώπων μπροστά στο ωραίο δεν διαλύεται στα κλασικά χρόνια. Ο Πλάτων θα υποχρεωθεί, μετά από μια μακρά συζήτηση για τη φύση του κάλλους με τον Ιππία, να ομολογήσει: «χαλεπά τά καλά».

των άλλων για τα αποτελέσματά τους. Ξεπροβάλλει και ο άνθρωπος ως κριτής του έργου τέχνης. Η εξωστρέφεια της τέχνης στα αρχαϊκά χρόνια είναι ορατή.

Ο αρχαϊκός άνθρωπος επομένως δεν επιζητεί την απομόνωση και τη μοναξιά, επιζητεί να κατέχει τη δική του θέση στον κοινό χώρο. Η εδραίωση της πόλεως είναι που υπέβαλε στους ανθρώπους την ιδέα της συνύπαρξης, της βασισμένης στην αλληλεξάρτηση και στην ισορροπία. Στην τέχνη αυτή η αντίληψη αισθητοποιείται. Ο καλλιτέχνης μιλά στον εαυτό του με κατεύθυνση τους άλλους. Τους υπολογίζει ως κριτές του ακόμα και όταν διαλέγεται με την ψυχή του. Και αυτή η ενδοσκοπήση δεν συνιστά εσωστρέφεια, στον βαθμό που κοινοποιείται. Η τόλμη της μη απόκρυψης είναι το υψηλότερο σημείο της εξωστρέφειας.

10. Ο νόμος της πόλεως και ο νόμος της τέχνης.

Η κοινωνική απαίτηση για καταγραφή του δικαίου αποτυπώνεται επίσης στην τέχνη, στην αρχή με τη συγκεκριμένη μορφή της απονομής του από τους θεούς¹⁴⁶. Αργότερα θα κυριαρχήσει η αρχή της ευνομίας, κυρίως στα ποιήματα του Σόλωνος, με τον οποίο το ενδιαφέρον στρέφεται προς την ουσία της δικαιοσύνης, την εκδήλωσή της στην ανθρώπινη συμπεριφορά.

Είπαμε ότι την εποχή της ακμής της λυρικής ποίησης οργανώνεται και η συμβίωση των ανθρώπων σε πόλιν. Την προηγούμενη αταξία και σύγχυση αντικαθιστά το δίκαιο και ο νόμος. Ο άνθρωπος αρχίζει να συνειδητοποιεί τον ρόλο του ως πολίτη, να ανακαλύπτει τη μοναδικότητά του και να αισθάνεται ότι ο νόμος δεν αποτελεί πλαίσιο δεσμευτικό αλλά στοιχείο εξισορροπητικό. Πάντως στα αρχαϊκά χρόνια η πολιτική πρακτική στοχεύει στην ευνομία. Όταν αργότερα η διδασκαλία των Ιώνων εσωτερικευθεί, όταν η δυναμική των αντιθέτων ανιχνευθεί, όταν η απόσταση από τον κίνδυνο της αταξίας μεγιστοποιηθεί και ο κύκλος απεικονίσει την ειρηνική συνύπαρξη των αντιθέτων, το μεγαλύτερο μέρος του λεξιλογίου της πολιτικής ζωής θα έχει ως πρώτο συνθετικό τη λέξη ίσος: ισο-νομία, ισο-τιμία, ισο-μοιρία. Στα αρχαϊκά χρόνια ο Θέογνις ταυτίζει το δίκαιο με το κάλλιστο¹⁴⁷, πράγμα που υποδεικνύει την προτεραιότητα του νόμου σε μια εποχή που ο κόσμος, το κάλλιστον¹⁴⁸, διασώζεται από αυτόν. Ο Ηρόδοτος θα παραλάβει από τον Θέογνι τον

¹⁴⁶ Πρβ. SNELL Bruno, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, σ. 94.

¹⁴⁷ «Κάλλιστον τό δικαιοτάτον»: D-K I, p 64

¹⁴⁸ «Τί τό κάλλιστον; κόσμος»: Θαλής, D-K I, p 71, 11

συσχετισμό της ομορφιάς με το δίκαιο, θα τροποποιήσει όμως την έκφρασή του κατά τρόπο ταιριαστό με το πνεύμα που έχει κυριαρχήσει στην εποχή του: «πλήθος δέ ἄρχον πρῶτα μὲν οὖνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομῖν»¹⁴⁹. Δεν αρκεί η δικαιοσύνη να επικρατεί, πρέπει και όλοι να συμμετέχουν στην απόδοσή της και επομένως να έχουν τα ίδια προνόμια και τις ίδιες υποχρεώσεις.

Και στην αρχιτεκτονική και στη γλυπτική η ευνομία είναι το ιδεώδες. Καταρχήν, η ύλη, έστω και αν φαίνεται ανυπότακτη σε κανόνες, αντίθετα με την αιγυπτιακή τέχνη, στην πραγματικότητα μορφοποιείται από τον νόμο¹⁵⁰ και μάλιστα από έναν νόμο που καθιστά ορατή την ισχύ του. Ο ζωτικός ρόλος που παίζει το σχήμα στην αρχαϊκή τέχνη μπορεί βέβαια να θεωρηθεί ως σύμπτωμα της ελληνικής απαίτησης για κανονικότητα και τάξη, που εκδηλώνεται και στη φιλοσοφία και στην πολιτική πρακτική¹⁵¹. Ταυτόχρονα στη γλυπτική παραχωρείται στο κάθε μέρος ένα πεδίο ελευθερίας τέτοιο που το άγαλμα λίγο απέχει από το να τιναχτεί και να φύγει, όπως έκαναν τα πρώτα εκείνα δαιδαλικά κατασκευάσματα του μύθου.

Ακόμα, ο Σόλων στις ελεγείες του, κάνοντας απολογισμό των μεταρρυθμίσεών του, αναφέρεται για πρώτη φορά στη σημασία των μέσων για τη διάσωση της τάξης¹⁵². Ο μέσος χώρος, η παράδοση της εξουσίας ές μέσον και οι μέσοι θα αποτελέσουν στα κλασικά χρόνια θεμελιώδεις συνισταμένες. Στα αρχαϊκά χρόνια όλες αυτές οι αντιλήψεις, από τον Σόλωνα πρωτοδιατυπωμένες, θα διερευνηθούν ώστε να αποτελέσουν την αθηναϊκή φιλοσοφία των κλασικών χρόνων, διατυπωμένη από τους τραγικούς.

11. Η κατάφαση της ζωής.

Είναι λοιπόν η αρχαϊκή εποχή μια περίοδος γεμάτη αντιφάσεις που όμως αίρονται, επειδή ο κόσμος της είναι ένας κόσμος ανοιχτός σε όλα και γι'

¹⁴⁹ III,80.

¹⁵⁰ Πρβ. ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνη, *Ανθολόγημα θησαυρών του Εθνικού Μουσείου*, σ. 23.

¹⁵¹ Δες και HURWIT Jeffrey Marc, *The Art and Culture of Early Greece*, p. 22.

¹⁵² Το μεγάλο επίτευγμα του Σόλωνα υπήρξε ακριβώς η απόπειρά του να επιλυσει το πρόβλημα της στενοχωρίας που είχε δημιουργηθεί, χωρίς να προσφύγει στην τυραννία (βλ. και MOSSÉ Claude, *Οι τύραννοι στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 15). Η λύση που έδωσε ήταν η προβολή των μέσων, λύση που κινητοποίησε μια ολόκληρη διαδικασία καθαρά πολιτικής φύσης.

αυτό αισιόδοξος και εύθυμος, όπως το χαμόγελο που αποτυπώνεται στα αγάλματά του. Το αρχαϊκό χαμόγελο υποστηρίχθηκε καταρχήν ότι ήταν αποτέλεσμα της αδυναμίας των καλλιτεχνών να επιλύσουν τεχνικά προβλήματα που σχετίζονται με την ομαλή μετάβαση από το στόμα στα μάγουλα και στη συνέχεια γιατί έκανε τα χαρακτηριστικά πιο ζωντανά¹⁵³. Σε κάθε περίπτωση όμως το μειδίαμα αυτό αποκαλύπτει την ιδιοσυστασία της εποχής¹⁵⁴. Είναι η ευθυμία σε αντίθεση με την κλασική βαρυθυμία¹⁵⁵. Είναι η χαρά της ανακάλυψης και η ανεμελιά της εφηβείας¹⁵⁶ που θα αντικατασταθεί στην κλασική εποχή από τη σοβαρότητα που προσδίδει στο πρόσωπο η επίγνωση των περιορισμένων ορίων, των ανυπέρβλητων συνόρων, η επίγνωση ότι η ύβρις παραμονεύει σε κάθε βήμα του ανθρώπου γιατί δεν είναι ένας κίνδυνος εξωτερικός αλλά την κουβαλάει μέσα του.

¹⁵³ Βλ. και BOARDMAN John, *Greek Sculpture. The Archaic Period*, London (Thames and Hudson) 1978. Μτφ. Εύα Σημαντώνη-Μπουρνιά: *Ελληνική Πλαστική. Η Αρχαϊκή Περίοδος*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1982, σ. 79 και HURWIT Jeffrey Marc, *The Art and Culture of Early Greece*, p. 344 και MARTINI Wolfram, *Die Archaische Plastik der Griechen*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1990, p. 83.

¹⁵⁴ Είναι ενδεικτικό ότι όλα τα αγάλματα, ακόμα και όσα είναι σύμβολα θανάτου, φέρουν το αρχαϊκό χαμόγελο (Πρβ. και HURWIT Jeffrey Marc, *ό.π.*, σ. 27). Μια άλλη ερμηνεία δίνει ο Jean CHARBONNEAUX, *La sculpture grecque archaïque*, p. 29: «Rappelons à ce sujet ce que nous avons dit à propos des masques rituels et du visage terrifiant de la Méduse. Le sourire relève de la même esthétique expressive et théâtrale».

¹⁵⁵ ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 29. Και CHARBONNEAUX Jean, *ό.π.*, σ. 35: «Le jour où les Couros et les Corès ne souriront plus, l'art classique sera né».

¹⁵⁶ «Les deux types statuaire créés par l'art archaïque, le *couros* et la *corè*, sont en effet les plus authentiques représentants d'une race et d'une civilisation. Il ne s'agit pas du jeune homme et de la jeune fille en général, mais d'un certain produit de l'âme grecque. Le *couros* nu, debout, est un athlète agréable aux dieux, prêt pour le concours sacré de lutte ou de pugilat; et la *corè* tenant une fleur et soulevant l'éventail des beaux plis de sa longue tunique mime déjà le premier pas d'une danse en l'honneur d'une déesse»: CHARBONNEAUX Jean, *ό.π.*, σ. 7. Αυτό το κείμενο μεταγράφει στη φαντασιακή του λειτουργία αυτή τη χαρά της ζωής των αρχαϊκών χρόνων.

Κεφάλαιο τέταρτο

Περί του καλού

1. Η τέχνη του όλου.

Η απελευθέρωση από τον απλό πρωταρχικό τύπο και η απομάκρυνση από την παραδοσιακή μορφή της αρχαϊκής τέχνης συνιστούν τις προϋποθέσεις για τη γέννηση της κλασικής τέχνης¹⁵⁷. Μολονότι οι αρχαϊκοί Κούροι προετοιμάζουν την εμφάνιση των κλασικών μορφών¹⁵⁸, πολύς δρόμος έχει διανυθεί από τον Αριστόδικο μέχρι τον Έφηβο του Κριτίου¹⁵⁹, δημιουργίες που δεν απέχουν χρονικά παρά 20-30 χρόνια¹⁶⁰. Η ήρεμη βεβαιότητα του ισόρροπου τρόπου απόδοσης της μορφής υποχωρεί και μετατρέπεται σε μια

¹⁵⁷ «Only gradually did the Greek artist comprehend the significance of the human shape and learn to model and interrelate its various anatomical parts. When they had once mastered this, the road was open to depart from the strictly frontal stance»: RICHTER Gisela, *Kouroi*, p. 27.

¹⁵⁸ Αν και οι αρχαϊκές φόρμες αποτελούν τον ορατό προηγούμενο κρίκο της αλυσίδας, δεν πρέπει να παραβλέψουμε την οφειλή της κλασικής τέχνης στη γεωμετρική. Άλλωστε το πιο ενδιαφέρον σημείο από τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής τέχνης είναι η απόσταση που χωρίζει τη γεωμετρική τεχνοτροπία, η οποία αποκλείει τη διακόσμηση με μορφές ή την επιτρέπει μόνο αν οι μορφές δεν ξεφεύγουν από τη σχηματοποίηση και τη ρεαλιστική αναπαράσταση αναλογίας και έκφρασης του ανθρώπινου σώματος στην κλασική περίοδο. Να σημειώσουμε εδώ και την ανατρεπτική θέση του Rhys CARPENTER (*Greek Art*, p. 23-28), ο οποίος δεν αναγνωρίζει καμιά οφειλή της κλασικής τέχνης στις προγενέστερές της. Ως σαφείς κορυφώσεις της αρχαίας ελληνικής τέχνης θεωρεί τη μινωική-μυκηναϊκή και την κλασική, θεωρώντας την ενδιάμεση γεωμετρική ως μια οπισθοδρόμηση και σημειώνει: «Greece must learn entirely anew how to read and syllabry».

¹⁵⁹ Ηρβ. και CARPENTER Rhys, *Greek Sculpture; A Critical Review*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1960, p. 86: «This process revolts from a long-established tradition, and strikes out on a wholly different path with an entirely new aim and interest».

¹⁶⁰ Το 510-500 φιλοτεχνήθηκε ο Αριστόδικος, λίγο πριν το 480 ο Έφηβος του Κριτίου.

αγωνιώδη σχεδόν προσπάθεια να υποταχθούν οι ανεπαίσθητες ανισορροπίες που κλόνιζαν τη στατικότητα του Κούρου σε μια ελευθερία υπό όρους. Στην αρχαϊκή περίοδο η οποιαδήποτε ελευθερία στην απόδοση της μορφής και στη στάση δεν ξεπερνά τη δυνατότητα να πολυμεριστεί η μορφή με φανερές όμως πάντοτε τις αρθρώσεις¹⁶¹. Στον Έφηβο του Κριτίου αποτυπώνονται τα πρώτα δειλά δείγματα της νέας λογικής και της νέας τεχνικής: χαλάρωση και προσεκτικό σμίλεμα του κορμού με το κεφάλι και τον ώμο να γέρνουν ελαφρά, βάρος που πέφτει στο δεξί πόδι, ανασήκωμα του ισχύου¹⁶². Η τέχνη τώρα δεν παρουσιάζει κομμάτια της ζωής αλλά αποπειράται να αποδώσει την ολότητά της.

2. Η αποκάλυψη του καθολικού.

Το νέο που εισηγείται η κλασική εποχή και που το ανιχνεύουμε σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης σκέψης¹⁶³, από την αττική τραγωδία ως την ιστοριογραφία και κυρίως τη φιλοσοφία, είναι η προβολή της γενικής σημασίας μέσα στην ατομική μορφή, η αφαίρεση των ατομικών χαρακτηριστικών και η αποκάλυψη της καθολικής ουσίας. Η κλασική τέχνη εξατομικεύει το γενικό χωρίς να ενδίδει στην περιπτωσιολογία και ταυτόχρονα κάνει το αισθητό αποτύπωση του καθολικού, αποφεύγοντας όμως τον κίνδυνο της αφηρημένης ομοιομορφίας. Τόσο οι ναοί όσο και τα αγάλματα, μολονότι με τη στάση, την κίνηση και τη συγκρότηση των μερών τους παραπέμπουν στο αιώνιο και αναλλοίωτο, διατηρούν και μια σχέση στενή με τον θεατή και ποτέ δεν παύουν να του δίνουν την εντύπωση ότι τον αφορούν όχι ως αφηρημένα σχήματα ή ως ψευδαίσθηση αλλά ως ανθρώπινη διάθεση.

Η εναγώνια προσπάθεια της διάκρισης του ψευδούς από το αληθές και η εύρεση της ουσίας, του όντως όντος, με όλες τις δραματικές παραμέ-

¹⁶¹ Πρόκειται για την «πολυμέρεια», βασικό χαρακτηριστικό της αρχαϊκής εποχής, όπως υποστηρίζει ο Χρήστος ΚΑΡΟΥΖΟΣ, *Αρχαία τέχνη*, σ. 28.

¹⁶² Δες και BOARDMAN John, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 123 και του ίδιου, *Greek Sculpture. The Classical Period*, London (Thames and Hudson) 1985 Μτφ. Δέσποινα Τσουκλίδου: *Ελληνική Πλαστική. Κλασική Περίοδος*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1993, σ. 27.

¹⁶³ «Η δύναμη αυτής της εποχής ήταν ότι υπήρξε εκείνη κατά την οποία συμπυκνώθηκαν, με ένα ρυθμό χωρίς προηγούμενο, οι μεταλλάξεις, οι εφευρέσεις, οι αμφισβητήσεις του παρελθόντος και οι νέες ελπίδες στον τομέα του πνεύματος»: ROMILLY Jacqueline de, *Βάστα καρδιά μου*, σ. 12.

τρους της που σχετίζονται με την επίγνωση της φθαρτότητας και της αποσπασματικότητας του ανθρώπου, σημαδεύει την κλασική πόλιν, αφού αυτή η διάκριση απαιτεί όχι μόνο θεωρητική σύλληψη αλλά και προβολή της στην κοινωνική πρακτική. Η απάντηση που δίνεται στο ερώτημα του τι και με ποιον τρόπο αληθεύει, σημαίνει κατ' επέκτασιν ανάγκη να επιδιωχθεί η αλήθεια σε όλα τα δεδομένα της ζωής με τις δυνατότητες που παρέχει στους ανθρώπους η κοινωνική-πολιτική τους φύση.

3. Τα κεφαλαιώδη ερωτήματα.

Μιλώντας για την κλασική περίοδο της αρχαίας ελληνικής τέχνης, εννοούμε την περίοδο που αρχίζει με το τέλος των Περσικών πολέμων και καλύπτει δύο αιώνες, τον 5ο και τον 4ο αι. π.Χ. Η τραγική περιπέτεια της Ελλάδας με τους Πέρσες και η νικηφόρα κατάληξή της είναι σαν να συνοψίζει την ίδια την περιπέτεια της ζωής.

Είναι ενδιαφέρον ότι πραγματική έκρηξη συντελείται την περίοδο που ακολουθεί τους Περσικούς πολέμους. Πριν από αυτούς έχει σταθεροποιηθεί η οργάνωση της συμβίωσης σε πόλιν και μάλιστα, μετά την κατάρρευση της τυραννίας, οι ελληνίδες πόλεις ακολουθούν δύο διαφορετικές πορείες από άποψη πολιτειακής συγκρότησης. Άλλες οργανώνονται με βάση δημοκρατικότερη, ενώ άλλες επιστρέφουν σε παλαιότερες μορφές και αναβιώνει η αριστοκρατία. Όπως έχουμε κιόλας πει, η κυριαρχία των τυράννων συνδέεται με μια μεγάλη άνθιση των τεχνών, την οποία έρχεται να ανακόψει από τη μια η αναστάτωση που προκλήθηκε από τις πολιτικές μεταβολές και από την άλλη η απειλή των Περσών. Περικυκλωμένη η Ελλάδα από εχθρούς (τους Πέρσες) και αντιπάλους (τους Καρχηδόνιους) στρέφεται αποκλειστικά στην προστασία της πόλεως, παραμελώντας προσωρινά τις τέχνες. Η περιφανής όμως νίκη της ακολουθείται από μια πραγματική κοσμογονία στην τέχνη, η οποία ανανεώνεται στα θέματα, στη μορφή, στο ύφος και κυρίως στο ήθος. Αυτή η κοσμογονία εκδηλώνεται και στη δημιουργία έργων τέχνης αλλά και στις αναζητήσεις των στοχαστών, όπου είναι χαρακτηριστικό ότι η στάση τους απέναντι στην τέχνη δεν απομονώνεται από τη στάση τους απέναντι σε άλλα θέματα, όπως οι προϋποθέσεις της ευνομούμενης πολιτείας, οι αρχές της δικαιοσύνης, η αξιολογική κρίση για τις διάφορες μορφές πολιτεύματος μέχρι την ουτοπία της πλατωνικής πολιτείας.

Με εκκίνηση λοιπόν το 480 π.Χ. τα μάτια των ανθρώπων που στην αρχαϊκή εποχή είχαν δειλά μισανοίξει, τώρα ανοίγουν διάπλατα και αρχίζει η

μεγάλη αναμέτρηση με τα ουσιώδη της ζωής. Η κίνηση και η στατικότητα, ο νόμος και η φύση, η τάξη και η αταξία, το κάλλος και η ακοσμία, η ελευθερία και η διακινδύνευση, η ύβρις και το μέτρο, η ζωή και ο θάνατος, η αλήθεια και η πλάνη, το επιμέρους και το καθόλου είναι μερικά από αυτά που αποτελούν τμήματα του κεφαλαιώδους προβλήματος για το όντως υπαρκτό. Από τους δύο αιώνες της κλασικής τέχνης, ο 5ος είναι αυτός που τα δεδομένα της αρχαϊκής εποχής φτάνουν ως την κορύφωση¹⁶⁴, με τη βοήθεια καλλιτεχνών όπως ο Ικτίνος και ο Καλλικράτης, ο Πολύκλειτος και περισσότερο ο Φειδίας, ενώ τον 4ο αιώνα οι κατακτήσεις έχουν συντελεστεί και κυριαρχούν επιπλέον στοιχεία που τον 5ο αιώνα υπήρχαν μόνο σπέρματικά. Ο Πραξιτέλης, ο Σκόπας και ο Λύσιππος είναι μερικοί από τους επώνυμους καλλιτέχνες του, χωρίς να ξεχάσουμε και τους τρεις τραγικούς¹⁶⁵.

4. Το «αόριστο» κάλλος.

Αναζητώντας τα χαρακτηριστικά της κλασικής τέχνης, τη λογική και τους νόμους που την διέπουν πρέπει υποχρεωτικά να επιχειρήσουμε να ανακαλύψουμε το περιεχόμενο που οι Έλληνες αυτής της περιόδου αποδίδουν σε βασικές έννοιες που συνδέονται με αυτήν: κάλλος, μίμηση, αγαθό.

Στα αρχαϊκά κιόλας χρόνια σημειώνονται οι πρώτες απόπειρες να οριστεί το ωραίο, οι οποίες είδαμε ότι υπήρξαν ατελέσφορες. Στα κλασικά χρόνια οι προσπάθειες πυκνώνουν, αν και εξακολουθούν να μην είναι πάντα αποτελεσματικές. Ο Πλάτων καταπιάνεται με το πρόβλημα στον διάλογο

¹⁶⁴ Στα χρόνια ανάμεσα 490 και 450 π.Χ. αναπτύσσεται ο λεγόμενος «αυστηρός ρυθμός».

¹⁶⁵ Σπουδαίο ρόλο έπαιξαν και ορισμένοι από αυτούς τους καλλιτέχνες οι οποίοι από το δεύτερο μισό του 4ου και περισσότερο τον 5ο αιώνα πραγματοποίησαν την απαιτούμενη θεωρητική υπέρβαση από τους πρώτους ασαφείς και αβέβαιους αρχαϊκούς προβληματισμούς για την τέχνη και κάλυψαν το κενό που τους χώριζε από τον πρωτότυπο και επαναστατικό πλατωνικό στοχασμό. Ο Δάμων ο Αθηναίος και ο Λάϊος ο Ερμιόνειος έγραψαν πραγματείες για τη μουσική, επηρεασμένοι περισσότερο ή λιγότερο από τις Πυθαγόρειες θεωρίες. Ο Σοφοκλής έγραψε το έργο *Περί χορού* και ο Αριστοφάνης συχνά στα έργα του ασκεί μια πρώιμη λογοτεχνική κριτική ιδίως για τον Ευριπίδη, η οποία επιτρέπει να αναφανεί και κάποιος θεωρητικός προβληματισμός. Για τις αναλογίες στη γλυπτική έγραψε ο Πολύκλειτος, για τη σκηνογραφία ο Αγάθαρχος, για την προοπτική ο Αναξαγόρας. Επίσης ο Διογένης Λαέρτιος παραδίδει έναν μακρό κατάλογο βιβλίων γραμμένων από τον Δημόκριτο σχετικών με διάφορους τομείς της τέχνης.

Ιππίας μείζων ή *περί του καλού*, δεν το εξαντλεί όμως¹⁶⁶. Στην πραγματικότητα πρόκειται απλώς για απόρριψη από την πλευρά του Σωκράτη μερικών απλοϊκών απόψεων για το ωραίο που διατυπώνονται με το στόμα του σοφιστή Ιππία, δεν οδηγείται ωστόσο στη διατύπωση ενός καταφατικού ορισμού και μάλιστα παραδέχεται εν τέλει την αδυναμία του να το κατορθώσει¹⁶⁷.

Σε αυτόν τον διάλογο ο Σωκράτης, συζητώντας με τον Ιππία, θέτει το ερώτημα για το *καλόν* με τον ίδιο τρόπο που σε άλλους διαλόγους θα τεθούν ανάλογα ερωτήματα¹⁶⁸. Ανιχνεύεται στον τρόπο που τίθεται το ερώτημα η σταθερή βάση ολόκληρου του αρχαιοελληνικού προβληματισμού¹⁶⁹ που κατευθύνεται στον ορισμό του καθαυτού ωραίου, του ιδεότυπου από τον οποίο κατά μετοχήν αντλούν την ιδιότητα του ωραίου τα επιμέρους ωραία πράγματα¹⁷⁰. Ο Ιππίας ως εκπρόσωπος του κοινού νου αδυνατεί να συλλάβει τη διαφορά ανάμεσα στο «τί ἐστὶ τὸ καλόν»¹⁷¹ και στο «τί ἐστὶ καλόν»¹⁷² και γι' αυτό απαντά πάντα στο δεύτερο¹⁷³. Σε αυτό το δεύτερο ερώτημα ξαναγυρίζει ο Πλάτων σε ολόκληρο τον *Γοργία*¹⁷⁴. Πρόκειται ακριβώς για τη

¹⁶⁶ Πρόκειται για το πρώτο χρονολογικά κείμενο που ασχολείται με το θέμα και έφτασε ως εμάς.

¹⁶⁷ «Χαλεπά τά καλά» θα είναι το απαισιόδοξο συμπέρασμα του διαλόγου, διατυπωμένο από τον Σωκράτη.

¹⁶⁸ Πρβ. *Ιππίας μείζων* 286d και 287d. Αλλά και «ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη»: *Χαρμίδης* 159a και «τί φῆς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον,»: *Ευθύφρων* 5d.

¹⁶⁹ Στον *Ιππία μείζονα* ενυπάρχουν σπερματικά πλατωνικές αντιλήψεις που θα εκτεθούν αναλυτικότερα και διαυγέστερα στους μεταγενέστερους διαλόγους του.

¹⁷⁰ «Ἐτι δέ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ ἄλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλά φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος»: *Ιππίας μείζων* 289d. Στον διάλογο αυτό διατυπώνεται, υπαινικτικά ακόμα, η θεωρία της μέθεξης που θα διευρυνθεί στο *Συμπόσιον*.

¹⁷¹ *Ο.π.* 286d.

¹⁷² *Ο.π.* 287d.

¹⁷³ Ο Χρήστος ΚΑΡΟΥΖΟΣ, *Αρχαία τέχνη*, σ. 57 κ.ε., αποδεικνύει ότι το ερώτημα «τί τὸ καλόν» αναφαίνεται στην κλασική εποχή, ενώ στην αρχαϊκή περίοδο απασχολεί τον άνθρωπο το ερώτημα «τί τὸ κάλλιστον».

¹⁷⁴ Ο Μανόλης ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ, *Ο Πλάτων και η τέχνη*, σ. 35 κ.ε., εξηγεί αυτή την πλατωνική παλινωδία ως τη «γέφυρα που θα αναγκάσει το σοφιστή να περάσει στην αντικρινή όχθη για να παραδεχθεί πως η αδικία είναι «αἰσχίον τῆς δικαιοσύνης»: αν η γέφυρα τούτη έχει κατασκευή σοφιστική, αποτελεί και αυτό δείγμα της Πλατωνικής τέχνης, χωρίς να γεννά καμιά αντίφαση στις θέσεις που πρωτύτερα πήρε ή αργότερα θα πάρει ο Πλάτων».

διάκριση ανάμεσα στο επιμέρους και στο καθόλου, αυτό που ο Πλάτων ονομάζει *Εἶδος*. Η μετοχή στο *Εἶδος* εξασφαλίζει στα επιμέρους πράγματα μια συγκεκριμένη ιδιότητα και αυτό που γίνεται προσπάθεια να συλληφθεί με τον ορισμό είναι αυτή η γενική σημασία, η καθολική ουσία. Ο τρόπος λοιπόν που τίθεται το ερώτημα παραπέμπει σε μια αντίληψη για κοινωνική πραγματοποίηση της ζωής, αφού τα αντικείμενα υπάρχουν κατά μετοχήν¹⁷⁵ και αυτή καθορίζει τον τρόπο που φαίνονται¹⁷⁶.

Στη συνέχεια του διαλόγου σημειώνεται αποτυχία στον ορισμό του ωραίου, αφού αυτά που διατυπώνονται ως ορισμοί δεν είναι παρά κατηγορήματα: το *πρέπον*¹⁷⁷, το *χρήσιμον*¹⁷⁸, το *ὠφέλιμον*¹⁷⁹, το *δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ*¹⁸⁰, η *ἡδονή ὠφέλιμος*¹⁸¹. Παρά την αποτυχία, δεν λείπουν και κάποια θετικά συμπεράσματα. Καταρχήν ανατρέπεται τόσο η ωφελμιστική όσο και η ηδονιστική αντίληψη για το ωραίο και έπειτα το ωραίο, αν και βρισκόμαστε σε αμηχανία όταν προσπαθούμε να συλλάβουμε το εννοιολογικό του βάθος, έχει αντικειμενικό κύρος, επειδή ως ουσία ενυπάρχει σε όλα τα αντικείμενα στα οποία αποδίδουμε τον χαρακτήρα του ωραίου και κατά συνέπεια έχει ενότητα και μοναδικότητα αφετηριακή, στην οποία αναφέρονται τα επιμέρους κατηγορήματα της ενότητάς του. Το κάθε αντικείμενο μετέχει στο όντως ωραίο, κοσμεῖται από αυτό και το απεικονίζει, απεικονίζοντας ταυτόχρονα τον κοινό λόγο της εμπειρίας της ζωής. Η μέθεξις¹⁸² στο ωραίο είναι ταυτόσημη με την κοσμική-πολιτική πραγμάτωση της ζωής.

Στηρίζεται επίσης στην παρατήρηση ότι σε ολόκληρο αυτό τον διάλογο ο Πλάτων ουδέποτε χρησιμοποιεί το *ἐστὶ* παρά τα ρήματα λέγεις, προσαγορεύεις, καλεῖς, μια και η προσπάθεια δεν είναι να αγγίξει την ουσία του ωραίου.

¹⁷⁵ «Ὅτι γε αὖ ἡμεῖς τό τῆς οὐσίας μετέχον «ἐστίν» φαμέν»: Πλάτωνος, *Κρατύλος* 401c 6-7.

¹⁷⁶ Είναι σαφές η διάκριση που επιχειρεί ο Σωκράτης ανάμεσα στο είναι και στο φαίνεσθαι, διάκριση που σημαδεύει μαζί με τις ανάλογές της ολόκληρη την αρχαία ελληνική σκέψη. Πρβ. Πλάτωνος, *Ιππίας μείζων* 294e

¹⁷⁷ *Ο.π.* 290d

¹⁷⁸ *Ο.π.* 295c

¹⁷⁹ *Ο.π.* 296e Να σημειώσουμε εδώ ότι το *χρήσιμον* διαφέρει από το *ὠφέλιμον*, μια και στο δεύτερο έχει προστεθεί κατ' ανάγκην η έννοια του αγαθού, εφόσον αλλιώς θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι και η δύναμη για το κακό συνιστά καλό.

¹⁸⁰ *Ο.π.* 298a.

¹⁸¹ *Ο.π.* 303e.

¹⁸² Ο Πλάτων ονομάζει τη μέθεξι στους πρώτους διαλόγους του *παρουσία*.

5. Τα «ἄγάλματα φωνήεντα».

Από τους ορισμούς που διατυπώθηκαν στον *Ιππία μείζονα*, παρά τον αποσπασματικό του χαρακτήρα και από άποψη πληρότητας αλλά κυρίως λόγω του λογικού κενού που τον διακρίνει με τον αποκλεισμό των άλλων αισθήσεων, περισσότερο ενδιαφέρον παρουσιάζει εκείνος που ορίζει το κάλλος ως αισθητικό ερέθισμα όρασης και ακοής. Ο Χρήστος ΚΑΡΟΥΖΟΣ¹⁸³ σχολιάζοντας αυτό τον ορισμό, σημειώνει μια κεφαλαιώδη διάκριση ανάμεσα στον κοινό και στον συνειδητό θεατή, στην ασυνείδητη και στη συνειδητή θέα, διάκριση που χαρακτηρίζει τον 5ο αι. π.Χ. και που τεκμήριά της απαντώνται τόσο στη φιλοσοφία όσο και στη λογοτεχνία. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα βρίσκεται στον *Ίωνα* του Ευριπίδη, όπου ένα πρόσωπο αναλαμβάνει να μας κάνει κοινωνούς στη χαρά του από τη θέα των γλυπτών που στέκονται στις δυο πλευρές του δρόμου, καθώς ανεβαίνει την Ιερά οδό στο Δελφικό ιερό¹⁸⁴. Από τη φιλοσοφία θα αναφερθούμε στον πλατωνικό *Γοργία*¹⁸⁵, όπου εκφράζεται σαφέστατα η χαρά, έως την ηδονή, που κατακλύζει τον άνθρωπο που θεάται.

Τον 5ο αιώνα εμφανίζεται και όλο το λεξιλόγιο το σχετικό με το αποτέλεσμα της καλλιτεχνικής δημιουργίας, στο οποίο κυριαρχούν οι λέξεις *ἄγαλμα*, *εἰκὼν*, *μίμημα* και *ἔδος*¹⁸⁶. Η προδευτική ανακάλυψη του ανθρώπινου σώματος ως μορφής δημιουργεί και την ανάγκη της απεικόνισής του κατά τρόπον που θα το καθιστά αναγνωρίσιμο ως τέτοιο. Ταυτόχρονα αυτή η απεικόνιση προκαλεί χαρά, γι' αυτό και το όνομα που δίνεται στο αποτέλεσμα της είναι *ἄγαλμα*, με τη διπλή σημασία, του αντικειμένου που δημιουργεί αισθήματα αγαλλίασης στον θεατή αλλά και στον θεό στον οποίο αφιερώνεται. Το ἄγαλμα παίζει ρόλο αντίθετο από εκείνον που έπαιζαν τα ξόανα και τα είδωλα. Ενώ αυτά αντλούσαν την ιερότητά τους από το γεγονός ότι διατηρούνταν ζηλότυπα μακριά από τα βλέμματα των πολλών, το ἄγαλμα έχει

¹⁸³ *Ο.π.*, σ. 43 κ.ε.

¹⁸⁴ Ο Χρήστος ΚΑΡΟΥΖΟΣ, *Αρχαία τέχνη*, σ. 47, παραθέτει περισσότερα παραδείγματα στα οποία είναι φανερή η κατάκτηση της καινούργιας θέας στα κλασικά χρόνια και η συνεπόμενη χαρά από αυτήν. Αυτή η αλλαγή, όπως υποστηρίζει ο ΚΑΡΟΥΖΟΣ, είναι η ποιητική αιτία πολλών νεωτερισμών στη μορφή και στην τεχνική.

¹⁸⁵ 474d-e

¹⁸⁶ Βλ. και VERNANT Jean-Pierre, *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Β', σ. 121 και ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *ό.π.*, σ. 50.

ως προορισμό να αισθητοποιεί την παρουσία του θείου¹⁸⁷. Η φύση του είναι ακριβώς η δύναμή του να προκαλεί τα βλέμματα, να γίνεται αντικείμενο θέας. Σε αυτό, τοποθετημένο στον χώρο διαμονής του θεού, ο πολίτης βλέπει ενσαρκωμένο το θείο και μόνο αν έχει την ιδιότητα του κάλλους παραπέμπει σε μια κοσμική πραγματικότητα που και αυτή μπορεί να νοηθεί μόνο με τον χαρακτήρα του κάλλους. Γι' αυτό και το άγαλμα «χρησιμεύει για μέτρο της ομορφιάς του φυσικού προτύπου, όχι αντίστροφα»¹⁸⁸. Το άγαλμα, όπως όλο το σύμπαν της πόλεως, «παίρνει το χαρακτήρα της πλήρους δημοσιότητας»¹⁸⁹. Η λογοτεχνία διασώζει αρκετά παραδείγματα στα οποία εμφανίζεται ο ενθουσιασμός των ανθρώπων για την καινούργια λειτουργία του αγάλματος ώστε να παρομοιάζουν το φυσικό πρότυπο με άγαλμα¹⁹⁰, ενώ ο Δημόκριτος ονομάζει τα ονόματα των θεών «αγάλματα φωνήεντα»¹⁹¹, δηλαδή εικόνες αποκαλυπτικές της λογικής πραγματικότητας των όντων στα οποία αναφέρονται.

Είναι η στιγμή που συνειδητά ο άνθρωπος απομακρύνεται από την προτεραιότητα της χρηστικότητας των αντικειμένων και οδηγείται στην αυτονόμηση του ωραίου αντικειμένου, το οποίο στο εξής υπηρετεί αισθητικούς καθαρά σκοπούς, έχει αυτάρκεια.

6. Η προτεραιότητα της όρασης.

Η ακοή και κατεξοχήν η όραση είναι τα μέσα που κάνουν τα πράγματα αισθητά και ο συγκεκριμένος ορισμός του κάλλους μας βοηθά να προσεγγίσουμε τον αισθητό κόσμο. Αυτός ο μονόπλευρος χαρακτήρας του είναι που τον καθιστά αδύναμο και υποχρεώνει τον Πλάτωνα να τον απορρίψει για να καταφέρει να αγγίξει την ουσία του κάλλους. Οι δύο αυτές αισθήσεις αποκτούν τεράστια σημασία από τη στιγμή που βρίσκονται εξαρτημένες από την οντολογική σχέση με τα πράγματα και τον κόσμο και μόνο τότε δίνεται η

¹⁸⁷ VERNANT Jean-Pierre, *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Β', σ. 120-121.

¹⁸⁸ ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 51.

¹⁸⁹ VERNANT Jean-Pierre, *ό.π.*, σ. 121.

¹⁹⁰ Ευριπίδου, *Εκάβη* στ. 556-561.

¹⁹¹ Frgm 142.

δυνατότητα στα πράγματα να αναφανούν σε πληρότητα και να μην συνιστούν μια θολή και αποσπασματική δέσμη εντυπώσεων που μας κατακλύζει¹⁹².

Πάντως η προτεραιότητα της όρασης διαφαίνεται καθαρά στον συμβολικό τρόπο που χρησιμοποιεί τη γλώσσα ο Πλάτων¹⁹³, όταν αναφέρεται στο κάλλος σε όλα του τα κείμενα και κυρίως στο *Συμπόσιον*. Τα ρήματα *ὁρῶ* και *θεῶμαι* επαναλαμβάνονται emphaticά σε όλες τους τις αποχρώσεις και τονίζονται κάθε φορά από τη θέση τους και την πρόθεση με την οποία συντίθενται¹⁹⁴. Σημειώνουμε ενδεικτικά τη φράση «ἄρ' οἶει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ;»¹⁹⁵ που συνάπτεται με εκείνη που βρίσκεται στην *Πολιτεία* «σύν ὅλη τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τό ὄν καὶ τοῦ ὄντος τό φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τὰγαθόν»¹⁹⁶. Ακόμα πιο χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του *Φαίδρου*. Εκεί ο Πλάτων, προσδιορίζοντας αρνητικά την «ὄντως οὖσαν οὐσίαν» ως ἀχρωμη και αναφή¹⁹⁷, αναφέρει ότι είναι θεατή στον νου, συλλαμβάνεται δηλαδή από τον νου εμπειρικά και όχι ως νοητική βεβαιότητα, ενώ ταυτόχρονα πλέκει το εγκώμιο της όρασης, την οποία χαρακτηρίζει ως την οξύτερη από τις αισθήσεις¹⁹⁸. Επιπλέον ο ίδιος φιλόσοφος ονόμασε τα αρχέτυπα που εδρεύουν στον υπερουράνιο τόπο Ιδέες, ουσίες αντιληπτές μέσω της όρασης, διατηρώντας, με όχημα τη λέξη, τους δεσμούς που φάνηκαν καταρχήν να σπάζουν ανάμεσα στην πραγματικότητα και στην ιδεατή του υπερπραγματικότητα¹⁹⁹, και τους αληθινούς φιλοσόφους «τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας»²⁰⁰. Πριν και από τον Πλάτωνα ο Γοργίας επισήμανε τη

¹⁹² Τη μεγάλη σημασία των δύο αυτών αισθήσεων ως οργάνων της αισθητικής εμπειρίας αναγνωρίζουν και οι νεώτεροι φιλόσοφοι, για παράδειγμα ο HEGEL

¹⁹³ Όχι μόνο στην ιδιόλεκτο του Πλάτωνος αλλά και σε ολόκληρη την ελληνική γλώσσα διαφαίνεται αυτή η προτεραιότητα της όρασης. Βλ. επίσης CARPENTER Rhys, *Greek Art*, p. 17.

¹⁹⁴ Βλ. παραδειγματικά 210e κ.ε.

¹⁹⁵ Ό.π. 212a.

¹⁹⁶ 518c.

¹⁹⁷ 247c

¹⁹⁸ Ό.π. 250d

¹⁹⁹ Είναι επίσης χαρακτηριστική της θεμελιώδους αλλαγής που επήλθε σήμερα στον τρόπο πρόσληψης του κόσμου σε σχέση με την Αρχαία Ελλάδα η χωρίς διακοπή χρήση της λέξης *ιδέα* μέχρι σήμερα, εντελώς όμως απογυμνωμένης από το νοηματικό της περιεχόμενο που την κρατούσε δεμένη με μια ιδιαίτερη θέση του αισθητού κόσμου.

²⁰⁰ *Πολιτεία* 475e

σημασία της εικόνας ως μονάδας γνώσης. «Οὕτως εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων ἢ ὅψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι»²⁰¹.

Η οπτική ευαισθησία των Ελλήνων διαφαίνεται όχι μόνο στην τέχνη και στη φιλοσοφία αλλά και σε άλλους τομείς του ανθρώπινου εἶδέναι. Κατά την άποψη του CARPENTER²⁰², αυτό το γνώρισμα, αποκλειστικά ελληνικό, μπορεί να ερμηνεύσει την τάση των Ελλήνων προς τη γεωμετρία και την καλλιέργειά της, επειδή ακριβώς ο χώρος της συντίθεται από ορατά και ψηλαφητά σχήματα σε αντίθεση με τα αφηρημένα σύμβολα και τους μηχανικούς κανόνες της άλγεβρας, η οποία, εξαιτίας αυτής της φύσης της, σχεδόν αγνοήθηκε από τους Έλληνες ενώ αναπτύχθηκε εξαιρετικά από τους Άραβες. Το ίδιο θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε και για την ιατρική, η οποία είναι στην ουσία εμπειρική, αποτέλεσμα οπτικών κυρίως παρατηρήσεων.

Πρόκειται για την αδυναμία ή την άρνησή του Έλληνα να εγκλωβιστεί σε νοητικές προτάσεις, να εισέλθει στο παραπλανητικό παιχνίδι της αυτονόμησης της λογικής, όπου η βεβαιότητα έρχεται ως συνέπεια συλλογιστικών μηχανισμών και θεμελιωμένων νοητικών αποδείξεων και επιζητεί ένα στήριγμα ψηλαφητό, τέτοιο που του παρέχει η πρόσληψη του κόσμου από τις αισθήσεις, ένα στήριγμα το οποίο παραμένει ανοιχτό σε επαλήθευση κοινωνικού χαρακτήρα, αφού η αντίληψη του κόσμου είναι προνόμιο όλων και η βεβαιότητα αποτελεί συνέπεια αυτού του προνομίου²⁰³.

7. Το κάλλος και το ον.

Το ζήτημα του ωραίου επανέρχεται και σε επόμενους διαλόγους²⁰⁴, τον Φαίδρο, τον Φαίδωνα, το Συμπόσιον και την Πολιτεία. Σε αυτά τα έργα ο

²⁰¹ Frgm 11.

²⁰² *Greek Art*, p 17. Στο ίδιο βιβλίο ο CARPENTER απαντά στο ερώτημα γιατί οι Έλληνες υπήρξαν οι δημιουργοί αυτού του πολιτισμικού θαύματος, αποδίδοντάς τους αποκλειστικά ό,τι ονομάζει «visual sensibility» (p 15)

²⁰³ Η προτεραιότητα της όρασης και η μεγάλη επίδραση που ασκούσαν στον Έλληνα οι οπτικές παραστάσεις εξηγούν ως έναν βαθμό και την αδυναμία του Έλληνα να συλλάβει έναν τρόπο ύπαρξης ο οποίος απέκλειε αυτές τις προϋποθέσεις. Ο Άδης ήταν απλώς μια ωχρή, σκοτεινή και κρύα πραγματικότητα.

²⁰⁴ Να σημειώσουμε εδώ πως του *Ιππία μείζονα* η πατρότητα αμφισβητείται από πολλούς μελετητές: WILAMOWITZ, NATORP, POHLENZ. Δεν αμφισβητείται όμως το γεγονός ότι, ακόμα και αν δεν είναι πλατωνικός, ο διάλογος απηχεί πλατωνικές απόψεις.

προβληματισμός για το ωραίο εντάσσεται στον γενικότερο και θεμελιωδέστερο προβληματισμό για την ουσία. Ο Πλάτων έχει κιόλας αγγίξει τις Ιδέες από τις οποίες μια γεύση μόνο πήραμε στον *Ιππία μείζονα*. Η αντίθεση ανάμεσα στα όντα και στα φαινόμενα, στην αλήθεια και στην πλάνη είναι ουσιώδης. Το κάλλος σχετίζεται με τη γνώση, που δεν είναι παρά η ικανότητα να διακρίνει το ον από το μη ον²⁰⁵. Η θέαση του κάλλους είναι προνόμιο των φιλοσόφων²⁰⁶. Αυτοί, παραδομένοι στην ερωτική έκπληξη²⁰⁷, αντιλαμβάνονται την ενική του φύση²⁰⁸, την αιωνιότητα της ουσίας του²⁰⁹ και το γεγονός ότι τα ωραία πράγματα αντλούν την ομορφιά τους μετέχοντας σε αυτό²¹⁰. Το κάλλος επομένως ταυτίζεται με τον τρόπο που συνιστά την ίδια την ύπαρξη των όντων και αποτελεί συνεπώς μια από τις κοσμικές συντεταγμένες του υπαρκτού.

Έτσι νοούμενο το κάλλος αναπαράγεται στην τέχνη και στην άλλη τέχνη, στην πολιτική, που δεν είναι παρά η προσπάθεια του ανθρώπου να συλλάβει το ωραίο, να το αναπαραστήσει, δίνοντας λόγο στην ύλη, να δημιουργήσει ένα καινούργιο ον. Στον ορισμό που θα δώσει ο Αριστοτέλης για την τέχνη θα τονιστεί αυτή η αιτιώδης θέση της σε σχέση με τα όντα, η δυνατότητά της να δημιουργεί ύπαρξη από την ανυπαρξία με το μέσο του κάλλους. Ο Πλάτων, συνδέοντας το κάλλος με το Αγαθό, βρίσκει τον δρόμο που θα οδηγήσει στο *Είναι* του κόσμου.

Στο *Συμπόσιον*²¹¹ ο φιλόσοφος θα επιχειρήσει να εξηγήσει την ανθρώπινη αμνηχανία στη σύλληψη της ομορφιάς. Η ουσία του κάλλους είναι αιώνια²¹² και απόλυτη²¹³. Όμως ο λόγος δεν είναι σε θέση να σημάνει αυτή την ουσία, παρά μόνο να χαράξει τα όριά της και να προσδιορίσει τις ιδιότητες του κάλλους και αυτό γιατί το συλλαμβάνει παρατηρώντας την αντανάκλασή

²⁰⁵ *Πολιτεία* 476b-d

²⁰⁶ «Οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτό τό καλόν ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐτό ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἴεν;»: *ό.π.*

²⁰⁷ *Συμπόσιον* 211e

²⁰⁸ «Αὐτό μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι»: *Πολιτεία* 476a αλλά και «Αὐτό καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ»: *Συμπόσιον* 211b

²⁰⁹ «Ἄεὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ὄντα»: *Πολιτεία* 479e

²¹⁰ *Ό.π.* 476acd και *Φαίδων* 100c

²¹¹ 210e-211c

²¹² «Πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον»: *ό.π.* 210e-211a.

²¹³ «Ἐπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτέ μὲν, τοτέ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τό καλόν, πρὸς δὲ τό αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν»: *ό.π.* 211a.

του στον κόσμο των φαινομένων και των ανθρώπων²¹⁴. Το κάλλος δεν υπόκειται σε φθορά και αλλοίωση²¹⁵, γι' αυτό και ταυτίζεται με την προϋπόθεση της ζωής, αφού η φθορά και η διάλυση είναι συνέπειες του θανάτου. Η σημασία της ενικής φύσης των όντων, ο αιώνιος και ανάλλαγος χαρακτήρας τους υποστηρίζεται και από τον Ηράκλειτο στον ορισμό του για τον κόσμο²¹⁶. Ο κόσμος είναι ταυτόσημος με την τάξη²¹⁷ και επιπλέον έχει τα ίδια χαρακτηριστικά του κάλλους²¹⁸. Έτσι επιβεβαιώνεται η αναγκαία ταύτιση, εκτός από την ετυμολογική, του κάλλους με τον κόσμο, με τη φανέρωση της ζωής²¹⁹.

Η σύνδεση του κάλλους με την Αλήθεια αναπτύσσεται από τον Πλάτωνα στο Ε' βιβλίο της *Πολιτείας*. Εκεί γίνεται μια κοπιαστική προσπάθεια να διακριθεί το *ὄν* από το *μὴ ὄν*, με βάση τη δυνατότητα να γνωσθεί κάτι ή όχι. Το *ὄν* ανήκει στη γνώση, το *μὴ ὄν* στην αγνωσία και διάμεσος είναι η δοξασία²²⁰. Η ιδέα των πολλών για το κάλλος «κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς»²²¹, ενώ οι φιλόσοφοι, αντίθετα με τους φιλοδόξους, είναι σε θέση να προσεγγίσουν «αὐτό τό καλόν»²²² και κατ' επέκτασιν να ανακαλύψουν μια οδό για τη θέαση της ουσίας που συνάπτεται με το *ὄν*.

²¹⁴ *Φαίδρος* 249d-252c

²¹⁵ «Αὐτό καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ μονοειδές αἰεὶ ὄν, τὰ δέ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα, τρόπον τινά τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκείνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδέ πάσχειν μηδέν»: *Συμπόσιον* 211b.

²¹⁶ «Κόσμον τόνδε τόν αὐτόν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται»: D-K I, 30

²¹⁷ «Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τήν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως»: D-K I, p 105, 24-25

²¹⁸ «Κάλλιστον κόσμος»: *Θαλή*, D-K I, p 71 και «ὁ κάλλιστος κόσμος»: *Ηρακλείτου*, D-K I, 124.

²¹⁹ Το *ἀκαλλές* ή το *αἰσχρόν* ανήκουν στον χώρο του θανάτου, ο οποίος ορίζεται ως χώρος έξω-πολιτικός, και αισθητοποιούνται στις παραστάσεις όντων που και αυτά ξεφεύγουν από το ανθρώπινο ή συνιστούν την άλλη, την τρομερή, όψη του, όπως η Γοργώ. Για το θέμα βλ. VERNANT Jean-Pierre, *La mort dans les yeux*, Paris (Hachette) 1985 Μτφ. Γιάννης Παππάς: *Το βλέμμα του θανάτου. Μορφές της ετερότητας στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1992, κυρίως τις σ. 97-106.

²²⁰ 478c

²²¹ *Ό.π.* 479d.

²²² *Ό.π.* 479e

Οι φιλόσοφοι, οι άνθρωποι που αναζητούν το «είλικρινώς ὄν» είναι αυτοί που θα διανύσουν όλα τα στάδια από τη ζώδη ορμή προς το ωραίο ως τη θέαση του καθαυτό κάλλους. Είναι αυτοί που δονούνται από επιθυμία ερωτική για τη γνώση όχι των ωραίων φωνών και των ωραίων χρωμάτων, αλλά «ασπάζονται αὐτό ἕκαστον τό ὄν»²²³. Η φορά προς αυτό είναι ερωτική και συγκεκριμένοι αναβαθμοί εγγυώνται το ευτυχισμένο τέλος της πορείας. Από την αφοσίωση σε ένα ωραίο πρόσωπο, θα προχωρήσουν στην αφοσίωση προς όλα τα ωραία πρόσωπα, από εκεί θα περάσουν στα ωραία επιτηδεύματα και από εκεί «ἐξαίφνης»²²⁴ θα φτάσουν στον τελικό βαθμό της μύησης. Θα αντικρύσουν το ωραίο ως κάτι απόλυτο και θα νιώσουν την ύψιστη μακαριότητα²²⁵. Τότε πια είναι δυνατόν να αντιληφθεί κανείς πόσο πλανερό είναι κάθε επιμέρους ωραίο.

7. Το κάλλος και το αληθές.

Κάτω από αυτή την προοπτική, η αυτονόμηση της καλλιτεχνικής ενέργειας, την οποία εισηγήθηκε ο Γοργίας, και η σύνδεση από την πλευρά του Πλάτωνος του κάλλους με την αλήθεια δεν αποτελούν αντίφαση. Το έργο τέχνης δεν επιδιώκει την αλήθεια παραβλέποντας ή παραμελώντας την ηδονή που προέρχεται από την αισθητική απόλαυση. Απλώς η αλήθεια είναι ενύπαρκτη στα όντα και ο άνθρωπος της κλασικής εποχής την συλλαμβάνει ως μέρος της ολότητας των όντων, αντίθετα με τον σύγχρονο άνθρωπο που έχει μεταθέσει το ενδιαφέρον του από τα όντα στην εκτίμηση για τη σύσταση της δομής τους. Η αλήθεια στην ετυμολογική της απαρχή ως α-λήθη, ως μη κρυπτότητα²²⁶, αποτελεί συστατικό στοιχείο της αναλλοίωτης ουσίας του κάλλους και ενυπάρχει σε κάθε τι που την αποτυπώνει.

Οι προσπάθειες των Αρχαίων Ελλήνων καλλιτεχνών να αποτυπώσουν στα έργα τους το κάλλος και να χαρίσουν στον άνθρωπο μια γεύση ζωής, είναι ο αυτονόητος δρόμος για την αποκάλυψη της αλήθειας. Γι' αυτό τα έργα τους είναι συμβάντα αλήθειας, αφού δεν εξαντλούνται στην

²²³ 'Ο.π. 480α.

²²⁴ Συμπόσιον 210ε

²²⁵ 'Ο.π. 211ε κ.ε.

²²⁶ Έτσι ορίζει την αλήθεια ο Martin HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt 1950. Μτφ. Γιάννης Τζαβάρας: *Η προέλευση του έργου τέχνης*, Αθήνα (Δωδώνη) 1986, σ. 16, ερμηνεύοντας τη φράση του Ηρακλείτου «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» (D-K I, 123).

αποτύπωσή της αλλά απαιτούν μέθεξη δυναμική από τον θεατή και ανάγκη αναγωγής από το προφανές στο αφανές, στο «συμβαλλόμενο»²²⁷.

Ο φιλόσοφος με τους διαδοχικούς αναβαθμούς θα δικαιώσει την ίδια του τη ζωή, καθώς θα αντικρύζει το απόλυτο κάλλος «είλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον, ἀλλά μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτό τό θεῖον καλόν δύναιτο μονοειδές κατιδεῖν»²²⁸ και θα αγκαλιάζει την αλήθεια²²⁹. Η επιθυμία του φιλοσόφου για τη θέαση του κάλλους είναι τόσο βασανιστική ώστε ξεπερνά την επιθυμία για φαγητό ή ποτό²³⁰, υπερβαίνει την επιθυμία για συμβατική επιβίωση, αφού το κάλλος είναι προϋπόθεση ζωής πραγματικής. Η αδυναμία του Πλάτωνος στον *Ιππία μείζονα* να υποτάξει το κάλλος σε ορισμούς υπαινίσσεται την αδυναμία να συλληφθεί η αλήθεια του όντος με μόνο μέσο την ανθρώπινη λογική. Στον *Γοργία* κιόλας ο Σωκράτης ρωτά τον σοφιστή: «τά καλά πάντα, οἶον καὶ σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνάς καὶ ἐπιτηδεύματα, εἰς οὐδέν ἀποβλέπων καλεῖς ἑκάστοτε καλά;»²³¹, διατυπώνοντας για πρώτη φορά λεκτικά την ανάγκη ύπαρξης ενός αμετάθετου κριτηρίου, ενός μέτρου που θα αποκλείει να αυτονομηθεί η κατοχή της αλήθειας ως υποκειμενική βεβαιότητα και θα προτείνει μια μετά λόγου αποδεικτικότητα, δηλωτική του δυναμικού χαρακτήρα της αλήθειας ως μετοχής.

Και στον *Φαίδρο* ανευρίσκεται το μέτρο πάνω στο οποίο θα χτιστεί η αληθινή γνώση για το κάλλος, το σημείο αναφοράς που θα μεταγγίσει το κάλλος στα επιμέρους ωραία. «Ὅταν τό τῆδέ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερῶται»²³². Πρόκειται για την ιδέα του κάλλους, για τον κοινό λόγο μιας ομοείδειας, αποτέλεσμα αφαιρετικής διαδικασίας, που υποστηρίζει και δικαιώνει κάθε συγκεκριμένο ωραίο του αισθητού κόσμου και παίζει τον ρόλο του οδηγού²³³. Το πρόβλημα που ανακύπτει σχετίζεται με τη διαδικασία που θα μας επαναφέρει στις Μορφές, ενεργοποιώντας τη δυνατότητα ανάμνησης της ψυχής, η οποία, επειδή ανάγει την καταγωγή της στον κόσμο των νοητών, είδε τα αιώνια πρότυπα. Ο δρόμος που θα μας οδηγήσει πίσω στις Μορφές είναι όχι η αποσπασματικότητα της λογικής

²²⁷ Η έκφραση ανήκει και πάλι στον Martin HEIDEGGER, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, σ. 34.

²²⁸ 'Ο.π. 211e.

²²⁹ 'Ο.π. 212a.

²³⁰ 'Ο.π. 211d

²³¹ 474d.

²³² 249d

²³³ *Πολιτεία* 476c.

διεργασίας αλλά η ταυτόχρονη κινητοποίηση και των εμπειρικών μας δυνατοτήτων έτσι ώστε να γνωρίσουμε μέσω οικείωσης, με τη μέθεξη δηλαδή στα γινωσκόμενα.

Στα φθαρτά και εφήμερα αντικείμενα του υλικού κόσμου που έχουν τον χαρακτήρα του κάλλους μπορούμε να εντοπίσουμε με τη μέθοδο της αφαίρεσης τα στοιχεία εκείνα που συνιστούν την ομοείδεια της Ιδέας και τα οποία αποτελούν αντανάκλασή της. Το σημαντικότερο τέτοιο στοιχείο είναι το μέτρο²³⁴, πράγμα που σημαίνει ότι το ωραίο προϋποθέτει μια ολοφάνερη τάξη και μια πλήρη αρμονία ανάμεσα στη μορφή και στο περιεχόμενο. Το μέτρο δεν σημαίνει αναγκαστικά την κυριαρχία συμπληρωματικών στοιχείων· πολλές φορές το σύνολο αποκτά ηρεμία και πληρότητα δυναμική χάρη στην αντίθεση, οπότε μιλάμε για συμμετρία, διάσωση δηλαδή μιας δυναμικής ισορροπίας. Στον *Φίληβο* ο Πλάτων διατυπώνει τελεσίδικα την αναγκαία συνύπαρξη μέτρου, συμμετρίας και κάλλους²³⁵.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι οι Έλληνες της κλασικής περιόδου, έχοντας πια ξεπεράσει τον τρόπο για το Υπερφυσικό, εισπράττουν τον κόσμο ως κόσμημα, διακρίνουν την τάξη και την αρμονία της σύνολης πραγματικότητας και με αυτή την αφετηρία αποκτούν τη δυνατότητα να γνωρίσουν, να ερμηνεύσουν και να οργανώσουν τις συνστάσεις του ανθρώπινου κόσμου. Ταυτίζοντας την κοσμική πραγματικότητα με την αληθινή ύπαρξη, ανάγοντας σε αυτήν την ουσία των όντων, επιδιώκουν να επιτύχουν σε ανθρώπινο επίπεδο μορφή πολιτικής οργάνωσης και καλλιτεχνικής δημιουργίας τέτοια που να αποτυπώνει την αλήθεια των όντων. Οι πολλαπλές προσπάθειες για τον προσδιορισμό της ουσίας του κάλλους, η αναζήτηση ενός ιδεότυπου, είναι η αγωνιώδης αναζήτηση της αλήθειας²³⁶. Ταυτόχρονα η οργάνωση της πόλεως στην οποία, όπως και στην καλλιτεχνική δημιουργία, ζητούμενο είναι η επίτευξη μέτρου και αρμονίας, συγκεφαλαιώνει τις προσπάθειες του ανθρώπου να αποκτήσει πρόσβαση στην αλήθεια με τις δυνατότητες που του παρέχει η φύση του.

Η κοσμική λογικότητα, δεδομένη και αυτονόητη για τον άνθρωπο της κλασικής περιόδου, είναι το σημείο εκκίνησης και απαιτεί ανθρώπινη συμμετοχή για να γίνει αντιληπτή. Έτσι αυτή η λογικότητα αποκτά χαρακτήρα αντικειμενικό και αδιαμφισβήτητο και αυτή είναι το μέτρο που

²³⁴ «Τό δέ καλόν οὐκ ἄμετρον»: *Τίμαιος* 87c και «τό γάρ καλόν ἐν μεγέθει καί τάξει ἐστί»: *Αριστοτέλους, Περί ποιητικής* 1450b 38.

²³⁵ 64e και 66ab

²³⁶ Πλάτωνος, *Θεαίτητος* 186c.

καθορίζει τον βαθμό πρόσβασης στην αλήθεια των όντων. Η αποτύπωσή της στην πολιτική και στην τέχνη είναι αποτέλεσμα της ανάγκης του ανθρώπου να έχει μια άμεση εμπειρία του κόσμου ως ζώσας ολότητας και αποκαλύπτει τη θέση στην οποία τοποθετεί τον εαυτό του μέσα στον κόσμο. Το κάλλος λοιπόν είναι μια κατάφαση της αρμονίας του κόσμου, ασύλληπτο με μόνη τη λογική ικανότητα, που απαιτεί - μια συνύπαρξη των γνωστικών και εμπειρικών δυνατοτήτων του ανθρώπου, μια καθολική μέθεξη στην ουσία του, αποτέλεσμα ερωτικής φοράς.

Το κάλλος λοιπόν ως άποσο μέγεθος αισθητοποιεί τη δυνατότητα για ζωή, ασύμβατη και αυτή με οποιαδήποτε μέτρηση, μεθεκτική από τον άνθρωπο και γι' αυτό σε κατάσταση ακρόβασίας κάθε στιγμή, έτοιμη να παραχωρήσει τη θέση της στην ακοσμία του θανάτου. Αυτή η ακραία διακινδύνευση είναι σύμφυτη και στον ανθρώπινο κόσμο, στην πόλιν και στο κάλλος, συστατικό στοιχείο της τέχνης. Αλλά ο Έλληνας της κλασικής εποχής την αναλαμβάνει, υποτασσόμενος στον νόμο, έχοντας μια ελευθερία υπό όρους²³⁷.

²³⁷ «ἔσθ' ὅπου τό δεινόν εὖ

καί φρενῶν ἐπίσκοπον

δεῖ μένειν καθήμενον

ξυμφέρει

σωφρονεῖν ὑπό στένει.

τίς δέ μηδέν ἐν φάει

καρδίαν ἀνατρέφων

ἢ πόλις βροτός θ' ὁμοί-

ως ἔτ' ἄν σέβοι Δίκαν;

.....

Τό μήτ' ἀναρχον μήτε δεσποτούμενον

ἄστοις περιστέλλουσι βουλευώ σέβειν

καί μή τό δεινόν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν

τίς γάρ δεδοικώς μηδέν ἔνδικος βροτῶν;»: Αἰσχύλου, *Εὐμενίδες* στ. 516-524 και 696-699.

Κεφάλαιο πέμπτο

Μίμησις και πραγματικότητα

1. Οι πρώτες νοηματικές εκδοχές.

Και περνάμε στο θέμα της μίμησης. Η απάντηση που θα δώσουμε σχετικά με το ποιο είναι το νοηματικό περιεχόμενο του όρου θα φωτίσει εν πολλοίς και τη σχέση ανάμεσα στη φύση και στην τέχνη, το ζήτημα της προτεραιότητας, της αξιολογικής ανωτερότητας της μιας σε σχέση με την άλλη, όπως και το ακόμα σημαντικότερο ζήτημα της διάκρισης ανάμεσα στο πραγματικό και στο φαινομενικό. Την εποχή που οι στοχαστές αρχίζουν να ερευνούν το θέμα της εικονογραφικής αναπαράστασης υπάρχει ένας προβληματισμός γενικότερος για τη φύση της γνώσης, με τον οποίο ο πρώτος αναμφισβήτητα συνδέεται. Πάντως για να προσεγγίσουμε το ζήτημα, θα πρέπει καταρχήν να απαλλαγούμε από τις σύγχρονες νοηματικές εκδοχές του όρου *μίμησις*, οι οποίες την ταυτίζουν με τη δουλική απομίμηση ενός προτύπου ως προς το οποίο το αποτέλεσμά της είναι πάντα κατώτερο. Σε μια τέτοια αντίληψη ο μεν Πλάτων στηρίζει την καταδίκη της τέχνης, πολλοί δε σύγχρονοι στοχαστές στηρίζουν την κατωτερότητα του ωραίου σε σχέση με τη θεωρητική αξία.

Ο όρος εμφανίζεται τον 5ο αιώνα και χρησιμοποιείται για τη μουσική απομίμηση άλλων ήχων, για τη μίμηση των φωνών και των πράξεων διαφόρων ανθρώπων στο δράμα²³⁸. Με παρόμοια, αν και ευρύτερη, σημασία το ρήμα *μιμείσθαι* απαντά στον Δημόκριτο, ενταγμένο στη γενική του θεωρία για τη σχετικότητα και την υποκειμενικότητα των δευτερογενών ποιότητων σε αντιδιαστολή προς τις ιδιότητες των φυσικών ατόμων. Η θεωρία αυτή του Δημοκρίτου αποτελεί συνέχεια και επέκταση της θεωρίας του Παρμενίδη, ο οποίος είχε τιτλοφορήσει το μεν πρώτο μέρος του ποιήματός του «Για την

²³⁸ Εκτετεμένη ανάλυση για τις πρώτες εμφανίσεις του όρου γίνεται από τον Gerald F. ELSE, ««Imitation» in the Fifth Century», *Class. Phil.*, Vol LIII, No 2 (1958). Μτφ. Ανδρέας Ζαμάνης: «Η «μίμηση» κατά τον πέμπτο αιώνα», *Εκνηβόλος*, τ. 5 (1980), σ. 379-410.

αλήθεια» το δε δεύτερο «Για το φαίνεσθαι»²³⁹, επιβεβαιώνοντας έτσι τη στενή συνάφεια της *μimήσεως* με το ερώτημα για τη φύση του *Εἶναι* και στο λεξιλογικό επίπεδο. Ο όρος αργότερα εξελίσσεται και μεταφέρεται στο πεδίο της εικονιστικής τέχνης, αποσπώμενος από την αρχική του σημασία που ήταν παράσταση και όχι μίμηση με τη σημασία που φαίνεται πως ο Πλάτων αποδίδει στη λέξη²⁴⁰.

2. Η μίμησις στην πλατωνική οντολογία.

Στα πρώτα πλατωνικά κείμενα η λέξη *μimήσις* δεν απαντάται, όταν όμως εμφανίζεται στον *Κρατύλο*²⁴¹, έχει πια αποσπαστεί από την περιορισμένη πρώτη γενική σημασία με την οποία την βρίσκουμε στα κείμενα του Ηρόδοτου ή του Ξενοφώντος²⁴². Ο Πλάτων έχει ήδη διαμορφώσει τις απόψεις του για την τέχνη και έτσι ο όρος *μimήσις* αποκτά πιο πλούσιο περιεχόμενο²⁴³. Από την αναπαράσταση με τη βοήθεια της κίνησης του ανθρώπινου σώματος ενός αλόγου που τρέχει²⁴⁴, θα προχωρήσει στον εικονισμό μέσω της λέξης²⁴⁵. Το όνομα όμως είναι σύμβολο και όχι μίμημα, γι' αυτό θα προχωρήσει στη συνέχεια στο κατεξοχήν πεδίο όπου αυτή εκδηλώνεται, στη μουσική και στη ζωγραφική. Από το σημείο αυτό ξεκινά μια καινούργια δυσκολία. Ο τρόπος και ο βαθμός που ο ζωγράφος πέτυχε να μιμηθεί το μοντέλο του αποτελούν για τον Πλάτωνα κριτήριο προκειμένου να αποδώσουμε στον καλλιτέχνη τον

²³⁹ Βλ. και G. S. KIRK-E. RAVEN-M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, London (Cambridge Univ. Press) 1983. Μτφ. Δημοσθένης Κούρτοβικ: *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1990, σ. 248 κ.ε.

²⁴⁰ Στην ουσία οι δυο σημασίες φαίνεται ότι συμπίπτουν, εφόσον η οπτική πρόσληψη της πραγματικότητας αποτελεί προϋπόθεση της μιμητικής διαδικασίας. Πρβ. και CARPENTER Rhys, *The Greek Art*, p. 19.

²⁴¹ 423α-d.

²⁴² Πρβ. *Απομνημονεύματα* III X, όπου ο Σωκράτης, συνομιλώντας με τον ζωγράφο Παράσιο, ορίζει τη ζωγραφική ως «εἰκασία τῶν ὁρωμένων», που οι ζωγράφοι «διὰ τῶν χρωμάτων ἀπεικάζοντες ἐκμιμούνται». Εδώ ο όρος *μimήσις* χρησιμοποιείται στο πεδίο της τέχνης.

²⁴³ «On peut dire que l' idée d' imitation est au centre même de la philosophie platonicienne»: DIÈS A., *Autour de Platon*, Paris 1927, p. 594-595.

²⁴⁴ 'Ο.π. 423α.

²⁴⁵ 'Ο.π. 423b.

χαρακτηρισμό του αποτυχημένου ή του επιτυχημένου²⁴⁶. Ο βαθμός της επιτυχίας σταθμίζεται από το αν απέφυγε την αφαίρεση ή την πρόσθεση στοιχείων στο έργο του τα οποία δεν ανταποκρίνονται στο πρωτότυπο²⁴⁷. Έχοντας όμως ο Πλάτων δεχτεί ότι «τό έναντίον οὐδέ τό παράπαν δέη πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ὃ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι»²⁴⁸, παρουσιάζει στη σκέψη του μια αντίφαση. Πράγματι, αν δεχτούμε ότι η μίμηση επιβάλλεται να αποτυπώνει το αντικείμενο δίχως περιθώρια απομάκρυνσης από αυτό, τότε, στην καλύτερη περίπτωση, η τέχνη αναπαράγει το ίδιο το πράγμα²⁴⁹ και αίρεται η οποιαδήποτε συμβολική λειτουργία της, εφόσον το ουσιωδέστερο χαρακτηριστικό ενός συμβόλου είναι η δια της αφαίρεσης αναγωγή στο *Εἶδος*. Βέβαια στον *Κρατύλο* ο Πλάτων προσεγγίζει ασαφώς το θέμα της μίμησης, επειδή ο στόχος του δεν είναι να πραγματευθεί ζητήματα τέχνης, αλλά να αναζητήσει τη λειτουργία των ονομάτων, εάν δηλαδή τα ονόματα είναι μιμήσεις των πραγμάτων. Προσδένοντας τη μίμηση στα ονόματα, δέχεται ότι οι εικόνες των αντικειμένων μιμούνται τα αντικείμενα και τα ονόματα την ουσία των πραγμάτων²⁵⁰, όπως η ανθρώπινη εξουσία την κοσμική²⁵¹, οι νόμοι την αλήθεια²⁵², οι ήχοι τη θεϊκή αρμονία²⁵³, οι σκέψεις την πραγματικότητα και ο χρόνος την αιωνιότητα²⁵⁴.

Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων ξαναγυρίζει στην περιορισμένη σημασία του όρου ως δουλικής περίπου απομίμησης²⁵⁵, για να οδηγηθεί και πάλι σε αντίφαση, όταν μέσα σε αυτά τα περιορισμένα όρια που αγωνίζεται να χαράξει για τη μίμηση, με βασικό στόχο να δεσμεύσει σε αυτά την τέχνη ολόκληρη, προσπαθεί να χωρέσει τις έννοιες της ευαρμοστίας, της ευσχημοσύνης και της ευρυθμίας, ως αναγκαία συστατικά της ζωγραφικής, της διακοσμητικής και της αρχιτεκτονικής²⁵⁶. Ελάχιστα πιο κάτω στο ίδιο βιβλίο, αναφέρεται στη

²⁴⁶ *Ο.π.* 429α.

²⁴⁷ *Ο.π.* 431c-e

²⁴⁸ *Ο.π.* 432b

²⁴⁹ *Ο.π.* 432bc

²⁵⁰ *Ο.π.* 432e-434b

²⁵¹ *Πολιτικός* 293e, 297c

²⁵² *Ο.π.* 300c

²⁵³ *Τίμαιος* 80b.

²⁵⁴ *Ο.π.* 38b

²⁵⁵ 393c

²⁵⁶ *Ο.π.* 400d-402α.

μίμηση σαν να μην έχει ποτέ πριν μιλήσει γι' αυτήν²⁵⁷. Τώρα όμως ο όρος έχει ξαφνικά αποκτήσει μεγάλο βάθος, αφού έχει ως αφετηρία τη θεωρία των Ιδεών. Ο ζωγράφος απεικονίζει τα αντικείμενα που οι άλλοι δημιουργοί κατασκευάζουν αντιγράφοντας τα αρχέτυπα, τις Ιδέες. Η απεικόνιση αυτή είναι επιφανειακή αναπαράσταση του κόσμου και των πραγμάτων και ο Πλάτων αυτό το τονίζει, χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του καθρέφτη. Ο ζωγράφος μοιάζει σαν να σχηματίζει στη λεία επιφάνεια του καθρέφτη την εικόνα του κόσμου, περιστρέφοντάς τον μπροστά στα φυσικά και στα τεχνητά δημιουργήματα²⁵⁸. Κάτω από αυτή την προοπτική η μίμηση δημιουργεί είδωλα ειδώλων, αφού αποτυπώνει είδωλα των πραγμάτων που με τη σειρά τους αποτελούν είδωλα της Ιδέας²⁵⁹. Και όχι μόνο αυτό, αλλά αυτό που εικονίζεται με τη μίμηση είναι μέρος μόνο του ειδώλου του κόσμου στη φαινόμενη όψη του²⁶⁰, γιατί η απεικόνιση εξαρτάται από το σημείο θέασης των αντικειμένων. Το γεγονός αυτό μαζί με το ότι οι κριτές του έργου της μίμησης είναι ανίδεοι, της αφαιρεί τη σοβαρότητα, αφού όποιος καταπιάνεται με αυτήν στερείται της δυνατότητας να πλησιάσει την αλήθεια των όντων²⁶¹. Επιπλέον ο καλλιέχνης σκόπιμα και ενσυνείδητα εκμεταλλεύεται τις φυσικές αδυναμίες των αισθήσεων και εξαπατά με διάφορους τρόπους, όπως με την αλλοίωση των αντικειμένων από απόσταση²⁶², την παραμόρφωση που δημιουργεί το νερό, την αλλαγή της εντύπωσης που προκαλεί ο χρωματισμός και η σκίαση²⁶³. Με αυτές τις απόψεις ο Πλάτων έχει κιόλας ξεφύγει από την ταύτιση της μίμησης με τη δουλική απομίμηση και την υποταγή της στο αντικείμενο και στην πράξη

²⁵⁷ «Μίμησιν ὅλως ἔχοις ἄν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν;»: 595c

²⁵⁸ 'Ο.π. 596de

²⁵⁹ «Εἶεν ἦν δ' ἐγὼ τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη»: ὁ.π. 597e Το παράδειγμα του κρεβατιού (597b) είναι διαφωτιστικό. Το κρεβάτι υφίσταται με τρεις δυνατούς τρόπους ή σε τρία διαφορετικά επίπεδα πραγματικότητας: 1. ως η ιδέα του κρεβατιού, την οποία έχει ο κατασκευαστής στο μυαλό του, 2. ως έπιπλο και 3. ως μοντέλο απεικόνισης.

²⁶⁰ 'Ο.π. 598ab

²⁶¹ 'Ο.π. 602ab

²⁶² «Ταὐτόν που ἡμῖν μέγεθος ἐγγύθεν τε καὶ πόρρωθεν διὰ τῆς ὀψεὸς οὐκ ἴσον φαίνεται»: ὁ.π. 602c.

²⁶³ «Καὶ ταῦτά καμπύλα τε καὶ εὐθέα ἐν ὕδατι τε θεωμένοις καὶ ἔξω, καὶ κοῖλα τε δὴ καὶ ἐξέχοντα διὰ τὴν περὶ τὰ χρώματα αὐτὴν πλάνην τῆς ὀψεως»: ὁ.π. 602c.

αποδέχεται τον δημιουργικό της χαρακτήρα²⁶⁴, τη δυνατότητά της να σχηματίζει μια καινούργια εκδοχή του αντικειμένου. Από την άλλη όμως σε αυτές τις απόψεις θα στηρίξει ο φιλόσοφος την καταδίκη της ποίησης συνολικά²⁶⁵. Είναι ενδιαφέρον άλλωστε το γεγονός ότι ο Πλάτων, επιδιώκοντας να αποδείξει ότι το αποτέλεσμα της μίμησης βρίσκεται απομακρυσμένο από την Αλήθεια, εγκλωβίστηκε ο ίδιος στη σκέψη του και υποχρεώθηκε να παραδεχτεί ότι η μίμηση σημαίνει την αδέσμευτη και δημιουργική αποτύπωση του κόσμου και των αντικειμένων²⁶⁶.

Το θέμα της μίμησης ξαναπιάνει ο Πλάτων στον *Σοφιστή*, όπου διακρίνει τις τέχνες σε δύο κατηγορίες: τις μιμητικές και τις γεωργικές, εκείνες δηλαδή που υπηρετούν τον άνθρωπο ή κατασκευάζουν σκεύη²⁶⁷. Και οι δύο αυτές κατηγορίες είναι δυνατόν να ενταχθούν στην ποιητική λειτουργία²⁶⁸. Ο Πλάτων δηλαδή ξαναγυρίζει στη σύνδεση της μίμησης με την ποίηση την οποία επιχείρησε και στην *Πολιτεία*, δίνοντας ταυτόχρονα τον ορισμό του ποιητή και του ποιείν²⁶⁹. *Ποιητής* είναι εκείνος που οδηγεί κάτι από την κατάσταση της ανυπαρξίας στην ύπαρξη. Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας ονομάζεται *ποίημα* και η διαδικασία συνολικά *ποιείν*.

²⁶⁴ O W J VERDENIUS, *Mimesis; Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*, Leiden (E J Brill) 1963 (α' έκδοση 1949), p 12-13, υποστηρίζει ότι η μίμηση «refers to something not directly observable and describable, to a more general aspect of reality. Evidently it is the task of the poet to represent these general values through the medium of human life. Imitating characters and actions he must at the same time try to evoke an idea of their ultimate principles». Ο Samuel Henry BUTCHER, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, London (Macmillan and Co) ³ 1902, p 154, διατυπώνει την άποψη ότι η τέχνη είναι «a creative act».

²⁶⁵ Δεν ενδιαφερόμαστε στο σημείο αυτό να φωτίσουμε τη στάση του Πλάτωνος έναντι της τέχνης γενικά ούτε να την ερμηνεύσουμε. Έχει πάντως ειπωθεί σχετικά με την αποβολή του ποιητή από την ιδανική πολιτεία ότι «life, in Plato's State, was divided into sections, like the squares upon a chessboard, and justice, the characteristic virtue of his community, was to move on your own squares, and never trespass upon your neighbour's. But the poet is a trespasser»: PRICKARD M. A, *Aristotle on Art of Poetry*, London (Macmillan) 1891, p 11. Συγχρόνως πώς είναι δυνατόν να εξηγήσουμε τα λόγια του Πλάτωνος στον *Πολιτικό* (229e) ότι αν χανόταν η τέχνη «ὁ βίος, ὦν καὶ νῦν χαλεπός, εἰς τὸν χρόνον ἐκείνον ἀβίωτος γίγνοιτ' ἂν παράπαν».

²⁶⁶ Βλ. και ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ Μανόλης, *Ο Πλάτων και η τέχνη*, σ. 47 κ.ε.

²⁶⁷ 219ab

²⁶⁸ *Ό.π.* 219b.

²⁶⁹ «Πάν ὅπερ ἂν μή πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τό δέ ἀγόμενον ποιείσθαι πού φαμεν»: *ό.π.* 219b

Αναζητώντας λοιπόν ο Πλάτων απάντηση στο πρόβλημα της μίμησης, φτάνει πολύ μακρύτερα, αποδίδοντας τη δυνατότητα της γέννησης και της διαιώνισης της ζωής στην ανθρώπινη φύση.

Όμως το θέμα της μίμησης δεν έχει εξαντληθεί. Ο φιλόσοφος διαιρεί τη μιμητική σε δύο μέρη: στην εικαστική, στο είδος της μίμησης που στοχεύει στην όσο το δυνατόν πληρέστερη αποτύπωση του προτύπου²⁷⁰, και στη φανταστική, στη σκόπιμη και συνειδητή απομάκρυνση της μίμησης από το πρότυπο, που έχει ως αποτέλεσμα ένα φανταστικό δημιούργημα του τεχνίτη²⁷¹. Η παρομοίωση του καθρέφτη βρίσκεται πια πολύ μακριά και αναφαίνεται μια καινούργια: ο παραλληλισμός των ζωγραφικών έργων με το όνειρο²⁷². Η παρομοίωση αυτή είναι απολύτως συνεπής με την ευρύτητα που απέκτησε στη σκέψη του Πλάτωνος ο όρος *μίμησις*. Το όνειρο δεν απομιμείται δουλικά την πραγματικότητα, αλλά την αναπλάθει, δημιουργεί μια πραγματικότητα νέα που όμως υστερεί σε σχέση με την αντικειμενική, ακριβώς γιατί λείπει από την υπόστασή της το στοιχείο της αντικειμενικότητας.

Αποδέχεται επομένως τελικά ο Πλάτων, μετά από ποικίλες αντιφάσεις και παλινδρομήσεις, ότι η μέσω της μίμησης αποτύπωση της πραγματικότητας ακολουθεί τους δικούς της κανόνες²⁷³, πράγμα που της προσφέρει μια αυτοτέλεια από τον αντικειμενικό κόσμο²⁷⁴. Αυτή του η αντίληψη παραμένει ίδια και στους επόμενους διαλόγους του. Στον *Σοφιστή* δηλώνεται άλλωστε από τον Θεαίτητο η ασάφεια που καλύπτει τον όρο, στον οποίο περιλαμβάνεται μια μεγάλη ποικιλία πραγμάτων²⁷⁵.

²⁷⁰ Ό.π. 235cd

²⁷¹ Ό.π. 236α.

²⁷² Ό.π. 266c

²⁷³ Ό.π. 236α.

²⁷⁴ Πολλοί ερευνητές επισημαίνουν ότι οι μύθοι τους οποίους ο Πλάτων χρησιμοποιεί σε μεγάλη έκταση για να αισθητοποιήσει τις φιλοσοφικές του θέσεις, δεν αποτελούν παρά μορφές μίμησης, την οποία εκδέχεται ως μια άλλη όψη ή ως δευτερεύουσα μέθοδο, συμπληρωματική της διαλεκτικής, για την ερμηνεία των εμπειρικών δεδομένων. Εξαιρετικά παραδείγματα αποτελούν ο μύθος στον *Μένωνα* για την ανάμνηση, στον *Φαίδρο* για την ψυχή και στην *Πολιτεία* ο μύθος του Ηρόδ. Δες και R. ROBINSON, *Plato's Earliest Dialectic*, Oxford (Cornell Univ Press) 1941, ELIAS Julius A., *Plato's Defence of Poetry*, London (Macmillan in assoc. with St Antony's College Oxford) 1984 και SMITH J., «Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man», *Phoenix* 40 (1986) p. 20-34.

²⁷⁵ Ό.π. 234b.

3. Η μίμησις στην αριστοτελική οντολογία.

Ο Αριστοτέλης παραλαμβάνει τον όρο *μίμησις* από τον δάσκαλό του, του αποδίδει όμως περιεχόμενο ευρύτερο, μια και ο ίδιος δεν βρίσκεται, όπως ο Πλάτων, διχασμένος ανάμεσα στην αγάπη του για την ποίηση και στην αγάπη του για την Αλήθεια. Το σημείο εκκίνησης είναι για τους δύο φιλοσόφους διαφορετικό, βρίσκεται όμως υποταγμένο στον ίδιο και για τους δύο στόχο, που είναι να ερμηνεύσουν οντολογικά την αρχή των υπαρκτών.

Ο μεν Πλάτων εκδέχεται δύο διαφορετικούς κόσμους, τον κόσμο των αισθητών πραγματικοτήτων, που αποτελεί θολή αντανάκλαση του δεύτερου κόσμου, εκείνου των αιώνιων λογικών πρωτοτύπων. Αυτός ο δεύτερος κόσμος, η μορφική ομοείδεια, συνιστά μια οντολογική πραγματικότητα που προκαθορίζει την ύπαρξη των «καθ' ἑκαστον ὄντων». Οι μορφές δηλαδή των όντων ανήκουν στον αιώνιο κόσμο των αρχετύπων, ενώ τα αισθητά όντα υπάρχουν, πιο απλά φαίνονται και βεβαιώνονται, μέσω μιας ορισμένης μορφής, επειδή μετέχουν και στον βαθμό που μετέχουν στην όντως ύπαρξη, στις Ιδέες-ουσίες τους²⁷⁶. Κάτω από αυτό το πρίσμα ο Πλάτων αρνείται να αποδεχθεί τη δυνατότητα της τέχνης να εκφράσει την αληθινή ουσία των όντων και κατηγορεί τον ποιητή ότι βρίσκεται πάντοτε δυο βήματα μακριά από την Αλήθεια²⁷⁷. Αυτή η λογική συμπαρασύρει και τη μίμηση, την οποία, αν και χωρίς συνέπεια, εκδέχεται ως αντιγραφή στο κατώτερο επίπεδο της πραγματικότητας, το επίπεδο των αισθητών πραγμάτων, που αποτελεί απλώς θολό απείκασμα του νοητού κόσμου των Μορφών, και εξηγεί τις πολλαπλές παλινδρομήσεις στη σκέψη του.

Αντίθετα, ο Αριστοτέλης δεν συζητά καθόλου την άποψη του Πλάτωνος για την απάτη του καλλιτέχνη, εφόσον, σύμφωνα με τη θεωρία του, η μορφή είναι το *ὄρεκτόν* της ύλης²⁷⁸. Κάτι τέτοιο τον βοηθά να ξεπεράσει τον σκόπελο που δημιούργησε η πλατωνική μετάθεση της πραγματικότητας καθεαυτήν στις Ιδέες, η οποία αφήνει την ύλη και την οντότητα των υπαρκτών ανερμήνευτες και βέβαια επιφέρει μια ρήξη ανάμεσα στο ατομικό, στην ατομική ύπαρξη, και στο γενικό, στις καθολικές Ιδέες, με αποτελέσματα

²⁷⁶ Αυτή η αντίληψη διέπει ολόκληρη την πλατωνική μεταφυσική και εφαρμόζεται σε όλα τα επίπεδα. Έτσι, η διακυβέρνηση μιας υπαρκτής πόλεως είναι λιγότερο πραγματική από την αρχετυπική δικαιοσύνη.

²⁷⁷ «Τρίτος από τῆς ἀληθείας»: *Πολιτεία* 597e Ο καλλιτέχνης πραγματοποιεί «μίμησιν μιμήσεως» (ό.π. 596e και 598b) και είναι «δημιουργός εἰδώλων» (ό.π. 599d).

²⁷⁸ *Μεταφυσικά* 1072a 26.

ορατά στην ουτοπική του σύλληψη μιας πόλεως, που εξαρτά κατά τρόπο απόλυτο την ατομική ύπαρξη από έναν δεδομένο αναφορικό συσχετισμό, από μια μοίρα, δίχως περιθώρια παρέκκλισης. Για τον Αριστοτέλη ο μόνος τρόπος που έχουμε να βεβαιώσουμε ένα ον είναι η μορφή του, η οποία όμως δεν τοποθετείται σε κανέναν υπερουράνιο τόπο, ούτε διαστέλλεται από την κάθε συγκεκριμένη δυναμική πραγματοποίησή του. Έντελέχεια είναι η λέξη η οποία αντικαθιστά την πλατωνική μετοχή και με την οποία ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ταύτιση της υπαρκτικής δυνατότητας με τη μορφή. Είναι η πλήρης και εντελής πραγματικότητα του υπαρκτού. Η τέτοια ερμηνεία των όντων από τον Αριστοτέλη αποτελεί και την αφετηρία για τον προσδιορισμό του όρου *μίμησις* αλλά και της τέχνης γενικά.

Στο έργο του *Περί ποιητικής* ο Αριστοτέλης διατυπώνει την άποψη ότι η τέχνη στο σύνολό της είναι μίμηση²⁷⁹. Γράφοντας αυτό το έργο ο φιλόσοφος, και μολονότι το δεύτερο βιβλίο έχει χαθεί²⁸⁰, έχει σκοπό όχι να εκθέσει αισθητικές θεωρίες²⁸¹, αλλά να προσφέρει ένα έργο με κανονιστικό,

²⁷⁹ 1447α 13-16: «Ἐποποιία δὴ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας ποίησις, ἔτι δὲ κωμωδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς αὐλητικῆς ἡ πλείστη καὶ κιθαριστικῆς πᾶσαι τυγχάνουσιν οὐσαι μιμήσεις τὸ σύνολον». Για την αριστοτελική έννοια της *μιμήσεως*, όπως διαγράφεται στο *Περί ποιητικής*, αλλά και για τον διαφορετικό τρόπο που εκδέχονται τη *μίμησιν* ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης βλ. ΡΑΜΦΟΥ Στέλιου, *Μίμησις εναντίον μορφής. Εξήγησις εις το Περί ποιητικής του Αριστοτέλους*, Αθήνα (Αρμός) 1992, σ. 91 κ.ε. Βλ. επίσης DÜRING Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) 1966. Μτφ. Π. Κοτζιά-Παντελή: *Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Α', Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 267-281.

²⁸⁰ Μόνο η λογοτεχνική φαντασία του Umberto ECO το ανακάλυψε κάπου σε ένα μοναστήρι, υπαίτιο για μερικές δολοφονίες, χαμένο τελικά για πάντα από τη φωτιά. Βλ. Umberto ECO, *Il nome della rosa*, ελλην. μετ. Ε. Καλλιφατίδη, Αθήνα (Γνώση) 1985.

²⁸¹ Ο Ernesto GRASSI, *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln (M. DuMont Schauberg) 1962, p. 11, επισημαίνει ότι η αισθητική υπήρξε ένας κλάδος που έμεινε έξω από τα ενδιαφέροντα των Ελλήνων, πράγμα που δεν είναι παράδοξο, εφόσον η αισθητική με τη σύγχρονη έννοια προϋποθέτει μια αυτονόμηση της περιοχής της τέχνης και μια κάθετη αντιμετώπισή της από τον αισθητικό. Αντίθετα, όπως έχουμε πει, στην κλασική Ελλάδα η τέχνη δεν απομονώνεται από τους άλλους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας και κάθε προσπάθεια να μιλήσει κάποιος γι' αυτήν συνάπτεται με τα συναφή προβλήματα που ανακύπτουν, για παράδειγμα στην πολιτική ή στην ηθική, και αφορούν στη διερεύνηση της υπαρκτικής ταυτότητας του ανθρώπου και στην εύρεση ενός σταθερού αλλά όχι αυθεντικού κριτηρίου για τη διάκριση του αληθούς. Επιπλέον σήμερα η αισθητική στοχεύει στον αναγνώστη ή στον θεατή και σε αυτόν

δεοντολογικό χαρακτήρα που θα απευθυνόταν στον ποιητή. Η κεντρική θέση του είναι ότι οι ποιητές είναι οι καλύτεροι δάσκαλοι του λαού και ότι ένας ζωγραφικός πίνακας ή ένα ποίημα μας βοηθούν να μάθουμε κάτι άκοπα και γρήγορα, ενώ ο Πλάτων θεωρούσε την τέχνη και τη μίμηση φαύλες²⁸².

Για τον φιλόσοφο οι αιτίες που γέννησαν την καλλιτεχνική δημιουργία είναι δύο και μάλιστα φυσικές²⁸³. Η πρώτη είναι η τάση της μίμησης, σύμφυτη με την ανθρώπινη φύση και στοιχείο που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα, και η δεύτερη είναι το «χαίρειν τοῖς μιμήμασιν πάντας»²⁸⁴. Τι είναι αυτό που προκαλεί την απόλαυση από τη μίμηση το εξηγεί ο ίδιος ο Αριστοτέλης. Είναι η κοινή σε όλους τους ανθρώπους επιθυμία του *Εἶδέναι*²⁸⁵. Το πιο ενδιαφέρον όμως σημείο αυτής της θέσης είναι ότι η δεύτερη αιτία της καλλιτεχνικής δημιουργίας δεν είναι αυτόνομη αλλά αποτέλεσμα του *μιμείσθαι*, του οποίου την κοινωνική φύση θεμελιώνει. Η ηδονή της καλλιτεχνικής δημιουργίας και η συνεπόμενη γνώση δεν αφορά μόνο στον δημιουργό αλλά αποτελεί κοινωνικό γεγονός. Βεβαιώνεται δηλαδή από τον βαθμό μετοχής σε αυτήν. Το ότι ο άνθρωπος είναι ον «μιμητικώτατον»²⁸⁶ είναι ιδιότητα ίδιας ποιότητας με το κοινωνικό της φύσης του. Η μίμησις είναι διαδικασία εξωστρεφής που οδηγεί και υποβάλλει σε συμμετοχή. Η θέση αυτή, που έχει επίσης τις ρίζες της στο πλατωνικό «ἐπόμεθα ζυμπάσχοντες»²⁸⁷, θα διασαφηνιστεί με την πληρέστερη αριστοτελική θέση για την *οἰκεία ἡδονή* και

παρέχει βοήθεια για να απολαύσει το έργο τέχνης. Ο Αριστοτέλης στόχευε στον ίδιο τον δημιουργό, ο οποίος είχε την ιδιαίτερη ικανότητα να καταδεικνύει με το έργο του το Αληθές και να επιβεβαιώνει έτσι τα λόγια του Αριστοφάνη: «Τίνος οὖνεκα χρή θαυμάζειν ἄνδρα ποιητήν; Δεξιότητος καὶ νοουθεσίας ὅτι βελτίους τε ποιούμεν τοὺς ἄνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν» (Βάτραχοι 1008).

²⁸² *Πολιτεία* 603d

²⁸³ *Ό.π.* 1448b 4-5.

²⁸⁴ *Ό.π.* 1448b 8-9. Πολλή συζήτηση προκλήθηκε από αυτή την αριστοτελική άποψη. Μια μεγάλη μερίδα ερευνητών υποστηρίζουν ότι αν δεχτούμε ως δεύτερη αιτία της καλλιτεχνικής δημιουργίας το «χαίρειν τοῖς μιμήμασιν πάντας», τότε δεχόμαστε μία εξαρτημένη αιτία. Γι' αυτό ως δεύτερη αιτία προτείνουν την αρμονία και τον ρυθμό. Μια ενδιαμέση θέση υποστηρίζει ο WARRY J. G., *Greek Aesthetic Theory; a Study of Callistic and Aesthetic Concepts in the Works of Plato and Aristotle*, London (Methuen and Co) 1962, p. 100

²⁸⁵ «Αἴτιον δέ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἡδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως»: *Ό.π.* 1448b 12-14.

²⁸⁶ *Ό.π.* 1448b 7.

²⁸⁷ *Πολιτεία* 605d.

την κάθαρση. Η λέξη *μίμησις* χρησιμοποιείται επίσης από τον Αριστοτέλη και στον περίφημο ορισμό του για την τραγωδία, ο οποίος έχει προκαλέσει πολλές συζητήσεις για τον συσχετισμό της μίμησης με μια σπουδαία πράξη, πράγμα που οδηγεί σε αντιδιαστολή με τη φάυλη της κωμωδίας²⁸⁸.

Μίμησις λοιπόν, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι ο ανάλογος με κάθε είδος τέχνης εικονισμός της πραγματικότητας, η πρόκληση με διάφορους τρόπους για επικοινωνία μέσω αυτού του εικονισμού και οι διάφορες ηθικές θέσεις ως αντικείμενο αυτού του καλλιτεχνικού εικονισμού. Ο ρυθμός, η αρμονία, τα χρώματα, τα σχήματα είναι τα μέσα της μίμησης και οι καλοί ή κακοί χαρακτήρες και πράξεις είναι το περιεχόμενό της. Όμως όλες οι μορφές

μίμησης έχουν ως αφετηρία την επιθυμία του *είδέναι*, τη δυνατότητα να οδηγούν τον άνθρωπο στη σύλληψη των καθολικών αρχών, αποσπώντας τον από την απατηλή αποσπασματικότητα, και ως τέλος τη διανοητική ηδονή, το *μανθάνειν καί συλλογίζεσθαι*²⁸⁹.

4. Το ον και η κίνηση.

Το πλάτος με το οποίο ο Αριστοτέλης εκδέχεται τη μίμηση είναι στενά συνδεδεμένο με τη ζωηρή συζήτηση που γινόταν εκείνη την εποχή σχετικά με την έννοια της γενέσεως. Η διαδεδομένη αντίληψη ήταν ότι το *ὄν* δεν μπορεί να γεννηθεί από το *μή ὄν* και γινόταν μεγάλη προσπάθεια από τους στοχαστές να βρουν την αρχή των όντων είτε σε ένα υλικό υπόστρωμα είτε σε κάτι απροσδιόριστο, σε κάθε περίπτωση όμως υπαρκτό, ενώ ο Αριστοτέλης προσπαθεί να επιλύσει το πρόβλημα στηριγμένος στην αρχή του «ποιεῖν-ποιεῖσθαι» που την θεωρεί ως μια ιδιαίτερη μορφή του «κινεῖν-κινεῖσθαι»²⁹⁰. Έτσι καταφέρνει να εντάξει τη διδασκαλία του για τον μετασχηματισμό των στοιχείων στη γενική θεωρία του για την κίνηση και κατά συνέπεια ανάγει κάθε μεταβολή στη φύση στο *πρῶτο κινούν*²⁹¹. Με αυτή του τη θεωρία ο

²⁸⁸ Δες παραδειγματικά BUTCHER Samuel Henry, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, BYWATER Ingram, *Aristoteles. Poetica. Aristotle on the Art of Poetry*, Oxford (Clarendon Press) 1920, GRUBE G M A, *Aristotle: On Poetry and Style*, Indianapolis 1958, M GELLRICH, *Tragedy and Theory*, Princeton 1988

²⁸⁹ Ό.π. 1448b 16.

²⁹⁰ Πρβ. το έργο του *Περί γενέσεως και φθοράς*.

²⁹¹ Πρβ. Ingemar DÜRING, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Α', σ. 363.

Αριστοτέλης συγκρούεται πνευματικά με τον Πλάτωνα, ο οποίος χαρακτηρίζει τη γένεση των αισθητών πραγμάτων *γένεσιν εἰς οὐσίαν*, εννοώντας όμως με αυτό μια μορφή ύπαρξης κατώτερου είδους²⁹², εφόσον το *εἶναι* με κυριολεκτική σημασία ανήκει στις Ιδέες, ενώ αντίθετα ο Αριστοτέλης θεωρεί το συγκεκριμένο αντικείμενο ως πρώτη ουσία. Με την αριστοτελική ερμηνεία της φύσης συνδέονται και οι απόψεις του για την τέχνη.

Κάθε κίνηση έχει για τον Αριστοτέλη κατ' ανάγκην μια αρχή²⁹³, που κινεί ένα ὄν από την κατάσταση του *δυνάμει* στην κατάσταση του *ἐνεργεία*. Αυτή η αρχή μπορεί να είναι εξωτερική, δηλαδή ένα άλλο ον που μορφοποιεί την ύλη και τότε το κίνητρο της ενέργειας ονομάζεται *νοητόν*²⁹⁴ ή μπορεί να είναι εσωτερική, το *ὄρεκτόν*. Η προσπάθεια του Αριστοτέλη να προσφέρει στην ύλη οντολογικό υπόβαθρο τον οδηγεί στην ταύτιση της ποίησης με την κίνηση και κατ' επέκτασιν στην ταύτιση ανάμεσα στο *πρῶτο κινούν ἀπαθές* και στο *πρῶτο κινούν ἀκίνητον*²⁹⁵. Ἄλλωστε και στα *Μεταφυσικά* ο φιλόσοφος ταυτίζει τη γνώση και την κίνηση με το *ἀγαθόν* και το *καλόν*²⁹⁶.

Δίνοντας έτσι ο Αριστοτέλης στην ποίηση τη δυνατότητα μορφοποίησης της ύλης, της αποδίδει δυναμικό, δημιουργικό χαρακτήρα, κάτι που κατά συνέπειαν έχει και η τέχνη με την οποία η ποίηση συνδέεται στα κλασικά χρόνια.

Όλη αυτή η προβληματική που αναπτύχθηκε βρίσκεται σε στενή συνάφεια και έχει συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης εκδέχονται την πολιτική. Μεταθέτοντας ο Πλάτων την πραγματικότητα στις Ιδέες-ουσίες των όντων και αφήνοντας οντολογικά ανερμήνευτη την ύλη, αναγκάζεται να δεχτεί έναν προκαθορισμό της ατομικής ύπαρξης και κατά συνέπειαν έναν αναφορικό συσχετισμό του ανθρώπινου υποκειμένου με τις Ιδέες. Μέσα στην *πόλιν* το κατόρθωμα του κοινού βίου αίρεται, εφόσον δεν αφήνει κανένα περιθώριο ελευθερίας του πολιτικού όντος, θεωρώντας το υποδεέστερο και υποταγμένο στη λογική και ηθική αρμονία του φυσικού κόσμου και της επίγειας αποτύπωσής του, της *πόλεως*.

Ο Αριστοτέλης αποφεύγει την παγίδα, ταυτίζοντας την υπαρκτική δυνατότητα των «καθ' ἑκάστον» όντων με τη μορφή, η οποία υπάρχει ως

²⁹² *Φίληβος* 26d

²⁹³ «Πάν τό κινούμενον ὑπό τινός τε κινεῖσθαι»: *Φυσικά* 256a 13-14.

²⁹⁴ *Μεταφυσικά* 1072a 26 και 1032b 15-17.

²⁹⁵ *Περί γενέσεως και φθοράς* 324b 12-13.

²⁹⁶ 1013a 24-26.

αυθύπαρκτη ιδέα, ως είδος αξεχώριστο από την κάθε συγκεκριμένη πραγματοποίηση του όντος. Η αριστοτελική εντελέχεια που αντικατέστησε την πλατωνική μέθεξη στις Ιδέες, στο επίπεδο της πολιτικής φιλοσοφίας παραχωρεί στον πολίτη την ευθύνη ακόμα και της παρέκκλισης από τους νόμους της κοσμικής αρμονίας. Η εντελέχεια, παρέχοντας στα όντα την αιτία αλλά και τον σκοπό τους, τους παρέχει συγχρόνως τη δυνατότητα του αυτοκαθορισμού και άρα της απόλυτης ελευθερίας από οποιαδήποτε αναφορικότητα.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο ερμηνεύεται και η απαίτηση του Αρ'αίου Έλληνα για κοινωνική-δυναμική πρόσβαση στην αλήθεια. Εφόσον δεν υφίσταται κανένας προκαθορισμός και η ύπαρξη είναι ή γίνεται κάτι δυναμικά, δεν είναι δυνατόν να γίνει αποδεκτή καμία αυθεντία ούτε στο ιδεολογικό πεδίο. Ακόμα και με τον κίνδυνο της παρέκκλισης, το ανθρώπινο υποκείμενο έχει τα περιθώρια να δημιουργεί ιστορία.

Κεφάλαιο έκτο

ΤΟ ΠΟΙΕΪΝ, ΤΟ ΕΪΔΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΕΪΔΕΝΑΙ

1. Η αντιθετική σχέση ποιεῖν και πράττειν.

Η σύνδεση της τέχνης με την ποίηση που θα πραγματοποιηθεί στην κλασική περίοδο σημαίνει υποχρεωτικά τη διαστολή της προς την πράξη που είναι ίδιον της φρόνησης²⁹⁷. Το ποιεῖν αντιτάσσεται στο πράττειν, γιατί το δεύτερο είναι μια φυσική δραστηριότητα που αποτελεί και αυτοσκοπό, δηλαδή κατευθύνεται στην ίδια την άσκηση και στην εκπλήρωσή της και δεν είναι παράγοντας αναγκαίος για την παραγωγή ενός εξωτερικού αντικειμένου²⁹⁸. Ο χώρος της πράξης προϋποθέτει τη χρεία ή υπηρετεί τη χρεία σε ένα πρώτο επίπεδο πραγματικότητας.

Στην πολιτική δραστηριότητα, για παράδειγμα, ο παράγοντας που ενεργεί μορφοποιεί ο ίδιος τον εαυτό του και έτσι η φύση του ανθρώπου ως πολιτικού όντος βεβαιώνεται και αληθεύει στα πλαίσια της πόλεως, της συνύπαρξης δηλαδή που επιδιώκει την ευδαιμονία καταρχήν και εξελίσσεται στη δυνατότητα πρόσβασης στην Αλήθεια με την αποδοχή της πολλαπλότητας και της ανομοιότητας των πολιτών ως όρου για τη διάσωσή της. Μόνο όταν η πολιτική αναχθεί σε αυτό το δεύτερο επίπεδο συναντά την ποίηση, της οποίας η δημιουργική δραστηριότητα θα βρισκόταν αλλιώς στο περιθώριο της πόλεως ως ασύμβατη με τη χρεία από την οποία αποσπάστηκε. Τότε η πολιτική γίνεται τέχνη, αποκαλυπτική της υπαρκτικής ταυτότητας του ανθρώπου.

Είναι ενδιαφέρον ότι οι Έλληνες στοχάζονται για την τέχνη και σε αυτήν, εκτός από την τεχνική ικανότητα, περιλαμβάνουν και την πολιτική. Και προσπαθούν να επινοήσουν εργαλεία που θα διευρύνουν τη δύναμή της. Τα

²⁹⁷ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1140b 1-5.

²⁹⁸ «Τῆς μέν γάρ ποιήσεως ἕτερον τό τέλος, τῆς δέ πράξεως οὐκ ἄν εἴη· ἔστι γάρ αὐτή ἡ εὐπραξία τέλος»: Αριστοτέλους, *ό.π.* 1140α, αλλά και *Μεταφυσικά* 1048b -1050α 23.

εργαλεία όμως που βρίσκουν είναι η λογική, η ρητορική και η διαλεκτική²⁹⁹, κατεξοχήν συμβατές με την πολιτική φύση του ανθρώπου, που επιδιώκει με αυτά τα μέσα την άρση των αντιθέσεων, την εξισορρόπηση των αντίρροπων δυνάμεων και τη διερεύνηση της Αλήθειας υπό τον όρο του *κοινωνείν*.

Αντίθετα, ποτέ δεν διανοούνται τη θεωρητική θεμελίωση και την πρακτική εφαρμογή μιας τεχνολογίας, αφού ο Έλληνας δεν μπορεί να φανταστεί τον εαυτό του κυρίαρχο του κόσμου, μια και αισθάνεται μέρος του, αναπόσπαστο κομμάτι του³⁰⁰. Αυτό που επιδιώκει πάντα είναι να θεμελιώσει έναν στοχασμό που θα τον βοηθήσει να τον κατανοήσει και να τον ερμηνεύσει και να επιτύχει μια μορφή συμβίωσης που θα του υπενθυμίζει τη σχέση του με αυτόν, που θα είναι απείκασμά του και θα του εξασφαλίζει τη μετοχή του σε αυτόν.

Και βέβαια όλα αυτά στο μέτρο που μπορούν να είναι εφικτά, μια και η όντως Αλήθεια ποτέ δεν εξαντλείται αλλά σημαίνεται. Στην πραγματικότητα ο άνθρωπος της κλασικής εποχής δεν αποπειράται να μεταβάλει την κοσμική πραγματικότητα, την οποία θεωρεί δεδομένη και αυτονόητη, επειδή βασίζεται στην πληρότητα σχέσης των μερών που την απαρτίζουν, αλλά την ανθρώπινη πραγματικότητα, η οποία άλλωστε εμπεριέχει το σπέρμα της μεταβολής, ώστε να επιτύχει όχι την παθητική απομίμηση ενός τέλει προτύπου αλλά τον ενεργητικό εικονισμό της Αλήθειας.

²⁹⁹ Για τη σύνδεση της τέχνης με τον λόγο και τον διάλογο, που αποτελεί εργαλείο της πολιτικής βλ. και ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ Κ. Π., *Ο Σωκρατικός λόγος. Μια δοκιμή ερμηνείας της διαλογικής παρουσίας*, Αθήνα (Χριστάκης) 1992, σ. 37-61. Πρέπει ακόμα να επισημάνουμε ότι όχι μόνο η πολιτική αλλά και η ιστορική σκέψη των Ελλήνων είναι εξαρτημένη από αυτά τα στοιχεία. Πρβ. ROMILLY Jacqueline de, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris (Les Belles Lettres) 1956. Μτφ. Ελένη Κακριδή: *Ιστορία και λόγος στο Θουκυδίδη*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1988 και MEYERSON J, «Le temps, la mémoire, l'histoire», *Journal de Psychologie*, (1956), με γενικό θέμα *La construction du temps humain*.

³⁰⁰ Τις αντιλήψεις των Ελλήνων σε σχέση με τη φύση εκθέτει κατά τρόπο διεισδυτικό ο Κώστας ΠΑΠΑΙΩΑΝΝΟΥ, *La consécration de l'histoire*, Paris (Éditions Champ Libre) 1983. Μτφ. Σπύρος Κακουριώτης: *Η αποθέωση της ιστορίας*, Αθήνα (Εναλλακτικές εκδόσεις/Θεωρία 14) 1992. Μια περισσότερο διαλεκτική-βεμπεριανή θέση για την έλλειψη τεχνολογίας εισηγείται ο Moses FINLEY, *Οικονομία και κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα*, том. Α', σ. 26.

2. Η ποίησις ως αιτιώδης αρχή των όντων.

Η ποίησις συναντάται ακόμα στη θεωρία του Αριστοτέλη να κατέχει θέση αιτιακή σε σχέση με τα όντα. Ο φιλόσοφος δηλώνει ότι το να γνωρίζεις είναι συνώνυμο του να γνωρίζεις δια των αιτίων³⁰¹ και επισημαίνει τέσσερα αίτια: 1. το *ἐξ οὗ γίνεται τι*, δηλαδή την ύλη, 2. το *εἶδος καὶ τό παράδειγμα*, δηλαδή τη μορφή, 3. το *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως*, δηλαδή την κίνηση και 4. το *οὗ ἔνεκα*, δηλαδή τον σκοπό³⁰². Σε αυτή τη διατύπωση η ποίησις ως εξωτερικό κίνητρο ή η κίνηση ως εσωτερικό τέτοιο είναι η αιτία που παίζει ρόλο ενοποιητικό των άλλων. Ενώνει την ύλη (α' αιτία) με τη μορφή (β' αιτία) για να σημάνει την Αλήθεια (γ' αιτία). Ήδη η τοποθέτησή της από τον Αριστοτέλη σε αυτή τη σειρά των αιτίων και η θέση που κατέχει ανάμεσά τους δηλώνει τον δημιουργικό της χαρακτήρα, ο οποίος άλλωστε επισημαίνεται και από τον Πλάτωνα που την ορίζει στην *Πολιτεία* ως ενέργεια που οδηγεί το μη ον *εἰς οὐσίαν*³⁰³. Τον πλήρη ορισμό της όμως θα μας δώσει ο φιλόσοφος στο *Συμπόσιον* ως εξής: «ὡς γάρ τοι ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό ὄν ἰόντι ὁτῶθεν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί»³⁰⁴, αποδίδοντάς της οριστικά την αιτιώδη δυνατότητα να μετατρέπει την ανυπαρξία σε ύπαρξη³⁰⁵, ιδιότητα που θα αποτελέσει το βασικό γνώρισμα όλων των ποιητικών ή αρχιτεκτονικών τεχνών, στις οποίες, όπως είπαμε, από την κλασική εποχή προσδένεται η ποίησις, όπως διαφαίνεται στον γνωστό αριστοτελικό ορισμό για την τέχνη³⁰⁶.

Όπως έχουμε κιόλας εξηγήσει, ο δημιουργικός χαρακτήρας της ποιήσεως, η μετατροπή της ανυπαρξίας σε ύπαρξη, δεν σημαίνει την *ex nihilo* δημιουργία, αντίληψη εντελώς ξένη για την αρχαία ελληνική σκέψη, αλλά τη δυνατότητά της να μετασχηματίζει τα στοιχεία και να αποκαλύπτει με τη δράση της το *Εἶναι* των όντων. Αυτός ο μετασχηματισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μορφοποίηση της ύλης και η αποκάλυψη του *Εἶναι* των όντων δεν

³⁰¹ *Αναλυτικά ὕστερα* 71b 9-12, 94a 20 και *Φυσικά* 184a 10-14.

³⁰² *Φυσικά* 195a 17-30 και *Μεταφυσικά* 1013a 24 κ.ε.

³⁰³ 219b

³⁰⁴ 205b.

³⁰⁵ Ο Martin HEIDEGGER, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, σ. 14, σημειώνει ότι η αρχαιοελληνικά νοούμενη αιτία «προάγει κάτι από την απ-ουσία στην παρ-ουσία».

³⁰⁶ «Ὡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ ἐστίν»: *Ἠθικά Νικομάχεια* 1140a 20-21.

αποτελεί παρά το αυτονόητο τέλος της. Τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη η μορφοποίηση της ύλης και μέσω αυτής η αναγωγή στο *Εἶναι* συνιστά την αυτονόμηση της ποιητικής λειτουργίας και της τέχνης γενικά. Βεβαιώνεται επίσης ότι η μεν ύλη είναι πάντα απλώς το όχημα για τη θέαση του όντως υπαρκτού, ενώ η μορφή είναι η ίδια η έκφραση του *Εἶναι*³⁰⁷, είτε αυτή εδρεύει σε τόπο υπερουράνιο είτε αποτελεί την «τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχειαν»³⁰⁸. Το αποτέλεσμα της συνένωσης ύλης και μορφής δεν αποτελεί στην πραγματικότητα ένα ον στο οποίο διακρίνονται τα στοιχεία που το έχουν απαρτίσει, αλλά ένα ον με τον χαρακτήρα της καθολικότητας, αποτέλεσμα της δημιουργικής μεταβολής και της αποκρυστάλλωσης μιας ορισμένης μορφής σε μια ορισμένη ύλη αλλά και της εμφάνειας ενός τρίτου στοιχείου «ἐξ ἄμφοϊν» των άλλων, αυθύπαρκτου όμως και αυτόνομου. Αυτό το τρίτο στοιχείο είναι ακολούθημα της αφαίρεσης των αποσπασματικών και επιμέρους γνωρισμάτων και της αναγωγής στο καθόλου, στην ουσία των όντων. Έτσι δικαιολογείται ο αποφθεγματικός τόνος του Αριστοτέλη στο *Περὶ ποιητικής*, καθώς επιχειρεί τη σύγκριση της ποίησης με την ιστορία³⁰⁹.

3. Ο εκστατικός και ο εύπλαστος δημιουργός.

Η ευθύνη του δημιουργού είναι να φέρει στην επιφάνεια το *Εἶδος* που βρίσκεται σε υπνώττουσα κατάσταση στον κόσμο της πραγματικότητας, να προσδιορίσει την ύλη με το έκτυπο της μορφής που είναι καθολική. Όσον αφορά σε αυτή τη δραστηριότητα οι δυο φιλόσοφοι διαφωνούν σχετικά με τις ικανότητες που πρέπει κατ' ανάγκην να έχει ο δημιουργός. Ο Πλάτων στον

³⁰⁷ Στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας* (597b) ο Πλάτων, μιλώντας για τη μορφή του κρεβατιού σαν κάτι που ενυπάρχει στη φύση των πραγμάτων, στην ουσία παραδέχεται ότι η Μορφή ενός αντικειμένου είναι η ουσιαστική του φύση, η λειτουργία του, καθώς και η ιδανική κατάσταση του αντικειμένου στην οποία αυτό εκπληρώνει τη λειτουργία του.

³⁰⁸ Πρόκειται για τον αριστοτελικό ορισμό της κίνησης.

³⁰⁹ «Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει»: 1451b 5-7. Μια τέτοια αντίληψη όμως πρέπει να αντιμετωπίζεται με προσοχή, για να μην παρεξηγηθεί. Ως προϋπόθεση τίθεται από τον Αριστοτέλη ότι το καθόλου επιδέχεται τα περισσότερα κατηγορήματα (*Περὶ ἐρμηνείας* 17a 39-41) και ότι είναι το αναγκαίο (*Αναλυτικά ὕστερα* 74b κ.ε.). Κατά συνέπειαν δεν υποστηρίζεται εδώ μια αφαίρεση που θα απογύμνωνε τα όντα από τα χαρακτηριστικά εκείνα που τα κρατούν ζωντανά και τους προσδίδουν γοητεία.

Φαίδρο χαρακτηρίζει την ποίηση *θείαν μανίαν* και αληθινό ποιητή εκείνον που κατέχεται από τη μανία των Μουσών, θεωρώντας κατώτερη αξιολογικά τη φρόνιμη ποίηση σε σχέση με τη μανική³¹⁰. Μολονότι μια τέτοια θέση έρχεται σε αντίφαση με την καταδικαστική του απόφαση εναντίον της ποίησης, την οποία συμπεριέλαβε στην *Πολιτεία*³¹¹ και την οποία στήριξε ακριβώς στη δυνατότητά της να ξυπνάει και να ενδυναμώνει τις επιθυμίες και τα πάθη μας, εν τούτοις ίσως μπορεί να μας εξηγήσει ένα άλλο σκοτεινό χωρίο του *Τίμαιου*, όπου ο ποιητής ταυτίζεται με τον δημιουργό³¹². Άλλωστε, αν και όχι ικανοποιητικά ερμηνευμένος, ο πλατωνικός διχασμός και οι παλινωδίες, που και αλλού επισημάναμε, είναι ορατές. Η άποψη του Αριστοτέλη είναι διαφορετική, απόρροια του εύρους που αποδίδει στη μίμηση και του τρόπου που εκδέχεται το *ποιεῖν*, το οποίο στη συνείδηση του θα ταυτιστεί με το κατεξοχήν αυστηρό πεδίο έκφρασης και βεβαίωσης του ανθρώπινου *εἶδέναι*, με την επιστήμη. Σύμφωνα λοιπόν με τον Αριστοτέλη, αληθινός καλλιτέχνης είναι όχι ο *εκστατικός* αλλά ο *εὐπλαστός*³¹³, με άλλα λόγια ο «εἰδώς».

Είναι όμως ενδιαφέρον ότι στη συνείδηση του Έλληνα οι δύο απόψεις δεν φαίνονται απομακρυσμένες³¹⁴. Ο Όμηρος και ο Ησίοδος, των οποίων η αξία είναι αναμφισβήτητη, επικαλούνται τις Μούσες και από αυτές ζητούν την έμπνευση, όπως το κάνει και ο φιλόσοφος-ποιητής Παρμενίδης, ενώ συγχρόνως είναι οι *εἰδότες*. Επιπλέον η τυφλότητα που συνοδεύει τον κατεξοχήν ποιητή, τον «μή ὁρῶντα» Όμηρο³¹⁵, ιδιότητα που χάνεται στα σκοτάδια της ανθρώπινης προϊστορίας και συνείδησης, υποδεικνύει συμβολικά την ανάγκη της ακροβασίας ανάμεσα στην ένθεη μανία και στη γνώση.

Η γνώση αποκτάται ή με την όραση ή με τη στέρησή της. Ο δημιουργός φέρνει το ον στο φως, αποκαλύπτοντας τον λόγο του, χωρίς ο ίδιος να μπορεί να δει αυτό το φως, τυφλωμένος από τη γνώση, βλέποντας δια της

³¹⁰ 245α.

³¹¹ 606d

³¹² «Τόν ποιητήν καί πατέρα τοῦδε τοῦ παντός»: 28c Άλλωστε ο παραλληλισμός ανάμεσα στον καλλιτέχνη και στον θεϊκό δημιουργό βασίζεται στην αναλογία γένεσης του κόσμου και τεκνοποιίας, ενώ η αντίληψη ότι η ζωγραφική και η ποίηση συνεπάγονται κάτι υπερφυσικό ανιχνεύεται σε πολύ παλαιότερη εποχή, γι' αυτό και συχνά απέδιδαν στους θεούς την εφεύρεση της ποίησης ή της μουσικής.

³¹³ *Περὶ ποιητικῆς* 1455α 30 κ.ε. Πρβ. επίσης *Ρητορική* 1390b 28.

³¹⁴ Φαίνεται πως πρώτος ο Δημόκριτος τονίζει ότι η ποίηση είναι αποκάλυψη πέρα και πάνω από το λογικό. Πρβ. fig 17, 18.

³¹⁵ Πρόκειται για παρετυμολογική ερμηνεία του ονόματος του Ομήρου.

μανίας³¹⁶. Το θέμα θα επανέλθει στον *Οιδίποδα τύραννο* του Σοφοκλή. «Ὁ τὰ πάντ' εἰδὼς Οἰδίπους» θα τα γνωρίσει όλα τη στιγμή που, από μανική ορμή κινημένος, θα βγάλει τα μάτια του και θα καταδικάσει τον εαυτό του στα αδιαπέραστα σκοτάδια της γνώσης.

Η τυφλότητα υπογραμμίζει τη μαντική-μαγική διάσταση του θεμελιωμένου *εἰδέναι*, γι' αυτό και αποτελεί γνώρισμα των μάντεων και των ποιητών, των ανθρώπων δηλαδή που πλάθουν με τον λόγο μια πραγματικότητα έξω από την προσωρινή και φθαρτή, όπου τα πάντα αποκαλύπτουν και φωτίζουν την ουσία των όντων. Η έλλειψη όρασης υποδηλώνει την εκ προοιμίου ανάγκη να κερδίζει κανείς τη γνώση όχι μόνο με τη δυνατότητα που του προσφέρει η δεσμευτική ανθρώπινη αίσθηση και το εξίσου δεσμευτικό ανθρώπινο λογικό αλλά και με την ένθεη μανία, μια και απαιτείται ενεργοποίηση όλων των δυνατοτήτων που προσφέρονται στον άνθρωπο. Κι όλα αυτά σε μια εποχή που ο ορθός λόγος δεν έχει ως αντίθετό του τον μυστικισμό και το άλογο, αλλά όλες οι δυνατότητες αποτελούν πρόκληση και αν κερδηθούν θα οδηγήσουν στη θέαση του όντως υπαρκτού³¹⁷.

4. Ποιητικές και αρχιτεκτονικές τέχνες.

Ο Αριστοτέλης, πρώτος αυτός, υποχρεώνεται σε μια μεθοδολογική, αλλά και ουσιαστική διάκριση ανάμεσα στις απλώς χρηστικές ή εξυπηρετικές τέχνες και στις ποιητικές ή αρχιτεκτονικές³¹⁸. Χρηστικές είναι οι τέχνες που υπηρετούν καθαρά πρακτικές ανάγκες, ενώ ποιητικές είναι οι τέχνες που, εκτός και πέρα από τον καθαρά χρηστικό χαρακτήρα, έχουν και κάτι άλλο που τις ξεχωρίζει, τις κάνει σημαντικές, συμβολικές, αποκαλυπτικές³¹⁹. Και έτσι εισβάλλει στον χώρο του προβληματισμού μας το νοηματικό περιεχόμενο του όρου τέχνη.

Εξηγήσαμε κιόλας την ετυμολογική προέλευση και τις πρώτες νοηματικές εκδοχές του όρου. Διακρίνοντας ο Αριστοτέλης την τέχνη σε δύο

³¹⁶ Για το μοτίβο της τυφλότητας της φυσικής όρασης βλ. ΑΝΔΡΕΑΔΗΣ Γιάγκος, *Αντιγόνη*, Αθήνα («Νέα Σύνορα» Α. Λιβάνης), σ. 92.

³¹⁷ Πρβ. DODDS E R, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, σ. 21, όπου διερευνάται η ικανότητα των Ελλήνων, πλάι στον ορθό λόγο, να διεισδύουν «στα βαθύτερα, λιγότερο συνειδητά στρώματα της ανθρώπινης εμπειρίας».

³¹⁸ *Φυσικά* 194b 1-4.

³¹⁹ Πρβ. Martin HEIDEGGER, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, σ. 34.

κατηγορίες, στην ουσία απεικονίζει την εξέλιξη που σημειώθηκε από την εποχή που η τέχνη εθεωρείτο ταυτισμένη με την ικανότητα την αρμόδια για την επιτέλεση καθαρά πρακτικών σκοπών³²⁰ μέχρι τον μεταφυσικό προβληματισμό της εποχής του που την θέλει αιτία της «ειδοποίησης της ύλης». Σε μια καίρια διατύπωση στα *Μεταφυσικά* ο Αριστοτέλης αποδίδει στην τέχνη την ειδοποιητική δύναμη³²¹ και κατ' επέκτασιν την θεωρεί προορισμένη να αποκαλύψει το «τί ἦν ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν»³²².

Η πορεία της τέχνης από την απλή χρησιμότητα στην ποιητική είναι ταυτόσημη με την εκμετάλλευση των δυνατοτήτων που προσφέρει η ύλη για την αναπαράσταση του λόγου της ζωής. Ο Σωκράτης στον πλατωνικό *Κρατύλο* λέει: «ὁρᾷς οὖν, ὦ φίλε, ὅτι ἄλλην χρὴ εἰκόνας ὀρθότητα ζητεῖν καὶ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, καὶ οὐκ ἀναγκάζειν, ἐάν τί ἀπὴ ἢ προσῇ, μηκέτι αὐτὴν εἰκόνα εἶναι;»³²³, επισημαίνοντας ότι μια εικόνα είναι αληθινή όχι όταν έχει ή δεν έχει τα στοιχεία του πραγματικού αντικειμένου που απεικονίζει, αλλά ότι στην τέχνη υπάρχει ένα άλλο κριτήριο ορθότητας που θεμελιώνει αφενός την αυτονομία της σε σχέση με τον κόσμο των αντικειμένων, τον οποίο απλώς υποδηλώνει, και αφ' ετέρου μας οδηγεί στο να αναγνώσουμε σε αυτήν όχι αν κάτι είναι αλήθεια ή πλάνη αλλά αν συμπίπτει με την Αλήθεια καθεαυτήν.

5. Η τέχνη ως το ἕτερον της φύσεως.

Αποκαλυπτικά για τον τρόπο που προσεγγίζει την τέχνη είναι τα χωρία εκείνα του Αριστοτέλη στα οποία επιχειρείται να ανιχνευθεί η σχέση της με τη φύση. Η τέχνη μιμείται τη φύση³²⁴ αλλά, σε άλλες περιπτώσεις, ολοκληρώνει αυτό που η φύση αδυνατεί να περατώσει³²⁵, πράγμα που αλλού διατυπώνεται ως η δυνατότητα της τέχνης να συμπληρώνει «τό προσλείπον τῆς

³²⁰ Ακόμα και όταν έχει αποσπαστεί από την ιδέα της υλικής κατασκευής.

³²¹ «Ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τό εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ»: 1032b 1-2.

³²² Πρβ. επίσης *Περὶ ζώων μορίων* 640a 32-33: «Ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν» και *Περὶ ζώων γενέσεως* 735a 2-3: «ἡ γὰρ τέχνη ἀρχὴ καὶ εἶδος τοῦ γιγνομένου, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ».

³²³ 432c.

³²⁴ *Φυσικά* 194a 21.

³²⁵ «Ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμείται»: *ό.π.* 199a 15-17.

φύσεως»³²⁶. Η αξία της τέχνης είναι λοιπόν όχι μόνο η αφαίρεση στοιχείων προκειμένου να αποτυπωθεί το *Εἶδος*³²⁷, αλλά και η ιδιότητά της να προσθέτει στοιχεία³²⁸ που θα βοηθήσουν στην αποκάλυψη του *Εἶναι* και τα οποία μένουν κρυμμένα για τους ανίδεους.

Η τέχνη είναι επομένως για τον Αριστοτέλη το ἕτερον της φύσεως³²⁹, καθώς όμως και οι δύο πλευρές, που καταρχήν φαίνονται αντίθετες, είναι αιτίες γενέσεως, δημιουργίας. Η φύση στην αριστοτελική σκέψη δεν αποτελεί απλώς το άθροισμα των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου, αλλά είναι μια δύναμη δημιουργική, η αρχή παραγωγής του σύμπαντος³³⁰. Είναι μια ζωντανή και δημιουργική ενέργεια που οδηγεί τα ξεχωριστά όντα προς ένα συγκεκριμένο τέλος, χωρίς βέβαια να λείπουν και οι κάθε είδους περιορισμοί τους οποίους η φύση οφείλει κατά το δυνατόν να ξεπεράσει³³¹. Το τέλος στο οποίο κάθε ον στοχεύει είναι η ιδεώδης μορφή και η πραγμάτωση αυτής της μορφής που είναι ταυτόσημη με την ουσία του όντος καθεαυτή³³². Τέχνη και φύση επηρεάζονται αμφίδρομα. Η φύση αποτελεί τον οδηγό, τον οποίο η τέχνη έχει το περιθώριο να ξεπεράσει³³³ και, ξεπερνώντας τον ορατό-αισθητό κόσμο, να αναχθεί στην αφανή αρμονία³³⁴, στο λόγο του κόσμου.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η πολιτική. Η φύση διαμόρφωσε τον άνθρωπο ως ὄν πολιτικόν και η πόλις αποτελεί μια φυσική κατασκευή που όμως χρειάζεται την πολιτική τέχνη για να πραγματοποιήσει και να

³²⁶ «Πᾶσα γάρ τέχνη καὶ παιδεία τό προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν»: *Πολιτικά* 1337a 1-3.

³²⁷ «Οὐδεμία γάρ τέχνη σκοπεῖ τό καθ' ἕκαστον»: *Ρητορική* 1356b 30.

³²⁸ Ο Χρήστος ΚΑΡΟΥΖΟΣ, *Αρχαία τέχνη*, σ. 70-71, υποστηρίζει: «η σπουδαία σύλληψη στο χωρίο αυτό του Πλάτωνος (στον *Κρατύλο*) είναι, νομίζω, όχι τόσο η βεβαίωση, ότι από την εικόνα μπορούν να λείπουν μερικά στοιχεία του εικονιζομένου...αλλά προπάντων η βεβαίωση, ότι η εικόνα μπορεί να έχει και περισσότερα πράγματα από το εικονιζόμενο χωρίς να πάψει να είναι εικόνα».

³²⁹ *Μεταφυσικά* 1032a 12-15.

³³⁰ Βλ. και BUTCHER Samuel Henry, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, p 116 κ.ε.

³³¹ «Ἡ δέ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τό βέλτιστον»: *Περὶ ζῶων μορίων* 687a 16-17.

³³² «Ἡ δέ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα»: *Φυσικά* 194a 28.

³³³ «Useful art supplements nature, and at the same time follows her guidance»: BUTCHER Samuel Henry, *ό.π.*, σ. 120. Δες επίσης CARPENTER Rhys, *Greek Art*, p 22: «Only with the imposition of a formally articulated order could useful masonry become architectural art. This involved a realization that artistic forms were not one and the same with natural forms, but implied a further reshaping to humanly devised norms».

³³⁴ *Ηρακλείτου* frg 54

ολοκληρώσει την ιδέα της φύσης³³⁵. Ο σκοπός της τέχνης είναι να συνενώσει τα στοιχεία εκείνα που βρίσκονται διεσπαρμένα³³⁶, να προβεί στην αφαίρεση των στοιχείων εκείνων που απομακρύνουν ή συσκοτίζουν την καθολικότητα και να διαγράψει το *Εἶδος*. Εντελώς συνοπτικά ο Αριστοτέλης ταυτίζει την τέχνη με το *Εἶδος* στα *Μεταφυσικά* ως εξής: «ἡ γὰρ τέχνη τό εἶδος»³³⁷. Η εμμονή της τέχνης στα στοιχεία εκείνα που συνιστούν το *Εἶδος* και η απομάκρυνση από το μερικό και το αποσπασματικό διαγράφεται από τον Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* με εξαιρετική πυκνότητα: «τό κατά συμβεβηκός οὐδέν μέλει τῇ τέχνῃ»³³⁸.

6. «Ἐξίς ποιητική» και «ἔξις ἀποδεικτική».

Στα *Ηθικά Νικομάχεια* πάλι ο Αριστοτέλης περιλαμβάνει την τέχνη ανάμεσα στους τύπους δράσεως με τους οποίους «ἡ ψυχὴ ἀληθεύει»³³⁹. Ανάμεσα σε αυτούς ανήκει και η επιστήμη, το απολύτως θεμελιωμένο *εἶδέναι*. Η επιστήμη, η *ἀποδεικτικὴ ἔξις*³⁴⁰, και η τέχνη, η *ποιητικὴ ἔξις*³⁴¹, είναι οι οδοί για την πρόσβαση στην Αλήθεια. Και τα δύο αυτά συμπληρωματικά πεδία του ανθρώπινου *εἶδέναι* έχουν ως χώρο βεβαίωσης την πολιτική, η οποία και τα συναιρεί, σύμφωνα με την άποψη του Αριστοτέλη³⁴².

Η δια της αποδείξεως και της ποιήσεως εμφάνεια της ουσίας των όντων δηλώνει ότι η Αλήθεια δεν συνιστά μια υπερπραγματικότητα αλλά μια πραγματικότητα αποτέλεσμα του συντονισμού του λόγου των πολλών και της αναγωγής στον κοινό λόγο. Η αποδεικτική νοητική δυνατότητα συντίθεται κατ' ανάγκην με τη δημιουργική δράση για να αποκαλύψει την Αλήθεια μέσω της μετοχής, διανοητικής και ενεργητικής, στον συμπαντικό κοινό λόγο. Και στα *Μεταφυσικά* ο Αριστοτέλης αποδίδει τη γένεση της τέχνης στον κοινό

³³⁵ Βλ. και BUTCHER Samuel Henry, *ό.π.*, σ. 119.

³³⁶ «Τῷ συνήχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἓν»: Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1281b 13.

³³⁷ 1034a 24.

³³⁸ 1138b 2.

³³⁹ «Ἐστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ αποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς»: 1139b 15-17. Πραγματώνει την αλήθεια, ερμηνεύει ο Martin HEIDEGGER, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, σ. 60.

³⁴⁰ Αριστοτέλους, *ό.π.* 1139b 31.

³⁴¹ Αριστοτέλους, *ό.π.* 1140a 22.

³⁴² *Πολιτικά* 1282b 16-18.

λόγο³⁴³, που διαμορφώνεται από την ενοποίηση των επιμέρους λόγων δια της εμπειρίας, και ορίζει ως αντίθετο της τέχνης το τυχαίο, αποτέλεσμα της απειρίας, της ασυντόνιστης δηλαδή και άσχετης διατύπωσης και εφαρμογής των επιμέρους απόψεων. Και έτσι ερμηνεύεται η υποχρεωτική ύπαρξη του αληθούς λόγου, ισοδύναμου με τον κοινό, στον ορισμό της τέχνης από τον Αριστοτέλη. Τότε και η πολιτική γίνεται επιστήμη και τέχνη μαζί, που οδηγεί τον πολίτη στον κατ' αλήθειαν βίον.

7. «Ἐξίς μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική».

Η τέχνη λοιπόν με τον απεικονιστικό της τρόπο δηλώνει το Αληθές, είναι ο τρόπος του Έλληνα να πετύχει όχι απλώς μια απεικόνιση των θεών του, αλλά και να προσφέρει στον εαυτό του μια αντίληψη της Αλήθειας. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης συνδέει ρητά την ατεχνία με τον ψευδή λόγο³⁴⁴. Ο ρόλος της τέχνης είναι όχι απλώς να συνενώσει διάσπαρτα στοιχεία αλλά να τα εναρμονίσει έτσι ώστε να σχηματίσει την ενότητα του Εἵδους. Όμως να συλλάβει το καθολικό και να το αναπαραγάγει, δεν σημαίνει μόνο να απεικονίσει μια ήδη γνωστή και οικεία πραγματικότητα, αλλά, πολλές φορές, και να την συμπληρώσει ή να την διορθώσει.

Και άλλες φορές, όταν η πραγματικότητα είναι τρομερή, πρέπει και αυτή να την αποτυπώσει. Η τέχνη περικλείει τη δυναμικότητα να απεικονίζει και να ενεργοποιεί το φύσει δυνητικόν του ανθρώπου και του κόσμου. Όμως το φύσει δυνητικόν δεν αποκλείει και τις τρομερές πλευρές. Η φύση του οδηγεί τον άνθρωπο στην αιμομιξία ή στην πατροκτονία, αλλά η τέχνη δεν διστάζει και αυτά να τα κοινοποιήσει. Και το κάνει αυτό με την επίγνωση ότι η ανθρώπινη φύση περιέχει και το έγκλημα και την ὕβριν, που συνιστούν απειλή για τη συμπαντική αρμονία. Όμως, χρησιμοποιώντας τα μέσα της πολιτικής, όλα αυτά τα απομακρύνει με τον διάλογο του Αγώνα, τα φέρνει στο φως της δημοσιότητας, εκθέτοντάς τα ενώπιον της Αγοράς, του Χορού, και της ευρύτερης, του κοινού, που, καθισμένο σε έναν οικείο κύκλιο χώρο, απαλάσσεται από την ὕβριν της δικής του ψυχής δι' ἐλέου καὶ φόβου³⁴⁵ και

³⁴³ «Γίνεται δέ τέχνη όταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περί τῶν ὁμοίων υπόληψις»: 981a 6-8.

³⁴⁴ «Ἡ δ' ἀτεχνία τούναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική»: *Ἠθικά Νικομάχεια* 1140a 21-22.

³⁴⁵ Αριστοτέλους, *Περὶ ποιητικῆς* 1449b 27.

καθαίρεται³⁴⁶. Η φύση του ανθρώπου δεν τροποποιείται έτσι, μια και την *ὕβριν* δεν παύει να την κουβαλά ως ενδεχόμενο, όμως γίνεται υπόμνηση των ορίων, τα οποία ίσως αποφασίσει να τα ξεπεράσει, γνωρίζοντας συγχρόνως τι συνεπάγεται μια τέτοια απόφαση όχι μόνο για τον ίδιο.

Η τέχνη είναι με αυτή την έννοια το συμπλήρωμα της φύσης, αφού είναι ο τρόπος που επινόησε ο άνθρωπος για να προστατεύσει τον εαυτό του από την τρομερή και τραγική συνάμα πλευρά της φύσης του. Και η πολιτική έχει ανάγκη την τέχνη, επειδή αφορά σε ανθρώπους που κατόρθωσαν να εναρμονίσουν τον κόσμο τους με τον κόσμο της πόλεως, κατάφεραν να θέσουν ως προτεραιότητα την ικανοποίηση της κοινωνικής τους πλευράς.

8. Ο έρωτας του κάλλους.

Στο Συμπόσιον ο Αγάθων αποδίδει στον Έρωτα κάθε μορφή δημιουργίας, είτε της καλλιτεχνικής είτε της γέννησης των εμψύχων³⁴⁷. Η ερωτική φορά είναι εκείνη που οδηγεί τον άνθρωπο στην ανάγκη να συμβιώνει με τους άλλους ανθρώπους και η ερωτική φορά είναι εκείνη που τον κατευθύνει να διαιωνίσει τη ζωή μέσα από ένα δημιουργικό έργο, στην πολιτική δηλαδή και στην τέχνη. Ο ίδιος ο Αγάθων, συνεχίζοντας τον λόγο του, θα δηλώσει ότι

³⁴⁶ Θα ήταν εγχείρημα να αναφερθούμε διεξοδικά στις πλήθος θεωρίες που διατυπώθηκαν για το σημασιολογικό περιεχόμενο και τη σπουδαιότητα της αριστοτελικής θεωρίας για την κάθαρση. Θεωρίες που την αντιλαμβάνονται είτε ως κάθαρση από τις συγκινήσεις, η οποία στηρίζεται στον τελετουργικό εξαγνισμό, είτε ως μεταφορά που είναι αποτέλεσμα του καθαριού κακών σωματικών χυμών. Ο LESSING και ο BERNAYS είναι αντίστοιχα οι κυριώτεροι εκπρόσωποι των δύο θεωριών. Για μια καθαρή και ελληνική θέση βλ. ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΣ Ζήσιμος, *Αρχαίοι κριτικοί*, Αθήνα (Ίκαρος) 1978.

³⁴⁷ 196e-197a. Για τις εκφάνσεις του έρωτα στην Αρχαία Ελλάδα βλ. FLACELIÈRE Robert, *L' amour en Grèce*, Paris (Hachette) 1977. Μτφ. Ανδρέας Καραντώνης: *Ο έρωτας στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1977, σ. 171-196, όπου γίνεται αναφορά στις απόψεις των θεωρητικών για τον έρωτα. Για την ηθική κυρίως διάσταση του έρωτα βλ. FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, τόμ. Β': *L' usage des plaisirs*, Paris (Gallimard) 1976. Μτφ. Γιώργος Κωνσταντινίδης: *Ιστορία της σεξουαλικότητας. 2. Η χρήση των απολαύσεων*, Αθήνα (Ράππα) 1989, σ. 45-115. Και οι δύο μελετητές όμως, για διαφορετικούς ο καθένας λόγους, αγνοούν τη γνωσιοθεωρητική αξία του έρωτα, ενώ μόνο ο δεύτερος τον συσχετίζει σποραδικά με την πολιτική φύση του ανθρώπου (κυρίως στις σ. 263-284).

ο έρωτας δεν κατοικεί στο άσχημο αλλά στο ωραίο³⁴⁸. Είναι λοιπόν ο έρωτας του κάλλους η δημιουργική δύναμη που διασώζει τη ζωή και η τέχνη, στην οποία το κάλλος ενυπάρχει αυτονόητα, αποτελεί το μέσον αυτής της διάσωσης³⁴⁹. Με τα δικά της πιο σκοτεινά λόγια η Διοτίμα θα μιλήσει για τον «τόκον ἐν τῷ καλῷ»³⁵⁰ και, συμπληρώνοντας τον Αγάθωνα, θα χαρακτηρίσει φυσικό τον πόθο για διαιώνιση της ζωής και θα προσθέσει ότι αυτός ο πόθος είναι κίνηση προς το κάλλος και επιθυμία σύλληψής του³⁵¹. Ο έρωτας, στοιχείο αναγκαίο για να υπάρξει ανθρώπινη συμβίωση και καλλιτεχνική δημιουργία, είναι κατ' επέκτασιν η αναγκαία προϋπόθεση για να υπάρξει πολιτική έκφραση, είτε στον κατεξοχήν χώρο που αυτή εκδηλώνεται, στην πόλιν, είτε στο χώρο της γλυπτικής και της αρχιτεκτονικής, της ποίησης και της μουσικής, που αποτελούν τα ακολουθήματά της.

Στο *Συμπόσιον* ο έρωτας θεωρείται η δημιουργική δύναμη του ανθρώπου η οποία όμως απαιτεί ως προϋπόθεση το κάλλος για να εκδηλωθεί. Είναι το θεϊκό και αθάνατο στοιχείο μέσα στο θνητό ζωικό ον που εκφράζεται ως κυοφορία και γέννηση και στα δύο επίπεδα της ανθρώπινης υπόστασης: στο σώμα και στην ψυχή. Και βέβαια ο Πλάτων δίνει την υπεροχή στον πνευματικό έναντι του φυσικού τρόπου διαιώνισης της ζωής. Ταυτόχρονα η αθανασία μέσα στα πλαίσια της πλατωνικής οντολογίας και γνωσιοθεωρίας αποτελεί κατηγορημα του όντως υπαρκτού, φέρνει την αισθητή πραγματικότητα σε επαφή με τον δυσπρόσιτο κόσμο των Ιδεών. Ο έρωτας και το κάλλος ή καλύτερα ο έρωτας του κάλλους, που οδηγεί στον τόκο μέσα σε αυτό, καταφέρει να υπερνικήσει τον αδήριτο νόμο της φθοράς και του θανάτου και να δικαιώσει τη ζωή, η οποία παρεκκλίνει έτσι από την τελολογική της πορεία.

Η αντικριστή κοινωνία της πόλεως και η λογοποίηση της ύλης στην τέχνη είναι τα αμεσότερα αποτελέσματα της ενεργυποίησης της ερωτικής φύσης του ανθρώπου και η δικαίωσή της. Αποτελούν ακόμα τις πρώτες βαθμίδες της κλίμακας που ανάγει την αισθητή, αποσπασματική ατομικότητα

³⁴⁸ «Ὅθεν δὴ καὶ κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα Ἐρως ἐγγενομένου, δῆλον ὅτι κάλλους -αἵσχει γάρ οὐκ ἐπὶ ἔρωι»: *ό.π.* 197b

³⁴⁹ «Τῷ μὲν οὖν πεποιηκότι μένει τὸ ἔργον (τὸ καλὸν γάρ πολυχρόνιον), τῷ δὲ παθόντι τὸ χρήσιμον παροίχεται»: *Αριστοτέλους, Ἠθικά Νικομάχεια* 1168a 15-17. Αλλά και «Ἐνεργείᾳ δ' ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς· στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι»: *ό.π.* 1168a 7-9.

³⁵⁰ Πλάτωνος, *Συμπόσιον* 206b

³⁵¹ «Τίττειν ἐπιθυμεί ἡμῶν ἢ φύσις»: *ό.π.* 206c

στο ιδεατό καθόλου και απελευθερώνει τη ζωή από κάθε φυσική αναγκαιότητα ή λογικό προκαθορισμό.

Ο έρωτας της μορφής εκφράζεται στο *Συμπόσιον* από το *Ετερον* του Σωκράτη, από το δαιμονικό του μέρος, από τη μάντισσα Διοτίμα, και αυτή η επιλογή του προσώπου που καθοδηγεί στα μονοπάτια της μύησης και στη σύλληψη της αλήθειας υποδεικνύει την ανάγκη της βιωματικής σχέσης με το ορώμενο κάλλος, με το κάλλος του αληθούς, και την ανάγκη να υπερβαθούν οι γνωστικές δυνατότητες και να υπάρξει μια δυναμική κίνηση προς αυτό. Είναι ολόκληρη η ύπαρξη που το συλλαμβάνει, είναι μια αναζήτηση υπαρκτική, που στην πολιτική τέχνη και στην καλλιτεχνική δημιουργία συμπυκνώνεται στην απαίτηση του «λογικώς θεωρεῖν».

Φαίνεται αντιφατικό αλλά αυτό το οποίο επιζητείται για την κατανόηση της πραγματικότητας είναι ο συντονισμός της λογικής ενέργειας του νου και η εμπειρία των αισθήσεων. Το «λογικώς θεωρεῖν» σημαίνει ότι δεν αυτονομείται η λογική και ότι η ορθότητα του λόγου δεν είναι μόνο μεθοδολογική, αλλά ότι ο λόγος αποτελεί απλώς την κοινή δυνατότητα εκφοράς και επαλήθευσης των δεδομένων που του προσπορίζουν ο νους και οι αισθήσεις και βεβαιώνεται δια της κοινωνίας.

Κεφάλαιο έβδομο

Η εποχή των ανακαλύψεων

1. Χρονολόγηση.

Η κλασική περίοδος εκκινά το 480 π.Χ., τη χρονιά δηλαδή που η Ελλάδα αντιμετωπίζει για δεύτερη φορά τους Πέρσες στο έδαφός της. Η συνήθης χρονολόγηση⁵⁵² ονομάζει πρώιμη κλασική περίοδο ή περίοδο του «αυστηρού ρυθμού»⁵⁵³ τα χρόνια ανάμεσα στο 480 και στο 450 π.Χ., η επόμενη περίοδος μέχρι το 420 ή το 410 χαρακτηρίζεται ως κατεξοχήν κλασική και ο 4ος αιώνας αποτελεί την ύστερη κλασική περίοδο.

Εμείς θα ακολουθήσουμε την παραπάνω χρονολόγηση, αποδεχόμενοι ως ορόσημο το 450 π.Χ., τη χρονιά δηλαδή που άρχισε να χτίζεται ο Παρθενών, επεκτείνοντας όμως τη δεύτερη περίοδο ως το 404, ως το τέλος δηλαδή του Πελοποννησιακού πολέμου, και τοποθετώντας το τέλος της κλασικής εποχής αλλά και το τέλος του αρχαίου κόσμου με τη μορφή που τον γνωρίσαμε, κυρίως από άποψη πολιτειακής οργάνωσης, στο 434 π.Χ. Είναι ο χρόνος της πρώτης νίκης του Μ. Αλεξάνδρου εναντίον των Περσών στην Ασία.

2. Νόμος, ο «έλλην δεσπότης».

Το 480 π.Χ. η Ελλάδα ολόκληρη βρίσκεται αναμεμειγμένη στον πόλεμο κατά των Περσών, αντιπάλου που σαφώς υπερτερούσε αριθμητικά. Ο

⁵⁵² Μπορεί κανείς να δει όλες τις ιστορίες της αρχαίας ελληνικής τέχνης, όπως της Gisela RICHTER, του Rhys CARPENTER, του John BOARDMAN, του Jean CHARBONNEAUX, του Χρήστου ΤΣΟΥΝΤΑ.

⁵⁵³ Για το τι σημαίνει «Severe Style» και πόσο απλώνεται χρονικά δες RIDGWAY Brunilde Sismondo, *The Severe Style in Greek Sculpture*, Paris-N Y, (Princeton Univ Press) 1970, p 3-11.

ίδιος ο Ξέρξης δεν πιστεύει ότι οι Έλληνες ήσαν διατεθειμένοι να του αντιταχθούν, ιδέα που ανατρέπει ο εξόριστος στην αυλή του Σπαρτιάτης Δημάρατος ως εξής: «Ἦν τε γάρ τύχῃσι ἐξεστρατευμένοι χίλιοι, οὗτοι μαχῆσονται τοι, ἦν τε ἐλάσσονες τούτων, ἦν τε καὶ πλεῦνες»⁵⁵⁴. Και ο Ξέρξης, συνηθισμένος στην απόλυτη μοναρχία της χώρας του τού αντιτάσσει: «κῶς ἂν δυναίατο χίλιοι ἢ καὶ μύριοι ἢ καὶ πεντακισμύριοι, ἐόντες γε ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως καὶ μὴ ὑπ' ἐνός ἀρχόμενοι, στρατῷ τοσῶδε ἀντιστῆναι;»⁵⁵⁵. Τότε ο Δημάρατος του δίνει την απάντηση που αποτυπώνει την ιδιαιτερότητα της ελληνικής πόλεως και την ιδιαιτερότητα της σχέσης της με τον πολίτη. Οι Έλληνες είναι ελεύθεροι αλλά όχι σε όλα. Υπάρχει ένας κύριος, ο νόμος, στον οποίο όλοι υπακούουν και ο οποίος τους επιβάλλει να μένουν στη θέση τους και εκεί να νικούν ή να σκοτώνονται. Αυτός ο διάλογος δεν υποδηλώνει μια απλή διαφορά νοοτροπίας ανάμεσα στους Έλληνες και στους Πέρσες, ούτε καν μια διαφορά πολιτικού χαρακτήρα, αλλά μια θεμελιώδη διαφορά τρόπου ύπαρξης. Ο Έλληνας είναι πολίτης ενώ ο Πέρσης υπήκοος. Και αυτή του την ιδιότητα προασπίζεται ο Έλληνας στο πεδίο της μάχης, επειδή αυτή τού εξασφαλίζει τη δυνατότητα να ανακαλύψει τη φύση του.

Αυτή η αντίληψη, θεμελιωμένη στην αντίθεση με τον αντίπαλο, επανέρχεται και στους Πέρσες του Αισχύλου, το μοναδικό έργο όλης της τραγικής παραγωγής που έχει χαρακτήρα επικαιρικό, εφόσον αναφέρεται σε συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός, στη ναυμαχία της Σαλαμίνας. Η τραγωδία διδάχθηκε το 472, δηλαδή μόλις οκτώ χρόνια από το ίδιο το συμβάν, στο οποίο μάλιστα ο Αισχύλος μετείχε ενεργά⁵⁵⁶. Μολονότι όμως θα ήταν αυτονόητη μια συναισθηματική σχέση του ποιητή με τα γεγονότα, και εξαιτίας της αυτοπρόσωπης συμμετοχής του αλλά και του ελάχιστου χρόνου που μεσολάβησε, εν τούτοις παραμένει νηφάλιος. Σε κανένα σημείο δεν επιχειρεί να υποτιμήσει τους Πέρσες, αντίθετα συχνά εξαιρείται η ανδρεία τους. Τονίζει μόνο τη διαφορά των δύο αντιπάλων που για τους Έλληνες συμπυκνώνεται στην ιαχή που προηγείται της επίθεσης: «ὦ παῖδες Ἑλλήνων, ἴτε ἐλευθεροῦτε πατρίδ', ἐλευθεροῦτε δέ παῖδας γυναῖκας θεῶν τε πατρῶν ἔδη, θήκας τε

⁵⁵⁴ Ηροδότου VII 102.

⁵⁵⁵ Ηροδότου VII 103.

⁵⁵⁶ Μαρτυρίες αναφέρουν ότι ο Αισχύλος διακρίθηκε ως μαχητής και στη μάχη του Μαραθώνα. Για την τέχνη του Αισχύλου ως κοινωνικό προϊόν βλ. TOMSON George, *Αισχύλος και Αθήνα*, τόμ. 2, ελλην. μετ. Γιάννης Βιστάκης, Αθήνα (Θεωρία) ²1983, όπου ανιχνεύεται επίσης η επιρροή που άσκησαν στο αισχυλικό έργο όχι μόνο τα σύγχρονά του γεγονότα αλλά και κοινωνικές μεταβολές που η απαρχή τους χάνεται στα βάθη των αιώνων.

προγόνων· νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών»⁵⁵⁷. Αυτή η ιαχή υπογραμμίζει τις προτεραιότητες εκείνες που παρακινούν και εμψυχώνουν τους Έλληνες. Η αντίθεση όμως ανάμεσα στους δύο αντιπάλους αποδίδεται επίσης μεταφορικά στο όνειρο της Άτοσσας. Η Ελλάδα συμβολίζεται με τη γυναίκα που αρνείται να ζευχθεί στο άρμα του Ξέρξη, ενώ η Ασία υποτάσσεται πειθήνια και ζεύεται⁵⁵⁸.

3. Η συλλογικότητα.

Το κυρίαρχο στοιχείο, τόσο για τον ιστορικό όσο και για τον ποιητή, είναι ότι η νίκη των Ελλήνων κατά των Περσών υπήρξε αποτέλεσμα της ομόψυχης συμμετοχής των πολιτών στην υπεράσπιση της Ελλάδας, άρα η νίκη ήταν πολιτική περισσότερο παρά στρατιωτική. Οι χαρισματικές φυσιογνωμίες, όπως εκείνες του Μιλτιάδη και του Θεμιστοκλή, παίζουν μικρότερο ρόλο σε σχέση με το κοινό των πολιτών⁵⁵⁹. Είναι ενδεικτικό και το ότι στους *Πέρσες* το όνομα του Θεμιστοκλή δεν αναφέρεται ούτε μια φορά, αλλά προβάλλεται η συλλογική ανδρεία. Και όταν η Άτοσσα ρωτά ποιος είναι ηγεμόνας των Ελλήνων, ο κορυφαίος απαντά: «Οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτός οὐδ' ὑπήκοοι»⁵⁶⁰.

Στην πραγματικότητα οι περσικοί πόλεμοι υπήρξαν η δικαίωση του πνεύματος της πόλεως, η οποία απέδειξε την ανωτερότητά της σε σχέση με τις μοναρχίες ανατολικού τύπου μέσα από τη μακρόχρονη και σκληρή δοκιμασία του πολέμου. Πρόκειται για την πάγια αρχαία ελληνική αντίληψη ότι ο άνθρωπος υπάρχει μόνο μέσα στην πόλιν του, η οποία, παρέχοντάς του το χρέος και το δικαίωμα του αυτοκαθορισμού, θεμελιώνει τη δυνατότητά του να

⁵⁵⁷ στ. 402-405.

⁵⁵⁸ στ. 194.

⁵⁵⁹ Αυτή είναι η οπτική όλης της τραγικής παραγωγής. «Μέσα στην τραγική σύγκρουση, ο ήρωας, ο βασιλιάς, ο τύραννος εμφανίζονται να ενεργούν και να δεσμεύονται στα πλαίσια ακόμη της ηρωικής και μυθικής παράδοσης, η λύση όμως του δράματος τούς ξεφεύγει: γιατί, δεν δίνεται ποτέ από τον μοναχικό ήρωα, αλλά εκφράζει πάντα τον θρίαμβο των συλλογικών αξιών που επιβάλλει η νέα δημοκρατική πόλη»: VERNANT Jean-Pierre-VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris (Maspero) 1972. ελλην. μετ. Στέλλα Γεωργούδη: *Μύθος και τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Α', Αθήνα (Δαίδαλος/Ζαχαρόπουλος) 1988, σ. 9.

⁵⁶⁰ στ. 242.

αναζητήσει το προσωπικό του στίγμα με αναφορά στην πολιτική του φύση⁵⁶¹. Εφόσον λοιπόν η πόλις αποτελεί τη μοναδική δυνατότητα του ανθρώπου να αληθεύσει ως προς τη φύση του, ερμηνεύεται η «παθιασμένη προσήλωση που έδειχναν οι πόλεις για την ανεξαρτησία τους»⁵⁶² και εξηγείται η περιφανής νίκη των Ελλήνων κατά των Περσών που ζούσαν και πέθαιναν άγευστοι των ποικίλων δυνατοτήτων τους, οι οποίες εγκλωβίζονταν, εξαιτίας της επιβολής μιας μοναρχίας ή του ιερατείου, σε απλό αγώνα ικανοποίησης βιοτικών αναγκών. Στις πινδαρικές ωδές επίσης, όπου υμνούνται κυρίως τα δωρικά ιδανικά της ευσέβειας και της σωφροσύνης⁵⁶³, ενυπάρχει η ιδέα ότι η νίκη ενός αθλητή στους αγώνες δεν οφείλεται αποκλειστικά στις ατομικές του ικανότητες αλλά και στην ιδιότητά του ως πολίτη και γι' αυτό η νίκη του δεν αφορά μόνο στον ίδιο αλλά και στην πόλιν του.

Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στο πολιτικό στοιχείο από τη μια και στο βαρβαρικό από την άλλη αποτελεί αγαπημένο θέμα και της κλασικής τέχνης.

4. Πολιτισμός και αγριότητα.

Το μεγάλο εθνικό ιερό του Δία στην Ολυμπία ενσωματώνει στην αρχιτεκτονική του σύνθεση το πνεύμα της αισχυλικής τραγωδίας και στον γλυπτικό του διάκοσμο την ιδέα της αντίθεσης ανάμεσα στην Ελλάδα και στη βαρβαρική Ανατολή⁵⁶⁴.

Στο δυτικό του αέτωμα εικονίζεται μια σκηνή με έντονη κίνηση, όπου παρουσιάζεται η γαμήλια διαμάχη ανάμεσα στους Θεσσαλούς Λαπίθες και στους μεθυμένους Κενταύρους που προσπαθούν να απαγάγουν τις

⁵⁶¹ Η Jacqueline de ROMILLY, *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, σ. 143, επισημαίνει ότι εξαιτίας αυτής της αντίληψης οι Έλληνες μιλούσαν για καθήκοντα εκεί που ο σύγχρονος κόσμος μιλάει για δικαιώματα. Από αυτό απορρέει μια γενικότερη στάση «να μην σκέφτονται με όρους απαιτήσεων αλλά πρωτοβουλιών, να μην επιθυμούν να διεκδικήσουν μια θέση αλλά να διαλέγουν μια συμπεριφορά».

⁵⁶² ROMILLY Jacqueline de, *ό.π.*, σ. 56.

⁵⁶³ Βλ. WEBSTER Thomas Bertram Lonsdale, *Greek Art and Literature 530-400 b.C. The Beginnings of Modern Civilisation*, Oxford (Clarendon Press) 1939, p. 47

⁵⁶⁴ Για τα γλυπτά της Ολυμπίας βλ. ASHMOLE Bernard-YALOURIS Nicholas-FRANTZ Alison, *Olympia; the Sculpture of the Temple of Zeus*, London (Phaidon Press) 1967, CARPENTER Rhys, *Greek Sculpture*, και RIDGWAY Brunilde Sismondo, *The Severe Style in Greek Sculpture*, p. 17-25.

γυναίκες των Λαπίθων⁵⁶⁵. Ανάμεσά τους δεσπόζει η γαλήνια και ταυτόχρονα αυστηρή μορφή ενός Απόλλωνα με κλασικά χαρακτηριστικά στη λάξευση, ο οποίος, πάνω από την άγρια σύρραξη, απλώνει το χέρι του σε μια στάση ιερατική, σχεδόν μυστική. Είναι ο θεός ρυθμιστής που υπογραμμίζει με τη θεϊκή παρουσία του τη βαθιά αντίθεση ανάμεσα στον πολιτισμό και στη βαρβαρότητα, στον Λόγο και στο Άλογο, ευφυώς προσωποποιημένο στους αλογόμορφους Κενταύρους.

Η αδυναμία του ανθρώπου να ανακαλύψει την αληθινή του φύση τον κρατάει στο επίπεδο του ζωόμορφου, στις παρυφές της ανθρώπινης κοινότητας, όπου βασιλεύει η βία και το δίκαιο του ισχυροτέρου. Η παρουσία όμως του θεού δηλώνει την κυριαρχία του Λόγου, τη νίκη του ανθρώπου πάνω στον βάρβαρο αντίπαλο. Είκοσι περίπου χρόνια αργότερα η ίδια σύγκρουση Λαπίθων και Κενταύρων, μαζί με τις ανάλογες Θεών και Γιγάντων, Ελλήνων και Τρώων, Ελλήνων και Αμαζόνων, θα κοσμήσει τις μετόπες στο εξωτερικό του Παρθενώνα. Η αντίθεση του ανθρώπου με την παραμορφωτική δύναμη του Αλόγου εκφράζεται επίσης πλαστικά με τις διαγωνίως διασταυρούμενες κινήσεις του Ηρακλή και του ταύρου της Κνωσσού⁵⁶⁶ σε μία από τις μετόπες της Ολυμπίας⁵⁶⁷.

5. Η ύβρις.

Στους *Πέρσες* του ο Αισχύλος θίγει ένα ακόμα θεμελιώδες ζήτημα, το ζήτημα της *ύβρεως*, επιβεβαιώνοντας ότι, ακόμα και σε αυτή την τραγωδία, η οποία έχει επικαιρικό και όχι μυθικό θέμα, τα γεγονότα αποτελούν αφορμή για προβληματισμό στο πολιτικό αλλά και στο φιλοσοφικό επίπεδο. Συμβαίνει στην τραγωδία ό,τι θα συμβεί πιο συνειδητά στον μεταγενέστερο θεωρητικό στοχασμό, όπου όλα αποτελούν αφορμή για στοχασμό πάνω στο θέμα της ανθρώπινης ύπαρξης και της μοίρας της, της φθαρτότητάς της αλλά και των δυνατοτήτων αθανασίας που συμφύονται με την κοινωνική της διάσταση και που, μέσα από τους κινδύνους της αλαζονίας και της *ύβρεως*, την φέρουν ερωτικά προς τους άλλους, τον μόνο δρόμο για τη γνώση του μυστηρίου της.

⁵⁶⁵ Στο αέτωμα της Ολυμπίας είναι αναμφισβήτητη η επίδραση που άσκησε η Κενταυρομαχία στη ζωφόρο του Θησείου την οποία φιλοτέχνησε ο Πολύγνωτος ή ο Μίκων.

⁵⁶⁶ Βλ. ΤΣΟΥΝΤΑΣ Χρήστος, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής τέχνης*, σ. 248.

⁵⁶⁷ Για περιγραφή των αετωμάτων και των μετοπών δεξ και CHARBONNEAUX Jean-MARTIN Roland-VILLARD Francois, *Classical Greek Art*, p 123 κ.ε.

Ο Πέρσης βασιλιάς οδηγείται στη συντριβή εξαιτίας της αλαζονίας του⁵⁶⁸. ενώ η *ὕβρις* καταστρέφει και τον Αγαμέμνονα στην ομώνυμη τραγωδία.

Η βιαιότητα των Κενταύρων είναι μία από τις μορφές της *ὕβρεως*, ενώ οι άλλες είναι η ασέβεια, η αλαζονία και η τρέλα⁵⁶⁹, και ο Απόλλων είναι ρυθμιστής ταυτόχρονα και τιμωρός. Ίσως μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι το ίδιο θέμα θίγεται και στο ανατολικό αέτωμα της Ολυμπίας, όπου εικονίζεται η στιγμή πριν από τη μοιραία αρματοδρομία ανάμεσα στον Πέλοπα και στον Οινόμαο. Ο βασιλιάς της Πίσας, ο «οἶνον μεμαώς», ετοιμάζεται να εξαπατήσει τον αντίπαλό του με ύποπτα τεχνάσματα που ισοδυναμούν με βία αλλά ο Πέλοπας με τη βοήθεια των θεών τον νικά και τον σκοτώνει, παίρνοντας ως έπαθλο την Ιπποδάμεια.

Η *ὕβρις* δεν αποτελεί νομική έννοια, αν και ονομάζεται έτσι η ανυπακοή στον νόμο. Στον νόμο όμως όχι ως δικανικό σύστημα αλλά ως ένα σύνολο κανόνων που προστατεύουν την ανθρώπινη τάξη, όπως οι νόμοι της φύσης προστατεύουν την κοσμική τάξη. Ο πολίτης έχει αναγνωρίσει τον νόμο του σύμπαντος ως νόμο δικό του και η πειθαρχία του σε αυτόν βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με την τάξη όλων όσων υπάρχουν. Ο φυσικός κόσμος είναι βέβαια μια μορφοποιητική δύναμη, που δεν αποτελεί όμως ούτε δυνατότητα εξωκοινωνικής καταφυγής ούτε εξωπολιτικού προκαθορισμού. Ο πολίτης είναι απολύτως ελεύθερος να κινηθεί μέσα στα δεδομένα όρια τα οποία προσδιορίζονται από τη συμφωνία της πολιτικής κοινότητας ή να υπερβεί αυτά τα όρια, αναλαμβάνοντας ταυτόχρονα και την ευθύνη αυτής της υπέρβασης.

Αν τα όρια της ανθρώπινης στάσης ήσαν εκ των προτέρων, ιστορικά ή νομοτελειακά, καθορισμένα, τότε φυσικά δεν θα υπήρχε ούτε ο κίνδυνος της *ὕβρεως* ούτε όμως και η δυνατότητα άσκησης της ελευθερίας, η οποία προσδιορίζει το ανθρώπινο υποκείμενο. Θα υπήρχε μόνο παράβαση στο νομικό επίπεδο ή αμαρτία στο ηθικό. Η γοητεία στην Αρχαία Ελλάδα είναι ότι οι νόμοι υπάρχουν και ο πολίτης υποτάσσεται δεσμευτικά σε αυτούς, και αποκτά ταυτόχρονα υπαρκτική ταυτότητα, αποδεχόμενος αφετηριακά την προτεραιότητα του κοινού έναντι του ατομικού λόγου. Η παράβαση αυτών των νόμων είναι το αποτέλεσμα της βούλησής του ή της αδυναμίας του να αντιληφθεί πότε η συμπεριφορά του συνιστά παράβαση.

⁵⁶⁸ Πρβ. τα λόγια του Δαρείου για την καταστροφή: «ὥς οὐχ ὑπέρφεν θνητόν ὄντα χρή φρονεῖν ὕβρις γάρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἔξαμ' ἔθερος»: στ. 820-822.

⁵⁶⁹ «Hybris may be subdivided into impiety, violence, pride and folly»: WEBSTER Thomas Bertram Lonsdale, *Greek Art and Literature 530-400 b.C.*, p. 54.

Σε κάθε περίπτωση η *ὕβρις* είναι δυνατότητα ελευθερίας του ανθρώπου από θεσμούς και σχήματα, η αποδέσμευσή του από κάθε αιτιώδη αρχή και η ταύτιση της ελευθερίας του με την απαίτηση αυτοκαθορισμού. Η *ὕβρις* επιβάλλεται ως εσωτερικός νόμος και ως όριο της ανυπότακτης πολλαπλότητας της ανθρώπινης δράσης⁵⁷⁰.

6. Η τραγωδία ως πολιτικό γεγονός.

Βγαίνοντας από τη δίνη των Περσικών πολέμων, οι ελληνίδες πόλεις βρίσκονται στην ακμή της δύναμής τους, κερδίζοντας και βιώνοντας σταδιακά ελευθερίες. Η βασιλεία βρίσκεται μακριά και η τυραννία επίσης. Η πόλις προσδιορίζεται από την αντίθεσή της με αυτές. Με τον συνήθη υπαινικτικό τρόπο, προσφεύγοντας στη μυθική παράδοση, θα αναφερθεί σε αυτή την αντίθεση ο Αισχύλος στον *Προμηθέα* του⁵⁷¹. Η ανταρσία του Τιτάνα εναντίον του Δία, που σε όλο το έργο εμφανίζεται ως τύραννος, δημιουργεί άμεσους συνειρμούς. Επιπλέον η προσωπικότητα του Προμηθέα παραπέμπει ευθέως στον αρχηγό της δημοκρατικής παράταξης και νικητή της Σαλαμίνας, στον Θεμιστοκλή⁵⁷². Στους *Επτά επί Θήβας*⁵⁷³, ο Αισχύλος, παρουσιάζοντας το δράμα ενός ανθρώπου που υποχρεώνεται, εξαιτίας μιας κατάρας, να σκοτώσει τον αδελφό του, παρουσιάζει συγχρόνως έναν βασιλιά που προτιμά να πεθάνει, αρκεί να επιζήσει η Θήβα⁵⁷⁴ και στις *Ικέτιδες*⁵⁷⁵ ο Πελασγός τονίζει διαρκώς

⁵⁷⁰ Είναι η *ὕβρις*, το αρχέγονο κακό, τόσο καθολικό ώστε να αποκαλείται *θέμις*, δηλαδή καθιερωμένη συνήθεια. Πρβ. τον ύμνο στον Απόλλωνα: «ὕβρις θ' ἡ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων». Να σημειωθεί επίσης ότι αυτό που ήταν στην αρχή ηθικά ουδέτερο και περιείχε μόνο την έννοια ενός «δέοντος», ενώ συγχρόνως ανήκε στη δικαιοδοσία των Ερινύων, δηλαδή η επιβολή μιας μοίρας, γίνεται σταδιακά περισσότερο λογικό με την παρεμβολή ενός ηθικού δεσμού, του *κόρου*.

⁵⁷¹ Ο χρόνος που διδάχθηκε είναι άγνωστος.

⁵⁷² Βλ. και WEBSTER Thomas Bertram Lonsdale, *ό.π.*, σ. 47.

⁵⁷³ Διδάχθηκε το 467 π.Χ. Στη χρονολόγηση ακολουθούμε τις προτάσεις της Jacqueline de ROMILLY, *Αρχαία ελληνική τραγωδία*.

⁵⁷⁴ «ὦ Ζεὺ καὶ Γῇ καὶ πολιτισσοῦχοι θεοί, Ἄρά τ' Ἐρινὺς πατρός ἡ μεγασθενής, μή μοι πόλιν γε πρυμνόθεν πανώλεθρον ἐκθαμνίσῃτε δηάλωτον Ἑλλάδος, [φθόγγον χέουσαν καὶ δόμους ἐφεστίους] ἔλευθέραν δέ γῆν τε καὶ Κάδμου πόλιν ζυγοῖσι δουλίοισι μὴ δῶτε σχεθεῖν γένεσθε δ' ἀλκή· ξυνά δ' ἐλπίζω λέγειν, πόλις γάρ εὖ πράσσουσα δαίμονας τίει»: στ. 69-77.

⁵⁷⁵ Διδάχθηκε πιθανόν το 463 π. Χ.

την προτεραιότητα της πόλεως⁵⁷⁶. Η *Ορέστεια*⁵⁷⁷ τέλος δίνει μια μυθική ερμηνεία για τη σύσταση του Αρείου Πάγου.

7. Τα όρια της ελευθερίας.

Όλες οι ελευθερίες που κερδήθηκαν στο πολιτικό πεδίο έχουν και στην τέχνη την έκφρασή τους. Οι ναοί εξακολουθούν να χτίζονται στους δύο γνωστούς από την αρχαϊκή εποχή ρυθμούς, στον Δωρικό και στον Ιωνικό. Και στους δύο ρυθμούς το σχέδιο είναι εξαιρετικά απλό. Ένα κεντρικό δωμάτιο, όπου βρίσκεται τοποθετημένο το λατρευτικό άγαλμα της θεότητας, και το οποίο, ιδιαίτερα τον 5ο αιώνα, προσαρμόζεται όλο και περισσότερο στη λογική επίδειξης αυτού του αγάλματος, και δύο μικρότερα δωμάτια, ο πρόναος και ο οπισθόδομος, που χρησίμευαν περισσότερο για την αποθήκευση των ιερών αντικειμένων και όλων των πολύτιμων αντικειμένων που αφιερώνονταν στον ναό.

Το οικοδόμημα περικλειόταν εξωτερικά από κίονες στη μια, στις δυο ή σε όλες τις πλευρές (περίστασις ή πτερόν)⁵⁷⁸, οι οποίοι επέτρεπαν την αντανάκλαση του φωτός και την είσοδο του αέρα, ενώ συγχρόνως τόνιζαν τον ιερό χαρακτήρα του οικοδομήματος, εφόσον από άλλη οπτική έκρυβαν και από άλλη αποκάλυπταν το κεντρικό τμήμα του κτιρίου⁵⁷⁹. Οι ραβδωτοί κίονες του Δωρικού ναού, στηριγμένοι σε ένα συμπαγές κρηπίδωμα, χωρίς ιδιαίτερη βάση, φαίνονται σαν να ξεπηδούν απευθείας από το έδαφος. Η μοναδική τους διακόσμηση είναι οι κάθετες ραβδώσεις, ενώ το κιονόκρανο είναι επίσης απλό και συμπαγές και τα τρίγλυφα συνεχίζουν τις γραμμές των κιόνων. Η μόνη τους αποστολή νομίζει κανείς ότι είναι να φέρουν την υπερδομή του ναού, τη διαδοχή τριγλύφων και μετοπών και τα αετώματα, τα μόνα κομμάτια που εμφανίζονται διακοσμημένα.

⁵⁷⁶ στ. 401. Στο ίδιο έργο, όπως υποστηρίζει η Synthia FARRAR, *Οι Αρχές της Δημοκρατικής Σκέψης*, σ. 57-63, υποκρύπτεται και η αντίθεση ανάμεσα στο βαρβαρικό, στο μη πολιτικό, το οποίο εκπροσωπούν οι Δαναΐδες, και στο πολιτικό, στην ελληνική απαίτηση οι προσωπικοί στόχοι να εκφραστούν με πολιτικές ενέργειες, που εκπροσωπεί ο Αελασγός.

⁵⁷⁷ Διδάχθηκε το 458 π.Χ.

⁵⁷⁸ «A box put inside another box» λέει για τη σχέση του κεντρικού δωματίου και του πτερού ο Robert L. SCRANTON, *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, p. 207.

⁵⁷⁹ «Το θαλασσινό ανάμεσα σε δυο κολόνες άνοιγμα κάποιου ναού»: ΕΛΥΤΗΣ Οδυσσέας, *Εν λευκώ*, Αθήνα (Ίκαρος) ³1993, σ. 21.

Ο Δωρικός ρυθμός τον 5ο αιώνα έχει δώσει σπουδαία δείγματα. Ο ασυνήθιστου σχεδίου ναός του Δία στον Ακράγαντα, με τις δύο σειρές κιόνων στο εσωτερικό και την έλλειψη προνάου και ο περίφημος ναός του Δία στην Ολυμπία είναι οι σημαντικότεροι. Οι Ιωνικοί αυλακωτοί κίονες είναι περισσότερο διακοσμητικοί κυρίως εξαιτίας της απόληξής τους στους έλικες του κιονόκρανου, που δεν αποτελούν απλώς μεταβατικό στοιχείο αλλά αισθητική επιλογή. Αυτό το στοιχείο είναι που δίνει περισσότερο την εντύπωση ότι ο Ιωνικός ναός είναι πιο πολυτελής, πιο χαλαρός και λιγότερο άκαμπτος και αυστηρός. Επίσης το επιστύλιο είναι λιγότερο ογκώδες, καθώς το διατρέχουν οριζόντιες γραμμές, ενώ οι μετόπες και τα τρίγλυφα αντικαθίστανται από την πιο διακοσμητική ζωφόρο⁵⁸⁰. Στην ουσία ο Δωρικός ρυθμός συνεχίζει τη μυκηναϊκή ελλαδική παράδοση, ενώ ο Ιωνικός εμφανίστηκε στις ακτές της Μ. Ασίας⁵⁸¹ και είναι αυτός που θα δανείσει τα βασικά χαρακτηριστικά του στον μεταγενέστερο κορινθιακό ρυθμό.

Παρόλο που το σχέδιο του ναού, αδιάφορο ποιου ρυθμού, ήταν εξαιρετικά απλό, σχεδόν συμβατικό⁵⁸², δεν υπάρχουν στην Ελλάδα δύο εντελώς όμοιοι ναοί, ούτε καν εκείνοι που θεωρούνται έργα του ίδιου αρχιτέκτονα. Σαν να επιθυμούν οι καλλιτέχνες να πετύχουν την τελειότητα μέσα σε όρια από πριν δεδομένα⁵⁸³, σαν να ορίζουν ή να αποδέχονται τον περιορισμό της ελευθερίας τους, παλεύοντας για την ολοκλήρωση μέσα ή εξαιτίας αυτού του περιορισμού. Οι ναοί, αν και όμοιοι, διαφέρουν στις αναλογίες, στις διαστάσεις, στα στοιχεία που δημιουργούν την αίσθηση της συμμετρίας ή στη σχέση των μερών μεταξύ τους.

Το πρώτο μισό του 5ου αιώνα οι αρχιτέκτονες, για να ικανοποιήσουν την απαίτηση του παρατηρητή για συμμετρία, τολμούν μικρές αποκλίσεις και

⁵⁸⁰ Εξαιρετικά λεπτομερειακή περιγραφή των δύο ρυθμών κάνει η Gisela RICHTER, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 22 κ.ε. Λιγότερο τεχνική και περισσότερο αισθητική περιγραφή κάνει ο Percy GARDNER, *The Principles of Greek Art*, σ. 41 κ.ε.

⁵⁸¹ Ο Vitruvius που έζησε στα χρόνια του Αυγούστου, μας δίνει πολλές πληροφορίες για την αρχαία ελληνική αρχιτεκτονική στο έργο του *Δέκα βιβλία για την Αρχιτεκτονική*. Εκεί χαρακτηρίζει τον Δωρικό ρυθμό με τη συμπαγή του απλότητα ως κατεξοχήν αρσενικό, ενώ τον λεπτότερο και περισσότερο διακοσμημένο Ιωνικό ως θηλυκό.

⁵⁸² Ο Percy GARDNER, *ό.π.*, σ. 48, υποστηρίζει ότι οι αρχιτέκτονες έχαναν σταδιακά την πρωτοτυπία τους και τυποποιούσαν τα σχέδιά τους, εξαιτίας της εμμονής των Ελλήνων στη σχηματικότητα και στην κανονικότητα των τριών γνωστών ρυθμών στον Αρχαίο κόσμο.

⁵⁸³ Βλ. και COUCH Herbert Newell-GEER Russel M, *Classical Civilisation*, N.Y. (Prentice-Hall) 1946, p.

οπτικές απάτες⁵⁸⁴, οι οποίες απελευθερώνουν το σχέδιο και οι οποίες θα κορυφωθούν στον Παρθενώνα. Η διαφορετική διάμετρος των κιόνων, η άνιση απόστασή τους, ανεπαίσθητες καμπύλες, γωνίες αναπάντεχες, διαφορετικό μέγεθος στις μετόπες, όχι απολύτως επίπεδες γραμμές βάσης και η ευφυής εκμετάλλευση του αισθητικού αποτελέσματος που προκύπτει από την ένταση στους κίονες⁵⁸⁵ τινάζουν στον αέρα την ομοιομορφία και τη συμβατική συμμετρία. Παράλληλα οι κανονικότητες είναι χτυπητές. Όλα τα αρχιτεκτονικά στοιχεία είναι τοποθετημένα είτε κάθετα είτε οριζόντια και όλες οι γωνίες που αυτά τα στοιχεία σχηματίζουν μεταξύ τους είναι ορθές. Αυτή η επανάληψη διακοσμητικών μοτίβων σε κανονική διαδοχή υπενθυμίζει πάντα τον στατικό αφετηριακό τύπο και έχει παρόμοια λειτουργία με τη μετρική υποδιαίρεση του χρόνου την οποία επιτελούσε ο αυλός που συνόδευε και υπογράμμιζε τη ρυθμικότητα της κίνησης των αθλητών.

Κατά τρόπο διακριτικό το μέτρο και ο ρυθμός συνυπάρχουν σε ισορροπία στη δομική σύνθεση των ναών. Ήδη στον πρωτογενή τύπο το σπάσιμο της φόρμας επιτυγχάνεται με το τριγωνικό αέτωμα, «το τρίγωνο των βουνών το κατεβασμένο στο αρχιτεκτόνημα»⁵⁸⁶. Τελικά το αισθητικό αποτέλεσμα είχε μεγάλη σημασία, εφόσον αυτό ήταν εκείνο που κινούσε σε μέθεξη τον θεατή. Ο Έλληνας, άλλωστε, υπήρξε πάντα και πάνω από όλα ένας παρατηρητής, ένας θεατής.

Όπως στη ρητορική, στην ποίηση και στη φιλοσοφία, έτσι και στην αρχιτεκτονική, ο στόχος είναι η προβολή του καθολικού και αιώνιου στοιχείου με αναγκαίες παραχωρήσεις στο μερικό και στο αποσπασματικό, που άλλωστε αποτελεί μια πραγματικότητα υπολογίσιμη. Αρκεί η ρητορική να μην μεταβληθεί σε σοφιστική, η ποίηση να μην ενδώσει στην επικαιρικότητα, η φιλοσοφία να μην εκπέσει σε καθημερινότητα και η αρχιτεκτονική να μην υποταχθεί στην ικανοποίηση απλώς στεγαστικών αναγκών. Έτσι στην πραγματικότητα η κατασκευή ενός ναού δεν ενδίδει στην τυποποίηση και στην κανονικότητα. Αντίθετα, η ανθρώπινη λογική διδάσκεται τη γοητεία και τα όρια της ελευθερίας.

⁵⁸⁴ Αυτές οι οπτικές απάτες ονομάζονται οπτικές διορθώσεις. Ο Παναγιώτης ΜΙΧΕΛΗΣ, *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, Αθήνα (Ίδρυμα Παναγιώτη και Έφης Μιχελή) 1990, σ. 81, τις εντοπίζει στην ένταση, στην κλίση των κιόνων, στις καμπύλες που ξεφεύγουν από το γεωμετρικό σχήμα και την τάξη που θα απαιτούσε η κοινή λογική. Ο ίδιος επισημαίνει ότι, μόλις ο παρατηρητής αντιληφθεί τις παρεκκλίσεις, τις βρίσκει ευχάριστες.

⁵⁸⁵ Βλ. και GARDNER Percy, *The Principles of Greek Art*, p. 38.

⁵⁸⁶ ΕΛΥΤΗΣ Οδυσσέας, *Εν λευκώ*, σ. 19.

8. Η ανακάλυψη του ρυθμού.

Το προβάδισμα το αποκτά ο ρυθμός στον Παρθενώνα, όπου επιτυχημένα συναντιούνται η σταθερότητα του Δωρικού ρυθμού και η χάρη του Ιωνικού. Είναι έτσι οι ελληνικοί ναοί, με τη σταθερότητα της κατασκευής τους αλλά και τις τολμηρές παρεκκλίσεις από τον κανόνα, η εικόνα της λογικής στη συνύπαρξή της με τις αισθήσεις, σε εκείνη τη μαγική αναλογία που αποτελεί τον θρίαμβο του ελληνικού πνεύματος. Το σπάσιμο του μέτρου και ο χώρος που αφήνεται στον ρυθμό είναι το ελληνικό κατόρθωμα. Κατόρθωμα είναι ακόμα και η θεληματική αποδοχή των ορίων. Οι παρεκκλίσεις και οι ανακρίβειες στο αρχικό σχέδιο δεν οδηγούν τον αρχιτέκτονα στην εγκατάλειψη του συμβατικού τύπου και δεν του δημιουργούν την ανάγκη να επινοήσει έναν καινούργιο τύπο. Η επιδεξιότητά του είναι η διεύρυνση του δεδομένου χώρου χωρίς να καταργήσει την οριοθέτησή του. Χωρίς να είναι πρωτοπόροι οι Έλληνες, υπήρξαν καινοτόμοι.

Και αυτό συνιστά και τη διαφοροποίηση των Ελλήνων από τους λαούς του Νείλου και του Ευφράτη, όπου το παραδοσιακό και αμετάβλητο στοιχείο βασίλευε. Η ελληνική τάση της θεληματικής αποδοχής των ορίων διαφέρει πολύ από την ανάλογη αιγυπτιακή, επειδή στην περίπτωση των Αιγυπτίων πρόκειται για ατολμία να θίξουν τα θεϊκά δεδομένα, τα οποία αποκτούν φετιχιστικές διαστάσεις. Αντίθετα, ο Έλληνας αποδέχεται τα όρια όχι ως έξωθεν επιβολή αλλά ως λογική και γι' αυτό αναγκαία επιλογή. Οι Έλληνες τολμούν να μεταφέρουν στην τέχνη τους την αιωνιότητα του νου με τις ρωγμές της κίνησης και της μεταβολής. Χτίζουν τους ναούς τους με μοντέλο την ίδια την ανθρώπινη φύση, που ανακαλύπτει την ελευθερία της στην ανομοιοποίητά της με τους άλλους.

Επιπροσθέτως ο χαρακτήρας της κατασκευής καθοριζόταν και από τη γλυπτική διακόσμηση, στην οποία οι αλλαγές και οι ελευθερίες είναι περισσότερο εμφανείς, συνδυασμένες με τη φροντίδα για τις αναλογίες και τη λογική. Στη γλυπτική αποτυπώνεται με ενάργεια η αγαλλίαση του ανθρώπου καθώς ανακαλύπτει και ανιχνεύει τις δυνάμεις του στα κεφαλαιώδη θέματα της ζωής. Γι' αυτό φαίνεται σωστό ότι η γλυπτική είναι «η πιο ελληνική από τις πλαστικές τέχνες»⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ CHARBONNEAUX Jean, *La sculpture grecque archaïque*, p. 5. Και ο Χρύσανθος ΧΡΗΣΤΟΥ, *Εισαγωγή στην τέχνη*, σ. 181, λέει: «Πλαστικό χαρακτήρα έχει η αρχιτεκτονική του (του ελληνικού κόσμου), όπως και η ζωγραφική του, πλαστικό χαρακτήρα έχει και η πεζογραφία και η ποίησή του, πλαστικό χαρακτήρα έχει και η φιλοσοφία και η πολιτική του. Σαν γλυπτό

9. Η εκμετάλλευση του υλικού.

Το υλικό που χρησιμοποιήθηκε για τα μεγάλα έργα ήταν, όπως και στην προηγούμενη περίοδο, το μάρμαρο⁵⁸⁸. Ο πιο ευκολοκατέργαστος ασβεστόλιθος εγκαταλείφθηκε και από την άλλη τα σκληρότερα υλικά, όπως ο γρανίτης ή ο πορφυρίτης, δεν χρησιμοποιήθηκαν ποτέ⁵⁸⁹. Η επιλογή του μαρμάρου έχει σχέση με το γεγονός ότι μάρμαρο εξοχής ποιότητας υπήρχε άφθονο στην Ελλάδα και έτσι το υλικό αυτό ουδέποτε θεωρήθηκε πολύτιμο. Οι δυσκολίες ή μάλλον η δεξιότητα που απαιτούσε η λατόμησή του αντισταθμιζόταν από την εξαιρετική υφή του υλικού.

Το μάρμαρο, ιδιαίτερα το αθηναϊκό, είχε, παρά τη σκληρότητά του, μια διαύγεια και μια διαφάνεια τέτοια που ικανοποιούσε απολύτως τις αναζητήσεις των καλλιτεχνών. Από τη μια το χρώμα του μπορούσε να αποδώσει με πιστότητα την ανθρώπινη σάρκα, αφού η σκληρότητα του λευκού χανόταν με την επεξεργασία και έδινε τελικά την εντύπωση του λείου και μαλακού υλικού που ήταν υπάκουο στις ανάγκες του σμιλέματος, αποδίδοντας έτσι ρεαλιστικά την εικόνα του κινούμενου ή του αναπαυόμενου ανθρώπινου σώματος. Από την άλλη, η διαφάνειά του άφηνε τους αρμούς των αρθρώσεων έκθετους, κρατώντας τους όμως πάντα ενταγμένους στη συνολική επιφάνεια και φαινόταν να αποτυπώνει επίσης όχι μόνο το δέρμα αλλά και την ελάχιστη πτύχωσή του ή την παραμικρή φλέβα, δίνοντας από μόνο του την αίσθηση του θερμού και ζωντανού⁵⁹⁰. Η στίλβωση ήταν μια τεχνική που δεν χρησιμοποιήθηκε παρά πολύ αργότερα, στην ελληνιστική περίοδο, ενώ στην κλασική το χρώμα κάλυπτε τα ενδεχόμενα κενά του υλικού, ιδίως στα μαλλιά,

παρουσιάζεται ο ναός και με το γλυπτό ολοκληρώνεται ο τάφος, γλυπτό είναι το κάθε αγγείο και πλαστικό χαρακτήρα έχουν οι παραστάσεις του, σχεδόν για πλαστικές μορφές μπορεί να μιλήσει κανείς όταν αναφέρεται στα πρόσωπα της τραγωδίας, την τεχνική του γλύπτη -με την αφαίρεση του υλικού- έχουμε στην ιστοριογραφία και σαν πλάστης έχει εργαστεί στις δημηγορίες του ο Θουκυδίδης».

⁵⁸⁸ Περισσότερα για τα υλικά και τις τεχνικές βλ. BOARDMAN John, *Ελληνική Πλαστική. Κλασική Περίοδος*, σ. 13 κ.ε.

⁵⁸⁹ Η χρήση τέτοιων σκληρών υλικών από τους Αιγύπτιους τεχνίτες υποβάλλει επίσης και το διαφορετικό εκφραστικό περιεχόμενο της αιγυπτιακής τέχνης.

⁵⁹⁰ «Προσφέρεται τόσο για τη δημιουργία καθαρών, με ακρίβεια προσδιορισμένων, όγκων και σχημάτων όσο και ευαίσθητων περιγραμμάτων, αλλά μπορεί ακόμα να εκφράσει, όπως θα ανακάλυπταν οι επόμενες γενιές, το μαλακό, το κάπως απροσδιόριστο, το αισθησιακό»: BOARDMAN John, *Ελληνική Πλαστική. Κλασική Περίοδος*, σ. 26.

στα μάτια, στα χείλη και στα φορέματα, άλλοτε τονίζοντας και άλλοτε κάνοντας να υποχωρούν κάποια σημεία της κατασκευής.

Επίσης ο χαλκός χρησιμοποιήθηκε υπερβολικά και σε αυτό το υλικό έχουμε τα εξοχότερα δείγματα της κλασικής γλυπτικής: τον Ηνίοχο των Δελφών και τον Ποσειδώνα του Αρτεμισίου. Υλικό εύπλαστο, με πολλές δυνατότητες για επεξεργασία και περισσότερες δυνατότητες λεπτομερειακής απόδοσης των μορφών και των φορεμάτων τους, ενώ πολλά μέρη του σώματος ήσαν ένθετα από άλλα υλικά. Ο χαλκός παρείχε ακόμα στον καλλιτέχνη τη δυνατότητα της χρωματικής επιλογής, αφού, ανάλογα με το είδος του χρώματος, το χρώμα μπορούσε να είναι από κόκκινο έως κιτρινωπό⁵⁹¹.

10. Η ελευθερία ως κίνηση.

Μιλούσαμε για ελευθερίες και στη γλυπτική η απομάκρυνση από τη μετωπικότητα και την ισόρροπη στάση συνιστά την εξέλιξη από την αρχαϊκή στην κλασική φόρμα⁵⁹².

Τα αρχαϊκά αγάλματα έχουν, όπως είπαμε, το βάρος μοιρασμένο σχεδόν ισόρροπα στα δύο σκέλη. Στον Έφηβο του Κριτίου είναι ήδη εμφανείς οι εξελίξεις. Είναι ξεκάθαρη η προσπάθεια να διανεμηθεί το βάρος κατά τρόπο άνισο, με μια ελαφριά στροφή της λεκάνης σε κατεύθυνση αντίθετη από εκείνη του επάνω κορμού, ενώ παράλληλα οι ώμοι παραμένουν μετωπικά, όμως όχι πλέον με αυστηρότητα. Οι γλύπτες της κλασικής εποχής επιλέγουν το δεξί πόδι να μετακινηθεί μπροστά, εκφράζοντας έτσι την αντίθεσή τους στην αρχαϊκή στατικότητα.

Αυτή η αρχική σύγκρουση ανάμεσα στην κίνηση και στην ακινησία, που θα μετεξελιχθεί σε αναγκαία και αποτελεσματική συνύπαρξη, αποτυπώνεται στα δύο αετώματα της Ολυμπίας. Στο Ανατολικό κυριαρχεί η ηρεμία πριν από την καταιγίδα της αναμέτρησης. Οι μορφές έχουν μια στατικότητα προετοιμασίας. Η νίκη του Πέλοπα σημαίνει το τέλος της άδικης βασιλείας του Οινόμαου και την ανατροπή των παραδοσιακών δομών. Στο Δυτικό αέτωμα όλα είναι κίνηση. Η βαρβαρότητα και η βία αποδίδονται με έντονη και γωνιώδη κίνηση. Ακόμα και ο ακίνητος Απόλλων, με τον αυστηρά μετωπικό κορμό, έχει τεντωμένο το χέρι και στραμμένο το κεφάλι με μια αδιόρατη κάμψη που τον κάνει ζωντανό.

⁵⁹¹ Βλ. BOARDMAN John, *ό.π.*, σ. 17.

⁵⁹² Βλ. ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 32.

Και στις μετόπες ακόμα, διαφορετική αίσθηση υποβάλλουν οι τρεις αυστηρές κάθετοι που σχηματίζουν τα τρία ανθρώπινα κορμιά της Αθηνάς, του Ηρακλή και του Άτλαντα και διαφορετική τα διασταυρούμενα σώματα του Ηρακλή και του Κρητικού ταύρου. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε ένα στιγμιαίο σταμάτημα της δράσης και μια αναμονή για τη συνέχισή της, ενώ στη δεύτερη τονίζεται η σύγκρουση όχι δύο απλών αντιπάλων αλλά δύο δυνάμεων.

11. Η κυριαρχία του ανθρώπινου.

Ενώ ακόμα το πήλινο σύμπλεγμα του Δία με τον Γανυμήδη, που βρέθηκε στην Ολυμπία, διατηρεί αρχαϊκά χαρακτηριστικά κυρίως στην επεξεργασία της κόμης, ο Χάλκινος Ποσειδώνας του Αρτεμισίου έχει απομακρυνθεί σημαντικά⁵⁹³. Το χέρι που ετοιμάζεται να ρίξει την τρίαίνα συνενώνει την ένταση της κίνησης με τη θεϊκή χαλαρότητα. Επιπλέον, σε αυτό ιδιαίτερα το άγαλμα διαφαίνονται οι κατακτήσεις της κλασικής γλυπτικής όσον αφορά στις αναλογίες του ανθρώπινου σώματος. Τώρα πια τα μέλη υπάρχουν αυτόνομα κι αυτή η αυτονομία είναι που συγκροτεί την αρμονία του συνόλου.

Μεγάλη σημασία έχει και η εγκατάλειψη του υπερφυσικού μεγέθους⁵⁹⁴. Τα κλασικά αγάλματα, χωρίς να τους λείπει η μεγαλοπρέπεια και η βαρύτητα, δεν είναι πια μνημειακά. Το ανθρώπινο σώμα, ακόμα και όταν είναι η εικόνα ενός θεού, εικονίζεται στην αμεσότητα και στην οικειότητα του φυσικού μεγέθους ως ζωντανός οργανισμός με σωστές αναλογίες, με σαφή εξωτερική αλλά και εσωτερική δομή. Είναι για τον θεατή η εικόνα του εαυτού του ή του γνωστού του άλλου και έτσι είναι πιο εύκολη η σχέση μαζί του. Υπερφυσικού μεγέθους είναι τα λατρευτικά χρυσελεφάντινα αγάλματα των μεγάλων ιερών, επειδή σε αυτά συμπυκνώνεται η ίδια η ουσία και η μεγαλωσύνη της πόλεως.

Η απουσία του τεράστιου εξισορροπείται από την κυριαρχική παρουσία του μέτρου με χαρακτήρα ανθρωποκεντρικό και έτσι η οποιαδήποτε

⁵⁹³ Και ο χάλκινος ηνίοχος, αν και εγκλωβισμένος στη μετωπικότητα, έχει ελεύθερο το χέρι.

⁵⁹⁴ «Στην αρχή, ωστόσο, το γιγάντιο ύψος των κολοσσιαίων αγαλμάτων, όπως ο περίφημος κολοσσός των Ναξίων στη Δήλο, φαίνεται ότι είχε βασικό σκοπό να επιβεβαιώσει το κύρος των μεγάλων αριστοκρατικών οικογενειών, που εκείνη την περίοδο είχε αρχίσει, όπως είδαμε, να κλονίζεται»: MOSSÉ Claude, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 231.

αύξηση του μεγέθους γίνεται κατά τρόπο αναλογικό. Κάτι τέτοιο μπορούμε να παρατηρήσουμε κυρίως στην αρχιτεκτονική, όπου, καθώς διπλασιάζεται το μέγεθος του ελληνικού ναού, διπλασιάζονται κατ' αναλογία και οι διαστάσεις των μερών του, εφόσον ο καλλιτέχνης εργάζεται με την επίγνωση ότι οδηγός του ανθρώπου είναι ο νους, ο νους είναι το κέντρο του κόσμου και σε αυτόν απευθύνεται και εκείνον επιθυμεί να ικανοποιήσει⁵⁹⁵.

Επομένως η εντύπωση του θεατή στηρίζεται όχι στην εκμηδενιστική κατάπληξη αλλά στην έκπληξη που προκαλεί η υποτέλεια του υλικού, πράγμα που επιτρέπει τη διερεύνηση των ορίων του ανθρώπου⁵⁹⁶. Είναι και πάλι ο φόβος της ενεδρεύουσας *ὑβρεως* που τρομάζει και συγκρατεί τον καλλιτέχνη και τον θεατή συγχρόνως. Και είναι ο φόβος της *ὑβρεως* ένας από τους νόμους που, παρά τις ελευθερίες που κέρδισε, δεσμεύουν τον καλλιτέχνη «περισσότερο παρά οι φανεροί νόμοι της αρχαϊκής τέχνης»⁵⁹⁷.

Η ελευθερία του πολίτη και η ελευθερία του καλλιτέχνη είναι το στάδιο το αναγκαίο στην πορεία του Αρχαίου Έλληνα προς τη γνώση και την αυτογνωσία. Ο τρόπος που επενεργεί στον Έλληνα και η πολιτική και η τέχνη είναι απελευθερωτικός, επειδή του υποδεικνύει τον μοναδικό τρόπο να υπάρχει ελεύθερος, υποταγμένος στους κρυμμένους νόμους της αρμονίας, της τάξης και του ρυθμού, ελεύθερος με τους περιορισμούς που η ίδια η φύση και η φύση του τού επιβάλλει.

12. Η τέχνη της πόλεως και ο χώρος της τέχνης.

Η πιο εντυπωσιακή, υπό προϋποθέσεις, ελευθερία του Έλληνα υπήρξε το ότι όλες οι κατακτήσεις πραγματοποιήθηκαν μέσα στο σύμπαν της πόλεως. Η δημιουργία της πόλεως κινητοποίησε και επέτρεψε την αποκάλυψη των ανθρωπινών δυνατοτήτων και όταν η αποκάλυψη συντελέστηκε, η πόλις χρησίμευε ως υπενθύμιση του ακρινού ορίου που δεν επιτρέπεται να διαβαθεί. Ο Έλληνας δέχτηκε το όριο και δεν αποπειράθηκε να το ξεπεράσει, γι' αυτό και το «ελληνικό θαύμα» έχει ίση διάρκεια ζωής με την πόλιν⁵⁹⁸. Έτσι η τέχνη

⁵⁹⁵ Βλ. ΜΙΧΕΛΗΣ Παναγιώτης, *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, σ. 37.

⁵⁹⁶ Βλ. ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ Μανόλης, *Ο Πλάτων και η τέχνη*, σ. 110.

⁵⁹⁷ ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 25.

⁵⁹⁸ Δεχόμαστε με σκεπτικισμό την άποψη του Arnold TOYNBEE, *Οι Έλληνες και οι κληρονομίες τους*, σ. 102, ότι οι Ρωμαίοι αποτόλμησαν το καίριο βήμα απομάκρυνσης από τα ευθύγραμμα αρχιτεκτονικά σχήματα και το κλειστό σύμπαν της πόλεως και έτσι άνοιξαν έναν

της πόλεως, της συγκεκριμένης πόλεως, της ανήκε καθ' ολοκληρίαν και δεν ήταν δυνατόν να εισέλθει στη λογική της εμπορευματικής αξίας χρήσης. Ο ναός της Ολυμπίας ήταν αμετάθετα ριζωμένος στον ίσκιο του Κρόνειου λόφου, όπως και οι αντίστοιχοι στον Ακράγαντα, στον Σελινούντα ή στην Ποσειδωνία⁵⁹⁹ ήσαν δεμένοι με την πόλιν και τις πολιτικές συνθήκες που τους δημιούργησαν.

Και όχι μόνο με τις συνθήκες αλλά και με τον χώρο ήσαν αναπόσπαστα δεμένα τα αρχιτεκτονήματα και τα γλυπτά⁶⁰⁰. Η πλαστικότητα των αετωμάτων της Ολυμπίας είναι δάνειο από τις ελαφρές γραμμές του λόφου που τα στεφανώνει⁶⁰¹ και κάπου εκεί, στις στενές πλευρές του Ανατολικού αετώματος ξαπλώνουν νωχελικά οι δύο ποταμοί, ο Αλφειός στα αριστερά και ο Κλάδεος στα δεξιά.

13. Από το ατομικό στο αιώνιο.

Οπωσδήποτε δεν θα ήταν σωστό να μιλήσουμε για ρεαλιστική απεικόνιση του ανθρώπινου σώματος και των ανθρώπινων διαθέσεων. Ο ρεαλισμός θα εμφανιστεί πολύ αργότερα, στην αλεξανδρινή περίοδο, όταν ο καλλιτέχνης θα ρίξει το βάρος στην απόδοση των ανθρώπινων συναισθημάτων στην εξατομικευμένη τους διάσταση⁶⁰².

Στα κλασικά χρόνια υπάρχει ενδιαφέρον για τα συναισθήματα αλλά ως έκφραση του συναισθήματος καθεαυτό στη γενικευμένη του εκδοχή. Στις ανάγλυφες μετόπες της Ολυμπίας, όπου εικονίζονται οι άθλοι του Ηρακλή, το πρόσωπο του ημίθεου έχει μια εκφραστικότητα μοναδική και τα συναισθήματά

πλατύτερο ορίζοντα. Νομίζουμε ότι το συναρπαστικό, επειδή ακριβώς ήταν ανθρώπινο, στην Αρχαία Ελλάδα ήταν αυτή η ακροβασία ανάμεσα στον Κόσμο και στο Χάος και αυτή ήταν που απέδωσε τους πιο πολύτιμους καρπούς, όπως *ex eventu* αποδεικνύεται.

⁵⁹⁹ Πρόκειται για ναούς της πρώιμης κλασικής περιόδου.

⁶⁰⁰ Για την ταύτιση του χώρου με την αρχιτεκτονική μορφή των μνημείων δεσ ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 3 κ.ε.

⁶⁰¹ Ο Άγγελος ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΣ, *Πεζός λόγος*, τόμ. Ε', Αθήνα (Ίκαρος) 1985, σ. 309, σημειώνει ότι το τοπίο της Ολυμπίας «αναπνέει μια πλαστική ηθική».

⁶⁰² Φυσικά η επιδίωξη του καλλιτέχνη να επιτύχει τη σωστότερη απόδοση των ανατομικών λεπτομερειών θα μπορούσε να ονομαστεί ρεαλισμός ή ακόμα και νατουραλισμός. Κάτι τέτοιο όμως δεν ανταγωνίζεται την εξιδανίκευση, με την έννοια της προσοχής που επικεντρώνεται όχι στο περιστασιακό μα στο καθολικό.

του είναι ορατά. Όμως, όπως η θεματολογία απομακρύνεται από την εφήμερη επικαιρικότητα, έτσι και η έκφραση αυτονομείται από τη συγκεκριμένη ατομικότητα. Η κτηνωδία των Κενταύρων και η απελπισία των γυναικών αποτελούν υπόδειγμα ανθρώπινης στάσης και κυρίως υπογραμμίζουν τις αντιθέσεις.

Δεν δικαιώνονται οι μορφασμοί⁶⁰³ ούτε και η ιδιωτική έκφραση του συναισθήματος, όπως δεν δικαιώνονται και τα περιττά στολίδια ούτε και η ελάχιστη περιττή πτυχή στον πέπλο των μαρμαρίνων κοριτσιών⁶⁰⁴, γιατί το ατομικό που είναι ισοδύναμο με το παραπανίσιο συνιστούν την *ὕβριν*. Ο κλασικός γλύπτης βρίσκει τον τρόπο να διανύσει την απόσταση από το ιδιωτικό στο μοναδικό, που είναι το οριστικό και αιώνιο. Έτσι η μορφή που εικονίζουν δεν είναι το αποτέλεσμα παρατήρησης μιας ατομικής περίπτωσης, αλλά ο τρόπος που βρήκαν να φωτίσουν και να κοινοποιήσουν το ατομικό καθιστώντας το αιώνιο.

⁶⁰³ «Αυτός που αισθητοποιεί όλες τις έννοιες όχι μόνον αποφεύγει να δώσει μορφή στο θάνατο...αλλά προσέχει να κρατηθεί σε απόσταση από καθετί που θα μπορούσε να εκληφθεί σαν εκμετάλλευση δημαγωγική του πόνου: την υπερβολή, το σπάσιμο στην έκφραση, την άμετρη χειρονομία, όλα όσα η ευρωπαϊκή παράδοση καλλιέργησε αργότερα κάτω από τα διάφορα ψευδώνυμα του ίδιου πάντοτε εξπρεσιονισμού»: ΕΛΥΤΗΣ Οδυσσέας, *Εν λευκώ*, σ. 28.

⁶⁰⁴ Ο βαρύτερος πέπλος αντικατέστησε τον φανταχτερό πτυχωτό χιτώνα των αρχαϊκών κορών, προσφέροντας μεγαλύτερες πλαστικές δυνατότητες στην απόδοση ή στην υποδήλωση του ανθρώπινου σώματος. Βλ. και BOARDMAN John, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 128.

Κεφάλαιο όγδοο

Η εποχή της ωριμότητας

1. Το διανοητικό κλίμα.

Μιλώντας για τη δεύτερη περίοδο, την κατεξοχήν κλασική, στον νου μας έρχονται συγκλονιστικά γεγονότα, ονόματα διάφορα, έργα μεγάλα και σπαράγματα εικόνων. Τα γεγονότα που ακολούθησαν τη λαμπρή νίκη κατά των Περσών έφεραν την Αθήνα στο προσκήνιο δίχως πραγματικό αντίπαλο. Η άνοδος της Σπάρτης η οποία ανέλαβε να συνεχίσει τον αγώνα κατά των Περσών διακόπτεται εξαιτίας της συμπεριφοράς του βασιλιά της, του Πausanία, και η πόλη ξαναγυρίζει στην απομόνωσή της, προκαλώντας ταυτόχρονα δυσaréσκεια στους υπόλοιπους Έλληνες. Τη θέση της κερδίζει η Αθήνα, η οποία δημιουργεί μια ισχυρή συμμαχία που στα επόμενα δεκαπέντε χρόνια θα μεταβληθεί σε ηγεμονία δική της. Η μεταφορά του συμμαχικού ταμείου από τη Δήλο στην Αθήνα το 454 π.Χ. θα της επιτρέψει να συγκεντρώσει μεγάλα χρηματικά ποσά που θα διοχετευθούν για την ανοικοδόμησή της, επειδή η πόλη, κατά τη διάρκεια των πολέμων, είχε κυριολεκτικά ισοπεδωθεί από τους Πέρσες και τα ταμεία της είχαν αδειάσει. Η μεταφορά του ταμείου επομένως είχε, εκτός από τις πολιτικές, συνέπειες και στον τομέα της τέχνης. Επιπλέον το ναυτικό της εξασφάλιζε την κυριαρχία στις θάλασσες, ενώ οι οικονομικές μεταβολές συμπάρéσυραν και την πολιτική στην οποία προκάλεσαν εξελίξεις. Οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη βρίσκουν τώρα τη δικαίωσή τους, καθώς όλο και περισσότερα αξιώματα στην πόλιν είναι ανοιχτά σε όλες τις τάξεις των πολιτών και καθώς όλο και περισσότερο υποχωρεί η δύναμη και η επιρροή των μεγάλων οικογενειών⁶⁰⁵. Η πόλις εξομοιώνεται πρακτικά με τη θεωρητική ιδέα του σύμπαντος και αγκαλιάζει όσο το δυνατόν περισσότερους πολίτες, οι οποίοι συμμετέχουν αυτοπροσώπως στη διοίκηση. Πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι από το 461 αρχίζει η επίδραση του Περικλή στην πολιτική.

⁶⁰⁵ Βλ. και WEBSTER Thomas Bertram Lonsdale, *Greek Art and Literature 530-400 b.C.*, p. 46

Όμως οι μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη είχαν και άλλου είδους συνέπειες. Η Αθήνα, ζώντας μέσα σε ένα κλίμα πολιτικής ελευθερίας, είχε προσελκύσει μεγάλο αριθμό καλλιτεχνών και στοχαστών, οι οποίοι ζούσαν και εμπνέονταν από τα δικά της ιδανικά. Τη στιγμή που ο Φειδίας μαζί με τους συνεργάτες του, τους αρχιτέκτονες Καλλικράτη, Ικτίνο, Μνησικλή και Κόροιβο, τους γλύπτες Παιώνιο, Αλκαμένη, Αγοράκριτο, Κρησίλα και Κολώτη και τον ζωγράφο Πολύγνωτο στόλιζε την Αθήνα με λαμπρά έργα, όταν ο Σοφοκλής και ο Ευριπίδης προβληματίζονταν για την ανθρώπινη μοίρα στις τραγωδίες τους και ο Αριστοφάνης καυτηρίαζε με τον δικό του μοναδικό τρόπο διάφορους τομείς του δημόσιου βίου, καθώς ο Θουκυδίδης παρακολουθούσε στα γεγονότα τη λειτουργία της ανθρώπινης διάνοιας και τον τρόπο που αυτή επεμβαίνει στην εξέλιξή τους⁶⁰⁶ και ο Σωκράτης τριγυρνούσε στους δρόμους της πόλης συζητώντας και ελέγχοντας, παρακινημένος από το δαιμόνιό του, τους δήθεν επαίοντες, διακηρύσσοντας τη γνωστική δύναμη της άγνοιας, υπάρχουν και οι ξένοι. Ο Αναξαγόρας από τις Κλαζομενές, ο Πρωταγόρας από τα Άβδηρα, ο Ηρόδοτος από την Αλικαρνασσό.

Ένας απίστευτος οικοδομικός πυρετός, στην Ακρόπολη κυρίως, μαζί με ατελείωτες συζητήσεις για την ενοχή ή την αθωότητα του Φειδία σε σχέση με τις καταχρήσεις. Κόσμος συνέρρεε, κουβαλώντας το κολατσιό του, στο θέατρο στις γιορτές του Διονύσου για να ακούσει συγκινημένος την περιγραφή της ναυμαχίας της Σαλαμίνας από τον αγγελιοφόρο στους *Πέρσες*, να τρομάξει βλέποντας την τραγική μοίρα των Ατρείδων, να αναρωτηθεί για την ευθύνη του Οιδίποδα και τελικά να βεβαιωθεί ότι η μοίρα του κόσμου δεν κινδυνεύει. Οι νέες ύφαιναν τον πέπλο της Αθηνάς που θα μεταφερόταν στον ναό της στην πομπή των Παναθηναίων. Και στο περιθώριο των λαμπρών ετήσιων εορτών, τα αγροτικά πανηγύρια με τα χοντροκομμένα αστεία για να προστατεύουν οι θεοί την παραγωγή. Συμπόσια όπου η οινοποσία περνούσε σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με τον καθορισμό των ιδιοτήτων του Έρωτα και τη διασκέδαση αντικαθιστούσε η μύηση. Συνελεύσεις στην Πνύκα, ομιλίες ρητόρων έξοχα δομημένες και επίσης ελεύθερη συζήτηση, επίδειξη σοφιστικής ευστροφίας και αμφισβήτηση των πάντων. Η υποκειμενικότητα του Πρωταγόρα, η ανατρεπτική διδασκαλία του Αναξαγόρα, οι δυσνόητοι συλλογισμοί του Ζήνωνος και η προκλητική στην απλότητά της σωκρατική μαιευτική.

⁶⁰⁶ Βλ. ROMILLY Jacqueline de, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris (Julliard) 1990. Μτφ. Σταύρου Βλοντάκη: *Η οικοδόμηση της αλήθειας στο Θουκυδίδη*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1994.

Δεν είναι αυτή μια εξιδανικευμένη εικόνα της Αθήνας. Οι Αθηναίοι είχαν τη μοναδική δυνατότητα να συναναστρέφονται τον Σωκράτη, να ακούνε στην Εκκλησία του Δήμου τον ίδιο τον Περικλή να αγορεύει, να υφίστανται την αυστηρή σάτιρα του Αριστοφάνη και να υπομένουν τους υπαινιγμούς αλλά και τις προβλέψεις που διατυπώνει ο Ευριπίδης στην *Εκάβη*⁶⁰⁷. Υπήρχαν βέβαια και τα μελανά σημεία. Αντιφάσεις απίστευτες⁶⁰⁸ στην πόλη που υπήρξε η «τῆς Ἑλλάδος παιδευσίς»⁶⁰⁹ και ίσως τελικά τα πλεονεκτήματα δεν αφορούσαν σε όλους τους Αθηναίους ούτε ήσαν σε θέση να τα εκτιμήσουν. Ἀλλωστε, μέχρι να τελειώσει ο αιώνας ο Φειδίας εξορίστηκε, όπως ο Θουκυδίδης και ο Αναξαγόρας, ο Αριστοφάνης σύρθηκε στα δικαστήρια και στο γύρισμα του αιώνα συντελέστηκε και το έγκλημα της δημοκρατίας κατά του πνεύματος με την καταδίκη του Σωκράτη.

Η περίοδος 480-450 π.Χ. είναι η περίοδος του ενθουσιασμού για τις ανθρώπινες επινοήσεις. Ο κύκλος ανοίγει με τον *Προμηθέα Δεσμώτη* του Αισχύλου, όπου όλα αποδίδονται στη φιλόνητο προσφορά του Τιτάνα. Όλα: σοφίσματα, μηχανήματα, τέχναι, πόροι. Ακόμα είναι ο θαυμασμός που κυριαρχεί και η αίσθηση της νεοαποκτημένης δύναμης. Όμως η απειλή παραμονεύει και το προανάκρουσμα είναι τα λόγια του Αισχύλου στις *Ευμενίδες*: «Παντί μέσφ τό κράτος θεός ὥπασεν, ἄλ' ἄλλα δ' ἔφορεύει»⁶¹⁰. Στην επόμενη περίοδο ο άνθρωπος είναι περισσότερο υποψιασμένος και έτσι ο θαυμασμός θα ανακατευθεί με τη συμπόνοια για τον εαυτό του, επειδή κατέχει το τραγικό προνόμιο να είναι ελεύθερος τόσο ώστε να βρίσκεται σε συνεχή αναμέτρηση με τη μοίρα του⁶¹¹ στην αδιάκοπη προσπάθειά του να ανακαλύψει το μυστήριο της ύπαρξής του. Σε αυτή τη δεύτερη περίοδο, στην περίοδο των μεγάλων αντιφάσεων, θα κλείσει ο κύκλος με την *Αντιγόνη*. Στο περίφημο χορικό της τα επιτεύγματα του ανθρώπου εξισορροπούνται ή και καταλύονται από την επίγνωση της φθαρτότητάς του, του αναπόφευκτου τέλους του⁶¹². Είναι η ίδια πορεία που διανύει και η ελληνική πόλις. Οι οίονοι

⁶⁰⁷ Βλ. και FORREST W. G., *Η γένεση της Αθηναϊκής δημοκρατίας*, σ. 17 κ.ε.

⁶⁰⁸ Βλ. και FLACELIÈRE Robert, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris (Hachet) 1959
Μτφ. Γεράσ. Δ. Βανδώρος: *Ο Δημόσιος και Ιδιωτικός βίος των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1980.

⁶⁰⁹ Θουκυδίδου Β 40, 41.

⁶¹⁰ στ. 529-530.

⁶¹¹ Βλ. ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνη, *Ανθολόγημα θησαυρών του Εθνικού Μουσείου*, σ. 27.

⁶¹² Είναι «η ισονομία του κοινού αφανισμού»: ΑΝΔΡΕΑΔΗΣ Γιάγκος, *Αντιγόνη*, σ. 65.

επαληθεύτηκαν. Η αρχή του τέλους είναι ο Πελοποννησιακός πόλεμος. Η ηθική κρίση είναι η συνέπειά του⁶¹³, η οποία σχετίζεται και με τη βασιλεία των σοφιστών και τον τρόπο που οι απόψεις τους έγιναν αντικείμενο εκμετάλλευσης⁶¹⁴.

2. Από την ευθυμία στη βαρυθυμία.

Η ίδια η έκφραση των αγαλμάτων αλλάζει αυτή την εποχή. Το αρχαϊκό μειδίαμα δίνει τη θέση του σε μια σοβαρότητα εσωτερική, σε έναν σκεπτικισμό⁶¹⁵. Το ανάλαφρο και το παιγνιώδες υποχωρεί μπροστά στο αυστηρό και στο σοβαρό. Όμως αυτή σοβαρότητα δεν κρατάει το άγαλμα σε απόσταση, δεν το κάνει απόμακρο και απόκοσμο. Είναι η έκφραση η φυσική, αυτή που δικαιολογεί ο κλασικός άνθρωπος, ο οποίος στην ποίηση, στην ιστορία και στη φιλοσοφία αφουγκράζεται τους πρώτους τριγμούς και διαισθάνεται πως στέκει σε ένα σημείο οριακό, που απαιτεί και επιβάλλει αυτοσυγκέντρωση και επιφυλακή. Και δεν πρόκειται βέβαια παρά για το αδιέξοδο της υπαρξιακής πληρότητας, αυτής που επιβεβαιώνεται μέσα από τις συγκρούσεις, που αποτελεί άθλημα και κατόρθωμα και όχι πάγια δωρεά.

Βρισκόμαστε όμως ακόμα μακριά από την τραγική έξοδο του Πελοποννησιακού πολέμου. Το 450 π.Χ. αρχίζει να χτίζεται ο Παρθενών και, χωρίς αμφιβολία, η κλασική περίοδος της αρχαίας ελληνικής τέχνης είναι περίπου ταυτισμένη με την Αθήνα, την Ακρόπολη και τον Φειδία. Η καλλιτεχνική δραστηριότητα στον λόφο της Ακρόπολης περιγράφεται από τον Πλούταρχο ως εξής: «Ἀναβαινόντων δέ τῶν ἔργων ὑπερηφάνων μὲν μεγέθει, μορφῇ δ' ἁμιμήτων καὶ χάριτι, τῶν δημιουργῶν ἀμιλλωμένων ὑπερβάλλεσθαι τὴν δημιουργίαν τῇ καλλιτεχνίᾳ, μάλιστα θαυμάσιον ἦν τό τάχος. ὧν γάρ

⁶¹³ «Ὁ δὲ πόλεμος...βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ»: Θουκυδίδου Γ, 82, 2.

⁶¹⁴ Για τον ρόλο των σοφιστών στην ηθική κρίση της εποχής αλλά και τις θεωρίες τους και την εμβέλειά τους γενικά βλ. ROMILLY Jacqueline de, *Les Grands sophistes dans l' Athènes de Périclès*, Paris (Livres de Poche) 1989 Μτφ. Φάνης Κακριδής: *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1994. Για τη ριζοσπαστική για τα μέτρα της εποχής τους επίδραση των σοφιστών βλ. επίσης ΚΥΡΚΟΣ Βασίλης, *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*.

⁶¹⁵ «Βαρυθυμία» αποκαλεί την κλασική έκφραση ο Χρήστος ΚΑΡΟΥΖΟΣ, *Αρχαία Τέχνη*, σ. 29.

ἕκαστον ὄντο πολλαῖς διαδοχαῖς καὶ ἡλικίαις μόλις ἐπὶ τέλος ἀφίξεσθαι, ταῦτα πάντα μιᾷς ἀκμῇ πολιτείας ἐλάμβανε τὴν συντέλειαν»⁶¹⁶. Τα οικοδομήματα της Ακρόπολης δίνουν μια συνολική εικόνα της κλασικής τέχνης, εφόσον σε αυτά συνυπάρχουν σε αξεδιάλυτη ενότητα η αρχιτεκτονική, η γλυπτική, η ζωγραφική και ἴσως ἀκόμα και η ποίηση, με ὅλο το εὖρος των κατακτήσεών τους⁶¹⁷.

3. Οι αρχέτυποι και η υπέρβασή τους.

Εκείνο που στην προηγούμενη περίοδο επισημάνθηκε ως ιδιάζον χαρακτηριστικό της ελληνικής τέχνης, η προσκόλληση σε τύπους, η ἄρνηση του καλλιτέχνη να ενδώσει σε πειραματισμούς και η αποτίμηση της αξίας του σε συνάρτηση με τη διεύρυνση του υπάρχοντος και δεδομένου χώρου χωρίς το ξεπέρασμά του, εμφανίζεται και σε αυτή την περίοδο⁶¹⁸.

Οι δύο αρχιτεκτονικοί τύποι επιζούν, η γλυπτική ακολουθεί, αν και με ελευθερίες, τον δρόμο που ανοίχθηκε την προηγούμενη περίοδο και στη λογοτεχνική παραγωγή η τραγική ποίηση συνιστά τη μεταλλαγή της λυρικής αλλά και αντλεί τη σημασία της από τη συνένωση της λυρικής και της επικής ποίησης. Αυτή η εμμονή των Ελλήνων σε τύπους θεωρητικοποιήθηκε από τον Πλάτωνα, η θεωρία των Ιδεών του οποίου είναι ἀπολύτως κατανοητή και αναμενόμενη σε ένα περιβάλλον που την εκμεταλλεύεται στον χώρο της τέχνης και της πολιτικής.

⁶¹⁶ Περικλής 13.

⁶¹⁷ Λεπτομερέστατη περιγραφή αυτών των οικοδομημάτων αλλά και άλλων οικοδομημάτων της κλασικής περιόδου κάνουν οι Jean CHARBONNEAUX-Roland MARTIN-Francois VILLARD, *Classical Greek Art*, p. 25, οι οποίοι ρητά συνδέουν τις αρχιτεκτονικές κατακτήσεις με την πολιτική. Ειδικά για την Αθήνα, πλάι στην αποθέωση της . ὅλεως, διακρίνουν και τον πανελληνισμό του Περικλή.

⁶¹⁸ Δες και LAWRENCE A. W., *Greek Architecture*, p. 112 και ΜΙΧΕΛΗΣ Παναγιώτης, *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, σ. 212, όπου αναφέρεται: «Η προσωπική του καλλιτέχνη προσφορά επομένως περιορίζονταν κυρίως στην τελείωση της μορφής του έργου, σύμφωνα μ' ἓνα ἰδανικό ἀρμονίας και κάλλους».

4. Τα κτίσματα.

Οι καλλιτέχνες δεν διστάζουν να αποπειραθούν μέσα σε αυτό το πλαίσιο τολμηρούς πειραματισμούς⁶¹⁹. Στη μνημειώδη είσοδο δωρικού ρυθμού, στα Προπύλαια, ενσωματώνονται ιωνικοί κίονες στις δύο πλευρές της κεντρικής της πύλης. Η ανάμειξη των δύο ρυθμών θα έχει εντυπωσιακά αποτελέσματα στον ναό της Αθηνάς Παρθένου, επειδή η ύπαρξη της ζωφόρου στο εσωτερικό της εξωτερικής κιονοστοιχίας, παράλληλα με τις μετόπες στο εξωτερικό και τα αετώματα, θα διευρύνει τον διαθέσιμο χώρο για γλυπτική διακόσμηση. Το Ερεχθείο, ιωνικού ρυθμού, με την αρχιτεκτονική του ασυμμετρία και την ασυνήθιστη πρόσταση, μαλακώνει την αυστηρότητα του δωρικού Παρθενώνα⁶²⁰ και ο ναός της Αθηνάς Νίκης δεν είναι παρά ένα παιχνίδι για τις αισθήσεις, καθώς επαναλαμβάνει λιτότερα και σε μικρογραφία το Ερεχθείο.

Όλα είναι δυνατόν να συνυπάρξουν, όπως και στον πολιτικό χώρο, σε μια δυναμική ισορροπία, μέσα στην οποία τίποτα δεν εκμηδενίζεται, αλλά ομολογεί τον θρίαμβο του όλου⁶²¹. Πάντως, πάνω στην Ακρόπολη, κάθε ναός, με τον ζωτικό χώρο του περιβόλου του, είναι ελεύθερος και από τις τέσσερις πλευρές, σαν μοναχικό άγαλμα, που βέβαια συγκροτεί μαζί με τους άλλους μια οργανική ενότητα χωρίς να χάνει την αυτοτέλειά του.

⁶¹⁹ Η λεπτομερειακή περιγραφή των ναών της κλασικής περιόδου, την οποία επιχειρούν οι CHARBONNEAUX Jean- MARTIN Roland-VILLARD Francois, *Classical Greek Art*, p. 39 κυρίως, αποδεικνύει ότι οι πειραματισμοί κλιμακώνονται την περίοδο εκείνη που παγιώνονται τα ουσιαστικά και βασικά χαρακτηριστικά στη δόμηση των ναών.

⁶²⁰ Στην πραγματικότητα το Ερεχθείο περισσότερο εξάπτει την περιέργεια παρά υποβάλλει την κλασική αρμονία.

⁶²¹ «Όταν έχετε μια δωρική κολώνα -σχηματικά μιλώντας- μπορείτε ν' ανασυνθέσετε όλο το ναό, όπως όταν έχετε το χέρι ενός αγάλματος κλασικού μπορείτε ν' ανασυνθέσετε όλο του το σώμα, ως προς τις αναλογίες τουλάχιστον...Οι αρχαίοι φρόντισαν να αφανίσουν τους αρμούς και να ενοποιήσουν με το χρώμα στην επιφάνεια την τεχνική και την αρχιτεκτονική διάρθρωση κάθε μέλους, για να μην απομείνει η εντύπωση της πολυμέρειας»: ΜΙΧΕΛΗΣ Παναγιώτης, *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, σ. 76 και 78.

5. Το ατελές της τελειότητας.

Οι μικρές αποκλίσεις που αποτολμήθηκαν την προηγούμενη περίοδο γίνονται πια κανόνας στον Παρθενώνα, ώστε ένα μεγάλο μέρος της αρτιότητάς του, τεχνικής και αισθητικής, είναι αποτέλεσμά τους. Ο ναός, φορτωμένος με γλυπτά και «περιστοιχισμένος από ένα δάσος κυριολεκτικά κίωνων»⁶²², θα έδινε, χωρίς αυτές, την εντύπωση ότι, πιεσμένος από το βάρος, είναι σε αδυναμία να υποβάλει την παραμικρή κίνηση. Ότι είναι, αντίθετα, σταθερά και αμετακίνητα ριζωμένος και ότι η κίνηση στον γλυπτικό διάκοσμο αναιρείται από τον λήθαργο του κατώτερου μέρους του οικοδομήματος. Η ένταση στους κίονες είναι φανερή και επιπλέον οι κίονες ολόκληροι γέρνουν ελαφρά προς τα μέσα, ενώ διάφορα τμήματα της οροφής γέρνουν προς τα έξω.

Οι αποκλίσεις αυτές βεβαιώνουν και τη σχέση των μερών προς το όλον και την ανάγκη για υποδήλωση μιας κάποιας κίνησης⁶²³. Κάθε μεμονωμένο μέρος κατέχει τόση έκταση όση του επιτρέπει το βάρος της κατασκευής, χωρίς όμως το ίδιο να εκμηδενίζεται. Αντιδρά φυσικά και ανθρώπινα ο κίονας και το επιστύλιο, ο λαιμός ή το γόνατο στο άγαλμα, υποβαστάζοντας και εσωτερικεύοντας την ενέργεια που διαπερνά όλο το έργο. Απλά και αυτονόητα ο κίονας καμπυλώνει σαν να γονατίζει, όπως τα μπροστινά πόδια των αλόγων στην πομπή των Παναθηναίων ξεκολλάνε από τη γη, ενώ τα πισινά πόδια υποχρεώνονται σε μια πιο γήινη επιλογή.

Είναι επίσης οι αποκλίσεις αυτές το ανθρώπινο στοιχείο που αποτυπώνεται στους κλασικούς ναούς και που σπάζει την αυστηρή, σχεδόν

⁶²² BOARDMAN John, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 137.

⁶²³ «The long, low, thin horizontals of the steps, rising from the earth, the higher but still broad and horizontal rectangle of the colonnade, its shape and rhythm carrying out the contrasting horizontal movement of the steps, strongly marked with the bold verticals of column and intercolumnar spaces, light and dark; the fluting of the columns subdividing the horizontal rhythms and accentuating the verticality of the columns, the horizontal lines of the entablature, broken in the upper reaches into shorter verticals by triglyphs successively halving the spaces, or doubling the number of the elements below, vertical to carry on the movement of the columns, low to be reconciled to the culmination above, more numerous to compensate for their slighter bulk, and by their greater number accelerating the rhythm of accent, finally merging with the sky either in a triangular pediment over a temple facade, with the sloping lines of the gable breaking the horizontal toward the arch of heaven, or in the long roof line of the stoa or temple flank, where the tiling system finally reduces the movement of line and accent to a shimmering generality that is dissipated, as it were, through the ridge pole palmettes, as lighting rods dissipate static electricity»: SCRANTON Robert L., *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, p 206-207.

απόκοσμη, αρμονία τους⁶²⁴. Είναι η υπενθύμιση πως και η πιο μεγάλη τελειότητα, αυτή που αποτελεί δείγμα της αρχέτυπης Ιδέας του κάλλους, έχει χώρο διαθέσιμο και για τον άνθρωπο και σε αυτή τη μείξη δικαιώνεται η αναγκαιότητα της ύπαρξής του.

Το Ερεχθείο πάλι αποτελεί ολόκληρο έναν νεωτερισμό και εξαιτίας της δομικής του σύνθεσης αλλά και εξαιτίας των Καρυάτιδων που παίζουν τον ρόλο των κιόνων και γι' αυτό ο καλλιτέχνης δεν ξεχνά να χαράξει τις αυλακώσεις των κιόνων στην κνήμη των κοριτσιών, καθώς ο πέπλος πέφτει με ευθύγραμμες πτυχές πάνω στο πόδι που δέχεται το βάρος.

6. Η συμβολική της μυθολογίας.

Η κίνηση αποδίδεται περισσότερο στα γλ' πτά του Παρθενώνα⁶²⁵ που, με εξαίρεση εκείνα της ζωφόρου, εικονίζουν σκηνές από τη μυθολογική ιστορία της πόλεως αλλά και το ηρωικό παρελθόν της Ελλάδας γενικότερα⁶²⁶. Η επανάληψη θεμάτων που εμφανίζουν τον Λόγο να μάχεται με βίαιους και απολίτιστους αντιπάλους είναι σκόπιμη και έχει τις ίδιες αιτίες που σε όλες τις περιόδους κάνουν αυτά τα θέματα αγαπητά στους Έλληνες και γι' αυτό συχνά και τονισμένα⁶²⁷. Τα αετώματα του Παρθενώνα αποτελούν μια καλλιτεχνική ομολογία του μεγαλείου και της ιερότητας της πόλεως.

⁶²⁴ Βλ. και ΜΙΧΕΛΗΣ Παναγιώτης, *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, σ. 72-73.

⁶²⁵ Βλ. ενδεικτικά BROMMER Frank, *Der Parthenonfries. Katalog und Untersuchung*, Mainz am Rhein (Verlag Philipp von Zabern) 1977 και ROBERTSON M., *The Parthenon Frieze*, London (Phaidon in assoc. with British Museum Publication Ltd) 1975

⁶²⁶ Ο Robert L. SCRANTON, *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, p. 191, εύστοχα επισημαίνει ότι αυτές οι περιγραφές μαχών ελάχιστα ενδιαφέρουν τον Έλληνα θεατή ως τέτοιες. Αντίθετα, τον ενδιαφέρει η παρουσία του ανθρώπινου στοιχείου. Θα μπορούσαμε να διορθώσουμε τη δεύτερη θέση, λέγοντας ότι το ενδιαφέρον εστιάζεται στον άνθρωπο ως πολιτικό ον ή καλύτερα στο πολιτικό ως στοιχείο ανθρώπινο.

⁶²⁷ Τα ίδια θέματα θα συναντήσουμε και στον ναό του Ποσειδώνα στο Σούνιο (αγώνας μεταξύ Κενταύρων και Λαπίθων), στον ναό της Αθηνάς Νίκης (αγώνας μεταξύ Ελλήνων και Περσών), στον ναό του Ηφαίστου, στο λεγόμενο «Θησείο», (Κενταυρομαχία), στον ναό του Απόλλωνα στη Φιγάλεια (αγώνας μεταξύ Ελλήνων και Αμαζόνων, αγώνας μεταξύ Κενταύρων και Λαπίθων) και αλλού. Ειδικά για την Αμαζονομαχία βλ. ROBERTSON Martin (Donna KURTZ-Brian SPARKES ed.), *The Eye of Greece. Studies in the Art of Athens*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1982, p. 1-28

Η επιλογή θρησκευτικών θεμάτων, της γέννησης της Αθηνάς και της διαμάχης της με τον Ποσειδώνα που την ανέδειξε θεά-προστάτιδα της Αθήνας, είναι μια πολιτική επιλογή. Η προσήλωση των Αθηναίων στην πόλιν τους αποκτά μια συμβολική έκφραση, μέσω της αναγωγής σε παλαιότερες αντιλήψεις, όταν αυτή η προτεραιότητα του δημόσιου και του κοινού, πιο απλά του πολιτικού, είχε ανάγκη και δικαιολογία την εξάρτησή του από το ιερό και θεϊκό.

Η πομπή των Παναθηναίων, που καλύπτει τη ζωφόρο, χαρακτηρίζεται ως θέμα ασυνήθιστο⁶²⁸. Είναι όμως συμπληρωματικό σε σχέση με τα άλλα, μόνο που πρόκειται για άμεση εικονιστική αναφορά στον χώρο του πολιτικού, χωρίς την κάλυψη ή την πρόφαση του μυθολογικού. Εικονίζονται οι διάφορες φάσεις της τελετής, της μεγαλύτερης γιορτής της Αθήνας, στην οποία συμμετέχουν όλοι οι πολίτες. Η μεγαλύτερη γιορτή της Αθήνας στεφανώνει τον λαμπρότερο ναό της που και αυτός με τη σειρά του όχι μόνο κοσμεί και προστατεύει την πόλιν αλλά και την δικαιώνει, αφού στη διαφάνεια του μαρμάρου του και στον κυματισμό των κιόνων και των γλυπτών του ενσωματώνεται η ίδια η ιδέα της πόλεως που τον γέννησε. Ο Παρθενώνας και τα γλυπτά του είναι η απόδειξη ότι η πολιτική μπορεί να υπάρξει υγρώς ως τέχνη και άρα μέσα στην τέχνη.

Η υψηλότερης στάθμης ανθρώπινη συνύπαρξη στην πόλιν της Αθήνας είναι η υπεύθυνη για τη διαφάνεια του ναού, στην οποία διαβάζεις με ευκολία ότι ο Αθηναίος πολίτης βρίσκεται πια μόνο ένα βήμα μακριά από τη λύση του υπαρκτικού του μυστηρίου.

7. Ο τόπος των θεών.

Ο Παρθενώνας είναι η πιο πειστική επιβεβαίωση ότι το μοντέλο της πόλεως που εισηγήθηκε η Ελλάδα πέτυχε. Γι' αυτό και είναι αξεχώριστα δεμένος με την πόλιν που τον δημιούργησε σε σημείο ώστε να αποτελεί τμήμα αυτονόητο του ίδιου του τοπίου της, σαν να μην πρόκειται για έργο τεχνητό αλλά για νόμιμη συνέχεια της φύσης⁶²⁹.

⁶²⁸ Βλ. και BOARDMAN John, *Αρχαία ελληνική τέχνη*, σ. 139.

⁶²⁹ «Μέσα στη διαφάνεια, πιο διάφανος ακόμη, πιο λευκός, ο Παρθενώνας δικαιώνει μυστηριακά την ύπαρξή του την ώρα που το μεσημέρι το αττικό φτάνει στη μεγαλύτερή του ένταση κι όπου μονάχα νεράιδες τριγυρνάν μέσ στο θαμπωτικό διάστημα»: ΕΛΥΤΗΣ Οδυσσέας, *Εν λευκώ*, σ. 215.

Όπως και στην προηγούμενη περίοδο, όπως σε όλη της την πορεία, η αρχαία ελληνική τέχνη ανασαίνει και δικαιώνεται σε έναν συγκεκριμένο κάθε φορά τόπο. Η ίδια η μορφολογία του τόπου, οι γραμμές του, όχι εμπνέουν, μα επιβάλλουν στον καλλιτέχνη τη μορφή του δικού του έργου. Έτσι τίποτα δεν είναι αυθαίρετο μα ούτε και αυθύπαρκτο⁶³⁰. Συγκροτείται ένα όλον, αποτέλεσμα της σωστής αναλογίας των στοιχείων.

Γι' αυτό αν, για παράδειγμα, μετακινούσε κάποιος τον ναό του Απόλλωνα από τη Φιγάλεια, το αποτέλεσμα θα ήταν μοιραίο για την αισθητική του ναού⁶³¹. Και ο Παρθενώνας δεν είναι παρά η άλλη όψη της Πεντέλης ή του Λυκαβηττού⁶³². Και η Αθήνα είναι ο πιο κατάλληλος τόπος για τη λατρεία της Αθηνάς⁶³³, της οποίας η γέννηση παριστάνεται στο αέτωμα του Παρθενώνα που βρίσκεται προς την πλευρά της Ανατολής. Και οι τρεις θεές οι οποίες παρακολουθούν τη γέννησή της δεν είναι παρά η συμβολική έκφραση της *πόλεως*, που παραστέκεται στο μυστήριο της γέννησης όχι μιας θεάς αλλά

⁶³⁰ «Το θαυμαστό είναι, ότι σε κανέναν ελληνικό ερειπίονα δεν αισθανόμαστε ασυμφωνία ανάμεσα στο χαρακτήρα του τόπου και στην αρχιτεκτονική μορφή των μνημείων του. Το υλικό και το χρώμα τους, η κάτοψή τους, οι αναλογίες τους και η μορφή των μελών τους, η σύνταξη των μνημείων σε μικρές ομάδες, όπου το κάθε στοιχείο, ενώ βοηθάει για το σύνολο, δεν χάνει την αυθυπαρξία του και όπου η κάθε ομάδα δεν λησμονεί την ύπαρξη της άλλης, δείχνουν ασύγκριτη ευαισθησία για τον τόπο, τόση ώστε φαίνεται σαν αυτός να καλεί τα μνημεία να είναι τέτοια και τούτα πάλι έχουν τόσο πολύ κρατήσει την ουσία της μορφής του τόπου, δίνοντάς της σταθερότητα και διάρκεια, ώστε δεν είναι σπάνιο να μας οδηγήσουν, αυτά πρώτα, στο να προσέξουμε την ιδιομορφία του τόπου»: ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ.6.

⁶³¹ «The local influences are largely due the smallness of most temples, the rigid lines of their construction, their close dependence upon stone and marmble as material»: GARDNER Percy, *The Principles of Greek Art*, p. 34.

⁶³² «Σε λίγο θα δούμε ν' αλλιώνεται η θεσπέσια γραμμή του αετώματός της (της Πεντέλης)...Έτσι καταστρέψατε την πρώτη, σεπτή κορυφή της Ακρόπολής μου, το Λυκαβηττό, τους έλικες που σχημάτιζε το περίγραμμά του»: ΠΙΚΙΩΝΗΣ Δημήτρης, *Κείμενα*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1987, σ. 131-132.

⁶³³ «...Η βαθύτατη ενόραση και ενακοή του αρχαίου που τον έκανε ικανό ν' ακούσει μέσα του την προσταγή τη θεϊκή, που όριζε ν' αποδοθεί ο κάθε τόπος στο θεό που του άρμοζε»: ΠΙΚΙΩΝΗΣ Δημήτρης, *ό.π.*, σ. 127. Βλ. ακόμα ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *ό.π.*, σ. 5: «...Αν προσέξουμε καλύτερα, καταλαβαίνουμε ότι κάθε θεός έχει διαλέξει τον τόπο του (ή, πράγμα που είναι το ίδιο, οι άνθρωποι για λογαριασμό του)». Δες ακόμα ΕΛΥΤΗΣ Οδυσσέας, «Σχέδιο για μιαν εισαγωγή στο χώρο του Αιγαίου», *Εν λευκώ*, σ. 17 κ.ε.

ενός μύθου συλλογικού, ο οποίος θα είναι η αδιάσειστη καταβολή για τη σύλληψη και τη φανέρωση των πολιτικών θεσμών και τη συμμετοχή των πολιτών σε αυτούς με τρόπο πρωτόφαντο και ανεπανάληπτο.

8. Η ομολογία της σχέσης.

Άλλωστε, τόσο στην κλασική αρχιτεκτονική όσο και στην κλασική γλυπτική αποτυπώνεται η φυσικότητα στην πρωτογενή της κατάσταση⁶³⁴. Ο αρχαίος ναός ξεπηδά από το τοπίο, αρμοσμένος στις αναλογίες του, χωρίς τίποτα τεχνητό και αυθαίρετο. Η κιονοστιχία, ο τεμαχισμός του τοίχου, είναι δάνειο από τις φυσικές καμπυλότητες που ευνοούν το παιχνίδι της σκιάς με το φως. Η λαμπρή του εξωτερική όψη, με συνεπόμενη παραμέληση του εσωτερικού του⁶³⁵, δεν είναι στολίδι, αλλά απαντά στις λατρευτικές ανάγκες των ανθρώπων και ταυτόχρονα δίνει μορφή σε ένα περιεχόμενο⁶³⁶, που συνίσταται και γίνεται αντιληπτό ως παράσταση και δημιουργεί μια εξωστρέφεια, συνέπεια μίας κατάφασης της ζωής, και μια βεβαίωση της προτεραιότητας του βλέμματος που στρέφεται σε κάτι ή σε κάποιον και δεν εγκλωβίζεται σε ενδοσκόπηση.

Οι κοιλότητες των ραβδώσεων του κίονα παίζουν με το φως «εισάγοντας φως μέσα στη σκιά και σκιά στο φως, ώστε ο τόνος σου να ενωθεί με τον τόνο του ουρανού απάνωθό σου και του βράχου τούτου επάνω εις

⁶³⁴ Για τον χώρο της ποίησης μιλά ο Δημήτρης ΠΙΚΙΩΝΗΣ, *Κείμενα*, σ. 118: «Εδώ, οι λέξεις, τα *έπεα*, είτε ρήματα είτε ουσιαστικά ή κατηγορήματα, δεν είναι, όπως ορθά πίστευαν οι αρχαίοι, μέρος των πραγμάτων: *άνωλόλυξα-βρέμω-άδυβόα-Φρυγίων αύλων πνεύματι-βαρυβρόμων υπό τυμπάνων-άστραπηφόρω πυρί...*Μα κι αυτά τα ονόματα των τόπων με τα ποιητικά των κατηγορήματα, λες και δεν είναι τυχόντα έπη, μ' αποκαλύπτουν κι αυτά τη θρησκευτική σχέση του αρχαίου με τη Μητέρα Φύση, με την ιερή τούτη γη της Βοιωτίας, που ήταν η θρησκευτικότερη περιοχή της Ελλάδας: *Θηβαίων χθών-Δίρκης νάματα-Ίσμηνοῦ θ' ὕδωρ...*Οι ονομασίες τούτες αισθάνεσαι πως είναι τα ομόλογα μέρη ενός ενιαίου και αδιάσπαστου μύθου».

⁶³⁵ Πρβ. ΜΙΧΕΛΗΣ Παναγιώτης, *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, σ. 50.

⁶³⁶ «Αλλά ο ναός και η περιοχή του δεν αιωρούνται μέσα στην αοριστία. Ο ναός είναι εκείνος που πρωτοσυνάπτει και συνάμα συλλέγει γύρω του την ενότητα εκείνων των οδών και σχέσεων, μέσα στις οποίες η γέννηση και ο θάνατος, η συμφορά και η ευλογία, η νίκη και η ατίμωση, η εγκαρτέρηση και η κατάπτωση διαμορφώνουν το πεπρωμένο της ανθρώπινης ουσίας»: HEIDEGGER Martin, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, σ. 69.

τον οποίο υψώνεται»⁶³⁷. Το θέατρο είναι «χωσμένο στην αγκάλη ενός λόφου»⁶³⁸ και αυτό μοιάζει να είναι το απολύτως ταιριαστό⁶³⁹, καθώς προβλήματα οικονομίας και προβλήματα ακουστικής λύνονται, ενώ συγχρόνως ο κύκλιος χώρος του είναι μια πολιτική επιλογή, που στην ίδια την πόλιν δίνει περιεχόμενο και υπενθυμίζει τους όρους πάνω στους οποίους θεμελιώνεται και δικαιώνεται η ανθρώπινη συνοίκηση. Και στο άγαλμα η εξωτερική μορφή, η γραμμή, η κίνηση, το χρώμα, δεσμεύουν μέσα τους αλλά και διαχέουν προς τα έξω τον εσωτερικό ρυθμό, τον συνεκτικό δεσμό του κόσμου και του έργου. Καμιά περιττή γραμμή, καμιά αφύσικη στάση, όλες οι μάζες βρίσκονται σε ισορροπία μεταξύ τους με τη φυσική αλλά και με την πρακτική και διανοητική ανάγκη που τις προκάλεσε.

Κυρίως, δηλαδή, η μορφή ενός κλασικού έργου ανακαλεί στον θεατή τη βεβαιότητα του απολύτως θεμελιακού και το απολύτως θεμελιακό είναι ότι η συγκεκριμένη φόρμα δεν έχει χαρακτήρα ατομικό. Είναι το ουσιώδες και το κοινό και μάλιστα το πρώτο, επειδή ακριβώς είναι το δεύτερο. Το έργο τέχνης είναι η ομολογία της σχέσης, είναι απλώς η μεταποίηση του πολιτικού.

Και βέβαια, η επιδίωξη της φυσικότητας δεν αποκλείει το πορφυρό χρώμα στην κόμη και στα μάτια των αγαλμάτων. Πρόκειται για σύμβαση που νομιμοποιείται, ίσως περισσότερο από την όποια τεχνητή φυσικότητα. Είναι μια επιτρεπτή λογική δυσαρμονία, που όμως θα πρέπει να κριθεί με μέτρο όχι την εγκεφαλική, και άρα περιορισμένη, αλλά την πλαστική, την αισθητική αρμονία, που ξεπερνά ή αγνοεί το λογικώς αποδεκτό, αν αυτό δεν βρίσκεται στη σωστή αναλογία με το καθολικώς αποδεκτό.

9. Το πνευματικό βάθος.

Αποτέλεσμα της επιδιωκόμενης φυσικότητας είναι και το γυμνό των αγαλμάτων. Για τον Έλληνα η ατομικότητα και η μοναδικότητα σε όλους τους τομείς της δημόσιας ζωής όχι απλώς προστατεύεται αλλά και επιδιώκεται. Το ανθρώπινο σώμα επομένως δεν έχει ανάγκη από τις αντιστάσεις και τη θωράκιση που του εξασφαλίζει το ένδυμα, αλλά

⁶³⁷ ΠΙΚΙΩΝΗΣ Δημήτρης, *ό.π.*, σ. 79.

⁶³⁸ ΠΙΚΙΩΝΗΣ Δημήτρης, *ό.π.*, σ. 57.

⁶³⁹ «The beauty of the Greek theatre lay first of all in its relation to the landscape the adaptation of the cavea to the site, the view over the distant countryside, and the fusion of the structure and natural setting»: CHARBONNEAUX Jean-MARTIN Roland-VILLARD Francois, *Classical Greek Art*, p. 87-88.

αποκαλύπτεται, γίνεται και αυτό κοινόν, όπως ο ναός που ξανοίγεται και με τις τέσσερις πλευρές του μπροστά στα μάτια του θεατή. Το γυμνό κορμί προδίδει την απαλλαγή του ανθρώπου ακόμα και από τη συμβατική δέσμευση του ρούχου, αφού εκείνο που προκαλεί είναι όχι την επιθυμία του σώματος αλλά τη διαγραφή του ωραίου⁶⁴⁰.

Η ομορφιά του ανθρώπινου σώματος είναι η ίδια η θεϊκή παρουσία⁶⁴¹, είναι ο ίδιος ο θεός, που παίρνει τη θέση του ανθρώπου και αποκαλύπτει το πρόσωπό του, διαλύοντας την απειλή του φρικτού και του τερατώδους, την απειλή, δηλαδή, του Χάους και του θανάτου⁶⁴². Η εξωστρέφεια του γυμνού είναι η αντιθετική δύναμη που εξουδετερώνει την ακοσμία και το ακαλλές, ιδιότητες που συνάπτονται με τη μόνωση του ανθρώπου και τον αποκλεισμό του από τον ανθρώπινο, φωτεινό κόσμο της πόλεως.

Ακόμα και όταν τα γλυπτά είναι ντυμένα, η τελειοποίηση της τεχνικής καταφέρει ώστε ο μαρμάρινος πτυχωτός πέπλος να είναι διάφανος τόσο ώστε το ανθρώπινο κορμί να διαγράφεται λεπτομερέστατα και να προκαλεί στην ουσία την εντύπωση του γυμνού⁶⁴³.

10. Ο θρίαμβος του ρυθμού.

Αυτή την κατεξοχήν κλασική περίοδο την σημαδεύει και την διακρίνει η ευφυής και οριστική λύση που δόθηκε στο πρόβλημα της αναγκαίας συνύπαρξης στατικότητας και κίνησης. Η επινόηση του ρυθμού, που ως δύναμη εσωτερική συνέχει το έργο τέχνης, είναι αποτέλεσμα τόσο αισθητηριακής όσο και νοητικής επεξεργασίας. Ο κλασικός άνθρωπος επιτέλους καταφέρει να μεταφέρει στην πράξη τον θεατό και εποπτεύσιμο, από τα χρόνια κιόλας των Προσωκρατικών, ρυθμό του κόσμου. Σε επίπεδο συμπαντικό αλλά και μέσα στα όρια του αμέσως ορατού μικρόκοσμου είναι ορατή η προτεραιότητα της γραμμής σε σχέση με το περιεχόμενο, της μορφής

⁶⁴⁰ «Ακόμη η στροφή στο γυμνό σώμα είναι και στροφή στην ίδια τη ζωή, που παρουσιάζεται σ' όλη την πληρότητα και την αμεσότητα του σώματος, σ' όλο τον εκφραστικό πλούτο και τον χαρακτήρα του»: ΧΡΗΣΤΟΥ Χρύσανθος, *Εισαγωγή στην τέχνη*, σ. 188.

⁶⁴¹ Δες και VERNANT Jean-Pierre, *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Β', ιδιαίτερα το κεφάλαιο «Από τον παρουσιασμό του αόρατου στη μίμηση του φαινομένου», σ. 109 κ.ε.

⁶⁴² Βλ. και VERNANT Jean-Pierre, *ό.π.*, σ. 123.

⁶⁴³ Τυπικό παράδειγμα είναι οι τρεις θεές που παρακολουθούν τη γέννηση της Αθηνάς στο Ανατολικό σέτωμα του Παρθενώνα.

σε σχέση με την ύλη⁶⁴⁴, προτεραιότητα που δεν καταργεί την αυταξία του δεύτερου στοιχείου αλλά του δίνει διέξοδο και χώρο έκφρασης σε ένα σύνολο αρμονικό. Η γύρω φύση είναι επίσης μετρήσιμη χωρίς τίποτα το χαώδες και το άμετρο. Ακόμα και το χρώμα, εκτός από το μέγεθος και τη δύναμη, υπακούει στους ίδιους κανόνες. Το σύμπαν και η φύση αποτελούν το υπόδειγμα.

Στην πολιτική δεν υιοθετείται τίποτα που να συντρίβει την ατομική ετερότητα, τίποτα που να εξουθενώνει με την κυριαρχική επιβολή του, τίποτα που να μην ευνοεί ή να μην ομολογεί το δικαίωμα στην ανομοιότητα. Και στην τέχνη, αυτή η περίοδος είναι ο θρίαμβος του ρυθμού. Ο ρυθμός για τον κλασικό Έλληνα είναι το ζωντανό και απρόβλεπτο στοιχείο της ζωής του, από τον *ρυσμό* του Αρχιλόχου έως τις νοηματικές εκδοχές που συναιρούνται στον όρο στα κλασικά χρόνια⁶⁴⁵. Είναι το άπιαστο και συγχρόνως το συναρπαστικό, που απαλάσσει και ελευθερώνει τον άνθρωπο από την ασφυξία του αυστηρώς προβλέψιμου και μετρήσιμου και τον εισάγει στον χώρο και στον χρόνο του ανυπολόγιστου, που αντιστέκεται στον καθορισμό με βάση αποκλειστική τις νοητικές διαδικασίες. Αντίθετα, ο ρυθμός απαιτεί τη βίωση, την πλατωνική μέθεξη, που καταργεί την απόσταση ανάμεσα στο υποκείμενο και στο αντι-κείμενο και κατά συνέπεια καταργεί την όποια χρησιμοθηρική αντίληψη του ανθρώπου για τον κόσμο, ενώ θεμελιώνει μια σχέση ταυτότητας ανάμεσά τους.

Ο Μύρων, ο Πολύκλειτος και κυρίως ο Φειδίας ενσωματώνουν στην τέχνη τους αυτές τις γενικές θεωρίες. Μια απρόβλεπτη κλίση του λαιμού, μια απροσδόκητη γωνία στη στάση του προσώπου, ένα ελαφρό στρογγύλεμα στην κίνηση των ποδιών, μια αρμονική στροφή της μέσης, κάνουν το άγαλμα ζωντανό και οικείο.

Στον Παρθενώνα όμως κατεξοχήν εμφανίζεται ο θρίαμβος του ρυθμού, που, μαζί με τα άλλα χαρακτηριστικά της κλασικής τέχνης, δημιουργεί τον μυστικό κώδικα που δένει τα οικοδομήματα και τα γλυπτά με τον άνθρωπο, του οποίου η ανάγκη για σταθερότητα και αρχιτεκτονημένη φόρμα ικανοποιείται, χωρίς ταυτόχρονα να υποτιμάται και η άλλη όψη της ζωής, η μετάβαση από το ακίνητο στο εν κινήσει, η μεταβολή, η προσεκτική και διακριτική διολίσθηση από το μόνιμο και οριστικό στο εναλλασσόμενο και υποκείμενο σε αλλαγή.

⁶⁴⁴ Βλ. και ΤΣΑΤΣΟΣ Κωνσταντίνος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, σ.33.

⁶⁴⁵ Δες και POLLITT J. J., *The Ancient View of Greek Art. Criticism, History and Terminology*, New Haven and London (Yale Univ Press) 1974, p. 220 κ.ε., όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

Ο ρυθμός είναι που βοήθησε επίσης στην ολοκλήρωση και τελειοποίηση της αμφίρροπης στάσης των κλασικών αγαλμάτων, στο κοντραπόστο. Το ακριβοδίκαιο ζύγισμα του βάρους, που έχει τις ρίζες του στην πολιτική ανάγκη του ακριβούς και απόλυτου δικαίου της αρχαϊκής εποχής, γίνεται τώρα μετατόπιση βάρους και αναλογική ισότητα. Γίνεται νόμος εσώτερος που συντηρεί τις ισορροπίες και τη λογική, η οποία επιπλέον αλλάζει σε λογικότερη, επειδή είναι και φυσικότερη, τη στάση του ανθρώπινου σώματος στο άγαλμα. Κάθε πολίτης έχει τη θέση του στο σύμπαν της πόλεως και είναι υπεύθυνος για τη διάσωσή του και κάθε μέλος στο ανθρώπινο κορμί παίζει συγκεκριμένο ρόλο και υποβοηθεί ή καταργεί την πλαστική αρμονία. Το ίδιο και ο κίονας, μέρος ελάχιστο ενός όλου, συμβάλλει στην αρμονική εντύπωση που προκαλεί το οικοδόμημα. Το ίδιο και ο μικρότερος μυς στο ανθρώπινο κορμί δίνει την αίσθηση της πνοής στο κλασικό άγαλμα. Στη ζωφόρο του Παρθενώνα δίνεται έξοχα η εντύπωση της κλιμάκωσης της κίνησης, καθώς τα άλογα που στην αρχή τριποδίζουν μοιάζουν στη συνέχεια σαν να αρχίζουν έναν ήρεμο καλασμό.

11. Η τραγικότητα ως αισθητική κατηγορία.

Κυρίως όμως μέσα στην κλασική αρχιτεκτονική και γλυπτική εγχωνεύεται όλη η τραγικότητα με την έννοια της αισθητικής κατηγορίας. Ο George STEINER επισημαίνει την ανικανότητα της εποχής μας να αναδείξει μια τραγική ματιά⁶⁴⁶. Είναι ο ίδιος λόγος που απαγορεύει στην εποχή μας να αναδείξει τέχνη ανάλογη, αιώνια και ξάστερη, με την κλασική⁶⁴⁷. Είναι ο λόγος που οι όποιες απόπειρες μίμησης έμειναν αναποτελεσματικές και ο κλασικισμός μετατράπηκε σε καρικατούρα του κλασικού.

Αυτό που ο κλασικός άνθρωπος ψηλαφεί, με περιέργεια αλλά και με οδύνη, δεν είναι μόνο οι δυνατότητες επεξεργασίας που του παρέχει το υλικό ούτε και εξαντλείται στην απόπειρα για επίτευξη τεχνικής τελειότητας, αλλά διερευνά τα πολλαπλά και αναρίθμητα στρώματα της ζωής, τις αναπόφευκτες συγκρούσεις και τη δυσδιάκριτη φανέρωση του αληθούς που διαρκώς του ξεγεύγει και το ξαναβρίσκει απροσδόκητα καθώς παρακολουθεί έναν

⁶⁴⁶ *The Death of Tragedy*, ελλην. μετ. Φώντας Κονδύλης, Αθήνα (Δωδώνη) 1988.

⁶⁴⁷ «Η τραγική αντίληψη της ζωής είναι ο δημιουργός της τραγικής τέχνης -χωρίς αυτήν δεν υπάρχει πούθενά και ποτέ τραγική τέχνη»: ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος, *Αρχαία τέχνη*, σ. 30.

δραματικό αγώνα, όταν αποθέτει τις προσφορές του στον ναό ή όταν στέκεται για μια στιγμή μπροστά σε ένα γλυπτό.

Η συνειδητοποίηση ότι ένα καλοακονισμένο μυαλό, μια συνεπής επιχειρηματολογία, ένας συνεκτικός τρόπος σκέψης δεν αρκούν, αλλά απαιτείται μια ολοκληρωτική αυτοπροσφορά, με ενεργοποιημένες όλες τις δυνάμεις, κυρίως τις βακχικές, μια ταύτιση με τον έτερον ή το έτερον, σε σημείο ώστε να συναισθανθεί την αμφιβολία του Οιδίποδα ή να ακούσει τον καλπασμό του αλόγου της Σελήνης στο Ανατολικό αέτωμα του Παρθενώνα⁶⁴⁸ και να νιώσει τη νεύρωση των πλευρών του στα πόδια του που το καβαλικεύουν⁶⁴⁹, αυτό είναι το τραγικό⁶⁵⁰. Είναι η μέθεξη και μέσω αυτής η εμφάνεια του ανθρώπινου υποκειμένου σε κατάσταση αδυναμίας αλλά και η δυνατότητά του να την υπερβεί, θέτοντας τον εαυτό του μέσα στον κόσμο και αποδεχόμενος τους όρους του μόνο και μόνο από έρωτα.

12. Η τραγικότητα ως πραγματικότητα.

Ο Πελοποννησιακός πόλεμος ήρθε να επιβεβαιώσει την τραγικότητα ως κομμάτι αναπόσπαστο της ανθρώπινης ζωής. Η φρίκη του πολέμου βρίσκει έκφραση ποιητική στη δραματουργία του Ευριπίδη, όπου ανάγλυφα εικονίζεται η απόγνωση του ανθρώπου καθώς διαπιστώνει ότι, όταν οι φρικαλεότητες απλώνονται δίχως συγκρατημό, δεν μπορεί ούτε ο θεός να αποτελέσει καταφυγή⁶⁵¹.

Στην ουσία, πιο πολύ και από τον Ευριπίδη είναι ο Θουκυδίδης που αποδίδει αυτή την τραγική ατμόσφαιρα, καθώς η εξιστόρηση των γεγονότων πιο πολύ και από ιστορία θυμίζει στη δομή της τραγωδία. Και ο Αριστοφάνης

⁶⁴⁸ Είναι αυτό που ο GOETHE ονόμασε «Urpferd».

⁶⁴⁹ «Τῷ κατανοομένῳ τό κατανοοῦν ἐξομοίωσαι κατὰ τήν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δέ τέλος ἔχειν τοῦ προθέντος ἀνθρώποις ὑπό θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τόν παρόντα καί τόν ἔπειτα χρόνον»: Πλάτωνος *Τίμαιος* 90d Αυτή η απόλυτη ταύτιση του θεατή ή του καλλιτέχνη με το έργο τέχνης σε σημείο ώστε να του εμφυσηθεί ζωή αποδίδεται κατά τρόπο διηγηματικό στο «Πώς σώθηκε ο Βανγκ Φο» της Marguerite YOURCENAR στην συλλογή *Διηγήματα της Ανατολής*, Αθήνα (Χατζηνικολή) 1980.

⁶⁵⁰ Δες επίσης την έννοια του τραγικού, όπως την αντιλαμβάνεται ο George STEINER, *The Death of Tragedy*, σ. 7-13, ως τελεσίδικη καταστροφή, αποτέλεσμα κυρίως μιας αδικαιολόγητης και μυστηριακής εκλογής της μοίρας.

⁶⁵¹ Δες και ROMILLY Jacqueline de, *Αρχαία ελληνική τραγωδία*, σ. 124.

καταφέρνει να μεταποιήσει τις κωμωδίες του σε συμπληρωματική όψη της τραγωδίας και μέσα από τον δρόμο του κωμικού να αποδείξει ότι το τραγικό είναι αυτονόητο και φυσικό. Όμως ο Πελοποννησιακός πόλεμος όχι ως ιστορία ούτε ως ποίηση συναιρεί σε τέτοιο βαθμό τις εκφάνσεις της ανθρώπινης μοίρας, όσο ως γεγονός και πραγματικότητα.

Πλάι στην ανθρώπινη κτηνωδία, η ανηθικότητα είναι το χαρακτηριστικό⁶⁵², όπως και η απομάκρυνση από το πολιτικό, όπως το όριζαν οι Έλληνες ως το 431 π.Χ. Η προτεραιότητα του δημόσιου σε σχέση με το ιδιωτικό καταργείται και τα λόγια του Περικλή στον *Επιτάφιο* αποτελούν μόνο την υπενθύμιση για παραδειγματισμό αυτού που κάποτε ήταν η προϋπόθεση της ίδιας της ζωής. Η απογοήτευση σέρνεται ανάμεσα στους πολίτες και η επιθυμία της φυγής θα γονιμοποιήσει την ποιητική φαντασία. Όμως και η ουτοπία της Νεφελοκοκυγίας δεν είναι δυνατόν να παραμερίσει όλα εκείνα που αποτελούν την επίγεια καθημερινή πραγματικότητα και η συναρπαστική έκφραση του Ευριπίδη στις *Βάκχες*⁶⁵³, όπου οι νυχτερινοί χοροί σε μια θριαμβική φύση φέρνουν στην επιφάνεια το άλογο και άρα απελευθερωτικό στοιχείο της ανθρώπινης υπόστασης, δεν είναι αρκετή για να κρατήσει τον ίδιο στην Αθήνα⁶⁵⁴. Ο Ευριπίδης άλλωστε διαλέγει τους ήρωές του με βασικό κριτήριο να ζουν ζωή όμοια με των άλλων ανθρώπων. Κάθε Αθηναίος είναι σε θέση να δει θεατροποιημένη τη δική του ζωή και να ταυτίσει τις συμφορές του με εκείνες των γυναικών που βρίσκονται από την πλευρά του ηττημένου στον άλλο πόλεμο, τον Τρωικό⁶⁵⁵.

Στα χρόνια λοιπόν του Πελοποννησιακού πολέμου εμφανίζεται για πρώτη φορά «ένα νέο πνεύμα αναζήτησης και σκεπτικισμού, όχι πια περιορισμένο, όπως ήταν τον 6ο αιώνα, στην έρευνα των φυσικών φαινομένων, αλλά αυτή τη φορά ενεργό στην ηθική σφαίρα. Αρχίζει η εποχή του ατομισμού»⁶⁵⁶.

⁶⁵² Θουκυδίδου Β, 53, 4.

⁶⁵³ στ. 862-876.

⁶⁵⁴ Ο Ευριπίδης θα συνεχίσει τη ζωή του στη Μακεδονία.

⁶⁵⁵ Ο Ευριπίδης έγραψε *Ανδρομάχη*, *Εκάβη*, *Τρώαδες*.

⁶⁵⁶ RICHTER Gisela, *The Sculpture and Sculptors of the Greeks*, p. 11.

13. Η τέχνη του στιγμιαίου και ο θάνατος της πόλεως.

Ατενίζοντας τα ύστερα κλασικά γλυπτά νιώθει κανείς θλίψη. Οι αναλογίες είναι τέλειες, η τεχνική άψογη, αλλά αυτό που τώρα εικονογραφείται είναι εκείνο που η τέχνη του 5ου αιώνα κατάφερε να αποφύγει, δηλαδή η άμεση αντίδραση και το συναίσθημα. Το στιγμιαίο αποδίδεται με θαυμαστή καθαρότητα, αλλά το άχρονο, η σωστή αναλογία του εφήμερου με το αιώνιο, έχει πια χαθεί. Φυσικά, γι' αυτό το λόγο η ύστερη κλασική τέχνη μοιάζει πιο οικεία. Το ανθρώπινο πάντα συγκινεί, ενώ η ανάμιξη του ανθρώπινου με το θεϊκό απαιτεί μεγαλύτερη προσπάθεια για να εκτιμηθεί. Μολονότι η απόδοση των λεπτομερειών έχει τον 4ο αιώνα τελειοποιηθεί και παρά το ότι η απόλυτη τελειότητα καταντά απρόσιτη και ψυχρή, η στροφή προς τον ρεαλισμό κάνει τα έργα προσιτά και ζεστά, σε αντίθεση με τα έργα του 5ου αιώνα, των οποίων η ψυχρότητα προέρχεται όχι από την τεχνική τελειότητα, η οποία άλλωστε ούτε καν αναζητείται, αλλά από το πνεύμα του θεϊκού, και η θερμότητα από την απροσδόκητη διάρρηξή του. Ο 4ος αιώνας προαναγγέλλει τη στροφή στην ψυχολογική σπουδή, στον βαθύτερο φλοιό της ανθρώπινης ψυχής, ενώ ο 5ος ήταν η ροπή προς το καθολικό, το άχρονο και το ου-τοπικό που αποτελεί την άλλη όψη του ανθρώπινου.

Επιπλέον τον 4ο αιώνα όλα τα δεδομένα έχουν αλλάξει. Το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου σήμανε και το τέλος της πόλεως. Η πανελλήνια ενότητα, που πολλές φορές στο παρελθόν είχε επιδιωχθεί, τώρα κερδίζεται, με τίμημα την κατάργηση των δομών της πόλεως, η οποία συμπαρέσυρε προς την κατάργηση και μια ολόκληρη νοοτροπία που χρειάστηκε κάμποσους αιώνες, από τα γεωμετρικά ως τα κλασικά χρόνια, για να θεμελιωθεί.

Στους δύο πόλους βρίσκονται οι δύο μεγαλύτερες μορφές του 4ου αιώνα: ο Φίλιππος και ο Δημοσθένης. Ο Μακεδόνας βασιλιάς αναλαμβάνει να συνενώσει ολόκληρη την Ελλάδα στον αγώνα εναντίον των Περσών. Αυτή η συνένωση, παρά τη διαφωνία για τους στόχους⁶⁵⁷, υπήρξε αναπόφευκτη. Ο Πελοποννησιακός πόλεμος, εκτός από τις άλλες του συνέπειες, επέφερε και έναν ατομικισμό, εντελώς διακιολογημένο μέσα στις σκληρές συνθήκες στις

⁶⁵⁷ Η πρώτη τάση στόχευε στη δημιουργία μιας πανελλήνιας ένωσης που θα επεδίωκε την καθυπόταξη της Ανατολής και εκπρόσωπός της αναδείχθηκε ο Ισοκράτης. Ο Δημοσθένης με ελάχιστους φίλους του εκπροσωπεί τη δεύτερη τάση, η οποία υποστήριζε τη δημιουργία πανελλήνιας ένωσης με επιδίωξη την αντίσταση ενάντια στη διαρκώς και απειλητικά αυξανόμενη δύναμη του νέου βασιλιά της Μακεδονίας Φιλίππου.

οποίες εκδηλώθηκε, ο οποίος όμως σιγά-σιγά διέβρωσε όλους τους χώρους όπου πριν βασίλευε η προτεραιότητα του κοινού⁶⁵⁸. Στην ουσία αυτός ο ατομικισμός άνοιξε τον δρόμο για τον Φίλιππο, ενώ ο Δημοσθένης, σταθερά και με εμμονή προσκολλημένος στις παραδοσιακές αρχές, κατάντησε απλώς γραφικός. Δεν μπορούμε με σιγουριά να υποστηρίξουμε ότι ο Φίλιππος είχε επίγνωση του ιστορικού του ρόλου ή ότι ο Δημοσθένης αγνοούσε ή παρέβλεπε τον καινούργιο προσανατολισμό. Σε όλους του τους λόγους⁶⁵⁹ ο Αθηναίος ρήτορας αποδίδει τις δυσκολίες των Αθηναίων στην εγκατάλειψη των αρχών της πόλεως, ενώ παρά την ακατάπαυστη πολεμική του κατά του Φιλίππου σαφώς διακρίνεται και ο απέραντος θαυμασμός του γι' αυτόν⁶⁶⁰.

Είναι αναμφισβήτητο ότι το μένος του Δημοσθένη κατά του Φιλίππου δεν έχει ως αφετηρία κάποια προσωπική αντιζηλία. Πρόκειται απλώς για τη σύγκρουση δύο κόσμων. Ο Φίλιππος δεν είναι τίποτα περισσότερο από ένας απλός, πλην ευφυής, διερμηνευτής των εξελίξεων. Και ο Δημοσθένης δεν είναι τίποτα περισσότερο από ένας μαχητικός, πλην ρομαντικός, υποστηρικτής του παλιού κόσμου. Είναι σαφές πάντως, και παρά τις ποικίλες συζητήσεις για τα αποτελέσματα της μεταβολής, ότι η εποχή της πόλεως και της υπαρκτικής διερεύνησης, με τη μορφή που πήραν τον 5ο αιώνα, έχει πια περάσει.

Η αλλαγή στην πολιτική στάση των ανθρώπων, αποτέλεσμα μιας άλλης θεώρησης του κόσμου, μιας σταδιακής απομάκρυνσης του ανθρώπου από τη φυσικότητα, είχε ως συνέπεια και την αλλαγή στην έκφραση, στην ποίηση και στην τέχνη γενικότερα, χωρίς όμως την αποκοπή από την αυστηρή παράδοση του 5ου αιώνα.

⁶⁵⁸ Πρβ. Θουκυδίδου Γ, 82.

⁶⁵⁹ Βλ. ενδεικτικά Γ' Ολυμπιακός 30.

⁶⁶⁰ Πρβ. *Περί στεφάνου* 67.

Επιλεγόμενα

Οι Έλληνες αποτυπώνουν στην πολιτική και στην τέχνη τη συνεχή τους πάλι να υποτάξουν το άγνωστο, το ακαθόριστο και το άπειρο⁶⁶¹. Ταυτόχρονα στην πολιτική και στην τέχνη αποτυπώνεται και η επαφή του Έλληνα με το γνωστό, με τη ζωή, ο τρόπος που το συναντά και ο τρόπος που το εκδέχεται. Στα δύο αυτά σύμπαντα, που αρχικά μοιάζουν παράλληλα, υπάρχει μια ομοιότητα που αποτελεί και την πρόταση την οποία υποβάλλουν. Η ζωή και ο θάνατος -ακόμα και ο θάνατος- είναι περιοχές προσιτές στις ανθρώπινες δυνατότητες τουλάχιστον όσον αφορά στη διάγνωση και στη διάκρισή τους. Είναι επίσης περιοχές που βρίσκονται η μια στα πλαίσια και η άλλη στα όρια του ανθρώπινου *είδέναι*. Αλληλοσυμπλεκόμενες και ρευστές με τον μόνιμο κίνδυνο να καταργηθούν τα σύνορα και να εισβάλουν η μια στην άλλη με την απαίτηση της κυριαρχίας. Η άσκηση της πολιτικής με τρόπο ταιριαστό στην ανθρώπινη φύση και η καλλιτεχνική δημιουργία ως μετοχή στην ουσία των όντων είναι η ελληνική πρόταση. Ο δρόμος προς το *είδέναι* περνά μέσα από την αποδοχή του *συνειδέναι* σε όλα τα επίπεδα.

Στο επίπεδο της πολιτικής η επιδίωξη της μετοχής διακρίνεται σαφώς στο καθαρά ρεαλιστικό πεδίο της πρακτικής. Ο Έλληνας του 5ου αιώνα στις καθημερινές του επιλογές υπακούει στον Λόγο και τον αναπαράγει ως λόγο κοινό. Αυτή η υπακοή στον Λόγο γεννά και τη σχέση και τη διαστολή. Το υποκείμενο και οι άλλοι βρίσκονται κατ' ανάγκην σε σχέσεις αναφορικότητας που συνιστούν προϋπόθεση για την αποδοχή του μοναδικού και ανεπανάληπτου τρόπου με τον οποίο ο καθένας προσεγγίζει τον Λόγο. Αυτό το παιχνίδι της σχέσης και της διαστολής με τον όρο της αμοιβαιότητας επιτρέπει την κυριαρχία του κοινού χωρίς την κατάργηση του ατομικού, τον σεβασμό του *έτερου* που στηρίζεται και στηρίζει την ανακάλυψη του *ταύτου*. Και βέβαια η μετοχή στον Λόγο αποτελεί την προϋπόθεση του αληθινού, του όντως υπαρκτού. Και ο λόγος της μετοχής είναι η απαλλαγή από την

⁶⁶¹ Στον Όμηρο τα επίθετα *ἀπείριτος*, *ἀπείρων* και *ἀπείρονες* αποδίδονται αντίστοιχα στον πόντο (κ 195), στον ύπνο (η 286) και στους δεσμούς (θ 340). Είναι όλα στοιχεία εχθρικά στον άνθρωπο. Η θάλασσα θεωρείται αδιαπέραστη και κρύβει κινδύνους, ο ύπνος δεν απέχει πολύ από τον θάνατο (πρβ. Ησιόδου, *Θεογονία* 758-760: "Ὑνθα δέ Νυκτός παῖδες ἑρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν, Ὑπνος καὶ Θάνατος...), οι δεσμοί με την ιδιότητα του απείρου είναι ασύλληπτοι.

ατομικότητα και συγχρόνως η δυνατότητα να εκτεθεί η ατομική σύλληψη στην επαλήθευση της κοινής εμπειρίας.

Στο πεδίο της τέχνης είναι πιο δύσκολο να προσδιοριστούν οι όροι της μετοχής. Και αυτό γιατί η τέχνη ούτε αποφαίνεται ούτε αναλύει, αλλά μόνο σημαίνει τους σκοπούς της⁶⁶². Και ούτε υπάρχει ή σώθηκε το θεωρητικό έργο κάποιου ανάλογου Αριστοτέλη, ενώ τα πλατωνικά σπαράγματα πολλές φορές καταφέρνουν να μας μπερδέψουν ανεπανόρθωτα, επειδή είναι ανάλογα με τον δικό του βαθύτατο δισταγμό για την αποδοχή ή όχι της τέχνης και ακόμα περισσότερο ποιας τέχνης. Αποτέλεσμα αυτής της δυσκολίας είναι η δική μας αμηχανία, καθώς αδυνατούμε όχι να αποτιμήσουμε αισθητικά την τέχνη -η κλασική τέχνη θεωρείται σήμερα συνώνυμη της τελειότητας- αλλά να διακρίνουμε σε αυτήν αυτό το κάτι άλλο που την κάνει να αποτελεί το δημιουργήμα το χαρακτηριστικό της Αρχαίας Ελλάδας περισσότερο και από τη λογοτεχνία ή τη φιλοσοφία, μια και αυτοί οι χώροι περιέχονται στην τέχνη. Αλλά κυρίως σε αυτή την τέχνη ενσωματώνεται η ίδια η ζωή.

Με όρους κατανοητούς στη σύγχρονη εμπειρία, τη βεβαρυμένη από κάμπουσους αιώνες ορθολογισμού που την έκαναν να ξεχωρίζει τα αξεχώριστα, τη λογική από την αίσθηση, θα λέγαμε ότι η τέχνη, κάθε τέχνη, και η αρχαία ελληνική, συγκεφαλαιώνει με τον αρτιότερο τρόπο το κοσμοείδωλο της κάθε εποχής. Δίνει την ευκαιρία, θα προσθέταμε, για καθολική βίωση των απαντήσεων που κάθε φορά υιοθετούνται σε σχέση με τα ερωτήματα που θέτει κάθε εποχή, ερωτήματα που, παρά τις διαφοροποιημένες διατυπώσεις τους, δεν είναι παρά ένα και μοναδικό: το ερώτημα για τη ζωή, για την αλήθεια και την εμπλοκή του ανθρώπου σε αυτό. Και βέβαια η βίωση μέσω της τέχνης προηγείται, ακόμα και αξιολογικά, από την εκλογικευμένη ή την επιστημονική απάντηση, μόνο που προκαλεί και απαιτεί και την κατάλληλη ενεργοποίηση από την πλευρά του θεατή.

Έτσι στεκόμαστε με αμηχανία μπροστά σε έναν αρχαίο ελληνικό ναό ή ανάγλυφο και το μόνο που είμαστε σε θέση να αρθρώσουμε είναι παρατηρήσεις τεχνικού κυρίως περιεχομένου ή αποστροφές θαυμασμού. Όμως, ιδιαίτερα η κλασική τέχνη είναι μεταγραφή *ποιητική* της ίδιας της ζωής. *Ποιητική* όχι νατουραλιστική. Εκεί, στα έργα τέχνης, γίνεται προσπάθεια να αποδοθεί η πολλαπλότητα αλλά και η αυτονόητη λογικότητα της ζωής. Η κοσμική αρμονία και το κοσμικό κάλλος, η τάξη και η ενότητα του κόσμου. Και συγχρόνως η αναίρεση όλων αυτών: η ανταρσία και η *ὑβρις*, η φθορά και η αταξία. Η ποιητική γραμματική του 5ου αιώνα συμπεριλαμβάνει

⁶⁶² Πρβ, ROMILLY Jacqueline de, *Γιατί η Ελλάδα;*, σ. 24.

τη φυσικότητα, την πλαστικότητα, την κίνηση, τον ρυθμό. Όλα αποκαλυπτικά των ιδιοτήτων του υπαρκτού.

Η κλασική τέχνη με αυτά τα μέσα, αποκαλύπτοντας την ουσία των όντων, ανοίγει τον δρόμο για τη διερεύνηση του ανθρώπου. Ότι μαθαίνει ο άνθρωπος είναι ότι αποτελεί κομμάτι αναπόσπαστο του κόσμου και ότι οι ίδιες αρχές που κάνουν την α-κοσμία κόσμο και δίνουν στην α-μορφία μορφή, οι ίδιες αυτές ρυθμίζουν και τη ζωή του. Μαθαίνει ακόμα ότι ο τρόπος να ξεπεράσει την τραγικότητα που συνιστά τη μοίρα του, εκείνη που τον οδηγεί στο αναπότρεπτο τέλος, είναι να δώσει μορφή στα φαντάσματα⁶⁶³, τρέφοντάς τα με αίμα. Μόνο αν τα φαντάσματα κοινωνήσουν τη ζωή θα πάρουν σάρκα και οστά, θα υπάρξουν. Οι όροι δόθηκαν: η διαστολή του άπιστου φαντάσματος από τη ζωή με διάμεσο και εργαλείο την κοινωνική φύση του ανθρώπου. Αυτό που διαρκώς επανέρχεται είναι η γνώση και όλες οι κατακτήσεις της κλασικής τέχνης σε αυτό κατατείνουν. Σε μια προσπάθεια να εντάξει ο άνθρωπος το λόγο της ύπαρξής του στην καθολική κοσμιότητα του Λόγου, σε αναφορά με τον λογικό τρόπο της ύπαρξης, αυτής που διαφοροποιείται από την ανυπαρξία του θανάτου.

Πάνω στο γύρισμα του αιώνα ο Σωκράτης θα καταδικαστεί σε θάνατο. Είναι μια καλή, με την έννοια του ταιριαστή, εισαγωγή στη νέα εποχή, στην ύστερη κλασική περίοδο. Με την πράξη αυτή αρχίζει ο 4ος αιώνας. Ο φιλόσοφος του αληθούς καταδικάζεται σε θάνατο από την ίδια την πόλιν που δημιούργησε τις κατάλληλες συνθήκες για την εμφάνισή του. Είναι η ουσιαστικότερη παραχώρηση της πόλεως στα νέα δεδομένα. Ο άνθρωπος που υποστήριξε με τη θεωρία του και τις αντιλήψεις του για το αληθές την ύπαρξη της πόλεως ως αναγκαίας συνθήκης για τη διακρίβωση της αληθινής ουσίας, ο άνθρωπος που πέθανε για να αποδείξει την απόλυτη προτεραιότητα της πόλεως και όσων την ακολουθούν, που αρχίζει και εξαντλεί την έρευνά του με αυτονόητο σκηνικό την πόλιν της μετοχής, αυτός ο άνθρωπος καταδικάζεται σε θάνατο γιατί τώρα πια οι απαντήσεις στα μόνιμα ερωτήματα άλλαξαν και άλλαξαν και οι όροι της διατύπωσής τους.

Τον 5ο αιώνα ο Θουκυδίδης βάζει στο στόμα του Περικλή στον *Επιτάφιο* τη θέση ότι όποιος δεν συμμετέχει στα δημόσια πράγματα, όποιος απέχει από την πολιτική είναι όχι α-πράγμων αλλά α-χρείος⁶⁶⁴. Είναι η

⁶⁶³ Πρβ. στην ομηρική Νέκυια τον τρόπο που μεταχειρίζεται ο Οδυσσεύς για να ξαναδώσει μορφή στα φαντάσματα του κάτω κόσμου. Με το αίμα καταφέρνει να αποσπάσει τις ψυχές από το Χάος και να τις επαναφέρει στον χώρο, να τις οριοθετήσει.

⁶⁶⁴ Β, 40.

ιδεολογικοποίηση του παλιού εκείνου νόμου του Σόλωνος που απειλούσε με ατιμία, στέρηση δηλαδή των πολιτικών δικαιωμάτων, όσους περέμεναν ουδέτεροι σε περίπτωση *στάσεως*, πολιτικής σύγκρουσης.

Η οριστική συντριβή του αθηναϊκού ονείρου στους Αιγός Ποταμούς, η τυραννίδα των τριάκοντα το 404, η καταδίκη του Σωκράτη το 399, η σπαρτιατική και αργότερα η θηβαϊκή ηγεμονία και τέλος η ραγδαία άνοδος της σφριγηλής Μακεδονίας, οδηγούν στην έξοδο από την ιδεολογία της πόλεως. Η πλατωνική *Πολιτεία* κλείνει με τον μύθο του Ηρός του Παμφυλίου⁶⁶⁵, στον οποίο οι ψυχές των νεκρών που θα επιστρέψουν στη ζωή καλούνται να επιλέξουν με δική τους ευθύνη τον τρόπο που επιθυμούν να ξαναζήσουν. Τελευταία η ψυχή του Οδυσσέα κληρώνεται να αναλάβει την ευθύνη της μοίρας της και ο ομηρικός ήρωας, που πέρασε τη ζωή του ανάμεσα στην αναζήτηση και στον νόστο⁶⁶⁶, με πλήρη επίγνωση του βάρους που συνεπάγεται η ανάληψη της εξουσίας⁶⁶⁷, διαλέγει να ζήσει μια ζωή ανθρώπου αποτραβηγμένου από τα πολιτικά πράγματα.

Ο 4ος αιώνας που έχει κιόλας ξεκινήσει είναι ο κατεξοχήν αιώνας των επιτυμβίων. Η ήρεμη μελαγχολία που αποπνέουν γι' αυτό που δεν είναι ευχάριστο αλλά είναι αναπόφευκτο, αποτελεί έναν ταιριαστό επίλογό στην αρχαία ελληνική τέχνη.

⁶⁶⁵ 614b κ.ε.

⁶⁶⁶ Βλ. το βιβλίο του Δημήτρη ΜΑΡΩΝΙΤΗ με τον ίδιο τίτλο, Αθήνα (Κέδρος) ⁴1982.

⁶⁶⁷ Βλ. ΑΝΔΡΕΑΔΗΣ Γιάγκος, *Ο γυρισμός του Οδυσσέα και ο νόστος της ποίησης στην Πολιτεία*, Αθήνα (Καστανιώτης) 1986, όπου αποδεικνύεται ότι τελικά η επιλογή του ομηρικού ήρωα είναι επιλογή πολιτική και συνδέεται με την αναγκαία προϋπόθεση προκειμένου η ποίηση να γίνει και πάλι αποδεκτή στην πλατωνική πολιτεία: την επίγνωση ότι η εξουσία είναι καθήκον και όχι ευχαρίστηση. Ακόμα όμως και αν ισχύει αυτή η συλλογιστική, πρόκειται για ριζική αντιστροφή της ιδεολογίας της πόλεως και προτείνεται ένα καινούργιο μοντέλο που ασφαλώς δεν καταργεί την πόλιν ως δομικό σημαίνον της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας -η κατάργηση της πόλεως εξάλλου ξεπερνάει ακόμα και τη φαντασία του Πλάτωνος και αυτό αποδεικνύεται από το ότι η δική του σύλληψη της ιδανικής πολιτείας είναι επανάληψη με ελάχιστες τροποποιήσεις του σχήματος που αισθητοποιούσε η πόλις- την αλλάζει όμως τόσο ώστε να υπολείπεται ένα μόνο βήμα για να υιοθετηθούν τα κοσμοπολιτικά σχέδια του Φιλίππου και του Αλέξανδρου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. ΠΗΓΕΣ

- Aristotelis**, *Ethica Nicomachea* by I. BYWATER, Bibliotheca Oxoniensis, 1962.
- , *Politica* by W. D. ROSS, Bibliotheca Oxoniensis, 1962.
- , *Ars Rhetorica* by W. D. ROSS, Bibliotheca Oxoniensis, 1964.
- , *Metaphysica* by W. JAEGER, Bibliotheca Oxoniensis, 1963.
- , *Physica* by W. D. ROSS, Bibliotheca Oxoniensis, 1966.
- , *De Arte Poetica* by Rudolfus KASSEL, Bibliotheca Oxoniensis, 1966.
- , *Περί ποιητικής* υπό Ι. Συκουτρή, Αθήνα (Εστία) 1936.
- , *Atheniensium Respublica* by F. G. KENYON, Bibliotheca Oxoniensis, 1963.
- Herodoti**, *Historiae* (tom. I, II) by Carolus HUDE, Bibliotheca Oxoniensis, 1966.
- Homeri**, *Opera*: Tom. I. Iliadis I-XII by David B. MONRO-Thomas W. ALLEN, 1966.
- Tom. II Iliadis XIII-XXIV by David B. MONRO-Thomas W. ALLEN, 1966.
- Tom. III Odysseae I-XII by Thomas W. ALLEN, 1967.
- Tom. IV Odysseae XIII-XXIV by Thomas W. ALLEN, 1966.
- Platonis**, *Opera* by Joannes BURNET, Bibliotheca Oxoniensis.
- Tom. I, 1967 Tetralogia I (Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo)
- Tetralogia II (Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus)
- Tom. II, 1967 Tetralogia III (Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus)
- Tetralogia IV (Alkibiades I, Alkibiades II, Hipparchus, Amatores)
- Tom. III, 1965 Tetralogia V (Theages, Charmides, Laches, Lysis)
- Tetralogia VI (Euthedemus, Protagoras, Gorgias, Meno)
- Tetralogia VII (Hippias Maior, Hippias Minor, Io, Menexenus)
- Tom. IV, 1962 Tetralogia VIII (Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias)
- Tom. V, 1967 Tetralogia IX (Minos, Leges, Epinomis, Epistulae)
- Definitiones
- Νοθεύόμενοι (De Justo, de virtute, Demodocus, Sisyphus, Eryxias, Axiochus).
- Συμπόσιον* υπό Ι. Συκουτρή, Αθήνα (Εστία) 1976.
- Thucididis**, *Historiae* (tom. I, II) by Henricus Stuart JONES, Bibliotheca Oxoniensis, 1966-1967.
- Die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann DIELS-Walther KRANZ, Berlin (Weidmannsche Verlagsbuchhandlung) 1951.

- ASTIUS Fridericus D., *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index*, Vol. 2, Lipsiae 1835.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris (Éditions Klincksieck) 1968.
- BONITZ H., *Index Aristotelicus*, Graz (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt) ²1955.
- BRANDWOOD Leonard, *A Word Index to Plato*, Leeds (W. S. Maney and Son LTD) 1976.
- LESKY Albin, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern und München (Francke Verlag) ²1963. Μτφ. Αγαπητός Τσοπανάκης: *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη (Αφοί Κυριακίδη) ⁴1978.

B. ΒΑΣΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πριν από όλα θα ήθελα να αναφερθώ στην εξαιρετική βοήθεια που μου προσέφεραν σε όλα τα κεφάλαια της παρούσας διατριβής τα βιβλία του επιβλέποντος καθηγητή μου κ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ. Μια απλή παραπομπή δεν θα ήταν αρκετή να αντισταθμίσει την οφειλή μου. Ακόμα και αυτή η βιβλιογραφική σημείωση είναι ενδεικτική:

- «Ο Αποφατικός Αριστοτέλης», *Διαβάζω* 135 (1986), σ. 14-16.
- Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα (Δόμος) ²1990, σ. 341.
- Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα (Δόμος) ²1988, σ. 395.
- Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, Αθήνα (Δόμος) 1985, σ. 165.

Θα πρέπει επίσης να αναφερθώ ξεχωριστά στα βιβλία εκείνα που με καθοδήγησαν και από άποψη θεματολογική αλλά και μεθοδολογική και στα οποία στηρίζεται κατά μεγάλο μέρος αυτή η διατριβή, αν και κάποια από αυτά δεν σχετίζονται άμεσα με το θέμα μου:

- BOUTMY Émile**, *Philosophie de l' architecture en Grèce*, Paris (Germer Baillière) 1870, p. 194.
- CARPENTER Rhys**, *Greek Art; a Study of Formal Evolution of Style*, Philadelphia (Univ. of Pennsylvania Press) 1962, p. 256.
- CHARBONNEAUX Jean-MARTIN Roland-VILLARD Francois**, *Grèce classique (480-330 a. J. C.)*, Paris (Gallimard) 1969. Αγγλ. μετ. James Emmons: *Classical Greek Art (480-330 B. C.)*, N. Y. (George Braziller) 1972, p. XII+422.
- ΕΛΥΤΗΣ Οδυσσέας**, *Ἐν λευκῷ*, Αθήνα (Ἴκαρος) ³1993, σ. 428.
- HEIDEGGER Martin**, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt 1950. Μτφ. Γιάννης Τζαβάρας: *Η προέλευση του έργου τέχνης*, Αθήνα (Δωδώνη) 1986, σ. 153.
- ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος**, *Αρχαία τέχνη*, Αθήνα (Ερμής) ²1981, σ. 191.
- Του ίδιου, *Περικαλλέες ἄγαλμα ἐξεποίησ' οὐκ ἄδαής. Αισθήματα και ιδέες των αρχαϊκών Ελλήνων για την τέχνη*, Αθήνα (Ερμής) 1982, σ. 77.
- ΜΙΧΕΛΗΣ Παναγιώτης**, *Αισθητική θεώρηση της Βυζαντινής τέχνης*, Αθήνα (Ίδρυμα Παναγιώτη και Έφης Μιχελή) ⁵1990, σ. 342.
- MOSSÉ Claude**, *La Grèce archaïque d' Homère à Eschyle. VIII^e-VI^e siècles av. J. C.*, Paris (Seuil) 1984. Μτφ. Στρατής Πασχάλης: *Η Αρχαϊκή Ελλάδα. Από τον Όμηρο ως τον Αισχύλο (8ος-6ος αιώνας π.Χ.)*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 264.
- ΠΙΚΙΩΝΗΣ Δημήτρης**, *Κείμενα*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1987, σ. 310.
- RICHTER Gisela M. A.**, *The Sculpture and Sculptors of the Greeks*, New Haven and London (Yale Univ Press) ⁴1970 (α' έκδοση 1929), p. VII+317.
- ROMILLY Jacqueline de**, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris (Éditions de Fallois) 1989. Μτφ. Κατερίνα Μηλιαρέση: *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, Αθήνα (Το Αστύ) 1992, σ. 286.
- SCRANTON Robert L.**, *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, Chicago-London (Univ. of Chicago Press) 1964, p. VII+381.
- VERNANT Jean-Pierre**, *Les origines de la pensée grecque*, Paris (P.U.F.) 1962. Μτφ. Ελένη Κακοσαίου-Νικολούδη: *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1992, σ. 186.
- Του ίδιου, *Mythe et pensée en Grèce ancienne*, Paris (Éditions La découverte) ³1985 (α' έκδοση 1965). Μτφ. Στέλλα Γεωργούδη: *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. 1+2, Αθήνα (Δαίδαλος/Ζαχαρόπουλος) ²1989, σ. 328+239.
- WYCHERLEY Richard Ernest**, *How the Greeks Built Cities*, London (Macmillan) ²1962 (α' έκδοση 1949), p. XVI+235.

Γ. ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΠΟΛΙΤΙΚΗ

- ADKINS Arthur W. H.**, *From the many to One: a Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*, Ithaca-N.Y. (Cornell Univ. press) 1970, p. XV+311.
- Του ίδιου, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford (Clarendon Press) 1960, p. XIV+380.
- Του ίδιου, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece from Homer to the End of the Fifth Century*, London (Chatto and Windus) 1972, p. XV+160.
- ADKINS Arthur W. H.-WHITE Peter (eds.)**, *The Greek Polis*, Chicago and London (Univ. of Chicago Press) 1986, p. VIII+351.
- ΑΝΔΡΕΑΔΗΣ Γιάγκος**, *Αντιγόνη. Δραματουργική ανάλυση-μετάφραση*, Αθήνα («Νέα Σάφορα» Α. Α. Λιβάνης) 1994, σ. 209.
- Του ίδιου, *Ο Γυρισμός του Οδυσσέα και ο Νόστος της Ποίησης στην Πολιτεία*, Αθήνα (Καστανιώτης) 1986, σ. 118.
- ANDREWES Antony**, *The Greek Tyrants*, London (Hutchinson) 1956. Μτφ. Μαίρη Κάσου: *Η τυραννία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) ²1992, σ. 228.
- Του ίδιου, *Greek Society*, London (Hutchinson) 1967. Μτφ. Ανδρέας Παναγόπουλος: *Αρχαία ελληνική κοινωνία*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) ²1987, σ. 419.
- ΑΞΕΛΟΣ Κώστας**, *Héraclite et la philosophie*, Paris (Éditions de Minuit) 1962 Μτφ. Δημήτρης Δημητριάδης: *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, Αθήνα (Εξάντας) 1986, σ. 352.
- BAMBROUGH Renford (ed.)**, *Plato, Popper and Politics*, Cambridge (Heffer) 1967, p.
- BARKER Ernest**, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London (Methuen and Co Ltd) 1918, p. XIII+403.
- Του ίδιου, *The Politics of Aristotle*, trans. with an introd., notes and appendixes by E. Barker, Oxford (Clarendon Press) 1961 (α' έκδοση 1946), p. XXVI+411.
- BIGNONE E.**, «Ethische Vorstellung des Sophisten Antiphon» *Studi sul pensiero antico*, το οποίο τώρα βρίσκεται στον τόμο *Sophistik*, Darmstadt (C. J. Classen) 1976, p.
- BISCARDI Arnaldo**, *Diritto Greco Antico*, Milano (Dott. A. Giuffrè Editore S.P.A.) 1982. Μτφ. Παν. Δ. Δημάκης: *Αρχαίο ελληνικό δίκαιο*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1991, σ. 508.

- BOTSFORD** George Willis and **ROBINSON** Charles Alexander, *Hellenic History*, N.Y.-London (Macmillan) 1969 (α' έκδοση 1915). Μτφ. Σωτήριος Ε. Τσιτσώνης: *Αρχαία ελληνική ιστορία*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) ²1979, σ. 685.
- CARTLEDGE** Paul (ed.), *Nomos; Essays in Athenian Law, Politics and Society*, V.p. (Cambridge univ. Press) 1990, p.
- COHEN** Robert, *La Démocratie Athénienne*. Μτφ. Αλέξανδρος Κόντος: *Αθηναϊκή δημοκρατία (Από τη γέννησή της ως το θάνατό της)*, Αθήνα (Ειρμός) 1992, σ. 295.
- CORNFORD** Francis Macdonald, *The Origin of Attic Comedy*. Μτφ. Λ. Ζενάκος: *Η αττική κωμωδία*, Αθήνα (Παπαδήμας) ²1988, σ. 305.
- Του ίδιου, *Before and After Socrates*, Cambridge (Univ. Press) 1932, p. X+113.
- Του ίδιου, *Principium Sapientiae; The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge (Univ. Press) 1952, p. VII+270.
- COULANGES** Fustel de, *La cité antique; étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce*, Paris (Hachette) ¹⁸1903 (α' έκδοση 1864). Μτφ. Λίνα Σταματιάδη: *Η αρχαία πόλη*, Αθήνα (Ειρμός) 1991, σ. 607.
- ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ** Κωνσταντίνος Ι., *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα (Σεφερλή) 1957, σ.
- DETIENNE** Marcel, «La phalange, problèmes et controverses» *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris (Mouton) 1968.
- DEVLIN** Lord, *The Enforcement of Morals*, London (Oxford Paperbacks) 1968, p.
- DODDS** Eric Robertson, *The Greeks and the Irrational*, California (Univ. of California) 1951. Μτφ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης: *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) ²1978, σ. 270.
- DROIT** Roger-Pol (επιμέλεια), *Les Grecs, les Romains et nous. L' Antiquité est-elle moderne?* Πρακτικά του III Forum Le Monde Le Man, Paris (Le Monde Éditions) 1991. Μτφ. Κώστας Κουρεμένος: *Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και Εμείς. Η επικαιρότητα του Αρχαίου κόσμου*, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1992, σ. 559.
- DÜRING** Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) 1966. Μτφ. Π. Κοτζιά-Παντελή: *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 473.
- EHRENBERG** Victor, «An Early Source of Polis-Constitution» *CQ* (1943), p. 14-18.
- Του ίδιου, *Der Staat der Griechen*, Vol. 2, Leipzig (B. G. Teubner) 1957-58. Αγγλ. μτφ.: *The Greek state*, Oxford (basil Blackwell and Mott Ltd) 1960, p. VII+280.
- Του ίδιου, *Die Rechtidee im frühen Griechentum, Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1966 (α' έκδοση 1921), p. XII+150.

- Του ίδιου, *From Solon to Socrates. Greek History and Civilisation During the Sixth and Fifth Centuries B. C.*, London (Methuen and Co Ltd) 1967, p. XVII+493.
- Του ίδιου, «Origins of Democracy» *Historia* (1950), p. 515-548.
- Του ίδιου, *Polis und Imperium; Beiträge zur alten Geschichte*, Zürich und Stuttgart (Artemis Verlag) 1965, p. 648.
- Του ίδιου, «When did the Polis Rise?» *JHS* (1937), p. 147-159.
- FARRAR Synthia**, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, London (Cambridge Univ. Press) 1988. Μτφ. Αντ. Η. Σακελλαρίου: *Οι Αρχές της Δημοκρατικής Σκέψης στην Κλασική Αθήνα*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1991, σ. 463.
- FINLEY Moses I.**, *Democracy Ancient and Modern*, London (Chatto and Windus) 1973. Μτφ. Γιάννης Τσιώμης: *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, Αθήνα (Ευρύαλος) 1989, σ. 229.
- Του ίδιου, *Economy and Society in Ancient Greece*, Vol. 2, London (Chatto and Windus) 1981. Μτφ. Ανδρέας Παναγόπουλος (τόμ. Ι)-Μίνα Καρδαμίτσα (τόμ. ΙΙ), Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1988-1991, σ. 208+357.
- Του ίδιου, *Politics in the Ancient World*, Cambridge-London-N.Y.-New Rochelle-Melbourne-Sydney (Cambridge Univ. Press) 1983, p. VIII+152.
- Του ίδιου, *Studies in Ancient Society*, London-N. Y.-Boston (Routledge and Kegan Paul) 1974, p. X+324.
- Του ίδιου, *The Ancient Greeks*, N.Y. (Pelican) ⁷1984, p. 203.
- FLACELIÈRE Robert**, *L' amour en Grèce*, Paris (Hachette) 1977. Μτφ. Ανδρέας Καραντώνης: *Ο έρωτας στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Παπαδήμα) 1977, σ. 338.
- Του ίδιου, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris (Hachette) 1959. Μτφ. Γεράσ. Δ. Βανδώρος: *Ο Δημόσιος και Ιδιωτικός βίος των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Παπαδήμα) ³1980, σ. 392.
- FLASHAR H.**, «Plato und die Krise der griechischen Polis» *Krisen in der Antiken*, Düsseldorf 1975, p.
- FORREST W. G.**, *The Emergence of Greek Democracy (The Character of Greek politics, 800-400 BC)*, London (Weidenfeld and Nicolson) 1966. Μτφ. Ανδρέας Παναγόπουλος-Ελένη Κόντη: *Η γένεση της αθηναϊκής δημοκρατίας (ο χαρακτήρας της Ελληνικής Πολιτικής, 800-400 π.Χ.)*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1994, σ. 344.
- FOUCAULT Michel**, *Histoire de la sexualité, 2. L' usage des plaisirs*, Paris (Gallimard) 1976. Μτφ. Γιώργος Κωνσταντινίδης: *Ιστορία της σεξουαλικότητας, 2. Η χρήση των απολαύσεων*, Αθήνα (Ράππα) 1989, σ. 292.

- FOWLER William Warde**, *The City-State of the Greeks and Romans*, London (Macmillan and Co) 1931 (α' έκδοση 1893), p. XX+332.
- FRANCOTTE Henri**, *La polis grecque; recherches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne*, Paris (Ferdinand Schöningh) 1907, p. VII+252.
- FREEMAN Kathleen**, *Greek City States*, London (Macdonald) 1950, p. XXI+286.
- GAWANTKA Wilfried**, *Die sogenannte Polis. Entstehung, Geschichte und Kritik der modernen althistorischen Grundbegriffe der griechische Staat, die griechische Staatsidee, die Polis*, Stuttgart (Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH) 1985, p. 250
- ΓΕΡΑΣΗΣ Γιάννης**, «Η δημοκρατία ως κριτική σκέψη», *Οριοθετήσεις* 5 (1993), σ. 35-57.
- GERNET Luis**, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris (Sirey) 1955, p. 249.
- Του ίδιου, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris (Sirey) 1955 (α' έκδοση 1917), p.
- ΓΙΑΤΡΟΜΑΝΩΛΑΚΗΣ Γιώργης**, *Πόλεως Σώμα. Μια πρόωμη ελληνική μεταφορά και προσωποποίηση*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1991, σ. 248.
- GLOTZ Gustave**, *La cité grecque*, Paris (Éditions Albin Michel) 1953 (α' έκδοση 1928). Μτφ. Αγνή Σακελλαρίου: *Η ελληνική «πόλις»*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) ³1989, σ. 491.
- GRENE David**, *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*, Chicago and London (Univ. of Chicago Press) 1965, p. X+229.
- Του ίδιου, *Man in His Pride: a Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1950, p. XIII+230.
- GUTHRIE William Keith Chambers**, *A History of Greek Philosophy*, vol. I-V, Cambridge (Univ. Press) 1962-65.
- Του ίδιου, *Socrates*, London (Cambridge Univ. Press) 1971. Μτφ. Τάσος Νικολαΐδης: *Ο Σωκράτης*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1990, σ. 350.
- Του ίδιου, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, London (Methuen) ⁸1984 (α' έκδοση 1950). Μτφ. Αντ. Η. Σακελλαρίου: *Οι έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Αθήνα (Παπαδήμα) ³1993, σ. 180.
- Του ίδιου, *The Sophists*, London (Cambridge Univ. Press) 1971. Μτφ. Δαμιανός Τσεκουράκης: *Οι σοφιστές*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) ²1991, σ. 542.
- HAMMOND Mason**, *The City in the Ancient World*, Cambridge-Massachusetts (Harvard Univ. Press) 1972, p. XIV+617.
- HEADLAM Jones Wycliffe**, *Election by Lot in Athens*, Cambridge (Univ. Press) ²1993 (α' έκδοση 1891), p. XXVI+215.

- HEINIMAN Felix**, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5 Jahrhunderts*, Basel (Reinhart) 1965 (α' έκδοση 1945), p. 221.
- HIGNETT C.**, *History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford (Clarendon Press) 1952, p. XI+420.
- JAEGER Werner**, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin (Walter de Gruyter) 1959. Μτφ. Γεώργιος Βέρροιος: *Παιδεία. Η μόρφωσις του Έλληνα ανθρώπου*, τόμ. 3, Αθήνα (Παιδεία) ⁴1968, σ. 596+438+495.
- JEFFERY Lilian Hamilton**, *Archaic Greece. The City States c. 700-500 b.C.*, London and Tonbridge (Ernest Benn Ltd) 1976, p. 272.
- JONES H. M.**, *Athenian Democracy*, Oxford (Blackwell) 1957, p. 198.
- KAMP Andreas**, *Aristotele's Theorie der Polis. Voraussetzungen und Zentralthemen*, Frankfurt am Main-Bern-N.Y.-Paris (Peter Lang) 1990, p. 189.
- ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος**, *Domaines de l' homme*, Paris (Seuil) 1986. Μτφ. Ζήσης Σκαρίκας, *Χώροι του ανθρώπου*, Αθήνα (Ύψιλον) 1995, σ. 378 (ειδικά οι σελίδες 135-230).
- Του ίδιου, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα (Ύψιλον) 1986, σ. 58.
- Του ίδιου, *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris (Seuil) 1978. Μτφ. Ζήσης Σκαρίκας: *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, Αθήνα (Ύψιλον) 1991, σ. 406 (ειδικά οι σελίδες 269-385).
- KONTOGIΩΡΓΗΣ Γιώργος**, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris (Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence) 1978. Μτφ. Αικ. Καμπουργιαννίδου-Κοντογιώργη: *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*, Αθήνα («Νέα Σύνορα» Α. Α. Λιβάνης) 1982, σ. 411.
- KOYRÉ Alexandre**, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris (Gallimard) 1962. Μτφ. Λένα Κασίμη: *Φιλοσοφία και πολιτεία. Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) ²1993, σ. 166.
- ΚΥΡΚΟΣ Βασίλης Α.**, *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1992, σ. 340.
- LARSEN Jakob Aall Ottesen**, *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Oxford (Clarendon Press) ²1968 (α' έκδοση 1967), p. XXVIII+537.
- LÉVÊQUE Pierre-VIDAL-NAQUET Pierre**, *Clistène l' Athénien: Essai sur la représentation de l' espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris (Les Belles Lettres) 1964. Μτφ. Στ. Γεωργοπούλου: *Κλεισθένης ο Αθηναίος. Δοκίμιο για την παράσταση του χώρου και του χρόνου στην Ελλάδα από τα τέλη του 6ου αιώνα έως το θάνατο του Πλάτωνα*, Αθήνα (Ευρύαλος) 1989, σ. 207.

- LÉVÊQUE Pierre, *L' aventure grecque*, Paris (Arman Calin) 1964. Αγγλ. μτφ. Miriam Kochan. *The Greek Adventure*, London (Weidenfeld and Nicolson) 1968, p. XX+595.
- LEVINSON R., *In Defence of Plato*, N.Y. (Harvard Univ. Press) 1953, p.
- LORAUX Nicole, *Les enfants d' Athéna*, Paris (Maspero) 1981. Μτφ. Γιάγκος Ανδρεάδης-Μπάμπης Ορφανός-Γιάννης Τσιώμης: *Τα τέκνα της Αθηνάς*, Αθήνα («Νέα Σύνορα»Α. Α. Λιβάνης) 1992, σ. 366.
- LUCCIONI Jean, *La pensée politique de Platon*, Paris (P.U.F.) 1958, p. 354.
- MAC DOWELL Douglas, *Spartan Law*, Edinburgh (Scottish Academic Press) 1986. Μτφ. Νικ. Κονομής: *Το σπαρτιατικό δίκαιο*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1988, Σ. 249.
- Του ίδιου, *The Law in Classical Athens*, London (Thames and Hudson Ltd) 1978. Μτφ. Γιώργος Μαθιουδάκης: *Το Δίκαιο στην Αθήνα των Κλασικών Χρόνων*, Αθήνα (Παπαδήμας) ²1988, σ. 432.
- MAZARAKH-ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ Αγγελική, «Πολιτεία και παιδεία στον Αριστοτέλη», *Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών* (1981) σ. 249-256.
- Της ίδιας, *Το ερωτικό στοιχείο στην πλατωνική φιλοσοφία (Πλάτων και Φρόνυτ)*, Διδ. διατριβή, Αθήνα 1983, σ. 330
- ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ Κ. Π., *Ο Σωκρατικός Λόγος. Μια δοκιμή ερμηνείας της διαλογικής παρουσίας*, Αθήνα (Χριστάκης) 1992, σ. 165.
- ΜΙΚΡΟΓΙΑΝΝΑΚΗΣ Εμμανουήλ, *Παθολογία πολιτευμάτων στην Αρχαιότητα*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) ³1992 (α' έκδοση 1990), σ. 232.
- MORGAN Lewis H., *Ancient Society*, Cambridge-Massachusetts (The Belknap Press of Harvard Univ. Press) 1964 (α' έκδοση 1878), p. XLV+471.
- MOSSÉ Claude, *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, Paris (P.U.F.), 1969. Μτφ. Φοίβος Αρβανίτης: *Ιστορία των Πολιτικών θεωριών στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Ζαχαρόπουλος) χ.χ., σ. 127.
- Της ίδιας, *Histoire d' une démocratie: Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Paris (Seuil) 1971. Μτφ. Δήμητρα Αγγελίδου: *Ιστορία μιας Δημοκρατίας. Αθήνα. Από τις αρχές ως τη μακεδονική κατάκτηση*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ) ²1988, σ. 226.
- Της ίδιας, *La femme dans la Grèce antique*, Paris (Éditions Albin Michel S.A.) 1983. Μτφ. Αθαν. Δ. Στεφανής: *Η γυναίκα στην α, χαία Ελλάδα*, Αθήνα (Παπαδήμας) ²1993, σ. 210.
- Της ίδιας, *La fin de la démocratie athenienne; aspects sociaux et politique du déclin de la cité grecque au IV^e siècle avant J.C.*, Paris (P.U.F.) 1962, p. 495.

- Της ίδιας, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris (P.U.F.) 1967. Μτφ. Αθηνά Γ. Καλογεροπούλου: *Οι τύραννοι στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Το Άστυ) 1989, σ. 217.
- MURRAY Oswyn, *Early Greece*, Glasgow (Fontana Paperbacks) 1980, p. 319.
- MURRAY Oswyn-PRICE Simon, *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford (Clarendon Press) 1990, p. XIV+372
- MYRES John Linton, *The Political Ideas of the Greeks*, London (Edward Arnold and Co) 1927, p. XII+270.
- ΝΙΚΟΛΟΥΔΗΣ Ηλίας Π., *Από τον Προμηθέα στον Σωκράτη*, Αθήνα (Ροές) 1992, σ. 341.
- Του ίδιου, «Η καταγωγή και το βαθύτερο νόημα της ελληνικής δημοκρατίας», *Οριοθετήσεις* 5 (1993), σ. 65-98.
- OSTWALD Martin, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law, Society and Politics in Fifth Century Athens*, (Univ of California Press) 1986, p. XXIII+663.
- Του ίδιου, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford (Clarendon Press) 1969, p. XIV+228
- OWENS E. J., *The City in the Greek and Roman World*, London-N.Y. (Routledge) 1991, p.
- ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ Κωστής, *Η ομηρική μάχη*, Αθήνα (Καστανιώτης) ²1993, σ. 318.
- ΠΑΡΑΙΟΑΝΝΟΥ Κώστας, *La Consécration de l' histoire*, Paris (Éditions champ Libre) 1983. Μτφ. Σπύρος Κακουριώτης: *Η αποθέωση της Ιστορίας*, Αθήνα (Εναλλακτικές εκδόσεις/Θεωρία 14) 1992, σ. 195.
- ΠΛΩΡΙΤΗΣ Μάριος, *Έρωσ ελευθερίας και δημοκρατίας. Ο πολιτικός λόγος στους αιώνες. Α' Ο αρχαίος κόσμος*, Αθήνα (Καστανιώτης) ²1992, σ. 605.
- POHLENZ Max, «Nomos» *Philol.* 97 (1948), p. 135-142.
- POLIGNAC Francois de, *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIIIe-VIIe siècle avant J.C.*, Paris (Éditions La Decouverte) 1984, p. 186.
- POPPER Karl, *The Open Society and Its Enemies*, τόμ. I, London (Bontledge and Kegan Paul) 1945. Μτφ. Ειρήνη Παπαδάκη: *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, Αθήνα (Δωδώνη) 1980, σ. 577.
- ΡΑΜΟΥ-ΧΑΨΙΑΔΗ Άννα, *Από τη φυλετική κοινωνία στην πολιτική*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1982, σ. 198.
- ROMILLY Jacqueline de, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris (Les Belles lettres) 1956. Μτφ. Ελένη Ι. Κακριδή: *Ιστορία και λόγος στο Θουκυδίδη*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1988, σ. 312.

- Της ίδιας, *La construction de la verité chez Thucydide*. Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris (Julliard) 1990. Μτφ. Σταύρος Βλοντάκης: *Η οικοδόμηση της αλήθειας στο Θουκυδίδη*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1994, σ. 153.
- Της ίδιας, «La Grèce et la formation de la pensée morale et politique», εναρκτήρια ομιλία στο Collège de France. Μτφ. Αναστάσιος Στέφος: «Η Ελλάδα και η διαμόρφωση της ηθικής και πολιτικής σκέψης», *Λόγος και πράξη*, τόμ. Α', τ. 7 (1979), σ. 40-60.
- Της ίδιας, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris (Les Belles Lettres) 1971. Μτφ. Μπάμπη Αθανασίου-Κατερίνα Μηλιαρέση: *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη από τις απαρχές στον Αριστοτέλη*, Αθήνα (Το Άστυ) 1995, σ. 235.
- Της ίδιας, *La tragedie grecque*, Paris (P.U. F.) ²1973 (α' έκδοση 1970). Μτφ. Ελ. Δαμιανού-Χαραλαμποπούλου: *Αρχαία ελληνική τραγωδία*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1976, σ. 174.
- Της ίδιας, *Les grands sophistes dans l' Athènes de Périclès*, Paris (Éditions de Fallois) 1989. Μτφ. Φάνης Ι. Κακριδής: *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1994, σ. 366.
- Της ίδιας, «Patience, Mon Coeur!», *L' essor de la psychologie dans la litterature grecque classique*, Paris (Les Belles Lettres) 1984. Μτφ. Μπάμπη Αθανασίου: *Βάστα καρδιά μου (οδύσσεια υ 18). Η ανάπτυξη της ψυχολογίας στα Αρχαία ελληνικά γράμματα*, Αθήνα (Το Άστυ) 1992, σ. 229.
- Της ίδιας, *Pourquoi la Grèce?*, Paris (Édition de Fallois) 1992. Μτφ. Μπάμπη Αθανασίου-Κατερίνα Μηλιαρέση: *Γιατί η Ελλάδα;*, Αθήνα (Το Άστυ) 1993, σ. 302.
- Της ίδιας, *Précis de la Litterature grecque*, Paris (P.U.F.) 1980. Μτφ. Θεώνη Χριστοπούλου-Μικρογιαννάκη: *Αρχαία ελληνική γραμματολογία*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1988, σ. 356.
- Της ίδιας, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris (Hermann) 1975. Μτφ. Νίκος Αγκαβανάκης: *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1992, σ. 280.
- ROSS W. D., *Aristotle*, London (Methuen and Co Ltd) 1977. Μτφ. Μαριλίζα Μήτσου: *Αριστοτέλης*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 478.
- SAKELLARIOU Μιχαήλ Β., *The Polis-State. Definition and Origin*, Αθήνα (Κέντρο ελληνικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας-Ε.Ι.Ε.) 1989, σ. 510.
- SCHADEWALDT Wolfgang, *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*, Stuttgart (K. F. Koehler Verlag) ⁴1965. Μτφ. Φάνης Κακριδής: *Από τον κόσμο και το έργο του Ομήρου*, τόμ. 2, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1982, σ. 281+297.

- SEALEY Raphael, *A History of the Greek City States ca. 700-338 b. C.*, Berkeley-L.A.-London (Univ. of California Press) 1976, p. XXI+516.
- Του ίδιου, *Essays in Greek Politics*, N.Y. (Manyland books) 1967, p. 199.
- SINCLAIR Thomas Alan, *A History of Greek Political Thought*, London (Routledge and Kegan Paul Ltd) 1952. Μτφ. Γ. Κ. Βλάχος: *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, Αθήνα (Παπαζήσης) 1969, σ. 429.
- SISSA Giulia-DETIENNE Marcel, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris (Hachette) 1989. Μτφ. Αναστασία Μεθενίτη-Αθανάσιος Στεφανής: *Η καθημερινή ζωή των θεών στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Παπαδήμας) 1993, σ. 373.
- SNELL Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) ⁴1975 (α' έκδοση 1948). Μτφ. Δανιήλ Ι. Ιακώβ: *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της Ευρωπαϊκής σκέψης*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981, σ. 491.
- SNODGRASS Antony, *Arms and Armour of the Greeks*, Ithaca (Cornell Univ. Press) 1967, p. 151.
- Του ίδιου, *Early Greek Armour and Weapons from the End of the Bronze Age to 600 B.C.*, Edinbourg (Univ. Press) 1964, p. XI+280.
- Του ίδιου, *The Archaic Greece. The Age of Experiment*, London (Dent and Sons) 1980, p.
- Του ίδιου, *The Dark Age of Greece; an Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries B. C.*, Edinbourg (Univ. Press) 1971, p.
- Του ίδιου, «The Hoplite Reform and History», *J.H.S.* (1965), p. 110-122
- STARR Chester, *The Birth of Athenian Democracy: The Assembly in the Fifth Century B.C.*, N.Y. (Oxford Univ. Press) 1990. Μτφ. Μίνα Καρδαμίτσα: *Η γέννηση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας: Η Εκκλησία κατά τον πέμπτον αιώνα π.Χ.*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1991, σ. 130.
- Του ίδιου, *Individual and Community. The Rise of the Polis 800-500 b.C.*, N.Y.-Oxford (Oxford Univ. Press) 1986, p. XI+133.
- STRAUSS Leo, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago and London (The Univ. of Chicago Press) 1983, p. 260.
- TAYLOR Alfred Edward, *Plato. The Man and His Work*, London (Methuen and Co Ltd) ³1929. Μτφ. Ιορδάνης Αρζόγλου: *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1992, σ. 701.
- THOMAS Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge (Univ. Press) 1992-95. Μτφ. Δημήτρης Κυρτάτας: *Γραπτός και προφορικός λόγος στην Αρχαία Ελλάδα*, Ηράκλειο (πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης) 1996, σ.

- TOYNBEE Arnold**, *The Greeks and Their Heritage*, London (Oxford Univ. Press) 1981. Μτφ. Νίκος Γιανναδάκης: *Οι Έλληνες και οι κληρονομίες τους*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1992, σ. 458.
- ΤΣΑΤΣΟΣ Κωνσταντίνος**, *Η κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Εστία) ²1970, σ. 326.
- UNTERSTEINER M.**, *I sofisti*, Torino 1948. Αγγλ. μτφ. Kathleen Freeman: *The Sophists*, London 1957, p.
- VAN EFFENTERRE Henri**, *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris (Hachette) 1985, p. 339.
- VERMEULE H. E.**, *Greece in the Bronze Age*, Chicago (Univ. Press) 1964, p.
- VERNANT Jean-Pierre**, *La mort dans les yeux*, Paris (Hachette) 1985. Μτφ. Γιάννης Παππάς: *Το βλέμμα του θανάτου. Μορφές της ετερότητας στην Αρχαία Ελλάδα. Άρτεμις, Γοργώ*, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1992, σ. 106.
- Του ίδιου, *La pensée grecque*, Entretien avec Jean Pierre Vernant, *Savoir et Memoir* 1, Paris (AREHESS) 1992. Μτφ. Σία Αναγνωστοπούλου: *Η ελληνική σκέψη*, Αθήνα (Ελληνικά γράμματα) 1993, σ. 47.
- VERNANT Jean Pierre-DETIENNE Marcel**, *Les ruses de l' intelligence. La mètis grecque*, Paris (Éditions Flammarion) 1977. Μτφ. Ιωάννα Παπαδοπούλου: *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Δαίδαλος/Ζαχαρόπουλος) 1993, σ. 385.
- VERNANT Jean Pierre-VIDAL-NAQUET Pierre**, *Myth et tragédie en Grèce ancienne*, Paris (Maspero) 1972. Μτφ. Στέλλα Γεωργούδη, τόμ I: *Μύθος και τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Δαίδαλος/Ζαχαρόπουλος) 1988, σ. 211-Αριάδνη Τάττη, τόμ. II, Αθήνα (Δαίδαλος/Ζαχαρόπουλος) 1991, σ. 340.
- VIDAL-NAQUET Pierre**, *Le chasseur noir*, Paris (Maspero) 1981. Μτφ. Γιάγκος Ανδρεάδης-Πέπη Ρηγοπούλου: *Ο μαύρος κυνηγός. Μορφές σκέψης και μορφές κοινωνίας στον ελληνικό κόσμο*, Αθήνα («Νέα Σύνορα»Α.Α. Λιβάνης) 1983, σ. 465.
- VLACHOS Georges C.**, *Les Sociétés politiques homériques*, Paris (P.U.F.) 1974. Μτφ. Μάχη Παϊζη-Αποστολοπούλου-Δημήτρης Γ. Αποστολόπουλος: *Πολιτικές κοινωνίες στον Όμηρο*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981, σ. 352.
- VLASTOS Gregory**, «Equality and justice in Early Greek Cosmologies», *Class. Phil.* (1947) XLII, p. 156-178.
- Του ίδιου, «Isonomia», *A.J.Ph.* 74 (1953), p. 337-366. Μτφ. Η. Π. Νικολούδης: «Ισονομία», *Οριοθετήσεις*, τ. 5 (1993), σ. 15-34.
- Του ίδιου, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1991. Μτφ. Παύλος Καλλιγάς: *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, Αθήνα (Εστία) 1993, σ. 469.

-**WELWEI Karl-Wilhelm**, *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (Verlag W. Kohlhammer) 1983, p. 323.

-**WILLETS Ronald F.**, «Die Grundmerkmale der griechischen Polis», *Altertum* (1958), p. 149-165.

-**WOOD Ellen Meiksins-WOOD Neal**, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Plato and Aristotle in Ancient Context*, Oxford (Basil Blackwell) 1978, p. X+275.

2. TEXNH

- ANΔPONIKOΣ Μανόλης, *Ο Πλάτων και η τέχνη. Οι Πλατωνικές απόψεις για το ωραίο και τις εικαστικές τέχνες*, Αθήνα (Νεφέλη) 1984, σ. 286.
- ASHMOLE Bernard, *Architect and Sculptor in Classical Greece*, London (Phaidon) 1972, p. 218.
- ASHMOLE Bernard-YALOURIS Nicholas-FRANTZ Alison, *Olympia; the Sculpture of the Temple of Zeus*, London (Phaidon) 1967, p. 188.
- BAMMER Anton, *Architektur und Gesellschaft in der Antike*, Wien-Köln-Graz (Hermann Böhlaus Nachf.) ²1985, p. 163.
- BARRON John, *An Introduction to Greek Sculpture*, London (Athlone) 1981, p. 176.
- BAYET M. Jean, «Idéologie et plastique», *Melanges d' Archeologie et d' Histoire* (1959), p. 65-106.
- BOARDMAN John, *Greek Art*, London (Thames and Hudson) 1964. Μτφ. Ανδρέας Παππάς: *Αρχαία ελληνική τέχνη*, Αθήνα (Υποδομή) 1980, σ. 276.
- Του ίδιου, *Greek Sculpture. The Archaic Period*, London (Thames and Hudson) 1978. Μτφ. Εύα Σημαντώνη-Μπουρνιά: *Ελληνική πλαστική. Η Αρχαϊκή περίοδος*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1982, σ. 296.
- Του ίδιου, *Greek Sculpture. The Classical Period*, London (Thames and Hudson) 1985. Μτφ. Δέσποινα Τσουκλίδου: *Ελληνική πλαστική. Κλασσική περίοδος*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) ²1993, σ. 292.
- BOARDMAN John-DÖRIQ José-FUCHS Werner-HIRMER MAX, *The Art and Architecture of Ancient Greece*, London (Thames and Hudson) 1967, p. 600.
- BOWRA C. M., *Greek Lyric Poetry*, vol. 1+2, London (Oxford Univ. Press) ²1961. Μτφ. Ι. Ν. Καζάζης: *Αρχαία ελληνική λυρική ποίηση*, τόμ. 1+2, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1982, σ. 324+.
- BROMMER Frank, *Der Parthenonfries. Katalog und Untersuchung*, Mainz am Rhein (Verlag Philipp von Zabern) 1977, p. XV+200.
- BURCKHARDT Jakob, *Griechische Kulturgeschichte*, vol. 2, Berlin (Safari Verlag) 1958. Αγγλ. μτφ. Palmer Hilty: *History of Greek Culture*, London (Constable) 1963, p. XI+352.
- BUTCHER Samuel Henry, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, London (Macmillan) ³1902 (α' έκδοση 1895), p. 419.
- CARPENTER Rhys, *Greek Sculpture; a Critical Review*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1960, p. XIV+276.
- Του ίδιου, *The Esthetic Basis of Greek Art of Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Bloomington (Indiana Univ. Press) 1959, p. 177.

- CHAMOUX Francois**, *La civilisation grecque à l' époque archaïque et classique*, Paris (Arthaud) 1963, p. 476
- CHARBONNEAUX Jean-MARTIN Roland-VILLARD Francois**, *Grèce archaïque*, Paris (Gallimard) 1968. Αγγλ. μτφ. James Emmons-Robert Allen: *Archaic Greek Art 620-480 B.C.*, London (Thames and Hudson) 1971, p. XII+437.
- CHARBONNEAUX Jean**, *L' art grec*, Paris (Charles Massin) 1959, p. 51.
- Του ίδιου, *La sculpture grecque archaïque*, Paris (Éditions de Cluny) 1938, p. 99.
- Του ίδιου, *Les bronzes grecs*, Paris (P.U.F.) 1958 Αγγλ. μτφ. Katherine Watson: *Greek Bronzes*, London (Elek Book) 1962, p. 164.
- CHOISY Auguste**, *Histoire de l' architecture*, vol. 1, Paris (Gauthier-Villars) 1899, p. 632.
- ΧΡΗΣΤΟΥ Χρύσανθος**, *Εισαγωγή στην τέχνη. Αρχιτεκτονική-πλαστική*, Αθήνα (Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων) 1987, σ. 257.
- COOK R. M.**, *Greek Art. Its Development, Character and Influence*, London (Weidenfeld and Nicolson) 1972, p. XVII+270.
- CORRELL Thomas Henri**, *Architecture as Symbol: The Interrelationship Between Architecture, Science and Mythology from Earliest Times Through the Roman Empire*, Diss. im Emory Univ. (fascimile from a microfilm master copy) 1990, p. 284.
- COUCH Herbert Newell-GEER Russel M.**, *Classical Civilization*, N.Y. (Prentice-Hall) 1946, p. XXIX+577.
- COULTON J. J.**, *Greek Architects at Work; Problems of Structure and Design*, London (Paul Elek) 1977, p. 196.
- DESBOROUGH R. V. d' A.**, *The Greek Dark Ages*, London (Benn) 1972. Μτφ. Στέφη Κόρτη-Κόντη: *Οι ελληνικοί σκοτεινοί αιώνες*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1995, σ.
- Του ίδιου, *The Last Mycenaeans and Their Successors: An Archaeological Survey c. 1200-1000 B. C.*, Oxford (Clarendon Press) 1966, p.
- DINSMOOR William Bell**, *The Architecture of Ancient Greece; an Account of Its Historic Development*, London (B. T. Batsford) ³1950 (α' έκδοση 1902), p. 424.
- ΔΙΖΙΚΙΡΙΚΗΣ Γιώργος**, *Η τέχνη και οι Έλληνες*, Αθήνα (Φιλιππότης) 1992, σ. 175.
- ELIAS Julius A.**, *Plato's Defence of Poetry*, London (Macmillan Press in assoc. with St. Antony's College Oxford) 1984, p. IX+261
- ELSE Gerald F.**, ««Imitation» in the Fifth Century», *Class. Phil.*, vol. LIII, No 2 (1958), p. 73-87. Μτφ. Ανδρέας Ζαμάνης: «Η «μίμηση» κατά τον πέμπτο αιώνα», *Εκηβόλος*, τ. 5 (1980), σ. 379-410.
- FRANCIS Eric David D.**, *Image and Idea in Fifth Century Greece*, London and N.Y. (Routledge) 1990, p. X+156.
- FUCHS Werner**, *Die Skulptur der Griechen*, München (Hirmer Verlag) 1969, p. 606.

- GADAMER Hans Georg**, *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Αγγλ. μτφ. Christopher Smith, N. Haven and London (Yale Univ. Press) 1986, p. XXXI+182.
- GARDNER Ernest Arthur**, *A Handbook of Greek Sculpture*, London and N.Y. (Macmillan) 1896, p. XV+552.
- GARDNER Percy**, *The Principles of Greek Art*, N.Y. (Macmillan) ²1914 (α' έκδοση 1905), p. XVII+352.
- GELLRICH M.**, *Tragedy and Theory*, Princeton 1988, p.
- GOLDEN L.**, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, Atlanta-Georgia (Scholars Press) 1992, p. 115.
- GRASSI Ernesto**, *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln (M. Du Mont Schauberg) 1962, p. 287.
- GRUBE G. M. A.**, *Aristotle: On Poetry and Style*, Indianapolis 1958, p.
- HOEPFNER Wolfram**, *Architektur und Demokratie; Wohnen in der Klassischen Polis*, Bamberg (C. C. Buchners Verlag) 1986, p. 31.
- HURWIT Jeffrey Mark**, *The Art and Culture of Early Greece (1100-480 B.C.)*, Ithaca and London (Cornell Univ. Press) 1985, p. 367.
- JONES H. St. (ed.)**, *Selected Passages from Ancient Writers. Illustrative of the History of Greek Sculpture*, London and N.Y. (Macmillan) 1895, p.
- ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ Θεοδώρα**, «Γοργείη κεφαλή». *Καταγωγή και νόημα της γοργονικής μορφής εν τη λατρεία και τη τέχνη των αρχαϊκών χρόνων*, Αθήνα (Αρχαιολογική Εταιρεία) 1970, σ. 158.
- ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος-ΚΑΡΟΥΖΟΥ Σέμνη**, *Ανθολόγημα θησαυρών του Εθνικού Μουσείου*, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981, σ. 103.
- ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος**, *Αριστόδικος. Από την ιστορία της πλαστικής των υστεροαρχαϊκών χρόνων και του επιτυμβίου αγάλματος*, Αθήνα (Γερμανικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο) 1961, σ.
- ΚΑΡΟΥΖΟΣ Χρήστος**, *Δελφοί*, Αθήνα (Ερμής) 1974, σ. 238.
- KRAIKER Wilhelm (ed.)**, *Archaische Plastik der Griechen*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1976, p. 273.
- LAPALUS Etienne**, *Fronton sculpté en Grèce; des origines à la fin du IV^e siècle. Études sur les origines, l' evolution, la technique et les thèmes du décor tympanal*, Paris (E. de Boccard) 1947, p. 487.
- LAWRENCE A. W.**, *Classical Sculpture*, London (Jonathan Cape) MCMXXIX, p. 419.
- Του ίδιου**, *Greek Architecture*, London (Penguin) ³1973 (α' έκδοση 1957), p. XXXL+342.
- LODGE Rupert C.**, *Plato's Theory of Art*, London (Routledge and Kegan Paul) 1953, p. VIII+316.
- ΛΟΠΕΝΤΖΑΤΟΣ Ζήσιμος**, *Αρχαίοι κριτικοί*, Αθήνα (Ίκαρος) 1978, σ.

- LULLIES Reinhard-HIRMER Max**, *Greek Sculpture*, London (Thames and Hudson) ²1960 (α' έκδοση 1957), p. 115.
- MARTIN Roland**, *Greek Architecture; Architecture of Crete, Greece and The Greek World*, London (Faber and Faber) 1988, p. 201.
- Του ίδιου, *Living Architecture: Greek*, London (Oldbourne) 1967, p. 192.
- Του ίδιου, *L' Urbanisme dans la Grèce antique*, Paris (Éditions A. et J. Picard) 1956, p. 301.
- Του ίδιου, *Recherches sur l' agora grecque; études d' histoire et d' architecture urbaines*, Paris (De Boccard) 1951, p. 570.
- MARTINI Wolfram**, *Die archaische Plastik der Griechen*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1990, p. VI+300.
- PAPAIIOANNOU Kostas-BOUSQUET Jean**, *L' art grec*, Nouvelle édition revue et augmentée par Jean Ducat et Gilles Touchais, Paris (Citadelles et Mazenod) ²1993 (α' έκδοση 1972), p. 651.
- PICARD Charles**, *La sculpture antique; de Phidias à l' ère Byzantine*, Paris (Librairie Renouard) 1926, p. 552.
- POLLITT J. J.**, *The Ancient View of Greek Art. Criticism, History and Terminology*, N. Haven and London (Yale Univ. Press) 1974, p. VII+464.
- Του ίδιου, *The Art of Ancient Greece: Sources and Documents*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1990.
- PRICKARD M. A.**, *Aristotle on Art of Poetry*, London (Macmillan) 1891, δ.
- ΠΑΜΦΟΣ Στέλιος**, *Μίμησις εναντίον μορφής. Εξήγησις εις το Περί ποιητικής του Αριστοτέλη*, Αθήνα (Αρμός) 1992, σ.
- Του ίδιου, *Φιλοσοφία ποιητική*, Αθήνα (Αρμός) 1991, σ. 255.
- RICHTER Gisela M. A.**, *A Handbook of Greek Art*, London (Phaidon) 1959. Μτφ. Κατερίνα Γ. Κορρέ: *Αρχαία ελληνική τέχνη*, Αθήνα (Καρδαμίτσα) 1974, σ. 453.
- Της ίδιας, *Archaic Greek Art against its Historical Background*, N.Y. (Oxford Univ. Press) 1949, p. VII+226.
- Της ίδιας, *Greek Portraits; a study of their Development*, Bruxelles (Latomus) 1955, p. 50.
- Της ίδιας, *Korai. Archaic Greek Maidens. A Study of the Development of the Korai Type in Greek Sculpture*, London (Phaidon) 1968, p. XI+327.
- Της ίδιας, *Kouros. A Study of the Development of the Greek Kouros from the Late Seventh to the Early Fifth Century B.C.*, N.Y. (Oxford Univ. Press) 1942, p. VII+428.
- RIDGWAY Brunilde Sismondo**, *Fifth-Century Styles in Greek Sculpture*, Princeton (Princeton Univ. Press) 1981, p. XXIV+256.
- Του ίδιου, *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Princeton-N.Y. (Princeton Univ. Press) 1977, p. XIX+336.

- Του ίδιου, *The Severe Style in Greek Sculpture*, Paris-N.Y. (Princeton Univ. Press) 1970, p. XVIII+155.
- ROBERTSON Martin**, *A Shorter History of Greek Art*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1981, p. XI+240.
- Του ίδιου, *History of Greek Art*, vol. II, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1975, p. XVIII+835.
- Του ίδιου, *The Eye of Greece; Studies in the Art of Athens*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1982, p. XXV+188.
- Του ίδιου, *The Parthenon Frieze*, London (Phaidon in assoc. with British Museum Publication Ltd) 1975, p. 16.
- ROUX G.**, «Qu' est-ce qu' un κολοσσός?» *Revue des études Anciennes* (1960), p. 5-40.
- SCHUCHARDT Walter Herwig**, *Greek Art*, London (The Herbert Press) 1990, p. 189.
- SCHUHL Pierre Maxime**, *Platon et l' art de son temps (Artes plastiques)*, Paris (P.U.F.)²1952 (α' έκδοση 1933), p. 139.
- SCHWEITZER Bernhard**, *Die geometrische Kunst Griechenlands; frühe Formenwelt im Zeitalter Homers*, Köln (Verlag M. Du Mont Schauberg) 1969, p. 366.
- SHAPIRO Harry**, *Personification in Greek Art; and Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Zürich (Akanthus) 1993, p.
- SNODGRASS Antony**, *Archaic Greece: The Age of Experiment*, London (J. m. Dent) 1980, p. 236.
- Του ίδιου, *Archaiology and the Rise of the Greek State; an Inaugural Lecture*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1977, p. 37.
- Του ίδιου, *The Dark Age of Greece; an Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries B.C.*, Edinburg (Univ. Press) 1971, p. XXIV+456.
- STARR Chester G.**, *The Origins of Greek Civilisation 1100-650 B.C.*, N.Y. (Alfred A. Knopf) 1961, p. XVIII+385.
- TIBERIOS Μιχάλης**, *Εισαγωγή στην αρχαία ελληνική τέχνη*, Αθήνα (Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν) 1995, σ. 50.
- ΤΣΟΥΝΤΑΣ Χρήστος**, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Τέχνης*, Αθήνα (Παπακωνσταντίνου) 1981, σ.
- TZONIS Alexander-LEFAIVRE Liane**, *Classical Architecture. The Poetics of Order*, Cambridge-Massachusetts-London (The MIT Press)³1988 (α' έκδοση 1986), p. X+306.
- VERDENIUS W. J.**, *Mimesis; Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us*, Leiden (E. J. Brill) 1962 (α' έκδοση 1949), p. 50.
- VERMEULE E.**, *Greece in the Bronze Age*, Chicago (Chicago Univ. Press) 1964, p.
- WARRY J. G.**, *Greek Aesthetic Theory; a Study of Callistic and Aesthetic Concepts in the Works of Plato and Aristotle*, London (Methuen and Co) 1962, p. 168.

-**WEBSTER Thomas Bertram Lonsdale**, *Greek Art and Literature 700-530 b.C. The beginnings of Modern Civilisation*, London (Methuen) 1939, p. VII+125.

-Του ίδιου, *Greek Art and Literature 530-400 b.C.*, Oxford (Clarendon Press) 1939, p. V+218.

-Του ίδιου, «Greek Theories of Art and Literature down to 400 B.C.», *Class. Quart.*, vol. 33, No 3,4 (1939) Μτφ. Ανδρέας Ζαμάνης: «Ελληνικές θεωρίες τέχνης και λογοτεχνίας μέχρι το 400 π. Χ.», *Εκηβόλος*, τ. 2,3 (1978), σ. 175-201.

-**WOODFORD Susan**, *An Introduction to Greek Art*, Ithaca-N.Y. (Cornell Univ. Press) 1986, p. XII+186.