



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
«ΑΡΧΑΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ»  
(ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ)

## Ο ΝΟΜΟΣ ΚΑΙ Η ΦΥΣΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΩΝ ΗΡΟΔΟΤΟΥ ΚΑΙ ΘΟΥΚΥΔΙΔΗ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ  
Του

**Αναστάσιου Καρανικόλα**  
**A.M.: 1013201803005**

Διπλωματούχου Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πατρών,  
2018

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια:** Ελένη Βολονάκη, Επίκουρη Καθηγήτρια του  
Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

**Συνεπιβλέποντες:** Βασίλειος Κωνσταντινόπουλος, Ομότιμος  
Καθηγητής του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου  
Μαρία Ξέστερνου, Επίκουρη Καθηγήτρια του  
Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

**Καλαμάτα, Ιανουάριος 2020**

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

### ABSTRACT

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....σ.5

#### A ΜΕΡΟΣ: Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ

1. ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ.....σ.9
2. ΣΟΦΙΣΤΕΣ: ΤΟ ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΟ ΣΧΗΜΑ, ΝΟΜΟΣ-ΦΥΣΗΣ.....σ.15

#### B ΜΕΡΟΣ:

1.ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΑΣ- ΔΡΑΜΑΤΙΚΟΙ ΠΟΙΗΤΕΣ.....σ.22

#### 2.ΗΡΟΔΟΤΟΣ

2.1.ΗΡΟΔΟΤΟΣ: ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....σ.28

2.2Η ΦΥΣΗ ΣΕ ΑΝΤΙΠΑΡΑΒΟΛΗ ΜΕ ΤΟ ΝΟΜΟ ΣΤΟΝ ΗΡΟΔΟΤΟ  
.....σ.30

2.3.Ο ΝΟΜΟΣ ΣΕ ΑΝΤΙΠΑΡΑΒΟΛΗ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗΣΤΟΝ  
ΗΡΟΔΟΤΟ.....σ.38

#### 3.ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ

3.1 ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ: ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....σ.48

3.2. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΘΟΥΚΥΔΙΔΗ: ΤΟ  
ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΟ ΣΧΗΜΑ ΝΟΜΟΣ -ΦΥΣΙΣ.....σ.50

3.3ΤΟ ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΟ ΣΧΗΜΑ ΝΟΜΟΣ –ΦΥΣΙΣ ΣΤΟ ΔΙΑΛΟΓΟ  
ΑΘΗΝΑΙΩΝ-ΜΗΛΙΩΝ .....σ.60

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....σ.69

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....σ.79

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία μελετά το έργο των Ηρόδοτου και Θουκυδίδη μέσα από το πρίσμα των εννοιών της φύσης και του νόμου. Η φύσις και ο νόμος ως δομικές έννοιες της αρχαίας ελληνικής σκέψης είναι εμφανείς σε όλο το εύρος της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, από τους προσωκρατικούς φιλόσοφους μέχρι και τον Αριστοτέλη, είτε μεμονωμένα είτε ως αντιθετικό ιδεολογικό σχήμα, όπως εισήχθη στη φιλοσοφική και πολιτική σκέψη από τους σοφιστές στο δεύτερο μισό του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας θα αναφερθούν οι διαφορετικές σημασίες των δύο όρων, όπως αποτυπώνονται στη φιλοσοφική σκέψη και στη δραματική ποίηση, έπειτα από μελέτη των πρωτογενών πηγών, αλλά και των φιλολογικών μελετών που τις αναλύουν, σε μια προσπάθεια αποσαφήνισης και αποτύπωσης των διαφορετικών νοηματοδοτήσεων, σε σχέση με τις πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις. Στο δεύτερο μέρος, οι έννοιες θα αναζητηθούν στο Ηροδότειο και Θουκυδίδειο έργο με κριτική ανάλυση επιλεγμένων αποσπασμάτων.

### Λέξεις – κλειδιά

Ηρόδοτος

Θουκυδίδης

Φύσις

Νόμος

Αριστοτέλης

## **ABSTRACT**

The present paper discusses the work of Herodotus and Thucydides from the perspective of *physis* and *nomos*. *Physis* and *nomos*, both structural elements of ancient Greek thought are evident from the presocratic philosophers to Aristotle, either as individual concepts or as an opposed ideological form introduced by the sophists in the second half of the 5th century BC. century.

The first part of the paper will examine the different meanings of the two terms, as embedded in philosophical thought and dramatic poetry, through the study both of the primary sources and the literature, in an attempt to clarify them. In the second part *physis* and *nomos* will be explored in the work of Herodotus and Thucydides with critical analysis of selected passages.

### Key – words

Herodotus

Thucydides

Physis

Nomos

Aristotelis

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα εργασία μελετά τις έννοιες της φύσης και του νόμου, όπως αυτές απαντώνται και ερμηνεύονται στο έργο των δύο μεγάλων ιστοριογράφων της αρχαιότητας του Ηροδότου και του Θουκυδίδη. Για το σκοπό αυτό μελετήθηκαν διεξοδικά οι πρωτογενείς πηγές, ακολουθώντας μια κειμενοκεντρική προσέγγιση. Στη συνέχεια διεξήχθη βιβλιογραφική ποιοτική έρευνα χωρίς χρονολογικό περιορισμό, όπου και διαπιστώθηκε ότι υπερτερούν οι ξενόγλωσσοι τίτλοι, αν και οι περισσότεροι είναι μεταφρασμένοι στα ελληνικά. Στο πρώτο μέρος της εργασίας, που αποτελεί και το θεωρητικό υπόβαθρό της, θα συζητηθούν οι διαφορετικές σημασίες στις έννοιες φύση και νόμος, όπως αποδοθήκαν από τους προσωκρατικούς μέχρι και τον Αριστοτέλη. Στο δεύτερο και κυριότερο μέρος, θα αναλυθεί το πως οι δύο έννοιες αντανακλώνται στο έργο των δύο αρχαίων ιστοριογράφων.

Η φύση ως έννοια εμφανίζεται παράλληλα με την ανατολή της φιλοσοφικής σκέψης<sup>1</sup>. Η μυθολογική θεώρηση του κόσμου προκύπτει από την μάλλον εγγενή ανάγκη του ανθρώπου να κατανοήσει και να ερμηνεύσει πρωταρχικά το φυσικό περιβάλλον. Έτσι, η λέξη φύσις υπάρχει ήδη στον Όμηρο<sup>2</sup> με την έννοια της φυσικής σύστασης, του συνόλου των ιδιοτήτων ενός αντικειμένου, ενώ στην πορεία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας δηλώνει επίσης την καταγωγή και όλες τις κινητήριες δυνάμεις της γέννησης, της παραγωγής και της ανάπτυξης<sup>3</sup>. Από την άλλη η λέξη νόμος εμφανίζεται πρώτη φορά στον Ησίοδο με την έννοια της συνήθειας, της παρακαταθήκης, που έχει κληροδοτηθεί και παραχωρηθεί από τους προγόνους στους απογόνους<sup>4</sup>, ενώ σταδιακά αποκτά την έννοια της σύμβασης, του κατά συνθήκη και κοινή συναίνεση επιβαλλόμενου κανόνα. Όπως, παρατηρεί η Romilly, η υπακοή σε κανόνες είναι απαραίτητη προϋπόθεση, προκειμένου να επιβιώσει κάθε ομάδα ανθρώπων, όμως στην περίπτωση της αρχαίας Ελλάδας, παρακολουθεί κανείς τη

---

<sup>1</sup> Λάζου Α., & Καλαχάνης Κ. (Eds.) (2015). Στοιχεία Φιλοσοφίας της Φύσης Α΄. Ι. Αθήνα: Αρναούτη σ. 39

<sup>2</sup> Οδύσσεια, κ, στ. 303: «καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξεν», όπως απαντάται στο Liddel H.G. και Scott R.(2007) , *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, Πελεκάνος:Αθήνα σ. 591.

<sup>3</sup> φύω: γεννώ, παράγω, αναδίδω βλ. στο Liddel H.G. και Scott R.(2007). ο.π.

<sup>4</sup> Ησίοδου, *Θεογονία*, στ. 66: «Μοῦσαι μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνά», όπως απαντάται στο Liddel H.G. και Scott R.(2007). ο.π. σ. 40

μετατροπή των κανόνων αυτών σε νόμους, τη γένεση μιας έννοιας δηλαδή που θα επηρεάσει βαθιά ολόκληρο τον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό<sup>5</sup>.

Συνεπώς και οι δύο έννοιες της *φύσης*, δηλαδή της ρυθμιστικής κανονικότητας των πραγμάτων, χωρίς την ανθρώπινη παρέμβαση και του *νόμου*, του συνόλου, δηλαδή, των κανόνων, των θεσμών και των συμβάσεων που επινοούν οι ανθρώπινες κοινωνίες είναι δομικές για την αρχαία ελληνική σκέψη είτε αυτόνομες είτε ως δίπολο, ως αντιθετικό σχήμα δηλαδή, όπως δημιουργήθηκε με τη σοφιστική κίνηση τις τελευταίες δεκαετίες του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα. Η εξέλιξη στη νοηματοδότηση των δύο εννοιών κινείται παράλληλα με τις απαρχές της φιλοσοφίας, της πολιτικής σκέψης και της ιστοριογραφίας.

Το κριτικό πνεύμα που αναπτύχθηκε στις μικρασιατικές πόλεις στο πλαίσιο της προσωκρατικής φιλοσοφίας τον 6ο και 5ο αιώνα π.Χ. οδήγησε στη συγκρότηση μιας ορθολογικής θεώρησης του κόσμου, ελεύθερης από θρησκευτικούς ή άλλους περιορισμούς και μεταξύ άλλων έθεσε τις βάσεις για την γένεση της ιστοριογραφίας<sup>6</sup>. Όπως παρατηρεί ο Κωνσταντινόπουλος, αν και η ιστοριογραφία δεν κατάφερε να ηγηθεί της πνευματικής ζωής της πόλης, εξαιτίας της αναμφισβήτητης υπεροχής του ποιητικού λόγου, εντούτοις παρουσίασε σημαντικά επιτεύγματα ως προς την πρόοδο της ορθολογικής και επιστημονικής αρχαιοελληνικής σκέψης, συμβάλλοντας στο σταδιακό διαχωρισμό ανάμεσα στο μυθικό παρελθόν και τον πραγματικό ιστορικό χρόνο<sup>7</sup>.

Η ιστοριογραφία ως είδος εμφανίζεται με τον Ηρόδοτο τον *pater historiae*, όπως δικαίως τον χαρακτηρίζει ο Κικέρωνας, το β' μισό του 5ου π.Χ.<sup>8</sup>. Ο Ηρόδοτος στρέφει το ενδιαφέρον του, όχι μόνο στη συλλογή εθνογραφικού και γεωγραφικού υλικού, όπως έκαναν οι προγενέστεροι του λαογράφοι, αλλά στην εξιστόρηση γεγονότων

---

<sup>5</sup> Romilly, J. (1995). *Ο Νόμος στην Ελληνική Σκέψη από τις Απαρχές στον Αριστοτέλη*. μτφρ. Μ. Αθανασίου και Κ. Μηλιαρέση. Αθήνα: Το Άστυ. σ. 21

<sup>6</sup> Ρεγκάκος, Α. (2009). *Επινοώντας το παρελθόν: Γέννηση και ακμή της ιστοριογραφικής αφήγησης στην κλασική αρχαιότητα*. Αθήνα: Gutenberg.

<sup>7</sup> Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). *Αρχαία Ελληνική Ιστοριογραφία (Συγκριτική προσέγγιση των τριών ιστορικών της Κλασικής περιόδου)*. Αθήνα: Σιδεράς σ.10

<sup>8</sup> Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). ο.π. σ.9

όπου πρωταγωνιστές είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι και οι πράξεις τους. Ο ίδιος δηλώνει ότι θα ασχοληθεί με τα έργα των ανθρώπων για να μην τα σβήσει ο χρόνος<sup>9</sup>.

Η ιδιαίτερη πνευματική άνθιση του 5<sup>ου</sup> π. Χ., που παρατηρείται μετά τη λήξη των Μηδικών Πολέμων και τηνπαγίωση του δημοκρατικού πολιτεύματος της Αθήνας, οδηγούν σε μια στροφή της φιλοσοφικής σκέψης από την προσπάθεια ερμηνείας του φυσικού κόσμου, που ξεκίνησε με τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, σε μία νέα αντίληψη που επιχειρεί να ερμηνεύσει τον άνθρωπο και τις κοινωνικές και πολιτικές καταστάσεις που τον περιβάλλουν. Η σοφιστική κίνηση, που έφερε στο προσκήνιο την διαφωνία, την επίκριση, την αμφισβήτηση σε οτιδήποτε παραδοσιακό και καθιερωμένο, επηρέασε βαθιά όχι μόνο την πολιτική και πνευματική ζωή της αρχαίας Ελλάδας, αλλά και ολόκληρη την σύγχρονη ευρωπαϊκή φιλοσοφία<sup>10</sup>, διατυπώνοντας ενίοτε αιρετικές για την εποχή, σκέψεις και απόψεις<sup>11</sup>. Σημαντική θέση στη διδασκαλία των σοφιστών κατέχει το αντιθετικό ζεύγος νόμος-φύσις, που θα αποτελέσει κοινό τόπο σε όλη την πνευματική ζωή της αρχαίας Αθήνας.

Ο σύγχρονος των σοφιστών, Θουκυδίδης εισάγει στο έργο του τη μέθοδο της ιστορικής αιτιότητας, δηλαδή της αναζήτησης των βαθύτερων αιτιών ενός γεγονότος. Ο ιστοριογράφος ενδιαφέρεται για την αντικειμενικότητα των γεγονότων και όχιγια την τέρψη των αναγνωστών<sup>12</sup> και αναγνωρίζεται από τη σύγχρονη έρευνα ως ο πρώτος που χρησιμοποίησε επιστημονικές μεθόδους αιτιότητας.

Η φύση και ο νόμος ως έννοιες είναι κυρίαρχες στο έργο τόσο του Ηρόδοτου όσο και του Θουκυδίδα. Η παρούσα διπλωματική εργασία φιλοδοξεί να συνεισφέρει στην φιλολογική μελέτη και έρευνα, με μια ακόμα φιλοσοφική θεώρηση του έργου τους, επικεντρωμένη ωστόσο στο ιδεολογικό διπολικό σχήμα φύσει- νόμω. Πρέπει εντούτοις να σημειωθεί ότι επειδή το σχήμα είναι μεταγενέστερο από το Ηροδότειο έργο, δεν μπορεί να ανιχνευθεί ως τέτοιο σε αυτό, αν και κάποιοι μελετητές βλέπουν

---

<sup>9</sup>Ηρόδοτος, *Ιστορία* (1.πρ) «*Ηροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μῆτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μῆτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*».

<sup>10</sup>Lesky, A. (1981). *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*. Θεσσαλονίκη: εκδοτικός οίκος Αδελφών Κυριακίδη. σ. 482

<sup>11</sup>Κύρκος Β.(1992). *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα: εκδ. Παπαδήμα. σ.23

<sup>12</sup>Θουκυδίδης, *Ιστορία* I.21 «*Καὶ εἰς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μωθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται, ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὐθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. Κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα εἰς τὸ παραχρήμα ἀκούειν ζῦγκεται.*»

μια σχέση με τη σοφιστική κίνηση<sup>13</sup>. Συνεπώς θα επιχειρηθεί μια θεώρηση των διαφορετικών σημασιών της έννοιας της φύσης και του νόμου, όπως νοηματοδοτούνται από τον Ηρόδοτο. Αντίθετα, στην περίπτωση του Θουκυδίδη, σύγχρονου των σοφιστών, το ιδεολογικό σχήμα είναι παρόν και ανιχνεύεται στο σύνολο του έργου του και ιδίως στο διάλογο Αθηναίων και Μηλίων στο 5<sup>ο</sup> βιβλίο του, όπου και θα επιχειρηθεί μια εκτενής κριτική ανάλυση περιεχομένου.

---

<sup>13</sup>Ενδεικτικά βλ. Provencal, V. L. (2015). *Sophist kings: Persians as other in Herodotus*. Bloomsbury Publishing



## 1. ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Αναμφισβήτητα, η προσωκρατική φιλοσοφία, που εμφανίζεται στις αρχές του 6<sup>ου</sup> αιώνα π. Χ. στην περιοχή της Ιωνίας, έθεσε τις βάσεις για τη μετέπειτα φιλοσοφική και επιστημονική σκέψη. Οι εκπρόσωποί της δεν αποτελούσαν ένα ενιαίο ρεύμα και αυτό σύμφωνα με την άποψη του Popper<sup>14</sup> δημιούργησε έναν ιδιαίτερος δημιουργικό και κριτικό διάλογο μεταξύ τους, χωρίς δόγματα και προκαταλήψεις.

Σε αδρές γραμμές, οι προσωκρατικοί, παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις τους, προσπάθησαν να κατανοήσουν τον φυσικό κόσμο, να τον ερμηνεύσουν με οδηγό τον ορθολογισμό και όχι πια τη μυθολογική σκέψη. Έτσι, η φύση, η αρχή των πραγμάτων, οι κανόνες που τηδιέπουν, δεν ερμηνεύονται πλέον βάσει μύθων και θεϊκών παρεμβάσεων, αλλά με επιστημονικές αρχές που βασίζονται στην σχέση αιτίου-αιτιατού<sup>15</sup>. Στην προσωκρατική σκέψη, η φύση υποδηλώνει δυνητικά την διεργασία της φυσικής εξέλιξης και ταυτόχρονα παραπέμπει στην καταγωγή, στην πρώτη αρχή, στο *Είναι*. Τα πρώτα ερωτηματικά αφορούν την ίδια την κοσμογονία και στην συνέχεια επεκτείνονται σε άλλα θέματα, σύμφωνα δηλαδή με την παραγωγική μέθοδο, από το γενικό στο ειδικό. Η παραδοχή επομένως ότι εκτός από το φυσικό, ανόργανο σύμπαν και τα φυσικά φαινόμενα, η φυσική εξέλιξη περιλαμβάνει όλα τα έμβια όντα και αυτονόητα και τον άνθρωπο σε όλες τις εκδηλώσεις της ζωής του, επέκτεινε τη σκέψη των προσωκρατικών φιλοσόφων σε ζητήματα ηθικής και πολιτικής.

Ο άνθρωπος για τους προσωκρατικούς είναι ενσωματωμένος και άρρηκτα συνδεδεμένος με την φύση, σε μια σχέση αμοιβαίας και συνεχούς αλληλεξάρτησης, καθώς υπακούει στους ίδιους νόμους με αυτή. Η δομή της φύσης παρομοιάζεται με εκείνη της κοινωνίας και την πολιτική οργάνωσή της. Οι έννοιες της αρετής, της φρόνησης, της σοφίας, της δικαιοσύνης, της δημοκρατίας και του νόμου απασχόλησαν τους προσωκρατικούς παράλληλα με τις έννοιες της ύλης, του απείρου, της δύναμης, του αριθμού, της κίνησης και της μεταβολής, του *Γίνεσθαι*, της αέναης ροής και μεταβολής των πάντων, και του *Είναι*, που νοείται ως ακίνητο και αιώνιο<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup>Popper, K. R (1962). "Back to the presocratics". In K. R. Popper (Ed.) *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge* (σσ. 136-165), New York: Basic Books

<sup>15</sup>Osborne, C., & Rowett, C. (2004). *Presocratic philosophy: A very short introduction* (Vol. 103). Oxford University Press. σ.30

<sup>16</sup>Osborne, C., & Rowett, C. (2004). ο.π. σ.35

Ο Θαλής, ο Μιλήσιος<sup>17</sup>, ο αρχαιότερος προσωκρατικός φιλόσοφος, είναι ο πρώτος που έθεσε το οντολογικό ερώτημα *περί της αρχής των όντων*, προτείνοντάς ένα υλικό στοιχείο ως πρωταρχική αιτία, η οποία έχει ερμηνευτικές δυνατότητες αναφορικά με το *Γίγνεσθαι*. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, στο έργο του *Μετά τα φυσικά*,

«ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης». (A 983b, 6-13.)

Το στοιχείο αυτό είναι για τον Θαλή το *ὕδωρ*, το νερό, το οποίο λειτουργεί ως το οντολογικό εκείνο υπόστρωμα από το οποίο απορρέουν οι δομές και οι λειτουργίες του φυσικού κόσμου<sup>18</sup>, τὸ ἐν ἀπὸ το οποίο προέρχονται τα *πολλά*, άποψη που σύμφωνα με τον Nietzsche, όχι απλώς αντανακλά μια εμπειρική παρατήρηση του υγρού στοιχείου, αλλά συνενώνει όλες τις προγενέστερες κοσμολογικές αναζητήσεις ότι δηλαδή το *ἐνεῖναι τό πᾶν*.<sup>19</sup>

Μαθητής του Θαλή, ο Αναξίμανδρος<sup>20</sup> αναπτύσσει μια πληρέστερη κοσμολογία, που αρχίζει από τη γέννηση του Κόσμου και φτάνει ως την εμφάνιση των ζωντανών οργανισμών και του ανθρώπου. Θεωρεί ως αρχή των πάντων μία απροσδιόριστη αιτία, απρόσιτη στις ανθρώπινες αισθήσεις, το *ἄπειρον*, το οποίο χαρακτηρίσεως *θεῖον*, *αθάνατον* και *ἀνώλεθρον*<sup>21</sup> και που βλέπει να λειτουργεί σαν ένα αρχικό υπόστρωμα από το οποίο προέρχεται η γένεση, η μεταβολή και ο θάνατος. Επιπλέον, ανάγει σε καθολικό νόμο την ισορροπία, που πρέπει να επικρατεί τόσο ανάμεσα στα τέσσερα βασικά υλικά στοιχεία (*πυρ, ὕδωρ, αέρας και γη*) όσο και ανάμεσα στους πολίτες που απαρτίζουν μια δημοκρατική κοινωνία<sup>22</sup>. Εισάγει δηλαδή την έννοια μιας κοσμικής δικαιοσύνης, η οποία βασίζεται στην αναγκαιότητα:

<sup>17</sup>Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*. Cambridge University Press. σ.74

<sup>18</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). σ.87

<sup>19</sup>Nietzsche, Fr. (1975). *Η γέννηση της φιλοσοφίας στα χρόνια της αρχαίας Ελληνικής τραγωδίας*, (μτφ και σχόλια Αιμ. Χουρμουζίου), Αθήνα: εκδ. Μάρη και Κοροντζή, σ.35

<sup>20</sup>Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983) σ.99

<sup>21</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικής ακροάσεως* 203b7

<sup>22</sup>Μαραγγιανού-Δερμούση, Ε. (2014). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Αθήνα: DaVinci.

*Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ  
χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ  
χρόνου τάξιν.<sup>23</sup>*

Ο φιλόσοφος συνεπῶς δεν πραγματεύεται μόνο την ιστορία της γένεσης και της εξέλιξης του σύμπαντος, αλλά και τους νόμους που διέπουν τη ζωή πάνω στη γη. Έτσι, είναι ο πρώτος που ασχολείται πιο συστηματικά με τον κόσμο των ανθρώπων, δηλαδή με την αφήγηση της ιστορίας του ανθρώπινου γένους<sup>24</sup>. Αξίζει, επιπλέον να αναφερθεί το γεγονός ότι είναι εκείνος που πρώτος σχεδίασε γεωγραφικό χάρτη, μια καινοτομία που άσκησε μεγάλη επιρροή στους επιγόνους του φιλοσόφου αλλά και στον Εκαταίο τον Μιλήσιο, τον πρώτο ιστορικό και γεωγράφο της αρχαιότητας, και βέβαια στον Ηρόδοτο<sup>25</sup>.

Ο τελευταίος από τους Μιλήσιους Προσωκρατικούς, ο Αναξίμενης<sup>26</sup> θεωρεί με τη σειρά του, τον αέρα ως παράγοντα συνοχής του Σύμπαντος, όπως ακριβώς συμβαίνει με την ανθρώπινη ψυχή και το σώμα. Μιας και ο αέρας συνενώνει τον κόσμο, είναι ταυτόχρονα σημείο ζωής και του ανθρώπου (αήρ=πνοή=ψυχή). Ο παραλληλισμός του ανθρώπου με τον κόσμο καθίσταται εμφανής, επομένως και στον Αναξίμενη<sup>27</sup>, ωστόσο εξελίσσεται περισσότερο στον Ηράκλειτο.

Ο Ηράκλειτος, ο Εφέσιος<sup>28</sup> θεωρεί ότι το *αερίζων πυρ*, η φωτιά, ως αέναη πηγή ενέργειας, είναι το μόνο δομικό στοιχείο του κόσμου, αυτό που δίνει ζωή σε όλα τα πράγματα. Η αδιάκοπη κυκλική ροή και η ενότητα των αντιθέτων αναγνωρίζονται ως η μοναδική αναμφισβήτητη πραγματικότητα. Η ύλη δεν έχει πραγματική υπόσταση, δεν είναι στατική, είναι οι διεργασίες εντός της, οι οποίες υπόκεινται σε μια αέναη διαλεκτική σύγκρουση και σύνθεση αντιθέτων, που δημιουργούν το *Γίνεσθαι*, τη γέννηση και τη φθορά των πάντων<sup>29</sup>. «Πάντα χωρεῖ και οὐδέν μένει<sup>30</sup>» κατά τη διάσημη ρήση του, δηλαδή τα πάντα αλλάζουν και τίποτα δεν παραμένει σταθερό. Ο

<sup>23</sup> Σιμπλίκιος, *Σχόλια εις Φυσικά*, p. 24, 13sq όπως αναφέρεται στους Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). σ. 107

<sup>24</sup> Ρεγκάκος, Α. (2009). *Επινοώντας το παρελθόν: Γέννηση και ακμή της ιστοριογραφικής αφήγησης στην κλασική αρχαιότητα*. Αθήνα: Gutenberg

<sup>25</sup> Ρεγκάκος, Α. (2009). ο.π.

<sup>26</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983) ο.π. σ.σ 152-170

<sup>27</sup> Λάζου Α., & Καλαχάνης Κ. (Eds.) (2015). *Στοιχεία Φιλοσοφίας της Φύσης Α΄ Ι*. Αθήνα: Αρναούτη σ.73

<sup>28</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983), ο.π. σ.σ.190-220 και Αξελός, Κ. (1974). *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*. Αθήνα. Εξάντας

<sup>29</sup> Αξελός, Κ. (1974). *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*. Αθήνα. Εξάντας σ.57

<sup>30</sup> Πλάτωνας, *Κρατύλος*, 402a. όπως αναφέρεται στους Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). σ. 197

Λόγος είναι αυτό που συνιστά την τάξη και τη ροή του κόσμου<sup>31</sup>. Η *διαλεκτική* που έχει σαν προϋπόθεσή της το Λόγο, μπορεί να διδάξει τον άνθρωπο να κατανοεί τα πράγματα, κάνοντας δυνατή τη σύλληψη της αλήθειας, που σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, δεν επινοείται, αλλά ανακαλύπτεται<sup>32</sup>.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν και οι απόψεις του φιλοσόφου για τους νόμους. Όπως χαρακτηριστικά σχολιάζει ο Αξελός, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, η πόλη στηρίζεται στο νόμο, γιατί είναι αυτός που δίνει στην κοινωνική ζωή το νόημά της με το να την τοποθετεί στη διάσταση του συμπαντικού, επειδή όλοι οι ανθρώπινοι νόμοι τρέφονται από τον έναν νόμο, τον θείο<sup>33</sup>. Το θείο στην Ηρακλείτεια σκέψη ταυτίζεται με την ίδια τη φύση, που αν και απολύτως ρευστή και μεταβαλλόμενη, ωστόσο διέπεται από νομοτέλεια, από την ίδια τη διαδικασία συνεχούς σύγκρουσης και επομένως αλλαγής. Συνεπώς οι άνθρωποι πρέπει να υπερασπίζονται τους νόμους, καθώς είναι εκείνοι που φέρουν μέσα τους ένα κομμάτι της συμπαντικής αλήθειας. Βέβαια η ανθρώπινη φύση, την οποία ο Ηράκλειτος ονομάζει *ήθος* μπορεί να αντιπαρατίθεται με το νόμο καθώς έχει κοινωνική διάσταση και συνδέεται με το έθιμο, με την ίδια έννοια που έχει στο Ηροδότειο έργο, όπως θα σχολιαστεί αργότερα.

Στον αντίποδα, ο Πυθαγόρας, ο οποίος σχολιάζεται ιδιαίτερα από τον Ηράκλειτο, αν και αντιλαμβάνεται τον κόσμο μέσω των αριθμών, όπου και κυριαρχούν οι αντιθέσεις<sup>34</sup>, επινοεί την έννοια της *ευρυθμίας*, της ικανότητας δηλαδή του ανθρώπου να βρίσκει ρυθμό σε όλες τις ατομικές και κοινωνικές δραστηριότητες. Ωστόσο, όπως παρατηρούν οι Kirk, Raven, & Schofield, το ενδιαφέρον του Πυθαγόρα είναι στραμμένο τόσο στην επιστήμη όσο και στη θρησκεία<sup>35</sup> και συνακόλουθα ηπίστη του στην αθανασία της ψυχής και στη μετενσάρκωση οδηγεί στην ιδέα ότι όλα τα έμψυχα όντα θα πρέπει να είναι -και να αντιμετωπίζονται- ως συγγενικά<sup>36</sup>. Συνεπώς, η πόλις, προκειμένου να μετασχηματισθεί σε *κόσμο*<sup>37</sup> χρειάζεται

---

<sup>31</sup> Αξελός, Κ. (1974). σ.53

<sup>32</sup> Αξελός, Κ. (1974). σ.73

<sup>33</sup> Αξελός, Κ. (1974). σ.196

<sup>34</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, 986a, «ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἔν [καὶ] πλῆθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν

[καὶ] θῆλυ, ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθὺ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες.»

<sup>35</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983) ο.π. σ.228

<sup>36</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983) ο.π. σ.228

<sup>37</sup> Ο *κόσμος* ως λέξη εμφανίζεται πρώτη φορά στον Πυθαγόρα και σύμφωνα με τους Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (2014) σ. 228, έχει την έννοια της *κοσμικής τάξης*.

ομαδική προσπάθεια και όλα τα μέλη μιας κοινότητας παρά τις διαφορές τους οφείλουν να επιδιώκουν την αρμονία<sup>38</sup>.

Ο Παρμενίδης, από την άλλη, εκπρόσωπος της Ελεατικής σχολής, διακηρύσσει το αμετάβλητο και στατικό της ύλης, ενώ για πρώτη φορά σε ένα μεταφυσικό επίπεδο, ορίζεται ένας νοητός κόσμος, ανεξάρτητος από τις ανθρώπινες αισθήσεις. Ο Κόσμος αυτός είναι για τον Παρμενίδη, ο πραγματικός Κόσμος, ο κόσμος της αλήθειας του *Είναι* χωρίς την παρεμβολή των αισθήσεων: *έστι γαρ είναι, μηδέν δ' ουκ έστι*, δηλαδή, το όν ούτε ήταν ποτέ ούτε θα είναι, γιατί είναι τώρα όλο μαζί ένα, συνεχές, προσέτι ακίνητο, χωρίς αρχή και τέλος<sup>39</sup>.

Επιπλέον, ο Δημόκριτος, αναγνωρίζει την υπεροχή της ψυχής έναντι του σώματος και τη σπουδαιότητα της αρετής. Πάνω από τους γραπτούς νόμους, τονίζει τη σημασία του άγραφου εσωτερικού νόμου, τον οποίο κάποιος οφείλει να τηρεί, είτε μπορεί είτε δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός. Η ενάρετη ζωή δηλαδή, για τον Δημόκριτο πρέπει να επιλέγεται συνειδητά και όχι με το φόβο της τιμωρίας θεϊκής ή ανθρώπινης. Όπως παρατηρεί ο Vegetti, κινείται στο προοδευτικό κλίμα του σοφιστικού κινήματος που είχε αποφασιστική σημασία για τη διαμόρφωση μιας φιλοσοφικής ηθικής<sup>40</sup>. Το *καλώς φέρεσθαι* και η *συμμετρία* είναι για τον Δημόκριτο, η πηγή της ευδαιμονίας. Επιπλέον ο Δημόκριτος θεωρεί την *ανάγκη* ως αιτία της επινόησης και της δημιουργίας των κοινωνιών και ότι η γενεσιουργός αιτία των γεγονότων είναι η *δίκη*. Όλα τα πράγματα συμβαίνουν από αναγκαιότητα, με την έννοια της φυσικής διαδικασίας που συμβαίνει από ανάγκη<sup>41</sup>.

Συμπερασματικά, ολόκληρο το έργο των *φυσικών φιλοσόφων*, όπως έχουν επίσης επικρατήσει να λέγονται οι προσωκρατικοί, κατορθώνει να διερευνήσει και να στοχαστεί, όχι μόνο σχετικά με το φυσικό περιβάλλον, αλλά και γύρω από την ανθρώπινη συμπεριφορά και συνακόλουθα την οργανωμένη κοινωνία. Ο νόμος έχει την έννοια τόσο του συνόλου των κανόνων που διέπουν το σύμπαν, όσο και την πόλη. Η φιλοσοφία τους, ωστόσο, είναι καθαρά οντολογική με τα κοινωνικά ζητήματα και ειδικότερα τα ζητήματα της πολιτικής αρετής να έρχονται σε δεύτερη μοίρα.

---

<sup>38</sup> Anton, J. P. (1992). "The Pythagorean way of life: morality and religion". στο Boudouris K. I. *Pythagorean Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture. σ. 15

<sup>39</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983),

<sup>40</sup> Vegetti, M. (2003). *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*. μτφρ. Γ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα: Εκδόσεις Τραυλός σ.σ. 107-114

<sup>41</sup> Vegetti, M. (2003). ο.π. σ. 110

Έτσι, η φιλοσοφία τους δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να χαρακτηριστεί ανθρωποκεντρική, όπως η σοφιστική κίνηση του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα.

Εντούτοις, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι η πρώτη αποτύπωση του ιδεολογικού σχήματος *φύσει- νόμω*, που απασχολεί την παρούσα εργασία, μάλλον εντοπίζεται στο ιπποκρατικό σύγγραμμα *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* στο κεφάλαιο 14, που αποδίδεται στον προσωκρατικό φιλόσοφο Αρχέλαο, λίγο μετά το 440 π.Χ.<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup>Η άποψη αποδίδεται στον Γερμανό φιλόλογο Heinemann, βλ. Κύρκος Β.(1992). *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα: Παπαδήμα σ.220 και Guthrie W.K.C. (1991), *Οι σοφιστές*, Αθήνα: ΜΙΕΤ σ.404

## 2.ΣΟΦΙΣΤΕΣ: ΤΟ ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΟ ΣΧΗΜΑ, ΝΟΜΩ-ΦΥΣΕΙ

Αν οι προσωκρατικοί, σύμφωνα με τον Heisenberg, προσέφεραν στην φιλοσοφική διάνοηση τον κριτικό ορθολογισμό<sup>43</sup>, οι σοφιστές εισάγουν τον σκεπτικισμό, στρέφοντας την προσοχή στην ανθρώπινη διάσταση και την υποκειμενική λογική της αλήθειας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Romilly, «είναι οι πρώτοι που ύψωσαν σε βασική αρχή τη σχετικότητα της γνώσης και που άνοιξαν τον δρόμο όχι μόνο για την ελεύθερη σκέψη, αλλά και για την απόλυτη αμφιβολία μπροστά στη μεταφυσική, την ηθική, τη θρησκεία... Ήταν οι πρώτοι που έφτασαν στα απώτατα όρια του ορθολογισμού και του σκεπτικισμού»<sup>44</sup>

Η λέξη σοφιστής προέρχεται από το ρήμα σοφίζομαι, που σημαίνει εξασκώ την σοφία. Η σοφία των σοφιστών, δηλαδή είναι τόσο πρακτική όσο και θεωρητική υπόθεση, καθώς οι ίδιοι οι σοφιστές λειτουργούν ως δάσκαλοι επ' αμοιβή, μεταδίδουν γνώσεις και υποδεικνύουν ηθικές συμπεριφορές που αφορούν στον κοινωνικό και πολιτικό βίο<sup>45</sup>. Όπως αναφέρει η Romilly, οι σοφιστές μαθαίνουν στους πολίτες να μιλούν και να σκέπτονται κριτικά, ενώ τους οπλίζουν για την επιτυχία, που δε βασίζεται στη δύναμη ή στη γενναιότητα, αλλά στην ενεργοποίηση της νόησης<sup>46</sup>. Η σοφιστική επομένως είναι ιδωμένη, τόσο ως πνευματικό και φιλοσοφικό ρεύμα, όσο και ως διδασκαλία της ρητορικής τέχνης, προορισμένη για τον πολίτη του δημοκρατικού πολιτεύματος. Είναι αυτονόητο ότι η ρητορική και η σοφιστική είναι συνυφασμένη με την εμφάνιση και την εδραίωση του δημοκρατικού πολιτεύματος, καθώς προκειμένου να πετύχει κανείς πολιτικά είναι απαραίτητο να διαθέτει την ικανότητα της πειθούς, την οποία διδάσκουν οι σοφιστές.

Ο Γερμανός φιλόσοφος Hegel διατύπωσε την άποψη ότι το πνευματικό κίνημα των σοφιστών ομοιάζει με τις βασικές αρχές του ευρωπαϊκού διαφωτισμού, θέση που υιοθέτησαν και μεταγενέστεροι μελετητές<sup>47</sup>. Είναι αναμφισβήτητο ότι οι σοφιστές προσπάθησαν να ερμηνεύσουν το κοινωνικό γίγνεσθαι, έχοντας εμπιστοσύνη στην λογική δύναμη του ανθρώπου και της εξελικτικής ικανότητας

---

<sup>43</sup> Heisenberg, W. (1973), *Η εικόνα της φύσης στη σύγχρονη εποχή*. Αθήνα: εκδ.Σάκκουλας.

<sup>44</sup> Romilly, J. (1994). *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. ΦΙ Κακριδής, Αθήνα: Καρδαμίτσα. σ. 337

<sup>45</sup> Καρακώστας, Μ. (2015). *Σοφιστές, οι Διαφωτιστές της Αρχαιότητας* ανακτήθηκε από : <http://www.respublica.gr>

<sup>46</sup> Romilly, J. (1994). ο.π. σ. 32

<sup>47</sup> Ενδεικτικά, βλ. Guthrie W.K.C. (1991), *Οι σοφιστές*, Αθήνα: ΜΙΕΤ και Κύρκος Β.(1992). *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα: Παπαδήμα.

της.Επομένως, η αλήθεια δεν είναι μόνο μία, εξαρτάται από το ήθος και τη διάνοια του ανθρώπου που την εκφέρει και άρα είναι απολύτως υποκειμενική και σχετική.

Κεντρική θέση στην προβληματική των σοφιστών κατέχει το ιδεολογικό σχήμα *νόμω-φύσει*, το οποίο, όπως παρατηρεί ο Κύρκος, *εκφράζει και μετουσιώνει ιδέες και αντιλήψεις διαφορετικές, προβάλλει αντίθετες θέσεις και ερμηνείες κοινωνικών φαινομένων και θεσμών*<sup>48</sup>. Όπως αναφέρθηκε, το σχήμα εμφανίζεται πρώτη φορά σε ένα ιπποκρατικό κείμενο που χρονολογείται γύρω στο 440 π.Χ <sup>49</sup>, στο οποίο υποστηρίζεται μία σχέση συνεργασίας ανάμεσα στη *φύσιν* και το *νόμον*.Ο *νόμος*, εμφανίζεται ως η κληροδοτημένη συνήθεια, τοπολιτικό και πολιτιστικό κλίμα που παρεμβαίνει στη φυσιολογική διαδικασία ανάπτυξης, επιχειρώντας να διαφοροποιήσει ένα βασικό χαρακτηριστικό γνώρισμα που η *φύσις* έχει αποδώσει στο ανθρώπινο σώμα<sup>50</sup>.

Συνεπώς, ο *νόμος* είναι απόλυτα εξαρτώμενος από τις ανθρώπινες αποφάσεις, αφού έχει την έννοια της ανθρώπινης παρέμβασης σχετικά με τον ορισμό του δικαίου. Στον αντίποδα, η *φύσις* είναι μια μάλλον ακίνητη ουσία, δοσμένη *a-priori*. Οι σοφιστές μέσα στη γενικότερη τάση αμφισβήτησης και επαναπροσδιορισμού των πάντων βλέπουν πρώτοι στις δύο έννοιες μια αντίθεση, καθώς οι *νόμοι* ως επινόηση από τη μία είναι σχετικοί, αφού, ως ανθρώπινες συμβάσεις αντανακλούν κάθε φορά διαφορετικά ήθη και συμφέροντα και από την άλλη η *φύση* ως προϋπάρχουσα ουσία, σχεδόν θεϊκή είναι ιδωμένη ως κάτι απολύτως σταθερό και δεδομένο που λειτουργεί και με τον άνθρωπο, αλλά και χωρίς αυτόν. Οι σοφιστές εισάγουν αυτή την αντίθεση στην πολιτική φιλοσοφία θέτοντας ένα πλήθος ερωτημάτων σχετικά με την *πόλη* και το *δίκαιο*. Ο Guthrie διακρίνει τρεις κυρίαρχες στάσεις α) υπέρ του νόμου και

<sup>48</sup>Κύρκος Β.(1992). *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα: Παπαδήμα. σ. 219

<sup>49</sup> Κρίνεται απαραίτητο να παρατεθεί έστω και ως υποσημείωση το αναφερόμενο απόσπασμα:

*«Καὶ ὀκόσα μὲν ὀλίγον διαφέρει τῶν ἐθνῶν παραλείψω, ὀκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ, ἐρέων περὶ αὐτῶν ὡς ἔχει. καὶ πρῶτον περὶ τῶν Μακροκέφαλων. τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος ὁμοίας τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν· τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ. τοὺς γὰρ μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γενναιοτάτους ἠγένονται, ἔχει δὲ περὶ τοῦ νόμου ἄδε· τὸ παιδίον ὀκόταν γέννηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν ἐοῦσαν μαλακοῦ ἐόντος ἀναπλάσσει τῆσι χερσὶ καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μήκος αὔξεσθαι δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μήκος αὔζεται. οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι· τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν· ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός· εἰ οὖν γίνονται ἐκ τε φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἐκ γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ ἐκ διεστραμμένων στρεβλοὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γίνεσθαι; νῦν δὲ ὁμοίως οὐκέτι γίνονται ἢ πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὀμιλίην τῶν ἀνθρώπων.»* Περί ἀέρων, ὑδάτων, τόπων, 14

<sup>50</sup> Κύρκος Β.(1992). σ.220



εναντίον της φύσης, β) υπέρ της φύσης και εναντίον του νόμου και γ) μία στάση «άτεγκτου ρεαλισμού ή θετικισμού», όπου οι πιο ισχυροί θα επιβάλλονται πάντα στους πιο αδύναμους, ονομάζοντας δικαιοσύνη οτιδήποτε νομοθετούν, προκειμένου να ικανοποιήσουν το συμφέρον τους<sup>51</sup>.

Ο Πρωταγόρας, υπέρμαχος του νόμου, τον αντιλαμβάνεται ως το νομιζόμενο, δηλαδή κάτι για το οποίο μπορεί κανείς να στοχάζεται και να του αποδίδει διαφορετικές σημασίες, αφού δεν υπάρχει σε αυτόν καμία αντικειμενική εγκυρότητα.

*«ἀλλ' ἐκεῖ οὐ λέγω, ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὀσίοις καὶ ἀνοσίοις, ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθές τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον. καὶ ὅσοι γε ἂν μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγωσιν, ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσι.»<sup>52</sup>*

Το δίκαιο ταυτίζεται με το θετό νόμο<sup>53</sup>, ο οποίος συλλαμβάνεται ως μια κοινή σύμβαση, κάτι όχι δεδομένο αλλά ελαστικό και ευέλικτο, στο οποίο δεν επιδρά καθόλου ο παράγοντας φύση. Ο Πρωταγόρας, εισάγοντας στη φιλοσοφική διάνοηση το σχετικισμό και τον πραγματισμό, διατυπώνει ότι η αλήθεια μόνο εάν ταυτίζεται με τα κοινά συμφέροντα, αναγνωρίζεται ως έγκυρη<sup>54</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, οι νόμοι αναγνωρίζονται ως ορθοί για όσο χρονικό διάστημα υπερασπίζονται τα συμφέροντά της πόλης, για όσο καιρό δηλαδή η πόλη τους χρειάζεται. Εντούτοις, σύμφωνα με τη Romilly, φαίνεται να υπερασπίζεται την έννοια της δικαιοσύνης, γενικότερα ως μια δυνατότητα της ανθρώπινης κοινότητας να διαμορφώνει και να θεσμοθετεί τους νόμους που διαπνέουν τις αξίες και τη ζωή των μελών της<sup>55</sup>.

Στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα<sup>56</sup>, μελετάται η καταγωγή και η εξέλιξη του ανθρώπινου γένους από τη φυσική κατάσταση στη δημιουργία πόλεων. Ο άνθρωπος έχει πλαστεί από χώμα και από φωτιά, δηλαδή από δύο από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης. Ο Επιμηθέας αφήνει τον άνθρωπο γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστροτον καὶ ἄοπλον σε σχέση με τα άλλα ζώα, εκθέτοντας τον σε θανάσιμους κινδύνους και ο Προμηθέας, προκειμένου να τον βοηθήσει, κλέβει για χάρη του τὴν ἔντεχνον σοφίαν, την οποία προστατεύει η Αθηνά, σὺν πυρί, και τη φωτιά, που προστατεύει ο Ήφαιστος. Αυτά τα δύο δώρα του Προμηθέα στην ανθρωπότητα, τα δώρα της σοφίας

<sup>51</sup>Guthrie W.K.C. (1991), ο.π. σ. 86

<sup>52</sup>Πλάτων, Θεαίτητος, 172b:

<sup>53</sup>Κύρκος, Β. (1992). σ. 222

<sup>54</sup> Βέικος Θ. (1971), Αρχαία Σοφιστική, Θεσσαλονίκη σ. 57

<sup>55</sup> Romilly, J. (1994). ο.π.

<sup>56</sup>Πλάτων, Πρωταγόρας

και της φωτιάς είναι που παρέχουν το υπόβαθρο και τη δυνατότητα της γλωσσικής επικοινωνίας και της δημιουργίας πόλεων και πολιτισμού. Ο άνθρωπος, προκειμένου να καλύψει τις ανάγκες του, οι οποίες αναγνωρίζονται ως πρωταρχικές ανάγκες επιβίωσης, εκμεταλλεύεται και επεξεργάζεται το φυσικό περιβάλλον, χρησιμοποιώντας παράλληλα γνώσεις θεϊκής προέλευσης.

Όταν πια ο άνθρωπος οργανώνεται σε πόλεις, κινδυνεύει εκ νέου από αφανισμό, καθώς μη διαθέτοντας την *πολιτικήν τέχνην*, διαπράττει αδικίεςσε βάρος των ομοίων του, δημιουργώντας διαμάχες και έχθρες. Έτσι, ο Δίας αναθέτει στον Ερμή να εμφυσήσει σε όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους την *δίκην* και την *αἰδῶ*, αρετές που ωστόσο χρειάζονται εξάσκηση, αφού δεν αποτελούν αρχικά μέρος της ανθρώπινηςφύσης. Με τη λογική, ως έμφυτο στοιχείο του ανθρώπου, την *δίκην* και την *αἰδῶ*, ως επίκτητο, καθίσταται δυνατή η συμβίωση του ανθρώπου σε ομάδες που αναγνωρίζεται ως απαραίτητη προϋπόθεση για την επιβίωσή του.

Αν και οι απόψεις των μελετητών δίστανται σχετικά με το αν το πλατωνικό απόσπασμα, αντανακλά αξιόπιστα ή όχι τις απόψεις του Πρωταγόρα<sup>57</sup>, σε κάθε περίπτωση έχει ενδιαφέρον ότι σε αυτό η αίσθηση του δικαίου, αν και ιδιότητα όχι δοσμένη από τη φύση, αξιολογείται ως ανώτερη προϋπόθεση για την επιβίωση του ανθρώπου, εξαιτίας της αδυναμίας της φύσηςνα του διασφαλίσει την αρμονική κοινωνική συνύπαρξη και επομένως την επιβίωσή του.

ΟΙπίας και ο Αντιφών είναιαπό την άλλη ξεκάθαρα υπέρμαχοι της φύσης έναντι του νόμου και θεωρούνται οι θεμελιωτές της λεγόμενης σχολής του «φυσικού δικαίου».<sup>58</sup>Για τον Ιππία η έννοια νόμος έχει διττή υπόσταση. Από τη μία ταυτίζεται με το γραπτό νόμο,ο οποίος αποτελεί μια παροδικήσύμβαση, μιαπροσωρινή συμφωνία με συγκεκριμένα χρονικά και κοινωνικά πλαίσιακαι λειτουργεί ως δυνάστης της φύσης και από την άλλη ο νόμοςαναφέρεται στο άγραφο δίκαιο που διαθέτει διαχρονική και καθολική ισχύ. Ο άγραφος νόμος είναι στενά συνδεδεμένος με τη φύση και η παραβίασή του επιφέρει πάντα τιμωρία<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup>Ο Βέικος αναφέρει ότι πρόκειται για έναν απλώς σοφιστικά χρωματισμένο λόγο και όχι για έκθεση των απόψεων του Πρωταγόρα βλ. Βέικος (1973) ο.π.σ. 53

Αντίθετη άποψη εκφράζει η Romilly: *συμβαίνει όμως ο Πλάτωνας να του αποδίδει ένα μεγάλο λόγο στο διάλογο που έχει το όνομά του, και όλες οι λεπτομέρειες δείχνουν ότι ο φιλόσοφος μιμήθηκε το σοφιστή, ακολουθώντας πιστά το ύφος και τους συλλογιστικούς του τρόπους* βλ Romily, J.D. (1994) ο.π.σ..240: «

<sup>58</sup>Κύρκος, Β. (1992).ο.π. σ. 231

<sup>59</sup> Untersteiner M. (1954). ο.π. σ.283

Στην ίδια κατεύθυνση, ο Αντιφών στο σοφιστικό του έργο *Περί ἀληθείας* του οποίου ο τίτλος σύμφωνα με την Romilly παραπέμπει ξεκάθαρα σε «μανιφέστο»<sup>60</sup> διατυπώνει την άποψη πως ο νόμος είναι προϊόν αυθαιρεσίας και σύμβασης και επομένως εξαρτάται απολύτως από τις πεποιθήσεις των ανθρώπων. Μάλιστα, εάν η παραβίαση του νόμου δε γίνει αντιληπτή από παρόντες μάρτυρες δεν επισύρει και την επιβολή της ανάλογης τιμωρίας. Επιπλέον, ο νόμος, ως τεχνητός περιορισμός αντιστρατεύεται πολλές φορές και αναστέλλει τις φυσικές λειτουργίες του ανθρώπινου σώματος, έτσι η τήρησή του μπορεί να είναι επώδυνη και να μην συμφέρει τον άνθρωπο. Από την άλλη η φύσις ταυτίζεται με την αυθύπαρκτη αναγκαιότητα, την ελευθερία, την ηδονή και το συμφέρον και η παραβίασή της επιφέρει την πραγματική και συστηματική ζημία, είτε υπάρχουν μάρτυρες είτε όχι<sup>61</sup>.

Όμως ούτε ο νόμος είναι απόλυτα «κακός», ούτε η φύση απόλυτα «καλή». Δεν αντιμάχονται όλοι οι θεσπισμένοι νόμοι τη φύση, υπάρχουν και κάποιοι που είναι σύμφωνα με αυτή και επομένως *συμφέροντες* για τον άνθρωπο. Από την άλλη η ίδια η φύση δεν επιφυλάσσει πάντα *συμφέροντες* εμπειρίες, και το πιο τρανταχτό παράδειγμα για αυτό είναι ο ίδιος ο θάνατος, που βέβαια είναι ασύμφορος. Τέλος, μια από τις πιο ριζοσπαστικές θέσεις του Αντιφώντα, που αξίζει να αναφερθεί είναι ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και οι όποιες διαφορές τους προκύπτουν από το νόμο που επιβάλλει κοινωνικές διακρίσεις και πολιτιστικές προκαταλήψεις.<sup>62</sup>

Ο Θρασύμαχος στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, διακηρύσσει ότι η δικαιοσύνη ταυτίζεται με το συμφέρον του ισχυρού. Ο πιο ισχυρός, συγκεκριμένα, με μοναδικό γνώμονα το προσωπικό του όφελος, κυβερνά και νομοθετεί ρυθμίζοντας τη δικαιοσύνη<sup>63</sup>. Η δικαιοσύνη επομένως έχει κοινωνική και πολιτική διάσταση. Ο Θρασύμαχος εισάγει την έννοια του ιδανικού και αλάνθαστου κυβερνήτη, ο οποίος ανεξάρτητα από το είδος του πολιτεύματος, θεσπίζει νόμους ευνοϊκούς για εκείνον και υποβάλλει τιμωρίες τους παραβάτες του<sup>64</sup>. Επομένως, η δικαιοσύνη είναι ανώφελη για τους κυβερνωμένους και η πειθαρχία σε αυτή είναι μια ευγενής

---

<sup>60</sup>Romilly, J.D. (1994) οπ. σ.185

<sup>61</sup>Κύρκος, Β. (1992) ο.π. σ. 235

<sup>62</sup>Μπαγιόνας, Α. (1978). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*. Θεσσαλονίκη: ΑΠΘσ. 51

<sup>63</sup>Romilly, J.D. (1994) οπ.σ. 181

<sup>64</sup> Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 338e «τίθεται δέ γε τούς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχή πρὸς τό αὐτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυρρανίς δέ τυραν-νικούς, και αἱ ἄλλαι οὕτως»

αφέλεια<sup>65</sup>. Η άποψη του Θρασύμαχου για το νόμο ως μια επινόηση της άρχουσας τάξης, προκειμένου να καθιερώσει και να υπερασπίσει τα συμφέροντά της, κάνοντας τα νομικά έγκυρα, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την παλαιότερη άποψη, όπως αυτή για παράδειγμα που εκφράζεται στον Ηράκλειτο, σύμφωνα με την οποία οι νόμοι κατείχαν θεϊκή εγκυρότητα<sup>66</sup>. Ωστόσο αντανάκλα σαφώς την πολιτική αστάθεια της εποχής του Πελοποννησιακού Πολέμου, όπου επικρατεί μια γενικότερη ηθική φθορά και η έννοια της δικαιοσύνης παραβιάζεται και ανατρέπεται<sup>67</sup>.

Η πιο ακραία υπεράσπιση της φύσης έναντι του νόμου διατυπώνεται από τον Καλλικλή<sup>68</sup>, πρόσωπο που εμφανίζεται μόνο στον *Γοργία του Πλάτωνα*, και που οι αιρετικές του θέσεις για το νόμο και τη φύση αντανάκλωνται επίσης στα γεγονότα του Πελοποννησιακού πολέμου και άρα και στο *Θουκυδίδειο έργο*. Ο Καλλικλής θεωρεί τις συμβατικές θεμελιώδη παράγοντα για τη δημιουργία των νόμων, οι οποίοι δημιουργούνται από την πλειοψηφία που όμως απαρτίζεται από αδύναμους ανθρώπους. Εκείνοι είναι που διατυπώνουν την πεποίθηση ότι η εξυπηρέτηση του προσωπικού συμφέροντος είναι κάτι ανήθικο και ότι το άδικο ταυτίζεται με την επιθυμία να είσαι ανώτερος. Ωστόσο η φύση που αντιδιαστέλλεται με κάθε τι συμβατικό υπαγορεύει ο καλύτερος και ο πιο δυνατός να έχει τα περισσότερα και να πλεονεκτεί έναντι του χειρότερου και του πιο αδύναμου<sup>69</sup>. Έτσι, οι ισχυρότεροι οφείλουν τη δύναμή τους στο ότι είναι από τη φύση τους καλύτεροι και σοφότεροι. Ενώ δηλαδή ο Θρασύμαχος διακηρύσσει ότι ο νόμος εξυπηρετεί τα συμφέροντα των ισχυρών, ο Καλλικλής διατυπώνει ότι αυτό προκύπτει ως αναμφισβήτητο γεγονός και επικυρώνεται από την ίδια τη φύση. Ο Θρασύμαχος άλλωστε δεν παραδέχεται καθόλου την ύπαρξη κάποιου «φυσικού δικαίου»<sup>70</sup>. Ο Καλλικλής στην ουσία

<sup>65</sup> Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 345 b «-ἢ τὴν δικαιοσύνην κακίαν; -οὐκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐθήθειαν»

<sup>66</sup> Untersteiner M. (1954). *The Sophists*, Oxford, σ. 325 και Romilly, J. D. (1994) σ. 179

<sup>67</sup> Untersteiner M. (1954). σ. 325

<sup>68</sup> Μιας και ο *Γοργίας* είναι το μόνο έργο στο οποίο εμφανίζεται πολλοί μελετητές έχουν συζητήσει για την ταυτότητα του Καλλικλή.

Ενδεικτικά: Guthrie W.K.C. (1991), *Οι σοφιστές*, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.418: «*Τρεις απόψεις είναι πιθανές και έχουν υποστηριχθεί: 1) Είναι τελείως φανταστικό πρόσωπο, 2) Το όνομα αποτελεί προσωπίδιο για κάποιο πολύ γνωστό άτομο όπως ο Κριτίας ή ο Αλκιβιάδης, 3) Είναι ιστορικό πρόσωπο. [...] Ο Dodds υποθέτει ότι ένας άνθρωπος 'τόσο φιλόδοξος και τόσο επικίνδυνα ειλικρινής' είναι πιθανό να έχασε τη ζωή του στα ταραγμένα χρόνια του τέλους του 5ου αιώνα, προτού προλάβει να αφήσει τη σφραγίδα του στην ιστορία.*»

Romilly, J.D. (1994) ο.π. σ. 233 «*Ο Καλλικλής δεν είναι σοφιστής: είναι ένας πλούσιος που συναναστρέφεται τους σοφιστές, αλλά δε δίνει μαθήματα*»

<sup>69</sup> Πλάτων, *Γοργίας*(483 c-d) «*διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν: ἢ δέ γε οἴμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.*»

<sup>70</sup> Guthrie W.K.C. (1991) ο.π. σ. 129 και 417

υπερβαίνει κάθε σημασιολογική αντιμετώπιση της έννοιας του δικαίου και διατείνεται ότι κριτήριο της δικαιοσύνης στην πραγματικότητα είναι η εξουσία επί του πιο αδύναμου από τον πιο ισχυρό<sup>71</sup>.

Είναι φανερό πόσο τα πολιτικά και ιστορικά γεγονότα επηρεάζουν τις φιλοσοφικές αναζητήσεις. Από τον σκεπτικισμό του Πρωταγόρα σχετικά με τη φύση και τον νόμο, ο συλλογισμός φτάνει στις απόψεις του Καλλικλή, ο οποίος στην ουσία υπερασπίζεται το νόμο της ζούγκλας και θέτει τις βάσεις για έναν πολιτικό αμοραλισμό που αποτυπώνεται στην πολιτική της Αθήνας στο τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου και καταγράφεται από τον Θουκυδίδη.

Συνοψίζοντας σε γενικές γραμμές, η φύσις αντικατοπτρίζει την έμφυτη επιθυμία του ανθρώπου να ικανοποιήσει πρωταρχικές και μη ανάγκες, ενώ ο νόμος, ως ανθρώπινη επινόηση, προφυλάσσει την κοινωνία από τις ανθρώπινες παρεκτροπές, την ικανοποίηση των οποίων επιζητά η ανθρώπινη φύσις<sup>72</sup>. Θα μπορούσε να ιδωθεί επιπλέον, όπως σημειώνει ο Kerferd, στα πλαίσια της αντιπαράθεσης του αρχαϊκού μοντέλου, όπως είχε παραδοθεί από τον Όμηρο, που βασίζεται στην τιμή και την ανδρεία και της κλασικής σκέψης, που βασίζεται στη λογική<sup>73</sup>. Έτσι, είναι στην ανθρώπινη φύση να θέλει να ικανοποιήσει εγωιστικές τάσεις και μόνο ο νόμος μπορεί να βάζει όρια σε αυτές, προκειμένου να μπορέσει να υπάρξει μια αρμονική συνύπαρξη μεταξύ των ανθρώπων. Το δίπολο γενικεύεται ως πλατιά διαδεδομένος ιδεολογικός τύπος και επικαλείται από ποικίλους πνευματικούς χώρους, όπως η ιστοριογραφία, η φιλοσοφία και η τραγική ποίηση.

---

<sup>71</sup>Πλάτων, *Γοργίας*, 483 d-484 b «ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα (484 b) ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον»

<sup>72</sup>Kagan D. (1965). *The great dialogue: history of Greek political thought from Homer to Polybius*, New York: Free Press σ. 102-103

<sup>73</sup>Kerferd G. B. (1996). *Η Σοφιστική Κίνηση*, Αθήνα: Καρδαμίτσα σ. 111-112

## Β ΜΕΡΟΣ

### 1. ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΑΣ- ΔΡΑΜΑΤΙΚΟΙ ΠΟΙΗΤΕΣ

Στην αρχαιότητα υπήρξε αδιαμφισβήτητη η άποψη ότι οι επικοί ποιητές είναι οι πρώτοι ιστορικοί. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο Θουκυδίδης χρησιμοποιεί επανειλημμένα τον Όμηρο ως πηγή για τον Τρωικό Πόλεμο<sup>74</sup>. Ο Κωνσταντινόπουλος παρατηρεί την αργοπορημένη εμφάνιση του είδους της ιστοριογραφίας ως αποτέλεσμα της απόλυτης κυριαρχίας της ποίησης, που με την τελευταία της μορφή, την τραγωδία, επιχειρεί να ερμηνεύσει κατά τρόπο αυθεντικό και προνομιακό τα σύγχρονα ζητήματα<sup>75</sup>. Για παράδειγμα, οι *Πέρσαι* του Αισχύλου διαπραγματεύονται ένα σύγχρονο ιστορικό γεγονός, ενώ αντίστοιχα η *Αντιγόνη* θέτει το ζήτημα του άγραφου και του γραπτού νόμου μέσα στο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο. Η τραγωδία, άλλωστε, με καταγωγή από την διονυσιακή λατρεία, έγινε κύριο γεγονός της πόλης και νοηματοδότησε το δημοκρατικό πολίτευμα. Το μοντέλο του αρχαϊκού ήρωα, όπως έχει διαμορφωθεί από τον Όμηρο μετουσιώνεται σε τραγικό ήρωα, ο οποίος παλεύει με τα γυρίσματα της τύχης. Ο Χορός εκφράζει το συλλογικό αίσθημα της πόλης, το μέτρο, ως τον οδηγό για μια συνετή ζωή.

Από την ίδρυση των πρώτων κοινωνιών η τήρηση του νόμου ήταν συνδεδεμένη με την θεϊκή βούληση, στοιχείο που αντανακλάται και στην τραγωδία. Η τραγωδία συνδιαλέγεται με το μυθολογικό υλικό έχοντας αφομοιώσει το σχήμα *ύβρις – νέμεσις – τίσις*. Η ανθρώπινη αλαζονεία επιφέρει *ύβρη* και επιβάλλει τη *νέμεση* ώστε να αποκατασταθεί η τάξη. Η *μοίρα* ως έννοια ήδη από την εποχή του Ομήρου, μεταλλάσσεται σε *δίκη*<sup>76</sup> με την έννοια ενός άγραφου νόμου, ενός αισθήματος δικαίου, αποδεκτό από όλους, που επιτηρείται από τους θεούς και καθορίζεται από την *Ανάγκη*.

Ο Αισχύλος, ο παλαιότερος τραγικός ποιητής ζει στην ακμή του δημοκρατικού πολιτεύματος και επομένως το έργο του χαρακτηρίζεται από μια βαθιά θρησκευτικότητα και φιλοπατρία. Όπως παρατηρεί ο Thomson, το βασικό θέμα της αισχυλικής τραγωδίας είναι η εξέλιξη της ανθρωπότητας, από την αρχαϊκή

<sup>74</sup> Ρεγκάκος, Α. (2009). ο.π. σ. 25

<sup>75</sup> Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). ο.π. σ. 20

<sup>76</sup> Μπαγιόνας, Α. (1978). Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία. Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ σ.23

κοινωνία στη δημοκρατική Αθήνα<sup>77</sup>. Πρόκειται ουσιαστικά για ένα συνδυασμό παλαιότερων αντιλήψεων βαθιά ριζωμένων και του ορθολογισμού του 5ου π.Χ αιώνα. Στους *Πέρσες*, ο Ξέρξης διακατέχεται από αλαζονεία και διαπράττει *ύβρη*. Θέλει να φτιάξει μια γέφυρα στον Ελλήσποντο για να ενώσει την Ευρώπη με την Ασία<sup>78</sup>, πράγμα που διαταράσσει την κοσμική και θεϊκή τάξη. Τυφλωμένος από την *άτη* που κατά τον Dodds είναι δίκαιη, αφού οι θεοί δεν εμπαιίζουν τον ήρωα λόγω κακίας, αλλά για να τον τιμωρήσουν<sup>79</sup>, οδηγείται στην καταστροφή.

Στην *Ορέστεια* την μόνη τριλογία που έχει σωθεί ως τις μέρες μας, η κοσμική τάξη έχει ήδη διαταραχθεί πριν από την έναρξη της τραγωδίας. Επικρατεί ο αρχαϊκός νόμος του ανταποδοτικού δικαίου, σύμφωνα με τον οποίο η αδικία πληρώνεται με μια ακόμα βίαιη πράξη, αντίστοιχο του «οφθαλμός αντί οφθαλμού». Ο οίκος των Ατρείδων είναι καταραμένος. Ο πατέρας του Αγαμέμνονα Ατρέας διέπραξε μια αποτρόπαια πράξη, έδωσε στον αδερφό του Θυέστη να φάει τις σάρκες των παιδιών του. Ο Αίγισθος, γιος του Θυέστη, έχει κάθε λόγο να εκδικηθεί. Συνωμοτεί με την Κλυταιμνήστρα, σκοτώνουν τον Αγαμέμνονα και παίρνει την εξουσία. Από την άλλη η Κλυταιμνήστρα σκοτώνει τον Αγαμέμνονα γιατί θυσίασε την κόρη τους Ιφιγένεια. Επικαλείται την *δίκην*, προκειμένου να επικυρώσει την εγκυρότητα της πράξης της (μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην, στίχος 1432). Το δίκαιο αξιώνει επίσης από τον νεαρό Ορέστη να γίνει μητροκτόνος, και επικυρώνεται μέσα από το χρησμό του θεού Απόλλωνα. Αν δεν ακολουθήσει τη θεϊκή επιταγή, θα τιμωρηθεί. Έτσι, στις *Χοηφόρες*, ο Ορέστης απαρνείται τον αρχαίο νόμο που απαγορεύει τη μητροκτονία και συμπορεύεται με το νεότερο δίκαιο του θεού Απόλλωνα, σκοτώνοντας τη μητέρα του.

Στις *Ευμενίδες*, ο Ορέστης καταδιωκόμενος από τις Ερινύες καταφεύγει στην Αθήνα, όπου και αθώνεται από τη θεά Αθηνά μέσα από δικαστήριο στο οποίο ακούγονται όλες οι πλευρές. Οι νέοι νόμοι της δημοκρατίας και της πατριαρχίας παίρνουν δικαιωματικά τη θέση των παλαιότερων, καθιστώντας το έργο ένα θρίαμβο της δικαιοσύνης<sup>80</sup>. Πλέον, οι διαφορές των ανθρώπων θα λύνονται από το θεσμό του

---

<sup>77</sup>Thomson, G. (2006), *Ο Αισχύλος και η Αθήνα*, Μτφ.: Γιάννης Βιστάκης, Αθήνα: Κέδρος σ.22

<sup>78</sup> Η τραγωδία βασίζεται σε ιστορικό γεγονός και η πρόθεση του Ξέρξη να φτιάξει αυτή τη γέφυρα αναφέρεται και στον Ηρόδοτο. ([7.8β.1) «μέλλω ζεύξας τὸν Ἑλλήσποντον ἔλδαν στρατὸν διὰ τῆς Εὐρώπης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἵνα Ἀθηναίους τιμωρήσωμαι ὅσα δὴ πεποιήκασι Πέρσας τε καὶ πατέρα τὸν ἐμόν.»

<sup>79</sup>Dodds, E. R. (1996). *Οι Έλληνες και το παράλογο*. μτφ Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα: Καρδαμίτσα σ.210

<sup>80</sup> Thomson, G. (2006), ο.π.

δικαστηρίου που θα αποφασίζει την ενοχή ή την αθωότητά των κατηγορούμενων. Αν και οι Ερινύες, οι αρχαίες θεές των τύψεων που καταδίωκαν τους εγκληματίες, εξοργίζονται γιατί οι νέοι θεοί καταπατούν τους αρχαίους νόμους, (*ὡὸ θεοὶ νεώτεροι, παλαιοὺς νόμους καθιπάσασθε κάκ χειρῶν εἴλεσθέ μου*), ωστόσο η Αθηνά δίνει και σε εκείνες τη νέα θέση τους. Η τάξη έχει αποκατασταθεί, μέσα από τον οργανωμένο πια θεσμό της Δικαιοσύνης, που μιας και έχει οριστεί από τη θεά Αθηνά, προστάτιδα της πόλης, έχει επίσης και τη θεϊκή εγκυρότητα.

Ο δεύτερος των τραγικών Σοφοκλής, σύγχρονος των σοφιστών, δεν υπερασπίζεται απολύτως τις ιδέες τους. Στην Αντιγόνη παρουσιάζει τη διττή ανθρώπινη φύση αλλά και τη διττή φύση των νόμων. Στο διάσημο πρώτο στάσιμο της *Αντιγόνης*, ο ποιητής παρουσιάζει τον άνθρωπο ως το τρομερότερο από όλα τα όντα, αφού υπερβαίνει την ανθρώπινη φύση του. Εφευρίσκει εργαλεία, τιθασεύει τη φύση και εξημερώνει τα ζώα. Δημιουργεί τη γλώσσα με αποτέλεσμα να αναπτύσσεται πνευματικά, να οργανώνεται σε πόλεις και έτσι να δημιουργεί νόμους και πολιτισμό. Ωστόσο, είναι ηθικά ασταθής και μόνο ο νόμος μπορεί να εξασφαλίσει την ηθική και αρμονική συνύπαρξη, κάτι που παραπέμπει έμμεσα στον Πρωταγόρειο μύθο.

σοφόν τι τὸ μαχανόεν  
τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων  
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει,  
νόμους περαίνων χθονὸς  
θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν·  
ὕψιπολις· ἄπολις ὄτω τὸ μὴ καλὸν  
ζύνεστι τόλμας χάριν.  
μήτ' ἐμοὶ παρέστιος  
γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν  
ὄς τάδ' ἔρδοι. (*Αντιγόνη*, στίχοι 365-375)

Οι νόμοι, όμως έχουν επίσης διττή υπόσταση. Από τη μία είναι οι άγραφοι νόμοι τους οποίους υπερασπίζεται η Αντιγόνη και από την άλλη οι θεσπισμένοι νόμοι της πόλης. Ο Αριστοτέλης μάλιστα στη *Ρητορική* με αφορμή την *Αντιγόνη* κάνει διάκριση ανάμεσα στον θετό νόμο, ο οποίος θεσπίζεται από την κοινότητα για δική της χρήση αποκλειστικά από τα μέλη της και επομένως αλλάζει κι έναν κοινό νόμο που έχει σχέση γενικά με το δίκαιο και το άδικο. Πρόκειται για τον άγραφο νόμο που είναι συνυφασμένος με τη φύση και έτσι δεν αλλάζει ποτέ<sup>81</sup>. Ο Πλάτων έδινε σε αυτόν τον

<sup>81</sup> Αριστοτέλους, *Ρητορική* 1375a «καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐπιεικὲς ἀεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ' ὁ κοινός (κατὰ φύσιν γάρ ἐστιν), οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις,»



άγραφο νόμο μια θεϊκή εγκυρότητα, άποψη που υπερασπίζεται προγενέστερα και ο Ηράκλειτος<sup>82</sup>.

Ο Κρέοντας κατηγορεί την Αντιγόνη ότι τόλμησε να παραβεί τους νόμους. Εκείνη απαντά ότι οι νόμοι του Κρέοντα δεν έχουν τη θεϊκή εγκυρότητα.

*καὶ δῆτ' ἐτόλμας τοῦσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;  
ΑΝ. οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,  
οὐδ' ἡ ζῦνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη  
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους,  
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥόμην τὰ σὰ  
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν  
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.  
οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε  
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου ἴφάνη.* (στίχοι 449-457)

Ο Κρέοντας επομένως υπερασπίζεται τους «προκειμένους» νόμους, ενώ η Αντιγόνη πιστεύει στα άγραφα κηρύγματα των θεών. Η Αντιγόνη τιμωρείται από τον Κρέοντα να θαφτεί ζωντανή, σαν παραβάτης και ο Κρέων τιμωρείται από τη Δίκη γιατί σαν ένας τύραννος, υπερέβηκε το μέτρο. Στο τέλος της τραγωδίας και τα δύο τραγικά πρόσωπα θα συντριβούν. Η Αντιγόνη θα αυτοκτονήσει και ο Κρέοντας θα χάσει και τη γυναίκα και το γιο του.

Ο Σοφοκλής μέσα από την Αντιγόνη προβάλλει την ευσέβεια τόσο στους θετούς νόμους όσο και στους άγραφους. Παρά το γεγονός ότι τόσο η Αντιγόνη, όσο και ο Κρέοντας έχουν αγαθή προαίρεση, ωστόσο και οι δύο καταστρέφονται γιατί νομίζουν ότι το δίκαιο, που υποστηρίζει ο καθένας, είναι και το μόνο σωστό και χρηστό<sup>83</sup>. Έτσι ο άνθρωπος οφείλει να σέβεται τη διττή φύση των νόμων, και να χρησιμοποιεί τη λογική, ώστε να μην υπερβαίνει το μέτρο.

Ο τελευταίος των τραγικών Ευριπίδης, ζει την παρακμή της αθηναϊκής δημοκρατίας. Επηρεασμένος απολύτως από τις σοφιστικές αντιλήψεις, αντανακλά στο έργο του όλη τη συζήτηση περί φύσης και νόμου. Στα αντιπολεμικά έργα του Τρωάδες και Εκάβη, το μυθολογικό υλικό του Τρωικού πολέμου συνδιαλέγεται με τα ιστορικά γεγονότα, όπου η αθηναϊκή ηγεμονία σε μια επίδειξη δύναμης και με τον πολιτικό αμοραλισμό που έχει τις βάσεις του στις σοφιστικές θέσεις του Καλλικλή και αντανακλάται στο Θουκυδίδειο έργο, καταστρέφει ολοσχερώς μικρότερες πόλεις. Στις τραγωδίες οι νικητές Αχαιοί προβαίνουν σε εξαιρετικά βίαιες πράξεις.

<sup>82</sup> βλ. σ. 27 της παρούσας εργασίας

<sup>83</sup> Η ισχύς των άγραφων νόμων στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή, ανακτήθηκε από <https://braining.gr/>

Σκοτώνουν τον μικρό Αστυάνακτα, ρίχνοντας τον από τα τείχη της Τροίας και θυσιάζουν την αθώα Πολυξένη στον τάφο του Αχιλλέα.

Οι γυναικείες μορφές στο ευριπίδειο έργο αντιπροσωπεύουν τη *φύση*. Μπορούν να δώσουν τη ζωή, αλλά και να την αφαιρέσουν, ως μια πράξη εκδίκησης απέναντι στον παραλογισμό του αντρικού κόσμου. Στις *Βάκχες*, ίσως το τελευταίο έργο του τραγικού ποιητή, είναι διάχυτη η παρουσία της *φύσης*, είτε ως περιβάλλον, είτε ως δύναμη που μπορεί να δημιουργήσει και να καταστρέψει. Άλλωστε η ίδια η διονυσιακή λατρεία προϋποθέτει το φυσικό περιβάλλον που βρίσκεται εκτός ανθρώπινων συμβάσεων και κινείται συνεχώς. Ο χορός των Βακχών, αναφέρεται συχνά στο φυσικό και ζωικό βασίλειο<sup>84</sup>. Επιπλέον, μέσα από την ιερή μανία που προκαλείται από το Διόνυσο, οι γυναίκες της Θήβας επιστρέφουν στο φυσικό περιβάλλον, σε ένα πρωτογενές στάδιο της ανθρώπινης εξελικτικής πορείας. Τέλος, ο Διόνυσος είναι θεός σε στενή σχέση με τη *φύση* και έτσι μπορεί να επέμβει σε αυτή.

Από την άλλη, ο Πενθέας δεν αποδέχεται τη διονυσιακή λατρεία και αντιπροσωπεύει το *νόμο*. Ένα νόμο άτεγκτο και σκληρό που δεν αποδέχεται τους ξένους και που απειλεί ακόμα να τιμωρήσει έναν θεό. Όμως τελικά αυτό που επικρατεί είναι ο νόμος της *φύσης* του Διόνυσου, όχι μόνο με την έννοια της νίκης του ισχυρότερου, δηλαδή του θεού έναντι του ασθενέστερου θνητού, αλλά με την έννοια επιθυμίας μιας ισορροπίας, μιας αποκατάστασης της τάξης. Η Αγαθή σε διονυσιακή μανία διαμελίζει τον Πενθέα, νομίζοντας ότι είναι λιοντάρι. Αυτό το τέλος, θα μπορούσε να έχει αποφευχθεί, αν ο Πενθέας είχε ακούσει τις παραινέσεις του παππού του Κάδμου και του μάντη Τειρεσία που προσπαθούσαν να τον πείσουν να ακολουθήσει το θεϊκό *νόμο* (*οἴκει μεθ' ἡμῶν, μὴ θύραζε τῶν νόμων*· στίχος 331). Όμως, ο Πενθέας είναι *μωρός*, ανόητος, όπως τον χαρακτηρίζει ο Τειρεσίας και εμμένει στη θέση του.

Ο Ευριπίδης επομένως, απέναντι σε έναν θετό *νόμο*, αντιπαραβάλλει τον αιώνιο νόμο της *φύσης*, που οι άνθρωποι δεν μπορούν να υπερβούν. Κάθε φορά που το κάνουν διαπράττουν *ύβρη*. Από τις *Ευμενίδες*, όπου ο θεσπισμένος *νόμος* και η έννοια της δικαιοσύνης έχουν τη θεϊκή εγκυρότητα στις *Βάκχες* του Ευριπίδη, όλα έχουν αντιστραφεί. Κανένας θεσπισμένος νόμος δεν μπορεί να υπερβεί τη δημιουργική και

---

<sup>84</sup>Dodds, E. R. (1996).

καταστροφική δύναμη της φύσης. Ο άνθρωπος είναι αδύναμος απέναντι στις πολλές μορφές του θείου, δηλαδή της φύσης.

*πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων,  
πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοί·  
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,  
τῶν δ' ἀδοκίμων πόρον ἦρε θεός.  
τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα. (Βάκχες, στίχοι 1388-1392)*

## 2. ΗΡΟΔΟΤΟΣ

### 2.1. ΗΡΟΔΟΤΟΣ: ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Ηρόδοτος θεωρείται ο ενδιάμεσος κρίκος μεταξύ Ομήρου και Θουκυδίδη, καθώς χρησιμοποιεί επικά και ποιητικά θέματα, εισάγοντας ωστόσο μια επιστημονική μέθοδο ως προς τη συλλογή και την καταγραφή του υλικού<sup>85</sup>. Η υστεροφημία, έννοια πολύ σημαντική για την ομηρική κοινωνία αναδεικνύεται ο πυρήνας της ιστορικής συγγραφής<sup>86</sup>. Στο προοίμιο του πρώτου βιβλίου αναφέρει χαρακτηριστικά:

*Ηροδότου Αλικαρνησέος ιστορίας απόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.*

Η λέξη *ἀπόδεξις* υπονοεί μια επιστημονική αιτιότητα, ενώ η λέξη *ἐξίτηλα* αναφέρεται στη διάρκεια που φιλοδοξεί να έχει το έργο του μέσα στο χρόνο. Επιπλέον, δηλώνεται φανερά ότι το έργο του δεν είναι αποτέλεσμα έμπνευσης, δεν οφείλεται στη *μούσα*, την οποία επικαλείται ο Όμηρος, αλλά είναι δημιούργημα του ίδιου, κάτι που όπως παρατηρεί ο Romm, θέτει τα βασικά χαρακτηριστικά του νέου είδους της ιστοριογραφίας, τα οποία συνοψίζονται στην καταγραφή των ιστορικών γεγονότων από ένα πρόσωπο, τον ιστορικό<sup>87</sup>.

Ωστόσο, στο έργο του οι αρχαϊκές αντιλήψεις είναι παρούσες. Κυριαρχεί η πεποίθηση ότι η ανθρώπινη δράση είναι «θεοκυβέρνητη»<sup>88</sup>. Η Μοίρα που οριοθετείται από τους θεούς, χωρίς όμως αυτό να προσδιορίζεται ακριβέστερα, χωρίς δηλαδή να δηλώνονται ποιοι είναι αυτοί οι θεοί, όπως συμβαίνει στα ομηρικά έπη, αναγνωρίζεται ως η αποφασιστική παράμετρος των ανθρώπινων πράξεων. Η θεϊκή αιτιότητα για την εξέλιξη της ιστορικής δράσης έχει αποφασιστικό ρόλο και φανερώνεται μέσα από το ζεύγος *ὑβρις-τίσις*, το οποίο παρατηρείται και στην τραγωδία<sup>89</sup>. Παρόλα αυτά, όπως και στην τραγωδία υπάρχει η ευθύνη των δρώντων υποκειμένων Αν δηλαδή και στο Ηροδότειο έργο, όνειρα, μαντείες και χρησμοί παίζουν αποφασιστικό ρόλο, ωστόσο είναι η ανθρώπινη πράξη που καθορίζει τελικά τα γεγονότα, κατά πόσο οι άνθρωποι επιλέγουν ή όχι να υπερβούν το μέτρο και το

<sup>85</sup>Romm, J. (2004). *Ηρόδοτος, ο ιστορικός και το έργο του*. (μτφρ: Π. Πολυκάρπου). Αθήνα: Τυπωθήτω σ.59-60

<sup>86</sup>Romm, J. (2004) ο.π. σ.61-62

<sup>87</sup> Romm, J. (2004) ο.π. σ. 63

<sup>88</sup>Κωσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π. σ. 19

<sup>89</sup> Κωσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π. σ.12

νόμο. Ο άνθρωπος επομένως δεν πρέπει να προκαλεί τους θεούς με την αλαζονεία του<sup>90</sup>.

Στο Ηροδότειο έργο περιγράφεται η αντιπαράθεση του ελληνικού κόσμου και της Ανατολής, μέρος της οποίας ήταν και οι Μηδικοί πόλεμοι. Στα πρώτα βιβλία του ασχολείται με την διαμόρφωση και αύξηση της περσικής δύναμης και στα τέσσερα τελευταία εξιστορούνται οι περσικοί πόλεμοι και η νίκη της Ελλάδας. Ο Ηρόδοτος, όπως αναφέρει στο προοίμιο ερευνά τα αίτια αυτής της αντιπαράθεσης με κριτήρια τόσο ιστορικά όσο και μυθολογικά. Φαίνεται ότι ακολουθεί μια καθαρά εμπειρική μέθοδο για τη συλλογή και καταγραφή των στοιχείων του, όπως μπορεί κανείς να συμπεράνει σύμφωνα με τον Κωνσταντινόπουλο, από τη χρήση συγκεκριμένου λεξιλογίου<sup>91</sup>.

Σε πολιτικό επίπεδο, ο Ηρόδοτος φαίνεται να αποδίδει μεγάλη σημασία στο πολίτευμα της αθηναϊκής δημοκρατίας<sup>92</sup>. Οι πρώτες αναφορές σε αυτήν γίνονται ήδη από το πρώτο βιβλίο, όπου αναφέρεται στον Σόλωνα και στο διάσημο διάλογό του με το βασιλιά της Λυδίας Κροίσο. Μάλιστα ο διάλογος Κροίσου -Σόλωνα ακολουθεί ένα μοτίβο που μπορεί κανείς να διακρίνει και στον διάλογο μεταξύ Ξέρξη και Δημάρατου στο έβδομο βιβλίο. Η εικόνα του Έλληνα σοφού, που συμβουλεύει τον βάρβαρο βασιλιά, ο οποίος δεν τον ακούει και καταστρέφεται είναι κοινή και στους δύο διαλόγους. Γνωρίζουμε επίσης, από τη βιογραφία του ότι ανήκε στον λεγόμενο «κύκλο του Περικλή», ο οποίος αποτελούνταν από σημαντικά πρόσωπα της ελληνικής διανοήσης και στον οποίο συγκαταλέγεται και ο Πρωταγόρας. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Κωνσταντινόπουλος, δεν επηρεάζεται από τη σοφιστική, αλλά εμμένει σε ένα αρχαϊκό μοντέλο σκέψης, όπως αυτό αποτυπώνεται στους τραγικούς ήρωες του Σοφοκλή<sup>93</sup>.

Συνοψίζοντας, το Ηροδότειο έργο ανήκει σε μια μεταβατική εποχή, βρίσκεται ανάμεσα στον αρχαϊκό κόσμο των ομηρικών επών και στον διαφωτισμό του δεύτερου μισού του 5<sup>ου</sup> αιώνα που πρωτοστάτησαν οι σοφιστές. Έτσι, συναντώνται απόψεις τόσο από τον Όμηρο και τους προσωκρατικούς, όσο και από τους Αισχύλο, Σοφοκλή και Πρωταγόρα. Στις ενότητες που ακολουθούν θα προσπαθήσω να δείξω τη σχέση

---

<sup>90</sup>Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π. σ. 20-22

<sup>91</sup>τεκμήρια. συμβάλλει, τεκμέραισθαι βλ. Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π. σ. 39

<sup>92</sup>Ενδεικτικάβλ. Forsdyke, S. (2006). "Herodotus, political history and political thought." Στο Dewald, C. & Marincola, J. (eds.). (2006). The Cambridge Companion to Herodotus. Cambridge

<sup>93</sup> Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π.

του Ηρόδοτου με τις έννοιες νόμος και φύση, τόσο σε επίπεδο φιλοσοφίας, όσο και σε επίπεδο πολιτικής σκέψης.

## 2.2. Η ΦΥΣΗ ΣΕ ΑΝΤΙΠΑΡΑΒΟΛΗ ΜΕ ΤΟ ΝΟΜΟΣΤΟΝ ΗΡΟΔΟΤΟ

Ο Ηρόδοτος επηρεασμένος από την προσωκρατική φιλοσοφία σχετίζει τη φύση με το θεϊκό.

*καί κως τοῦ θείου ἢ προνοίη, ὥσπερ καὶ οἶκός ἐστι, ἐοῦσα σοφή, ὅσα μὲν [γὰρ] ψυχὴν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγωνα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγωνα (3.108.2)*

Η αρμονία στη φύση είναι απόδειξη μιας θείας λειτουργίας. Η παραπάνω περιγραφή του Ηρόδοτου για τη φυσική ισορροπία των ισχυρών και αδύναμων ως αποδεικτικών στοιχείων της θείας πρόνοιας είναι σχεδόν ταυτόσημη με τη λογική του Πρωταγόρειου μύθου<sup>94</sup>, αλλά τα διδάγματα είναι εντελώς διαφορετικά. Για τον Ηρόδοτο, η αρμονία της φυσικής ισορροπίας δυνάμεων προκαλεί την σκέψη για τη σχέση του φυσικού με το θεϊκό, ενώ για τον Πρωταγόρα, η σχέση του αρπακτικού και του θηράματος μέσα σε αυτή τη φυσική τάξη προκαλεί την αντανάκλαση της διαφοράς μεταξύ του φυσικού και του ανθρώπου<sup>95</sup>. Η φύση είναι πάντα πιο δυνατή από τον άνθρωπο. Ωστόσο, μιας και σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, το θεϊκό ταυτίζεται με τη φύση, εμπεριέχει τη σκέψη ότι οι θεοί, όπως και η φύση οριοθετούν τους κοσμικούς νόμους που οπωσδήποτε καθορίζουν ως ένα βαθμό την ανθρώπινη μοίρα και ιστορία.

Η ανθρώπινη φύση από την άλλη είναι ευμετάβλητη και πολλές φορές υπόκειται σε πάθη που αναδεικνύονται καταστροφικά. Ειδικότερα, οι άνθρωποι κυριεύονται από το πάθος της εξουσίας (*ἔρως τυραννίδος*) παραβιάζουν συστηματικά κάθε νόμο και ιδιαίτερα τον κοσμικό που επικρατεί στο έργο του Ηρόδοτου και που οδηγεί ανάλογα με τις πράξεις είτε στην πτώση, είτε στο κλέος. Η θεματική του *ἔρωτα*, αποτελεί βασικό μοτίβο της αφήγησης περί εξουσίας, είτε ελληνικής, είτε βαρβαρικής, βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη χρήση λέξεων έντονης συναισθηματικής φόρτισης, συγκεκριμένατων *ἥδομαι* και *περιχαρής*, που χρησιμοποιούνται συχνά για ανθρώπους σε θέσεις εξουσίας και που συνιστούν σχεδόν

<sup>94</sup> βλ. σ. 16-17 της παρούσας εργασίας

<sup>95</sup> Provencal, V. L. (2015). *Sophist kings: Persians as other in Herodotus*. Bloomsbury Publishing σ. 47-48.

πάντα δείκτες τραγικής κατάληξης<sup>96</sup>. Οι επαναλαμβανόμενες αυτές λέξεις είναι βασικά δομικά στοιχεία των *Ιστοριών* του Ηρόδοτου και αποτελούν, μαζί με τον *ἔρωτα*, μέρος της συστηματικής προετοιμασίας του αναγνώστη για την πτώση όσων, ενώ βρίσκονται στο απόγειο της δόξας τους, πάσχουν από έλλειψη αυτοσυνειδησίας<sup>97</sup>.

Κινητήρια δύναμη επομένως είναι η ανθρώπινη επιθυμία που νοείται ως αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης φύσης. Υπάρχουν τριών ειδών επιθυμίες στο Ηροδότειο έργο, η επιθυμία για εξουσία, η επιθυμία για ελευθερία και η επιθυμία της ιδιοτέλειας, του προσωπικού αλαζονικού συμφέροντος που μπορεί να επηρεάσει την τύχη λαών και εθνοτήτων<sup>98</sup>. Η συγκεντρωτική εξουσία δίνει την ψευδαίσθηση της παντοδυναμίας. Ο εγωκεντρισμός που το υπερβολικό συναίσθημα περικλείει, προβάλλοντας ως επιτακτική ανάγκη την άμεση ικανοποίηση των αισθήσεων, επιφέρει στους χαρακτήρες άγνοια του μέτρου και της θνητότητάς τους. Κατακλύζονται από τη στιγμιαία ηδονή, όπως αυτή απεικονίζεται στις λέξεις *ἔρωτος, ἡδόμεαι, περιχαρής*, που επανέρχονται στο Ηροδότειο έργο ως μοτίβα, η οποία όμως είναι περιστασιακή και λειτουργεί για να ενισχύσει περαιτέρω τη διαδικασία της πτώσης τους.

Ο Ηρόδοτος μοιάζει να ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για την αίσθηση της ευτυχίας που μπορεί να ιδωθεί ως υπαρξιακή επιθυμία της ανθρώπινης φύσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο περίφημος διάλογος Κροίσου και Σόλωνα στο 1<sup>ο</sup> βιβλίο, όπου ο Ηρόδοτος μέσα από τα λόγια του Αθηναίου σοφού παρουσιάζει τις αντιλήψεις του περί ανθρώπινου βίου<sup>99</sup>, τονίζοντας την αξία ενός καλού θανάτου στο να θεωρηθεί κάποιος *ὄλβιος*, ευτυχισμένος δηλαδή και όχι απλά τυχερός. Επειδή *τὸ θεῖον εἶναι φθονερόν* (1.32.1)<sup>100</sup>, ὅλοι οι άνθρωποι υπόκεινται στην άνοδο και στην πτώση (*πᾶν ἔστι ἄνθρωπος συμφορῆ*) και η ευτυχία τους είναι επισφαλής μέχρι το θάνατό τους. Όπως στην περίπτωση του Κροίσου, έτσι και στις ιστορίες των περισσότερων χαρακτήρων που είναι κυριευμένοι από το συναίσθημα, υπάρχει η τραγική κατάληξη, που συνήθως εκφράζεται με τον βίαιο θάνατο των ίδιων ή αγαπημένων μελών της

<sup>96</sup>Lateiner, D. (1977). No laughing matter: A literary tactic in Herodotus. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 107, 173-182.

<sup>97</sup>Lateiner (1977) ο.π. σ. 174

<sup>98</sup>Κωσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π. σ. 9

<sup>99</sup>Benardete, S. (1969). Herodotus. In *Herodotean Inquiries* (pp. 7-31). Springer, Dordrecht. σ. 17

<sup>100</sup> κάποιιοι μελετητές βλέπουν σε αυτή τη φράση μια σχέση με την πλατωνική φιλοσοφία σχετικά με την έννοια του θεϊκού βλ. Ellis, A. (Ed.). (2014). *God in History: Reading and Rewriting Herodotean Theology from Plurarch to the Renaissance*. HISTOS.

οικογενείας τους<sup>101</sup>. Ο Κροίσος μοιάζει να αποτελεί εξαίρεση, γιατί απέκτησε γνώση και σοφία. Ωστόσο, η πραγματική σοφία παρουσιάζεται από τον Ηρόδοτο ως μια επίπονη διαδικασία, που αποκτάται βιωματικά μέσω των παθημάτων, κατά το αισχύλειο *πάθει μάθος*<sup>102</sup>. Ο άνθρωπος πρέπει να παραδεχτεί τα όρια του, τα προερχόμενα από τη θνητή φύση του, χωρίς να προκαλεί το θείο φθόνο με την πλεονεξία του. Ένας καλός θάνατος αναδεικνύεται ως υψηλότερος στόχος και εγγυάται την ατομική και εθνική ελευθερία<sup>103</sup>. Η ανθρώπινη φύση περνά από τις ίδιες αλλαγές από τη δύναμη στον αφανισμό, από την ευτυχία στη δυστυχία, από τη ζωή στο θάνατο<sup>104</sup>.

Ο Κροίσος ρωτά τον Σόλωνα ποιον θεωρεί τον πιο ευτυχισμένο άνθρωπο. Σύμφωνα με τα κριτήρια του σοφού, *όλβιώτατος* άνθρωπος ήταν ο Αθηναίος Τέλλος, επειδή είχε μια καλή οικογενειακή ζωή, έκανε παιδιά που όλα έζησαν και είδε εγγόνια, είχε έναν γενναίο θάνατο στη μάχη και θάφτηκε με τιμές.

*Τέλλω τοῦτο μὲν τῆς πόλιος εὖ ἠκούσης παῖδες ἦσαν καλοὶ τε κάγαθοί, καὶ σφι εἶδε ἅπασι τέκνα ἐκγεγόμενα καὶ πάντα παραμείναντα, τοῦτο δὲ τοῦ βίου εὖ ἦγοντι, ὡς τὰ παρ' ἡμῖν, τελευτῇ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο· γενομένης γὰρ Ἀθηναίοισι μάχης πρὸς τοὺς ἄστυγείτονας ἐν Ἐλευσίῃ βοηθήσας καὶ τροπὴν ποιήσας τῶν πολεμίων ἀπέθανε κάλλιστα, καὶ μιν Ἀθηναῖοι δημοσίῃ τε ἔθαψαν αὐτοῦ τῇ περ ἔπεσε καὶ ἐτίμησαν μεγάλως*

Η καλή οικογενειακή ζωή τονίζεται από τον Ηρόδοτο επίσης ως βασική παράμετρος της πραγματικής ευτυχίας, εκτός από τον καλό θάνατο, όπως φαίνεται και στη δεύτερη απάντηση του Σόλωνα<sup>105</sup>. Ο Κροίσος τον ρωτά πάλι γιατί πιστεύει αλαζονικά ότι θα βρίσκεται έστω στην δεύτερη θέση των πιο ευτυχισμένων ανθρώπων. Εκείνος απαντά ότι τη θέση αυτή κατέχουν ο Κλέοβης και ο Βίτωνκαι παραθέτει την ιστορία τους. Έσυραν οι ίδιοι την άμαξα της μητέρας τους προκειμένου να φτάσει στη γιορτή προς τιμή της Ήρας, δέχτηκαν τον θαυμασμό του κόσμου και η μητέρα τους χαρούμενη όπως ήταν ευχήθηκε να δώσει η θεά στους γιους της ό,τι καλύτερο μπορούσε. Η θεά λοιπόν τους έδωσε έναν καλό θάνατο, αφού οι νέοι κοιμήθηκαν στο ιερό, αλλά δεν ζύπνησαν ποτέ. Αυτό είχε ως

<sup>101</sup> Griffin, J. (2006). "Herodotus and tragedy". στο Dewald, C., & Marincola, J. (Eds.). (2006). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge University Press.

<sup>102</sup> Griffin, J. (2006). ο.π. και Shapiro, S. O. (1994). Learning through suffering: human wisdom in Herodotus. *The Classical Journal*, 89(4), 349-355.

<sup>103</sup> Μαρωνίτης Δ.Ν. (2009)... *Οκτώ νουβέλες και τέσσερά Ανέκδοτα*, Αθήνα: Γκοβοστίης σ. 109

<sup>104</sup> Μαρωνίτης Δ.Ν. (2009) ο.σπ. σ.113-114

<sup>105</sup> Dewald, C. (2011). Happiness in Herodotus. *Symbolae Osloenses*, 85(1), 52-73.



αποτέλεσμα την απόφαση των Αργείων να τους τιμήσουν, αφιερώνοντάς τους αγάλματα στους Δελφούς.

Ο Κροίσος δυσαρεστείται και από αυτή την απάντηση του Σόλωνα. Ο Σόλωνας σε μια πιο μακροσκελή ανάλυση μιλά για τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ευτυχίας, που δεν μπορεί να επιτευχθεί με τα πλούτη, όπως μάλλον πιστεύει ο Κροίσος, ούτε μπορεί να οριστεί ως τέτοια πριν το τέλος του ανθρώπου. Ο Κροίσος διώχνει τον Σόλωνα, θεωρώντας τα λόγια του αστοιχείωτα. Ως βασιλιάς περίμενε κολακείες και όχι την αλήθεια. Η ανθρώπινη φύση είναι επιρρεπής στα ωραία λόγια, αλλά δυσκολεύεται να ακούσει την αλήθεια.

Η ιστορία που έπεται όμως, έρχεται να επιβεβαιώσει τα λόγια του Σόλωνα. Ο Κροίσος βλέπει ένα όνειρο ότι ο γιός του Άτυς θα σκοτωθεί από σιδερένια αιχμή και λαμβάνει όλα τα δυνατά μέτρα προκειμένου να το αποτρέψει. Εκείνη την εποχή, φτάνει στις Σάρδεις ο γιος του βασιλιά της Φρυγίας Γορδία, Άδραστος, εξορισμένος λόγω της, δολοφονίας του αδερφού του που συνέβη χωρίς να το θέλει. Ο Κροίσος τον εξαγνίζει και τον κρατάει κοντά του. Την ίδια περίοδο κάνει την εμφάνιση του και ένας κάπρος στην περιοχή της Μυσίας που προκαλεί καταστροφές στους κατοίκους της χώρας. Ο Κροίσος, λοιπόν, τους υπόσχεται να στείλει ένα επίλεκτο σώμα ανδρών για να σκοτώσουν τον κάπρο. Ο γιός του, Άτυς, του ζητά να συμμετάσχει και αυτός στο κυνήγι. Ο Κροίσος του μιλά για το όνειρό του, αλλά ο Άτυς με λογικά επιχειρήματα καταφέρνει να πείσει τον πατέρα του ότι δεν κινδυνεύει, καθώς το ζώο δεν διαθέτει σιδερένια αιχμή. Ο Κροίσος του επιτρέπει να συμμετέχει στο κυνήγι αλλά στέλνει ως προστάτη μαζί του τον Άδραστο. Όμως, ο Άδραστος, στην προσπάθειά του να σκοτώσει το ζώο, πετυχαίνει και σκοτώνει τον Άτυ. Έτσι η προφητεία του ονείρου εκπληρώνεται και ο Άτυς τρυπάται τελικά από σιδερένια αιχμή.

Ο Ηρόδοτος δικαιολογεί την τροπή που παίρνουν τα πράγματα για τον Κροίσο ως αποτέλεσμα της ύβρεως που διέπραξε ο βασιλιάς προς τους θεούς, κάτι που δηλώνει ήδη από την αρχή της διήγησης.

*ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἐωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον(1.34.1)*

Παρά, λοιπόν, τα πλούτη του βασιλιά της Λυδίας, το ευμετάβλητο της τύχης εξώθησε τις καταστάσεις προς μια τραγική κατεύθυνση τόσο για τον ίδιο όσο και για τους Άτυ

και Άδραστο αντίστοιχα, παρόλο που οι τελευταίοι είναι τραγικά όργανα της μοίρας. Η ανθρώπινη φύση επομένως στην Ηροδότεια σκέψη είναι βαθιά τραγική.

Διακρίνει κανείς, συνεπώς, έναν διδακτισμό στις ιστορίες του Ηρόδοτου, σχετικά με το θέμα της αλαζονείας, της υπέρβασης των ορίων, ο οποίος είναι διάχυτος στο έργο του και μοιάζει πολύ με την τραγική αντίληψη για την ανθρώπινη φύση όπως αυτή είναι ιδωμένη στον Αισχύλο και στο Σοφοκλή. Ο Οιδίποδας είναι ένα πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα. Πράττει σύμφωνα με την ελεύθερη βούλησή του και τελικά είναι ο ίδιος αυτουργός της καταστροφής του, καθώς η ανθρώπινη φύση παραμένει πάντα ευμετάβλητη. Έτσι ενώ, ο Οιδίποδας δεν παραβιάζει εσκεμμένα την κοσμική τάξη, όπως οι Αισχύλαιοι ήρωες, ο παρορμητικός χαρακτήρας του και η υπερβολική αυτοπεποίθησή του είναι αρκετά παραπτώματα που μπορούν να επιφέρουν την καταστροφή του. Μπορεί να παραβιάζει το νόμον εν αγνοία του, ωστόσο, η διασαλευμένη κοσμική τάξη πρέπει να αποκατασταθεί. Οι επιτηρητές για τη διατήρησή της, οι θεοί, μιλούν μέσω του μάντη Τειρεσία, αλλά ο Οιδίποδας τους αγνοεί, όπως ο Κροίσος το σοφό Σόλωνα. Πιστεύει πως και πάλι η τύχη θα είναι με το μέρος του, για αυτό και καταβαρθώνεται. Όπως παρατηρεί η Romilly, οι Σοφόκλειοι ήρωες είναι μεν κύριοι των επιλογών τους, όχι όμως και της μοίρας τους, της οποίας τις επιπτώσεις υφίστανται πρώτοι απ' όλους, διότι, «ο άνθρωπος δεν μπορεί να εισχωρήσει στο μυστήριο της θείας βούλησης»<sup>106</sup>

Αντίστοιχο παράδειγμα, με μια διαφορετική, ωστόσο κατεύθυνση, είναι και ο Κρέοντας στη Σοφοκλεία *Αντιγόνη*. Λειτουργεί σαν απόλυτος και αδιάλλακτος μονάρχης και πιστεύει, πως η συνείδηση του ανθρώπου διαβρώνεται και οδηγείται στην έλλειψη ηθικής και άρα στην ηθική σήψη. Στην προσπάθειά του να αναδειχθεί άξιος ηγέτης οδηγείται σε υπέρβαση των ορίων και άρα σε τραγική πλάνη, παρόλο που αρχικός σκοπός του είναι να υπηρετήσει την πόλη του. Ωστόσο την τοποθετεί ως υπέρτατη αξία, πάνω και από τους άγραφους νόμους. Έτσι, ασεβεί απέναντι στους θεούς, παρακούοντας όπως και ο Οιδίποδας τις παραινέσεις του μάντη Τειρεσία. Ο Κρέοντας διαπράττει ύβρη καθώς δείχνει άκαμπτη και αλαζονική στάση απέναντι στους θεϊκούς νόμους, που η Αντιγόνη σέβεται τόσο.

Ο Σοφοκλής, όπως και ο Ηρόδοτος θεωρεί ότι βασικές προϋποθέσεις για την ευδαιμονία του ανθρώπου είναι η φρόνηση και ο σεβασμός στους θεούς. Τα

---

<sup>106</sup>Romilly, J. (1997). Αρχαία Ελληνική Τραγωδία, μτφρ. Καρδαμίτσα-Ψυχογιού, Μ. Αθήνα: Καρδαμίτσα. σ. 117

κεντρικά μοτίβα στο έργο τους είναι η ευσέβεια, η σωφροσύνη και η ευγένεια, ως οι αρετές που πρέπει να διέπουν τα ανθρώπινα. Όμως οι Σοφόκλειοι ήρωες χάνουν το μέτρο και παρασέρνονται από υπερβολική αυτοπεποίθηση, αλαζονεία και εγωιστική στάση απέναντι στο σύνολο. Αντίστοιχα λειτουργούν και οι ήρωες του Ηρόδοτου, οι οποίοι πολλές φορές οδηγούνται από απαγορευμένα ερωτικά πάθη. Το ερωτικό τρίγωνο είναι ένα συνηθισμένο μοτίβο και απαντάται στις ιστορίες του Κανδαύλη και του Αρίστωνα. Αξίζει, επίσης να αναφερθεί το παράδειγμα του Ξέρξη, όπου το συγκεκριμένο μοτίβο, όπως παρατηρεί ο Μαρωνίτης κορυφώνεται<sup>107</sup>.

Ο Ξέρξης στο 9<sup>ο</sup> βιβλίο σε πλήρη παρακμή πια αφήνεται να γίνει έρμαιο των παθών του. Ερωτεύεται τη γυναίκα του αδερφού του Μασίστη και καθώς εκείνη δεν ανταποκρίνεται στο αίσθημά του, παντρεύει την κόρη της Αρταύνη με τον γιο του Δαρείο, ώστε να μπορεί να έχει επαφή μαζί της, ελπίζοντας ότι κάποτε θα ενδώσει στο αίσθημά του. Ο Ξέρξης, όμως ερωτεύεται την Αρταύνη και εκείνη ενδίδει στον έρωτά του. Στο αποκορύφωμα του ερωτικού του πάθους, προσφέρεται να της χαρίσει ό,τι επιθυμήσει. Η Αρταύνη ζητά με θράσος τον μανδύα που του είχε φτιάξει η σύζυγος του Ξέρξη, Αμησηρη, σύμβολο της βασιλικής εξουσίας αλλά και της συζυγικής τους σχέσης. Ο Ξέρξης είναι δεμένος με όρκο και έτσι, μη μπορώντας να κάνει αλλιώς προσφέρει τον μανδύα στην Αρταύνη. Όταν η βασίλισσα αντιλαμβάνεται τι έχει συμβεί, αποφασίζει να εκδικηθεί όχι την ερωμένη του συζύγου της αλλά τη μητέρα της, που τη θεωρεί υπεύθυνη. Στα γενέθλια του Ξέρξη, τη ζητά ως δώρο και εκείνος αν και καταλαβαίνει τι έχει συμβεί, δέχεται, αφού είναι υποχρεωμένος από τον νόμο<sup>108</sup>. Επειδή γνωρίζει τι θα συμβεί με την άτυχη γυναίκα, λέει στον αδερφό του να την παρατήσει και μάλιστα του προσφέρει την κόρη του. Φυσικά ο Μασίστης αρνείται, ενώ η γυναίκα του ακρωτηριάζεται από την Αμησηρη.

Στη συγκεκριμένη ιστορία υπάρχουν διάφορα μοτίβα, που αφορούν στην αλαζονεία της εξουσίας. Πρώτα από όλα ο Ξέρξης ως βασιλιάς αυθαίρετα μπορεί να κάνει ό,τι θέλει, καταπατώντας κάθε ηθικό νόμο. Μπορεί να επιθυμεί τη γυναίκα του αδερφού του, να ζητά από τον αδερφό του να την εγκαταλείψει και μπορεί να έχει τη γυναίκα του ίδιου του γιου. Βέβαια είναι αδύναμος απέναντι στον όρκο και στον

<sup>107</sup> Μαρωνίτης Δ.Ν. (2009) ο.π. σ. 233-234

<sup>108</sup> Ο νόμος στον Ηρόδοτο έχει εκτός των άλλων την έννοια του εθίμου, όπως θα αναλυθεί στη επόμενη ενότητα

εθιμοτυπικό νόμο. Δεν μπορεί να αρνηθεί στην ερωμένη του τον μανδύα εφόσον έχει ορκιστεί. Δεν μπορεί επίσης να αρνηθεί στη γυναίκα του το ιδιότυπο δώρο της εφόσον το έθιμο, ως νόμος, υπαγορεύει το αντίθετο. Η Άμηση από την άλλη, ως βασίλισσα, μπορεί επίσης να εκδικηθεί με τον πιο σκληρό τρόπο και μάλιστα όχι την πραγματικά υπεύθυνη. Ο ακρωτηριασμός της γυναίκας του Μασίστη συμβολικά αφαιρεί από το σώμα της την ύπαρξη και το μετατρέπει ως κτήμα της εξουσίας<sup>109</sup>.

Ωστόσο, είναι επίσης ιδιαίτερα ενδιαφέρον ο ισχυρισμός της Dewald, που υποστήριξε ότι οι γυναίκες στον Ηρόδοτο είναι πιο ευαίσθητες απέναντι στο νόμο και ακόμα και αν δολοπλοκούν ή βιαιοπραγούν, προσπαθούν να διασφαλίσουν τη θέση τους<sup>110</sup>. Ενώ επομένως οι άντρες, ως πρόσωπα εξουσίας θα έπρεπε να αντιπροσωπεύουν επάξια τον νόμο, επιλέγουν πολλές φορές τον έρωτα που τον παραβιάζει<sup>111</sup>. Η εμπλοκή του έρωτα σε συνδυασμό με την απόλυτη εξουσία είναι πάντα καταστροφική. Αφού η απόλυτη εξουσία επιτρέπει εύκολα την ικανοποίηση επιθυμιών, ο έρωτας, ως η επιθυμία αυτού που δεν έχουν, μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο με πράξεις που αναπόφευκτα οδηγούν σε παραβατική συμπεριφορά, κάτι που ο Ηρόδοτος παρουσιάζει και στην ιστορία του Καμβύση που θα συζητηθεί στο επόμενο κεφάλαιο και καταδεικνύει ήδη από το πρώτο βιβλίο με την ιστορία του Κανδαύλη. Ο Κανδαύλης είναι τόσο περήφανος για την ομορφιά της γυναίκας του, που υποχρεώνει τον πιστό ακόλουθό του Γύγη να το διαπιστώσει και ο ίδιος επιτρέποντάς του να τη δει γυμνή. Έτσι παραβιάζει τον εθιμοτυπικό κώδικα, τον νόμο. Εκείνη το καταλαβαίνει και συνωμοτεί με τον Γύγη, προκειμένου να σκοτώσουν τον Κανδαύλη. Ο Γύγης αν και αρνείται αρχικά, τελικά πείθεται και αποκτά τόσο εκείνη όσο και την εξουσία.

Συμπερασματικά, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι στο Ηροδότειο έργο η ανθρώπινη φύση μοιάζει να θέλει να ικανοποιήσει όλες τις ανάγκες της, με την έννοια ακόμα και των καταστροφικών παθών και τελικά καταβαρθώνεται. Βαθιά επηρεασμένος από τη θρησκευτικότητα του Σοφοκλή προτάσσει τη σωφροσύνη και την αίσθηση του μέτρου ως τις αρετές εκείνες που θα βοηθήσουν τον άνθρωπο να αποφύγει την υπεροψία και την ύβρη. Η άτη στον Ηρόδοτο όπως και στο Σοφοκλή,

---

<sup>109</sup> Munson, R. V. (1993). Herodotus' Use of Prospective Sentences and the Story of Rhampsinitus and the Thief in the Histories. *The American Journal of Philology*, 114(1), 27-44. σ. 40

<sup>110</sup> Dewald, C. (1981). "Women and culture in Herodotus' Histories". *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, 8(1-2), 93-127. 109.

<sup>111</sup> Benardete (1969) ο.π. σ. 138,

η τυφλή δύναμη, δηλαδή που ωθεί τον άνθρωπο να διαπράξει σφάλμα και να φέρει ολέθριες για αυτόν συνέπειες, έρχεται ως αποτέλεσμα της ανθρώπινης αφροσύνης, η οποία όμως είναι αναμειγμένη με τη θεϊκή παραπλάνηση. Ο άνθρωπος σε αντίθεση με το θεϊκό στοιχείο είναι περιορισμένος χρονικά και υπόκειται στο νόμο της φθοράς. Ο νους θολώνει, τυφλώνεται και το άτομο ενεργεί υβριστικά. Έτσι, οι ανθρώπινες επιθυμίες, ως μέρος της φύσης δεν είναι δυνατόν να υπερβαίνουν τον νόμο. Πρέπει, ωστόσο να αναφερθεί ότι η λέξη *φύσις* δεν αναφέρεται ρητά, ώστε να χαρακτηρίσει τα ανθρώπινα και επομένως η συγκεκριμένη θέση αποτελεί ουσιαστικά μια φιλοσοφική και υπαρξιακή ερμηνεία πάνω στο Ηροδότειο έργο, που εξελίσσει τις ιδέες του σύγχρονου του τραγικού Σοφοκλή.

### 2.3.Ο ΝΟΜΟΣ ΣΕ ΑΝΤΙΠΑΡΑΒΟΛΗ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗ ΣΤΟΝ ΗΡΟΔΟΤΟ

Ο Ηρόδοτος προσεγγίζει την έννοια νόμος από διάφορες οπτικές γωνίες. Η γενικότερη αντίληψη για τον νόμο στο Ηροδότειο έργο είναι σε σχέση με τη φύση, όπως παρουσιάζεται στα Ιπποκρατικά κείμενα και συγκεκριμένα, στο έργο *Περί Αέρων, Υδάτων, Τόπων*<sup>112</sup> που αναφέρθηκε προηγουμένως. Όμως αντίθετα με τους σοφιστές, όπου οι δύο έννοιες βρίσκονται σε αντιπαράθεση, στον Ηρόδοτο ο νόμος και η φύση λειτουργούν συνήθως σε συνέργεια μεταξύ τους. Αυτή η άποψη υποστηρίζεται και από το γεγονός ότι ο Ηρόδοτος ταυτίζει τη φύση με το θεϊκό νόμο, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως. Επιπλέον, όπως παρατηρεί ο Lesky, στο Ηροδότειο έργο είναι διάχυτη η αντίληψη ότι ο πολιτισμός και ο χαρακτήρας ενός λαού διαμορφώνεται από το φυσικό του περιβάλλον<sup>113</sup>. Χαρακτηριστικό για αυτό είναι το παρακάτω απόσπασμα από το 9<sup>ο</sup> βιβλίο, όπου ο Κύρος αναφέρει ότι το εύφορο έδαφος γεννά «μαλακούς» άντρες.

*φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοὺς ἄνδρας γίνεσθαι· οὐ γὰρ τι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπὸν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια.* (9.122.3)

Ακόμα, όπως διαπιστώνει ο Immerwahr, για τον Ηρόδοτο, ο νόμος εμπεριέχει την έννοια της εθνικής ταυτότητας και ενεργεί επικουρικά για τη διαφύλαξη της. Συνεπώς ο νόμος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την ιστορία, λειτουργεί δηλαδή ως απάντηση στην αλληλεπίδραση των ανθρώπων μεταξύ τους και στις ιστορικές αλλαγές, δίνει τη μορφή του χαρακτήρα ενός λαού, ασκώντας του τόσο ισχυρή επιρροή, ώστε με την πάροδο του χρόνου θα επηρεάσει την ίδια τη φύση<sup>114</sup>. Έτσι η έννοια νόμος στο Ηροδότειο έργο ορίζει την συνήθεια, τα ήθη και τα έθιμα, δηλαδή τους κοινωνικούς κανόνες που ισχύουν σε μία ομάδα ανθρώπων και συχνά συνθέτουν ένα τυπικό χαρακτηριστικό που την διαφοροποιεί από άλλες κοινωνικές ομάδες. Είναι μάλιστα τόσο ισχυρή η δύναμή της που μόνο ένας τρελός, ένας παράφρων, όπως ο Καμβύσης μπορεί να την περιφρονήσει.

*πανταχῆ ὧν μοι δῆλὰ ἐστὶ ὅτι ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης· οὐ γὰρ ἂν ἱροῖσὶ τε καὶ νομαίοισι ἐπεχείρησε καταγελᾶν* (3.38.1)

<sup>112</sup>βλ. σημείωση 48 της παρούσας εργασίας

<sup>113</sup>Lesky, A. (1981). *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*. Θεσσαλονίκη: εκδοτικός οίκος Αδελφών Κυριακίδη. σ. 448

<sup>114</sup>Immerwahr, H. R. (1966). *Form and Thought in Herodotus*. Atlanta: Scholar's Press. σ. 318

Στο πρόσωπο του Καμβύση συγκεντρώνονται όλων των ειδών οι παραβιάσεις των νόμων, όπως παρουσιάστηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο. Διαπράττει μια σειρά από σοβαρότατες ιεροσυλίες στην Αίγυπτο, αποδεικνύοντας περίτρανα ότι ο νόμος γι' αυτόν δεν είχε καμία απολύτως αξία, όπως η βεβήλωση και η καύση του σώματος του νεκρού Άμαση που διέταξε, όπως χαρακτηριστικά διατυπώνει ο Ηρόδοτος, *έντελλόμενος οὐκ ὄσια* (3.16.3-4), και η κοροϊδία και θανάτωση του Αιγύπτιου θεού Άπηπου προσωποποιείται μέσω ενός ιερού μοσχαριού, (3.29.1-3). Επιπλέον επιδίδεται σε μια σειρά από ενδοοικογενειακά αδικήματα και σκοτώνει μια από τις αδερφές του, αφού πρώτα παρακάμπτει τον νόμον, που απαγορεύει να τις παντρευτεί.

*οὐδαμῶς γὰρ ἐώθεσαν πρότερον τῆσι ἀδελφεῖσι συνοικεῖν Πέρσαι· ἠράσθη μῆς τῶν ἀδελφεῶν Καμβύσης καὶ ἔπειτα βουλόμενος αὐτὴν γῆμαι, ὅτι οὐκ ἐωθότα ἐπενόεε ποιήσειν, εἴρετο καλέσας τοὺς βασιλῆιους καλεομένους δικαστὰς εἴ τις ἔστι κελεύων νόμος τὸν βουλόμενον ἀδελφεῖ συνοικεῖν. [3.31.3] οἱ δὲ βασιλῆιοι δικασταὶ κεκριμένοι ἄνδρες γίνονται Περσέων, ἐς οὗ ἀποθάνωσι ἢ σφι παρευρεθῆ τι ἄδικον, μέχρι τούτου· οὗτοι δὲ τοῖσι Πέρσῃσι δίκας δικάζουσι καὶ ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων θεσμῶν γίνονται, καὶ πάντα ἐς τούτους ἀνάκειται. [3.31.4] εἰρομένου ὧν τοῦ Καμβύσεω ὑπεκρίνοντο [αὐτῶ] οὗτοι καὶ δίκαια καὶ ἀσφαλέα, φάμενοι νόμον οὐδένα ἐξευρίσκειν ὃς κελεύει ἀδελφεῖ συνοικεῖν ἀδελφεόν, ἄλλον μέντοι ἐξευρηκέναι νόμον, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται. [3.31.5] οὕτω οὐτε τὸν νόμον ἔλυσαν δείσαντες Καμβύσεα, ἵνα τε μὴ αὐτοὶ ἀπόλωνται τὸν νόμον περιστέλλοντες, παρεξεῦρον ἄλλον νόμον σύμμαχον τῷ θέλοντι γαμέειν ἀδελφεάς. [3.31.6] τότε μὲν δὴ ὁ Καμβύσης ἔγημε τὴν ἐρωμένην, μετὰ μέντοι οὐ πολλὸν χρόνον ἔσχε καὶ ἄλλην ἀδελφεήν· τουτέων δὴ τὴν νεωτέραν ἐπισπομένην οἱ ἐπ' Αἴγυπτον κτείνει.*

Ο Καμβύσης εκμεταλλεύεται εμμέσως τη δύναμή του πάνω στο περσικό συμβούλιο, ώστε τελικά να αποκτήσει αυτό που θέλει. Όταν τους ρωτάει αν υπάρχει τέτοιος νόμος που να επιτρέπει σε κάποιον να παντρευτεί την αδελφή του, οι διακεκριμένοι αυτοί Πέρσες δικαστές εφευρίσκουν τρόπο, ώστε να μη μείνει ο βασιλιάς δυσαρεστημένος και έτσι να κινδυνεύσει η θέση τους: δεν καταλύουν τον νόμο, αλλά βρίσκουν έναν ανώτερο του. Ο νόμος προσαρμόζεται λοιπόν κατά το συμφέρον της εξουσίας, της ἀρχῆς και υποτάσσεται στην «παντοδυναμία» που αυτή προσφέρει.

Ο Καμβύσης ξεπερνά όλα τα όρια. Η αιμομιξία, όμως αποτελεί ύψιστο ανοσιούργημα και μόνο ένας παράφρων θα περιφρονούσε τόσο αλόγιστα κάθε τι ιερό και όσιο. Ωστόσο αυτό δεν αποτελεί ελαφρυντικό, αλλά παρουσιάζεται από τον Ηρόδοτο ως απόδειξη ότι η παράνοια μπορεί να ευδοκιμήσει ακόμα περισσότερο σε ένα συγκεντρωτικό καθεστώς, με τις ανάλογες τραγικές συνέπειες της δύναμης, όταν βρίσκεται σε λάθος χέρια. Δεν είναι τυχαίο πως μετά από τις περιγραφές των

εγκλημάτων του Καμβύση, ο Ηρόδοτος, προκειμένου να αποδείξει επιπλέον την ισχύ των νόμων, παραθέτει ένα περιστατικό όπου ο Δαρείος προσφέρει χρήματα στους Έλληνες και στους Ινδούς για να αλλάξουν τις συνήθειες τους σχετικά με τα ταφικά έθιμα και όχι μόνο δεν δέχονται με κανέναν τρόπο, αλλά θεωρούν ο ένας λαός τη συνήθεια του άλλου αποκρουστική.

*«Δαρείος ἐπὶ τῆς ἐωυτοῦ ἀρχῆς καλέσας Ἑλλήνων τοὺς παρεόντας εἶρετο ἐπὶ κόσῳ ἂν χρήματι βουλοίατο τοὺς πατέρας ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι· οἱ δὲ ἐπ' οὐδενὶ ἔφασαν ἔρδειν ἂν ταῦτα. Δαρείος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἰνδῶν τοὺς καλεομένους Καλλατίας, οἱ τοὺς γονέας κατεσθίουσι, εἶρετο, παρεόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ δι' ἔρμηνέος μανθανόντων τὰ λεγόμενα, ἐπὶ τίνι χρήματι δεξιάιαι' ἂν τελευτῶντας τοὺς πατέρας κατακαίειν πυρί· οἱ δὲ ἀμβώσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον. οὕτω μὲν νυν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.» (3.38.4)*

Ο νόμος, αναφέρει ο Ηρόδοτος, είναι ο βασιλιάς των πάντων, χρησιμοποιώντας επιπλέον ένα στίχο από την πινδαρική ποιητική παράδοση<sup>115</sup>. Σύμφωνα με αυτή, ο νόμος λειτουργεί σαν μια κοσμική διαδικασία με θεϊκό και καθολικό χαρακτήρα που διέπει τον κόσμο, κάτι που παραπέμπει άμεσα στον Ηράκλειτο και στην αντίστοιχη θέση του για το νόμο<sup>116</sup>. Ωστόσο οι νόμοι αν και με μια έννοια είναι θεϊκά κατοχυρωμένοι, είναι παράλληλα και σχετικοί, διαφορετικοί για τον κάθε λαό. Έτσι, ο Ηρόδοτος αναδεικνύει τόσο την παντοδυναμία του νόμου όσο και την σχετικότητα του. Ο Humphreys βλέπει σε αυτή τη σχετικότητα μια εμφανή σύνδεση με τον Πρωταγόρα, αλλά θεωρεί την επιρροή των προσωκρατικών ισχυρότερη<sup>117</sup>.

Στο πλαίσιο της συνήθειας ενός λαού, ο περσικός επεκτατισμός (μη άτρεμίζειν) εκλαμβάνεται επίσης ως νόμος<sup>118</sup>. Ο Ξέρξης μιλώντας στους Πέρσες στο παρακάτω απόσπασμα από το 7<sup>ο</sup> βιβλίο, δηλώνει ότι θα εφαρμόσει την τακτική, τον νόμο δηλαδή των προκατόχων του που μάλιστα έχει επικυρωθεί από τη θεϊκή βούληση.

*Ἄνδρες Πέρσαι, οὗτ' αὐτὸς κατηγήσομαι νόμον τόνδε ἐν ὑμῖν τιθεὶς παραδεξάμενός τε αὐτῷ χρήσομαι. ὡς γὰρ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν πρεσβυτέρων, οὐδαμὰ καὶ ἠτρεμίσαμεν, ἐπεὶτε παρελάβομεν τὴν ἡγεμονίην τήνδε παρὰ Μήδων, Κύρου κατελόντος Ἀστυάγεα· ἀλλὰ θεὸς τε οὕτω ἄγει καὶ αὐτοῖσι ἡμῖν πολλὰ ἐπέπουσι συμφέρεται ἐπὶ τὸ ἄμεινον. τὰ μὲν νυν Κύρος τε καὶ Καμβύσης πατὴρ τε ἄ) ἐμὸς Δαρεῖος κατεργάσαντο καὶ προσεκτήσαντο ἔθνεα, ἐπισταμένοισι εὗ οὐκ ἂν τις λέγοι. (7.8α.1) ἐγὼ δὲ ἐπεὶτε παρέλαβον τὸν θρόνον*

<sup>115</sup> Πίνδαρος, ( frg.169.1-4

) Νόμος ὁ πάντων βασιλέως θανάτων τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δίκαιων τὸ βιαιότατον ὑπερτάται χειρὶ.

<sup>116</sup> βλ. σ. της παρούσας εργασίας

<sup>117</sup> Humphreys, S. (1987). Law, custom and culture in Herodotus. Arethusa, 20(1/2), 211-220. σ. 214

<sup>118</sup> Evans, J. A. (1961). "The Dream of Xerxes and the "nomoi" of the Persians". The Classical Journal, 57(3), 109-111



τοῦτον, ἐφρόντιζον ὅπως μὴ λείψομαι τῶν πρότερον γενομένων ἐν τιμῇ τῆδε μηδὲ ἐλάσσω προσκτήσομαι δύναμιν Πέρσησι· φροντίζων δὲ εὐρίσκω ἅμα μὲν κῦδος ἡμῖν προσγινόμενον χώραν τε τῆς νῦν ἐκτίμεθα οὐκ ἐλάσσονα οὐδὲ φλαυροτέραν παμφορωτέραν δέ, ἅμα δὲ τιμωρίην τε καὶ τίσιν γινομένην. διὸ ὑμέας νῦν ἐγὼ συνέλεξα, ἵνα τὸ νοέω πρήσσειν ὑπερθέωμαι ὑμῖν. (7.8α.2)

Ο νόμος τουμῆ ἀτρεμίζεινεπομένως συνδέεταιμετηνἡγεμονίην, τηνάρχην καιτηντιμῆν. Ηἡγεμονίησχετίζεταιμετηνκαθοδήγησητωνάλλωνεθνῶν, τον ιμπεριαλισμό, ηἀρχήταυτίζεταιμετηνεξουσίατουβασιλιά και ητιμῆ, ηοποίααντανακλά τοσύνολοτωνπρονομίων της υψηλῆςκοινωνικῆςθέσης, συνδέεταιἀμεσαμετον νόμοντουμῆ ἀτρεμίζειν.

ὍλοιαυτοίοιπαράγοντεςοδηγούντονΞέρξηστηναπόφασηναακολουθήσειτονσυγκεκριμ ἐνόμο, ὅστεναμηνφανείκατώτεροστωνπροσδοκιῶν. Ηαξίατουωςἀγαθοῦκρίνεταιἀπό τους άλλους. Γιααυτό, ηγνώμητωνάλλωνέχειπερισσότερησημασίαἀπότηνπραγματικῆαξίατωνπράξεωντου. Εἶναι επομένως αἰσχροῖναμηνανταποκριθεῖστακαθήκοντάτου, δηλαδῆναμηνσυμπεριφερθεῖσύμφωναμετηνκοινωνικῆθέσητου.

ὉΠέρσηςβασιλιάς,έχειτηνπεποίθησήτου, ὅπως οἱπροκάτοχοί τουεἶχανθεϊκῆ βοήθεια, θαέχεικαι οἶδος.

Ταλεγόμενάτουγιασυνέχισητωνεπιτυχιῶντουφανερόνουνμίαυπερβολικῆεμπιστοσύνη στονεαυτότουπουμπορεῖνααποτελέσειτηναπαρχῆγιατηδιάπραξηῦβρεως<sup>119</sup>.Από την ἄλλη, ὅπως επισημαίνει η Thomas, στο συγκεκριμένο ἀπόσπασμα νόμος και φύση δε λειτουργοῦν ακριβῶς σε συνέργεια, ἀλλά εἶναι ο νόμος που αποδεικνύεται ζωτικῆς σημασία για τη δημιουργία της ἀνθρώπινης κοινωνίας και τελικὰ υπερέχει ἐναντι της φύσης<sup>120</sup>.

Στη συνέχεια, ο Ξέρξης ἀναφέρει τι προσδοκὰ ἀπὸ την τήρηση της συγκεκριμένης παράδοσης, του συγκεκριμένου νόμου. Επιδιώκει να κερδίσει δόξα και επέκταση της γῆς του. Η γῆ ἀποτελεῖ βασικὸ συστατικὸ του πλούτου για τον ἀγαθόν, επομένως ο Πέρσης μονάρχης, ως ἀγαθὸς μετην παραδοσιακῆ σημασία του ὄρου, πρέπει να εἶναι πλούσιος. Ὁ πλοῦτος του στηρίζεται ακριβῶς στον περσικὸ επεκτατισμὸ. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τον πλοῦτο, ο Ξέρξης στοχεύει και στην εκδίκηση για την ἥττα του Δαρείου τιμωρώντας τους εχθροὺς, επιδιώκει να ἀποκαταστήσει την τιμῆ

<sup>119</sup>Solmsen (1974), σ.9.

<sup>120</sup> Thomas, R. (2006). "The intellectual milieu of Herodotus". στο Dewald, C., & Marincola, J. (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge University Press. σ. 69.

της γενιάς του αλλά και των Περσών. Ο νόμος του μὴ ἀτρεμίζειν είναι επιπλέον ανταποδοτικός.

*ὄρᾳτε μὲν νυν καὶ Δαρεῖον ἰθύοντα στρατεύεσθαι ἐπὶ τοὺς ἄνδρας τούτους. ἀλλ' ὁ μὲν τετελεύτηκε καὶ οὐκ ἐξεγένετό οἱ τιμωρήσασθαι· ἐγὼ δὲ ὑπὲρ τε ἐκείνου καὶ τῶν ἄλλων Περσέων οὐ πρότερον παύσομαι πρὶν ἢ ἔλω τε καὶ πυρώσω τὰς Ἀθήνας, οἷ γε ἐμὲ καὶ πατέρα τὸν ἐμὸν ὑπῆρξαν ἄδικοι ποιεῖντες.*(7.8β.2)

Σε άλλο εδάφιο στο ίδιο βιβλίο, στο διάσημο διάλογο του Δημάρατου με τον Ξέρξη, ο πρώτος αναφέρει ότι η σοφία σε συνδυασμό με τον ισχυρό νόμο συντελούν στην αρετή, η οποία βοήθησε τους Έλληνες να νικήσουν τους εχθρούς τους.

*τῇ Ἑλλάδι πενή μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφός ἐστι, ἀρετὴ δὲ ἑπακτός ἐστι, ἀπὸ τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ· τῇ διαχρεωμένη ἢ Ἑλλάς τὴν τε πενήν ἀπαμύνεται καὶ τὴν δεσποσύνην.*(7.102.1)

Ο νόμος επομένως για τους Έλληνες συνδέεται με τη σοφία, που ως έννοια ταυτίζεται με την επινοητικότητα και την πρακτική γνώση επίλυσης προβλημάτων<sup>121</sup>. Η αρετή από την άλλη έχει διπλή σημασία. Έχει την έννοια τόσο της ανδρείας, δηλαδή της γενναιότητας στη μάχη όσο και της ευφυΐας, που μπορεί να εκμηδενίσει όποια πλεονεκτήματα τυχόν έχει ο αντίπαλος. Ηένδεια, (πενίη) λοιπόν, ωςπαράγονταςτουπεριβάλλοντος, έχει κάνει τους Έλληνεςνα αποκτήσουν άλλες ικανότητες και έτσι να πλεονεκτούνητικά<sup>122</sup>. Ο Δημάρατος υπονοεί ότι η φτώχεια οδηγεί τους Έλληνες να πολεμήσουν αφού δεν κινδυνεύουν να χάσουν την υλική ευμάρειά τους, αλλά την ελευθερία τους, η οποία επίσης ως νόμος διέπει τη συμπεριφορά των Ελλήνων.

Ο Ξέρξης στην απάντησή του γελά με τον Δημάρατο, χλευάζοντας την έννοια της ελευθερίας και προβάλλοντας την αριθμητική υπεροχή των Περσών, που μέσα από το φόβο θα υπερβούν ακόμα και τη φύση τους και θα νικήσουν τους Σπαρτιάτες.Ο Πέρσης βασιλιάς ταυτίζει επομένως την αρετή μόνο με την ανδρεία που ενισχύεται όμως με το μαστίγιο, το οποίο αποτελεί φυσικά σύμβολο βίας και εξαναγκασμού. ΟΞέρξης, συμπεριφερόμενοςως δεσπότης, θεωρεί τους στρατιώτεςτουσκλάβους, πουτονυπηρετούν.

*ὕπὸ μὲν γὰρ ἐνὸς ἀρχόμενοι κατὰ τρόπον τὸν ἡμέτερον γενοῖατ' ἂν δειμαίνοντες τοῦτον καὶ παρὰ τὴν ἐούτων φύσιν ἀμείνονες καὶ ἴοιεν ἀναγκαζόμενοι μᾶστιγι ἐς πλεῦνας ἐλάσσονες ἐόντες· ἀνείμενοι δὲ ἐς τὸ ἐλεύθερον οὐκ ἂν ποιεῖοιεν*

<sup>121</sup>Immerwahr (1966),ο.π. σσ.319-320

<sup>122</sup>Romilly, J. (1995). Ο Νόμος στην Ελληνική Σκέψη από τις Απαρχές στον Αριστοτέλη. μτφρ. Μ. Αθανασίου και Κ. Μηλιαρέση .Αθήνα: Το Άστυ σ.41

τούτων οὐδέτερα. δοκέω δὲ ἔγωγε καὶ ἀνισωθέντας πλήθει χαλεπῶς ἂν Ἑλλήνας Πέρσησι μούνοισι μάχεσθαι.(7.103.4)

Ο Δημάρατος από την άλλη απαντά ότι εκείνοι έχουν σανδεσπότη τον νόμο, ο οποίος τους υπαγορεύει ακόμα κι αν οι εχθροί υπερτερούν στη μάχη να μην υποχωρούν και έτσι είτε να νικούν είτε να πεθαίνουν. Αντιπαραθέτει ουσιαστικά τον φόβο του νόμου με τον βίαιο εξαναγκασμό της τυραννίας του Ξέρξη, επισημαίνοντας ακόμα ότι η κοινωνία των Σπαρτιατών δεν διέπεται από μια αχαλίνωτη ελευθερία, η οποία οδηγεί σε αυθαιρεσία. Ο νόμος επομένως λειτουργεί ως μια ηθική και δημιουργική δύναμη που κατευθύνει την αρετή των πολιτών, ώστε να διατηρήσουν την ελευθερία τους. Αξίζει να σημειωθεί ότι η επιρροή της σοφιστικής στο συγκεκριμένο χωρίο έχει αναγνωριστεί από αρκετούς μελετητές, οι οποίοι ερμηνεύουν τον δεσπότην νόμον ως ένα «σοφιστικό παράδοξο»<sup>123</sup>.

Οι ιστορικές συγκυρίες φαίνεται επιπλέον να επηρεάζουν τον νόμο μέσω της ανάγκης που δημιουργούν. Ενώ οι Πέρσες δηλαδή λειτουργούν περισσότερο από τη φιλοδοξία, οι Σπαρτιάτες έχουν πιο θαρραλέα φύση γιατί έχουν μάθει στην ανάγκη της αυτοσυντήρησης.

εἰ δὲ ἀναγκαίη εἶη ἢ μέγας τις ὁ ἐποτρύνων ἀγών, μαχοίμην ἂν πάντων ἥδιστα ἐνὶ τούτων τῶν ἀνδρῶν οἱ Ἑλλήνων ἕκαστός φησι τριῶν ἄξιός εἶναι. ὡς δὲ καὶ Λακεδαιμόνιοι κατὰ μὲν ἓνα μαχόμενοι οὐδαμῶν εἰσι κακίονες ἀνδρῶν, ἄλλες δὲ ἄριστοι ἀνδρῶν ἀπάντων. ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ. ποιεῖσι γὰρ τὰ ἂν ἐκεῖνος ἀνώγει· ἀνώγει δὲ τούτῳ αἰεὶ, οὐκ ἔδῳ φεύγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει ἐπικρατέειν ἢ ἀπόλλυσθαι. (7.104.3-5)

Η Millender κάνει πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις αναφορικά με το συγκεκριμένο απόσπασμα. Ο νόμος ως δεσπότης ασκεί μία μορφή αυθαίρετης εξουσίας στους πολίτες της Σπάρτης και μπορεί να παραλληλιστεί με τους όρους που ισχύουν στην σχέση ενός απόλυτου μονάρχη με τους υπηκόους του ή ενός αφέντη με τον σκλάβο του<sup>124</sup>. Υποστηρίζει ότι η ορολογία που χρησιμοποιεί ο Δημάρατος υπονοεί ότι οι Σπαρτιάτες κατασκευάζουν τις σχέσεις δύναμης, οι οποίες συντελούν στην οργάνωσή

<sup>123</sup>Provencal, V. L. (2015). *Sophist kings: Persians as other in Herodotus*. Bloomsbury Publishing. σ.53-55 και Thomas, R. (2002). *Herodotus in context: ethnography, science and the art of persuasion*. Cambridge University Press.

<sup>124</sup>Millender, E. G. (2002). “Νόμος δεσπότης: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth-Century Thought” στο Graham, A. J. (2002). *Oikistes: Studies in constitutions, colonies, and military power in the ancient world, offered in honor of AJ Graham* (Vol. 234). Mnemosyne, Bibliotheca Classic. σ. 39

τους, σύμφωνα με το μοντέλο του δεσποτισμού όπως και οι Πέρσες και επομένως εντάσσει τους Σπαρτιάτες στην εννοιολογική σφαίρα των βαρβάρων<sup>125</sup>.

Στον αντίποδα στέκεται το πολίτευμα της αθηναϊκής δημοκρατίας, στο οποίο ο Ηρόδοτος αποδίδει μεγάλη σημασία. Στον λόγο του Δημάρατου όμως, ανιχνεύονται επίσης αθηναϊκές αντιλήψεις, όσον αφορά την πολιτική αρετή και την ελευθερία. Αρχικά, η αναφορά του για την αρετή (σωματική και ηθική) σε αντίθεση με τον δεσποτισμό θυμίζει την σύνδεση μεταξύ της δύναμης της πόλεως και των πολιτικών αξιών που υπάρχουν πολύ έντονα στην ιδεολογία της αθηναϊκής δημοκρατίας. Ο δεσποτισμός δηλώνει δουλεία και έρχεται σε αντίθεση με το βασικό χαρακτηριστικό του δημοκρατικού πολιτεύματος που είναι η ελευθερία<sup>126</sup>.

Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, το στοιχείο που έκανε την Αθήνα ισχυρή από όλες τις απόψεις είναι η δημοκρατία (*ίσηγορίη*) καθώς όσο η πόλη βρισκόταν κάτω από την απόλυτη εξουσία των τυράννων δεν ήταν σε θέση να συγκριθεί πολεμικά με τις υπόλοιπες ελληνικές πόλεις. Η αλλαγή όμως του πολιτεύματος, το οποίο προσέφερε ένα πιο διευρυσμένο πλαίσιο εξουσιών, οδήγησε στην ισχυροποίηση της Αθήνας και την έφερε στην πρώτη θέση των δυνάμεων στον ελλαδικό χώρο. Έτσι είναι φανερό ότι αποστρέφεται τα τυραννικά πολιτεύματα, όπως αυτό των Περσών.

*Ἀθηναῖοι μὲν νῦν ἠϋξήντο· δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἐν μόνον ἀλλὰ πανταχῇ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἐστὶ χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρῶτοι ἐγένοντο. δηλοῖ ὧν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελοκάκεον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐωυτῶ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι(5.78.1)*

Επομένως, ως προς το νόμο, η διαφοράειναι πρωτίστως πολιτική και πολιτειακή, και λιγότερο εθνική. Ηαπεριόριστη, συγκεντρωτική εξουσία είναι αυτή που αλλοτριώνει τον άνθρωπο και δημιουργεί τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την καταπάτηση του νόμου, είτε από Έλληνες τυράννους, είτε από μονάρχες της Ανατολής.

Ο Ηρόδοτος συνεπώς είναι υπέρμαχος της ελευθερίας και θαυμαστής της αθηναϊκής δημοκρατίας. Τα ελεύθερα πολιτεύματα είναι σαφώς ανώτερα από τα τυραννικά και οδηγούν στην αύξηση της δύναμης ενός κράτους, καθώς οι

<sup>125</sup> Millender, , E. G. (2002). ο.π. σ. 40

<sup>126</sup> Forsdyke, S. (2006). "Herodotus, political history and political thought." Στο Dewald, C. & Marincola, J. (eds.). (2006). The Cambridge Companion to Herodotus. Cambridge.

πολίτεςτους δεν καταπιέζονται<sup>127</sup>. Ο ιμπεριαλισμός και το πάθος για εξουσία είναι δυνάμεις ισχυρές που οδηγούν τελικά στη δυστυχία και στον αφανισμό. Οι ίδιοι οι τύραννοι πάντα ανατρέπονται, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως. Η πολιτική ελευθερία επομένως είναι βασική αρετή για την Ηρόδοτος σκέψη. Η Forsdyke στο πολύ ενδιαφέρον άρθρο της αναλύει την πολιτική σκέψη του Ηρόδοτου, που αντανακλάται στο σύνολο του έργου του. Οι τύραννοι επιδίδονται πάντα σε κατάχρηση εξουσίας επιφέροντας καταστροφές τόσο για τους ίδιους όσο και για το λαό τους.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί μια περίπτωση τυράννου από την ελληνική πλευρά, συγκεκριμένα, η ιστορία του τυράννου Περίανδρου, που περιγράφεται στο 3<sup>ο</sup> βιβλίο, όπου μια ενδοοικογενειακή διαμάχη λαμβάνει πολιτικές διαστάσεις. Ο Περίανδρος υπό αδιευκρίνιστες συνθήκες έχει σκοτώσει τη γυναίκα του Μέλισσα και ο γιος του Λυκόφρων, όταν μαθαίνει την αλήθεια για τον θάνατό της αποξενώνεται από τον πατέρα του. Ο Περίανδρος εξοργίζεται και τον διώχνει από το σπίτι. Μάλιστα διατάζει να μην του μιλά κανείς και να μην τον δέχεται κανείς στο σπίτι του. Βλέποντας το γιο του σε κακά χάλια προσπαθεί να συμφιλιωθεί μαζί του, υπενθυμίζοντας του ότι είναι βασιλόπουλο και θα μπορούσε να κατέχει εξουσία. Ο Λυκόφρων αρνείται και έτσι ο Περίανδρος τον στέλνει στην Κέρκυρα. Όταν καταλαβαίνει ότι γερνάει και φοβάται πως η εξουσία του θα περιέλθει σε χέρια εκτός οίκου, στέλνει την αδερφή του να τον μεταπείσει. Εκείνη χρησιμοποιεί ως βασικό επιχείρημα να μην επιτρέψει ο Λυκόφρων να πάρει κάποιος άλλος την εξουσία και τα αγαθά που ο ίδιος κληρονομικά δικαιούνταν.

*Ὁ παῖ, βούλει τὴν τε τυραννίδα ἐς ἄλλους πεσεῖν καὶ τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς διαφορηθέντα μᾶλλον ἢ αὐτὸς σφεα ἀπελθὼν ἔχειν; ἄπιθι ἐς τὰ οἰκία, παῦσαι σεωυτὸν ζημιῶν. (3.53.3)*

Με έναν τρόπο δηλαδή ο Ηρόδοτος υπονοεῖ ότι τόσο η απομάκρυνση, όσο και η επανένωση του Περίανδρου με τον γιο του οφείλονται κατά κάποιον τρόπο στην κατοχή απόλυτης εξουσίας. Ἄλλωστε αυτή επέτρεψε στον Περίανδρο να σκοτώσει τη γυναίκα του και να μείνει ατιμώρητος, και βέβαια να αποξενώσει εντελώς το γιο του όχι μόνο από τον ίδιο αλλά και από την πόλη. Στη συνέχεια πάλι ως τύραννος δεν επιτρέπει να δείχνει καμία αδυναμία και η προσπάθειά του για συμφιλίωση γίνεται

---

<sup>127</sup> Μαρωνίτης, Δ.Ν(2009)..., *Οκτώ νουβέλες και τέσσερά Ανέκδοτα*, Αθήνα: Γκοβοστής σ. 210

μεν από την πατρική αγάπη αλλά και από την ανάγκη να μην πέσει η εξουσία σε ξένα χέρια.

Η πολιτική είναι αλληλένδετη με την οικογενειακή σφαίρα, γι' αυτό και η σχέση πατέρα και γιου έχει αντίκτυπο που εμπλέκεται στις ιστορικές δομές. Ο Περίανδρος προτείνει να αποσυρθεί στην Κέρκυρα και ο Λυκόφρων συμφωνεί τελικά, να αναλάβει τα ηνία στην Κόρινθο. Όμως οι Κερκυραίοι προκειμένου να μην πάει ο Περίανδρος στη χώρα τους, δολοφονούν τον Λυκόφωνα-μια πράξη καθαρά πολιτική και αποτρεπτική προς κάθε πιθανό τύραννο.

Ο Ηρόδοτος μοιάζει να αναζητά εξηγήσεις για ασυνείδητες ανατροπές της τύχης. Έτσι η εκδίκηση (*τίσις*) δεν είναι ιδωμένη μόνο από ηθική άποψη αλλά παρουσιάζεται ως βασική αιτία ιστορικής δράσης. Η αδικία είναι ο βασικός νόμος στον οποίο υπόκειται μια τέτοια δράση, αλλά το γενικό πρότυπο είναι η αίσθηση δικαίου που τελικά μοιάζει να εκπληρώνεται σε μια συνεχή ροή δράσης-αντίδρασης<sup>128</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, οι Έλληνες θα νικήσουν τους Πέρσες για ένα πλήθος αιτιών, όπως περιγράφεται και στον Αισχύλο.

Τέλος, ένα ακόμα χαρακτηριστικό που αξίζει να αναφερθεί είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Ηρόδοτος παρουσιάζει τη θρησκεία, η οποία επίσης στο πλαίσιο του *νόμου*, με την έννοια της συνήθειας και του εθίμου, παραδίδεται από τις παλαιότερες γενιές στις επόμενες. Το θεϊκό στοιχείο είναι παρόν στο Ηροδότειο έργο, κυρίως μέσω θαυμάτων, χρησμών και παρεμβάσεων.<sup>129</sup> Ωστόσο όπως αναφέρει η Thomas, υπάρχουν ξεχωριστή ανθρώπινη συνεισφορά στη θρησκευτική γνώση<sup>130</sup>. Ο Ηρόδοτος αναδεικνύει μια ανθρωπολογία της θρησκείας, όπως φαίνεται στο παρακάτω απόσπασμα όπου ο Όμηρος και ο Ησίοδος φαίνεται να «δημιουργούν» τη θεογονία και τις τιμές των ελληνικών θεών, αλλά και να «δείξουν» ποιες είναι οι μορφές τους.

*ὄθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὗ πρόην τε καὶ χθὲς ὡς εἰπεῖν λόγῳ. [2.53.2] Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μεν πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι. οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες. [2.53.3] οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν*

<sup>128</sup> Immerwahr (1966), ο.πσ. 324

<sup>129</sup> Provencal, V. L. (2015). ο.π. σ. 46

<sup>130</sup> Thomas, R. (2002). *Herodotus in context: ethnography, science and the art of persuasion*. Cambridge University Press. σ.281

*γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο. τούτων τὰ μὲν πρῶτα αἱ Δωδωνίδες  
ἰέρειαι λέγουσι, τὰ δὲ ὕστερα τὰ ἐς Ἡσίοδόν τε καὶ Ὅμηρον ἔχοντα ἐγὼ λέγω.*

Ο άνθρωπος επομένως είναι εκείνος που φτιάχνει το θείο, κάτι που επίσης θυμίζει τη σοφιστική <sup>131</sup>.

Ο νόμος επομένως ως ανθρώπινη επινόηση, επικυρωμένη ωστόσο από τον θεϊκό παράγοντα έχει σαφώς μεγαλύτερη ισχύ και τελικά επηρεάζει αποφασιστικά την ιστορική δράση. Η κατάλυσή του ταυτίζεται με τη διάπραξη ὕβρεως και επομένως αποδεικνύεται καταστροφική. Οι Πέρσες τύραννοι, όπως αναφέρονται στο παρόν αλλά και στο προηγούμενο κεφάλαιο πάντα είχαν άσχημη κατάληξη, που παρουσιάζεται ως τιμωρία από το θείο, που είναι ο επιτηρητής των ανθρώπινων νόμων.

---

<sup>131</sup> Provencal, V. L. (2015). ο.π. σ. 47

### 3. ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ

#### 3.1 ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ: ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Θουκυδίδης περιγράφει στο έργο του τα γεγονότα του Πελοποννησιακού πολέμου χωρίς να προλάβει να το ολοκληρώσει. Αποκλείει τον θρησκευτικό παράγοντα από την ερμηνεία των γεγονότων και εισάγει στην ιστοριογραφία τη μέθοδο της ιστορικής αιτιότητας. Στην έναρξη του έργου του δηλώνει επίσης, όπως ο Ηρόδοτος, το όνομά του και τη θεματολογία του. Λέει ότι γράφει από την αρχή που ξέσπασε ο Πελοποννησιακός πόλεμος, γιατί θεωρεί ότι θα είναι ο μεγαλύτερος, αφού και οι δύο δυνάμεις βρίσκονται στην ακμή τους.

*ἐλπίσας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων,  
τεκμαιρόμενος ὅτι ἀκμάζοντες τε ἦσαν ἐς αὐτὸν ἀμφοτέροι παρασκευῇ τῇ πάσῃ  
καὶ τὸ ἄλλο Ἑλληνικὸν ὄρων ζυγιστάμενον πρὸς ἑκατέρους, τὸ μὲν εὐθύς, τὸ δὲ  
καὶ διανοούμενον*

Στη συνέχεια κάνοντας μια εκτενή ιστορική αναδρομή, αναζητά τις βαθύτερες αιτίες του πολέμου, που κατά την γνώμη του, σε γενικές γραμμές είναι η υπερεκτίμηση των δυνάμεων, οι ελπίδες πλουτισμού, ο φόβος για κατάκτηση από αντιπάλους, η βιασύνη στις αποφάσεις και η κακή εκτίμηση των καταστάσεων και βέβαια η υπέρβαση του μέτρου. Μάλιστα θεωρεί την απόκτηση δύναμης ως βασική προδιάθεση της ανθρώπινης φύσης, που σε περίοδο πολέμου αναπτύσσεται ανεξέλεγκτα. Έτσι η προσοχή του στρέφεται αποκλειστικά στην ανθρώπινη βούληση, αποκλείει οποιοδήποτε θρησκευτικό ή μεταφυσικό παράγοντα και καταγράφει τις αιτίες και τα γεγονότα με ορθολογισμό. Ακόμα και η τύχη από υπερφυσική δύναμη που επηρεάζει την εξέλιξη των γεγονότων μετατρέπεται στον απρόβλεπτο, τυχαίο παράγοντα που δεν μπορεί να υπολογίσει ο ανθρώπινος νους<sup>132</sup>.

Το έργο του Θουκυδίδα επομένως αντικατοπτρίζει το πνευματικό κλίμα που επικρατούσε στην Αθήνα κατά το τελευταίο τρίτο του 5ου αι. π.Χ., αυτό της σοφιστικής. Όπως παρατηρεί ο Κωνσταντινόπουλος, η ιστοριογραφική του μέθοδος, η επιχειρηματολογία και τα ρητορικά σχήματα που χρησιμοποιεί κυρίως στις δημηγορίες, που καλύπτουν ένα σημαντικό μέρος του έργου του, αλλά και οι προσωπικές του απόψεις και φυσικά η γλώσσα και το ύφος προδίδουν τη μεγάλη

---

<sup>132</sup>Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π. σ. 30



εξοικειώσή του με τη σοφιστική κίνηση<sup>133</sup>, όπως θα αναλυθεί εκτενέστερα στην επόμενη ενότητα.

Ο Θουκυδίδης με την εμβάθυνση και την ορθολογική αντιμετώπιση των γεγονότων θεωρείται ο πατέρας του πολιτικού ρεαλισμού<sup>134</sup>, ενώ η Romilly τον ονομάζει πατέρα της πολιτικής ιστορίας<sup>135</sup>. Μάλιστα ο Πλατιάς στο έργο του συγκρίνει το Θουκυδίδειο έργο με τις αρχές της *realpolitik* και *machtpolitik*, θεωρώντας ότι ο Θουκυδίδης αναλύει με πολιτικό τρόπο τη διαχείριση στις διεθνείς σχέσεις<sup>136</sup>. Η *real politik* ως μια μετριοπαθής εκδοχή διαχείρισης της δύναμης είναι η πολιτική που ακολουθεί ο Περικλής ενώ η *machtpolitik* ως μια ακραία επίδειξη αγριότητας και βίας του ισχυρού έναντι του αδύναμου, είναι η πολιτική που εκφράζει ο Κλέων και αποτυπώνεται ακόμα στο διάλογο Αθηναίων- Μηλίων. Όπως παρατηρεί και η Σταμούλη το συμφέρον και η επέκταση της δύναμης καθορίζει την πολιτική των πόλεων-κρατών και δηλώνεται αποκαλυπτικά στις αντιθετικές δημηγορίες του Θουκυδίδα<sup>137</sup>.

Επομένως το Θουκυδίδειο έργο είναι ένα έργο κατεξοχήν πολιτικό. Στις επόμενες δύο ενότητες θα προσπαθήσω να δείξω το αντιθετικό σχήμα *φύσις-νόμος* που χαρακτηρίζει μεταξύ άλλων το Θουκυδίδειο έργο, με μια έμφαση στο διάλογο Μηλίων και Αθηναίων, όπου το σχήμα παρουσιάζεται με μεγαλύτερη έμφαση.

---

<sup>133</sup>Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013) οπ. σ.31

<sup>134</sup>Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). ο.π. σ. 34

<sup>135</sup> Romilly, J. (2000). *Ο Θουκυδίδης και ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός: η σκέψη του ιστορικού και η γένεση του έργου*, μτφ. Λ.Στεφάνου, Κ.Τσιταράκης, Αθήνα: Παπαδήμα. σ. 54

<sup>136</sup> Πλατιάς, Α. (2010). *Διεθνείς σχέσεις και στρατηγική στον Θουκυδίδη*. Αθήνα: Εστία.

<sup>137</sup> Σταμούλη, Σ. Α. (2004). *Φιλοσοφική ανάλυση των δημηγοριών του Θουκυδίδα*. Αθήνα: Γρηγόρη

### 3.2 Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΘΟΥΚΥΔΙΔΗ: ΤΟ ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΟ ΣΧΗΜΑ ΝΟΜΟΣ -ΦΥΣΙΣ

Το σύνολο των μελετητών συμφωνεί στο γεγονός ότι ο Θουκυδίδης αφομοίωσε τις επιδράσεις της σοφιστικής κίνησης τόσο σε επίπεδο ύφους, όσο και σε επίπεδο φιλοσοφικών αναζητήσεων. Συγκεκριμένα, ο Guthrie τον χαρακτηρίζει «ιστορικό με φιλοσοφικές τάσεις»<sup>138</sup>. Το έργο του Θουκυδίδη είναι καθαρά ανθρωποκεντρικό. Όπως και οι σοφιστές, υπογραμμίζει το *Άνθρώπινον*<sup>139</sup>, εξετάζοντας τα γεγονότα με ορθολογισμό και αποκλείοντας οποιαδήποτε μεταφυσική εξήγηση. Η ίδια η ανθρώπινη φύση καθορίζει τα γεγονότα και καθώς διαγράφει κυκλική πορεία, από την ισχύ στην αδυναμία και πίσω, πάντα επαναφέρει στο μέλλον παρόμοιες καταστάσεις με το παρελθόν. Συνεπώς η ιστορία δεν είναι μια απλή καταγραφή πράξεων του παρελθόντος αλλά η αναζήτηση των δυνάμεων που δρουν στο βάθος των πραγμάτων<sup>140</sup>.

Ο Θουκυδίδης σχηματοποίησε το ιστορικό πλαίσιο όπου εντάσσονται οι τοποθετήσεις του Θρασύμαχου και του Καλλικλή. Το δίπολο φύσις-νόμος χρησιμοποιείται από τον ιστορικό ως εργαλείο για να αναλύσει σε πολιτικό επίπεδο τα γεγονότα που περιγράφει<sup>141</sup>, ως ευκαιρία να σχολιάσει και να καυτηριάσει με τον ευρύτερο δυνατό τρόπο την επεκτατική πολιτική των Αθηναίων<sup>142</sup>. Ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός παρουσιάζεται γλαφυρότατα στο σύνολο του Θουκυδίδειου έργου, με αποκορύφωμα ωστόσο το διάλογο Μηλίων-Αθηναίων που θα αναλυθεί ξεχωριστά στην επόμενη ενότητα, καταδεικνύοντας, σύμφωνα με τον Zagorin, ότι «οι μεγάλες δυνάμεις καθοδηγούνται από τα δικά τους συμφέροντα και ότι δεν επηρεάζονται από συλλογισμούς περί δικαιοσύνης»<sup>143</sup>. Όπως άλλωστε επισημαίνει και ο Kerferd «το δόγμα της ορθότητας της επιδίωξης του προσωπικού συμφέροντος μπορούσε να εφαρμοστεί όχι μόνο σε άτομα και από άτομα, αλλά και σε κοινότητες και από κοινότητες»<sup>144</sup>. Έτσι το δίπολο φύσις-νόμος στον Θουκυδίδη ανάγεται στην πολιτική

<sup>138</sup>Guthrie W.K.C. (1991). *Οι σοφιστές*. Αθήνα: ΜΙΕΤ. σ. 114

<sup>139</sup> Θουκυδίδης, *Ιστορία* I.21 βλ. σημείωση 12

<sup>140</sup> Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). *Αρχαία Ελληνική Ιστοριογραφία (Συγκριτική προσέγγιση των τριών ιστορικών της Κλασικής περιόδου)*. Αθήνα: Σιδερίτσ. 33

<sup>141</sup>Zumbrunnen (2008), *Silence and Democracy. Athenian Politics in Thucydides' History*, University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 144-48.

<sup>142</sup>Romilly, J. (2000). *Ο Θουκυδίδης και ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός: η σκέψη του ιστορικού και η γένεση του έργου*, μτφ. Λ.Στεφάνου, Κ.Τσιταράκης, Αθήνα: Παπαδήμα σ. 274

<sup>143</sup>Zagorin P.(2006). *Θουκυδίδης. Μία πλήρης εισαγωγή για όλους τους αναγνώστες*, μτφρ Κ. Κολιόπουλου, Αθήνα: Ποιότητα σ.197

<sup>144</sup> Kerferd G. B. (1996). *Η Σοφιστική Κίνηση*, Αθήνα: Καρδαμίτσα σ.191

αντιπαράθεση ισχύος και ηθικής<sup>145</sup>. Εάν λοιπόν η φύση ισοδυναμεί με την ασίγαστη επιθυμία του ανθρώπου να ικανοποιεί τις ατομικές ανάγκες του και να αποσκοπεί στο μέγιστο προσωπικό συμφέρον, όπως διατυπώθηκε από τον Καλλικλή<sup>146</sup>, τότε μοιάζει πολύ με την αθηναϊκή πολιτικήτην περίοδο του Πελοποννησιακού πολέμου που στόχευε ακριβώς σε αυτό. Ωστόσο, ο ιστορικός σημειώνει παράλληλα ότι παρόμοιες πρακτικές ακολουθούν και οι υπόλοιπες πόλεις-κράτη σε περιόδους αναταραχών και πολέμων.

Πρωταρχικό γνώρισμα της Θουκυδίδειας σκέψης είναι επίσης ότι όταν οι πόλεις καλούνται να επιλέξουν ανάμεσα στο συμφέρον(φύση) και στην ηθική (νόμος), συνήθως επιλέγεται το συμφέρον. Καθοριστικός παράγοντας σε αυτή την επιλογή είναι ο πόλεμος και τα δεινά που προκαλεί. Σε περίοδο ειρήνης, η ανθρώπινη συμπεριφορά τίθεται υπό έλεγχο και συμβιβάζεται με τον νόμοκαι την ηθική. Σε καταστάσεις όμως πολέμου, απελευθερώνεται το βίαιο μέρος της ανθρώπινης φύσης.Η επιβολή του ισχυρότερου όπως διαφαίνεται στο Θουκυδίδειο έργο αντανακλά, όπως ειπώθηκε, τις αρχές του πολιτικού ρεαλισμού<sup>147</sup>.Όπως παρατηρεί ο Πλατιάς, «στο διεθνές σύστημα παρατηρείται μια έλλειψη οργανωμένης τάξης κατά το πρότυπο της εσωτερικής οργάνωσης των κρατών. Σε αντίθεση με το πρότυπο της εσωτερικής διακυβέρνησης, στο διεθνές σύστημα δεν υπάρχει κεντρική εξουσία που να επιβάλλει την τάξη. Με άλλα λόγια, το διεθνές σύστημα είναι άναρχο»<sup>148</sup>. Έτσι, κάθε κρατική οντότητα από μόνη της οφείλει να μεριμνήσει για την επιβίωσή της<sup>149</sup>. Σε περιόδους κρίσης, το αίσθημα της αυτοσυντήρησης προτάσσεται και επιδιώκεται η όσο το δυνατόν μεγιστοποίηση της ισχύος, αδιαφορώντας για οποιαδήποτε ηθική<sup>150</sup>. Έτσι ενώ η ισχύς σε ειρηνικές συνθήκες θεωρείται η βάση του πολιτισμού<sup>151</sup>, σε περίοδο πολέμου οδηγεί στη μεγαλύτερη διαφθορά. Ο πόλεμος για το Θουκυδίδη είναι ένας βίαιος διδάσκαλος, όπως αναφέρεται στο τρίτο βιβλίο, στα *Κερκυραϊκά*, στα κεφάλαια 82-83, όπου ο ιστορικός εγκαταλείπει την εξιστόρηση των

---

<sup>145</sup> Πλατιάς, Α. (2010). *Διεθνείς σχέσεις και στρατηγική στον Θουκυδίδη*. Αθήνα: Εστία. σ. 44

<sup>146</sup> βλ σ. της παρούσας εργασίας

<sup>147</sup>Πλατιάς Α. (2010) ο.π. σ.62

<sup>148</sup>Πλατιάς Α. (2010) ο.π. σ. 26

<sup>149</sup> Πλατιάς Α. (2010) ο.π. σ.27

<sup>150</sup>Πλατιάς Α. (2010) ο.π. σ. 35.

<sup>151</sup>Finley, J. (2001). Θουκυδίδης, μτφρ Τ. Κουκουλιος, Αθήνα: Παπαδήμας σ. 134.

πολεμικών γεγονότων για να προβάλλει τις ηθικές επιπτώσεις του πολέμου μέσα από μία παρέκβαση, που έχει ονομαστεί *Παθολογία*<sup>152</sup>.

Η ανθρώπινη φύση αναδεικνύεται στον βασικό παράγοντα που προσδιορίζει κάθε ανθρώπινη πράξη<sup>153</sup>. Οι πόλεις υποφέρουν μεγάλες συμφορές εξαιτίας του πολέμου, οι οποίες θα συμβαίνουν κάθε φορά που η ανθρώπινη φύση δεν μεταβάλλεται. Σε περίοδο ειρήνης οι άνθρωποι σκέφτονται ορθότερα καθώς δεν αντιμετωπίζουν το βάρος των αναγκών. Κατά την διάρκεια του πολέμου όμως, μαθαίνουν την βία. Έτσι, προκειμένου να επιβληθούν, προβαίνουν σε ωμές και βίαιες πράξεις αδιαφορώντας για οποιοδήποτε αίσθημα δικαίου. Ο πόλεμος ενισχύει το αίσθημα της αυτοσυντήρησης και έτσι η θηριωδία είναι η ενδεδειγμένη στάση για την επιβίωση. Όπως επισημαίνει ο Hornblower, ο πόλεμος «αφαιρεί από τους ανθρώπους την ικανότητα να ικανοποιήσουν τις καθημερινές τους ανάγκες και περιορίζει τη σκέψη τους κατά κύριο λόγο στο επίπεδο των άμεσων επιθυμιών τους»<sup>154</sup>. Έτσι, η εφευρετικότητα της ανθρώπινης φύσης δεν εστιάζει πλέον στη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης, αλλά στην επινόηση νοσηρών τεχνασμάτων που αποβλέπουν στην αλληλοεξόντωση<sup>155</sup>.

*«καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾗ, μᾶλλον δὲ καὶ ἡσυχαιότερα καὶ τοῖς εἶδεσι διηλλαγμένα, ὡς ἂν ἕκασται αἰ μεταβολαὶ τῶν ζυντυχιῶν ἐφιστῶνται. ἐν μὲν γὰρ εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν αἴ τε πόλεις καὶ οἱ ἰδιῶται ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι διὰ τὸ μὴ ἐς ἀκουσίους ἀνάγκας πίπτειν· ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ.» (III-82.2)*

Ο Θουκυδίδης επομένως κατακρίνει τη διαφθορά, περιγράφοντάς την με μια αμείλικτη οξυδέρκεια και με τη βεβαιότητα ότι θα επανέλθει, αφού είναι μέρος της ανθρώπινης φύσης<sup>156</sup>. Έτσι, μοιάζει να συσχετίζει τις ιδιωτικές και τις δημόσιες αξίες υποστηρίζοντας ότι στην ειρήνη και την ευημερία τόσο οι πόλεις όσο και οι πολίτες υιοθετούν ηθικότερη στάση. Δεν κάνει διάκριση σε ηθικές κρίσεις που αναφέρονται σε πόλεις και πολίτες, εξομοιώνοντας έτσι δικαίως τις πόλεις με τα

<sup>152</sup> Βλάχος, Α. Σ. (1992) *Παρατηρήσεις στον Θουκυδίδη, τόμοι 2*, Αθήνα: Εστία. σ. 266

<sup>153</sup> Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). ο.π. σ. 12-13

<sup>154</sup> Hornblower S., (2003) ο.π. σ. 229

<sup>155</sup> Hornblower S., (2003) ο.π. σ. 754

<sup>156</sup> Romilly, J. (2000). ο.π. σ. 348-349

άτομα που τις απαρτίζουν<sup>157</sup>. Έτσι, από την ειδική περίπτωση του εμφυλίου της Κέρκυρας ο ιστορικός γενικεύει όλες τις περιπτώσεις πολέμου. Ο χαρακτηρισμός του πολέμου ως *βίαιου διδασκάλου*, προσδίδει στην κατάσταση ανθρώπινη διάσταση, ακόμα και από έναν ορθολογιστή όπως είναι ο Θουκυδίδης, πιθανόν για να δώσει έμφαση στο ηθικό δίδαγμα που θέλει να μεταφέρει στους αναγνώστες του<sup>158</sup>. Όπως άλλωστε υποστηρίζει ο Finley αναφερόμενος στην *Παθολογία*, οι καθιερωμένες αρχές ομαλότητας ανατρέπονται σε περιόδους βαθιάς αναταραχής<sup>159</sup>.

Επιπλέον, στην *Παθολογία*, σύμφωνα με τον Zagorin, ο ιστορικός δίνει ιδιαίτερη έμφαση στον παράγοντα της ανθρώπινης ψυχολογίας, ως μια βασική εκδήλωση της ανθρώπινης φύσης<sup>160</sup>. Υποστηρίζει ακόμα ότι ο Θουκυδίδης φαίνεται να αντιμετωπίζει την κατάσταση της πόλης-κράτους κατά τη διάρκεια μιας στάσης, ως ειδική περίπτωση στην οποία η πολιτική κοινότητα ουσιαστικά έχει πάψει να υπάρχει, αφού έχει αποσυντεθεί μέσα στην εμφύλια και κομματική διαμάχη. Η πόλη επομένως ελέγχεται πλέον από τις κομματικές συμμαχίες που δρουν εντός της<sup>161</sup>. Κάτι ανάλογο συμβαίνει άλλωστε και στην Αθήνα μετά το θάνατο του Περικλή. Ως αιτία των ακροτήτων, ο Θουκυδίδης θέτει την πλεονεξία και τη φιλαρχία. Η πλεονεξία, ως ένα ακόμη χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, αποτελεί έναν κατεξοχήν Θουκυδίδειο προβληματισμό που απαντάται στο σύνολο του έργου του<sup>162</sup>.

*πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν· ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον. οἱ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι προστάντες μετὰ ὀνόματος ἐκάτεροι εὐπρεποῦς, πλήθους τε ἰσονομίας πολιτικῆς καὶ ἀριστοκρατίας σῶφρονος προτιμήσει, τὰ μὲν κοινὰ λόγῳ θεραπεύοντες ἄθλα ἐποιοῦντο, παντὶ δὲ τρόπῳ ἀγωνιζόμενοι ἀλλήλων περιγίγνεσθαι ἐτόλμησάν τε τὰ δεινότατα ἐπεξῆσάν τε τὰς τιμωρίας ἔτι μείζους, οὐ μέχρι τοῦ δικαίου καὶ τῆ πόλει ζυμφόρου προτιθέντες, ἐς δὲ τὸ ἐκατέροις που αἰεὶ ἡδονὴν ἔχον ὀρίζοντες, καὶ ἢ μετὰ ψήφου ἀδίκου καταγνώσεως ἢ χειρὶ κτώμενοι τὸ κρατεῖν ἐτοῖμοι ἦσαν τὴν αὐτίκα φιλονικίαν ἐκπιμπλάναι. ὥστε εὐσεβεία μὲν οὐδέτεροι ἐνόμιζον, εὐπρεπεία δὲ λόγου οἷς ζυμβαίῃ ἐπιφθόνως τι διαπράξασθαι, ἄμεινον ἦκουον. τὰ δὲ μέσα τῶν πολιτῶν ὑπ' ἀμφοτέρων ἢ ὅτι οὐ ζυνηγωνίζοντο ἢ φθόνῳ τοῦ περιεῖναι διεφθείροντο (III. 82.8)*

<sup>157</sup>Hornblower S., (2003). Θουκυδίδης. *Ο Ιστορικός και το έργο του*, μτφρ Α. Μανιάτη, πρόλογος –επιμέλεια Α. Μαρκαντωνάτος, Αθήνα: Τυπωθήτω σ. 753 και Καστοριάδης, Κ. (2011) *Η ελληνική ιδιαιτερότητα: Θουκυδίδης, η ισχύς και το δίκαιο*, μτφ. Ζ. Καστοριάδη, Αθήνα: Κριτική

<sup>158</sup>Hornblower S., (2003) ο.π.σ. 229

<sup>159</sup>Finley, J. (2001). ο.π. σ. 191

<sup>160</sup>Zagorin P. (2006). ο.π. σ. 174

<sup>161</sup>Zagorin P. (2006). ο.π. σ. 175

<sup>162</sup>Hornblower S., (2003) ο.π. σ. 183

Τα ήθη έχουν διαφθαρεί, εξαιτίας του πολέμου. Η ειλικρίνεια και η ευθύτητα έχουν χαθεί και ο ιστορικός φαίνεται να «θρηνεί» την απώλειά τους<sup>163</sup>. Μάλιστα σύμφωνα με τον Hornblower, ο Θουκυδίδης απορρίπτει τη σχετικιστική ηθική που δίδασκαν οι σοφιστές<sup>164</sup>. Η ηθική οφείλει να είναι το μέτρο της ανθρώπινης φύσης. Στο κεφάλαιο 84<sup>165</sup>, όπως επισημαίνει η Σταμούλη, ο Θουκυδίδης αναφέρεται εκτενέστερα στην *άνθρωπειαν φύσιν*, που είναι *άκρατης όργης*, δεν μπορεί δηλαδή να κυριαρχήσει στα πάθη της, *κρείσσων δικαίου*, ανώτερη από το δίκαιο, *πολεμία τοῦ προύχοντος*, εχθρεύεται οτιδήποτε και τελικά *τῶν νόμων κρατήσασα*, επικρατεί σε σχέση με τους νόμους<sup>166</sup>. Ωστόσο αυτή η περιγραφή δεν σημαίνει ότι συνάδει με τις απόψεις του ιστορικού. Περισσότερο φαίνεται να καταδεικνύει την αναγκαιότητα του *ενηθούς ήθους* που εξαιτίας του πολέμου και των εμφύλιων συγκρούσεων έχει καταντήσει *καταγέλαστο*.

*καὶ τὸ εὖηθες, οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανίσθη, τὸ δὲ ἀντιτετάχθαι ἀλλήλοις τῇ γνώμῃ ἀπίστως ἐπὶ πολὺ διήνεγκεν(3.83.1)*

Ο Θουκυδίδης, επομένως, είναι επηρεασμένος από τους σοφιστές, αλλά δεν συμερίζεται απαραίτητα τις απόψεις τους. Σε επίπεδο ύφους, η επίδραση της ρητορικής ως απότοκου επίσης της σοφιστικής κίνησης είναι επίσης προφανής. Στο έργο του περιέχονται και τα τρία είδη ρητορικών λόγων, δηλαδή συμβουλευτικοί (δημηγορίες) επιδεικτικοί (π.χ. Επιτάφιος) και δικανικοί (π.χ. διάλογος των Μηλίων). Μάλιστα, οι δημηγορίες είναι ιδιαίτερα σημαντικές καθώς καλύπτουν μεγάλο μέρος του έργου του και είναι δομημένες σε αντιθετικά ζεύγη, υπό την επίδραση του Πρωταγόρα<sup>167</sup>. Επιπλέον λειτουργούν τόσο στο επίπεδο του ακροατηρίου ενώπιον του οποίου εκφωνήθηκαν για πρώτη φορά, όσο και στο επίπεδο του αναγνώστη του Θουκυδίδειου έργου. Ως προς το περιεχόμενό τους, μάλλον πρόκειται για μία ιδεατή ανασύνθεση των δηλώσεων των πρωταγωνιστών των εξελίξεων, η οποία ενδέχεται να βασίζεται σε αποσπασματικές αναφορές για τα όσα ειπώθηκαν στην πραγματικότητα<sup>168</sup>. Έννοιες, όπως το *ζυμφέρον*, η *ώφελεια*, η *άνθρωπεια φύσις*, επεξεργάζονται μέσα από τις αντιθετικές δημηγορίες,

<sup>163</sup>Zagorin, P. (2006). ο.π. σ. 176

<sup>164</sup>Hornblower S., (2003) ο.π. σ. 760

<sup>165</sup>Πρέπει να επισημανθεί πως το συγκεκριμένο κεφάλαιο θεωρείται νόθο βλ. Montanari F.(2008) και Σκουτερόπουλος Ν. Μ. (2011) σ. 458

<sup>166</sup>Σταμούλη, Σ. Α. (2007) ο.π. σ. 238

<sup>167</sup>Romilly, J. (1994).ο.π.σ. 124 –125, και Kerferd, (1996). ο.π. σ. 84

<sup>168</sup>Ρεγκάκος, Α. (2009) *Επινοώντας το παρελθόν: Γέννηση και ακμή της ιστοριογραφικής αφήγησης στην κλασική αρχαιότητα*. Αθήνα: Gutenberg. σ. 198

αντανακλώντας τόσο το δίπολο *φύσει -νόμω* που εξετάζουμε όσο και τον ορθολογισμό του Θουκυδίδη<sup>169</sup>.

Στο πρώτο βιβλίο, στη δημηγορία των αντιπροσώπων των Αθηναίων στη Σπάρτη, οι Αθηναίοι, υπερασπίζονται την αθηναϊκή ηγεμονία χρησιμοποιώντας τρία επιχειρήματα. Πρώτα από όλα αναφέρονται στις νίκες τους έναντι των Περσών, που τις παρουσιάζουν ως απόλυτα δικό τους κατόρθωμα. Στη συνέχεια αναφέρονται στο γεγονός ότι οι σύμμαχοι ήρθαν σε εκείνους από μόνοι τους. Η ηγεμονία τους επομένως βασίστηκε σε μια φυσική επιλογή των πόλεων να συσπειρωθούν γύρω από την Αθήνα. Μάλιστα τονίζουν ότι ήταν και η μοναδική επιλογή τους, αφού οι Σπαρτιάτες δεν ήταν σε θέση να αναλάβουν αυτό το ρόλο και τις ευθύνες του. Τέλος, θέτουν ότι οι ίδιοι οι σύμμαχοι τους υποχρέωσαν με έναν τρόπο να αυξήσουν τη δύναμή τους.

Εν ολίγοις, οι Αθηναίοι παρουσιάζουν τα γεγονότα, όπως επισημαίνει η Romilly, χωρίς να υπάρξει καθόλου ευθύνη από μέρος τους όπως κάνουν όλοι οι ένοχοι<sup>170</sup>. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, «*διατυπώνουν αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε θεωρία του Θουκυδίδη σχετικά με την αυτόνομη δυναμική της ισχύος*»<sup>171</sup>. Η απόκτηση δύναμης συνεπάγεται – δεδομένου του φθόνου, της ζήλιας που προσελκύει κάθε ισχυρός – την υποχρέωση της επαύξησής της. Και μαζί με την ισχύ έρχονται, φυσικά, η τιμή και η δόξα, καθώς, βέβαια, και τα υλικά οφέλη, που είναι άλλωστε αναγκαία, καθώς η εξουσία δεν μπορεί να θεμελιωθεί από φτωχούς<sup>172</sup>.

Οι αδύναμοι υποτάσσονται στους δυνατούς γιατί έτσι το ορίζει η *φύση*, επομένως η επίκληση της δικαιοσύνης από τη μεριά των Σπαρτιατών έχει ως γνώμονα επίσης το δικό τους συμφέρον, από τη δική τους βέβαια οπτική, αφού ένιωσαν να απειλούνται από τη δύναμη της Αθήνας. Οι λόγοι *περί δικαίου* δεν έχουν αντίκρισμα στην πραγματικότητα της ισχύος. Οι Αθηναίοι απέκτησαν δύναμη από την προτροπή των άλλων και στη συνέχεια υποχρεώθηκαν να την αυξήσουν εξαιτίας του φόβου, της τιμής και του συμφέροντος (*δέος, τιμή και ωφέλεια*). Εξάλλου, αν οι Σπαρτιάτες βρίσκονταν στη θέση τους, θα ακολουθούσαν την ίδια πρακτική.

<sup>169</sup>Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013) ο.π. σ. 78

<sup>170</sup>Romilly, J. (2000) ο.π. σ. 341

<sup>171</sup>Καστοριάδης, Κ. (2011) ο.π. σ. 238

<sup>172</sup>Καστοριάδης, Κ. (2011) ο.π. σ. 238

*«οὕτως οὐδ' ἡμεῖς θαυμαστὸν οὐδὲν πεποιήκαμεν οὐδ' ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου, εἰ ἀρχὴν τε διδομένην ἐδεξάμεθα καὶ ταύτην μὴ ἀνεῖμεν ὑπὸ <τριῶν> τῶν μεγίστων νικηθέντες, τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας, οὐδ' αὐτῶτοι τοῦτοιούτου ὑπάρξαντες, ἀλλ' αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι, ἄξιοι τε ἅμα νομίζοντες εἶναι καὶ ὑμῖν δοκοῦντες μέχρι οὐτὰρ ζυμφέροντα λογιζόμενοι τῶν δικαίων λόγων ἄν χρησθε, ὃν οὐδεὶς πω παρατυχὸν ἰσχύι τι κτήσασθαι προθεὶς τοῦ μὴ πλεόν ἔχειν ἀπετράπετο.» (I-76)*

Οι αρχές του πολιτικού ρεαλισμού είναι εμφανείς. Οι Αθηναίοι υποστηρίζουν πως μια κυριαρχία δεν μπορεί να κατηγορηθεί ακόμα και αν οι πράξεις της αντιταχθούν στην δικαιοσύνη. Είναι φυσικό και λογικό ο αδύναμος να υποτάσσεται στον δυνατότερο. Άλλωστε τα επιχειρήματα περί δικαίου δεν έχουν επιφέρει ουσιαστικά καμία αλλαγή. Εκείνο συνεπώς που καθορίζει τις σχέσεις μεταξύ κρατών είναι το συμφέρον. Ο Πλατιάς επισημαίνει τέσσερα βασικά στοιχεία που το απαρτίζουν: α) αυτοπροστασία β) διατήρηση της εδαφικής ακεραιότητας και ανεξαρτησίας γ) διατήρηση της θέσης στην κατανομή ισχύος και δ) αύξηση της ισχύος σε σχέση με τους αντιπάλους<sup>173</sup>. Προκειμένου να διατηρήσει μια κρατική οντότητα την ισχύ της, μπορεί να επιδιώξει παράλληλα τον τερματισμό της ανάπτυξης του εκάστοτε αντιπάλου της. Η Σπάρτη θα μπορούσε να αυξήσει και εκείνη την δύναμή της, όμως επέλεξε να μετριάσει τη δύναμη της Αθήνας. Για τον Θουκυδίδη αυτή είναι και η αιτία του Πελοποννησιακού πολέμου. Ο Σπαρτιάτης έφορος Σθενελαΐδας χαρακτηριστικά καλεί τους πολίτες να ψηφίσουν υπέρ του πολέμου, ώστε να μην αφήσουν τους Αθηναίους να γίνουν ισχυρότεροι.

*ψηφίζεσθε οὖν, ὧ Λακεδαιμόνιοι, ἀξίως τῆς Σπάρτης τὸν πόλεμον, καὶ μῆτε τοὺς Ἀθηναίους ἔατε μείζους γίνεσθαι μῆτε τοὺς ζυμμάχους καταπροδιδῶμεν, ἀλλὰ ζῆν τοῖς θεοῖς ἐπίωμεν ἐπὶ τοῖς ἀδικοῦντας.» (1.86.5)*

Όμως η ηγεμονία της Αθήνας μετατρέπεται σταδιακά σε τυραννία, ειδικά μετά το θάνατο του Περικλή. Η μετριοπαθής πολιτική του έδωσε τη θέση της στη βιαιότητα και στην τάση για επικράτηση της Αθήνας χωρίς κανένα ηθικό φραγμό. Στην πολύ ενδιαφέρουσα και αξιόλογη μελέτη της, η Σταμούλη, αναλύει την εφαρμογή αυτής της σκληρής πολιτικής, που ονομάζεται, *Machtpolitik* και που απαντάται και στην δημηγορία του Σθενελαΐδα, όταν τάσσεται υπέρ του πολέμου. Η πολιτική αυτή επομένως δεν αναγνωρίζει συμβιβαστικές λύσεις και μετριοπαθείς προτάσεις, αλλά απαιτεί από τον αντίπαλο να υποταχθεί σ' αυτό που ορίζεται ως *δίκαιο*, το οποίο δεν είναι άλλο από τη δυναμική του ισχυρού. Η αντιπαράθεση είναι

<sup>173</sup>Πλατιάς Α. (2010) ο.π. σ. 34



σκληρή για το δυνατόκαι ταπεινωτική για τον αντίπαλο που βρίσκεται σχεδόν πάντα στη θέση του αδύνατου. Η σύγκρουση είναι αναμενόμενη και ανηλεής, εφόσον ο δυνατός επιβάλλει συνήθως με τον πιο σκληρό τρόπο αυτό που του επιτρέπει η δύναμή του, στηριζόμενος στο νόμο. Συνοψίζοντας, κατά την εφαρμογή της Machtpolitik ο δυνατός δεν επιδιώκει να διευθετήσει τις διαφορές του με ειρηνικό διπλωματικό τρόπο, αλλά αξιώνει από τον εχθρό να υποταχτεί. Μάλιστα, στην περίπτωση που δεν υπάρχει στην πραγματικότητα εχθρός, τότε κατασκευάζεται, προκειμένου να βρεθούν αιτίες και οι αφορμές που θα δικαιολογήσουν τη σύγκρουση<sup>174</sup>.

Κύριος εκφραστής αυτής της πολιτικής από την πλευρά της Αθήνας είναι ο Κλέων που επιζητά την επιβολή της αθηναϊκής ισχύος με κάθε μέσο για αυτό και δε διστάζει μπροστά στη χρήση ανελέητης βίας. Ο ίδιος ο Θουκυδίδης τον χαρακτηρίζει ως «βιαιότατο τῶν πολιτῶν» (III.36.6). Στο τρίτο βιβλίο, στη συζήτηση της εκκλησίας του δήμου σχετικά με την τιμωρία της Μυτιλήνης για την εξέγερσή της, ο Κλέων, εκφράζει την άποψη ότι οποιοσδήποτε σύμμαχος δεν φέρεται με τον τρόπο που πιστεύει ή και απαιτεί μια ηγεμονία, πρέπει να τιμωρείται θανάσιμα, ώστε να παραδειγματίζονται οι υπόλοιποι. Οι Μυτιληναίοι προσέβαλαν το δίκαιο. Οι Αθηναίοι, επομένως, πρέπει να αποφασίσουν τη θανάτωση όλων των ενήλικων αντρών και την πώληση των γυναικών και των παιδιών τους ως σκλάβων, γιατί μόνο έτσι θα αποκαταστήσουν τη δικαιοσύνη, εξυπηρετώντας παράλληλα τα συμφέροντά τους. Μία πόλη εφαρμόζει σωστότερη πολιτική, αν διαθέτει κακούς, αλλά αμετακίνητους νόμους που τηρούνται, παρά αν έχει καλούς νόμους που όμως μεταβάλλονται. Η άγνοια που συνοδεύεται από σωφροσύνη είναι προτιμότερη και περισσότερο ωφελεί την πόλη, παρά η επιδεξιότητα που δεν συνοδεύεται από την αρετή<sup>175</sup>. Συνεπώς, σύμφωνα με τον Κλέωνα, το δίκαιο και το συμφέρον είναι δύο έννοιες που ταυτίζονται. Επιπλέον, είναι στην ανθρώπινη φύση ο θαυμασμός για την εξουσία και εάν η εξουσία μιας ηγεμονίας εξασθενήσει με τρία καταστροφικά πράγματα, δηλαδή την επιείκεια, την αγάπη για τη ρητορεία, και το έλεος, η ηγεμονία αυτή κλονίζεται συθέμελα και απειλείται με αφανισμό.

*«ἐγὼ μὲν οὖν καὶ τότε πρῶτον καὶ νῦν διαμάχομαι μὴ μεταγῶναι ὑμᾶς τὰ προδεδογμένα, μηδὲ τρισὶ τοῖς ἀξυμφορωτάτοις τῇ ἀρχῇ, οἴκτω καὶ ἥδονῃ λόγων καὶ ἐπιεικείᾳ, ἀμαρτάνειν. ἔλεός τε γὰρ πρὸς τοὺς ὁμοίους δίκαιος*

<sup>174</sup> Σταμούλη, Σ. Α. (2007) ο.π. σ.189

<sup>175</sup> Σταμούλη, Σ. Α. (2007). ο.π. σ. 189

*ἀντιδίδοσθαι, καὶ μὴ πρὸς τοὺς οὐτ' ἀντοικτιοῦντας ἐξ ἀνάγκης τε καθεστῶτας αἰεὶ πολεμίους... εἰδὲ δὴ καὶ οὐ προσῆκον ὅμως ἀξιοῦτε τοῦτο δρᾶν, παρὰ τὸ εἰκός τοι καὶ τούσδε ξυμφόρως δεῖκολλάζεσθαι, ἠπάεσθαι τῆς ἀρχῆς καὶ ἐκ τοῦ ἀκινδύνου ἀνδραγαθίζεσθαι.» (III-40)*

Ο Διόδωτος από την άλλη, ο οποίος απαντά στον Κλέωνα, διαχωρίζει εντελώς το δίκαιο από το συμφέρον, προβάλλοντας έναν πολιτικό ανθρωπισμό<sup>176</sup>. Παρατηρεί ότι η έννοια της απάτης είναι στενά συνδεδεμένη με τη ρητορική τέχνη, η οποία ικανοποιεί τις ευτελείς επιθυμίες των ανθρώπων, καθώς στη πραγματικότητα οι ρήτορες ενδιαφέρονται περισσότερο να επιδείξουν τον εαυτό τους εξυπνότερο από τους άλλους και τους νόμους. Ο Διόδωτος προειδοποιεί τους Αθηναίους να μην ενεργήσουν με βάση το συναίσθημα της οργής, παρασυρόμενοι από δημαγωγίες όπως του Κλέωνα, αλλά να δείξουν σφροσύνη στις αποφάσεις τους. Επομένως, μια εκδικητική πράξη δεν είναι συμφέρουσα αντίδραση για τους Αθηναίους. Ο βασικός του ισχυρισμός είναι ότι ητάση διάπραξης σφαλμάτων είναι στοιχειώτης ανθρώπινης φύσης, δεδομένου ότι η φύση υπαγορεύει την ικανοποίηση των επιθυμιών, αποδεχόμενιστα πλαίσια αυτού και το σφάλμα. Είναι λοιπόν αδυναμία του νόμουνα αποτρέψει το σφάλμα και να αναχαιτίσει τις έντονες από τη φύση επιθυμίες.

*«πεφύκασί τε ἅπαντες καὶ ἰδία καὶ δημοσία ἀμαρτάνειν, καὶ οὐκ ἔστι νόμος ὅστις ἀπείρξει τούτου... ἀπλῶς τε ἀδύνατον καὶ πολλῆς εὐηθείας, ὅστις οἶεται τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὀρμωμένης προθύμως τι πράττειν ἀποτροπὴν τινα ἔχειν ἠνόμων ἰσχύι ἢ ἄλλω τρωδενῶ»(III-45)*

Ο Διόδωτος εκφράζει τη Realpolitik. Το κρατικό συμφέρον τοποθετείται με επιχειρηματολογία ανάλυσης κόστους - οφέλους πάνω από το δίκαιο της πολιτείας, όπως το εκφράζει ο Κλέων<sup>177</sup>. Αποδεικνύει έτσι, ότι η γλώσσα της διπλωματίας είναι πιο συμφέρουσα στο επίπεδο των πολιτικών σχέσεων. Τελικά η άποψη του Διοδώτου επικρατεί, αφού αναδεικνύεται ως η πιο ρεαλιστική και ωφέλιμη για την διατήρηση της ηγεμονίας της Αθήνας<sup>178</sup>

Στις ομιλίες μεταξύ Κλέωνα και Διοδώτου, όπως εύστοχα παρατηρεί η Romilly, διακρίνονται δύο δίπολα. Από τη μια, ο Κλέων ως κύριος εκφραστής της Matchpolitik, της επικίνδυνης στροφής που έχει πάρει η αθηναϊκή ηγεμονία υποστηρίζει την αυστηρή τιμωρία και από την άλλη, ο Διόδωτος, συνεχιστής και

<sup>176</sup>Καστοριάδης, Κ. (2011) ο.π. σ.

<sup>177</sup> Πλατιάς (2000) ο.π. σ.44.

<sup>178</sup> Σταμούλη, Σ. Α. (2014) ο.π. σ. 192

υποστηρικτής της μετριοπαθούς πολιτικής του Περικλή προτείνει την επιείκεια. Ο ένας αναζητά τον εκφοβισμό, ο άλλος την εμπιστοσύνη<sup>179</sup>. Ο Κλέων εμφανίζεται ως δημαγωγός που η έκκληση του στο συναίσθημα και το ατομικό συμφέρον διχάζει την πόλη, βάζοντας τελικά σε κίνδυνο την ηγεμονία<sup>180</sup>. Η δημηγορία του είναι εντελώς αντίθετη από το πνεύμα των δημηγοριών του Περικλή αφού εκφράζει περιφρονητική στάση απέναντι στην πολιτική συζήτηση και αποθαρρύνει τον περαιτέρω διάλογο στο ζήτημα της Μυτιλήνης<sup>181</sup>. Ο Διόδωτος από την άλλη προβάλλει την αξία της ήρεμης συζήτησης ανατρέχοντας στα περικλειικά πρότυπα<sup>182</sup>. Ο Θουκυδίδης, θαυμαστής του Περικλή, φαίνεται να στέκεται ξεκάθαρα υπέρ του Διοδώτου.

Ο Θουκυδίδης επομένως έγραψε μια Ιστορία ανθρωποκεντρική, της οποίας κύριο μέλημα ήταν η εύρεση ενός βαθύτερου νοήματος στα πράγματα. Εξετάζοντας τους πολιτικούς παράγοντες των καταστάσεων και μη παραθέτοντας απλώς τα γεγονότα, καταγράφει πολιτική ιστορία<sup>183</sup>, για αυτό ίσως και τόσο διαχρονική. Η ιστορική αφήγηση διαρθρώνεται πάνω στην αλληλεπίδραση λόγων και έργων. Οι λόγοι προαναγγέλλουν γεγονότα, αλλά και αντίστροφα τα έργα επαληθεύουν ή διαψεύδουν τους λόγους<sup>184</sup>. Στην περίπτωση της Μήλου η δύναμη επιβάλλεται με κυνισμό και οδηγεί στη σφαγή και τον εξανδραποδισμό του πληθυσμού. Ωστόσο, πριν συμβεί αυτό, ο Θουκυδίδης δίνει στους αναγνώστες του την ευκαιρία να παρακολουθήσουν έναν «διαπραγματευτικό» διάλογο μεταξύ των δύο πλευρών με επιρροές τόσο από τον Πρωταγόρα όσο και από την τραγωδία.

---

<sup>179</sup>Romilly, J. (2000) ο.π. σ. 219

<sup>180</sup>Finley, J. (2001). ο.π. σ. 176

<sup>181</sup>Zagorin, P. (2006) ο.π. 153

<sup>182</sup> Finley, J. (2001). ο.π. σ. 181

<sup>183</sup>Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). ο.π. σ. 87

<sup>184</sup> Ρεγκάκος, Α. (2009) ο.π. . σ. 201

### 3.3:ΤΟ ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΟ ΣΧΗΜΑ ΝΟΜΟΣ -ΦΥΣΙΣ ΣΤΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΑΘΗΝΑΙΩΝ-ΜΗΛΙΩΝ

Το περιστατικό περιγράφεται στο πέμπτο βιβλίο της Θουκυδίδειας ιστορίας και έχει ως εξής: το 416 π.Χ., κατά την περίοδο της εύθραυστης ειρήνης του Νικία, οι Αθηναίοι επιτέθηκαν στην Μήλο, που ήταν αποικία των Σπαρτιατών, αλλά εντούτοις είχε κρατήσει πολιτική ουδετερότητα στον Πελοποννησιακό πόλεμο, με σκοπό να την αναγκάσουν να ενταχθεί στην Αθηναϊκή Συμμαχία. Οι Μήλιοι ζήτησαν να γίνει σεβαστό το δικαίωμά τους να παραμείνουν ουδέτεροι, αλλά οι Αθηναίοι εκμεταλλευόμενοι την στρατιωτική τους υπεροχή καταλαμβάνουν την Μήλο, εκτελούν όλους τους ενήλικους άνδρες, εξανδραποδίζουν τις γυναίκες και τα παιδιά και εγκαθιστούν στο νησί Αθηναίους εποίκους.

Το απόσπασμα έχει μορφή διαλόγου, θυμίζοντας τις στιχομυθίες των τραγικών έργων και τη μαιευτική σωκρατική μέθοδο, αφού αποκαλύπτονται σταδιακά όλες οι όψεις της δομής των θέσεων της κάθε πλευράς, μέχρι τα πιο βαθιά θεμέλιά της. Η Romilly παρατηρεί ότι « η επιχείρηση της Αθήνας εναντίον της Μήλου συζητείται ως θέση μεταφυσική, επειδή εξετάζεται στη διάσταση της αιώνιας αρχής και όχι της συμπωματικής πραγματοποίησης»<sup>185</sup>. Πράγματι το απόσπασμα αυτό αποκαλύπτει ακόμα πιο καθαρά όλα τα θέματα που τέθηκαν στην *Παθολογία*. Η έντονη αντίθεση μεταξύ ισχυρού και αδύναμου καταφέρνει να αναδείξει με γλαφυρότητα τον αμοραλισμό της αθηναϊκής ηγεμονίας που πλέον έχει εξελιχθεί σε τυραννία<sup>186</sup>. Ο Θουκυδίδης έχει την ξεκάθαρη πρόθεση να εξετάσει την αρχή του ιμπεριαλισμού μέσα από μία καθαρά ιμπεριαλιστική πράξη, χαρακτηριστική της *Matchpolitik*. Η καταστροφή της Μήλου είναι ένα γεγονός ήσσονος σημασίας και χωρίς μεγάλη επίδραση στην γενικότερη πορεία του πολέμου. Ωστόσο, ο Θουκυδίδης του αποδίδει μεγάλη σημασία και μάλιστα σύμφωνα με τη Romilly, αποκτά τελικά μια εμβέλεια διαχρονική και καθολική, που επιτυγχάνεται μέσω και της ανωνυμίας των Αθηναίων ρητόρων. Έτσι, υπονοείται ξεκάθαρα ότι η αγριότητα δεν αποδίδεται σε κάποιο μεμονωμένο και συγκεκριμένο πρόσωπο, αλλά σε ολόκληρη την Αθήνα<sup>187</sup>.

Οι δύο στρατηγοί του αθηναϊκού εκστρατευτικού σώματος, Κλεομήδης και Τεισίας προτείνουν με απεσταλμένους τους διαπραγματεύσεις, πιστεύοντας ότι έτσι θα

<sup>185</sup>Romilly, J (2000). ο.π. σ.372

<sup>186</sup>Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). ο. π. σ. 81-82

<sup>187</sup>Romilly (2004) σ. 371.

πετύχουν την υποταγή του νησιούχωρίς αντίσταση. Οι Μήλιοι από την πλευρά τους φαίνονται πρόθυμοι να συζητήσουν, με τον όρο ότι οι Αθηναίοι δεν θα μιλήσουν στη λαϊκή συνέλευση. Ο διάλογος ξεκινάει με την αποδοχή αυτού του όρου από τους Αθηναίους, οι οποίοι προτείνουν στους συνομιλητές τους, να μην εκφωνήσουν λόγο, αλλά να απαντούν κατευθείαν στις αθηναϊκές δηλώσεις κάθε φορά που διαφωνούν με αυτές. Οι τελευταίοι βρίσκουν τη διαδικασία αυτή λογική, αν και επισημαίνουν την αντίφαση της πρότασης με τις πολεμικές ενέργειες των Αθηναίων, που έχουν ήδη ξεκινήσει. (*τὰ δὲ τοῦ πολέμου παρόντα ἤδη καὶ οὐ μέλλοντα διαφέροντα αὐτοῦ φαίνεται.* V.86). Οι Αθηναίοι με τη σειρά τους υποβαθμίζουν τη σημασία της παραπάνω πρότασης και δηλώνουν πρόθυμοι να σταματήσουν τη συζήτηση, εκτός και αν σκοπός των Μηλίων είναι να αντιμετωπίσουν με ρεαλισμό την κατάσταση και να σώσουν την πόλη τους (*Εἰ μὲν τοίνυν ὑπονοίας τῶν μελλόντων λογιούμενοι ἢ ἄλλο τι ζυνήκετε ἢ ἐκ τῶν παρόντων καὶ ὧν ὄρατε περὶ σωτηρίας βουλευσόντες τῇ πόλει, παυοίμεθ' ἄν· εἰ δ' ἐπὶ τοῦτο, λέγοιμεν ἄν.* V.87). Μη έχοντας άλλη επιλογή, οι Μήλιοι δηλώνουν ότι η συζήτηση πρέπει να συνεχιστεί πάνω στη βάση της σωτηρίας της πατρίδας τους (*ἡ μέντοι ζύνοδος καὶ περὶ σωτηρίας ἦδε πάρεστι, καὶ ὁ λόγος ᾧ προκαλεῖσθε τρόπῳ, εἰ δοκεῖ, γιγνέσθω.* V.88).

Από την αρχή, είναι φανερό ότι η συζήτηση γίνεται με τους όρους των Αθηναίων. Η ισχύς τους δεν είναι στα επιχειρήματά τους αλλά στην στρατιωτική τους δύναμη. Οι Μήλιοι έχουν δικαίωμα λόγου, αλλά υπό όρους. Οι Αθηναίοι μπορούν να διακόψουν ανά πάσα στιγμή τη συζήτηση, δεν παρουσιάζονται πρόθυμοι να εξετάσουν την δικαιοσύνη. Δηλώνουν κυνικά μεν ειλικρινά δε ότι η δικαιοσύνη παρατηρείται μόνο στις σχέσεις ίσων και όχι μεταξύ ισχυρότερου και ασθενέστερου, γιατί σε αυτές τις σχέσεις οι κατέχοντες τη δύναμη αποσπούν ό,τι μπορούν και οι ασθενέστεροι παραχωρούν ό,τι πρέπει (*ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται· ἰδὲ δὲ οἱ προύχοντες πράσσοσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ζυγγοροῦσιν.* V.89)<sup>188</sup>. Αξίζει σε αυτό το σημείο να αναφερθεί η παρατήρηση του Καστοριάδη, ότι ο Θουκυδίδης εκφράζει την διαδεδομένη άποψη ότι η ισχύς δε δημιουργεί δίκαιο, γιατί το ζήτημα του δικαίου τίθεται πάντα μεταξύ

---

<sup>188</sup>Williams M. F., (1998) *Ethics in Thucydides. The Ancient Simplicity*, Lanham, Md: University Press of America, σ.20

ίσων. Επομένως, είναι δεδομένη η υπαγωγή των ασθενέστερων στους ισχυρότερους που παρουσιάζεται ως νόμος της φύσης<sup>189</sup>.

Έτσι τίθεται εξαρχής το θέμα του συμφέροντος που επισημαίνεται επίσης από τους Μήλιους (*ανάγκη γάρ, ἐπειδὴ ὑμεῖς οὕτω παρὰ τὸ δίκαιον τὸ ζυμφέρον λέγειν ὑπέθεσθε*V.90) και αποτελεί την βασική θέση των Αθηναίων σε ολόκληρο τον διάλογο<sup>190</sup>. Ο Θουκυδίδης φαίνεται να αναλύει διεξοδικά τη δομή της εξουσίας που υποστηρίζεται από τις λογικές συνέπειες του νόμου της φύσης, ότι δηλαδή οι ισχυροί επιβάλλονται στους αδύναμους<sup>191</sup>, άποψη που μοιάζει πολύ με τις θέσεις των Καλλικλή και Θρασύμαχου, όπως αναφέρθηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο, ότι δηλαδή *δίκαιο* είναι το συμφέρον του κάθε φορά δυνατού<sup>192</sup>.

Οι Μήλιοι από την πλευρά τους επισημαίνουν την ανάγκη σεβασμού στο ηθικό δίκαιο και μπορεί να τους φανεί χρήσιμο στο μέλλον, αν τύχει και η Αθήνα χάσει τη δύναμή της. (*μη καταλύειν ὑμᾶς τὸ κοινὸν ἀγαθόν, ἀλλὰ τῷ αἰεὶ ἐν κινδύνῳ γιγνομένῳ εἶναι τὰ εἰκότα καὶ δίκαια, καὶ τι καὶ ἐντὸς τοῦ ἀκριβοῦς πείσαντά τινα ὠφελῆθῆναι*V.90.) Επικαλούνται τὸ κοινὸν ἀγαθόν, δηλαδή αναφέρονται για ακόμα μια φορά στις αξίες της ηθικής και της δικαιοσύνης, που σε θεωρητικό επίπεδο είναι κοινές για όλους. Αν και δεν μιλούν ικετευτικά, ωστόσο κάνουν μια έμμεση έκκληση για έλεος, για συμπόνοια, αξίες που ίσως χρειαστούν και οι Αθηναίοι, μελλοντικά<sup>193</sup>. Οι Αθηναίοι, όμως, δεν συγκινούνται και προβαίνουν στην παράθεση της πολιτικής τους θέσης<sup>194</sup>, δηλώνοντας ότι επιθυμούν να υποτάξουν την Μήλο με τον μικρότερο δυνατό κόπο για το συμφέρον της ηγεμονίας τους αλλά και για τη δική τους σωτηρία (*ὡς δὲ ἐπ' ὠφελία τε πάρεσμεν τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς καὶ ἐπὶ σωτηρία νῦν τοὺς λόγους ἐροῦμεν τῆς ὑμετέρας πόλεως, ταῦτα δηλώσομεν, βουλόμενοι ἀπόνως μὲν ὑμῶν ἄρξαι, χρησίμως δ' ὑμᾶς ἀμφοτέροις σωθῆναι*V.91). Με έναν παράδοξο τρόπο, οι Αθηναίοι δηλώνουν ότι η σωτηρία της Μήλου είναι και δικό τους μέλημα<sup>195</sup>. Οι Μήλιοι θα έχουν την ευκαιρία να υποταχθούν πριν πάθουν τα χειρότερα και οι Αθηναίοι θα

<sup>189</sup> Καστοριάδης (2011) 155-156

<sup>190</sup> Zagorin P. (2006). σ. 191. και Williams, M. F. (1998). *Ethics in Thucydides: The Ancient Simplicity*. University Press of America., σ. 20

<sup>191</sup> Meiggs R. (1972). *The Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press, σ. 388

<sup>192</sup> βλ. σ. της παρούσας εργασίας

<sup>193</sup> Hornblower S., (2003). *Θουκυδίδης. Ο Ιστορικός και το έργο του*, μτφρ Α. Μανιάτη, πρόλογος – επιμέλεια Α. Μαρκαντωνάτος, Αθήνα: Τυπωθήτω, σ. 234

<sup>194</sup> Romilly, J. (2000). ο.π. σ. 387

<sup>195</sup> Allison, J. W. (1997). *Word and Concept in Thucydides*. Scholars Press, σ. 54-61

κερδίσουν επίσης αν δεν τους καταστρέψουν (*Ὅτι ὑμῖν μὲν πρὸ τοῦ τὰ δεινότατα παθεῖν ὑπακούσαι ἂν γένοιτο, ἡμεῖς δὲ μὴ διαφθείραντες ὑμᾶς κερδαίνομεν ἄν*V.93.)

Στη συνέχεια οι Αθηναίοι απορρίπτουν το αίτημα των Μηλίων για ουδετερότητα. (*Οὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμᾶς βλάπτει ἢ ἔχθρα ὑμῶν ὅσον ἢ φιλία μὲν ἀσθενείας, τὸ δὲ μῖσος δυνάμεως παράδειγματοῖς ἀρχομένοις δηλούμενον*.V.95). Η αντίθεση των λέξεων *φιλία- μῖσος, ἀσθενείας-δυνάμεως*, ισχυροποιεί επιπλέον την πόλωση. Οι Αθηναίοι παραδέχονται κυνικά ότι τους είναι περισσότερο χρήσιμη η ἔχθρα τους. Στη συνέχεια αναφέρουν ότι η υποταγή των Μηλίων δεν θα ενίσχυε απλῶς την ηγεμονία τους, αλλά θα παρείχε και ασφάλεια και στους ίδιους τους Μηλίους, οπότε και οι ίδιοι θα είχαν συμφέρον(*ὥστε ἔξω καὶ τοῦ πλεόνων ἄρξαι καὶ τὸ ἀσφαλὲς ἡμῖν διὰ τὸ καταστραφῆναι ἂν παράσχοιτε, ἄλλως τε καὶ νησιῶται ναυκρατόρων καὶ ἀσθενέστεροι ἐτέρων ὄντες εἰ μὴ περιγένοισθε*V.97). Η πρακτική του κατακτητικού ἰμπεριαλισμοῦ ἐπεξηγεῖται σαφῶς. Η Αθήνα στην πραγματικότητα φοβάται την εχθρότητα των υπηκόων της και, γιὰ τους συγκρατήσει, πρέπει να κάνει ἐπίδειξη δύναμης, κάτι που παραπέμπει ξεκάθαρα στη δημηγορία του Κλέωνα για την περίπτωση της Μυτιλήνης.

Οι Μήλιοι περνούν στην ἀντεπίθεση διατυπώνοντας μια σειρά ἀπὸ ἰδιαίτερα εὐστοχα ἐρωτήματα. Αναρωτιούνται πῶς εἶναι δυνατόν οἱ Αθηναῖοι νὰ μὴ στρέψουν ἐναντίον τους, ὅσους εἶναι τώρα ουδέτεροι, λόγω τοῦ φόβου, τον ὁποῖο προκαλοῦν, ἐνῶ σύμφωνα με ἐκείνους, τὸ μόνο που ἐπιτυγχάνουν οἱ Αθηναῖοι, εἶναι νὰ ἐνισχύουν τους ἐχθρούς τους (*κάν τούτω τί ἄλλο ἢ τοὺς μὲν ὑπάρχοντας πολεμίους μεγαλύνετε, τοὺς δὲ μὴδὲ μελλήσαντας γενέσθαι ἄκοντας ἐπάγεσθε;* V 98). Ὡς ἀποτέλεσμα, οἱ Αθηναῖοι ἀποκαλύπτουν ὅτι φοβοῦνται περισσότερο ὄχι ὅσους ζουν σὲ ηπειρωτικές περιοχές, ἀλλὰ τους νησιώτες και ὅσους δείχνουν νὰ δυσανασχετοῦν με τὴν υποταγή τους στους Αθηναίους, γιατί ἐκείνοι εἶναι οἱ πιο ἐπικίνδυνοι γιὰ τὴν ηγεμονία τους (*οὗτοι γὰρ πλεῖστ' ἂν τῷ ἀλογίστῳ ἐπιτρέψαντες σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ ἡμᾶς ἐς προὔπτον κίνδυνον καταστήσειαν*.V 99). Οἱ Μήλιοι ἀπαντοῦν ὅτι θὰ προβάλλονταν ὡς δειλοί και ἀνάξιοι ἐάν δεν θὰ κατέβαλαν προσπάθειες νὰ διατηρήσουν τὴν ἐλευθερία τους. Θέτουν ἓνα ζήτημα αυτοεκτίμησης και ἓνα ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν κοινὴ γνώμη, βασικές ἀξίες σὲν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη<sup>196</sup>.(*ἡμῖν γε τοῖς ἔτι ἐλευθέροις πολλὴ κακότης καὶ δειλία μὴ πᾶν πρὸ τοῦ δουλεῦσαι ἐπεξελθεῖν*. V 100). Οἱ Αθηναῖοι καταρρίπτουν και αὐτὴ τὴ θέση τους και τους προειδοποιοῦν ὅτι ὁ ἀγῶνας εἶναι ἀνίσος, δηλώνοντας

<sup>196</sup>Hornblower, S. (1996) ο.π. σ. 239.

κυνικά ότι οι αδύναμοι δεν έχουν την πολυτέλεια να αγωνίζονται για την τιμή τους (πρὸς τοὺς κρείσσονας πολλῶ μὴ ἀνθίστασθαι.V 101).

Οι Μήλιοι, πλέον, σπεύδουν να αναζητήσουν έρεισμα στην τύχη, στον αστάθμητο παράγοντα, ενώ παράλληλα ελπίζουν σε ένα ευοίωνο μέλλον αν δεν παραδοθούναμαχητί(καὶ ἡμῖν τὸ μὲν εἶζαι εὐθύς ἀνέλπιστον, μετὰ δὲ τοῦ δρωμένου ἔτι καὶ στήναι ἐλπίς ὀρθῶςV 102). Σύμφωνα με τον Hornblower, οι Μήλιοι σε αυτό το σημείο λειτουργούν ως τροφοδότες για το ρητορικό ξέσπασμα των Αθηναίων που έπεται σχετικά με την ελπίδα και την απατηλή παρηγοριά που προσφέρει η θρησκεία<sup>197</sup>. Η ελπίδα πρέπει επίσης να συνοδεύεται από ισχύ. Αν κανείς είναι στο χείλος του γκρεμού δεν είναι ορθό να την επικαλείται. Υπονοείται επομένως ξεκάθαρα ότι οι Αθηναίοι δεν πρόκειται να δείξουν κανένα έλεος.

Οι Μήλιοι στη συνέχεια απευθύνονται και στη θεϊκή παρέμβαση, που θεωρούν πως δεν θα τους στερηθεί, καθώς εκείνοι σέβονται και τηρούν τον προσδιορισμένο και επιβεβλημένο από τους θεούς νόμο και έρχονται σε σύγκρουση με ανθρώπους που προσβάλλουν τα δόγματα του άγραφου ανθρώπινου νόμου (ὅμως δὲ πιστεύομεν τῇ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θεοῦ μὴ ἐλασσώσεσθαι, ὅτι ὅσοι πρὸς οὐ δικαίους ἰστάμεθαV 104). Ο πιο μακροσκελής λόγος που ακολουθεί από την πλευρά των Αθηναίων αποκαλύπτει και επιβεβαιώνει τον κυνισμό τους. Δηλώνουν επομένως ότι και εκείνοι έχουν την εύνοια των θεών αφού και οι θεοί είναι υπόλογοι επίσης στους νόμους της φύσης, όπως και οι άνθρωποι. Άλλωστε καθένας που θα βρισκόταν στη θέση τους θα τηρούσε και θα διατηρούσε σε ισχύ αυτό το νόμο της φύσης.(ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξη τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὐδ' ἂν κρατῆ, ἄρχειν· καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς αἰεὶ καταλείψοντες χρώμεθα αὐτῷ, εἰδότες καὶ ὑμᾶς ἂν καὶ ἄλλους ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει ἡμῖν γενομένους δρῶντας ἂν ταυτό.V 105). Οι Μήλιοι, ως αδύναμοι συνεπώς οφείλουν να υποκύψουν στους δυνατούς Αθηναίους και αυτό είναι σύμφωνο τόσο με την ανθρώπινη φύση όσο και με τη θεϊκή βούληση<sup>198</sup>. Ο νόμος της φύσης, στον οποίο υποτάσσονται ακόμα και οι θεοί, νομιμοποιεί κάθε ανθρώπινη πράξη, εφόσον «συμβαδίζει με την γενική πρακτική»<sup>199</sup>. Το ερώτημα που προκύπτει είναι εάν οι θεοί θα υπακούσουν στον νόμο της φύσεως ή στον νόμο της

<sup>197</sup>Hornblower, S. (1996) ο.π. σ. 240.

<sup>198</sup>Zagorin P.(2006). ο.π. σ. 195

<sup>199</sup> Romilly, J. (2000), ο.π. σ. 403



δικαιοσύνης, τον οποίο επικαλούνται οι Μήλιοι. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα οι θεοί είναι ξεκάθαρα υπέρ του δικαίου<sup>200</sup>. Ωστόσο, ο Θουκυδίδης, όπως έχει τονιστεί είναι ορθολογιστής και επομένως ξεκάθαρα προδιαθέτει ότι θα νικήσει ο άγριος νόμος της φύσης. Έχει πάντως ιδιαίτερο ενδιαφέρον πως η έννοια νόμος νοσηματοδοτείται εντελώς διαφορετικά από τις δύο πλευρές, κάτι που βρίσκεται σε άμεση σχέση με την πολιτική κατάσταση και τη σύγχυση που επικρατεί.

Στη συνέχεια του διαλόγου, οι Μήλιοι εξακολουθούν να επικαλούνται τη βοήθεια των Σπαρτιατών λόγω της συγγενείας τους. Οι Αθηναίοι από την άλλη εξακολουθούν να προβάλλουν την στρατιωτική υπεροχή, την οποία οφείλει να κατέχει κάποιος, αν πρόκειται να πολεμήσει, και το οποίο οι Λακεδαιμόνιοι φαίνεται να λαμβάνουν σε μεγάλο βαθμό υπόψη τους. Επομένως δεν πρόκειται να στείλουν στρατό στη θάλασσα, όπου γνωρίζουν ότι οι Αθηναίοι υπερέχουν. Οι Μήλιοι συνεχίζοντας επισημαίνουν ότι εάν οι Λακεδαιμόνιοι αποτύγχαναν να τους υπερασπιστούν, θα στρέφονταν εναντίον της αθηναϊκής γης και των συμμάχων των Αθηναίων. Στην περίπτωση αυτή οι Αθηναίοι θα αγωνίζονταν όχι για έναν τόπο, ο οποίος δεν τους ανήκε, αλλά για τη δική τους συμμαχία και γη (*καὶ οὐ περὶ τῆς μὴ προσηκούσης μᾶλλον ἢ τῆς οἰκειοτέρας ζυμμαχίδος τε καὶ γῆς ὁ πόνος ὑμῖν ἔσται*. V110). Σύμφωνα με τον Hornblower αυτό το επιχείρημα αποτελεί το καλύτερο χαρτί στα χέρια των Μηλίων, προκειμένου να παρουσιάσουν όσο το δυνατόν πιο έντονα την απειλή για τους Αθηναίους από μια ενδεχόμενη δυναμική αντίδραση των Σπαρτιατών, κάτι όμως που επίσης πέφτει στο κενό<sup>201</sup>.

Οι Αθηναίοι επιχειρούν για τελευταία φορά να πείσουν τους Μήλιους να συμμαχήσουν μαζί τους. Υποστηρίζουν ότι η επιχειρηματολογία των Μηλίων είναι αδύναμη, το μόνο στήριγμά τους είναι κάποιες ελπίδες για το μέλλον, ενώ τα μέσα που στην πραγματικότητα διαθέτουν είναι απολύτως ανεπαρκή. Τους παροτρύνουν ξανά να μην παρασύρονται από το αίσθημα τιμής, το οποίο ξεγελά τους ανθρώπους σε καταστάσεις κινδύνου (*οὐ γὰρ δὴ ἐπὶ γε τὴν ἐν τοῖς αἰσχροῖς καὶ προύπτοις κινδύνοις πλεῖστα διαφθείρουσαν ἀνθρώπους αἰσχύνῃν τρέψεσθε. πολλοῖς γὰρ προορωμένοις ἔτι ἐς οἷα φέρονται τὸ αἰσχρὸν καλούμενον ὀνόματος ἐπαγωγῶ δυνάμει ἐπεσπᾶσατο ἡσσηθεῖσι τοῦ ῥήματος ἔργῳ ζυμφοραῖς ἀνηκέστοις ἐκόντας περιπεσεῖν καὶ αἰσχύνῃν αἰσχίῳ μετὰ ἀνοίας ἢ τύχῃ προσλαβεῖν*. V 111). Η επανάληψη του θέματος

<sup>200</sup>βλ. σ. 25 της παρούσας εργασίας

<sup>201</sup>Hornblower, S. (1996) ο.π. σ. 246

της τιμής στο παραπάνω απόσπασμα έχει ιδιαίτερος σχολιαστεί <sup>202</sup>. Μάλιστα αντιπαραβάλλεται με την έννοια της ανοησίας. Εξαιτίας της τιμής οι άνθρωποι περιπίπτουν σε συμφορές και ντροπιάζονται, όχι εξαιτίας της ατυχίας τους, αλλά εξαιτίας της ανοησίας τους (*ήσσηθεῖσι τοῦ ῥήματος ἔργω ζυμφοραῖς ἀνηκέστοις ἐκόντας περιπεσεῖν καὶ αἰσχύνην αἰσχίω μετὰ ἀνοίας ἢ τύχη προσλαβεῖν*, V 111). Επιπλέον η θέση αυτή έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τις θέσεις και τα επιχειρήματα που προέβαλαν λίγα χρόνια πριν, στη δημηγορία τους στη Σπάρτη.

Η απόφαση που παίρνουν τελικά οι Μήλιοι ύστερα από σύσκεψη είναι η υπεράσπιση της ελευθερίας τους με μοναδικό στήριγμα την έννοια των θεών και την βοήθεια των Λακεδαιμονίων που περιμένουν, ενώ οι Αθηναίοι πληροφορούμενοι την απόφαση τους προειδοποιούν για την επερχόμενη καταστροφή τους. Ο διάλογος ολοκληρώνεται με την τρομακτική αυτή πρόβλεψη. Οι Αθηναίοι αρχίζουν αμέσως τις εχθροπραξίες, ξεκινώντας μια μακροχρόνια πολιορκία. Η βοήθεια των Λακεδαιμονίων δεν έρχεται ποτέ και έτσι οι Μήλιοι αναγκάζονται να παραδοθούν με αποτέλεσμα τη θανάτωση όλων των ενήλικων αντρών και τον εξανδραποδισμό των γυναικόπαιδων.

Από τις πρώτες παρατηρήσεις που μπορεί να κάνει κανείς στο συγκεκριμένο διάλογο είναι πως Αθηναίοι και Μήλιοι παρουσιάζονται ως δίπολο. Από τη μία, οι Αθηναίοι περιγράφονται σκληροί και ανελέητοι, έχοντας κρατήσει από τις τρεις έννοιες που ανέφεραν στη δημηγορία τους με τους Σπαρτιάτες, *τιμή-δέος-ωφελία*, μόνο τις δύο τελευταίες. Η τιμή έχει πια οριστικά εξοβελιστεί<sup>203</sup>. Οι Μήλιοι, από την άλλη, παρουσιάζονται ανεξάρτητοι (V100), δίκαιοι (V104), ακόμα και θαρραλέοι (V113). Μάλιστα έτσι όπως αντιπαραβάλλονται με τους αλαζόνες Αθηναίους, κερδίζουν οπωσδήποτε τη συμπάθεια των αναγνωστών. Στόχος του Θουκυδίδη, όπως αναφέρθηκε, είναι να καυτηριάσει την πολιτική των Αθηναίων γι' αυτό και η επιχειρηματολογία τους, με τον τρόπο που παρουσιάζεται, αναπόφευκτα θα καταδικαζόταν από την πολιτική συνείδηση των Ελλήνων. Ωστόσο, από πολιτική άποψη, οι Μήλιοι άδικα αντιστάθηκαν, άδικα επένδυσαν στηνελπίδα και στην τύχη. Ο Θουκυδίδης είναι φανερό ότι στο σύνολο του έργου του αμφισβητεί τέτοιες έννοιες στο πλαίσιο της επίδρασης που έχει δεχτεί από τη σοφιστική<sup>204</sup>. Στο ίδιο

<sup>202</sup> Ενδεικτικά βλ. Hornblower (1996) ο.π. σ. 248.

<sup>203</sup> Romilly, J. (2000). ο.π. σ. 391

<sup>204</sup> Romilly, J. (2000). ο.π. σ. 393-394

πλαίσιο, ωστόσο η αλήθεια είναι πάντα σχετική. Οι Μήλιοι συνεχώς προτείνουν και οι Αθηναίοι κάθε φορά απορρίπτουν τα επιχειρήματά τους και οδηγούν τη συζήτηση σε άλλη κατεύθυνση. Έτσι, δημιουργείται η εντύπωση μιας συντριπτικής δύναμης, στην οποία κανένας δεν μπορεί να αντισταθεί. Αντιθέτως, η δύναμη αυτή φαίνεται να γίνεται μεγαλύτερη από τις τόσες μάταιες προσπάθειες από την πλευρά των Μηλίων να βρεθούν οι αδυναμίες της. Ωστόσο, αν και η Μήλος καταστράφηκε, την ίδια μοίρα θα ακολουθήσει και η Αθήνα. Δεν μπορούσε να ασκεί μια τέτοια πολιτική χωρίς τελικά να τιμωρηθεί<sup>205</sup>.

Ο διάλογος Αθηναίων - Μηλίων αποδεικνύει την περιφρόνηση των ηθικών και των πολιτικών αξιών και την αναζήτηση αμοραλιστικών εναλλακτικών, που να ικανοποιούν όμως απροκάλυπτα πλέοντα συμφέροντα της Αθήνας. Η Αθήνα, η πόλη στην οποία αναπτύχθηκε η ελευθερία έκφρασης και η Δημοκρατία, απορρίπτει στο Διάλογο με τους Μηλίους κάθε συζήτηση σχετική με τη δικαιοσύνη και την τιμή<sup>206</sup>. Σύμφωνα με τη Romilly-Θουκυδίδης καταδικάζει μεν τον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό στο διάλογο, αλλά περισσότερο καταφέρεται εναντίον της ανθρώπινης φύσης, εκφράζοντας έτσι μια φιλοσοφική απαισιοδοξία<sup>207</sup>. Η φθορά του πολιτικού ήθους δεν μπορεί παρά να συνδέεται με την ανθρώπινη φύση. Ο ατομικισμός, ο προσωπικός ευδαιμονισμός και ο αμοραλισμός είναι οι γνώμονες σκέψης και δράσης, όπως αποκαλύπτονται στο διάλογο και η Αθήνα, όπως υποστηρίζει η Σταμούλη, έχει χάσει την ικανότητα να επιχειρηματολογεί, μιας και η πολιτική γλώσσα που χρησιμοποιεί δεν έχει συνέπεια και δεν παράγει πολιτισμό<sup>208</sup>.

Αξίζει σε αυτό το σημείο να παρουσιαστεί και μια εντελώς αντίθετη θεώρηση, όπως αυτή στοιχειοθετείται από τον Zagorin. Υποστηρίζει συγκεκριμένα την άποψη ότι οι Αθηναίοι είναι υπέρ του δικαίου του ισχυρότερου και ότι πιστεύουν πως η δικαιοσύνη είναι απλώς μια σύμβαση που στην πραγματικότητα δεν υπάρχει, είναι λανθασμένη. Οι Αθηναίοι κινούνται περισσότερο από το αίσθημα του φόβου για τη διατήρηση της ηγεμονίας τους<sup>209</sup>. Αν και η άποψη είναι ενδιαφέρουσα και άπτεται στην ψυχολογική θεώρηση της ανθρώπινης φύσης, ως καθοριστικού παράγοντα για

---

<sup>205</sup>Romilly (2000).ο.π.σ. 395-396.

<sup>206</sup>Σταμούλη, Σ. Α. (2004). σ.262

<sup>207</sup>Romilly(2004). ο.π. σ. 412

<sup>208</sup>Σταμούλη, Σ. Α. (2004). σ.262

<sup>209</sup>Zagorin (2006) ο.π. σ. 195.

την εξέλιξη των πραγμάτων <sup>210</sup>, ωστόσο προσωπικά δεν τη συμμερίζομαι απολύτως. Ο φόβος είναι φυσικά ένα στοιχείο που οδηγεί σε αγριότητα και βαναυσότητα, αλλά ο αμοραλισμός των Αθηναίων στην περίπτωση της Μήλου δεν μπορεί να αιτιολογηθεί από αυτό και μόνο. Άλλωστε, ο ίδιος ο Θουκυδίδης μοιάζει να προτιμούσε μια διαφορετική στάση των εμπλεκομένων. Οι Αθηναίοι ως ισχυροί ξεπερνούν εντελώς τα όρια, οπότε η καταστροφή των Αθηναίων στη Σικελία που έπεται λειτουργεί σαν την αριστοτελική κάθαρση για τον αναγνώστη του Θουκυδίδειου έργου<sup>211</sup>.

Συνοψίζοντας, η απουσία ηθικών φραγμών που εμπερικλείεται στον όρο «φύσις», θεμελιώνει θεωρητικά την αυθαιρεσία της δύναμης, που σε τελική ανάλυση αντικαθιστά την ηθική και τη νομιμότητα. Πίσω από τους Αθηναίους και τους Μηλίους μπορεί κανείς να διακρίνει τις αιώνιες μορφές της δύναμης και της δικαιοσύνης, που μοιάζουν να βρίσκονται συνεχώς σε αντιπαράθεση. Οι Αθηναίοι υπήρξαν ανελέητοι σε αθώους -και μάλιστα σε περίοδο ειρήνης- και δυστυχώς αυτό το βίαιο περιστατικό δεν είναι το μοναδικό που έχει να δείξει η ανθρώπινη ιστορία. Ο Θουκυδίδης μοιάζει να έχει δικαιωθεί από τα εγκλήματα που έχουν διαπραχθεί κατά καιρούς εις βάρος της ανθρωπότητας. Η ανθρώπινη φύση μπορεί να είναι ανελέητη, τόσο που να υπερβαίνει τους νόμους που η ίδια έχει επινοήσει για την προστασία της. Αυτό το παράδοξο ακολουθεί τα γεγονότα σε περιόδους κρίσεων και πολέμων μέχρι και σήμερα.

---

<sup>210</sup>βλ. σ. 55 της παρούσας εργασίας

<sup>211</sup>Ο Ζαγορίν δε βλέπει σε αυτά τα δύο γεγονότα να υπονοείται κάποια συσχέτιση από την πλευρά του Θουκυδίδη. Αναφέρει συγκεκριμένα «*Η περιγραφή της Σικελικής εκστρατείας από τον Θουκυδίδη σε κανένα σημείο δεν υπαινίσσεται ότι η αποτυχία της ήταν μια τιμωρία σχεδιασμένη να αποκαταστήσει την ηθική ισορροπία. [...] η εν λόγω αποτυχία οφειλόταν εξ ολοκλήρου σε ανθρώπινους παράγοντες που μπορεί ενδεχομένως να ήταν διαφορετικοί*» βλ. Ζαγορίν P. (2006). σ. 196. Ο Finley από την άλλη θεωρεί ότι από τη στιγμή που η εκφυλιστική διαδικασία της μετατροπής της αθηναϊκής ηγεμονίας σε τυραννία έχει ξεκινήσει, τότε οποιαδήποτε λάθος μπορεί να αποβεί μοιραίο βλ. Finley J. (2001) σ.208

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στη διάρκεια του 5<sup>ου</sup> π.Χ. μέσα στη γενικότερη ακμή των γραμμάτων και των τεχνών στον ελλαδικό χώρο ακμάζει και η ιστοριογραφία. Τα έργα των Ηρόδοτου και Θουκυδίδη παρά τις διαφορές ως προς το ύφος και τη μεθοδολογική προσέγγιση εδραιώνουν το νέο αυτό είδος που δημιουργεί μια νέα επιστήμη και εγκολπώνει ζητήματα φιλοσοφίας και πολιτικής σκέψης.

Ο Ηρόδοτος γράφει μια παγκόσμια ιστορία και επικεντρώνεται στην σύγκρουση Ελλήνων και βαρβάρων, χωρίς όμως να διακατέχεται από αίσθημα προκατάληψης υπέρ των πρώτων. Ο επικός χαρακτήρας του έργου του, εντοπίζεται ακριβώς στο γεγονός πως οι δύο αντίπαλοι κόσμοι Ανατολής και Δύσης, αναμετριούνται επί ίσοις όροις σε θέματα όπως η αρετή, η εξουσία, η ελευθερία και ο νόμος. Το θεϊκό στοιχείο είναι επίσης έντονο στις ιστορίες του και δεν επιτρέπει υπερβολές από τη μεριά των ανθρώπων, σύμφωνα με το αρχαϊκό μοντέλο σκέψης. Οι χρησμοί και οι προφητείες φανερώνουν τη θεϊκή βούληση, που ο άνθρωπος οφείλει να συμμορφωθεί, θυμίζοντας την προσέγγιση των δύο μεγάλων τραγικών, του Αισχύλου και του Σοφοκλή. Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει μια διπλή αιτιολογία για τα ανθρώπινα γεγονότα στο Ηροδότειο έργο, από τη μια ο θεϊκός παράγοντας και από την άλλη η ανθρώπινη βούληση.

Οι έννοιες φύση και νόμος στο Ηροδότειο έργο δεν ακολουθούν ακριβώς αντιθετική σχέση. Ο θεϊκός νόμος αποδεικνύεται ωστόσο ισχυρός και βάζει όρια στην ανθρώπινη φύση και στη διάθεση να ξεπεράσει το μέτρο τη θέση στην οποία ανήκει. Από την άλλη ο νόμος, ως έθιμο ως συνήθεια παραδομένη από τους προγόνους είναι επίσης απολύτως σεβαστή, καθορίζει και κυριαρχεί στα πάντα και επομένως δεν αμφισβητείται σε καμία περίπτωση, ενώ η παραβίασή του είναι πάντα καταστροφική.

Πολιτικά και φιλοσοφικά ο Ηρόδοτος είναι θαυμαστής του δημοκρατικού πολιτεύματος. Είναι για εκείνον το βασικό σημείο διαχωρισμού από τους Πέρσες. Έτσι αν και παραδοσιακά θεωρείται ότι ο Ηρόδοτος δεν ασκεί πολιτική φιλοσοφία μέσα από το έργο του, ωστόσο, αυτή η εικόνα έχει αλλάξει την τελευταία εικοσαετία και πλέον αντιμετωπίζεται ως ένας καλός γνώστης των πολιτικών δρωμένων της εποχής του<sup>212</sup>. Έτσι, όπως παρατηρεί η Forsdyke, το ρήμα *κατέχειν* που ταυτίζεται με την κατοχή και την εξουσία, έρχεται σε αντίθεση με την *ίσηγορίη*, της

---

<sup>212</sup>Forsdyke, S. (2006). ο.π. σ.224

Αθηναϊκής δημοκρατίας<sup>213</sup>, αντανακλώντας ουσιαστικά τα δύο πολιτεύματα, αυτό της τυραννίας και αυτό της δημοκρατίας που αντιπαραβάλλονται εμμέσως πλην σαφώς στο σύνολο του έργου του.

Στο Ηροδότειο έργο, η τυραννία είναι συνώνυμη της υπέρβασης των ορίων, του μέτρου, και άρα του *νόμου*, θεϊκού ή ανθρώπινου, για αυτό και όπως είδαμε η όποια κατάχρηση εξουσίας έχει πάντα καταστροφικά αποτελέσματα. Ο ιμπεριαλισμός, ως ένα ακόμα παράδειγμα κατάχρησης εξουσίας και δύναμης αποδίδεται στους Πέρσες και χαρακτηρίζεται ως ένας αποφασιστικός παράγοντας της ήττας τους. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως ο Ηρόδοτος ζει την ακμή του αθηναϊκού πολιτεύματος και της ανάδειξης της Αθήνας ως ηγεμονίας, επομένως δίνει μεγάλη έμφαση στο *νόμο*, ως απόρροια της *ίσηγορίας*. Ο πόλεμος με τους Πέρσες συνεπώς αναδεικνύει μεταξύ άλλων τα ηρωικά και πολιτειακά κατορθώματα των Ελλήνων με έμφαση βέβαια στην αθηναϊκή περίπτωση.

Από την άλλη ο Θουκυδίδης γράφει μια ιστορία καθαρά αθηνοκεντρική σε σχέση με τον Πελοποννησιακό πόλεμο, που περνά από την αθηναϊκή ηγεμονία στην αθηναϊκή τυραννία και στην ολοκληρωτική καταστροφή. Τον απασχολεί, ωστόσο, περισσότερο ο πόλεμος και όχι τόσο η τυραννία, ως πολιτειακή θέση. Ο πόλεμος δεν συνδέεται με ηρωικά κατορθώματα, όπως στο αρχαϊκό μοντέλο που διακατέχει το έργο του Ηρόδοτου. Αντίθετα, όπως είδαμε, παρουσιάζεσαι ως *δάσκαλος της βίας*, είναι εκείνος που προκαλεί έκλυση αγριότητας, όπου κυριαρχεί το παράλογο και η αναρχία. Υπέρμαχος μιας πιο μετριοπαθούς στάσης ο Θουκυδίδης φαίνεται να καταδικάζει τη χρήση της αλόγιστης και ωμής βίας των ισχυρών πόλεων που εκφράζεται από τον Κλέωνα και ίσχυσε στην περίπτωση των Μηλίων. Τα πάντα πρέπει να τα κυβερνάει ο νόμος και το δίκαιο, γιατί αλλιώς όλα καταλύονται και κυριαρχεί ο άγριος νόμος της ζούγκλας. Βέβαια, η επικράτηση της σωφροσύνης είναι μία πολύ δύσκολη υπόθεση, κατά τον Θουκυδίδη, χωρίς την παρουσία ενός χαρισματικού ηγέτη, όπως ο Περικλής. Προϋποθέτει ταυτόχρονα αλλαγή και βελτίωση της ανθρώπινης φύσης, αλλά και συνειδητοποίηση της ανάγκης του πολιτικού βίου για μια λογική φιλοσοφική σκέψη, η οποία δε θα περιφρονεί τις

---

<sup>213</sup>Forsdyke, S. (2006). ο.π. σ.225

ανθρώπινες ανάγκες<sup>214</sup>. Με αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι στο Θουκυδίδειο έργο τίθενται θέματα απολύτως επίκαιρα μέχρι και σήμερα.

Ο Θουκυδίδης δίνει μια πολιτική ανάλυση του πολέμου δυστυχώς διαχρονική. Με την απλή του γλώσσα, απαλλαγμένη από το μυθικό στοιχείο, υπερασπίζεται το νόμο, ως το μόνο προπύργιο της ηθικής έναντι στη βία και στην αυθαιρεσία. Διατυπώθηκε η άποψη ότι στο έργο του βρίσκουμε για πρώτη φορά στην ιστορία την καταγραφή μιας ολοκληρωμένης θεωρίας στρατηγικής, μιας θεωρίας για το πώς τα κράτη παράγουν ασφάλεια για τον εαυτό τους<sup>215</sup>. Μέσα στο Θουκυδίδειο έργο σπανίζουν οι επικλήσεις στη δικαιοσύνη και στο κατά σύμβαση αποδεκτό ως ορθό και ηθικό και προσδίδεται έμφαση στο ατομικό συμφέρον. Είναι σαφώς επηρεασμένος από τους σοφιστές, αν και δεν είναι απαραίτητο ότι ενστερνίζεται τις απόψεις τους, καθώς φαίνεται ότι η υπεράσπιση του ατομικού συμφέροντος και μόνο οδηγεί στο χάος και την καταστροφή. Με αυτή την έννοια, μπορούμε να διακρίνουμε μια ταύτιση με τις απόψεις του Ηρόδοτου. Όπως αναλύθηκε, οι τύραννοι, ενδιαφερόμενοι για την εκπλήρωση των επιθυμιών τους, παραβιάζουν το νόμο και δέχονται την *τίση* και τη *νέμεση*.

Ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις μπορεί να γίνουν ακόμα, αναφορικά με την έννοια της *ύβρεως* στους δύο ιστορικούς. Έτσι στον Ηρόδοτο, οι καταστροφικές συνέπειες της *ύβρεως* είναι ιδωμένες διπλά τόσο ως σφάλμα της ανθρώπινης φύσης, όσο και ως θεϊκή τιμωρία. Ο φόβος για τον *φθόνον* του θεϊκού στοιχείου εξαιτίας της υπερβολικής ανθρώπινης επιτυχίας αποτελεί στοιχείο πολιτισμού ενοχής, επειδή, όπως παρατηρεί ο Doods, ο άνθρωπος νιώθει ενοχος που είναι ευτυχισμένος<sup>216</sup>. Αυτό το αρχαϊκό μοντέλο σκέψης ανατρέπεται στον Θουκυδίδη. Η *ύβρις* στο έργο του εντάσσεται σε ένα αυστηρά ανθρώπινο πλαίσιο και μπορεί να οριστεί ως μια απερισκεψία που προέρχεται από την επιτυχία. Φανερώνει την επιθυμία δράσης πέρα από τις δεδομένες δυνάμεις και η *νέμεσις* δεν είναι πλέον η τιμωρία από τους θεούς, αλλά η λογική συνέπεια της ανθρώπινης πλάνης. Από τη στιγμή βέβαια, που αντιβαίνει στο ιδανικό της μετριοπάθειας και παρασύρει τον άνθρωπο στη διεκδίκηση περισσότερων από αυτά που του ανήκουν, στη πλεονεξία δηλαδή και στη φιλαρχία, έρχεται σε αντίθεση με το αίσθημα δικαίου με τον *νόμον* και αποδοκιμάζεται ηθικά

---

<sup>214</sup> Σταμούλη, Σ. Α. (2004). ο.π.

<sup>215</sup> Πλατιάς (2000). ο.π. σ. 80

<sup>216</sup> Dodds, E. R. (1996). ο.π.

από τον ίδιο τον ιστορικό. Στο έργο του, όμως, δεν μεταφέρεται αυτή η πλευρά του ηθικού σφάλματος, αλλά μόνο του πολιτικού, της ύβρεωςδηλαδή κατά της πραγματικότητας, που η ίδια έρχεται να τιμωρήσει. Έτσι η καταστροφή των Αθηναίων στη Σικελία προέρχεται από τη λάθος εκτίμηση των πραγμάτων και όχι από κάποια θεϊκή αιτιότητα.

Τέλος αξίζει να σχολιαστεί η περίπτωση της Αθήνας όπως αποδίδεται από τους δύο ιστορικούς. Ενώ δηλαδή, όπως αναφέρθηκε, οι Αθηναίοι στο έργο του Ηρόδοτου παρουσιάζονται ως πρότυπο, στον Θουκυδίδη παρατηρείται η συρρίκνωση αυτού του προτύπου έως την τελική κατάρρευσή του. Οι Αθηναίοι σταδιακά γίνονται βίαιοι και αμοραλιστές, περιφρονούν οποιαδήποτε αίσθηση δικαίου και προτάσσουν το νόμο της φύσης, δηλαδή το νόμο του ισχυρού. Αν δηλαδή στον Ηρόδοτο, οι παραβιάσεις των νόμων γίνονται από τυράννους ή τρελούς, όπως στην περίπτωση του Καμβύση, στον Θουκυδίδη θεσμοθετούνται από μια ολόκληρη κοινότητα, όπως στην περίπτωση της Μήλου. Οι Πέρσες ως λαός δεν διέπραξαν τόσο ανόσια εγκλήματα, όσο οι Αθηναίοι.

Συμπερασματικά, το έργο των δύο ιστορικών είναι πολύπλευρο και βαθιά φιλοσοφικό. Ο Ηρόδοτος μοιάζει να αφομοιώνει δημιουργικά τις προηγούμενες και σύγχρονες του επιδράσεις, εμπλέκοντας το μυθικό στοιχείο με την πραγματικότητα, ενώ ο Θουκυδίδης, επηρεασμένος καθοριστικά από τη σοφιστική, προτείνει μια φιλοσοφική και πολιτική ανάλυση των ιστορικών γεγονότων, που έχει αποτελέσει τη βάση για τις μετέπειτα θεωρίες περί πολιτικού ρεαλισμού.

Το ιδεολογικό σχήμα *φύση- νόμος* εξελίσσεται κατά τη διάρκεια του 4<sup>ου</sup> αιώνα μέσα από τη φιλοσοφία των Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Όπως παρατηρεί, η Λάζου, η *φύση* στον Πλάτωνα, παίζει μεγαλύτερο ρόλο απ' ό,τι θα υπέθετε κανείς σε ένα πρώτο επίπεδο<sup>217</sup>. Η πλατωνική αντίληψη διακρίνει τον κόσμο σε εκείνον των αισθήσεων και σε εκείνο των ιδεών και άρα κάθε άλλο παρά περιφρονεί τη *φύση* των όντων, απεναντίας διερευνά την ουσία τους. Ειδικότερα, η λεπτομερέστερη περιγραφή της πλατωνικής θέασης για τη *φύση*, συναντάται στο διάλογο *Τίμαιος*, ο οποίος αποτελεί μία συστηματική προσπάθεια να ερμηνευθεί η δημιουργία του σύμπαντος και έχει σαφείς επιρροές από το έργο των προσωκρατικών. Το σύμπαν επομένως ως ορατό και από ανήκει στον αισθητό κόσμο και συνεπώς είναι δημιούργημα του άριστου

---

<sup>217</sup> Λάζου Α., & Καλαχάνης Κ. (Eds.) (2015). Στοιχεία Φιλοσοφίας της Φύσης Α΄. Ι. Αθήνα: Αρναούτη σ.99



δημιουργού. Συντίθεται από τα τέσσερα στοιχεία (γη, φωτιά, νερό, αέρας) με αναλογία και σταθερότητα. Οτιδήποτε κατασκευάζει ο Δημιουργός, το οποίο λαμβάνει μορφή, αναγκαστικά θα είναι καλό, γιατί η δημιουργία του βασίζεται σε ένα πρότυπο (*ιδέα*) που παραμένει αμετάβλητη<sup>218</sup>. Με την ίδια έννοια η ψυχή του ανθρώπου έχει τη δυνατότητα από τη φύση να είναι *αγαθή* και *δίκαιη*. Η γνώση για την κατασκευή του κόσμου και του ανθρώπου από τον δημιουργό είναι συνυφασμένη με τη γνώση για τη θέσπιση των κανόνων της πόλης. Ο άνθρωπος είναι μέρος του σύμπαντος το ίδιο και η πόλη, επομένως σύμπαν (*φύση*), πόλη και άνθρωπος αποτελούν κατά κάποιο τρόπο μια αδιάρρηκτη ενότητα, αφού είναι άμεσα συνδεδεμένα μεταξύ τους. Στην έννοια της δικαιοσύνης, επομένως ενοποιούνται οι *νόμοι* της πόλης με τους φυσικούς *νόμους* του σύμπαντος. Επομένως το δίλημμα *φύση* ή *νόμος* πρακτικά, σε ένα πρώτο επίπεδο δεν υφίσταται στην Πλατωνική φιλοσοφία.

Ο Πλάτων θεωρεί τη δικαιοσύνη ως το ύψιστο αγαθό, το οποίο προσπαθεί ο καθένας να αποκτήσει. Μάλιστα την τοποθετεί στην πρώτη θέση ανάμεσα στις άλλες τρεις βασικές αρετές, τη *σοφία*, την *ανδρεία* και τη *σωφροσύνη*, καθώς η δικαιοσύνη κάνει δυνατή την ύπαρξη των υπολοίπων και τις διατηρεί. Σύμφωνα με τις επιταγές της δικαιοσύνης, ο κάθε πολίτης είναι υποχρεωμένος να επιτελεί το δικό του αποκλειστικά έργο και να μην αναμειγνύεται στο έργο των άλλων. Δικαιοσύνη επομένως είναι η ενασχόληση του κάθε ατόμου με όσα του αρμόζουν και η έλλειψη πολυπραγμοσύνης. Όταν κάθε πολίτης πράττει αυτό το οποίο είναι προορισμένος να πράξει, όπως ακριβώς αρμόζει στη *φύση* του, τότε ό,τι κάνει πραγματώνεται τέλεια και αυτό συμβάλλει στην τελειότητα των άλλων πραγμάτων που συνδέονται με αυτό. Αντίθετα, το να ασχολείται κανείς με πολλά πράγματα επιφέρει την καταστροφή<sup>219</sup>.

Το με τι θα ασχοληθεί κανείς είναι καθορισμένο στην πλατωνική σκέψη πριν ακόμα από τη γέννησή του. Όλοι οι άνθρωποι είναι ήδη διαμορφωμένοι ως χαρακτήρες πριν γεννηθούν και επίσης, επειδή βρίσκονται μέσα στη γη, όλοι είναι αδέρφια. Σαν αδέρφια λοιπόν που μεριμνούν και φροντίζουν για την οικογένειά τους, έτσι πρέπει να μεριμνούν και να φροντίζουν για την πόλη τους. Οι αναλογίες με τον Πυθαγόρα είναι προφανείς. Ο δημιουργός έφτιαξε τους ανθρώπους χρησιμοποιώντας

<sup>218</sup> Λάζου Α., & Καλαχάνης Κ. (Eds.) (2015). ο.π. σ. 99

<sup>219</sup> Πολιτεία Δ433a-435a

σε άλλους λίγο χρυσό, λίγο ασήμι και σε άλλους χαλκό ή σίδηρο. Όσοι είναι φτιαγμένοι από σίδηρο δεν είναι δυνατό να κυβερνούν<sup>220</sup>. Με βάση την πλατωνική τριμερή διάκριση της ψυχής (*επιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν*), ο Πλάτων διακρίνει και την ιδανική *Πολιτεία* του σε τρεις τάξεις όπως τις ονομάζει, στους *δημιουργούς*, στους φύλακες- *επίκουρους* και στους φύλακες- *άρχοντες* κατ' αντιστοιχία στα μέρη της ψυχής, οι οποίοι, όπως και η ψυχή πρέπει να βρίσκονται σε αρμονία. Επομένως, ο ορισμός του *δικαίου* προκύπτει από την εξέταση της δομής της πόλης και την προέκταση της στην ανθρώπινη ψυχή. Τα τρία μέρη της ψυχής παρά τη συνεχή διαμάχη τους και τις αντίθετες επιθυμίες τους συμβάλλουν σε μια δίκαιη ψυχή μόνο όταν κυριαρχεί το *λογιστικό* μέρος, δηλαδή, η λογική<sup>221</sup>.

Η δίκαιη ψυχή επομένως έχει τα χαρακτηριστικά της ευταξίας και της αρμονίας του σύμπαντος. Στο μύθο του *Σπηλαίου* δίκαιος άνθρωπος δεν ζει για τον εαυτό του αλλά για την πόλη και τους πολίτες. Σε εκείνον μόνο δόθηκε η δυνατότητα να βγει στο φως του Ήλιου και έτσι να γνωρίσει και να συνειδητοποιήσει την αληθινή διάσταση των πραγμάτων<sup>222</sup>. Καθώς έχει συναντήσει το *Αγαθόν* θέλει να αδικήσει, δεν ανέχεται δηλαδή, να κρατήσει αυτήν τη γνώση για τον εαυτό του και να μην τη μοιραστεί, θυμάται τους συμπολίτες του στη σπηλιά που είναι ακόμα δέσμοι της *Ανάγκης*<sup>223</sup> και σπεύδει να τους βοηθήσει να βγουν κι αυτοί στο φως του ήλιου<sup>224</sup>.

Πρέπει ακόμα να γίνει μια αναφορά στη φιλοσοφική «διαμάχη» του Πλάτωνα με τους σοφιστές, όπως φαίνεται από τους περισσότερους διαλόγους του. Ο Σωκράτης, μάλιστα, πρόσωπο που επηρέασε καθοριστικά την πλατωνική φιλοσοφία, είναι στον αντίποδα των σοφιστών. Ο σχετικισμός της αλήθειας δεν υφίσταται για το Σωκράτη, αφού αποδεικνύει ότι οι αρετές αποτελούν ενιαίο σύνολο και μάλιστα όποιος κατέχει μία, τις κατέχει όλες. Για τον Σωκράτη, το «κακό» προέρχεται από την ηθική άγνοια, άρα κάποιος κάνει το κακό ακούσια, χωρίς να το επιδιώκει συνειδητά. Συνεπώς, όποιος αποκτήσει ηθική γνώση δεν μπορεί παρά να έχει ενάρετη συμπεριφορά.

---

<sup>220</sup>Πολιτεία Γ414d-416a

<sup>221</sup>Πολιτεία Θ578e-582c

<sup>222</sup>«Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῆ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. - Ἀναγκαῖον, ἔφη. - Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὅτᾳς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὄρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος», Πολιτεία Ζ, 516b4-516c2

<sup>223</sup>Πολιτεία Ζ, 516c4-e2

<sup>224</sup>«Καὶ τότε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰπάλιν ὁ τοιοῦτος καταβάς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἄρ' οὐ σκότους <ἂν> ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἐξαίφνης ἦκων ἐκ τοῦ ἡλίου;» [516e3-6].

Άλλωστε για τον Σωκράτη, η ανθρώπινη γνώση υπάρχει εντός όλων των ανθρώπων και εκμιαεύεται με τη διατύπωση των σωστών ερωτήσεων. Θεωρεί ότι η ανθρώπινη γνώση συνεπάγεται ορθολογική πειθαρχία, η οποία έχει μεγάλη σημασία για την κοινή ζωή της πόλης. Η ηθική εκπαίδευση, επομένως, δεν έχει σχέση με τις εμπειρίες γύρω από τον ανθρώπινο κόσμο, αλλά με την εμπλοκή του ατόμου σε μια ορθολογική πειθαρχία που συνεπάγεται μια διανοητική διερεύνηση για το καλό και το κακό. Αυτή η διερεύνηση είναι απαραίτητη όχι μόνο για την ενασχόληση με τα κοινά ή την απόδοση δικαιοσύνης, αλλά και για όποιον θέλει να ευτυχήσει ως άνθρωπος<sup>225</sup>. Στον *Γοργία του Πλάτωνα*, ο Καλλικλής συγκρούεται με το Σωκράτη αναφορικά με το δίπολο *φύσις- νόμος*. Όπως αναφέρθηκε, ο σοφιστής θεωρεί ότι η φυσική δικαιοσύνη διαθέτει αντικειμενική βάση και ως απόδειξη επικαλείται τη συμπεριφορά των ανθρώπων αλλά και των ζώων. Η ανθρώπινη δραστηριότητα πηγάζει από την προσπάθεια ικανοποίησης των επιθυμιών, η δε ικανοποίησή τους είναι αυτό που φέρνει ευτυχία στους ανθρώπους. Ο Σωκράτης απορρίπτει τη σπουδαιότητα των επιθυμιών, ως προϋπόθεση ευτυχίας και στον αντίποδα προτάσσει τη σωφροσύνη<sup>226</sup>.

Ο Πλάτων απορρίπτει τον σχετικισμό των σοφιστών και σε επίπεδο πολιτικής και γλώσσας. Θεωρεί ότι η γλώσσα μπορεί να καθορίσει τις έννοιες, εφόσον αναγνωρίζεται η πραγματική σημασία και έννοια των αντικειμένων. Ονομάζοντας τα αντικείμενα *ιδέες*, που προέρχονται δηλαδή από τον κόσμο των *ιδεών*, ο Πλάτων μεταθέτει την αλήθεια από την γλώσσα στις σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων και των ιδεών και καθιστά τη γλώσσα φορέα έκφρασης αυτής της αλήθειας. Έτσι μια αποδεκτά κοινή αλήθεια αποδεσμεύεται από την υποκειμενικότητα του ανθρώπου και επομένως μεμονωμένα ο άνθρωπος δεν μπορεί να κρίνει, παρά μόνο αν είναι φιλόσοφος<sup>227</sup>. Έτσι, ταυτίζει την πολιτική με τη φιλοσοφία και σε επίπεδο ανθρώπων και σε επίπεδο ιδεών. Άρα η πολιτική δεν είναι μια τέχνη που διδάσκεται, όπως θεωρούν οι σοφιστές, αλλά μια τέχνη που αποκτάται μέσα από την αποκλειστική απασχόληση με τη φιλοσοφία.

Συνοψίζοντας, ως προς το αντιθετικό σχήμα *φύσις-νόμος* η πλατωνική φιλοσοφία είναι ξεκάθαρα υπέρ του νόμου στον οποίο όλοι πρέπει να υποτάσσονται

---

<sup>225</sup> Ο σχετικισμός των Σοφιστών και η Σωκρατική και Πλατωνική ανασκευή του Ανακτήθηκε από : <https://kaneis.wordpress.com/>

<sup>226</sup> Πλάτων *Γοργίας* 507d

<sup>227</sup> Vegetti, M. (2003). ο.π. σ. 162-163

<sup>228</sup>. Μιας και όμως φύση, σύμπαν και άνθρωπος είναι ενοποιημένα σε ένα γενικότερο κόσμο ιδεών, η φύση και ο νόμος δεν μπορούν να λειτουργούν αντιθετικά.

Η φύση για τον Αριστοτέλη, μαθητής του Πλάτωνα, αποκαλύπτει τις έμφυτες δυνατότητες του όντος. Ο άνθρωπος, ως ζώον, δηλαδή ως ζωντανός οργανισμός υπάγεται επομένως στη φύση. Όμως είναι το χειρότερο όλων των ζώων, όταν διαχωριστεί από το νόμο και τη δικαιοσύνη. Η ανθρώπινη φύση χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη και την εξέλιξη προς τη λογική και επομένως την πολιτική. Ο Αριστοτέλης θεωρεί πως οι άνθρωποι έχουν εκ φύσεως την ικανότητα να διαμορφώνουν την ιδέα της δικαιοσύνης και έτσι μπορούν να συνεργαστούν πολιτικά, ενώ όταν αποχωρίζονται από το νόμο και τη δικαιοσύνη γίνονται χειρότεροι από όλα τα όντα. Συνεπώς, η δικαιοσύνη μαζί με την αρετή και τη φρόνηση είναι απαραίτητες για την πραγμάτωση της ανθρώπινης φύσης<sup>229</sup>. Σκοπός της δικαιοσύνης είναι η ευδαιμονία, δηλαδή η ηθική και πνευματική τελείωση του ανθρώπου. Η πολιτική επομένως ως έλλογη ομιλία δεν ενέχει ιδιοτέλεια, ηδονισμό ή σύγκρουση συμφερόντων, αλλά είναι ο τρόπος με τον οποίο η ανθρώπινη φύση τελειοποιείται<sup>230</sup>. Ακόμα, η έννοια της δικαιοσύνης για τον Αριστοτέλη είναι ταυτόσημη με την έννοια της ισότητας, με την έννοια του μέσου ανάμεσα σε δύο άκρα, την πλεονεξία και την έλλειψη<sup>231</sup>.

Για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος είναι κοινωνικό και άρα πολιτικό ζώο. Η ανθρώπινη φύση δεν είναι ένα θέμα ατομικού πλεονεκτήματος, όπως πιστεύουν οι σοφιστές, αλλά σχετίζεται με το αγαθό. Όμως, ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει σε κάποιο απόλυτο αγαθό, όπως ο Πλάτωνας και έτσι υποστηρίζει ότι το αγαθό μπορεί να διαφοροποιείται με βάση τις ανθρώπινες πρακτικές. Έτσι, θεωρεί τον νομοθέτη ως μεγάλο παιδαγωγό της κοινωνίας, υποστηρίζοντας ότι η αρετή δεν είναι ένα έμφυτο χαρακτηριστικό, αλλά κατακτάται μόνο με την επανάληψη ηθικών πράξεων που στην πορεία μαθαίνονται και επομένως γίνονται συνείδηση. Επομένως, η αρετή είναι αντικείμενο του νόμου και θέμα παιδείας<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> Πλάτων, *Νόμοι*, Δ, 715d

<sup>229</sup> Αριστοτέλης: *ο άνθρωπος ως "πολιτικό ζώο"* ανακτήθηκε από <http://www.politicalthoughts.gr/> στις 25/9/2019

<sup>230</sup> Κάλφας, Β. (2015). *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Ανακτήθηκε από <https://repository.kallipos.gr/>

<sup>231</sup> Αριστοτέλης: *ο άνθρωπος ως "πολιτικό ζώο"* ανακτήθηκε από <http://www.politicalthoughts.gr/> στις 25/9/2019

<sup>232</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, Ε. (2014). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Αθήνα: Da Vinci.

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως με αφορμή την *Αντιγόνη*, στη *Ρητορική*, ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο είδη *νόμων*, αυτόν που ισχύει αποκλειστικά για τα μέλη μιας συγκεκριμένης κοινότητας και είναι γραπτός και θεσμοθετημένος, ο *ίδιος*, και αυτόν που ισχύει κατά γενική ομολογία και είναι άγραφος, ο *κοινός*.

*νόμος δ' ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός· λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ* (Ρητορική 1368b8-9)

Ο *νόμος* που ισχύει γενικά, ο φυσικός νόμος («*κοινὸν δὲτὸν κατὰ φύσιν*,» Ρητορική 1373b6) είναι ο άγραφος ενώ εκείνος που έχει δημιουργηθεί για να ισχύει σε συγκεκριμένες περιστάσεις είναι ο *ίδιος*, ο οποίος μπορεί, ωστόσο να είναι είτε γραπτός είτε και άγραφος. Ο άγραφος, δηλαδή ο *ίδιος* αφορά είτε εθιμοτυπικές συμπεριφορές που είναι αποτέλεσμα συνήθειας είτε την κοινή αίσθηση του δικαίου όπως έχει παγιωθεί από τα συγκεκριμένα βιώματα μιας κοινωνίας και λειτουργεί ως συμπλήρωμα του γραπτού, αμβλύνοντας τυχόν αδικίες που προκύπτουν από την εφαρμογή του γράμματος του νόμου. Σε αυτή την περίπτωση τα όρια αυτού του άγραφου νόμου με τον φυσικό άγραφο, τον *κοινόν*, είναι ρευστά<sup>233</sup>.

Ως προς την έννοια της δικαιοσύνης, ο Αριστοτέλης θεώρησε ως μόνο αληθινό *δίκαιον* εκείνο της πόλης-κράτους. Διέκρινε λοιπόν το πολιτικό δίκαιο σε δύο κατηγορίες, το *φυσικόν* και το *νομικόν*, τα οποία αντιδιαστέλλονται ρητά, χωρίς όμως να αλληλοαναιρούνται, αφού και τα δύο συνυπάρχουν στο επίπεδο της οργανωμένης πόλης.

*Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῶ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει* (Ηθικά Νικομάχεια, 1134b)

Πρώτα από όλα, το νομικό δίκαιο στηρίζεται στο ανθρώπινο έθιμο ή την ελεύθερη βούληση κάθε πολίτη και έπειτα στην ελεύθερη βούληση του νομοθέτη. Αντίθετα, το *φυσικό δίκαιο* δεν εξαρτάται από απόψεις (*δόξαι*), αλλά απορρέει από την ιδιαίτερη *φύση* του κάθε όντος και, ειδικότερα στην περίπτωση του ανθρώπου, από την ικανότητα του να σκέπτεται και να οικοδομεί, όπως αναφέρθηκε, ηθική συνείδηση. Κατ' αναλογία του κοινού και του ίδιου νόμου, έτσι και το νομικό δίκαιο χαρακτηρίζεται από χρονικά και τοπικά περιορισμένη ισχύ, κατ' αντιδιαστολή προς το φυσικό δίκαιο που έχει γενική εφαρμογή. Πρέπει ακόμα να τονιστεί ότι για τον

<sup>233</sup>Veggeti, M.(2013) ο.π. και Κάλφας, Β. (2015) ο.π.

Αριστοτέλη τόσο το φυσικό δίκαιο, όσο και το νομικό επιδέχεται μεταβολή(«τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὀρῶσιν», *Ηθικά Νικομάχεια*, 1134b).

Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Αριστοτέλης, όπως και ο Πλάτων, θεωρεί τη φύση και το νόμο να δρουν σε συνέργεια μεταξύ τους παρά τις αντιθέσεις τους. Η ηθική και η προαίρεση είναι το κριτήριο αν κάτι είναι δίκαιο ή άδικο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Allison, J. A. (1997). *Word and concept in Thucydides*, Atlanta: Scholars Press.
- Anton, J. P. (1992). "The Pythagorean way of life: morality and religion". στο Boudouris, K. I. *Pythagorean Philosophy*. Boudouris, KI International Center for Greek Philosophy and Culture: Athens.
- Αξελός, Κ. (1974). *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*. Αθήνα.
- Αθανασάτος Π. Κ. (2011). *Πλάτων και Σοφιστική Ρητορική*, Αθήνα.
- Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. Routledge.
- Benardete, S. (1969). "Herodotus. In Herodotean Inquiries". *Springer, Dordrecht*: 7-31.
- Βέικος, Θ. (1971). *Αρχαία Σοφιστική*, Θεσσαλονίκη.
- Βλάχος, Α. Σ. (1992) *Παρατηρήσεις στον Θουκυδίδη*, τόμοι 2, Αθήνα.
- Curd, P. (2007). *Presocratic philosophy*. London.
- Connor, W. C. (1984). *Thucydides*, Princeton.
- Dewald, C. (1981). "Women and culture in Herodotus' Histories". *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, 8(1-2), 93-127.
- Dewald, C., & Marincola, J. (εκδ.). (2006). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge.
- Dewald, C. (2011). "Happiness in Herodotus". *Symbolae Osloenses*, 85(1), 52-73.
- Dodds, E. R. (1996). *Οι Έλληνες και το παράλογο*. μτφΓ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα.
- Ellis, A. (Ed.). (2014). *God in History: Reading and Rewriting Herodotean Theology from Plurarch to the Renaissance*. HISTOS.
- Emmons, S. W. (1992). *Elements of Presocratic thought in the "Histories" of Herodotus*.
- Evans, J. A. (1961). "The Dream of Xerxes and the "nomoi" of the Persians". *The Classical Journal*, 57(3), 109-111.
- Finley, J. (2001). *Θουκυδίδης*, μτφρ Τ. Κουκουλιός, Αθήνα.
- Fisher, N. (2002). "Popular morality in Herodotus". στο *Brill's Companion to Herodotus*. Brill: 199-224.

- Forsdyke, S. (2006). “Herodotus, political history and political thought.” Στο Dewald, C. & Marincola, J. (εκδ.). (2006). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge.
- Foster, E., & Lateiner, D. (εκδ.). (2012). *Thucydides and Herodotus*. Oxford.
- Gomme, A. W., Andrewes, A., & Dover, K. J. (1970). *A historical commentary on Thucydides*. Vol. 4, Books 5: 25-7. Clarendon.
- Gould, J. (1994). *Herodotus and religion*. *Oxford Readings in Herodotus*, 2, 183-97.
- Graham, D. W. (2003). “Philosophy on the Nile: Herodotus and Ionian research”. *Apeiron*, 36(4), 291-310.
- Grene, D. (1961). “Herodotus: the historian as dramatist”. *The Journal of Philosophy*, 58 (18):477-488.
- Griffin, J. (2006). “Herodotus and tragedy”. στο Dewald, C., & Marincola, J. (Eds.). (2006). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge.
- Gustafson L.S.(2000). *Thucydides Theory of International Relations. A Lasting Possession*, Louisiana State University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1991), *Οι σοφιστές*, Αθήνα. ΜΙΕΤ.
- Guthrie, W. K. C. (1992). *A History of Greek Philosophy, Vol. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge.
- Humphreys, S. (1987). “Law, custom and culture in Herodotus”. *Arethusa*, 20(1/2): 211-220.
- Heisenberg, W. (1973), *Η εικόνα της φύσης στη σύγχρονη εποχή*, Αθήνα.
- Hornblower, S. (2003). *Θουκυδίδης. Ο Ιστορικός και το έργο του*, μτφρ Α. Μανιάτη, πρόλογος – επιμέλεια Α. Μαρκαντωνάτος, Αθήνα.
- Hunter, V. J. (2017). *Past and process in Herodotus and Thucydides (Vol. 4943)*. Princeton University Press.
- Immerwahr, H. R. (1960). “Ergon: History as a Monument in Herodotus and Thucydides”. *The American Journal of Philology*, 81(3): 261-290.
- Immerwahr, H.R.(1966). *Form and Thought in Herodotus*. Atlanta.
- Immerwahr, H. R. (1973). “Pathology of Power and the Speeches in Thucydides” in Stadter P. A., *The speeches in Thucydides*. University of North Carolina Press.



- Kagan, D. (1965). *The great dialogue: history of Greek political thought from Homer to Polybius*, New York.
- Κάλφας, Β. (2015). *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Ανακτήθηκε από <https://repository.kallipos.gr/>
- Καστοριάδης, Κ. (2011) *Η ελληνική ιδιαιτερότητα: Θουκυδίδης, η ισχύς και το δίκαιο*, μτφ. Ζ. Καστοριάδη, Αθήνα.
- Kerferd G. B. (1996). *Η Σοφιστική Κίνηση*, Αθήνα.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*. Cambridge.
- Kraut, R. (2013). *Η υπεράσπιση της δικαιοσύνης στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, μτφρ. Ξ. Μπαμιατζόγλου. Αθήνα.
- Κύρκος, Β. (1992). *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα.
- Κωνσταντινόπουλος, Β. (2013). *Αρχαία Ελληνική Ιστοριογραφία (Συγκριτική προσέγγιση των τριών ιστορικών της Κλασικής περιόδου)*. Αθήνα.
- Lateiner, D. (1989). *The historical method of Herodotus (Vol. 23)*. University of Toronto Press.
- Lateiner, D. (1977). “No laughing matter: A literary tactic in Herodotus”. *Transactions of the American Philological Association* 107: 173-182.
- Lesky, A. (1981). *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*. Μετφρ. Α. Τσοπανάκης. Θεσσαλονίκη.
- Liddel, H.G. και Scott, R. (2007). *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, Αθήνα.
- Λάζου, Α., & Καλαχάνης, Κ. (εκδ.) (2015). *Στοιχεία Φιλοσοφίας της Φύσης Α΄*. Αθήνα.
- MacDowell, D. M. (1986). *Το δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων*. μτφ: Γ. Μαθιουδάκη, Αθήνα.
- Μαραγγιανού-Δερμούση, Ε. (1994). “Η φύση στον Πλάτωνα”. *Παρουσία. Επιστημονικό περιοδικό του Συλλόγου Διδακτικού Προσωπικού Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, 10, 469-477.
- Μαραγγιανού-Δερμούση, Ε. (2014). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Αθήνα.
- Μαρωνίτης, Δ. Ν. (1964). *Ηρόδοτος Ιστορία ΚΛΕΙΩ*. Αθήνα: Γκοβόστη.
- Μαρωνίτης, Δ. Ν. (1994). “Θεοδικία και ανθρωποδικία στον Ηρόδοτο”. *Mètis. Anthropologies des mondes grecs anciens*, 9(1), 69-78.

- Μαρωνίτης, Δ.Ν.(2009).*Οκτώ νουβέλες και τέσσερά Ανεκδοτα*,Αθήνα: Γκοβοστής
- Μπαγιόνας, Α. (1978). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*. Θεσσαλονίκη.
- Μπάλλα, Χ. (2016). *Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης για τον Ρητορικό Εμπειρισμό*.Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειο.
- Meiggs, R. (1972). *The Athenian Empire*. Oxford: ClarendonPress
- Mikalson, J. D. (2004). *Herodotus and religion in the Persian Wars*. Univ of North Carolina Press.
- Millender, E. G. (2002). “Νόμοςδεσπότης: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth-Century Thought” στο Graham, A. J. (2002). *Oikistes: Studies in constitutions, colonies, and military power in the ancient world, offered in honor of AJ Graham* (Vol. 234).*Mnemosyne, Bibliotheca Classic*.
- Montanari,F.(2008), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*,(μτφρ. Κουτράκης Σ.-Κουκουζίκια Δ.-Σιββά Κ.). Θεσσαλονίκη.
- Munson, R. V. (1993). “Herodotus' Use of Prospective Sentences and the Story of Rhampsinitus and the Thief in the Histories”. *The American Journal of Philology*, 114(1): 27-44.
- Nietzsche, Fr. (1975). *Η γέννηση της φιλοσοφίας στα χρόνια της αρχαίας Ελληνικής τραγωδίας*, (μτφ και σχόλια Αιμ. Χουρμουζίου), Αθήνα.
- Osborne, C., &Rowett, C. (2004). *Presocratic philosophy: A very short introduction* (Vol. 103). Oxford University Press.
- Πλατιάς, Α. (2010). *Διεθνείς σχέσεις και στρατηγική στον Θουκυδίδη*. Αθήνα.
- Popper, K. R.(1962).“Back to the presocratics”. στο K. R. Popper (εκδ.) *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*: 136-165, New York.
- Provencal, V. L. (2015). *Sophist kings: Persians as other in Herodotus*. Bloomsbury Publishing.
- Ρεγκάκος, Α. (2009). *Επινοώντας το παρελθόν: Γέννηση και ακμή της ιστοριογραφικής αφήγησης στην κλασική αρχαιότητα*. Αθήνα: Gutenberg.
- Romilly, J.(1988), *Ιστορία και λόγος στον Θουκυδίδη*. μτφρ Ε. Κακριδή. Αθήνα: ΜΙΕΤ.

- Romilly, J. (1994). *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Φ. Κακριδής. Αθήνα.
- Romilly, J. (1994). *Η οικοδόμηση της αλήθειας στον Θουκυδίδη*, μτφρ. Σ. Βλοντάκης. Αθήνα.
- Romilly, J. (1995). *Ο Νόμος στην Ελληνική Σκέψη από τις Απαρχές στον Αριστοτέλη*, μτφρ. Μ. Αθανασίου και Κ. Μηλιαρέση. Αθήνα.
- Romilly, J. (1997). *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, μτφρ. Μ. Καρδαμίτσα-Ψυχογιού, Μ. Αθήνα.
- Romilly, J. (2000). *Ο Θουκυδίδης και ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός: η σκέψη του ιστορικού και η γένεση του έργου*, μτφ. Λ. Στεφάνου, Κ. Τσιταράκης, Αθήνα.
- Romilly, J. (2001). *Η Αρχαία Ελλάδα Εναντίον της Βίας*, μτφρ. Μ. Αθανασίου. Αθήνα.
- Romm, J. (2004). *Ηρόδοτος, ο ιστορικός και το έργο του*. (μτφρ: Π. Πολυκάρπου). Αθήνα: Τυπωθήτω.
- Shapiro, S. O. (1994). "Learning through suffering: human wisdom in Herodotus". *The Classical Journal*, 89(4), 349-355.
- Σκουτερόπουλος Ν. Μ. (1991). *Η αρχαία σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα. Επιμέλεια κειμένων, μετάφραση, σχολιασμός*, Αθήνα: εκδ. Γνώση, 1991.,
- Σκουτερόπουλος Ν. Μ. (2011). *Θουκυδίδη Ιστορία. Εισαγωγή –Μετάφραση –Σχόλια*, Αθήνα: Πόλις.
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. (2002), *Πλάτων, Πολιτεία*, Εισ. Σημείωμα – Μετάφραση –Ερμ. Σημείωμα, Αθήνα: Πόλις
- Σταμούλη, Σ. Α. (2004). *Φιλοσοφική ανάλυση των δημηγοριών του Θουκυδίδη*. Αθήνα: Γρηγόρη.
- Strauss, L. (1988). *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφρ. Στ. Ροζάνη και Γ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα: Γνώση.
- Taylor, A. E. (1992). *Πλάτων: ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Thomas, R. (2002). *Herodotus in context: ethnography, science and the art of persuasion*. Cambridge University Press.

- Thomas, R. (2006). “The intellectual milieu of Herodotus”, στο Dewald, C., & Marincola, J. (εκδ.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge University Press.
- Vegetti, M. (2003). *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*. μτφρ. Γ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα: Εκδόσεις Τραυλός.
- Williams, M. F. (1998), *Ethics in Thucydides. The Ancient Simplicity*, Lanham, Md: University Press of America.
- Zagorin, P. (2006). *Θουκυδίδης. Μία πλήρης εισαγωγή για όλους τους αναγνώστες*, μτφρ. Κ. Κολιόπουλου, Αθήνα: Ποιότητα.
- Ζενάκος, Λ. (1992). *Ηροδότου Ιστορίαι. ΕΥΤΕΡΠΗ-ΘΑΛΕΙΑ*. Αθήνα: Γκοβόστη.
- Zumbrennen, J. (2008). *Silence and Democracy. Athenian Politics in Thucydides' History*, Pennsylvania State University Press.
- Untersteiner M. (1954). *The Sophists*, Oxford.
- Wassermann, F. M. (1947) “The Melian Dialogue”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78.
- Williams, M. F. (1998). *Ethics in Thucydides: The Ancient Simplicity*. University Press of America.

#### ΑΡΘΡΑ ΑΠΟ ΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ

- *Αριστοτέλης: ο άνθρωπος ως “πολιτικό ζώο”* ανακτήθηκε από <http://www.politicalthoughts.gr/> στις 25/9/2019
- *Η ισχύς των άγραφων νόμων στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή*, ανακτήθηκε από <https://braining.gr/> στις 18/9/2019
- Καρακώστας, Μ. (2015). *Σοφιστές, οι Διαφωτιστές της Αρχαιότητας* ανακτήθηκε από : <http://www.respublica.gr> στις 20/8/2019
- *Ο σχετικισμός των Σοφιστών και η Σωκρατική και Πλατωνική ανασκευή του* Ανακτήθηκε από : <https://kaneis.wordpress.com/> στις 18/9/2019