

## Μνήμων

Τόμ. 3 (1973)

Τ Ο Μ Ο Σ Τ Ρ Ι Τ Ο Σ

# ΜΝΗΜΩΝ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑΣ ΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ: Αί δυτικάι πηγαί διά τήν ἑναντι τῶν Νορμανδῶν πολιτικὴν τοῦ Κωνσταντίνου Γ' Δούκα ● ALEXANDRA V. PETALA: La Naissance du Nouvel État Grec vue par la Presse Toulousaine ● ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ Α. ΚΥΡΚΟΥ: Δύο ἀνθρωπολογικὲς θέσεις στὸ σοφιστὴ Ἀντιφῶντα ● ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Θ. ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ: Χειρόγραφα Μοναστηρίων τῆς Ἡλείας ● ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΧΡ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΑΔΟΥ: Μετασχηματιστικὴ ἀνάλυσις τῶν συμπληρωματικῶν προτάσεων τῆς νέας Ἑλληνικῆς γλώσσας ● ΑΛΕΞΑΝΔΡΑΣ ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΥ: Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς Νεολιθικῆς Θεσσαλίας ● ΙΩΑΝΝΟΥ Κ. ΠΡΟΜΠΟΝΑ: Ποικίλα κριτικά ● ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ: Μελανόμορφα ἀγγεῖα ἐκ Κεφαλληνίας.

Α Θ Η Ν Α Ι 1 9 7 3

### ΔΥΟ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΣΕΙΣ ΣΤΟ ΣΟΦΙΣΤΗ ΑΝΤΙΦΩΝΤΑ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Α. ΚΥΡΚΟΣ

doi: [10.12681/mnimon.146](https://doi.org/10.12681/mnimon.146)

### Βιβλιογραφική αναφορά:

ΚΥΡΚΟΣ Β. Α. (1973). ΔΥΟ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΣΕΙΣ ΣΤΟ ΣΟΦΙΣΤΗ ΑΝΤΙΦΩΝΤΑ. *Μνήμων*, 3, 63–90.  
<https://doi.org/10.12681/mnimon.146>

ΔΥΟ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΣΕΙΣ  
ΣΤΟ ΣΟΦΙΣΤΗ ΑΝΤΙΦΩΝΤΑ

*«φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν  
καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι»*

DK. B 44 B 2

α) Ἀπὸ τὴν προσωκρατικὴ κοσμολογία στὴν ἀνθρωπολογία τῶν  
σοφιστῶν.

Ἡ ἐπικὴ παράδοση καὶ οἱ κοσμολογικὲς ἀναζητήσεις τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων σὲ μιὰ εὐτυχὴ πρόσμιξη μὲ τὴν ἰωνικὴ Ἔθνογραφία θὰ ὀδηγήσουν στὴ νέα ἀντίληψη τοῦ ἀνθρώπου ὡς πολιτικοῦ ὄντος. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ ἰωνικὴ Ἔθνογραφία θ' ἀνοίξει πρῶτὴ τὸ δρόμο γιὰ τὴ μεταξίωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ συγκρητισμὸ ποὺ θὰ προκύψει ἀπὸ τὶς ἐθνογραφικὲς ἐμπειρίες. Στὸ ἐξελικτικὸ αὐτὸ στάδιο ἀποφασιστικὴ σημασία γιὰ τὴ γένεση τῆς πόλεως<sup>1</sup> ἔχουν ἡ σπουδὴ τοῦ

1. Ἡ γένεση τῆς πόλεως, ὡς ἔκφραση τοῦ κοινωνικοῦ ἐνστίκτου τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὡς μορφή πολιτικῆς ζωῆς, δηλ. ὡς Κράτος, ἀπασχολεῖ τὴν ἔρευνα περισσότερο ἀπὸ ἐνάμισυ αἰῶνα, χωρὶς νὰ ὑπάρχει ἀκόμη ὁμοφωνία. Ὅπωςδὴποτε ἡ πόλις ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς μακραίωνης ἐξελικτικῆς διεργασίας. Ὁ ἀρχικὸς πυρήνας «πολιτικῆς» ζωῆς ἀνάγεται βέβαια στὸν 8/7ο αἰ. π.Χ. («ὀμηρικὴ» ἐποχὴ)· ἡ διαμόρφωσὴ τῆς ὁμῶς πρέπει νὰ ὀρισθεῖ χρονικὰ ὄχι πρὶν ἀπὸ τὸ 600 καὶ οὐτε ἀργότερα ἀπὸ τὸ 500 π.Χ., ἐνῶ ἡ «τελείωσή» τῆς ἀμέσως μετὰ τὰ Μηδικὰ καὶ ὄχι γιὰ ὅλες τὶς ἑλληνικὲς πόλεις. Βλ. τὶς βασικὲς ἐργασίες : G. B u s o l t - H. S w o b o d a, Griechische Staatskunde H.d.A.W., IV, μέρος I-II, München 1920 - 22<sup>3</sup> σ. 153 κσ. : Sinn und Ursprung der Polis (στὴ συνέχεια : Busolt - Swoboda). F. Tritzsch, Die Stadtbildung des Altertums und die griechische Polis, Klio 22 (1929), σ. 1 κσ. H. B e r n e, Griechische Geschichte I, Freiburg 1939, σ. 134 κσ. : Die Schöpfung der griechischen Polis. G. G l o t z, La Cité grecque, Paris 1928, σ. 21 κσ. : V. E h r e n b e r g, The Greek State, Oxford 1960, σ. 28 - 39 : The Polis καὶ 37 κσ. : The Politeia. Ἐπίσης τὴν ἐργασία τοῦ Ehrenberg : Wann entstand die Polis? [ἀρχικὰ δημοσιευμένη στὸ HS 57 (1937) 147 - 159 (= Polis und Imperium, Zürich / Stuttgart 1965, σ. 83 - 97)] στὸ τόμο Zur griechischen Staatskunde (ἐκδ. Fr. Gschnitzer) W.d.F. 96, W.B. Darmstadt 1969, σ. 3 - 25. L. E. K i r s t e n, Die Entstehung der griechischen Stadt, Archäol. Anz. (1964), σ. 892 κσ.

κόσμου<sup>2</sup> και ή γνώση ξένων κοινωνικῶν μορφῶν με την Ἐθνογραφία<sup>3</sup>. Ἡ νέα ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κέρδους και τῆς θεωρίας θά βοηθήσει στη γένεση τῆς κοινωνικῆς συνείδησης· αὐτή τελικά θά καθορίσει και τή στάση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στην πολιτική κοινότητα : συμμετοχή στα δικαιώματα ἀλλά και στίς εὐθύνες τοῦ πολίτου.

Οἱ κοινωνικῆς διεργασίες, πού προκαλοῦν τίς αἵματηρές ἐμφύλιες ἐρίδες, και οἱ καταστάσεις πού ἀπορρέουν ἀπό τίς «ἐσωτερικῆς» αὐτές ἀναστατώσεις θά ἐνισχύσουν τὸ πολιτικὸ αἶσθημα και τή συνείδηση τῆς κοινωνικῆς εὐθύνης. Ἐξωτερικοὶ κίνδυνοι, πού ἀπειλῆσαν τὴν ὑπόσταση τῆς διαμορφωμένης ἤδη πόλεως, θά ἀμβλύνουν ἀκόμη περισσότερο τίς κοινωνικῆς ἀντιθέσεις και θά ἐμπεδώσουν ἕνα δημοκρατικότερο τρόπο πολιτικῆς ζωῆς. Μόνο μετὰ τὴν κατάκτηση τῆς ἰσότητος μέσα στο χῶρο και στὸν κόσμο τῆς πόλεως ἢ με τὴν ἀποδυνάμωση και τὴν αἵρεση τελικά τοῦ θεσμοῦ τῆς πόλεως στή συνείδηση τῶν ἀνθρώπων, εἶναι νοητὴ ἡ σκέψη γιὰ τὴν ἰσότητα ὅλων τῶν ἀνθρώπων. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἔτοιμος νὰ ἀναχθεῖ σὲ διανθρώπινα ἀνθρωπολογικὰ σχήματα, ὅταν ἔχει ἐκπληρώσει τὸν πρῶτο ὅρο τῆς πολιτικῆς του ζωῆς, δηλ. τὴν ἰσότητα ὅλων τῶν πολιτῶν μέσα στην πολιτική κοινότητα<sup>4</sup>. Προϋπόθεση βέβαια τῆς ἰσότητος εἶναι ἡ ἀναγνώριση τῆς ὁμοιότητος ὅλων τῶν ἀνθρώπων, γιατί φαίνεται ἀνέφικτη ἡ ἰσότητα ἀνόμοιων πραγμάτων<sup>5</sup>. Ἡ καθολικὴ ἀντίληψη τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἕννοια γένους (ζῶον) και εἶδους (ἄνθρωπος) χωρὶς φυλετικῆς ἢ κοινωνικῆς διακρίσεις εἶναι ἀπὸ τὰ βασικά ἀνθρωπολο-

2. Οἱ ἔννοιες ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τῆς «φύσεως», ὅπως ἰσότης (ἀρχικά τὸ ἀντίθετο στήν πλεονεξία (Ἀρχύτ. Β 3), ἰσονομία τῶν δυνάμεων (ἀρχικά τὸ ἀντίθετο στή μοναρχία (Ἀλκμ. Β 4), ἰσοσθενής (Δημοκρ. Β2 84) και ἀρμονία ἐκ τῶν διαφερόντων (Ἡρακλ. Β 8), με τὴν ἐπίδραση κυρίως τῆς ἰωνικῆς Ἐθνογραφίας θά μεταλλάχουν στή σφαῖρα τῶν πολιτικῶν ἔννοιῶν. Ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου, ὡς ἰσόρροπης ἑκφρασης ἐνός ὅλου ἀπὸ δυνάμεις ἰσοσθενεῖς, θά προκύψει ἡ ἀντίληψη τῆς πόλεως ὡς ἐν και ὅλον. Βλ. R. H i r z e l, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907, σ. 314 κσ.

3. Βλ. E h r e n b e r g, Greek State 7 κσ. Α. Ν τ ό κ α ς, Ὁ ἑλληνικὸς διαφωτισμός, Ἀθήνα 1961, σ. 68.

4. Πολιτικὴ κοινότητα γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀντίληψη εἶναι μόνο ἡ πόλις με τὴν αὐτάρκεια ἐνός τέλειου ὀργανισμοῦ, δηλ. ἐνός ὅλου. Ἀριστοτ., Πολ. Α1, 1252a6 και b28 - 29. Βλ. B u s o l t - S w o b o d a 1, 153 κσ. E. M e y e r, Einführung in die antike Staatskunde, W.B. Darmstadt 1968, σ. 68 κσ.

5. Ὁμοιος και ὁμοίότης εἶναι ἀπὸ τίς πρωταρχικῆς ἔννοιες τοῦ κόσμου, ὅπως εἶναι γνωστό. Ὁμοιος βέβαια δὲν σημαίνει «ἐντελῶς ἴδιος», ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸ πού ἀνήκει στο ἴδιο γένος ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς λογικῆς κατηγορίας, πού ἔχει δηλ. τὸ ἴδιο κύρος λογικά. Γι' αὐτὸ τὰ ὅμοια δὲν εἶναι ποτὲ ἴδια, ἀλλὰ ἀνόμοια, δηλ. καθένα μπορεῖ νὰ ἔχει μιὰ δική του αὐτονομία και ἰδιαιτερότητα (βλ. Ζήν. Α 13 : τὰ ἀπὸ ὅμοια και ἀνόμοια). Ἐπειδὴ ὁμοιος ἀνήκουν στήν ἴδια λογικὴ κατηγορία

γικά προβλήματα της ελληνικής φιλοσοφίας, που ξμειναν στο περιθώριο της έρευνας<sup>6</sup>.

Ή πληρέστερη εξέταση τών πολιτιστικών φαινομένων σέ συνάρτηση με την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα στών 5ο αϊ. π. Χ. θα φωτίσει καθαρότερα τη στάση της παλαιάς Σοφιστικής στα κοινωνικά προβλήματα και τις ανθρωπολογικές θέσεις της. Στο τέλος του 6ου αϊ. έχουμε ήδη ένα όρισμένο τρόπο πολιτικής ζωής στους Έλληνες με τη μορφή της πόλεως. Ή άφύπνιση και ή ώρίμανση της πολιτικής συνείδησης διαγράφεται με την προσπάθεια μιās σταθερής γραπτής νομοθεσίας σ' αντίθεση με την αυθαίρετη άπονομή ή έρμηνεία του δικαίου από τούς κοινωνικά ισχυρούς. Ή καταγραφή της πολιτικής συνείδησης όμως, μετά τη δυνατή έμπειρία και τη δοκιμασία της στα Μηδικά, θα γίνει πρώτα από την Ιστορία. Ή Ιστορική συνείδηση δηλ. δέν προηγήθηκε αλλά άκολούθησε την πολιτική και κοινωνική συνείδηση του ανθρώπου. Γι' αυτό ένώ έχουμε τό θεσμό της πόλεως διακριβωμένο όπωσδήποτε στο τέλος του 6ου αϊ., ή λέξη *βάρερος* π.χ., σημαντική της διανθρώπινης συν-

---

του «συγγενούς», γι' αυτό μπορούν να συνυπάρχουν και συνδέονται με μιá φυσική συγγένεια : 'Ιππίας 86C1 (=Πρωταγ. 323c): *τό όμοιον τῷ όμώφ φύσει συγγένες*. Ή γνώμη αυτή του 'Ιππία είναι για την εποχή του κοινός τόπος. Ή έννοια του *όμοίου* γίνεται σαφέστερη, όταν τη μεταφέρουμε στην πολιτική φιλοσοφία : *όλοι οι πολίται είναι όμοιοι, από την άποψη της πολιτικής έλευθερίας, δηλ. της έννοιας του πολίτου*, κανείς όμως δέν είναι ίδιος με τόν άλλον, είναι μόνο ίσοι (*ισότιμοι*). Γενικά για την έννοια του *όμοίου* και της *όμοιότητας*, βλ. C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1964.

6. Ή καλύτερη μελέτη για την έννοια της ένότητας του ανθρώπινου γένους στους Έλληνες, πιο πολύ όμως ως φιλολογική τεκμηρίωση παρά ως φιλοσοφική έρμηνεία, έχει γραφεί από τόν H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965. Επίσης βλ. του Baldry, *The Idea of the Unity of Mankind*, στο τόμο της Foudation Hardt, *Grecs et Berbares, Entre-tiens* 8 (1962), σ. 167 - 204, καθώς και όλες τις εργασίες του τόμου αυτού με τις διαφωτιστικές Discussion που ακολουθούν τις ανακοινώσεις και αναφέρονται λίγο - πολύ στο ίδιο θέμα. Βλ. ακόμη W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mandink*, Proc. Brit. Acad. 19 (1933), σ. 123 - 166 και Alexander, *Cynics, and Stoics*, A. J. Ph. 60 (1939), σσ. 41 - 70. Ή δεύτερη εργασία του Tarn είναι άπάντηση στην εργασία του M. H. Fish, *Alexander and the Stoics*, A. J. Ph. 58 (1937), σσ. 59 - 82 και 129 - 151, που επέκρινε άδστηρά τις άπόψεις της πρώτης εργασίας του Tarn. Κριτική και στις δυό εργασίες του Tarn άσκει ο Ph. Merlan, *Antiphon. Alexander the Great or Antiphon the Sophist?* Cl. Ph. 45 (1950), σ. 161 κσ. Ή διαμάχη συνεχίζεται με τις εργασίες του R. Gae-vernitz, *Aristotle, Alexander and the Idea of Mankind*, Contemporary Review 205 (1964), σ. 543 - 48 και του C. G. Thomas, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Cl. J. 63 (1968), σ. 258 - 60.

είδησης, δὲν ἔχει ἀκόμη πολιτικό νόημα<sup>7</sup>. Δὲν ἐξαρκοῦσε προφανῶς ἡ πολιτική συνείδηση, ἀσφαλῶς μὲ ρευστὸ ἀκόμη περιεχόμενο, ἔπρεπε νὰ ἀποκτήσει καὶ ἱστορικὴ προβολὴ γιὰ νὰ μπορέσει ὁ Ἕλληνας νὰ διακρίνει καὶ νὰ ἀποτιμήσει τὴ διαφορὰ ἢ τὴν ὁμοιότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ἢ καὶ τὸν ἴδιο τὸ ρόλο τοῦ ἀτόμου μέσα στὴν κοινότητα. Τὴν ἐξελικτικὴ πορεία ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ συνείδηση ὡς τὴν διανθρώπινη συνείδηση βοήθησε ἀποφασιστικὰ ἡ μακροχρόνια σύγκρουση τῶν Ἑλλήνων μὲ τοὺς Πέρσες μὲ τὴ νικηφόρα γιὰ τοὺς Ἕλληνες κατάληξή της. Στὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς ὀδυνηρῆς δοκιμασίας γεννιέται καὶ σχηματίζεται ἡ ἱστορικὴ συνείδηση τῶν Ἑλλήνων<sup>8</sup>. Ὅσο θὰ ἀπαλλάσσεται ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴν κηδεμονία τῶν θεῶν καὶ θὰ ἐπωμίζεται ὁ ἴδιος τὶς εὐθύνες γιὰ τὶς πράξεις του, δηλ. ὅσο ὠριμάζει μέσα του ἡ πολιτικὴ συνείδηση καὶ ἡ αἴσθησις τῆς ἐλευθερίας, τόσο καὶ ἡ συνείδησή του θὰ γίνεται τραγικὴ, ἀντινομικὴ. Ἡ πορεία τοῦ Ἑλλήνα ἀπὸ τὸ μῦθο πρὸς τὸ λόγος ἦταν πολὺ ὀδυνηρὴ καὶ ἡ ἐλευθερία του, δηλαδή ὁ αὐτοορισμὸς καὶ ἡ κοινωνικὴ συνείδηση, ἀξίωσε ὑψηλὸ τίμημα<sup>9</sup>.

7. Στὸν Ἡράκλειτο (B 107) ἔχομε τὴν πρώτη μαρτυρία τῆς λέξης *βάρβαρος* στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα, μὲ καθαρὰ γνωσιολογικό, δηλ. πολιτιστικό νόημα: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποιον ὀφθαλμοὶ καὶ ὅτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων. Βάρβαροι ψυχαὶ χαρακτηρίζονται ὅσοι δὲν κατανοοῦν τὴ «γλῶσσα» τῶν αἰσθήσεων, ποὺ δὲν ἐννοοῦν δηλ. τὸ νόημα τοῦ κόσμου, ὅπως μᾶς ἀποκαλύπτεται ἀπὸ τὶς δυὸ σπουδαιότερες αἰσθήσεις, τὴν ὄραση καὶ τὴν ἀκοή. Ἡ λέξη διασώζει τὴν ἐννοιολογικὴ ἀπόχρωση ἀπὸ τὸ ὁμηρικὸ *βαρβαρόφωνος* (Ἰλ. B. 107): αὐτὸς ποὺ μιλάει μὴ ἀκατανόητη γλῶσσα (Baldry, Mankind 22 σ.). Ὡς τὶς ἀρχὲς τοῦ 5ου αἰ. π.Χ. ἡ λέξη *βάρβαρος* δὲν ἔχει πολιτικό νόημα, εἶναι μάλιστα περιέργο ὅτι ἡ λέξη δὲν μαρτυρεῖται σ' ὁλόκληρο τὸ γλωσσικὸ θησαυρὸ τῆς ἐπικῆς καὶ τῆς λυρικῆς ποίησης (ἡ λέξη ἀσφαλῶς ὄπῃρχε, αὐτὸ δείχνει τὸ ὁμηρικὸ σύνθετο ποὺ ἀναφέραμε). Μόνο ὅταν ἐμπεδώνεται ὁ θεσμὸς τῆς πόλεως καὶ δοκιμάζεται ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ ἱστορικὴ συνείδηση τοῦ Ἑλλήνα, δηλ. μετὰ τὴν πρώτη φάση τῶν Μηδικῶν (500 - 470), ἡ λέξη *βάρβαρος* παίρνει πολιτικό νόημα. Βλ. J. J ü t h n e r, Hellenen und Barbaren, Leipzig 1925, σ. VII κσ. Πρβλ. τὶς ἐργασίες τοῦ τόμου τῆς Fondation Hardt, ποὺ ἀναφέραμε, Grecs et Barbares, Entretiens 8 (1962) καὶ τελευταία τὴν ἐργασία τοῦ H. E. St i e r, Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens, Köln/Opladen 1970, σ. 27 κσ.*

8. Βλ. σχετικὰ τὴν ἐργασία τοῦ H. D i l l e r, Die Hellenen - Barbaren Antithese im Zeitalter der Perserkriege στὸν τόμο τῆς Fondation Hardt, Entretiens 8 (1962), σ. 59 κσ. Ξεχωριστὸ ἐνδιαφέρον ἔχει ἡ συζήτηση (Discussion) ποὺ ἀκολουθεῖ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ Diller καὶ ἰδιαίτερα οἱ εὐστοχες παρατηρήσεις τοῦ Baldry (σ. 69 κσ. καὶ 74). Πρβλ. ἐπίσης St i e r, 27 κσ.

9. Βλ. τὸ κλασικὸ ἔργο τοῦ W. N e s t l e, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart 1942<sup>2</sup> (ἀνατύπ. Aalen 1966), σ. 54 κσ. καὶ W. J a e g e r, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, τ. 1, Berlin 1959,<sup>4</sup> σ.

Ἡ κρίση τοῦ κόσμου τῆς πόλεως καὶ ἡ ἀμφισβήτηση, ποὺ συνοδεύει πάντοτε ἀναγκαστικὰ τοὺς ἠθικοὺς κλονισμοὺς μιᾶς κοινωνίας, γέννησε πολλαπλὰ προβλήματα καὶ ἀλυσιδωτὲς ἀντιδράσεις. Ἡ Σοφιστικὴ στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 5ου αἰ. ἀνοίγει τὸ διάλογο μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὰ προβλήματά του ὡς κοινωνικοῦ (πολιτικοῦ) ὄντος. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ ἀποτελεῖ στὴν Ἱστορίᾳ τῆς Φιλοσοφίας ἀναγεννητικὴ κίνηση σὲ σχέση μὲ τὴν κοσμολογικὴ πολυφωνία τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων. Κανένας σοφιστὴς ὅμως ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς δὲ φιλοδόξησε νὰ γίνῃ κοινωνικὸς ἀναμορφωτής, πράγμα ποὺ τοὺς ἀντιθέτει ἀμέσως μὲ τοὺς μεγάλους φιλοσόφους καὶ τὸν ἄμεσο διάδοχο τοῦ μεγάλου σοφιστῆ Γοργία, τὸν Ἰσοκράτη στὸν 4ο αἰῶνα, ὅταν ἡ ρητορικὴ γίνεται τῆς φιλοσοφίας ἀνταγωνιστικῇ. Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ ἐκφράζει περισσότερο τὸ σφιγμὸ καὶ τὴ διαμαρτυρία μιᾶς ἐποχῆς παρὰ ὀρισμένη φιλοσοφικὴ θέση. Αὐτὴ τὴν τελευταία θὰ τὴν ἐνσαρκώσει ὁ Σωκράτης καὶ θὰ τὴν καταγράψῃ ὁ Πλάτων μισὸν αἰῶνα ἀργότερα.

Τὴ βίαιη ἀποχαλίνωση τῶν παθῶν καὶ τὴν συνακόλουθη μεταξίωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ποὺ προκάλεσε ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος στὰ πρῶτα κιόλας χρόνια, ἀκολούθησε ἡ σύγχυση τῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ κλονισμὸς τῶν ἠθικῶν ἐρεισμάτων ποὺ στήριζαν τὸν κόσμον τῆς πόλεως<sup>10</sup>. Οἱ σοφιστὲς εἶχαν ἤδη δημιουργήσει μιὰ πνευματικὴ κίνηση καὶ ἀσφαλῶς ἐπηρέασαν ὡς ἓνα βαθμὸ τὸ πνευματικὸ κλίμα τῆς Ἀθήνας πρὶν ἀπὸ τὴν ἔκρηξη τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου<sup>11</sup>. Εἶναι ὅμως ἔξω ἀπὸ τὰ πράγματα ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι ἡ Σοφιστικὴ εἶναι ὑπεύθυνη γιὰ τὴν ἠθικὴ καθίζηση καὶ τὴν ἀναξιοπιστία ποὺ περιγράφει ὁ Θουκυδίδης. Ἀντίθετα ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ τοποθετεῖ γιὰ πρώτη φορὰ τὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου στὸ κέντρο τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ καὶ μάλιστα σὲ πολιτικὴ

206 κσ. (ἐλλ. μ. μεταφρ. Γ. Π. Βεργιόπουλος, Παιδεία. Ἡ διαμόρφωσις τοῦ Ἑλληνικοῦ ἀνθρώπου, τ. 1. Ἀθῆναι 1968, σ. 210 κσ.). Σ π. Κυριαζόπουλος, Τὸ γεγονός τῆς Φιλοσοφίας, Ἀθῆναι 1969, σ. 115 κσ. καὶ 121 κσ.

10. Θουκ. 3, 82, 4 καὶ 3, 83, 1 : οὕτω πᾶσα ἰδέα κατέστη κακοτροπία διὰ τὰς στάσεις τῷ Ἑλληνικῷ. Πρβλ. F. Althelm, Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten, Klio 20 (1926), σ. 257-261, ἀπὸ τὴν ἀποψη ποὺ ἐξετάζεται ἐδῶ, δηλ. τὸ πολιτικὸ «κλίμα», ὅπου ἐξῆσε ὁ Ἀντιφῶν. Baldry, Grecs et Barbares 88.

11. Σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση (Διογ. Λαέρτ. 7, 54) ὁ Πρωταγόρας, μὲ πρόσκληση τοῦ φίλου του Περικλῆ, ἔγραψε τοὺς νόμους τῶν Θουρίων, μιᾶς ἀποικίας ποὺ ἐξυπηρετοῦσε τίς πολιτικὰς βλέψεις τῶν Ἀθηναίων στὴν Κ. Ἰταλία (442/1 π.Χ.). Βλ. τὴν ὡραία ἐργασία τοῦ A. Meisel, Protagoras als Gesetzgeber von Thurioi, Hellenika. Gesammelte Kleine Schriften, Baden b. Wien 1928, σ. 66 - 68. Νόκας, Διαφωτισμὸς 75.

βάση, με την πιδ πλατειά έννοια του δρου που γνώριζε αυτή ή εποχή<sup>12</sup>. Δεν περιόρισε το ρόλο της σε μιὰ απλή επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία των κοινωνικών καταστάσεων, αλλά από μιὰ οπτική γωνία διαμετρικά αντίθετη από εκείνη του Σωκράτη κοίταξε και αξιολόγησε τις πνευματικές ανάγκες μιὰς πραγματικά νέας κοινωνίας, αυτής που είχε διαμορφωθεί μετά τα Μηδικά σ' όλο τον ελληνικό κόσμο.

Ή θέση της πνευματικής κληρονομίας μέσα στη γενική προσπάθεια και στην αφύπνιση των νέων συνειδήσεων μπροστά σ' έναν κόσμο, που στήριζε την επιβίωσή του στη συμβατικότητα του δικαίου και των άλλων κοινωνικών θεσμών του, απαιτούσε ανάλογη έρμηνεία ή ριζική αναθεώρηση. Το πρώτο γίνεται από τους σοφιστές, το δεύτερο από το Σωκράτη και συνέχεια τον Πλάτωνα<sup>13</sup>. Ή προσπάθεια των σοφιστών για το μεταβολισμό της πνευματικής παράδοσης στα νέα κοινωνικά δεδομένα δεν θά γίνει βέβαια χωρίς την προσωπική, δηλαδή την υποκειμενική θεώρηση και αποτίμηση των πραγμάτων. Κύριο χαρακτηριστικό και αναγκαίο αποτέλεσμα αυτής της έρμηνείας είναι ή σχετικότητα στο γνωσιολογικό πρόβλημα και ή έξαρση της ατομικής συνείδησης. Ή ορθολογιστική και ή κριτική διάθεση, που διακρίνει το λόγο των σοφιστών, δεν ήταν κάτι νέο στην ως τότε πνευματική ιστορία των Έλλήνων. Είχε δημιουργηθεί ήδη στον 5ο αιώνα μιὰ παράδοση με την κριτική που άσκησαν οί προσωκρα-

12. Και στους μεγάλους αρχαίους φιλοσόφους βέβαια δεν έλειψε το ενδιαφέρον για τον άνθρωπο και τα «ήθικά» του προβλήματα, δηλ. στην πρώτη γραμμή για την πολιτική του ζωή, μολοντί οί αναζητήσεις των φιλοσόφων αυτών είναι βασικά κοσμολογικές. 'Ο Πρωταγόρας όμως πρώτος έδωσε στην ελληνική σκέψη καθαρά πολιτική κατεύθυνση: δίκαια μπορούμε να πούμε ότι έβαλε τα θεμέλια της πολιτικής φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα. Στον Πρωταγόρα ανήκει ή τιμή ότι πρώτος αυτός επισήμανε την πολιτική φύση του ανθρώπου (*Πρωταγ.* 322 b - e) και προετοίμασε το χαρακτηρισμό του ανθρώπου, που θά εκφράσει επιγραμματικά ό 'Αριστοτέλης σχεδόν έκато χρόνια αργότερα: *ό άνθρωπος ζών πολιτικός* (*Πολ. Α 2, 1253 α 2*). Πρβλ. T. A. Sinclair, *A History of the Greek Political Thought*, London 1967, 2 σ. 65 κσ. (έλλην. μετάφρ., 'Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης, Αθήνα 1969, σ. 79). A. B a y o n a s, *L'art politique d'après Protagoras*, *Rev. Philos.* 157 (1967), σ. 43 - 58.

13. Ή θέση του Πλάτωνα είναι σαφής: κανείς από τους πολιτικούς άνδρες της Αθήνας, που έδρασαν στο παρελθόν, δεν ήταν αγαθός πολιτικός. 'Ο χαρακτηρισμός αυτός σημαίνει: *το παρασκευάζειν όπως ως βέλτιστοι έσονται των πολιτών αι ψυχαι και διαμάχεσθαι λέγοντα τα βέλτιστα* (*Γοργ.* 503 α). Στο διάλογο *Γοργίας* (503 c-d) ρητά αποδοκιμάζει τους έξοχότερους πολιτικούς άνδρες της Αθήνας: Θεμιστοκλή, Κίμωνα, Μιλτιάδη, Περικλή, με την σειρά που τους αναφέρει ό Καλλικλής στο πλατωνικό κείμενο (άσφαλώς έσκεμμένα από τον Πλάτωνα!). 'Ο 'Αριστοτέλης άκρολυνθεί τον Πλάτωνα: *'Ηθ. Νικ. Α 12, 1102α 6 - 10: βούλεται γάρ (sc. ό αγαθός πολιτικός) τους πολίτας αγαθούς ποιείν και των νόμων υπηκόους*.



τικοί φιλόσοφοι όχι μόνο στη θεολογία της έπικής ποίησης αλλά και στις θέσεις άλλων φιλοσόφων<sup>14</sup>. Ὁ ὀρθολογισμός λοιπὸν εἶναι χαρακτηριστικὸ τοῦ «ἐλληνικοῦ διαφωτισμοῦ», ὅπως ὀνομάζουν στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τὴν ἀνθησὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ἀπὸ τὸν 6ο ὡς τὸν 5ο αἰῶνα π.Χ.<sup>15</sup> Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ὁμοῦς ἡ ὀρθολογιστικὴ στάση τῶν σοφιστῶν στὰ κοινωνικὰ προβλήματα τῆς πόλεως ἐνίσχυσε τὴν αὐτοσυνείδηση τοῦ ἀτόμου μέσα στὴν πολιτικὴ κοινότητα καὶ τὴν ἰδέα τῆς ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπινου γένους, δηλαδὴ τὴ διανθρώπινη συνείδηση<sup>16</sup>.

Ὁ θεσμὸς τῆς πόλεως, ὅστερα ἀπὸ τὴν πρώτη φάση τῶν Μηδικῶν πολέμων, παίρνει στὰ μάτια τοῦ πολίτου τὴ θεία ἐπικύρωση καὶ προστασία. Κέντρο τῆς νέας πολιτικῆς ζωῆς ἀναδεικνύεται ἡ Ἀθήνα, ποὺ ἐνσαρκώνει τὸν ἀνανεωμένο τώρα τρόπο ζωῆς, τὴ δημοκρατία. Ἡ πολεμικὴ ἀναμέτρηση Ἑλλήνων καὶ Περσῶν διαμόρφωσε ἀποφασιστικὰ τὴν

14. Ὁ Ἡράκλειτος π. χ. δὲν κρίνει μόνο τὴ «λαϊκὴ» θεολογία τῆς ἐπικής παράδοσης ἀλλὰ καὶ ὀνομαστικὰ τὸν Πυθαγόρα, τὸν Ξενοφάνη καὶ τὸν Ἐκκράτιο (B 40, DK) βλ. E. N. Ροῦσσος Ἡράκλειτος. Τὰ ἀποσπάσματα, Ἀθήνα 1971 καὶ τὸ σχολιασμὸ ποὺ συνοδεύει τὸ ἀπόσπασμα, σ. 24 - 25.

15. βλ. Α. Ντόκας, Διαφωτισμός, 66 σσ. P. Gaw, The Enlightenment, Oxford 1967, σσ. 72 - 126. Κ. Τσάτσος, Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, Ἀθήναι 1970<sup>2</sup>, σ. 52 σσ.

16. Μιὰ αἴσθηση ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπινου γένους ἔχομε ἤδη στὴν μυθοπλαστικὴ ἐποχὴ τῶν Ἑλλήνων, δηλ. στὴν ἐπικὴ ποίηση ἀλλὰ καὶ στὴ λυρική. βλ. τὴ φιλολογικὴ τεκμηρίωση στὸν Baldry, *Mankind* 1 σσ. καὶ *Grecs et Barbares* 171 σσ. Μὲ τοὺς σοφιστὰς ἡ «κοινὴ» αὐτὴ αἴσθηση γίνεται πρόβλημα (στὴν κυριολεξία) ἀνθρωπολογικὸ. Στὸν Πρωταγόρα ἔχομε ἤδη μιὰ ἀσαφὴ, νομίζω, ἀναφορὰ στὸ πρόβλημα τῆς κοινότητας τοῦ ἀνθρώπου χωρὶς φυλετικὲς διακρίσεις στὸ γνωστὸ «πολιτιστικὸ μῦθο», ποὺ κατέγραψε ὁ Πλάτων στὸν «Πρωταγόρα» τοῦ (320 d - 322 d). βλ. D. Loenen, *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam 1940, σ. 73 σσ. Ρητὴ ἄρνηση ἡ ἀποδοκιμασία τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους (μέσα στὴν κοινωνία τῆς πόλεως ἢ ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες καὶ στοὺς βαρβάρους) δὲν βρίσκομε, νομίζω, στὸν Πρωταγόρα. Ἀντίθετα τὴ σκέψη τοῦ διακρίνει ἓνας ἀριστοκρατισμὸς - τὸ «διανθρώπινον» πνεῦμα ποὺ χαρακτηρίζει τὸν πολιτιστικὸ μῦθο στὸ ὁμόνυμο ἔργο τοῦ Πλάτωνα, δὲν σημαίνει τὴ διανθρώπινη συνείδηση τοῦ σοφιστῆ ἀλλὰ τὴ μυθοπλαστικὴ του ἱκανότητα, τὴν «τέχνη» του νὰ λέγει μύθους, γιὰ νὰ ἐπιδείξει τὴ θεϊκὴ δωρεὰ τῆς πολιτικῆς τέχνης στοὺς ἀνθρώπους. Σ' ὅλους ὁμοῦς τοὺς ἀνθρώπους; Ὁ Ζεὺς βέβαια ἐπιθυμεῖ «ἐπὶ πάντας καὶ πάντες μετεχόντων» (322d), ὁ σοφιστὴς ὁμοῦς ἐννοεῖ μᾶλλον τοὺς Ἀθηναίους ἢ τὸ πολὺ τοὺς Ἕλληνες ἐλευθέρους πολῖτες, ὅπως ἀφήνει νὰ ἐννοηθεῖ λίγο πιὸ μπροστὰ (319e : ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν (sc. τοῖς Ἀθηναίοις) οἱ σοφώτατοι καὶ ἀριστοὶ τῶν πολιτῶν κλπ.). Πρβλ. Α. Μπαγιώνας, Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ καὶ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας, Ἀθηνᾶ 68 (1963), σ. 142 - 143 (ἀντίθετη ἄποψη). O. G i g o n, *Studien zu Platons Protagoras*, στὸν τιμητικὸ τόμο *Phyllobolia* γιὰ τὰ 60 χρόνια τοῦ P. von der Mühl, Basel 1946, σ. 97 σσ. X. Κορυζῆς, Αἱ πολιτικαὶ θεωρίαι τῶν σοφιστῶν, Ἀθῆναι 1972, σ. 13 σσ.



πολιτική σκέψη τῶν Ἑλλήνων : δυνάμωσε ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος τὴν πολιτική συνείδηση τοῦ ἀτόμου καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο, συνέπεια τοῦ πολιτικοῦ αἰσθηματος, ἔκανε πρόβλημα ἀνθρωπολογικὸ καὶ πολιτικὸ τὴ διαφορά τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τοὺς βάρβάρους, γενικὰ ἀπὸ ὅσους δὲν εἶχαν πολιτικὴ ζωὴ ὁργανωμένη μὲ τὴ μορφή τῆς πόλεως<sup>17</sup>. Ἡ κοινὴ πίστη τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὴν ἀνωτερότητα τῆς δικῆς τῶν μορφῆς πολιτικῆς ζωῆς στὴ σύγκρουση μὲ τοὺς βάρβάρους ἐνισχύθηκε, ἀφοῦ δοκιμάστηκε στὰ πεδία τῆς μάχης δυναμικά. Ἡ ἐλευθερία, τὸ πρῶτο ἀγαθὸ καὶ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τοῦ *πολίτου*, θεωρεῖται σχεδὸν κριτήριον ἀνθρωπολογικὸ καὶ ὁ *πολίτης* (δηλ. ὁ ἐλεύθερος) εἶναι τὸ μέτρο γιὰ τὴν ἀποτίμηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἔννοια τοῦ *πολίτου*, ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὴν *ἰσονομία* καὶ τὴν *ἰσηγορία*, καταξίωσε καὶ ὄντολογικὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἐγινε τελικὰ ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες καὶ στοὺς βάρβάρους<sup>18</sup>.

Ὡστόσο οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις μέσα στὸν «ὄργανισμό» τῆς πόλεως ἐξακολουθοῦν βέβαια νὰ ὑπάρχουν, ἀλλὰ ἡ ἀναγωγή τους στὴ συμβατικὴ καὶ δογματικὴ θεϊκὴ βούληση, δηλαδὴ σὲ μιὰ τάξη πραγμάτων εὐνοημένη ἀπὸ τοὺς θεοὺς, ἀμφισβητεῖται φανερά ἢ καταδικάζεται μὲ παρρησία. Ἡ *ἰσονομία* καὶ ἡ *ἰσηγορία* δὲν ἦταν παραχώρηση ἀλλὰ κατάκτηση κοινωνικὴ ἀπὸ τοὺς πολλοὺς καὶ ἀσφαλῶς περιοριστικὴ γιὰ τὰ προνόμια ἢ τὴ βούληση τῶν *ὀλίγων*<sup>19</sup>. Σχετικὰ λίγα χρόνια μετὰ τὰ Μηδικὰ, ἢ καλύτερα στὴν ἐπιθετικὴ φάση τους γιὰ τοὺς Ἕλληνες, ὁ πρῶ-

17. Ὡς τοὺς Μηδικοὺς πολέμους, ὅπως εἶδαμε (σελ. 66 σημ. 7), ἡ λέξη *βάρβαρος* ἔχει μόνο πολιτιστικὸ περιεχόμενο. Ἡ μακροχρόνια αὐτὴ σύγκρουση ὅμως τῶν Ἑλλήνων μὲ ἓνα μεγάλο καὶ ἱκανότατο λαὸ μεταξίώνει καὶ τὴν ἔννοια *βάρβαρος*, τὴν φορτίζει δηλ. μὲ πολιτικὸ νόημα. Αὐτὸ βέβαια δὲν ἦταν τυχαῖο : μόνο ὅστερα ἀπὸ τὴ δυναμικὴ ἀναμέτρηση καὶ τὴν ὀδυνηρὴ δοκιμασίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς πόλεως μὲ τὴ μεγάλη περσικὴ μοναρχία ἐπακριβώνονται καὶ μεταστοιχειώνονται οἱ πολιτικὲς ἔννοιες *ἰσονομία*, *ἰσηγορία*, *νόμος*, *πόλις*, *πολίτης* καὶ διαμορφώνεται τελικὰ ἡ πολιτικὴ συνείδηση τῶν Ἑλλήνων. Ἡρόδ. 3, 80, 6. G r. V l a s t o s, Ἰσονομία Πολιτική, AJP. 64 (1953), σ. 337-66 [=Isonomia, Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken, hrsg. von J. Mau u. E. - G. Schmidt, Berlin / Amsterdam 1971 (= Berlin 1963), σ. 2 κσ.] (στὴ συνέχεια : Isonomia). Πρβλ. H. D i l l e r, Hellenen - Barbaren, σ. 39 κσ. S t i e r, Hellenenname, 27 - 29 : Auswirkungen der Perserkriege. A. Nτόκα, Ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία, Ἀθήνα 1973, σ. 41 κσ.

18. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Ξενοφῶν ὀνομάζει καὶ τὸν Κύρο τὸν νεώτερο δοῦλο, ἂν καὶ ἦταν ἀδελφὸς τοῦ Μ. βασιλέως : Κύρ. Ἀνάβ. 1, 9, 29. Πρβλ. καὶ 2, 5, 38.

19. Ἡ ἔννοια τῆς *δημοκρατίας* καὶ τοῦ *δήμου* στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα ἦταν συνυφασμένη μὲ τὴ νίκη τῶν οἰκονομικὰ ἀσθενεστέρων πολιτῶν, δηλ. μὲ τοὺς *πένητες* : Ξενοφ., Ἀπομν. 4, 2, 37 : καὶ τί νομίζεις *δήμον* εἶναι ; τοὺς *πένητας* τῶν πολιτῶν ἔργωγε. Πλάτων, Πολ. 557a : *δημοκρατία* δῆ, οἶμαι, γίγνεται ὅταν οἱ *πένητες*

τος κλονισμός της άριστοκρατικής κοινωνίας, που διαμόρφωσε ως τότε την πολιτική ζωή της 'Αθήνας, έγινε από τις τολμηρές μεταρρυθμίσεις του 'Εφιάλτη το 462 π.Χ.<sup>20</sup>

### β) Καταδίκη των κοινωνικών διακρίσεων.

'Η δημοκρατία με τις καινοτομίες του 'Εφιάλτη είναι βέβαιο ότι είχε άμβλυνει τις κοινωνικές αντιθέσεις μέσα στην 'Αθήνα ως ένα βαθμό, χωρίς όμως να τις εξαλείψει· ουσιαστικά η βούληση των πολλών βρισκόταν σ' ένα διαρκή ανταγωνισμό με την συντηρητική και άριστοκρατική ιδεολογία των οικονομικά ισχυρότερων, παρά την ιδανική εικόνα που μās ξδωσε για το αθηναϊκό πολίτευμα ο Θουκυδίδης<sup>21</sup>. 'Η *εὐγένεια* δέν ήταν βέβαια

*νικήσαντες*... Βλ. Busolt-Swoboda 1, 211 σημ. 4 και 215 σημ. 5. 'Η προκοπή της δημοκρατίας σήμαινε πάντοτε περιορισμό της προνομιακής διακυβέρνησης των *ὀλίγων* (=των πλουσίων και εὐγενῶν) και διεύρυνση των δικαιωμάτων των πολλών (=του δήμου ή του πλήθους) 'Αριστοτ., 'Αθην. Πολιτ. 20, 1-4 και 25, 1-3. Πρβλ. Tarkiainen, Die Athenische Demokratie, Stuttgart 1966, (γερμ. μετάφρ. του φινλανδ. πρωτοτ. από τον Öhquist), σ. 7-22 (όλη ή ιστορική προβληματική της δημοκρατίας στην αρχαία 'Ελλάδα και ειδικά για την αθηναϊκή δημοκρατία σ. 132 κσ. : διαμόρφωση, διεύρυνση και στερέωση της αθηναϊκής δημοκρατίας).

20. 'Αριστοτ., 'Αθην. Πολιτ. 25, 1 : "Επειτα της βουλής ... άπαντα περιελάτο τὰ ἐπίθετα, δι' ὧν ἦν ή της πολιτείας φυλακή, και τὰ μὲν τοῖς πεντακοσίοις τὰ δὲ τῷ δήμῳ και τοῖς δικαστηρίοις ἀπέδωκε. Οἱ μεταρρυθμίσεις του 'Εφιάλτη, που έγιναν με τη συνδρομή του Θεμιστοκλή (συναίτιου γενομένου Θεμιστοκλέους, δ. π. 25, 3), προκάλεσαν το άσπονδο μῖσος των *ἐταπεινῶν*, μυστικών οργανώσεων των άριστοκρατικών, που δέν άργησαν να τον δολοφονήσουν (*ἀνηρέθη δὲ και ὁ 'Εφιάλτης δολοφονηθεῖς*, δ. π. 25, 4). Πρβλ. και Διόδ. Σικ. XI 77, 6 : *ἀλλὰ πικρὸς ἀναιρεθεὶς ἄδολον ἔσχε τὴν τοῦ βίου τελευτήν*. Βλ. Tarkiainen 193. W. R. Connor, The New Politicians of Fifth-Century Athens, Princeton 1971, σ. 25 κσ. για τις πολιτικές «εταιρείες» (δπου και βιβλιογραφία) και σ. 56 ειδικά για τον 'Εφιάλτη και τις μεταρρυθμίσεις του (δέν μνημονεύει όμως στις πηγές του την α' 'Αθην. Πολιτεία του 'Αριστοτέλη).

21. 2, 37, 1 : *και ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται*. 'Η φράση *ἐς πλείονας* είναι ενδεικτική της μεγάλης συμμετοχής των πολιτῶν στα κοινά. Οἱ θήται (ή τὸ θητικόν) μόνο λίγο πριν από τον Πελοποννησιακό πόλεμο απέκτησαν τὸ δικαίωμα να εκλέγονται άρχοντες (για να τὸ χάσουν μετά τη λήξη του), ενώ είχαν δικαιώματα πολίτου, δηλ. μπορούσαν να μετέχουν στην 'Εκκλησία του δήμου από την εποχή του Σόλωνα, όπως δέχεται σήμερα ή έρευνα. 'Αλλά και στις περιπτώσεις αυτές εξακολουθοῦσαν να υπάρχουν περιορισμοί για την ανάληψη διαφόρων αξιωμάτων. Βλ. Busolt-Swoboda 1, 220 κσ. Tarkiainen 157. 'Ο Tarkiainen βλέπει στὸν 'Επιτάφιο του Περικλή (=Θουκυδίδη), δικαιολογημένα νομίζω, μιὰ τάση εξιδανίκευσης της πολιτικής και κοινωνικής ζωής των 'Αθηναίων. Πρβλ. Connor 89 σημ. 4.

ένα τοπικά περιορισμένο κοινωνικό πρόβλημα της κοινωνίας της Ἀθήνας. Οἱ κοινωνικοὶ ἀνταγωνισμοὶ καὶ οἱ αἵματηροὶ ἀγῶνες, ὅπως ἀφήνει νὰ διαφαίνονται ἡ ἀρχαϊκὴ ποίηση<sup>22</sup>, φανερώνουν τὶς κοινωνικὲς διαφοροποιήσεις καὶ τὶς πολιτικὲς ἀνακατατάξεις, ἀπὸ ὅπου τελικὰ διαμορφώθηκε ἡ ἔννοια τῆς πόλεως μὲ τὴ συλλογικὴ εὐθύνη καὶ τὴν κοινὴ βούληση. Εἶναι γνωστὸ πόσο βαθιὰ στὸ μυθικὸ παρελθὸν τῆς ἐλληνικῆς προϊστορίας προεκτείνονται ἀπὸ τὴν παράδοση οἱ καταβολὲς τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς ὅλων τῶν ἐξόχων ἀνδρῶν καὶ πόσο στενὰ συνδέονται μὲ τὴν «ἱστορίαν» τῆς φυλῆς<sup>23</sup>. Γι' αὐτὸ ἡ ἄρνηση τῆς εὐγενείας καὶ ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ κριτηρίου τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς γιὰ τὴν κοινωνικὴ προβολὴ θὰ σημάνει οὐσιαστικὰ τὴν καταδίκη μιᾶς πολιτικῆς φιλοσοφίας μὲ πολὺ βαθιεῖς ρίζες καὶ μὲ ἱερότητα. Ὅταν ὅμως ἀναδείχθηκαν, οἰκονομικὰ καὶ κοινωνικὰ, ἄνθρωποι ποὺ δὲν τοὺς ἔδεναν μὲ τὸ παρελθὸν δεσμοὶ εὐγενικῆς καταγωγῆς ἀλλὰ διέθεταν ἰσχυρὴ προσωπικότητα καὶ ἀναμφισβήτητες ἱκανότητες, δοκιμασμένους εἴτε στὶς πολεμικὲς συγκρούσεις (Θεμιστοκλῆς π.χ.) εἴτε στὶς ἐσωτερικὲς πολιτικὲς διαμάχες (ὁ Κλέων π.χ.), κλονίστηκε ὁ ἀρχαῖος «νόμος» τῆς εὐγενείας. Ἡ οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη βοήθησε ἀσφαλῶς καὶ τὴ μεγαλύτερη προβολὴ τῶν εὐγενῶν μέσα στὴν κοινότητα· ἡ κοινωνικὴ θέση τῶν πολιτῶν δὲν ἔπαυε ποτὲ νὰ εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν οἰκονομικὴ τους δύναμιν<sup>24</sup>. Ἡ πόλις ὥστόσο ἀπὸ τὴ φύση της, ὡς κοινότητα πολιτῶν ποὺ βιώνουν τὴν ἰσονομία καὶ τὴν ἰσηγορία, ἐπέτρεπε πάντοτε τὴν ἀνάδειξη νέων ἰσχυρῶν ἀτόμων. Δὲν ἦταν ἄλλωστε νοητὴ ὡς

22. Θέογνις 1, 53 - 60 (Lips.) Ἡράκλειτος Β 29. Β 121 (DK).

23. π. χ. στὸν Πίνδαρο. Πρέπει ὅμως νὰ θυμίσουμε ὅτι οἱ εὐγενεῖς στὴν ποίηση τοῦ Πινδάρου δὲν συγκεντρώνουν τὸν ἔπαινο, ἐπειδὴ ἀνήκουν σὲ μιὰ ὀρισμένη κοινωνικὴ τάξη, ἀλλὰ γιὰ τὸ αὐστηρὸ ἥθος καὶ τὶς σωτήριες ὑπηρεσίες ποὺ προσφέρουν στὴν πόλιν ποὺ κυβερνοῦν. Πυθ. Χ, 70 (Bowra). Βλ. Ehrenberg, Polis 7. J a e g e r, Paideia 1, 271 (ἐλλιν. μετάφρ. 1, 244 κσ.).

24. Οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις τῶν πολιτῶν, ἥδη ἀπὸ τὴν ὀμηρικὴ ἐποχὴ, ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀνάλογες μὲ τὴν εὐγενικὴ καταγωγὴ τους καὶ ἀργότερα μὲ τὴν οἰκονομικὴ τῆς δύναμιν· οἱ κοινωνικοὶ αὐτοὶ φραγμοὶ ἔγιναν αἰτία κοινωνικῶν ταραχῶν στὴν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ καὶ ἐφθασαν ὡς τὸν 5ο αἰ. ἀκόμα καὶ στὴν Ἀθήνα. Ὅσοι εἶχαν πλοῦτο καὶ δύναμιν εἶναι βέλτιστοι, καλοὶ κἀγαθοί, ἐσθλοί, γενναῖοι, εὐγενεῖς, γνώριμοι, ἐπιεικεῖς, παχεῖς, χρηστοί, χαριεῖς. Ἀντίθετα οἱ ἄποροι (δημῶται ἢ δημοτικοί) χαρακτηρίζονται κακοί, χεῖρους, δειλοί, πονηροί. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ τελευταῖοι ἀποτελοῦν κυρίως τὸν δῆμον, μὲ κάποια περιορισμένη σημασία, ἢ τοὺς πολλούς, Βλ. B u s o l t - S w o b o d a 1, 211 σημ. 4. O. R e v e r d i n, Remarques sur la vie politique d' Athènes au V e siècle, Mus. Helv. 2 (1945), σ. 210. Γιὰ τὴν ἀντίληψη τῶν ἀρχαίων οἱ χαρακτηρισμοὶ αὐτοὶ εἶναι φορεῖς καὶ τοῦ ἥθους ὅχι μόνο τῆς κοινωνικῆς θέσεως τῶν ἀνθρώπων, V l a s t o s, Isonomia 8 σημ. 1,

άφηρημένη πολιτική έννοια ούτε ως επικράτηση ή κυριαρχία προνομίων<sup>25</sup>. Στην ώριμη εξελικτική της φάση θα σημάνει την καλύτερη «πράξη» του θεωρητικού πνεύματος στους Έλληνες. Την πλήρωση της ιδέας της καθολικής πολιτικότητας και σύγχρονα την τελείωση της πόλεως θα την ενσαρκώσει ή δημοκρατία, στην πράξη όμως δε θα γίνει ποτέ αυτό που επαγγέλλεται κυριολεκτικά<sup>26</sup>. Η συμμετοχή των κατώτερων κοινωνικά τάξεων στους πολέμους και στην ικανοποίηση της φιλοδοξίας της δημοκρατίας των Αθηναίων διέυρνε τα όρια της ισότητας. Από το άλλο μέρος τα κηρύγματα των σοφιστών και συγκεκριμένα του Πρωταγόρα ότι η πολιτική τέχνη δεν είναι προνόμιο αλλά φυσική καταβολή, «κοινή σ' όλους τους ανθρώπους» θα κλονίσουν ακόμη περισσότερο το κύρος της ευγενείας<sup>27</sup>. Έτσι με τη θεωρητική τους διδασκαλία οι σοφιστές βοηθούν στην πληρέστερη συνείδηση του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος και δημιουργούν τη φιλοσοφική ανθρωπολογία<sup>28</sup>.

25. Πρβλ. V l a s t o s, Isonomia 7 κσ. E h r e n b e r g, Polis 9.

26. H i r z e l 306 κσ. V l a s t o s, Isonomia 8 κσ. T a r k i a i n e n 135.

27. Πρωταγ. 322d. Στην ερώτηση του Έρμη, πώς να κατανείμει την αἰδῶ και την δίκην, που συνιστούν την πολιτική τέχνη, αν δηλ. πρέπει να την κατέχουν μόνο λίγοι άνθρωποι, όπως συμβαίνει με τις άλλες «τέχνες», ή όλοι οι άνθρωποι, ο Ζεύς απάντησε : ἐπὶ πάντας (sc. θες) καὶ πάντες μετεχόντων' οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν. Καὶ νόμον θες παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δικῆς μετέχειν κτείνειν ὥς νόσον τῆς πόλεως' βλ. καὶ 324c, 327a : εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ἰδιωτεύειν' ή φράση αυτή άφορᾷ, νομίζω, τούς ελεύθερους πολίτες καὶ ὅχι ὅλους τούς ανθρώπους που κατοικοῦν μέσα στή τείχη τῆς πόλεως, ἄνδρες, γυναῖκες, τούς μετοίκους καὶ τούς δούλους. C. E. P é r i p h a n a k i s, Les Sophistes et le droit, Athènes 1953, σ. 45. Πρβλ. Μ π α γ ι ῶ ν α ς 142 σημ. 7, που πιστεύει ότι ὁ Πρωταγόρας έννοεῖ καὶ τῖς γυναῖκες. Βλ. ἀκόμη V. E h r e n b e r g, Anfänge des griechischen Naturrechts, Archiv f. Geschichte der, Philosophie 35 (1923), σ. 134 κσ. Η γνώμη τοῦ L a n a (Protagora, Torino 1950, σ. 28) ότι ή φράση τοῦ Πρωταγόρα γιά τή φυσική καταβολή τῆς πολιτικῆς τέχνης προετοίμασε τήν ἀναγνώριση τῆς ἰσότητας ἀνάμεσα στούς ἐλευθέρους καὶ τούς δούλους, δὲ βλέπω πῶς μπορεῖ νά στηριχθεῖ ὀπωσδήποτε κάτι τέτοιο ἦταν ἐντελῶς ἔξω ἀπὸ τῖς προθέσεις τοῦ σοφιστή. Ὁ Πρωταγόρας ἦταν δάσκαλος τῆς πολιτικῆς τέχνης καὶ σκόπευε τήν προσέλκυση μαθητῶν, εἰσοδα καὶ τήν κατάργηση τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων ὅχι ὅμως τῆς δουλείας. Βλ. τήν ἀνάληψη τοῦ πολιτιστικοῦ αὐτοῦ μύθου στὸν O. G i g o n, Phyllobolia 124 - 129. Πρβλ. A. M e n z e l, Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie, Zeitschr. f. Politik 3 (1910), σ. 205 κσ.

28. Πραγματικά οι πρώτοι μεγάλοι σοφιστές καὶ οι ἄλλοι νεώτεροι ἄλλὰ σύγχρονοί τους εκπρόσωποι τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς καταπάστηκαν με τὰ «πρακτικά» προβλήματα τοῦ ἀνθρώπου στή νέα κοινωνία τῶν πόλεων, ὅπως διαμορφώθηκε μετὰ τὰ Μηδικά. Πρωταγ. 318d - 319a : ὅπως ἂν ὄρισται τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατότατος ἂν εἴη καὶ πρᾶτ-

Τὸ πρόβλημα τῆς *εὐγενείας*, ἔμμεσα τῆς ἰσότητος τῶν πολιτῶν, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν καλὴ ἢ τὴν ταπεινὴ καταγωγὴν τοὺς, τὸ ἔθεσε καὶ τὸ ἀντιμετώπισε «θεωρητικὰ», ὅσο ξέρομε, πρῶτος ὁ Ἀθηναῖος σοφιστὴς Ἀντιφῶν περίπου τὸ 420 π.Χ. μέσα στὸ ἔργο του «*Ἀλήθεια*» ἢ «*Περὶ ἀληθείας*»<sup>29</sup>. Ὁ τίτλος τοῦ ἔργου καὶ τὰ μεγάλα ἀποσπάσματά του, ποὺ ἔχουμε σήμερα ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση τῶν παπύρων, δείχνουν ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν ἦταν μιὰ πολιτικὴ πραγματεία, ἀλλὰ δὲν ἦταν καὶ ἄσχετο μὲ τὰ πολιτικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς του<sup>30</sup>. Τὸ ἔργο βρίσκεται μέσα στὴν παράδοση καὶ τὰ ἐνδιαφέροντα τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς: ἐξετάζει γνωσιολογικὰ θέματα ἀλλὰ καὶ σύγχρονα κοινωνικὰ προβλήματα. Ἄλλωστε κεντρικὸ θέμα τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς δὲν ἦταν ποτὲ ὁ *κόσμος* ἀλλὰ ἡ *πραῖς* καὶ ὅταν πραγματεύθηκαν προβλήματα γνωσιολογικὰ πάλι εἶχαν στὸ νοῦ τους κοινωνικοὺς σκοποὺς, γιατί αὐτὰ ἦταν τὰ γνήσια αἰτήματα τῆς ἐποχῆς αὐτῆς, ὄχι μόνον στὴν Ἀθήνα ἀλλὰ καὶ γενικότερα στὸν ἑλληνικὸ κόσμον. Ἡ νέα κοινωνία, ποὺ ἀνδρώθηκε μετὰ τοὺς Μηδικοὺς πολέμους, μὲ τὴν αὐτοπεποίθηση τοῦ νικητῆ καὶ τὴν τόλμη ποὺ ἀντλοῦσε ἀπὸ τὴν πλατιὰ συμμετοχὴ τῆς στοὺς πολεμικοὺς ἀγῶνες, ἀπαιτεῖ ἀνάλογο μερίδιο καὶ στὴν πολιτικὴ ἰσότητα. Ἦταν ἄλλωστε μέσα στὴ φύση καὶ στὴ διαλεκτικὴ τῆς δημοκρατικῆς ζωῆς ἡ πάλι γιὰ τὴν ἀξιοκρατικὴ ἀποτίμηση τοῦ ἀτόμου.

*τειν καὶ λέγειν*. Πρβλ. Γοργ. 452d: *ἄμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἄμα δὲ τοῦ ἄλλου ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω*. Βλ. J a e g e r, *Paideia* 1, 371 (ἑλλην. μετάφρ., 1, 348 σς.). N e s t l e, *Mythos* 249 σς. J. M e w a l d t, *Kulturkampf der Sophisten*, Tübingen 1928, σ. 11 σς. Ν τ ό κ α ς, *Διαφωτισμὸς* 66 σς. (Ὁ Ἀντιφῶν ὁμοῦς ἀνήκει στὴν ἀρχαία Σοφιστικὴ καὶ ὄχι στὴ νεώτερη, σ. 103).

29. Ἡ ἔρευνα σήμερα δέχεται ὡς χρόνον συγγραφῆς τοῦ ἔργου περ. τὸ 420 π.Χ. Βλ. F. H e i n i m a n n, *Nomos und Physis*, Basel 1945 (Ἀνατύπ. Basel 1965), σ. 141 - 142. Τὰ φιλολογικὰ προβλήματα τοῦ ἔργου βλ. ἐπίσης στὸ H e i n i m a n n, ὁ.π. 333 σς. Πρβλ. τὸ ἄρθρον τοῦ J. S t e n z e l στὴν R. E. (1924) Suppl. IV, 33 σς. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ταυτότητος τοῦ σοφιστῆ Ἀντιφῶνα μὲ τὸν ὁμώνυμον καὶ σύγχρονόν του ρήτορα ἀπὸ τὸν Ραμνοῦντα τῆς Ἀττικῆς βλ. A. L e s k y, *Geschichte der griechischen Literatur*, München/Bern 1973, σ. 404 (ἑλλην. μετάφρ. Ἀγ. Τσοπανάκης Ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας, Θεσσαλονίκη 19722, σ. 506). Τὸ πρόβλημα ἐξετάζεται μεθοδικότερα ἀπὸ τὸν H e i n i m a n n, ὁ.π. 134. Πρβλ. O. R e v e r d i n, *Crise spirituelle et evasion*, στὸν τόμον τῆς Fondation Hardt: *Grecs et Barbares*, Entretiens 8 (1962), σ. 91. Baldry, *Mankind* 43 - 44. Συγκεφαλαίωση καὶ κριτικὴ θεώρηση τῶν παλαιότερων ἀπόψεων καὶ βιβλιογραφικὴ πληρότητα βλ. στὸν W. K. C. G a u t h r i e, *A History of Greek Philosophy*, τ. 3, Cambridge 1969, σ. 285 - 86. S. L u r i a, *Antiphon der Sophist*, Eos (1963), σ. 63 - 7.

30. Βλ. H e i n i m a n n 133 σς., ὅπου τὸ θέμα ἀντιμετωπίζεται εὐρύτερα μὲ πολὺ καλὴ τεκμηρίωση. Πρβλ. H. G o m p e r z, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig/Berlin 1912 (Ἀνατύπ. Darmstadt 1965), σ. 31 σς. N e s t l e, *Mythos* 372 σς.

Ἀφοῦ ὁ πολίτης εἶναι ἓνα *μόριον τοῦ ὅλου* γιὰ τὴν ἐλληνικὴ ἀντίληψη τῆς *πόλεως*, εἶναι κατανοητὴ ἡ διεκδίκησή του γιὰ τὴν ἰσομερὴ συμμετοχὴ στίς εὐθύνες καὶ στὰ δικαιώματα, δηλαδὴ στὴν ἰσορροπία τοῦ ὅλου<sup>31</sup>. Ἡ φωνὴ τοῦ Ἀντιφώντα εἶναι τὸ ἀπόηχο κοινωνικῶν ἀγώνων καὶ ἀντιθέσεων μέσα στὴ δημοκρατία τῆς Ἀθήνας καὶ πρέπει νὰ ἐκτιμηθεῖ στὸ εὐρὺ πλαίσιο τῆς θεωρίας *νόμος-φύσει* (ἢ *νόμος-φύσις*), ποὺ τόσο γονιμοποίησε τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα στὸν 5ο αἰώνα<sup>32</sup>. Σ' αὐτὸ τὸ σχῆμα ἐντάσσονται οὐσιαστικὰ οἱ θέσεις τῶν ἐκπροσώπων τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς ἀπέναντι στὰ κοινωνικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς τῶν. Τὸ πρῶτο πρόβλημα εἶναι τὸ δίκαιο, ἡ ἔννοια τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ νόμου. Ὅλα τὰ ἄλλα κοινωνικὰ θέματα ποὺ συνιστοῦν τὴ προβληματικὴ τῶν σοφιστῶν (κοινωνικὴ ἰσότητα, ὁμοιότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, *εὐγένεια* ἢ *δυσγένεια*, *συγγένεια* κλπ.) εἶναι στὴν πραγματικότητα «παρεκβάσεις» τῆς ἐννοίας τοῦ δικαίου.

Στὸ σοφιστὴ Ἀντιφώντα, τὸ μοναδικὸ ἐκπρόσωπο τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς ἀπὸ τὴν Ἀττικὴ, ἔχομε τὴν πρώτη καὶ ἐντονότερη ἐπικρίση τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων μὲ τὴν ἀποδοκιμασίαν τῆς *εὐγενείας*<sup>33</sup>. ... τοὺς *ἐκ*

31. Βασικὴ ἀντίληψη τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὸν κόσμον ἀλλὰ καὶ γιὰ τὰ ἀνθρώπινα ἔργα. Ἡ *πόλις* ἔχει τὴ συνοχὴ τοῦ ὅλου, γι' αὐτὸ τὸ τέλος τῆς *πόλεως* καὶ τοὺς πολίτες συμπίπτουν, ἀλλὰ προέχει τὸ τέλος τῆς πρώτης (*Ἀριστοτ.* Ἡθ. Νικ. Α2, 1094b7) : ἀλλὰ *μειζόν γε καὶ τελειότερον* τὸ τῆς *πόλεως*... καὶ *λαβεῖν καὶ σώζειν*.

32. Γιὰ τὴν περίφημη αὐτὴ ἀντίθεση, τὴν καταγωγὴ τῆς καὶ τὰ ἐρμηνευτικὰ προβλήματα ποὺ παρουσιάζει, ἰδιαίτερα γιὰ τὸν πνευματικὸ ὀρίζοντα τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς, βλ. Heinen, 110 κσ. Τὰ κενὰ ποὺ ἄφησε τὸ βιβλίο τοῦ Heinen, κυρίως στὴν καταγωγὴ τοῦ ἰδεολογικοῦ αὐτοῦ σχήματος ἀπὸ τὸν ἐμπειρικὸ κύκλο τῆς ἱποκρατικῆς ἱατρικῆς, κάλυψε ὁ M. Pohlenz, *Nomos und Physis*, *Hermes* 81 (1953), σσ. 418 - 38. Ἡ τελευταία διερεύνηση τοῦ θέματος μὲ βιβλιογραφία καὶ διεξοδικὴ ἀνάλυση στὸν Gauthier, *Greek Philosophy* 3, σσ. 55-134. Εἰδικὰ γιὰ τὸν Ἀντιφώντα καὶ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ σχῆμα *νόμος - φύσει*, σ. 100 καὶ 107 - 109. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ, ὅπως εἶναι γνωστὸ, συνδέθηκε προσφορότερα μὲ τὴν ἔννοια καὶ τὴ φύση τοῦ δικαίου. Βλ. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, τ. 2, Frankfurt / M. 1952, σ. 10 καὶ I. Burger, *Law and Nature in Greek Ethics (Essays and Adresses)* London 1929, σ. 27 κσ. Altheim 262 κσ. Nestle, *Mythos* 323. Βλ. ἀκόμα τὴν ἐξοχὴ ἀνάλυση τῶν δυὸ ἐννοιῶν (*νόμος-φύσις*) ἀπὸ τὸν E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Suther Classical Lectures 25), Berkeley / Los Angeles 1963<sup>2</sup> (1952), σ. 182 κσ.

33. Βλ. Ἡ γνῶμη (Μπαγιάνης 144), ὅτι ὁ Γοργίας ἀρνεῖται τὴν *εὐγένεια*, φαίνεται ὑπερβολικὴ. Ἡ εἰρωνεία του γιὰ τὰ πολιτικὰ ἥθη τῶν Λαρισαίων (*Ἀριστοτ.*, Πολ. Γ2, 1275b 26-30) δὲν ἀναφέρεται ἄμεσα στὴν *εὐγένεια*, ἀλλὰ στοὺς περίεργους θεσμοὺς τῶν Λαρισαίων, ποὺ ἀναγνώριζαν δικαιώματα πολίτου μόνο στοὺς ἀπογόνους τῶν ἐλευθέρων — γενικὸς κανὼνας σχεδὸν σ' ὅλες τὶς ἐλληνικὲς πόλεις. Τὸ δικαίωμα τοῦ πολίτου δὲν ἦταν προνόμιο τῶν ἐγγενῶν ἀλλὰ, στὸν 5ο αἰ. τουλάχιστον, εἶχε μεγάλῃ λαϊκὴ βάση. Γιὰ τὸν Ἀντιφώντα τὸ πρόβλημα εἶναι



καλῶν πατέρων ἐπαιδούμεθ' αὐτὰ τε καὶ σεβόμεθα, τοὺς δὲ ἐκ μὴ καλοῦ οἴκου ὄντας οὕτε ἐπαιδούμεθα οὕτε σεβόμεθα. Ἐν τούτῳ δὲ πρὸς ἀλλήλους βεβαρωμέθα...<sup>34</sup>. Μὲ τὴν καταδίκη τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων ὁ σοφιστὴς δὲν ἀντιμετωπίζει μιὰ «θεωρία» ἀλλὰ μιὰ κοινωνικὴ κατάσταση στὸ πολιτικὸ «σῶμα» τῆς Ἀθήνας, ποὺ συνδέεται ἅμεσα μὲ τὴν ἔννοια τῆς πολιτικῆς ἰσότητος<sup>35</sup>. Ὁ πᾶπυρος, ποὺ διέσωσε τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ τοῦ Ἀντιφώντα, εἶναι σὲ τέτοια ἔκταση καταστραμμένος, ποὺ δὲ μπορούμε νὰ εἰκά-

συγκεκριμένο : κατακρίνει τὶς διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς πολίτες, δηλ. πρεσβεύει τὴν κοινωνικὴ ἰσότητα ἀνάμεσα στοὺς ἐλεύθερους πολίτες καὶ ὄχι ἀνάμεσα στοὺς ἐλεύθερους καὶ τοὺς δούλους· ἡ διακήρυξη τοῦ σοφιστῆ αὐτοῦ εἶναι βασικὸ κήρυγμα κοινωνικῆς ἀξιοκρατίας καὶ κοινωνικῆς ἰσότητος.

34. B44 B2. Βλ. Reverdin, Grecs et Barbares 90. M. Unterstein - A. Battagazzore, Sofisti. Testimonianze e Frammenti, τ. 4. Firenze, 1962, σ. 93 κσ. M. Timpiano - Candini, I Sofisti. Frammenti e Testimonianze, Bari 1954, σ. 157. Ἐνα ἀπὸ τὰ πρῶμα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, (*Περὶ Εὐγενείας*), ποὺ ἔφθασε ὥς ἐμᾶς ἀποσπασματικὰ καὶ τὸ χρονολογοῦμε σήμερον γύρω στὸ 350 π.Χ., φανερώνει ὅτι ἡ *εὐγένεια* ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι κοινωνικὸ πρόβλημα ἐπικαιρὸ καὶ στὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. Πρβλ. Πλουτάρχ. *Περὶ Εὐγεν.* 12. Βλ. Wolf 2, 88.

35. Ὁ Ἀντιφὼν ἐκφράζει ἓνα ὀξὺ κοινωνικὸ πρόβλημα τῆς ἐποχῆς του καὶ ὄχι μιὰ «προσωπικὴ γνώμη», ὅπως πιστεύει ὁ U. v. Wilamowitz [Lese-früchte, Hermes 62 (1927) 289 = Kleine Schriften. Lese-früchte und Verwandtes, Berlin 1962, σ. 443 - 444] καὶ ὁ J. Stenzel [R. E. Suppl. IV (1924)] 38. Τὸ ἔργο του «*Περὶ ἀληθείας*» ἢ «*Ἀλήθεια*», ὅταν τοποθετηθεῖ σωστὰ στὴν ἱστορικὴ στιγμή ποὺ γράφτηκε, δηλ. περ. στὸ 420 π.Χ., τότε θὰ ἀποκτήσῃ τὶς διαστάσεις τῆς κοινωνικῆς του σημασίας. Αὐτὸ φαίνεται ἄλλωστε ἀπὸ τὴ γενικότερη ἀπήχηση ποὺ εἶχαν τὰ κοινωνικὰ αὐτὰ κηρύγματα στὴν Ἀθήνα, ὅπως μαρτυροῦν ἀντίστοιχες γνώμες τοῦ Εὐριπίδη καὶ ἡ πολεμικὴ τοῦ Ἀριστοφάνη. Ἐνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν τραγωδίαν τοῦ Εὐριπίδη «*Ἀλέξανδρος*» (χρόνος διδασκαλίας τοῦ ἔργου περ. 415 π. Χ.) εἶναι ἐνδεικτικὸ :

Ὅμοιαν χθὼν ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὄψιν.

Ἴδιον οὐδὲν ἐσχόμεν· μία δὲ γονὰ

τὸ τ' εὐγενὲς καὶ τὸ δυσγενές·

νόμῳ δὲ γᾶθρον αὐτὸ κραίνει χρόνος.

Τὸ φρόνιμον εὐγένεια καὶ τὸ συνετόν.

(Ἀπόσπ. 52 Nauck<sup>2</sup> - Snell, 1964).

Πρβλ. Ἀριστοφ., *Νεφ.* 1076 κσ. Ἡ ἀνοδος τοῦ βυρσοδέψῃ Κλέωνα εἶναι μιὰ μόνο ἀπόδειξη γιὰ τὶς κοινωνικὲς ἀνακατατάξεις ποὺ ἐπέβαλλαν οἱ ἀνάγκες τοῦ πολέμου. Εἰδικὰ τὴν ἐπίδραση αὐτῶν τῶν κοινωνικῶν «συνθημάτων» τοῦ Ἀντιφώντα στὸν Εὐριπίδην ἐρευνήσῃ πειστικὰ ὁ S. Luria, Noch einmal über Antiphon in Euripides' Alexandros, Hermes 64 (1929), σ. 494. Πρβλ. W. Nestle, Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart 1901 (Ἀνατύπ. Aalen 1969), σ. 325. Ντόκας, Διαφωτισμὸς 102. Baldry, Mankind 174.



σομε ποιές σκέψεις ακριβώς είχαν προηγηθεί από το παράθεμα αυτό. Μπορούμε όμως με βεβαιότητα να δεχθούμε ότι η γνώμη αυτή του 'Αθηναίου σοφιστή έναντίον των κοινωνικών διακρίσεων έχει άμεση σχέση και εκπορεύεται από τη γνωστή θεωρία του για το φυσικό δίκαιο, εντάσσεται δηλαδή στη θεωρία *νόμω-φύσει*. Οί κοινωνικές διακρίσεις, που στηρίζονται στην καλή καταγωγή, για τον 'Αντιφώντα είναι ασφαλώς τὰ τῶν νόμων ἐπίθετα, αντίθετες δηλαδή στο δίκαιο που απορρέει όχι από τη νομοτέλεια του φυσικού γίνεσθαι αλλά από την σχετική και αμφίβολη κρίση των ανθρώπων (B 44 A1: τὰ μὲ τῶν νόμων ὁμολογηθέντα — τὰ δὲ τῆς φύσεως φύντα) <sup>36</sup>.

Ὁ 'Αντιφών χαρακτηρίζει ως ἐκβαρβάρωση (βεβαρβαρώμεθα: ἔχομε γίνει σὰν τοὺς βαρβάρους, ἔχομε ἐκβαρβαρωθεῖ) <sup>37</sup>, δηλαδή ως ἔσχατη ἀπαιδευσία τὴν ἀποδοχή τῶν διακρίσεων σὲ *εὐγενεῖς* καὶ *δυσγενεῖς*. Στὴν ἐποχή του, ὅπως ἄλλωστε σ' ὅλο τὸν ἀρχαῖο κόσμο, ἦταν αὐτονόητη καὶ καθιερωμένη ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ τάξη ἢ προνομιακὴ μεταχείριση καὶ ἡ διακριτικὴ συμπεριφορὰ ἀπέναντι στοὺς ἀνθρώπους ποὺ διέθεταν τίτλους καλῆς καταγωγῆς. Οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις, ποὺ βασίζονται στὴν *εὐγένεια* καὶ τὴν κληρονομημένη οἰκονομικὴ δύναμη (*ἐκ καλῶν πατέρων* — *ἐκ καλοῦ οἴκου*), εὐνοοῦν τὴν ἔλλειψη προσωπικῆς ἀξίας καὶ ἐκτρέφουν ἀσφαλῶς ἀνθρώπους ἀνελεύθερους, ἀφοῦ ὁ σεβασμὸς καὶ ἡ ἐκτίμησή μας ἀνταποκρίνονται σὲ μιὰ συμβατικὴ καὶ φαινομενικὴ «ἀξία» (*διὰ δόξαν* ἢ *νόμω*) καὶ ὄχι σὲ μιὰ πραγματικὴ προσωπικὴ ἱκανότητα ἢ ἀρετὴ (*δι' ἀλήθειαν* ἢ *φύσει*) <sup>38</sup>. Ὅταν ἡ προσωπικὴ ἱκανότητα καὶ τὸ ἔργο τῆς ἀτομικῆς προσπάθειας δὲν ἀναγνωρίζονται, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος ἀποτιμᾶται μὲ κριτήριό τὴν καλὴ ἢ ταπεινὴ καταγωγή, τότε ἡ πολιτικὴ ἰσότητα, βασικὸ χαρα-

36. Πρβλ. Δημόκρ. A 166 (DK.). 'Αρχέλ. A2 (DK.). Βλ. C. E. P é r i p h a n a k i s, La Philosophie social d'Achélaos d'Athéues, Athènes 1951, σ. 5. Βλ. V. E h r e n b e r g, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig 1921 ('Ανατόπ. Darmstadt 1966), σ. 126 W o l f 2, 91 κσ.

37. Τὸ ρῆμα *βαρβαροῦσθαι*, ποὺ μαρτυρεῖται ἀπὸ τὸν 5ο αἰ. καὶ ὁπωσδήποτε μετὰ τὸ 460 π.Χ. (Σοφοκλ., 'Αντιγ. 1002, *Εὐρ.*.. 'Ορέστ. 485), εἶναι ἐνδεικτικὸ τῶν κοινωνικῶν ἀντιλήψεων τῆς νέας κοινωνίας, ὅπως διαμορφώθηκε μετὰ τὰ Μηδικά: οἱ βάρβαροι συμβολίζουν τὸ χοντροκομμένο καὶ ἀπαιδευτὸ ἄνθρωπο, τὸν κατάλληλο τελικὰ γιὰ δοῦλο, σ' ἀντίθεση βέβαια μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐλεύθερου πολίτη, ποὺ προϋποθέτει σωστὴ ἀγωγή καὶ λεπτὴ κοινωνικὴ αἴσθηση. Βλ. 'Αριστοφ., *Νεφ.* 492. Πρβλ. U n t e r s t e i n e r, *Σοφιστ* 4, 93, W o l f 2, 89.

38. B44 A2: οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλέπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν, σχετικὰ μὲ τὴν τιμωρία καὶ τὴ βλάβη ἀπὸ τὴν καταστρατήγηση τῶν *τῇ φύσει ξυμφύτων*, δηλ. τοῦ δικαίου ποὺ δὲν στηρίζεται στὴν κοινωνικὴ σύμβαση ἀλλὰ εἶναι ἀνάγκη φύσεως. Πρβλ. καὶ B44 A1, 25 - 30. Βλ. W o l f 2, 91 κσ.

κτηριστικό και «όρισμός ούσιας» της δημοκρατίας<sup>39</sup>, φαίνεται πανάκεια.

Στο απόσπασμα αυτό ο Ἀντιφών κατακρίνει ρητά την αντιδημοκρατική κληρονομία μέσα στην Ἀθήνα, που ἔρχεται σὲ φανερὴ ἀντίθεση μετὰ τὴν ἰσότητα καὶ τὴν δημοκρατία<sup>40</sup>. Ἡ ἰσότητα, ὅπως εἶναι γνωστό, στὸν 5ο αἰώνα ἦταν ἤδη μιὰ ἔννοια μετὰ μεγάλη παράδοση στὴν ἑρμηνεία τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν κοσμολογία τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων. Τὸ νόημά της συνοψίζεται στὴν ἀντίθεση τῶν στοιχείων, ποὺ ὁδηγοῦν τελικὰ στὴν ἔννοια τῆς *ἐκ διαφερόντων ἁρμονίας*. Ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ κόσμου ἡ ἔννοια μεταφέρεται στὶς μορφές κοινωνικῆς ζωῆς, δηλαδὴ στὸν κόσμο τῆς *πόλεως*. Στὸν Ἡρόδοτο (4, 36) ἔχομε τὴν πρώτη χρήση τῆς ἰσότητος ὡς πολιτικῆς ἔννοιαι, στὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ Ἀσία καὶ ἡ Εὐρώπη ἀποτελοῦν μιὰ ἰσότητα, ἀσφαλῶς ἐπίδραση τῆς ἰωνικῆς κοσμολογίας<sup>41</sup>. Ὡς πολιτικὴ ὁμως ἔννοια ἡ ἰσότητα ὅσο καὶ ἂν ἀπλώθηκε σὲ εὐρύτερα κοινωνικὰ στρώματα, κυρίως μετὰ τὰ Μηδικὰ καὶ ἰδιαίτερα στὴν Ἀθήνα ἀλλὰ καὶ σ' ἄλλες ἐλληνικὲς πόλεις, ἔμεινε ὥστόσο πάντοτε πιὸ πολὺ ἐπιδίωξη παρὰ πράξις<sup>42</sup>. Στὴν Ἀττικὴ βέβαια ἡ ἔννοια αὐτὴ ὡς πολιτικὴ πράξις ἔχει μιὰ ξεχωριστὴ παράδοση, ποὺ οἱ ρίζες της πηγαίνουν πίσω τουλάχιστον ὡς τις μεταρρυθμίσεις τοῦ Κλεισθένη. Ἡ *πόλις* διαμόρφωσε καὶ ἔπλασε τὴν ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου ὡς *πολίτου*, κοινωνικὰ ἀρτιωμένου καὶ σύγχρονα ἐλεύθερου ὄντος. Ἡ ἔννοια ἄνθρωπος (ὄχι ἡ ἰδέα ἄνθρωπος) εἶναι συνοψασμένη μετὰ τὴν πολιτικὴ κοινότητα. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι πρωταρχικὰ *φύσει πολιτικὸν ζῶον*<sup>43</sup>, δὲν μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ ἀκεραιωμένος οὔτε μόνος, δηλαδὴ ἔξω ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κοινότητα, οὔτε ὡς μάζα ἀπρόσωπη, ὅπου δηλαδὴ ὁ ἴδιος δὲν *μετέχει κρίσεως καὶ ἀρχῆς*<sup>44</sup>. Καὶ στὶς δυὸ αὐτὲς περιπτώσεις δὲν εἶναι πολίτης ἄρα οὔτε ἐλεύθερος. Μετὰ τὸ ἀπλὸ αὐτὸ σχῆμα ἡ *πόλις* ἀρτίωσε τὸν ἄνθρωπο : μέλος τῆς πολιτικῆς κοινότητος καὶ σύγ-

39. Πλάτ., *Νόμ.* 757 c - d. Ἀριστοτ., *Πολιτ.* Δ 4, 1291b 34 : *εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστα ἔστιν ἐν δημοκρατίᾳ, καθάπερ ὑπολαμβάνουσι τινες, καὶ ἰσότης, οὕτως ἂν εἴη μάλιστα*. Πρβλ. Ζ 2, 1317a 40 κσ. Πλούταρχ., *Δίων* 37 «ὡς ἐλευθερίας ἄρχὴν οὖσαν τὴν ἰσότητα, ἐπηρεασμένος ἀσφαλῶς ὁ Δίων ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ τοῦ πρότυπο, τὸν Πλάτωνα. Βλ. T a r k i a i n e n 136.

40. Ἀριστοτ., *Πολιτ.* Δ4, 1291b 30 : *δημοκρατία μὲν οὖν ἐστὶ... ἡ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸ ἴσον*. Α7, 1255b 2. Βλ. V l a s t o s, *Isonomia* 7 σημ. 7. Εἰδικὰ γιὰ τὴν τολμηρὴ γνώμη τοῦ Ἀντιφώντα : G a u t h r i e 3, 285 : *expresses extreme democratic sentiments*,

41. Πρβλ. σελ. 64 σημ. 5.

42. Βλ. H i r z e l, 308 κσ., 314 κσ.

43. *Πολιτ.* Α 2, 1253 a 2. Κοινωνία γίνεται ἀπὸ τὴν ἱκανότητα τῶν ἀνθρώπων νὰ ὀρίζουν τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἀδικο, δηλ. ἀπὸ τὴ συνειδηση τῆς δικαιοσύνης ποὺ ἐκφράζεται μετὰ τὴ γλώσσα.

44. Ἀριστοτ., *Πολιτ.* Γ 1, 1275 a 22 - 23.

χρονα ἐλεύθερος, ὑπακούει καὶ ρυθμίζει ὁλόκληρη τὴ ζωὴ του σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τῆς κοινότητος καὶ ἡ ἐλευθερία δὲν νοεῖται ἔξω ἀπὸ αὐτὴν, εἶναι δηλαδὴ ἔννοια καθαρὰ πολιτικὴ, χωρὶς ἴχνος μεταφυσικῆς, ὅπως τὴ φόρτισε ἡ μετακλασικὴ ἀρχαιότητα καὶ ἡ νεότερη φιλοσοφία <sup>45</sup>. Ὁ πολίτης εἶναι τόσο ἐλεύθερος ὅσο ἀποφάσισε ὁ ἴδιος νὰ εἶναι, ἡ ἐλευθερία του εἶναι τελικὰ αὐτοορισμὸς καὶ αὐτοσυνείδηση τοῦ («πρακτικοῦ») χώρου, ὅπου μποροῦσε καὶ ἐπέτρεπε στὸν ἑαυτὸ του νὰ «πράξει» <sup>46</sup>.

Μὲ τὰ κριτήρια αὐτὰ δὲν ἦταν δυνατό νὰ σκεφθοῦν οἱ Ἕλληνες γιὰ ἰσότητα ὄλων τῶν ἀνθρώπων. Ἡ πόλις ἀνύψωσε τὴν ἔννοια ἀνθρώπος ἀλλὰ τὴν περιορίσε μέσα στὰ τεῖχη της. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς ἐπηρέασε καὶ διαμόρφωσε ὅλη τὴν κλασικὴ σκέψη τῶν Ἑλλήνων. Ὅταν ἀποδυναμώνεται ἡ πόλις, ὡς πολιτικὸς καὶ θρησκευτικὸς θεσμός, τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα θὰ προσαρμοστεῖ στὰ νέα σύνορα τοῦ κόσμου καὶ θὰ ἐκφραστεῖ μὲ ἓνα ἄλλο τρόπο, ὄχι πάντως τὸν κλασικὸ τοῦ 5ου ἢ τοῦ 4ου αἰῶνα. Γι' αὐτὸ ὕστερα ἀπὸ ἐνάμισυ σχεδὸν αἰῶνα μετὰ τὸν Ἀντιφώντα, στίς ἀρχὲς τοῦ 3ου αἰῶνα, πρῶτοι οἱ Στωικοί, μὲ ξένες φυσικὲς καταβολὲς καὶ ξένοι ἀπὸ τὸν «κόσμο» τῆς πόλεως, μέσα σ' ἓνα γενικὸ κλίμα συμφιλίωσης, θὰ διακηρύξουν τὴν πολιτικὴ ἰσότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, δηλαδὴ ὄλων τῶν λαῶν <sup>47</sup>. Τοὺς εἶχε προλάβει ὁμως ἡ πολιτικὴ πράξις μὲ τὸ Μ. Ἀλέξαν-

45. Ἡ ἀρχικὴ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ἀναφερόταν στὴ «σωματικὴ» ἐλευθερία, στὸ ἀντίθετο δηλ. τῆς δουλείας (δουλοσύνη), σήμαινε τὴν ἔλλειψη κάθε δικαίωματος καὶ γι' αὐτὸν ποῦ ἦταν ἡ γίνεσθαι δοῦλος καὶ γιὰ τοὺς ἀπογόνους του, σύμφωνα μὲ τὸ δίκαιο τῶν περισσοτέρων ἐλληνικῶν πόλεων. Ἀπὸ τίς ἀρχὲς τοῦ 5ου αἰ. π.Χ. ἡ ἔννοια ἀποκτᾷ πολιτικὸ περιεχόμενον, γίνεται δηλ. κριτήριον πολιτικῆς πράξεως. Βλ. H. Strasburger, Der Einzelne und die Gemeinschaft, στὸν τόμο: Zur griechischen Staatskunde (ἐκδ. Fr. Gschnitzer), W. B. Darmstadt 1969, σ. 112. Στὸν ἴδιο τόμο βλ. καὶ τὴν ἐξοχὴ ἐργασία τοῦ H. Schaeffer, Politische Ordnung und individuelle Freiheit im Griechentum, 140 σκ. M. Pohle, Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals, Heidelberg 1955, σ. 8 σκ., 21 σκ., 39 σκ. D. Nestle, Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament, Tübingen 1966. Ὁραία ἐρμηνεία τοῦ νοήματος τῆς «ἐλληνικῆς» ἐλευθερίας βλ. στὸν I. Θ. Κακριδῆ, Φῶς Ἑλληνικόν, Ἀθήνα 1963, σ. 39 σκ. καὶ ἰδιαίτερα σσ. 47-50. Διεξοδικὴ ἐρμηνεία καὶ ἀνάλυση τῶν ἐννοιῶν ἐλευθερία, ἐλεύθερος, δοῦλος κλπ. ἔδωσε τώρα ὁ Olof Gïgon, Der Begriff der Freiheit in der Antike, Gymn. 8 (1973), σσ. 8-56.

46. Gïgon, Freiheit 8.

47. Ὅταν οἱ Στωικοὶ κηρύσσουν τὴν ἰσότητα ὄλων τῶν ἀνθρώπων (3ος αἰ. π.Χ.), ἡ ἔννοια αὐτῇ δὲν εἶχε πραγματωθεῖ μέσα στίς ἐλληνικὰς πόλεις. Ἀντίθετα μάλιστα, οἱ συνεχεῖς ἐπεμβάσεις τῶν Μακεδόνων στὰ «ἐσωτερικά» τῶν πόλεων καὶ ἡ γενικὴ κάμψη στὸν αἰῶνα αὐτὸν τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος ἀποδυνάμωσαν τὸν πολιτικὸ καὶ θρησκευτικὸ πυρῆνα τῆς ἀρχαίας ζωῆς καὶ μαζὶ μ' αὐτὸ καὶ τίς ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἰσότητος. Ἐνα ἀπὸ τὰ δύο ἔπρεπε νὰ συμβεῖ : ἡ

δρο<sup>48</sup>. Τὸ μέλημα τοῦ ἀνθρώπου στὸν 5ο αἰῶνα εἶναι ἡ πολιτικὴ ἰσότητα μέσα στὴν ἴδια τὴν πολιτικὴ κοινότητα, ἡ περιφρούρηση τῆς δημοκρατίας καὶ ἡ καταπολέμηση τῆς κοινωνικῆς συμβατικότητος σ' ὅλες τὶς μορφές της.— Μέσα στὴν Ἀθήνα, ὅπου ἡ δημοκρατία βρῆκε τὴν καλύτερη πραγμάτωσή της, ὑπάρχουν τόσοι κοινωνικοὶ φραγμοὶ καὶ ἀνισότητες κοινωνικῆς, ἀποτέλεσμα τῆς κοινωνικῆς δυσπραγίας ἢ τῆς δυσγενείας, ποὺ ἔνα μέρος ἀπὸ τοὺς πολίτες, ἐκτὸς βέβαια ἀπὸ τοὺς χιλιάδες μέτοικους, ἦταν ἀμέτοχοι «κρίσεως καὶ ἀρχῆς»<sup>49</sup>.

### γ) Διανθρώπινη συνείδηση - καταδίκη τῶν φυλετικῶν διακρίσεων.

Ὁ Ἀντιφῶν καὶ ὁ Εὐριπίδης καὶ ἀργότερα ὁ Λυκόφρων ἐκφράζουν συγκεκριμένα κοινωνικὰ προβλήματα μὲ τὴν καταδίκη τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς<sup>50</sup>. Ἡ καταξίωση τῶν φυσικῶν ἱκανοτήτων τοῦ ἀτόμου μέσα σὲ

νὰ τελειωθεῖ ἡ ἰσότητα μέσα στὴν ἀρχαία πόλη ἢ νὰ διαβρωθεῖ ὁ θεσμός της ἀπὸ ἐσωτερικὲς κυρίως αἰτίες καὶ τελικὰ νὰ ἀτονίσει ἡ πολιτικὴ ἀδιαλλαξία. Μὲ ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα ἦρθε τὸ δεύτερο ἐνδεχόμενο. Μέσα στὸ γενικὸ κλίμα τῆς συμφιλώσεως τῶν λαῶν (τῶν ἐλευθέρων ἀπὸ κάθε λαὸ ὅχι ὅλων τῶν ἀνθρώπων!), ποὺ κήρυξε ὁ Μ. Ἀλέξανδρος στὸ «οἰκουμενικὸ» κράτος του καὶ ἀργότερα ἀποδέχθηκαν καὶ οἱ Διάδοχοι μὲ ἐμφανῆ πολιτικὴ σκοπιμότητα, ἡ ἰδέα τῆς ἰσότητος ἐγινε πολιτικὴ πράξη. Οἱ Στωικοὶ διέγνωσαν σωστά καὶ ἐπικύρωσαν μιὰ πραγματικότητα καὶ ἔτσι ἡ φιλοσοφία ἀκόμη μιὰ φορὰ δὲν προηγήθηκε ἀλλὰ ἀκολούθησε τὴν ἐποχὴ της. Diller 111.

48. Βλ. W. W. Tarn, *Alexander, Cynics, and the Stoics*, 41. Ὁ Tarn πιστεύει ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τοὺς Κυνικοὺς μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ Ὀνησίκριτου, ποὺ τὸν συνάδευε στὴν ἐκστρατεία του ὡς τὴν Ἰνδία. Γιὰ τὸ νόημα, τὴ σημασία καὶ τὸν ὅρον *κοσμοπολίτης* (*Διογ. Λαέρτ.* VI, 63) στοὺς Κυνικοὺς, βλ. στὴν ἴδια ἐργασία σελ. 43 κσ. Πρβλ. Merlan, 161 καὶ 166 κσ. Πρόσφατα μιὰ συγκροτημένη καὶ γενικὴ θεώρηση τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τῶν Κυνικῶν ἐγινε ἀπὸ τὸν Α. Μπαγιῶνα, Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τῶν Κυνικῶν, Ἀθήναι 1970.

49. Ἀριστοτ., Ἀθην. Πολ. 26,2. Βλ. Busolt-Swoboda 2, 888 σημ. 6 : οἱ ζευγίται ἀπέκτησαν τὸ δικαίωμα νὰ ἐκλέγονται ἄρχοντες τὸ 458/7 π.Χ., ἐνῶ οἱ θῆτες τὶς παραμονὲς τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου. Γιὰ τοὺς περιορισμοὺς καὶ τὴν ἰδιοτυπία τῆς δημοκρατίας τῶν Ἀθηναίων στὸ ἴδιο κλασικὸ ἔργο σελ. 418 κσ. καὶ 424 κσ.

50. Οἱ θέσεις τοῦ Εὐριπίδη εἶναι λίγο-πολὺ γνωστῆς, μολονότι μᾶς λείπει μιὰ συστηματικὴ ἐρμηνεία τῶν κοινωνικῶν ἀντιλήψεων τοῦ τραγικοῦ στὸ σύνολο ἔργο του παράλληλα καὶ σὲ συνάρτηση μὲ τὶς κοινωνικὲς ἀναστατώσεις καὶ τῶς κλονισμοὺς τῆς ἀθηναϊκῆς ἡγεμονίας. Ἡ παλιὰ ἐργασία τοῦ W. Nestle (*Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901 καὶ ἀνατύπ. Aalen 1969), ἂν καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι χρήσιμη στὴν ἐρευνα, παρουσιάζει κενά. Πρβλ. Luria (Hermes, 1929) 492. Ὁ Luria πιστεύει, σωστά, ὅτι ὁ

μιὰ κοινωνία που διακηρύσσει τὴν *ἰσονομία* καὶ τὴν *ἰσηγορία* ἀποτελεῖ τὸ εὐλογο συμπέρασμα ἀπὸ τῆ θέσι αὐτῆ. Ὁ κλονισμὸς τῶν παραδομένων ἀξιών μὲ τὸ περίβλημα τῆς κοινωνικῆς συμβατικότητος καὶ ἡ ἐπίδρασί του στὴ διαμόρφωση τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης πρέπει νὰ μελετηθοῦν καὶ νὰ συσχετισθοῦν μὲ τὴν ἔντασι καὶ τὸ πάθος, ποὺ εἶχε ἐκθρέψει ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος. Ἡ ἀνοδος καὶ ἡ ἀνάδειξι προσώπων μὲ ταπεινὴ ἢ ἄσημη καταγωγὴ, ἡ μεγαλύτερη σὲ ἀριθμὸ καὶ εὐρύτερη σὲ ἔκτασι συμμετοχὴ τῶν θητῶν στὰ κοινά, ἀποτέλεσμα σταθερῆς ἀνάγκης τοῦ πολέμου ἀλλὰ καὶ μέτρο γιὰ τὴν ἀντιμετώπισι κοινωνικῶν ταραχῶν, καθὼς καὶ ὁ ἀφανισμὸς ἢ ἡ ἀνικανότητα πολλῶν ἀπὸ τὴ τάξι τῶν εὐγενῶν κλόνισαν καὶ ἀμφισβήτησαν τὶς ἐγγυήσεις τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς<sup>51</sup>. Ἡ ἀριστοκρατικὴ κοινωνία τῆς *φυῆς* εἶναι ἀνίκανη νὰ ἐμποδίσει τὴν ἐμφάνισι καὶ νὰ δαμάσει τὴν ἐνεργητικὴ παρουσία τῶν νέων δυνάμεων, ποὺ ἐκκόλαψαν ἡ δημοκρατία καὶ οἱ ἐγγενεῖς φιλοδοξίες της. Ὁ Ἀντιφῶν, οὐσιαστικὸς ἀντίπαλος στὸ ἰδεῶδες τοῦ ἀριστοκρατικοῦ νόμου τῆς *φυῆς* καὶ τῆς αὐτοχθονίας, ἀντιμάχεται τὴν εὐγενικὴ καταγωγὴ καὶ κηρύσσει ἔμμεσα τὸ νόμο τῶν ἱκανοτήτων καὶ τῆς κοινωνικῆς ἀξιοκρατίας<sup>52</sup>.

Ἀντίθετα στὸ δεύτερο σκέλος τοῦ ἀποσπάσματος (B 44 B 2, 40-35) στόχος τοῦ σοφιστῆ εἶναι ἡ ὁμοιότητα (*ὁμοίως πεφύκαμεν... εἶναι*), ἔννοια ἐπαναστατικὴ γιὰ τὸν 5ο αἰῶνα καὶ ὄχι ἡ ἰσότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων,

---

Εὐριπίδης εἶναι ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Ἀντιφῶντα (zurückgreift, 495) εἰδικὰ στὴν ἄρνησι τῆς *εὐγενείας*. Τὸ γνωστὸ ἀπόσπασμα τοῦ σοφιστῆ Ἀλκιδάμαντα (*ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός, οὐδὲνα δοῦλον ἢ φύσις πεποιήκε*, = Ἀριστοτ. *Ρητ.* A13. 1373b 17), ποὺ ἐξῆσε στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 4ου αἰ. π.Χ., ἀπηχεῖ τὴν συμπαρατάσι τοῦ σοφιστῆ στοὺς Μεσσηνίους μετὰ τὴν ἦτα τοὺς ἀπὸ τοὺς Λακεδαιμονίους (360 π.Χ.). Βλ. Gauthrie 3, 311. Merlan 161, S. Luria, Ἀγλωττία, *Aegyptus* 5 (1924), σ. 326 κσ. Wilamowitz, *Lesefrüchte* 288 κσ. Br. Snell, *Hermes Einzelschr.* 45, σ. 39 κσ. Timpano-Cardini, 157 σημ. 1. Μπαγιάνης, *Σοφιστὰι καὶ Δουλεία* 143.

51. Ἀριστοτ., Ἀθην. Πολ. 26, 1: *τῆς γὰρ στρατείας γυνομένης ἐν τε τοῖς τότε χρόνοις (δηλ. μετὰ τὸ 460 π.Χ.) ἐκ καταλόγου καὶ στρατηγῶν ἐπισταμένων ἀπείρων μὲν τοῦ πολεμεῖν τιμωμένων δὲ διὰ τὰς πατρικὰς δόξας, αἰεὶ συνέβαινεν τῶν ἐξιόντων ἀνὰ δισχιλίους ἢ τρισχιλίους ἀπόλλυσθαι, ὥστε ἀναλίσκεσθαι τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ τοῦ δήμου καὶ τῶν εὐπόρων. Τὶς μεγαλύτερες ἀπώλειες εἶχαν ἀσφαλῶς οἱ εὐγενεῖς (ἐπιεικεῖς), ὄχι τόσο γιὰτὶ ἦταν λίγοι ἀλλὰ ἐπειδὴ προμοχοῦσαν ἀπὸ φιλοτιμία.*

52. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Ἀντιφῶν ὡς πρῶτο ἀγαθὸ στὴν κλίμακα τῶν ἀρετῶν δέχεται τὴν *παίδευσιν* (*Περὶ Ὁμον.*) B60: *πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παίδευσιν*. Ἐνδιαφέρον ἔχει καὶ ἡ συνέχεια τοῦ ἰδιοῦ ἀποσπάσματος μὲ μιὰ ὁραία παρομοίωσι: ὅταν κανεῖς καλλιεργήσει σ' ἕνα νέο σῶμα τὴ σωστὴ παιδεία, τότε αὐτὸ ζεῖ καὶ ἀνθίζει σ' ὅλη τὴ ζωὴ του καὶ δὲν μπορεῖ νὰ τὸ καταστρέψει οὔτε ἡ πλημύρα οὔτε ἡ ἀναβροχιά! Πρβλ., Ντὸκας, *Διαφωτισμὸς* 86.

δηλαδή όλων των ανθρώπων<sup>53</sup>. Στόν 'Αντιφώντα βρίσκομε την πρώτη σαφή διατύπωσή της. 'Η ισότητα όλων των ανθρώπων είναι αδιανόητη για την εποχή αυτή και έξω έντελώς από την έννοια του ανθρώπου ως πολιτικού όντος. Οί 'Ελληνες συνέλαβαν την έννοια του ανθρώπου μόνο σέ συνάρτηση με την έννοια τῆς ἐλευθερίας, δηλαδή του πολίτου. 'Η ιδέα του ανθρώπου καθαυτή δὲν ἀπασχόλησε ποτὲ τὴν κλασικὴ φιλοσοφία τῶν 'Ελλήνων, ἀνήκει σὲ μιὰ πνευματικὴ σφαῖρα διαμετρικὰ ἀντίθετη μετὴν ἐλληνικῇ, δηλαδή στὴ χριστιανικὴ φιλοσοφία. Γιὰ τὴν ἐλληνικὴ σκέψη «μετράει» ὁ πολίτης, ὄχι αὐτὸς ποὺ ἔχει ἀνθρώπινη μορφή, ἀλλὰ ὁ ἐλεύθερος, ὁ «δημιουργὸς» καὶ τὸ «δημιούργημα» μιᾶς συγκεκριμένης μορφῆς πολιτικῆς ζωῆς, τῆς πόλεως. Σύμφωνα μετὴν ἀντίληψη αὐτὴ οἱ βάρβαροι δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄνθρωποι ἀκεραιωμένοι, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν εἶναι πολῖται, δηλαδή ἐλεύθεροι. Γι' αὐτὸ ἡ έννοια τῆς ὁμοιότητος ὅλων τῶν ἀνθρώπων συνιστᾷ τὸ πρῶτο θετικὸ βῆμα γιὰ τὴ συνείδηση τῆς ἐνότητος καὶ ἀργότερα καὶ τῆς ἰσότητος ὅλων τῶν ἀνθρώπων. 'Η πρώτη, ἡ ἐνότητα, εἶναι έννοια ἀνθρωπολογικῇ, ἡ δευτέρη, ἡ ἰσότητα, εἶναι πολιτικῇ. Θὰ ἦταν ἀκατανόητο, τὴ στιγμὴ ποὺ μέσα στὴν κοινότητα τῆς πόλεως οἱ ἄνθρωποι ἀγωνίζονται νὰ πραγματώσουν τὴν ἰσότητα ἀνάμεσά τους, νὰ πάσχιζαν γιὰ τὴν πανανθρώπινη ἰσότητα.

'Η συνείδηση τῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρώπινου γένους χωρὶς νὰ εἶναι νέα — σὰν πρόβλημα βέβαια δὲν εἶχε διατυπωθεῖ ποτὲ πρὶν ἀπὸ τὸν 5ο αἰῶνα<sup>54</sup> — προβάλλεται τώρα ἀπὸ τὴν ἱατρικὴ καὶ τὴ Σοφιστικὴ μετὸλμῃ καὶ παρρησία, χαρακτηριστικῇ ἀκριβῶς ὅλων τῶν πνευματικῶν συλλήψεων αὐτοῦ τοῦ αἰῶνα. Εἶχε ὅπωςδὴποτε προηγηθεῖ ἡ γνώμη τῶν 'Ιπ-

53. Βλ. Β r. S n e l l, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1952<sup>3</sup>, σ. 334. Διαφωτιστικὸ καὶ σημαντικὸ γιὰ τὴν έννοια ἀνθρώπος στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία εἶναι ὅλο τὸ 16. Κεφ. τοῦ ἴδιου βιβλίου (σελ. 333 - 352) : Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen. Πρβλ. Μ. Μ ü h l, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928, σ. 35 κσ.

54. 'Η ἐπικὴ καὶ ἡ λυρική ἐλληνικὴ ποίηση ἔχουν έντονη τὴν αἴσθηση τῆς κοινότητος τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει στὸ μῦθο. Στὴν ὁμηρικὴ ποίηση ἔχομε βέβαια σαφεῖς κοινωνικὰς διακρίσεις (Ρ o h l e n z, Freiheit 7 : ἡ δουλεία εἶναι κοινωνικὸς θεσμός!), ὅλλὰ δὲν συναντοῦμε τίς σχηματικὰς διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς «'Ελληνες» καὶ στοὺς βαρβάρους· τὰ ἐλληνικὰ φύλα ἄλλωστε δὲν ἔχουν ἀκόμα κοινὸ ὄνομα. 'Η έννοια ἀνθρώπος ἔχει μιὰ ἐνότητα διανθρώπινη, ποὺ φαίνεται σ' αὐτὴ τὴν ἴδια τὴ λέξη καὶ στοὺς ὅρους πολιτισμοῦ, ὅπως τέχνη, λόγος κλπ. Βλ. Β a l d r y, Mankind 8 σ., 14 σ. καὶ Grecs et Barbares 174, ὅπου οἱ ἀναφορὰς στὰ κείμενα καὶ ἡ φιλογλογικὴ τεκμηρίωση. D i l l e r, Grecs et Barbares 69 (καὶ ἡ συζήτηση ποὺ ἀκολουθεῖ). Η. S c h w a b l, Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen, στὸν τόμο : Grecs et Barbares τῆς Fondation Hardt, Entretiens 8 (1962), σ. 51.



ποκρατικῶν γιὰ τὴν κοινότητα ὅλων τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, καὶ εἶναι γνωστὴ ἡ «αἰτιολογία» τους<sup>55</sup>. Πιστεύω ὅτι ὁ Ἀθηναῖος σοφιστὴς Ἀντιφῶν, ὁ μοναδικὸς ἐκπρόσωπος τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς ἀπὸ τὴν Ἀττικὴ, συνεχίζει τὶς ἱποκρατικὲς ἰδέες καὶ δίνει σ' αὐτὲς διάσταση πολιτικὴ μὲ τὴν ἐμμεση ἀρνηση τῆς δουλείας : *ἐπεὶ φύσει πάντες πάντα ὁμοίως πεφυκότες καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι. σκοπεῖν δὲ παρέχει τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων πᾶσιν ἀνθρώποις πείρειν τε κατὰ ταῦτα δυνατὰ πᾶσι, καὶ ἐν πᾶσι τοῦτοις οὕτε βάρβαρος ἀφώρισται (δ) ἡμῶν οὐδὲ οὕτε Ἕλληνας ἀναπνέομεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα) ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας καὶ ἐσθίομεν χερσὶν ἅπαντες?...*<sup>56</sup>.

Τὸ ἀπόσπασμα εἶναι ἄμεση συνέχεια τοῦ πρώτου σκέλους, ὅπου ἀποδοκιμάζονται οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις μὲ τὴν ἐντονη καταδίκη τῆς εὐγεν-

55. Ἡ ἱποκρατικὴ ἱατρικὴ εἶναι ἡ μεγάλη ἀποκάλυψη τοῦ πνεύματος στὸν 5ο αἰ. π.Χ. καὶ ἡ ἐπίδρασή της εἶναι ἐκδηλῆ σ' ὅλη τὴν πνευματικὴ «ἐκφραση» τοῦ 5ου καὶ τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. (Πλάτων, Ἀριστοτέλης). Γιὰ τὸ θέμα ποῦ ἐξετάζουμε ἐδῶ βασικὸ εἶναι κυρίως τὸ ἔργο *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τάτων* (κεφ. 12, 14, 16 καὶ 24), ποῦ χρονολογεῖται ἀπὸ τὴν ἐρευνα γύρω στὰ 440 π.Χ. Οἱ ἱποκρατικοὶ ξεκινοῦσαν ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ἐπιδράσεων τοῦ κλίματος (αἱ αἶραι αἰτίαι, κεφ. 16) στὴ σωματικὴ διάπλαση καὶ στὴ διαμόρφωση τοῦ ψυχικοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου (ἐκπλήξεις τῆς γνώμης - μεταστάσεις ἰσχυρὰ τοῦ σώματος, κεφ. 16). Ἀλλὰ δὲν σταματοῦσαν ἐκεῖ· παρατήρησαν ἀκόμα ὅτι οἱ ἄνθρωποι δὲν διαπλάσσονται μόνο ἀπὸ τὶς κλιματολογικὲς συνθήκες ἢ τὴν ἰδιομορφία τοῦ ἐδάφους (φύσις, αἶραι), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ γενικὸ πολιτικὸ καὶ πολιτιστικὸ «κλίμα» (νόμος) ὅπου ζοῦν (καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ, κεφ. 14). Βλ. Baldry, *Mankind* σσ. 47-51. Reverdin 90. Gauthrie 3, 161.

56. B 44 B 10-35. Βλ. Gauthrie 3, σσ. 24, 107-112 : φύσις καὶ νόμος εἰδικὰ στὸν Ἀντιφῶντα, σ. 156 : ὁ Ἀντιφῶν ἀρνητὴς τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα σὲ Ἕλληνες καὶ βαρβάρους καὶ συνεπῶς τῆς φύσει δουλείας. Baldry, *Mankind* 43-44. Untersteiner, *I Sofisti* 4, σ. 95. Timpano-Cardini 158. Luria (Hermes 1929) 494 κσ. Wilamowitz, *Lesefrüchte* 288. Merlan 163 κσ. Ὁ Merlan (σ. 164) ἐννοεῖ ἰσότητα (Equality), ἐνῶ ὁ Ἀντιφῶν μιλάει μόνο γιὰ ὁμοιότητα (ὁμοίους εἶναι). Ἀντίθετα ὁ Untersteiner (δ. π. 92) νομίζει, ὀρθά, ὅτι ἡ γνώμη αὐτὴ τοῦ Ἀθηναίου σοφιστῆ πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὴν ἐννοια τῆς ἰσονομίας καὶ τῆς ἰσότητος μέσα στὰ πλαίσια τῆς Ἀθήνας, ὅχι διανθρώπινα. Ὁ Heinemann 133-1 δίνει μιὰ ἰδιότυπη ἐρμηνεία στὸ ἀπόσπασμα αὐτό, ποῦ δὲ μὲ βρίσκει σύμφωνο· ἡ σκέψη τοῦ Ἀντιφῶντα δὲν εἶναι τόσο ἀπλοϊκὴ καὶ δὲν ἐκφράζει «προσωπικὲς» θέσεις, ἀλλὰ κοινωνικὰ αἰτήματα τοῦ καιροῦ του. Ἀπὸ μιὰ ἄλλη πλευρὰ ὅμως ἡ ἐρευνα τοῦ Heinemann στὸ συγκεκριμένο αὐτὸ σημεῖο εἶναι πολὺτιμη : κάνει μιὰ ἀντιπαραβολὴ τοῦ Ἀντιφῶντα μὲ τὸν Εὐριπίδη καὶ τὸν Ἀριστοφάνη, σχετικὰ μὲ τὴ θεωρία νόμου - φύσει. Δὲν πρόκειται ὅμως γιὰ τὴν ἰσότητα, ἀλλὰ γιὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων. Πρβλ. Reverdin 90. Στὴν ἐπόμενη σελ. 91 ὁ Reverdin δὲν ἔχει διαχωρίσει ἀκόμη τὸν Ἀθηναῖο σοφιστὴ Ἀντιφῶντα ἀπὸ τὸν ὁμῶ-



νείας. Ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς συντακτικῆς συνοχῆς τοῦ λόγου (ἐπεὶ...) εἰσάγει τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ πρώτου σκέλους, ἔρχεται δηλαδὴ νὰ τεκμηριώσῃ τὴν ἀποδοκιμασίαν τῆς εὐγενείας καὶ τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι στὴν πραγματικότητα (φύσει = τῇ ἀληθείᾳ)<sup>57</sup> καὶ ἔξω ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς προκαταλήψεις εἶναι ὅμοιοι<sup>58</sup>. Ἐχομε δηλαδὴ μία πρώτη σαφὴ μαρτυρία γιὰ τὴ διανθρώπινη συνείδηση στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία<sup>59</sup>. Ἡ θέσις αὕτη εἶναι πραγματικὰ μιὰ ἐπαναστατικὴ ὁμολογία γιὰ τὴν κοινωνία τοῦ 5ου αἰῶνα, ὅπου τὸ ἐθνικὸ αἶσθημα ἔχει μιὰ ἔξαρση ἀνάλογη μὲ τὴ δυναμικὴ παρουσία τῶν Ἑλλήνων σ' ὁλόκληρη τὴ Μεσόγειο. Εἶχε προηγηθεῖ βέβαια στὸν αἰῶνα αὐτὸν ἡ ἀποκαλυπτικὴ

νυμὸ τοῦ καὶ συμπατριώτη του (=Ραμνούσιο) ρήτορα. Βλ. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 2 Darmstadt 1963<sup>7</sup>, σ. 1328. Altheim 266. J. S. Morrison, The «Truth» of Antiphon, Phron. 8 (1963), σ. 44 κσ. Ὁ Morrison προσπαθεῖ ν' ἀποδείξει, χωρὶς πειστικότητα, τὴν ταυτότητα τῶν δυὸ ὁμῶνυμων συγγραφέων, τοῦ σοφιστῆ καὶ τοῦ ρήτορα. Ἀπάντησις στὴν ἐργασία τοῦ Morrison δίνει ὁ S. Luria, Antiphon der Sophist, Eos (1963), σ. 63 - 7.

57. Βλ. Heinemann σσ. 136 - 139, ὅπου γίνεται ἡ διερεύνησις τῶν ὁρῶν φύσις καὶ νόμος στὸν Ἀντιφῶντα καὶ σ' ὅλη τὴν ἀρχαία Σοφιστικὴ. Εἰδικὰ σελ. 139 : φύσει = τῇ ἀληθείᾳ, Altheim 262 κσ.

58. Ἡ γνώμη τοῦ Stenzel (δ. π. 38) ὅτι στὸ ἀπόσπασμα B 44 B 10-35 εἶναι φανερὴ ἡ ἐξάρτησις τοῦ Ἀντιφῶντα ἀπὸ τὸν Ἰππία (Abhängigkeit des A. von Hippias) δὲν φαίνεται πολὺ πειστικὴ. Οἱ δυὸ σοφιστὲς εἶναι σύγχρονοι ἢ περίπου συνομήλικοι· ἡ ὑπόθεσις ὅτι ὁ Ἀντιφῶν μπορεῖ νὰ ἐπηρεάσθῃ ἀπὸ τὴν εὐστροφία καὶ τὴν πολυμέρεια τοῦ Ἡλείου σοφιστῆ φαίνεται πραγματικὰ πιθανή. Στὸ σημεῖο ὅμως ποῦ μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ ὁ Ἀντιφῶν προχώρησε πρὸς πέρα ἀπὸ τὸν Ἰππία. Στὸ γνωστὸ διαλλακτικὸ ρόλο ποῦ ἀναλαμβάνει ὁ Ἰππίας στὸν «Πρωταγόρα» τοῦ Πλάτωνα (337 C) δὲν κάνει καμιά διάκριση οὔτε ἀναφορὰ σὲ Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, ἀλλὰ μιλάει γιὰ τὴν ὁμοιότητα ἢ τὴ συγγένεια μόνον αὐτῶν ποῦ βρίσκονταν ἐκεῖνη τὴ στιγμὴ στὸ ἀρχοντικὸ τοῦ Καλλία (ὃ ἄνδρες οἱ παρόντες) καὶ ἐννοεῖ ἀσφαλῶς τοὺς ἐλευθέρους (συγγενεῖς, οἰκείους καὶ πολίτας) καὶ ὅχι ὅλους ὅσους βρίσκονταν ἐκεῖ, δηλ. καὶ τοὺς δούλους. Θὰ μπορούσαμε ἀκόμα νὰ ἀναφέρουμε ὅτι ὁ Ἀντιφῶν ἔγραψε τὸ ἔργο του «Περὶ ἀληθείας» περ. τὸ 420 π. Χ. (Heinmann 141 - 42), ἀκριβῶς τὴ χρονιά ποῦ ὁ Ἰππίας ἐφθανε γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἀθῆνα, μολονότι τὸ «θέμα» τοῦ «Πρωταγόρα» ἀνάγεται, σύμφωνα μὲ τὴν ἔρευνα (Baldry, Mankind 39), στὸ 433 π. Χ. Ὡστε μιὰ ἄμεση ἐξάρτησις τοῦ Ἀθηναίου ἀπὸ τὸν Ἡλεῖο σοφιστὴ στὸ σημεῖο αὐτὸ δύσκολα μπορεῖ νὰ στηριχθεῖ. Ἀντίθετα ὁ Ἀντιφῶν εἶναι φανερά καὶ βαθιὰ ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν ἱποκρατικὴ ἱατρικὴ (Heinmann, 135). Ἡ φράσις : ἀναπνέομέν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας εἶναι μετὰπλῃσις γνωστοῦ ἱποκρατικοῦ. Πρβλ. Πλάτων, Πολ. 470 C : τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῷ οἰκείον εἶναι καὶ συγγενές, τὸ δὲ βαρβαρικῶ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον. Ἰσοκρ., Πανηγ. 184· ἐπὶ τοὺς καὶ φύσει πολεμίους καὶ πατρικοὺς ἐχθρούς. Βλ. Guthrie 3, 162. Fish 143.

γνώση τῆς ἱατρικῆς, ποὺ ἀντίκρουσε τὸν ἄνθρωπο σὰν ὁλότητα, ἀνθρωπολογικὰ ὅμως αὐτὴ πρώτη προσδιόρισε τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους καὶ τελικὰ «αἰτιολόγησε» (*αἱ ὥραι αἵτια*) τὴν ὑπεροχὴ τῶν Ἑλλήνων, καὶ μάλιστα μόνου τοῦ εὐρωπαϊκοῦ χώρου, ἀπέναντι στοὺς μὴ Ἑλληνες <sup>59</sup>. Ἀκόμη ἦταν γνωστὸς ὁ φιλοβαρβαρισμὸς τοῦ Ἡροδότου (καὶ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν τοῦ συμπατριώτη του Ἑκαταίου). Ὡστόσο στὸν Ἡρόδοτο ἡ ἀπόδειξις τοῦ ἀνταγωνισμοῦ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων δὲν ἄφηνε καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι οἱ πρῶτοι εἶναι ἀνώτεροι, ὅχι ὅμως ἀνθρωπολογικὰ, ἀλλὰ μόνο χάρις στὴν ἀνώτερη μορφή πολιτικῆς ζωῆς ποὺ ἔχουν θεσπίσει οἱ ἴδιοι χωρὶς κανένα ἐξαναγκασμό. Πρῶτη φορὰ ἄλλωστε στὸ ἔργο του, δηλαδὴ σ' ἓνα ἱστορικὸ κείμενο ἡ λέξις *βάρβαρος* ἔχει καθαρά πολιτικὸ νόημα· τὰ *θωμαστὰ ἔργα* εἶναι μοιρασμένα στοὺς Ἑλληνες καὶ στοὺς βαρβάρους. Ἀπὸ τὴν ἐπικὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου καὶ τὴν ἰωνικὴ ἐθνογραφικὴ παράδοση ἡ ἱστορία κληρονόμησε καὶ τὴν ἐνιαία συνείδηση τοῦ κόσμου, τὴν ἐννοια τῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρώπινου γένους.

Ἡ σκέψη τοῦ Ἀθηναίου σοφιστῆ ἔχει τὴ συστηματικότητά τῶν ἐπιχειρημάτων ὅλων τῶν ἐκπροσώπων τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς. Ἡ ὁμοιότητα ὅλων τῶν ἀνθρώπων, Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, στηρίζεται σὲ κοινὰ χαρακτηριστικὰ γένους καὶ εἶδους. *Σκοπεῖν δὲ παρέχει*:

1. Στὶς ἀνάγκες ποὺ ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (*τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων πᾶσιν ἀνθρώποις*) καὶ χαρακτηρίζουν τὸν ἄνθρωπο ὡς γένος <sup>60</sup>.

2. Στὴ δυνατότητα νὰ ἱκανοποιοῦμε τὶς ἀνάγκες αὐτές, κοινὴ ἐπίσης σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (*πορίσαι τε κατὰ ταῦτὰ δυνατὰ πᾶσι*), ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἐννοια εἶδους.

Ὅσα ἔχουν τὸ χαρακτῆρα τῆς φυσικῆς ἀναγκαιότητος (τροφή, δῖψα κλπ.) ἀναφέρονται ἀσφαλῶς στὴ βιολογικὴ σύσταση τῶν ἀνθρώπων, χαρακτηρίζουν τὸν ἄνθρωπο ὡς γένος (ζῶο) καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξουν ἐξαιρέσεις. Ἡ δυνατότητα ὅμως γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν ξεχωρίζει τὸν ἄνθρωπο πιά ἀπὸ τὴν ἐννοια τοῦ γένους, ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα ζῶα,

59. *Περὶ ἀέρ.* ὑδάτ. τόμ. 16.

60. Μιὰ πρώτη σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἄλλα ζῶα, ὡς ἐννοίες γένους καὶ εἶδους, βρίσκουμε στὸν Ἀλκμαίωνα τὸν Κροτωνιάτη (6ος αἰ. π.Χ.), σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση (Θεόφρ., *Περὶ αἰσθήσ.* 25), Β 1α: *ἄνθρωπον γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, σὺ ξυνίησι δέ.* Ὡστόσο καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀλκμαίωνα ἔχομε στὴν ἐπικὴ κοίηση μιὰ «αἰσθησι» τῆς διαφορᾶς ἀνθρώπου καὶ ζῶου. Πρβλ. Ἀναξαρ., Β 21 b, ὅπου γίνεται ἐπίσης μιὰ σύγκριση ἀνάμεσα στὰ ζῶα (—θηρία) καὶ στὸν ἄνθρωπο. Ἡ θέσις αὐτὴ στὴν ἐποχὴ τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς (δεύτερο μισὸ τοῦ 5ου αἰ. π.Χ.) εἶναι ἤδη «τόπος». Ἀντιφ. Β 48: *ἄνθρωπος... πάντων θηρίων θεοιδέστατος γενέσθαι*. Βλ. B a l d r y, Mankind 12 καὶ 28, H e i n i m a n 146-7,

καὶ τὸν χαρακτηρίζει ὡς εἶδος (ἄνθρωπος). Ἡ «τέχνη» εἶναι τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ εἶδους, τῆς δυνατότητας τοῦ ἀνθρώπου γενικὰ νὰ πορίζεται τὰ ἀναγκαῖα, καὶ ἀκριβῶς αὐτὸ ἀποτελεῖ καὶ ἀπαιτεῖ μιὰ ὀρισμένη γνωστικὴ βαθμίδα. Ἡ ἱκανότης τοῦ ἀνθρώπου ὅχι νὰ ἐξευρίσκει ἀλλὰ νὰ κατασκευάζει τὰ ἀναγκαῖα εἶναι ἀπόδειξη ἑνὸς ἰδιαίτερου φυσικοῦ προικισμοῦ, τοῦ λόγου, ποὺ εἶναι ἀκριβῶς καὶ ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἄλλα ζῶα<sup>61</sup>, ἀλλὰ καὶ τὸ κύριον χαρακτηριστικὸ τῆς κοινῆς φύσεως, τῆς ὁμοιότητος τῶν ἀνθρώπων — τῇ διάκριση αὐτὴ ὅμως δὲν τὴν κάνει ὁ Ἀντιφῶν. Στὴν πραγματικότητα, λοιπόν, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἕνας ἀφορισμὸς Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, γιατί τοὺς συνδέουν ὡς ἀνθρώπους κοινὰ χαρακτηριστικὰ γένους καὶ εἶδους (καὶ ἐν πᾶσι τούτοις οὔτε βάρβαρος ἀφώρισται [δ] ἡμῶν οὐδεὶς οὔτε Ἑλλήν...<sup>63</sup>

Σὰν ἐπεξήγηση μόνο μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ ἡ ἐπόμενη φράση στὸ κείμενο : ἀναπνέομέν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς εἵνας καὶ ἐσθίομεν χερσὶν ἅπαντες<sup>63</sup>. Ἡ πρώτη πρόταση ἀναφέρεται πάλι στὴν ἔννοια γένους, εἶναι βιολογικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ζώου γενικὰ, ἀντίθετα ἡ δευτέρα χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς εἶδος, γιατί μόνο αὐτὸς

61. Στὸν Ἀριστοτέλη τελικὰ γίνεται ἡ ταξινόμηση καὶ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἄλλα ζῶα ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς γνωστικῆς ἱκανότητος (Μεταφ. Α1, 980a 27 - 981b 10) καὶ τοῦ κοινωνικοῦ ἐνστίκτου (Πολιτ. Α2, 1253a 9 κσ.).

62. DK. 44 B2, 23 - 27 : Μὲ τὴ φράση αὐτὴ ὁ Ἀντιφῶν ἀποδοκιμάζει καὶ τίς φυλετικὰς διακρίσεις· στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα (στὴν ἀρχὴ) καταδίκασε τίς κοινωνικὰς διακρίσεις. Βλ. B a l d r y, Mankind 175. Στὸ ἴδιο ἰδεολογικὸ «κλίμα» κινεῖται καὶ ὁ Θουκυδίδης (I, 22, 4) ἐπηρεασμένος καὶ αὐτὸς ἀπὸ τὴν ἱπποκρατικὴ λατρικὴ. Μὲ τὴν τολμηρὴ αὐτὴ «θέση» τοῦ Ἀντιφῶντα πιστεύω ὅτι ἀνοίγεται πραγματικὰ ἕνα νέο κεφάλαιο στὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία. Στὸν 4ο αἰῶνα οἱ ἀπολήξεις τῆς ἀνθρωπολογικῆς αὐτῆς θεωρίας ἐκφράζονται μὲ δύο ἀντίθετα ἰδεολογικὰ ρεύματα : ἀπὸ τὴν ἔμμονὴ στὴν πολιτιστικὴ περισσότερο παρὰ στὴ φυλετικὴ διάκριση Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων (Ἰσοκράτης, Πλάτων) καὶ ἀπὸ τὰ ἀσαφῆ κοινωνικὰ ἀκηρύγματα τῶν Κυνικῶν. Ἀντίθετα οἱ ποιητὲς τῆς Νέας Κωμωδίας ἔχουν μιὰ πῶ καθαρὴ καὶ θετικὴ σκέψη, π. χ. ὁ Δίφιλος ἢ ὁ Μένανδρος : ἡ φύσις μία πάντων (Ἀπόσπ. 475. Körtte). Στὸν 3ο αἰῶνα οἱ Στωικοὶ κατακρίνουν μὲ παρρησία πᾶς τοὺς κοινωνικοὺς καὶ φυλετικοὺς φραγμοὺς (SVF I 98 καὶ II 645, v. Arnim), ὥσπου ἡ Νέα Στωὰ θὰ φθάσει στὴν ὑπερβολή, μὲ τὴ γνώμη ὅτι ὀφείλομε σχεδὸν τὰ πάντα στοὺς βαρβάρους καὶ ὅτι οἱ Ἕλληνες τελικὰ «διέφθειραν» τοὺς βαρβάρους, ποὺ ἦταν ἀστεῖοι (—πολιτισμένοι) : Στεράβ. I, 4, 9. Βλ. τὴν φιλολογικὴ τεκμηρίωση στὸν B a l d r y, Mankind 178 - 192.

63. DK. B 44 B 2 : Ἡ ἐνότης τῶν ἀνθρώπων βασίζεται ἀσφαλῶς σὲ ἐξωτερικὰ χαρακτηριστικὰ, δηλ. στὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα τῆς ἱπποκρατικῆς ἱατρικῆς, ἀπὸ τὴν ὁποία εἶναι ἐπηρεασμένος ὁ Ἀντιφῶν, Διεξοδικὰ γι' αὐτὸ βλ. B a l d r y, Mankind 47 κσ.,

μπορεί νὰ χρησιμοποιήσῃ τὰ χέρια τοῦ καὶ γιὰ τὸ φαγητό, ὥς ὄργανα<sup>64</sup>.

Τὸ κείμενο, ὅπως τὸ διέσωσε ὁ πάπυρος, δὲν μᾶς δίνει τὴ συνέχεια τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ Ἀντιφώντα. Τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ προβάλλει ὁ Ἀθηναῖος σοφιστῆς στηρίζονται βέβαια σὲ ἐξωτερικὰ γνωρίσματα τῶν ἀνθρώπων· κανένα ἀπὸ τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀνθρώπου ὥς εἶδος δὲν ἀναφέρει γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴν ἔννοια τῆς ὁμοιότητας ὅλων τῶν ἀνθρώπων, γιὰ νὰ στηρίξῃ τελικὰ τὴν πολιτικὴ ἰσότητα. Ὡστόσο αὐτὸ ἀρκεῖ νὰ ἐνισχύσῃ τὴ γνώμη ὅτι ὁ σοφιστὴς δὲν εἶχε τὴν πρόθεση νὰ κηρύξῃ τὴν πολιτικὴ ἰσότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ἀλλὰ νὰ τονίσῃ τὴν ὁμοιότητα φύσει ὅλων τῶν ἀνθρώπων. Ἄν δεχθούμε ὅμως ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴδιοι, τότε εἶναι εὐκόλο νὰ ζητήσουμε τίς πολιτικὲς ἢ τίς πολιτιστικὲς διαφορὲς ποὺ τοὺς χωρίζουν, ποὺ ἀσφαλῶς καὶ τότε ὑπῆρχαν καὶ δὲ φαίνεται νὰ τίς ἀγνοοῦσε ὁ Ἀντιφών<sup>65</sup>. Οἱ διαφορὲς αὐτὲς δὲν εἶναι ἀνθρωπολογικὲς ἀλλὰ κοινωνικὲς δηλαδὴ συμβατικὲς (νόμῳ). Οἱ Ἕλληνες εἶναι διαφορετικοὶ ἀπὸ τοὺς βαρβάρους καὶ πολιτιστικὰ καὶ πολιτικά, αὐτὸ ἦταν μιὰ ἀναντίρρητη πραγματικότητα, δὲν ἦταν ὅμως ἀνώτεροι ἀνθρωπολογικὰ (φύσει) ἀπὸ τοὺς βαρβάρους<sup>66</sup>.

Ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ ὕφους καὶ τοῦ λεκτικοῦ καὶ ἀπὸ τὴν ἰδεολογικὴ θέση, ποὺ ἐκφράζεται μὲ ἀρκετὴ καθαρότητα στὸ ἀπόσπασμα αὐτό, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Ἀθηναίου σοφιστῆ στὸ σύνολό τους ἐντάσσονται μέσα στὸ εὐρὺ πλαίσιο τῆς θεωρίας νόμῳ-φύσει.

64. Ἀριστοτ., *Περὶ Ζῴων μορ.* Δ10, 687a 8 : αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανόν εἰσι. Στὴ συνέχεια ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει τὴ γνώμη τοῦ Ἀναξαγόρα (DK A 102 : διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον τῶν ζῴων ἀνθρώπων), γιὰ νὰ τὴν ἀνασκευάσῃ μὲ τὸ «λογικόν» ἐπιχείρημα ὅτι ἡ φύση ἐμπιστεύεται τὰ σπουδαιότερα πράγματα σὲ δυνάμεις ἱκανὲς νὰ τὰ διαφυλάξουν, γι' αὐτὸ σ' ἐκεῖνο τὸ ζῷο ποὺ ἔχει κάτι μεγαλύτερο καὶ σπουδαιότερο προσθέτει καὶ κάτι μικρότερο, ἔτσι ποὺ νὰ διασφαλίζεται καλύτερα ἡ ὑπαρξὴ τοῦ σημαντικοῦ. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὸ συλλογισμὸ αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ( δὲν ἔγινε) φρονιμώτατος τῶν ζῴων, ἐπειδὴ ἔχει χέρια, ἀλλὰ ἀντίθετα : διὰ τὸ φρονιμώτατος εἶναι τῶν ζῴων ἔχει χεῖρας, δηλ. τὰ χέρια δὲν εἶναι, τὸ αἷτιο τῆς φρόνησός του ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα. Πρβλ. δ. π. α 20 : ἡ δὲ χεὶρ δοκεῖ εἶναι οὐχ ὅν ὄργανον ἀλλὰ πολλὰ ἔστι γὰρ ὥσπερ εἰ ὄργανον πρὸ ὀργάνων.

65. DK B 44 A1. Ἡ σκέψη τοῦ Ἀντιφώντα εἶναι προσανατολισμένη πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς πόλεως καὶ τοῦ πολίτου, ὅπως εἶναι πολὺ φυσικὸ γιὰ τὴν ἐποχὴ του. Τὴν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης π. χ. δὲν τὴν ἐξετάζει καθαυτὴν ἀλλὰ σὲ συνάρτησιν μὲ τὴν πόλιν : δικαιοσύνη οὖν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα ... μὴ παραβαίνειν. Πρβλ. *Περὶ ἀέρ.* ὁδ. α. τόπ., 12. P o h l e n z, Freiheit 36.

66. Ἡ θέση αὐτὴ βέβαια δὲν ἀντιπροσωπεύει τὴ στάση ὅλων τῶν ἐκπροσώπων τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς. Ὁ Κριτίας, ὁ Καλλικλῆς καὶ ὁ Πῶλος ὑποστήριξαν μὲ ἀδιαλλαξία τὸ δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον), δηλ. τὴ φύσει δουλεία· ἡ ἀνομοιότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ ἡ πολιτικὴ ἀνισότητα εἶναι γι' αὐτοὺς φυσικὸς νόμος.

Ἐκὸμῃ ἡ δομὴ ὁλόκληρου τοῦ ἔργου «Περὶ ἀληθείας» (Φυσικὴ, Ἀνθρωπολογία καὶ Ἠθικὴ) φανερώνει ὅτι δὲν ἀναφέρεται στὴν ἀθηναϊκὴ κοινωνία εἰδικά, μὲ τοὺς δημοκρατικούς θεσμούς της, ἀλλὰ γενικότερα στὴν ἐλληνικὴ κοινωνία τοῦ καιροῦ του. Εἶναι καὶ αὐτὸ χαρακτηριστικὸ τῆς νοοτροπίας τῶν μεγάλων σοφιστῶν: ἀπευθύνονται σ' ὅλους τοὺς Ἕλληνες καὶ σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀσφαλῶς συνεχίζουν τὴν παράδοση τῆς ἐπικῆς καὶ λυρικῆς ποίησης). Τὸ κήρυγμά τους ἔχει στόχο τὸν «κώδικα ἠθικῶν ἀξιών» τῆς πόλεως<sup>67</sup>, δηλαδὴ τῆς κοινωνίας τῶν αὐτοχθόνων, ποὺ ὀχυρώθηκε πίσω ἀπὸ τὴν προεξοφλημένη συγκατάθεση τῶν θεῶν γιὰ τὶς δικές της ἀποφάσεις.

Στὸ δεῦτερο αὐτὸ σκέλος ἡ γνώμη τοῦ σοφιστῆ παίρνει μεγαλύτερες διαστάσεις καὶ ἐπεκτείνεται στὸ γενικὸ πρόβλημα ἀνθρώπος, γίνεται ἀνθρωπολογικὴ ἀφοῦ ἡ ἀρχὴ της εἶχε καθαρὰ κοινωνικὰ αἷτια, τὶς κοινωνικὲς διακρίσεις μέσα στὴν δημοκρατικὴ Ἀθήνα. Στὸ κείμενο δὲν ἔχομε καμιὰ σαφὴ ἔνδειξη ὅτι στὴν καταδίκη τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων περιλαμβάνεται καὶ ἡ δουλεία. Στὸ πρῶτο μέρος ὁ Ἀντιφῶν καταδικάζει τὴν πολιτικὴ ἀνισότητα ἀνάμεσα στοὺς ἐλεύθερους πολῖτες ἢ καλύτερα τὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας καὶ ὄχι τὴν ἀνισότητα ἀνάμεσα σὲ ἐλεύθερους καὶ δούλους.

Οὐτε στὰ πλαίσια τῆς πόλεως οὐτε γενικότερα μὲ τὴ διακήρυξη τῆς ὁμοιότητος Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἀναφέρεται στὴ δουλεία. Σ' αὐτὸ τὸ δεῦτερο σκέλος τῆς γνώμης του ὅμως ἔμμεσα μποροῦμε νὰ διακριθῶσμε τὴν ἀρνητικὴ θέση τοῦ Ἀντιφῶντα στὸ πρόβλημα τῆς δουλείας, ἐπειδὴ ἡ ἔννοια *βάρβαρος* ἦταν συνυφασμένη γενικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ δούλου<sup>68</sup>.

67. Αὐτὸ εἶναι φανερό ἀπὸ τὴν ἀντίθεση τῶν μεγάλων σοφιστῶν σὲ θεμελιακοὺς θεσμούς καὶ θέσεις τοῦ κόσμου τῆς πόλεως: 1. Ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῆς ἀρετῆς: Ὁ Πρωταγόρας διακηρύσσει ὅτι ἡ ἀρετὴ *διδασκόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παράγεται* (Πρωταγ. 323 c), ἀντίθετα δηλ. μὲ τὴ γνώμη τοῦ Σωκράτη (δ. π. 320 b: *οὐδὲν ἡγεῖσθαι διδασκόν εἶναι ἀρετῇ*) καὶ τοῦ Πινδάρου τὴν πίστη στὴ *φύσι* (Νεμ. 1, 25, 7, 54. Ὀλυμπ. 2, 86. Βωγρ). 2. Ἀπὸ τὴν εἰρωνεία τοῦ Γοργία γιὰ τὴν ἀδιαλλαξία τῆς αὐτοχθονίας καὶ τῆς γνησιότητος τοῦ θεσμοῦ τῆς πολιτοποίησης, ποὺ εἶχε γενικὸ κύρος στὴν ἀρχαία πόλη. Ἀριστοτ., Πολιτ. Γ2, 1275 b 26-30, ὅπου εἰρωνεύεται τοὺς *λαριστικούς* (καὶ ἡ λέξις εἶναι δικὸς του νεολογισμός!). 3. Ἀπὸ τὴ θέση τοῦ Ἀντιφῶντα ποὺ ἐξετάζομε ἐδῶ: Β 44 Β 2, 1-35. Πρβλ. τὴν ἀντίδραση τοῦ Ἀριστοφάνη, Βάτρ. 947-52. Ἀπὸ τὶς πανελλήνιες διακηρύξεις τοῦ Ἰππία (Πρωταγ. 337 c-d) ὅλοι οἱ Ἕλληνες παραδέχονταν τὴ φυλετικὴ τους *συγγένεια*, στὴν πολιτικὴ πράξι ὅμως ἦταν πρόσκομμα ἀξεπέραστο καὶ δὲν δίσταζαν νὰ ἐξανδραποδίζουν καὶ *συγγενεῖς* τῶν!

68. Γενικὴ ἀντίληψη στὴν ἀρχαιότητα. Βλ. στὸ ἔργο τοῦ J. V o g t, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Wiesbaden 1965, σ. 3 κσ., ὅπου καὶ βιβλιογραφία. Ἐπίσης Μ π α γ ι ὡ ν α ς 146.

Ἡ σκέψη αὐτὴ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴ «φιλελεύθερη» γενικὰ στάση τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς στὸ πρόβλημα τῆς δουλείας, ἀντίθετα δηλαδὴ στὴν ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς καὶ τῆς κοινωνίας τοῦ 5ου αἰώνα<sup>69</sup>. Ἡ ἐρμηνεία ἀκόμη καὶ ἡ θεμελίωση τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ὅπως γίνεται ἀπὸ τὸν Ἀντιφώντα στὸ ἴδιο ἔργο του «Περὶ ἀληθείας» ἀποτελεῖ θετικὸ στοιχεῖο καὶ ἐνισχύει τὴν ἄποψη ὅτι καὶ ἡ καταδίκη τῆς δουλείας ἦταν μέσα στίς προθέσεις τοῦ Ἀθηναίου σοφιστῆ<sup>70</sup>.

Ὡστόσο ἡ γνώμη ὅτι ἡ διακήρυξη τῆς ὁμοιότητας Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τῆς καταδίκης τῆς δουλείας ἀπὸ τὸν Ἀντιφώντα, εἶναι βέβαια μόνο ἓνα ἔμμεσο ἐπιχείρημα, ἀφοῦ ἡ ὁμοιότητα δὲν ἐμπόδιζε τὴ δούλωση ἑνὸς ἀνθρώπου, ἀκόμη καὶ Ἑλλήνων ἀπὸ Ἑλληνες<sup>71</sup>. Στὴν ἐποχὴ τοῦ σοφιστῆ, στὴ διάρκεια δηλαδὴ τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου ὁ ἐξανδραποδισμὸς Ἑλλήνων δὲν ἦταν ἄγνωστος. Μὲ ἐπιφύλαξη λοιπὸν μποροῦμε νὰ δεχθῶμε ὅτι ἡ ἄρνηση τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων μέσα στὴν πόλη ἢ κυρίως τὸ ἐπιχείρημα τῆς ὁμοιότητας ὅλων τῶν ἀνθρώπων σημαίνει καὶ ἄρνηση τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα σὲ ἐλευθέρους καὶ δούλους, ἐπειδὴ οἱ δοῦλοι ἦταν συνήθως βάρβαροι.

Ἐπειτα ἡ διακήρυξη τῆς ὁμοιότητας Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων οὐσιαστικὰ σημαίνει καὶ ἄρνηση τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα στοὺς Ἑλληνες καὶ στοὺς βαρβάρους. Αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία εἶναι, νομίζω, μέσα στίς προθέσεις τοῦ σοφιστῆ. Ἔτσι τὸ ἀνθρωπολογικὸ πρόβλημα στὸν Ἀντιφώντα παρουσιάζει δύο μορφές: τῆς ἰσότητος τῶν πολιτῶν (ὄχι ὅλων τῶν ἀνθρώπων) μέσα στὴν ἴδια πολιτικὴ κοινότητα, ἐπίμαχο πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ πρόβλημα ὅλων τῶν Ἑλληνικῶν πολιτειῶν, καὶ δεύτερο τῆς ὁμοιότητος ὅλων τῶν ἀνθρώπων ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν φυλετικὴ καταγωγή, δηλαδὴ τὸ πρόβλημα Ἑλληνες-βάρβαροι, ὅπου μόνο ἔμμεσα θὰ μπορούσαμε νὰ ἀναφέρομε καὶ τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας. Ἡ ἰδέα τῆς ἰσότητος ὅλων τῶν ἀνθρώπων προϋποθέτει μιὰ μεγάλη διαδικασία ὀριμότητος πολιτικῶν ἰδεῶν καὶ πρῶτα ἀπ' ὅλα τὴν παραδοχὴ τῆς ὁμοιότητος ὅλων τῶν ἀνθρώπων. Μόνο ὅταν γίνει κοινὴ συνείδηση ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι φύσει ὅμοιοι, δηλαδὴ τὴν ἀναγωγή τοῦ ἀνθρώπου σὲ μιὰ κοινὴ ἔννοια γένους καὶ

69. Βλ. Μπαγιῶνας 137 κσ.

70. A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, 405 (Ἑλλ. μετὰφρ. 508). Vogt 10-12. Μπαγιῶνας 145-46. Gigon, Freiheit 8 κσ.

71. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ στάση τοῦ Σωκράτη στὸν «Μένωνα» (82 b): γιὰ νὰ «ἐπιδείξει» στὸ νεαρὸ Μένωνα τὴ θεωρίαν τῆς ἀγαμνήσεως, ζητεῖ νὰ τοῦ παραχωρήσει ἀπὸ τὴν ἀκολουθία τοῦ ἑνὸς δοῦλο γιὰ νὰ πειραματισθεῖ (στὸ κείμενο: ἀκολούθῳν, πρόκειται ὅμως γιὰ δούλους): ἀφοῦ τοῦ παραχωρεῖται, ρωτᾷ τὸν Μένωνα: «Ἕλλην μὲν ἐστὶ καὶ ἑλληνίζει; Καθόλου δὲν τὸν ἐνοχλεῖ ὅτι ἓνας Ἕλληνας μπορεῖ νὰ εἶναι δοῦλος!

είδους χωρίς τις κοινωνικές προκαταλήψεις (*νόμω*), τότε μπορούμε να σταθμίσομε τούς λόγους, γιατί δεν είναι ίσοι, δηλαδή κοινωνικά ισότιμοι. Τό σεβασμό ή την περιφρόνησή μας δε θα την εξαρτήσομε από την καλή ή κακή καταγωγή των πολιτών, ούτε από την οικονομική τους δύναμη, αλλά από την ικανότητά τους να έμπνεύσουν τό σεβασμό ή νά προκαλέσουν την περιφρόνησή μας. Ή γνώμη λοιπόν του ΄Αντιφώντα είναι βασική πολιτική διακήρυξη και αποβλέπει στην αξιοκρατική κοινωνία. Όπως όλες οι πολιτικές πράξεις έχει συγκεκριμένο στόχο : τή δομή και τή διάρθρωση τής κοινωνίας στην ΄Αθήνα του 5ου αιώνα.

Ό λόγος και αντίλογος αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, δηλαδή ἡ διαλεκτική τοῦ ἥθους και τοῦ πάθους διαφαίνονται μέσα στα ἀποσπάσματα τῶν πρώτων μεγάλων σοφιστῶν (στα γνήσια και στην πλατωνική προσωπογραφία τῶν σοφιστῶν), στο δράμα (στο λόγο τοῦ Εὐριπίδη και στὸν ἀντίλογο τοῦ Ἀριστοφάνη) και στο ἔργο τοῦ Θουκυδίδη. Ό «κλονισμός τῶν θεῶν και τῶν ἀνθρωπίνων» (Εὐριπίδης) ἀπηχεῖ καθαρά τήν αὐτοσυνείδηση τοῦ ἀνθρώπου στο δεύτερο μισό τοῦ 5ου αἰῶνα, δηλαδή ἕνα πρωταρχικό πρόβλημα τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας. Τὰ προβλήματα αὐτά φαίνονται ἐντοπισμένα μέσα στην ἀθηναϊκή κοινωνία τοῦ 5ου αἰῶνα, «ῥισισμένα» ἀπό τήν ἀποψη τοῦ τόπου και τοῦ χρόνου, προβάλλουν σάν ἀναφορές στις μεταλλαγές και τις κοινωνικές διαπλέξεις ποὺ δημιουργήσε ἡ δημοκρατία μέσα στην ΄Αθήνα. Ή Ἀττική ὅμως ἦταν τότε τό κέντρο μιᾶς εὐρύτερης πνευματικῆς ἀνάπλασης σ' ὁλόκληρο τὸν ἑλληνικό κόσμο, συγκέντρωνε τό σφρίγος ἀλλά και τή διαμαρτυρία μιᾶς ἐποχῆς. Ό λόγος τῶν σοφιστῶν ὀρθοτομεῖ κοινωνικές καταστάσεις ὄχι τοπικά περιορισμένες ἀλλά κοινωνικές πληγές μιᾶς ὁλόκληρης ἐποχῆς, ἔχει συνεπῶς καθολικό χαρακτήρα και θέτει γνήσια φιλοσοφικά ἐρωτήματα. Τὰ ρήγματα ἄλλωστε στο τεῖχος τῆς πολιτικῆς παράδοσης εἶχαν προκληθεῖ προτοῦ πατήσουν τήν ἀττική γῆ οἱ πρῶτοι σοφιστές· αὐτοὶ ἀπλῶς μεταφέρουν στην ΄Αττική και στὸν ἀνθρώπο τήν τολμηρή σκέψη τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων τοῦ «κόσμου», γι' αὐτὸ ἡ σκέψη τους εἶναι ἀνθρωπολογική και ἀνθρωποκεντρική.