

Α.Π.Θ.
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ
ΣΧΟΛΗΣ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 25ος, Ιούλιος - Δεκέμβριος 2007, Έτος 35

ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ
✠ ○ ○ ○ ○ ✠

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Δημήτρης Πασσάκος, Σάββας Αγουρίδης († 15.2.2009)	7

Προλογικό σημείωμα (Δημήτρης Καϊμάκης)	9
Μαρία Ι. Παζάρσκη, Η δικαιοσύνη του Θεού στην <i>Παλαιά Διαθήκη</i> από την εποχή των Πατριαρχών μέχρι και τη μεταιχμαλωσιακή προφητεία	15
Ιωάννης Μούρτζιος, Η ανθρώπινη δικαιοσύνη στην <i>Παλαιά Διαθήκη</i>	29
Ιωάννης Στεφούλης, Η δικαιοσύνη στη μεσοδιαθηκική και την πρώιμη ραββινική γραμματεία	41
Άννα Κόλτσιου-Νικήτα, Η δικαιοσύνη στην αρχαία ελληνική γραμματεία. Από τη <i>Δίκη</i> του Ησιόδου στη σωματική δικαιοσύνη	55
Χαράλαμπος Ατματζίδης, Η δικαιοσύνη Θεού και ο άνθρωπος. Σκιαγράφηση ενός τρόπου σωτηρίας κατά την παύλεια θεολογία	75
Μόσχος Γκουτζιούδης, Η έννοια της «δικαιοσύνης» στο <i>Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο</i> . Από τη συμβατική εφαρμογή της στην απαιτητικότερη εκδοχή της	109

ΕΠΟΜΕΝΟ ΤΕΥΧΟΣ:

*Η Αγία Γραφή και ο σύγχρονος
ευρωπαϊκός πολιτισμός*

Η ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Από τη *Δίκη* του Ησιόδου στη σωκρατική *δικαιοσύνη*

Άννα Κόλτσιου-Νικήτα

Η ιδέα του δικαίου διατρέχει ολόκληρη την αρχαία ελληνική σκέψη και γραμματεία.¹ Οι πρώτες σχετικές αναφορές, κατά κοινή ομολογία, υπάρχουν στη μυθολογία,² κάτι που φαίνεται από την παρουσία θεοτήτων - προσωποποιήσεων δικαϊκών εννοιών.³

1. Οι αντιλήψεις περί δικαίου αποτελούν αντικείμενο διερεύνησης πρωτίστως από τη νομική, τη φιλοσοφία, τη φιλολογία, τη θεολογία, αλλά και την κοινωνιολογία, την ηθική και την τέχνη. Η σχετική βιβλιογραφία είναι πλουσιότατη και εστιάζεται στην οπτική γωνία και το ερευνητικό ενδιαφέρον του εκάστοτε μελετητή. Έτσι, κλασικό λ.χ. για την εξέταση της έννοιας του δικαίου, κυρίως ως φιλοσοφικής και νομικής έννοιας, παραμένει το έργο του E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, τόμ. I-II, Φρανκφούρτη α.Μ. 1947,1952· τις γενικές αρχές του αρχαίου ελληνικού δικαίου εκθέτει ο E. Weiss, *Griechisches Privatrecht auf rechtsvergleichenden Grundlage, I. Allgemeiner Teil*, Λειψία 1923, και ειδικότερα του αττικού δικαίου ο H. J. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Λειψία 1905-1915. Στη σύγχρονη βιβλιογραφία μια εξαιρετική εποπτική - διαχρονική και εννοιολογική - εικόνα της δικαιοσύνης βλ. στο λήμμα «Gerechtigkeit» του A. Dihle στο *RLAC* 10 (1978) 233-300. Όσον αφορά ειδικότερα τη δικαιοσύνη στην αρχαία ελληνική σκέψη και γραμματεία, βλ. την ενδιαφέρουσα εκτενή μελέτη του E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Κάμπριτζ Μασσ., Λονδίνο 1978.

2. Ν. Πανατζόπουλος, «Ιστορική εισαγωγή εις τας πηγάς του Ελληνικού Δικαίου», *Επιστημονική Επετηρίς της Σχολής Νομικών και Οικονομικών Επιστημών Α.Π.Θ.*, τόμ. ΙΘ, τεύχ. Α, Θεσσαλονίκη 1986, σελ. 3-132.

3. Η έννοια της δικαιοσύνης συνδέθηκε αρχικά με την έννοια του θείου και έτσι εξηγείται το ότι η *Θέμις* και η *Δίκη* αποτελούν θεότητες της μυθολογίας· βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η ερμηνεία των μύθων από την αρχαιότητα ως σήμερα», *Ελληνική μυθολογία*, Εκδοτική Αθηνών, τόμ. Ι (1986), σελ. 244. Από την πρώτη κλασική περίοδο διαπιστώνεται μια αυξανόμενη σημασία των προσωποποιήσεων θεοτήτων έναντι των γνωστών θεών του Ολύμπου. Για τους τραγικούς και τον Αριστοφάνη, η προσωποποίηση αποτέλεσε πολύτιμο μέσο ζωντανής αναπαράστασης στο λόγο αλλά και ως σκηνική παρουσία. Η κριτική των σοφιστών και η ορθολο-

Με δεδομένο ότι ο μύθος αποτελεί βασικό αλλά και αναπόσπαστο στοιχείο της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, κρίναμε σκόπιμο, αλλά και μεθοδολογικά αναγκαίο, να προτάξουμε στην ανάπτυξη του θεματός μας ένα πρώτο σύντομο μέρος, όπου θα παρουσιάσουμε πολύ συνοπτικά τις ιδιότητες και τη λειτουργία δικαιοκάν εννοιών στο χώρο της μυθολογίας.⁴

Α' Μέρος

Η πρώτη θεότητα της μυθολογίας που σχετίζεται με τη δικαιοσύνη είναι η *Θέμις*.⁵ Η λέξη *θέμις* παράγεται από το ρήμα *τίθημι* (πρβλ. *θεσμός, θεμέλιο*) και δηλώνει αυτό που έχει τεθεί, το ισχύον. Θέμις στη μυθολογία είναι αυτή που θεσμοθετεί. Την πρώτη σχετική αναφορά βρίσκουμε στα ομηρικά έπη: Η Θέμις συγκαλεί τις συνελεύσεις θεών και ανθρώπων και αποτελεί σύντροφο του Δία, τον οποίο συμβουλεύει σε θέματα απονομής δικαιοσύνης. Το γεγονός αυτό υποδηλώνει ότι το δίκαιο που αντιπροσωπεύει είναι ιερό και ισχύει και για τους θεούς, είναι μάλιστα ανώτερο από τη βούλησή τους.

Το γεγονός ότι η Θέμις κυριαρχεί στις συνελεύσεις (*αγορές*) των πόλεων –όπου ασκείται η δικαιοσύνη– συνεπάγεται ότι η θεότητα αυτή είναι εντεταλμένη για την προστασία της κοινωνικής ευταξίας, η οποία επιτρέπει στους ανθρώπους να ζούν σε οργανωμένες κοινότητες –γι' αυτό και η ύπαρξη της Θέμιδος ξεκινά από την εποχή των πρώτων κοινοτήτων.⁶

γιστική σκέψη αποδυνάμωσαν την πίστη στους ολύμπιους θεούς και οδήγησαν στη χρήση προσωποποιήσεων που ενσάρκωναν έννοιες των οποίων η σπουδαιότητα δεν μπορούσε να αμφισβητηθεί. Τέλος, η κορύφωση της δημοτικότητας των προσωποποιήσεων παρατηρείται κατά την ελληνιστική εποχή, όταν απεξαρτώνται από τη σχέση τους με μεγάλες θεότητες και λατρεύονται αυτόνομα: βλ. F. Stöbl, «Personifikationen», *RE* XIX, 1, 1042-1058.

4. Στις πρώιμες κοινωνίες η αρχή που διέπει τις ανθρώπινες σχέσεις και απέρτρεπε τους ανθρώπους από αντικοινωνικές, και κατά συνέπεια άδικες πράξεις, ήταν η Αιδώς. Στη συνέχεια, κατά την αρχαϊκή εποχή, ρυθμιστής της ανθρώπινης συμπεριφοράς γίνεται η Δικαιοσύνη, και έτσι συντελείται το πέρασμα από τον «πολιτισμό της Αιδούς» στον «πολιτισμό της Δίκης»: βλ. σχετικά E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο* (μετάφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης), Αθήνα 1996, σελ. 17, 37. Βλ. επίσης P. Diel, *Ο Συμβολισμός στην Ελληνική Μυθολογία* (μετάφρ. I. Ράλλη - K. Χατζηδήμου), Αθήνα 1991.

5. Η Θέμις είναι κόρη του Ουρανού και της Γαίας και ανήκει στο γένος των Τιτάνων (Ήσιόδος, *Θεογονία* 131 κ.ε.). Επίσης, γιος της φέρεται και ο Προμηθέας (Αισχύλος, *Προμηθέας Δεσμώτης* 18, 209, 874). Βλ. R. Hürzel, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei der Griechen*, Λειψία 1907 (Χιλντεσχάιμ 1966), και H. A. Shapiro, *Personifications in Greek Art*, Βέρνη 1993, σελ. 13.

6. Αναλυτική παρουσίαση του θέματος και έκθεση των απόψεων που έχουν διατυπωθεί στην έρευνα, από τον Γ. Βλάχο, *Πολιτικές κοινωνίες στον Όμηρο* (μετάφρ. Μ. Παϊζη-Αποστο-

Προσδιορίζοντας τόσο το θεϊκό όσο και το ανθρώπινο δίκαιο στον Όμηρο, η Θέμις μεσολαβεί στις σχέσεις ανάμεσα σε θεούς και ανθρώπους και τις κρατάει σε ισορροπία. Στην *Οδύσσεια*⁷ οι Κύκλωπες ονομάζονται *αθέμιστοι*, επειδή τους λείπουν οι κανόνες δικαίου όπως επίσης και οι θεσμοί που υπάρχουν στις θεϊκές και ανθρώπινες κοινωνίες, γιατί περιφρονούν λ.χ. το δίκαιο της φιλοξενίας και γιατί χαρακτηρίζονται από *ύβρη* ενάντια σε θεούς και ανθρώπους.

Κόρη της Θέμιδας και του Δία είναι η *Δίκη*. Η λέξη *δίκη* προέρχεται από τη ρίζα *δικ-* (*δεικν-*) του ρήματος *δείκνυμι*. Εμπεριέχει, έτσι, την έννοια της οδηγίας και, κατ' επέκταση, της εντολής, του κανόνα, και άρα του δικαίου. Έτσι, η Δίκη είναι αυτή που δείχνει τι είναι δίκαιο, είναι η προστάτιδα του δικαίου και της δικαιοσύνης.

Η Δίκη συνδέεται με το δίκαιο ως κοινωνικό αγαθό των ανθρώπων, το δίκαιο που ο Δίας έχει στείλει στους ανθρώπους, ενώ η Θέμις αντιπροσωπεύει πρωτίστως το θεϊκό δίκαιο.⁸ Σύμφωνα με τον Ησίοδο, η αντίδραση της Δίκης όταν οι άνθρωποι την περιφρονούν και ενεργούν αντίθετα από το δίκαιο, εκδηλώνεται με δύο τρόπους: α) έρχεται στην πόλη τυλιγμένη σε ομίχλη για να τους πλήξει, και β) κάθεται πλάι στον πατέρα της, που τιμωρεί τους ανθρώπους εκ μέρους της.⁹ Μάλιστα, ως αντίθετη της Δίκης δεν αναφέρεται τόσο η Αδικία, όσο η Ύβρη, που χαρακτηρίζει αποκλειστικά τους ανθρώπους, και η οποία μεταξύ άλλων οδηγεί και σε πράξεις άδικες.¹⁰

Συνδεδεμένη με την ανθρώπινη κοινωνία, η Δίκη ήταν φυσικό να αρχίσει από την αρχαϊκή εποχή να αντικαθιστά βαθμιαία τη μητέρα της, κυρίως στην ποίηση, ως συνέπεια της αλλαγής του πολιτεύματος και της απομάκρυνσης από το (θεϊκό) εθιμικό δίκαιο της αριστοκρατικής κοινωνίας, το οποίο αντιπροσώπευε η Θέμις. Στη δημοκρατία, προστάτιδα του δικαίου είναι πλέον η Δίκη, που ενεργεί στον τομέα της πόλης.

Η θεϊκή Δίκη αντικαθίσταται βαθμιαία από τον όρο *δικαιοσύνη*,¹¹ ο οποίος εμφανίζεται τον 6ο αι. στον ποιητή Θέογνη.¹² Ως προσωποποιημένη θεά η Δι-

λοπούλου, Δ. Αποστολοπούλου), Αθήνα 1981, και ιδιαίτερα το κεφάλαιο «Θέμις και Δίκη». Για το πρόβλημα των ομηρικών «θεμίστρων» βλ. σελ. 191-203.

7. *Οδύσσεια* ι 106.

8. Όσον αφορά τις διαφορές Θέμιδος και Δίκης βλ. Hirzel, *ό.π.*, σελ. 156.

9. Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι* 222-224, 258-262.

10. Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι* 213-218. Χαρακτηριστικό της *δίκης* είναι γενικά η έλλειψη βίας (Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι* 275): Όπου απαιτείται μια μορφή βίας αυτή είναι απλώς η δύναμη που αποκαθιστά το δίκαιο και υπηρετεί την έμπρακτη εφαρμογή της δικαιοσύνης· βλ. Wolf, *ό.π.*, τόμ. Ι, σελ. 133-135.

11. Για την ιστορία του όρου *δικαιοσύνη* βλ. E. A. Havelock, «Dikaiousune», *Phoenix* 23 (1969), 49 κ.ε.

12. *Ελεγ.* 1,147.

καιοσύνη δεν απαντά στις γραπτές πηγές, παρά μόνο στους *Ορφικούς Ύμνους*. Η δικαιοσύνη διαφοροποιείται ελαφρώς από τη Δίκη: Και οι δύο ευνοούν τους δικαίους και τιμωρούν τους αδίκους, αλλά η Δίκη εμφανίζεται και ως πάρεδρος του Δία, ενώ η Δικαιοσύνη παρουσιάζεται ως αποκλειστικά δρώσα στην κοινωνία των ανθρώπων, όπου συμβαδίζει με την ειρήνη, τη σταθερότητα και την ισότητα.¹³

Η απονομή όμως της δικαιοσύνης στην αρχαιότητα δεν αφορούσε μόνο τον κόσμο των ζωντανών, αλλά και τον Κάτω Κόσμο. Έτσι, είναι φυσικό να μην απουσιάζουν από τον τόπο αυτό κάποιες μυθικές μορφές που θα εκτελούσαν τα καθήκοντα εκείνα τα οποία στον Επάνω Κόσμο είχαν οι δικαστές. Το ρόλο αυτό είχαν αναλάβει στον Άδη ο Μίνωας (γιός του Δία και της Ευρώπης), ο Αιακός και ο Ραδάμανθους, οι λεγόμενοι κριτές των νεκρών.¹⁴

Τέλος, το γεγονός ότι η μυθολογία δεν αρκέστηκε στο πρόσωπο του Δία για να ενσαρκώσει την ιδέα της δικαιοσύνης, αλλά επινόησε και άλλες μορφές προκειμένου να εκφράσει ξεχωριστά κάθε τομέα της δικαιοσύνης και της απονομής της (όπως Ευνομία, Νέμεση, Μανία, Ποινή, Κράτος και Βία, Ερινύες – εκτός από τη Θέμιδα και τη Δίκη) πιθανότατα οφειλόταν ως ένα βαθμό στην ολοένα αυξανόμενη σημασία των αξιών αυτών στην ελληνική κοινωνία, στις αλλαγές των πολιτευμάτων, των κοινωνικών συνθηκών και των θεμάτων που αφορούσαν το δίκαιο, καθώς και στις συνακόλουθες αλλαγές στις αντιλήψεις των ανθρώπων σχετικά με την απονομή του.

Οι περισσότερες από τις μορφές αυτές της μυθολογίας εμφανίζονται στις πρωιμότερες πηγές της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, δηλ. στα έπη του Ομήρου και του Ησιόδου, ενώ μύθοι σχετικοί με την άσκηση της δικαιοσύνης από μέρους των θεών, και κυρίως σχετικοί με τις ποινές που επιβάλλουν οι θεοί, αποτελούν συχνά θεματικό πυρήνα της τραγωδίας.

B' Μέρος

Η εξελικτική πορεία της ιδέας του δικαίου διαγράφεται και αποτυπώνεται στην αρχαία ελληνική γραμματεία. Στα πλαίσια της εισήγησης αυτής, ενδεικτικά και επιλεκτικά θα παρουσιάσουμε μόνο κάποιους σταθμούς που σηματοδοτούν την εξέλιξη αυτή.¹⁵

13. Ύμν. 62,4 / 63,5-6 / 62,2. Δ. Π. Παπαδίτσα - Ε. Λαδιά, *Ορφικοί Ύμνοι*, Κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Αθήνα 2003.

14. Βλ. Ν. Παπαγατζής, «Οι θεοί του Κάτω Κόσμου», *Ελληνική Μυθολογία*, Εκδοτική Αθηνών, τόμ. 2 (1987), σελ. 221 κ.ε. Η τιμωρία των ανιάτων εχόντων εις πονηρίαν είναι ορφική ή πυθαγόρεια: πρβλ. Πίνδαρο, *Πυθίων*, 2,21.

15. Στην παρούσα εισήγηση, η οποία παρουσιάστηκε στο πλαίσιο του *Biblicum* του Τομέα

Με βάση τα δεδομένα των ομηρικών επών, μπορούμε να πούμε πως οι Έλληνες της εποχής αυτής δεν γνωρίζουν μια διακριτή έννοια δικαιοσύνης. Οι θεοί δεν φαίνεται να ενδιαφέρονται για τη διανθρώπινη καλή συμπεριφορά, όμως τιμωρούν τους ανθρώπους όταν αυτοί παραβαίνουν τα καθήκοντά τους απέναντι στους θεούς. Το πρόβλημα της αυθαιρεσίας των θεών έναντι του αιτήματος των θνητών για δικαιοσύνη απασχόλησε από πολύ νωρίς την ελληνική σκέψη.¹⁶ Η Θέμις¹⁷ (οι θεσμοί που δόθηκαν από τους θεούς) εξουσιάζει τον αριστοκρατικό κόσμο, ρυθμίζει τη συμπεριφορά των ανθρώπων και βρίσκει την πραγμάτωσή της στις αποφάσεις των βασιλιάδων δικαστών. Το σκήπτρο ήταν το σύμβολο της εξουσίας και της «θέμιστος», δηλ. της νομικής διαδικασίας. Βέβαια, όπως σημειώνει ο Finley,¹⁸ ο Όμηρος μιλούσε για την αριστοκρατία από τον πρώτο στίχο της *Ιλιάδας* ίσαμε την τελευταία πρόταση της *Οδύσσειας*, κι έτσι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε πώς απένεμαν τη δικαιοσύνη όταν σε μια υπόθεση εμπλέκονταν και απλοί πολίτες. Ωστόσο, μπορούμε να διακρίνουμε μια εξέλιξη στη σκέψη του ποιητή από το αρχαιότερο ποίημα, την *Ιλιάδα*, στο νεότερο, την *Οδύσσεια*. Στην *Ιλιάδα* η έκφραση της συμπάθειας ή αντιπάθειας κάθε θεού για τον ένα ή τον άλλο ήρωα είναι προσωπικό θέμα, ενώ στην *Οδύσσεια* στο προσωπικό στοιχείο έχουν προστεθεί οι απαιτήσεις της δικαιοσύνης, που ακόμα ωστόσο δεν είχε ολοκληρωθεί και διαμορφωθεί. Ο Δίας φαίνεται να μεταμορφώνεται σταδιακά από βασιλιά της ηρωϊκής κοινωνίας σε μια αρχή παγκόσμιας δικαιοσύνης.¹⁹ Ήδη στην *Ιλιάδα*²⁰ ο Όμηρος περιγράφει τη σκηνή μιας δίκης στην περίφημη περιγραφή της ασπίδας του Αχιλλέα, όπου δικαστές είναι οι γέροντες της πόλης. Πε-

Βιβλικής Γραμματείας και Θρησκευολογίας και εντάσσεται στη θεματική ενότητα *Η δικαιοσύνη στην Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, την Καινή και την Παλαιά Διαθήκη*, κρίναμε σκόπιμο να εστιάσουμε την προσοχή μας στο πέρασμα της έννοιας της δικαιοσύνης από την περιοχή του μύθου και των θεών, τη *Δίκη* του Ησιόδου, σε μια έννοια καθημερινή και ανθρώπινη, τη *δικαιοσύνη* του Σωκράτη, διαγράφοντας πολύ συνοπτικά την ενδιάμεση πορεία όπως αυτή ανιχνεύεται στα κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας.

16. Το πρόβλημα αυτό συνδέεται με το γενικότερο πρόβλημα της ηθικότητας των ομηρικών θεών· βλ. Μ. P. Nilson, «Die Griechengötter und die Gerechtigkeit», *Harv. Theol. Rev.* 50 (1957) 193 κ.ε.

17. Για τη Θέμιδα στον Όμηρο βλ. Μ. S. Ruipérez, «Historia de θέμις en Homero», *Emerita* 28 (1960) 99 κ.ε.

18. I. M. Finley, *Ο κόσμος του Οδυσσέα* (μετάφρ. Σ. Μαρκιανού), Αθήνα 1966, σελ. 177.

19. «Ο Δίας κανονίζει πώς θα εκπληρωθούν όλα τα πράγματα και τα διαθέτει κατά τη βούλησή του», λέει ο Σημωνίδης ο Αμοργίνος (I, I Bergk) βλ. E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, ό.π., σελ. 38. Αναλυτικά για τη σχέση του Δία με τη Δικαιοσύνη βλ. H. Lloyd - Jones, *The Justice of Zeus*, Μπέρκλεϋ - Λος Άντζελες 1971, και H. Schwabl, «Zeus», *RE Suppl.* XV, 1026-1030.

20. *Ιλιάδα* Σ 497-508.

ρισσότερα στοιχεία της νέας αντίληψης απαντώνται στην *Οδύσσεια*. Οι θεοί της *Οδύσσειας* ενδιαφέρονται για συνολική δικαιοσύνη ανάμεσα στους θνητούς κι όχι απλώς για τη διατήρηση της ηρωικής ευπρέπειας και της φυσικής τάξης, όπως στην *Ιλιάδα*. Ο Λαέρτης στο τέλος της *Οδύσσειας* αναφωνεί γεμάτος ανακούφιση πως πρέπει να ζουν ακόμα οι θεοί, αφού οι μνηστήρες πλήρωσαν για τα κρίματά τους.²¹ Σε άλλο σημείο ο ποιητής μάς λέει ότι οι θεοί περιπλανώνται στις πόλεις των θνητών, προκειμένου να μαθαίνουν τις αμαρτίες και τη δικαιοσύνη των ανθρώπων.²² Ωστόσο, η απονομή της δικαιοσύνης παραμένει ως το τέλος μια καθαρά προσωπική υπόθεση. Η επιστροφή του Οδυσσέα στο θρόνο της Ιθάκης ήταν δίκαιη και σωστή, αλλά ήταν θέμα ιδιωτικής δράσης για προσωπικά συμφέροντα και όχι θρίαμβος της δικαιοσύνης για χάρη του γενικού συμφέροντος.²³

Η ιδέα ενός κόσμου οργανωμένου από τη θεϊκή δικαιοσύνη ανήκει όχι στον Όμηρο, αλλά στον Ησίοδο και το διδακτικό έπος. Ο Ησίοδος οργάνωσε τους θεούς σ' ένα σύστημα θεογονίας και μετέτρεψε τη δικαιοσύνη σε κύριο πρόβλημα της ανθρώπινης και της θεϊκής αντίληψης.

Ο Δίας, λέει ο Ησίοδος, όρισε για τα ψάρια, τα αγρίμια και τα πουλιά τη μορφή της ζωής τους, να τρώνονται δηλαδή αναμεταξύ τους. Στον άνθρωπο όμως έδωσε ένα μέσο για να τον γλυτώσει απ' αυτόν τον εξοντωτικό αγώνα εναντίον όλων, τη *Δίκη*. Με τη δύναμη μιας θρησκευτικής ιδέας προβάλλει η πεποίθηση για την ιερότητα, την αφθαρσία και τη σωτήρια δύναμη της Δίκης, η οποία στο εξής γίνεται ένα βασικό θέμα της ελληνικής ποίησης και φιλοσοφίας. Μάλιστα, οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν ότι πρέπει να αποφύγουμε να χαρακτηρίσουμε τη μορφή της Δίκης του Ησίοδου προσωποποίηση: Πολύ περισσότερο αποτελεί η Δίκη «μια ανθρωπόμορφη έκφραση εκείνης της θεϊκής δύναμης που τη νοιώθουμε ότι ενεργεί μέσα σε κάθε δίκαιη απόφαση και μέσα στο Δίκαιο, νοημένο ως απόλυτη αξία».²⁴

Η Δίκη που εξαγγέλλει ο Ησίοδος προέρχεται από μια διαφορετική κοινωνική περιοχή από εκείνη του Ομήρου. Εκφράζει το αίτημα των καταπιε-

21. *Οδύσσεια* ω 351.

22. *Οδύσσεια* ρ 485.

23. Έτσι και η τιμωρία, με την επιβολή κάποιας ποινής, στον ομηρικό κόσμο, «μπορεί να χρησιμοποιήσει τα όργανα της πολιτείας, αλλά τελικά παραμένει υπόθεση ιδιωτικής πρωτοβουλίας»: Αιμ. Μιρώ, *Η καθημερινή ζωή στην εποχή του Ομήρου* (μετάφρ. Κ. Παναγιώτου), Αθήνα 1971, σελ. 172.

24. Α. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* (μετάφρ. Α. Τσομπανάκης), Θεσσαλονίκη 1964, σελ. 164. Ο τρόπος με τον οποίο ο Ησίοδος μιλά γι' αυτή τη μορφή, με εντυπωσιακές εικόνες, που η μία διαδέχεται την άλλη, θυμίζει την περιγραφή για τη Λάρνακα του Κυψέλου, όπου η Δίκη παριστάνεται σαν ωραία γυναίκα με το ένα χέρι να χτυπά τη μισητή Αδίκη και με το άλλο να τη χτυπά με ραβδί (*Παυσ.* 5,18,2).

σμένων για δικαιοσύνη, αυτών που χτυπήθηκαν από την ύβρη των άλλων. Το ποίημά του *Έργα και Ημέραι* εκφράζει τον αγώνα της δικαιοσύνης ενάντια στην αδικία. Ο ποιητής διαμαρτύρεται για τις άδικες αποφάσεις των δικαστών και τον τρόπο απονομής του δικαίου, που νομιμοποιεί την αυτοδικία.

Αφορμή για τη σύνθεση του έργου έδωσε μια προσωπική εμπειρία: Ο Ησίοδος είχε έναν αδελφό, τον Πέρση, ο οποίος μοίρασε άδικα την πατρική περιουσία και κατοχύρωσε δικαστικά την αυθαιρεσία του. Ο ποιητής μιλά με πίκρα για «*δωροφάγους*» δικαστές, και απευθυνόμενος στον Πέρση, τον παρακινεί στη δικαιοσύνη και την εργατικότητα.

Ο ποιητής όμως δεν στάθηκε στην προσωπική εμπειρία, αλλά προχώρησε στη συνείδηση της σημασίας του νόμου και την αναγκαιότητα της δικαιοσύνης.

Μέσω μιας γενεαλογίας του πολιτισμού που επιχειρεί, διακρίνει πέντε γένη ανθρώπων που έζησαν διαδοχικά πάνω στη γη: το χρυσό, το ασημένιο, το χάλκινο, το γένος των ηρώων ή ημιθέων και το σιδερένιο, που ζει ο ίδιος. Σ' αυτό το γένος, σημειώνει, δεν υπάρχει αγάπη ανάμεσα σε αδέρφια ούτε τιμή στο γονιό. Το καλό και το δίκαιο δεν έχουν πέραση. Πιο πολύ προσέχουν τον θρασύ και τον άδικο. Το δίκαιο οι άνθρωποι το παίρνουν με το χέρι τους. Ο κακός βλέπει τον καλύτερό του.²⁵ Και όλα αυτά, ώσπου ο θεός να εξαφανίσει και αυτό το γένος. Για πρώτη φορά οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους γίνονται αντικείμενο μελέτης και προβάλλεται μια κοινωνία που αποστρέφεται τον πόλεμο, στρέφοντας έτσι τα νάτα στον Όμηρο.²⁶ Εκείνο που κυριαρχεί στην κοινωνική σκέψη της εποχής του Ησίοδου είναι το αίτημα της δικαιοσύνης.

Ο ποιητής αρνείται τη βία ως μέθοδο ενέργειας και προβάλλει το θεσμό του δικαίου. Η βία, διακηρύσσει, αρμόζει στα κτήνη. Στους ανθρώπους αρμόζει η δικαιοσύνη. Εισάγοντας την έννοια της δικαιοσύνης και ενσωματώνοντάς τη στην πορεία του ανθρώπου, επιχειρεί να αναχαιτίσει την αιχαιοδοξία που εκφράζεται στη θεωρία του για τον πολιτισμό. Όπου επικρατεί η δικαιοσύνη, οι πολιτείες ακμάζουν και οι λαοί ευημερούν. Ο πόλεμος, η πείνα και τα άλλα κακά μένουν μακριά και δεν βλάπτουν τους ανθρώπους. Η γη χαρίζει πλούσια τα αγαθά της. Παράλληλα, προβάλλεται η προσωπικότητα και

25. Το δόγμα της δικαιοσύνης του ισχυροτέρου, της δικαιοσύνης που εφάρμοζαν οι Κύκλωπες της ομηρικής κοινωνίας, αποδίδεται από τον Ησίοδο με το μύθο του γερακιού με το αηδόνη (στ. 202-209), ο οποίος είναι ο πιο πρόωμος σωζόμενος μύθος στην αρχαία ελληνική γραμματεία.

26. Ωστόσο οι πρώτοι υπαινιγμοί για την υπεροχή της ειρήνης βρίσκονται ήδη στον Όμηρο, κάτι που διαφαίνεται από την απεικόνιση των αγαθών της ειρήνης επάνω στην ασπίδα του Αχιλλέα: αναλυτική περιγραφή των σκηνών και σχετική βιβλιογραφία βλ. M. W. Edwards (επιμ. Αντ. Ρεγκάκος), *Όμηρου Ιλιάδα*, τόμ. Ε, Θεσσαλονίκη 2003, σελ. 339 κ.ε.

η ευθύνη του άρχοντα. Ο ρόλος του είναι ρόλος ειρηνοποιού και δικαιοκρίτη. Αντίθετα, ένας άδικος άρχοντας είναι όλεθρος για το λαό του.

Ένα άλλο ενδιαφέρον στοιχείο της σκέψης του ποιητή είναι η προσπάθεια ιεράρχησης των δυνάμεων του κόσμου και των αξιών της ζωής. Οι φυσικές δυνάμεις και τα φαινόμενα της ζωής συσχετίζονται και αλληλοερμηνεύονται. Ο Δίας και η Θέμις γεννούν τη Δίκη, την Ευνομία και την Ειρήνη (τις τρεις Ωρες). Η ιδέα ότι από το Δίκαιο πηγάζουν η Ευνομία και η Ειρήνη στις σχέσεις των ατόμων και των κρατών προϋποθέτει μεγάλη ωριμότητα πολιτικής και κοινωνικής συνείδησης και, παράλληλα, εξαιρετική δύναμη συλλήψεως αφηρημένων εννοιών.

Η σύνδεση της δικαιοσύνης με τη λέξη *δίκη* και τα παράγωγά της, τα οποία ήδη στον Όμηρο συνδέονται με το χώρο της δικαστικής πράξης, καθιστά για πρώτη φορά εφικτή τη διαμόρφωση κρίσεων για έννομη ή μη κοινωνική συμπεριφορά, χωρίς μια άμεση αναφορά σε πράξη ή συνέπεια πράξης. Πρόκειται για την ολοκλήρωση της αντικειμενοποίησης του Δικαίου –σε μυθική βέβαια μορφή–, που αποτελεί ωστόσο την προϋπόθεση για μια διακριτή έννοια της δικαιοσύνης, η οποία, όπως σημειώθηκε, απουσιάζει στον Όμηρο. Η ενασχόληση του Ησιόδου με την ηθική και τη δικαιοσύνη του Δία είναι ένας ολόκληρος κόσμος μακριά από την παλιά αριστοκρατική αντίληψη του θεϊκού δικαίου των βασιλέων, που είναι αδιαμφισβήτητο στην *Ιλιάδα* και ισχύει ακόμη σε μεγάλο βαθμό στην *Οδύσσεια*.

Το κοινωνικό αίτημα για δικαιοσύνη, που προβάλλει τόσο έντονα στο έργο του ο Ησιόδος, βρήκε ανταπόκριση. Τον 7ο αι. ξεκινούν οι πρώτες προσπάθειες για κωδικοποίηση των νόμων και κατοχύρωση του δικαίου. Οι νομοθέτες και οι σοφοί της εποχής αρχίζουν να οραματίζονται τη δημιουργία ενός κράτους δικαίου που βασίζεται στην ιδέα της δικαιοσύνης ως ύψιστης πολιτικής αρετής. Ανάμεσα στα σημαντικότερα βήματα στην ιστορία του δικαίου είναι η κατάργηση της αυτοδικίας, που αποδίδεται στον Ζάλευκο (660 π.Χ.) και αποδεικνύεται οριστικά σε κείμενα του Δράκοντα (624 π.Χ.),²⁷ και η πρώτη διάκριση ακούσιου και εκούσιου φόνου από τον τελευταίο. Η συμπεριφορά αρχόντων και αρχομένων αρχίζει βαθμιαία να ρυθμίζεται από την έννοια της πολιτικής αρετής.

Κληρονόμος του Ησιόδου αλλά και πνευματικός πατέρας του Αισχύλου είναι ο νομοθέτης και ποιητής Σόλων ο Αθηναίος. Όπως για τον Ησιόδο, έτσι και για τον Σόλωνα ανώτατος εγγυητής της δικαιοσύνης είναι ο Δίας: Το δικαστήριο του Δία ορμά στα έργα της ύβρης όπως ο ανοιξιάτικος άνεμος,

27. Το σωζόμενο κείμενο του Δράκοντα, στον Α. Biscardi, *Αρχαίο Ελληνικό Δίκαιο* (μετάφρ. Π. Δημάκης), Αθήνα 1996, σελ. 446-448.

που ξεσηκώνει τη θάλασσα, ερημώνει τις πεδιάδες, ξεκαθαρίζει όμως τον ουρανό από τα σύννεφα, και ο ήλιος φωτίζει χαμηλά τη γη από τον αστραφτερό και γαλάζιο ουρανό.²⁸

Το πόσο έντονη είναι στον Σόλωνα η αναζήτηση μιας θεοδικίας φαίνεται εκεί που ο ποιητής προσπαθεί να κατανοήσει την ευτυχία του άδικου ανθρώπου. Συχνά ο Δίας τιμωρεί με καθυστέρηση και χτυπά πάντοτε τα παιδιά και τα εγγόνια. Και ο Ησίοδος συνθέτει με έντονα χρώματα την τύχη της δίκαιης και της άδικης κοινότητας.²⁹ Σ' εκείνον όμως η ευτυχία και η καταστροφή έρχονται πέρα για πέρα απ' έξω. Απεναντίας, στον Σόλωνα αιτία και αποτέλεσμα προέρχονται από την εσωτερική ζωή της πόλης. Η απληστία και η αδικία σταδιακά την οδηγούν στην απόλυτη της ελευθερίας και της ειρήνης. Εδώ αναγνωρίζεται η εσωτερική νομιμότητα της κρατικής κοινωνικής ζωής και προβάλλει μια σκέψη που ολοκληρώνεται με την *Πολιτεία* του Πλάτωνα.

Στο νομοθετικό έργο του Σόλωνα, αλλά και στις περιφημες ελεγείες του, διακρίνονται νέες αντιλήψεις περί δικαιοσύνης. Η Δίκη παρουσιάζεται για πρώτη φορά ως μια δύναμη της ιστορίας, ως έννοια περισσότερο πολιτική παρά θρησκευτική, και έρχονται στο προσκήνιο και άλλες έννοιες, όπως η Ευνομία και η Δυσνομία, καθώς ο νόμος τείνει να αντικαταστήσει πλήρως το θεσμό. Μάλιστα, η Ευνομία, την οποία εγκωμιάζει ο Σόλων, αποτελεί θεμελιακή έννοια της πολιτειακής του σκέψης και σημαίνει «δικαιή τάξη».³⁰ Ο προσδιορισμός της έννοιας της δικαιοσύνης από τον Σόλωνα βρίσκεται σε συνάρτηση με τις δημοκρατικές προσπάθειες του τέλους του 6^{ου} αιώνα για μια επέκταση των πολιτικών δικαιωμάτων σε νέες ομάδες πληθυσμού, γεγονός που είχε ως συνέπεια νέες απαιτήσεις για ισονομία και ισηγορία.

Σε πλήρη αντίθεση με τους μύθους, στον Σόλωνα το μέγεθος και το είδος της τιμωρίας εξαρτώνται από τη συμπεριφορά του τιμωρούμενου και όχι από την αυθαιρεσία αυτού που τιμωρεί. Παράλληλα, η παρουσία της Ύβρεως, της Δίκης και της Άτης, αλλά και η πίστη στην ηθική τάξη που επιβάλλουν οι θεοί, δείχνουν ότι πλησιάζει το πνευματικό κλίμα της αττικής τραγωδίας.

Στις δεκαετίες που ακολούθησαν, όπως προαναφέρθηκε, η θεότητα *Δίκη* αντικαθίσταται στον Θέογονη (560-550 π.Χ.) από τη *Δικαιοσύνη*, η οποία είναι ανύπαρκτη στον Όμηρο και τον Ησίοδο και τίθεται στην υπηρεσία της πόλης ως νέα πολιτική αρετή.³¹ Ο Πίνδαρος χαρακτηρίζει τη δικαιοσύνη «ασφαλές θεμέλιο των πόλεων».³²

28. A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, ό.π., σελ. 195.

29. Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι* 225.

30. Βλ. W. Jaeger, «Solons Eunomie», *Sitzungsberichte der Akademie Berlin*, 1926, σελ. 69.

31. *έν δέ δικαιοσύνη συλλήβδην πάσ' αρετή έστιν* (Diehl, ALG, Theognis A 147).

32. *βάθρον πόλιων ασφαλές δικά* (Όλυμπ. 13.6).

Ο ύστερος 7ος και ο 6ος αι. π.Χ. αποτελούν μια περίοδο αυξανόμενης θρησκευτικής ευαισθησίας και η θρησκευτική τεκμηρίωση του δικαίου εμβαθύνεται. Η εμφανιζόμενη πίστη σε μια περαιτέρω ζωή της ψυχής και στο ότι θα λάβει αμοιβή ή τιμωρία στο επέκεινα για τις πράξεις της επίγειας ζωής, καθώς και η διδασκαλία των Πυθαγορείων περί περιπλανήσεως της ψυχής, εξατομίκευσαν την ευθύνη και την ενοχή. Τη δίκαιη ανταπόδοση, η οποία συχνά αθετείται στη διάρκεια της ζωής του ατόμου και γι' αυτό έπρεπε να αναζητηθεί στην κατάσταση της κοινότητας ή των απογόνων,³³ μπορεί κανείς τώρα να την προσδοκά πέραν των ορίων του φυσικού θανάτου. Η πίστη σε μια δίκη των νεκρών επιζητεί να καταστήσει υποφερτή την καθημερινή εμπειρία της αδικίας στην ανθρώπινη ζωή. Ο κατάλογος των μετανοούντων αμαρτωλών στη *Νέκυια* της *Οδύσσειας* αποτελεί το αρχαιότερο δείγμα για μια τέτοιου είδους κατανόηση της δικαιοσύνης.³⁴

Οι Ίωνες φιλόσοφοι, από την πλευρά τους, θα κάνουν τη Δίκη αρχή κοσμική που κυβερνάει γη και ουρανό – τον κόσμο ολόκληρο. Ο Αναξίμανδρος έβλεπε τη γένεση των όντων κάτω από μια ηθική οπτική γωνία που συνάπτεται στενότερα με το πρόβλημα της Δίκης: «τα όντα, απ' όπου γεννιούνται, εκεί χρωστούν και να φθαρούν, γιατί πληρώνουν ποινή και τιμωρία το ένα στο άλλο για την αδικία τους, σύμφωνα με την τάξη του χρόνου».³⁵ Στον Παρμενίδη τα κλειδιά της πύλης απ' όπου περνούν η Μέρα και η Νύχτα, τα κρατάει η «πολύπλοια Δίκη»³⁶ αυτή κρατάει δεμένες και τη γένεση και τη φθορά των όντων.³⁷ Το ίδιο και στον Ηράκλειτο: Η κοσμική αναγκαιότητα, οι ουράνιοι φυσικοί νόμοι, επιτροπεύονται από τη Δικαιοσύνη. Ο Ήλιος δεν μπορεί να ξεφύγει από την τροχιά του, αλλιώς οι Ερινύες, οι παραστεκάμενες της Δικαιοσύνης, θα τον ανακαλύγουν – και θα τον ξαναγυρίσουν φυσικά στο σωστό δρόμο.³⁸ Ο Ηράκλειτος αφήνει να εννοηθεί μια διαλεκτική θεωρία για τη δίκη και την αδικία, αφού η πρώτη είναι γνωστή χάρη στη δεύτερη:³⁹ Η δικαιοσύνη φανερώνεται μέσα από τη σύγκρουση, είναι σύγκρουση. Η τελευταία λέξη της σκέψης του Ηράκλειτου σχετικά με την πόλη, επισημαίνει ένας μελετητής, δεν είναι οι νόμοι –οι οποίοι τρέφονται από τους θείους νόμους–⁴⁰ αλλά η δι-

33. Ησιόδος, *Έργα και Ημέραι* 230-247.

34. A. Dihle, «Gerechtigkeit», *ό.π.*, σελ. 242.

35. Αναξίμανδρος, Diels VS 12 [2] F 1.

36. Παρμενίδης, Diels VS I, 229, B, 1, 14. Πρβλ. τους χαρακτηρισμούς *ποίνιμος Δίκη* (Σοφοκλής, *Τραχίν.* 808) και *ύστερόπλοιας Έρινός* (Αισχύλος, *Αγαμ.* 58).

37. Παρμενίδης, Diels VS 28[18] F 1, 8.

38. Απόσπ. 94: «Ήλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δέ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν».

39. Απόσπ. 23: *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἦδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.*

καιοσύνη: Η δικαιοσύνη είναι η δύναμη που εξασφαλίζει τη συνοχή και την κανονικότητα του κοσμικού γίγνεσθαι, μέσα από τον πόλεμο και τη διχόνοια.⁴¹ Έτσι, οι Ίωνες φιλόσοφοι, απεξαρτώντας τα φυσικά φαινόμενα από τη θεϊκή βούληση, έφεραν σε σύγκρουση το μύθο με τον Λόγο.⁴²

Η σύγκρουση όμως του θεϊκού με το ανθρώπινο δίκαιο και η αμφισβήτηση της αυθαιρεσίας των θεών θα παιχθεί επί σκηνής με τη γένεση της τραγωδίας. Μέσα από τα έργα των τραγικών διαφαίνεται η σύγκρουση ανάμεσα στις κοσμικές αξίες του 5ου αιώνα και την αρχαιότερη θρησκευτική παράδοση. Εξαρχής πρέπει να επισημάνουμε ότι η διερεύνηση και ο προσδιορισμός της ακριβούς σημασίας των δικαιοκλών όρων και εννοιών και του τρόπου χρήσης τους στο χώρο της τραγωδίας απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή. Οι τραγικοί ποιητές χρησιμοποιούν τις λέξεις και τις έννοιες του Δικαίου εντελώς διαφορετικά απ' ό,τι οι ρήτορες ή το δικαστήριο. Συχνά καταφεύγουν στους όρους αυτούς συνειδητά προκειμένου να εκφράσουν τις συγκρούσεις ανάμεσα στις νομικές αξίες από τη μια μεριά και, από την άλλη, σε μια αρχαιότερη θρησκευτική παράδοση, καθώς και σ' έναν ηθικό στοχασμό που γεννιέται. Στο ένα άκρο, το δίκαιο καθιερώνει την ντε φάκτο εξουσία και στηρίζεται στον καταναγκασμό, αποτελώντας, κατά κάποια έννοια, και τη συνέχειά του. Στο άλλο άκρο αναφέρεται το θρησκευτικό στοιχείο: Εισάγει και δεσμεύει ιερές δυνάμεις, δηλαδή την κοσμική τάξη, τη δικαιοσύνη του Διός. Θέτει επίσης ηθικά προβλήματα σχετικά με το βαθμό ευθύνης των προσώπων που ενεργούν. Από αυτή την άποψη, η θεϊκή δικαιοσύνη, που κάνει συχνά τα παιδιά να πληρώνουν για τα εγκλήματα του πατέρα τους, «μπορεί να φανεί τόσο σκοτεινή και αυθαίρετη, όσο και η βία ενός τυράννου».⁴³ Ωστόσο, όπως σημειώνει ο Α. Lesky, μπορεί οι θεοί να «χειρίζονται το πηδάλιο με σκληρό χέρι, αλλά σ' αυτούς ανήκει και η χάρις».⁴⁴

Ειδικότερα ο Αισχύλος, στο δεύτερο μισό του 5ου αιώνα, έχοντας ως κέντρο του στοχασμού του τον Δία, προβληματίζεται βαθιά για τη δικαιοσύνη και τη δικαίωση των θεών.⁴⁵ Θεωρείται ο πρώτος που έβαλε τους μύθους και την

40. Απόσπ. 114: *τρέφονται γάρ πάντες οι άνθρωποι νόμοι υπό ενός, τοῦ θείου.*

41. Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η Φιλοσοφία* (μετάφρ. Δ. Δημητριάδης), εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1974, σελ. 175.

42. Βλ. W. Nestle, *Von Mythos zum Logos*, Στουτγάρδη 1968, και Ν. Μαρτσούκας, *Λόγος και μύθος με βάση την αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 1990.

43. Ζαν Πιέρ Βερνάν - Πιέρ Βιντάλ-Νακέ, *Μύθος και τραγωδία στην αρχαία Ελλάδα* (μετάφρ. Στ. Γεωργιάδης), Αθήνα 1974, σελ. 42-43.

44. Α. Lesky, *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων. Από τη γέννηση του είδους ως τον Σοφοκλή* (μετάφρ. Ν. Χ. Χουρμουζιάδη), τόμ. Α, Αθήνα 1990, σελ. 279.

45. Για τη σύγκρουση δικαίου και αδικού στην τραγωδία του Αισχύλου βλ. G. Grossman, *Promethie und Orestie*, Χαϊδελβέργη 1970, σελ. 38 κ.ε.

ερμηνεία τους στην υπηρεσία της δημοκρατίας.⁴⁶ Στον τραγικό αυτό ποιητή ο θεϊκός και ο ανθρώπινος παράγοντας ενεργούν ταυτόχρονα: η θεϊκή δικαιοσύνη εκπληρώνεται μέσα από την ανθρώπινη πράξη. Όσο βαριά κι αν είναι η κληρονομική ενοχή και η καθυστερημένη εκδίκηση, ένας βαθμός ευθύνης υπάρχει πάντα στον ανθρώπινο παράγοντα. Η Jacqueline de Romilly, στο έργο της *Αρχαία Ελληνική τραγωδία*, επιγράφει χαρακτηριστικά το κεφάλαιο το σχετικό με τον Αισχύλο «Ο Αισχύλος ή η τραγωδία της θείας Δίκης».⁴⁷

Οι θεοί, όπως και η θεία Δίκη, είναι παντού στον τραγικό κόσμο του Αισχύλου. Είναι παντού εμφανής η αναζήτηση μιας ανώτερης δικαιοσύνης. Έτσι, στην τραγωδία *Πέρσες* εκείνο που δίνει δύναμη στο δράμα που έζησαν οι ηττημένοι Πέρσες είναι η διαδοχική αποκάλυψη του ρόλου που διαδραματίζει η θεία Δίκη.

Η δικαιοσύνη με τη μορφή της ανταπόδοσης των ίσων, ανθρώπινη και θεϊκή, είναι το βασικό θέμα της *Ορέστειας*. Η ένοχη Κλυταιμνήστρα σκοτώνει το σύζυγό της Αγαμέμνονα, ο αθώος Ορέστης φονεύει τη μητέρα του και η τριλογία κλείνει με μια δίκη στην οποία μετέχουν θεοί και άνθρωποι και όπου ο Ορέστης αθωώνεται με την «ψήφο» της Αθηνάς. Ο χορός αναφωνεί ότι το χτύπημα του Ορέστη εναντίον της μητέρας του προέρχεται από τη θεία δικαιοσύνη.⁴⁸ Βέβαια, φαίνεται αλλόκοτη αυτή η Δίκη,⁴⁹ που οδηγεί τον Ορέστη να μολυνθεί με το αίμα της μητέρας του και τέλος τον παραδίδει στις Ερινύες,⁵⁰ μια αντίφαση που τρόπον τινά αίρεται από την τελική αθώωση του Ορέστη, έκβαση που αποτελεί καινοτομία της τραγωδίας έναντι της προηγούμενης σχετικής παράδοσης.⁵¹

Το θέμα της δικαιοσύνης και της αυθαιρεσίας των θεών επανέρχεται στον *Προμηθέα Δεσμώτη*. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ότι πρόκειται για το μόνο δράμα όπου «η αρχή της θείας δίκης ούτε βεβαιώνεται ούτε επιβεβαιώνε-

46. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *ό.π.*, τόμ. Ι, σελ. 253.

47. Jacqueline de Romilly, *Αρχαία Ελληνική τραγωδία* (μετάφρ. Ελ. Δαμιανού-Χαραλαμποπούλου), Αθήνα 1990, σελ. 47.

48. στ. 935: *ἔμολε μὲν Δίκα* (έφτασε η Δίκη).

49. Όπως σημειώνει ο Wolf (*ό.π.*, τόμ. Ι, σελ. 400), «μπορεί κάποιος να υποπέσει σε αδικη-μα υπακούοντας στην προσταγή ενός θεού και δεν θα ήταν ακόμη πιο άδικος αν δεν είχε υπακούσει στη θεϊκή εντολή».

50. Οι Ερινύες αναφέρονται πολύ συχνά στον Αισχύλο και ο ποιητής φαίνεται να αναγνωρίζει σ' αυτές ένα σύμβολο μιας ανώτερης ποινικής δικαιοσύνης για σφάλματα ενός παρελθόντος που φαντάζει αμειλικτό: βλ. Ρ. Ε. Easterling - Β. Μ. W. Knox, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (μετάφρ. Ν. Κονομή - Χρ. Γριμπά - Μ. Κονομή), Αθήνα 1999, σελ. 392.

51. Ο μύθος του Ορέστη υπάρχει στην *Οδύσσεια* (α 298-300, γ 303-310, δ 91-92, λ 410-417) καθώς και στον Πίνδαρο (11ος *Πυθίων.*, 15-37), αλλά εκτείνεται μέχρι την καταδίωξη από τις Ερινύες.

ται». ⁵² Ο Προμηθέας παρουσιάζεται ως το θύμα ενός κυρίαρχου Δία, όχι δικαίου. Το ερώτημα που προκύπτει είναι πώς μια τέτοια θέση εντάσσεται στο υπόλοιπο έργο του Αισχύλου, όπου ο ποιητής κηρύττει την πίστη στη θεία δικαιοσύνη. Μια απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι ο ποιητής, φροντίζοντας πλάι στον όχι δίκαιο Δία να προβάλει την έπαρση του Προμηθέα, φαίνεται να διδάσκει ότι ακόμη και στους θεούς η δικαιοσύνη είναι καρπός εμπειρίας, μια σκέψη που βρίσκεται σε συνέχεια της εποχής των θεογονιών και των θεομαχιών. ⁵³

Ο Προμηθέας, γιός της Θέμιδας (ή της Γης) και του Τιτάνα Ιαπετού, είναι ο πιο γνωστός «αμαρτωλός» της ελληνικής μυθολογίας. Ο Ησιόδος ⁵⁴ περιγράφει τη φοβερή τιμωρία του ήρωα, που αποφάσισε να κλέψει τη φωτιά από το εργαστήριο του Ηφαίστου και της Αθηνάς και να την προσφέρει στους ανθρώπους, ώστε μαζί με τις τέχνες και τις επιστήμες να επιβιώσουν, αφού οι φυσικές τους δυνάμεις δεν ήταν αρκετές. Με την πράξη αυτή γίνεται ο ευεργέτης και σωτήρας του ανθρώπινου γένους, αλλά προκαλεί την οργή του Δία, ο οποίος τον αλυσοδένει στον Καύκασο, όπου ένας αετός του κατέτρωγε καθημερινά το συκώτι.

Η τιμωρία του Προμηθέα φαίνεται αυθαίρετη και άδικη ⁵⁵ – εκτός από υπερβολικά σκληρή. Κανείς δεν φαίνεται να είχε προειδοποιήσει πως η φωτιά ήταν αγαθό του οποίου η προσφορά στους ανθρώπους θα επέσειε τιμωρία (αντίθετα, οι πρωτόπλαστοι γνώριζαν τις συνέπειες σε περίπτωση παρακοής). Βασική ιδέα στην προκειμένη περίπτωση είναι η τιμωρία του επαναστάτη και αμφισβητία της θεϊκής εξουσίας. Είναι εμφανής η αυθαιρεσία και η σκληρότητα στην οποία μπορεί να φθάσει ένας θεός όταν θεωρεί ότι έχει προσβληθεί αυτός ή η εξουσία του. Και ενώ είναι φανερό ότι η Δικαιοσύνη τραυματίζεται από την αυθαιρεσία των ίδιων των θεών, η Θέμις και η Δίκη, οι προσωποποιήσεις-θεότητες της δικαιοσύνης, που είναι πάρεδροι του Δία, αναδεικνύοντας τους Ολύμπιους θεούς σε προστάτες του Δικαίου, στο μύθο δεν εμφανίζονται πουθενά.

Ο Αισχύλος λοιπόν, στην ομώνυμη τραγωδία, παρουσίαζε τον Προμηθέα, δέσμιο στον Καύκασο, να παίρνει το λόγο και να υπερασπίζεται το δικό του δίκαιο απέναντι στο δίκαιο του Δία. Υποστηρίζει ότι ο αρχηγός των θεών,

52. Jacqueline de Romilly, *Αρχαία Ελληνική τραγωδία*, ό.π., σελ. 56.

53. Jacqueline de Romilly, *Αρχαία Ελληνική τραγωδία*, ό.π., σελ. 57.

54. *Θεογονία* 521-525.

55. Η αυθαιρεσία του Δία διατυπώνεται με ποικίλες φράσεις στο δράμα. Ο Ωκεανός λέει για τον Δία: *Τραχίς μόναρχος οὐδ' ὑπεύθυνος κρατεῖ* (στ. 342). Για την κριτική του Αισχύλου στη θεϊκή δικαιοσύνη βλ. S. Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, Νέα Υόρκη 1974, τόμ. Ι, σελ. 21 κ.ε.

παρ' ἑαυτῶ τὸ δίκαιον ἔχων, κρατά το δίκαιο στα χέρια του και το διαμορφώνει κατά τη βούλησή του, ενώ διαμαρτύρεται ότι πάσχει «ἐκδίκαι». ⁵⁶

Μια άλλη τραγωδία με θέμα τη Δίκη, όπου όμως οι θεοί δεν παίζουν πρωταγωνιστικό ρόλο, είναι η *Αντιγόνη*, το «κατεξοχήν σχετικό με τη δικαιοσύνη δράμα του Σοφοκλή», ⁵⁷ αλλά παράλληλα, ίσως και ένα από τα πιο σκοτεινά έργα του. ⁵⁸ Ο Κρέων, άρχοντας της πόλης, έχει διατάξει να παραμείνει άταφο το πτώμα του Πολυνείκη, αδελφού της Αντιγόνης, επειδή πολέμησε εναντίον της πόλης του. Η Αντιγόνη, επικαλούμενη τον άγραφο νόμο, αρνείται να υπακούσει στην εντολή του. Τόσο ο Κρέωντας όσο και η Αντιγόνη πιστεύουν ότι ενεργούν δίκαια. Ο Κρέων είναι βασιλιάς και βασίζεται στο γεγονός ότι η δίκη τού έχει παραχωρηθεί από τον Δία («θεμιστοπόλος βασιλείς»), τον οποίο και σέβεται. Η Αντιγόνη επικαλείται και αυτή τον Δία και τη Δίκη, λέγοντας ότι η απόφαση του Κρέοντα δεν προέρχεται από τους θεούς και άρα δεν υποχρεούται να τη σεβαστεί. Υποστηρίζει ότι ακολουθεί μόνο τους άγραφους νόμους των θεών, στους οποίους αντιτίθεται ο Κρέων με την απαίτησή του, κάτι που δεν έχει δικαίωμα να κάνει. Δίνεται η εντύπωση ότι στο δράμα υπάρχει μια σύγκρουση του θεϊκού με το ανθρώπινο δίκαιο. Και οι δύο ήρωες χρησιμοποιούν το επιχειρήμα ότι ενεργούν εκ μέρους των θεών, και δείχνουν ότι το πιστεύουν πραγματικά, για να δικαιολογήσουν τη στάση τους. Και εκεί βρίσκεται η ύβρη και των δύο, ότι δηλαδή θέλησαν να ταυτιστούν με τη θεϊκή δίκη, κάτι το οποίο δεν τους επιτρεπόταν. Το ενδιαφέρον είναι ότι και οι δύο πλευρές επικαλούνται μεν το θεϊκό δίκαιο, αλλά η αντιπαράθεσή τους είναι μια αντιπαράθεση μεταξύ δύο ανθρώπων, χωρίς την επέμβαση κάποιου θεού. ⁵⁹ Έτσι, το δίκαιο στην τραγωδία αυτή δεν εμφανίζεται τόσο με τη θρησκευτική όσο με την πολιτική του διάσταση. Ο Κρέων εμφανίζεται ως ο τύραννος που επιθυμεί να κάνει τη θέλησή του νόμο, και μάλιστα παρουσιάζει το νόμο αυτό ως θεϊκό. Είναι αποκαλυπτικά τα λόγια του ότι αυτόν που κυβερνάει πρέπει να τον ακούμε και στα δίκαια και στα αντίθετα, δηλ. τα άδικα. Σ' αυτή την τυραννία αντιτίθεται τελικά στο δράμα η Αντιγόνη.

Τέλος, ο Ευριπίδης, ο ποιητής του ελληνικού διαφωτισμού, παρόλο που είναι ένας θρησκευτικός σκεπτικιστής, αν όχι άθεος, πιστεύει στη θεϊκή πρόνοια, την τελική επικράτηση της δικαιοσύνης και της θεϊκής ανταπόδο-

56. στ. 1093.

57. Wolf, *ό.π.*, τόμ. II, σελ. 248.

58. R. M. Torrance, «Sophocles: some bearings», *HSCPh* 69 (1965) 300.

59. Τα χαρακτηριστικά στοιχεία που διαφοροποιούν την *Αντιγόνη* από την υπόθεση του Ορέστη είναι ότι και οι δύο αντιμαχόμενες πλευρές είναι άνθρωποι και δεν εμφανίζεται κανένας θεός, καθώς και ότι τελικά καμία από τις δύο πλευρές δεν επικρατεί.

σης, αν και συχνά υπομνήσκει ότι οι θεοί έπρεπε να έχουν υψηλότερα κριτήρια ηθικής από τους ανθρώπους.⁶⁰

Όσο περνούν οι αιώνες, οι Έλληνες γνωρίζουν άλλους λαούς και αρχίζει να κλονίζεται η πίστη τους στους δικούς τους θεσμούς. Στη Θράκη, μαρτυρεί ο Ηρόδοτος, όταν αρχίζει να αστράφτει και να βροντά, συνήθιζαν να απειλούν τον ουρανό, ακόμα και να τον σαγηνεύουν, μια ενέργεια από τις πιο ανίστες για έναν Έλληνα. Ένα χρέος από τα πιο ιερά στην Ελλάδα είναι να γηροκομήσει ο γιός τον πατέρα, όμως στην Αίγυπτο –σύμφωνα πάλι με τον Ηρόδοτο– την υποχρέωση αυτή την έχουν οι κόρες και όχι οι γιοι.⁶¹ Αναρωτιούνται πού βρίσκεται το σωστό και τελικά μήπως ο νόμος, που πιστεύανε ως τότε πως είναι δοσμένος από τους θεούς, δεν είναι παρά ένας θεσμός ανθρώπινος, που μπορεί ν' αλλάξει ανάλογα με τις συνθήκες της ζωής.

Σ' αυτές τις αμφιβολίες ριζώνει η σοφιστική του πέμπτου αιώνα, για να κηρύξει πως οι νόμοι, γραμμένοι και άγραφοι, είναι έργο ανθρώπινο, που αντίβαινει μάλιστα στη φύση· γιατί στη φύση δεν βασιλεύει ο νόμος άλλος από την επιβολή του δυνατού πάνω στον αδύνατο. Με τον τρόπο αυτό, ο νόμος των ανθρώπων μεταβάλλεται τώρα σε τύραννο –είναι η λέξη που χρησιμοποιούν–, έναν τύραννο που βιάζει τη φύση, εκεί που άλλοτε ήταν βασιλιάς και κανόνιζε τα ρυθμό όχι μόνο της γης, αλλά και του ουρανού ολόκληρου. Ο Πρωταγόρας αφαιρεί από τις λέξεις *Θέμις* και *Δίκη* το θεϊκό τους χαρακτήρα και πιστεύει ότι το δίκαιο δεν είναι δεδομένο στους ανθρώπους, αλλά αποκτάται από αυτούς και πρέπει να ανήκει σε όλους.⁶² Ο Γοργίας δίνει πρωτεύουσα θέση στην επεικεία, υποστηρίζοντας ότι αυτή έπρεπε να έχει τον κυρίαρχο ρόλο στο δίκαιο.⁶³

Την κατακλείδα της εξέλιξης των διαφόρων περι δικαίου θεωριών αποτελεί κατά κοινή ομολογία η διδασκαλία του Σωκράτη, όπως αυτή διατυπώθηκε στα έργα του μαθητή του Πλάτωνα.⁶⁴ Στα χρόνια του Σωκράτη η δικαιοσύνη έχει χάσει πια κάθε ιερότητα, έχει καταντήσει ένας απλός ανθρώπινος θεσμός, έτσι που ο καθένας να παίρνει το δικαίωμα να τον κρίνει και να τον επικρίνει.

Στο διάλογο του Πλάτωνα *Πολιτεία* (ή *Περί δικαίου*)⁶⁵ ο Σωκράτης παρου-

60. Βλ. P. E. Easterling - B. M. W. Knox, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, ό.π., σελ. 431 κ.ε. (βιβλιογραφία, σελ. 985-987).

61. Ηρόδοτος 2,35,4 και 4,94,4.

62. Wolf, ό.π., τόμ. II, σελ. 35-36, και Biscardi, ό.π., σελ. 472-473.

63. Diels VS II 285, Fr. B 6,15-16.

64. Η παρουσίαση που ακολουθεί και η μετάφραση των αποσπασμάτων από την *Πολιτεία*, στηρίζεται στον I. Θ. Κακριδή, *Σωκρατική δικαιοσύνη (Λόγος ρηθείς την 30ην Ιανουαρίου 1959 επί τη εορτή των Τριών Ιεραρχών)*, ανάτυπο, Θεσσαλονίκη 1960.

65. Βλ. τη σχολιασμένη έκδοση του J. Adam, τόμ. II, Καίμπριτζ 1920-21 (και αναθεωρημένη έκδ. D. A. Rees 1963).

σιάζεται να αποδεικνύει την απόλυτη αξία της δικαιοσύνης για την ψυχή του ανθρώπου, άσχετα με κάθε αναγνώριση ή παραγνώριση από τον άλλο κόσμο, και ότι στην άσκηση της δικαιοσύνης βρίσκεται όχι μόνο το χρέος αλλά και η ευδαιμονία του ανθρώπου. Για να στηρίξει το απόλυτο κύρος της δικαιοσύνης, ο Σωκράτης θα ακολουθήσει το δρόμο της διαλεκτικής. Είναι ένας δρόμος μακρύς και κουραστικός. Στο τέλος όμως θα αποδειχθεί ότι ο τυραννικός άνθρωπος, αυτός που επιβάλλεται με την ισχύ του ανεξάρτητα από το δίκαιο, αυτός που συγκεντρώνει όλη τη δύναμη στα χέρια του και θα έπρεπε, σύμφωνα με το κήρυγμα των σοφιστών, να χαίρεται μια ευτυχία απεριόριστη, θα αποδειχθεί πως στην πραγματικότητα βρίσκεται μέσα σ' ένα πέλαγος συμφοράς: φθονερός, άπιστος, άφιλος, δούλος των παθών του, με ψυχή αγαλήνευτη και αιώνια ακόρεστη.

Στο διάλογο αυτό διατυπώνονται διάφορες απόψεις περί του τι είναι δικαιοσύνη. Ο Κέφαλος, που εκπροσωπεί την παλαιά γενιά, θεωρεί ότι δικαιοσύνη είναι η εντιμότητα στις συναλλαγές. Ο Πολέμαρχος ισχυρίζεται ότι δικαιοσύνη είναι να αποδίδεις τα ίσα: καλό στον φίλο και κακό στον εχθρό, παραβλέποντας ότι ο φίλος μπορεί να είναι άδικος και ο εχθρός δίκαιος. Ο σοφιστής Θρασύμαχος καθορίζει ωμά ότι δίκαιο είναι το συμφέρον του ισχυρού. Ο Γλαύκων θεωρεί τη δικαιοσύνη ως μια υποκριτική κοινωνική σύμβαση που επιβάλλεται από τους πολλούς και αδύναμους για την αυτοπροστασία τους. Όλοι αυτοί οι ορισμοί αποδεικνύεται ότι περιέχουν ένα μέρος αλήθειας, αλλά όχι όλη την αλήθεια. Τελικά, γίνεται αποδεκτός ο ορισμός του Σωκράτη «*τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν*», δηλαδή ότι ο καθένας οφείλει να πράττει για το κοινωνικό σύνολο εκείνο «*εἰς δ' αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδαιοτάτη πεφουκῶτα εἶη*».⁶⁶

Παρουσιάζει ενδιαφέρον να παρακολουθήσουμε τη σχετική συζήτηση ανάμεσα στον Σωκράτη και σε δύο προικισμένους και αγαπημένους του μαθητές, τους αδελφούς του ίδιου Πλάτωνα, τον Γλαύκωνα και τον Αδείμαντο. Λίγο πριν, ο Σωκράτης έχει αποστομώσει και γελοιοποιήσει τον Θρασύμαχο τον σοφιστή, που υποστήριξε –όπως ήδη αναφέρθηκε– πως δικαιοσύνη απόλυτη δεν υπάρχει και πως ό,τι λέμε οι άνθρωποι δίκαιο δεν είναι παρά η άμυνα των αδύνατων ανθρώπων αντίκρυ στους δυνατούς: στην πραγματικότητα, οι δυνατοί είναι εκείνοι που εφαρμόζουν το μόνο που αληθινά αξίζει να λέγεται δίκαιο: την επιβολή του ισχυρού επάνω στον αδύνατο.

Ύστερα από την ήττα του Θρασύμαχου, η συζήτηση θα τελείωνε άδοξα αν δεν επένεινε ο Γλαύκωνας για να πάρει πάνω του την ευθύνη να παρουσιάσει συστηματοποιημένες τις γνώσεις εκείνων που πίστευαν στη σχετικότητα της έννοιας της δικαιοσύνης, λέγοντας:

66. *Πολιτεία* 433a.

«Την επιχειρηματολογία του Θρασύμαχου θα την ανανεώσω. Εγώ δεν συμφωνώ με τον Θρασύμαχο, αλλά είναι αλήθεια ότι και μύριοι άλλοι επιχειρούν να με πείσουν ότι η ζωή του άδικου είναι καλύτερη από του δίκαιου. Της δικαιοσύνης όμως την υπεράσπιση, ότι είναι ανώτερη από την αδικία, αυτήν δεν την έχω ακούσει από κανέναν ως τώρα όπως τη θέλω. Πιστεύω πως ένα τέτοιο εγκώμιο της δικαιοσύνης, μόνο από σένα, Σωκράτη, θα μπορούσα να το ακούσω. Γι' αυτό, για να σου δείξω με ποιον τρόπο θέλω να μου επαινέσεις τη δικαιοσύνη, θα βάλω όλη μου τη δύναμη και θα επαινέσω τον άδικο βίον».⁶⁷

Στην επιχειρηματολογία υπέρ της υπεροχής της αδικίας, μεταξύ άλλων, ακούμε τον Γλαύκωνα να λέει ότι αυτοί που ασκούν τώρα τη δικαιοσύνη την ασκούν άθελά τους, γιατί δεν έχουν τη δύναμη να αδικούν: αυτό θα μπορούσαμε να το καταλάβουμε αν κάναμε την ακόλουθη υπόθεση:

«Να δίνω και στους δύο, και στον δίκαιο και στον άδικο, την εξουσία να κάνουν ό,τι θέλουν, κι έπειτα να τους παρακολουθούσαμε για να δούμε πού θα οδηγούσε τον καθένα η επιθυμία του. Θα βλέπαμε λοιπόν ότι ο δίκαιος θα ακολουθούσε ακριβώς τον ίδιο δρόμο με τον άδικο, από τον πόθο να αποκτήσει όσο γίνεται περισσότερα. Γιατί κάθε υπαρξη από τη φύση της αυτό κνηγάει για αγαθό, και μόνο επειδή το θέλει ο νόμος, από ανάγκη, ξεστρατίζει και τιμάει την ισότητα.

Η εξουσία όμως που θα τους δίνω να είναι σαν του ήρωα του παραμυθιού, που φορεί το μαγικό δαχτυλίδι και μόλις στρίψει την πέτρα του δαχτυλιδιού προς τα μέσα γίνεται αόρατος και μπορεί να εκπληρώσει όλες του τις επιθυμίες: να μπει σε παλάτια, να κλέψει, να σκοτώσει, να γίνει βασιλιάς – ό,τι θέλει. Αν λοιπόν τους χαρίζαμε από ένα τέτοιο δαχτυλίδι, ούτε και ο δίκαιος θα έβρισκε τη δύναμη να κρατηθεί πιστός στη δικαιοσύνη, την ώρα που θα μπορούσε να παίρνει άφοβα από την αγορά ό,τι θέλει, και να μπαίνει στα ξένα σπίτια και να βλέπει όποιον θέλει και να σκοτώνει και να ελευθερώνει από τη φυλακή όποιον θέλει με δυο λόγια: να κάνει τα πάντα – ίδιος θεός. Ποια μεγαλύτερη απόδειξη χρειάζεται, Σωκράτη, για να φανεί πως κανένας δεν είναι δίκαιος γιατί το θέλει, παρά μόνο γιατί αναγκάζεται; αφού, όπου νομίζει πως είναι ελεύθερος να αδικήσει, αδικεί».

Μετά τον Γλαύκωνα, το λόγο παίρνει ο Αδείμαντος, για να τον συμπληρώσει και να διαμαρτυρηθεί, με τη σειρά του, όχι πλέον για τα όσα διαλαλούν οι κήρυκες της αδικίας, αλλά για τα όσα διαλαλούν οι κήρυκες της ίδιας της δικαιοσύνης:

«Όλοι όσοι συμβουλεύουν τους νέους να είναι δίκαιοι, αντί να επαινέσουν την ίδια τη δικαιοσύνη, επαινούν το καλό όνομα και όσα αποκτούμε ασκώντας την. Αν όμως ο μόνος λόγος για να υπηρετούμε τη δικαιοσύνη είναι η επιτυχία στη ζωή, η σημασία έχει τι είναι πραγματικά κανένας, αφού και αυτός που ασκεί την αδικία κά-

67. Πολιτεία II 358 κ.ε.

τω από το πρόσωπο της δικαιοσύνης χαίρεται τα ίδια οφέλη; Αφού σημασία έχει το τι πιστεύουν οι άλλοι για μας και όχι τι πραγματικά είμαστε και αφού όλα διορθώνονται με το χρήμα, το πιο καλό δεν είναι να κοιτάζουμε να φαινόμεστε μόνο δίκαιοι; Γιατί να προτιμήσουμε τη δικαιοσύνη και όχι την πιο μεγάλη αδικία, που, αν την αποχτήσουμε με την επίφαση της δικαιοσύνης, θα ζήσουμε και θα πεθάνουμε ευτυχισμένοι;

Από όλους εσάς που λέτε πως είστε υμνητές της δικαιοσύνης κανένας δεν κατηγορήσε την αδικία ούτε παίνεσε τη δικαιοσύνη παρά μόνο για το όνομα που βγάζει κανείς γι' αυτές και για τις τιμές και για τα χαρίσματα. Για την ίδια τη δικαιοσύνη όμως και για την ίδια την αδικία, όταν φωλιάζουν μέσα στην ψυχή μας, ακόμα κι όταν κρυβόμαστε μπροστά και στους θεούς και στους ανθρώπους, κανένας ποτέ ως τώρα ούτε ποιητής ούτε ιδιώτης δεν μας απόδειξε με τρόπο ικανοποιητικό ότι το ένα είναι το πιο μεγάλο από όσα κακά μπορεί να κλείσει η ψυχή του ανθρώπου, ενώ η δικαιοσύνη το πιο μεγάλο από τα αγαθά».

Η πρόκληση για τον Σωκράτη είναι εμφανής, όμως το πιο καίριο σημείο στους λόγους των δύο αδελφών είναι όταν ο Γλαύκωνας προβάλλει το αξίωμα «οὔδεις ἐκὼν δίκαιος» (κανένας δίκαιος γιατί το θέλει), σε σκόπιμη αντίθεση με το δόγμα του Σωκράτη «οὔδεις ἐκὼν κακός» (κανένας κακός γιατί το θέλει).

Στο διάλογο αυτό συμβαίνει το εξής παράξενο: Για πρώτη και μοναδική φορά την υπεράσπιση της σοφιστικής θεωρίας ότι το δίκαιο είναι θετό και δεν αποτελεί παρά το καταφύγιο των αδύνατων ψυχών, όσων δεν είναι σε θέση να αδικοούν ατιμώρητα, την αναλαμβάνουν όχι οι οπαδοί της, αλλά δύο νέοι που δεν την παραδέχονται, δεν θέλουν να την παραδεχτούν. Και μάλιστα, στους λόγους τους βρίσκεται η πιο εμπεριστατωμένη ανάπτυξη της σοφιστικής θεωρίας. Ούτε ο Θρασύμαχος, ούτε ο Γοργίας στον ομώνυμο διάλογο, ούτε κανένας άλλος σοφιστής δεν συγκεντρώνει τόσα επιχειρήματα για να υποστηρίξει αυτό που αποτελεί μάλιστα την πίστη του. Η πιο δυνατή επιχειρηματολογία συνδυασμένη με το πιο δυνατό πάθος ακούγεται από δύο νέους που δεν πιστεύουν.

Η συζήτηση, μέσα από το μακρύ δρόμο της διαλεκτικής, θα κλείσει μόνο στο ένατο βιβλίο της *Πολιτείας*, με τον Σωκράτη να διακηρύττει την απόλυτη αξία της δικαιοσύνης για την ψυχή.

Ο δικαιοτάτος είναι ο ευδαιμονέστατος – και, κατά έναν παιγνιώδη συλλογισμό του Σωκράτη, 729 φορές πιο ευτυχισμένος. Ό,τι καλό και ωραίο κερδίζει ο άνθρωπος, γεννιέται όταν υποτάξουμε το θηριώδες στο λόγο, στο θείο στοιχείο που κλείνουμε μέσα μας: ό,τι κακό και άσχημο, όταν υποτάξουμε το ήμερο στοιχείο της ψυχής μας στο άγριο. Και αφού ο δίκαιος θεραπεύει το

θεικό μέσα του στοιχείο, δεν μπορεί παρά αυτόν να αγαπούν οι θεοί. Το άδικο κέρδος δεν ωφελεί· γιατί την ίδια στιγμή παραδίνουμε το καλύτερο μέρος της ψυχής μας στην εξουσία του χειρότερου, *τὸ βέλτιστον τῷ μοχθηρωτάτῳ*. Και το θείο φωλιάζει σε κάθε ανθρώπινη ψυχή. Έτσι, η αδικία δεν ωφελεί με κανέναν τρόπο, ακόμα λιγότερο αν κρυφτείς κάτω από το ρούχο της δικαιοσύνης· γιατί μόνο αν είσαι φανερά άδικος, υπάρχει ελπίδα να διορθωθείς. Και καταλήγει: *«Αλήθεια, είναι μεγάλος ο αγώνας αν θα γίνει κανείς χρηστός ή κακός. Ούτε της τιμής ο πόθος ούτε των χρημάτων ούτε της εξουσίας – τίποτα δεν αξίζει τόσο, ώστε να παραμερίσει κανείς τη δικαιοσύνη και την άλλη αρετή. Όλα τα άλλα έχουν αξία για όσο μόνο διάστημα ζει κανείς πάνω σ' αυτή τη γη, η ψυχή όμως είναι αθάνατη και δεν χάνεται ποτέ»*.⁶⁸

Όλος αυτός ο αγώνας του Σωκράτη να αποδείξει την ευδαιμονία του δικαίου ανθρώπου δεν θα είχε ίσως τόση αξία, σημειώνει ο Ι. Κακριδής,⁶⁹ αν πίσω του δεν υπωνόταν η καταδίκη και ο θάνατός του. Ο ίδιος γυμνώθηκε απ' όλα – εκτός από τη δικαιοσύνη. Προτίμησε να αδικηθεί παρά να αδικήσει. Πορεύτηκε αμετάστατος μέχρι θανάτου. Η δικαιοσύνη του βασανίστηκε και – με τη θυσία του – αποδείχθηκε αληθινή.⁷⁰

Από τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής γραμματείας προκύπτει ότι η ιδέα του δικαίου και της δικαιοσύνης δεν έπαυσαν ποτέ, και μετά την καθάρση τους από το θεϊκό βάθος, να αποτελούν αντικείμενο διερεύνησης και προβληματισμού αλλά και αντιτιθέμενων απόψεων. Ακόμη όμως και σήμερα, τόσους αιώνες μετά, διατηρεί κανείς την ίδια εκείνη αίσθηση που αποκομίζει διαβάζοντας τον Ησίοδο: ότι η δικαιοσύνη *«είναι το μονοπάτι εκείνο που οδηγεί τον άνθρωπο στον μόνο δυνατό παράδεισο πάνω στη γη»*.⁷¹

69. Ι. Κακριδής, *ό.π.*, σελ. 16.

70. Η στάση αυτή του Σωκράτη συχνά συσχετίζεται με τη χριστιανική. Ωστόσο, υπάρχουν σαφώς διαφορές: Το να αφήνουμε ατιμώρητους τους εχθρούς μας δεν συνιστά μια στάση χριστιανικής επείκειας, εφόσον έτσι είναι σαν να τους εκδικούμαστε με το να τους εγκαταλείπουμε στην ηθική αρρώστειά τους. Όταν αδικούμε ή ανταδικούμε, είναι σαν να προκαλούμε βλάβη στην ψυχή μας από ηθική άποψη: Άρα δεν πρέπει να αδικούμε, από φροντίδα για τον εαυτό μας, ενώ, σύμφωνα με τη χριστιανική ηθική, δεν πρέπει να αδικούμε, από αγάπη προς τον πλησίον μας· βλ. Αυγ. Μπαγιώνα, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία*, Θεσσαλονίκη 1974, σελ. 99.

71. Ευ. Ρούσος, «Η ποίηση της γεωμετρικής εποχής», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική Αθηνών, τόμ. Β (1971), σελ. 178.