

ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ι. ΚΥΡΤΑΤΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ

Η ηθική διαπαιδαγώγηση
στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα

ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΑΡΧΕΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΝΕΟΛΑΙΑΣ
ΓΕΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΝΕΑΣ ΓΕΝΙΑΣ

24

ΚΕΝΤΡΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ Ε.Ι.Ε.
ΑΘΗΝΑ 1994



ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ

**ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΑΡΧΕΙΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΝΕΟΛΑΙΑΣ**

**ΣΠΥΡΟΣ Ι. ΑΣΔΡΑΧΑΣ, ΓΙΑΝΝΗΣ ΓΙΑΝΝΟΥΛΟΠΟΥΛΟΣ,
ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΣ Ε. ΣΚΛΑΒΕΝΙΤΗΣ**

© 1994, ΓΕΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΝΕΑΣ ΓΕΝΙΑΣ

Αχαρνών 417, τηλ. 25 32 465, Fax 25 31 420

ISBN 960-7138-11-2



ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ι. ΚΥΡΤΑΤΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ

Η ηθική διαπαιδαγώγηση
στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα

ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΑΡΧΕΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΝΕΟΛΑΙΑΣ
ΓΕΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΝΕΑΣ ΓΕΝΙΑΣ

24

ΚΕΝΤΡΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ Ε.Ι.Ε.

ΑΘΗΝΑ 1994



Στον Geoffrey de Ste. Croix

*παιδείαν ὀρθὴν εἶναι νομίζομεν
οὐ τὴν ἐν τοῖς ῥήμασι καὶ τῇ γλώττῃ
πραγματευομένην εὐρυθμίαν,
ἀλλὰ διάθεσιν ὑγιᾶ νοῦν ἐχούσης διανοίας
καὶ ἀληθεῖς δόξας ὑπὲρ τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν,
ἔσθλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν*

Ιουλιανός, *επ.* 36, 442a (Wright)

*παιδαγωγίαν δὲ ὁμολογοῦμεν εἶναι
ἀγωγήν ἀγαθὴν ἐκ παίδων πρὸς ἀρετὴν*

Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Παιδαγωγός* 1.5

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Πρόλογος

11-18

1. Πάροικοι και κοσμοπολίτες

19-55

2. Γονείς και τέκνα

57-89

3. Πίστη και υποταγή

91-123

4. Γνώση και συνείδηση

125-153

Βιβλιογραφία

155-165

Ευρετήριο

167-178

Abstract

179-181

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ύστερη αρχαιότητα αποκαλείται συνήθως η περίοδος που αρχίζει γύρω στο 200 μ.Χ. Ορισμένοι μελετητές προσδιορίζουν την έναρξή της κάπως αργότερα, με την άνοδο στην εξουσία του Διοκλητιανού. Για το τέλος της ύστερης αρχαιότητας επικρατεί μεγαλύτερη ασάφεια. Ο χωρισμός της αυτοκρατορίας το 395 σε ανατολική και δυτική θεωρείται συχνά καθοριστικό πέρασμα στον μεσαιωνικό και βυζαντινό κόσμο, αλλά πολλοί προεκτείνουν τα όρια της αρχαιότητας στις αρχές ή το τέλος του έβδομου αιώνα. Το δικό μου ενδιαφέρον επικεντρώνεται στον τέταρτο αιώνα. Ωστόσο, για να παρακολουθήσω το νήμα της συνέχειας και της εξέλιξης ορισμένων παιδαγωγικών πρακτικών, εκκινώ από την κλασική εποχή. Οι θεωρίες του Πλάτωνα δεν αποτελούν απλώς ορόσημο για τον σύγχρονο μελετητή αλλά και κοινό σημείο αναφοράς πολλών στοχαστών των ελληνοιστικών και ρωμαϊκών χρόνων. Εθνικοί και χριστιανοί της ύστερης αρχαιότητας στηρίχτηκαν συχνά σε συλλογισμούς του αθηναίου φιλόσοφου. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι τους είχαν άμεση πρόσβαση στους διαλόγους του. Οι πλατωνικές ιδέες απαντούν κάποτε σε μεταγενέστερους συγγραφείς διαμεσολαβημένες από ενδιάμεσους κρίκους. Οι επεξεργασίες των ελληνοιστικών φιλοσοφικών σχολών που διέσωσαν το έργο του δασκάλου μάς είναι γνωστές αποσπασματικά. Χρειάζεται να μεταβούμε στους αυτοκρατορικούς χρόνους για να αποκτήσουμε συστηματικότερη αντίληψη της πρόσληψης των φιλοσοφικών του ιδεών.

Στο έργο του Πλούταρχου και του Επίκτητου έχουμε αντιπροσωπευτικά δείγματα των παιδαγωγικών αντιλήψεων στους χρόνους συγγραφής της Καινής Διαθήκης. Την εποχή εκείνη διάφορα θεωρητικά ρεύματα διασταυρώνονται μεταξύ τους και καθιστούν τις

αυστηρές διακρίσεις παραπλανητικές. Κυρίαρχο φιλοσοφικό ρεύμα είναι ο στωικισμός, που έχει όμως αφομοιώσει στοιχεία από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Στον κόσμο αυτό αναπτύχθηκαν οι χριστιανικές ιδέες περί ηθικής. Η ιουδαϊκή παράδοση δεν είναι βέβαια αμελητέα, αλλά στους χριστιανούς συγγραφείς φθάνει, κατά κανόνα, μέσα από ελληνικές μεταφράσεις της Παλαιάς Διαθήκης και από το έργο του Φίλωνα. Οι αντιλήψεις πολλών εθνικών και χριστιανών του πρώτου αιώνα που παρουσιάζω είναι ολοφάνερα διατυπωμένες σε κοινή γλώσσα και έχουν κοινό πεδίο αναφοράς.

Τον ύστερο δεύτερο αιώνα, για τον οποίο είμαστε καλύτερα πληροφορημένοι, η προσέγγιση χριστιανών και εθνικών σε ζητήματα ηθικής είναι ακόμη μεγαλύτερη. Αυτό φαίνεται καθαρά στο έργο των απολογητών του χριστιανισμού και, κυρίως, στα συγγράμματα του Κλήμη του Αλεξανδρέως, στα οποία επανέρχομαι αρκετές φορές. Ωστόσο, μολοντί τα ηθικά διδάγματα παραμένουν κοινά, υπάρχουν ενδείξεις ότι στη μέθοδο διδασκαλίας τα προγράμματα αρχίζουν να αποκλίνουν.

Απλοποιώντας μια περίπλοκη διαδρομή, φθάνω στον τελικό μου στόχο. Εδώ, βασικό οδηγό έχω τον Ιωάννη Χρυσόστομο. Ο Ιωάννης δεν είναι ούτε ο πιο καινοτόμος ούτε ο πιο βαθυστόχαστος χριστιανός της εποχής του. Έχει όμως αφήσει πίσω του ένα εκτενέστατο έργο, που εκθέτει αναλυτικά και με σαφήνεια τις κυρίαρχες αντιλήψεις του νικηφόρου χριστιανισμού. Για να συγκρίνω τις απόψεις αυτές με τις αντίστοιχες των εθνικών της ίδιας εποχής, επικαλούμαι τη μαρτυρία του αυτοκράτορα Ιουλιανού. Ενδεικτικά και μόνο προσκομίζω στοιχεία και άλλων συγγραφέων οι οποίοι βεβαιώνουν ότι οι ιδέες του Ιωάννη και του Ιουλιανού που εξετάζω δεν ήταν αποκλειστικά δικές τους. Σε τελευταία ανάλυση, η γνώση όλων των προηγούμενων συγγραφέων γίνεται υπό το πρίσμα του ύστερου τέταρτου μ.Χ. αιώνα.

Ασχολούμαι βασικά με τον ελληνικό κόσμο. Στους ρωμαϊκούς χρόνους ωστόσο, τα φιλοσοφικά ρεύματα αναπτύχθηκαν παράλληλα σε όλη την αυτοκρατορία. Ορισμένοι λατίνοι συγγραφείς διατυπώνουν με μεγαλύτερη σαφήνεια τις αντιλήψεις τους για τις κοι-

νωνικές σχέσεις. Παραπέμπω κάποτε στον Κικέρωνα και περισσότερο στον Σενέκα, όχι όμως συστηματικά, και επιστρέφω πάντα σε φιλοσόφους και ρήτορες, όπως τον Δίωνα Χρυσόστομο, που έγραφαν στα ελληνικά. Διαφωτιστικές είναι και οι απόψεις των χριστιανών που έγραφαν στα λατινικά. Τα λιγοστά δείγματα του λατινόφωνου χριστιανισμού που παραθέτω δεν αλλοιώνουν πάντως τον ελληνοκεντρικό χαρακτήρα της έρευνάς μου.

Ολόκληρο το πρώτο κεφάλαιο δεν ασχολείται ευθέως με την ηθική διαπαιδαγώγηση. Τα ελληνιστικά βασίλεια και η ρωμαϊκή αυτοκρατορία επέβαλαν στον ελληνικό κόσμο μια νέα πολιτική τάξη. Η τάξη αυτή κατήργησε το πλαίσιο στο οποίο είχε αναπτυχθεί ο πολιτισμός της κλασικής εποχής και δημιούργησε τις προϋποθέσεις για νέες πολιτικές ιδεολογίες. Οι προβληματισμοί των κυρίαρχων τάξεων εκφράζονται με ενάργεια στο έργο του ρήτορα Αίλιου Αριστείδη. Ορισμένοι στωικοί και οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς εμφανίζονται με τελείως διαφορετική τοποθέτηση στο ίδιο ζήτημα. Οι μεγάλες διαφορές στις πολιτικές ιδεολογίες συμπορεύονταν ωστόσο με κοινούς προβληματισμούς στο χώρο της ηθικής. Ένας αυτοκράτορας σαν τον Μάρκο Αυρήλιο απέδιδε στην εγκράτεια παρόμοιο βάρος με μοναχικούς φιλοσόφους και δασκάλους της ηθικής που δεν ήθελαν να έχουν καμιά συμμετοχή στην πολιτική ζωή. Οι κοινοί αυτοί προβληματισμοί χρησιμεύουν ως εισαγωγή στο κυρίως θέμα της μελέτης. Όσα υποστηρίζω για την εξέλιξη της ηθικής διαπαιδαγώγησης θα πρέπει να συναρτηθούν με τις νέες πολιτικές και κοινωνικές ιδεολογίες.

Οφείλω να τονίσω ότι το θέμα μου είναι η ηθική διαπαιδαγώγηση, όχι η ηθική. Με απασχολούν οι πρακτικές μετάδοσης της ηθικής και οι αντιλήψεις των συγγραφέων της εποχής για τις πρακτικές αυτές. Για το περιεχόμενο των ηθικών επιταγών και παραινήσεων δεν έχω πολλά να πω. Είναι γεγονός ότι οι ηθικοί κώδικες υπέστησαν κατά την αρχαιότητα σημαντικές επεξεργασίες. Στις επεξεργασίες αυτές ωστόσο βλέπω, σε γενικές γραμμές, τους στοχαστές κάθε εποχής να ομονοούν. Εθνικοί διάφορων φιλοσοφικών καταβολών και χριστιανοί επικαλούνται διαρκώς την αρετή και το

αγαθό, θεωρώντας το περιεχόμενο των εννοιών αυτών δεδομένο. Όταν ο ένας κατηγορεί τον άλλο, δεν αναφέρεται συνήθως στις ηθικές του αρχές αλλά στις ηθικές του πρακτικές. Οι εθνικοί θεωρούσαν τους χριστιανούς ανήθικους για όσα έπρατταν (ή όσα υποτίθεται ότι έπρατταν), όχι για όσα έλεγαν και οι χριστιανοί κατηγορούσαν τους εθνικούς επειδή δεν εφήρμοζαν όσα περί ηθικής διακήρυσσαν. Αυτά όλα παρουσιάζουν ενδιαφέρον αλλά δεν είναι άγνωστα. Εκείνο που δεν έχει επαρκώς μελετηθεί είναι η διάσταση απόψεων εθνικών και χριστιανών γύρω από τους τρόπους μετάδοσης της ηθικής.

Οι εθνικοί συγγραφείς της αρχαιότητας δεν αφιέρωσαν ειδικά συγγράμματα στο ζήτημα της ηθικής διαπαιδαγώγησης. Πληροφορίες για το θέμα αυτό περιλαμβάνονται σε ορισμένες φιλοσοφικές πραγματείες που ασχολούνται με την παιδεία και την εκπαίδευση των νέων. Αλλά οι ηθικοί στοχασμοί των στωικών και οι παραινέσεις των χριστιανών δείχνουν με ποιο τρόπο φαντάζονταν οι συγγραφείς αυτοί τη μετάδοση και την αφομοίωση της ηθικής τους διδασκαλίας. Για να αποκτήσει ο μελετητής σαφέστερη εικόνα είναι πάντως υποχρεωμένος να καταφύγει σε υποθέσεις. Τα πορίσματά μου είναι έτσι προϊόν σύνθεσης ετερογενών και, κάποτε, ετερόκλητων στοιχείων.

Το μεγαλύτερο πρόβλημα προέρχεται από τη φύση των πηγών. Βασίζομαι κυρίως στο έργο φιλοσόφων, ρητόρων και αποστόλων της χριστιανικής θρησκείας. Οι συγγραφείς αυτοί με υποχρεώνουν να παρακολουθήσω φιλοσοφικά και θεολογικά ρεύματα. Επιδιώξή μου ωστόσο είναι να οδηγηθώ, κατά το δυνατόν, από τον κόσμο των ιδεών στον κόσμο της καθημερινής πρακτικής. Για να το επιτύχω, προσφεύγω διαρκώς σε διασταύρωση στοιχείων. Η μέθοδός μου, αναμφίβολα, θα εξόργιζε πολλούς από τους συγγραφείς που μελετώ. Οι εθνικοί φιλόσοφοι που παρουσιάζω ανήκουν σε διαφορετικές σχολές, και οι δάσκαλοι του χριστιανισμού θεωρούσαν τις διδαχές τους ασυμβίβαστες με αυτές των εθνικών και όχι πάντα συμβατές μεταξύ τους. Εγώ αναζητώ τα κοινά τους σημεία. Οι κοινοί τόποι των στωικών, των νεοπλατωνικών και των χριστιανών συγχροτούν αυτό που θα ονομάζαμε νοοτροπίες μιας εποχής,

και οι νοοτροπίες αυτές μας φέρνουν πιο κοντά στη σκέψη και τη ζωή των απλών ανθρώπων.

Ο υπότιτλος της μελέτης μου υπαινίσσεται ίσως ότι επιχειρώ να καλύψω το θέμα της ηθικής διαπαιδαγώγησης στο σύνολό του. Στην πραγματικότητα εργάστηκα επιλεκτικά και παραδειγματικά, όχι συστηματικά. Τα έργα που εξετάζω αποτελούν σταγόνα στον ωκεανό της γραμματείας που έχει σωθεί. Οι επιλογές μου δεν είναι πάντα οι καλύτερες και συχνά αποκρύπτουν την πολυπλοκότητα και την αντιφατικότητα του φαινομένου που μελετώ. Οι μαρτυρίες που προσκομίζω αποτελούν απλούς δείκτες. Ο εμπλουτισμός τους θα επέτρεπε ίσως τη συγκρότηση μιας συνεκτικότερης αντίληψης για τις μεθόδους ηθικής διαπαιδαγώγησης.

Ο τίτλος της μελέτης μου είναι διαφωτιστικότερος. Η λέξη «παιδαγωγός» παραπέμπει στον άνθρωπο που ήταν επιφορτισμένος με τη φροντίδα των παιδιών. Η φροντίδα αυτή περιλάμβανε την επιτήρηση και τον έλεγχο της διαγωγής. Η σημασία του παιδαγωγού στην ηθική διάπλαση των παιδιών ήταν γνωστή και αποδεκτή στην αρχαιότητα, από την κλασική έως την ύστερη εποχή. Τόσο οι φιλόσοφοι όσο και οι χριστιανοί δάσκαλοι επέμεναν πολύ στο ζήτημα της ορθής επιλογής του παιδαγωγού. Ο άνθρωπος αυτός ασκούσε συχνά μεγαλύτερη επίδραση στα παιδιά από ό,τι οι γονείς τους. Οι παιδαγωγοί όμως ήταν συνήθως δούλοι. Δούλες ήταν άλλωστε, σχεδόν πάντα, η τροφός, καθώς και άλλες θεραπεαινίδες που αναλάμβαναν την ανατροφή των ελεύθερων παιδιών. Αυτό ήταν παράδοξο. Η ηθική διαπαιδαγώγηση των περισσότερων ελεύθερων παιδιών βασιζόταν στις ικανότητες και τη διάθεση δούλων. Πολλοί συγγραφείς της αρχαιότητας είχαν εντοπίσει τις εγγενείς αντιφάσεις της πρακτικής αυτής, χωρίς να μπορέσουν να τις επιλύσουν. Την πρακτική δεν την καθόριζαν οι παιδαγωγικές θεωρίες αλλά οι κοινωνικές σχέσεις, και αυτές ήταν, έτσι κι αλλιώς, δεδομένες.

Η συνάφεια δουλείας και ηθικής διαπαιδαγώγησης δεν έχει ερευνηθεί επαρκώς. Στη μελέτη μου προσπάθησα, όσο μπορούσα, να την αναδείξω. Ασχολήθηκα κυρίως με ένα ζήτημα που, αν δεν σφάλλω, ουδέποτε απασχόλησε τους ειδικούς. Οι εθνικοί φιλόσο-

φοι και οι χριστιανοί δάσκαλοι που έδιναν ηθικές συμβουλές γνώριζαν ότι οι θεωρίες τους δεν μπορούσαν να εφαρμοστούν στην περίπτωση των δούλων. Ο τρόπος με τον οποίο ορισμένοι συγγραφείς της αρχαιότητας αντιλαμβάνονταν την ηθική διαπαιδαγώγηση των δούλων αποτελεί το αντικείμενο του τρίτου κεφαλαίου. Η εμμονή μου αυτή μας υπενθυμίζει ότι η δουλεία δεν ήταν περιθωριακό φαινόμενο του αρχαίου κόσμου —κάτι που απλώς υπήρχε— αλλά κύριο συστατικό του.

Η ηθική διαπαιδαγώγηση ήταν υπόθεση ολόκληρης της οικογένειας. Οι γονείς και άλλα πρόσωπα του οικογενειακού περιβάλλοντος συχνά ασχολούνταν άμεσα με την αγωγή των παιδιών τους και επιτηρούσαν τις τροφούς και τους παιδαγωγούς. Όποιος είχε να δώσει κάποια συμβουλή, την έδινε στους γονείς. Η εξουσία των γονέων στα τέκνα τους ήταν πολύ μεγάλη — σχεδόν όση και η εξουσία τους στους δούλους τους. Τα ελεύθερα παιδιά και οι δούλοι ενός νοικοκυριού, που αποκαλούνταν συχνά *παῖδες* και *παιδισκάρια*, προορίζονταν ωστόσο για πολύ διαφορετικούς ρόλους μέσα στην κοινωνία. Με τις ευθύνες των γονέων προς τα παιδιά τους ασχολούμαι στο δεύτερο κεφάλαιο.

Ο τίτλος του βιβλίου μου παραπέμπει και σε ένα ιδιαίτερα σημαντικό χριστιανικό κείμενο. *Παιδαγωγός* αποκαλείται το δεύτερο μέρος μιας τριλογίας που έγραψε ο αλεξανδρινός δάσκαλος Κλήμης. Όπως εξηγεί ο Κλήμης, *παιδαγωγία* ονομάζεται η αγαθή αγωγή από την παιδική ηλικία προς την αρετή. Ο ίδιος ωστόσο ασχολείται με τους μεγάλους. Στις φιλοσοφικές σχολές των εθνικών γίνονταν πολλές συζητήσεις περί ηθικής, και δεν ήταν λίγοι εκείνοι που θεωρούσαν ότι η πραγματική ηθική διαπαιδαγώγηση αρχίζει με την ενηλικίωση. Στο σημείο αυτό οι δρόμοι των εθνικών και των χριστιανών αρχίζουν να αποκλίνουν αποφασιστικά.

Οι εθνικοί φιλόσοφοι που ασχολούνταν με την ηθική δίνουν συχνά την εντύπωση ότι οι συμβουλές τους απευθύνονταν σε όλες τις κοινωνικές τάξεις — εκτός από τους δούλους, που απαιτούσαν ειδική μεταχείριση. Η εντύπωση αυτή είναι απατηλή. Οι ελεύθεροι φτωχοί, ακόμα και αν είχαν τη διάθεση, στερούνταν την παιδεία,

το χρήμα και το χρόνο που προϋπέθεταν οι ασκήσεις των φιλοσόφων. Το ακροατήριο του Επίκτητου ήταν προφανώς αντιπροσωπευτικότερο της κοινωνίας από το ακροατήριο του Πλάτωνα. Και αυτό ωστόσο ήταν επιλεγμένο και κοινωνικά προσδιορισμένο. Το χριστιανικό κήρυγμα όμως ανοίχτηκε στις μάζες των πιστών και δεν περιορίστηκε σε κλειστούς κύκλους φιλοσοφούντων. Αποδέκτες της διδασχής του Ιωάννη Χρυσόστομου ήταν τόσο οι άρχοντες της μεγάλης Αντιόχειας όσο και οι ταπεινοί της δούλοι.

Η τεράστια διεύρυνση του ακροατηρίου επέφερε αναγκαστικά μεγάλες αλλαγές στη μέθοδο διδασκαλίας. Άνθρωποι χωρίς εξοικείωση με τον φιλοσοφικό βίο, και συχνά χωρίς παιδεία, καλούνταν να θεωρήσουν όλες τις όψεις της διαβίωσής τους υπό το πρίσμα της ηθικής. Οι δάσκαλοι του χριστιανισμού είχαν επίγνωση ότι η νέα αυτή ηθική πρακτική δεν μπορούσε να στηριχθεί στις φιλοσοφικές ή τις αισθητικές αντιλήψεις των μαζών. Διέθεταν όμως μια νέα αρχή νομιμοποίησης της ηθικής: όλες οι παραινέσεις τους εκκινούσαν από θεϊκές βουλές και επιταγές. Συνακόλουθα οι απολαβές και οι τιμωρίες δεν ήταν επίγειες αλλά αιώνιες. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος αντιμετώπισε με τόλμη τα νέα προβλήματα και οργάνωσε ανάλογα το πρόγραμμά του. Για να επιβάλει τις κυρίαρχες αντιλήψεις περί ηθικής επικαλέστηκε συστηματικά τον παράδεισο και την κόλαση καθώς και την ανθρώπινη συνείδηση. Οι νέες συλλήψεις των χριστιανών του ύστερου τέταρτου αιώνα για τον τρόπο μετάδοσης της ηθικής είναι το αντικείμενο του τέταρτου κεφαλαίου. Το ζήτημα που παρουσιάζω εκεί υπήρξε και έναυσμα για ολόκληρη τη μελέτη.

Το βιβλίο αυτό βασίζεται σε έρευνα που ανέλαβα για το Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας. Η έρευνα ολοκληρώθηκε το 1988 αλλά το χειρόγραφο που παρέδωσα παρέμεινε ανέκδοτο, καθώς οι εργασίες του Ιστορικού Αρχείου ουσιαστικά διεκόπησαν. Η επιτροπή του Ιστορικού Αρχείου όμως περίμενε την κατάλληλη ευκαιρία για να το καταστήσει και πάλι πνεύμονα των ιστορικών σπουδών. Αι-

σθάνομαι μεγάλη χαρά που η επιτροπή με ενθάρρυνε να αναλάβω την έρευνα για την ηθική διαπαιδαγώγηση στην ύστερη αρχαιότητα, μολονότι την οδηγούσα έτσι σε μεγάλη διεύρυνση των θεματικών και χρονικών της οριζόντων. Ιδιαίτερα θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Τριαντάφυλλο Σκλαβενίτη, που σαν αληθινός παιδαγωγός παρακολούθησε την εργασία μου σε όλα της τα στάδια και με υποχρέωσε με τις φιλικές του παραινήσεις να τηρήσω, κατά το δυνατόν, τις χρονικές προδιαγραφές.

Προετοιμάζοντας το χειρόγραφο για έκδοση βρέθηκα στην ανάγκη να επιφέρω πολλές αλλαγές στην έκφραση και το ύφος· απέφυγα όμως να θίξω την κεντρική δομή και τα βασικά συμπεράσματα της μελέτης. Πριν οδηγηθεί στο τυπογραφείο, το χειρόγραφο είχε την τύχη να περάσει από τον έλεγχο της Κωστούλας Σκλαβενίτη, που πρότεινε σημαντικές βελτιώσεις. Όσα σφάλματα παραμένουν είναι φυσικά δική μου ευθύνη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΠΑΡΟΙΚΟΙ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΕΣ

Σπέρμα πάροικον ἐν γῆ ἄλλοτρία

Ἡ Α' Πέτρου ἐπιστολὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης ἀπευθύνεται στους πιστούς πέντε μικρασιατικῶν περιοχῶν: «Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας, καὶ Βιθυνίας...» (1:1). Στὴν ἰουδαϊκὴ Βίβλο, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλοῦν μεγάλο μέρος τοῦ λεξιλογίου τους οἱ συγγραφεῖς τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἐκλεκτοὶ εἶναι βέβαια οἱ Ἰουδαῖοι.¹ Στὴν ἐπιστολὴ αὐτή, ἐκλεκτοὶ εἶναι πια οἱ χριστιανοί.² *Παρεπίδημος* εἶναι αὐτὸς ποῦ διαμένει πρόσκαιρα σὲ ξένο τόπο. Ἀπευθυνόμενος στους Χετταίους, στὴ γῆ τῶν ὁποίων εἶχε εγκατασταθεῖ, ὁ Ἀβραάμ ἀποκαλεῖ τὸν εαυτὸ τοῦ *πάροικο* καὶ *παρεπίδημο*. Αὐτὸ ἦταν φυσικό: ἀνάμεσα στους Χετταίους, ὁ Ἀβραάμ ἦταν ἕνας ξένος. Μολονότι ξένος, ὠστόσο, ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ Θεοῦ αἰσθανόταν ἤδη δεμένος με τὸν τόπο τῆς διαμονῆς του. Πίστευε ἀκλόνητα ὅτι ἡ γῆ Χαναάν, στὴν ὁποία εἶχε ἔρθει με θεϊκὴ ἐντολή, προοριζόταν γιὰ τους ἀπογόνους του (Γέν. 23:4).³ Ἡ ἐκφραση *πάροικος καὶ παρεπίδημος* ἀποκτοῦσε ἔτσι γιὰ τους ἰουδαίους ἀναγνώστες τῆς Γενέσεως καὶ μιὰ μεταφορικὴ σημασία. Ὁ πατριάρχης τους ἦταν προσωρινὰ ξένος σὲ μιὰ γῆ ποῦ ἐμελλε νὰ γίνῃ δική τους.

Ὁ συγγραφέας τῆς Α' Πέτρου ἐπιστολῆς ἐπέλεξε τὴ σχετικὴ προσφώνηση ἔχοντας ὀπωσδήποτε κατὰ νοῦ τὴ βιβλικὴ τῆς σημασία. Ἀλλοῦ χρησιμοποιεῖ ἀκόμα πιο χαρακτηριστικὲς ἰουδαϊκὲς ἐκφράσεις: *γένος ἐκλεκτόν, βασιλείιον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς*

1. Πβ. Ψαλμοὶ 88:4· Ησαίας 43:20· 65:9.

2. Ὁ ὅρος ἀπαντᾷ ευρύτατα στὴν Καινὴ Διαθήκη· πβ. Μάρ. 13:20· Ρωμ. 8:33· Ἀποκ. 17:14.

3. Πβ. Ψαλμοὶ 38:13.

περιποίησι, λαὸς Θεοῦ (2:9-10). «Ἀγαπητοί», επανέρχεται ἀμέσως μετά, «παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν». Στὴ γῆ που τώρα κατοικεῖτε, τοὺς ἐλέγε, συμπεριφερθεῖτε ὅπως ἀρμόζει σε ξένους. Τα βλέμματα τῶν ἔθνῶν εἶναι στραμμένα ἐπάνω σας, καὶ ὅλοι εἶναι ἐτοιμοὶ νὰ σας κακολογήσουν. Ὅμως εσεῖς οφείλετε με τὰ καλὰ σας ἔργα νὰ οδηγήσετε τὰ ἔθνη στὴ δόξα τοῦ Θεοῦ (2:11-2).

Οἱ χριστιανοί, ὡς πάροικοι, περίμεναν δικαίωση ἀντίστοιχη με αὐτὴ τῶν Ἰουδαίων. Βασικὸ στοιχεῖο τῆς πρωτοχριστιανικῆς πίστεως ἦταν ἡ προσδοκία τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ἡ βασιλεία αὐτὴ ἦταν γιὰ ορισμένους ἐπίγεια — ἀν καὶ φαίνεται ὅτι με τὰ ἐπίγεια χαρακτηριστικὰ τῆς ἦταν περισσότερο μιὰ μεταβατικὴ κατάσταση με προσδιορισμένη διάρκεια.⁴ Ὁ κόσμος τὸν ὁποῖο πολλοὶ περίμεναν νὰ κληρονομήσουν ἦταν ὁ κόσμος τὸν ὁποῖο γνώριζαν, ἐξαγνισμένος καὶ ἀποκαθαρμένος. Ἡ πεποίθηση αὐτὴ, με τὶς ἰουδαϊκὲς τῆς καταβολές, ἐπιβεβαίωνε τὴν ιδιότητα τοῦ παροίκου. Ὅπως τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ εἶχε ἀξιωθεῖ τὴ γῆ Χαναάν, ἔτσι καὶ οἱ χριστιανοὶ θὰ κληρονομούσαν τὴν αυτοκρατορία τῶν Ῥωμαίων.

Ἄλλοι χριστιανοί, γιὰ τοὺς ὁποῖους εἴμαστε καλύτερα πληροφωρημένοι, δὲν ἀποδέχονταν τὴν ἀντίληψη περὶ «σωματικῶν» ἀπολαβῶν.⁵ Σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς αὐτὴν διατύπωσαν τὸ δόγμα τῶν καθαρῶς πνευματικῶν ἀπολαβῶν. Τέτοια ἀπόψη εἶχε ἐπιχειρήσει νὰ ἐκφράσει κατὰ τὴν ἀπολογία τοῦ Ὁστέφανου στὶς Πράξεις τῶν ἀποστόλων. Σύμφωνα με τὴ βιβλικὴ περιγραφή, ὁ Ἀβραάμ δὲν εἶχε λάβει ἀρχικὰ οὔτε σπιθαμὴ ἀπὸ τὴ γῆ Χαναάν: «πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῆ οὐκ ἰδίᾳ», τοῦ εἶχε παραγγεῖλει ὁ Θεός. Ἡ

4. Ἡ Ἀποκάλυψη (20:4) καὶ ὁ Παπίας (μεταξὺ ἄλλων) προσδιόριζαν τὴ διάρκεια τῆς ἐπίγεια βασιλείας σε χίλια χρόνια· τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Παπία στὸν Εὐσέβιο, *Εκκλ. ιστ.* 3.39.12. Βλ. Wilken, «Early Christian chiliasm»· Kyrtatas, «The reception of John's Revelation», σ. 153 κ.ε.· γενικότερα Cohn, *The Pursuit of the Millennium*.

5. Ἡ «σωματικὴ» προσδοκία ἀποδίδεται σε ορισμένους χριστιανούς ἀπὸ τοὺς ἀντιπάλους τοὺς. Οἱ ἀπόψεις τοῦ ἴδιου τοῦ Παπία καὶ ἄλλων «χιλιαστών» δὲν παραδίδονται με ἀκριβεία.

υπόσχεση θα εκπληρωνόταν σε μια μέλλουσα γενεά: «τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην» (Γέν. 15:13, 18). Ο Στέφανος επανέλαβε, με τα ίδια περίπου λόγια, ότι οι Ιουδαίοι ήταν αρχικά «σπέρμα πάροικον ἐν γῆ ἄλλοτρίᾳ». Με τον Μωυσή όμως και τον Ιησού του Ναυή είχαν φθάσει στη γη που τώρα κατοικούσαν. Στο σημείο αυτό ο Στέφανος άρχισε να λέει πράγματα που εξόργισαν τους Ιουδαίους. Ο Ὑψιστος δεν κατοικεῖ σε χειροποίητους ναούς· όπως λέει ο προφήτης, «ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου» (Πρ. 7:6, 48-9).⁶ Ο λιθοβολισμός του δεν του επέτρεψε να ολοκληρώσει το συλλογισμό του, η κατεύθυνση όμως της σκέψης του ήταν σαφής: ένας ουράνιος Θεός περιμένει τους πιστούς του στον ουρανό.

Παρόμοιες απόψεις εκφράζει ο συγγραφέας της Προς Εβραίους επιστολής. Ανακεφαλαιώνει κι αυτός τους μεγάλους σταθμούς της ιστορίας του περιούσιου λαού. Ὅταν φτάνει στον Αβραάμ, χρησιμοποιεῖ πάλι το γνώριμο λεξιλόγιο των ξένων και παρεπιδήμων οι οποίοι προσδοκούσαν τη γη της επαγγελίας. Η συνέχεια της αφήγησης θυμίζει τους προβληματισμούς του Στεφάνου, καθώς ξεφεύγει από τη βιβλική ιστορία. Για το σπέρμα του Αβραάμ, γη της επαγγελίας δεν ήταν η γη Χαναάν. Η προσδοκία ήταν για μια πατρίδα κρείττονα. Η γη Χαναάν ήταν βέβαια καλύτερη από αυτήν που είχε αφήσει πίσω του ο πατριάρχης, αλλά (κρίνοντας εξ υστερου) ούτε σε αυτήν είχε βρει την ευτυχία ο λαός του Θεού. Στην πραγματικότητα, η πατρίδα την οποία τους επεφύλασσε ο Θεός ήταν επουράνια (11:13-6). Το μήνυμα προς τους χριστιανούς ήταν σαφές. Αν η γη Χαναάν δεν αποτελούσε τον τελικό στόχο των ευσεβών Ιουδαίων, τότε και ο τελικός στόχος των ευσεβών χριστιανών δεν θα μπορούσε να είναι η αυτοκρατορία των Ρωμαίων, όσο κι αν εξαγνίζοταν. Τα βλέμματα όλων δεν θα έπρεπε να είναι στραμμένα στη γη αλλά στον ουρανό.⁷

6. Τα λόγια είναι από τον Ησαΐα 66:1· πβ. Ψαλμοί 109:1.

7. Πβ. και την ουράνια Ιερουσαλήμ του «χιλιαστή» συγγραφέα της Αποκάλυψης (21:10), η οποία όμως κατεβαίνει στη γη.

Ἡ πολυτέλεια τῶν ἔθνῶν

Οι Ιουδαίοι της διασποράς προσπαθούσαν —και σε κάποιο βαθμό είχαν επιτύχει— να διατηρούν διπλά προνόμια: ως κάτοικοι ρωμαϊκών πόλεων συμμετείχαν σε όλες σχεδόν τις πολιτικές και οικονομικές δραστηριότητες, ενώ μέσω των τοπικών συναγωγών εξασφάλιζαν τη θρησκευτική τους ταυτότητα και παιδεία.⁸ Με την εντολή που είχαν λάβει, «ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ» (Μάρ. 12:17 και παράλληλα), οι περισσότεροι χριστιανοί ἤθελαν να εξασφαλίσουν κι αυτοί μια διπλή ιδιότητα. Στην περίπτωση τους όμως υπήρχαν πρόσθετες δυσκολίες. Τα θρησκευτικά προνόμια που η ρωμαϊκή νομοθεσία αναγνώριζε στους Ιουδαίους δεν ίσχυαν για αυτούς. Ἐχοντας ξεκόψει από τον κεντρικό κορμό του ιουδαϊσμού, αδυνατούσαν να επικαλεστούν ενώπιον των αυτοκρατορικών αρχών προσήλωση στα πάτρια (η προσήλωση αυτή ήταν κάτι που κατανοούσαν και αποδέχονταν τα ρωμαϊκά ἤθη για τους κατακτημένους λαούς). Απεναντίας ἦταν νεωτεριστές και αρνητές, όχι μόνο της θρησκείας των εθνικών, αλλά και του ιουδαϊσμού, από τον οποίο εκκινούσαν. Οι ίδιοι οι χριστιανοί ἦταν ἄλλωστε λιγότερο ανεκτικοί από τους Ιουδαίους. Οι Ιουδαίοι απαιτούσαν σεβασμό των θρησκευτικών τους ιδιαιτεροτήτων χωρίς να προκαλούν τους εθνικούς. Οι χριστιανοί δεν δίσταζαν να καταγγέλλουν τους Ἕλληνες και τους Ρωμαίους, ακόμα και όταν δεν είχαν προκληθεί οι ίδιοι. Για τους εθνικούς, οι χριστιανοί δεν ἦταν μόνο αποστάτες, ἦταν δεισιδαίμονες και φανατικοί.⁹

Η ταυτόχρονη υπακοή των πιστῶν στον Καίσαρα και τον Θεό

8. Βλ. Rajak, «The Jewish community and its boundaries»· Rajak / Noy, «Archisynagogo».

9. Η αποστασία οδηγούσε στη συνήθη κατηγορία της «αθείας». Ὅσες θρησκευτικές πεποιθήσεις δεν τις ενέκριναν, οι Ἕλληνες των ανώτερων τάξεων τις αποκαλούσαν δεισιδαιμονία και οι αντίστοιχοι Ρωμαίοι *superstitio*· πβ. Πλίνιος, *ep.* 10.96.3. Βλ. Momigliano, «Popular religious beliefs and the late Roman historians», και γενικότερα Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*.

ήταν προβληματική και για έναν άλλο λόγο. Η υπακοή στον Καίσαρα απαιτούσε και την ενασχόληση με τα καθημερινά βιοτικά ζητήματα. Η υπακοή στον Θεό απαιτούσε, σε μεγάλο βαθμό, την αδιαφορία για τα εφήμερα αγαθά, που σύντομα θα έχαναν κάθε αξία. Οι προειδοποιήσεις των Ευαγγελίων ήταν κατηγορηματικές: «οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεύειν» και «οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ» (Λουκ. 16:13).¹⁰ Περιμένοντας τη συντέλεια στις μέρες τους, οι πρώτοι πιστοὶ καλούνταν να περιφρονήσουν τα επίγεια αγαθά. Οι διαρκείς παραινέσεις ωστόσο μαρτυροῦν ὅτι τα ξεστράτισματα δεν ἦταν σπάνια. Σε μια εποχή που οι μαθητές του Ἰησοῦ ζούσαν ἀκόμα σε κλίμα ψυχικῆς ἐνότητος και φόβου, η φιλοχρηματία στοίχισε τη ζωὴ στον Ἀνανία και τη Σαπφείρη (Πρ. 2:43-6· 4:32-5:11). Οι καταδίκες του πλούτου και των πλουσιῶν στην Καινὴ Διαθήκη ἀφθονοῦν: «ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπε», λέει η ἐπιστολὴ Ἰακώβου (5:1). Ὁ *Ποιμὴν* του προφήτη Ἐρμά, που γράφηκε στη Ρώμη γύρω στα μέσα του δευτέρου αἰῶνα, ἀναδεικνύει τον πλουτισμό ως ἓνα ἀπὸ τα πλέον ἀκανθώδη προβλήματα στο δρόμο των πιστῶν. «Ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ Θεοῦ», λέει ὁ ἄγγελος της μετανοίας: «ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἔστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης· εἰ οὖν οἴδατε», συνεχίζει ὁ ἄγγελος, «τὴν πόλιν ὑμῶν, ἐν ἧ μέλλετε κατοικεῖν, τί ὧδε ὑμεῖς ἐτοιμάζετε ἀγροὺς καὶ παρατάξεις πολυτελεῖς καὶ οἰκοδομὰς καὶ οἰκῆματα μάταια». ¹¹ Κάθε πόλη εἶχε τους δικούς της, διαφορετικούς νόμους, και οι χριστιανοὶ ὀφείλαν να ἐπιλέξουν ποιον θα ἀκολουθοῦσαν. Η προσέγγιση αὐτὴ σήμαινε, για τους περισσότερους πιστοὺς, ὅτι η τήρηση των νόμων «τῶν ἀγρῶν και τῆς λοιπῆς ὑπάρξεως» ἦταν ἀσυμβίβαστη με την υπακοή στους νόμους της ἐπουράνιας πόλης (Παρ. 1.1-5).¹²

10. Πβ. Ματ. 6:24 και 2 Κλήμ. 6.1.

11. Αφετηρία του συλλογισμού εἶναι η τοποθέτηση του συγγραφέα της Προς Ἐβραίους ἐπιστολῆς (13:14): «οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν».

12. «Quid tibi cum deo est, si tuis legibus vivis» («Τι σχέση ἔχεις

Η συντέλεια όμως καθυστερούσε, και οι πιστοί οδηγούνταν στον δύσκολο δρόμο της διπλής υπακοής. Με λιγοστές εξαιρέσεις, οι ιδεατές κοινότητες στις οποίες «πάντες οι πιστευόντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ» (Πρ. 2:44) εξέλειπαν στους μεταποστολικούς χρόνους.¹³ Οι περισσότεροι χριστιανοί αποδέχτηκαν ότι η ατομική ιδιοκτησία δεν ήταν εγγενώς ασυμβίβαστη με την τήρηση των θεϊκών εντολών. Η ευαγγελική ρήση «εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ραφίδος διελθεῖν, ἢ πλούσιον εἰς βασιλείαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν» (Μάρ. 10:25 και παρ.) ξεπεράστηκε γρήγορα και αποφασιστικά. Μέσα σε διάστημα ενός περίπου αιώνα, η κυρίαρχη εκδοχή του χριστιανισμού βρήκε τον τρόπο να της προσδώσει αλληγορική σημασία. Το νόημα της ευαγγελικής εντολής «πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός τοῖς πτωχοῖς» (Ματ. 19:21 και παρ.) δεν ήταν, κατά τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα, αυτό που «προχειρῶς δέχονται τινες», δηλαδή να απαρνηθεῖ κανείς την περιουσία του. Ο Ιησούς, στην πραγματικότητα, προέτρεπε τους πιστούς να αποβάλουν από την ψυχή τους «τὰ δόγματα τὰ περὶ χρημάτων». Το πρόβλημα των χριστιανών του δεύτερου και του τρίτου αιώνα δεν ήταν ο ίδιος ο πλούτος. Απεναντίας, για ορισμένους χριστιανούς, πρόβλημα ήταν κάποτε η έλλειψη αγαθών. Σύμφωνα με τον Κλήμη, ο άνθρωπος που είναι υποχρεωμένος να αναζητῆί πόρους για την ικανοποίηση των βιοτικών του αναγκών, συχνά παραμελεῖ τα υψηλότερα θρησκευτικά του καθήκοντα. «Τί δ' ὅλως πλοῦτον ἔχρην ἐκ γῆς ἀνατεῖλαι ποτε», αναρωτιόταν ο Κλήμης, «εἰ χορηγὸς καὶ πρόξενός ἐστι θανάτου;». Με τρόπο σαφή και κατηγορηματικό απαντούσε σε όσους επέμεναν ακόμα να ερμηνεύουν κατά γράμμα τις ευαγγελικές περικοπές:

με τον Θεό, εφόσον ζεις σύμφωνα με τους δικούς σου νόμους»), ρωτούσε επικριτικά ο Τερτυλλιανός (*Idol.* 5.1). Για το πρόβλημα του πλούτου στις χριστιανικές κοινότητες βλ. Hengel, *Property and Riches in the Early Church* και Ste. Croix, «Early Christian attitudes to property and slavery».

13. Για ορισμένες διάσπαρτες πληροφορίες βλ. Κυρτάτας, *Επίκρισις*, σ. 80-4.

Τί γὰρ ἀδικεῖ τις, εἰ προσέχων τὴν γνώμην καὶ φειδόμενος πρὸ τῆς πίστεως βίον ἱκανὸν συνελέξατο; ἢ καὶ τούτου μᾶλλον ἀνεγκλητον, εἰ εὐθύς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῦ τὴν τύχην νέμοντος εἰς οἶκον τοιούτων ἀνθρώπων εἰσφικίσθη καὶ γένος ἀμφιλαφές τοῖς χρήμασιν καὶ τῷ πλούτῳ κρατοῦν;¹⁴

Πολλοὶ αναχωρητές, ασκητές καὶ μοναχοί, που ἀρχισαν νὰ κάνουν τὴν εμφάνισή τους ἀπὸ τὸν τρίτο αἰώνα, ἀμφισβήτησαν ἐμπρακτὰ τὴ δυνατότητα συνύπαρξης τοῦ πλούτου με τὴν προσήλωση στα θρησκευτικὰ καθήκοντα. Ἐζῆσαν ὁμῶς στο περιθώριο τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ἀφήνοντας τοὺς λοιποὺς χριστιανοὺς νὰ ἐπινοήσουν τοὺς κατάλληλους συμβιβασμούς.¹⁵ Στὸ ἐξῆς, οἱ περισσότεροὶ χριστιανοὶ δάσκαλοι δὲν στρέφονταν κατὰ τοῦ πλούτου ἀλλὰ κατὰ τῆς πολυτελοῦς διαβίωσης. «Τὴν πολυτέλειαν τῶν ἔθνῶν μὴ πράσσετε», ἐντελλόταν ὁ *Ποιμὴν* (Παρ. 1.10). Τὸ ζήτημα ἀνέλαβε νὰ ἐξηγήσει ἀναλυτικὰ ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς στὸ ἔργο του *Παιδαγωγός*.

᾽Αντὶ ἀγρῶν ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένας

Στὸ τέλος τοῦ δευτέρου αἰώνα, ὁ Κλήμης ἔγραψε ἐκτενὴ συγγράμματα ὅπου υπεραμύνθηκε με πάθος τῶν δικαιωμάτων τῶν πλουσίων στὶς χριστιανικὲς κοινότητες.¹⁶ Στὴν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου ἔζησε τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ζωῆς του, ἀλλὰ καὶ στὶς ἄλλες μεγάλες πόλεις τῆς αυτοκρατορίας, πολλοὶ πλούσιοι πιστοὶ δὲν αισθάνονταν ἀνετα με ὀρισμένες ευαγγελικὲς διατυπώσεις. Ὁ Κλήμης προσπάθησε νὰ τοὺς δείξει ὅτι οἱ διατυπώσεις αὐτὲς εἶχαν ἓνα βαθύτερο καὶ μεταφορικὸ νόημα. Ἀναφερόμενος ὡστόσο σὲ αὐτοὺς που εὐποροῦσαν, εἶχε κατὰ νοῦ δύο συγκεκριμένους κατηγορίες: τοὺς ἐκ γενετῆς πλουσίους καὶ ὅσους εἶχαν πλουτίσει πρὶν ἀπὸ τὴ μεταστροφή

14. Κλήμης, *Τὶς ὁ σφζόμενος πλούσιος* 11-2, 26.

15. ΓΙΑ ΤΟ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟ ΚΑΙ ΤΑ ΙΔΑΝΙΚΑ ΤΟΥ βλ. Harnack, *Monasticism*.

16. Βλ. Κυρτάτας, *Επίκρισις*, σ. 179 κ.ε.

τους στο χριστιανισμό. Υπονοούσε έτσι, διά της αποσιωπήσεως, ότι όσοι αγωνίζονταν να πλουτίσουν μετά τη μεταστροφή τους, δεν περιλαμβάνονταν στους συλλογισμούς του. Ο αποκλεισμός αυτός δεν ερχόταν σε αντίθεση με τα δόγματά του. Όπως ο φτωχός είχε το νου του στις καθημερινές ανάγκες, έτσι και αυτός που συσώρευε αγαθά είχε το νου του στη συσσώρευση. Ο έρωσ χρημάτων ήταν το ίδιο καταστρεπτικός με τη φτώχεια.¹⁷

Η αλληγορική ερμηνεία των ευαγγελικών ρήσεων για τον πλούτο δεν ήταν ιδιαίτερα δύσκολη υπόθεση. Οι ρήσεις αυτές δεν ασχολούνται τόσο πολύ με τον πλούτο όσο με τα προβλήματα που προκαλούσε. Πρότειναν τη ριζική του απάρνηση, αλλά δεν τον καταδίκαιζαν ως αμαρτία. Διάφορες χριστιανικές εκκλησίες προσπάθησαν από πολύ νωρίς να βρουν άλλη, λιγότερο ριζοσπαστική διέξοδο. Ο Ερμάς, για παράδειγμα, δεχόταν ότι πλούτος και φτώχεια ήταν από Θεού δεδομένα· εκείνο που είχε σημασία ήταν να μη στέκονται εμπόδιο στη θρησκευτική πίστη. Σε αντίθεση μάλιστα με τον Κλήμη, ο προφήτης της Ρώμης δεν είχε τίποτα εναντίον όσων αγωνίζονταν να αυξήσουν τον πλούτο τους.¹⁸

Στην εκκλησία της Ρώμης είχαν ήδη κάνει τις σχετικές επεξεργασίες από τον πρώτο κιόλας αιώνα: «ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ Θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ, δι' οὗ ἀναπληρωθῆ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα» (1 Κλήμ. 38.2). Οι επεξεργασίες αυτές επέτρεπαν στον πλούσιο να αξιοποιήσει το περίσσειμά του σε όφελος, όχι μόνο των φτωχών, αλλά και του ιδίου. Συνεπώς, το χριστιανικό δίδαγμα δεν ήταν πια ότι «εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος διελθεῖν», αλλά ότι «οἱ πλουτοῦντες ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, ἐὰν μὴ περικοπῆ αὐτῶν ὁ πλοῦτος, οὐ δύνανται τῷ

17. Κλήμης, *Τίς ὁ σφῶζόμενος πλούσιος* 8.3.

18. Ο Ερμάς πρέπει να ήταν απελεύθερος που είχε επιτύχει στις επιχειρηματικές του δραστηριότητες· ο Κλήμης προερχόταν μάλλον από εύπορη οικογένεια, γεγονός που του είχε επιτρέψει να κινηθεί, με σχετική άνεση, σε διάφορα κέντρα της αυτοκρατορίας, πριν καταλήξει στην Αλεξάνδρεια. Βλ. Osiek, *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas*: Jeffers, *Conflict at Rome*, σ. 90-120.

Κυρίῳ εὐχρηστοὶ γενέσθαι» (*Ποιμὴν*, Ὁρ. 3.6.6). Φτωχοὶ καὶ πλούσιοι ἀλληλοσυμπληρῶνται στις θρησκευτικὲς κοινότητες: «Ἄμφοτεροὶ ... τὸ ἔργον τελοῦσιν» (Παρ. 2.7). Ἀκόμα καὶ αὐτὸς που φρόντιζε νὰ ἀυξήσῃ τὰ ἀγαθὰ τοῦ εἶχε τρόπο, ἀν ἤθελε, νὰ φανεῖ χρήσιμος: ὀφείλε νὰ προσφέρει στους φτωχοὺς. Περικόπτοντας με τὸν τρόπο αὐτὸ τὸν πλοῦτο τοῦ, ἀναπλήρωνε ὅσα εἶχε χάσει καθὼς τὸν ἀποκτούσε. Οἱ φτωχοὶ με τὶς προσευχὲς τοὺς καὶ οἱ πλούσιοι με τὶς προσφορὰς τοὺς ἀποτελοῦσαν ἓνα ὀργανικὸ σύνολο στὸ δρόμο πρὸς τὴν κοινὴ σωτηρία (Παρ. 2.7).

Ἡ μέριμνα γιὰ τοὺς ἀδελφούς που βρίσκονταν σὲ ἀνέχεια ἀπέκτησε ἀπὸ νωρὴς μιὰ καθαρὰ θρησκευτικὴ διάσταση. Ὁργανώθηκε με τρόπο συστηματικὸ καὶ, με τὴ σειρά τῆς, ὀργάνωσε τὶς χριστιανικὲς ἐκκλησίες. Ἡ ἐπιστολὴ Ἰακώβου τῆς Καινῆς Διαθήκης προέτρεπε τοὺς πιστοὺς νὰ ἐπισκέπτονται τὰ ὀρφανὰ καὶ τὶς χήρες στὴ θλίψη τοὺς (1:27).¹⁹ Ὁ Ἐρμάς ἔδινε ἀντίστοιχες συμβουλὲς στους πλούσιους χριστιανούς τῆς Ρώμης: «χήραις ὑπηρετεῖν, ὀρφανούς καὶ ὑστερομένους ἐπισκέπτεσθαι, ἐξ ἀναγκῶν λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ» (Ἐντ. 8.10). «Ἐντὶ ἀργῶν ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένων», συνιστοῦσε ὁ Ἐρμάς, καὶ ἐννοοῦσε ὅτι οἱ χριστιανοὶ μπορούσαν νὰ ἀγοράζουσαν (με κάποιες προϋποθέσεις) καὶ ἀγροὺς καὶ θλιβόμενες ψυχὲς (Παρ. 1.8). Ὁ κατάλογος με τὰ καθήκοντα τῶν πλουσίων ἐπανεμφανίζεται, με παραλλαγές, σὲ πολλὰ χριστιανικά κείμενα.²⁰

Ἡ ἀχειροποίητος οἰκία

Στὴν Πρὸς Κορινθίους Β' ἐπιστολῇ, ὁ Παῦλος γράφει: «Ὅτιδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκηνοῦς καταλυθῇ, οἰκοδομῆν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (5:1). Ἡ ἰδέα τῆς οὐράνιας οἰκοδομῆς κάνει συχνὰ τὴν ἐμφά-

19. Πρόκειται γιὰ ἰουδαϊκὴ ἐντολὴ που υιοθέτησαν πρόθυμα οἱ χριστιανοί· πβ. Ἐξόδος 22:22.

20. Πβ. *Διδαχὴ* 4.8· *Ἀριστείδης*, *Ἀπολογία* 15.7-8.

νισή της στα χριστιανικά κείμενα των πρώτων αιώνων. Όπως υπάρχουν δύο πολιτείες, η επίγεια και η ουράνια, έτσι υπάρχουν και δύο οικοδομές για να κατοικήσουν οι άνθρωποι του Θεού: η μία στον φθαρτό κόσμο και η άλλη στον πνευματικό. Η μεταφορά αυτή πήρε διάφορες μορφές, και η οικοδομή διάφορες σημασίες. Η οίκημα του σκήνου, στην επιστολή του Παύλου, είναι το φθαρτό σώμα των ανθρώπων που θα αντικατασταθεί με το αιώνιο. Αλλού η οικοδομή είναι ο επουράνιος ναός του Θεού και οι πιστοί είναι οι λίθοι με τους οποίους θα οικοδομηθεί.²¹ Ο Ερμάς ασχολείται εκτενώς με το όραμα της οικοδομής. Την παρουσιάζει ως «μέγα πύργον οικοδομούμενον ἐπὶ ὑδάτων» με λίθους ολόγυρα, που αντιπροσωπεύουν διάφορες κατηγορίες ανθρώπων. Άλλοι λίθοι θα σταθούν χρήσιμοι, άλλοι άχρηστοι. Ο πύργος είναι η εκκλησία, ο ναός του Θεού· όταν οικοδομηθεί, θα έρθει και το τέλος του κόσμου (Όρ. 3.2-3).

Μεταφορική γλώσσα χρησιμοποιεί και ένα από τα δημοφιλέστερα απόκρυφα της Καινής Διαθήκης, οι Πράξεις Θωμά.²² Σύμφωνα με το κείμενο αυτό, ο Θωμάς ανέλαβε τον εκχριστιανισμό των Ινδιών.²³ Στην αρχή της αφήγησης παρουσιάζονται τρεις απόστολοι, ο Πέτρος, ο Ματθαίος και ο Θωμάς, που αυτοσυστήνονται ως δούλοι του Ίησού. Η έκφραση δούλος Κυρίου ήταν συνήθης στα χριστιανικά κείμενα της εποχής,²⁴ αλλά εδώ η μεταφορά στηρίζει ένα λογοπαίγνιο που καθορίζει την αφηγηματική πλοκή του έργου: οι απόστολοι εμφανίζονται ως πραγματικοί δούλοι αένος δεσπότη

21. Ιγνάτιος, *Εφεσ.* 9.1.

22. Στη σημερινή τους μορφή, οι Πράξεις Θωμά γράφηκαν στη Συρία στις αρχές του τρίτου αιώνα. Για το κείμενο βλ. Hennecke / Schneemelcher (επιμ.), *New Testament Apocrypha*, τ. 2, σ. 425 κ.ε. Υπάρχουν πολλές παραλλαγές και πολλές εκδόσεις του κειμένου. Εδώ βασίζομαι στην έκδοση του James, *Text and Studies* 5.1, 1897.

23. Η αναφορά στην Ινδία είναι σχετικά άριστη στις πηγές· αλλού γίνεται λόγος για αποστολή στην Παρθία (Ευσέβιος, *Εκκλ. ιστ.* 3.1). Για τον εκχριστιανισμό της Ινδίας και την παράδοση σχετικά με το ρόλο του Θωμά βλ. Neill, *A History of Christianity in India*.

24. Βλ. Martin, *Slavery as Salvation*.

λεγομένου Ἰησοῦ» (7). Ἐναντι τριῶν λίτρων χρυσοῦ, ὁ Ἰησοῦς πωλεῖ τον Θωμά σε ἕναν πραγματευτὴ του βασιλιά των Ἰνδιῶν. Ὁ ἀπόστολος δηλώνει τεχνίτης: «οἰκοδόμος εἰμι τέκτων καὶ ἱατρὸς εὐτυχῆς· ἡ δὲ οἰκοδομὴ μου ἐστὶν αὕτη· ἐγὼ οἶδα οἰκοδομῆσαι ἱερὰ καὶ παλάτια βασιλικά» (14). Ὁ βασιλιάς ενθουσιάζεται με τον νέο του δούλο και του δίνει «χρυσίον καὶ ἀργύριον ἀναρίθμητον», με την εντολή να του κτίσει ἕνα παλάτι. Αὐτὴ ἡ διπλὴ γλῶσσα συνεχίζεται σε ὅλο το ἀφήγημα, με τον Θωμά να δαπανᾷ τα πλούτη του βασιλιά ὄχι για ἐπίγειο κτίσμα, ἀλλὰ για τὴ φροντίδα των φτωχῶν καὶ των ἀσθενῶν. Το παλάτι που εἶχε υποσχεθεῖ ὁ ἀπόστολος ἦταν ἡ οὐράνια ανταμοιβὴ για τον ἐκχριστιανισμό τῆς επικράτειας: «οὐκ οἶδας», λέει ὁ ἀπόστολος, «ὅτι τὰ ἱερὰ καὶ παλάτια αἱ ψυχαὶ εἰσιν ἅς ἔκτισα τῷ ἀγίῳ βαπτίσματι καὶ προσέφερον αὐτὰς τῷ Χριστῷ;» (37).

Τὸ οὐράνιον πολίτευμα

Ἀξιοποιῶντας μέρος των ἀγαθῶν τους σε χρηστὰ ἔργα, πολλοὶ χριστιανοὶ πέτυχαν να συμβιβάσουν τις ευαγγελικὲς ἐπιταγές με τον ἐπίγειο προσπορισμὸ. Κάθε καλὴ πράξη στη γῆ αποτελοῦσε ἐπένδυση για τὴ μέλλουσα ζωὴ. «Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει», ἔλεγε ὁ Παῦλος (Φιλιπ. 3:20). Ἡ διπλὴ πολιτεία στην ὁποία ἀπέβλεπαν, προσέλαβε ἔτσι ἰδιότυπη διάσταση. Οἱ Ἰουδαῖοι ἦταν ταυτόχρονα πολῖτες τῆς αυτοκρατορίας καὶ του Ἰσραὴλ. Οἱ χριστιανοὶ ἦταν πολῖτες του ἐπίγειου κόσμου καὶ μελλοντικοὶ πολῖτες του οὐράνιου κόσμου. Οἱ δύο κόσμοι ὁμως δεν ἦταν ἀνεξάρτητοι. Ἡ πολιτεία στον ἐπίγειο καθόριζε τα προνόμια στον οὐράνιο.²⁵ Στὴ γλῶσσα τῆς εποχῆς, οἱ δύο κόσμοι ἀποκαλοῦνταν συχνὰ αἰῶνες· δύο αἰῶνες που συμπλήρωναν ὁ ἕνας τον ἄλλο, ἀλλὰ καὶ που βρισκόνταν σε διαρκὴ ἀναμέτρηση.²⁶ Ἡ ζωὴ στον παρόντα κό-

25. Οἱ ευλαβέστεροι πιστοί, καὶ μάλιστα οἱ μάρτυρες, ἔδιναν τὴν ἐντύπωση ὅτι «μηκέτι ἄνθρωποι ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι ἦσαν» (*Μαρτύριο Πολυκάρπου* 2.3.9).

26. Βλ. 2 *Κλήμ.* 6.3: «ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἔθροισι».

σμο αποκτούσε πλήρες νόημα χάρη στην προσμονή του μέλλοντος· διατηρούσε όμως ταυτόχρονα και σχετική αυτονομία. Οι χριστιανοί είχαν αποδεχτεί ότι οι καθημερινές τους πράξεις, οικονομικής ή άλλης φύσης, δεν ήταν αδιάφορες από πλευράς ηθικής τελείωσης. Χωρίς αυτό να γίνεται πάντα άμεσα αντιληπτό, οι καθημερινές δραστηριότητες τους απορροφούσαν όλο και περισσότερο. Ανεξάρτητα από προθέσεις, οι χριστιανοί ζούσαν δύο παράλληλες ζωές: μία κοινή με τους υπόλοιπους ανθρώπους, και μία ως μέλη της εσχατολογικής κοινότητας που προσδοκούσε την αθανασία.

Οι χριστιανοί, όπως εξηγεί ένα κείμενο του τρίτου αιώνα, δεν ξεχώριζαν από τους άλλους ανθρώπους κατοικώντας σε δικό τους τόπο, μιλώντας τη δική τους γλώσσα ή έχοντας τα δικά τους έθιμα. Διαμένοντας σε πόλεις ελληνικές και βάρβαρες, όπου κληρώθηκε ο καθένας, και ακολουθώντας τα τοπικά έθιμα στην ένδυση, τη διατροφή και τον υπόλοιπο βίο τους,

θαυμαστήν και όμολογουμένως παράδοξον ένδεικνυνται τήν κα-
τάστασιν τῆς έαυτῶν πολιτείας. Πατρίδας οίκοῦσιν ίδίας, άλλ'
ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καί πάνθ' ὑπομέ-
νουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς έστιν αὐτῶν, καί πᾶσα πα-
τρὶς ξένη ... ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, άλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται·
πειθονται τοῖς ὠρισμένοις νόμοις, καί τοῖς ίδίοις βίοις νικῶσι
τοὺς νόμους. (Διόγ. 5.4-10)

Σε κάθε πόλη υπάρχει και μια άλλη κοινότητα, ισχυριζόταν ο Ωριγένης: οι αγαθοί πολίτες της κοινότητας αυτής, ακόμα και των πλέον ασήμαντων πόλεων, θα κατοικούσαν μια μέρα στην ουράνια πολιτεία (Κέλσ. 8.74-5). Ο πόθος να υποταχθεί η επίγεια πολιτεία στην ουράνια είναι εμφανής· εξίσου εμφανής είναι και ο διπλός καθορισμός των χριστιανών: ο καλός χριστιανός προσπαθούσε να είναι συνεπής τόσο στις απαιτήσεις του επίγειου κόσμου, όσο και σε αυτές του ουράνιου.

Ορισμένοι επέλεγαν την ακραία διέξοδο της ολοκληρωτικής ανα-

μέτρησης — με ενδεχόμενη κατάληξη τον μαρτυρικό θάνατο.²⁷ Οι εκκλησιαστικοί ηγέτες καταδίκαιζαν το εθελοντικό μαρτύριο, αλλά η διάκρισή του από το επιβαλλόμενο δεν ήταν πάντα προφανής. Γνωστό από πολύ νωρίς ήταν επίσης ένα είδος μοναχικού βίου. Για να αποφύγει ο πιστός τους πειρασμούς, απέφευγε τον κόσμο.²⁸ Η λύση αυτή αρχικά δεν ήταν συνολικά αποδεκτή: «μη καθ' ἑαυτούς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι», προειδοποιούσε μια χριστιανική επιστολή του δεύτερου αιώνα, «ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνεργόμενοι συζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος» (Βαρ. 4.10).

Το πλήθος των πιστών που δεν επεδίωκε το μαρτύριο και δεν κατέφευγε στον μοναχικό βίο είχε ανάγκη διαρκούς υπενθύμισης των ηθικών του υποχρεώσεων. Η υπενθύμιση αυτή περιλαμβανόταν στη διδασχὴ των εκκλησιαστικών ταγών. Κυρίως όμως εξασφαλιζόταν από την ίδια τη διαρκή συμμετοχή σε μια θρησκευτική κοινότητα. Το όνομα που επιλέχτηκε για να δηλωθεί η εσχολογική κοινότητα δεν ήταν τυχαίο. Οι τοπικές ενώσεις των χριστιανών αποκαλούνταν *παροικίες*. Στα τέλη του πρώτου αιώνα, οι χριστιανοί της Ρώμης έγραφαν προς τους χριστιανούς της Κορίνθου: «Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Κόρινθον» (1 Κλήμ., προοίμ.). Στα μέσα του δεύτερου αιώνα, «ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρνην», έγραφε, «τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις» (Μαρτ. Πολυκ., προοίμ.). Ο εκκλησιαστικός ιστορικός Ευσέβιος αναφέρεται στις κατά τόπους *παροικίες* και βεβαιώνει, με τα πολλά του παραδείγματα, ότι η ονομασία αυτή ήταν συνήθης.²⁹ Οι χριστιανοί ήταν *πάροικοι* και η χριστιανική κοινότητα *παροικία*.

27. Βλ. τη συλλογή του Musurillo (επιμ.), *The Acts of the Christian Martyrs*.

28. Βλ. O'Neill, «The origins of monasticism», όπου διατυπώνεται η υπόθεση της πρώιμης καταβολής του χριστιανικού μοναχισμού.

29. Βλ. π.χ. *Εκκλ. ιστ.* 4.23.5.

Στην Προς Εφεσίους επιστολή, που γράφηκε ίσως από μαθητή του Παύλου, *πάροικοι και ξένοι* χαρακτηρίζονται οι πιστοί πριν από τη μεταστροφή τους: «ἀπὸ τῆς ἀπληροθυμίας τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας» (2:12). Στρεφόμενοι όμως με τη διδασκαλία του Ἰησοῦ προς τον αληθινό Θεό, οι «ξένοι και πάροικοι» γίνονταν «συμπολιῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ» (2:19). Ἡ χρήση των ὀρων εἶναι κάπως διαφορετική στην επιστολή αυτή αλλά το βαθύτερο νόημα παραμένει κοινό: γνωρίζοντας τον αληθινό Θεό, ο *πάροικος* γίνεται με τη μεταστροφή του *συμπολίτης τῶν ἁγίων*· ο *συμπολίτης τῶν ἁγίων*, για όσο χρόνο ζει στη γη μακριά τους, παραμένει *πάροικος*. Στο ίδιο πνεύμα, ο Ἰωάννης Χρυσόστομος επέλεξε έναν ἄλλο ὄρο για να περιγράψει την πολιτεία του ἰδίου του Παύλου. Ἐνόσο ζούσε ακόμα στη γη, ο ἀπόστολος ἦταν ἤδη *οὐρανοπολίτης*, που απλῶς περιέφερε το σῶμα.³⁰

Κοινὴ τῆς γῆς δημοκρατία

Την εποχή που οι χριστιανοὶ θεωρούσαν τον εαυτό τους *ξένο* και *πάροικο* στον κόσμο αυτό, στο ἄλλο ἄκρο του θρησκευτικῆς φάσματος, οι επιφανέστεροι εκπρόσωποι των εθνικῶν ἀνέπτυσαν τους δικούς τους συλλογισμούς. Ἄξιος ιδιαίτερης μελέτης εἶναι ο ρήτορας Αἴλιος Ἀριστείδης. Το 155 μ.Χ. ο ρήτορας ἀνέλαβε να τιμήσει την πρώτη πόλη της αυτοκρατορίας. Στον πανηγυρικό του ἀκολουθεί, σε γενικές γραμμές, ὅλους τους ρητορικούς τύπους. Ἀντλεί ιδέες ἀπὸ διάφορα κείμενα της δικῆς του εποχῆς, ἀλλά και ἀπὸ παλαιότερα, καθιερωμένα στο εἶδος τους. Ἀπὸ την ἀρχὴ σχεδὸν ἀποκαλύπτει ἓνα ἀπὸ τα πρότυπά του. Χωρὶς να τον κατονομάζει, ἀλλά με τρόπο προφανή για τους μορφωμένους ἀκροατές του, ο Ἀριστείδης παραπέμπει στον Θεουκιδίδη.³¹ Ἀμέσως μετὰ ἐκφράζει το θαυ-

30. *Περὶ μετανοίας*, ομιλία Β' 5 (MPG 49, 290)· ο ὀρος ἀπαντᾷ και σε ἄλλα ἔργα του Ἰωάννη για τους χριστιανούς ἀλλά και τον Βαπτιστή, καθὼς και σε ορισμένους ἄλλους χριστιανούς συγγραφείς του τρίτου και του τέταρτου αἰῶνα.

31. Στην § 9 η ἀναφορά στον Θεουκιδίδη (1.10) εἶναι σαφής. Για τον Ἀρι-

μασμό του για τη Ρώμη. Στην πόλη αυτή καταφθάνουν τα προϊόντα όλης της γης· έτσι, αν κάποιος ήθελε να τα δει, αντί να γυρίσει την οικουμένη, μπορούσε απλά να επισκεφθεί τη Ρώμη (11). Και πάλι ο ενημερωμένος ακροατής του δεν θα δυσκολευόταν να αναγνωρίσει τα λόγια που ο Θουκυδίδης αποδίδει στον Περικλή: «έπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα, καὶ ξυμβαίνει ἡμῖν μηδὲν οἰκειότερα τῇ ἀπολαύσει τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ γιγνόμενα καρποῦσθαι ἢ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων» (2.38).³² Ὅπως εἶχε κατορθώσει κάποτε η Αθήνα να γίνει (για κάποιο διάστημα) κέντρο του ελληνικού κόσμου, έτσι και η Ρώμη εἶχε καταστεί κέντρο της Μεσογείου.

Η σύγκριση Ρώμης και Αθήνας δεν ήταν απλό σχήμα λόγου. Στο ίδιο ταξίδι κατά το οποίο επισκέφθηκε τη Ρώμη, ο ρήτορας εἶχε επισκεφθεί και την Ελλάδα, όπου εκφώνησε λόγο για την Αθήνα. Στον *Παραθηναϊκό* επιμένει στα στρατιωτικά και τα πνευματικά επιτεύγματα της πόλης. Τα στρατιωτικά κατορθώματα ήταν βέβαια όλα μακρινό παρελθόν. Στα μέσα του δεύτερου μ.Χ. αιώνα, μόνο η Ρώμη μπορούσε να υπερηφανεύεται για τις σχετικά πρόσφατες ακόμα νίκες της. Ὅπως ήταν αναμενόμενο, ιδιαίτερη αναφορά ἔπρεπε να γίνει στο πολίτευμα της αρχαίας Αθήνας και να εξαρθεί η αξία της δημοκρατίας (384). Η σκιά των Μακεδόνων, και αργότερα της Ρώμης, ἔπεφτε ωστόσο βαριά πάνω στην πρόσφατη ιστορία των ελληνικών πόλεων. Ο Αριστείδης δεν λέει ευθέως ότι το αθηναϊκό πολίτευμα ήταν μία από τις βασικές αιτίες που η λαμπρή ηγεμονία απέτυχε να εξελιχθεί σε αυτοκρατορία — η τοποθέτηση αυτή διαφαίνεται στους επαίνους που επεφύλασσε για τη Ρώμη. Προσπαθώντας να απαλύνει τη δυσάρεστη εντύπωση που θα δημιουργούσε οποιαδήποτε αναφορά στην κρατούσα πολιτική

στείδη και τη ζωή του βλ. Behr, «Studies on the biography of Aelius Aristides»· επίσης την εισαγωγή του ίδιου στον Α' τόμο των έργων του Αριστείδη στις εκδόσεις Loeb. Οι παραπομπές μου βασίζονται στην αρίθμηση των Keil και Behr. Για αναλυτικά σχόλια στο *Εἰς Ρώμην* βλ. Oliver, *The Ruling Power*.

32. Πβ. και Ισοκράτης, *Πανηγυρικός* 42.

κατάσταση, διατυπώνει μίαν αναντίρρητη αλήθεια: η Αθήνα χαίρει ακόμα των ίδιων τιμών, όπως στο παρελθόν, στο βαθμό που δεν ασχολείται πια με τίποτα σοβαρό: «ὄσον οὐ πραγματεύεται» (332).

Η αξιολόγηση του πολιτεύματος ήταν βασικό συστατικό κάθε πανηγυρικού. Στα μέσα του τέταρτου αιώνα π.Χ., όταν η μεγάλη δόξα ήταν ακόμα πρόσφατη, ο Ισοκράτης, που δεν ήταν υπέρμαχος της δημοκρατίας, παραδεχόταν ότι οι επιτυχίες της αθηναϊκής ηγεμονίας οφείλονταν στο πολίτευμά της. Η Αθήνα, τόνιζε, διακρίθηκε γιατί, σε αντίθεση με τη Σπάρτη, ενθάρρυνε ακόμα και τις σύμμαχες πόλεις να εγκαθιδρύσουν όμοια πολιτεύματα.³³ Στα μέσα του δεύτερου μ.Χ. αιώνα, ο συντηρητικός ρήτορας Αριστείδης είχε άλλη γνώμη. Εκθειάζοντας τις αρετές της Ρώμης, έκανε μίαν αναδρομή στα κατορθώματα των αρχαίων Ελλήνων. Πάνω από όλους έβαζε τους Αθηναίους. Ωστόσο, ακόμα και οι Αθηναίοι, κατά τον Αριστείδη, «ἄρχειν ἔτι ἀπαίδευτοι ἦσαν» (26.51). Τέτοια αμηχανία υπήρχε ως προς τη διοίκηση των πόλεων που ήλεγχαν οι Αθηναίοι, οι Λακεδαιμόνιοι και οι Θηβαίοι, ώστε, κατά τον Αριστείδη, οι ενέργειές τους αντέβαιναν στις ανάγκες τους: «τοῦμπαλιν ἔσπευδον ὦν ἐδέοντο» (53). Στις παρατηρήσεις αυτές δεν υπήρχε μομφή σε βάρος των Ελλήνων, καθώς η τέχνη της διοίκησης δεν μπορούσε να προϋπάρξει της αυτοκρατορικής εξουσίας:

ὥσπερ γὰρ τῶν ἄλλων πραγμάτων ἐπὶ ταῖς ὕλαις ἀπαντῶσιν αἱ τέχναι, οὕτως ὅτε ἀρχὴ μεγίστη καὶ δύναμις διαφέρουσα συνέστη, τότε ἐπ' αὐτῇ καὶ ἡ τέχνη συνετέθη τε καὶ συνεισῆλθεν, καὶ ἄμφω δὴ δι' ἀλλήλων ἐκρατύνθη. (58)

Περιγράφοντας την κατάκτηση της Ελλάδας από τους Ρωμαίους, ο Πολύβιος δεν είχε την αβρότητα του Αριστείδη. Σύμφωνα με τη γνώμη του ιστορικού, η μεγάλη αρετή των Ρωμαίων ήταν το πολίτευμά τους. Όσο για το πολίτευμα των Αθηναίων, αυτό δεν άξιζε να συζητηθεί σοβαρά. Η στρατιωτική ακμή της πόλης τους ήταν εξαιρετικά βραχύβια, και αυτό οφειλόταν στη δημο-

33. Παναθηναϊκός 54· Πανηγυρικός 104.

κρατία της. Ιδιαίτερα σε καιρό ειρήνης, η δημοκρατία έδινε σε καθένα τη δυνατότητα να ακολουθεί το δικό του δρόμο, με συνέπεια την πλήρη σύγχυση.³⁴

Μεγάλο θαυμασμό για τη Ρώμη είχε και ο Αριστείδης. Ένα από τα ζητήματα που τον απασχόλησαν ήταν ο προσδιορισμός των αρετών της. Ποιες ήταν αυτές οι αρετές που της επέτρεψαν να δημιουργήσει μian αυτοκρατορία; Και κυρίως, ποιες ήταν οι αρετές που της επέτρεψαν να την διατηρήσει για τόσο μεγάλο διάστημα, ώστε να φαντάζει στα μάτια των ανθρώπων της εποχής αιώνια; Οι παρατηρήσεις του ρήτορα στο ζήτημα αυτό είναι οξυδερκείς. Αντίθετα από τους Αθηναίους, τους Λακεδαιμόνιους και τους άλλους Έλληνες, οι Ρωμαίοι, εντάσσοντας μία πόλη —ή, συνηθέστερα, μian ολόκληρη επαρχία— στην κυριαρχία τους, δεν εξασφάλιζαν την υποταγή της εγκαθιστώντας φιλικό σε αυτούς πολίτευμα. Στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία υπήρχε μόνο μία κεντρική εξουσία, η οποία αναλάμβανε όλα τα σημαντικά πολιτικά ζητήματα. Η κατάλυση της πολιτικής αυτονομίας των υπήκων πόλεων παρείχε μεγάλη ευχέρεια χειρισμών στους κυρίαρχους του κόσμου. Το σημαντικό ερώτημα είναι πώς επιτυγχανόταν αυτό. Κατά τη γνώμη του Αριστείδη, η υποταγή των κατακτημένων πόλεων οφειλόταν στην παροχή ρωμαϊκής υπηκοότητας στους χαριεστέρους, γενναιοτέρους και δυνατωτέρους όλης της αυτοκρατορίας — δηλαδή, στις κατά τόπους κυρίαρχες τάξεις (59). Η θάλασσα και οι μεγάλες αποστάσεις δεν εμπόδιζαν κανέναν να είναι πολίτης της Ρώμης, ενώ η Ασία είχε πια ενωθεί με την Ευρώπη. Κάποιος άξιος να αναλάβει ένα αξίωμα δεν ήταν ποτέ ξένος για τη Ρώμη. Με δυο λόγια, είχε εγκαθιδρυθεί μια «κοινή τῆς γῆς δημοκρατία», υπό την εξουσία ενός

34. Ο Πολύβιος αφιερώνει ολόκληρο το βιβλίο 6 στην ανάλυση των πολιτευμάτων, και ιδιαίτερα της Ρώμης. Η σύντομη αναφορά στο αθηναϊκό πολίτευμα γίνεται στο 6.43-4. Ο Αριστείδης άντλησε πολλές πληροφορίες από τον Πολύβιο, και διδάχτηκε από αυτόν τη θεωρία περί μικτών πολιτευμάτων, παραλλαγές των οποίων αποτελούσαν η ρωμαϊκή και η αθηναϊκή δημοκρατία. Για τον ιστορικό βλ. Momigliano, «The historian's skin», και Walbank, *Polybius*.

ανθρώπου (60). Ό,τι ήταν μια πόλη για την ενδοχώρα της ήταν και η Ρώμη για την οικουμένη (61). Καθώς λοιπόν ρωμαίοι πολίτες υπήρχαν σε όλες τις πόλεις, ακόμα κι αν δεν είχαν δει ποτέ τη Ρώμη, δεν απαιτούνταν παντού φρουρές για να ελέγχουν τις κατά τόπους ακροπόλεις: «οἱ ἕκασταχόθεν μέγιστοι καὶ δυνατώτατοι», κατά τον Αριστείδη, «τὰς ἑαυτῶν πατρίδας φυλάττουσιν» για λογαριασμό της Ρώμης. Όλες οι πόλεις ελέγχονταν με διπλό τρόπο: από τη Ρώμη που ήταν κέντρο του κόσμου και από το κέντρο κάθε πόλης ξεχωριστά (64).³⁵

Η συμμαχία της Ρώμης με τους κατά τόπους ισχυρούς δεν απέβαινε σε βάρος των μαζών. Τα πλήθη είχαν κι αυτά την αίσθηση κάποιας σιγουριάς. Μπορούσαν, όποτε υπήρχε ανάγκη, να προσφεύγουν στη Ρώμη για αυθαιρεσίες που επιχειρούνταν σε βάρος τους (65). Η κατάσταση ήταν ικανοποιητική και για τους πένητες και για τους πλουσίους. Είχε προκύψει μια ενιαία και αρμονική διοίκηση, που περιλάμβανε όλους τους ανθρώπους (66). Με την επιβολή κοινών νόμων για όλους τους κατοίκους της αυτοκρατορίας (102), η γη είχε γίνει μητέρα όλων και «πατρὶς κοινὴ πάντων» (100). Για τον Αριστείδη, ο στίχος του Ομήρου «γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων» αποτελούσε ἤδη πραγματικότητα (101).³⁶

Οι διαπιστώσεις του Αριστείδη δεν είναι ιστορικά ακριβείς. Οι Ρωμαίοι συνάντησαν αρκετές δυσκολίες στην προσπάθειά τους να επιβάλουν και να διατηρήσουν την κυριαρχία τους. Σε πρώτη ευκαιρία, οι Αθηναίοι, για παράδειγμα, με πρωταγωνιστές τα κατώτερα στρώματα, εξεγέρθηκαν και προσπάθησαν να απελευθερωθούν.³⁷ Την εποχή του Αριστείδη ωστόσο είχε επέλθει πια σχετική σταθερότητα, με σπάνια τα φαινόμενα εξέγερσης.³⁸ Ο ρήτορας είχε επί-

35. Για το ιδανικό πολίτευμα του Αριστείδη και την αντίληψή του για τη δημοκρατία βλ. Stertz, «Aelius Aristides' political ideas», σ. 1252-4.

36. Ίλιὰς 15.193. Στον Όμηρο όμως το νόημα είναι τελείως διαφορετικό.

37. Βλ. Alföldy, *Ιστορία της ρωμαϊκής κοινωνίας*, σ. 135.

38. Οι πιο πρόσφατες μεγάλες εξεγέρσεις ήταν των Ιουδαίων. Όταν έγραφε ο Αριστείδης ωστόσο, και αυτές αποτελούσαν οριστικά παρελθόν.

σης δίκιο όταν ισχυριζόταν ότι στην πολιτική και κοινωνική σταθερότητα συνέβαλε αποφασιστικά η συμμαχία των κυρίαρχων τάξεων της Ρώμης με τις κυρίαρχες τάξεις των επαρχιών. Όπου λειτούργουσαν ακόμα κάποιοι δημοκρατικοί θεσμοί, με την παρέμβαση της Ρώμης είτε συρρικνώθηκαν είτε καταργήθηκαν.³⁹ Όσο εδραιωνόταν η ρωμαϊκή τάξη, τόσο επεκτείνονταν και τα ρωμαϊκά πρόνομια. Η παραχώρηση του δικαιώματος του ρωμαίου πολίτη σε όλους τους ελεύθερους κατοίκους της αυτοκρατορίας, στις αρχές του τρίτου μ.Χ. αιώνα, ήταν η κατάληξη μιας μακράς διαδικασίας πολιτικών παραχωρήσεων.⁴⁰

Με τα πολιτικά και οικονομικά πρόνομια που τους εκχωρούσε η Ρώμη, οι κατά τόπους κυρίαρχες τάξεις άρχισαν να αποκτούν και στοιχεία κοινής συνείδησης. Χωρίς να χάσουν την ταυτότητα του κατοίκου μιας συγκεκριμένης πόλης —της πόλης στην οποία ζούσαν και στην πολιτική ζωή της οποίας συμμετείχαν άμεσα— οι απανταχού χαριέστεροι, γενναιότεροι και δυνατώτεροι μεταβάλλονταν σταδιακά σε πολίτες της αυτοκρατορίας. Αυτό ακριβώς το συναίσθημα εξέφραζε, ως ιδεολογικός εκπρόσωπος των τάξεων αυτών, ο Αριστείδης. Η διακυβέρνηση όλου του κόσμου από έναν ισχυρό άντρα συνιστούσε για αυτόν την πραγματική δημοκρατία. Άρχουσα τάξη στην αυτοκρατορία ήταν το άθροισμα των κατά τόπους αρχουσών τάξεων (59). Χαρακτηριστικό δείγμα ανθρώπων που αισθάνονταν δεμένοι με την πόλη καταγωγής τους και, ταυτόχρονα,

39. Για την κατάλυση των ελληνικών δημοκρατιών βλ. Ste. Croix, *The Class Struggle*, σ. 300-26, και ιδιαίτερα σ. 306-15. Πβ. Oliver, *The Ruling Power*, σ. 953-8.

40. Η γενική επέκταση του δικαιώματος του ρωμαίου πολίτη σε όλους σχεδόν τους ελεύθερους κατοίκους της αυτοκρατορίας έγινε μία γενεά περίπου μετά το θάνατο του Αριστείδη· βλ. Alföldy, *Ιστορία της ρωμαϊκής κοινωνίας*, σ. 186-8· για την αυτοκρατορική ιδεολογία βλ. Μπουραζέλης, *Θεία δωρεά*. Όταν πάντως παραχωρήθηκε το πολιτικό αυτό δικαίωμα, η αυτοκρατορία ήταν ήδη χωρισμένη σε νέες κοινωνικές βάσεις· βλ. Alföldy, *ό.π.*, σ. 190 κ.ε.· Finley, *The Ancient Economy*, σ. 87-8· Ste. Croix, *The Class Struggle*, σ. 454-63.

αλληλέγγυοι με τη Ρώμη ήταν ο Ηρώδης ο Αττικός και ο συνωνόματος γιος του.⁴¹

‘Ο πολίτης τοῦ κόσμου

Ο πολίτης της αυτοκρατορίας ήταν ένα νέο κοινωνικό είδος στην αρχαιότητα. Τα πρώτα σπέρματα του είδους αυτού εμφανίζονται στα χρόνια της κυριαρχίας των Μακεδόνων — αν και κάποια στοιχεία ήταν ίσως ορατά λίγο νωρίτερα.⁴² Στην ελληνιστική εποχή, ορισμένοι από τους κατοίκους των ελληνικών πόλεων άρχισαν να αντιλαμβάνονται ότι η παραδοσιακή έννοια του πολίτη έχανε το νόημά της. Για αρκετούς αιώνες ακόμα, δεν ήταν προφανές ότι ο κόσμος βάδιζε, χωρίς επιστροφή, σε μια νέα τάξη. Ακόμα και μετά τη συνένωση των Ελλήνων και τις νίκες του Αλέξανδρου στην Ασία, ο Αριστοτέλης πίστευε ότι η πόλις αποτελούσε το τελικό προϊόν της κοινωνικής ζωής. Για αυτόν, ο ηθικός βίος μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα σε μια πόλη. Αντί να αντιληφθεί ότι η παραδοσιακή πόλη, με το ιδανικό της αυτάρκειας, δεν μπορούσε πλέον να επιβιώσει στις νέες συνθήκες, επέμενε στον ορισμό του ανθρώπου ως πολιτικοῦ ζώου (1253a 1-39). Οι στοχασμοί που διατυπώνει στα *Πολιτικά* του αποσκοπούσαν —όπως, από άλλο δρόμο, και αυτοί του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* και τους *Νόμους*— στη σωτηρία της πόλης.⁴³

Ο κυνικός Διογένης, που πέθανε έναν μόλις χρόνο πριν από τον Αριστοτέλη, διατύπωνε διαφορετικούς πολιτικούς στοχασμούς. Ο βιογράφος του, ο Διογένης Λαέρτιος, παραδίδει ότι «έρωτηθείς πόθεν εἶη, κοσμοπολίτης, ἔφη» (2.63). Δεν είναι προφανές αν ο κυ-

41. Βλ. Φιλόστρατος, *Βίοι Σοφιστῶν* 2.1. Ορισμένοι πάντως από τους ανθρώπους αυτούς συνδέονταν με περισσότερες πόλεις, συχνά ως πολίτες της μιας και διοικητές κάποιας άλλης.

42. Βλ. Κυρτάτας, «Από την αρχαία ελληνική στη ρωμαϊκή ιστορία».

43. Για την πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη βλ. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, σ. 264 κ.ε.

νικός φιλόσοφος χρησιμοποίησε πράγματι τον όρο *κοσμοπολίτης*.⁴⁴ Η απόσταση των πέντε και περισσότερων αιώνων που χωρίζει το φιλόσοφο από το βιογράφο είναι πολύ μεγάλη για να διασώσει μια παράδοση με απόλυτη αξιοπιστία. Άλλη παράδοση απέδιδε την πατρότητα της ιδέας αυτής στον Σωκράτη. Σύμφωνα με τον Επίκτητο, ο Σωκράτης προέτρεπε τους ανθρώπους να μη θεωρούν τον εαυτό τους Αθηναίο ή Κορίνθιο, αλλά *κόσμιο* (*Διατρ.* 1.9.1). Παρομοίως και ο Πλούταρχος απέδιδε στον Σωκράτη μια διδαχή σύμφωνα με την οποία δεν έπρεπε να θεωρεί κανείς τον εαυτό του ούτε καν Έλληνα, απλώς *κόσμιο* (600F8-9). Ο Λουκιανός πάλι θεωρούσε τον Διογένη τον κατεξοχήν φιλόσοφο που δήλωνε πολίτης του κόσμου.⁴⁵

Οι συλλογισμοί αυτοί, όποιος κι αν υπήρξε ο εισηγητής τους, χαρακτηρίζουν κυρίως την πολιτική θεωρία των κυνικών και των στωικών. Αν για τον Αριστοτέλη ύψιστη αξία ήταν η αυτάρκεια των πόλεων, για τον Διογένη ύψιστη αξία ήταν η αυτάρκεια των ανθρώπων — ανεξάρτητα από την ένταξή τους σε μια κοινότητα ή πόλη.⁴⁶ Ήδη ο Πλούταρχος παρατηρούσε ότι ο Αλέξανδρος υλοποίησε το ιδανικό των στωικών, «ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίους, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος» (329A10-B2). Ο βασιλιάς τούς είχε διατάξει όλους να θεωρούν πατρίδα τους την *οἰκουμένη* (329B5).⁴⁷

Η εμφάνιση νέων όρων, στους οποίους επανέρχονται διάφοροι στοχαστές, υποδηλώνει την ύπαρξη μιας νέας πραγματικότητας. Πίσω από τον *κόσμιο* άνθρωπο βρισκόταν ο νέος κόσμος των ελληνιστικών βασιλείων και της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Η λέξη *κοσμοπολίτης* παρουσιάζει μεγαλύτερο ενδιαφέρον, καθώς κατα-

44. Βλ. Tarn / Griffith, *Hellenistic Civilization*, σ. 79 κ.ε.

45. Λουκιανός, *Βίων πρᾶσις* 8.4: «τοῦ κόσμου πολίτην ὄραξ».

46. Βλ. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, σ. 56-9· πβ. Marrou, *Histoire de l'éducation*, σ. 151 κ.ε.· Meeks, *The Moral World of the First Christians*, σ. 26.

47. Βλ. Gomperz, *The Greek Thinkers*, τ. 2, σ. 161.

γράφει έναν συγκεκριμένο τύπο συνείδησης με τρόπο εγγενώς αντιφατικό. Πολίτης ήταν ο κάτοικος μιας πόλης με δικαίωμα συμμετοχής στα κοινά της· κόσμος, που αρχικά σήμαινε τάξη, στη συγκεκριμένη περίπτωση δήλωνε *άπασαν τὴν οἰκουμένην* — όπως θα έλεγε ο Αριστείδης (26.59). Πολίτης του κόσμου λοιπόν, ή πολίτης της οικουμένης, ήταν αρχικά μια μεταφορά που δεν μπορούσε να αντιστοιχεί στην πραγματικότητα. Με την επιβολή της ρωμαϊκής κυριαρχίας ωστόσο, η μεταφορά άρχισε να αποκτά υπόσταση. Όλοι όσοι ήταν ρωμαίοι πολίτες, όπου κι αν κατοικούσαν, μπορούσαν να θεωρούν τον εαυτό τους πολίτη της αυτοκρατορίας. Ολόκληρη η αυτοκρατορία ήταν ένα είδος πόλης: ένα άστυ (η Ρώμη) με τη χώρα του (τις επαρχίες) από την οποία τρεφόταν. Είτε στο άστυ κατοικούσε κανείς είτε στη χώρα που το περιέβαλλε, μπορούσε να είναι πολίτης της πόλεως, δηλαδή της Ρώμης.

Οι φτωχοί της Ρώμης δεν συμμερίζονταν αναγκαστικά τα ίδια αισθήματα. Την εποχή της μεγάλης εξάπλωσης, πολλοί από αυτούς που έδιναν τη ζωή τους για την Ιταλία αντιλαμβάνονταν ότι ο κόσμος τον οποίο κέριζαν γινόταν κτήμα των πλουσίων. Ενώ τα θηρία της Ιταλίας («καὶ φωλεὸν ἔχει, καὶ κοιταῖόν ἐστιν αὐτῶν ἑκάστω καὶ κατάδυσσις»), οι ίδιοι, που θεωρούνταν κύριοι τῆς οἰκουμένης, δεν κατείχαν (πια) ούτε σπιθαμὴ γῆς (*βῶλον ἴδιον*).⁴⁸ Δύο περιόδου αιώνας αργότερα, στο άλλο άκρο της αυτοκρατορίας, ο Ιησούς εμφανιζόταν να επαναλαμβάνει τα ίδια περίπου λόγια: «Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσι, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις· ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ». Σε αντίθεση όμως με το μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα του Τιβέριου Γράκχου, η διδαχὴ του Ιησού δεν επιχειρούσε να αποδώσει στους φτωχοὺς τη γῆ που τους ανήκε. Οι πιστοὶ ὀφείλαν να απαρνηθοῦν ακόμα και αυτά που κατείχαν για να διεκδικήσουν τη βασιλεία του Θεοῦ.⁴⁹

48. Πλούταρχος, *Τιβέριος Γράκχος* 9.5-6. Βλ. Alföldy, *Ιστορία της ρωμαϊκής κοινωνίας*, σ. 105.

49. Ματ. 8:20-2· Λουκ. 9:58-62.

Ὁ κοσμοπολίτης ἀνὴρ

Ὁ ὅρος *κοσμοπολίτης* απαντᾶ αρκετές φορές στον ιουδαῖο φιλόσοφο Φίλωνα.⁵⁰ Ὁ Φίλων ἐζήτησε τον πρώτο μ.Χ. αἰώνα στην Αλεξάνδρεια, ὅπου συνυπήρχαν αιγυπτιακές, ελληνικές και ιουδαϊκές κοινότητες, υπό τη διοικητική κυριαρχία των Ρωμαίων.⁵¹ Στο περιβάλλον αυτό ἐπιχείρησε να ξανασκεφτεῖ τα βασικά στοιχεία του ιουδαϊσμοῦ σε γλώσσα και πνεύμα ελληνικό. Μεταξύ άλλων, ἀνέλυσε ἐκτενῶς το νομοθετικό ἔργο του Μωυσή. Σύμφωνα με τον Φίλωνα, ὁ Μωυσῆς παρουσίασε τον κόσμον να συνάδει προς το νόμον και το νόμον προς τον κόσμον. Με το δεδομένο αυτό, ὁ νομοταγῆς ἀνθρώπος προσαρμόζει τις πράξεις του προς το «βούλημα τῆς φύσεως», με βάση το οποίο ὁ «σύμπας κόσμος διοικεῖται», και γίνεται ἔτσι *κοσμοπολίτης* (*Κοσμοπ.* 3). Ὅταν δημιουργήθηκε ὁ πρώτος ἀνθρώπος και δεν υπήρχε καμιά χειροποίητη κατασκευή, οἶκος και πόλις του ἦταν ὁ κόσμος. Ὁ σύμπας κόσμος, ὅπως κάθε πόλις εἴνομος, εἶχε το δικό του πολίτευμα, στο οποίο ὁ κοσμοπολίτης ὀφείλε να υπακούει (142-3). Τα ἴδια περίπου ἐπαναλαμβάνει ὁ Φίλων και σε ἄλλο του ἔργο. Ὁ σπουδαῖος ἀνθρώπος, ἰσχυρίζεται ὁ φιλόσοφος, εἶναι *κοσμοπολίτης*, ἐπειδὴ δεν εἶναι γραμμένος σε καμιά πόλη τῆς οἰκουμένης και δεν ἔχει λάβει ὡς κληρο ἓνα τμήμα κάποιας χώρας, ἀλλὰ ολόκληρο τον κόσμον (*Βίος Μωυσέως* 1.157). Ἀν λοιπόν ὁ πρώτος ἀνθρώπος εἶχε για πολίτευμα τους νόμους τῆς φύσης, αυτοὶ ἦταν οἱ νόμοι τους οποίους, τελικά, ὅλοι θα ἔπρεπε να δεχτοῦν. Ὁ ἀνθρώπινος νόμος, τον οποίο εἶχε δώσει ὁ Μωυσῆς, δεν ἦταν παρὰ μέρος του φυσικοῦ νόμου.

Ὁ Φίλων θεμελιώνει τα διδάγματά του στην ιουδαϊκή παράδοση. Στις ἐπεξεργασίες του ὅμως διαφαίνονται καθαρὰ οἱ ελληνικές φιλοσοφικές καταβολές του, που ἦταν στωικές και, κυρίως, πλατωνικές.⁵² Ἡ ἀντίληψη ὅτι κάθε ἀξία ἀπέρρεε ἀπὸ τη φύση ἀποτε-

50. Βλ. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, σ. 81-5.

51. Βλ. Lewis, *Life in Egypt Under Roman Rule*.

52. Για τον Φίλωνα βλ. Williamson, *Jews in the Hellenistic World*:

λούσε τον πυρήνα της ηθικής διδασκαλίας των στωικών.⁵³ Κατά την παράδοση, η διδασκαλία αυτή αναγόταν στον Ζήνωνα, που ξεκίνησε τη φιλοσοφική του δραστηριότητα στην Αθήνα, δέκα περίπου χρόνια μετά το θάνατο του Αριστοτέλη και του Διογένη. «Μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις», ἔλεγε ο Ζήνων, «τῆς τοῦ ὄλου». Σκοπός της ζωῆς δεν θα μπορούσε λοιπόν να είναι ἄλλος ἀπὸ την προσπάθεια εναρμόνισης των ἀνθρώπινων πράξεων με τους νόμους της φύσης: αὐτός ἦταν ο ὀρισμός της ἐνάρετης ζωῆς. Για τον Ζήνωνα, ο κοινός νόμος εἶναι το ἴδιο πράγμα με τον ὀρθό λόγο, που ταυτίζεται με τον Δία και διοικεῖ ὅλα τα ὄντα.⁵⁴ Κατὰ παρόμοιο τρόπο, ο Φίλων υποστήριζε ὅτι οἱ νόμοι της φύσης γνωστοποιήθηκαν στους ἀνθρώπους ἀπὸ τον Μωυσή· ο ἀνθρώπος ὁμως θα μπορούσε να τους συλλάβει και με το λογικό του. Ἡ ἀνθρώπινη διάνοια ἦταν κι αὐτὴ θεϊκό δημιούργημα. Με ἄλλα λόγια, και στα δύο φιλοσοφικά συστήματα, το στωικό και το ἰουδαϊκοπλατωνικό, ἡ ἀνθρώπινη νομοθεσία, στην καλύτερὴ της εκδοχή, βρισκόταν σε συμφωνία με τους νόμους της φύσης. Ο ἀνθρώπινος νους, προικισμένος καθὼς ἦταν με τον ὀρθό λόγο, μπορούσε να συλλάβει μόνος του τους φυσικούς νόμους. Το χάρισμα αὐτό ὁμως το εἶχαν, κυρίως, τα λαμπρότερα πνεύματα, δηλαδή οἱ μεγάλοι νομοθέτες — και κατὰ τον Φίλωνα τέτοιο πνεῦμα ἦταν ο Μωυσής.⁵⁵ Ἀπὸ την ἴδια σκοπιά, ο Παῦλος ἰσχυριζόταν ὅτι «ἔταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος· ὅτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν» (Ρωμ. 2:14-5). Ἀκόμα και οἱ ἐθνικοί, που δεν εἶχαν

Philo· για την πλατωνική παράδοση του Φίλωνα και την αφομοίωσή της ἀπὸ τους χριστιανούς βλ. Lilla, *Clement of Alexandria*· van den Hoek, *Clement of Alexandria*.

53. Για τους στωικούς βλ. Long, *Ἡ ἐλληνιστικὴ φιλοσοφία*, σ. 284 κ.ε.· Inwood, *Ethics and Human Action*, σ. 214-5.

54. Φίλων, *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα Κοσμοποιίας* 146· Διογένης Λαέρτιος 7.87-8.

55. Βλ. Long, *Ἡ ἐλληνιστικὴ φιλοσοφία*, σ. 289· πβ. Jaeger, *Paideia*, τ. 1, σ. 326· Meeks, *The Moral World of the First Christians*, σ. 20 κ.ε.

αξιώθει τον θεόπνευστο νόμο του Μωυσή, μπορούσαν να εφαρμόζουν τις επιταγές του, φωτισμένοι από τη φύση. Οι επιταγές αυτές είχαν εγγραφεί στις καρδιές των ανθρώπων. Κάτι παρόμοιο πίστευε και ο Ιουλιανός, που προσπαθούσε να διαφυλάξει και να αναζωογονήσει την παράδοση των εθνικών. Οι *πάτριοι νόμοι*, ισχυριζόταν ο αυτοκράτορας, είναι δοσμένοι από τους θεούς: «οὐ γὰρ ἂν ἦσαν οὕτω καλοὶ παρὰ ἀνθρώπων ἀπλῶς γενόμενοι». ⁵⁶ Πολλοὶ χριστιανοὶ και εθνικοὶ συμφωνοῦσαν ὅτι, δυστυχῶς, ο πλούτος και η τρυφή είχαν οδηγήσει στην παραμέληση και την παραφθορά των νόμων. Η περιοδική εμφάνιση μεγάλων νομοθετών αποσκοπούσε στην υπόμνηση των φυσικῶν νόμων.

Ο Επίκτητος, που έζησε την ίδια εποχή με τον Φίλωνα, έκανε παρόμοιες σκέψεις. ⁵⁷ Ισχυριζόταν κι αυτός ὅτι «ὁ κόσμος οὗτος μία πόλις ἐστὶ καὶ ἡ οὐσία, ἐξ ἧς δεδημιούργηται» (3.24.10). Ο κόσμος αυτός λειτουργούσε σαν ένα σύστημα που το αποτελούσαν οι ἄνθρωποι και ο Θεός. Σπέρματα του Θεοῦ είχαν πέσει σε ὅλα τα ζωντανά και τα φυτά της γης· κυρίως ὅμως σε αυτά που διαθέτουν λογική. ⁵⁸ Κατὰ συνέπεια, ὁ ἄνθρωπος δεν θα ἔπρεπε να αποκαλεῖ τον εαυτό του μόνο *κόσμιο*, πολίτη του κόσμου, αλλά και *υἱὸν τοῦ Θεοῦ*. Αν η συγγένεια με τον Καίσαρα ἢ κάποιον ἄλλο ισχυρὸ της Ρώμης προστάτευε ἕναν ἄνθρωπο, τότε η συγγένεια με τον Θεό θα ἔπρεπε να τον απαλλάσσει ἀπὸ κάθε φόβο (1.9.4-8). Ὡς πρῶην δούλος, ὁ Επίκτητος ἤξερε καλά ὅτι οἱ ἄνθρωποι δεν ἦταν ἴσοι μετὰξὺ τους. Οἱ ταξικῆς, οἱ νομικῆς, οἱ φυλετικῆς και οἱ κάθε εἶδους κοινωνικῆς διακρίσεις είχαν πάντα ἕνα ἰδιαίτερο βάρος στην αυτοκρατορία. Να εἶναι κανεῖς *κόσμιος* εἶχε ὅμως για τον Επίκτητο τὸ ἴδιο νόημα που εἶχε για τον Φίλωνα η ἰδιότητα του *κοσμοπολίτη*. Χωρὶς να καταργεῖ τις παλαιῆς διακρίσεις, τις υπερέβαινε. Στο χα-

56. *Επ.* 20, 453b-c (Wright). Βλ. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism*, σ. 92-3.

57. Για ομοιότητες ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Επίκτητο βλ. Hershbell, «The Stoicism of Epictetus», σ. 2153-5.

58. Βλ. Dragona-Monachou, «Divine providence in the philosophy of the empire», σ. 4444.

ρακτηρισμό του ανθρώπου ως ζώου πολιτικού, ο Επίκτητος αντέτασσε έναν νέο χαρακτηρισμό: ο άνθρωπος όφειλε να γίνει ζώον σχολαστικόν, ζώο που μελετά τα δόγματα που έχει μέσα του (1.11.39). Το θεμέλιο της ανθρώπινης ηθικής δεν βρισκόταν πια στους νόμους μιας πόλης, αλλά στους νόμους της οικουμένης. Και οι νόμοι της οικουμένης ήταν χαραγμένοι στην ανθρώπινη ψυχή. Ο άνθρωπος είχε υποχρέωση να αναζητήσει τα θεϊκά σπέρματα του παγκόσμιου νόμου μέσα του.⁵⁹

Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πλωτίνος επιχειρούσε λίγο αργότερα να θεμελιώσει μια νέα θεωρία της αρετής. Αν ο άνθρωπος όφειλε να ομοιωθεί με τους θεούς, τότε οι λεγόμενες πολιτικές αρετές δεν μπορούσαν να αποτελούν τις ύψιστες αξίες της ζωής. Οι θεοί δεν διέθεταν αρετές αυτού του είδους. Επιδίωξη των ανθρώπων θα έπρεπε να είναι άλλες, μεγαλύτερες αρχές (1.2). Αν οι χριστιανοί αισθάνονταν πάροικοι και ξένοι στον φθαρτό κόσμο των ανθρώπων, ο Πλωτίνος, σύμφωνα με τον βιογράφο του, «έώκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη»: αισθανόταν ντροπή που κατοικούσε σε ανθρώπινο σώμα. Φιλοδοξία του ήταν να φθάσει στον νοητό κόσμο, όπου τον οδηγούσαν οι αρετές της ψυχής.⁶⁰

Η έννοια του κοσμοπολίτη είχε έτσι δύο διαφορετικά συστήματα αναφοράς: ένα πολιτικό και ένα ηθικό. Οι επεξεργασίες που απαντούν στον Αριστέιδη εξέφραζαν μία νέα πολιτική τάξη: ορισμένοι άνθρωποι αισθάνονταν κοσμοπολίτες επειδή είχαν αποκτήσει προνόμια ως πολίτες της αυτοκρατορίας. Παράλληλα, ορισμένοι φιλόσοφοι αναζητούσαν νέες βάσεις για να στηρίξουν ένα πανανθρώπινο ηθικό σύστημα. Όπως θα το διατύπωνε ο Φίλων, ο κάτοικος της αυτοκρατορίας είχε έρθει στη θέση του πρωτόπλαστου. Οι πε-

59. Βλ. Lapidge, «Stoic cosmology and Roman literature, first to third centuries A.D.», σ. 1414· Mitsis, «Natural law and natural right in post-Aristotelian philosophy».

60. Πορφύριος, *Πλωτίνου βίος* 1.1. Βλ. Dodds, «Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus» του ίδιου, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, σ. 28-36· Dombrowski, «Asceticism as athletic training in Plotinus».

ριορισμοί των πόλεων είχαν αρθεί, και ο οικουμενικός, πανανθρώπινος νόμος μπορούσε πια να γίνει κοινό κτήμα όλων. Και στα δύο συστήματα αναφοράς, πάντως, εμφανίζεται ένας νέος άνθρωπος που τείνει να υπερβεί τις παλαιές διακρίσεις.

Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην

Στις επιστολές του Παύλου απαντούν ορισμένες διατυπώσεις υπέρβασης όλων των ανθρώπινων διακρίσεων. Στην Προς Γαλάτας επιστολή, για παράδειγμα, ο απόστολος γράφει ότι «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ» (3:28). Οι ρόλοι των ανδρῶν και των γυναικῶν ἢ των δούλων και των ελευθέρων, ωστόσο, ἦταν σαφῶς διακριτοί στις χριστιανικές κοινότητες. Οι Ιουδαῖοι και οι Ἕλληνες (δηλαδή οι εθνικοί) πάλι δεν ταυτίζονταν οὔτε μεταξύ τους οὔτε με τους χριστιανούς. Εκείνο που προφανῶς εννοῦσε ο Παῦλος ἦταν ὅτι για κάποιον που εἶχε γίνει πια χριστιανός, δεν εἶχε νόημα ἀπὸ ποια θρησκεία, ποια τάξη ἢ ποιο φύλο προερχόταν. Στην Προς Κορινθίους Α' επιστολή επαναλαμβάνει τα ἴδια: «εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι». Ὅχι ἐπειδὴ ὅλοι ἦταν ἴσοι μεταξύ τους, ἀλλὰ ἐπειδὴ, ἀνεξάρτητα ἀπὸ προέλευση, «πάντες ἓν Πνεῦμα ἐποτίσθημεν» (12:13). Στις ἴδιες σκέψεις επανέρχεται ο ἀπόστολος και στην Προς Κολοσσαίς επιστολή, ὅπου ο κατὰλογος επεκτείνεται για να περιλάβει τους βαρβάρους και τους Σκύθες.⁶¹ «Τὰ πάντα καὶ ἓν πᾶσι Χριστός», υποστήριζε ο Παῦλος (3:11). Οι ἄνθρωποι εξακολουθοῦσαν να ἔχουν μεταξύ τους τις παλαιές τους διαφορές. Ἄλλοι ἦταν δούλοι και παρέμεναν δούλοι· ἄλλοι ἦταν ρωμαῖοι πολῖτες και, ὅπως ο Παῦλος, μπορούσαν να κάνουν χρήση των προνομίων τους· οι γυναῖκες δεν επιτρεπόταν να μιλοῦν μέσα στις ἐκκλησίες· κάποιοι ἦταν βάρβαροι και διατηρού-

61. Η πατρότητα της επιστολής ἀμφισβητεῖται ἀπὸ ορισμένους μελετητές· βλ. Meeks, *The First Urban Christians*, σ. 125-6.

σαν τη γλώσσα και τα ήθη τους. Κοινό όμως για όλους ήταν το Πνεύμα που είχαν δεχτεί.

Οι διατυπώσεις του Παύλου δεν αποσκοπούσαν στην κατάργηση των κοινωνικών ή των φυλετικών διακρίσεων. Το εξισωτικό τους πνεύμα παραπέμπει σε μία νέα διάκριση που επεσκίαζε τις παλαιές. «Πάντες γάρ υιοὶ Θεοῦ ἐστε», ισχυριζόταν ο απόστολος, «διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε» (Γαλ. 3:26-7). Ὅσοι γίνονταν χριστιανοί, ανεξάρτητα από την προέλευσή τους και ανεξάρτητα από όσα εξακολουθούσαν να τους χωρίζουν, αποκτούσαν δικαιώματα στη θεική κληρονομιά, αφήνοντας έξω από την κληρονομιά αυτή τους μη χριστιανούς. Ενώ δηλαδή για τον υπόλοιπο κόσμο οι άνθρωποι χωρίζονταν πρωταρχικά σε δούλους και ελευθέρους, σε Ἕλληνες, Ιουδαίους και βαρβάρους, σε άντρες και γυναίκες, από τη σκοπιά της νέας πίστης χωρίζονταν πρωταρχικά σε χριστιανούς και μη χριστιανούς. Η νέα διαχωριστική γραμμή χαρασσόταν με θρησκευτικούς όρους.

Το ίδιο θέμα επεξεργάστηκε, με τον τρόπο του, και ο συντάκτης της *Προς Διόγνητον* επιστολής:

Χριστιανοί γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔθνεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. Οὔτε γὰρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένη χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν.

Οι χριστιανοί δεν διακρίνονταν από τους άλλους ανθρώπους με τους παραδοσιακούς τρόπους:

κατοικοῦντες δὲ πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκλήρωθη, καὶ τοῖς ἐγγωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἐν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ θαυμαστὴν καὶ ὁμολογούμενως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. (5.1-2, 4)

Εκείνο που τους διέκρινε από τους μη χριστιανούς ήταν ότι πειθαρχούσαν σε δικό τους, κοινό πολίτευμα, δηλαδή σε δική τους θρη-

σκεία. Διατηρώντας τις ιδιότητες των άλλων ανθρώπων, ξεχώριζαν από αυτούς επειδή, παράλληλα, αναγνωρίζονταν μεταξύ τους ως πολίτες (ή δυνάμει πολίτες) της πολιτείας του Θεού.

Οὐ γὰρ Ἑλληνας καὶ βαρβάρους

Ο Αριστείδης από την πλευρά του επαινούσε τους Ρωμαίους γιατί είχαν καταργήσει τις παλαιές διακρίσεις των ανθρώπων: «Οὐ γὰρ εἰς Ἑλληνας καὶ βαρβάρους διαιρεῖτε νῦν τὰ γένη», όπως την εποχή της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας, «ἀλλ' εἰς Ῥωμαίους τε καὶ οὐ Ῥωμαίους ἀντιδιείλετε» (26.63).⁶² Ὅχι επειδή είχαν καταργηθεί οι κοινωνικές, νομικές, πολιτικές και φυλετικές διακρίσεις — ο Αριστείδης ήξερε πολύ καλά το νόημα αυτών των διακρίσεων. Εκχωρώντας όμως το δικαίωμα του ρωμαίου πολίτη σε κατοίκους διαφόρων πόλεων, οι Ρωμαίοι εισήγαγαν μία νέα διαχωριστική γραμμή, σημαντικότερη από όλες τις άλλες.

Στην κλασική Αθήνα, το δικαίωμα του πολίτη το είχαν μόνο οι Αθηναίοι που πληρούσαν ορισμένα κριτήρια. Σε εξαιρετικές περιπτώσεις, δικαιώματα πολίτη μπορούσε να αποκτήσει κάποιος που δεν τα είχε εκ γενετής. Πάλι όμως, κατά κανόνα, θα ήταν εγκατεστημένος στην Αθήνα ή, εν πάση περιπτώσει, μόνο στην Αθήνα θα είχαν νόημα τα νέα του πολιτικά δικαιώματα. Οι Ρωμαίοι αντίθετα, όπως επισημαίνει ο Αριστείδης, εκχωρώντας το δικαίωμα του πολίτη, δεν ακολουθούσαν την ίδια πρακτική. Ρωμαίος δεν ήταν πια ο κάτοικος μιας πόλης, αλλά το μέλος κάποιου «γένους κοινού ... καὶ τούτου οὐχ ἑνὸς τῶν πάντων, ἀλλ' ἀντιρρόπου πᾶσι τοῖς λοιποῖς». Το γένος αυτό δεν ήταν ένα ανάμεσα στα άλλα: ήταν μια «εξισορρόπηση», ένα «απαύγασμα» όλων των άλλων γενών (26.63). Για τους Ρωμαίους, «ξένος δ' οὐδεις ὅστις ἀρχῆς ἢ πίστεως ἄξιος»: κανένας άξιός αξιώματος και έμπιστος δεν ήταν ξένος.

62. Για παράλληλα χωρία και εκφράσεις ανάμεσα στο ρήτορα και τους συγγραφείς της Καινής Διαθήκης βλ. van der Horst, *Aelius Aristides and the New Testament*.

Οι ομοιότητες των νέων διακρίσεων που εισήγαγαν οι χριστιανοί και οι Ρωμαίοι είναι προφανείς. Τόσο στην τάξη των ρωμαίων πολιτών όσο και στη θρησκευτική κοινότητα των χριστιανών μπορούσαν να ενταχθούν άνθρωποι από κάθε πόλη και κάθε έθνος. Η απόσταση πάλι που χώριζε τον ρωμαίο πολίτη από τους μη πολίτες ήταν αντίστοιχη με την απόσταση που χώριζε το χριστιανό από τους μη χριστιανούς. Εξίσου προφανείς είναι και οι διαφορές. Οι ρωμαίοι πολίτες ήταν κάτοχοι επίγειων δικαιωμάτων· τα δικαιώματα των χριστιανών ήταν επενδυμένα στην ουράνια πολιτεία. Ρωμαίοι πολίτες γίνονταν, αρχικά, μέλη των ανώτερων τάξεων κάθε πόλης· στην αρχική σύνθεση των χριστιανικών κοινοτήτων κυριαρχούσαν τα μεσαία στρώματα των πόλεων.⁶³

Ὁ Αὔγουστος καὶ ὁ Κύριος

Οι πολιτικές ανακατατάξεις των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων δεν άφησαν ανεπηρέαστο τον κόσμο των ιδεών και των συναισθημάτων. Η νέα οικουμένη που προέκυψε με τις κατακτήσεις του Αλέξανδρου και των Ρωμαίων άρχισε να δημιουργεί νέες ταυτότητες. Ανάλογα με τα πολιτικά τους προνόμια, τις φιλοσοφικές τους αντιλήψεις ή τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, οι άνθρωποι άρχισαν να βλέπουν με διαφορετικό τρόπο τη θέση τους στον κόσμο. Άλλους τους κέρδιζε η οικουμένη αυτή και άλλους τους απόδιωχνε. Για τις νέες οπτικές χρειάζονταν νέοι όροι, και έτσι προέκυψαν ο *κόσμος* και ο *κοσμοπολίτης* αλλά και ο *πάροικος* ή (σύμφωνα με μεταγενέστερους συγγραφείς) ο *οὐρανοπολίτης*.

Οι ρωμαίοι πολίτες, για λογαριασμό των οποίων μιλούσε ο Αριστείδης, μπορούσαν να απολαμβάνουν τα προνόμιά τους σε όποιο τόπο της αυτοκρατορίας και αν κατοικούσαν. Εκτός από πολίτες μιας πόλης, αισθάνονταν και πολίτες της αυτοκρατορίας. Οι κυνικοί και ορισμένοι στωικοί, όπως ο Επίκτητος, ανακάλυψαν ότι η νέα

63. Για την κοινωνική σύνθεση των χριστιανικών κοινοτήτων βλ. Κυρτάτας, *Επίκρισις*.

οικουμένη τούς είχε απαλλάξει από τα δεσμά της πολιτικής συμμετοχής. Κυκλοφορούσαν παντού ελεύθεροι, χωρίς πολλές υποχρεώσεις αλλά και χωρίς απαιτήσεις.⁶⁴ Σε στιγμές περισυλλογής και διαλογισμού πάντως, ακόμα και ο επιφανέστερος εκπρόσωπος της αυτοκρατορικής ιδεολογίας και του παγανισμού ομολογούσε ότι αισθάνονταν ξένος στον κόσμο που ζούσε — αν και αγωνιζόταν να διώξει αυτές τις σκέψεις.⁶⁵ Στην εγκαθίδρυση της αυτοκρατορίας, ο Ιουδαίος Φίλων έβλεπε ένα είδος επιστροφής στον κόσμο των πρωτοπλάστων. Για πρώτη φορά έπειτα από αιώνες, η διασπορά στην οποία είχαν συνηθίσει οι Ιουδαίοι άρχισε να χάνει κάπως το περιεχόμενό της. Όσοι είχαν διαμοιραστεί σε διάφορους, εχθρικούς μεταξύ τους, τόπους βρέθηκαν να κατοικούν μέσα στα ίδια σύνορα.

Οι πρώτοι χριστιανοί ήταν πιο αμφιθυμικοί: η νέα οικουμένη τούς απόδιδωχε αλλά και τους ήλκε. Από την αρχή ανέπτυξαν μια περιφρόνηση για τον κόσμο και μιαν αποστροφή για αυτούς που κυριαρχούσαν στον κόσμο. Γύρω τους έβλεπαν ακολασία και διαστροφή. Προσβλέποντας στο μέλλον, αισθάνονταν την ανάγκη να καταγγείλουν το παρόν. Η αυτοκρατορία τούς κρατούσε μακριά από την ουράνια οικουμένη που αποζητούσαν. Την ικανοποίηση των βιοτικών τους αναγκών την έβλεπαν σαν έναν προβληματικό συμβιβασμό. Για να διατηρήσουν όσα κέρδιζαν στη βασιλεία του Θεού, έπρεπε διαρκώς να δίνουν στο βασίλειο των ανθρώπων. Ο συγγραφέας της Αποκάλυψης φαντάστηκε την αυτοκρατορία ως δύναμη του κακού που μαχόταν με τους οπαδούς του αρνίου.⁶⁶

Η καταγγελία του κόσμου ήταν ταυτόχρονα και ένας διαφορετικός τρόπος συμμετοχής. Παρά την περιφρόνησή τους για τα επίγεια, οι χριστιανοί γνώριζαν ότι η διάδοση της θρησκείας τους

64. Ο Αριστείδης, που υμνούσε τη νέα οικουμένη, στρεφόταν με ιδιαίτερο πάθος κατά των κυνικών, που την περιφρονούσαν (3.663-72).

65. Μάρκος Αυρήλιος, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* 2.17. Βλ. Asmis, «The Stoicism of Marcus Aurelius» γενικότερα για τα αισθήματα των μελών των ανώτερων τάξεων, βλ. Jones, *The Later Roman Empire*, σ. 1021-4.

66. Για τις καταβολές της αναμέτρησης αυτής βλ. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*.

βασιζόταν στη νέα εγκόσμια τάξη που επικρατούσε. Η ουράνια οικουμένη που αποζητούσαν προϋπέθετε, τελικά, την οικουμένη των Ρωμαίων. Μια «ιστορική» παρατήρηση των χριστιανών, που επανέρχεται αρκετές φορές στα απολογητικά τους κείμενα, δείχνει καθαρά πώς οι δύο εχθρικοί μεταξύ τους κόσμοι πορεύονταν με σύμπτωση: ο Ιησούς είχε εμφανιστεί στη γη ακριβώς την εποχή του Αυγούστου. Η διάδοση του χριστιανισμού και η εγκαθίδρυση της αυτοκρατορίας συνέπεσαν χρονικά για τη σωτηρία του κόσμου.

Ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος γεγέννηται ὁ Κύριος, ἀφ' οὗπερ ἤμασε τὸ τῶν Ῥωμαίων βασίλειον, διὰ δὲ τῶν ἀποστόλων ὁ Κύριος προσεκαλέσατο πάντα τὰ ἔθνη καὶ πάσας τὰς γλώσσας καὶ ἐποίησεν ἔθνος πιστῶν χριστιανῶν ... διὰ τοῦτο καὶ ἡ πρώτη ἀπογραφὴ ἐγένετο ἐπὶ Αὐγούστου ... ἵνα οἱ τοῦ κόσμου τούτου ἄνθρωποι ἐπιγείῳ βασιλεῖ ἀπογραφόμενοι Ῥωμαῖοι κληθῶσιν, οἱ δὲ τῷ ἐπουρανίῳ βασιλεῖ πιστεύοντες Χριστιανοὶ ὀνομάσθησαν. (Ιππόλ. Δανιήλ 4.9)⁶⁷

Ο συλλογισμός αυτός απαντά και στον Ωριγένη, που υποστήριξε ότι όλα τα βασίλεια ενώθηκαν σε μιαν αυτοκρατορία και ότι οι πόλεμοι μεταξύ των εθνών σταμάτησαν ώστε να μπορέσουν οι απόστολοι του Ιησού να διαδώσουν την καινούρια διδαχή (Κέλσ. 2.30). Την ίδια εποχή που ο Αύγουστος ένωσε όλα τα βασίλεια και όλα τα έθνη, δίνοντας τέλος στους διαρκείς πολέμους που είχαν μεταξύ τους, η διδαχή του Σωτήρος έδινε τέλος στον πολυθεϊσμό και οδηγούσε στη θρησκευτική ένωση του κόσμου, συμπλήρωνε ο εκκλησιαστικός ιστορικός Ευσέβιος στις αρχές του τέταρτου αιώνα (Ευαγγ. προπ. 10-11).⁶⁸

Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία όμως δεν ταυτιζόταν με την οικουμένη, ενώ στο εσωτερικό της εξακολουθούσαν να υπάρχουν πολλές

67. Πρώτη γραπτή μαρτυρία του συλλογισμού αυτού απαντά στον Μελίτων Σάρδεων (Ευσέβιος, *Εκκλ. ιστ.* 4.26.7). Βλ. Chadwick, «Christian and Roman universalism», σ. 32.

68. Πβ. Μπουραζέλης, *Θεία δωρεά*, σ. 35-7.

ιδιαιτερότητες. Οι χριστιανοί έφθασαν στο σημείο να κατηγορούν τη Ρώμη, όχι επειδή είχε επιβάλει μια νέα τάξη, αλλά επειδή δεν την είχε επιβάλει σε απόλυτο βαθμό. Ιδιαίτερα τους απασχολούσε η ανομοιομορφία στα ήθη μέσα και έξω από την αυτοκρατορία. Τυπικά οι ρωμαϊκοί νόμοι είχαν βέβαια γενική εφαρμογή. Ο Αριστείδης συνέχαιρε τη Ρώμη που είχε δώσει κοινούς νόμους στους λαούς όλης της αυτοκρατορίας (26.102),⁶⁹ και θεωρούσε άξιους λύπησης όσους βρίσκονταν έξω από τα όριά της (26.99). Πέραν όμως της αυτοκρατορίας, διάφοροι λαοί, όπως οι Πέρσες, ακολουθούσαν τους δικούς τους νόμους. Αλλά και μέσα στην αυτοκρατορία υπήρχαν λαοί, όπως οι Αιγύπτιοι, που συνέχιζαν ακόμα πρακτικές αντίθετες προς τα χρηστά ήθη των Ελλήνων και των Ρωμαίων.⁷⁰ Όπως το διατύπωνε στα μέσα του δεύτερου αιώνα ο χριστιανός απολογητής Ιουστίνος, υπήρχαν λαοί που θεωρούσαν τα «αίσιχρά καλά, και τὰ καλά αίσιχρά». Αυτό ίσως οφειλόταν στην παρέμβαση των «πονηρῶν ἀγγέλων» (2 Απ. 9.3-4). Θα έπρεπε να υπάρχει μια κοινή πολιτεία για όλους τους κατοίκους της γης, πρέσβευε ο απολογητής Τατιανός (Πρὸς Ἑλληνας 28). Η αναφορά στα «αιμομικτικά» ήθη των Περσῶν είχε γίνει κοινός τόπος στους χριστιανούς συγγραφείς.⁷¹ Οι κάτοικοι της Ασίας, της Ευρώπης, της Λιβύης, Ἑλλήνες και βάρβαροι, ακόμα και στις πιο απόμακρες περιοχές της γης, όλα τα έλλογα όντα, θα ενωθούν μια μέρα κάτω από τον κοινό νόμο του Θεού, διακήρυσσε ο Ωριγένης (Κέλσ. 8.72). Οι πά-

69. Βλ. Oliver, *The Ruling Power*, σ. 958 κ.ε.

70. Την εποχή εκείνη η Ρώμη δεν είχε ακόμα παρέμβει αποφασιστικά στην Αίγυπτο για να απαγορέψει, για παράδειγμα, τους γάμους μεταξύ αδελφών· βλ. Hopkins, «Brother-sister marriage in Roman Egypt».

71. Πβ. Κλήμης, *Παιδαγωγός* 1.7. Οι χριστιανοί συγγραφείς είχαν οδηγηθεί στο συμπέρασμα αυτό μέσα από πολλαπλές διαστρεβλώσεις μαρτυριών της κλασικής εποχής. Για το ζήτημα των αμοιβαίων καταγγελιών περί ανηθικότητας βλ. Grant, «Charges of “immorality” against various religious groups in antiquity»· Rousselle, *Porneia*, σ. 107-28· Chadwick, «The relativity of moral codes»· Kyrtatas, «Eroticism in early Christianity and its relation to prophecy».

ροικοι ενδιαφέρονταν να δουν τη γη στην οποία κατοικούσαν ενωμένη, κάτω από μία αρχή και μία νομοθεσία. Οι χριστιανοί επιθυμούσαν διακαώς να πραγματοποιηθεί το ιδανικό που οι κυρίαρχες τάξεις της αυτοκρατορίας είχαν αφήσει ανολοκλήρωτο.⁷²

Με την επιβολή του χριστιανισμού στην αυτοκρατορία τον τέταρτο αιώνα, η κατάσταση μεταβλήθηκε ριζικά. Ο χριστιανισμός άρχισε να κατακτά και την υψηλή αριστοκρατία, που έως τότε είχε παραμείνει σε μεγάλο βαθμό αδιάφορη και εχθρική στη διάδοσή του.⁷³ Χωρίς να εγκαταλειφθεί ο καθιερωμένος πια όρος *πάροικος*,⁷⁴ που κάποτε είχε εκφράσει τόσο καλά την ψυχολογία των χριστιανών, στη λειτουργική γλώσσα του τέλους του τέταρτου αιώνα κάνει την εμφάνισή του, για πρώτη φορά σε χριστιανικό κείμενο, και ο όρος *κοσμοπολίτης*. Ο συντάκτης της επίσημης χριστιανικής λειτουργίας αποκαλεί τον άνθρωπο —όχι τον πρώτο ή τον τελευταίο, αλλά τον άνθρωπο γενικά— *κοσμοπολίτη*.⁷⁵ Στα μάτια του χριστιανού συντάκτη, που ζούσε σε μια χριστιανική αυτοκρατορία, ο Θεός έπλασε τον κόσμο, και μέσα σε αυτόν εναπόθεσε τον άνθρωπο, προορισμένο να γίνει πολίτης του. Η χριστιανική αυτοκρατορία μπορούσε τώρα να εκπληρώσει αυτό που η αυτοκρατορία των εθνικών είχε αφήσει ημιτελές. Από τη μια πλευρά οι χριστιανοί παρότρυναν τους αυτοκράτορες να επιβάλουν παντού κοινή νομοθεσία, και από την άλλη άρχισαν να βλέπουν τους εξωτερικούς πολέμους της αυτοκρατορίας ως υπόθεση της χριστιανικής θρησκείας.

72. «Τίποτα δεν μας είναι πιο ξένο από το κράτος (publica)», έγραφε ο Τερτυλιανός: «δεν αναγνωρίζουμε παρά ένα μόνο κράτος: την οικουμένη (mundum)» (Apol. 38.3).

73. Βλ. Brown, «Aspects of the Christianization of the Roman aristocracy», και Jones, «The social background of the struggle between paganism and Christianity».

74. Ο όρος ήταν ιδιαίτερα αγαπητός σε συγγραφείς του ύστερου τέταρτου αιώνα, όπως ο Ιωάννης Χρυσόστομος.

75. Η λειτουργία της εποχής καταγράφεται αναλυτικά στο 9ο βιβλίο του έργου που είναι γνωστό ως *Διαταγαι Ἀποστόλων* για τον όρο *κοσμοπολίτης* βλ. 8.12.16, ββ. 7.34.6.

Ο Ιουλιανός, στη βραχεία βασιλεία του, αισθάνθηκε την ανάγκη να απαντήσει στις αιτιάσεις των χριστιανών και να εξηγήσει τους λόγους που τα διάφορα έθνη είχαν ιδιαιτερότητες στους νόμους και τα ήθη τους.⁷⁶ Η εξήγηση του αυτοκράτορα δεν θεωρήθηκε πειστική. Με την ιεραποστολική δράση, αλλά και την ενεργό συμμετοχή στους αυτοκρατορικούς πολέμους, οι χριστιανοί αγωνίζονταν να ολοκληρώσουν τα ρωμαϊκά ιδανικά που είχαν ενστερνιστεί.⁷⁷ *Πάροικοι και κοσμοπολίτες* έγιναν έννοιες εναλλάξιμες. Η βασανιστική αυτή πορεία προς μια νέα συνείδηση καθόρισε τα βασικά στοιχεία μιας νέας ηθικής πρακτικής.

76. *Katà Galilaiōn* 131d κ.ε. Ο Momigliano έχει υποστηρίξει ότι η διαμάχη είχε και την πολιτική της διάσταση· βλ. «The disadvantages of monotheism for a universal state»· πβ. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism*, σ. 165-7· Chadwick, «Christian and Roman universalism», σ. 32-42.

77. Πβ. Harnack, *Militia Christi*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΓΟΝΕΙΣ ΚΑΙ ΤΕΚΝΑ

Σύνδουλος ἐν Κυρίῳ

Στην Προς Κολοσσαείς επιστολή, ο Παύλος αποκαλεί το συνεργάτη του Επαφρά «σύνδουλο ἀγαπητό». Το όνομα Επαφράς —συντομευμένη μορφή του Επαφρόδιτος— ήταν συνηθισμένο όνομα δούλων.¹ Καθώς όμως ο Παύλος ήταν προφανώς ελεύθερος, το σύνδουλος, στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν μπορεί παρά να είχε μεταφορική σημασία.² Εκτός από σύνδουλος του Παύλου, ο Επαφράς χαρακτηρίζεται και «πιστός διάκονος τοῦ Χριστοῦ» (1:7).³ Στην ίδια επιστολή, ο «ἀγαπητός ἀδελφός» του Παύλου, ο Τυχικός, αποκαλείται κι αυτός «πιστός διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν Κυρίῳ» (4:7). Με τις εκφράσεις αυτές, ο Παύλος και οι συνεργάτες του καθιστούσαν σαφές ότι αναγνώριζαν τον Ιησού ως δεσπότη τους, και ότι το ευαγγελικό τους έργο είχε την έννοια υπηρεσίας προς αυτόν.⁴

Στα ιουδαϊκά κείμενα, όπου η υποταγή στον Θεό ανάγεται συχνά σε ύψιστο θρησκευτικό καθήκον, δούλοι τοῦ Θεοῦ αποκαλούνται ιδιαίτερα οι προφήτες: «Οὐ μὴ ποιήσῃ κύριος ὁ Θεὸς πρᾶγμα, ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ παιδείαν αὐτοῦ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς

1. Ονόματα δούλων είχαν βέβαια και οι απελεύθεροι, που αντιπροσώπευαν σημαντικό ποσοστό των πρώτων χριστιανών.

2. Ακόμα και στην περίπτωση που η επιστολή δεν είναι του Παύλου, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι, ο συγγραφέας της θα ήταν σφαλώς ένα ελεύθερο πρόσωπο (βλ. κεφ. 1, σημ. 61).

3. Παρόμοιες εκφράσεις απαντούν και μεταξύ των εθνικών: πβ. Σοφοκλή, *Οιδίπους τύραννος* 410, όπου ο Τειρεσίας δηλώνει ότι δεν είναι δούλος του βασιλιά αλλά του Λοξία, και το χαρακτηρισμό *διάκονος τοῦ Διὸς* που χρησιμοποιεί ο Επίκτητος για τον Διογένη (*Διατριβαὶ* 3.24.65).

4. Βλ. Martin, *Slavery as Salvation*.

προφήτας», βεβαιώνει ο Αμώς (3:7).⁵ Στην ιουδαϊκή κοινότητα του Κουμράν, οι προφύτες μνημονεύονται συχνά ως δούλοι· το ίδιο και στην Αποκάλυψη του Ιωάννη.⁶ Στον ιουδαϊκό κόσμο και τον κόσμο των πρώτων χριστιανών, οι προφύτες —που κατείχαν, αρχικά, την υψηλότερη θέση μεταξύ των εκλεκτών του Θεού— λάμβαναν τον ταπεινότερο δυνατό τίτλο.⁷ Η λογική αυτή διατυπώνεται ρητά, και έτσι γίνεται καλύτερα κατανοητή, στο Κατά Ματθαίον ευαγγέλιο: «Ἑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί ... καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ... μηδὲ κληθῆτε καθηγηταὶ ... Ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος» (23:8-11).⁸

Δούλος και διάκονος ήταν έννοιες με συναφές περιεχόμενο. Οι δούλοι απασχολούνταν σε όλες σχεδόν τις εργασίες. Οι διάκονοι ήταν, κατά κανόνα, μια ιδιαίτερη κατηγορία δούλων, που αξιοποιούνταν ως προσωπικοί υπηρέτες ενός δεσπότη. Σε κάποιες σπάνιες περιπτώσεις ωστόσο, ως διάκονος ήταν δυνατόν να εργαστεί και κάποιος ελεύθερος με μισθό. Ο διπλός χαρακτηρισμός διάκονος και δούλος, που απαντά συχνά στις χριστιανικές πηγές, απέκλειε το ενδεχόμενο της έμμισθης σχέσης. Ο δούλος του Θεού δεν ανέμενε την αμοιβή του στη γη αλλά με την τελική κρίση.⁹

Ο Παύλος κρατούσε το χαρακτηρισμό του δούλου για τον εαυτό του και ορισμένους στενούς του συνεργάτες: τον Τιμόθεο, τον Επαφρά και τον Τυχικό.¹⁰ Στην Προς Κορινθίους Α' επιστολή εξηγεί το χαρακτήρα της αποστολής του: «Ἐλεύθερος γάρ ὢν ἐκ πάντων

5. Πβ. 4 Βασιλειών 14:25, όπου δούλος τοῦ Θεοῦ αποκαλεῖται ο Ιωνάς, που ήταν γιος προφήτη· 2 Ἐσδρας 20:30, όπου ο χαρακτηρισμός αφορά τον Μωυσή· και Δανιήλ 6:21, όπου αφορά τον ίδιο τον προφήτη Δανιήλ.

6. Αποκ. 10:7, 11:18· πβ. 22:9.

7. Για τους χριστιανούς προφύτες βλ. Κυρτάτας, «Ιερείς και προφύτες στον πρώιμο χριστιανισμό».

8. Ο όρος δούλος Κυρίου φαίνεται ότι αποτελούσε αρχικά τον τίτλο ειδικής κατηγορίας χριστιανών ταγών· βλ. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, σ. 11, σημ. 38.

9. Πβ. Αποκ. 11:18.

10. Φιλιπ. 1:1, Κολ. 1:7, 4:7.

πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω». Ἐχοντας μάλιστα αποποιηθεῖ το δικαίωμά του να τρέφεται ἀπὸ τις χριστιανικές κοινότητες, κατονομάζει το μισθὸ του: «ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον» (9:18-9). Με την ιδιότητα του δούλου, ο Παῦλος και οι συνεργάτες του εμφανίζονταν ὡς οἱ καταλληλότεροι δάσκαλοι του ευαγγελίου. Το ἔργο τους δεν αποτελοῦσε προσωπική τους υπόθεση ἀλλὰ εντεταλμένη υπηρεσία. Τα περιθώρια που εἶχαν να κινηθῶν με ιδιοτέλεια και υπολογισμό ἦταν πρακτικά ἀνύπαρκτα. Ο δεσπότης τους μπορούσε κάθε στιγμή να τους ελέγξει.

Δοῦλοι αυτοαποκαλοῦνται και ἄλλοι χριστιανοὶ συγγραφεῖς της Καινῆς Διαθήκης.¹¹ Εἰδικά ο ὅρος σύνδουλος παρουσιάζει ενδιαφέρον ἐπειδὴ προκαλοῦσε και ἕναν δεύτερο συνειρμό: πέρα ἀπὸ την υποταγή στον Ἰησοῦ, υποδήλωνε και μια εἰδική σχέση μεταξύ των πιστῶν.¹² Ο κοινός δεσπότης κρατοῦσε τους δούλους του ενωμένους και τους καθιστοῦσε ἀλληλέγγυους. Η ἀλληλεγγύη τοὺς διέκρινε ἀπὸ τον υπόλοιπο κόσμο. Η εἰδική αὐτή χρήση του ὀρου εἶναι ἐμφανῆς σε ἕνα χωρίο της Ἀποκάλυψης: «Οἱ ἐσφαγμένοι διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ... ἔκραζαν φωνῇ μεγάλη λέγοντες, Ἔως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος και ἀληθινός, οὐ κρίνεις και ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;». Στην ἐκρηξη οργῆς και στο αἴτημα για ἐκδίκηση, τους δόθηκε η ἐντολή να ἀναπαυθοῦν ἀκόμα «χρόνον μικρόν, ἕως πληρωθῶσι και οἱ σύνδουλοι αὐτῶν και οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτείνεσθαι ὡς και αὐτοί» (6:10-11). Η δικαίωση θα ἐρχόταν μόνο ὅταν ο ἀριθμὸς τους συμπληρωνόταν με τους υπόλοιπους συνδούλους και ἀδελφούς τους. Την κοινότητα

11. Ιακ. 1:1, 2 Πέτ. 1:1, Ιούδα 1.

12. Κατὰ τον λεξικογράφο Πολυδεύκη (*Ῥονομαστικὸν* 3.82), σύνδουλοι ἀποκαλοῦνταν οἱ δούλοι του ἰδίου δεσπότη, σε διάκριση προς τους ὀμοδόουλους, που ἦταν δούλοι διαφορετικῶν δεσποτῶν· πάντως οἱ δύο ὀροι ἐμφανίζονται, κατὰ κανόνα, ὡς συνώνυμοι· πβ. Σούδα 267.1. Σχολιάζοντας την ευαγγελική περικοπή που κάνει λόγο για συνδούλους (βλ. παρακάτω), ο Ωριγένης χρησιμοποιεῖ τον ὀρο ὀμοδόουλος ὡς συνώνυμο (*Περὶ εὐχῆς* 28.7.2, 6· *MPG* 11, 525-8).

των πιστών, και ιδιαίτερα την κοινότητα των συνδούλων, την ξεχώριζε από τον υπόλοιπο κόσμο ο κοινός της προορισμός: να κληρονομήσει, ως ομάδα, τη βασιλεία των ουρανών.¹³

Πάντες ἄδελφοί ἐστε

«Οι νέες έννοιες χρειάζονται νέους όρους», έγραφε ο Κικέρων στην πραγματεία του για τη φύση των θεών.¹⁴ Η χριστιανική ιδεολογία και ψυχολογία δανείστηκαν από το καθημερινή λεξιλόγιο κοινές λέξεις, που τις ανέδειξαν σε ειδικούς όρους. *Διάκονος*, *πρεσβύτερος* και *έπίσκοπος* ήταν, για παράδειγμα, τρεις συνηθισμένες λέξεις, που κάλυψαν τις ανάγκες της νέας, εκκλησιαστικής ιεραρχίας.¹⁵ Ο όρος *σύνδουλος* είχε όλες τις προϋποθέσεις να κερδίσει κεντρική θέση στο χριστιανικό λεξιλόγιο· συνδύαζε την ταπεινότητα με την αλληλεγγύη ή τη συντροφικότητα, ιδιότητες που κατεξοχήν διεκδικούσε ο καλός χριστιανός. Η έκφραση *δοῦλος τοῦ Κυρίου* παρέμεινε προσφιλής στο χριστιανικό λεξιλόγιο, ενώ η πρόθεση «συν» αξιοποιήθηκε συστηματικά, τους πρώτους αιώνες, για να δηλωθεί η συντροφικότητα. Σε διάφορα κείμενα απαντούν συχνά λέξεις όπως: *συναγωνίζομαι*, *συναθλέω*, *συνακολουθῶ*, *συναναπαύομαι*, *συναντιλαμβάνομαι*, *συναποθνήσκω*, *συναποστέλλω*, και ακόμα: *συναιχμάλωτος*, *συνδιδασκαλίτης*, *συνέκδημος*, *συνεκλεκτός*, *συνεπίσκοπος*, *συστρατιώτης*... Αυτός ο τελευταίος όρος είχε ιδιαίτερο βάρος. Ο πιστός βρισκόταν διαρκώς σε θέση μάχης. Η μάχη αυτή ήταν βέβαια εσχατολογική, ήταν μια μάχη με τα δαιμόνια, αλλά πάντως ήταν μάχη και απαιτούσε στράτευση, πειθαρχία και κοινή δράση.¹⁶

Σύνδουλοι και συστρατιῶτες συνέχισαν να κάνουν σποραδικά

13. Για το χωρίο βλ. Κυρτάς, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και οι επτά εκκλησίες της Ασίας*, σ. 97-103.

14. *De natura deorum* 1.44.

15. Είναι χαρακτηριστικό ότι, συχνά, στα πρώτα χριστιανικά κείμενα δεν προκύπτει με σαφήνεια αν οι πρεσβύτεροι ήταν ιερείς ή ηλικιωμένοι.

16. Για το χριστιανό ως στρατιώτη βλ. Harnack, *Militia Christi*, σ. 27-64.

την εμφάνισή τους μετά τους αποστολικούς χρόνους. Στην Καινή Διαθήκη, συστρατιῶτες απαντούν μόνο σε επιστολές του Παύλου¹⁷ και σύνδουλοι μόνο στο Κατά Ματθαίον ευαγγέλιο, σε μία από τις επιστολές του Παύλου και στην Αποκάλυψη. Οι υστερότεροι χριστιανοί συγγραφείς, με λιγοστές εξαιρέσεις, επανέρχονται στους όρους αυτούς αποκλειστικά όταν σχολιάζουν τις σχετικές περικοπές της Καινής Διαθήκης.¹⁸ Έτσι κανένας από τους δύο δεν απέκτησε γενικευμένη χρήση. Από όλες τις μεταφορές, αυτή που κέρδισε τις ψυχές όλων των χριστιανών και επεσκίασε τις υπόλοιπες ήταν η μεταφορά της οικογένειας: «Πάντες ἀδελφοί ἐστε», τους είχε διδάξει ο Ιησούς (Ματ. 23:8). Πριν από όλα και πάνω από όλα, οι χριστιανοί ήταν ἀδελφοί, με κοινό πατέρα τον Θεό — και τους επίγειους εκπροσώπους του. Αρχικά έλειπε η «μητέρα», αλλά και αυτή, από τον πέμπτο και τον έκτο αιώνα, καθιερώθηκε στο πρόσωπο της Μαρίας.¹⁹ Δηλώνοντας τέκνα της αγίας οικογένειας, οι πιστοί εξέφραζαν την ψυχική ενότητα και υποταγή, που ορισμένοι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης είχαν επιχειρήσει να περιγράψουν με τον όρο σύνδουλος.

Οι ανεπάρκειες του όρου σύνδουλος για την αποτελεσματική έκφραση της χριστιανικής ταυτότητας διαφαίνονται σε μια ευαγγελική παραβολή.

17. Φιλιπ. 2:25 και Φιλήμ. 2.

18. Οι δύο σημαντικότερες εξαιρέσεις είναι τα έργα που αποδίδονται (εσφαλμένα) στον Κλήμη Ρώμης και οι επιστολές του Ιγνατίου Αντιοχείας. Όπως και ο Παύλος, ο Ιγνατίος αποκαλούσε συνδούλους του μόνον ορισμένους διακόνους της εκκλησίας (Εφεσ. 2.1, Μαγ. 2, Φιλ. 4, Σμυρ. 12.2). Πβ. Ιγνατίος (αμφιβαλλόμενη), Πρὸς Ἀντιοχείς 11: «Οὐχ ὡς ἀπόστολος παρακαλούμαι, ἀλλ' ὡς σύνδουλος». Βλ. παρακάτω και την περίπτωση του Ερμά.

19. Για τη λατρεία της Μαρίας βλ. Cameron, «The Theotokos in sixth-century Constantinople». Ας σημειωθεί ωστόσο ότι άλλες «μητέρες», όπως η Σοφία, η Χάρις, αλλά και το Άγιο Πνεύμα, έκαναν την εμφάνισή τους πολύ νωρίτερα, ιδιαίτερα στον κόσμο των γνωστικών — βλ. σχετικά Pagels, *The Gnostic Gospels*, σ. 48-69. Πβ. τις ανθρωπολογικές παρατηρήσεις του Leach στο άρθρο του «Why did Moses have a sister?».

Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπων βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησε συναίρειν λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. Ἀρξάμενου δὲ αὐτοῦ συναίρειν προσηνέχθη αὐτῷ εἰς ὀφειλέτης μυρίων τάλαντων. Μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι, ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦπραθῆναι, καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὰ τέκνα, καὶ πάντα ὅσα εἶχε, καὶ ἀποδοθῆναι. Πесῶν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνη αὐτῷ λέγων: Κύριε, μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα σοὶ ἀποδώσω. Σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ.

Ἐξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὔρεν ἓνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ, ὃς ὄφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγε λέγων: Ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις. Πесῶν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτόν λέγων: Μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. Ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτόν εἰς φυλακὴν, ἕως οὗ ἀποδῶ τὸ ὀφειλόμενον. Ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα· καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ αὐτῶν πάντα τὰ γενόμενα. Τότε προσκαλεσάμενος αὐτόν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ: Δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με· οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς καὶ ἐγὼ σὲ ἠλέησα; Καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτόν τοῖς βασανισταῖς, ἕως οὗ ἀποδῶ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον. (Ματ. 18:23-34)

Στην παραβολή αυτή, η σχέση του Θεού με τους ανθρώπους εμφανίζεται ως σχέση βασιλιά προς δούλους. Στον ρωμαϊκό κόσμο δεν υπήρχαν βέβαια βασιλείς, και ὅσοι ἦταν γνωστοὶ ἀπὸ τὴν ἰουδαϊκὴ παράδοση (ἢ τα γειτονικά κράτη) εἶχαν υπηκόους ελευθερούς. Η επιλογή της σχέσης δεσπότη - δούλου έγινε για να υπομνηστεί το καθεστῶς υποταγῆς και εξάρτησης. Δίνοντας στο δεσπότη τὴν ιδιότητα του βασιλιά και στους υπηκόους τὴν ιδιότητα του δούλου, η παραβολή υπογράμμισε τὴν ἀπόσταση που χωρίζει τὸν Θεὸ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους. Η ἀπόσταση αὐτὴ εἶχε ως ἀποτέλεσμα τὴν ἐξίσωση τῶν πιστῶν. Με κοινὸ δεσπότη τὸν Θεό, ὅλοι οἱ ἀνθρώποι γίνονται μεταξύ τοὺς σύνδουλοι, και ἔτσι υποβαθμί-

ζονταν οι διακρίσεις οι οποίες τους ξεχώριζαν. Ο Παύλος καλούσε τους δεσπότες να αποδίδουν το δίκαιον και την ισότητα στους δούλους τους, αναλογιζόμενοι ότι είχαν και αυτοί ένα δεσπότη στον ουρανό (Κολ. 4:1).

Οι πρωταγωνιστές της παραβολής, μολοντί δούλοι, διαχειρίζονται τα χρήματα που τους έχουν εκχωρηθεί με μεγάλη ελευθερία. Η εκκαθάριση των λογαριασμών γίνεται τη στιγμή που καλούνται να αποδώσουν τα οφειλόμενα — και όπως διαπιστώνει, χωρίς έκπληξη, ο αναγνώστης της παραβολής, οι οφειλέτες βρίσκονται, όπως πάντα, απροετοίμαστοι κατά την κλήση. Την κρίσιμη στιγμή, κάθε εκχωρηθείσα ελευθερία εκπίπτει, και ο δούλος, για να αποφύγει την αναμενόμενη καταδίκη, δεν διαθέτει παρά την ικεσία.²⁰ Η μακροθυμία του κυρίου αφήνει περιθώρια αναβολής της καταδίκης ή και ολικής παραγραφής της οφειλής.

Το ηθικό δίδαγμα της παραβολής ήταν διττό. Όλοι οι πιστοί ήταν δούλοι του Κυρίου και όφειλαν να τον υπηρετούν. Την ώρα της κλήσης/ κρίσης θα λογοδοτούσαν. Ωστόσο, οι διακρίσεις μεταξύ των πιστών παρέμεναν, και η σχέση δεσπότη - δούλου επαναλαμβανόταν. Ενώπιον του Κυρίου, όλοι οι δούλοι ήταν όμοιοι, δηλαδή σύνδουλοι· απόντος όμως του Κυρίου, στην επίγεια ζωή, η ομοιότητα έχανε το νόημά της. Η οφειλή των 10.000 ταλάντων σε σύγκριση με την οφειλή των 100 δηναρίων έδινε το μέτρο της απόστασης που χώριζε τους συνδούλους. Ο πρώτος δούλος, που θα μπορούσε να είναι επιστάτης ή επίτροπος, είχε πάνω στους άλλους εξουσία δεσπότη. Η ισότητα υποχωρούσε μπροστά σε μιαν αυστηρή ιεραρχία.²¹

20. Στην παραβολή, ο Θεός εγκυβανεί έναν μόνο από τους δούλους του, αλλά η οικονομία του μύθου δεν αφήνει αμφιβολία ότι πρόκειται για γενική εκκαθάριση λογαριασμών. Οι παρατηρήσεις που γίνονται εδώ βασίζονται, σε μεγάλο βαθμό, στην ανάλυση του Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, σ. 188-92.

21. Σε άλλη παραβολή του ίδιου ευαγγελιστή, ο δεσπότης δίνει, κατά την αναχώρησή του, στον ένα δούλο πέντε τάλαντα, στον δεύτερο δύο, στον τρίτο ένα: «ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν» (Ματ. 25:14-5).

Το μήνυμα ήταν σαφές. Τη στιγμή της κρίσης, ο άνθρωπος θα βρεθεί στη θέση ταπεινού δούλου. Θα κληθεί να λογοδοτήσει και θα του αποδοθούν τα δέοντα — παρόλο που ο Θεός ενδέχεται να μην εξαντλήσει τα δικαιώματά του. Μέχρι την κρίση όμως, κάθε άνθρωπος κατέχει την κοινωνική του θέση: «έκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη» (1 Κορ. 7:20). Καμιά θρησκευτική επιταγή δεν καταργούσε τις επίγειες κοινωνικές διακρίσεις. Μάλιστα η εξουσία που ένας άνθρωπος μπορούσε να ασκεί πάνω στους συνανθρώπους του ήταν αντίστοιχη με την εξουσία του Θεού πάνω σε όλους τους ανθρώπους.²²

Στο σημείο αυτό, ο όρος *σύνδουλος*, ως μεταφορά, γινόταν ακατάλληλος. Ενώσο η τελική κρίση αναμενόταν άμεσα, οι κοινωνικές διακρίσεις, μολονότι υφιστάμενες, δεν είχαν μεγάλη σημασία για τους πιστούς — και η μεταφορά του *συνδούλου* έτεινε να εκφράσει επαρκώς τη θέση τους. Όταν όμως άρχισε να γίνεται σαφές ότι η επίγεια ζωή παρατεινόταν για απροσδιόριστο χρόνο, η κλήσις κάθε ανθρώπου, δηλαδή η κοινωνική του θέση, δεν μπορούσε πια να θεωρείται αμελητέα. Παραμένοντας μέλη της ίδιας θρησκευτικής κοινότητας, οι πιστοί χωρίζονταν σε δούλους και ελεύθερους, φτωχούς και πλούσιους, ισχυρούς και αδύνατους, άντρες και γυναίκες. Κατά την κρίση, καθένας θα έδινε λόγο σύμφωνα με την κοινωνική θέση που κατείχε: αλλιώς ο δεσπότης, αλλιώς ο επίτροπος και αλλιώς ο ταπεινός δούλος. Ο έλεγχος του επιτρόπου θα αφορούσε, κυρίως, τη σωστή μεταχείριση των συνδούλων του. Όποιος τους έδινε έγκαιρα την τροφή τους, θα ήταν μακάριος. Υπήρχαν όμως και επίτροποι που εφησυχάζαν συλλογιζόμενοι ότι «χρονίζει ο κύριός μου», και κτυπούσαν τους συνδούλους τους, έτρωγαν και μεθούσαν. Ο ευαγγελιστής υπενθύμιζε σε έναν τέτοιο επίτροπο ότι «ἤξει ο κύριος ... ἐν ἡμέρᾳ ἧ οὐ προσδοκᾷ, καὶ ἐν ὥρᾳ ἧ οὐ γινώσκει, καὶ

22. Πβ. το *Βίος Αἰσώπου*, όπου ο δούλος Αἰσώπος αρνείται στον *οἰκονόμο*, δηλαδή στον επιστάτη, το χαρακτηρισμό του δεσπότη, υπενθυμίζοντας ότι βρισκόταν και αυτός *ὑπὸ ζυγὸν δουλείας* (G) 13.4-7.

διχοτομήσει αὐτὸν ... Ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων» (Ματ. 24:45-51).

Ο προφήτης Ερμάς επανέρχεται στην ευαγγελική παραβολή με τον δικό του τρόπο. Παρουσιάζει το δεσπότη να αναθέτει στον πιστό του δούλο τη φροντίδα ενός αμπελώνα. Ως αμοιβή για μια καλή υπηρεσία, ο δεσπότης υπόσχεται στο δούλο την ελευθερία του. Ο δούλος δεν αρκείται στην εντολή, αλλά με πρόσθετη εργασία σκάβει και ξεβοτανίζει τον αμπελώνα. Ικανοποιημένος ο δεσπότης κατά την επιθεώρηση, αναγγέλλει ότι θα απελευθερώσει και, επιπλέον, θα κάνει συγκληρονόμο του τον πιστό δούλο. Στο δείπνο που ακολουθεί, ο δεσπότης στέλνει πλούσια εδέσματα στον ευνοούμενό του, κι αυτός, κρατώντας όσα του αρκούν, προσφέρει τα υπόλοιπα στους συνδούλους του (Παρ. 5.2).

Στην αφήγηση αυτή γίνεται αντιστροφή της ευαγγελικής παραβολής. Ο δούλος έκανε καλή χρήση της ελευθερίας του, επιστρέφοντας στο δεσπότη περισσότερα από όσα είχε λάβει αρχικά, και παραχωρώντας δωρεάν στους άλλους. Το ενδιαφέρον όμως δεν βρίσκεται στην αντιστροφή, που έτσι κι αλλιώς διατηρεί το αρχικό δίδαγμα της παραβολής. Στην αφήγηση του Ερμά, εκτός από το δεσπότη και τους δούλους, εμφανίζεται και ο νόμιμος κληρονόμος. Από πλευράς οικονομίας της παραβολής, η παρουσία αυτή δεν προσθέτει πολλά. Ο γιος του δεσπότη συγκατατίθεται στην πατρική επιθυμία. Η εκδοχή του προφήτη όμως είχε το πλεονέκτημα ότι ανταποκρινόταν καλύτερα στις συνθήκες του δεύτερου αιώνα. Το «δράμα» εκτυλισσόταν μέσα σε μια οικογένεια, με πρωταγωνιστές έναν πατέρα, ένα γιο, τους δούλους και τους οικογενειακούς φίλους, που παρευρίσκονταν ως μάρτυρες. Η εποχή της «ισότητας» είχε παρέλθει ανεπιστρεπτί. Οι πιστοί αναγνώριζαν τη θέση τους μέσα στις θρησκευτικές κοινότητες με όρους οικιακής ιεραρχίας.

Οι σχέσεις των πιστών μεταξύ τους, με δεδομένες τις μεγάλες διαφορές που τους χώριζαν, αναδείκνυαν ως καταλληλότερη τη μεταφορά της οικογένειας. Μέσα σε μια οικογένεια οι άνθρωποι μπο-

ρούσαν να είναι ενωμένοι και, συνάμα, αυστηρά ιεραρχημένοι. Ο πατέρας ήταν πηγή αγάπης, αλλά και φορέας απόλυτης εξουσίας. Τα αδέρφια ζούσαν στους κόλπους της οικογένειας ίσα μεταξύ τους, αλλά και με διαφορετικές μελλοντικές προοπτικές. Στην οικογένεια περιλαμβάνονταν και οι οικιακοί δούλοι, που έτρωγαν από την ίδια τροφή και προστατεύονταν από την ίδια εστία.²³

Η οικογένεια δεν ήταν για τους χριστιανούς απλή μεταφορά. Ο προσηλυτισμός, η θρησκευτική κατήχηση, η ηθική διαπαιδαγώγηση συντελούνταν, σε μέγιστο βαθμό, στους κόλπους της. Ο σύζυγος είχε ευθύνη για τη σύζυγο, η σύζυγος για το σύζυγο, οι γονείς για τα παιδιά, οι δεσπότες για τους οικιακούς δούλους. Κάποτε έχει ευθύνη και ο αδελφός για την αδελφή ή η αδελφή για τον αδελφό.²⁴ Στους αιώνες που ακολούθησαν, βασικό καθήκον του αρχηγού της οικογένειας ήταν η ηθική διαπαιδαγώγησή της. Η διδαχή που απήθυναν οι δάσκαλοι του χριστιανισμού στους νέους περνούσε αποφασιστικά μέσα από τις οικογενειακές σχέσεις.

Ἐπίστευσε σὺν ὄλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ

Οι πρώτες επιτυχίες του ευαγγελικού κηρύγματος καταγράφονται στις Πράξεις των αποστόλων και τις επιστολές της Καινής Διαθήκης. Όσα παραδίδονται αντιπροσωπεύουν βέβαια περισσότερο έναν ιδανικό τύπο παρά μιαν ακριβή καταγραφή ιστορικών δεδομένων. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ωστόσο η εμμονή πολλών χριστιανών συγγραφέων στη θρησκευτική ενότητα των οικογενειών. Με το κή-

23. Πβ. τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά* 1253b κ.ε. για την οργάνωση της οικογένειας και τη βασιλική εξουσία που ασκεί ο πατέρας.

24. Ο χριστιανισμός διαδόθηκε, κατά κανόνα, από πρεσβύτερους προς νεότερους, όχι μεταξύ συνομηλίκων· βλ. Lane Fox, *Pagans and Christians*, σ. 312. Υπάρχουν ωστόσο αναφορές, κυρίως σε μαρτυρολόγια και βίους αγίων, για διάδοση της πίστης και μεταξύ αδελφών· βλ., για παράδειγμα, το *Passio Perpetuae*, όπου μία αδελφή είχε ευθύνη για τη θρησκευτική πίστη του (μικρότερου) αδελφού της, και το *Βίος Παχωμίου*, όπου ο άγιος καθοδηγούσε στην ασκητική ζωή τον (μεγαλύτερο) αδελφό του.

ρυγμα του Παύλου, μια γυναίκα πορφυρόπωλις ανεκάλυψε τον πραγματικό Θεό. Το αποτέλεσμα ήταν ότι «έβαπτίσθη, και ό οίκος αὐτῆς» (Πρ. 16:14-5).²⁵ Ένας δεσμοφύλακας, που βεβαιώθηκε για τη θεϊκή αποστολή του Παύλου και του Σίλα, ρώτησε: «Τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ», για να πάρει την απάντηση: «Πίστευσον ἐπὶ τὸν Κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ό οἶκός σου». Ο Παύλος και ο Σίλας «ἐλάλησαν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου σὺν πᾶσι τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ ... καὶ ἐβαπτίσθη αὐτός και οἱ αὐτοῦ πάντες παραχρῆμα» (16:27-34). Τα παραδείγματα μπορούν να πολλαπλασιαστούν,²⁶ αλλά η ουσία παραμένει ἴδια. Με τη μεταστροφή του αρχηγού της οικογένειας, η προσδοκία ήταν να ακολουθήσει ολόκληρος ο οἶκος του, η σύζυγος, τα τέκνα και οι οικιακοί δούλοι. Σε ειδικές περιπτώσεις, αρχηγός οικογένειας μπορούσε να είναι και μια γυναίκα. Λόγω κοινωνικής ή επαγγελματικής θέσης, η σύζυγος είχε κάποτε το προβάδισμα, ακόμα και όταν ο σύζυγος βρισκόταν στη ζωή.²⁷

Οι γνωστές περιπτώσεις μεταστροφής ολόκληρων οικογενειών στο χριστιανισμό δίνουν την εντύπωση ότι αφορούν, κυρίως, τις εύπορες και τις ανώτερες κοινωνικές τάξεις. Ως ένα βαθμό, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι οι χριστιανοί συγγραφείς της εποχής κατέγραφαν με μεγαλύτερη σχολαστικότητα την πρόοδο της θρησκείας τους στις τάξεις αυτές. Θα πρέπει να υπήρχε ειδικός λόγος, όπως στην περίπτωση του δεσμοφύλακα, για να μνημονευθεί η μεταστροφή ενός φτωχού ή άσημου ανθρώπου. Ένας πιο ουσιαστικός λόγος

25. Η πορφυρόπωλις αυτή είναι ἴσως αντιπροσωπευτική μιας ολόκληρης κατηγορίας αποδεκτών του χριστιανικού κηρύγματος. Εκείνο που την καθιστούσε αρχηγό της οικογένειας ήταν, καθώς φαίνεται, η επαγγελματική της δραστηριότητα. Βλ. Meeks, *The First Urban Christians*, σ. 62, και γενικότερα Crook, «Women in Roman succession».

26. Πβ. Πρ. 11:14, 18:8, 1 Κορ. 1:16.

27. Χαρακτηριστικά, από τις ἑξι φορές που κατονομάζονται στην Καινή Διαθήκη οι συνεργάτες του Παύλου Πρίσκιλλα (Πρίσκα) και Ακύλας, τις τέσσερις το όνομα της γυναίκας μνημονεύεται πριν από του άντρα (Πρ. 18:18, 18:26, Ρωμ. 16:3, 2 Τιμ. 4:19).

που οι οικογενειακές μεταστροφές αφορούσαν κυρίως εύπορες ή ανώτερες τάξεις είναι ότι μόνο αυτές διέθεταν μεγάλους οίκους, με πολλούς υπηρέτες, «πελάτες» και συγγενείς σε σχέση εξάρτησης από τον αρχηγό τους. Για το χριστιανισμό, το όφελος της μεταστροφής ενός τέτοιου οίκου ήταν μεγάλο.

Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς έκανε την εκτίμηση, στα τέλη του δεύτερου αιώνα, ότι ο χριστιανισμός είχε διαδοθεί σε όλη την αυτοκρατορία, κερδίζοντας ολόκληρους οίκους, μεμονωμένα άτομα, καθώς και αρκετούς φιλοσόφους (Στρ. 6.18). Όπως προκύπτει από το έργο του, ο Κλήμης ενδιαφερόταν περισσότερο για τις εύπορες οικογένειες της Αλεξάνδρειας.²⁸ Σχετικά με τη γενική πορεία του χριστιανισμού στην αυτοκρατορική πρωτεύουσα κατά την ίδια περίοδο, παρόμοια άποψη διατυπώνει και ο εκκλησιαστικός ιστορικός Ευσέβιος:

‘Ο σωτήριος λόγος εκ παντός γένους ανθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὄλων Θεοῦ θρησκείαν, ὡς ἦδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμόσε χωρεῖν πανοικεῖ τε καὶ παγγενεὶ σωτηρίαν. (Εκκλ. ιστ. 5.21.1)

Με την οικογενειακή μεταστροφή, εκτός από το ευτυχές γεγονός μιας ομαδικής προσχώρησης στο χριστιανισμό, προέκυπτε και πρόσθετο πρακτικό όφελος. Οι πρώτες συναθροίσεις για λειτουργικούς και κατηχητικούς σκοπούς γίνονταν στα σπίτια των πιστών. Το μέγαρο μιας εύπορης χριστιανικής οικογένειας μπορούσε, αρχικά, να δεξιωθεί ολόκληρη τη θρησκευτική κοινότητα μιας πόλης. Στα τέλη του δεύτερου αιώνα, η εξάπλωση του χριστιανισμού οδήγησε στην ανάγκη εξεύρεσης ειδικών οικοδομημάτων για τις συναντήσεις των χριστιανών.²⁹ Οι ισχυρές οικογένειες εξακολουθού-

28. Βλ. Κυρτάτας, *Επίκαιρις*, σ. 179-90.

29. Για μια σύντομη αναδρομή στην ιστορία του εκκλησιαστικού οικοδομήματος, βλ. Harnack, *Mission and Expansion of Christianity*, τ. 2, σ. 85-8.

σαν πάντως να επηρεάζουν τις κοινότητες και να διαθέτουν τα σπία τους για θρησκευτικούς σκοπούς.

Η οικογενειακή σύμπνοια αποκτούσε κάποτε και ηρωική διάσταση. Στο *Μαρτύριον Μαξιμιλιανού*, ο πατέρας του κατηγορουμένου αποποιείται την προσφορά του ανθύπατου να μεσολαβήσει στο γιο του. Η κατηγορία δεν σχετιζόταν άμεσα με τις θρησκευτικές αντιλήψεις του Μαξιμιλιανού, αλλά με την άρνησή του να αναλάβει στρατιωτική υπηρεσία. Μετά το θάνατο του μάρτυρα, ο πατέρας του ευχαρίστησε τον Θεό, που κάλεσε το γιο του πριν από τον ίδιο. Ο νεαρός Ωριγένης, πάλι, προέτρεπε τον πατέρα του στον μαρτυρικό θάνατο. «Ἐπεχε μὴ δι' ἡμᾶς ἄλλο τι φρονήσης», του έγραφε, από φόβο μήπως η μέριμνα για την οικογένεια του στερήσει τα άλλα.³⁰ Με παρόμοιες ενέργειες, το ένα μέλος μιας χριστιανικής οικογένειας προέτρεπε το άλλο στη θρησκευτική και ηθική αρετή.

Η κύρια ευθύνη της ηθικής διαπαιδαγώγησης των νέων ανήκε, σύμφωνα με τους συγγραφείς της Καινής Διαθήκης, στους γονείς. Η εντολή που έδιναν στους πατέρες ήταν να *έκτρέφουν* τα τέκνα τους «έν παιδεία καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου» (Εφ. 6:4). Η ειδική αναφορά που γίνεται στον πατέρα είναι ελαφρώς παραπλανητική. Ο πατέρας ήταν βέβαια αρχηγός της οικογένειας και, κατά συνέπεια, υπεύθυνος για την ηθική της διαβίωση· αλλά και η μητέρα δεν ήταν αμέτοχη στην καθοδήγηση των παιδιών. Αν ο ρόλος της συζύγου στην κλασική Αθήνα ήταν κατά κανόνα ασφυκτικά περιορισμένος στις οικιακές εργασίες, στην κλασική Ρώμη και, γενικά, στους ρωμαϊκούς χρόνους ήταν σημαντικά αναβαθμισμένος. Ήδη την ελληνιστική εποχή, η μόρφωση των γυναικών δεν ήταν αμελητέα και οι δυνατότητές τους να επηρεάσουν και να καθοδηγήσουν τα παιδιά τους διαρκώς διευρύνονταν. Στην πραγματικότητα, οι συγγραφείς των επιστολών της Καινής Διαθήκης δεν παραγνώριζαν τη συμμετοχή των γυναικών σε ζητήματα ηθικής διαπαιδαγώγησης. Προς

30. Ευσέβιος, *Εκκλ. ιστ.* 6.2.6.

τα τέκνα δινόταν συχνά η εντολή να υπακούουν γενικά στους γονείς και όχι ειδικά στον πατέρα τους.³¹

Η εντολή για υπακοή και σεβασμό στους γονείς δεν είχε τίποτα το ιδιαίτερα χριστιανικό. Κρίνοντας από τη συχνότητα με την οποία διατυπώνονταν σχετικές παραινέσεις, είναι φανερό ότι τόσο ο ελληνορωμαϊκός κόσμος όσο και ο ιουδαϊκός είχαν μια χαρακτηριστική ευαισθησία στο ζήτημα αυτό. Το αυξημένο μάλιστα ενδιαφέρον που παρατηρείται τους πρώτους αυτοκρατορικούς αιώνες για τη σωστή καθοδήγηση των τέκνων συμπίπτει χρονικά με ανησυχίες και καταγγελίες για χαλάρωση των οικογενειακών δεσμών και προϋόσα ανυπακοή των τέκνων. Οι επίμονες παραινέσεις για σεβασμό και υπακοή επιχειρούσαν να επαναφέρουν τα ήθη σε μια προγενέστερη εποχή.³²

Η χαλάρωση των οικογενειακών δεσμών θα πρέπει να ήταν εντονότερη στις μεγάλες πόλεις που προσέφεραν πολλαπλές διεξόδους (πραγματικές ή φανταστικές). Στην ύπαιθρο, η αγροτική ζωή δεν επέτρεπε στα παιδιά και τις γυναίκες να ανεξαρτητοποιηθούν, στον ίδιο βαθμό, από τον αρχηγό της οικογένειας — μολονότι υπάρχουν ενδείξεις, τουλάχιστον στην Αίγυπτο, ότι ούτε ο αγροτικός κόσμος παρέμεινε αμετακίνητος στην παλαιά οικογενειακή συνοχή.³³ Ο εκχρηματισμός της οικονομίας τον οποίο επέβαλε το αυτοκρατορικό φορολογικό σύστημα ταρακούνησε βαθιά και την ύπαιθρο χώρα, με επιπτώσεις στους μηχανισμούς κοινωνικής συνοχής της.³⁴

Ο χριστιανισμός δεν αρκέστηκε στην επανάληψη των παραινέ-

31. Πβ. Εφ. 6:1.

32. Βλ. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*· Rawson, «Family life among the lower classes at Rome in the first two centuries of the Empire» και Rawson (επιμ.), *The Family in Ancient Rome*· Shaw, «The family in late antiquity»· Veyne, «La famille et l'amour sous le haut-empire romain».

33. Βλ. Hopkins, «Brother-sister marriage in Roman Egypt».

34. Για το ρόλο του αυτοκρατορικού φορολογικού συστήματος βλ. Hopkins, «Taxes and trade in the Roman empire»· πβ. Howgego, «The supply and use of money in the Roman world».

σεων των εθνικών. Συνεπώς με τη θρησκευτική του διδασκαλία, προσπαθούσε να αναδείξει το ζήτημα της υπακοής των τέκνων σε θρησκευτικό καθήκον. Η διατύπωση «τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα, τοῦτο γάρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν Κυρίῳ» (Κολ. 3:20) μπορεί να ηχούσε οικεία στον ιουδαϊκό κόσμο, όχι όμως και στον ελληνορωμαϊκό. Ο Ερμάς αισθανόταν υπόλογος στον Θεό για τις αμαρτίες των παιδιών και της γυναίκας του (Ώρ. 2.2). Σε περίπτωση πάλι που ως πατέρας αθετούσε τις εντολές, έθετε σε κίνδυνο τη σωτηρία των τέκνων και του οίκου του (Εντ. 12.3). Η θρησκευτική σύμπνοια ενός οίκου δεν ήταν ωστόσο δεδομένη.

Παραδώσει ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον, καὶ πατὴρ τέκνον

Οι χριστιανοί σέβονταν και τιμούσαν την ενότητα και τη συνοχή της οικογένειας· αλλά η ενότητα και η συνοχή δεν ήταν αυτοσκοπός — ούτε στην πρώτη γενειά, ούτε στις γενεές που ακολούθησαν. Ήδη τα Ευαγγέλια αποδίδουν στον Ιησού μιαν ιδιαίτερα σκληρή προειδοποίηση:

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν. Ἔλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς, καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς· καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ. (Ματ. 10:34-6 και παρ.)

Οι διατυπώσεις αυτές δεν είναι πρωτότυπες.³⁵ Μια βιβλική προφητεία, καταγραμμένη πολλούς αιώνες νωρίτερα, προειδοποιούσε τους Ιουδαίους ότι

υἱὸς ἀτιμάζει πατέρα, θυγάτηρ ἐπαναστήσεται ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτῆς, νύμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς, ἐχθροὶ ἄνδρὸς πάντες οἱ ἄνδρες οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. (Μιχαίας 7:6)

35. Ο σχολιασμός της βιβλικής περικοπής βασίζεται στον Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, σ. 152-5, 160, 163.

Οι λεκτικές και νοηματικές ομοιότητες δεν αφήνουν αμφιβολία για την καταβολή της χριστιανικής προφητείας.³⁶ Η εκ νέου απόδοσή της στον Ιησού θα πρέπει να σχετίζεται με τα βιώματα των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων. Παρά τις προσδοκίες και τις προθέσεις τους, οι χριστιανοί διαπίστωσαν γρήγορα ότι η διάδοση της θρησκείας τους δημιουργούσε οξύτατα ενδοοικογενειακά προβλήματα. Οι μεταστροφές στη διδασχή του Ιησού δεν γίνονταν πάντα πανοικει και παγγενει. Ζώντας σε συνθήκες συχνής διατάραξης της οικογενειακής τάξης, οι πρώτοι χριστιανοί αισθάνθηκαν δικαιωμένοι πιστεύοντας ότι την κρίση την είχε σχεδιάσει και εξαγγείλει ο ίδιος ο Ιησούς. Οι αρχαϊκές εκκλησίες είχαν σοβαρούς λόγους να επαναφέρουν στην επικαιρότητα την προειδοποίηση που η ιουδαϊκή παράδοση απέδιδε σε έναν προφήτη του όγδοου αιώνα π.Χ. Έστω και ακουσίως, η εισβολή της νέας θρησκείας σε οίκους Ιουδαίων και εθνικών διασπούσε συχνά την οικογενειακή συνοχή — το φαινόμενο αυτό δεν μπορούσε φυσικά να παραμείνει ασχολίαστο από τους δασκάλους του χριστιανισμού.

Με το θέμα αυτό είχε ασχοληθεί ο Παύλος. Οι συμβουλές που δίνει στην Προς Κορινθίους Α' επιστολή επιβεβαιώνουν ότι το πρόβλημα ήταν γενικευμένο και καυτό:

εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν· καὶ γυνὴ ἥτις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα· ἡγίασται γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι, νῦν δὲ ἅγια ἐστίν.

Γνωρίζοντας μάλιστα ότι οι συμβουλές του δεν μπορούσαν πάντα να εκτελεσθούν, αφού προϋπέθεταν συγκατάθεση του άπιστου συζύγου, συμπλήρωνε: «εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω· οὐ

36. Η προειδοποίηση ότι η σοβαρή διατάραξη των ενδοοικογενειακών σχέσεων θα σημάνει το τέλος μιας εποχής απαντά και στον Ησίοδο, *Έργα και Ημέραι* 180 κ.ε.

δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις» (7:12-5). Ο πιστὸς δεν επιτρεπόταν, για χάρη της οικογενειακῆς ἐνότητάς, να κάνει παραχωρήσεις στα θρησκευτικὰ του καθήκοντα. Ἡ λύση βρισκόταν στο χωρισμό.

Δεν εἶναι ἀπόλυτα σαφές πῶς θα «αγίαζε» ὁ ἀπίστος ἢ ἡ ἀπίστη σύζυγος ἀπὸ το γάμο του / τῆς με πιστὴ ἢ πιστό. Μία εὐλογία ὑπόθεση εἶναι ὅτι, μέσα ἀπὸ τὴν καθημερινή ἐπαφή, ὁ ἀπίστος ἢ ἡ ἀπίστη θα προσχωροῦσε στο χριστιανισμό. Εἶναι ὡστόσο πιθανὸ ὁ ὅρος ἡγίασται να μην υποδηλώνει πλήρη και συνειδητὴ μεταστροφή. Ἡ δεύτερη αὐτὴ ἐκδοχὴ εἶναι πειστικότερη ἀν λάβουμε ὑπόψη ὅτι, κατὰ τον Παῦλο, ἄγια θα γίνονταν και τα παιδιά αὐτῶν των οικογενειῶν. Εἶναι ἔξω ἀπὸ το πνεῦμα τῆς εποχῆς να υποθέσουμε ὅτι ὁ Παῦλος θεωροῦσε ἐφικτὴ τὴ συνειδητὴ μεταστροφή παιδιῶν· ἡ θρησκευτικὴ ἐπιλογή δεν ἦταν ὑπόθεση ἀνηλίκων.³⁷

Στο ἴδιο θέμα αἰσθάνθηκε τὴν ἀνάγκη να ἐπανέλθει, μερικὰ χρόνια ἀργότερα, και ἄλλος δάσκαλος του χριστιανισμοῦ. Αὐτὴ τὴ φορὰ, οἱ συμβουλές ἀπευθύνονται ἀποκλειστικά πρὸς τὴν σύζυγο:

‘Ὅμοίως, γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα, και εἴ τινες ἀπειθοῦσι τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνῆν ἀναστροφήν ὑμῶν. (1 Πετ. 3:1)³⁸

Μολονότι ἐδῶ το κερδηθήσονται δηλώνει ὀλοφάνερα μεταστροφή, ὁ ἀπίστος σύζυγος δεν ἀναμένεται να γίνει χριστιανὸς μέσα ἀπὸ θρησκευτικὸ κήρυγμα (ἄνευ λόγου), ἀλλὰ ἀπὸ ἐκτίμηση πρὸς τὴν ἐνάρετη συμπεριφορὰ τῆς συζύγου.³⁹

37. Βλ. Goguel, *The Primitive Church*, σ. 312.

38. Ἡ συμβουλή πρὸς τὶς γυναῖκες να ὑποτάσσονται στους ἀντρες τους ἐρχεται ὡς συνέχεια μιᾶς παρόμοιας συμβουλῆς πρὸς τους δούλους να ὑποτάσσονται στους δεσπότες τους. Για τὶς συμβουλές πρὸς τους δούλους βλ. κεφ. 3.

39. Ἡ προσδοκία αὐτὴ των πρώτων χριστιανῶν δεν φαίνεται να γνώρισε τὴν ἀναμενόμενη ἐπιτυχία. Ὁ Τερτυλλιανός, για παράδειγμα, διαπίστωνε (*Apol.*

Οι γυναίκες και ορισμένα τέκνα ήταν, γενικά, πιο ευαίσθητοι δέκτες του χριστιανισμού, γεγονός που έκανε τις ενδοοικογενειακές εντάσεις δραματικότερες. Γυναίκες και τέκνα εγκατέλειπαν κάποτε την πατροπαράδοτη, οικογενειακή θρησκεία, και ξέκοβαν από τον θρησκευτικό έλεγχο του *paterfamilias*. Αυτό ήταν κάτι που η παραδοσιακή ηθική των εθνικών δεν ήταν διατεθειμένη να ανεχθεί εύκολα. Το πρόβλημα είχε απασχολήσει τον Πλούταρχο στα τέλη του πρώτου αιώνα, ανεξαρτήτως χριστιανισμού. Προειδοποιούσε τις γυναίκες να μην αποδέχονται ξένες δεισιδαιμονίες χωρίς τη συγκατάθεση του συζύγου, και να μη μετέχουν μυστικά στις τελετές τους.⁴⁰ Ο πολέμιος του χριστιανισμού Κέλσος, γράφοντας στα τέλη του δεύτερου αιώνα, κατηγορούσε τους χριστιανούς επειδή διασπούσαν τις οικογένειες, προσελκύοντας γυναίκες και τέκνα.⁴¹

Η κατηγορία δεν ήταν άδικη. Λίγο αργότερα, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς ασχολήθηκε με την αντίφαση των ευαγγελικών επιταγών προς τους πιστούς να αγαπούν τους εχθρούς, αλλά να μισούν τους οικείους. Η δεύτερη επιταγή, διευκρίνιζε ο Κλήμης, αναφερόταν μόνο στην περίπτωση που οι οικείοι στέκονταν εμπόδιο στην πίστη.

Εἰ γοῦν ἄθεος εἴη τινὶ πατὴρ ἢ υἱὸς ἢ ἀδελφὸς καὶ κώλυμα τῆς πίστεως γένοιτο καὶ ἐμπόδιον τῆς ἄνω ζωῆς, τούτῳ μὴ συμπερέσθω μῆδὲ ὀμονοεῖτω, ἀλλὰ τὴν σαρκικὴν οἰκειότητα διὰ τὴν πνευματικὴν ἔχθραν διαλυσάτω.⁴²

Τον τέταρτο αιώνα, ο Ιωάννης Χρυσόστομος θεωρούσε την επεξήγηση αυτή δεδομένη, και δεν είχε παρά να συμπληρώσει ότι τα παιδιά, πέρα από τους Έλληνες (εθνικούς) γονεῖς, όφειλαν να μην υπακούουν και στους αιρετικούς γονεῖς. Στη χριστιανική αυτοκρατορία,

3.4): «Uxorem iam pudicam maritus iam non zelotypus eiecit» (με τη σύζυγο τώρα πιστή, ο σύζυγος δεν ζηλεύει αλλά [παραταύτα] την απολύει). Για συγκεκριμένες περιπτώσεις βλ. παρακάτω.

40. Γαμικά παραγγέλματα 140D 5-10.

41. Ωριγένης, Κατά Κέλσου 3.55.

42. Τίς ό σφζόμενος πλούσιος 22.

το μεγαλύτερο πρόβλημα του χριστιανισμού ήταν πια οι αιρέσεις, όχι ο παγανισμός.⁴³

Πληροφορίες για συγκεκριμένα περιστατικά χριστιανών γυναικών και τέκνων που ήρθαν σε σύγκρουση με τους οικείους τους, και ιδιαίτερα με το σύζυγο ή τον πατέρα, αφθονούν.⁴⁴ Σε μαρτυρολόγιο των αρχών του τέταρτου αιώνα, για παράδειγμα, καταγράφεται, ως δείγμα μεγάλης πίστης, η δήλωση μιας κόρης ότι «ιδίους», δηλαδή τους οικείους, «έχθρων χείρονας ήγησάμεθα μήπως κατηγορήσωσιν ἡμῶν».⁴⁵ Σε άλλο μαρτυρολόγιο, μια φυλακισμένη κόρη αισθάνεται ανακούφιση όταν δεν την επισκέπτεται ο πατέρας της, και ευχαριστεί τον Θεό κάθε φορά που ο πατέρας της φεύγει.⁴⁶ Μετά τη μεταστροφή του στο χριστιανισμό, κάποιος Αππιανός αντιλήφθηκε ότι δεν ήταν δυνατόν να ζήσει με την οικογένειά του επειδή διέφεραν οι θρησκευτικές τους πρακτικές.⁴⁷ Γνωστή είναι και η περίπτωση μιας ευγενούς χριστιανής που, με την απόφασή της να χωρίσει τον άνδρα της για να μη γίνεται κοινωνός των ασεβημάτων του, προκάλεσε έναν μικρό διωγμό των πιστών.⁴⁸ Η ενότητα της οικογένειας ήταν επιθυμητή μόνο όταν βοηθούσε στην ταχύτερη διάδοση του χριστιανισμού.

Η ιερότητα της οικογένειας δεν έγινε αυτοσκοπός ούτε με την οριστική επιβολή του χριστιανισμού στην αυτοκρατορία. Ακόμα και σε χριστιανικές οικογένειες, οι οικογενειακοί δεσμοί θεωρούνταν κάποτε εμπόδιο στην πίστη και τον ενάρετο βίο. Ο ασκητισμός και ο μοναχισμός, για παράδειγμα, αντιστρατεύονταν τόσο τους παραδοσιακούς συναισθηματικούς δεσμούς, όσο και τον παραδοσιακό θεσμό του γάμου. Ο φόβος των χριστιανών γονέων μήπως το παιδί τους γίνει μοναχός ή ασκητής επανέρχεται πολλές φορές στους λό-

43. Υπόμν. Εφ. ομιλία ΚΑ' 1 (MPG 62, 149).

44. Βλ. Harnack, *Mission and Expansion of Christianity*, τ. 1, σ. 393-8.

45. *Μαρτύριον Ἀγάπης* 5.4.

46. *Passio Perpetuae* 3.4.

47. Ευσέβιος, *Μαγν. Παλαιστίνης* 4.2-5.

48. Ιουστίνος, 2 Ἀπολογία 2.

γους του Ιωάννη Χρυσόστομου. Σε πολλούς βίους αγίων εξαιρείται η απάρνηση της οικογένειας, ακόμα κι όταν παίρνει την ιδιαίτερα σκληρή έκφραση της αποστροφής προς τους γονείς και τους αδελφούς. Πραγματικά ενάρετος ήταν ο ασκητής που αρνιόταν κάθε επαφή (ακόμα και οπτική) με τα πιο αγαπητά του πρόσωπα, περιλαμβανομένης της μητέρας ή της αδελφής του.⁴⁹

Ο κανόνας ότι για χάρη της θρησκείας επιβαλλόταν η διάσπαση της οικιακής ενότητας είχε μια σημαντική εξαίρεση. Μολονότι η χριστιανική διδασκαλία καλούσε τους πιστούς να διαχωρίσουν τη θέση τους από την οικογένειά τους όταν αυτή γινόταν εμπόδιο στην πίστη τους, δεν έδινε και στους δούλους ενός οίκου ανάλογη εντολή. Σύμφωνα με τους εκκλησιαστικούς κανόνες του τρίτου και του τέταρτου αιώνα, εάν ένας δούλος χριστιανού δεσπότη ζητούσε να γίνει χριστιανός, εναπόκειτο στο δεσπότη να αποφανθεί για την ένταξή του στην Εκκλησία. Εάν όμως ένας δούλος εθνικού δεσπότη ζητούσε να γίνει χριστιανός, τότε έπαιρνε, απαρέγκλιτα, την εντολή «εὐαρεστεῖν τῷ δεσπότη, ἵνα μὴ βλασφημῆται ὁ λόγος».⁵⁰ Οι δούλοι των εθνικών δεσποτῶν δεν γίνονταν δεκτοί για να μη δυσφημισθεί ο χριστιανισμός ως ανατρεπτικός της κοινωνικής τάξης.⁵¹

Ο τρόπος με τον οποίο ο χριστιανισμός αντιμετώπισε την οικογένεια δεν προέκυψε ούτε από το δογματικό του περιεχόμενο ούτε από την ιουδαϊκή παράδοση. Ο ιουδαϊσμός απέδιδε γενικά μεγαλύτερο βάρος στην οικογενειακή ενότητα. Καθοριστικό στοιχείο ήταν η δομή και οργάνωση της οικογένειας στις συνθήκες της ύστερης αρχαιότητας. Οι πρώην εθνικοί που εντάχθηκαν στο νέο θρησκευτικό κίνημα θεωρούσαν τις καθιερωμένες τους πρακτικές δεδομένες. Το διαζύγιο, για παράδειγμα, γνώριζε μεγάλη διάδοση την επο-

49. Πβ. *Βίος Παχωμίον* 32, 33, 37.

50. *Διαταγαὶ Ἀποστόλων* 8.32· πβ. 1 Τιμ. 6:1.

51. Σε άλλο κανόνα ωστόσο δινόταν η ακόλουθη εντολή: «Ὁ δούλος εὐνοϊαν εἰσφερέτω πρὸς τὸν δεσπότην μετὰ φόβου Θεοῦ, κὰν ἀσεβῆς κὰν πονηρὸς ὑπάρχη, οὐκέτι μέντοι καὶ ὁμόνοιαν κατὰ τὴν θρησκείαν» (4.12). Οι χριστιανοὶ δούλοι που υπηρετοῦσαν εθνικοὺς δεσπότες ὀφείλαν να διαφυλάξουν την πίστη τους, δηλαδή να αποφύγουν εντολές αντίθετες προς το χριστιανισμό.

χή εκείνη. Πολλές γυναίκες —κυρίως χήρες ή επαγγελματίες— ήταν, σε μεγάλο βαθμό, ανεξάρτητες. Ο δεύτερος και ο τρίτος γάμος αποτελούσαν τον κανόνα μάλλον παρά την εξαίρεση. Πολλά παιδιά, από μια ηλικία και ύστερα, είχαν ατομικές διεξόδους στις μεγάλες πόλεις και δυνατότητα μετακίνησης από τόπο σε τόπο. Με δεδομένη τη δουλεία, που επέτρεπε την εύκολη εξεύρεση τροφών και παιδαγωγών, τα παιδιά δεν αποτελούσαν σημαντικό εμπόδιο στη διάλυση των οικογενειών. Στις ανώτερες τάξεις, όπου ο σύζυγος είχε πρόσθετους λόγους να ενδιαφέρεται για την ύπαρξη κληρονομίου, τα παιδιά παρέμεναν συχνά, μετά το διαζύγιο, με τον πατέρα τους, όχι τη μητέρα τους.⁵² Οι συνθήκες αυτές επέτρεπαν στο χριστιανισμό να κινηθεί με άνεση στο εσωτερικό πολλών οικογενειών. Μπορούσε να τις διασπάσει και να κερδίσει όποιο μέλος τους ενδιαφερόταν για τα κελεύσματά του.

Όταν ο χριστιανισμός κέρδιζε μια ολόκληρη οικογένεια, τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Το διαζύγιο γινόταν πράξη καταδικαστέα, ο δεύτερος γάμος μη επιθυμητός, τα παιδιά έπρεπε να σέβονται τη θρησκεία των γονέων, οι δούλοι όφειλαν να παραδειγματίζονται από τη θρησκεία των δεσποτών. Με τη μαζική μεταστροφή της αυτοκρατορίας, μετά το τέλος του τέταρτου αιώνα, η διπλή αντιμετώπιση της οικογένειας από τους χριστιανούς άρχισε να χάνει το νόημά της. Η έμφαση έπεφτε όλο και περισσότερο στην ενότητα. Σε έναν χριστιανικό κόσμο, η διάσπαση της οικογένειας —εκτός αν γινόταν από υπερβολική ευσέβεια και κλίση προς το μοναχισμό ή τον ασκητισμό— ήταν πράξη κατά της θρησκείας. Ακόμα και η ιδεολογία του μοναχισμού άρχισε να μετασχηματίζεται. Σε βίους μοναχών απαντά όλο και συχνότερα η λύση της ταυτόχρονης εγκατάλειψης των εγκοσμίων: ο αδελφός ή ο γιος κατευθύνονταν σε ένα μοναστήρι, και η αδελφή ή η μητέρα σε άλλο. Χωρίς οπτική επαφή, οι συγγενικές σχέσεις κρατούσαν κάτι από τους

52. Βλ. Treggiari, «Divorce Roman style»· Saller, «Slavery and the Roman family»· Bradley, «Wet-nursing at Rome» και *Discovering the Roman Family*.

συναισθηματικούς —και ταυτόχρονα ιερούς— δεσμούς τους.⁵³ Σταδιακά, ο αρχαίος κόσμος άρχισε να χάνει τον κοσμοπολίτικο χαρακτήρα του. Μέσα σε μια γενική πορεία φθοράς και παρακμής των πόλεων, η αυτοκρατορία επέστρεφε και πάλι στα ιδανικά της αγροτικής ζωής. Η οικογένεια, ως παραγωγική και θρησκευτική μονάδα, άρχισε να ανακτά την κεντρική της θέση.

Παιδεύετε αλλήλους

Σε ορισμένους κύκλους των εθνικών, τα μεγάλα ζητήματα της ηθικής αποτελούσαν συχνά αντικείμενο φιλοσοφικών συζητήσεων. Κλασικό παράδειγμα είναι το πλατωνικό *Συμπόσιο*, αλλά και οι αριστοτελικές πραγματείες περί ηθικής. Οι πρώτες χριστιανικές κοινότητες λειτουργούσαν, σε κάποιο βαθμό, ως φιλοσοφικές σχολές.⁵⁴ Υπάρχουν αρκετές γνωστές περιπτώσεις ανθρώπων για τους οποίους η επιλογή του χριστιανισμού ήταν κατάληξη μακράς πορείας φιλοσοφικών αναζητήσεων. Ο Ιουστίνος, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς και ο Αυγουστίνος, για παράδειγμα, οδηγήθηκαν στο χριστιανισμό έχοντας προηγουμένως μαθητεύσει σε φιλοσοφικές σχολές που δεν είχαν καταφέρει να δώσουν διέξοδο στο σύνολο των πνευματικών τους ανησυχιών.⁵⁵ Οι περιπτώσεις αυτές αποτελούν, αναμφίβολα, εξαιρέσεις, αλλά δεν ήταν μοναδικές. Η μεταστροφή των περισσότερων χριστιανών γινόταν σε σχετικά προχωρημένη ηλικία και μετά την

53. Γνωστό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση της οικογένειας του Μ. Βασιλείου, των αδελφών του και της αδελφής τους Μακρίνας, που ανέλαβε την καθοδήγηση ενός μοναστηριού γυναικών· πβ. το *Βίος Παχωμίου* 37, όπου, έχοντας εγκαταλείψει την ελπίδα να δει τον ασκητή γιο της, η μητέρα του αποφασίζει να ασκητεύσει στη διπλανή γυναικεία μονή: ακόμα κι αν δεν κατάφερε να τον δει, ήλπιζε, τουλάχιστον, να κερδίσει την ψυχή της.

54. Βλ. Nock, *Conversion*.

55. Ο Ιουστίνος περιέγραψε τις περιπλανήσεις του σε φιλοσοφικές σχολές πριν καταλήξει στο χριστιανισμό (*Διάλογος* 2.3 κ.ε.)· ο Κλήμης αναφέρεται πιο αόριστα στους δικούς του δασκάλους (*Στρωματείς* 1.1.11)· και ο Αυγουστίνος μνημονεύει τις δικές του φιλοσοφικές και θρησκευτικές αναζητήσεις στο *Confessiones*.

ολοκλήρωση των σπουδών που προβλέπονταν από την κοινωνική τους θέση. Για αρκετούς ανθρώπους, η προσφυγή στο χριστιανισμό δεν αποτελούσε εναλλακτική λύση ανάμεσα σε διαφορετικές θρησκευτικές επιλογές, αλλά ανάμεσα σε διαφορετικές φιλοσοφικές σχολές.

Σύμφωνα με τον Παύλο, μεταξύ των πρώτων πιστών δεν υπήρχαν «πολλοί σοφοί κατά σάρκα» (1 Κορ. 1:26). Ο απόστολος ισχυριζόταν βέβαια ότι οι σοφοί δεν ήταν πολλοί, που σημαίνει ότι ορισμένοι είχαν ήδη σπεύσει στο χριστιανισμό από την πρώτη στιγμή της διάδοσής του.⁵⁶ Είναι μάλιστα πιθανό ότι οι σοφοί, για τους οποίους γίνεται λόγος, ήταν οι επιφανείς εκφραστές της φιλοσοφικής σκέψης των εθνικών. Πράγματι, οι φιλόσοφοι που δέχτηκαν αμέσως το χριστιανικό κάλεσμα δεν ήταν πολλοί. Ωστόσο, όλοι όσοι μαθήτευαν στις φιλοσοφικές σχολές δεν φιλοδοξούσαν να γίνουν φιλόσοφοι· οι περισσότεροι επιθυμούσαν να βελτιώσουν το χαρακτήρα τους και ορισμένοι αναζητούσαν λύσεις σε προβλήματα ψυχικά.⁵⁷ Στους κύκλους των πρώτων χριστιανών υπήρχαν αρκετοί φοιτητές των φιλοσοφικών σχολών. Ο Ιουστίνος περιέγραφε τις χριστιανικές κοινότητες της εποχής του λέγοντας ότι στον Χριστό «οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπέισθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχνη καὶ παντελῶς ἰδιῶται» κτλ. (2 Απ. 10.8). Αξιοσημείωτο ήταν για αυτόν ότι, εκτός από φιλοσόφους και φιλολόγους, υπήρχαν και χριστιανοί που δεν είχαν ιδιαίτερη σχέση με τα γράμματα.

Κατά το πρότυπο των φιλοσοφικών σχολών, πολλοί χριστιανοί συνευρίσκονταν και συζητούσαν. Μεταξύ των θεμάτων που τους απασχολούσαν ήταν και ζητήματα ηθικής. Δέχονταν λοιπόν παραινέσεις και νουθεσίες ο ένας από τον άλλο και, κυρίως, όλοι μαζί από τον ηγέτη της κοινότητας — που δεν ήταν απαραίτητα κληρικός. Η ευθύνη των ηγετών ήταν μεγάλη, καθώς όφειλαν να εμπνέουν τους πιστούς με το προσωπικό τους παράδειγμα. Και επει-

56. Βλ. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, σ. 36.

57. Βλ. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, για τη συμβολή των φιλοσοφικών σχολών στην κάλυψη ψυχικών αναγκών.

δή οι ηγέτες έριζαν συχνά μεταξύ τους, ο χαρισματικός προφήτης Ερμάς τούς απευθύνει την επίμονη συμβουλή:

Πώς ύμεις παιδεύειν θέλετε τούς έκλεκτούς Κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν; Παιδεύετε οὖν ἀλλήλους καὶ εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς ... (Ὁρ. 3.9.10)

Εκτός από τη διαπαιδαγώγηση των τέκνων από τους γονείς και των ενηλίκων από συνομήλικους ή πρεσβύτερους δασκάλους, στις πηγές γίνεται λόγος και για έναν άλλο τύπο ηθικής διδασκαλίας. Τέκνα εμφανίζονται να νουθετούν γονείς, και γυναίκες τους άντρες τους. Εκ πρώτης όψεως, αυτή η ανατροπή των καθιερωμένων σχέσεων ερχόταν σε αντίθεση με τις συνήθειες των εθνικών — και σε ακόμα μεγαλύτερη αντίθεση με τα ήθη των Ιουδαίων. Η ανατροπή αυτή ωστόσο δεν ήταν άγνωστη στον κόσμο των εθνικών.⁵⁸

Στον Δύσκολο του Μενάνδρου, για παράδειγμα, ένας γιος δίνει συμβουλές στον πατέρα του για τις ηθικές επιπτώσεις της διαχείρισης του πλούτου. Στις εκτενείς του παραινέσεις μάλιστα, ο γιος προσθέτει μια ενδιαφέρουσα σκέψη: «Τοῦτο γὰρ ἀθάνατόν ἐστι· κἀν ποτε πταίσας τύχης, ἐκεῖθεν ἔσται ταῦτό τοῦτό σοι πάλιν» (797-810). Για την οικονομία του έργου, ο πατέρας δέχεται τις συμβουλές καλότροπα. Ὅσα μάζεψα, λέει ο πατέρας στο γιο του, είναι δικά σου· χάρισέ τα εσύ αν θέλεις, «τί μοι λέγεις γνώμας;» (813-8). Ὅπως φαίνεται από την απάντηση, ο πατέρας δεν άκουγε τις περί πλούτου απόψεις για πρώτη φορά. Παρόμοιες γνώμες κυκλοφορούσαν ευρύτατα την εποχή εκείνη.

Η πρωτοτυπία των χριστιανών βρισκόταν στο ζήλο με τον οποίο επιδόθηκαν στις αμοιβαίες ηθικές παραινέσεις. Μόνο οι χριστιανοί, λέει ο Ιουστίνος, δέχονται να σωφρονισθούν από πατέρα ή γείτονα

58. Πβ. Σοφοκλής, Ἄντιγόνη 683 κ.ε., όπου ο Κρέων αντιδρά βίαια στις παραινέσεις του γιου του, με πρώτο επιχείρημα ότι δεν είναι επιτρεπτό να διδαχτεί φρόνηση από νεότερό του.

ή τέκνο ή φίλο ή αδελφό ή άνδρα ή γυναίκα· οι άλλοι όλοι εξεγείρονται στην ιδέα αυτή, σε τέτοιο βαθμό, ώστε ζητούν τη θανάτωση των χριστιανών. Το συγκεκριμένο επεισόδιο που αφηγείται στη συνέχεια αφορά μια γυναίκα που προσπάθησε (μάταια) να συνεντίσει τον άνδρα της (2 Απ. 1.2). Η πληροφορία για τον νεαρό Ωριγένη που προέτρεπε τον πατέρα του ανήκει στην ίδια κατηγορία. Ηθικές παραινήσεις μπορούσε και όφειλε να απευθύνει ο ένας στον άλλο, ακόμα και τα τέκνα στους γονείς ή οι γυναίκες στους άνδρες — άλλο αν, στην πράξη, αυτό δεν ήταν πολύ συνηθισμένο.

Εξαιρετικά σπάνια ήταν μια πιο ακραία ανατροπή της συνηθισμένης τάξης με την οποία απευθύνονταν οι παραινήσεις. Ένας δούλος δεν είχε πρακτικά τη δυνατότητα να επιδείξει την ηθική του υπεροχή έναντι του δεσπότη του. Αλλά και αν ποτέ συνέβαινε κάτι παρόμοιο, δεν υπήρχαν πολλοί συγγραφείς πρόθυμοι να το καταγράψουν. Ωστόσο, έστω και σε συγγράμματα που είχαν λόγους να παρουσιάσουν το ακραίο και το παράδοξο, όπως η Νέα Κωμωδία, εμφανίζονται κάποτε δούλοι με ηθική ανωτερότητα.⁵⁹ Δείγματα αυτού του είδους δεν υπάρχουν σε χριστιανικά κείμενα.

Πᾶσα παιδεία, πρὸς μὲν τὸ παρόν, οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι, ἀλλὰ λύτης

Η εκπαίδευση των αρχαίων Σπαρτιατών διέφερε πολύ, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, από την εκπαίδευση των άλλων Ελλήνων. Πειθαρχώντας στη νομοθεσία του Λυκούργου, οι Σπαρτιάτες, αντί να ορίζουν ο καθένας ξεχωριστά δούλους παιδαγωγούς για τα παιδιά τους, τα έβαζαν όλα μαζί κάτω από την ευθύνη ενός ελεύθερου παιδονόμου. Αρμοδιότητα του παιδονόμου ήταν η επίβλεψη και τιμωρία των ατακτούντων, στην οποία τον επικουρούσαν έφηβοι μαστιγοφόροι.⁶⁰ Πέρα από την προφανή διαφορά στα εκπαιδευτικά συστήματα της κλασικής Σπάρτης και της κλασικής Αθήνας, υπήρ-

59. Παρομοίως και στο λαϊκότροπο σύγγραμμα *Βίος Αισώπου* (G) 85.

60. *Λακεδαιμονίων Πολιτεία* 2.1-2.

χε μια χαρακτηριστική ομοιότητα. Οι Αθηναίοι μπορεί να μην ανήγαγαν ποτέ την καταπόνηση του σώματος σε πεμπτουσία του εκπαιδευτικού τους συστήματος, αλλά παιδεία χωρίς σωματική τιμωρία ήταν για όλους τους Έλληνες αδιανόητη. Παρομοίως και στον ρωμαϊκό κόσμο. Σε όλη την αρχαιότητα, τα παιδιά μάθαιναν να γράφουν και να διαβάζουν με διαρκείς απειλές και ραβδισμούς — ακόμα και μαστιγώματα.

Ο πλατωνικός Πρωταγόρας θεωρούσε δεδομένο ότι οι γονείς και οι δάσκαλοι οδηγούσαν τα παιδιά τους στην ευθεία οδό με *ἀπειλὰς και πληγὰς* (325d). Σύμφωνα με την ιουδαϊκή διδασκαλία, η μωρία των νέων απομακρυνόταν με *ῥάβδο και παιδεία* (Παρ. 22:15). «Ὅς φείδεται τῆς βακτηρίας, μισεῖ τὸν υἱὸν αὐτοῦ», προειδοποιούσαν οι Παροιμίες· «ὁ δὲ ἀγαπῶν ἐπιμελῶς παιδεύει» (13:24). Στον ελληνιστικό και τον ρωμαϊκό κόσμο, οι εκπαιδευτικές μέθοδοι παρέμειναν अपαράλλαχτες. Μόνο από τον πρώτο μ.Χ. αιώνα και ύστερα άρχισε να αμφισβητείται, από ορισμένους, η αξία και η σκοπιμότητα των συστηματικῶν σωματικῶν τιμωριῶν. Ο Πλούταρχος διαφωνούσε ριζικά με τις παραδοσιακές μεθόδους. Πρέπει να κατευθύνουμε τα παιδιά με παραινέσεις και με λόγια, συμβούλευε τους γονείς, «μὴ μὰ Δία πληγαῖς μηδ' αἰκισμοῖς ... Ἀποναρκῶσι γάρ καὶ φρίττουσι πρὸς τοὺς πόνους, τὰ μὲν διὰ τὰς ἀλγηδόνας τῶν πληγῶν, τὰ δὲ καὶ διὰ τὰς ὕβρεις». ⁶¹

Με το ίδιο ζήτημα είχε ασχοληθεί μερικούς αιώνες νωρίτερα και ο Πλάτων. Στην *Πολιτεία* του παίρνει σαφή θέση υποστηρίζοντας ότι «ψυχῆ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα» (536e). Παραμένει πολύ αμφίβολο αν παρόμοιες απόψεις άσκησαν κάποια επίδραση στην παιδαγωγική πράξη. Στη φιλοσοφική παράδοση, η άποψη του Πλάτωνα παρέμεινε ζωντανή και υπήρξε αφετηρία των διακηρύξεων του Πλούταρχου και άλλων πλατωνικῶν φιλοσοφῶν των ρωμαϊκῶν χρόνων. Αλλά και στην ύστερη αρχαιότητα δεν είναι κα-

61. *Περὶ παιδῶν άγωγῆς* 8F. Η πατρότητα του έργου αμφισβητείται από ορισμένους μελετητές· ωστόσο πρόκειται αναμφίβολα για έργο εθνικού, με πλατωνικές καταβολές, που γράφηκε τον πρώτο ή τον δεύτερο μ.Χ. αιώνα.

θόλου βέβαιο ότι οι γονείς και οι παιδαγωγοί επηρεάστηκαν από τις παιδαγωγικές θεωρίες του Πλούταρχου, του Κοϊντιλιανού ή, ενδεχομένως, του Σενέκα.⁶²

Οι χριστιανοί Πατέρες του τέταρτου αιώνα ήταν ενήμεροι για τους προβληματισμούς αυτούς. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γνώριζε καλά τις πλατωνικές θεωρίες και άντλησε, καθώς φαίνεται, πολλές ιδέες από το *Περί παιδων ἀγωγῆς*. Η «ανώδυνη» παιδεία, ωστόσο, τον έβρισκε κατηγορηματικά αντίθετο. Διαμαρτυρήθηκε έντονα για τους δισταγμούς ορισμένων γονέων της εποχής του, που δεν ήθελαν να μαστιγώσουν και να επιτιμήσουν τα παιδιά τους.⁶³ Κατά τη γνώμη του, οι γονείς όφειλαν όμως να αποφύγουν και την αντίθετη υπερβολή: «Πληγὰς δὲ μὴ συνεχῶς, μηδὲ ἐθίσης [τον παῖδα] οὕτω παιδεύεσθαι». Ο φόβος της τιμωρίας, πίστευε, μπορούσε να φέρει καλύτερα αποτελέσματα από την ίδια την τιμωρία.⁶⁴ Δεδομένη θεωρούσαν την ανάγκη των σωματικών ποινών και των μαστιγωμάτων και οι άλλοι χριστιανοί Πατέρες.⁶⁵ Η σκληρότητα για την οποία γίνεται λόγος στις πηγές αφορούσε κυρίως την εκπαίδευση των παιδιών. Κοντά σε αυτήν, ωστόσο, γονείς και παιδαγωγοί ακολουθούσαν τις ίδιες μεθόδους και για την ηθική διαπαιδαγώγηση.

Τα παιδιά είχαν συχνά το νου τους στο παιχνίδι, όχι στη μελέτη. Ο Αυγουστίνος θυμόταν με τρόμο τις πρώτες του προσευχές στον Θεό: τον παρακαλούσε να τον απαλλάξει από τα ραπίσματα των δασκάλων του. Σε ώριμη πια ηλικία, παραδεχόταν ότι ο Θεός γνώριζε καλύτερα το συμφέρον του, επιτρέποντας το βασανισμό του μέσα στη γενική ευφορία και τα γέλια των οικείων του. Γιατί δεν τον άφηναν να παίζει, αναρωτιόταν ο Αυγουστίνος, αφού η καλύ-

62. Βλ. Bonner, *Education in Ancient Rome*, σ. 143-5· Saller, «Corporal punishment».

63. *Περί παιδων ἀνατροφῆς* 9 (MPG 51, 329.19 κ.ε.).

64. *Περί κενοδοξίας* 30 (411). Το έργο αυτό δεν συμπεριλαμβάνεται σε ορισμένες εκδόσεις του Χρυσόστομου, και δεν γίνεται αποδεκτό από όλους τους μελετητές ως γνήσιο. Βλ. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*.

65. Πβ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν* (MPG 31, 396.26 κ.ε.).

τερη προετοιμασία για τα διαρκή παιχνίδια των μεγάλων θα ήταν τα παιδικά παιχνίδια;⁶⁶ Το παιχνίδι και η μάθηση όμως ήταν πράγματα ασυμβίβαστα. «Ότι μὲν οὖν δεῖ τοὺς νέους μὴ παιδιᾶς ἕνεκα παιδεύειν, οὐκ ἄδηλον», ἔγραφε ο Αριστοτέλης, και συμπλήρωνε αποφθεγματικά: «Οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες, μετὰ λύπης γὰρ ἢ μάθησις» (Πολ. 1339a 28-30). «Πᾶσα παιδεία, πρὸς μὲν τὸ παρὸν, οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι, ἀλλὰ λύπης», επαναλάμβανε μερικούς αιῶνες αργότερα ἑνας χριστιανὸς δάσκαλος.⁶⁷

Παιδεύει Κύριος ὃν ἀγαπᾷ

Ο συγγραφέας της Προς Εβραίους επιστολής εξηγοῦσε στους πιστούς πὼς συνέβαινε να υποφέρουν, ὅπως συχνά υπέφεραν, οι εκλεκτοί του Θεοῦ: «^οὐν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται».⁶⁸ Το ρῆμα παιδεύω εἶχε βέβαια τη διπλή σημασία του «εκπαιδεύω» ἢ «διαπαιδαγωγῶ» και του «βασανίζω», επιτρέποντας τη θεώρηση του (ιουδαϊκού και) χριστιανικού μαρτυρίου ως παιδεία Κυρίου. Η γνωριμία με τον Θεὸ έρχεται μέσα από τον παιδεμό. «Τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ; Εἰ δὲ χωρὶς ἔστε παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγονάσι πάντες, ἄρα νόθοι καὶ οὐχ υἱοὶ ἔστε», ἔγραφε ο δάσκαλος αυτός του χριστιανισμού. Χωρὶς παιδεία, οι χριστιανοί δεν θα ήταν γνήσια τέκνα του Θεοῦ, ἀλλὰ νόθα (Εβρ. 12: 5-8). «Πατήρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὁσίας παιδείας αὐτοῦ», συμπλήρωνε ο Κλήμης Ρώμης (1 Κλήμ. 56.16). Και ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς επαναλάμβανε με τα δικά του λόγια: «Οὐ τὴν παραυτίκα ἡδονὴν ὁ Κύριος, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐσκόπισε τρυφήν» (Παιδ. 1.9).

Οι σωματικές ποινές που συνόδευαν την παιδεία εμπεριείχαν μια μεγάλη αντίφαση. Ὅσο δεδομένες και αν θεωρούνταν, κανείς

66. *Confessiones* 1.9· πβ. *De civitate Dei* 21.14.

67. Εβρ. 12:11. Η επιστολή αυτή, που αποδίδεται σύμφωνα με την παράδοση στον Παύλο, δεν θεωρείται, γενικά, έργο του αποστόλου.

68. Οι εκφράσεις είναι δανεισμένες από τις Παροιμίες 3:11-3.

δεν μπορούσε να αποκρύψει το γεγονός ότι ήταν ανάρμοστες για έναν ελεύθερο άνθρωπο. Ο σωφρονισμός με μαστιγώσεις και άλλους βασάνους ήταν ταιριαστός μόνο σε δούλους. Τα παιδιά που έμελλε να ξεχωρίσουν για την υψηλή τους μόρφωση — δηλαδή, κυρίως, τα παιδιά των ανώτερων τάξεων— υφίσταντο τη μεταχείριση των ταπεινών υπηρετών. Ορισμένοι στοχαστές είχαν επιχειρήσει να λύσουν την αντίφαση απαγορεύοντας τις σωματικές τιμωρίες των ελευθέρων παιδιών. «Οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας τὸν ἐλεύθερον χρὴ μανθάνειν», ισχυριζόταν ο Πλάτων· και ο Πλούταρχος επαναλάμβανε: «Δοκεῖ γάρ που ταῦτα τοῖς δούλοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἐλευθέροις πρέπει». ⁶⁹

Η αντίφαση δεν λύθηκε. Ο κόσμος της αρχαιότητας δέχτηκε ότι τα ελεύθερα παιδιά και οι δούλοι είχαν ένα κοινό χαρακτηριστικό μεταξύ τους: οδηγούνταν στην εκτέλεση των καθηκόντων τους με συστηματική άσκηση σωματικής βίας. Η βασική διαφορά μεταξύ τους ήταν ότι τα ελεύθερα παιδιά περνούσαν, με την ενηλικίωσή τους, σε τελείως διαφορετική κατηγορία ανθρώπων, ενώ οι δούλοι παρέμεναν παῖδες και παιδισκάρια όλη τους τη ζωή. Ως αιώνια παιδιά, οι δούλοι συνετίζονταν με σωματικές τιμωρίες.

Τα ελεύθερα παιδιά και οι δούλοι συνδέονταν μεταξύ τους και με έναν άλλο δεσμό. Ο παιδαγωγός, που αναλάμβανε τη γενική εποπτεία και φροντίδα ενός ελεύθερου παιδιού, ήταν σχεδόν πάντα δούλος. Πολλά παιδιά μεγάλωναν έχοντας κάποτε μεγαλύτερη επαφή με το δούλο-παιδαγωγό τους, παρά με τους γονείς τους. Καθήκον της οικογένειας ήταν να επιλέξει για το σκοπό αυτό τον ηθικότερο, πιο έμπιστο και πιο μορφωμένο δούλο. Οι συχνές διαμαρτυρίες των ηθικολόγων της εποχής, όπως του Κοϊντιλιανού και του Σενέκα, μαρτυρούν ότι πολλοί γονείς συχνά δεν έκαναν, ή δεν μπορούσαν να κάνουν, την καλύτερη επιλογή. Ο Πλούταρχος ήταν ιδιαίτερα κατηγορηματικός στο ζήτημα αυτό. Οι γονείς όφειλαν να προσέχουν μην τύχει και παραδώσουν τα παιδιά τους σε ἀνδράποδα, σε βαρβάρους ή σε «ασταθείς χαρακτήρες». Ο παιδαγωγός θα ήταν βέ-

69. Πολιτεία 536e· Περὶ παίδων ἀγωγῆς 8F.

βαια δούλος, αλλά διαλεγμένος για τον καλό του χαρακτήρα, την αφοσίωσή του στην οικογένεια, και την προσωπική του εγκράτεια. Τα προσόντα αυτά θα τα διέθετε ένας οίκογενής, όχι ένας άγγυρώ-νητος δούλος. Ο καλός παιδαγωγός έπρεπε να είναι αντάξιος του Φοίνικα, του φημισμένου δάσκαλου του Αχιλλέα.⁷⁰

Οι χριστιανοί δεν διαφωνούσαν με τη λογική αυτή. Αποδέχονταν το ρόλο του παιδαγωγού αλλά αντιδικούσαν με τους εθνικούς στην αξιολόγηση της κοινής κληρονομιάς. Ο Φοίνικας, κατά τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα, ήταν γυναικομανής· ο Άδραστος, ο παιδαγωγός των παιδιών του Κροίσου, φηγάς· ο Ζώπυρος, ο παιδαγωγός του Αλκιβιάδη, ώνητόν άνδράποδον· ο Σίκιννος, ο παιδαγωγός των παιδιών του Θεμιστοκλή, οϊκέτης ῥάθυμος (Παιδ. 1.7). Ο Ιωάννης Χρυσόστομος εξακολουθούσε να δίνει μεγάλη σημασία στη σωστή καθοδήγηση αυτών που βρίσκονταν καθημερινά κοντά στο παιδί. Θεωρούσε κι αυτός δεδομένο ότι τα παιδιά περιστοιχίζονταν από οικέτες, τροφούς, παιδαγωγούς, ακόλουθους — όλοι τους δούλοι. Αν δεν υπήρχε κανείς κατάλληλος για το ρόλο του παιδαγωγού μεταξύ των δούλων, καθήκον του πατέρα ήταν να βρει κάποιον ενάρετο μισθωτό, όσο σπάνιο κι αν ήταν αυτό.⁷¹

Ο Παύλος επικαλέστηκε το ρόλο του παιδαγωγού για να αποδώσει και μιαν άλλη μεταφορά. «Πρὸ τοῦ ἔλθειν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἔφρουρούμεθα», ἔγραφε στην Προς Γαλάτας επιστολή, «ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστὸν ... Ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν. Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἔστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ». Πριν από τη μεταστροφή του στον αληθινό Θεό, ο άνθρωπος ήταν νήπιος που δεν διέφερε σε τίποτε από ένα δούλο, επειδή είχε την ανάγκη του μωσαϊκού νόμου ως παιδαγωγού και επειδή υπηρετούσε τα στοιχεία τοῦ κόσμου. Με την πίστη όμως απαλλάχτηκε από τον παιδαγωγό-νόμο, ξέφυγε από την υποδούλωση και έγινε υἱός και κληρονόμος (3:23-4:7). Ο Κλήμης ο Αλεξανδρέυς επεξεργάστηκε την έννοια του χρι-

70. *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* 4A-C.

71. *Περὶ κενοδοξίας* 32 κ.ε. (480 κ.ε.).

στιανού παιδαγωγού και έγραψε μια ολόκληρη μελέτη για τη διαφώτιση των πιστών. Κατά την αντίληψή του, κάθε άνθρωπος περνά από τρία στάδια για να φθάσει στην πλήρη γνώση του Θεού. Πρώτα δέχεται προτροπές, έπειτα παιδαγωγία και τέλος διδασκαλία (Παιδ. 1.1).

Αν όμως τα ελεύθερα παιδιά και οι ελεύθεροι ενήλικες είχαν ανάγκη παιδαγωγού, τέτοια ανάγκη είχαν πολύ περισσότερο οι ίδιοι οι δούλοι. Τη χριστιανική επιταγή προς τα τέκνα να υπακούουν τους γονείς τους *έν Κυρίω* ακολουθούσε η επιταγή προς τους δούλους να υπακούουν τους κατά σάρκα κυρίους τους με φόβο και τρόμο (Εφ. 6:1, 5). Η οδός προς τον Θεό περνούσε και για τα παιδιά και για τους δούλους μέσα από την υποταγή στους γονείς, τους παιδαγωγούς και τους δεσπότες. Όπως το ήθελε ένα γνωμικό της εποχής, «άνευ δέ ποιμένος ούτε πρόβατα ούτε άλλο ούδέν πω βιωτέον, ούδὲ δὴ παίδας άνευ τοῦ παιδαγωγού, ούδὲ μὴν οίκέτας άνευ τοῦ δεσπότου».⁷²

72. Κλήμης, Παιδαγωγός 1.4.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΥΠΟΤΑΓΗ

Ὑπομενεῖτε ἀγαθοποιῶντες

Στην Α΄ Πέτρου επιστολή της Καινῆς Διαθήκης δίνεται μια εντολή προς τους δούλους ασυνήθιστα σκληρή για την εποχή:

Οἱ οἰκέται, ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς. Τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχω ἀδίκως. Ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; Ἄλλ' εἰ ἀγαθοποιῶντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ Θεῶ. (2:18-20)

Ἀπὸ το περιεχόμενο της επιστολῆς δεν προκύπτει με σαφήνεια ἀν πραγματικοὶ ἀποδέκτες του μηνύματος ἦταν οἱ οἰκέτες ἢ οἱ δεσπότες. Ὁ συγγραφέας της καλοῦσε τοὺς πιστοὺς τῶν μικρασιατικῶν ἐκκλησιῶν νὰ μετατρέψουν, με τὴ συμπεριφορὰ τοὺς, τὴν κατακραυγὴ τῶν ἐθνικῶν σὲ θαυμασμό. Ὁ θαυμασμός θὰ μπορούσε, με τὴ σειρά του, νὰ ὀδηγήσει σὲ θρησκευτικὴ μεταστροφή (2:12). Για τὸ σκοπὸ αὐτό, ἀπηύθυνε συμβουλές πρὸς ὅλους τοὺς ἀδελφούς. Καθὼς μάλιστα μία γενικὴ κατηγορία συμβουλῶν ἀφορούσε ἀμεσα τὴν οἰκογένεια, τὴν ἐξειδίκευε με ἐντολές πρὸς τοὺς δούλους καὶ τὶς γυναῖκες. Οἱ δούλοι ὀφείλαν νὰ ὑποτάσσονται στους δεσπότες καὶ οἱ γυναῖκες στους συζύγους τοὺς. Στὸ ἴδιο πνεῦμα καλοῦνται οἱ νεότεροι νὰ ὑποτάσσονται στους πρεσβυτέρους τοὺς καὶ οἱ ἄνδρες νὰ διευθύνουν τὸν οἶκο τοὺς με ἐπίγνωση, τιμώντας τὸ ἀσθενέστερο φύλο (2:11-3:7· 5:4).

Τὰ κίνητρα τῶν ἐθνικῶν μαζῶν ποὺ στράφηκαν κατὰ τῶν χριστιανῶν παραμένουν κάπως ἀσαφῆ. Οἱ λιγοστὲς σχετικὲς πληροφορίες προέρχονται, σχεδὸν ἀποκλειστικά, ἀπὸ μαρτυρίες χριστιαν-

νών.¹ Με την επιβολή του χριστιανισμού, πολλά συγγράμματα εθνικών καταστράφηκαν συνειδητά, ενώ άλλα αφέθηκαν, από αδιαφορία, στη λήθη. Το *Κατὰ τῶν χριστιανῶν* του νεοπλατωνικού φιλοσόφου Πορφυρίου, για παράδειγμα, που ρίχτηκε στην πυρά, ενδέχεται να απαντούσε σε αρκετά από τα ερωτήματα των σημερινών μελετητών. Ακόμα και την εποχή των διωγμών, ωστόσο, ίσως να μην ήταν σε όλους προφανές για ποιον ακριβώς λόγο διώκονταν οι χριστιανοί. Η ίδια η χριστιανική ιδιότητα προκαλούσε, σε πολλούς, συνειρμούς αντικοινωνικής συμπεριφοράς — και αυτό ήταν κάποτε αρκετό για να κινήσει τους μηχανισμούς των κατατρεγμών.²

Στα ζητήματα καθημερινής ηθικής, οι αντιλήψεις των πρώτων χριστιανών δεν είχαν ουσιαστικές διαφορές από τις γενικά παραδεκτές στον ιουδαϊκό και τον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Οι επεξεργασίες των στωικών και των συνεχιστών της πλατωνικής φιλοσοφίας σε θέματα ενδοοικογενειακής συμπεριφοράς ήταν, με ελάχιστες εξαιρέσεις, σεβαστές από τους χριστιανούς.³ Ο συγγραφέας της Α' Πέτρου επιστολής, για παράδειγμα, δεν ισχυριζόταν ότι η ηθική των χριστιανών ήταν καλύτερη ή ευλαβέστερη από εκείνη των εθνικών· ούτε άλλωστε ζητούσε από τους πιστούς να εφαρμόσουν μια νέα ηθική, παραβλέποντας τις αντιρρήσεις των εχθρών τους. Απεναντίας καλούσε τους πιστούς να αποδείξουν, με τη συμπεριφορά τους, ότι τηρούσαν σχολαστικά τις ηθικές αρχές της εποχής:

1. Οι λιγοστές μαρτυρίες που σώζονται από τη σκοπιά των εθνικών προέρχονται κυρίως από φιλοσόφους, όχι από τους απλούς πολίτες που προκαλούσαν τις πρώτες διώξεις. Βλ. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*.

2. Ένας χριστιανός της εποχής παρατηρούσε ότι «Υπό Ἰουδαίων ὡς ἄλλοφυλοι πολεμοῦνται [οἱ χριστιανοί] καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἐχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν» (*Διόγνητος* 5.17). Βλ. Ste. Croix, «Why were the early Christians persecuted?», πβ. Momigliano, «Freedom of speech and religious tolerance in the ancient world», σ. 189.

3. Βλ. Bultmann, *Primitive Christianity*, σ. 175-9· Malherbe, «Hellenistic moralists and the New Testament».

Τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλὴν, ἵνα, ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσι τὸν Θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς. (2:12)

Στο ἴδιο πλαίσιο τοποθετοῦνται ὅλες οἱ συμβουλές που δίνονταν, κατὰ καιροῦς, ἀπὸ τους δασκάλους του χριστιανισμοῦ. Τυπικὸ δείγμα κανόνων συμπεριφορᾶς περιλαμβάνεται στον *Ποιμένα* του Ερμά, ο οποίος συνιστοῦσε στους πιστοὺς ἐγκράτεια

ἀπὸ μοιχείας καὶ πορνείας, ἀπὸ μεθύσματος ἀνομίας, ἀπὸ τρυφῆς πονηρᾶς, ἀπὸ ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ πολυτελείας πλούτου καὶ καυχῆσεως καὶ ὑψηλοφροσύνης καὶ ὑπερηφανίας καὶ ἀπὸ ψεύσματος καὶ καταλαλιᾶς καὶ ὑποκρίσεως, μνησικακίας καὶ πάσης βλασφημίας. (Εντ. 8.3· πβ. 8.10)

Οἱ συμβουλές αυτές θα μπορούσαν κάλλιστα νὰ ἔχουν διατυπωθεῖ ἀπὸ ἓναν ἐθνικὸ δάσκαλο τῆς ἠθικῆς. Το πρόβλημα των ηγετῶν του χριστιανισμοῦ δὲν ἦταν νὰ πείσουν τους ἀντιπάλους τους ὅτι κατεῖχαν ἀνώτερη ἠθικὴ, ἀλλὰ ὅτι οἱ πιστοὶ ἐφάρμοζαν πράγματι —καὶ μάλιστα με συνέπεια— ὅλα ὅσα, κατὰ κοινὴ ὁμολογία, θεωροῦνταν καλὰ ἔργα. Ὅπως παρατηροῦσε λίγο ἀργότερα ὁ αυτοκράτορας Ιουλιανός, με ἐξάιρεση το «οὐ προσκυνήσεις θεοῖς ἑτέροις» καὶ το «μνήσθητι τῆς ἡμέρας τῶν σαββάτων», δὲν υπῆρχε ἔθνος που νὰ μὴν ἀποδέχεται τις ὑπόλοιπες μωσαϊκὲς ἐντολές.⁴ Ἀλλὰ καὶ οἱ ἐθνικοί, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τους, δὲν ἀσκούσαν κριτικὴ στὴν ἠθικὴ διδασκαλία των χριστιανῶν. Οἱ καταγγελίες ἀφοροῦσαν τὴ συμπεριφορὰ (ορισμένων) χριστιανῶν.

Ἐποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον

Ορισμένοι ἐθνικοὶ ἀπητύθυναν, καθὼς φαίνεται, δύο συγκεκριμένες κατηγορίες κατὰ των χριστιανῶν: Πρῶτον ὅτι ἡ πρακτικὴ τους μέσα στὴν οἰκογένεια ἢ μέσα στις θρησκευτικὲς τους κοινότητες

4. Κατὰ Γαλιλαίων 152d.

ήταν ελευθεριάζουσα —και μάλιστα με τρόπο ιδιότυπο και ακραίο— και δεύτερον ότι δεν σέβονταν την κοινωνική και πολιτική τάξη της αυτοκρατορίας. Το απολογητικό κίνημα του δεύτερου αιώνα στόχευε, κατεξοχήν, στην ανασκευή των κατηγοριών αυτών. Οι απολογητές αρνήθηκαν με τον κατηγορηματικότερο τρόπο τις καταγγελίες σε βάρος των πιστών για *θυέστεια δείπνα* και *οιδιποδείους μίξεις*. Η χριστιανική ηθική, υποστήριζαν, θεωρούσε και το «ιδεῖν ἡδέως μοιχεία». ⁵ Η συνουσία, ακόμα και στο πλαίσιο νόμιμου γάμου, ήταν επιτρεπτή μόνο για παιδοποιία. ⁶

Η δεύτερη γενική κατηγορία εναντίον των χριστιανών χρειάστηκε διεξοδικότερη και σοβαρότερη ανασκευή. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις των χριστιανών, όταν εφαρμόζονταν με αυστηρότητα, δεν τους επέτρεπαν να συμμετέχουν σε παγανιστικές τελετές — ακόμα κι όταν αυτές είχαν τη συμβολική σημασία πολιτικής υποταγής στον αυτοκράτορα. Συναισθανόμενοι όμως ότι το θρησκευτικό τους κώλυμα ήταν δυνατόν να εκληφθεί ως πολιτική απείθεια, διακήρυσσαν την προς τον αυτοκράτορα, τον οίκο του και τη βασιλεία του *σπουδή και ὑπακοή*. ⁷ Ἢδη από το τέλος του πρώτου αιώνα, συμπεριλάμβαναν στις προσευχές τους παρακλήσεις για τους βασιλείς, «οἷς δός, Κύριε, ὑγείαν, εἰρήνην, δμόνοϊαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπτως». ⁸ Μόνη επιφύλαξη ήταν να μην οδηγεί η αποδιδόμενη

5. Οι διατυπώσεις είναι του Αθηνάγορα, *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* 32.3· 33.1, 3. Βλ. Barnard, *Athenagoras*, σ. 166 κ.ε.· πβ. Kyrntatas, «Eroticism in early Christianity and its relation to prophecy».

6. Η αντίληψη ότι σκοπός της συνουσίας, ακόμα και για τα έγγαμα ζεύγη, ήταν η τεκνοποιία πρωτοδιατυπώθηκε, όσο είναι γνωστό, από τον εθνικό φιλόσοφο του πρώτου μ.Χ. αιώνα Μουσώνιο Ρούφο (μολονότι την υπαινίσσονται και παλαιότεροι συγγραφείς, όπως π.χ. ο Ξενοφών στον *Οἰκονομικὸν* 7.18-9). Οι χριστιανοί έγιναν ένθερμοι υποστηρικτές του δόγματος (π.χ. Ιουστίνος, *1 Ἀπολογία* 29). Βλ. Φουκά, *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, σ. 170 κ.ε.· Veyne, «The Roman Empire», σ. 45-9.

7. Αθηνάγορας, *Πρεσβεία* 3.2.

8. *1 Κλήμεντος* 61.1· πβ. Τίτ. 3:1· ακόμα πιο ακραίος στην τοποθέτησή του ήταν ο Τερτυλλιανός, *Apologeticus* 30.1, 4.

τιμή στην ειδωλολατρία.⁹ Όσο για την κοινωνική τάξη, οι απολογητές του χριστιανισμού ήταν κατηγορηματικοί. Ο χριστιανισμός, όχι μόνο δεν επιχειρούσε να την κλονίσει, αλλά ζητούσε από τους πιστούς να την σέβονται ως θρησκευτικό καθήκον.

Ο χαρακτήρας της Α' Πέτρου επιστολής, εκτός από παραινετικός, ήταν και απολογητικός. Ο συγγραφέας της διατύπωνε με σαφήνεια δύο βασικές χριστιανικές ηθικές αρχές: αποχή από τις σαρκικές επιθυμίες και υποταγή σε κάθε ανθρώπινη εξουσία.¹⁰ Και οι δύο απαντούσαν στις βασικές αιτιάσεις κατά των χριστιανών. Με παραλήπτες τους πιστούς όλης σχεδόν της Μικράς Ασίας, και όχι μόνο τους χριστιανούς συγκεκριμένων κοινοτήτων ή εκκλησιών, η επιστολή έπαιρνε το χαρακτήρα γενικής διακήρυξης. Αν οι πιστοί τηρούσαν τις εντολές που είχαν λάβει, κανείς δεν θα είχε λόγο να τους κατηγορήσει. Απεναντίας, με τα χρηστά τους έργα θα προσείλκυαν στις τάξεις τους πολλούς από τους κατηγορούς τους.

Η συγκεκριμένη εντολή προς τους δούλους να υποτάσσονται στους δεσπότες τους αποτελούσε εξειδίκευση της δεύτερης ηθικής αρχής. Κίνητρό της ήταν η ανάγκη να κερδηθούν οι επιφυλακτικοί εθνικοί δεσπότες. Ορισμένοι από αυτούς, ακόμα και όταν συμπάθουσαν τη νέα θρησκεία, δυσανασχετούσαν, καθώς φαίνεται, με τις φήμες για τα ανατρεπτικά ήθη των χριστιανών. Η έγνοια αυτή των χριστιανών δασκάλων αποτυπώνεται καθαρά και σε μιαν άλλη επιστολή της εποχής: «Όσοι εισίν υπό ζυγόν δουλοι τούς ίδιους δεσπότης πάσης τιμῆς ἄξιους ἠγγείσθωσαν, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται». Οι δεσπότες για τους οποίους γίνεται εδώ λόγος ήταν, προφανώς, εθνικοί.¹¹ Παρομοίως και οι δεσπότες της Α' Πέτρου επιστολής που χαρακτηρίζονται σκολιοί.¹²

9. Τερτυλλιανός, *Idololatria* 15.8.

10. 1 Πέτ. 2:11, 13: «Παρακαλῶ ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν» και «υποτάγητε πάση ἀνθρώπινῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον, εἴτε βασιλεῖ ... εἴτε ἡγεμόσιν»· πβ. Ρωμ. 13.

11. Η ίδια επιστολή συνεχίζει με ξεχωριστή αναφορά στους χριστιανούς δεσπότες: «Οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντας δεσπότης...» (1 Τιμ. 6:2).

12. Σκολιὸς ἐδῶ ἔχει σημασία παραπλήσια με «διεστραμμένος»· πβ.

Ένας δάσκαλος του χριστιανισμού δεν θα απέδιδε, ασχολίαστη, την ιδιότητα αυτή σε χριστιανούς.

“Εκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη

Καμιά διακήρυξη αρχών δεν μπορούσε να είναι πειστική αν δεν ανταποκρινόταν, λίγο-πολύ, στα δεδομένα της εποχής. Ούτε ο συγγραφέας της επιστολής θα επινοούσε άλλωστε μια τέτοια σκέψη εκ του μηδενός, σε πλήρη ασυμφωνία προς τις πεποιθήσεις των άλλων χριστιανών — ιδιαίτερα μάλιστα εφόσον την διατυπώνει με τρόπο ακατανόητο για τους εθνικούς. Η απαίτηση των δεσποτών για υποταγή των δούλων ήταν δεδομένη σε όλο τον αρχαίο κόσμο. Για να την επιβάλουν, οι δεσπότες έπαιρναν όλα τα δυνατά μέτρα, από την ανοιχτή βία μέχρι την παροχή ισχυρών κινήτρων. Κανένας δεσπότης της κλασικής Ελλάδας ωστόσο δεν διανοήθηκε να ισχυριστεί ότι το να υποφέρει ένας δούλος *αδίκως* στα χέρια ενός σκολιού δεσπότη ήταν αρεστό στον Θεό, και ότι η αδιαμαρτύρητη υποταγή αποτελούσε θρησκευτικό καθήκον των δούλων.¹³ Ο ακραίος τρόπος με τον οποίο διατυπώνεται η χριστιανική εντολή αποκτά πλήρες νόημα στο εσωτερικό της χριστιανικής ηθικής διδασκαλίας. Η εντολή προς τους δούλους της Α΄ Πέτρου επιστολής συνάδει με το πνεύμα των γενικών ηθικών διακηρύξεων των χριστιανών.

Η φιλοσοφία του Παύλου στα ζητήματα κοινωνικής και οικογενειακής τάξης συνοψίζεται στην επιγραμματική εντολή: «*Εκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρά Θεῶ*» (1 Κορ. 7:24). Για τους χριστιανούς της πρώτης γενεάς, το τέλος του κόσμου δεν θα αργούσε πολύ: «*Ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστί*» (7:29). Το πρόβλημα δεν ήταν να βελτιώσει κανείς την κοινωνική του θέση, αλλά να προετοιμαστεί καλύτερα για τη συντέλεια.¹⁴ Οι κοινωνικές, οι φυλετικές και οι εθνικές διακρίσεις δεν αποτελούσαν εμπό-

Φιλιπ. 2:15 όπου μια εποχή χαρακτηρίζεται *σκολιά και διεστραμμένη*.

13. 1 Πέτ. 2:20: «*εις τοῦτο γάρ ἐκλήθητε*».

14. Βλ. Bultmann, *History and Eschatology*, σ. 31 κ.ε.

διο στη νέα πίστη. Η δουλεία ήταν μια κατάσταση που θα κρατούσε όσο και ο κόσμος ετούτος, δηλαδή ελάχιστα. Η προσδοκία αυτή έδινε στο χριστιανισμό έναν συντηρητικότερο χαρακτήρα στα κοινωνικά ζητήματα από αυτόν που είχαν άλλα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής. Σε έναν κόσμο που θα παρέμενε αιώνιος και αμετάβλητος, όπως ήταν ο κόσμος κατά τις αντιλήψεις των περισσότερων εθνικών, η κοινωνική κινητικότητα ήταν δεδομένη και επιθυμητή.¹⁵

Στα τέλη του πρώτου και στις αρχές του δεύτερου αιώνα άρχισε να γίνεται φανερό ότι το τέλος του κόσμου καθυστερούσε. Στη Β' Πέτρου επιστολή εμφανίζονται άνθρωποι που ρωτούσαν απελπισμένοι «πού ἔστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ», για να πάρουν την απάντηση ότι «μία ἡμέρα παρὰ Κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη» (3:4, 8).¹⁶ Παρόμοιες ερωτήσεις απαντούν και σε άλλα χριστιανικά κείμενα της εποχής.¹⁷ Το γεγονός αυτό είχε σημαντικές επιπτώσεις στη χριστιανική θεολογία, αλλά δεν μετέβαλε τον συντηρητικό της χαρακτήρα στα κοινωνικά ζητήματα.¹⁸ Ακόμα και μετά χίλια ἔτη, η συντέλεια θα ερχόταν. Στο τέλος του τέταρτου αιώνα, ο Ιωάννης Χρυσόστομος εξακολουθούσε να επιμένει ότι οι δούλοι δεν είχαν λόγο να επιζητούν την ελευθερία τους· η κατά σάρκα δουλεία την οποία υπέμεναν, ήταν πρόσκαιρος και βραχεία.¹⁹

Η χριστιανική διδασκαλία της εποχής στο ζήτημα της δουλείας συμπυκνώνεται στα λόγια του επισκόπου Αντιοχείας Ιγνάτιου. Σε συμβουλές του προς τον Πολύκαρπο Σμύρνης έγραφε:

15. Βλ. Grant, *Early Christianity and Society*, σ. 89.

16. Η επιστολή αυτή είναι, καθώς φαίνεται, το τελευταίο κείμενο της Καινής Διαθήκης, και γράφηκε γύρω στα μέσα του δεύτερου αιώνα. Η διαφορά της διδασκαλίας της από παλαιότερες επιστολές είναι φανερή· πβ. 1 Πέτ. 4:7: «πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν».

17. Πβ. *Ποιμήν*, Ὁρ. 3.8.9.

18. Ἦδη από τον δεύτερο αιώνα, οι κοινότητες που περίμεναν τη συντέλεια και κατανάλωναν από κοινού όλα τους τα υπάρχοντα σπάνιζαν· βλ. Bartchy, «Community of goods in Acts»· Κυρτάτας, *Επίκρισις*, σ. 80-4.

19. *Υπόμνημα εἰς Ἐφεσίους*, ομιλία ΚΒ' 1 (*MPG* 62, 155).

Δούλους και δούλας μὴ ὑπερηφάνει· ἀλλὰ μὴδὲ αὐτοὶ φυσιοῦσθωσαν, ἀλλ' εἰς δόξαν Θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ Θεοῦ τύχωσιν.

Και επειδὴ, καθὼς φαίνεται, ορισμένοι δούλοι ζητούσαν ἀπὸ τῆς εκκλησίας νὰ συμβάλει οικονομικά στὴν ἀπελευθέρωσή τους, ὁ Ἰγνάτιος συμπλήρωνε: «Μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δούλοι εὐρεθῶσι ἐπιθυμίας» (4.3). Ἡ σκέψη τοῦ επισκόπου ἦταν σύμφωνη με τὸ πνεῦμα τῆς διδασκαλίας τοῦ Παύλου.²⁰ Ἡ εκκλησία δὲν ἔπρεπε νὰ καταβάλλει λύτρα γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῶν δούλων, επειδὴ ἡ ἀπολύτρωση ποὺ εἶχε επαγγελθεῖ ὁ χριστιανισμὸς ἦταν καθαρῶς πνευματικὴ — ἀκόμα καὶ ὅταν χαρακτηρίζοταν ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος (Ρωμ. 8:23). Γιὰ τὴ σωτηρία τῶν πιστῶν, ὁ Ἰησοῦς εἶχε καταβάλλει, ὡς λύτρα, τὸ αἷμα τοῦ (Ἐφ. 1:7).

Ἡ ἀντίληψη ὅτι οἱ πιστοὶ εἶχαν ἀπολυτρωθεῖ με τὴ θυσία τοῦ Ἰησοῦ εἶχε ἰουδαϊκὲς καταβολές. Οἱ υἱοὶ τοῦ Ἰσραὴλ ἦταν δούλοι τοῦ Θεοῦ επειδὴ ὁ Θεὸς τοὺς εἶχε λυτρώσει ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς Αἰγύπτου. Ὡς δούλοι τοῦ Θεοῦ, οἱ Ἰουδαῖοι καλοῦνταν νὰ εξαγοράζουν τοὺς ἀδελφούς τους ποὺ βρίσκονταν στὴν κατοχὴ ξένων. Ἡ υποδούλωση Ἰουδαίου ἀπὸ Ἰουδαῖο δὲν ἀπαγορευόταν τελείως, ἀλλὰ καὶ γιὰ αὐτὴν προβλέπονταν συγκεκριμένοι περιορισμοὶ — κυρίως ὡς πρὸς τὴ χρονικὴ τῆς διάρκειας.²¹ Οἱ χριστιανοὶ ὠστόσο δὲν ἀκολούθησαν τὴ διδασκαλία αὐτὴ στὸ σύνολό τῆς. Ὁ ἠθικὸς τους κώδικας περιλάμβανε μόνον τὸ καθήκον τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν πιστῶν ποὺ ἔπεφταν στὰ χέρια πειρατῶν. Στὴν περίπτωσιν αὐτὴ ἐπρόκειτο γιὰ ἐλεύθερους ἀνθρώπους, ποὺ υποδουλώνονταν ἔξω ἀπὸ τοὺς ἀναγνωρισμένους (καὶ γενικὰ ἀποδεκτοὺς) τύπους.²² Ἀπέναντι στοὺς

20. Βλ. Grant, *Early Christianity and Society*, σ. 91· Harrill, «Ignatius, *Ad Polycarp*. 4.3 and the corporate manumission of Christian slaves».

21. Ἐξοδος 21:2-11· Λευιτικόν 25:39-55· Δευτερονόμιον 15:1-17. Βλ. Jackson, «Biblical laws of slavery».

22. Κυρτάτας, *Ἐπίκρισις*, σ. 129-31. Ἡ ἀπελευθέρωση τῶν αἰχμαλώτων με λύτρα ἦταν ὠστόσο πολιτικὸ καὶ ἠθικὸ καθήκον καὶ τῶν ἐθνικῶν. Βλ.

χριστιανούς δούλους τους που βρίσκονταν στα δεσμά σύμφωνα με τη ρωμαϊκή νομοθεσία, το καθήκον των πιστών δεσποτών περιοριζόταν σε ηθικές παραινέσεις. Η ιουδαϊκή υποχρέωση απελευθέρωσης των υποδουλωμένων αδελφῶν μετά από υπηρεσία έξι ετών τούς ήταν τελείως άγνωστη — έστω και ως απλή διακήρυξη.

Η εντολή του Ιγνατίου παρουσιάζει ενδιαφέρον κυρίως για την αιτιολόγησή της. Οι δούλοι δεν έπρεπε να ενισχύονται οικονομικά από την κοινότητα, για να μη γίνουν δούλοι έπιθυμίας. Σε αντίθεση προς τον ιουδαϊσμό, που επιχειρούσε να αντιμετωπίσει τα δεινά της δουλείας, ο χριστιανισμός αδιαφορούσε για την ίδια τη δουλεία και επιχειρούσε να θεραπεύσει τα πάθη των δούλων. Η αυτοσυγκράτηση την οποία τους δίδασκε όφειλε να επιτευχθεί σε καθεστώς υποδούλωσης.

Δουλεία ψυχῶν καὶ δουλεία σωμάτων

Ο συλλογισμός του Ιγνατίου στηριζόταν στην κοινή πεποίθηση ότι υπήρχαν δύο είδη δουλείας. Εκτός από την υποδούλωση σε ανθρώπινους δεσπότες, υπήρχε και η υποδούλωση στα πάθη. Η διάκριση αυτή δεν πρωτοέκανε την εμφάνισή της με το χριστιανισμό. Ήδη ο Ξενοφών απέδιδε στον Σωκράτη το συλλογισμό ότι ορισμένοι άνθρωποι είναι δούλοι λιχνειῶν, λαγνειῶν, οίνοφλυγιῶν ή μῶρων και δαπανηρῶν φιλοτιμιῶν (Οικον. 1.22). Αλλού πάλι εμφανίζει το φιλόσοφο να εκμαιεύει τη διαπίστωση ότι «τὴν κακίστην δουλείαν οἱ ἀκρατεῖς δουλεύουσιν» (Απομν. 4.5). Παρόμοιες διατυπώσεις απαντούν σε πολλά συγγράμματα της εποχής.²³ Κατά τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους ήταν πια γενικότερα αποδεκτές, ιδιαί-

Garlan, «War, piracy and slavery in the Greek world», σ. 13 κ.ε. Για τη χριστιανική πρακτική βλ. Osiek, «The ransom of captives», και Klingshirm, «Charity and power».

23. Πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* 577d, Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1255a 25 κ.ε. για άλλες σχετικές παραπομπές και σχολιασμό βλ. Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, σ. 416 κ.ε., και Φουκώ, *Η χρήση των απολαύσεων*, σ. 76 κ.ε.

τερα στους κύκλους των στωικών και των κυνικών.²⁴ Της ίδιας γνώμης ήταν και ο ιουδαίος φιλόσοφος Φίλων, που θεωρούσε τον Αδάμ και την Εύα τους πρώτους ανθρώπους που υποδουλώθηκαν στα πάθη (*Κοσμοπ.* 167).

Ο Δίων Χρυσόστομος συνέγραψε στις αρχές του δεύτερου μ.Χ. αιώνα δύο λόγους με θέμα *Περί δουλείας και έλευθερίας*. Επικαλούμενος πλήθος στοιχείων, άλλοτε από το μακρινό παρελθόν, άλλοτε από το παρόν, ο Δίων εντόπισε πολλές αντιφάσεις στην παραδοσιακή διάκριση μεταξύ ελευθέρων και δούλων. Πραγματικές ή φανταστικές, οι αντιφάσεις αυτές δημιουργούσαν προβλήματα στη διατύπωση απλών και καθαρών ορισμών της δουλείας και της ελευθερίας. Πρόθεση του ρήτορα ωστόσο δεν ήταν να βρει λύσεις στα προβλήματα αυτά, αλλά να υπερβεί την καθιερωμένη συλλογιστική. Ακολουθώντας το παράδειγμα άλλων φιλοσόφων και ρητόρων, ο Δίων προσπέρασε τον νομικά κατοχυρωμένο θεσμό της δουλείας, σαν να μην είχε ουσιαστικό νόημα, και επικεντρώθηκε στη διάκριση μεταξύ ανθρώπων με ελεύθερο χαρακτήρα και ανθρώπων με χαρακτήρα υποδουλωμένο σε πάθη: «Τῶν μὲν γὰρ λεγομένων δούλων πολλοὺς ὁμολογήσομεν δήπου εἶναι ἐλευθερίους, τῶν δέ γε ἐλευθέρων πολλοὺς πᾶν δουλοπρεπεῖς» (15.29). Στο ίδιο ακριβώς πνεύμα, και συχνά με τα ίδια λόγια, ο Επίκτητος καλούσε τους ακροατές του να ξεφύγουν από τις κοινές αντιλήψεις. Πραγματικός δούλος δεν ήταν ο άνθρωπος που μπορούσε να αγοραστεί και να πωληθεί (*Διατρ.* 4.1.53). Σε αντίθεση προς την *νομιζομένην* ελευθερία των απαίδευτων, χάριν της οποίας πολλοί άνθρωποι είχαν χάσει τη ζωή τους και ολόκληρες πόλεις είχαν καταστραφεί, ο φιλόσοφος μιλούσε για την «αληθινή» ελευθερία, που δεν μπορούσε να την επιβουλευθεί ή να την θέσει σε κίνδυνο κανείς (4.1.171-2).²⁵

24. Πβ. Κικέρων, *Paradoxa stoicorum* 5.35· Σενέκας, *ep.* 47.17.

25. Για τις κοινωνικές διαστάσεις της διδασκαλίας των φιλοσόφων της εποχής βλ. Finley, *The Ancient Economy*, σ. 41-61 (κυρίως για τον Κικέρωνα)· Brunt, «Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics» (για τον Δίωνα και τις καταβολές των θεωριών του). Ειδικότερα

Σε λαϊκότροπο ανάγνωσμα της εποχής, η ελευθερία και η δουλεία παρουσιάζονται ως εναλλακτικοί δρόμοι τους οποίους μπορεί να ακολουθήσει ένας άνθρωπος. Η οδός της ελευθερίας είναι στην αρχή τραχεία, δυσέκβατος, απόκρημνος και άνυδρος, τριβόλων γέμουσα και επικίνδυνος, που γίνεται όμως στο τέλος πεδίον ὀμαλόν, με περιπάτους, ἄλση γεμάτα καρπὸς και ἔνυδρος, ενώ η οδός της δουλείας είναι αρχικά πεδίον ὀμαλόν, εὐανθή και ἡδέϊαν πρόσοψιν ἔχουσα, και πολλήν τρυφήν, αλλά που το τέλος της αποδεικνύεται δυσέκβατον, ὄλον σκληρόν και κρημνώδες. Η δουλεία και η ελευθερία για τις οποίες γίνεται λόγος αποτελούν ιδιότητες της ψυχής, όχι του σώματος.²⁶

Οι χριστιανοί αποδέχτηκαν τις αντιλήψεις αυτές και τις επεξεργάστηκαν με συνέπεια.²⁷ Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας της Προς Τίτον επιστολής: «Ἔμμεν γάρ ποτε και ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις και ἡδοναῖς ποικίλαις...». Σε άλλο σημείο της ίδιας επιστολής, ο συγγραφέας περιγράφει τη συμπεριφορά των (κατά σάρκα) δούλων «ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ κοσμήσιν ἐν πᾶσιν» (Τίτ. 3:3· 2:9-10). Ὅπως και οι εθνικοί, οι χριστιανοί συγγραφείς κινούνταν με μεγάλη ευκολία ανάμεσα στις δύο έννοιες της λέξης δουλεία, την κυριολεκτική και τη μεταφορική.

για τις απόψεις των στωικών σχετικά με τη δουλεία βλ. Bradley, «Seneca on slavery» και Manning, «Stoicism and slavery».

26. Βίος Αισώπου (G) 94· ο συγγραφέας του βίου μετασχηματίζει, για τις ανάγκες του επιχειρηματός του, την παλαιά διδαχή για τους δρόμους της αρετής και της κακίας, που ήταν ήδη γνωστή στον Ησίοδο, *Ἔργα και Ἡμέραι* 288-92.

27. Για τις σχέσεις στωικισμού και χριστιανισμού βλ. Hershbell, «The Stoicism of Epictetus», σ. 2160-1, και Jagu, «La morale d'Epictète et le christianisme»· για τις σχέσεις πλατωνισμού και χριστιανισμού βλ. Lilla, *Clement of Alexandria*· γενικότερα βλ. Malherbe, «Hellenistic moralists and the New Testament».

Τὸ ἐγκρατὲς γένος τῶν δούλων

Οι δούλοι, ὅπως ἦταν φυσικό, εἶχαν συχνά τὴ σκέψη τοὺς στὴν ελευθερία. Σύμφωνα με τὴ γνώμη πολλῶν στοχαστῶν τῆς εποχῆς, ὡστόσο, ἡ ελευθερία δὲν ἦταν τὸ παν. Ἀπεναντίας, ἡ ελευθερία ἦταν γεμάτη παγίδες. Ἀν κάποια στιγμή ἐκπληρωνόταν ὁ πόθος ἐνὸς δούλου, υποστήριζε ὁ Ἐπίκτητος, ὁ δυστυχῆς θὰ βρισκόταν ἀπὸ τὴ μια στιγμή στὴν ἄλλη στὸν «σκληρὸ κόσμον» τῶν ἐλευθέρων ἀνθρώπων. Θὰ ἀνακάλυπτε ὅτι δὲν εἶχε οὔτε πού νὰ πάει, οὔτε τι νὰ φάει. Για νὰ ἐξοικονομήσει τὰ πρὸς τὸ ζῆν, θὰ ἀναγκασζόταν, ἐνδεχομένως, νὰ προσφέρει τὸ σῶμα τοῦ στις ἐρωτικές ἐπιθυμίες ἄλλων, πέφτοντας ἔτσι σὲ χειρότερη δουλεία ἀπὸ πρὶν.²⁸ Ἀν πάλι, ὅπως συνέβαινε σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις, κατάφερνε νὰ πλουτίσει, ἀργά ἢ γρήγορα θὰ ἀντιμετώπιζε τὶς συνήθεις δυστυχίες τῶν πλουσιῶν. Θὰ ἐρωτευόταν ὁ ἴδιος κάποιον μικρὸ δούλο, παιδισκάριον, καὶ θὰ καθίστατο δούλος τοῦ δούλου τοῦ. «Τὶ κακὸ εἶχε ἡ προηγούμενη κατάσταση μου», θὰ ἀναφωνοῦσε στὸ τέλος ὁ πρῶν δούλος, «ἄλλος φρόντιζε γιὰ τὴν ἔνδυση καὶ ὑπόδησή μου, ἄλλος με ἔτρεφε, ἄλλος με περιέθαλπε ὅταν ἀρρώσταινα, ἐνῶ ἐγὼ προσέφερα λίγες μόνο υπηρεσίες· τι τραβάω τώρα ὁ ταλαίπωρος ὑποδουλωμένος σὲ πολλὰ πράγματα ἀντὶ σὲ ἓνα δεσπότη».²⁹ Τὸ παράδοξο στὸν Ἐπίκτητο δὲν εἶναι ὅτι ἡ δουλεία με ἀνθρώπινους δεσπότες ἦταν ἡσσονος σημασίας ἀπὸ τὴ δουλεία στα πάθη. Ὁ φιλόσοφος ἐπιθυμοῦσε νὰ δείξει ὅτι, γιὰ ἓνα δούλο, ἡ κατάσταση ἐξάρτησης τοῦ σώματος ἦταν προτιμότερη ἀπὸ τὴν ελευθερία, καθὼς τοῦ ἐξασφάλιζε τὶς βασικὲς βιο-

28. Ἡ πορνεία ἦταν πράγματι συνήθης διέξοδος γιὰ τοὺς ἀπελεύθερους, ἰδίως ὅταν εἶχαν ἐκπορνευθεῖ ἀπὸ τοὺς δεσπότες τοὺς καὶ ὡς δούλοι.

29. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί* 4.1.34-8. Τὸ θέμα αὐτὸ ἦταν ἰδιαίτερα προσφιλὲς στους στωικούς καὶ ἀπαντᾷ με τὰ ἴδια σχεδὸν λόγια στὸν Κικέρωνα, *Rapadoxa stoicorum* 5.36, καὶ στὸν Φίλωνα στὸ *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλευθερον εἶναι* 38, 156 (τὸ ὁποῖο ὀρισμένοι μελετητές δὲν δέχονται ὡς γνήσιο ἔργο τοῦ ἰουδαίου φιλοσόφου)· πβ. Δίων, *Περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας* Α καὶ Β. Στὸν Ἐπίκουρο ἀποδίδεται ἡ πεποίθηση ὅτι ὁ ἔρωτας δὲν ἦταν θεόπεμπτος, καὶ ὅτι ὁ σοφὸς δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἐρωτεύεται (Διογένης Λαέρτιος 10.118).

τικές ανάγκες και, κυρίως, τον προφύλασσε από τα καταστρεπτικά πάθη των ελεύθερων ανθρώπων — με κύριο τέτοιο πάθος τον έρωτα.³⁰

Η κατάσταση της δουλείας εμφανιζόταν έτσι να έχει και την ευεργετική της διάσταση. Την παιδαγωγική αξία της δουλείας την είχαν ήδη επισημάνει οι φιλόσοφοι της κλασικής Αθήνας. Ο Σωκράτης, καθώς φαίνεται, είχε ισχυριστεί ότι ένας ελεύθερος άνθρωπος υποδουλωμένος στις ηδονές θα έπρεπε να εύχεται την υποδούλωσή του σε αγαθούς δεσπότες. Αυτό και μόνο θα μπορούσε να τον σώσει.³¹ Ο συλλογισμός αυτός απαντά σε διάφορες παραλλαγές. Μια καλή άσκηση στην εγκράτεια θα ήταν, για παράδειγμα, να περιορίζεται ένας δεσπότης στο ταπεινό φαγητό των δούλων του, έχοντας πρώτα απολαύσει τη θέα πολυτελών εδεσμάτων.³² Στα ελληνικά μυθιστορήματα, γόνιμοι ευγενών και πλούσιων οικογενειών οδηγούνταν κάποτε στην ευτυχία και τις ανέσεις ύστερα από μια περίοδο υποδούλωσης, συνήθως κατόπιν πειρατείας. Οι χριστιανοί δάσκαλοι βρήκαν κι αυτοί την παιδευτική αξία της «υποδούλωσης» χρήσιμη για ορισμένους ελεύθερους πιστούς. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς προέτρεπε τους αλαζόνες, τους ισχυρούς και τους πλούσιους χριστιανούς να αποδέχονται κάποιον άνθρωπο του Θεού «καθάπερ αλείπτην και κυβερνήτην».³³

Η ευεργετική επίδραση της υποδούλωσης θα μπορούσε, κατά μείζονα λόγο, να ωφελήσει τους ίδιους τους δούλους. Παρόμοιοι συλλογισμοί απαντούν στον Πλάτωνα³⁴ και τον Αριστοτέλη, που

30. Στο *Βίος Ἀπολλωνίου*, ο Φιλόστρατος εμφανίζεται να ειρωνεύεται αυτόν τον ευρύτατα διαδεδομένο συλλογισμό στο ακόλουθο περιστατικό: Πριν πεθάνει, ο Απολλώνιος απελευθέρωσε τη μία του δούλη αφήνοντας την άλλη, δούλη της πρώτης, με τη δικαιολογία ότι αυτό θα την ωφελούσε. Ενώ όμως θα περίμενε κανείς η δούλη να λάβει ηθική ωφέλεια από την υποδούλωσή της, μεταπωλείται σε κάποιον που την ερωτεύεται και την παντρεύεται (8.30).

31. Ξενοφών, *Ἀπομνημονεύματα* 1.5.4-5· πβ. Πλάτων, *Συμπόσιον* 1846 b-e· *Πολιτεία* 590c.

32. Πλούταρχος, *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* 585A.

33. *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* 40-1.

34. *Φαίδων* 62d-e.

ισχυριζόταν, χωρίς να εμβαθύνει, ότι τους δούλους τούς «συμφέρει» η κατάσταση της δουλείας (Πολ. 1255a 1-2). Ο στωικός Ποσειδώνιος, τον πρώτο αιώνα π.Χ., προσπάθησε να δώσει στη σύλληψη αυτή και μια ιστορική διάσταση. Αναφερόμενος στην περίπτωση των Μαριανδυνών, έγραφε:

Πολλούς τινας έαυτῶν οὐ δυναμένους προΐστασθαι διὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενὲς ἐπιδοῦναι ἑαυτοὺς εἰς τὴν τῶν συνετωτέρων ὑπηρεσίαν, ὅπως παρ' ἐκείνων τυγχάνοντες τῆς εἰς τὰ ἀναγκαῖα ἐπιμελείας αὐτοὶ πάλιν ἀποδιδῶσιν ἐκείνοις δι' αὐτῶν ἅπερ ἂν ὦσιν ὑπηρετεῖν δυνατοί.³⁵

Σύμφωνα με τη λογική αυτή, οι σχέσεις δεσποτῶν-δούλων ήταν προϊόν συνεννόησης, με στόχο το αμοιβαίο καλό. Σε όσους ήθελαν να ερευνήσουν το ζήτημα, ο ασθενής χαρακτήρας των δούλων ήταν προφανής και από το γεγονός ότι τελικά αποδέχονταν τη δουλεία. Ο Σενέκας, για παράδειγμα, είχε ακούσει για κάποιον Σπαρτιάτη που προτίμησε το θάνατο από τη δουλεία. 'Όποιος δεν αποδεχόταν τη δουλεία είχε, τουλάχιστον, τη διέξοδο της αυτοκτονίας.³⁶

Ο Σενέκας καταδίκαιζε την απάνθρωπη μεταχείριση των δούλων. Περιέγραφε με μελανά χρώματα τις συνήθειες ορισμένων δεσποτῶν που τιμωρούσαν με σκληρότητα τους πεινασμένους δούλους τους, καθώς οι ίδιοι απολάμβαναν τα πολυτελή τους εδέσματα. Ωστόσο, ακόμα και αυτή η βάνουση συμπεριφορά, διαπαιδαγωγούσε, κατά τον Σενέκα, τους δούλους (ep. 47). Ένας από τους συνομιλητές των Δειπνοσοφιστῶν του Αθήναιου παρατηρούσε με θαυμασμό το «πλήθος τῶν οἰκετῶν» που τους υπηρετούσε:

Ἄεί ποτε ἐγώ, ἄνδρες φίλοι, τεθαύμακα τὸ τῶν δούλων γένος ὡς ἔστιν ἐγκρατὲς τσοσάυταις ἐγκαλινδούμενον λιχνεῖαις. Ταύτας γὰρ ὑπερορῶσιν οὐ μόνον διὰ φόβον ἀλλὰ καὶ κατὰ διδα-

35. Αθήναιος 263c-d.

36. Οι αναφορές του Σενέκα σε αυτοκτονίες δούλων είναι αρκετές· για την ιστορία με τον Σπαρτιάτη βλ. ep. 70, πβ. ep. 77.

σκαλίαν, οὐ τὴν ἐν Δουλοδιδασκάλῳ Φερεκράτους, ἀλλὰ ἔθισθέντες. (262b-c)³⁷

Το περιεχόμενο της κωμωδίας του πέμπτου αιώνα Δουλοδιδάσκαλος, για την οποία γίνεται λόγος, δεν είναι γνωστό. Από την περικοπή ωστόσο φαίνεται ότι ο δουλοδιδάσκαλος του Φερεκράτη δεν διαπαιδαγωγούσε τους δούλους σε θέματα ηθικής. Το ενδιαφέρον του στρεφόταν σε πρακτικά ζητήματα. Για την εποχή της αθηναϊκής δημοκρατίας δεν υπάρχουν πολλές πληροφορίες συστηματικής και οργανωμένης επαγγελματικής εκπαίδευσης δούλων.³⁸ Από μια αναφορά στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη προκύπτει ότι κάτι τέτοιο ήταν σπάνιο ή άγνωστο. Ορίζοντας τη δουλική ἐπιστήμη, ο Αριστοτέλης μνημονεύει την τέχνη κάποιου Συρακούσιου (δουλοδιδάσκαλου;) που «λαμβάνων μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας» (1255b 23-8). Για να επικαλεστεί ένα τέτοιο παράδειγμα, που ίσως το γνώριζε από τον ίδιο τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δεν θα είχε υπόψη του πολλά ανάλογα στην Αθήνα της εποχής.

Ένας αθηναῖος δεσπότης που ήθελε να χρησιμοποιήσει κάποιον δούλο του σε ειδικευμένη εργασία ή τέχνη, για να μη χάσει πολύτιμο χρόνο εκπαιδεύοντάς τον ο ίδιος, μπορούσε να βρει κάποιον που κατείχε τις σχετικές γνώσεις από τον προηγούμενο ιδιοκτήτη του. Οι πληροφορίες για τα ζητήματα αυτά δεν είναι πολλές, και όταν υπάρχουν, σπάνια αναφέρονται σε λεπτομέρειες. Η κατάσταση εμφανίζεται πολύ διαφορετική τη ρωμαϊκή εποχή. Στα *paedagogia* της Ρώμης και των άλλων μεγάλων πόλεων της αυτοκρατορίας εκπαιδεύονταν δεκάδες και εκατοντάδες δούλοι πολλών νοικοκυριών.³⁹ Οργανωμένα ιδρύματα εκπαίδευαν για λογαριασμό του αυτοκρά-

37. Η παρατήρηση ότι οι δούλοι δείχνουν εγκράτεια στα δείπνα των δεσποτών τους αποδίδεται ήδη στον Διογένη τον κυνικό (Διογένης Λαέρτιος 6.28-9).

38. Βλ. Forbes, «The education and training of slaves in antiquity».

39. Βλ. Mohler, «Slave education in the Roman Empire»· Bonner, *Education in Ancient Rome*, σ. 45-6.

τορα δούλους, ορισμένοι από τους οποίους χρησιμοποιούνταν σε υψηλές διοικητικές θέσεις.⁴⁰ Στις σχετικές αναφορές, ωστόσο, δεν γίνεται λόγος για ηθική διαπαιδαγώγηση.

Οἱ δοῦλοι ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις ἐκ ψυχῆς

Ο συνομιλητής των Δειπνοσοφιστῶν υποστήριζε ότι οι δούλοι αποκοτούσαν ηθικές αρετές με τον εθισμό στη στέρηση. Το ενδιαφέρον είναι ότι, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, τον εθισμό δεν τον προκάλούσε μόνο ο φόβος, αλλά και η διδασκαλία — που σημαίνει ότι, για ορισμένους τουλάχιστον δεσπότες, οι δούλοι ήταν επιδεικτικοί ηθικής διαπαιδαγώγησης. Η ηθική διαπαιδαγώγηση όμως προϋπέθετε ανθρώπους με προδιάθεση στην αρετή. Μπορούσε ένας δούλος να έχει τέτοια προδιάθεση; Το ζήτημα αυτό είχε απασχολήσει τους φιλοσόφους, τουλάχιστον από την εποχή της κλασικής Αθήνας.

Ο Πλάτων στους *Νόμους* συμβούλευε το δεσπότη να καθοδηγεί τους δούλους του με επιταγές, *μη προσπαίζων* — χωρίς δηλαδή να έρχεται σε «ανθρώπινες» σχέσεις μαζί τους (776b-778c).⁴¹ Η αντίληψη αυτή, που φιλοσοφικά τουλάχιστον φαίνεται ότι ήταν κυρίαρχη την εποχή εκείνη, θεωρούσε το φόβο βασική προϋπόθεση για τη σωστή συμπεριφορά των δούλων. Οι δεσπότες, ωστόσο, σπάνια θα εφήρμοζαν την επιλογή αυτή. Η συμβίωσή τους, κάτω από την ίδια στέγη, με ορισμένους δούλους οδηγούσε αναγκαστικά στη δημιουργία προσωπικών επαφών και σχέσεων. Κατά τον Αριστοτέλη, που βρισκόταν συνήθως πλησιέστερα στην πραγματική ζωή, οι δούλοι είχαν ανάγκη από νουθεσίες περισσότερο από ό,τι τα ελεύθερα παιδιά. Αν και όργανο, ο δούλος διέφερε από τα άλλα όργανα επειδή διέθετε ψυχή. Όπως κάθε ψυχή, και αυτή του δούλου χρειαζόταν

40. Βλ. Weaver, *Familia Caesaris*.

41. Για τις απόψεις του Πλάτωνα περί δουλείας βλ. Vlastos, «Slavery in Plato's thought»: για τις απόψεις των φιλοσόφων γενικότερα βλ. Schlaifer, «Greek theories of slavery», και Garlan, *Η δουλεία στην αρχαία Ελλάδα*, σ. 151-9.

καλλιέργεια. Ακόμα και κάποιου είδους φιλία ανάμεσα στο δούλο και το δεσπότη ήταν κατανοητή στον Αριστοτέλη.⁴² Ωστόσο, η αρετή που μπορούσε να διαθέτει ο δούλος δεν ήταν όμοια με αυτή των ελεύθερων ανθρώπων. Προορισμός της ήταν να οδηγεί το δούλο στη σωστή εκτέλεση των καθηκόντων του, και για τον προορισμό αυτόν, μια μικρά αρετή ήταν αρκετή.⁴³

Πληροφορίες για την καθημερινή πρακτική, αν και φιλοσοφικά επεξεργασμένες, παρέχει ο Ξενοφών. Ιδιαίτερη σημασία απέδιδε στην κατάλληλη εκλογή και καθοδήγηση δύο ειδών δούλων: της ταμίας και του επιτρόπου. Η ταμιά, που ήταν επιφορτισμένη με την οικιακή τάξη, θα έπρεπε να είναι «έγκρατεστάτη καὶ γαστρὸς καὶ οἴνου καὶ ὕπνου καὶ ἀνδρῶν συνουσίας». Κυρίως όμως, με τη διδασκαλία των δεσποτών της, όφειλε να συμμερίζεται τις χαρές και τις λύπες τους. Παρόμοιες είναι και οι σκέψεις που διατυπώνονται για τη διαπαιδαγώγηση του επιτρόπου, δηλαδή του δούλου-επιστάτη, που θα αναλάμβανε τον έλεγχο των άλλων δούλων. Το ιδανικό, κατά τον Ξενοφώντα, ήταν να διδάσκεται ο επίτροπος από τον ίδιο του το δεσπότη — το ρήμα παιδεύω που χρησιμοποιείται στην περίπτωση είναι ενδεικτικό. Η παιδεία ήταν προνόμιο των ελευθέρων.⁴⁴ Αν η περιγραφή αυτή ανταποκρίνεται κάπως στην πραγματικότητα, γίνεται φανερό ότι κάποιοι Αθηναίοι της κλασικής εποχής αποδέχονταν τη δυνατότητα κατάλληλης διαπαιδαγώγησης ορισμένων δούλων τους — έστω και ειδικά επιλεγμένων.

Η συζήτηση αυτή κράτησε πολλούς αιώνες, και διάφοροι στοχαστές αισθάνθηκαν την ανάγκη να τοποθετηθούν στο ζήτημα.⁴⁵ Με

42. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1161b 2-9.

43. *Πολιτικά* 1255b 12-5, 1259b 22 - 1260b 8· Ψευδο-Αριστοτέλης, *Οἰκονομικά* 1344a 25 - 1344b 4.

44. *Οἰκονομικός* 9.11-12, 12.3 κ.ε.· πβ. 14.9. Με το ίδιο ρήμα παιδεύω χαρακτηρίζει και ο Αριστοτέλης την τέχνη του Συρακούσιου.

45. Κατά τον Διογένη Λαέρτιο, ο Διογένης ο κυνικός είχε ήδη παρατηρήσει πόσο παράλογο ήταν να αγοράζονται οι δούλοι μόνο για την εξωτερική τους εμφάνιση, που σημαίνει ότι τους αναγνώριζε τη δυνατότητα αρετής (6.30)· κατά τον Διογένη Λαέρτιο πάλι, ο Επίκουρος έλεγε ότι δεν θα έπρεπε να τι-

τους στωικούς διαδόθηκε η αντίληψη ότι οι δούλοι ήταν γενικά επιδεκτικοί ηθικής παιδείας. Μπορεί να βρίσκονταν κάτω από ειδικές συνθήκες διαβίωσης, διέθεταν όμως ψυχή, όπως και οι ελεύθεροι. Ορισμένοι δεσπότες μάλιστα πίστευαν ότι οι δούλοι μπορούσαν να κατανοήσουν τις απόψεις τους στο θέμα αυτό. Κατά τον κολασμό όφειλαν να τους πείθουν ότι ενεργούσαν προς το συμφέρον τους.⁴⁶ Οι φιλοσοφικές αυτές θεωρίες έγιναν αποδεκτές και από τους χριστιανούς. Ο Παύλος, που συμβούλευε τους γονείς να ανατρέφουν τα παιδιά τους «έν παιδεία και νουθεσία Κυρίου», καλούσε και τους δούλους να εκτελούν τα καθήκοντά τους «έκ ψυχής». Οι δούλοι μετείχαν πια στην αρετή, και τα έργα τους, όπως των ελευθέρων, έπρεπε να εκτελούνται με επιδίωξη την αναζήτηση του αγαθού. Μόνο που για τους δούλους, «το αγαθό» ήταν η υπακοή στους δεσπότες τους (Εφ. 6:4-9).⁴⁷

Δεν είναι εύκολο να διαπιστωθεί σε ποιο βαθμό οι θεωρητικές συλλήψεις αντιστοιχούσαν στην καθημερινή πρακτική. Θεωρία και πράξη, ωστόσο, βρίσκονταν σε διαρκή αλληλεπίδραση. Οι ακραίες τοποθετήσεις, που δεν αναγνώριζαν στο δούλο καμιά αρετή, διαψεύδονταν από την εμπειρία. Οι φιλοσοφικές διακηρύξεις για ίση προδιάθεση στην αρετή δεν οδήγησαν ποτέ σε μια γενικευμένη διαπαιδαγώγηση των δούλων. Η ζωή, όπως πάντα, θα είχε όλες τις ποικιλίες και όλες τις παραλλαγές που μπορούσαν να παραχθούν. Οι υπάρχουσες ενδείξεις οδηγούν στο συμπέρασμα ότι από την κλασική Αθήνα στην αυτοκρατορική Ρώμη αυξήθηκαν οι περιπτώσεις διαπαιδαγώγησης των δούλων τόσο για εξειδικευμένες τέχνες, όσο και για πιο ενάρετη συμπεριφορά. Ο δουλολογιστής του Φερικράτη ήταν αξιομνημόνευτος στην κλασική Αθήνα. Τον πρώτο μ.Χ. αιώνα, οι συμβουλές του Παύλου για νουθεσία δούλων δεν έκαναν ιδιαίτερη εντύπωση.

μωρεί κανείς τους δούλους του, αλλά να τους λυπάται και να τους συγχωρεί (10.118).

46. Πορφύριος, *Πρός Μαρκέλλαν* 35.2.

47. Η πατρότητα της επιστολής αμφισβητείται από ορισμένους μελετητές.

Η λογική συνέπεια της αντίληψης αυτής ήταν ότι ο δεσπότης είχε ευθύνη απέναντι στο δούλο. Σύμφωνα με τον Ζήνωνα, το ήθος του δούλου βελτιωνόταν με την προστασία του δεσπότη του. Έτσι η δουλεία, που όλοι την θεωρούσαν τη μεγαλύτερη συμφορά, αποδεικνυόταν το τελειότερο αγαθό για τους άφρονες.⁴⁸ Καθώς θα μετέπιπταν απότομα από την κατάσταση της μεγάλης στέρησης στην κατάσταση των ανεξέλεγκτων επιθυμιών, οι δούλοι θα υπέκυπταν στις βλαπτικές επιδράσεις τους, σε μεγαλύτερο μάλιστα βαθμό από ό,τι οι εκ γενετής ελεύθεροι άνθρωποι.

Τούνομ' οὐκ ἔχων ἐλεύθερον, τὸν νοῦν δὲ

Ο Επίκτητος μπορούσε να φανταστεί και μιαν άλλη συμπεριφορά δούλου, πιο πρωτότυπη, αν και κάπως επικίνδυνη. Αν ο ίδιος βρισκόταν στην υπηρεσία ενός φιλοσόφου που αμφισβητούσε την αντικειμενικότητα των αισθήσεων, θα τον βασάνιζε με τη συμπεριφορά του. Παρά τα συνεχή μαστιγώματα, θα εκτελούσε διαρκώς έργα αντίθετα προς τις εντολές που του δίνονταν. Αντί για λάδι θα έχυne στο κεφάλι του δεσπότη του άρμη, αντί για κάποιο ρόφημα θα του έδινε να πει ξίδι. Πώς να ξέρω τη διαφορά, θα ισχυριζόταν, «εἰ αἱ αἰσθήσεις ἡμᾶς ψεύδονται» (2.20.29-31).⁴⁹ Σύμφωνα με τον Επίκτητο και τους άλλους στωικούς της εποχής, η ιδανική κατάσταση του ανθρώπου ήταν η ἀταραξία, η ἀφοβία και η (πραγματική) ελευθερία. Στο στόχο αυτό οδηγούσε η παιδεία. Ο φιλόσοφος μάλιστα απέρριπτε τη συνήθη αντίληψη ότι μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι μπορούσαν να αποκτήσουν μόρφωση. Για αυτόν, ελεύθεροι άνθρωποι ήταν μόνο οι μορφωμένοι (2.1.21-2). Ο συλλογισμός κατέληγε στην εξίσωση ελευθερίας και γνώσης. Όπως το είχε διατυπώσει ο Δίων, «ἐλευθερίαν χρή λέγειν ἐπιστήμην τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκω-

48. Το μνημονεύει ο Φίλων στο *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον* 57.

49. Πβ. τους παρόμοιους συλλογισμούς ενός άλλου δούλου στον *Βίο Αἰσώπου* (G) 38-43.

λυμένων» (14.18). Η επιστήμη αυτή ήταν, κατά κάποιο τρόπο, κοινή για όλους τους ανθρώπους, ελεύθερους και δούλους.

Ένας μικρός αριθμός δούλων συμφιλοσοφοῦσε με ελεύθερους πολλίτες. Εκτός από τον Επίκτητο, που κατείχε τα πρωτεία, γνωστός για τη φιλοσοφική του παιδεία είναι και ο δούλος του Επίκουρου, ο Μυς.⁵⁰ Οι αναφορές του Επίκτητου στη δουλεία και τους δούλους αφθονούν, αλλά τα αυτοβιογραφικά στοιχεία είναι λιγοστά. Περιστασιακά ο φιλόσοφος περιγράφει ένα επεισόδιο που του συνέβηκε όταν, ως νεαρός δούλος, μαθήτευε πλάι στον μεγάλο δάσκαλο Μουσώνιο Ρούφο. Στις προειδοποιήσεις του δασκάλου ότι ο δεσπότης του θα του έκανε τούτο και εκείνο, ο Επίκτητος απαντούσε, «άνθρώπινα». «Τί οὖν;», τον προκαλούσε ο Ρούφος, «ἔτι ἐκεῖνον παρακαλῶ παρὰ σοῦ αὐτὰ λαβεῖν δυνάμενος;». Με τα λόγια αυτά ο δάσκαλος αναγνώριζε, ἔστω και ως πείραγμα, την ιδιότητα του φιλοσοφικού φρονήματος στο δούλο-μαθητή του. Αλλά και ο μαθητής αναγνώριζε στον εαυτό του την ιδιότητα του φιλοσοφικού φρονήματος, ακόμη και σε κατάσταση δουλείας (1.9.29-30). Ως δούλος, ο Επίκτητος αφομοίωνε τα ηθικά διδάγματα των στωικών και ἔδινε μεγαλύτερη προσοχή στην καλλιέργεια της ψυχῆς του από ό,τι στη φροντίδα του σώματός του.

Οι περισσότεροι δούλοι, φυσικά, δεν μπορούσαν να περιμένουν την υψηλή παιδεία που είχε επιτύχει ο Επίκτητος. Υπάρχουν ενδείξεις ωστόσο ότι και η μικρή μόρφωση που διέθεταν ορισμένοι τούς επέτρεπε να αποκτήσουν πρόσβαση στις σχετικές επεξεργασίες των φιλοσόφων. Δούλοι με στοιχειώδη μόρφωση υπήρχαν σε όλη την αρχαιότητα και αξιοποιήθηκαν συχνά από τους δεσπότες τους ως αντιγραφείς, γραμματείς, παιδαγωγοί και δάσκαλοι. Την εποχή της αυτοκρατορίας, ορισμένοι δούλοι του αυτοκράτορα αναλάμβαναν διοικητικές θέσεις με μεγάλες εξουσίες.⁵¹ Ο Έρμιππος, που ἔζησε στις αρχές του δεύτερου μ.Χ. αιώνα, ἔγραψε μια ολόκληρη πραγ-

50. Διογένης Λαέρτιος 10.3, 10, 21.

51. Βλ. Weaver, *Familia Caesaris*. Ο ίδιος ο Επίκτητος είχε λάβει τη φιλοσοφική του μόρφωση σε κατάσταση δουλείας, στον οίκο του αυτοκράτορα.

ματεία για τους μορφωμένους δούλους. Ο τίτλος της, *Περί τῶν ἐν παιδείᾳ διαπρεψάντων δούλων*, βεβαιώνει ότι οι λιγοστές γνωστές περιπτώσεις δεν είναι μοναδικές. Ο ίδιος ο Έρμιππος ήταν πρώην δούλος και σφόδρα λόγιος.⁵²

Στις συνθήκες της αρχαιότητας, όσο είναι γνωστό, δεν κυκλοφορούσαν μεταξύ των δούλων ιδιαίτερα αναγνώσματα, γραμμένα από δούλους. Οι συνεννοήσεις μεταξύ τους, όσες γίνονταν, θα πρέπει να ήταν κυρίως προφορικές. Στους κοινούς χώρους εργασίας, στους κοινούς χώρους διαμονής ή ακόμα και στους κοινούς χώρους διαφυγής, ό,τι είχαν να πουν, το έλεγαν χωρίς να το γράφουν. Φαίνεται ωστόσο ότι ορισμένα λαϊκά αφηγήματα ή αναγνώσματα της εποχής, οι μύθοι και οι διηγήσεις, διαδίδονταν ιδιαίτερα από τους οικιακούς δούλους. Είναι ενδιαφέρον ότι στα έργα αυτά περιγράφονται περιπέτειες ανθρώπων που πέφτουν στα χέρια πειρατών, υποδουλώνονται, εκπορνεύονται, εξαγοράζονται και απελευθερώνονται. Τέτοιες περιπέτειες αφορούσαν όλους τους κατοίκους της αυτοκρατορίας και, κυρίως, τους ίδιους τους δούλους. Η πληροφορία αυτή προκύπτει από τις καταγγελίες ορισμένων δεσποτών. Όπως ισχυρίζονταν, όταν οι μύθοι δεν επιλέγονταν με προσοχή, υπήρχε κίνδυνος να διαφθαρούν τα ελεύθερα παιδιά από τους οικιακούς δούλους που αναλάμβαναν να τα φροντίσουν ως τροφοί, θεράποντες, ακόλουθοι ή παιδαγωγοί.⁵³

Υπάρχουν πληροφορίες και για μια ειδική κατηγορία συγγραμμάτων δούλων, που διαβάζονταν πολύ από ελεύθερους ανθρώπους. Οι δημοφιλείς μύθοι του Αισώπου αποδίδονται, σύμφωνα με την παράδοση, σε δούλο που έζησε στη Σάμο στις αρχές του έκτου αιώνα.⁵⁴ Ο ίδιος ο Αίσωπος, μολονότι ιστορικό πρόσωπο, έγινε γρήγορα μύθος, και έτσι πολύ λίγα για τη ζωή του ή τις συνθήκες

52. Σούδα βλ. λ. «Ίστρος» και «Έρμιππος Βηρύτιος». Ενδέχεται βέβαια το έργο να αναφέρεται σε απελεύθερους.

53. Η καταγγελία αυτή γινόταν συχνά από την εποχή του Πλάτωνα (*Πολιτεία* 377a) μέχρι του Ιωάννη Χρυσόστομου (*Περί κενοδοξίας* 37-8 [469-78]).

54. Βλ. Ηρόδοτος 2.134.

παραγωγής του έργου του είναι γνωστά. Ο βίος του γράφηκε πολλούς αιώνες αργότερα, και είναι αμφίβολο αν διασώζει αξιόπιστες πληροφορίες. Το παράδειγμά του το ακολούθησαν και άλλοι δούλοι, ελάχιστοι από τους οποίους έγιναν γνωστοί. Ανάμεσά τους ξεχωρίζει ο Φαίδρος.

Ο Φαίδρος, που ήταν δούλος θρακικής καταγωγής, υπηρέτησε τον Αύγουστο, από τον οποίο τελικά απελευθερώθηκε. Καλλιέργησε την τέχνη του σε καθεστώς δουλείας, αλλά συνέγραψε τους μύθους του, που σώζονται σήμερα, μετά την απελευθέρωσή του. Το βασικό του ακροατήριο και το αναγνωστικό του κοινό ήταν ελεύθεροι άνθρωποι και δεν αποκλείεται, σε ορισμένους κύκλους, να σημείωσε κάποια επιτυχία. Στους λόγιους της εποχής, ωστόσο, δεν έκανε εντύπωση, και όσοι από αυτούς ασχολήθηκαν με τους μύθους, ως φιλολογικό είδος, είτε δεν του έδωσαν σημασία είτε τον αγνοούσαν. Η διάσωση των μύθων του οφείλεται στην καλή τύχη και το ενδιαφέρον που δημιουργήθηκε για αυτούς τον Μεσαίωνα, όχι στην ένταξή τους στον κανόνα των σημαντικών έργων που έπρεπε να βρίσκονται στη βιβλιοθήκη κάθε μορφωμένου. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του ίδιου, οι μύθοι με τους οποίους είχε ασχοληθεί, έκρυβαν μέσα τους κάτι από την ψυχολογία του δούλου.

Οι πληροφορίες που δίνει ο Φαίδρος είναι χαρακτηριστικές. Οι δούλοι, παρατηρεί, φοβούμενοι να μιλήσουν ανοιχτά, πρόβαλλαν τα προσωπικά τους συναισθήματα με συγκαλυμμένο τρόπο για να γλιτώσουν τις τιμωρίες.⁵⁵ Έτσι δημιουργήθηκε ο μύθος. Ως φιλολογικό είδος, ο μύθος ήταν διαμορφωμένος από την εποχή του Αισώπου. Δύσκολα θα μπορούσε να ξέρει κανείς, έξι αιώνες αργότερα, τις ψυχικές ανάγκες που τον έπλασαν. Ο Φαίδρος έκρινε από όσα έβλεπε γύρω του. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η δυσαρέσκεια και ο πόνος, η αγωνία και ο φόβος συνόδευαν κάποτε ένα δούλο σε όλη του τη ζωή. Ο πόνος και ο φόβος όμως, από μόνοι, δεν δημιουργούν την ανάγκη της μυθοπλασίας. Ο δούλος που κινδυνεύει να μα-

55. Φαίδρος 3. Πβ. τα όσα για την καταγωγή των μύθων και την ψυχολογία των δούλων λέει ο Ιουλιανός (*Πρός Ἡράκλειον* 207).

στιγωθεί δεν επινοεί συμβολικές ιστορίες· πόσο μάλλον που, όπως βεβαιώνει ο Φαίδρος, οι μύθοι του συχνά επέσυραν νέες τιμωρίες. Η υπαινικτική γλώσσα και οι συμβολισμοί που χαρακτηρίζουν τους σχετικούς μύθους μαρτυρούν κάποια εξοικείωση με ορισμένους φιλοσοφικούς στοχασμούς της εποχής.

Ο ήρωας του *Σατυρικοῦ Τριμαλχίων* δεν είναι ιστορικό πρόσωπο. Η προφανής υπερβολή που υπάρχει σε κάθε σχεδόν σελίδα του αφηγήματος του Πετρώνιου προειδοποιεί τους αναγνώστες να μη δεχτούν άκριτα καμιά πληροφορία.⁵⁶ Ωστόσο, πολλές από τις ιδέες που διατυπώνονται εκεί είναι αντιπροσωπευτικές ορισμένων αντιλήψεων του πρώτου μ.Χ. αιώνα. Ο Τριμαλχίων εμφανίζεται ως απελεύθερος με μυθική περιουσία. Στο νεκρικό του μνημείο παραγγέλλει να χαραχθεί μια επιγραφή που, ανάμεσα σε άλλα, θα έγραφε: «Ευσεβής, δυνατός, πιστός, αυτοδημιούργητος, άφησε τριάντα εκατομμύρια σηστέρτιους. Δεν άκουσε ποτέ του κανένα φιλόσοφο». Παρόμοια παραδείγματα, ακόμα και παρόμοιες επιγραφές, διασώζονται αρκετές. Η έλλειψη φιλοσοφικής παιδείας εμφανίζεται εδώ ως καύχημα. Αυτό δεν ήταν ασυνήθιστο σε μια εποχή που θαύμαζε και ταυτόχρονα περιφρονούσε τους φιλοσόφους. Προτοιμάζοντας την κηδεία του, ο Τριμαλχίων ανήγγειλε ότι στη διαθήκη του θα θυμόταν πρώτα τους δούλους του:

Φίλοι, και οι δούλοι είναι άνθρωποι και ήπιανε το ίδιο γάλα μ' εμάς, κι ας τους χαντάκωσε η κακιά τους μοίρα. Εγώ να 'μαι καλά, και θα πιούνε γρήγορα λεύτερο νεράκι. Μ' ένα λόγο: τους λευτερώνω όλους στη διαθήκη μου... (71· μτφρ. Μ. Γ. Μερακλής)

Με τον ίδιο τρόπο μιλούσε για τους δούλους και ο Σενέκας, γεγονός που βεβαιώνει ότι παρόμοιες σχέψεις διαχέονταν σε ολόκληρο το φάσμα της κοινωνικής ιεραρχίας. Η ίδια η κοινωνία της εποχής αποδεχόταν ότι, ακόμα και σε κατάσταση δουλείας, οι δούλοι

56. Βλ. Veyne, «Vie de Trimalchion»· Finley, *The Ancient Economy*, σ. 36 κ.ε.

ήταν σε θέση να κατακτήσουν στοιχεία της «επιστήμης» που οδηγούσε τους ανθρώπους στην «ελευθερία». Όπως και οι ακροατές του Ευριπίδη, πολλοί δεσπότες της ύστερης αρχαιότητας περίμεναν από ορισμένους δούλους τους να μπορούν να ισχυριστούν: «Τούνομ' οὐκ ἔχων ἐλεύθερον, τὸν νοῦν δέ» (*Ἑλένη* 730).⁵⁷

Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις ὡς τῷ Χριστῷ

Το κυρίαρχο ζήτημα στη διδασκαλία ορισμένων φιλοσόφων της εποχής ήταν η ηθική υπόσταση του δεσπότη. Οι επικλήσεις για ήπια μεταχείριση των δούλων, για αυτοέλεγχο και αυτοσυγκράτηση κατά την άσκηση του δικαιώματος της τιμωρίας, στόχευαν στη διάπλαση ενός ιδανικού χαρακτήρα, που δεν αφήνεται να παρασυρθεί από τα πάθη του. Ένας ενάρετος δεσπότης δεν έπρεπε ποτέ να τιμωρεί τους δούλους του σε ώρα θυμού.⁵⁸ Οι μεγάλες μάζες των δούλων που εργάζονταν στα μεταλλεία και τους αγρούς δεν φαίνεται να απασχόλησαν τους δασκάλους της ηθικής. Οι παραινέσεις των φιλοσόφων αφορούσαν, συνήθως, τους οικιακούς υπηρέτες, με τους οποίους οι δεσπότες έρχονταν σε (αναγκαστική) καθημερινή επαφή. Η ηθική των δεσποτών κρινόταν στο εσωτερικό της οικίας τους, όχι στις αγροτικές τους εκμεταλλεύσεις και τα εργαστήριά τους. Ωστόσο, στο βαθμό που η ηθική υπόσταση των δεσποτών κρινόταν από τη συμπεριφορά τους προς τους δούλους τους, οι ίδιοι οι δούλοι γίνονταν αντικείμενο στοχασμού και προβληματισμού — έστω κι αν μια μεγάλη κατηγορία δούλων δεν έφτανε ποτέ να τραβήξει την προσοχή των δεσποτών.

Οι καθημερινές εμπειρίες των δεσποτών διέψευδαν ανέκαθεν τις διακηρύξεις που ήθελαν τους δούλους όργανα με φωνή. Η ανθρώπινη υπόσταση ενός υπηρέτη που συμμερίζεται τις χαρές και τις

57. Για τις απόψεις αυτές, που χαρακτηρίζουν το στοχασμό ορισμένων σοφιστών, βλ. Μπαγιόνας, «Η αρχαία σοφιστική και ο θεσμός της δουλείας»· Cambiano, «Aristotle and the anonymous opponents of slavery».

58. Πβ. Πορφύριος, *Πρὸς Μαρκέλλαν* 35.1.

λύπες του δεσπότη του δεν ήταν εύκολο να λησμονηθεί.⁵⁹ Οι νέες επεξεργασίες δεν αποδέχονταν απλώς την ανθρώπινη υπόσταση του δούλου, αλλά επιχειρούσαν να την αναδείξουν. Ο Σενέκας, όπως και ο Τριμαλχίων, καλούσε τους φίλους του να αναλογιστούν ότι η Τύχη ήταν αυτή που χώριζε τους ανθρώπους σε ελεύθερους και δούλους. Όλοι απολαμβάνουμε τον ίδιο ουρανό, έλεγε, όλους μάς περιμένει η κοινή μοίρα του θανάτου. Οι άνθρωποι δεν έπρεπε να αποτιμώνται ανάλογα με την εργασία που η Τύχη τούς επεφύλασσε να κάνουν, αλλά ανάλογα με το χαρακτήρα τους.⁶⁰

Οι αντιλήψεις αυτές δεν είχαν μεταρρυθμιστικό χαρακτήρα. Ο ίδιος ο θεσμός της δουλείας δεν τέθηκε σε αμφισβήτηση από τους δασκάλους της ηθικής και τους φιλοσόφους. Ο δούλος ήταν πάντα δούλος, και το καθήκον του ήταν να υπηρετεί το δεσπότη του. Η συμπεριφορά προς τους δούλους δεν έπρεπε να οδηγεί σε χαλάρωση της υποταγής τους. Απεναντίας, οι υπηρεσίες προς συγκαταβατικούς δεσπότες όφειλαν να είναι μεγαλύτερες και χωρίς γογγυσμούς. Η υποταγή των δούλων δεν έπρεπε να στηρίζεται στο φόβο, αλλά στην επίγνωση του καθήκοντος. Ορισμένοι όμως δεσπότες, ακόμα και φωτισμένοι, αισθάνονταν ανήσυχoi με τις διδασκαλίες αυτές. Για τις αντιλήψεις των πολλών, ο σεβασμός προσδιόριζε σχέσεις μεταξύ ελεύθερων ανθρώπων, ιδιαίτερα τις σχέσεις πελατών και

59. Πβ. τον ισχυρισμό που απαντά στη *Μήδεια* του Ευριπίδη (54-5): «χρηστοῖσι δούλοις ἕμφορὰ τὰ δεσποτῶν κακῶς πίνοντα».

60. *Ep.* 47 και *De beneficiis* 3. Παρόμοιες απόψεις υπάρχουν σε πολλά από τα σωζόμενα έργα των στωικών. Μπορούμε να παρακολουθήσουμε την εξέλιξή τους τον τρίτο αιώνα π.Χ. στον Χρύσιππο, τον σημαντικότερο ίσως εκπρόσωπο της αρχαίας Στοάς, και στον Βίωνα, ο οποίος, κατά τον Διογένη Λαέρτιο, είχε διατυπώσει μπροστά στο βασιλιά τον ίδιο ισχυρισμό, για τη δική του περίπτωση, καθώς ήταν ταπεινής καταγωγής και, για κάποια περίοδο της ζωής του, δούλος: «σκόπει δέ με ἐξ ἑμαυτοῦ» (4.47). Κατά τον Στοβαίο (3.2.38), ο Βίων είχε γράψει ένα έργο *Περὶ δουλείας*, στο οποίο διατυπώνονταν, καθώς φαίνεται, βασικά στοιχεία αυτής της θεωρίας. Για τις απόψεις του Σενέκα περί δουλείας βλ. Griffin, *Seneca*, σ. 256-85, 458-61, και κυρίως Bradley, «Seneca on slavery»· γενικότερα, Manning, «Stoicism and slavery».

απελεύθερων προς τους πάτρονές τους. Μια δουλεία που δεν βασιζόταν στο φόβο, κινδύνευε να αυτοκαταργηθεί. Στις ανησυχίες αυτές ο Σενέκας απαντούσε με τρόπο κατηγορηματικό: Αυτό που είναι αρκετό για τον Θεό (δηλαδή ο σεβασμός) δεν μπορεί να είναι πολύ λίγο για τους δεσπότες. Ο σεβασμός και η αγάπη όχι μόνο δεν καταργούν τις σχέσεις υποταγής, αλλά όταν εκδηλώνονται από κατώτερο προς ανώτερο, τις ενδυναμώνουν (*ep.* 47.18).

Οι χριστιανοί δεν είχαν δυσκολία να δεχτούν τους συλλογισμούς αυτούς. Οι δούλοι όφειλαν απόλυτη υπακοή στους κατά σάρκα δεσπότες τους *ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ*, ενώ οι δεσπότες όφειλαν να αποδίδουν στους δούλους τους *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα*, γνωρίζοντας ότι και αυτοί είχαν τον δικό τους Δεσπότη στον ουρανό (Κολ. 3:22-4:1). Παρόμοιες εντολές διατυπώθηκαν πολλές φορές τους επόμενους χριστιανικούς αιώνες, εξηγώντας ότι η υπακοή των δούλων στους δεσπότες τους ήταν θρησκευτικό τους καθήκον. Οι δεσπότες δεν έπρεπε να διατάσσουν τους ομόθρησκους δούλους τους *ἐν πικρίᾳ*, για να μην τους κλονίσουν την πίστη. Οι δούλοι από την πλευρά τους έπρεπε να υποτάσσονται στους δεσπότες τους «ὡς τύπῳ Θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ».⁶¹ Εκπληρώνοντας με συνέπεια και συνείδηση τον επίγειο προορισμό τους, οι δούλοι κατακτούσαν την πραγματική ελευθερία. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς έγραφε: «Οὐ πράξει καὶ ὠνῆ τὸν δοῦλον, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τῇ ἀνελευθέρῳ» (Παιδ. 3.11). Και ο Ιωάννης Χρυσόστομος επέμενε να εξηγεί στους δούλους ότι η δουλεία την οποία υπέμεναν ήταν *ψιλὸν ὄνομα* και απλή *προσηγορία*. Όποιος είχε αποδεχτεί τα θρησκευτικά και ηθικά του καθήκοντα, δηλαδή την υπηρεσία προς τους δεσπότες ως υπηρεσία προς τον Θεό, είχε γευτεί την πραγματική ελευθερία.⁶² Η χριστιανική διδασκαλία προς τους δούλους συμπυκνωνόταν στην ακόλουθη φράση: «Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις ... ὡς τῷ Χριστῷ» (Εφ. 6:5).

61. Διδαχή 4.10-11· Βαρνάβας 19.7. Βλ. Ste. Croix, «Slavery and other forms of unfree labour», σ. 30.

62. Εἰς τὴν Γένεσιν, λόγος Ε' 1 (MPG 54, 600).

“Όταν άσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι

Στο ζήτημα της δουλείας οι χριστιανοί δάσκαλοι της ηθικής αποδέχτηκαν και ακολούθησαν τις επεξεργασίες των εθνικών φιλοσόφων. Η δουλεία, όχι μόνο δεν αποτελούσε πρόβλημα για την ηθική υπόσταση του δούλου, αλλά εξασφάλιζε τον ασφαλέστερο (και ίσως τον μοναδικό) δρόμο για τη βελτίωση του χαρακτήρα του. Ως υποκείμενο με κατεξοχήν ασθενή προδιάθεση, ο δούλος όφειλε να διδάχτει την εγκράτεια μέσα από τις στερήσεις. Οι τιμωρίες που συνόδευαν την καθημερινή του ζωή εκλαμβάνονταν ως άσκηση. Εθνικοί και χριστιανοί συμφωνούσαν ότι οι στερήσεις και η άσκηση είχαν κάποτε μια παιδευτική αξία ακόμα και για τους ίδιους τους δεσπότες. Ορισμένοι άνθρωποι, μολοντί ελεύθεροι, είχαν την ανάγκη δεσποτικής καθοδήγησης. Οι ελεύθεροι θιασώτες μιας λατρείας εμφανίζονταν, ενίοτε, ως υπηρέτες ή δούλοι μιας θεότητας. Αυτή η εθελοντική υποταγή αξιολογείται ως θρησκευτικό καθήκον, αλλά και ως προϋπόθεση μιας πραγματικής ελευθερίας.⁶³ Φιλόσοφοι, όπως ο Πλωτίνος, ανέδειξαν τον ασκητισμό ως στοιχείο του ενάρτου βίου.⁶⁴ Ο Πορφύριος ισχυριζόταν ότι «τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον συντελεῖν εἰς ἀρετήν».⁶⁵

Πολλοί χριστιανοί ανέπτυξαν παρόμοιες σκέψεις. Ο Παύλος θεωρούσε την ασθένεια της σάρκας του (*σκόλοψ τῆ σαρκί*) ως θεϊκή πρόνοια, για να μην υπερβαίνει το μέτρο. Αντί να μεμφιμοιρεί, αισθανόταν ότι έπρεπε να καυχηθεί. «Διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς, ἐν στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· και κατέληγε με ένα απόφθεγμα: “Όταν γὰρ άσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι» (2 Κορ. 12:7-10).⁶⁶ Ο Ιγνάτιος πάλι, οδεύοντας δέσμιος προς τη Ρώμη για να θανατωθεί, παρακαλούσε τους πιστούς της

63. Βλ. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes*, σ. 83-95.

64. Βλ. Dombrowski, «Asceticism as athletic training in Plotinus».

65. *Πρὸς Μαρκέλλαν* 7.3.

66. Πβ. Ιωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ ρητὸν «καυχόμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν»* 4 (MPG 51, 162-3).

αυτοκρατορικής πρωτεύουσας να μη μεσολαβήσουν για χάρη του. «Άφετέ με θηρίων εἶναι βοράν, δι' ὧν ἔνεστιν Θεοῦ ἐπιτυχεῖν». Και ἐξηγούσε:

Ἄλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν. (Ρωμ. 4.1-3)

Ὅσοι ἀκολούθησαν το εθελοντικό μαρτύριο καὶ ὅσοι ἐπέλεξαν τον ασκητικό βίο εμπνέονταν, ὡς ἓνα βαθμό, ἀπό τις ἴδιες ἀρχές. Ὁ βασιανισμός του σώματος καὶ ἡ ἀπάρνηση των ἡδονών του κόσμου ἐξασφάλιζαν μια πορεία προς τις ουράνιες ἀπολαβές. Ὁ ἀσκητής Ἀντώνιος παρότρυνε τους μοναχοὺς να ἐκτελοῦν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα με τη συνέπεια δούλου. Ὅπως ο δούλος δεν μπορούσε να ἀναπαυτεῖ ἰσχυριζόμενος ὅτι εἶχε ἐργαστεῖ την προηγούμενη μέρα, ἔτσι καὶ ο χριστιανός ὀφείλε να συνεχίζει ἀσταμάτητα την ἀσκησή του, ὡς δούλος του Κυρίου.⁶⁷

Μεταξύ των χριστιανών δασκάλων καὶ των ἐθνικῶν ὑπῆρχε ὡστόσο μια διαφορά στην ἔμφαση. Παρά τις κοινές διακηρύξεις, μόνο οι χριστιανοὶ στράφηκαν με ἐμμονή καὶ συνέπεια προς τους ἴδιους τους δούλους. Ἐκτός ἀπό την ἠθική ὑπόσταση του δεσπότη, τους ἀπασχόλησε σοβαρά καὶ ἡ ἠθική ὑπόσταση του δούλου. Ὁ δούλος που δεν ἐκτελούσε τα καθήκοντά του με θρησκευτική εὐλάβεια δεν διακινδύνευε μόνο τη σωματική του ἀκεραιότητα ἀλλὰ καὶ τη σωτηρία της ψυχῆς του. Ἀν ὀρισμένοι ἐλεύθεροι χριστιανοί, ὅπως ο Παῦλος, ο Ἰγνάτιος καὶ ο Ἀντώνιος, μπορούσαν να δαμάσουν τις ἐπιθυμίες τους με ἀσκησι, διωγμούς ἢ βασιανισμούς, πολύ περισσότερο μπορούσαν να τις δαμάσουν οι ἴδιοι οι δούλοι.

Ὁ Παῦλος συμβούλευε τους δούλους να ἀποδεχτοῦν τη θέση τους για το δικό τους καλό: «Δούλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι» — δηλαδή, ἀκόμα κι αν σου δοθεῖ ἡ δυνατότητα να γίνεις ἐλεύθερος, εἶναι καλύτερα να παραμείνεις στην κατάσταση της δουλείας (1 Κορ. 7:

67. Ἀθανάσιος, Βίος Ἀντωνίου 18 (MPG 26, 869).

21).⁶⁸ Ο Ιγνάτιος επέμενε ότι οι δούλοι δεν θα έπρεπε να διεκδικούν χρήματα από το κοινό ταμείο για την απελευθέρωσή τους. Εάν υπέμεναν τη δουλεία σε δόξα του Θεού, θα κατακτούσαν μία κρείττονα έλευθερία (Πολ. 4.3). Ο Μέγας Βασίλειος έδινε εντολή στις χριστιανικές αδελφότητες να μην δέχονται ένα δούλο που προσέφευγε σε αυτές. Αντί άλλης προστασίας, όφειλαν να νουθετούν το δούλο και να τον επιστρέφουν στο δεσπότη του, εξηγώντας του ότι «ό ζυγός τῆς δουλείας εὐαρέστως τῷ Κυρίῳ κατορθούμενος βασιλείας οὐρανῶν ἄξιον συνίστησι».⁶⁹ Σε άλλη ευκαιρία εξηγούσε ότι ο φόνος δούλου με ιμάντα ή ράβδο μὴ σκληρὰ είναι ἀκούσιος, διότι πρόθεση του δεσπότη ήταν να βελτιώσει το δούλο και όχι να τον σκοτώσει.⁷⁰ Ο Ιωάννης Χρυσόστομος σχολίασε πολλές φορές τη συμβουλή του Παύλου προς τους δούλους να μη δεχτούν την ελευθερία τους, ακόμα και αν τους προσφερθεί. Η δουλεία δίδασκε τους δούλους ποια είναι η ἀληθεστάτη έλευθερία.⁷¹ Την ίδια άποψη εξέφραζε και ο Θεοδώρητος Κύρρου. Οι δούλοι δεν θα έπρεπε να αποφεύγουν τη δουλεία ως «ἀναξία τῆς πίστεως»· όφειλαν να την αποδεχτούν, προσμένοντας την ἀντίδοσιν.⁷² Στο ίδιο πνεύμα, η Α΄ Πέτρου επιστολή είχε υποστηρίξει ότι ήταν αρεστό στο Θεό να υποφέρουν οι δούλοι ἀδίκως, στα χέρια σχολιῶν δεσποτῶν. Έχοντας εκκινήσει από τους συλλογισμούς των εθνικών φιλοσόφων, οι χριστιανοί, που τους εφήρμοσαν με συνέπεια στην περίπτωση των δούλων, οδηγήθηκαν τελικά σε πολύ πιο ακραία συμπεράσματα.

Ένας μικρός αριθμός χριστιανών δούλων αποδέχτηκε την ακραία αυτή ηθική διδασκαλία. Ανάμεσα στους «έν Λουγδούνῳ τελειωθέντας μάρτυρας» υπήρχε και μια δούλη, η Βλανδίνα, που συνόδευε την σαρκίνην της δέσποιναν. Όλοι οι συλληφθέντες και, κυρίως, η

68. Βλ. Κυρτάτας, *Επίκρισις*, σ. 120-3.

69. Όροι κατά πλάτος (MPG 31, 948).

70. Έπιστολή κανονική Α΄ προς Άμφιλόχιον (188) 8· στην ίδια όμως επιστολή (2), για μια γυναίκα που σκοτώνει το έμβρυο προβλέπεται δεκάχρονος αφορισμός.

71. *Εἰς τὴν Γένεσιν*, λόγος Ε΄ 1 (MPG 54, 600).

72. *Ερμηνεία τῆς Α΄ Πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς* 7.21 (MPG 82, 280).

δέσποινα της δούλης, βρίσκονταν σε αγωνία με το φόβο μήπως, «διὰ τὸ ἀσθενὲς τοῦ σώματος», η δούλη υπέκυπτε στα μαρτύρια. Η δέσποινα αισθανόταν ιδιαίτερη ευθύνη για την ηθική υπόσταση της δούλης της, πόσο μάλλον που και οι δύο βρίσκονταν στο τέλος της ζωής τους. Από την έκβαση του μαρτυρίου θα κρινόταν η σωτηρία της ψυχής τους. Αν και δούλη, όλοι φοβούνταν ότι η Βλανδίνα θα ενέδιδε λόγω ασθενικότητας του σώματος. Η Βλανδίνα ωστόσο επέδειξε τέτοια δύναμη, ώστε απέκαμαν και οι βασανιστές. Επαναλαμβάνοντας διαρκώς ότι ήταν χριστιανή, έπαιρνε νέα δύναμη και αντοχή. Έχοντας ξεπεράσει κάθε φόβο και αντιμετώπισει κάθε βάσανο, η χριστιανή δούλη απέμεινε τελευταία στην ομάδα των μαρτύρων. Έτσι, «καθάπερ μήτηρ εὐγενῆς παρορμήσασα τὰ τέκνα», έσπευδε να ακολουθήσει κι αυτή, «χαίρουσα και ἀγαλλιωμένη ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ ὡς εἰς νυμφικὸν δεῖπνον κεκλημένην». Η κατά κόσμον δούλη αναδείχτηκε σε μητέρα των ελευθέρων «διὰ τὴν ἐλπίδα και ἐποχὴν τῶν πεπιστευμένων και ὁμιλίαν πρὸς Χριστόν». Η Βλανδίνα, σύμφωνα με το συγγραφέα του μαρτυρολογίου, αντιμετώπισε τους διωγμούς των εχθρών της πίστης της σε όλη τους τη βαρβαρότητα και βρήκε τη δύναμη να αντέξει μέχρι το τέλος ώστε να εξασφαλίσει τον στέφανο της ἀφθαρσίας, δηλαδή της αθανασίας. Ο αγώνας αυτός είχε δοθεί εναντίον των εθνικών που αντιπροσώπευαν τις δυνάμεις του κακού. Οι εθνικοί, σύμφωνα με την έκφραση της Παλαιάς Διαθήκης που ήρθε αυθόρμητα στη γραφίδα του συγγραφέα, αντιπροσώπευαν τον σκολιὸν ὄφιν.⁷³

Η Α' Πέτρου επιστολή καλούσε τους δούλους να υποτάσσονται στους σκολιοὺς δεσπότες για χάρη του Θεού. Λίγα χρόνια αργότερα, μια χριστιανή δούλη αντιμετώπισε με υπέρτατη καρτερικότητα τον σκολιότερο δεσπότη από όλους: τον Σατανά. Οι αναγνώστες του μαρτυρολογίου ανέμεναν ότι με τον τρόπο αυτό είχε κερδίσει την κρείττονα και την ἀληθεστάτη ελευθερία. Η περίπτωση της Βλανδίνας αποτελεί εξαίρεση. Ελάχιστοι δούλοι επέλεξαν το

73. Ησαΐας 27:1. Το κείμενο του μαρτυρολογίου στον Ευσέβιο, *Εκκλ. ιστ.* 5.1.3-2.8.

μαρτύριο για την ηθική τους τελείωση. Είναι άλλωστε πολύ αμφίβολο αν υπήρχαν δούλοι που υπηρέτησαν τους δεσπότες τους αποδεχόμενοι ότι αυτό αποτελούσε θρησκευτικό τους καθήκον. Οι προβληματισμοί που αναπτύχθηκαν δείχνουν πάντως ότι ο χριστιανισμός επιχείρησε συστηματικά να διαδώσει ορισμένες ηθικές αξίες των ανώτερων τάξεων σε ευρύτερα στρώματα του πληθυσμού. Στη διαδικασία διάδοσης, οι ηθικές αυτές αξίες, ως ένα βαθμό, μετασχηματίστηκαν. Εκείνο όμως που χρειάστηκε κυρίως να αλλάξει ήταν ο τρόπος με τον οποίο προσπάθησε να τις επιβάλει. Οι μεγάλες μάζες του πληθυσμού δεν είχαν ούτε το χρόνο ούτε τη διάθεση να φοιτήσουν σε ειδικές σχολές. Για την ηθική τους διαπαιδαγώγηση ήταν ανάγκη να επινοηθούν νέες μέθοδοι.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Ἐκ παίδων σμικρῶν

Στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα, ο σοφιστής συζητά με τον Σωκράτη περί αρετής. Στην ερώτηση για τη δυνατότητα διδασκαλίας της αρετής, ο Πρωταγόρας απαντά:

Ἐκ παίδων σμικρῶν ἀρξάμενοι [οἱ γονεῖς], μέχρι οὐπερ ἂν ζῶσι, καὶ διδάσκουσι καὶ νοθετοῦσιν. Ἐπειδὴν θᾶττον συνιῆ τις τὰ λεγόμενα, καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς ὁ πατήρ περὶ τούτου διαμάχονται, ὅπως βέλτιστος ἔσται ὁ παῖς...

καὶ καταλήγει με μια ρητορική ερώτηση:

τοσαύτης οὖν τῆς ἐπιμελείας οὔσης περὶ ἀρετῆς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, θαυμάζεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀπορεῖς εἰ διδακτὸν ἔστιν ἀρετή; (325c-326e)

Το ενδιαφέρον στην απάντηση αυτή δεν βρίσκεται στον ισχυρισμό ότι η ηθική διδάσκεται — η πεποίθηση αυτή, με ορισμένες προϋποθέσεις, ήταν κυρίαρχη στην αρχαιότητα, την κλασική και την ὕστερη.¹ Ο Πρωταγόρας δεν αναπτύσσει στο σημείο αυτό προσωπικές του απόψεις, αλλά παρουσιάζει τη γενικά αποδεκτή πρακτική. Από τα λεγόμενά του προκύπτει —και εδώ ίσως βρίσκεται το ενδιαφέρον της απάντησης— ότι η διδασκαλία της αρετής αποτελούσε (ή θα ἔπρεπε να αποτελεί) κεντρικό μέλημα των γονέων. Η σωστή ηθική διαπαιδαγώγηση ἀρχιζε ἀπὸ πολὺ πρῶιμη ηλικία: «ἐπειδὴν

1. Βλ. Κουγέ, *Φιλοσοφία και πολιτεία*, σ. 34-54. Για τη δυνατότητα μετάδοσης της αρετής στους δούλους βλ. κεφ. 3.

θαῦτον συνιῆ τις τὰ λεγόμενα), από τη στιγμή, δηλαδή, που θα μάθει το παιδί να μιλάει.²

Παρόμοιες διακηρύξεις απαντούν σε συγγράμματα διαφόρων εποχών. Τα ήθη πρέπει να ρυθμίζονται «ἐξ ἀρχῆς», ισχυριζόταν ο Πλούταρχος: «παιδαγωγίαν δὲ ὁμολογοῦμεν εἶναι ἀγωγὴν ἀγαθὴν ἐκ παίδων πρὸς ἀρετὴν», εξηγούσε ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς: ἡ ευλάβεια πρέπει να διδάσκεται «ἐκ πρώτης ἡλικίας», επαναλάμβανε ο Ιωάννης Χρυσόστομος.³ Ἡ μέριμνα για ἠθικὴ τελείωση ἀρχίζει νωρίς και δεν θα ἔπρεπε να σταματᾶ ποτέ. Σύμφωνα με τις δυνατότητές τους, οἱ ἄνθρωποι ὀφείλαν να ασχολοῦνται με ζητήματα ἠθικῆς «ἕως γῆρων». Ὡστόσο για κάθε ἡλικία προβλεπόταν διαφορετικὴ μέθοδος διδασκαλίας: αλλιῶς βελτιωνόταν το μικρὸ παιδί, αλλιῶς ο ἔφηβος και αλλιῶς ο ἐνήλικας.

Τα παιδιά διδάσκονταν βασικά να ξεχωρίζουν το καλὸ ἀπὸ το αἰσχρὸ, το δίκαιο ἀπὸ το ἀδικο, το ὄσιο ἀπὸ το ἀνόσιο· τι ὀφείλαν να πράξουν και τι να μην πράξουν. Διακρίσεις αὐτοῦ του εἶδους ἀποτελοῦν, βέβαια, το θεμέλιο κάθε ἠθικῆς διδασκαλίας. Στὴν περίπτωση των μικρῶν παιδιῶν ὠστόσο, το βᾶρος ἔπεφτε στη διάκριση καθεαυτῆν, ὄχι στο περιεχόμενο των διακριτῶν ἐννοιῶν. Ὡς ἕνα βαθμὸ, αὐτὸ ἦταν ἀναμενόμενο: με τα παιδιά δεν μπορούσε να γίνει συζήτηση γύρω ἀπὸ τις ἐννοιες του καλοῦ και του κακοῦ. Ὑπῆρχε ὁμως και ἄλλη αἰτία που ἡ ἀνάλυση των ἐννοιῶν δεν περιλαμβανόταν στο πρόγραμμα διδασκαλίας. Οἱ ἴδιοι οἱ φιλόσοφοι και οἱ δάσκαλοι τῆς ἠθικῆς θεωροῦσαν το περιεχόμενο των βασικῶν ἠθικῶν ἀξιῶν που διδάσκονταν στα παιδιά δεδομένο. Σχεδὸν κανένας δεν ἔδειχνε να προβληματίζεται για το νόημα τῆς ἀρετῆς — με κύρια ἴσως ἐξαιρεση τον Σωκράτη. Ὅλοι λοιπὸν ἐπέμεναν ὅτι τα παιδιά ὀφείλαν να ξεχωρίσουν το καλὸ ἀπὸ το κακὸ με τα «ναι» και τα «ὄχι» των γονέων τους. Ὡς ἄνθρωποι του κόσμου, οἱ γονεῖς γνώριζαν τι εἶναι (το) καλὸ και τι (το) κακὸ.

2. «Ἐπειδὴν τάχιστα αὐτοῖς οἱ παῖδες τὰ λεγόμενα ξυνῶσιν», λέει ο Ξενοφὼν στη *Λακεδαιμονίων Πολιτεία* 2.1.

3. *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* 3Ε· *Παιδαγωγός* 1.5· *Περὶ κενοδοξίας* 19 (287).

Στην ιουδαϊκή παράδοση τα «ναι» και τα «όχι» στα οποία βασιζόταν η ηθική διαπαιδαγώγηση των παιδιών (όπως άλλωστε και η ηθική των ενηλίκων) είχαν τη μορφή κώδικα εντολών. Από το σύνολο των διατάξεων που περιλαμβάνονται στην Πεντάτευχο και τα άλλα κείμενα της ιουδαϊκής Βίβλου, ξεχώριζαν πάντα οι δέκα εντολές. Στο ίδιο ακριβώς πνεύμα αναπτύχθηκε και η χριστιανική ηθική διδασκαλία. «Τὰς ἐντολάς οἶδας», λέει ο Ιησούς στον πλούσιο που τον ρωτά τι να κάνει για να αποκτήσει αιώνια ζωή: «Μὴ φονεύσης· μὴ μοιχεύσης· μὴ κλέψης· μὴ ψευδομαρτυρήσης· μὴ ἀποστερήσης· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα». Και ο πλούσιος απαντά: «Διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου» (Μάρ. 10:17-20).⁴ Από τη χριστιανική εκδοχή απουσιάζουν οι εντολές που σχετίζονται με τον Θεό και την αργία του Σαββάτου. Η διδασχὴ του Ιησού και των μαθητῶν του απέδιδε μεγαλύτερη σημασία στις ανθρώπινες σχέσεις από ό,τι στις σχέσεις ανθρώπων και Θεού.⁵ Στην τροποποιημένη τους μορφή πάντως, οι εντολές ήταν απόλυτα αποδεκτές και από τους εθνικούς, μολονότι οι ίδιοι δεν τις διατύπωναν συνήθως σε μορφή κλειστού κώδικα.⁶

Εθνικοί, Ιουδαίοι και χριστιανοί έδιναν απαρέγκλιτα εντολή στα παιδιά για υπακοή στους γονείς τους. Οι γονείς ήταν αρμόδιοι να τους διδάξουν το διαχωρισμό του καλού από το αισχρό. Στην αποστολή τους αυτή, ανάλογα με την κοινωνική τους τάξη, είχαν βοηθούς μέσα από τον οίκο τους. Διάφορες κατηγορίες υπηρετῶν, από την τροφό έως τον παιδαγωγό, επικουρούσαν το έργο της ηθικής διαπαιδαγώγησης.⁷ Όλοι μαζί πάντως προσπαθούσαν να καταστήσουν το παιδί υπάκουο. Καμιά άλλη αρετή δεν θεωρήθηκε ανώτερη από αυτήν. Ο σεβασμός προς τους γονείς και τη θέλησή τους αποτελούσε βέβαια και ανεξάρτητη ηθική αξία με πολύ μεγάλο βάρος σε όλους τους αρχαίους λαούς. Η υπακοή στους γονείς υπήρξε όμως ταυτόχρονα η θεμελιώδης μέθοδος ηθικής διδασκαλίας, ανεξάρτητα

4. Πβ. Ματ. 19:16-20, Λουκ. 18:18-20.

5. Ρωμ. 13:9, πβ. Ιακ. 2:11.

6. Πβ. Ιουλιανός, *Κατὰ Γαλιλαίων* 152d.

7. Βλ. Bradley, *Discovering the Roman Family*, σ. 37-75.

από θρησκευτικές πεποιθήσεις. Το ιδανικό ήταν βέβαια να δεχτούν τα παιδιά το καθήκον της υπακοής χωρίς διαμαρτυρία. Αλλιώς γονείς και παιδαγωγοί ήξεραν να τα συνεντίσουν με σωματικές και άλλες τιμωρίες.⁸

Ο χριστιανισμός κληρονόμησε από τον ιουδαϊσμό και μιαν ακόμα βασική αρχή. Η ηθική διαπαιδαγώγηση, από το πρώτο της κίβλας στάδιο, έπρεπε να οδηγεί και στο φόβο του Θεού. «Οὐκ ἄρεις τὴν χειρὰ σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου», επιτασσόταν ο πιστός, «ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ» (Διδ. 4.9). «Τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ», συμβούλευε ο Κλήμης Ρώμης (1 Κλήμ. 21.6). «Ἐκ τῆς νεότητος Θεῷ δουλεύω», ομολογούσε ένας μάρτυρας του χριστιανισμού (Μαρ. Κάρπου 33). «Βούλει εἶναι τὸν υἱὸν πειθήνιον;» ρωτοῦσε τους πιστούς ο Ιωάννης Χρυσόστομος, «ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν ἔκτρεφε ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου». Ο Ιωάννης σχολίαζε τα λόγια της Προς Εφεσίους επιστολῆς που χαρακτήριζαν την υπακοή στους γονείς, ἐντολὴ πρώτη. Ο χαρακτηρισμός αυτός δεν συμβάδιζε με τη σειρά εμφάνισης των εντολῶν στον μωσαϊκό νόμο αλλά, κατὰ τη γνώμη του, είχε αξιολογικὴ βαρύτητα. Η υπακοή στους γονεὶς αποτελοῦσε την ασφαλέστερη εγγύηση για τη διαπαιδαγώγηση των τέκνων. Ακόμα και ο ἄτοπος πατέρας δεν δίνει ποτέ ἄτοπες επιταγές. Για να εἶναι ὁμως σίγουρος κανεὶς ὅτι οἱ επιταγές του γονεᾶ δεν ἔρχονται σε σύγκρουση με τὴ θεϊκὴ βούληση, ὅπως ενδεχομένως θα συνέβαινε με εθνικούς και αιρετικούς γονεὶς, ο απόστολος (σύμφωνα με τον Ιωάννη) διευκρίνιζε: Τα τέκνα ὀφείλαν να υπακούουν στους γονεὶς τους ἐν Κυρίῳ (Εφ. 6:1-2).⁹ Σε τελευταία ἀνάλυση, η ὀρθότητα των ηθικῶν παραινέσεων και επιταγῶν κρινόταν ἀπὸ τὴ θέση τους στο θρησκευτικὸ σύστημα αξιῶν. Η θρησκευτικὴ αὐτὴ διάσταση δεν ἦταν ολότελα ἀγνωστὴ στους εθνικούς, ἀλλά, ἀναμφίβολα, βρισκόταν ἀρκετὰ υποβαθμισμένη.¹⁰

8. Για τις τιμωρίες βλ. κεφ. 2· ἐπίσης Rouselle, *Porneia*, σ. 47-62.

9. Ἐπίσημα εἰς Ἐφεσίους, ομιλία ΚΑ' 1 (MPG 62, 149-50).

10. Η σχετικὴ περιγραφή του Πρωταγόρα κάνει ἀόριστα λόγο για διά-

Μύθοι ληρώδεις και γραώδεις

Ο ηθικός χαρακτήρας των μικρών παιδιών δεν διαμορφωνόταν αποκλειστικά με επιταγές και απαγορεύσεις. Ακόμα και οι συγγραφείς που διατυπώνουν παρόμοιους ισχυρισμούς γνώριζαν ότι τα παιδιά γίνονταν δέκτες και άλλων μηνυμάτων. Οι μύθοι, οι διηγήσεις και άλλα αφηγήματα κατονομάζονται συχνά ως παράγοντες που επηρεάζουν έντονα την ψυχή τους. «Οὐ μανθάνεις», ρωτά ο Σωκράτης στην *Πολιτεία*, «ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν;». Εκείνο που απασχολούσε τον Σωκράτη ήταν η ορθή επιλογή των μύθων. Οι μύθοι, υποστήριζε, όφειλαν να οδηγούν στην αρετή και, κατά συνέπεια, δεν ήταν όλοι κατάλληλοι για τα παιδιά — ούτε άλλωστε και για τους μεγάλους (377a κ.ε.).

Στον πλατωνικό διάλογο μνημονεύονται συγκεκριμένα ορισμένοι μόνο από τους γνωστούς μύθους, αυτοί που αποδίδονταν στον Ησίοδο και τον Όμηρο. Γίνεται ωστόσο λόγος και για πολλούς άλλους, ελάχιστους μύθους. Στην τελευταία αυτή κατηγορία περιλαμβάνονται, καθώς φαίνεται, και νεότερες συνθέσεις, που συνέχιζαν να παράγονται από μυθοποιούς. Στα αφτιά των πολύ μικρών παιδιών έφθαναν μάλλον οι ελάχιστοι μύθοι, όχι οι σχετικοί με τη θεογονία και τα τρωικά. Ο Πλάτων δεν δίνει πληροφορίες για τις διηγήσεις αυτές, θεωρεί όμως δεδομένο ότι τις αφηγούνταν οι μητέρες, οι τροφοί και γενικότερα οι γέροι. Για το περιεχόμενο των διηγήσεων δεν μπορούν να γίνουν παρά εικασίες. Τα μυθιστορήματα της ελληνιστικής εποχής δείχνουν, ενδεχομένως, την κατεύθυνση προς την οποία εξελίχθηκαν.¹¹

Στην ανάγκη προσεκτικής επιλογής των μύθων που λέγονται στα παιδιά επανέρχεται και ο Πλούταρχος, υπενθυμίζοντας τις συμ-

κριση μεταξύ όσιου και ανόσιου (325d)· ο Πλούταρχος περιλαμβάνει στα ηθικά καθήκοντα το σεβασμό προς τους θεούς (*Περὶ παίδων ἀγωγῆς* 7E). Βλ. όμως τις παρατηρήσεις του Dover, *Greek Popular Morality*, σ. 249.

11. Για τις πλοκές και την εξέλιξη των μυθιστορημάτων βλ. Perry, *The Ancient Romances*, και Hägg, *To αρχαίο μυθιστόρημα*.

βουλές του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, ο τυπικός αφηγητής δεν ήταν μια γριά ή ένας γέρος αλλά η *τίτθη*.¹² Ακούγοντας ακατάλληλους μύθους, τα πολύ μικρά παιδιά κινδύνευαν να αποτυπώσουν στην ψυχή τους ανοησίες.¹³

Για μύθους με αρνητική παιδευτική αξία γίνεται λόγος και σε ορισμένες επιστολές της Καινής Διαθήκης. Οι μύθοι αυτοί άλλοτε συνδυάζονται με *ἀπεράντους γενεαλογίας* (1 Τιμ. 1:4), άλλοτε προσδιορίζονται ως *ιουδαϊκοί* (Τίτ. 1:14), και άλλοτε καταγγέλλονται ως *σεσοφισμένοι* (2 Πέτ. 1:16). Είναι σχετικά σαφές ότι δεν επρόκειτο για την κλασική μυθολογία των εθνικών η απόρριψή της δεν χρειαζόταν ειδική εντολή. Οι μύθοι αυτοί στήριζαν αιρετικές διδασκαλίες και, ενδεχομένως, αποτελούσαν προάγγελο της θεολογίας των γνωστικών.¹⁴ Ασφαλώς δεν ήταν παιδικά παραμύθια. Σε μία περίπτωση, ωστόσο, χαρακτηρίζονται *βέβηλοι και γραώδεις* (1 Τιμ. 4:6). Εκτός από τα ασεβή τους διδάγματα, ο συγγραφέας της επιστολής ήθελε να καταγγείλει και τον παιδαριώδη χαρακτήρα τους. Τέτοια μυθεύματα, εμφανίζεται να λέει, μοιάζουν με τις ιστορίες που αφηγούνται οι γέροι στα μικρά παιδιά. Όλοι φαίνεται να γνώριζαν τι είδους ήταν τα παραμύθια αυτά.

Στα χέρια δούλων υπηρετών φαντάζεται την ανατροφή των μικρών παιδιών ο Ιωάννης Χρυσόστομος. Βασική του έγνοια ήταν να μην ακούν τίποτε άπρεπο από τους *οϊκέτας*, τον *παιδαγωγόν* και τους *τροφείς*. Κυρίως να μην ακούν μύθους *ληρώδεις* και *γραώδεις*. Ο Ιωάννης δεν απέρριπτε την παιδευτική αξία των μύθων: ορισμένες ιστορίες της Παλαιάς Διαθήκης έκρυβαν, κατά τη γνώμη του, πολύτιμα διδάγματα. Τα παιδιά της εποχής του όμως άκουγαν άλλου είδους παραμύθια. Από τις νύξεις που κάνει για τις πλοκές τους γίνεται σαφές ότι βρισκόμαστε πια στον κόσμο των ελληνι-

12. Ο Πλάτων, στο χωρίο που παραπέμπει ο Πλούταρχος, κάνει λόγο για *τροφό* (Πολιτεία 377c).

13. *Περί παιδων άγωγής* 3F.

14. Βλ. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background*, σ. 77· Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*.

κών μυθιστορημάτων. «Ὁ δεῖνα ... τὴν δεῖνα ἐφίλησε· ὁ τοῦ βασιλέως υἱὸς καὶ ἡ μικροτέρα θυγάτηρ τότε ἐποίησαν.» Ἀπὸ τέτοιες ιστορίες ἤθελε νὰ προφυλάξει τὰ παιδιὰ ὁ Ἰωάννης.¹⁵ Σὲ ἄλλη ευκαιρία ζητοῦσε νὰ μὴν ακοῦν ἀπὸ τὴν τίτθη μύθους γραϊκούς. Ἐκ πρώτης ἡλικίας ὀφείλαν νὰ πληροφορηθοῦν ὅτι υπήρχε κρίσις καὶ κόλασις.¹⁶

Επιλεκτικότητα στὴ χρῆση τῶν μύθων συνιστοῦσε καὶ ὁ Ἰουλιανός, ποὺ ἐζήσε τὴν ἴδια εποχὴ με τὸν Ἰωάννη. Ὁ αυτοκράτορας διατύπωσε με αρκετές ἐπιφυλάξεις τὶς ἀπόψεις του γιὰ τοὺς μύθους, διακρίνοντάς τοὺς ἀπὸ τοὺς αἴνους τῶν μεγάλων ποιητῶν. Οἱ μύθοι, κατὰ τὴ γνώμη του, εἶχαν πλαστεῖ γιὰ τὶς ἀνάγκες τῶν παιδικῶν ψυχῶν, ποὺ ἀδυνατοῦσαν νὰ δεχτοῦν ἀκόμα τάληθη, καθὼς καὶ τῶν δούλων ποὺ στεροῦνταν παρρησίας.¹⁷ Σὲ ὁδηγίες του πρὸς τοὺς ἐθνικοὺς ἱερεῖς, τοὺς ἀπέτρεπε ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση ιστοριῶν με ἐρωτικὰς ὑποθέσεις.¹⁸ Τέτοια ἔργα ἦταν ἰσῶς ἀνεκτὰ γιὰ μικρὰ παιδιὰ, ὄχι γιὰ υπηρέτες τῶν θεῶν.

Ἐθνικοὶ καὶ χριστιανοὶ δάσκαλοι τῆς ἠθικῆς γνώριζαν ὅτι τὰ παιδιὰ μεγάλωναν ἀκούγοντας παραμῦθια. Τὰ διηγούνταν συνήθως γέροι τοῦ σπιτιοῦ καὶ δούλοι υπηρέτες. Οἱ δάσκαλοι τῆς ἠθικῆς εἶχαν τὴν πεποίθηση ὅτι τὰ παραμῦθια ἀσκούσαν μεγάλη ἐπίδραση στὶς παιδικές ψυχές. Γιὰ τὸ λόγο αὐτό, χωρὶς νὰ ἐπιδιώκουν τὴν κατάργησή τους, συνιστοῦσαν μεγάλη προσοχὴ στὴν ἐπιλογὴ τους. Ἀπευθύνονταν στοὺς γονεῖς καὶ τοὺς ζητοῦσαν νὰ ἐπιτηροῦν τοὺς γέρους τοῦ σπιτιοῦ, τὶς τροφούς καὶ τοὺς παιδαγωγούς. Ἐτσι ὀλόκληρο τὸ νοικοκυριὸ ἐνεχόταν στὴν ὑπόθεση τῆς ἠθικῆς διαπαιδαγώγησής διὰ τῶν μύθων.

15. *Περὶ κενοδοξίας* 37-8 (469-79).

16. *Ἐπόμνημα εἰς Θεσσαλονικεῖς Β'*, ομιλία Β' 4 (MPG 62, 478). Ἀλλοῦ ὅμως υποστηρίζει ὅτι οἱ πληροφορίες αὐτές ἔπρεπε νὰ καθυστερήσουν λίγο· βλ. σημ. 29 παρακάτω.

17. *Πρὸς Ἡράκλειον* 206c-207c.

18. Ἀπόσπασμα ἐπιστολῆς πρὸς ἱερέα 301b.

Καθάπερ σφραγίδες

Στο πρώτο στάδιο ηθικής διαπαιδαγώγησης, η έμφαση βρισκόταν στην επανάληψη και την επιμονή. Γονείς και παιδαγωγοί επανέρχονταν διαρκώς στη διάκριση αγαθών και κακών, επιτρεπτών ή επιβαλλόμενων και απαγορευμένων. «Καί γάρ τὸ ἦθος ἔθος ἐστὶ πολυχρόνιον», έγραφε ο Πλούταρχος, «καί τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ἔθικὰς ἂν τις λέγῃ, οὐκ ἂν τι πλημμελεῖν δόξειεν».¹⁹ Ἄλλωστε και οι μύθοι επαναλαμβάνονταν, ασφαλώς, πολλές φορές. Εδώ βρισκόταν και ο κίνδυνος των ακατάλληλων παραμυθιών. Η εξοικείωση μαζί τους μπορούσε να δημιουργήσει στα παιδιά εσφαλμένες εντυπώσεις.

Η παιδική ψυχή, όπως είχε ήδη ισχυριστεί ο Πλάτων,²⁰ ήταν μαλακή και εύπλαστη. Τα ερεθίσματα που έπαιρνε, αποτυπώνονταν επάνω της με ευκολία και παρέμεναν αποτυπωμένα. Για αυτό και ήταν επιτακτική ανάγκη να δοθεί στο παιδί, από την αρχή, μεγάλη προσοχή. Με την ίδια ευκολία που χαράσσονταν στην τρυφερή ψυχή τα καλά διδάγματα, χαράσσονταν και τα κακά. «Εύπλαστον γάρ και ύγρον ἡ νεότης», επαναλάμβανε ο Πλούταρχος. «Καθάπερ γάρ σφραγίδες τοῖς ἀπαλοῖς ἐναπομάττονται κηροῖς, οὕτως αἱ μαθήσεις ταῖς τῶν ἔτι παιδῶν ψυχαῖς ἐναποτυποῦνται».²¹

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος συμφωνούσε με την παρομοίωση της σφραγίδας. «Ἄν εἰς ἀπαλὴν ἔτι οὖσαν τὴν ψυχὴν ἐντυπωθῆ τὰ καλὰ διδάγματα, οὐδεὶς αὐτὰ ἐξελεῖν δυνήσεται, ὅταν σκληρὰ γένηται ὡς τύπος· ὥσπερ καὶ ὁ κηρός». Δύο μήνες μάλιστα, όπως εκτιμούσε, ήταν αρκετοί για να αποτυπωθεί μια διδαχή και να γίνει φύση του παιδιού.²² Ο Ιωάννης επανήλθε αρκετές φορές σε παρόμοιες διατυ-

19. *Περὶ παιδων ἀγωγῆς* 2F-3A.

20. *Πολιτεία* 377b.

21. *Περὶ παιδων ἀγωγῆς* 3E-F. Η παρομοίωση αυτή ήταν γνωστός τόπος στους φιλοσόφους και ρήτορες της εποχής.

22. *Περὶ κενοδοξίας* 20, 33 (288-90, 438-41).

πώσεις.²³ Σε σχέση με τη διαπαιδαγώγηση των πολύ μικρών παιδιών, οι χριστιανοί Πατέρες στηρίχτηκαν στα διδάγματα και τις θεωρίες των μεγάλων εθνικών φιλοσόφων. Όλοι συμφωνούσαν ότι η επιλογή των μύθων ήταν ζήτημα βασικότατο. Η μόνη διαφορά των χριστιανών βρισκόταν στην προτίμηση που έδειχναν για μια ειδική κατηγορία μύθων, εκείνων που απαντούσαν στην Παλαιά Διαθήκη.

Μίμησις πράξεως σπουδαίας

Ακολουθούσε ένα δεύτερο στάδιο ηθικής διαπαιδαγώγησης. Το κύριο βάρος έπεφτε τώρα στους δασκάλους. Οι δάσκαλοι δίδασκαν γράμματα, αλλά, όπως υποστήριζε ο Πρωταγόρας, λάμβαναν την εντολή από τους γονείς να επιμεληθούν περισσότερο την *εὐκοσμία* των παιδιών. Έτσι, όταν τα παιδιά μάθαιναν πια να διαβάζουν και καταλάβαιναν αυτά που διάβαζαν, οι δάσκαλοι τους έστρεφαν την προσοχή σε ποιήματα *ἀγαθῶν ποιητῶν*. Στα ποιήματα αυτά έβρισκαν πολλές συμβουλές, διηγήσεις, επαίνους και εγκώμια *«παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγηται τοιοῦτος γενέσθαι»* (Πρωτ. 325d-326a). Στο εξής, η ηθική διαπαιδαγώγηση βασιζόταν κυρίως στη μίμηση. Ο Πρωταγόρας ξεχωρίζει ως πηγή γνώσης των έργων αγαθών ανδρών την ποίηση. Από τον επόμενο αιώνα, χωρίς να χάσει την κεντρική της θέση στην ηθική διδασκαλία, η ποίηση συμπληρώθηκε από την ιστορία και, αργότερα, από τους βίους φιλοσόφων και αγίων.²⁴ Τον ίδιο σκοπό με τη μίμηση υπηρετούσε και η αποφυγή των κακών παραδειγμάτων. Θετικά και αρνητικά παραδείγματα παρείχε πολλά η Νέα Κωμωδία.

23. Πβ. *Υπόμνημα εἰς Θεσσαλονικεῖς Β'*, ομιλία Β' 4 (MPG 62, 478). Βλ. Brown, *The Body and Society*, σ. 312.

24. Τον παιδευτικό ρόλο της ιστορίας είχε ήδη επισημάνει ο Θουκυδίδης και τον τόνισε ιδιαίτερα ο Πολύβιος στο προοίμιο των ιστοριών του. Για τη βιογραφία γενικά βλ. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, και για ειδικά ζητήματα της βιογραφίας στην ύστερη αρχαιότητα βλ. Cox, *Biography in Late Antiquity*.

Στο ίδιο πνεύμα, αλλά πιο επεξεργασμένοι, ήταν οι *Χαρακτήρες* του Θεόφραστου. Στον πρόλογο των *Χαρακτήρων* (που δεν γράφηκε από το φιλόσοφο) δηλώνεται ρητά η παιδευτική αξία του έργου: η μελέτη των ανθρώπινων τύπων θα βοηθήσει τα παιδιά να γίνουν καλύτεροι άνθρωποι.

Η μίμηση στην οποία αναφέρεται ο Πρωταγόρας δεν ήταν ιδιαίτερα δημιουργική υπόθεση. Η επιλογή των προτύπων γινόταν από τους δασκάλους, ενώ τα παιδιά υποχρεώνονταν να αποστηθίζουν τα ποιήματα των αγαθών ποιητών. Το στοιχείο της επανάληψης ήταν καθοριστικό και σε αυτό το στάδιο ηθικής διαπαιδαγώγησης. Από ένα σημείο και πέρα, ωστόσο, η μίμηση σταματούσε να είναι πράξη χωρίς πρωτοβουλία και χωρίς φαντασία. Η σωστή επιλογή των προσώπων που ήταν αξία μίμησης (ή αποφυγής μίμησης) γινόταν υπόθεση των ίδιων των νέων — το ίδιο και η εξαγωγή συμπερασμάτων. Έστερα υπήρχε το ζήτημα της κατανόησης και της ερμηνείας όσων έλεγαν οι ποιητές, οι ιστορικοί, οι βιογράφοι και οι φιλόσοφοι. Τέλος, τα διδάγματα έπρεπε να προσαρμοστούν στις δεδομένες συνθήκες. Με τέτοιους όρους, η μίμηση άρχιζε να γίνεται δημιουργία και προϊόν ελεύθερης βούλησης. Ο νέος όφειλε να προετοιμαστεί για την αυτόνομη συμμετοχή του στα κοινά της πόλης, όπου ηθική και πολιτική συμπεριφορά συμφύρονταν. Οι νέοι έφευγαν πια από τους δασκάλους, και την καθοδήγησή τους αναλάμβανε η ίδια η πόλη (*Πρωτ.* 326c-e). Όσοι μάλιστα είχαν τα μέσα και τη διάθεση μπορούσαν να συνεχίσουν τη φοίτησή τους και να αναζητήσουν υποδείξεις για την ηθική τους τελείωση στη φιλοσοφία.

Το τρίτο αυτό στάδιο ηθικής διαπαιδαγώγησης προϋπέθετε την ωριμότητα του νέου. «Διό», έγραφε ο Αριστοτέλης, «τῆς πολιτικῆς [δηλαδή, σύμφωνα με τα συμφραζόμενα, της ηθικής] οὐκ ἔστιν οἰκειὸς ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων».²⁵ Ο Πλούταρχος πάλι υποστήριζε ότι μέχρι την ανδρική ηλικία, οι νέοι όφειλαν να είναι πολύ προσεκτικοί και φειδωλοί στα λόγια. Για να μπορεί να μιλήσει κανείς εκ του προχείρου, έπρεπε πρώτα

25. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1095a.

να έχει ριζώσει μέσα του η δύναμη του λόγου.²⁶ Την εποχή του Πλούταρχου, η συμμετοχή στα κοινά της πόλης, στην οποία οφειλόταν η άνθηση της ρητορικής τέχνης, δεν είχε πια το βάρος και τη σημασία που είχε στα χρόνια του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Η τέχνη του λόγου ωστόσο εξακολουθούσε να παραμένει κεντρική στην ηθική διάπλαση των ανθρώπων. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος, τρεις αιώνες αργότερα, επέμενε ότι ο έλεγχος της γλώσσας ήταν το πρώτο μέλημα στη διαπαιδαγώγηση των νέων. «Μάλιστα ἐὰν παιδεύηται αἰσχροῦ μὴ φθέγγεσθαι, ἄνωθεν ἔχει τὴν εὐλάβειαν προκαταβεβλημένην».²⁷

Ορισμένοι μύθοι εξακολουθούσαν να επηρεάζουν την ηθική και θρησκευτική διαπαιδαγώγηση των ανθρώπων, ακόμα και μετά την ενηλικίωσή τους. Πολλοί φιλόσοφοι προσέφευγαν συστηματικά σε μύθους για να αναπτύξουν τις θεωρίες τους για τη φύση του κόσμου και των θεών. Οι μύθοι των ενηλίκων και των φιλοσόφων ωστόσο δεν ήταν απλά παραμύθια — ή, πάντως, δεν αντιμετωπιζόνταν ως απλά παραμύθια. Απαιτούσαν σκέψη, ερμηνεία και δημιουργική αλληγορία. Ο Σαλούστιος, ένας εθνικός φιλόσοφος του τέταρτου αιώνα — σύγχρονος, και ενδεχομένως φίλος του αυτοκράτορα Ιουλιανού— εξηγούσε στην πραγματεία του *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* ποια ωφέλεια προέκυπτε από τους μύθους: αναζητώντας την αλήθεια, η διάνοια δεν παρέμενε αργή (3.1).²⁸

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος απέδιδε και αυτός μεγάλη σημασία στους παιδαγωγικούς μύθους. Από μια ηλικία και ύστερα, οι νέοι μπορούσαν να πληροφορηθούν τις βιβλικές ιστορίες που είχαν κριθεί ακατάλληλες για τα μικρά παιδιά. Στα δεκαπέντε του ο νέος ήταν σε θέση να πληροφορηθεί για τη γένενα. Περί κατακλισμού, περί Σοδόμων και τα σχετικά με την Αίγυπτο, ο νέος θα έπρεπε να τα διδαχθεί όταν πια γινόταν περίπου δεκαοκτώ ετών: ήταν με-

26. *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* 6E.

27. *Περὶ κενοδοξίας* 28 (366-70), 62 (764-6).

28. Για τον Σαλούστιο βλ. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, σ.

γάλο βάρος να φορτωθεί με τις διδακτικές αυτές διηγήσεις ναυρίτερα. Οι ιστορίες της Καινής Διαθήκης πάλι ήταν κατάλληλες για ακόμα μεγαλύτερη ηλικία.²⁹ Από τις ιστορίες που του αποκαλύπτονταν σταδιακά, ο νέος όφειλε να συνάγει τα κατάλληλα ηθικά διδάγματα, και για να το κάνει αυτό σωστά χρειαζόταν ωριμότητα. Κυρίως όφειλε να διδαχτεί από το βίο των ενάρετων ανδρών. Η μίμηση εξακολουθούσε να αποτελεί τη στερεότερη βάση ηθικού προσανατολισμού.

Οι χριστιανοί απέρριπταν τα ηθικά πρότυπα των εθνικών αλλά δεν αρνούσαν την παιδαγωγική αξία της μίμησης. Μάλιστα, ενώ για τους εθνικούς φιλοσόφους η μίμηση εξαντλούσε κάπως το ρόλο της με την ενηλικίωση, για τους χριστιανούς η ενηλικίωση έφερε απλώς στο προσκήνιο άλλα πρόσωπα ως πρότυπα. Με το χριστιανισμό, η παραδοσιακή αξία της μίμησης απέκτησε ιδιαίτερη φόρτιση. «Μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ», συμβούλευε τους πιστούς ο Παῦλος (1 Κορ. 10:33). «Ἡ κατὰ τὸν Θεὸν παιδαγωγία», έγραφε ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, είναι «πράξεων ἀγίων ὑποτύπωσις» (Παιδ. 1.7). Ο Ιωάννης Χρυσόστομος καλούσε σε κάθε ευκαιρία τους πιστούς να ακολουθήσουν το παράδειγμα των ενάρετων και των αγίων: *Μίμησαι τὸν Ἀβραάμ, μίμησαι τὸν Μωσῆα, μίμησαι τὴν Ἄννα, μίμησαι τὸν μακάριον Ἰώβ, μίμησαι τὸν Σαμαρείτην, μίμησαι τὸν Στέφανον, μίμησαι τὸν Πέτρον, μίμησαι τὸν Παῦλον, μίμησαι τὸν Διδάσκαλον, μίμησαι τὸν Δεσπότην.*

Πλάι στους βιβλικούς ήρωες, σημαντική θέση κατακτούσαν σταδιακά και οι μάρτυρες. Το ότι ο βίος τους ήταν ακόμα σχετικά πρόσφατος δεν έπρεπε να αποτελεί εμπόδιο: μια μέρα θα γινόταν και αυτός αρχαίος.³⁰ Οι εθνικοί θαύμαζαν τους φιλοσόφους, και οι χριστιανοί τους μάρτυρες, τους ασκητές και τους μοναχούς. Ὑψιστο υπόδειγμα όλων των χριστιανών ήταν ο ίδιος ο Ιησούς και ο Θεός. Σύμφωνα με τον Κλήμη, οι χριστιανοί έπρεπε με κάθε τρόπο να εξομοιώνουν την ψυχή τους με τον Ιησού (Παιδ. 1.2). Για

29. *Περὶ κενοδοξίας* 52 (695-703).

30. *Passio Perpetuae* 1.

τον Ιωάννη Χρυσόστομο, ο άνθρωπος, ως εικόνα του Θεού, όφειλε να προσπαθεί να γίνει όμοιος με τον Θεό στις αρετές της ψυχής.³¹ Όταν επρόκειτο για τέτοια προσπάθεια, σύμφωνα ήταν και ο εθνικός Ιουλιανός: «Χρή μιμείσθαι τήν ούσίαν [των θεών]» έλεγε στους ιερείς.³²

Στην εφηβική ηλικία οι νέοι καθοδηγούνταν συχνά από δασκάλους, αλλά οι γονείς ασκούσαν συνήθως άμεσο και προσωπικό έλεγχο. Οι Έλληνες της κλασικής και της ελληνιστικής εποχής φαίνεται ότι απέδιδαν στους γιους τους αυτονομία κινήσεως και επιλογών με το γάμο ή την ενηλικίωσή τους. Στον ρωμαϊκό κόσμο ωστόσο, ο πατέρας συνέχιζε κάποτε να ελέγχει τα παιδιά του ακόμα και όταν δημιουργούσαν δικές τους οικογένειες. Σύμφωνα με τη ρωμαϊκή νομοθεσία, η πατρική εξουσία και ευθύνη μπορούσε να παρατεθεί για όλη τη διάρκεια της ζωής του πατέρα. Η αυστηρότητα με την οποία οι γονείς ασκούσαν τα δικαιώματά τους ήταν βέβαια προσωπική τους υπόθεση, αλλά οι διαθέσιμες μαρτυρίες δείχνουν ότι, στους αυτοκρατορικούς χρόνους, οι σχέσεις στοργής ήταν συνήθεις και αναμενόμενες. Η εποχή που οι ρωμαίοι πατέρες περηφανεύονταν για την υπέρμετρη αυστηρότητά τους ανήκε στο παρελθόν.³³ Τώρα όμως είχαν να αντιμετωπίσουν το πρόσθετο πρόβλημα της θρησκευτικής επιλογής των παιδιών τους, που ήταν παλαιότερα σχεδόν άγνωστο.³⁴

Μόνοις τοῖς πλουσίοις τὰς ὑποθήκας διδόναι

Η παιδεία για την οποία έκαναν λόγο οι φιλόσοφοι της κλασικής Αθήνας δεν αφορούσε το σύνολο του πληθυσμού· ούτε καν το σύνολο των ελεύθερων πολιτών. Οι συμβουλές και οι προτροπές τους μπορούσαν να υλοποιηθούν μόνο από μία μικρή ομάδα πολύ εύπο-

31. *Υπόμνημα εις Έφεσίους*, ομιλία ΚΑ' 4 (MPG 62, 154).

32. Απόσπασμα επιστολής προς ιερέα 302b.

33. Eyben, «Fathers and sons».

34. North, «The development of religious pluralism». Βλ. κεφ. 2.

ρων οικογενειών. Εξάιρεση αποτελούσαν ορισμένες σκέψεις για την ιδανική πολιτεία, που επιχειρούσαν να καλύψουν τις ανάγκες ενός ευρύτατου κοινωνικού φάσματος.

Περιγράφοντας την ιδανική αγωγή, ο Πλούταρχος κάνει μια απρόβλεπτη, αλλά εύλογη παρέκβαση. Με μεγάλη ειλικρίνεια θέτει στον εαυτό του την παρακάτω ερώτηση:

Σὺ δέ δη περὶ τῆς ἐλευθέρων ἀγωγῆς ὑποσχόμενος παραγγέλματα δώσειν ἔπειτα φαίνη τῆς μὲν τῶν πενήτων καὶ δημοτικῶν παραμελῶν ἀγωγῆς, μόνοις δὲ τοῖς πλουσίοις ὁμονοεῖς τὰς ὑποθήκας διδόναι.

Τις οδηγίες που έδινε —όλοι το αντιλαμβάνονταν— μόνο οι πλούσιοι μπορούσαν να τις ακολουθήσουν: αυτοί μόνοι διέθεταν τα χρήματα και το χρόνο που χρειαζόταν μια πλήρης και σωστή παιδεία. Εγώ θα επιθυμούσα, απαντά στο ερώτημά του ο ίδιος, να υπήρχε μια αγωγή χρήσιμη κατά τον ίδιο τρόπο για όλους. Αν όμως κάποιιοι δεν μπορούν να την αξιωθούν λόγω ένδειας, «τὴν τύχην αἰτιάσθωσαν, οὐ τὸν ταῦτα συμβουλεύοντα». Οι απόψεις του Πλούταρχου για την παιδεία δεν φιλοδοξούσαν να αλλάξουν τον κόσμο. Χωρίς να έχει προκατάληψη κατά των φτωχών, δεν ενδιαφερόταν για το πρόβλημα της φτώχειας. Η σωστή παιδεία ήταν μια έννοια απόλυτη. Όσοι δεν είχαν τις κατάλληλες προϋποθέσεις, ας έκαναν ό,τι μπορούσαν.³⁵

Η θρησκευτική παιδεία απαιτούσε για τους εθνικούς φιλοσόφους ακόμα μεγαλύτερη προσπάθεια. Ζητήματα θεολογίας διδασκόνταν στις φιλοσοφικές σχολές, όπου φοιτούσαν κυρίως εύποροι, με άνεση χρόνου. Ο εθνικός Σαλούστιος άρχιζε την πραγματεία του με την παρακάτω παρατήρηση:

τοὺς περὶ θεῶν ἀκούειν ἐθέλοντας δεῖ μὲν ἐκ παίδων ἤχθαι καλῶς καὶ μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι δόξαις, δεῖ δὲ καὶ τὴν φύσιν ἀγαθοῦς εἶναι καὶ ἔμφρονας εἶνα ὁμοίον τι ἔχωσι τοῖς λόγοις.
(1.1)

35. *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* 8E.

Για να ασχοληθεί κανείς με τους θεούς, έπρεπε να έχει κατάλληλη καταγωγή και ανατροφή. Ο πολύς κόσμος μπορούσε να ασκήσει μια πρακτική ευσέβεια, χωρίς σαφή επίγνωση της φύσης του θεού και του κόσμου.

Ως δάσκαλος του χριστιανισμού, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς αντιλαμβανόταν ότι οι πλούσιοι είχαν μεγαλύτερες ευκαιρίες από ό,τι οι φτωχοί για να ασχοληθούν με τα υψηλά, δηλαδή τα θρησκευτικά ζητήματα. «Ὁ μὲν γὰρ ἔχων κτήματα καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ οἰκίας ὡς Θεοῦ δωρεάς», όταν βέβαια κάνει καλή χρήση όλων αυτών, «οὗτός ἐστιν ὁ μακαριζόμενος ὑπὸ τοῦ Κυρίου καὶ πτωχὸς τῷ πνεύματι καλούμενος, κληρονόμος ἔτοιμος οὐρανοῦ βασιλείας». Μακάριος δεν ήταν ο «πτωχός» (Λουκ. 6:20), ούτε ο «πτωχὸς τῷ πνεύματι» (Ματ. 5:2), όπως τον εννοούσαν οι πολλοί. «Πτωχὸς τῷ πνεύματι», και άρα μακάριος, ήταν αυτός που είχε αποβάλει από την ψυχή του «τὰ δόγματα τὰ περὶ χρημάτων», δηλαδή αυτός που είχε τύχει της καλύτερης δυνατῆς παιδείας και που, κατά τεκμήριο, ήταν πλούσιος.³⁶

Υπάρχει και μία ακόμα διάσταση στο ζήτημα, πέρα από την καθαρά πρακτική. Το ενδιαφέρον για το είδος της παιδείας που καταγράφεται στο *Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς* δεν μπορεί να το είχαν όλοι οι άνθρωποι. Οι φτωχοί, εκτός από το ότι στερούνταν τα μέσα, δεν είχαν κίνητρο να επιδιώξουν μια τέτοια μόρφωση. Οι βιοτικές ανάγκες και οι καθημερινές τους ασχολίες τούς οδηγούσαν σε άλλου είδους φροντίδες. Για τους εύπορους, τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Η παιδεία που περιγράφει ο Πλούταρχος ήταν απαραίτητη για την κοινωνική τους ζωή. Παρομοίως και στις χριστιανικές κοινότητες της Αλεξάνδρειας. Οι θεολογικοί στοχασμοί που διατυπώνει ο Κλήμης αφορούσαν έναν σχετικά μικρό κύκλο πιστών που είχε αναλάβει, ή επρόκειτο να αναλάβει, την καθοδήγηση της εκκλησίας. Οι περισσότεροι ηγέτες του χριστιανισμού της εποχής προέρχονταν άλλωστε από τις τάξεις των πλουσίων.

36. *Τίς ὁ σφωζόμενος πλούσιος* 11-3, 16. Βλ. σχετικά κεφ. 1.

Μακάριοι οί πτωχοί

Ο χριστιανισμός ωστόσο ήταν υπόθεση όλων των κοινωνικών βαθμίδων και όλων των κοινωνικών τάξεων. Άρχοντες και αρχόμενοι, φτωχοί και πλούσιοι, ελεύθεροι και δούλοι όφειλαν να γνωρίζουν περί του Θεού και της διδασκαλίας του Ιησού. Η χριστιανική ηθική ήταν κοινή για το σύνολο των πιστών. Το πρόβλημα δεν ήταν άγνωστο στον Κλήμη και τους άλλους χριστιανούς δασκάλους του τρίτου αιώνα. Προετοιμάζοντας τους προσήλυτους για βάπτιση, τους μιλούσαν με τρόπο που μπορούσαν όλοι να παρακολουθήσουν. Το μέγιστο μέρος των κατηχουμένων ήταν ενήλικες, και για να οδηγηθούν στο χριστιανισμό είχαν ήδη γνώση ορισμένων βασικών του δογμάτων. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι όλοι οι κατηχούμενοι ήταν σε θέση να κατανοήσουν και να αφομοιώσουν το σύνολο των χριστιανικών ιδεών. Ο Κλήμης και άλλοι χριστιανοί δάσκαλοι κρατούσαν ένα μέρος της διδασκαλίας κρυφό από τους πολλούς, αποκαλύπτοντάς το σταδιακά και ανάλογα με τις δυνατότητες του καθενός. Ως εθνικοί, οι άνθρωποι χρειάζονταν προτροπές ως νέοι χριστιανοί, παιδαγωγία — και μόνο ως ώριμοι πιστοί ήταν έτοιμοι για πλήρη διδασκαλία.³⁷

Τα δεδομένα αυτά άλλαξαν ριζικά από τον ύστερο τέταρτο αιώνα. Η νέα αυτοκρατορική πολιτική έναντι του χριστιανισμού άνοιξε τις πόρτες του σε μεγάλες μάζες ανθρώπων.³⁸ Η κατήχηση κατά στάδια, ανάλογα με την πρόοδο του καθενός, έγινε ακατόρθωτη πολυτέλεια. Το χριστιανικό κήρυγμα όφειλε στο εξής να είναι κοινό για όλους, τους μορφωμένους και τους αμόρφωτους, τους κατοίκους των πόλεων και τους αγρότες, τους ελληνόφωνους (ή λατινόφωνους) και τους αλλόγλωσσους πιστούς.

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος αντιμετώπισε το πρόβλημα της μαζι-

37. *Παιδαγωγός* 1.1. Βλ. Smith, *Clement of Alexandria and the Secret Gospel of Mark*.

38. Βλ. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, σ. 43 κ.ε.

κής διάδοσης του χριστιανισμού στην πολυπληθή Αντιόχεια.³⁹ Στη μεγάλη της εκκλησία συνέρρεαν πιστοί με πολύ διαφορετικό μορφωτικό επίπεδο. Ανάμεσά τους υπήρχαν αγράμματοι, γυναίκες χωρίς παιδεία και αγρότες που καταλάβαιναν ελληνικά με δυσκολία. Κυρίως όμως το κοινό του Ιωάννη περιλάμβανε πολλούς φτωχούς, που δεν είχαν συνηθίσει να ασχολούνται σε ώριμη ηλικία με ζητήματα ηθικής τελείωσης. Δεν είχαν το χρόνο, αλλά δεν είχαν και το κίνητρο για αυτή την ενασχόληση.⁴⁰

Ο Ιωάννης αναφέρθηκε πολλές φορές στους πειρασμούς του πλούτου και της τρυφλής ζωής. Προειδοποιούσε τους πιστούς, για παράδειγμα, ότι οι μεγαλύτεροι κίνδυνοι βρίσκονται στο αυτοκρατορικό παλάτι. Συνεχώς συμβούλευε τους πλούσιους να ελεούν τους φτωχούς. Αν όμως κάποιος ήταν φτωχός; Προφανώς δεν κινδύνευε από την τρυφή ζωή. Το ερώτημα ήταν αν είχε τη δυνατότητα να ασχοληθεί με τα πνευματικά ζητήματα και την ηθική του βελτίωση. Η απάντηση του Ιωάννη στο ερώτημα αυτό διαφέρει από εκείνη του Πλούταρχου ή του Κλήμη: Αν κάποιος είναι φτωχός, όχι μόνο να μην κατηγορεί τη μοίρα του, αλλά ας παραμείνει φτωχός. Παραμένοντας φτωχός, και ακολουθώντας τη χριστιανική διδασκαλία, θα αποκτήσει γρήγορα «τὴν ἐκούσιον, οὐ τὴν χειροτονητὴν» εξουσία. Ὑπῆρχε ἄλλωστε το παράδειγμα των ασκητῶν οι οποίοι περιέφεραν τη φτώχεια τους και αποκτούσαν δόξα. Ὅπως οι κυνικοί, περιφρονούσαν τα υλικά αγαθά. Αντίθετα από τους κυνικούς όμως, που είχαν αρνηθεί τα πλούτη, πολλοί χριστιανοί ασκητές προέρχονταν από τα φτωχότερα στρώματα του πληθυσμού. Ἦταν «ἀγροῖκοι καὶ ταπεινοὶ ἐκ ταπεινῶν», και είχαν καταστεί πρότυπα ενάρετης συμπεριφοράς.⁴¹ Τους ίδιους συλλογισμούς είχαν ακούσει παλαιότερα οι δούλοι. Για αυτούς, ο δρόμος προς την ηθι-

39. Για την Αντιόχεια της εποχής βλ. Liebeschuetz, *Antioch*. Meeks / Wilken, *Jews and Christians in Antioch*.

40. Βλ. π.χ. τις παρατηρήσεις του για την παρουσία στην εκκλησία του αγροτῶν που μιλούσαν βάρβαρον γλῶτταν στην *Κατήχηση Η'* 1-6.

41. Ὑπόμνημα εἰς Ἐφεσίους, ομιλία ΚΒ' 1-3 (MPG 62, 150-3).

κή τελείωση περνούσε μέσα από τη δουλεία. Τώρα για τους φτωχούς ο δρόμος περνούσε μέσα από τη φτώχεια. Η φτώχεια ήταν η καλύτερη άσκηση για την ηθική. Έτσι ο Ιωάννης δεν ήθελε να απελπίζεται κανένας φτωχός, άρρωστος ή πεινασμένος, ούτε να κακοτυχίζει τον εαυτό του, «ἀλλὰ μεθ' ὑπομονῆς καὶ εὐχαριστίας ἅπαντα φέρων» να τρέφεται από τώρα με τις καλές ελπίδες και να περιμένει τις ανείπωτες αμοιβές και την πληρωμή των κόπων του.⁴²

Οι χριστιανοί Πατέρες του τέταρτου αιώνα επανέρχονται πολλές φορές στο θέμα αυτό. Η οικονομική και κοινωνική θέση δεν θα έπρεπε, κατά τη γνώμη τους, να δημιουργεί εμπόδια στον καλό χριστιανό. Όλοι είχαν τις προϋποθέσεις να ασκηθούν και να φιλοσοφήσουν σύμφωνα με το πνεύμα του χριστιανισμού. Αληθινοί φιλόσοφοι ήταν οι ασκητές και οι μοναχοί, ακόμα και εκείνοι που μετά βίας γνώριζαν γραφή και ανάγνωση. Αν στερούνταν την παιδεία των εθνικών φιλοσόφων, αυτό δεν είχε καμία σημασία. Το χριστιανικό κήρυγμα τους είχε ανοίξει νέους πνευματικούς και ψυχικούς ορίζοντες.

Ἡμεῖς δὲ νήπιοι γεγόναμεν

Η ενασχόληση με την ηθική αφορούσε κυρίως τους ενήλικες. Τα παιδιά, σύμφωνα με τη γνώμη των εθνικών και των χριστιανών, μετείχαν της ηθικής σε στοιχειώδη μόνο βαθμό. Ηθική για τα παιδιά ήταν η υπακοή στους γονείς. Μεσολαβούσε ένα μεταβατικό στάδιο, και με την ενηλικίωση η κατάσταση άλλαζε ριζικά. Όπως οι εθνικοί της ύστερης αρχαιότητας που επέλεγαν ως τρόπο ζωής τη φιλοσοφία, έτσι και οι χριστιανοί άρχιζαν να ενδιαφέρονται συστηματικά για τα ουσιαστικότερα ζητήματα της χριστιανικής ηθικής μετά τα δεκαοκτώ τους χρόνια.

Οι εθνικοί της ύστερης αρχαιότητας, σύμφωνα με παλαιά παράδοση, θεωρούσαν ύψιστο βαθμό ηθικής ενασχόλησης την ένταξη σε μια φιλοσοφική σχολή. Παράλληλα ή ανεξάρτητα από την έν-

42. *Εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον*, λόγος Ζ' 5 (MPG 48, 1052-3).

ταξη αυτή, εξακολουθούσαν να ανταλλάσσουν τις απόψεις τους περί ηθικής, σε δείπνα και άλλες κοινωνικές συναναστροφές. Το παράδειγμα του πλατωνικού Συμποσίου συνέχισε να εμπνέει αιώνες μετά τη συγγραφή του. Στις φιλοσοφικές σχολές και τις κοινωνικές συναναστροφές αναζητούσαν συχνά απαντήσεις σε μεγάλα ζητήματα ηθικών επιλογών. Την εποχή του Πλούταρχου, για παράδειγμα, η παιδεραστία, που είχε τόσο πολύ απασχολήσει τον Πλάτωνα, συνέχιζε να παραμένει θέμα ανοικτό.⁴³ Με τα δεδομένα αυτά, οι εθνικοί είχαν κάθε λόγο να επιμένουν ότι η ηθική προϋπέθετε παιδεία και ωριμότητα.

Οι χριστιανοί καλούνταν να κάνουν και αυτοί τις επιλογές τους. Ο μοναχικός βίος, η αγαμία και η παρθενία δεν αποτελούσαν υποχρέωση όλων των πιστών. Οι μεγάλες μάζες των χριστιανών, που δεν έπαιρναν την πρωτοβουλία να ξεκοψουν από την κοινωνική και οικογενειακή ζωή, όφειλαν να πειθαρχήσουν σε καθορισμένο κώδικα ηθικών επιταγών, κοινό για όλους. Για τις μάζες, η ηθική ήταν δεδομένη. Στις εκκλησίες, όπου διδάσκονταν τους κανόνες ενάρετης συμπεριφοράς, ο διάλογος είχε εξοβελιστεί από το κήρυγμα και η αναζήτηση είχε αντικατασταθεί από την υποχρέωση υπακοής σε εντολές. Ο Κλήμης εξηγγούσε ότι ο λόγος του Ιησού έπρεπε να εκληφθεί ως νόμος (Παιδ. 1.3): όπως άλλωστε και ο λόγος του Μωυσή.

Μια ηθική αγωγή για τις μάζες χωρίς συζήτηση, χωρίς αναζήτηση και κοινή, σε μεγάλο βαθμό, για όλους αναιρούσε βασικά στοιχεία της ηθικής ενασχόλησης των εθνικών. Οι χριστιανοί είχαν κρατήσει την αντίληψη ότι η ολοκληρωμένη ηθική είναι υπόθεση ενηλίκων, την δίδασκαν όμως με έναν τρόπο που θύμιζε την ηθική διαπαιδαγώγηση των ανηλίκων. Η εξέλιξη αυτή ήταν ήδη εμφανής τον ύστερο δεύτερο αιώνα, αλλά πλήρως κατανοητή έγινε την εποχή του Ιωάννη. Η γοργή διάδοση του χριστιανισμού κατέστησε αναγκαία μια νέα αντίληψη για τη διάδοση της ηθικής.

Οι πρώτοι πιστοί θεωρούσαν ότι η θρησκευτική τους μετατρο-

43. Πλούταρχος, *Ἐρωτικός*. Βλ. Φουκώ, *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, σ. 217-34.

φή θα είχε άμεσες επιπτώσεις στην ηθική τους υπόσταση. Ο Παύλος είχε σκεφτεί να παραβάλλει τον αγώνα για ηθική τελείωση με παιδαγωγία.

Πρὸ τοῦ ἔλθειν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. Ὡστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιοθῶμεν· ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν. Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἔστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. (Γαλ. 3:23-6)

Ανάγκη όμως παιδαγωγού είχαν οι Ιουδαίοι, που ήταν ακόμη παιδιά. Η πίστη στον Ιησού ισοδυναμούσε με ενηλικίωση και απελευθέρωση από την κηδεμονία του παιδαγωγού. Η νέα πίστη όφειλε να συνοδεύεται ευθέως από νέα ενάρρητη συμπεριφορά.

Έναν αιώνα αργότερα, οι δάσκαλοι του χριστιανισμού είχαν πειστεί ότι η μεταστροφή στη νέα θρησκεία αποτελούσε μόνο το πρώτο βήμα. Οι πιστοί εξακολουθούσαν να χρειάζονται διαρκείς παραινέσεις και προτροπές. Ο Κλήμης αντέστρεψε το συλλογισμό του Παύλου και ισχυρίστηκε ότι πραγματικά παιδιά ήταν οι χριστιανοί. Με τη διδασκαλία του Ιησού, εξηγοῦσε στο παιδαγωγικό του σύγγραμμα, γίναμε νήπιοι (1.2). Με την καινή διαθήκη του Χριστού αποκτήσαμε νέας φρένας και μπορούμε να θεωρηθούμε λαὸς καινός, σε αντιδιαστολή προς τον πρεσβύτερο λαό. Αν εκείνοι χρειάζονταν το φόβο για να υπακούσουν στις εντολές του Θεού, οι χριστιανοί είχαν γίνει ἀταλοὶ πρὸς πειθῶ και εἰδὲργαστοι πρὸς ἀγαθωσύνην (1.5). Σύμφωνα με τον Κλήμη ωστόσο, οι χριστιανοί δεν ήταν παῖδες και νήπιοι επειδή επρόκειτο να διδαχτοῦν κάτι παιδαριῶδες και εὐκαταφρόνητον. Απεναντίας είχαν φωτιστεί και είχαν γνωρίσει τον Θεό· κατείχαν μια γνώση που δεν θα ήταν δυνατόν να αποκτήσουν τα νήπια και τα παιδιά. Συγκρινόμενη με εκείνη των Ιουδαίων, η ἐν Χριστῷ νηπιότης ήταν τελείωσις (1.6).

Το ακροατήριο του Ιωάννη ήταν ενήλικες. Συναθροίζονταν στην εκκλησία κάθε Κυριακή και άκουγαν το ιερατικό κήρυγμα. Τις καθημερινές όλοι θα επέστρεφαν στις εργασίες τους, τις κοινωνικές

τους υποχρεώσεις και τις διασκεδάσεις που προβλέπονταν για την τάξη τους. Το κήρυγμα του Ιωάννη περιλάμβανε σχεδόν πάντα ζητήματα ηθικής. Ακόμα και όταν το αντικείμενό του ήταν ερμηνευτικό ή επίκαιρο, κυριαρχούσαν οι παραινήσεις και οι προτροπές για αλλαγή του βίου. Από την άποψη αυτή, η εκκλησιαστική συνάθροιση παρουσίαζε ομοιότητες με ορισμένες φιλοσοφικές σχολές. Ο τρόπος με τον οποίο μιλούσε ο Ιωάννης, ωστόσο, θύμιζε έντονα διδασκαλία παιδιών. Για να μεταδώσει τις ιδέες του στο ακροατήριό του, βασιζόταν κυρίως στη διαρκή επανάληψη. Το πρόβλημά του δεν ήταν να καταστήσει σαφείς δύσκολες φιλοσοφικές έννοιες, ούτε να επιλέξει την κατάλληλη θεραπεία για την ψυχή καθενός. Ολόκληρο το εκκλησίασμα γινόταν κοινωνός της ίδιας διδασχής, και για όλες τις ψυχές υπήρχε κοινή θεραπεία. Το πρόβλημα του Ιωάννη ήταν ότι οι πιστοί δεν εφήρμοζαν όσα χρηστά άκουγαν κατά το κήρυγμα.

Κατά τη γνώμη του Ιωάννη, εμπόδιο στην ηθική μεταστροφή των πιστών στεκόταν ο πονηρός δαίμων. Στη μανία του δαίμονα αντέτασσε λοιπόν τη δική του επιμονή. Και επειδή η δική του επιμονή δεν επαρκούσε για να εξουδετερώσει τη δαιμονική δύναμη, καλούσε τους πιστούς να συνεχίζουν μεταξύ τους, καθοδηγώντας διαρκώς ο ένας τον άλλον.⁴⁴ Έλεγε και ξανάλεγε τα ίδια, και μάκρυνε τους λόγους του, γνωρίζοντας ότι γινόταν κουραστικός. Παρατηρούσε το πλήθος μέσα στην εκκλησία να ενοχλείται και να αφαιρείται, ενώ ο ένας άρχιζε να πατά τον άλλο. Καλούσε το εκκλησίασμα ωστόσο να επιδείξει την αντοχή των παιδιών. Από μικρή ηλικία, πριν κλείσουν ακόμα τα πέντε, πήγαιναν καθημερινά στα διδασκαλεία και κάθονταν μέχρι το μεσημέρι, αφηφώντας τη ζέστη και τη δίψα.⁴⁵

Η μακρηγορία του, όπως εξηγούσε, δεν ήταν τυχαία. Διαλεγόταν υπέρ *μεγίστων και αναγκαιοτάτων* θεμάτων. Αυτό εξηγούσε

44. *Eis tòn ptwchón Lázarou*, λόγος Α' 4 (MPG 48, 967). Πβ. κεφ. 2, σ. 81-2.

45. *Πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας* 1 (MPG 51, 123-5).

ίσως την επιμονή του. Η μέθοδός του όμως υπαγορευόταν από το είδος του ακροατηρίου του. Μιλούσε σε μεγάλο πλήθος, σε ανθρώπους που είχαν τις γυναίκες τους, που διηύθυναν τα σπίτια τους, που ζούσαν από την καθημερινή τους εργασία και ασχολούνταν με βιοτικά ζητήματα. Και δεν ήταν μόνο αυτό. Σε αντίθεση με τους δασκάλους, αυτός είχε τους μαθητές του μόνο μία φορά την εβδομάδα, και τους σχολούσε πολύ πριν από το μεσημέρι. Θέλοντας λοιπόν να καταστήσει όσα τους έλεγε εύσυνοπτα, φρόντιζε να παρουσιάσει τη διδασκαλία του όσο μπορούσε σαφέστερη. Αν τους μιλούσε με συντομία, θα έφευγαν χωρίς κανένα κέρδος. Αλλά η μακρηγορία του είχε και μιαν ακόμα αιτία. Το ακροατήριό του δεν ήταν σταθερό. Κάποιοι έρχονταν τη μία φορά και αμελούσαν να έρθουν την επομένη. Ο Ιωάννης όμως δεν ολοκλήρωνε ένα θέμα σε μία ομιλία· συχνά χρειαζόταν πολλές ομιλίες για να εξηγήσει μία περικοπή ή μία παραβολή. Ήταν έτσι υποχρεωμένος να επανέρχεται σε πράγματα που είχε ήδη αναπτύξει, ώστε όλοι να είναι σε θέση να παρακολουθήσουν και να κατανοήσουν το περιεχόμενο της ομιλίας.⁴⁶

Ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος

Ο Ιωάννης επέμενε ότι η ηθική διαπαιδαγώγηση όφειλε να καλύπτει όλες τις πτυχές του βίου. Δεν υπήρχαν ηθικά αδιάφορες πράξεις, ούτε ηθικά αδιάφορα λόγια, ούτε άλλωστε ηθικά αδιάφορες σκέψεις. Όλα υπηρετούσαν κάποιο σκοπό, και αν ο σκοπός αυτός δεν ήταν αγαθός, τότε θα ήταν, αναγκαστικά, αμαρτωλός. Για να αναπτύξει τις απόψεις του αυτές, συχνά ανέτρεχε στα λόγια του Παύλου: «εἴτε οὖν ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε». Οι χριστιανοί έπρεπε να θεωρήσουν τα λόγια αυτά βακτηρία μεγάλη, δπλο και ασφάλεια, θησαυροὺς ἀφάτους.⁴⁷ Αποκομμένα από τα συμφραζόμενά τους, τα λόγια αυτά δίνουν πράγματι την εντύπωση ότι έχουν ευρύ πεδίο αναφοράς· στην

46. Πρὸς τοὺς ἐγκαλέσαντας 3 (MPG 51, 136).

47. Λόγος εἰς τὰς Καλένδας 6 (MPG 48, 962).

πραγματικότητα σχετίζονταν με ένα πολύ ειδικό πρόβλημα: τη βρώση ειδωλόθυτων (1 Κορ. 10:31).

Ευρύτερο νόημα από το αρχικό είχε ήδη προσδώσει στην προτροπή του Παύλου ο Κλήμης. Στον *Παιδαγωγό* του αναφέρεται σε πολλά ζητήματα καθημερινής συμπεριφοράς, εξηγώντας ότι δεν ήταν αδιάφορα για τον χριστιανικό βίο (2.1). Η έμφαση του Κλήμη ωστόσο ήταν στην εγκράτεια. Οι χριστιανοί θα έπρεπε να αποφεύγουν τη σπατάλη και τον έκλυτο βίο. Η τροφή και ο ύπνος, η ένδυση και ο καλλωπισμός απαιτούσαν προσοχή: προορισμός τους ήταν η ικανοποίηση των αναγκών, όχι η μάταιη δόξα. Ο Ιωάννης υπήρξε πολύ αναλυτικότερος στα θέματα αυτά. Με την επιμονή του και τα πολλαπλά του παραδείγματα επιχείρησε να δείξει ότι ολόκληρη η ζωή, στην παραμικρή της λεπτομέρεια, ήταν ηθικά σημαντική. 'Όλα έπρεπε να γίνονται προς χάριν του Θεού. Έτσι, έχοντας εξηγήσει πώς όλες οι ενέργειες και διαθέσεις του βίου μπορούν να γίνονται με τη σκέψη του Θεού, ρωτούσε το ακροατήριό του:

“Όταν γάρ υπόδεσις, και κουρά, και ιματίων στολή, και βάδισις, και ὄψις, και ῥήματα, και συνέδρια, και εἴσοδοι και ἔξοδοι, και σκώμματα και ἔπαινοι, και ψόγοι και ἐγκώμια, και φιλίας και ἔχθραι δύνωνται διὰ τὸν Θεὸν γίνεσθαι, τί ἔστι λοιπὸν ὃ μὴ δυνατόν γενέσθαι διὰ τὸν Θεόν, ἂν θέλωμεν;

Αυτά και πολλά άλλα παρόμοια είναι τα ερωτήματα στα οποία αναλάμβανε να απαντήσει ο Ιωάννης, παρέχοντας για καθένα χωριστά πληροφορίες και παραδείγματα. Έχοντας δώσει οδηγίες για τη χριστιανική στάση σε όλα αυτά τα ζητήματα, κατέληξε:

“Ἄν τε εὐχώμεθα, ἂν τε νηστεύωμεν, ἂν τε ἐγκαλῶμεν, ἂν τε συγγινώσκωμεν, ἂν τε ἐπαινῶμεν, ἂν τε ψέγωμεν, ἂν τε εἰσιῶμεν, ἂν τε ἐξίωμεν, ἂν τε πωλῶμεν, ἂν τε ἀγοράζωμεν, ἂν τε σιγῶμεν, ἂν τε διαλεγώμεθα, ἂν τε ἄλλο ὀτιοῦν πράττωμεν, εἰς δόξαν Θεοῦ πάντα ποιῶμεν, κἂν μὴ τι εἰς δόξαν Θεοῦ γίνηται, μηδὲ γινέσθω, μηδὲ λεγέσθω παρ’ ἡμῶν.⁴⁸

48. Λόγος εἰς τὰς Καλένδας 5-6 (MPG 48, 960-2).

Ο προβληματισμός αυτός ήταν, από μίαν άποψη, πολύ κοντά στα ιδανικά των στωικών και ορισμένων άλλων στοχαστών των αυτοκρατορικών χρόνων. Ο Μάρκος Αυρήλιος κατέγραφε πολλές ασήμαντες σκέψεις του και πολλές ασήμαντες πράξεις του.⁴⁹ Η καταγραφή δείχνει ότι οι ασήμαντες λεπτομέρειες του καθημερινού βίου είχαν αρχίσει να αποκτούν κάποιου είδους νόημα για την ηθική υπόσταση των ανθρώπων. Παρομοίως, ο Αίλιος Αριστείδης κατέγραφε συστηματικά τα όνειρά του. Ο ίδιος πίστευε ότι σε αυτά επικοινωνούσε με τον Θεό. Άλλοι έδειχναν μεγάλο ενδιαφέρον για όλες τις πτυχές του καθημερινού βίου. Σε κάποιο σύγγραμμα που κάνει λόγο για την κατάλληλη επιλογή του παιδαγωγού και την αγωγή των νέων, συνιστάται η εκμάθηση βασικών αρχών της ιατρικής τέχνης.

Ἐν περιπάτῳ καὶ ἐν καθέδρᾳ καὶ ἀλείμματι καὶ λουτρῷ καὶ βρώσει καὶ πόσει καὶ ὕπνῳ καὶ ἐξεγέρσει καὶ πάσῃ πράξει, δι' ὅλου τοῦ βίου καὶ δι' ἀπάσης τῆς ζωῆς χρεῖαν ἔχομεν συμβουλίας πρὸς τὴν ἀβλαβῆ καὶ συμφέρουσαν χρῆσιν αὐτῆς [της τέχνης].⁵⁰

Είναι ωστόσο φανερό ότι οι προβληματισμοί των εθνικών δεν απέβλεπαν σε έναν ενάρετο βίο. Επιδιώξή τους ήταν η ευτυχία και η σωματική υγεία. Οι χριστιανοί δάσκαλοι που αποδέχτηκαν την πεποίθηση ότι όλες οι πτυχές του βίου απαιτούν προσοχή είχαν καθαρά θρησκευτικούς στόχους. Στο κήρυγμά τους δεν υπόσχονταν ευχάριστη και υγιεινή ζωή —συχνά επρόκειτο για το ακριβώς αντίθετο— αλλά μια ζωή αρεστή στον Θεό. Κανένας εθνικός, ακόμα και ο πιο ευσεβής, δεν φαντάστηκε ποτέ ότι οι μικρές λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής μπορούσαν να ενδιαφέρουν τον Θεό.

Αν όμως ο Θεός ενδιαφερόταν για τις μικρές λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής, τότε οι λεπτομέρειες αυτές θα καθόριζαν τη σωτηρία της ανθρώπινης ψυχής. Ο Ιωάννης επισείει διαρκώς το φόβο της κολάσεως. Η γέεννα αποτελούσε ένα από τα προσφιλέστερά του

49. Asmis, «The Stoicism of Marcus Aurelius».

50. Αθήναιος στον Ορειβάσιο, *Συναγωγή* 39.7. Για το χωρίο αυτό βλ. Φουκά, *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, σ. 116.

θέματα. Ο Παύλος, του οποίου τη διδαχή ο Ιωάννης ακολουθούσε σε πολύ μεγάλο βαθμό, δεν έκανε ποτέ λόγο για γέεννα. Οι πρώτοι χριστιανοί τόνιζαν την ανάσταση και την απολύτρωση που είχε φέρει ο Ιησούς με τη θυσία του, όχι την κόλαση. Όταν πρωτοσκέφτηκαν τις τιμωρίες, αυτές αφορούσαν τους διώκτες τους και τους εχθρούς της πίστεως (Αποκ.). Συστηματικό ενδιαφέρον για τιμωρίες αμαρτωλών καταγράφηκε μόλις στα μέσα του δεύτερου αιώνα σε απόκρυφες Αποκαλύψεις. Τον τρίτο αιώνα, ένας από τους επιφανέστερους χριστιανούς θεολόγους υποστήριξε ότι η κόλαση δεν θα ήταν αιώνια. Με το πλήρωμα του χρόνου, η αποκατάσταση θα έφερνε όλο τον κόσμο κάτω από θεϊκή τάξη.⁵¹ Τον ύστερο τέταρτο αιώνα, ο Ιωάννης ισχυριζόταν ότι «ὁ Θεὸς τὴν οἰκουμένην διοικεῖ τῷ φόβῳ τῆς γεέννης καὶ τῇ τῆς βασιλείας ἐπαγγελίᾳ».⁵²

Σύμφωνα με τον Ιωάννη, όλοι οι άνθρωποι, οι Ιουδαίοι, οι Έλληνες και οι αιρετικοί, μολονότι δεν πίστευαν όπως έπρεπε περιαναστάσεως, «περὶ τῆς κρίσεως καὶ τῆς κολάσεως καὶ τῶν ἐκεῖ δικαστηρίων ἅπαντες συμφωνοῦσιν, ὅτι ἔστι τις τῶν ἐνταῦθα γινομένων ἀντίδοσις ἐκεῖ».⁵³ Ο Ιουλιανός δεν θα είχε γενικά αντίρρηση. Σύμφωνα με τον αυτοκράτορα, ο Θεός «ἐπαγγέλλεται τοῖς εὐσεβέσι τὸν Ὀλυμπον ἀντὶ τοῦ Ταρτάρου».⁵⁴ Οι παλαιότεροι Έλληνες ωστόσο δεν είχαν ασχοληθεῖ ιδιαίτερα ούτε με τον παράδεισο, ούτε με την κόλαση. Και ο ίδιος ο Ιουλιανός επέμενε περισσότερο στον Ὀλυμπο και τις απολαβές που ανέμεναν τις αγαθές ψυχές. Ο Ιωάννης αντίθετα καθιστούσε τη γέεννα κεντρικό άξονα της ηθικής του διδασκαλίας. Από τη στιγμή που τα παιδιά θα πληροφορηθούν την ύπαρξή της, όφειλαν να ενεργούν και να σκέπτονται με τη διαρκή απειλή της.

Ο φόβος της κολάσεως δεν ήταν ο μοναδικός σύμμαχος του Ιω-

51. Bernstein, *The Formation of Hell*, σ. 207-24 για τον Παύλο, σ. 282-91 για την Ἀποκάλυψη Πέτρου, και σ. 307-12 για τον Ωριγένη.

52. *Περὶ κενοδοξίας* 67 (810-1).

53. *Εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον*, λόγος Δ' 3 (MPG 48, 1011).

54. Απόσπασμα επιστολής προς ιερέα 300c' πβ. 298d.

άννη. Εφόσον ο Θεός ενδιαφερόταν τόσο πολύ για όλα τα θέματα καθημερινής συμπεριφοράς, δεν θα ήταν δυνατόν να εγκαταλείψει τον άνθρωπο μόνο στην καλή προαίρεση των δασκάλων της ηθικής. Στην ψυχή όλων των ανθρώπων ο Θεός είχε βάλει έναν άγρυπνο δικαστή: το συνειδός. Το δικαστήριο της συνειδήσεως, που έχει βεβαίως τις ίδιες αντιλήψεις περί ηθικής σε χριστιανούς, Ιουδαίους και εθνικούς, είναι αδέκαστο, υποστήριζε ο Ιωάννης, αλλά και στοργικότερο από πατέρα. Γιατί ο πατέρας, όταν μαλώσει το παιδί του δέκα φορές και το δει αδιόρθωτο, το αποκηρύσσει και το διώχνει από το σπίτι, ενώ το συνειδός, και μύριες φορές να το παρακούσει κανείς, δεν παύει να καθοδηγεί, μέχρι την έσχατη αναπνοή: στην οικία, στη γειτονιά, στο τραπέζι, στην αγορά, στους δρόμους, πολλές φορές ακόμα και στα όνειρα, μας παρουσιάζει εἴδωλα και φαντασίας των αμαρτιών μας.⁵⁵ Εφόσον λοιπόν η θεία πρόνοια είχε μεριμνήσει με τέτοιο τρόπο για τη σωτηρία των ανθρώπων, αποστολή του Ιωάννη ήταν η απλή υπενθύμιση των ηθικών επιταγών. Οι ίδιες οι επιταγές ήταν δεδομένες. Για το λόγο αυτόν επαναλάμβανε τα ίδια, υποβοηθώντας έτσι το έργο της συνειδήσεως.

Για να διατυπώσει τη θεωρία του περί ψυχής, είχε υπόψη τους προβληματισμούς των εθνικών φιλοσόφων. Γνώριζε την τριμερή διαίρεση της ψυχής του Πλάτωνα και οπωσδήποτε θα γνώριζε τις πιο πρόσφατες επεξεργασίες που είχαν φέρει στην επιφάνεια τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου. Ο Παύλος είχε διακρίνει τον ἔξω από τον ἔσω ἄνθρωπο (2 Κορ. 4:16· πβ. Εφ. 3:16)· στην Α' Πέτρου επιστολή αντιδιαστέλλεται ο ἔξωθεν κόσμος με τον κρυπτόν τῆς καρδίας ἄνθρωπον (3:3-4)· σε άλλο χριστιανικό κείμενο του δεύτερου αιώνα, ἔξω ορίζεται το σώμα και ἔσω η ψυχή (2 Κλήμ. 12.4). Ο Ιωάννης όμως βασίστηκε κυρίως στην εμπειρία του. Το κατηχητικό του έργο τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η επιμονή του, χωρίς να φέρνει άμεσο αποτέλεσμα, ενδυνάμωνε τις ενοχές και

55. *Εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον*, λόγος Δ' 4-5 (MPG 48, 1011-3). Για τις ψυχολογικές θεωρίες του Ιωάννη και την αντίληψή του για τη «συνείδηση» βλ. Kyrtatas, «Prophets and priests in early Christianity».

τις τύψεις των πιστών. Όταν έβλεπε το εκκλησίασμά του να τρέχει στο καπηλείον, διαπίστωνε ότι οι έπιτιμήσεις και οι έπιπλήξεις του είχαν φέρει κάποιο αποτέλεσμα. Ενθυμούμενοι τα λόγια του, οι πιστοί ήσχύοντο και ήρθηθιάζαν κατά διάνοιαν.⁵⁶

Η νέα ηθική διαπαιδαγώγηση που οραματίστηκε ο Ιωάννης δεν επιχειρούσε να πείσει αλλά να υποβάλει. Εγκατέλειψε λοιπόν τις παραδοσιακές μεθόδους των φιλοσοφικών σχολών και προσπάθησε να διδαχτεί από τον τρόπο που οι γονείς και οι παιδαγωγοί φέρονταν στα μικρά παιδιά. Επέμενε στην υπακοή και την ανάγκη διάκρισης του καλού από το κακό. Ο εθισμός θα ερχόταν με την επανάληψη και το φόβο. Ο ίδιος και το συνειδός έπαιζαν το ρόλο του πατέρα και του παιδαγωγού. Η ηθική του Ιωάννη δεν βασιζόταν πια στη γνώση και τις λεπτές φιλοσοφικές επεξεργασίες, αλλά στην πίστη και τη συνείδηση — καθώς και στην αυστηρή άνωθεν επιτήρηση.

56. *Είς τόν πτωχόν Λάζαρον*, λόγος Α' 2 (MPG 48, 965).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Alföldy G., *Ιστορία της ρωμαϊκής κοινωνίας*, Αθήνα 1988.
- Asmis E., «The Stoicism of Marcus Aurelius», *ANRW II* 36.3, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1989, σ. 2228-52.
- Athanassiadi-Fowden P., *Julian and Hellenism: An intellectual biography*, Οξφόρδη 1981.
- Barker E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Νέα Υόρκη 1959.
- Barnard L. W., *Athenagoras: A study in second-century Christian apologetic*, Παρίσι 1972.
- Bartchy S. S., «Community of goods in Acts: Idealization or social reality?», στο B. A. Pearson (επιμ.), *The Future of Early Christianity: Essays in honor of Helmut Koester*, Μινεάπολις 1991, σ. 309-18.
- Behr C. A., «Studies on the biography of Aelius Aristides», *ANRW II* 34.2, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1994, σ. 1140-233.
- Bernstein A., *The Formation of Hell: Death and retribution in the ancient and early Christian worlds*, Λονδίνο 1993.
- Bonner S. F., *Education in Ancient Rome: From the elder Cato to the younger Pliny*, Λονδίνο 1977.
- Bradley K. R., «Seneca on slavery», *Classica et Mediaevalia* 37 (1986) σ. 161-72.
- Bradley K. R., «Wet-nursing at Rome: A study in social relations», στο Rawson (επιμ.), *The Family in Ancient Rome*, σ. 201-29.
- Bradley K. R., *Discovering the Roman Family: Studies in Roman social history*, Νέα Υόρκη / Οξφόρδη 1991.
- Brown P., «Aspects of the Christianization of the Roman aristocracy», *Journal of Roman Studies* 51 (1961) σ. 1-11.
- Brown P., *The Body and Society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, Λονδίνο / Βοστόνη 1988.
- Brunt P., «Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 199, n.s. 19 (1973) σ. 9-34.

- Bultmann R., *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, Νέα Υόρκη 1956.
- Bultmann R., *History and Eschatology*, Εδιμβούργο 1957.
- Bultmann R., *The History of the Synoptic Tradition*, Οξφόρδη 1972.
- Cambiano G., «Aristotle and the anonymous opponents of slavery», στο M. I. Finley (επιμ.), *Classical Slavery*, Λονδίνο 1987, σ. 22-41.
- Cameron A., «The Theotokos in sixth-century Constantinople: A city finds its symbol», *Journal of Theological Studies* n.s. 29 (1978) σ. 79-108.
- Chadwick H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Οξφόρδη 1966.
- Chadwick H., «The relativity of moral codes: Rome and Persia in late antiquity», στο W. R. Schoedel / R. L. Wilken (επιμ.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Παρίσι 1979, σ. 135-53.
- Chadwick H., «Christian and Roman universalism in the fourth century», στο L. R. Wickham / C. P. Bammel (επιμ.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in tribute to George Christopher Stead*, Λένιντεν κ.α. 1993, σ. 26-42.
- Cohn N., *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Age*, Οξφόρδη 1970.
- Cohn N., *Cosmos, Chaos and the World to Come: The ancient roots of apocalyptic faith*, Νιου Χέιβεν / Λονδίνο 1993.
- Cox P., *Biography in Late Antiquity: A quest for the holy man*, Μπέρκλεϊ 1983.
- Crook J. A., «Women in Roman succession», στο Rawson (επιμ.), *The Family in Ancient Rome*, σ. 58-82.
- Dodds E. R., «Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies* 50 (1960) σ. 1-7.
- Dodds E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Κέμπριτζ 1965.
- Dodds E. R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα 1978.
- Dombrowski D. A., «Asceticism as athletic training in Plotinus», *ANRW* II 36.1, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1987, σ. 701-12.
- Dover K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Οξφόρδη 1974.
- Dragona-Monachou M., «Divine providence in the philosophy of the empire», *ANRW* II 36.7, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1993, σ. 4417-90.

- Ellis E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament essays*, Τιβέγγη 1978.
- Eyben E., «Fathers and sons», στο Rawson (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, σ. 114-43.
- Fallon F. T., *The Enthronement of Sabaoth: Jewish elements in Gnostic creation myths*, Λέιντεν 1978.
- Finley M. I., *The Ancient Economy*, Λονδίνο 1973.
- Forbes C. A., «The education and training of slaves in antiquity», *Transactions of the American Philological Association* 86 (1955) σ. 321-60.
- Φουκώ Μ., *Ιστορία της σεξουαλικότητας: 2. Η χρήση των απολαύσεων*, Αθήνα 1989.
- Φουκώ Μ., *Ιστορία της σεξουαλικότητας: 3. Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, Αθήνα 1993.
- Foucault M., *Technologies of the Self*, Λονδίνο 1988.
- Garlan Y., «War, piracy and slavery in the Greek world», στο M. I. Finley (επιμ.), *Classical Slavery*, Λονδίνο 1987, σ. 7-21.
- Garlan Y., *Η δουλεία στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα 1988.
- Goguel M., *The Primitive Church*, Λονδίνο 1964.
- Gomperz Th., *The Greek Thinkers*, Λονδίνο 1969.
- Goody J., *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Κέμπριτζ 1983.
- Grant R. M., *Early Christianity and Society*, Λονδίνο 1978.
- Grant R. M., «Charges of "immorality" against various religious groups in antiquity», στο R. van den Broek / M. J. Vermaseren (επιμ.), *Studies in Honor of Gilles Quispel*, Λέιντεν 1981, σ. 161-70.
- Griffin M. T., *Seneca: A philosopher in politics*, Οξφόρδη 1976.
- Gunther J. J., *St. Paul's Opponents and Their Background: A study of apocalyptic and Jewish sectarian teaching*, Λέιντεν 1973.
- Hägg T., *Το αρχαίο μυθιστόρημα*, Αθήνα 1992.
- Harnack A. von, *Monasticism: Its ideals and history*, Λονδίνο 1901.
- Harnack A. von, *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Λονδίνο 1908.
- Harnack A. von, *Militia Christi: The Christian religion and the military in the first three centuries*, Φιλαδέλφεια 1981.
- Harrill J. A., «Ignatius, *Ad Polycarp*. 4.3 and the corporate manumission of Christian slaves», *Journal of Early Christian Studies* 1/2 (1993) σ. 107-42.

- Hengel M., *Property and Riches in the Early Church*, Φιλαδέλφεια 1974.
- Hennecke E./ Schneemelcher W. (επιμ.), *New Testament Apocrypha*, (2 τ.), Τάουερμπριτζ 1973, 1975.
- Hershbell J. P., «The Stoicism of Epictetus: Twentieth-century perspectives», *ANRW II* 36.3, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1989, σ. 2148-63.
- Hoek A. van den, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: An early Christian reshaping of a Jewish model*, Λέιντεν 1988.
- Hopkins K., «Brother-sister marriage in Roman Egypt», *Comparative Studies in Society and History* 22/3 (1980) σ. 303-54.
- Hopkins K., «Taxes and trade in the Roman Empire», *Journal of Roman Studies* 70 (1980) σ. 101-25.
- Horst P. W. van der, *Aelius Aristides and the New Testament*, Λέιντεν 1980.
- Howgego C., «The supply and use of money in the Roman world 200 B.C. to A.D. 300», *Journal of Roman Studies* 82 (1992) σ. 1-31.
- Inwood B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Οξφόρδη 1985.
- Jackson B. S., «Biblical laws of slavery: A comparative approach», στο L. Archer (επιμ.), *Slavery and Other Forms of Unfree Labour*, Λονδίνο / Νέα Υόρκη 1988, σ. 86-101.
- Jaeger W., *Paideia: The ideals of Greek culture*, τ. 1, Οξφόρδη 1947.
- Jaeger W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Οξφόρδη 1969.
- Jagu A., «La morale d'Epictète et le christianisme», *ANRW II* 36.3, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1989, σ. 2164-99.
- Jeffers J. S., *Conflict at Rome: Social order and hierarchy in early Christianity*, Μινεάπολις 1991.
- Jones A. H. M., *The Greek City: From Alexander to Justinian*, Οξφόρδη 1940.
- Jones A. H. M., «The social background of the struggle between paganism and Christianity», στο A. Momigliano (επιμ.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Οξφόρδη 1963.
- Jones A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602*, (2 τ.), Οξφόρδη 1973.
- Klingshirn W., «Charity and power: Caesarius of Arles and the ransoming of captives in sub-Roman Gaul», *Journal of Roman Studies* 75 (1985) σ. 182-203.
- Kouyré A., *Φιλοσοφία και πολιτεία: Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*, Αθήνα 1990.

- Κυρτάτας Δ., «Ιερείς και προφῆτες στον πρώιμο χριστιανισμό», στο Β. Κάλφας κ.ά., *Τα εσόμενα: Η αγωνία της πρόγνωσης τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες*, Αθήνα 1990, σ. 95-118.
- Κυρτάτας Δ., *Επίκρισις: Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα*, Αθήνα 1992.
- Κυρτάτας Δ., «Από την αρχαία ελληνική στη ρωμαϊκή ιστορία», *Τα Ιστορικά* 17 (1992) σ. 301-26.
- Κυρτάτας Δ., *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και οι επτά εκκλησίες της Ασίας*, Αθήνα 1994.
- Kyrntatas D., «Prophets and priests in early Christianity: Production and transmission of religious knowledge from Jesus to John Chrysostom», *International Sociology* 3/4 (1988) σ. 365-83.
- Kyrntatas D., «The transformations of the text: The reception of John's Revelation», στο A. Cameron (επιμ.), *History as Text: The writing of ancient history*, Λονδίνο 1989, σ. 146-62.
- Kyrntatas D., «Eroticism in early Christianity and its relation to prophecy», *Αριάδνη* 7 (1994) σ. 61-76.
- Laistner M. L. W., *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Νέα Υόρκη 1951.
- Lane Fox R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, Νέα Υόρκη 1986.
- Lapidge M., «Stoic cosmology and Roman literature, first to third centuries A.D.», *ANRW* II 36.3, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1989, σ. 1379-429.
- Leach E., «Why did Moses have a sister?», στο E. Leach / D. A. Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Κέμπριτζ 1983, σ. 33-66.
- Lewis N., *Life in Egypt Under Roman Rule*, Οξφόρδη 1983.
- Liebeschuetz J. H. W. G., *Antioch: City and imperial administration in the Later Roman Empire*, Οξφόρδη 1972.
- Lieu J./North J./Rajak T. (επιμ.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Λονδίνο / Νέα Υόρκη 1992.
- Lilla S. R., *Clement of Alexandria: A study in Christian Platonism*, Οξφόρδη 1971.
- Long A. A., *Η ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, επικούριοι, σκεπτικοί*, Αθήνα 1987.
- MacMullen R., *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Νιου Χέιβεν / Λονδίνο 1984.

- Malherbe A. J., «Hellenistic moralists and the New Testament», *ANRW* II 26.1, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1992, σ. 267-333.
- Manning C. E., «Stoicism and slavery in the Roman empire», *ANRW* II 36.3, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1989, σ. 1518-43.
- Marrou H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Παρίσι 1950.
- Martin D. B., *Slavery as Salvation: The metaphor of slavery in Pauline Christianity*, Νιου Χέιβεν / Λονδίνο 1990.
- Meeks W. A., *The First Urban Christians: The social world of the apostle Paul*, Νιου Χέιβεν / Λονδίνο 1983.
- Meeks W. A., *The Moral World of the First Christians*, Λονδίνο 1987.
- Meeks W. A./Wilken R. L., *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1976.
- Mitsis P., «Natural law and natural right in post-Aristotelian philosophy: The Stoics and their critics», *ANRW* II 36.7, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1993, σ. 4812-50.
- Mohler S. L., «Slave education in the Roman Empire», *Transactions of the American Philological Association* 71 (1940) σ. 262-80.
- Momigliano A., «Popular religious beliefs and the late Roman historians», στο D. Baker (επιμ.), *Studies in Church History* 8, Κέμπριτζ 1971, σ. 1-18.
- Momigliano A., «The historian's skin», *The New York Review of Books*, 21.12.1974, σ. 33-5.
- Momigliano A., «Freedom of speech and religious tolerance in the ancient world», στο S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, Λονδίνο κ.α. 1978, σ. 179-93.
- Momigliano A., «The disadvantages of monotheism for a universal state», *Classical Philology* 81/4 (1986) σ. 285-97.
- Momigliano A., *The Development of Greek Biography* (Β' έκδοση που περιλαμβάνει το «Second thoughts on Greek biography»), Κέμπριτζ (ΗΠΑ) / Λονδίνο 1993.
- Μπαγιόνας Α. Μ., «Η αρχαία σοφιστική και ο θεσμός της δουλείας», *Αθηνά* 68 (1965) σ. 115-68.
- Μπουραζέλης Κ., *Θεία δωρεά: Μελέτες πάνω στην πολιτική της δυναστείας των Σεβήρων και την Constitutio Antoniniana*, Αθήνα 1989.
- Murray G., *Five Stages of Greek Religion*, Οξφόρδη 1930.
- Musurillo H. (επιμ.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Οξφόρδη 1972.

- Neill S., *A History of Christianity in India: The beginning to AD 1707*, Κέμπριτζ κ.α. 1984.
- Nock A. D., *Conversion*, Οξφόρδη 1933.
- North J., «The development of religious pluralism», στο Lieu κ.ά. (επιμ.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, σ. 174-93.
- Nussbaum M. C., *The Therapy of Desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*, Πρίνστον 1994.
- O'Neill J. C., «The origins of monasticism», στο R. Williams (επιμ.), *The Making of Orthodoxy: Essays in honour of Henry Chadwick*, Κέμπριτζ 1989, σ. 270-87.
- Oliver J. H., *The Ruling Power: A study of the Roman Empire in the second century after Christ through the Roman oration of Aelius Aristides*, Φιλαδέλφεια 1953.
- Osiek C., «The ransom of captives: Evolution of a tradition», *Harvard Theological Review* 74/4 (1981) σ. 365-86.
- Osiek C., *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas*, Ουάσιγκτον 1983.
- Pagels E., *The Gnostic Gospels*, Λονδίνο 1979.
- Perry B. E., *The Ancient Romances: A literary-historical account of their origins*, Μπέρκλεϊ / Λος Άντζελες 1967.
- Rajak T./ Noy D., «Archisynagogoi: Office, title and social status in the Greco-Jewish synagogue», *Journal of Roman Studies* 83 (1993) σ. 75-93.
- Rajak T., «The Jewish community and its boundaries», στο Lieu κ.ά. (επιμ.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, σ. 9-28.
- Rawson B., «Family life among the lower classes at Rome in the first two centuries of the empire», *Classical Philology* 61 (1966) σ. 71-83.
- Rawson B. (επιμ.), *The Family in Ancient Rome: New perspectives*, Λονδίνο / Σίντνεϊ 1986.
- Rawson B. (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Οξφόρδη κ.α. 1991.
- Rouselle A., *Porneia: On desire and the body in antiquity*, Οξφόρδη 1988.
- Saller R., «Slavery and the Roman family», στο M. I. Finley (επιμ.), *Classical Slavery*, Λονδίνο 1987, σ. 65-87.
- Saller R., «Corporal punishment, authority, and obedience in the Ro-

- man household», στο Rawson (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, σ. 144-65.
- Schlaifer R., «Greek theories of slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology* 47 (1936) σ. 165-204.
- Shaw B. D., «The family in late antiquity: The experience of Augustine», *Past and Present* 115 (1987) σ. 3-51.
- Smith M., *Clement of Alexandria and the Secret Gospel of Mark*, Κέμπριτζ, (ΗΠΑ) 1973.
- Ste. Croix G. E. M., «Why were the early Christians persecuted?», *Past and Present* 26 (1963) σ. 6-38.
- Ste. Croix G. E. M., «Early Christian attitudes to property and slavery», στο D. Baker (επιμ.), *Studies in Church History* 12, Κέμπριτζ 1975, σ. 1-38.
- Ste. Croix G. E. M., *The Class Struggle in the Ancient Greek World, from the Archaic Age to the Arab Conquest*, Λονδίνο 1981.
- Ste Croix G. E. M., «Slavery and other forms of unfree labour», στο L. Archer (επιμ.), *Slavery and Other Forms of Unfree Labour*, Λονδίνο / Νέα Υόρκη 1988, σ. 19-32.
- Stertz S. A., «Aelius Aristides' political ideas», *ANRW* 34.2, Βερολίνο / Νέα Υόρκη 1994, σ. 1248-70.
- Tarn W./ Griffith G. T., *Hellenistic Civilization*, Λονδίνο 1952.
- Treggiari S., «Divorce Roman style: How easy and how frequent was it?», στο Rawson (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, σ. 31-46.
- Versnel H. S., *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three studies in henotheism*, Λέιντεν 1990.
- Veyne P., «Vie de Trimalchion», *Annales* 16/2 (1961) σ. 213-47.
- Veyne P., «La famille et l'amour sous le haut-empire romain», *Annales* 33/1 (1978) σ. 35-63.
- Veyne P., «The Roman Empire», στο Ph. Ariès κ.ά. (επιμ.), *A History of Private Life: 1. From Pagan Rome to Byzantium*, Κέμπριτζ (ΗΠΑ) / Λονδίνο 1987, σ. 5-234.
- Vlastos G., «Slavery in Plato's thought», *Philosophical Review* 50 (1941) σ. 289-304.
- Walbank F. W., *Polybius*, Μπέρκλεϊ κ.α. 1972.
- Weaver P. R. C., *Familia Caesaris: A social study of the emperor's freedmen and slaves*, Κέμπριτζ 1972.

- Wilken R. L., *The Christians as the Romans Saw Them*, Ντου Χέιβεν / Λονδίνο 1984.
- Wilken R. L., «Early Christian chiliasm, Jewish messianism, and the idea of the Holy Land», *Harvard Theological Review* 79/1-3 (1986) σ. 298-307.
- Williamson R., *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Κέμπριτζ κ.α. 1989.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

- Αβραάμ 21-3, 138
Αδάμ 102
Ἄδραστος 88
Αθανάσιος Αλεξανδρείας (295-373), *Βίος Ἀντωνίου* 120
Αθήνα, Αθηναίοι 35-8, 41, 44, 49, 71, 83-4, 105, 107-10, 139
Αθηναγόρας, χριστιανός συγγραφέας (2ος αι.), *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* 96
Αθήναιος, εθνικός συγγραφέας (2ος-3ος αι.), *Δειπνοσοφισταί* 106, 108
Αθήναιος, ιατρός (1ος μ.Χ. αι.) 150
Αίγυπτος, Αιγύπτιοι 43, 53, 72, 100, 137
Αίλιος Αριστείδης, ρήτορας (117-180) 13, 34-9, 46, 50-1, 150·
Εἰς Ῥώμην 34-9, 42, 49, 53· *Παναθηναϊκός* 35-6
Αἰσώπος 113-4· *Βίος Αἰσώπου* 66, 83, 103, 111, 114
Ακύλας, χριστιανός 69
Αλεξάνδρεια 27-8, 43, 70, 141
Αλέξανδρος ο Μέγας 40-1, 50
Αλκιβιάδης 88
Αμώς 60
Ανανίας, χριστιανός 25
ανάσταση 151
αναχωρητές 27
Ἄννα, μητέρα του Σαμουήλ 138
Αντιόχεια 17, 143
Αντώνιος, ασκητής (251-350) 120
Αποκαλύψεις, απόκρυφες 151
Αποκάλυψις Ιωάννου 21-3, 51, 60-1, 63

- Ἀποκάλυψις Πέτρου 151
 Αππιανός, χριστιανός 77
 Αριστείδης, χριστιανός συγγραφέας (2ος αι.), Ἀπολογία 29
 Αριστοτέλης 12, 41, 43, 80, 137· Ἠθικὰ Νικομάχεια 108-9,
 136· Πολιτικά 40, 68, 86, 101, 105-7, 109· Ψευδο-Αριστοτέ-
 λης, Οἰκονομικά 109
 Ασία 21, 37, 40, 53
 ασκητές, ασκητισμός 27, 68, 77-80, 119-20, 138, 143-4
 Αυγουστίνος, *Confessiones* 80, 85-6· *De civitate Dei* 86
 Αύγουστος, αυτοκράτωρ (63 π.Χ.- 14 μ.Χ.) 50, 52, 114
 Αχιλλεύς 88
- Βαρνάβα, ἐπιστολή 33, 118
 βασιλεία του Θεού/των ουρανών 22, 26, 42, 51, 62, 141, 151
 Βασίλειος Καισαρείας (330-379) 80· *Εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροι-
 μοιῶν* 85· Ἐπιστολὴ κανονικὴ Α' πρὸς Ἀμφιλόχιον 121· Ὁ-
 ροὶ κατὰ πλάτος 121
 Βασιλειῶν Δ' 60
 Βίβλος 21, 129, 137-8
 Βιθυνία 21
 Βίων, κυνικός φιλόσοφος (3ος αι. π.Χ.), *Περὶ δουλείας* 117
 Βλανδίνια, χριστιανὴ μάρτυρας 121-2
- Γαλατία 21
 γέεννα 137, 150-1· βλ. και κόλαση
 Γένεσις 21, 23
 γνωστικοί, γνωστικισμός 63, 132
- Δανιήλ 60
 Δευτερονόμιον 100
 Δίας 44, 59
 Διαταγαὶ Ἀποστόλων 54, 78
 Διδαχὴ Ἀποστόλων 29, 118, 130

- Διογένης Λαέρτιος (3ος μ.Χ. αι.), *Φιλοσόφων βίοι* 40, 44, 104, 107, 109, 112, 117
- Διογένης ο κυνικός (400-325) 40-1, 44, 59, 107, 109
- Διόγνητον, *ἐπιστολή πρὸς* 32, 48, 94
- Διοκλητιανός, αυτοκράτωρ (284-305) 11
- διωγμοὶ χριστιανῶν 94, 120, 122, 151
- Δίων Χρυσόστομος, *ρῆτορας* (1ος-2ος μ.Χ. αι.) 13, 102· *Περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας* 102, 104, 111-2
- δουλοδιδάσκαλος 107, 110
- Ελλάς, Ἑλληνες 24, 35-7, 40-1, 43, 47-9, 53, 76, 83-4, 94, 98, 139, 151
- ελληνικά 43, 142-3
- Ἐξοδος 29, 100
- Επαφράς/Επαφρόδιτος, χριστιανός 59-60
- Επίκουρος (341-270) 104, 109-10, 112
- Επίκτητος, στωικός φιλόσοφος (π. 55-135) 11, 17, 50, 112· *Διατριβαὶ* 41, 45-6, 59, 102, 104, 111
- Ερμάς, χριστιανός προφήτης (2ος αι.), *Ποιμὴν* (Ἐοράσεις, Ἐντολαί, Παραβολαί) 25, 27-30, 63, 67, 73, 82, 95, 99
- Ἐρμιππος Βηρύτιος, συγγραφέας (2ος μ.Χ. αι.), *Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαπρεψάντων δούλων* 112-3
- Ἐσδρας Β' 60
- Εὐά 102
- Ευαγγέλια 25, 27-8, 31, 73, 76
- Ευαγγέλιον κατὰ Λουκάν 25, 42, 129, 141
- Ευαγγέλιον κατὰ Μάρκον 21, 24, 26, 129
- Ευαγγέλιον κατὰ Ματθαίον 25-6, 42, 60, 63-7, 73, 129, 141
- Ευριπίδης, Ἑλένη 116· *Μήδεια* 117
- Ευρώπη 37, 53
- Ευσέβιος Καισαρείας, εκκλησιαστικός ιστορικός (π. 280-340), Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία 22, 30, 33, 52, 70-1, 122· *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ* 52· *Μάρτυρες Παλαιστίνης* 77

Ζήνων ο Κιτιεύς (4ος-3ος αι.) 44, 111

Ζώπυρος 88

Ηρόδοτος 113

Ηρώδης ο Αττικός (π. 101-177) 40

Ησαίας 21, 23, 122

ΗΣίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 74, 103, 131

Θεμιστοκλής 88

θεογονία 131

Θεοδώρητος Κύρρου (393-466), *Ἑρμηνεία τῆς πρὸς Κορινθίους Α'*
121

Θεόφραστος, *Χαρακτήρες* 136

Θηβαίοι 36

Θουκυδίδης 34-5, 135

Θράκη 114

θυέστεια δεῖπνα / οἰδιπόδειοι μίξεις 96

Θωμάς, απόστολος 30-1

Ιακώβου, επιστολή 25, 29, 61, 129

Ιγνάτιος Αντιοχείας (2ος αι.) 120· *Μαγνησιεύσιν* 63· πρὸς Ἀντιοχείς 63· πρὸς Ἐφεσίους 30, 63· πρὸς Πολύκαρπον 99-101, 121· Ῥωμαίους 119-20· Σμυρναίους 63· Φιλαδελφεύσιν 63

Ιερουσαλήμ 23

Ιησούς του Ναυή 23

Ινδία 30-1

Ιούδα, επιστολή 61

Ιουδαίοι, ιουδαϊσμός 12, 21-4, 31, 38, 43, 47-8, 51, 59-60, 64, 74, 78, 82, 84, 94, 100-1, 129, 146, 151-2

Ιουλιανός, αυτοκράτωρ (361-363) 12, 45, 137· *Κατὰ Γαλιλαίων* 55, 95, 129· *Πρὸς Ἡράκλειον* 114, 133· πρὸς ιερέα 133, 139, 151

Ιουστίνος ο Μάρτυς (2ος αι.), *Ἀπολογία Α'* 96· *Ἀπολογία Β'* 53, 77, 81-3· *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα* 80

- Ιππόλυτος Ρώμης, χριστιανός συγγραφέας (3ος αι.), *Εἰς τὸν Δα-
νιήλ* 52
 Ισοκράτης, *Παναθηναϊκός* 36· *Πανηγυρικός* 35-6
 Ισραήλ 31, 34, 100
 Ἴστρος 113
 Ἰταλία 42
 Ἰωάννης ο Βαπτιστής 34
 Ἰωάννης Χρυσόστομος (π. 345-407) 12, 17, 54, 78, 138, 142-3,
 145-7, 152-3· *Εἰς τὴν Γένεσιν* 118, 121· *Εἰς τὸ ῥητὸν «κανχώ-
μεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν»* 119· *Εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον* 144, 147,
 151-3· *Κατήχησις* 143· *Λόγος εἰς τὰς Καλένδας* 148-9· *Περὶ*
κενοδοξίας 85, 88, 113, 128, 132-4, 137-8, 151· *Περὶ μετα-
νοίας* 34· *Περὶ παιδῶν ἀνατροφῆς* 85· *Πρὸς τοὺς ἐγκαλέσαντας*
ὑπὲρ τοῦ μήκους τῶν προοιμίων 148· *Πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας*
ὑπὲρ τοῦ μήκους τῶν εἰρημένων 147· *Ὑπόμνημα εἰς Ἐφεσίους*
 76-7, 99, 130, 139, 143· *Ὑπόμνημα εἰς Θεσσαλονικεῖς Β'* 133,
 135
 Ἰώβ 138
 Ἰωνάς 60

 Καινὴ Διαθήκη 11, 21, 25, 29-30, 49, 61, 63, 68-9, 71, 93, 99,
 132, 138
 Καίσαρ 24-5, 45
 Καππαδοκία 21
 Κέλσος, ἐθνικός συγγραφέας (2ος αι.) 76
 Κικέρων, ρωμαῖος φιλόσοφος (106-43) 13, 102· *De natura deo-
rum* 62· *Paradoxa stoicorum* 102, 104
 Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, χριστιανός δάσκαλος (π. 150 - π. 215) 12,
 28, 143· *Παιδαγωγός* 16, 27, 53, 86, 88-9, 118, 128, 138,
 142, 145-6, 149· *Στρωματεῖς* 70, 80· *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*
 26-7, 76, 105, 141
 Κλήμης Ρώμης, χριστιανός συγγραφέας (1ος αι.) 63· *Κλήμεντος*
Α' *πρὸς Κορινθίους* 28, 33, 86, 96, 130· *Κλήμεντος Β'* (νόθος)
 25, 31, 152

- Κοϊντιλιανός, ρωμαίος ρήτορας (1ος μ.Χ. αι.) 85
 κόλαση 17, 133, 150-1· βλ. και γέεννα
 Κόρινθος, Κορίνθιοι 33, 41
 Κουμράν, ιουδαϊκή κοινότητα 60
 Κρέων 82
 Κροίσος 88
 κυνικοί 41, 50-1, 102, 143
- Λακεδαιμόνιοι 36-7· βλ. και Σπαρτιάτες
 Λατίνοι, λατινικά 12-3, 142
 Λευιτικόν 100
 Λιβύη 53
 Λοξίας 59
 Λούγδουνον (Λυών) 121
 Λουκιανός, σοφιστής (2ος μ.Χ. αι.), *Βίων προΐσις* 41
 Λυκούργος 83
- Μακεδόνες 35, 40
 Μακρίνα, αδελφή Μ. Βασιλείου 80
 Μαρία, η Παρθένος 63
 Μαριανδυνοί 106
 Μάρκος Αυρήλιος, αυτοκράτωρ (161-180) 13, 51, 150
 μάρτυρες, μαρτύριο 31, 33, 68, 71, 77, 86, 120-3, 138
Μαρτύριον Ἀγάπης 77
Μαρτύριον Κάρπου 130
Μαρτύριον Μαξιμιλιανῶ 71
Μαρτύριον Πολυκάρπου 31, 33
 Ματθαίος, απόστολος 30
 Μελίτων Σάρδεων, χριστιανός συγγραφέας (2ος αι.) 52
 Μένανδρος, *Δύσκολος* 82
 Μεσαίωνα 114
 Μεσόγειος 35
 Μικρά Ασία 97
 Μιχαίας 73

μοναχοί 27, 33, 77, 79-80, 120, 138, 144-5

Μουσώνιος Ρούφος, στωικός φιλόσοφος (1ος μ.Χ. αι.) 96, 112
 μυθιστόρημα / αφήγημα / παραμύθι, ελληνικό 105, 113, 131-4,
 137

Μυς, δούλος του Επίκουρου 112

μωσαϊκός νόμος 88, 95, 130

Μωυσής 23, 43-5, 60, 138, 145

Νέα Κωμωδία 83, 135

νεοπλατωνισμός 14

Ξενοφών, *Ἀπομνημονεύματα* 101, 105· *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*
 83, 128· *Οἰκονομικός* 96, 101, 109

Ὀλυμπος 151

Ὀμηρος 131· *Ἰλιάς* 38

Ορειβάσιος, ἑλληνας ἰατρός (325-403), *Συναγωγή* 150
 ουρανοπολίτης 34, 50

παιδεραστία 145

παιδονόμος 83

Παλαιά Διαθήκη 12, 122, 132, 135

Παπίας Ιεραπόλεως, αποστολικός Πατέρας (2ος αι.) 22
 παράδεισος 17, 151

παρθενία 145

Παρθία 30

Παροιμιαί 84, 86

Παῦλος, ἀπόστολος και συγγραφείς ομώνυμων επιστολών 47-8,
 60, 63, 69, 100, 120, 138, 151· προς Ρωμαίους 21, 44, 69, 97,
 100, 129· προς Κορινθίους Α' 47, 60-1, 66, 69, 74-5, 81, 98,
 120-1, 138, 148-9· προς Κορινθίους Β' 29-30, 119, 152· προς
 Γαλάτας 47-8, 88, 146· προς Εφεσίους 34, 71-2, 89, 100,
 110, 118, 130, 152· προς Φιλιππισίους 31, 60, 63, 98· προς

- Κολοσσαείς 47, 59-60, 65, 73, 118· προς Τιμόθεον Α' 78, 97, 132· προς Τιμόθεον Β' 69· προς Τίτον 96, 103, 132· προς Φιλήμονα 63· προς Εβραίους 23, 25, 86
- Παχώμιος, *Βίος Παχωμίου* 68, 78, 80
- πειρατεία 105, 113
- Πεντάτευχος 129
- Περικλής 35
- Πέρσες 53
- Πέτρος, απόστολος 21, 30, 138
- Πέτρου Α' 21, 75, 93-5, 97-9, 121-2, 152
- Πέτρου Β' 61, 99, 132
- Πετρώνιος, *Σατυρικόν* 115
- Πλάτων 11-2, 17, 107-8, 132, 137, 152· *Νόμοι* 40, 108· *Πολιτεία* 40, 84, 87, 101, 105, 113, 131-2, 134· *Πρωταγόρας* 84, 127, 130-1, 135-6· *Συμπόσιον* 80, 105, 145· *Φαίδων* 105
- πλατωνισμός 43-4, 85, 94, 103
- Πλίνιος ο Νεότερος (π. 61 - π. 112) 24
- Πλούταρχος (π. 50 - π. 120) 11, 41, 85, 143· *Γαμικά παραγγέλματα* 76· *Ἐρωτικός* 145· *Περὶ παιδων ἀγωγῆς* 84-5, 87-8, 128, 131-2, 134, 136-7, 140-1· *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* 105· *Τιβέριος Γράκχος* 42
- Πλωτίνος, νεοπλατωνικός φιλόσοφος (205-270) 46, 119
- Πολύβιος, ιστορικός (2ος αι. π.Χ.) 36-7, 135
- Πολυδεύκης, λεξικογράφος (2ος μ.Χ. αι.), *Ὄνομαστικόν* 61
- Πόντος 21
- Πορφύριος, νεοπλατωνικός φιλόσοφος (233-304), *Κατὰ χριστιανῶν* 94· *Πλωτίνου βίος* 46· *Πρὸς Μαρκέλλαν* 110, 116, 119
- Ποσειδώνιος, στωικός φιλόσοφος (π. 135 - π. 51) 106
- Πράξεις Θωμᾶ* 30, 31
- Πράξεις των αποστόλων 22-3, 26, 68-9
- Πρίσκιλλα / Πρίσκα, χριστιανή 69
- προφήτες 59-60
- Πρωταγόρας 127, 130, 135-6
- Passio Perpetuae* 68, 77, 138

Ρώμη, Ρωμαίοι 22-5, 29, 33, 35-40, 42-3, 45, 47, 49-50, 52-3,
70-1, 107, 110, 119

Σαλούστιος, εθνικός φιλόσοφος (4ος μ.Χ. αι.), *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* 137, 140

Σαμαρείτης 138

Σάμος 113

Σαπφείρη, χριστιανή 25

Σατανάς 122

Σενέκας, ρωμαίος φιλόσοφος (4-65) 13, 85, 102, 106, 115, 117-8.
De beneficiis 117

Σίκινηος 88

Σίλας, χριστιανός 69

Σκύθες 47

Σμύρνη 33

Σόδομα 137

Σούδα 61, 113

Σοφία 63

σοφιστές 116

Σοφοκλής, *Ἀντιγόνη* 82· *Οἰδίπους τύραννος* 59

Σπάρτη, Σπαρτιάτες 36, 83, 106· βλ. καὶ Λακεδαιμόνιοι

Στέφανος, πρωτομάρτυρας 22-3, 138

Στοβαίος, γραμματικός (5ος μ.Χ. αι.) 117

στωικοί, στωικισμός 12-4, 41, 43-4, 50, 94, 102-4, 110-2, 117,
150

συναγωγή Ιουδαίων 24

Συρακούσες 107, 109

Συρία 30

Σωκράτης 41, 45, 101, 105, 127-8, 131

Τάρταρος 151

Τατιανός, χριστιανός συγγραφέας (2ος αι.), *Πρὸς Ἕλληνας* 53

Τειρεσίας 59

- Τερτυλιανός, χριστιανός συγγραφέας (π. 150-222), *Apologeticus* 54, 75, 96· *De idololatria* 25-6, 97
- Τιβέριος Γράκχος, δήμαρχος Ρώμης (162-133) 42
- Τιμόθεος, χριστιανός 60
- Τριμαλχίων, ήρωας του *Σατυρικοῦ* 115, 117
τρωικά 131
- Τυχικός, χριστιανός 59-60
- Φαίδρος, λατίνος μυθογράφος (π. 15 π.Χ. - π. 65 μ.Χ.) 114-5
- Φερεκράτης, κωμωδιογράφος (5ος αι. π.Χ.), *Δουλοδιδάσκαλος* 107, 110
- Φιλομήλιον 33
- Φιλόστρατος, σοφιστής (π. 170 - π. 245), *Βίοι σοφιστῶν* 40· *Βίος Ἀπολλωνίου* 105
- Φίλων, ιουδαίος φιλόσοφος (π. 15 π.Χ. - 50 μ.Χ.) 12, 43-4, 46, 51· *Βίος Μωνσέως* 43· *Περὶ τῆς κατὰ Μωνσέα Κοσμοποιίας* 43-4, 102· *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι* 104, 111
- Φοίνικας 88
- Χαναάν 21-3
- Χάρις 63
- Χετταῖοι 21
- χιλιαστές 22-3
- Χρῦσιππος, στωικός φιλόσοφος (280-206) 117
- Ψαλμοί 21, 23
- Ωριγένης, χριστιανός συγγραφέας (π. 185-254) 71, 83, 151· *Κατὰ Κέλσον* 32, 52-3, 76· *Περὶ εὐχῆς* 61

D. J. KYRTATAS

PAEDAGOGOS

Moral edification in later Greek antiquity

(*Abstract*)

Chapter one traces Christian and pagan ideological responses to the establishment of the Roman world order. The first Christians regarded themselves as belonging to isolated communities in expectation of the eschatological events. Social and political distinctions, they argued, meant little to them. What really mattered was religious conversion, which gave them a sense of belonging to a privileged group, detached from the present world. The present world belonged to the social and political elite. Roman citizenship was granted to a small number of people in every city of the empire. A new identity, the propagandists of the new world order claimed, uniting them all over the empire, prevailed over their local identities. The impact of the newly created multinational empire was also strongly felt by members of various philosophical schools. The Cynics and some Stoics, in particular, claimed that real freedom was a property of the soul, not the body. Such philosophers presented the wise man as a "citizen of the world", whose freedom was guaranteed by his indifference to material goods and privileges.

With the conversion of the empire in the fourth century, the Christians —some isolated ascetics apart— abandoned their stance of detachment from the world. Their language

started resembling the language of the propagandists of Rome. In their liturgy they made use, for the first time, of the pagan philosophical concept "citizen of the world"; it was applicable, they thought, to men in general. Christian moralists had now to address themselves to a wide audience, and potentially to the Roman world at large.

Moral edification in antiquity, it is argued in chapter two, was the responsibility of the whole family. Parents were often directly involved in the training of their children. Obedience to parents was regarded by Jews, pagans and Christians alike as the basis upon which all moral edification rested. Furthermore, Christians regarded the family as the major vehicle for religious conversion. The conversion of the head of a household was ideally followed by all its members, including its slaves — although this was not always the case. In wealthier families, children were normally supervised by household slaves, who had to be carefully chosen, as they often exercised a great influence upon free children. Above all, such slaves had to be edified themselves.

The moral edification of slaves is the subject of chapter three. According to some pagan philosophers, slavery could be beneficial to slaves, as it protected them from unrestricted desires. Even free people who were slaves to their passions should attend to the instructions of virtuous teachers, obeying them as masters, in order to improve their character. Christians took over the idea and added that obedience to masters, even pagan and perverse masters, was the religious duty of slaves.

In the ancient world, however, philosophers and other teachers were mostly concerned with the moral edification of adults, not children and slaves. In principle, moral ideals were common to all free adults, but in practice few had the background and the leisure to practice them. As it is argued in chapter four, confronted with the problem of mass con-

version and mass edification in the fourth century, Christian preachers developed new training techniques. Moral edification was no longer regarded as a philosophical inquiry but as obedience to a divine moral code, universally applicable. Christian preachers were thus able to diffuse the essentials of an upper-class morality to a wide section of the population, including peasants, the poor of large cities and some household slaves who had been actually ignored by pagan philosophers and teachers.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ
ΤΟΥ ΔΗΜΗΤΡΗ Ι. ΚΥΡΤΑΤΑ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ
Η ΗΘΙΚΗ ΔΙΑΠΑΙΔΑΓΩΓΗΣΗ
ΣΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ

ΕΙΚΟΣΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟ ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑ ΤΟΥ
ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΑΡΧΕΙΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΝΕΟΛΑΙΑΣ
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΣΤΗ ΜΟΝΟΤΥΠΙΑ ΠΑΛΗΒΟΓΙΑΝΝΗ,
ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
ΜΑΝΟΥΤΙΟΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΜΑΝΟΥΣΑΡΙΔΗ
ΤΟΝ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 1994
ΜΕ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΑΙ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΤΗΣ
ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ ΣΚΛΑΒΕΝΙΤΗ
ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΗΣ
ΓΕΝΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ ΝΕΑΣ ΓΕΝΙΑΣ

ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΑΡΧΕΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΝΕΟΛΑΙΑΣ

1. Πρακτικά τοῦ Διεθνοῦς Συμποσίου 'Ιστορικότητα τῆς παιδικῆς ἡλικίας καὶ τῆς νεότητος, τ. Α'-Β', 1986, σελ. 725.
2. Σιδηρούλα Ζιώγου-Καραστεργίου, 'Η Μέση Ἐκπαίδευση τῶν κοριτσιῶν στὴν Ἑλλάδα (1830-1893), 1986, σελ. 467.
3. Γιῶργος Παπαγεωργίου, 'Η μαθητεία στὰ ἐπαγγέλματα (16ος-20ὸς αἰ.), 1986, σελ. 192.
4. Ματούλα Τομαρᾶ-Σιδέρη, Νίκος Σιδέρης, Συγκρότηση καὶ διαδοχὴ τῶν γενεῶν στὴν Ἑλλάδα τοῦ 19ου αἰῶνα: ἡ δημογραφικὴ τύχη τῆς νεότητος, 1986, σελ. 231.
5. Κώστας Τσικνᾶκης, 'Ελληνικὸς νεανικὸς τύπος (1915-1936). Καταγραφή, 1986, σελ. 804.
6. Actes du Colloque International Historicité de l'enfance et de la jeunesse, 1986, σελ. 709.
7. José Gentil da Silva, L'historicité de l'enfance et de la jeunesse dans la production historique récente, 1986, σελ. 119.
8. Ἐλένη Καλαφάτη, Τὰ σχολικὰ κτίρια τῆς πρωτοβάθμιας ἐκπαίδευσης (1821-1929). Ἀπὸ τὶς προδιαγραφὲς στὸν προγραμματισμό, 1988, σελ. 278+88 πίνακες.
9. Ἀλεξάνδρα Μπακαλάκη, Ἐλένη Ἐλεγκίτου, 'Η ἐκπαίδευση «εἰς τὰ τοῦ οἴκου» καὶ τὰ γυναικεῖα καθήκοντα (1830-1929), 1987, σελ. 302.
10. Ὀντὲτ Βαρών, Ἑλληνικὸς νεανικὸς τύπος (1941-1945). Καταγραφή, τ. Α'-Β', 1987, σελ. ρε'+828.
11. Ἐλένη Φουρναράκη, Ἐκπαίδευση καὶ ἀγωγή τῶν κοριτσιῶν. Ἑλληνικοὶ προβληματισμοὶ (1830-1910). Ἐνα Ἀνθολόγιο, 1987, σελ. 630.
12. Μάρθα Καρπύζηλου, Ἑλληνικὸς νεανικὸς τύπος (1830-1914). Καταγραφή, 1987, σελ. 205. →

13. Έλένη Μαχαίρα, *Ἡ Νεολαία τῆς 4ης Ἀυγούστου. Φωτο-γραφές*, 1987, σελ. 216.
14. Χρῆστος Γ. Κωνσταντινόπουλος, *Ἡ μαθητεία στὶς κομπανίες τῶν χριστῶν τῆς Πελοποννήσου*, 1987, σελ. 136.
15. Βίκυ Πάτσιου, *(Ἡ Διάπλασις τῶν Παιδῶν) (1879-1922). Τὸ πρότυπο καὶ ἡ συγκρότησή του*, 1987, σελ. 236.
16. Κώστας Σοφικάνος, *Τὸ νομικὸ καθεστῶς τῆς παιδικῆς ἡλικίας καὶ τῆς νεότητος (1833-1900)*, τ. Α'-Β', 1988, σελ. ιη' + 1055.
17. Δαυὶδ Ἀντωνίου, *Τὰ προγράμματα τῆς Μέσης Ἐκπαίδευσης (1833-1929)*, τ. Α', 1987, σελ. 759, τ. Β', 1988, σελ. 960, τ. Γ', 1989, σελ. 487.
18. Χριστίνα Κουλούρη, *Ἱστορία καὶ Γεωγραφία στὰ ἑλληνικὰ σχολεῖα (1834-1914). Ἀνθολόγιο κειμένων - Βιβλιογραφία σχολικῶν ἐγχειριδίων*, 1988, σελ. 789.
19. *Πρακτικὰ τοῦ Διεθνoῦς Συμποσίου Πανεπιστήμιο: Ἰδεολογία καὶ Παιδεία. Ἱστορικὴ διάσταση καὶ προοπτικές*, τ. Α'-Β', 1989, σελ. 657.
20. Χαράλαμπος Χαρίτος, *Τὸ Παρθεναγωγεῖο τοῦ Βόλου*, 1989, τ. Α', σελ. 400, τ. Β', σελ. 467.
21. Ἀλόη Σιδέρη, *Ἑλληνεσ φοιτητέσ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Πίζας (1806-1861)*, τ. Α', 1989, σελ. 404, τ. Β', 1989-1994, σελ. 405-687.
22. P. Moullas, *Les concours poétiques de l'Université d'Athènes 1851-1877*, 1989, σελ. 488.
23. Ἄννα Ἀγγελοπούλου - Αἴγλη Μπρούσκου, *Ἐπεξεργασία παραμυθιακῶν τύπων καὶ παραλλαγῶν ΑΤ 700-749 (Γεωργίου Α. Μέγα, Κατάλογος Ἑλληνικῶν Παραμυθιῶν —2)*, 1994, σελ. 271.
24. Δημήτρης Ι. Κυρτάτας, *Παιδαγωγός. Ἡ ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση στὴν ὕστερη ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα*, 1994, σελ. 183.