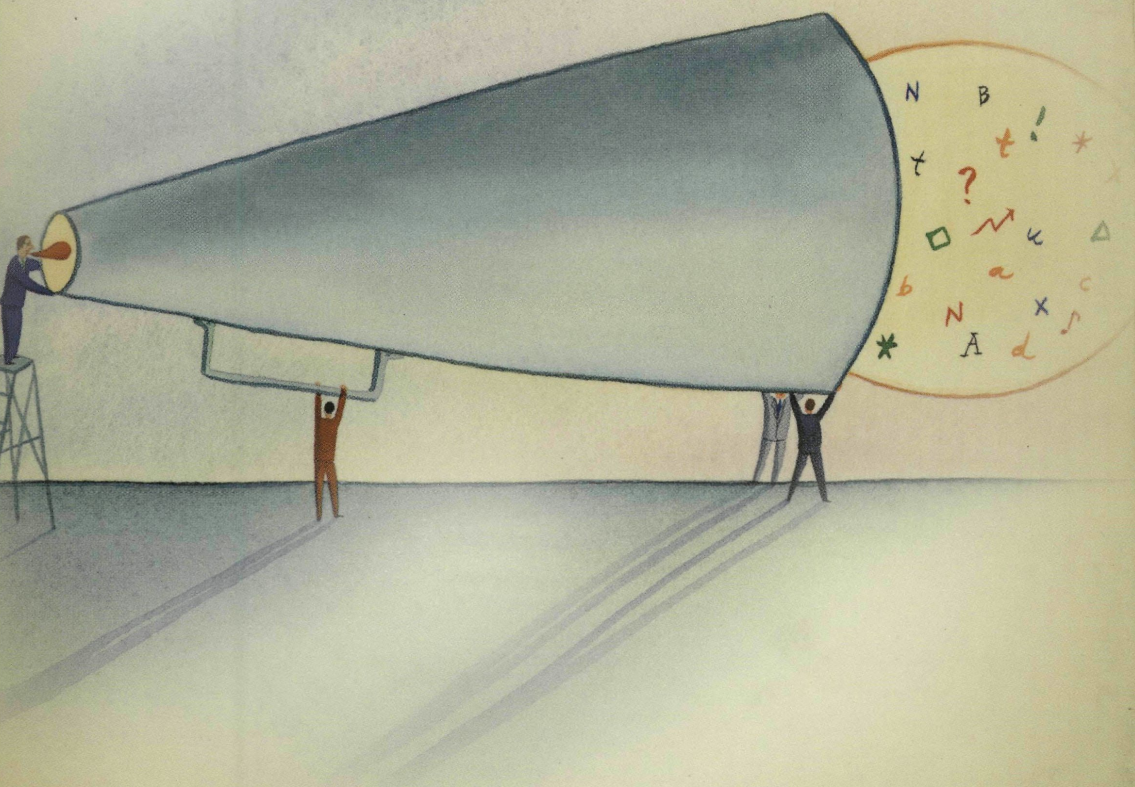


Αμφισβήτηση της Εξουσίας



ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΕΙΔΙΚΕΣ ΜΟΡΦΩΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

Στο πλαίσιο του προγράμματος των Ειδικών Μορφωτικών Εκδηλώσεων “ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ”, το ΕΙΕ διοργανώνει κύκλους ομιλιών, με στόχο την παρουσίαση των σύγχρονων επιστημονικών επιτευγμάτων στον χώρο τόσο των θετικών όσο και των ανθρωπιστικών επιστημών, καθώς και την προβολή του κοινωνικού χαρακτήρα της επιστημονικής έρευνας.

ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

ISBN: 960-7998-20-0

© 2003, ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ (ΕΙΕ)

Υπεύθυνη του Προγράμματος των Ειδικών Μορφωτικών Εκδηλώσεων
«ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» και

επιμέλεια έκδοσης: Ελένη Γραμματικοπούλου

Τηλ.: 210 72 73 501, Fax: 210 72 46 618, e-mail: gramma@eie.gr

Σχεδίαση, παραγωγή:

S & P Advertising

Ασκληπίου 154, 114 71 Αθήνα

Τηλ.: 210 64 62 716, Fax: 210 64 52 570

e-mail: central@spad.gr, www.spad.gr

ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ



ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΕΙΔΙΚΕΣ ΜΟΡΦΩΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ



Το Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, συνεχίζοντας την παράδοση της προσφοράς και της συμβολής στην ανάπτυξη της πνευματικής ζωής του τόπου μας, οργάνωσε τις καθιερωμένες πλέον Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις «ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» και κατά την περίοδο 2002-2003.

Η παρουσίαση των σύγχρονων επιστημονικών επιτευγμάτων στον χώρο τόσο των θετικών όσο και των ανθρωπιστικών επιστημών καθώς και η προβολή του κοινωνικού χαρακτήρα της επιστημονικής έρευνας εξακολουθούν να αποτελούν, κατά μείζονα λόγο, τα καθοδηγητικά κριτήρια και τον στόχο των διαλέξεων που εντάσσονται στο Μορφωτικό Πρόγραμμα του ΕΙΕ.

Με βάση αυτές τις προϋποθέσεις και λαμβάνοντας υπόψη τις τρέχουσες ιστορικές συγκυρίες, θεωρήθηκε σκόπιμο να περιληφθεί στο πρόγραμμα αυτής της περιόδου ένας κύκλος με τον γενικό τίτλο: **«ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ»** σε συνεργασία με τα τρία Ανθρωπιστικά Ινστιτούτα του Ιδρύματος.

Στον παρόντα τόμο περιλαμβάνονται τα κείμενα των τεσσάρων διαλέξεων του κύκλου αυτού και το στρογγυλό τραπέζι με το οποίο ολοκληρώθηκε, όπου εξετάζεται η διαλεκτική της αναγκαιότητας της εξουσίας και συγχρόνως η αμφισβήτηση και η –νομοτελειακή σχεδόν συνέπεια της άσκησης της– αντίσταση προς αυτή, όπως εκδηλώθηκε στην κλασική αρχαιότητα, το Βυζάντιο και στην πολιτική σκέψη και πράξη της νεότερης Ευρώπης.

Στο τέλος των ομιλιών, οι οποίες έγιναν στο Αμφιθέατρο «Λεωνίδα Ζέρβας» του ΕΙΕ κατά το διάστημα από 4ης έως 25ης Φεβρουαρίου 2003, ακολουθούσε διαλογική συζήτηση μεταξύ ομιλητών και κοινού.

Το Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών επιθυμεί και από τη θέση αυτή να ευχαριστήσει τους ομιλητές και όλους όσους συνετέλεσαν στην πραγματοποίηση αυτής της σειράς ομιλιών. Ειδικότερα τους Διευθυντές των Ινστιτούτων Βυζαντινών και Νεοελληνικών Ερευνών καθηγητές κ.κ. Ευάγγελο Χρυσό και Πασχάλη Κιτρομηλίδη για τη συμμετοχή τους και την πολύτιμη συμβολή τους στον σχεδιασμό της.

Περιεχόμενα

Άγγελος Χανιώτης:

*«Το αναμφισβήτητο της εξουσίας και η αμφισβήτηση
του εξουσιαστί στην ελληνική αρχαιότητα»* 9

Ευάγγελος Χρυσός:

«Το δικαίωμα της αντίστασης στο Βυζάντιο» 35

Κωνσταντίνος Πιτσάκης:

*«Αντίσταση κατά της εξουσίας και επανάσταση
στο Βυζάντιο: Η θέση του δικαίου της Εκκλησίας»* 49

Πασχάλης Κιπρομπίδης:

«Η ιδέα της αντίστασης στη νεότερη πολιτική σκέψη» 67

Στρογγυλό τραπέζι με θέμα

«Αντίσταση: θεωρία και πράξη» 83

Μιλτιάδης Χατζόπουλος, Σπύρος Τρωιάνος,
Πασχάλης Κιπρομπίδης, Νικόλαος Αλιβιζάτος

Συντονίζει ο καθηγητής κ. Ευάγγελος Χρυσός

Το αναμφισβήτητο της εξουσίας και η αμφισβήτηση του εξουσιαστή στην ελληνική αρχαιότητα¹

Άγγελος Χανιώτης

*Καθηγητής Αρχαίας Ιστορίας,
Αντιπρύτανης στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης*

Μια φορά κι ένα καιρό, μας αφηγείται ο μυθογράφος Βάρβιος, έχασε ένας χωρικός μια δικέλλα. Ρωτούσε λοιπόν τους άλλους γεωργούς μήπως την είχαν δει, αλλά χωρίς αποτέλεσμα. Υποψιαζόταν ότι κάποιος του την είχε κλέψει αλλά, μη έχοντας αποδείξεις, κατέφυγε στο μόνο μέσο που υπήρχε σε μια εποχή που δεν γνώριζε ούτε δακτυλικά αποτυπώματα ούτε άλλες μεθόδους διερεύνησης του εγκλήματος: στον όρκο. Κάλεσε του υπόλοιπους χωρικούς να βεβαιώσουν με όρκο την αθωότητά τους στο ιερό του Απόλλωνα στην πόλη. Καθώς πλησίαζαν στην πόλη άκουσαν τον τελάλη να διακηρύσσει πως χίλιες δραχμές αμοιβή (τεράστιο ποσό για εκείνα τα χρόνια) περίμεναν όποιον εύρισκε τους κλέφτες που είχαν αφαιρέσει τα αναθήματα από το ιερό του Απόλλωνα. Τότε ο χωρικός κούνησε μελαγχολικά το

1. Διατρεφείται η μορφή της ομιλίας με προσθήκη μόνο των παραπομπών στις αρχαίες πηγές και βασικής βιβλιογραφίας.

κεφάλι του και μονολόγησε: «Εδώ δεν μπορεί κοτζάμ θεός να βρει αυτόν που έκλεψε τη δική του περιουσία, της δικής μου δικέλλας τον κλέφτη θα βρει;»²

Η παραβολή αυτή ανήκει σε μια ομάδα αφηγήσεων που έχουν ως κοινό στοιχείο τη διαπίστωση μιας ακατανόητης αντίφασης ανάμεσα στην παντοδυναμία του θεού και την αδυναμία του να χρησιμοποιήσει τη δύναμή του για το δικό του συμφέρον. Ο άπιστος επισκέπτης του Ασκληπιείου της Επιδαύρου ειρωνεύεται τις αφηγήσεις για τα θαύματα του θεού της ιατρικής, που δεν μπόρεσε να γιατρέψει τον κουτσό ξάδελφό του Ήφαιστο³, όπως ο σταυρωμένος ληστής αναρωτιέται για τον Ιησού: «Άλλους μπορεί να σώσει, γιατί όχι τον εαυτό του;»

Θα αναρωτιέστε τι σχέση μπορεί να έχει ο μύθος με το θέμα της ομιλίας μου: το αναμφισβήτητο της εξουσίας και την αμφισβήτηση του εξουσιαστή. Ας δούμε την ιστορία άλλη μια φορά. Στην αρχαιότητα ο όρκος αποτελεί το μοναδικό μέσο για την επίλυση ενός δικαστικού αγώνα όταν λείπουν οι μάρτυρες και οι αποδείξεις. Ο κατηγορούμενος απαλλάσσεται, αν βεβαιώσει με όρκο την αθωότητά του· του επιόρκου η τιμωρία εναποτίθεται στο θείο⁴. Εκεί όπου η επίγεια δικαστική εξουσία φτάνει στα όριά της, η ελπίδα της απονομής δικαιοσύνης εναποτίθεται σε μια άλλη εξουσία, εκείνη του παντεπόπτη θεού, που με αρρώστιες, ατυχήματα ή και μετά θάνατον θα τιμωρήσει τον ένοχο⁵. Έτσι, με

2. Βάρβιος, *Μιμιάβμοι* 2 (ο Βάρβιος έζησε στα τέλη του 2ου μ.Χ. αιώνα στη Μικρά Ασία).

3. Σύμφωνα με την (αβέβαιη) συμπλήρωση του R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Λειψία, 1931, σ. 22 (θαύμα XXXVI). Τα θαύματα του Ασκληπιού περιέχονται στις επιγραφές *Inscriptiones Graecae* IV 1², σσ. 121-124. Πρόσφατη σχολιασμένη έκδοση: L. R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation, and Commentary (Texts and Translations, 36)*, Ατλάντα, 1995.

4. M. Gagarin, "Oaths and oath-challenges in Greek law", στον G. Thür-J. Vélissaropoulos-Karakostas (εκδ.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellinistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1.-5. September 1995)* (Κολωνία-Βαϊμάρν-Βιέννη, 1997) σσ. 125-134.

5. Α. Χανιώτης, «Αμαρτίες, αρρώστιες και γιατριές στη Μικρά Ασία στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες», *Δελτίον του Κέντρου Μικρασιατικών Μελετών* 11, 1995/96, σσ. 13-45.

μια δεύτερη ανάγνωση, η παραβολή του γεωργού που χάνει την ελπίδα του για την αποκάλυψη και την τιμωρία του κλέφτη αποδεικνύεται αμφισβήτηση της θεοδικίας, της θεικής εξουσίας, αν όχι αμφισβήτηση της ίδιας της ύπαρξης των θεών.

Οι μύθοι του Βαρβίου, όπως όλες οι παραβολές, αποτελούν αντανakλάσεις ενός τρόπου σκέψης. Ο μύθος αυτός μας εισάγει σ' ένα από τα τρία σκέλη της ομιλίας μου: την αμφισβήτηση ενός φορέα εξουσίας, επειδή αποτυγχάνει να ανταποκριθεί στις προσδοκίες όσων υπάγονται στην εξουσία του. Το θέμα της αμφισβήτησης της εξουσίας είναι τόσο παλιό όσο και οι αρχαιότεροι μύθοι της ανθρωπότητας, τόσο ευρύ όσο και οι ποικίλες έννοιες και πτυχές της εξουσίας. Το δέος μου μπροστά σ' αυτό το θέμα αλλά και ο περιορισμένος χρόνος μιας ομιλίας με οδήγησαν στην απόφαση να προσεγγίσω το θέμα μου έμμεσα, εστιάζοντας την προσοχή μου σε τρεις μόνο πτυχές: στην αναγνώριση της αναγκαιότητας της εξουσίας (το αναμφισβήτητό της), στην αμφισβήτηση της νομιμότητας του εξουσιαστή και στην απόρριψη του κάτοχου εξουσίας που αποδεικνύεται ανεπαρκής.

Διευκρινίζω αμέσως ότι δεν θα ασχοληθώ με τις ιδέες των θεωρητικών, των πολιτικών φιλοσόφων και των ερασιτών της ουτοπίας, αλλά με την καθημερινότητα της εξουσίας. Επιπρόσθετα και μια τελευταία διευκρίνιση. Η Αρχαία Ελλάδα ως πολιτική και πολιτισμική ενότητα είναι εξίσου δημιουργήμα των σύγχρονων ιστορικών όσο και η ενιαία Ευρώπη προϊόν εικονικής πραγματικότητας ευρωπαϊκών τευνοκρατών. Αρχαία Ελλάδα είναι και η μικροσκοπική κοινότητα των Δαταλλέων στην αρχαϊκή Κρήτη που με δυσκολία βρίσκει κάποιον που να κατέχει το μυστικό της γραφής, Αρχαία Ελλάδα είναι και η Αθήνα των ποιητών και των φιλοσόφων, Αρχαία Ελλάδα και η Σελεύκεια στις όχθες του Τίγρη, το Εμπόριον στην Ισπανία, το χωριουδάκι Σύρου Μάνδρα στη Μικρά Ασία. Οι γενικεύσεις είναι απαράδεκτες, δυστυχώς όμως και αναπόφευκτες.

Ήδη τα πρώτα γραπτά μνημεία της ελληνικής γλώσσας –τα έπη του Ομήρου, τα διδακτικά έπη του Ησίοδου και η λυρική ποίηση του Αρχίλοχου– θέτουν ερωτήματα που σχετίζονται με τη νομιμότητα της εξουσίας, την αποδοχή της, την ανατροπή της, ποτέ όμως με την άρνηση ή την αμφισβήτησή της.

Αν κάποιοι θεοί συνωμοτούν για να ανατρέψουν την εξουσία του Δία, το κάνουν για να την αντικαταστήσουν με κάποια άλλη. Ο Ησιόδος ασκεί κριτική στις άδικες αποφάσεις των «δωροφάγων βασιλέων», όχι στην αναγκαιότητα της εξουσίας⁶.

Ας δούμε για παράδειγμα την πρώτη επίθεση κατά του ηγέτη από έναν εξουσιαζόμενο. Στη δεύτερη ραψωδία της *Ιλιάδας* ο Αγαμέμνων, για να δοκιμάσει τους Αχαιούς, ανακοινώνει τη λήξη της πολιορκίας της Τροίας. Ξεγελασμένοι οι πολεμιστές τρέχουν στα πλοία για να επιστρέψουν στις πατρίδες τους, αλλά ο Οδυσσέας συγκρατεί τους βασιλείς με παραιτήσεις, τους άλλους με φοβέρες. Παραθέτουμε τους ψόγους του στη μετάφραση της Όλγας Κομνηνού-Κακριδής: «Μανιασμένε, κάτσε ήσυχος και άκουε αυτά που λεν οι άλλοι, που είναι καλύτεροι από σένα! Εσύ απόλεμος είσαι και φοβητσιάρης, ούτε στον πόλεμο σε λογαριάζει κανένας ούτε στο συμβούλιο. Τον βασιλιά δεν θα κάνουμε όλοι οι Αχαιοί εδωπέρα. Η πολυαρχία δεν είναι καλό. Ένας να είναι ο κυβερνήτης, ένας ο βασιλιάς, αυτός που ο γιος του πανούργου Κρόνου του έδωσε το σκίππο και τους νόμους». Μονάχα ο Θεοσίτης, ο ασκημότερος Αχαιός, στραβοκάνης, καμπούρης και φαλακρός, απευθύνει προσβλητικά λόγια στον Αγαμέμνονα: «Ατρείδη, για τι πράγμα παραπονιέσαι πάλι και τι σου λείπει;... Ή σου λείπει κι άλλο χρυσάφι που κάποιος από τους Τρώες που δαμάζουν άλογα θα φέρει από το Ίλιο λύτρα για τον γιο του, αυτόν που εγώ θα τον φέρω δεμένο ή κάποιος άλλος από τους Αχαιούς;... Χαλβάδες, ρεζίλιδες, Αχαιίδες, όχι πια Αχαιοί! Ας γυρίσουμε στα σπίτια μας με τα καράβια μας, κι ας τον αφήσουμε αυτόν στην Τροία εδώ να κανεύει τα τιμητικά του δώρα, για να δει αν και εμείς τον βοηθούμε κάπως ή όχι...». Η άπρεπη παρέμβασή του, η αναπάντεχη πρόκληση, το αδιανόητο να πάρει τον λόγο κάποιος που δεν είναι βασιλιάς δεν αργεί να προκαλέσει την αντίδραση του Οδυσσέα, που τον χτυπά αλύπητα. Η σκηνή τελειώνει μέσα στο καθαρικό γέλιο όχι των αρχόντων, αλλά των αρχομένων: «Πωπώ, χίλια καλά έχει κάνει ως τώρα ο Οδυσσέας... αυτό όμως που έκαμε τώρα στους Αχαιούς είναι το πιο καλό απ’

6. Ησιόδος, *Έργα και Ήμέραι*, 220.

όλα, που έκλεισε το στόμα αυτού του χαμένου, του φαφλατά. Άλλη φορά δε θα τον σπρώξει η αυθάδικη ψυχή του να βρίσει τους βασιλιάδες με προσβλητικά λόγια». Οι πολεμιστές, που για λίγες στιγμές βίωσαν τον κόσμο ανάποδα, αποδέχονται με ανακούφιση και γέλιο την επιστροφή στην τάξη πραγμάτων⁷.

Τι είναι αυτό που κάνει την εξουσία αναμφισβήτητη στην Ελλάδα; Μας το εξηγεί έμμεσα ο Ηρόδοτος, όταν διηγείται σε μία από τις ιστορίες του πώς καθιερώθηκε η μοναρχία στη Μηδία⁸: Κάποιος Δπιόκης που βάλθηκε να γίνει βασιλιάς των Μήδων κέρδισε πρώτα υπόληψη για τη δίκαιη κρίση του, με αποτέλεσμα οι Μήδοι του χωριού του να τον ορίσουν δικαστή τους. Σιγά σιγά η φήμη διαδόθηκε σε όλη τη Μηδία και πολύς κόσμος συνέρρεε για να λύσει τις διαφορές του. Ο Δπιόκης αντελήφθη ότι τα πάντα εξαρτώνταν απ' αυτόν και αρνήθηκε να προσφέρει τις υπηρεσίες του, αφού, όπως είπε, δεν τον συνέφερε να παραμελεί τις δουλειές του για να κάνει ολημερίς τον δικαστή. Άρχισε πάλι να πλεονάζει η αρπαγή και η ανομία. Έγινε τότε μια συνέλευση και οι φίλοι του Δπιόκη άρχισαν να επιχειρηματολογούν: «Δεν είναι δυνατό να κατοικήουμε τη χώρα με αυτόν τον τρόπο. Ας ορίσουμε κάποιον από μας βασιλιά· έτσι και η χώρα θα ευνομείται και οι ίδιοι θα στραφούμε στις δουλειές μας και δεν θα καταστραφούμε από την ανομία». Με αυτά τα λόγια έπεισαν τους Μήδους να ορίσουν τον Δπιόκη βασιλιά. Μπορούμε να φανταστούμε τον ιστορικό της Αλικαρνασσού να απαγγέλλει το αφήγημά του σε κάποια από τις δημόσιες διαλέξεις του και τους ακροατές να νεύουν επιδοκιμαστικά.

Λιγότερη ομοφωνία θα προκαλούσε σίγουρα ο διάλογος των Περσών για τη μορφή της εξουσίας⁹, αλλά ένα σημείο δεν αμφισβητείται: η αναγκαιότητα της. Μετά από μια επανάσταση, συνδιαλέγονται ο Οτάνης, ο Μεγάβυζος και ο Δαρείος για το μελλοντικό πολίτευμα. Ο Οτάνης υπερασπίζεται τη δημοκρατία ως το πολίτευμα που καταπολεμά την αυθαιρεσία, την αλαζονεία, τον φθόνο,

7. *Ιλιάδα Β'*, 211-277. Ανάλυση του επεισοδίου από τον G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, Volume I. Books 1-4, Κέιμπριτζ, 1985, σσ. 138-145.

8. Ηρόδοτος, Α', 96-98.

9. Ηρόδοτος, Γ', 80-82.

τη βία· ο Μεγάβυζος, ο πρόμαχος της ολιγαρχίας, επισημαίνει το ανεξέλεγκτο του όχλου και διατείνεται ότι αν αναθέσουν την εξουσία στους άριστους, άριστες θα είναι και οι αποφάσεις. Η πλειοψηφία συντάσσεται τελικά με τη γνώμη του Δαρείου, που υπερασπίζεται τη μοναρχία: «Τίποτε δεν είναι καλύτερο από την εξουσία του άριστου άντρα. Με την άριστη φρόνησή του επιπροπεύει αφεγάδιαστα το πλήθος και κυρίως με αυτό τον τρόπο μπορούν να μείνουν μυστικά τα σχέδια εναντίον των εχθρών». Ο Δαρείος επισημαίνει ότι η ολιγαρχία οδηγεί σε προσωπικά μίσση, η δημοκρατία στη διαφθορά. Κοινός παρανομαστής στα επιχειρήματα των υπέρμαχων της μοναρχίας, της ολιγαρχίας και της δημοκρατίας είναι η αποτελεσματικότητα της εξουσίας προς το κοινό συμφέρον.

Δύο αιώνες πριν τον Ηρόδοτο, ο Αρχίλοχος από την Πάρο, ποιητής με κριτική ματιά και προσωπική φωνή, ο πρώτος μάλιστα ποιητής που γνωρίζουμε να μιλά στην ψυχή του, μας δίνει την άποψή του για την εξουσία σε ένα από τα σκωπικά ποιήματά του¹⁰: «Δεν μ' αρέσει ο ψηλόκορμος στρατηγός με το κομψό περπάτημα, τις περιποιημένες μπούκλες, το καλοξυρισμένο πηγούνι. Ας είναι κοντός και στραβοκάνης, αλλά να πατά σταθερά στα πόδια του και να 'ναι ψυχωμένος». Ο Αρχίλοχος αμφισβητεί τη θεατρικότητα στη συμπεριφορά του αξιωματικού, όχι την αναγκαιότητά του· το ποίημά του προϋποθέτει την αποδοχή της εξουσίας και απαιτεί την αποτελεσματικότητά της.

Ο λόγος που επέλεξα αυτό το ποίημα του Αρχίλοχου είναι κυρίως η σύνδεση της εξουσίας με τη στρατιωτική αρχή. Και αυτό με οδηγεί στον πυρήνα του θέματός μου και στον ουσιαστικότερο λόγο που καθιστά την εξουσία αναμφισβήτητη στη νοοτροπία του αρχαίου Έλληνα.

Οι ρίζες της εξουσίας βρίσκονται στη στρατιωτική οργάνωση. Το όργανο που αρχικά με επιφωνήσεις αποδέχεται και πολύ αργότερα εκλέγει τους άρχοντες, η συνέλευση του λαού, είναι η συνέλευση των στρατευμένων. Οι άρχοντες τους

10. Αρχίλοχος, απόσπασμα 96 έκδ. Tartidi (=απ. 60 έκδ. Diehl): *οὐ φιλέω μέγαν στρατηγόν οὐδὲ διαπεπληγμένον / οὐδὲ βοστρύχοισι γαῦρον οὐδ' ὑπεξυρημένον / ἀλλὰ μοι σμικρὸς τι εἶη καὶ περὶ κνήμας ἰδεῖν / ροϊκὸς, ἀσφαλῆως βεβηκῶς ποσὶ καρδίης πλέως.*

οποίους αποδέχεται είναι εκείνοι που θα την οδηγήσουν στη μάχη, τη νίκη ή τον θάνατο. Τις στρατιωτικές απαρχές της εξουσίας αναγνωρίζουμε, ακόμα και σε προχωρημένες εποχές, σε κάποιες λεπτομέρειες της πολιτικής οργάνωσης των αρχαίων Ελλήνων, ιδίως σε συντηρητικές περιοχές όπως π.χ. στη λέξη *σταρτός* (δηλ. στρατός) που προσδιορίζει τις ενόπτες στις οποίες υποδιαιρούνται οι πολίτες των κρητικών πόλεων, στην ονομασία των κρητικών αρχόντων (*κόσμος*, αυτός που παρατάσσει το στρατό, *κοσμητήρ λαῶν* στον Όμηρο), στην ονομασία των ανώτατων αρχόντων στις θεσσαλικές πόλεις (*ταγός*, πάλι αυτός που παρατάσσει τους άνδρες στη μάχη), ακόμα και στη λέξη *λαός/λεώς* που αρχικά προσδιορίζει τους μάχιμους. Η σύνδεση αρχής και άμυνας είναι τόσο στενή που οι Θεσσαλοί, χωρισμένοι σε πολλές φυλετικές ομάδες, εξέλεγαν κοινούς στρατιωτικούς ηγέτες μόνο σε περιόδους πολέμου, με αποτέλεσμα η λέξη *ταγία* (δηλαδή η ύπαρξη ταγού) να καταλήξει να σημαίνει τον πόλεμο. Η έκφραση και *ἐν ταγᾷ* και *ἐν ἀταγία* στις θεσσαλικές επιγραφές ισοδυναμεί με την έκφραση και *ἐν πολέμῳ* και *ἐν εἰρήνῃ*¹¹. Ο λόγος που επιμένω σ' αυτές τις λεπτομέρειες είναι απλός: Η μονόπλευρη ενασχόληση με την Αθήνα και το δημοκρατικό της πολίτευμα των κλασικών χρόνων έχει συχνά ως αποτέλεσμα να λησμονούμε ότι η δημοκρατική Αθήνα ενός Περικλή μπορεί από πολιτιστική άποψη να υπήρξε ένα από τα σημαντικότερα επιτεύγματα, αλλά από χρονική άποψη δεν ήταν παρά ένα ασήμαντο επεισόδιο της ελληνικής ιστορίας, με τεράστια απήχηση μεν αλλά σύντομη διάρκεια. Αλλά ακόμα και στην Αθήνα η μεταρρύθμιση των φυλών από τον Κλεισθένη, που το 508 εισήγαγε το δημοκρατικό πολίτευμα, είναι ουσιαστικά μια στρατιωτική μεταρρύθμιση με στόχο την αποτελεσματικότερη οργάνωση της άμυνας¹², καθώς οι σημαντικότεροι αξιωματούχοι του δημοκρατικού πολιτεύματος, οι μόνοι που εκλέγονται και επανεκλέγονται, είναι οι στρατηγοί¹³.

11. B. Helly, *L' état thessalien. Aleuas le Roux, le tétrades et les tagoi*, Λυών, 1995, σ. 30, 33 κ.έ., σ. 147 κ.έ., σ. 334.

12. P. Siewert, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes*, Μόναχο, 1982.

13. Μ. Β. Σακελλαρίου, *Η αθηναϊκή δημοκρατία*, Ηράκλειο, 2000, σ. 199 κ.έ.

Η ύπαρξη της εξουσίας είναι ζωτικής σημασίας για την ύπαρξη της κοινότητας, όχι μόνο για την καλύτερη οργάνωση της άμυνας αλλά και για έναν ακόμα λόγο που διαφαίνεται και στον Ησίοδο και στην αφήγηση του Ηροδότου για τη δημιουργία της εξουσίας στην Περσία. Είναι απαραίτητη για την απονομή της δικαιοσύνης, χωρίς την οποία οποιαδήποτε κοινότητα παραλύει και συνθλιβεται κάτω από το βάρος της διαμάχης και της αντεκδίκησης. Επιτρέψτε μου να κάνω μια εξαίρεση από τον κανόνα και να μην ασχοληθώ εδώ με φιλοσοφικά κείμενα αλλά να σας θυμίσω τον μύθο του Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα, όπου πάλι βλέπουμε τη σημασία της άμυνας και της δικαιοσύνης ως θεμελίων της ανθρώπινης συμβίωσης¹⁴. Σύμφωνα με τον μύθο του Πρωταγόρα, οι άνθρωποι είναι πλάσματα του επιπόλαιου Επιμηθέα που ξόδεψε όλες τις ιδιότητες στα άλλα ζώα και άφησε τον άνθρωπο γυμνό και ανυπόδητο, χωρίς στρωσίδι κι όπλο, μέχρι που ο Προμηθέας έκλεψε τη φωτιά και τις τέχνες και τις πρόσφερε στον άνθρωπο. Παραθέτω το απόσπασμα που μας ενδιαφέρει, σε μετάφραση του Β. Τατάκη: «Γρήγορα κατόρθωσε να διαρθρώσει με την τέχνη φωνή και λέξεις και βρήκε κατοικίες και ενδύματα και υποδήματα και στρωσίδια και τις τροφές από τη γη. Έτσι εφοδιασμένοι οι άνθρωποι στην αρχή κατοικούσαν διασκορπισμένοι, δεν υπήρχαν όμως πόλεις. Καταστρέφονταν λοιπόν από τα θηρία, γιατί παντού και πάντα ήταν ασθενέστεροι απ' αυτά. Οι τεχνικές τους δεξιότητες, καλός βοηθός για τον προορισμό της τροφής, υστερούσαν στον πόλεμο με τα θηρία· γιατί δεν είχαν ακόμα την πολιτική τέχνη, ώστε πάλι σκορπίζονταν εδώ και κει και καταστρέφονταν. Ο Ζeus τότε επειδή φοβήθηκε για το γένος μας, μήπως ολότελα εξαφανιστεί, στέλνει τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους την αιδώ και τη δικαιοσύνη για να υπάρξει αρμονία στις πόλεις και δεσμοί φιλίας δημιουργοί».

Αμφισβήτηση της εξουσίας αυτής καθεαυτής σημαίνει για τον αρχαίο Έλληνα αμφισβήτηση της ίδιας της συμβίωσης στην κοινότητα, αφού θα λείπουν τα θεμέλια της δικαιοσύνης στο εσωτερικό και της άμυνας από εξωτερι-

14. Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 620 C-323 A.

κούς εχθρούς. Αμφιβάλλω αν κάποιος αρχαίος θα μπορούσε καν να κατανοήσει την έννοια μιας πλήρους αμφισβήτησης της εξουσίας. Αυτό οφείλεται και στην ιδιαιτερότητα των αρχαίων ελληνικών κοινοτήτων με την πλήρη ταύτιση κοινότητας και πολίτη. Το αρχαιότερο νομικό κείμενο που σώζεται από την αρχαία Ελλάδα, ένας νόμος της κρητικής πόλης Δρήρου που χρονολογείται γύρω στο 630 π.Χ., εκφράζει χαρακτηριστικά αυτή την ταυτότητα με τις πρώτες λέξεις *ἔξαδε πόλι* (στην ατική διάλεκτο θα λέγαμε *ἔδοξε τῆι πόλει*, δηλαδή η πόλη αποφάσισε)¹⁵. Η *πόλις* για την οποία γίνεται λόγος δεν είναι μια απρόσωπη έννοια, είναι το σύνολο των πολιτών που συμμετέχουν στη συνέλευση. Τα σύγχρονα ονόματα κρατών (Ελληνική Δημοκρατία, United States of America, République Française, United Kingdom) διαφέρουν από τα ονόματα των αρχαίων ελληνικών κρατών· το κράτος της δημοκρατικής Αθήνας φέρει το όνομα *οἱ Ἀθηναῖοι*, το ολιγαρχικό κράτος της Κορίνθου είναι *οἱ Κορίνθιοι*, το φυλετικό κράτος των Μολοσσών στην περιφέρεια του ελληνισμού είναι *οἱ Μολοσσοί* και αυτοί οι προσδιορισμοί καταλύουν κάθε διάκριση ανάμεσα σε απρόσωπο κράτος και πολίτη, έμμεσα και ανάμεσα σε εξουσία και πολίτη¹⁶. Η αρχαία ελληνική λέξη για την εξουσία είναι η λέξη *ἀρχή*, οι φορείς της είναι *οἱ ἄρχοντες*, αποδέκτες της *οἱ ἀρχόμενοι*. Ας δούμε λίγο πώς χρησιμοποιείται αυτή η λέξη όχι στα θεωρητικά κείμενα, αλλά σε κείμενα που εκφράζουν άμεσα τον τρόπο σκέψης των αρχαίων πολιτών. Η αρχή είναι εκείνη που επιτρέπει στον άνδρα –οι γυναίκες είναι βέβαια αποκλεισμένες– να δείξει την αξία του, μας λέει η παροιμία *ἀρχή ἄνδρα δείκνυσι*. Λίγοι Νεοέλληνες θα ήταν περήφανοι να έχουν ονόματα όπως Εξουσιαστής, Φίλαρχος, Καρεκλάκας, Αρχομανής, Αυταρχικός κ.λπ. Αντίθετα, ένα από τα συνηθέστερα συνθετικά αρχαίων ονομάτων είναι η λέξη *ἀρχή*, όχι με την άλλη σημασία της (ξεκίνημα), αλλά με την έννοια εξουσία. Ονόματα όπως Αρχέλαος (ο ηγέτης του στρατού), Ἄρχανδρος, Αρχέδημος και Αρχίδαμος, Αρχέστρατος, Αρχίας, Αρχώνδας, Αρχωνίδης, αλλά και ονόματα με το συνθετικό *ἄναξ* (Αναξαγόρας, Αναξαν-

15. R. Meiggs-D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Οξφόρδη, 1988 (2η έκδοση).

16. Πρβλ. Σακελλαρίου, *ό.π.*, σ. 148 κ.έ.

δρίας, Αναξίλας, Ανάξαρχος ή Αναξιμένης) εκφράζουν σαφώς τη θετική αποδοχή της εξουσίας.

Ο γενικός χαρακτηρισμός του κατόχου εξουσίας είναι η λέξη *ἄρχων*, η οποία μας επιτρέπει να κάνουμε μια επίσης ενδιαφέρουσα παρατήρηση για την υφή της εξουσίας. Η λέξη *ἄρχων* δεν είναι ουσιαστικό, αλλά μετοχή ενεστώτα του ρήματος *ἄρχω*, κι άρα εκφράζει ένα ουσιαδές στοιχείο της εξουσίας στην αρχαιότητα: την παροδικότητά της, το χρονικό της όριο. Σκεφτείτε να λέγαμε σήμερα ότι ο πρωθυπουργός Σημίτης ή ο πρόεδρος Στεφανόπουλος, αλλά ο πρωθυπουργεύων Σημίτης και ο προεδρεύων Στεφανόπουλος. Ακριβώς αυτό το πεπερασμένο εκφράζει η λέξη *ἄρχων* – τουλάχιστον σε μια εποχή κατά την οποία η ελληνική γλώσσα γινόταν κατανοητή από τους ομιλητές της. Άρχοντες είναι εκείνοι που για περιορισμένο χρόνο κατέχουν την αρχή και ασκούν εξουσία, και αυτό υποδηλώνει βέβαια ότι εξίσου εφήμερα είναι και η ιδιότητα του *ἀρχομένου* (πάλι μετοχή του ενεστώτα) που μέσα σε ένα σύστημα εναλλαγής στην εξουσία και κατανομής της εξουσίας μπορεί να βρεθεί, πάλι για λίγο, στη θέση του άρχοντος¹⁷.

Η εξουσία είναι τόσο αναμφισβήτητη που ακόμα και οι θεοί τη γνωρίζουν και τη σέβονται, ενώ οι θνητοί συνεχίζουν και μετά θάνατον να βρίσκονται στη σφαίρα της, εναλλάσσοντας τον επίγειο βίο με το βασίλειο του Πλούτωνα. Οι εσχατολογικές αντιλήψεις των Ελλήνων βλέπουν στον Κάτω Κόσμο μια κρατική οντότητα, την οποία γουστόζικα περιγράφει ο Λουκιανός σε ένα κείμενό του για τον υπερβολικό θρήνο των νεκρών¹⁸: «Ο Πλούτωνας οργάνωσε το πολίτευμα αυτού του υπόγειου κράτους ως εξής. Τα εδάφη του (*χώρα*) έχουν για σύνορα μεγάλα ποτάμια... Αυτό το κράτος κυβερνούν (*δεσποτεύουσι*) ο Πλούτων και η Περσεφόνη, έχοντας απόλυτη εξουσία (*τὴν δεποιεῖαν ἔχουσιν*)· τους υπηρετούν και συνεκτελούν την εξουσία (*τὴν ἀρχὴν συνδιαπράπτουσιν*) οι Ερινύες με τους δικούς τους υπηρέτες. Ὑπαρχοι και σατράπες και δικαστές είναι ο Μίνως κι ο Ραδάμανθυς».

17. Πρβλ. Σακελλαρίου, *ό.π.*, σσ. 149-152.

18. Λουκιανός, *Περὶ πένθους*, (40) 2-7.

Θα αναρωτιέστε ίσως αν πέρασε και από τον νου των αρχαίων η ιδέα ότι θα μπορούσε να υπάρξει βίος χωρίς εξουσία. Η λέξη *αναρχία* υπάρχει ήδη από την αρχαιότητα, δεν υποδηλώνει όμως την απόρριψη της εξουσίας αλλά την απουσία αιρετού άρχοντα, συνήθως λόγω εμφυλίου πολέμου. Για τον λόγο αυτό ο Σοφοκλής στην *Αντιγόνη* υπογραμμίζει (στ. 672) ότι «ἀναρχίας δὲ μείζον οὐκ ἔστιν κακόν». Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι το 590/589 π.Χ. οι Αθηναίοι «οὐ κατέστησαν ἄρχοντα διὰ τὴν σάσιν, καὶ πάλιν ἔτι πέμπτω διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν ἀναρχίαν ἐποίησαν»¹⁹. Αναρχία είναι η απουσία εξουσίας, όχι επειδή δύο φατρίες ερίζουν για το ποια θα καταλάβει την εξουσία. Ως *αναρχία* θεωρείται και το έτος 404 π.Χ., τότε πάλι όχι επειδή δεν υπήρχε εξουσία, αλλά επειδή την εξουσία ασκούσαν παράνομα οι 30 Τύραννοι²⁰. Ακόμα και η λέξη *αναρχία* επομένως δεν αμφισβητεί την εξουσία, αλλά υποδηλώνει ότι η εξουσία είναι τόσο επιθυμητή ώστε να οδηγεί σε εμφύλιο πόλεμο.

Το αναμφισβήτητο της εξουσίας φαίνεται, τέλος, και σε μια ιδιαίτερη κατηγορία εορτών, γνωστών σε πολλούς πολιτισμούς ως γιορτές της αντιστροφής των ρόλων, γιορτές όπου για μια μέρα έρχονται τα πάνω κάτω²¹. Τέτοιες γιορτές έχουμε και σήμερα, όπως τη «γυναικοκρατία» κατά την οποία οι γυναίκες αναλαμβάνουν για μια μέρα τον ρόλο του άντρα. Γνωρίζουμε τέτοιες γιορτές και από την αρχαιότητα. Η κοινωνική τάξη πραγμάτων αίρεται για ένα περιορισμένο διάστημα, συνήθως για μία ημέρα· ό,τι στην καθημερινότητα είναι απαγορευμένο επιτρέπεται, οι ρόλοι αντιστρέφονται, για λίγες ώρες ο κόσμος έρχεται ανάποδα. Οι δούλοι συμπεριφέρονται ως αφεντικά, οι γυναίκες ανα-

19. Αριστοτέλης, *Ἀθηναίων Πολιτεία*, 13,1.

20. Ξενοφών, *Ἑλληνικά Β* 3, 1. Παραδείγματα από άλλες πόλεις: A. Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Στουτγάρδη, 1988, σ. 189, σημ. 402.

21. Σχετικά βλ. M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Λούνη, 1906, σσ. 35-40· πρόσφατη βιβλιογραφία: C. Auffahrt, *Der drohende Untergang. "Schöpfung" in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland*, Βερολίνο, 1991, σσ. 1-34· H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Λάιντεν, 1994, σσ. 115-128 και σσ. 150-164.

λαμβάνουν τον ρόλο των αντρών. Ο Αθήναιος αναφέρεται στο έργο του Δειπνοσοφιστές, π.χ. σε μια γιορτή στην Τροιζηνία τον μήνα Γεραίστιο²². Μια συγκεκριμένη ημέρα, οι δούλοι παίζουν με τους κυρίους τους κότσια και οι κύριοι υπηρετούν τους δούλους. Ανάλογες γιορτές ήταν τα Κρόνια στην Αθήνα και τα Πελώρια στη Θεσσαλία²³. Στο Άργος γιόρταζαν τα Υβριστικά, μέρα που οι γυναίκες φορούσαν αντρικά ρούχα κι οι άντρες γυναικεία²⁴. Στη γιορτή του Ερμή Χαριδότη στη Σάμο επιτρέπονταν οι κλοπές και οι διαρρήξεις, αναστέλλονταν επομένως το δίκαιο²⁵. Σε μια γιορτή στην Κυδωνία της Κρήτης (τα σημερινά Χανιά) οι δούλοι μαστίγωναν τα αφεντικά τους²⁶. Στα Θεσμοφόρια της Αθήνας οι παντρεμένες γυναίκες καταλαμβάνουν έναν χώρο που ανήκει στους άνδρες, την Πνύκα, τον χώρο της συνέλευσης· η είσοδος των ανδρών (ακόμα και αρσενικών σκυλιών) απαγορεύεται· οι θυσίες, που είναι αποκλειστικό προνόμιο των ανδρών, τελούνται από τις γυναίκες που εκλέγουν τις δικές τους αξιωματούχες, τις *άρχουσες*²⁷. Οι γιορτές αυτές θεωρούνταν από την παλαιότερη έρευνα ως εκδήλωση της ανθρώπινης ανάγκης για μια αχαλίνωτη ανατροπή της εξουσίας, της ανάγκης των αντικειμένων της καταπίεσης και των εξουσιαζόμενων να γνωρίσουν για λίγο την αχαλίνωτη ελευθερία²⁸. Η ερμηνεία αυτή δεν ικανοποιεί. Την αναστολή της νομικής και κοινωνικής τάξης για μία ημέρα ακολουθεί η πανηγυρική αποκατάσταση της τάξης των πραγμά-

22. Αθηναίος, *Δειπνοσοφισταί* 14, 639 C.

23. Για τα Κρόνια βλ. Versnel, *ό.π.*, σσ. 90-135. Για τα Πελώρια βλ. Αθηναίος, *Δειπνοσοφισταί* 14, 639 D. Nilsson, *ό.π.*, σ. 37 Versnel, *ό.π.* και σ. 130 κ.έ.

24. Πλούταρχος, *Ηθικά*, 245 E.

25. Πλούταρχος, *Ηθικά*, 303 D.

26. Έφορος, *Fragmente der griechischen Historiker* 70 F 29 (=Αθηναίος, *Δειπνοσοφισταί* 14, 639 B)

27. Για τις σχετικές πηγές βλ. L. Deubner, *Attische Feste*, Βερολίνο, 1932, σσ. 50-60. Οι *άρχουσες* αναφέρονται στην επιγραφή *Inscriptions Graecae* II² 1184 στ. 18. Για τη θέση του *Θεσμοφορίου* στην Πνύκα βλ. H.A. Thompson, "Pnyx and Thesmorphorion", *Hesperia* 5, 1936, σσ. 151-200· η άποψή του αμφισβητείται στην έρευνα, αλλά πιστεύω ότι στηρίζεται με πειστικά επιχειρήματα. Ανάλυση της γιορτής και βιβλιογραφία στον Versnel, *ό.π.*, σσ. 250-260 και σσ. 274-288.

28. Nilsson, *ό.π.*, σ. 36.

των, επομένως η νίκη και η επιβεβαίωση της εξουσίας. Οι γιορτές της αντιστροφής των ρόλων δεν θέτουν σε αμφισβήτηση την εξουσία ούτε αμφισβητούν τη δουλεία, απλώς αντικαθιστούν τους δούλους με τα αφεντικά τους. Η γυναικοκρατία των Θεσμοφοριών αντικαθιστά την εξουσία των ανδρών με εκείνη των γυναικών, που μάλιστα υιοθετούν τους ανδρικούς θεσμούς, συμβιώνουν όπως οι στρατιώτες σε σκηνές²⁹, εκλέγουν αντί για άρχοντες άρχουσες και καταλαμβάνουν τον ανδρικό χώρο της συνέλευσης, την Πνύκα. Μετά από την εμπειρία της εξαίρεσης και της αντιστροφής, έρχεται η επιβεβαίωση της εξουσίας. Ακόμα και η πιο ακαλίνωτη φαντασία δεν μπορεί να διανοηθεί την απουσία της εξουσίας. Στις ουτοπικές κωμωδίες του Αριστοφάνη, τους *Όρνιθες* και τις *Εκκλησιάζουσες*, το επιδιωκόμενο δεν είναι η κατάργηση της εξουσίας αλλά η αντικατάσταση των εξουσιαστών – των θεών από τα πτηνά, των ανδρών από τις γυναίκες. Ακόμα και οι εξεγέρσεις των δούλων στην αρχαιότητα δεν φιλοδοξούν να καταργήσουν την πιο απόλυτη και ανεξέλεγκτη μορφή εξουσίας ανθρώπου σε άνθρωπο, τη δουλεία, αλλά την απελευθέρωση των δούλων και την υποδούλωση άλλων. Ορισμένοι φιλόσοφοι (κυρίως οι κυνικοί) μπορεί να απορρίπτουν τη δουλεία και να τρέφουν βαθιά περιφρόνηση για την εξουσία, αλλά η επιρροή τους έμεινε μικρή.

Η εξουσία είναι λοιπόν αναμφισβήτητη. Αυτοί που την ασκούν γίνονται αποδεκτοί όταν πληρούν δύο προϋποθέσεις: τη νομιμότητα και την αποτελεσματικότητα.

Δεν είναι δυνατόν να αναφερθώ εδώ στα διάφορα νομικά θεμέλια της εξουσίας, που είναι όσα και τα πολιτεύματα, άλλα στη δημοκρατική Αθήνα κι άλλα στη Μακεδονία των Αργεαδών και Αντιγονιδών. Εκείνο που έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον σε σχέση με το γενικό θέμα αυτής της σειράς ομιλιών είναι να δούμε ποιες δυνατότητες δίνουν τα αρχαία ελληνικά πολιτεύματα στην αμφισβήτηση, κάτω από ποιες συνθήκες αμφισβητείται ο εξουσιαστής και με ποιες μορφές.

29. Για τις σκηνές στα Θεσμοφόρια βλ. Αριστοφάνης, *Θεσμοφοριάζουσαι*, στ. 624 και 658.

Μια πρώτη ασφαλιστική δικλείδα δίνουν πολλά πολιτεύματα που θεοσίζουν και την εναλλαγή στην εξουσία αλλά και τη νομιμότητα της αντίστασης. Ήδη το αρχαιότερο νομικό κείμενο που έχουμε, ο νόμος της Δρήρου που προαναφέρθηκε (σημ. 15), έχει ακριβώς αυτό το αντικείμενο. Όποιος καταλάβει το ανώτατο αξίωμα, το αξίωμα του κόσμου, απαγορεύεται επί μία δεκαετία να ασκήσει το ίδιο αξίωμα· όλες τις αποφάσεις του και οι δικαστικές του κρίσεις, αν παραβεί αυτόν τον νόμο, κρίνονται άκυρες.³⁰

Η εξασφάλιση της εναλλαγής στις αρχές δεν είναι μόνο δημοκρατική αρχή. Ισχύει για όλα τα πολιτεύματα, μόνο που σε αριστοκρατίες και ολιγαρχίες ο κύκλος όσων έχουν πρόσβαση στην εξουσία είναι περιορισμένος. Αν οι τύραννοι της αρχαϊκής εποχής ήταν περισσότερο μισποιοί στα μέλη των ανώτερων τάξεων από τις οποίες και οι ίδιοι προέρχονταν, αυτό οφείλεται ακριβώς στο ότι παραβίασαν αυτή την αρχή, δηλαδή το δικαίωμα και των άλλων αριστοκρατών στην αρχή³¹.

Η αλλαγή της πολιτειακής μορφής ή επιμέρους νόμων συχνά επιθετο υπό την προστασία νομοθετικών μέτρων. Νόμοι απαγόρευαν π.χ. ακόμα και να γίνει κάποια πρόταση που αντέβαινε κάποια θεμελιακή αρχή³². Ο θεσμός του οστρακισμού που ίσχυε για κάποιο διάστημα στην Αθήνα του 5ου αιώνα και από εκεί διαδόθηκε μάλλον και σε άλλες περιοχές, όπως δείχνουν πρόσφατα επιγραφικά ευρήματα (π.χ. στο Άργος, τα Μέγαρα και την Κυρήνη στη Βόρειο Αφρική), συγκαταλέγεται στα προληπτικά μέτρα για τον παραγκωνισμό κάποιου πολίτη του οποίου η δύναμη απειλούσε το πολίτευμα³³. Κανένα από αυτά

30. Σχετικά βλ. R. Koerner "Beamtenvergehen und deren Bestrafung nach frühen griechischen Inschriften", *Klio* 69, 1987, 450-498.

31. Για την αρχαϊκή τυραννίδα βλ. τώρα L. de Libero, *Die archaische Tyrannis*, Στουτγάρδη, 1996. Για την τυραννίδα του Πεισίστρατου στην Αθήνα, βλ. H. Sancisi-Weerdenburg (εκδ.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, Άμστερνταμ, 2000.

32. Γραφή παρανόμων. Βλ. Σακελλαρίου, *ό.π.*, σ. 109 κ.έ., σ. 157 και σ. 295.

33. Για τον οστρακισμό στην Αθήνα βλ. M.L. Lang, *The Athenian Agora, XXV. Ostraka*, Πρίνστον, 1990· Σακελλαρίου, *ό.π.*, σσ. 397-399· βλ. τώρα τη συλλογή πηγών των P. Siewert κ.ά., *Ostrakismos-Testimonien. Die Zeugnisse antiker Autoren, der*

τα μέτρα δεν εμπόδισε βέβαια την Αθήνα να δίνει την εντύπωση μιας *λόγῳ μὲν δημοκρατίας, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρός ἀρχῆς*³⁴, και μάλιστα στη δημοκρατικότερη περίοδο της ιστορίας της.

Άλλο σημαντικό μέτρο καταστολής της παράνομης εξουσίας είναι ο ὄρκος του πολίτη και του εφήβου, που απέναντι σε θεούς και ανθρώπους δεσμεύεται να μην προδώσει το πολίτευμα και την πόλη, να μην συμμετάσχει σε συνωμοσίες και να καταδώσει στους άρχοντες όσους τυχόν συνωμοτήσουν για την ανατροπή του πολιτεύματος. Έχουμε αρκετά κείμενα αυτού του τύπου, το περιφημότερο είναι ο ὄρκος των Αθηναίων εφήβων³⁵. Παραλαμβάνοντας τα όπλα τους και συνάμα την ευθύνη για την προστασία της πόλης, οι έφηβοι ορκίζονται ανάμεσα στα άλλα: «*καὶ εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κραίνοντων ἐμφρόνως* (θα υπακούσω σ' όσους διοικούν με φρόνηση), *καὶ τῶν θεσμῶν τῶν ἰδρυμένων καὶ οὓς ἂν τὸ λοιπὸν ἰδρῦσονται ἐμφρόνως* (και θα υπακούσω στους ισχύοντες θεσμούς και όσους τυχόν στο μέλλον εισαχθούν με φρόνηση)· *ἐὰν δὲ τις ἀναιρῆ οὐκ ἐπιπρέσω καὶ μόνος καὶ μετὰ πάντων* (κι αν κανείς καταλύει τους θεσμούς θα αντισταθώ και μόνος και με όλους)». Ένας τέτοιος ὄρκος –αντίστοιχος με το περίφημο άρθρο 114– μοιάζει εκ πρώτης όψεως με απερίφραστη εγγύηση για υπακοή στο πολίτευμα. Η διατύπωσή του στην πραγματικότητα επιδέχεται υποκειμενικές, αν θέλετε και σοφιστικές, ερμηνείες· δίνει τη δυνατότητα στον έφηβο να αρνηθεί τις διαταγές, αν δεν προέρχονται από την πλευρά *τῶν κραινόντων ἐμφρόνως*· του δίνει τη δυνατότητα να αντισταθεί σε

Inschriften und Ostraka über das athenische Scherbengericht. 1. Teil: Testimonien der vorhellenistischen Zeit (487-322 v. Chr.), Στουτγάρδη, 2001. Μέγαρο: Supplementum Epigraphicum Graecum XXXVII 371. Άργος: Supplementum Epigraphicum Graecum XXXVI 340 (;). Κυρήνη: Supplementum Epigraphicum Graecum XLIV 1540. Για τον οστρακισμό έξω από την Αθήνα (Άργος, Μέγαρο, Μήλος, Συρακούσες, Κυρήνη) βλ. X. Κριτζάς, "Το πρώτο μεγαρικό ὄστρακον", *Ηρόδος* 5, 1987, σσ. 59-73. L. Bachielli, "L'ostreismo a Cirene", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 122, 1994, σσ. 257-272· Σακελλαρίου, *ό.π.*, σ. 586.

34. Θουκιδίδης, Β' 65, 10.

35. Λυκούργος, *Κατὰ Λεωκράτους* 77. Πρβ. το κείμενο που παραδίδει μια επιγραφή του 4ου π.Χ. αιώνα: M.N. Tod, *Greek Historical Inscriptions*, Οξφόρδη, 1946 (2η έκδοση), αρ. 204. Σχετικά βλ. Σακελλαρίου, *ό.π.*, σ. 131.

νέους νόμους όταν δεν είναι προϊόν φρόνιμης κρίσης. Ο όρκος των Αθηναίων εφήβων ενθαρρύνει όχι μόνο την πειθαρχία στην εξουσία αλλά, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, και την αμφισβήτηση του κατόχου της.

Η ισχύς του όρκου είναι όση και ο φόβος για την τιμωρία του επίορκου από τους θεούς. Συχνά οι άνθρωποι πιστεύουν ότι κάποιος επιτακτικός λόγος ή μια σοφιστική ερμηνεία μπορεί να τους αποδεσμεύσει από τον όρκο τους και τον αγνοούν³⁶.

Φόβητρο του παράνομου εξουσιαστή δεν είναι μόνο η πιθανή αντίταση του συμπολίτη αλλά και η τιμωρία που προέρχεται από μια ανώτερη εξουσία, εκείνη των θεών. Μία από τις πιο ενδιαφέρουσες πρώιμες επιγραφές (περ. 470 π.Χ.) προέρχεται από τη μικρασιατική Τέω και περιέχει τις κατάρες που απευθύνονταν σε όλους τους πιθανούς εχθρούς των πολιτών και του πολιτεύματος, τους δηλητηριαστές και τους πειρατές, τους προδοτές κι όσους εμποδίζουν τον ανεφοδιασμό με τρόφιμα, φυσικά και τους ανατροπείς του πολιτεύματος³⁷. Όποιος συνωμοτήσει κατά των αρχόντων είναι καταραμένος να καθεί μαζί με όλη του τη γενιά.

Παρ' όλα τα μέτρα, η κατάλυση του πολιτεύματος αποτελούσε συνηθισμένο φαινόμενο όχι μόνο στην αρχαϊκή εποχή αλλά μέχρι την εγκαθίδρυση της ρωμαϊκής κυριαρχίας³⁸. Δεν είναι οι νόμοι αυτοί που εμποδίζουν τον παραβάτη τους, αλλά η αντίταση των νομοταγών πολιτών. Και αυτή ακριβώς την αντίταση κατά της βίαιης εγκαθίδρυσης παράνομης εξουσίας την ενθάρρυναν τόσο νόμοι όσο και συμβολικές πράξεις.

36. Για σοφιστικές ερμηνείες όρκων βλ. E.L. Wheeler, "Sophistic Interpretations and Greek Treaties Greek", *Roman and Byzantine Studies* 25, 1984, σσ. 253-274· A. Chaniotis, *Die Verträge zwidchen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Στουτγάρδη, 1996, σ. 77.

37. Meiggs-Lewis, *ό.π.*, αρ. 30· νέα αποσπάσματα: P. Herrmann, "Teos und Abdera im 5. Jahrhundert v. Chr. Ein neues Fragment der Teirum dirae", *Chiron* 11, 1981, σσ. 1-30 (Supplementum Epigraphicum Graecum XXXI 985).

38. Βλ. π.χ. A. Lintott, *Violence, Civil Strife, and Revolution in the Classical City*, Λονδίνο, 1982· H-J. Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechidchen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Μόναχο, 1985.

Ένα από τα δρασικότερα μέτρα για την αντιμετώπιση των τυράννων και των ηγετών παράνομων ολιγαρχικών καθεστώτων ήταν οι τιμπτικές διατάξεις για τους φονείς τους, τους τυραννοκτόνους³⁹. Το εκτενέστερο σχετικό κείμενο σώζεται από το Ίλιον και είναι μια επιγραφή με περισσότερους από 170 στίχους (αρχές του 3ου π.Χ. αιώνα)⁴⁰. Μεταφράζω τις πρώτες σειρές (στ. 19-31): «Όποιος σκοτώσει τον τύραννο ή τον ηγέτη της ολιγαρχίας ή όποιον καταλύει τη δημοκρατία, εάν μεν είναι αξιωματούχος, θα του δοθεί την ίδια μέρα ή την επόμενη από την πόλη ένα τάλαντο ασπμένιων νομισμάτων⁴¹ και ο δήμιος θα του σπήσει χάλκινο άγαλμα· όσο ζει θα σπίζεται στο πρυτανείο (την έδρα των αξιωματούχων), όταν διεξάγονται αγώνες ο κήρυκας θα τον καλεί ονομαστικά να πάρει τιμπική θέση και όσο ζει θα λαμβάνει κάθε μέρα δύο δραχμές (αντιστοιχεί στην ημερήσια αμοιβή ενός αξιωματικού μισθοφορικών στρατευμάτων). Αν ο φονεύς είναι ξένος, θα του δοθούν οι ίδιες τιμές και επιπλέον πολιτικά δικαιώματα και θα έχει το δικαίωμα να γίνει μέλος όποιας φυλής θέλει». Το κείμενο συνεχίζει με ανάλογα δελεαστικά μέτρα για άλλες κατηγορίες προσώπων, όπως με την υπόσχεση της παραχώρησης της ελευθερίας και πολιτικών δικαιωμάτων σε δούλους, αμνηστία και αμοιβή ενός τάλαντου σε όποιον συστρατιώτη του τυράννου ή του ηγέτη της ολιγαρχίας σκοτώσει τον παράνομο εξουσιαστή. Όλοι οι συνεργάτες των τυράννων και των ολιγαρχών απειλούνται με βαριές

39. Για το σχετικό ψήφισμα της Αθήνας που πρότεινε ο Δημόφαντος το 410/419 π.Χ. βλ. Ανδοκίδης, *Περί μυστηρίων* 96-98· μετάφραση και συζήτηση στον Σακελλαρίου, *ό.π.*, σ. 373 κ. έ. Το 336 π.Χ. πρότεινε ανάλογο ψήφισμα ο Ευκράτης: *Supplementum Epigraphicum Graecum* XII 87. Ένα νέο επιγραφικό εύρημα έκανε γνωστό και έναν νόμο της Ερέτριας κατά των τυράννων (μέσα του 4ου π.Χ. αιώνα): βλ. D. Knoepfler, "Loi d'Érétrie contre la tyrannis et l'oligarchie", *Bulletin de Correspondence Hellénique* 125 (2001), σσ. 195-238.

40. P. Frisch, *Die Inschriften von Ilios*, Βόννη, σσ. 1975, αρ. 25. Πρόσφατη βιβλιογραφία: C. Koch, *Die Wiederherstellung der Demokratie in Ilios. Zum Wandel der Gesetzgebung gegen die Tyrannis in der griechisch-makedonischen Welt*, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* 113, 1996, σσ. 32-63· F. Landucci Gattinoni, *La legittimazione della vendetta nell' uccisione del tiranno: il caso della legge di Ilio*, στις M. Sordi (εκδ.), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Μιλάνο, 1997, σσ. 210-216.

41. Το υπέρογκο ποσό αντιστοιχεί περίπου στα εισοδήματα 16 ετών ενός μισθοφόρου.

ποινές. Ακόμα και το όνομα του τυράννου και του ηγέτη της ολιγαρχίας καταδικάζεται να σβηστεί από όλες τις επιγραφές και τα αναθέματα στα ιερά⁴².

Εκτός από τις υλικές αμοιβές των υπερασπιστών της νομιμότητας και των καταλυτών της παράνομης εξουσίας, μια σειρά από συμβολικές πράξεις υπενθυμίζουν και στις μελλοντικές γενιές την υποχρέωση της αντίστασης στην άνομη κυριαρχία. Ένα από τα πιο φημισμένα μνημεία της αρχαίας Αθήνας ήταν το άγαλμα των τυραννοκτόνων Αρμόδιου και Αριστογείτονα, των φονέων του Ιππάρχου, γιου του τυράννου Πεισίστρατου. Μπορεί η πράξη τους να μην οδήγησε ούτε στην πώση της τυραννίδας ούτε στην εγκαθίδρυση της δημοκρατίας⁴³, αλλά η συμβολική αξία της τυραννοκτονίας ήταν ισχυρότερη από την ιστορική ακρίβεια. Οι απόγονοι των τυραννοκτόνων σπίζονταν στο πρωταγείο πολλούς αιώνες μετά. Η κατάλυση μιας ολιγαρχίας ή τυραννίδας γιορταζόταν πολύ συχνά ως ιστορική επέτειος (στην Αθήνα, στην Πριήνη, στις Συρακούσες και στη Σικυώνα)⁴⁴ συνδέοντας έτσι άρρηκτα την επιτυχημένη αντίσταση στην παράνομη εξουσία με τη συλλογική ιστορική μνήμη και μυώντας τη νεολαία, που συμμετείχε πάντοτε σε αυτές τις ιστορικές επετείους, στην υποχρέωση του πολίτη να υπερασπίζεται το νόμιμο πολίτευμα.

Το πόσο μεγάλη σημασία είχαν αυτές οι γιορτές και οι τιμές μας το δείχνει μια επιγραφή από τις Ερυθρές (τέλη 4ου/αρχές 3ου π.Χ. αι.)⁴⁵. Εκεί υπήρχε το

42. Πρβλ. την επιγραφή της Ερεσού που αναφέρεται στην καταδίκη των τυράννων της Ερεσού και στα μέτρα κατά των απογόνων τους (τέλη του 4ου π.Χ. αι.): Tod, *ό.π.*, αρ. 191. Σχετικά βλ. J.B. Lott, Jr., Philip II, "Alexander and the Two Tyrannies at Eresos in IG XII.2.526", *Phoenix* 50, 1996, σσ. 26-40 (με την παλαιότερη βιβλιογραφία).

43. Θουκιδίδης, Α' 20, 1-2.

44. A. Chaniotis, Gedenktage der Griechen: "Ihre Bedeutung für das Geschichtsbe-wubtsein griechischer Poleis", στους J. Assmann (εκδ.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Γκόττερσλοχ, 1991, σ. 125. Συρακούσες: Διόδωρος ΙΑ' 72,2. Αθήνα: Πλούταρχος, *Ἡθικά* 349 F. Πριήνη: F. Hiller von Gaertringen, *Inscriptionen von Priene*, Βερολίνο, 1906, αρ. 11. Σικυών: Πλούταρχος, *Ἄρατος* 53.

45. H. Engemann – R. Merkelbach, *Die Inscriptionen von Erythrai und Klazomenai II*, Βόννη, 1973, αρ. 503· Ph. Gauthier, "La stasis du tyrannicide Philité", *Revue de Philologie* 56, 1982, σσ. 215-221.

άγαλμα του τυραννοκτόνου Φιλίτου, που τον εικόνιζε με υψωμένο το σπαθί στο χέρι. Όταν αργότερα εγκαθιδρύθηκε στην πόλη ολιγαρχικό πολίτευμα, οι ηγέτες της ολιγαρχίας έβλεπαν και μόνο στην παρουσία του αγάλματος μια απειλή. Ένα ψήφισμα του λαού μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας μάς πληροφορεί: «Επειδή το ολιγαρχικό καθεστώς αφαίρεσε από τον ανδριάντα του Φιλίτου, που σκότωσε τον τύραννο, το ξίφος, θεωρώντας ότι η όλη στάση του αγάλματος ήταν εναντίον τους» η πόλη αποφάσισε την αποκατάστασή του στην αρχική του μορφή. Σύμφωνα με το ίδιο ψήφισμα, ελήφθησαν μέτρα ώστε ο ανδριάντας να μείνει καθαρός από σκουριά και να στεφανώνεται κάθε πρωτομηνιά και κάθε μέρα γιορτινή. Το άγαλμα του τυραννοκτόνου ήταν μια διαρκής αμφισβήτηση της άνομης εξουσίας.

Με τα κείμενα αυτά που σχετίζονται με τους τυραννοκτόνους βρισκόμαστε στον πυρήνα του ερωτήματος σχετικά με τα μέσα με τα οποία αμφισβητείται η εξουσία. Πάλι θα πρέπει να κάνουμε μια διάκριση ανάμεσα στη δημοκρατική Αθήνα, όπου κάθε 7-8 μέρες γίνεται συνέλευση του λαού και ακούγεται η συμβολή του ρήτορα και τουλάχιστον μία φορά τον χρόνο ακούγεται η κριτική φωνή του τραγικού ποιητή και ο ψόγος της κωμωδίας, στην πόλη των γυμνασίων και των φιλοσοφικών σχολών. Η Αθήνα είναι η εξαίρεση κι όχι ο κανόνας. Στις περισσότερες κοινότητες, μέσο αμφισβήτησης δεν είναι το γραπτό κείμενο και το δυνατό επιχείρημα του ρήτορα αλλά το εγχειρίδιο του δολοφόνου και ο ψίθυρος του συνωμότη. Σε εποχές που δεν γνώριζαν τα οργανωμένα κόμματα, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και το έντυπο κείμενο που αναπαράγεται και διαδίδεται γρήγορα, η οργάνωση των κινημάτων είτε κατά του νόμιμου πολιτεύματος είτε για την ανατροπή μιας βίαιης κυριαρχίας ήταν σχεδόν πάντοτε υπόθεση συνωμοτών, λιγοστών αποφασισμένων ανδρών που κτυπούν αιφνιδιαστικά τους εκπροσώπους της εξουσίας και ελπίζουν είτε στη σιωπηλή ή ενεργή αποδοχή της πλειοψηφίας είτε στην ανοχή του εγχειρήματός τους με την έλλειψη αντίδρασης. Ο περιορισμένος χρόνος δεν μου επιτρέπει παρά να σας αναφέρω ενδεικτικά μία μόνο τέτοια περίπτωση, που έχει όλα τα κοινά στοιχεία τέτοιων κινημάτων. Πρόκειται για την αφήγηση του Ξενοφώντα για την απελευθέρωση της Θήβας από τους τυράννους που είχαν εγκαταστήσει

οι Σπαρτιάτες το 382 π.Χ.⁴⁶. Το κίνημα αυτό ήταν υπόθεση επά μόλις αντρών. Ένας από αυτούς, ο εξόριστος Μέλων, συγκέντρωσε πληροφορίες σχετικά με το καθεστώς. Πήρε μαζί του έξι από τους ικανότερους εξόριστους οπλισμένους με εγχειρίδια και μπήκαν στην πόλη προσποιούμενοι τους αγρότες που γυρίζουν από τα χωράφια τους. Περίμεναν να έρθει η γιορτή της Αφροδίτης, προστάτιδας των αρχόντων, στην οποία ένας από τους δυσαρεστημένους από το καθεστώς, ο Φιλίνος, τους κάλεσε στο σπίτι του υποσχόμενος να τους φέρει τις ωραιότερες εταίρες. Αντί όμως για εταίρες παρουσίασε στους μεθυσμένους άρχοντες τους μεταμφιεσμένους συνωμότες, που τους σκότωσαν. Την ίδια νύκτα αποφυλάκισαν και όπλισαν τους φυλακισμένους. Η ανακοίνωση του κήρυκα το άλλο πρωί ότι οι τύραννοι είχαν φονευθεί ήταν αρκετή για να καταρρεύσει κάθε αντίσταση και να παραδοθεί η φρουρά που κατείχε την ακρόπολη.

Η μισπή εξουσία μερικές φορές ασκείται έμμεσα, όχι με την ορατή παρουσία στρατευμάτων κατοχής ή φρουρών, αλλά με την αδιόρατη απειλή της επέμβασης. Είναι η εξουσία που ασκούν οι ελληνιστικοί βασιλείς επί των πόλεων, που φαινομενικά είναι μεν ανεξάρτητες, αλλά στην πραγματικότητα υπόκεινται στα κελεύσματα του μονάρχη, προσδοκώντας σε κάποια πρόσκαιρη αδυναμία του ή αδιαφορία του για να ανακτήσουν την πλήρη ελευθερία. Πάλι μόνο για ένα παράδειγμα έχω χρόνο, την αλληλογραφία ανάμεσα στον βασιλέα Φίλιππο Ε΄ της Μακεδονίας και την πόλη της Λάρισας⁴⁷. Ο Φίλιππος, για στρατιωτικούς μάλλον λόγους, ήθελε οι Λαρισεείς να πολιτογραφήσουν τους ξένους που ζούσαν στην πόλη τους. Η κορήγηση πολιτικών δικαιωμάτων είναι βέβαια αποκλειστικό προνόμιο της κοινότητας. Έτσι ο Φίλιππος ήταν υποχρεωμένος να

46. Ξενοφών, *Ἑλληνικά* Ε΄ 4, 2-12.

47. W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Λειψία, 1915-1924 (3η έκδοση), αρ. 543. Για τη χρονολογία της επιγραφής βλ. M.B. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings. A Historical and Epigraphic Survey*, Αθήνα 1996, τόμ. 1, σ. 402 κ.έ. Για τις σχέσεις ελληνιστικών μοναρχών και πόλεων βλ. H.-J. Gehrke, *Ιστορία του ελληνιστικού κόσμου*, μτφρ. Α. Χανιώτη, Αθήνα, 2000, σ. 83 κ.έξ. 253-256. J. Ma, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Οξφόρδη, 2000, σσ. 150-174, σσ. 179-242 (με την παλαιότερη βιβλιογραφία).

καλύψει την επιθυμία του με το ένδυμα της φιλικής συμβουλής, την οποία οι Λαρισαίοι υιοθέτησαν. Ψήφισαν λοιπόν να χορηγηθούν τα πολιτικά δικαιώματα στους ξένους (219 π.Χ.). Αν είχαμε μόνο την επιγραφή που μαρτυρεί την υποταγή τους στις εντολές του Φιλίππου, για την οποία τους επικρίνει και ο ιστορικός Πολύβιος⁴⁸, θα είχαμε εσφαλμένη εικόνα γιατί η ιστορία δεν τελειώνει εδώ. Από μια οργίλη επιστολή του Φιλίππου λίγα χρόνια μετά (214 π.Χ.), μαθαίνουμε ότι οι Λαρισαίοι με την πρώτη ευκαιρία αναίρεσαν το ψήφισμα. Παραθέτω σε μετάφραση ένα απόσπασμα της δεύτερης επιστολής του Φιλίππου, που είναι αρκετά διδακτική για την ελλοχεύουσα αμφισβήτηση του μονάρχη και την αντίδρασή του (στ. 26-29): «Πληροφορούμαι ότι τα ονόματα εκείνων που απέκτησαν πολιτικά δικαιώματα σύμφωνα με την επιστολή μου και το δικό σας ψήφισμα και που είχαν αναγραφεί σε στήλες σβήστηκαν. Αν όντως έγινε αυτό, αυτοί που σας συμβούλευσαν να το κάνετε σας έδωσαν άστοχη συμβουλή και ως προς τα συμφέροντα της πατρίδας σας αλλά και ως προς την απόφασή μου».

Στη συνέχεια ο Φίλιππος επαναλαμβάνει την επιθυμία του, η οποία για δεύτερη φορά –αυτή τη φορά τελεσίδικα– γίνεται δεκτή. Τι μεσολάβησε και έδωσε στους Λαρισαίους την ευκαιρία μιας αντίδρασης; Το μαθαίνουμε έμμεσα πάλι από την επιστολή του Φιλίππου, στο σημείο όπου καλεί τους Λαρισαίους να περιμένουν για την κρίση ατόμων που δεν θεωρούνταν άξια να γίνουν πολίτες, *ἕως ἂν ἐγὼ ἐπιστρέψας ἀπὸ τῆς [στρατείας] διακούσω* (στ. 37-38). Άραγε η απουσία του Φιλίππου σε μια εκστρατεία (κατά τη διάρκεια του Πρώτου Μακεδονικού Πολέμου κατά της Ρώμης) ή μήπως η πρόσκαιρη αδυναμία του δίνει την ευκαιρία στους Λαρισαίους να αμφισβητήσουν τουλάχιστον έμμεσα την κυριαρχία του;

Αυτή η παρατήρηση με φέρνει στο τελευταίο σκέλος της ομιλίας μου: την αμφισβήτηση της εξουσίας που προκύπτει όχι από την αμφισβήτηση της νομιμότητάς της, αλλά από την αμφισβήτηση της αποτελεσματικότητάς της. Το φαι-

48. Πολύβιος 4, 75, 2: *πάν ἐποίουν τὸ προστατόμενον*.

νόμενο αυτό μπορούμε να το μελετήσουμε καλύτερα στους ελληνιστικούς χρόνους, όταν η μοναρχία γίνεται η κυρίαρχη μορφή εξουσίας. Το λεξικό Σούδα, σπληνιζόμενο σε μια ελληνιστική πηγή, δίνει τον παρακάτω ορισμό της βασιλείας⁴⁹. Την ιδιότητα του βασιλιά δεν τη δίνει στους ανθρώπους ούτε η φύση (εννοείται η κληρονομική διαδοχή) ούτε το δίκαιο. Η ιδιότητα αυτή δίνεται σε όσους μπορούν να ηγηθούν στρατευμάτων και να χειρίζονται με φρόνηση τις υποθέσεις. Η εξουσία είναι η αμοιβή του χαρισματικού και νικηφόρου ηγέτη. Όσο οι πράξεις του σφραγίζονται με επιτυχία, η εξουσία του είναι αναμφισβήτητη, ανεξάρτητα από την όποια νομιμότητά της. Αυτή η αρχή έγινε φανερή στο λεγόμενο έτος των βασιλέων, το 306 π.Χ., όταν ένας από τους διαδόχους του Μ. Αλεξάνδρου, ο Αντίγονος ο Μονόφθαλμος, πρώτος από τους διαδόχους πήρε τον τίτλο του βασιλέα μετά από στρατιωτική νίκη, ακολουθούμενος από τους υπόλοιπους διαδόχους⁵⁰. Εκείνη την εποχή η επιτυχία δεν αναπληρώνει μόνο την έλλειψη νομιμότητας, αλλά κάνει και τον θνητό ισόθεο. Την ιδέα αυτή εκφράζει ένας ύμνος των Αθηναίων για τον Δημήτριο τον Πολιορκητή, γύρω στο 291 π.Χ., με τον οποίο γίνεται δεκτός ο νικηφόρος βασιλιάς⁵¹. Ο ύμνος αιτιολογεί: «Οι άλλοι θεοί είναι μακριά ή δεν ακούν, ίσως και να μην υπάρχουν, πάντως δεν είσαι αληθινός». Στη συνέχεια οι Αθηναίοι καλούν τον Δημήτριο να τους προστατεύσει από τους εχθρούς τους, τους Αιτωλούς. Η δύναμη και η προστασία κάνουν την εξουσία αποδεκτή, μάλιστα μπορούν να αποδώσουν στον κάτοχο της θεϊκές ιδιότητες⁵². Εδώ ελλοχεύει όμως ο κίνδυνος όταν η επιτυχία της εξουσίας είναι το παν, η αποτυχία να σημαίνει το τέλος της.

49. Σούδα, λ. *βασιλεία*: *οὔτε φύσις οὔτε τὸ δίκαιον ἀποδιδούσι τοῖς ἀνθρώποις τὰς βασιλείας, ἀλλὰ τοῖς δυναμένοις ἠγεῖσθαι στρατοπέδου καὶ χειρίζειν τὰ πράγματα νουνεχῶς*. Σχετικά βλ. Gehrke, *ό.π.*, σσ. 78-80 και σσ. 236-238 (με βιβλιογραφία).

50. Gehrke, *ό.π.*, σ. 68 κ.έ., 81.

51. Δούρις, *Fragmente der griechischen Historiker* 76 F 13 (Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 6, 253 D-F).

52. Chr. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Polis*, Μόναχο 1970 (2η έκδοση), 160-171. Gehrke, *ό.π.*, σσ. 84-86 και σ. 239 κ.έ. A. Chaniotis, "The Divinity of Hellenistic Rulers", στου A. Erskine (εκδ.), *The Blackwell's Companion to the Hellenic World*, Οξφόρδη, 2003, 431-445.

Η αμφισβήτηση της εξουσίας του βασιλέα είτε από έναν σφετεριστή του θρόνου είτε από κάποια πόλη που επιδιώκει να ανακτήσει την ανεξαρτησία της είναι κατά κανόνα το αποτέλεσμα μιας ήπιας, μιας αποτυχίας⁵³.

Στο πρώτο μέρος της ομιλίας μου προσπάθησα να δείξω ότι η ύπαρξη της εξουσίας και η αναγκαιότητά της δεν αμφισβητείται από τους αρχαίους Έλληνες. Δύο κυρίως λόγοι την καθιστούν αναγκαία: η δικαιοσύνη και η άμυνα. Αυτές οι δύο είναι άλλωστε και οι σημαντικότερες αρμοδιότητες των αρχών. Αυτό που μπορεί να αμφισβητηθεί δεν είναι η εξουσία αυτή καθαυτή αλλά η νομιμότητά της και, όπως είδαμε στο δεύτερο μέρος της ομιλίας μου, η αντίσταση στην άνομη εξουσία ενθαρρύνεται με όρκους, νόμους και τιμές για όσους αντιστέκονται. Το δικαίωμα της αμφισβήτησης και της ανατροπής της παράνομης εξουσίας είναι εξίσου αυτονόητο όσο και η ίδια η εξουσία. Αλλά η παράνομη εξουσία του τυράννου και του μονάρχη μπορεί να γίνει αποδεκτή όταν είναι συμφέρουσα και επιτυχημένη. Η τυραννίδα του Πεισίστρατου στην Αθήνα επιβίωσε στη μνήμη των Αθηναίων ως χρυσός αιώνας⁵⁴, παρ' όλη την παρανομία της, και κατέρρευσε όταν τον επιτυχημένο τύραννο διαδέχτηκαν ανίκανοι γιοι. Οι ελληνοιστικές μοναρχίες εγκαθιδρύθηκαν με φόνους (όπως η δολοφονία του νομίμου διαδόχου, του γιου του Μ. Αλεξάνδρου) και βία, έγιναν όμως αποδεκτές λόγω των επιτυχιών των μοναρχών. Η χαρισματικότητα και η επιτυχία έκαναν να ξεχαστεί η νομιμότητα. Η ίδια αρχή έκανε όμως αυτή την εξουσία και τόσο επισφαλής. Όπου η εξουσία στηρίζεται στην επιτυχία κι όχι στο δίκαιο, η πρώτη αποτυχία οδηγεί στην αμφισβήτησή της.

Άρχισα την ομιλία μου με έναν μύθο για την αμφισβήτηση της θεϊκής εξουσίας. Θα ήθελα να την κλείσω με μια ενδιαφέρουσα επιγραφή που πολύ εύστοχα συνιστά την επιτομή της ομιλίας μου. Πρόκειται για ένα μεταλλικό πλακίδιο από τη Λυδία στο οποίο μια ανώνυμη γυναίκα, θύμα κλοπής, απελπισμένη από την ανικανότητα της επίγειας δικαιοσύνης, χάραξε την προσευχή

53. Gehrke, *ό.π.*, σσ. 80-82.

54. Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία* 16, 7: ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος.

της για θεοδικία⁵⁵: «Αναθέτω σε σένα, Μπτέρα των Θεών, όλα τα χρυσά αντικείμενα που έχασα, ώστε να τα αναζητήσεις και να τα φανερώσεις όλα και να τιμωρήσεις αυτούς που τα έχουν, όπως αξίζει στη δύναμή σου». Αν το κείμενο τελειώνει εδώ, θα συμφωνούσατε μαζί μου ότι έχουμε μια εκδήλωση της θρησκευτικής πίστης στη δύναμη της θεάς, που καλείται να αποκαλύψει τον κλέφτη. Το κείμενο δεν τελειώνει όμως εδώ, αλλά συνεχίζει με ένα επιχείρημα με το οποίο η απλή γυναίκα δεν παρακαλεί αλλά προκαλεί τη θεά να επέμβει: «Να τα αναζητήσεις και να τα φανερώσεις και να τιμωρήσεις αυτούς που τα έχουν, όπως αξίζει στη δύναμή σου, ώστε να μη γίνεις περιγέλως». Εάν η θεά δεν εισακούσει την προσευχή της γυναίκας, δεν είναι το θύμα της κλοπής που θα ρεζιλευτεί αλλά η θεά. Άλλη μια φορά βλέπουμε τη σύνδεση της αποδοχής της εξουσίας (εδώ της θεοδικίας και της θεικής εξουσίας) με την αποτελεσματικότητα της.

Ο Μπέρτολ Μπρεχτ αφηγείται στο βιβλίο του *Οι ιστορίες του κυρίου Κόυ-νερ* την παρακάτω ιστορία: «Κάποιος ρώτησε τον κύριο Κ. αν υπάρχει θεός. Ο κύριος Κ. είπε: “Σε συμβουλεύω να σκεφτείς αν θα άλλαζε η συμπεριφορά σου ανάλογα με την απάντηση στο ερώτημα αυτό. Αν θα άλλαζε, τότε μπορώ να σε βοηθήσω, τουλάχιστον λέγοντάς σου πως το απάντησες ήδη: χρειάζεσαι έναν θεό”». Κάτι ανάλογο έγραψε πριν από δύομισι χιλιάδες χρόνια (μάλλον τον 3ο π.Χ. αιώνα) ένας πυθαγόρειος φιλόσοφος στο *Περί Πολιτείας*, επικρίνοντας όσους αμφισβητούν τη θεική εξουσία και ισχυρίζονται «είτε ότι δεν υπάρχει θεός είτε ότι, κι αν υπάρχει, δεν είναι η σχέση του προς το ανθρώπινο γένος τέτοια, ώστε να το επιβλέπει και να το φροντίζει, αλλά το αφήνει στην

55. *Supplementum Epigraphicum Graecum* XXVIII 1568: Ἀνατίθημι Μπτρί Θεῶν/ χρυσᾶ ἀπ(ώλεσ){α} πάντα ὥστε ἀναζητῆσ{α} αὐτὴν καὶ ἐς μέσον ἐνεκεῖν πάντα καὶ τοὺς ἔχοντες κολάσσεσθαι ἀξίως τῆς αὐτῆς δυνάμε{ω}ς καὶ μήτε αὐτ{ὴν} καταγέλαστον ἔσεσθ{αι}. Το κείμενο σχολιάζει ο H.S. Vesnel, Κολάσαι τοὺς ἡμᾶς τοιοῦτους ἠδέως βλέποντες. "Punish those who rejoice in our misery": On curse texts and Schadenfreude", σὺν D.R. Jordan-H. Montgomery – E. Thomassen (εκδ.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Μπέργκεν, 1999, σ. 145.

τύχη του και το παραμελεί. Μια τέτοια παραδοχή γεννά στους ανθρώπους απερίγραπτη αστοχασία και αδικία. Γιατί κάθε άνθρωπος άμα γεμίσει με το αίσθημα της αναρχίας (της έλλειψης της εξουσίας) και απωθήσει τον φόβο (της ποινής), γίνεται ανυπότακτος και παρανομεί»⁵⁶. Παραφράζοντας αυτή την ιστορία μπορούμε να κατανοήσουμε και τη στάση των αρχαίων Ελλήνων απέναντι στο φαινόμενο της εξουσίας. «Οι αρχαίοι Έλληνες ρώτησαν τον κύριο Κ. αν είναι αναγκαία η εξουσία. Ο κύριος Κ. είπε: “Σας συμβουλεύω να σκεφτείτε αν θα άλλαζε η συμπεριφορά σας ανάλογα με την απάντηση στο ερώτημα αυτό. Αν θα άλλαζε, τότε μπορώ να σας βοηθήσω, τουλάχιστον λέγοντάς σας πως το απαντήσατε ήδη: χρειάζεστε εξουσία”».

56. Στοβαίος, *Έκλογαί Δ* '95. Το κείμενο παραδίδεται με το όνομα του Ιπποδάμου του Μιλησίου, αλλά μάλλον προέρχεται από την ελληνιστική εποχή. Βλ. H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Άμφο, 1965, σσ. 94-102.

Το δικαίωμα της αντίστασης στο Βυζάντιο

Ευάγγελος Χρυσός

*Καθηγητής Βυζαντινής Ιστορίας
Πανεπιστήμιο Αθηνών, Διευθυντής ΚΒΕ/ΕΙΕ*

Κυρίες και κύριοι, πρέπει κατ' αρχήν να σας αποκαλύψω ότι την ιδέα γι' αυτή τη σειρά των ομιλιών την είχε η κα Γραμματικοπούλου, εμπνευσμένη ή «τρομοκρατημένη» από την τρέχουσα συζήτηση περί τρομοκρατίας, αντίστασης κατά του κράτους, κρατικής τρομοκρατίας και όλα αυτά. Μας ρώτησε λοιπόν κατά πόσον θα μπορούσαμε να κάνουμε έναν κύκλο ομιλιών για το θέμα ώστε να εξετάσουμε με τι τρόπο μπορούσε ο άνθρωπος του Μεσαίωνα να εκφράσει την αντίθεσή του προς το καθεστώς, αν μπορούσε να το επηρεάσει, τι περιθώρια επιτυχίας είχε κ.λπ.

Επομένως δεν είναι μόνο «η καλή μάνα» των εκδηλώσεων αυτών, αλλά είναι στην περίπτωση αυτή και εμπνευστής της σειράς. Με τον κύριο Πισάκη είμαστε φίλοι και θα το διαπιστώσετε από τον τρόπο που διαφωνούμε και –σας αποκαλύπτω!– θα προσπαθήσουμε να σκνηοθετήσουμε κάποια διαφωνία απόψε, ελπίζω με επιτυχία, αρκεί να βοηθήσετε και εσείς με τις ερωτήσεις σας. Εκείνος είναι ιστορικός του Δικαίου, εγώ είμαι απλός ιστορικός. Έχει λοιπόν το πλεονέκτημα να μας δώσει και τις νομικές έννοιες που θα χρειαστούμε για να καταλάβουμε τα θέματα που θα μας απασχολήσουν. Εγώ θα μιλήσω περισ-

σότερο για την πολιτική και ιδεολογική διάσταση του προβλήματος, εκείνος θα καλύψει και την πλευρά του κανονικού δικαίου, του δικαίου της Εκκλησίας και τα συναφή θέματα.

Πριν προχωρήσουμε, πρέπει να αρχίσουμε με μια σύντομη αναφορά στο βυζαντινό πολίτευμα για να δούμε στη συνέχεια τι περιθώρια δίνει το ίδιο το πολίτευμα για να κινηθεί κάποιος έναντι της εξουσίας. Πώς μπορεί να ανταποκριθεί σε αυτή την ανάγκη, όταν την αισθάνεται επιβεβλημένη.

Υπάρχει ένας κλασικός ορισμός για το πολίτευμα της Ρώμης, της αυτοκρατορικής εποχής, ο οποίος, τηρουμένων των αναλογιών, μπορεί άνετα να επεκταθεί για να καλύψει και τη βυζαντινή πολιτεία. Άλλωστε, όπως γνωρίζετε, η βυζαντινή αυτοκρατορία είναι συνέχεια της ρωμαϊκής. Η πρωτεύουσα είναι βέβαια πια στην Ανατολή, εισέρχεται σταδιακά και η νέα θρησκεία, ο χριστιανισμός, με μια αύξουσα δυναμική με την οποία διαφοροποιεί τα πράγματα. Στην ουσία όμως έχουμε μια αδιάταρακτη συνέχεια από τη Ρώμη στην Κωνσταντινούπολη. Υπάρχει λοιπόν μια πολιτειακή συνέχεια από τη ρωμαϊκή στη βυζαντινή αυτοκρατορία.

Κατά τον ορισμό αυτό που τον οφείλουμε στον διάσημο Γερμανό φιλόλογο και ιστορικό του Δικαίου Θεόδωρο Μόμσεν (Theodor Mommsen), η αυτοκρατορική εξουσία είναι μια «αυτοκρατία που αναζωογονείται από άποψη νομική με τη διαρκή επανάσταση». Είναι δηλαδή μια «αυτοκρατία» με την έννοια του κεντρικού ελέγχου της εξουσίας από τον αυτοκράτορα που δεν γνωρίζει όρια, αν και θα δούμε αμέσως ότι έχει όρια· ένα βασικό του όριο είναι ότι αφήνει περιθώρια για μια πολιτειακά, σήμερα θα λέγαμε «συνταγματικά», αποδεκτή διαρκή επανάσταση.

Για να σας δώσω να καταλάβετε τι σημαίνει αυτό, σημειώνω ότι στο Βυζάντιο όταν πεθαίνει ένας αυτοκράτορας δεν υπάρχει σαφώς καθορισμένος τρόπος για να αναδειχθεί ο διάδοχός του. Οι δυνάμεις οι οποίες συγκροτούν την αυτοκρατορία –το παλάτι με τους αυλικούς του, η σύγκλητος της αυτοκρατορίας στην Κωνσταντινούπολη, ο στρατός και ο λαός και σε κάποια φάση και σταδιακά από τον 5ο αιώνα και η Εκκλησία– λειτουργούν ως πολιτειακοί

παράγοντες που, ανάλογα με τη δυναμική της στιγμής, θα αναδείξουν τον νέο αυτοκράτορα.

Αυτή η υπό όρους αντιθετική στάση των πολιτειακών παραγόντων δημιουργεί αυτό που ο Μόμσεν ονομάζει επανάσταση. Έχουμε δηλαδή κάθε φορά ένα είδος ανατροπής, ένα νέο (ξε)κίνημα· δεν υπάρχει δεδομένη και νομικά προδιαγεγραμμένη συνέχεια.

Αυτή η νομικά αποδεκτή έννοια της διαρκούς επαναστάσεως δημιουργεί και το περιθώριο του δικαιώματος της «στάσεως» των πολιτών, του δικαιώματος της «επαναστάσεως». Δηλαδή όλοι προκαλούνται και όλοι μπορούν, εάν τους ευνοήσουν οι συνθήκες, να είναι εκείνοι οι οποίοι και θα επιβάλουν τον επόμενο αυτοκράτορα.

Αυτό ίσως να φαίνεται παράξενο και πρέπει να το αναλύσω διότι το Βυζάντιο το κυβέρνησαν μια σειρά από δυναστείες. Έχουμε έναν αυτοκράτορα, τον οποίο διαδέχεται ο γιος του· μετά έρχεται ο εγγονός του ή ο σύζυγος της κόρης και καταλαμβάνει την εξουσία. Επομένως, εύλογα τίθεται το ερώτημα, πού είναι τα περιθώρια αυτής της επανάστασης, αυτής της εκάστοτε νέας πραγματικότητας;

Κατά πρώτον, η αυτοκρατορική εξουσία στο Βυζάντιο, όπως άλλωστε και στη Ρώμη, εννοείται κατά τη λεγόμενη εποχή των αυτοκρατορικών χρόνων, δεν είναι κληρονομική. Δεν υπάρχει πρόβλεψη από κάποιο Σύνταγμα, από κάποιον γενικό νόμο που να ορίζει ότι ο γιος του αυτοκράτορα δικαιούται να γίνει ο διάδοχος του πατέρα του. Οσάκις έχουμε το φαινόμενο ο γιος να διαδέχεται τον πατέρα του, αυτό συμβαίνει επειδή την κατάλληλη στιγμή βρέθηκε σε πλεονεκτική θέση έναντι τυχόν άλλων επίδοξων διαδόχων. Τον ευνόησε δηλαδή η συγκυρία: όπως ήταν φυσικό και μάλλον συνηθισμένο, είχε προτιμήσει ο ίδιος ο πατέρας του να του εξασφαλίσει αυτό το κεκτημένο πλεονέκτημα έναντι άλλων, ώστε να είναι κατά κάποιον τρόπο εύκολη η διαδοχή του πατέρα από τον γιο. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το πολίτευμα ήταν κληρονομικό.

Ο αυτοκράτορας αναδεικνύεται μέσω μιας πολύπλοκης διαδικασίας. Το αξίωμα του αυτοκράτορα στο Βυζάντιο είναι αιρετό. Κάποιοι θα τον επιλέξουν. Τρεις είναι οι βασικοί πολιτειακοί παράγοντες που παίζουν καθοριστικό ρόλο: η σύγκλητος, ο στρατός και ο λαός. Η σύγκλητος, που διαθέτει παραδοσιακά μεγάλο κύρος και δύναμη, αναμένεται στην περίπτωση εκλογής νέου ηγεμόνα να ασκήσει το δικαίωμα που το αρχαίο πολίτευμα της Ρώμης της είχε προκαθορίσει, δηλαδή να αναδεικνύει τους αιρετούς ιρκο-ντες. Το έργο της είναι να «εκλέξει», στην ουσία να επιλέξει, τον νέο αυτοκράτορα. Ο νεοεκλεγείς από τη σύγκλητο αναμένεται να μεταβεί στο στρατόπεδο και να εμφανιστεί μπροστά στους στρατιώτες. Συνήθως τον ανεβάζουν σε μια μεγάλη ασπίδα για να τον βλέπουν όλοι (!) — αλλά βέβαια η ασπίδα συμβολίζει και τη στρατιωτική διάσταση της εξουσίας του, οπότε ο στρατός τον «αναγορεύει» αυτοκράτορα. Όταν τελειώσει η φάση αυτή, ο νέος αυτοκράτορας εμφανίζεται στον λαό. Αυτό συνήθως γινόταν μέσα στον ιππόδρομο της Κωνσταντινουπόλεως, όπου βρισκόταν ο λαός οργανωμένος σε δήμους. Εκεί εμφανιζόταν, χαιρετούσε το πλήθος και έπαιρνε θέση στο «κάθισμα», στον επίσημο εξώστη, για να δεχθεί τις «επευφημίες». Αυτός είναι ο τεχνικός όρος: επευφημίες. Μετά από αυτό ο αυτοκράτορας ήταν πια ο νόμιμος εκλεγείς βασιλεύς και αναλάμβανε την εξουσία.

Δεν ανέφερα δύο άλλους πρωταγωνιστές, επειδή αυτοί δεν ανήκουν επίσημα στους πολιτειακούς παράγοντες αν και επίσης παίζουν σημαντικό ρόλο, που όσο προχωρούν οι αιώνες γίνεται περισσότερο σημαντικός.

Ο πρώτος παράγων είναι η αυλή και η οικογένεια του βασιλέως. Όταν πεθάνει ο αυτοκράτορας, η χήρα του που έχει τη δική της προσωπική δύναμη έχει περιθώριο να παίξει έναν ανεπίσημο αλλά ουσιαστικό ρόλο. Λογικό είναι να αναμειχθεί στη διαδικασία και με τους έμπιστους συνεργάτες ή φίλους να πείσει το αυτοκρατορικό συμβούλιο έτσι ώστε τα μέλη του, συνήθως πιστοί συνεργάτες του συζύγου της, να δραστηριοποιηθούν στη σύγκλητο και να προτείνουν ένα συγκεκριμένο πρόσωπο. Η θέση αυτή της συζύγου, της οικογένειας και του παλατιού δεν είναι θεσμική αλλά η παρέμβασή της, αν οργανωθεί σωστά, μπορεί να είναι καταλυτική. Στο άλλο άκρο της διαδικασίας υπάρχει

ένας θεσμός που επίσης δεν ανήκει στους πολιτειακούς παράγοντες που δημιουργούν τη νόμιμη διαδοχή αλλά όλο και περισσότερο παίζει καθοριστικό ρόλο: η Εκκλησία.

Ύστερα από τα μέσα του 5ου αιώνα εισάγεται –στην αρχή όχι συστηματικά, αργότερα όμως παγιώνεται ως τελετουργία– η εκκλησιαστική στέψη. Μετά την επευφημία από τους δήμους ο αυτοκράτορας στέφεται στην Αγία Σοφία από τον πατριάρχη. [Εάν η αναγόρευση γίνει εκτός Κωνσταντινουπόλεως, συνήθως στο Έβδομο (μίλι), όπου είναι το Πεδίο του Άρεως και οι στρατώνες της Κωνσταντινουπόλεως, η στέψη γίνεται στον ναό του Αγίου Ιωάννου που υπάρχει εκεί]. Ο πατριάρχης κρίνει τον νέο αυτοκράτορα, παρόλο που η στέψη δεν είναι απαραίτητη για να είναι νόμιμος ο κάτοχος του θρόνου. Υπάρχουν περιπτώσεις όπου η στέψη θα αργήσει να γίνει για λόγους πρακτικούς, πολιτικούς κ.λπ. Υπάρχουν και αυτοκράτορες οι οποίοι δεν στέφθηκαν ποτέ, για παράδειγμα ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος, ο υπερασπιστής της Πόλης κατά την Άλωση, έλαβε κάποια ευλογία στέψεως στον Μυστρά πριν έρθει στην Κωνσταντινούπολη αλλά επίσημη στέψη στην πρωτεύουσα δεν έγινε. Ο κλήρος ήταν διαιρεμένος μεταξύ Ενωπικών και Ανθωνωτικών και αν ο Κωνσταντίνος έδινε το προβάδισμα στη μία ομάδα για να τον στέψει, θα στρεφόταν η άλλη ομάδα εναντίον του (ο πατριάρχης Γρηγόριος ήταν φιλενωτικός, αλλά η ομάδα των ανθωνωτικών ήταν ισχυρότερη και είχε μαζί της τον λαό της πρωτεύουσας). Η εποχή ήταν πάρα πολύ κρίσιμη και δεν άφηνε περιθώρια για τέτοιες κινήσεις. Έτσι ο υπερασπιστής της Κωνσταντινούπολης, αυτοκράτωρ Κωνσταντίνος Παλαιολόγος, ναι μεν ήταν νόμιμος, νομιμότατος αυτοκράτωρ και καθαγίασε τη νομιμότητά του διά του αίματός του, αλλά δεν είχε στεφθεί ποτέ. Για όλα αυτά πολύτιμο είναι το σύγγραμμα της καθηγήτριας Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, *Η εκλογή, αναγόρευσις και στέψις του βυζαντινού αυτοκράτορος* (Αθήνα, 1956).

Ας επανέλθουμε στην «επευφημία» από τον λαό, γιατί αυτή η πράξη αποδοχής διά της επευφημίας είναι το κλειδί για να καταλάβουμε και την αντίστροφη κίνηση. Όταν έχουμε έναν αυτοκράτορα που για οιοσδήποτε λόγους προκαλεί τη δυσφορία του λαού και των αρχόντων και η διάθεση ανατροπής του

οξύνεται, τότε τίθενται σε κίνηση ορισμένες συγκεκριμένες ενέργειες. Για να θεωρηθεί η ανατροπή νόμιμη και αδιαμφισβήτητη, ακολουθείται η εξής σειρά ενεργειών: Συνήθως αρχίζει ο λαός να εκφράζει τη δυσφορία του με «δυσφημίες» εναντίον του. Τη θέση της επευφημίας από τον λαό διαδέχεται τώρα η *δυσφημία*, που μπορεί να πάρει τον χαρακτήρα διαδηλώσεων ή να εκφραστεί στον ιππόδρομο μόλις εμφανισθεί εκεί ο βασιλεύς. Αυτή η κίνηση του λαού φτάνει στον στρατό, ο οποίος μπορεί πλέον να την υιοθετήσει και να ζητήσει την ανατροπή του αυτοκράτορα, που ήταν καθ' όλα νόμιμος αλλά τώρα οι στρατιωτικοί πίστεψαν, επείσθησαν ή ακόμα εξαγοράστηκαν ώστε να απαιτήσουν την ανατροπή του. Αυτή η βούληση του στρατού, αν δεν εκφραστεί δυναμικά και διά των όπλων, μεταφέρεται στη σύγκλητο η οποία και αποκηρύσσει τον αυτοκράτορα.

Αυτή είναι καταρχήν η διαδικασία της αποπομπής ενός νόμιμου αυτοκράτορα. Βέβαια στην πράξη τα πράγματα μπορεί να είναι διαφορετικά. Μπορεί να τον σκοτώσει κάποιος μέσα στον κοιτώνά του αλλά για να πετύχουν στον απώτερο στόχο τους, τη διαδοχή, πρέπει να έχουν προετοιμάσει καλά τις επόμενες, αποφασιστικές κινήσεις τους ώστε να βρεθεί στον θρόνο αυτός που οι συνωμότες έχουν επιλέξει. Έτσι λοιπόν πρέπει οι συνωμότες να κινήσουν πάλι την ίδια διαδικασία: να ξεκινήσουν από τη δυσφημία του προκατόχου, να πείσουν τον λαό για το πόσο κακός ήταν κι ότι για τη σωτηρία του γένους αναγκάστηκαν να τον ανατρέψουν και τέλος να προβάλουν τα θετικά στοιχεία του διαδόχου ώστε να αρχίσει η διαδικασία αναγόρευσής του.

Επομένως υπάρχει περιθώριο βίας, περιθώριο (επανά)στασης. Ως γνωστόν, η λέξη «επανάσταση» θεωρείται θεσμοθετημένη διαδικασία στη δική μας γλώσσα και με τις εμπειρίες της δικτατορίας κ.λπ., ενώ η λέξη «στάση ή πραξικόπημα» θεωρείται τελείως αυθαίρετη και αθεράπευτα παράνομη. Εδώ όμως λίγο-πολύ συγχέεται η διαδικασία του πραξικοπήματος με τη διαδικασία της επανάστασης που κατά τον ορισμό του Μόμσεν έχει νομική κάλυψη.

Αναφορικά με τη διαδικασία της στέψεως, η Εκκλησία απαιτεί τη δημόσια διαβεβαίωση του αυτοκράτορα για την πίστη του στην Ορθοδοξία. Σαφή στοιχεία για την απαίτηση αυτή έχουμε για πρώτη φορά στην περίπτωση του αυτο-

κράτορα Αναστάσιου στα τέλη του 5ου αιώνα. Έχουμε τη δήλωσή του γιατί προέβη σε ομολογία πίστεως· τη διάβασε για να αποδείξει –ήταν η εποχή της μονοφυσικής έριδας– ότι αυτός είναι ορθόδοξος παρότι αργότερα δεν τήρησε τον όρκο του, διότι ήταν σαφής η συμπάθειά του προς τους μονοφυσίτες.

Τι επιτυγχάνεται με τη διαδικασία της στέψης; Με αυτήν αναγνωρίζεται ο αυτοκράτωρ ως θεο-πρόβλητος. Από την εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου, που είχε την τύχη να έχει ως προπαγανδιστή του τον επίσκοπο Καισαρείας Ευσέβιο, δημιουργήθηκε μια πολιτική θεολογία, η οποία προβάλλει το πρόσωπο του αυτοκράτορα ως όργανο, ως σκεύος επιλογής του Θεού. Ο Θεός στέλνει εκπρόσωπό του στη γη για να προστατεύει τους ανθρώπους και να τους διευκολύνει στη ζωή τους, και αυτός είναι ο αυτοκράτορας. Βέβαια ο αυτοκράτορας στη χριστιανική εποχή δεν είναι «Θεός βασιλεύς», όπως ο σάκης στο κράτος των Περσών, αλλά «χάρτι Θεού βασιλεύς». Ο αυτοκράτορας, για να αναγορευτεί και να είναι αποδεκτός, πρέπει να έχει την εύνοια του Θεού, τη θεία επιλογή. Επομένως είναι θεο-πρόβλητος και φυσικά θεόστεπος. Κυβερνά ως εκλεκτός του Θεού και όσο ισχύει η αντίληψη ότι κυβερνά ως εκπρόσωπος του Θεού δεν υπάρχουν περιθώρια ακόμη και όταν υπάρχει κάποιος υποψήφιος διάδοχος. Με τη στέψη ενισχυόταν σημαντικά η θέση του αυτοκράτορα στη συνείδηση των πολιτών.

Η κληρονομικότητα, όπως είπαμε, δεν υπάρχει αυτή όμως η σύνδεση του αυτοκράτορα με το Θείον λειτουργεί υπέρ της επιλογής παιδιών του αυτοκράτορα ως διαδόχων του. Αφού αυτός είναι επιλογή του Θεού και έχει και το βασιλικό χάρισμα, το οποίο κατά κάποιο τρόπο θεωρείται σαν μια μυστική αξία την οποία ο Θεός με τη συγκατάβασή του έχει δώσει, είναι λογικό τα μέλη της οικογένειάς του να μετέχουν σ' αυτό το θείο χάρισμα κι επομένως να είναι πιο κοντά στο δικαίωμα διαδοχής απ' ό,τι κάποιος άλλος.

Εάν τώρα χρειαστεί να αντικατασταθεί ο αυτοκράτορας πρέπει όλα αυτά τα στοιχεία να ανατραπούν. Πρέπει να ανατραπεί στη συνείδηση του λαού το πρόσωπο του αυτοκράτορα και να απορριφθεί· πρέπει ο στρατός να πειστεί ότι ένα άλλο πρόσωπο έχει περισσότερες πιθανότητες να ανταποκριθεί στους

στόχους του –που είναι η ασφάλεια της αυτοκρατορίας– και πρέπει η σύγκλητος να βεβαιωθεί ότι το πολίτευμα θα προχωρήσει καλύτερα με έναν νέο διάδοχο. Αυτός ο διάδοχος πρέπει όμως να είναι ο εκλεκτός του Θεού για να μπορεί να σταθεί. Αναζητείται λοιπόν η εξής φόρμουλα: διακηρύσσεται ότι έχασε ο αυτοκράτορας την υποστήριξη του θεού, δεν είναι πια αυτός το όργανο του Θεού μέσα στην αυτοκρατορία κι αναγκαστικά αναζητείται ο επομένως θεόπεμπτος άρχοντας.

Εάν ο διάδοχος αποδειχθεί ότι δεν είναι εκλεκτός του Θεού, τότε πρόκειται για έναν κακό αυτοκράτορα που τον διάλεξε ο Θεός για να τιμωρήσει τον λαό για τις αμαρτίες του! Πρέπει επομένως οι πολίτες να απαντήσουν στο δίλημμα: έστειλε ο Θεός τον νέο αυτοκράτορα για καλό ή τον έστειλε για να τους τιμωρήσει και τι μπορούσαν να κάνουν εκείνοι για να τον εμποδίσουν; Βέβαια όλος αυτός ο προβληματισμός έχει μια σταθερή ηθική κατάληξη, ότι πρέπει να απαλλαγεί ο λαός από τις αμαρτίες του, να γίνει καλύτερος. Τότε, ως καλοί χριστιανοί, θα είναι και καλοί πολίτες και θα δικαιούνται έναν καλύτερο βασιλέα.

Πώς ορίζουμε την έννοια του «καλού» και του «κακού» αυτοκράτορα; Υπάρχει μια διάχυτη εκτίμηση γι' αυτό και μέσα από τα ρητορικά κείμενα μπορούμε να διαμορφώσουμε έναν κατάλογο αρετών που πρέπει να διαθέτει ο αυτοκράτορας. Τα ρητορικά κείμενα ονομάζονται «κάτοπρα ηγεμόνος» (Fürstenspiegel), όπου διαβάσει κανείς ποιες πρέπει να είναι οι αρετές ενός αυτοκράτορα. Αυτός ο καλός ηγεμόνας είναι ο πραγματικός «βασιλεύς».

Ο κακός είναι ο «τύραννος». Ποια είναι η διαφορά μεταξύ του βασιλέως και του τυράννου; Υπάρχει ένα απόφθεγμα, το οποίο αναφέρεται σε πηγές του 4ου, του 6ου και του 13ου αιώνα, το οποίο δηλαδή επανέρχεται και κατά κάποιο τρόπο είναι η πεμπουσία της πολιτειακής νομιμότητας στο Βυζάντιο. Δεν έχει Σύνταγμα το Βυζάντιο, όπως έχουμε εμείς, αλλά έχει μια κοινή περί της νομιμότητας αντίληψη.

Το χωρίο αυτό λέει το εξής: «Ἔστι γάρ βασιλέως μὲν τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ νόμος ὁ τρόπος». Ο βασιλέας βάσει τον νόμο πάνω από τη βού-

λυσή του και από τις επιθυμίες του και παρόλο που είναι ο ίδιος νομοθέτης και μπορεί κάθε στιγμή να νομοθετήσει κατά τη βούλησή του, στα μέτρα του, ο σωστός ηγεμόνας αποδέχεται το πλέγμα του νόμου και ζει μέσα σ' αυτό. Τελεί υπό τον νόμο. Ο τρόπος της ζωής του, της συμπεριφοράς του, ο τρόπος με τον οποίο κυβερνά αλλά και ο ιδιωτικός του βίος πρέπει να είναι σύννομος, να μετριέται με κριτήριο τον νόμο και να είναι σύμφωνος με αυτόν. Εάν συμβαίνει το αντίθετο, τότε έχουμε την περίπτωση του τυράννου, του οποίου ο τρόπος και η προσωπική βούληση και συμπεριφορά, τα γούστα και τα κριτήριά του γίνονται νόμος για την αυτοκρατορία, παραβιάζοντας βέβαια τη νομοθεσία.

Από τη σαφή αυτή αντίθεση βασιλέως-τυράννου συνάγεται ότι ο βασιλέας έχει απόλυτο μέλημα να τηρεί τον νόμο, είναι πάνω από όλα νομοθέτης και ανώτατος δικαστής, και όταν δεν τον τηρεί γίνεται τύραννος. Ο όρος «τύραννος» βέβαια χρησιμοποιείται και σε μια άλλη περίπτωση, όταν δηλαδή καταλάβει κάποιος την εξουσία μετά από πραξικόπημα και χωρίς να τηρηθούν οι θεσμοθετημένες διαδικασίες. Σκοτώνει τον αυτοκράτορα, παίρνει τα διάσημά του, αδειάζει τα ταμεία μοιράζοντας τα χρήματα στους συντρόφους του και δημιουργεί ένα καθεστώς βίαιο· βέβαια για να κρατήσει την εξουσία, πρέπει να είναι και βίαιος στον τρόπο με τον οποίο θα κυβερνήσει. Τότε μιλάμε πάλι για έναν τύραννο. Είναι όμως σαφές ότι οι δύο ιδιότητες, του πραξικοπηματία και του αυθαίρετου και παράνομου ηγεμόνα, συνδέονται άμεσα.

Ο ιδανικός –αν μου επιτρέπεται το παραδοξολόγημα– τύραννος, στην κλασική περίπτωση όπου δεν μπορούμε να έχουμε αμφιβολία περί αυτού, είναι ο άνθρωπος που επιβλήθηκε με πραξικόπημα, δολοφονώντας τον νόμιμο αυτοκράτορα και διακυβέρνησε με τυραννικό τρόπο κάνοντας τη δική του βούληση νόμο. Στην περίπτωση επιβολής τυράννου, ο κάθε πολίτης νομιμοποιείται και έχει καθήκον να προσπαθήσει να απαλλάξει την αυτοκρατορία από τον τύραννο.

Όπως ξέρετε από την αρχαία ιστορία, οι τυραννοκτόνοι θεωρούνταν ήρωες. Εάν μπορούσε κανείς να βρει τη δύναμη και τον τρόπο να απαλλάξει το πολίτευμά του, την πόλη του, τη χώρα του από έναν τύραννο, αμέσως είχε εξασφαλισμένη τη θεϊκή ευαρέσκεια και βέβαια την αγάπη των συμπολιτών

του, που θα του έσπναν αγάλματα κ.λπ. Έχουμε επώνυμους, διακεκριμένους τυραννοκτόνους από την αρχαιότητα.

Τι γίνεται τώρα με τον ευσεβή χριστιανό ο οποίος βλέπει το καθεστώς να είναι τυραννικό και αποφασίζει να ανατρέψει τον τύραννο, εφόσον μάλιστα η σωστή ανατροπή δεν σημαίνει κάτι ανώδυνο; Το λιγότερο που θα υποστεί ο τύραννος είναι να εξαναγκαστεί να γίνει μοναχός ώστε να καταστεί ακίνδυνος. Βέβαια, η αποδεκτή στη συνείδηση των πολιτών τιμωρία ενός τυράννου είναι να του αφαιρεθεί η ζωή.

Εδώ όμως μιλάμε για έναν χώρο χριστιανικής ηθικής. Η Εκκλησία αναγνωρίζει επτά θανάσιμα αμαρτήματα. Θανάσιμα λέγονται τα αμαρτήματα που εάν τα διαπράξει κανείς –θα με διορθώσει αμέσως ο κ. Πισάκης αλλά και εγώ έχω αντεπιχειρήματα– κάνει το προνόμιο της μετάνοιας και της συγγνώμης και επομένως δεν γλιτώνει πια την κόλαση. Είναι πολύ δύσκολο να απαλλαγεί κάποιος από το μίasma μιας αμαρτίας προς θάνατον. Μία από αυτές είναι βεβαίως ο φόνος. Οπότε σας ερωτώ: αυτός ο οποίος για να λυτρώσει την πολιτεία, τη βυζαντινή πολιτεία από έναν τύραννο τον δολοφονεί, πού πάει όταν με τη σειρά του φύγει από την επίγεια ζωή; Θα του αναγνωριστεί ότι ήταν όργανο του Θεού για να απαλλάξει τον λαό του από τον τύραννο; Άρα ως όργανο του Θεού έχει εξασφαλισμένη τη σωτηρία ή όχι; Σας διαβεβαιώνω ότι τα πράγματα γι' αυτούς οι οποίοι στα βυζαντινά χρόνια έπρεπε να αποφασίσουν δεν ήταν τόσο αυτονόητα.

Κατ' αρχήν το ότι για να ανατραπεί κάποιος τύραννος έβαζε ο Θεός το χέρι του, το πίστευαν όλοι οι Βυζαντινοί. Θα αναφέρω τρία παραδείγματα: Όταν ο αυτοκράτορας Μαυρίκιος, ένας ένδοξος και πολύ καλός αυτοκράτορας, στις αρχές του 7ου αιώνα έχασε τον θρόνο και το κεφάλι του, «ἀνεκάλει τόν Θεόν, δίκαιος εἶ Κύριε καί δικαία ἡ κρίσις Σου». Αυτό ήταν το σχόλιο του Μαυρικίου, λίγο πριν τον αποκεφαλισμό του.

Λίγα χρόνια αργότερα πεθαίνει ο Ηράκλειος, αφήνει έναν γιο από τον πρώτο γάμο και γιους από τον δεύτερο. Καθώς όμως στον δεύτερο γάμο του είχε νυμφευτεί την ανηψιά του Μαρτίνα, ο Ηράκλειος είχε εγείρει τη μήνιν της

Εκκλησίας. Όταν η Μαρτίνα αποπειράθηκε να καταλάβει τον θρόνο για να διευκολύνει τον γιο της, που ήταν δευτερότοκος, η σύγκλητος και ο λαός αντέδρασαν δυναμικά και αποτελεσματικά. Γράφει λοιπόν ο Κώνστας, ο εγγονός του Ηρακλείου από τον «καλό», τον πρώτο γάμο, τα εξής προς τη σύγκλητο: «Ἡ ὑμετέρα σὺν Θεῷ ψῆφος τῆς βασιλείας δικαίως ἐξέβαλεν [τη Μαρτίνα], πρὸς τὸ μὴ εἶδεῖν ἐκνομώτατον τὴν βασιλείαν Ρωμαίων». Ο Θεός έστειλε στις αιώνιους μονάς τη Μαρτίνα, παρόλο που υπήρξε επί πολλά έτη σύζυγος του αυτοκράτορα, του έκανε παιδιά, τα οποία τώρα διεκδικούσαν τον θρόνο.

Το τρίτο παράδειγμα: Η Ειρήνη η Αθηναία, κυβέρνησε στην Κωνσταντινούπολη ως αυτοκράτωρ, αλλά για να κυβερνήσει μόνη της συνέπραξε με ανθρώπους της οι οποίοι τύφλωσαν τον γιο της! Η Εκκλησία αγιοποίησε βέβαια την Ειρήνη διότι ήταν εκείνη που είχε διευκολύνει την αποκατάσταση της προσκύνησης των εικόνων από την έβδομη οικουμενική σύνοδο. Για τον κόσμο της Εκκλησίας ήταν πραγματικά η λυτρωτής της Εκκλησίας από την τρομοκρατία των εικονομάχων, έτσι το πίστευαν και έτσι το βίωσαν οι άνθρωποι της εποχής. Αλλά ενδεχομένως επειδή είχε κακούς συμβούλους είτε ίσως γιατί ήθελε να σταθεί στον θρόνο είτε πάλι επειδή ήταν γυναίκα –όπως χαρακτηριστικά έλεγαν οι συγγραφείς της εποχής εκείνης–, η Ειρήνη ανετράπη από τον Νικηφόρο Α΄ τον Υπουργό των Οικονομικών, το 802, ο οποίος αναγορεύτηκε αυτοκράτορας. Ο χρονογράφος της εποχής εκείνης αναφέρει ότι ο Νικηφόρος «τυράννησε κατὰ τῆς εὐσεβεστάτης Εἰρήνης Θεοῦ μὲν συγχωρήσαντος ἀφάτοις κρίμασι διὰ πλῆθος ἁμαρτιῶν ἡμῶν». Για τις αμαρτίες μας ο Θεός επέτρεψε να ανατραπεί η ευσεβέστατη Ειρήνη!

Επομένως, η ανατροπή ενός αυτοκράτορα βιώνεται μέσα στο θεολογικό και ηθικό πλαίσιο της εποχής ως μια τιμωρία από τον Θεό και εν πάση περιπτώσει ήταν αναμφισβήτητη η σύμπραξη του Θεού σ' αυτή την ανατροπή. Άραγε αυτό σημαίνει ότι και οι τυραννοκτόνοι, οι πρωταγωνιστές αυτών των ανατροπών, πήγαιναν στον Παράδεισο; Σημαίνει ότι θεωρούνταν «εν τάξει»;

Θα αναφέρω ακόμη ένα παράδειγμα από τον 10ο αιώνα. Ο ένδοξος αυτοκράτορας Ιωάννης Τζιμισκής ανέτρεψε τον θείο του, τον Νικηφόρο Φωκά, ο οποίος ήταν επίσης ένας άγιος αυτοκράτορας με λαμπρές νίκες στα πεδία της

μάχης. Τον ανέτρεψε, δηλαδή τον φόνευσε και έγινε ο ίδιος αυτοκράτορας. Πώς σχολιάζουν οι άνθρωποι της εποχής αυτό το πραξικόπημα;

Η επιχειρηματολογία που βρίσκουμε στις πηγές είναι η εξής: Το πραξικόπημα πέτυχε, ο Τζιμισκής είχε γίνει αυτοκράτορας άρα η ενοχή του εξαλείφθηκε διά του χρίσματος της βασιλείας. Αυτό αναφέρει ένας νομομαθής του 12ου αι., ο Θεόδωρος Βαλσαμών.

Προσπαθούν οι Βυζαντινοί να εξηγήσουν πώς ήταν δυνατόν αυτός ο εξαίρετος αυτοκράτορας, ο Τζιμισκής, να έχει αρχίσει τη βασιλική θητεία του με έγκλημα κατά του εξίσου άριστου προκατόχου του. Για να απαντήσουν δημιουργούν έναν ευφυή συλλογισμό: Η βασιλεία έχει κάτι θεικό, το χρίσμα της βασιλείας είναι περίπου σαν το βάπτισμα, και όπως με το βάπτισμα εξαγνίζεται κανείς από τις αμαρτίες του έτσι και ο Τζιμισκής παίρνοντας το χρίσμα της βασιλείας με τη στέψη του σε αυτοκράτορα απαλλάσσεται από τις αμαρτίες του, συμπεριλαμβανομένου και του εγκλήματος καθοσίωσης και του εγκλήματος του φόνου κατά του προκατόχου του.

Αυτό το θέμα είναι βέβαια λίγο θεολογούμενο, γιατί λογικά δεν στέκει, αλλά έχει σημασία να το δούμε από πιο κοντά: Το έγκλημα δεν το διέπραξε μόνος του ο Τζιμισκής, είχε συνεργούς μερικούς πολύ ισχυρούς επώνυμους αυλικούς αξιωματούχους. Ο λεγόμενος συνεσιπής του Θεοφάνους, ένα κείμενο της εποχής εκείνης, μας λέει το εξής: Τελικά όλοι οι συνεργάτες του Τζιμισκή βρήκαν κακό τέλος. Η Θεία Δίκη τους τιμώρησε για το έγκλημά τους. Ο ένας βούλιαξε με το καράβι του, ο άλλος σκοτώθηκε, ο άλλος γλίστρησε στο μπάνιο, κ.λπ. Ο ιστορικός ενδιαφέρεται να τεκμηριώσει για όλους ότι είχαν κακό θάνατο διότι η Θεία Δίκη επέβαλε την τιμωρία τους. Άρα το περί δικαίου αίσθημα είναι ζωντανό. Επομένως είναι αμφίβολο αν ο τυραννοκτόνος έχει εξασφαλισμένο τον Παράδεισο. Οι Βυζαντινοί είχαν αίσθηση της πραγματικότητας, της ζωής και του χιούμορ, ήξεραν να καταφεύγουν και σε τεχνάσματα, όπως τα τεχνάσματα του Θεοδώρου Βαλσαμών.

Η αδήριτη αλήθεια είναι ότι για να νομιμοποιηθεί όποια προσπάθεια ανατροπής ενός αυτοκράτορα πρέπει να επιτύχει. Εάν επιτύχει η ανατροπή, τότε

στην επιτυχία της ο μέσος βυζαντινός άνθρωπος βλέπει το θέλημα του Θεού, διότι ό,τι συμβαίνει εξαρτάται από τον Θεό. Άρα η ανατροπή πέτυχε γιατί ήταν θέλημα Θεού. Κανείς λοιπόν δεν θα τολμήσει να τιμωρήσει περνώντας από δίκη ανθρώπους οι οποίοι εμπλέκονται σε φόνο ενός νόμιμου αυτοκράτορα. Εάν όμως δεν πάνε καλά τα πράγματα και δεν πετύχει το πραξικόπημα, τότε όλοι οι συμμετέχοντες θεωρούνται ένοχοι του μεγαλύτερου εγκλήματος που προβλέπει το ποινικό δίκαιο των Βυζαντινών, που είναι το έγκλημα καθοσιώσεως για το οποίο προβλέπεται η ποινή του θανάτου. Επειδή ο Θεός πάντα συνεργεί και πάντα μετέχει, μετέσχε ο Θεός στην αποτυχία του πραξικοπήματος, άρα προφύλαξε τον νόμιμο αυτοκράτορα και επομένως είναι παράνομος αυτός που επιχειρήσε το πραξικόπημα και δικαίως θα υποστεί τη μοίρα του.

Έτσι, το περιθώριο που έχει κανείς ως πολίτης της αυτοκρατορίας να ανατρέψει έναν αυτοκράτορα βρίσκεται κάτω από τη δαμόκλειο σπάθη των κριτηρίων που προανέφερα.

Βέβαια ο πολίτης έχει τη δυνατότητα να εκφραστεί και να διαφωνήσει, όχι όμως σπκώνοντας τη σημαία του πραξικοπήματος αλλά μετέχοντας σε μια προσπάθεια βελτίωσης των πραγμάτων. Έτσι, εάν κάποιος αυτοκρατορικός αξιωματούχος επιβάλει πολύ μεγάλη φορολογία, τότε μπορούν να αντιδράσουν οι πολίτες με διαδηλώσεις και καταγγελίες. Διαθέτουμε ωραίες περιγραφές περιπτώσεων όπου εμφανίζεται ο αυτοκράτορας στον ιππόδρομο για να δει τους αγώνες και ο λαός αρχίζει να φωνασκεί ζητώντας την εκδίωξη π.χ. του Υπουργού των Οικονομικών που βάζει πολλούς φόρους. Μερικές φορές γίνεται τόσο βίαια αυτή η εκδήλωση της δυσφορίας, της αγανάκτησης ώστε, αν δεν θέλει ο αυτοκράτορας να περάσει στον ίδιο η δυσφορία, η σύνεση τού επιβάλλει να αντικαταστήσει τον υπουργό του.

Επομένως ο λαός έχει τρόπο να εκφραστεί. Το βυζαντινό καθεστώς δεν είναι δημοκρατία, είναι όμως ένα μεικτό, αν θέλετε, σύστημα το οποίο επιτρέπει την έκφραση γνώμης και τη συμμετοχή, ως έναν βαθμό, στη διαμόρφωση της πολιτικής. Κανένας αυτοκράτορας δεν αισθάνεται τόσο ασφαλής ώστε επί μακρόν να λειτουργεί αντίθετα στο ρεύμα, στη βούληση των πολιτών.

Υπάρχει ο νόμος τον οποίο η κυβέρνηση προσπαθεί να επιβάλει, και είναι έργο του αυτοκράτορα η τήρησή του. Υπάρχει όμως και το δίκαιο των ανθρώπων, υπάρχει το περί δικαίου αίσθημα του πολίτη, το οποίο έχει κάποιο χώρο για να λειτουργήσει ανεξάρτητα κι ίσως αντίθετα προς το γράμμα του νόμου. Μπορεί να λειτουργήσει εκφράζοντας άλλες αξίες, άλλες ανάγκες, έναν ανθρωπισμό, μια διάθεση επιείκειας και ο αυτοκράτορας ο οποίος θέλει να κερδίσει την επικοινωνιακή μάχη –όπως θα λέγαμε σήμερα–, να κερδίσει τον λαό για να μπορέσει να βασιλεύσει, θα προσπαθήσει να ανταποκριθεί στο περί δικαίου αίσθημα των πολιτών. Και ως καλοί αυτοκράτορες καταγράφονται τελικά όχι μόνο αυτοί που διοίκησαν εμπνευσμένα την αυτοκρατορία αλλά και όσοι διέθεταν την απαραίτητη ευαισθησία για να σφυγμομετρούν το περί δικαίου αίσθημα των πολιτών τους.

Αντίσταση κατά της εξουσίας και επανάσταση στο Βυζάντιο: Η θέση του δικαίου της Εκκλησίας*

Κωνσταντίνος Γ. Πισοάκης

*Καθηγητής Ιστορίας Βυζαντινού Δικαίου
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης*

Tο ερώτημα που έθεσε ο κ. Χρυσός ήταν το εξής: «Πού πηγαίνει ο επαναστάτης κατά της πολιτειακής εξουσίας, στο Βυζάντιο; Στην Κόλαση ή στον Παράδεισο;» Την απάντηση βέβαια δεν θα τη δώσω εγώ. Δεν γνωρίζω τις κρίσεις του Θεού ούτε άλλωστε κι η Εκκλησία. Γιατί το μεγαλύτερο, το μόνο πραγματικά ασυγχώρητο αμάρτημα είναι η απόγνωση –επομένως και αυτοί που έχουν διαπράξει θανάσιμα αμαρτήματα, και ενδέχεται και εμείς να έχουμε κάνει (δεν είναι μόνο ο φόνος θανάσιμο αμάρτημα)– έχουν ελπίδα

* Η εισήγηση αυτή (4 Φεβρουαρίου 2003) κατά την προφορική της παρουσίαση –η οποία αναπαράγεται πιστά εδώ, με ελάχιστες βιβλιογραφικές παραπομπές– αφιερώθηκε στη μνήμη συναδέλφου αγαπητού και φίλου σεβαστού, του Δημήτρη Γκόφα, καθηγητή της Ιστορίας του Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, ο οποίος είχε την προηγούμενη ημέρα αναπαυθεί ύστερα από μια μακρότατη ταλαιπωρία, *ἧς οὐκ ἦν ἅγιος*, και κηδεύθηκε την επομένη.

σωτηρίας. Δεν ξέρω λοιπόν πού θα πήγαιναν αυτοί οι επαναστάτες. Η Εκκλησία δεν γνωρίζει για κανέναν εάν πάει στον Παράδεισο, ή μάλλον μόνο για έναν το γνωρίζει με σιγουριά: είναι ο ευγνώμων ληστής, ο οποίος είχε κάνει κι αυτός πολλούς φόνους αλλά για τον οποίο υπάρχει η αδιάψευστη διαβεβαίωση «σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ Παραδείσῳ». Κατά τα λοιπά –με την εξαίρεση της Θεοτόκου, που αποτελεί άλλο θέμα, θεολογικά και δογματικά– για κανέναν άλλο άγιο από τους αγίους δεν ξέρουμε με την ίδια βεβαιότητα ότι θα κερδίσει τον Παράδεισο. Αυτό απόκειται στη Μέλλουσα Κρίση. Μπορεί ένα δευτερόλεπτο πριν πεθάνει να είχε σκεφθεί αυτό που σκέφθηκε εκείνος ο πάπας που πέθανε λέγοντας, κατά τον θρύλο, «καλῶς διήλθομεν τὴν βιοτὴν μέ τὸν μῦθον περὶ Ἰησοῦ», και επομένως να εξασφάλισε την τελευταία στιγμή την Κόλαση.

Αυτά λοιπόν δεν τα γνωρίζουμε. Εκείνο όμως που ξέρουμε ή που μπορούμε να προσεγγίσουμε είναι ποια ήταν η στάση της Εκκλησίας απέναντι στο φαινόμενο της επανάστασης, ποια θα ήθελαν οι αυτοκράτορες να είναι η στάση της Εκκλησίας και κατά πόσο μπόρεσαν να εξασφαλίσουν αυτό που ενδεχομένως θα ήθελαν. Αυτή θα είναι και η απάντηση στο ερώτημα που έθεσε ο κ. Χρυσός: «Και η Εκκλησία τι κάνει;».

Κατ' αρχάς πρέπει να έχουμε πάντοτε στη σκέψη μας ότι αυτό που σήμερα απασχολεί τα πολιτεύματα, τις κοινωνίες, την πολιτική θεωρία, δηλαδή οι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας, στο Βυζάντιο είναι απλώς αδιανόητο. Το πρόβλημα όχι απλώς δεν τίθεται, δεν υπάρχει, δεν μπορεί να περάσει από το μυαλό του Βυζαντινού: Εκκλησία και Πολιτεία είναι δύο όψεις μιας μόνης πραγματικότητας, που είναι η αυτοκρατορία, η χριστιανική αυτοκρατορία. Θέμα σχέσεων μεταξύ τους λοιπόν δεν μπορεί καν να τεθεί. Σχέσεις βεβαίως υπάρχουν, σχέσεις των προσώπων, ισορροπίες δυνάμεως, επικράτηση εκάστοτε ανάλογα με τις συνθήκες ή με την προσωπικότητα του καθενός, του ισχυρότερου. Αλλά θέμα σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας είναι θεσμικά αδιανόητο.

Σ' αυτό λοιπόν το πλέγμα της περίφημης βυζαντινής «συμφωνίας» των δύο μορφών εξουσίας που συνυπάρχουν στην αυτοκρατορία, όχι των δύο εξουσιών

ή των δύο αρχών, τίθεται το εξής ζήτημα: «Πώς αντιμετωπίζει η Εκκλησία το φαινόμενο της επανάστασης κατά της νόμιμης αυτοκρατορικής εξουσίας;».

Και σ' αυτό το σημείο η Εκκλησία έχει αποφύγει να εκφέρει τον λόγο της. Η Εκκλησία βρίσκεται εδώ ενώπιον ενός από τα ελάχιστα θέματα στα οποία η βυζαντινή «συμφωνία» δεν έχει λειτουργήσει. Η Εκκλησία δεν προσφέρει τον βραχίονά της για την «κανονική» στήριξη (δηλαδή τη στήριξη με τα όπλα του κανονικού δικαίου) του αυτοκράτορα έναντι του μελλοντικού επαναστάτη. Στον αυτοκράτορα αρκεί η προστασία του Θεού, όσο την έχει, και του αρκεί η προστασία της κοσμικής δύναμης την οποία κατέχει και κατευθύνει.

Ο αυτοκράτορας είναι ο επικεφαλής αυτής της επίγειας εικόνας της Βασιλείας των Ουρανών που είναι η αυτοκρατορία. Με αυτή την έννοια, είναι ο προσπατευόμενος, ο εκλεκτός του Θεού. Ως εκλεκτός του Θεού, ως επικεφαλής αυτής της μόνης δυνατής επίγειας εικόνας της Βασιλείας των Ουρανών, έχει τα όριά του. Οφείλει πάνω απ' όλα –τα είπε αυτά γλαφυρά ο κ. Χρυσός– να είναι φορέας αυτών των κατ' εξοχήν ιδιοτήτων του Θεού, του οποίου τη βασιλεία κατευθύνει επί της γης. Τέτοια κύρια χαρακτηριστικά είναι η δικαιοσύνη και η φιλανθρωπία. Η δικαιοσύνη είναι το κατ' εξοχήν χαρακτηριστικό του αυτοκράτορα –μας το λένε όλα τα «κάτοπτρα ηγεμόνος»– για τα οποία μίλησε ο κ. Χρυσός. Όλες οι προσπάθειες είτε να δημιουργηθούν επαναστατικές κινήσεις είτε να περιβληθούν επαναστατικά κινήματα με μια νομιμότητα, όλη αυτή η προσπάθεια να δημιουργηθεί η «δυσφημία» που είναι η αρχή της πώσεως του αυτοκράτορα, ξεκινούν από την ιδέα ότι υπάρχει αδικία. Θα πρέπει ο αυτοκράτορας να είναι άδικος, θα πρέπει να είναι αφιλόνητος ώστε να ξεκινήσει κανείς την προσπάθεια να τον ανατρέψει. Στις τυπικές απεικονίσεις του, ο αυτοκράτορας εκτός από τα άλλα σύμβολα της εξουσίας κρατάει και την «ανεξικακία» ή την «ακακία», ένα σακουλάκι με σάχη που του θυμίζει ότι είναι άνθρωπος και ότι πρέπει να συμπεριφέρεται προς τους ομοίους του, τους υπηκόους του αλλά ομοίους του κατά το ανθρώπινον με την απαιτούμενη ακακία, ανεξικακία και τη δικαιοσύνη.

Μας μίλησε ο κ. Χρυσός για το σχήμα ότι «βασιλέως ἔστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος»¹. Οι Βυζαντινοί τονίζουν ότι ο αυτοκράτορας μπορεί να είναι ο ύψιστος νομοθέτης, να είναι ο ίδιος «νόμος ἔμψυχος», ο ζωντανός ή ενσάρκωμένος νόμος, να είναι η «έννομος επιστασία», να μην υπόκειται στους νόμους (*princeps legibus solutus*), αλλά πρέπει να είναι «εἰ καὶ μὴ νόμοις υπείκων, ἀλλὰ κατὰ νόμους πολιτευόμενος». Δεν μπορεί κανείς να νομοθετεί, να είναι ο μόνος ή ο ύψιστος νομοθέτης προκειμένου να έχει τη χαρά να παραβιάζει συστηματικά το δίκαιο το οποίο θεσπίζει.

Αν ο αυτοκράτορας δεν έχει αυτή την εξωτερική εκδήλωση, αν έχει χάσει τη μαρτυρία αυτής της δικαιοσύνης, της φιλανθρωπίας την οποία εκπροσωπεί επί της γης, τότε βεβαίως ξεκινά η διαδικασία της εξέγερσης, δεδομένου ότι δεν υπάρχει κανένας άλλος «συνταγματικός τρόπος» να απαλλαγεί ο λαός από έναν αυτοκράτορα παρά μόνο εάν επαναστατήσει².

Η επιτυχία της επανάστασης περιέχει εν εαυτή τη δικαίωσή της: ο Θεός θα μπορούσε πάντοτε να προστατεύσει τον εκλεκτό του. Μετά την επιτυχία της επανάστασης, η Εκκλησία δεν είχε παρά να διαπιστώσει αυτή τη δικαίωση, αυτή την *ἀλλοίωσιν τῆς δεξιᾶς τοῦ Ὑψίστου* (Ψαλμ. 76 [77], 10) –ότι ο Θεός απέσυρε την προστατευτική του χείρα από τον ως τότε βασιλέα.

1. Συνέσιος Κυρήνης, *Περὶ βασιλείας* 6d (15.4)· πρβλ. Ιωάννης Λυδός, *De magistratibus* I.3 (έκδ. Βόννης, σ. 123).

2. Για την επανάσταση κατά της ανώτατης πολιτειακής εξουσίας στο Βυζάντιο από νομική σκοπιά, βλ. Κ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις και τυραννίς κατά τους μέσους βυζαντινούς χρόνους* (867-1056), Αθήνα, 1981· δεύτερο τεύχος, για την περίοδο 1056-1081, Αθήνα, 1984. Για μια τυπολογία βλ.: J. Ferluga, “Aufstände im byzantinischen Reich zwischen den Jahren 1025 und 1081: Veruch einer Typologie”, *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 3 (1958) 137-165· J. -C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance* (963-1210), Παρίσι, 1990· Ν. Οικονομίδης, «Ο πολιτικός ρόλος του λαού των επαρχιών στο Βυζάντιο (7ος-11ος αιώνας)», Επιστημονικό συμπόσιο στη μνήμη Νίκου Σβορώνου, Αθήνα, 1993· Ι. Ρ. Medvedev, “Le pouvoir, la loi et le *ius resistendi* à Byzance. Quelques considérations”, *Byzantinoslavica* 56 (1995) 75-81.

Η αποτυχία της επανάστασης σημαίνει ότι ο Θεός εξακολουθεί να περιβάλλει τον εκλεκτό του με την προστασία του, άρα ότι ήταν αδικαίωτη η κίνηση. Τότε οι επαναστάτες βρίσκονται στο έλεος του νικητή αυτοκράτορα, ο οποίος αποφασίζει για την ποινή που τους επιβάλλεται. Φυσικά, η προβλεπόμενη για το έγκλημα της καθοσίωσης ποινή είναι ο θάνατος. Από εκεί και πέρα επαφίεται στην καλή διάθεση του αυτοκράτορα ή στον υπολογισμό των πολιτικών και των άλλων ισορροπιών το αν θα δείξει επιείκεια. Πολλές φορές η επιείκεια είναι μεγάλη, άλλοτε όμως η ποινή είναι ο θάνατος. Όμως, η κατ' εξοχήν συνήθης στην πράξη βυζαντινή ποινή για την καθοσίωση, που είναι η τύφλωση, δεν προβλέπεται από το επίσημο ποινικό δίκαιο των Βυζαντινών³. Είναι μια ποινή που αποβλέπει κυρίως στην ακρήστευση του επαναστάτη για μελλοντικές τέτοιες επιδιώξεις. Είτε ακρήστευση φυσιολογική, αφού ένας τυφλός άνθρωπος πολύ δύσκολα μπορεί να ξεκινήσει πολέμους και επαναστάσεις, είτε κυρίως ακρήστευση νομική, γιατί ο τυφλός δεν μπορεί θεσμικά να γίνει αυτοκράτωρ· ο ανάπηρος άλλωστε δεν μπορεί να γίνει αυτοκράτωρ. Έτσι, για τους νεότερους γόνους, για τα παιδιά των επαναστατών ή αντιθέτως για τα παιδιά των έκπτωτων αυτοκρατόρων που μπορούσαν κάποτε να εμφανίσουν διεκδικήσεις υπήρχε συνήθως άλλη μεταχείριση: ο ευνουχισμός, ο οποίος επίσης τους καθιστούσε ανίκανους να καταλάβουν τον θρόνο. Πολλές φορές όμως έπαιρναν τον δρόμο προς την Εκκλησία, την πατριαρχία ή την αγιούσνη. Ο ευνουχισμός δεν εμποδίζε προς τα εκεί. Συνήθως η τύχη των αυτοκρατόρων που ανατρέπονταν ήταν χειρότερη απ' αυτή των επαναστατών, για την οποία υπήρχαν ενίοτε οι πολιτικοί υπολογισμοί που υπαγόρευαν την επιείκεια. Η τύχη για τον ανατρεπόμενο αυτοκράτορα ήταν κατά κανόνα ο θάνατος.

Από κάποια στιγμή και πέρα φαίνεται τα ήθη να μαλακώνουν. Μάλιστα υπήρξαν μερικοί εξαιρετικά τυχεροί αυτοκράτορες, όπως ο Μιχαήλ Ζ΄ (1071-1078), που δεν κατέληξε απλώς σε μοναστήρι, αλλά χειροτονήθηκε μητροπολίτης Εφέσου. Οι αυτοκράτορες που κατέληξαν στο μοναστήρι είναι πολλοί,

3. Ειδικά: Οδ. Λαμφίδης, *Η ποινή της τυφλώσεως παρά Βυζαντινούς*, Αθήνα, 1949.

αλλά αυτός, νομίζω, είναι ο μόνος που κατέληξε στην αρχιεροσύνη. Βεβαίως έχασε τη γυναίκα του, την οποία νυμφεύθηκε ο ανατροπέας του. Όμως και ο ίδιος ο ανατροπέας του Μιχαήλ, ο Νικηφόρος Γ΄ Βοτανειάτης (1078-1081) είχε αρκετά καλή τύχη: ο Αλέξιος Κομνηνός (1081-1118) υπήρξε μάλλον γενναϊόδωρος απέναντί του, τον έστειλε κι αυτόν σε μοναστήρι.

Τι συμβαίνει, όμως, με το κανονικό δίκαιο; Οι αυτοκράτορες εγκατέλειψαν την προσπάθεια να έχουν εκτός από την προστασία του Θεού –που τέλος πάντων άλλοτε τους προστάτευε, άλλοτε δεν τους προστάτευε– την Εκκλησία σύμμαχο στη διατήρηση της εξουσίας τους; Όχι σύμμαχο, αλλά σύμμαχο θεσμικό. Μια Εκκλησία η οποία θα καταδίκαιζε εκ των προτέρων την ανταρσία κατά του αυτοκράτορα ως κανονικό έγκλημα και αμάρτημα.

Η ίδια η λογική του συστήματος δεν το επέτρεπε. Είδαμε γιατί η λογική του συστήματος δεν μπορούσε να επιτρέψει την καταδίκη της αντίστασης σε έναν αυτοκράτορα ο οποίος δεν φαινόταν πλέον άξιος να είναι ο επικεφαλής της επί γης εικόνας της Βασιλείας του Θεού.

Υπήρχε και κάτι άλλο. Δεν πρόκειται βεβαίως για τη θεωρία ότι τον αυτοκράτορα τον στέλνει ο Θεός για να τιμωρήσει τους ανθρώπους για τις αμαρτίες τους κι αν είναι κακός αυτοκράτορας θα πρέπει να τον ανεχθούν. Γιατί δεν προβλέπεται πουθενά ότι δεν μπορούν οι άνθρωποι να αμύνονται κατά του κακού που στέλνει ο Θεός για την εξιλέωσή τους. Ο Θεός στέλνει τις αρρώστιες, τις πλημμύρες και τις φωτιές, τις θεομηνίες και τους σεισμούς, τους εχθρούς, τους βαρβάρους για να τιμωρήσει τους ανθρώπους για τις αμαρτίες τους, πίστευαν οι Βυζαντινοί.

Άλλο είναι το σοβαρό ζήτημα: η Εκκλησία δεν μπορεί να αποδεχθεί εσχάτως να αποκόψει από το σώμα της κάποιον ο οποίος είναι ορθόδοξος χριστιανός, δεν είναι αιρετικός ούτε σχισματικός και ο οποίος παραμένει πιστός της, για οποιαδήποτε πολιτική δράση του, θετική ή αρνητική. Αυτό θα δημιουργούσε ρωγμή στην Εκκλησία, η οποία θα μπορούσε να οδηγήσει, με αυτές τις συνεχείς ανατροπές των καταστάσεων, σε εντελώς ανεξέλεγκτες συνέπειες.

Βασική πολιτική της Εκκλησίας ήταν ότι η αποκοπή από το σώμα της –γιατί περί αυτού πρόκειται– δεν μπορεί να γίνει για πολιτικούς λόγους. Το ανάθεμα, η ποινή την οποία οι Βυζαντινοί αυτοκράτορες θα αποζητούσαν και θα δούμε ότι αποζήτησαν ως τιμωρία για την προσπάθεια, την επιδίωξη ανατροπής της νόμιμης εξουσίας υπάρχει στο οπλοστάσιο της Εκκλησίας μόνο για την περίπτωση της απομάκρυνσης από την ορθόδοξη πίστη.

Υπάρχει ένα κλασικό κείμενο, που αποδίδεται ψευδεπίγραφα στον Ιωάννη τον Χρυσόστομο, το οποίο διατρέχει όλη αυτή τη βυζαντινή θεωρία της επανάστασης ή της αντεπανάστασης: «Τί οὖν ἐστί τοῦτο ὃ λέγεις τὸ ἀνάθεμα; Ἀλλ’ ὅτι ἀνατιθέσθω οὗτος τῷ διαβόλῳ καὶ μῆκέτι σωτηρίας χάραν ἔχέτω; Γινέσθω ἀλλότριος τοῦ Χριστοῦ; Καὶ τίς εἶ σύ;». Από πού μπορείς να αποκόψεις κάποιον; «Τίς εἶ σύ» και προλαμβάνεις την κρίση του Βασιλέως Χριστού; «Τὸ γὰρ ἀνάθεμα παντελῶς τοῦ Χριστοῦ ἀποκόπτεi»⁴. Επομένως δεν δικαιούται η Εκκλησία να αποκόπει από τους κόλπους της κάποιον, ο οποίος δεν την έχει ήδη εγκαταλείψει αρνούμενος την ορθόδοξη πίστη.

Τότε τι γινόταν; Τότε άρχιζαν να ψάχνουν ασήμαντους εκκλησιαστικούς κανόνες με τους οποίους κάπως «στρίμωναν» τους επαναστάτες. Αλλά και οι ίδιοι οι πιστοί στους αυτοκράτορες κανονολόγοι, οι πιστοί τους νομικοί της Εκκλησίας, καταλάβαιναν ότι αυτά τα πράγματα ήταν ασήμαντες. Πρώτον γιατί η ποινή την οποία προέβλεπαν αυτοί οι κανόνες ήταν εκκλησιαστικώς ασήμαντη, ήταν ένας «αφορισμός» στο όνομα του Θεού κι όχι με την έννοια που του δίνει ο κόσμος συνήθως. Ο αφορισμός στη γλώσσα του κανονικού δικαίου είναι η απαγόρευση της μεταλήψεως, αυτή την οποία συνήθως και συνέχεια οι εξομολόγοι επιβάλλουν για ελάχισσα αμαρτήματα. Δεύτερον, και κυρίως γιατί οι κανόνες αυτοί αναφέρονται σε εξαιρετικά ειδικά θέματα, έπρεπε οι Βυζαντινοί νομικοί να διάσουν υπέρμετρα το περιεχόμενό τους για να θεωρήσουν ότι καλύπτουν και την περίπτωση της επανάστασης.

4. Πρόχειρα: Ράλλης-Ποτλής, Γ', σσ. 97-98.

Βεβαίως υπάρχει η απαγόρευση κάθε μορφής βίας. Αναμφίβολα κανείς πρέπει να στρέφει την *άλλη σαγόνα*, απαγορεύεται η βία ακόμη και για άμυνα για τους κληρικούς αυτό ισχύει απολύτως, με πρόβλεψη ποινής καθαίρεσης στον κληρικό ο οποίος χρησιμοποίησε βία ακόμη και για να αμυνθεί. Η απαγόρευση κάθε μορφής βίας ισχύει θεωρητικά και για τους λαϊκούς, όπως ισχύουν και οι κανόνες που θεωρούν τον πόλεμο και τη βία στον πόλεμο εκκλησιαστικό αδίκημα⁵. Γνωρίζουμε το περιστατικό όπου ο πατριάρχης Πολύευκτος (956-970) ήρθε σε σύγκρουση με τον αυτοκράτορα Νικηφόρο Φωκά (963-969), όταν εκείνος εκδήλωσε την επιθυμία του να τιμώνται ως άγιοι της Εκκλησίας και μάρτυρες οι στρατιώτες που πέφτουν στον πόλεμο. Ο Πολύευκτος του αρνήθηκε γιατί αυτοί θα υπέκειντο μάλιστα και σε εκκλησιαστικές ποινές, διότι πέθαναν χύνοντας το αίμα των άλλων. Είναι εκκλησιαστικώς αδιάφορο ότι πέθαναν ένδοξα στον πόλεμο. Ποιος είπε πως επιτρέπεται από τη χριστιανική διδασκαλία η χρήση βίας στην άμυνα κατά των εχθρών; Ο ίδιος ο πατριάρχης Πολύευκτος δημιούργησε ήπια προβλήματα στον Ιωάννη Τζιμισκή (969-976) για την ανατροπή του Νικηφόρου Φωκά. Όμως τα προβλήματα αυτά δεν τα δημιούργησε για την ανατροπή του νόμιμου αυτοκράτορα αλλά για τον φόνο του, και ο φόνος είναι κανονικό αδίκημα.

Υπάρχει λοιπόν η απαγόρευση κάθε βίας αλλά είναι τόσο γενική, τόσο ευαγγελική και εξωπραγματική, ώστε ισοδυναμεί με τίποτε. Αναζήτησαν λοιπόν κάτι άλλο, περισσότερο συγκεκριμένο. Υπάρχει για παράδειγμα ένας αποστολικός κανόνας, ο 84ος, ο οποίος λέει: «Εἴ τις ὑβρίσῃ βασιλέα ἢ ἄρχοντα παρὰ τὸ δίκαιον... εἰ μὲν κληρικὸς καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκὸς ἀφοριζέσθω». Όλα θα ήταν θαυμάσια αν δεν υπήρχε εκείνο το «παρὰ τὸ δίκαιον» που θα μπορούσε να σημαίνει ότι όποιος το κάνει «δικαίως» –και όλοι οι επαναστάτες ισχυρίζονται ότι επαναστατούν δικαίως– βρίσκεται μέσα στο πλαίσιο της «κανονικής» νομιμότητας. Υπάρχει ένας άλλος κανόνας, ο 3ος της Γάγγρας, ο οποίος ανα-

5. Τελευταία: Γ. Πουλής, *Η άσκηση βίας στην άμυνα και στον πόλεμο κατά το εκκλησιαστικό δίκαιο*, Θεσσαλονίκη, 1990²: πρβλ. του ίδιου, *Ο ακούσιος φόνος κατά το εκκλησιαστικό δίκαιο*, Θεσσαλονίκη, 1993.

φέρεται στην υπακοή που οφείλουν οι δούλοι στους κυρίους τους: «Εἴ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκει καταφρονεῖν δεσπότου καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας αὐτοῦ καὶ μὴ μετ' εὐνοίας καὶ πάσης τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότῃ ἐξυπηρετεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω». Εδώ έχουμε μάλιστα και την περιπόθητη απειλή του αναθέματος. Ἐγινε ἀπόπειρα λοιπόν να επεκταθεῖ η σχέση των δούλων προς τους κυρίους στη σχέση των υπηκόων προς τον αυτοκράτορα. Αλλά για τη νοηματική αυτή επέκταση χρειαζόταν ένα αρκετά μεγάλο ερμηνευτικό ή λογικό άλμα και αρκετή αυθαιρεσία. Υπήρχε ένας κανόνας, ο βος αποστολικός, που φαινόταν να απαγορεύει κάθε πολιτική δράση σε κληρικούς, ἀκόμη και νόμιμη: «Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβάνετω, εἰδεμὴ καθαιρεῖσθω». Αν απαγορεύεται η νόμιμη πολιτική δράση, φανταστείτε πόσο απαγορευόταν η παράνομη. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι ο κανόνας αναφέρεται σε επισκόπους, πρεσβυτέρους και διακόνους. Καίτοι η ιστορία δεν αγνοεῖ περιπτώσεις ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν οἱ ὁποῖοι ἐτέθησαν ἐπικεφαλῆς συνωμοτικῶν κινήσεων ἢ ἔλαβαν μέρος σε τέτοιες κινήσεις, η ἀλήθεια εἶναι ὅτι συνήθως τις ἐπαναστάσεις δεν τις κάνουν ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι και διάκονοι, ὡστε να ἔχει εὐρεία ἐφαρμογή αὐτός ο κανόνας.

Ο Βαλσαμών, ο οποίος ήταν ευφυής νομικός, εντόπισε και μια διάταξη που αναφέρεται πραγματικά σε συνωμοσίες. Εἶναι ἕνας κανόνας, ο 18ος, της Χαλκηδόνας: «Τὸ τῆς συνωμοσίας ἢ φατρίας ἔγκλημα καὶ παρὰ τῶν ἔξω νόμων κεκώλυται, πολλῶ δὲ μᾶλλον ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ. Εἴτινες τοίνυν κληρικοὶ ἢ μονάζοντες εὐρεθεῖεν συνομνύμενοι ἢ φατριάζοντες ἢ κατασκευὰς τυρεύοντες ἐπισκόποις ἢ συγκληρικοῖς, ἐκπιπέσθωσαν πάντῃ τοῦ βαθμοῦ». Διερωτάται λοιπόν ο Βαλσαμών: Οἱ κληρικοὶ δεν μπορούν ἢ δηλαδή να συνωμοτοῦν κατὰ τῶν λοιπῶν κληρικῶν και μπορούν να συνωμοτοῦν κατὰ του βασιλέως; «Οἶομαι δὲ καὶ τοὺς κατὰ λαϊκῶν τοιοῦτον τι ποιοῦντας ἱερωμένους ὁμοίως κολάζεσθαι»⁶. Ὅμως ἔχουμε πάλι το πρόβλημα ὅτι οἱ δράστες πρέπει να εἶναι ἱερωμένοι.

6. Ράλλης- Ποτλῆς, Β', σ. 64.

Οι κανόνες αυτοί δεν οδηγούσαν σε κάποια λύση. Η απαίτηση πολλών αυτοκρατόρων από την Εκκλησία ήταν η καταδίκη με ανάθεμα, η αποκοπή των επαναστατών από την Εκκλησία. Αυτό θεωρούσαν ότι θα τους προστάτευε δραστικά. Και η Εκκλησία, μη θέλοντας να παραβιάσει τις αρχές της, να δικάσει το ποίμνιό της και να υποστεί όσα θα μπορούσε να υποστεί από τη «συνεχή» επανάσταση που βρίσκεται στην ουσία του αυτοκρατορικού πολιτεύματος, δεν θέλησε ποτέ να το εισαγάγει.

Έχουμε σε όλη τη βυζαντινή ιστορία τρεις περιπτώσεις που οι αυτοκράτορες προσέφυγαν σε αυτό το μέσον· τρεις φορές μόνο, μέσα στη βυζαντινή χιλιετία, η Εκκλησία φάνηκε να υποχωρεί στην απαίτησή αυτή. Είναι οι λεγόμενοι «τρεις συνοδικοί τόμοι» («τόμος» είναι ο τεχνικός όρος που χρησιμοποιείται για εκκλησιαστικές πράξεις θεσμικού περιεχομένου στις οποίες επιδιώκεται να προσδοθεί αυξημένο κύρος και ενδεχομένως αυξημένη τυπική ισχύς)⁷.

Πριν όμως αναφερθούμε σε αυτές τις περιπτώσεις, θα ήθελα να σημειώσω ότι υπήρχε κι άλλο ένα μέσον για τη χρήση του οποίου οι αυτοκράτορες κατέφυγαν στη βοήθεια της Εκκλησίας, ώστε να υπάρξει κάποια μέση λύση ανάμεσα στο ανάθεμα, που η Εκκλησία αρνούταν κατηγορηματικά να θέσει σε εφαρμογή, και σ' αυτές όλες τις νομοκανονικές ακροβασίες στις οποίες κανείς δεν έδινε σημασία και στην πραγματικότητα δεν μπορούσαν να προστατεύσουν ούτε τον ίδιο τον αυτοκράτορα.

Το μέσον αυτό είναι ο όρκος πίστεως προς τον αυτοκράτορα, ένας θεσμός ο οποίος εμπνέεται και από δυτικά πρότυπα. Το φαινόμενο έχει μελετήσει τόσο διεξοδικά ο Νίκος Σβορώνος σε μια μεγάλη μελέτη του, «*Le serment de fidelité*»⁸, ώστε δεν χρειάζεται να μπούμε σε πολλές λεπτομέρειες. Η ουσία

7. Είναι ο τίτλος που έδωσε στη μικρή αυτή συλλογή ο εκδότης του Αρμενοπούλου G. E. Heimbach (Λειψία 1851): *Epimetra Hexabibli II*, σ. 822. Τα κείμενα του Αρμενοπούλου και στους Ράλλη-Ποτλή, Ε', σσ. 127-128.

8. N. Svoronos, "Le serment de fidelité à l' empereur byzantin et sa signification constitutionnelle", *REB* 9 (1951) 106-142 = του ίδιου, *Études sur l' organisation intérieure, la société et l' économie de l' Empire byzantin*, Λονδίνο, 1973 (II.).

είναι ότι με αυτό το μέτρο «κανονικοποιείται», εισάγεται δηλαδή στον χώρο του κανονικού δικαίου, κάτι που ως τότε δεν υπήρχε. Εάν δεν μπορεί να κηρυχθεί η επανάσταση, καθ' εαυτήν πράξη απαγορευμένη και τιμωρούμενη από την Εκκλησία, μπορεί όμως επειδή θα έχει υπάρξει όρκος πίστεως στον αυτοκράτορα να τιμωρηθεί από την Εκκλησία το ασφαλώς κανονικό αδίκημα της επιορκίας, της παραβίασεως ενός όρκου που έχει γίνει με επίκληση του Θείου. Έτσι η Εκκλησία θα εισήγεται από το παράθυρο, εκεί όπου δεν ήθελε να μπει από την πόρτα. Ο όρκος πήρε κάποιους δρόμους στην πράξη, αλλά εδώ η δυσκολία ήταν άλλη: ότι σ' αυτές τις περιπτώσεις όλοι γνώριζαν ότι αμέσως μετά την επιτυχία της επαναστάσεως θα ερχόταν πρώτη η Εκκλησία η οποία θα έλυνε από τον όρκο και από τις συνέπειές του τον νέο κυρίαρχο των πραγμάτων.

Για να μην μιλήσουμε για επανάσταση αλλά για κάτι πολύ πιο απλό που είναι ο γάμος, θεσμός πιο βίαιος ίσως, θα έλεγαν μερικοί, από την επανάσταση, αλλά εν πάση περιπτώσει κάτι που είναι πιο απλό, πιο συνηθισμένο. Ξέρουμε όλοι ότι ο θνήσκων Κωνσταντίνος Ι΄ ο Δούκας (1059-1067) υποχρέωσε την αυτοκράτειρα Ευδοκία Μακρεμβολίτισσα να ορκισθεί επισήμως ότι δεν πρόκειται να τελέσει νέο γάμο μετά τον θάνατό του. Ο όρκος δόθηκε ενώπιον της συνόδου και επικυρώθηκε με πατριαρχικό έγγραφο. Το πατριαρχικό αυτό έγγραφο του πατριάρχη Ιωάννη του Ξιφιλίνου (1064-1075), ο όρκος της Μακρεμβολίτισσας είναι στον κατάλογο των πράξεων των Πατριαρχών της Κωνσταντινουπόλεως που έχουν εκδώσει οι «ασσομφιονιστές» στο Παρίσι, στα *Regestes* (πράξη υπ' αριθμόν 898). Η αμέσως επόμενη στα *Regestes* πράξη 898a είναι η πράξη του ίδιου πατριάρχη Ιωάννη του Ξιφιλίνου και της συνόδου, με την οποία απαλλάσσεται η Μακρεμβολίτισσα από τον δοθέντα όρκο, αμέσως μετά τον θάνατο του συζύγου της, προκειμένου να παντρευτεί τον άτυχο αυτοκράτορα Ρωμανό Δ΄ τον Διογένη (1068-1071), βεβαίως διά το συμφέρον του κράτους... Επομένως και αυτοί οι όρκοι πίστεως δεν βοηθούσαν πάρα πολύ.

Το ρήγμα στην άρνηση της Εκκλησίας να εξοπλίσει τον αυτοκράτορα με το θεωρούμενο ως εξαιρετικά χρήσιμο και δραστικό όπλο, το ανάθεμα, το κάνει ο πατριάρχης Αλέξιος Στουδίτης (1025-1043). Ο Κωνσταντίνος Η΄ (1025-1028),

1028), ο αδελφός του Βασιλείου του Βουλγαροκτόνου, ήταν ένας αυτοκράτορας που περιβαλλόταν συνεχώς από φοβίες, καχυποψία και ανασφάλεια από την έλλειψη διαδόχου. Αυτός λοιπόν υπέβαλε το αίτημα στον πατριάρχη Αλέξιο Στουδίτη, τον εκλεκτό του –γέννημα και δημιουργήμα της μακεδονικής δυναστείας, στην οποία έμεινε πάντοτε πιστός και την οποία υπηρέτησε πράγματι μέχρι τέλους με μια αφοσίωση που τον έκανε να κλείνει τα μάτια σε όλα. Ο Αλέξιος υπήρξε άλλωστε ένας από τους ανθρώπους οι οποίοι βοήθησαν αποφασιστικά στο να δημιουργηθεί η συνείδηση μιας «δυναστικής νομιμότητας», σε μια αυτοκρατορία που δεν γνώρισε ποτέ θεσμικά την κληρονομική διαδοχή. Μιας δυναστικής νομιμότητας «μακεδονικής», η οποία έφερε στον θρόνο –σπάνιο αλλά επιτρεπόμενο «συνταγματικά»– και τις δύο από τις τρεις γυναίκες αυτοκράτειρες, γυναίκες-βασιλείς που γνώριζε το Βυζάντιο. Η πρώτη ήταν η Ειρήνη (797-802), για την οποία σας μίλησε κολακευκτικότερα ο κ. Χρυσός, οι άλλες βέβαια είναι η Ζωή (1042) και η Θεοδώρα (1042,1055-1056). Ο Αλέξιος Στουδίτης ήταν μάλιστα αυτός ο οποίος, όταν η Ζωή απηλλάγη από τον σύζυγό της τον Ρωμανό Γ΄ Αργυρό (1028-1034) –από ατύχημα είτε από νόσο είτε από δολοφονία, ο Θεός μόνο ξέρει– την ίδια την ημέρα του θανάτου του και ενώ εκείνος κείονταν πλέον στολισμένος νεκρός, τέλεσε τους γάμους της Ζωής με τον εκλεκτό της (ίσως φονέα). Δεν σεβάστηκε καν ότι εκείνη την ημέρα πέθανε ο σύζυγός της, κι άρα παραβιαζόταν βάνουσα «ο πένθιμος ενιαυτός», ούτε ότι η ημέρα εκείνη ήταν Μεγάλη Παρασκευή, ημέρα που η τέλεση γάμου είναι αδιανόητη.

Ο Αλέξιος Στουδίτης, λοιπόν, εξέδωσε έναν συνοδικό «τόμο» με τον οποίο απειλούσε με ανάθεμα αυτούς οι οποίοι θα κινούσαν επανάσταση κατά του αυτοκράτορα. Εδώ ο ίδιος, ο συνήθως πειθήνιος στα κελεύσματα της αυτοκρατορικής εξουσίας, Βαλσαμών, για τον οποίο μπορούμε να λέμε ό,τι θέλουμε, αλλά ο οποίος ήξερε καλά και τη θεολογία του και τα γράμματά του και τα νομικά του, αναγνωρίζει ότι αυτή η πράξη είναι κανονικά μετέωρη και ενέργεια πρωτοφανής και παράνομη: «Διὰ γὰρ τοῦτο... ἀπρακτεῖ καὶ ὁ γεγονῶς συνοδικὸς τόμος ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ πορφυρογεννήτου κυροῦ Κωνσταντίνου καὶ τῆς ἑφημερίας τοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἀλεξίου χάριν τοῦ ἀναθεματίζε-

σθαι τούς ἀποστάτας καὶ μουλταρίους [= επαναστάτες] καὶ κατὰ τῶν βασιλέων ὄπλα ἐγείροντας καὶ τυραννίδα μελετῶντας»⁹.

Θα χρειαστεί να περάσει αρκετός καιρός για να τολμήσει ένας άλλος αυτοκράτορας να ζητήσει κάτι αντίστοιχο από την Εκκλησία. Το 1171, ο Μανουήλ Α΄ ο Κομνηνός (1043-1180), διακατεχόμενος και εκείνος από τους φόβους για τον ανήλικο γιο του –φόβους που αποδείχθηκαν τελικά δικαιολογημένοι, γιατί ο νεαρός Αλέξιος Β΄ είχε πράγματι τραγική τύχη– ζήτησε από τον πατριάρχη Μιχαήλ Γ΄ του Αγκιάλου (1170-1178) να τον εξοπλίσει με έναν συνοδικό «τόμο», ο οποίος να καταδικάζει σε ανάθεμα τον τυχόν επαναστάτη, όχι μόνον κατά της βασιλικής εξουσίας αλλά και κατά της «σειράς διαδοχής» στον θρόνο. Το κείμενο είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον, διότι εκτός των άλλων για πρώτη και μόνη –όσο ξέρω– φορά στο Βυζάντιο υπάρχει μια αναγραφή αυτών που δικαιούνται να διαδεχτούν τον Μανουήλ στον θρόνο κατά σειρά διαδοχής, γεγονός εντελώς ανήκουστο στο Βυζάντιο. Ούτως ή άλλως η νομιμότης αυτού του κειμένου μέσα στη βυζαντινή «συνταγματική» τάξη είναι εξαιρετικά αμφίβολη. Στον τόμο για το Βυζάντιο *Κράτος και Κοινωνία*, που εξέδωσε ο αείμνηστος Νίκος Οικονομίδης του οποίου η παρουσία είναι πάντοτε ζωντανή σ' αυτόν τον χώρο, ο Ρώσος συνάδελφος Igor Medvedev έχει γράψει ένα ειδικό άρθρο: «Η συνοδική απόφαση του 1171 ως νόμος για τη διαδοχή στον θρόνο του Βυζαντίου»¹⁰. Είναι πραγματικά ένα *unicum*, το οποίο δεν τηρήθηκε άλλωστε ποτέ. Αλλά μέσα εκεί πράγματι φαίνεται να απειλείται το ανάθεμα κατά αυτών οι οποίοι θα αμφισβητούσαν αυτή τη «σειρά διαδοχής». Η λέξη «ανάθεμα» δεν

9. Ράλλης-Ποιτής, Γ', 97. Απόσπασμα του κειμένου διασώζει ο Βαλσαμών, αυτ., 103· για ένα άλλο απόσπασμα, στον «Ανώνυμο» του κφ Sinaiticus gr. 1117, βλ. J. Darrouzès, "Fragments d' un commentaire canonique anonyme", *REB* 24 (1966), 37 σημ. 6. (V. Grumel - J. Darrouzès, *Les Regestes*, III² N. 830).

10. I. P. Medvedev, «Η συνοδική απόφαση της 24 Μαρτίου 1171 ως νόμος για τη διαδοχή στο θρόνο του Βυζαντίου», *Το Βυζάντιο στον 12ο αιώνα: Κανονικό Δίκαιο, Κράτος και Κοινωνία*, Αθήνα 1991, σσ. 229-238. – Το κείμενο: Α. Παβλιον, "Sinodal 'ni j akt Konstantinopolskago patriarcha Michaila Anchiala", *VVr* 2 (1895) 388-393· Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, IV, Πετρούπολη, 1897, σσ. 109-113. (*Les Regestes*, III N. 1120).

εκστομίζεται από την πράξη της συνόδου. Δεν τολμούν να το πουν, αλλά το σκεπτικό το οποίο λέει ρητώς ότι όσοι στρέφονται κατά του βασιλέως είναι «άνάξιοι και από Χριστού κεκλησθαι και ὀνομάζεσθαι» (δεν μπορούν δηλαδή να ονομάζονται χριστιανοί) παραπέμπει ευθέως στο ανάθεμα.

Δεν χρειάστηκε ο «τόμος» να εφαρμοστεί, γιατί κανονικά διεδέχθη το 1180 τον Μανουήλ ο πρώτος στη σειρά της διαδοχής, ο Αλέξιος Β΄ (1180-1183), ο οποίος όμως επρόκειτο ύστερα από τρία χρόνια να ανατραπεί (και τελικά να φονευθεί) από τον θείο του, Ανδρόνικο Α΄ Κομνηνό (1183-1185).

Η τρίτη και τελευταία περίπτωση εμφανίζεται στο παλαιολόγειο Βυζάντιο. Ο Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγος (1259-1282), έχοντας αναλάβει την εξουσία κατά ένα εξαιρετικά βάνουσο –κι όχι μόνον νομικά βάνουσο– τρόπο, περιβάλλεται από τις ίδιες και μεγαλύτερες ανασφάλειες. Βρίσκεται σε λίγο μπροστά στο περίφημο σχίσμα των Αρσενιατών¹¹, όταν ο πατριάρχης Αρσένιος (1255-1260, 1261-1267) δεν αποδέχεται όχι τόσο την ανατροπή του νομίμου αυτοκράτορος Ιωάννη Δ΄ Λάσκαρη (1258-1259) αλλά κυρίως την εγκληματική πράξη του Μιχαήλ να τον τυφλώσει και αφορίζει τον Μιχαήλ Η΄ (1262). Ο αυτοκράτορας αντικαθιστά τελικά τον πατριάρχη με τον πιστό του Ιωσήφ Α΄ (1268-1275, 1283). Σ΄ αυτή τη συγκυρία ο Ιωσήφ του δίνει αυτό που ήθελε: όταν ο Μιχαήλ Η΄ ανακηρύσσει συμβασιλέα σε βρεφική ηλικία τον γιο του Ανδρόνικο Β΄ (1272), ο φίλος του πατριάρχης Ιωσήφ του παραχωρεί τον συνοδικό «τόμο», με τον οποίο αναθεματίζει όσους θα αμφισβητούσαν μελλοντικά την εξουσία του γιου του¹². Βλέπουμε πόσο αυτά συνδέονται με περιπτώσεις όπου οι αυτοκράτορες αισθάνονται εξαιρετικά ανασφαλείς.

11. Για το σχίσμα των Αρσενιατών: Ι. Συκουτρής, «Περί το σχίσμα των Αρσενιατών», *Ελληνικά* 2 (1929) 267-332, 3 (1930) 15-44 και πολλά δημοσιεύματα του V. Laurent, σε διάλογο (και σε αντιπαράθεση) προς τον Συκουτρή. Τώρα: Π. Γουναρίδης, *Το κίνημα των Αρσενιατών (1261-1310)*, Αθήνα, Δόμος, 1999.

12. Το κείμενο γνωστό μόνον από την περίληψή του στον Αρμενόπουλο. Ένα μικρό ειδικό σημείωμα: Α. Παπαδόπουλος-Κεραμέυς, «Ο υπέρ Ανδρονίκου Β΄ Παλαιολόγου συνοδικός τόμος», *Νέα Σιών* 2 (1905) 841. (V. Laurent, *Les Regestes*, IV N. 1395).

Η συνέχεια της ιστορίας γίνεται περισσότερο περίπλοκη, γιατί όταν ο Μιχαήλ διαπράττει όχι πλέον το έγκλημα της ανατροπής του προκατόχου του ούτε την τύφλωση του νομίμου αυτοκράτορα, αλλά την κίνηση για την Ένωση των Εκκλησιών (Λυών 1274), έρχεται σε ρήξη με τον πιστό του πατριάρχη Ιωσήφ, ο οποίος θα εκβληθεί με τη σειρά του από τον πατριαρχικό θρόνο. Οι οπαδοί του Ιωσήφ θα ενωθούν με τους Αρσενιάτες, τους παλιούς μεγάλους εκθρούς τους, κι όλοι πλέον θα στραφούν κατά του Μιχαήλ. Όταν ο γιος του, Ανδρόνικος Β΄, έρχεται πλέον στον θρόνο (1282-1328) χωρίς να χρειαστεί να προσφύγει στον υπέρ αυτού «τόμο» του Ιωσήφ, θα καταργήσει όλα αυτά, καθώς και την Ένωση των Εκκλησιών, θα μεταβεί να συναντήσει και τον από δεκαεπιών έκπτωση βασιλέα Ιωάννη Δ΄, τυφλόν και σε περιορισμό, και θα του ζητήσει συγγνώμη για τα γενόμενα ώστε να συμφιλιωθεί με την Εκκλησία. Το 1310 το σχίσμα των Αρσενιατών λαμβάνει τέλος. Αλλά ο ίδιος ο Ανδρόνικος Β΄ θα είναι αυτός ο οποίος θα υποστεί την επανάσταση από τον ίδιο τον εγγονό του Ανδρόνικο Γ΄.

Οι προσπάθειες πλέον των αυτοκρατόρων να επιτύχουν και πάλι «τόμους», οι οποίοι να τους διασφαλίζουν, παρέχοντάς τους το ανάθεμα κατά των τυχόν επαναστατών, δεν ευδοκίμησαν¹³. Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι όταν ο Ανδρόνικος Γ΄ (1328-1341), ο επαναστάτης κατά του παππού του, πλησίαζε να πεθάνει δέχθηκε τις συμβουλές του πιστού του μεγάλου δομεστικού Ιωάννη Καντακουζηνού να ζητήσει και αυτός από την Εκκλησία έναν συνοδικό «τόμο» που να απειλεί αν όχι ανάθεμα τουλάχιστον αφορισμό κατά τυχόν επαναστατών εναντίον του ανήλικου γιου του, όταν θα τον διαδεχόταν στον θρόνο. Παρου-

13. Τώρα ειδικά δημοσιεύματα για τους «τρεις τόμους»: M. Th. Fögen, "Rebellion und Exkommunikation in Byzanz", στο υπό την επιμέλεια της ίδιας, *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: historische und juristische Studien zur Rebellion*, Φραγκφούρτη 1995, σσ. 43-80, με νέα έκδοση των κειμένων· C. G. Pitsakis, "La révolution dans le droit de l'Église d'Orient. Doctrine et pratique de la Nouvelle Rome: une brèche dans le concept de symphonie?", *Antiquità e Rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca* [= *Da Roma alla Terza Roma. Rendiconti del XIII Seminario*], Ρώμη 1993/1998, σσ. 237-262· του ίδιου, "Quelques réflexions au sujet d' Individu et Pouvoir dans l' Empire romain d' Orient: idéologie politique et pensée canonique", *Méditerranées*, 16 (1998) 139-166.

οίασε το αίτημα στη σύνοδο πολύ διστακτικά, πολύ χλιαρά σχεδόν «κατά καθήκον», ξέροντας καλά ό,τι είχε προηγηθεί. Και αυτός, όπως παλαιότερα και ο πάππος του Ανδρόνικος Β΄ εναντίον του, περιορίστηκε να ικανοποιηθεί με κάποιες χλιαρές απειλές απλών αφορισμών, που ποτέ άλλωστε δεν ενεργοποιήθηκαν.

Ξέρουμε τη συνέχεια της ιστορίας: ήταν αυτός, ο πιστός σύμβουλος Ιωάννης Κατακουζηνός (Ιωάννης ΣΤ΄ 1347-1355) που επρόκειτο να κάνει την επόμενη επανάσταση, ευθύς μόλις ο Ανδρόνικος Γ΄ πέθανε και ανήλθε στο θρόνο ο ανήλικος Ιωάννης Ε΄ (1341-1354). Ήταν ένας καταστρεπτικός εμφύλιος πόλεμος, καταστροφικότερος απ' αυτόν μεταξύ των δύο Ανδρονίκων, αν και η επανάσταση του Καντακουζηνού δεν στρέφονταν ακριβώς κατά του ανήλικου αυτοκράτορα αλλά κατά της αντιβασιλείας που ασκούσε η μητέρα του Άννα της Σαβοΐας και ο πατριάρχης Ιωάννης ΙΔ΄ Καλέκας (1334-1347): ο ίδιος ο Ανδρόνικος Γ΄ θα είχε πιθανώς προτιμήσει τον Καντακουζηνό ως αντιβασιλέα του γιου του. Ο συντάκτης της *Έξαβίβλου* (1344/1345) Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος, δικαστής στη Θεσσαλονίκη –πόλη πιστή, υπό την αυθαίρετη τοπική εξουσία των Ζηλωτών, στον νόμιμο αυτοκράτορα και την αντιβασιλεία του, πιστός και ο ίδιος–, εντάσσει στα επίμετρα της *Έξαβίβλου* του τους «τρεις συνοδικούς τόμους», ως απειλή κατά του επαναστάτη Καντακουζηνού. Η μεταστροφή του που θα γίνει μόνο μετά την επικράτηση του Καντακουζηνού σημειώνεται και με την προσχώρησή του στην ησυχαστική διδασκαλία του Γρηγορίου Παλαμά, η οποία, υπό τον φιλοπαλαμίτη Καντακουζηνό, καθίσταται η επίσημη θέση της Εκκλησίας (και της πολιτείας), σημειώνεται και με τη μεταγενέστερη ένταξη στα επίμετρα της *Έξαβίβλου* και μιας εξαιρετικά φιλόφρονος αντίκρουσης (‘Ανατροπή) των «τριών τόμων» από τον ησυχαστή Πατριάρχη Φιλόθεο Κόκκινο (1353-1354, 1364 -1376) ο οποίος βέβαια επικαλείται τον Βαλασαμώνα και μέσω αυτού τον (ψευδο-) Ιωάννη τον Χρυσόστομο¹⁴. Έκτοτε, στην

14. Έκδοση: Heimbach, *ό.π.* (σημ. 7): *Epimetra Hexabibli III*, σσ. 822-826· Ράλλης-Ποιτής, Ε΄, 123-130· Fögen, *ό.π.* (σημ. 13). (J. Darrouzès, *Les Regestes*, V N. 2351).

καταρρέουσα αυτοκρατορία δεν θα γίνει πια λόγος για τέτοιου είδους «κανονική» κάλυψη των αυτοκρατόρων· η πρακτική του όρκου πίστεως θα επιβληθεί μάλλον ως μέση λύση.

Αλλά επειδή η ιστορία συχνά επαναλαμβάνεται, έστω σαν φάρσα κατά τη γνωστή ρήση, τὰ κείμενα αυτά –οι «τρεις τόμοι», ο Βαλσαμών, ο Φιλόθεος, ο Χρυσόστομος– επρόκειτο αναπάντεχα να χρησιμοποιηθούν, εν πλήρει 20ώ αιώνη, για να δικαιολογήσουν ή να ανατρέψουν ένα πολυσυζητημένο συμβάν στη νεότερη ελληνική ιστορία, που ανήκει όμως περισσότερο στον χώρο του γκροτέσκο: το «ανάθεμα» κατά του Ελευθέριου Βενιζέλου.

Η ιδέα της αντίστασης στη νεότερη πολιτική σκέψη

Πασχάλης Κιτρομπίδης

*Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών,
Διευθυντής ΚΝΕ/ΕΙΕ*

Θα σας μεταφέρω από τον Ανατολικό, Βυζαντινό Μεσαιωνικό κόσμο στον Δυτικό για να σκιαγραφήσω τα θεμέλια στην ευρωπαϊκή σκέψη και γραμματεία και στην ευρωπαϊκή πολιτική συζήτηση της ιδέας της αντίστασης στην εξουσία. Έχω την πεποίθηση ότι η εντύπωση που επικρατεί σε ένα κοινό λόγιο και προβληματισμένο, όπως το αποψινό, είναι ότι η ιδέα της αντίστασης, της αμφισβήτησης της εξουσίας και της εξέγερσης απέναντι στις αυθαιρεσίες των κρατούντων είναι ένα μοντέρνο αίτημα, ότι συνδέεται με τη νεωτερικότητα, ότι αποτελεί μια κατάκτησή της, προϊόν του εκδημοκρατισμού της πολιτικής κοινωνίας κατά τους νέους χρόνους. Εν ολίγοις, ότι είναι ένα δικαίωμα όπως τα άλλα που περιλαμβάνουν οι μεγάλες διακηρύξεις των δικαιωμάτων, που δεν περιορίζονται μόνο στη διακήρυξη του 1789 της Γαλλικής Επανάστασης αλλά εκτείνονται και σε παλαιότερες διακηρύξεις, με πρώτη εκείνη των δικαιωμάτων του 1689, 100 χρόνια ακριβώς πριν τη Γαλλική επανάσταση, διακήρυξη στην οποία προέβη το Αγγλικό Κοινοβούλιο για να περιστείλει τις εξουσίες του νέου μονάρχη που ανήλθε στον Αγγλικό θρόνο μετά την «Ένδοξη Επανάσταση» του 1688, καθώς επίσης στη διακήρυξη των δικαιωμάτων που προσαρτήθηκε στο Αμερικανικό Σύνταγμα το 1787 για να περιστείλει

τις αρμοδιότητες της κεντρικής Κυβέρνησης απέναντι στις Πολιτείες, να θεμελιώσει και να κατοχυρώσει τα ατομικά δικαιώματα στην Αμερικανική Συμπολιτεία.

Αυτές οι διακηρύξεις είναι όντως η άμεση προϊστορία της μεγάλης διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη της Γαλλικής Επανάστασης. Πολλές φορές τείνουμε, ακριβώς επειδή οι διακηρύξεις αυτές συνδέονται με τις μεγάλες επαναστάσεις των νέων χρόνων, να συνδέουμε την ίδια την επεξεργασία της ιδέας της αντίστασης στην εξουσία με αυτού του είδους τις κατακτήσεις.

Στην πραγματικότητα η ιστορική εμπειρία υπήρξε κάπως διαφορετική. Στην οπτική της ιστορίας, η διαδρομή του δικαιώματος της αντίστασης, της ιδέας της αντίστασης στην εξουσία και του δικαιώματος της εξέγερσης κατά των αυθαιρεσιών της εξουσίας εμφανίζεται αρκετά διαφοροποιημένη από εκείνη για την οποία μας προδιαθέτουν οι εντυπώσεις μιας νοοτροπίας παγιδευμένης στα τείχη της νεωτερικότητας. Παρόλο που τώρα είναι αρκετά του συρμού να ομιλούμε για τη μετανεωτερικότητα, ουσιαστικά βρισκόμαστε ακόμα στην κανονιστική, τουλάχιστον, αντίληψη που διαμορφώθηκε για τη νεωτερικότητα, γιατί πολλές από τις αξιώσεις της δεν έχουν πραγματωθεί σε μεγάλο μέρος του πλανήτη. Αυτή λοιπόν τη διαφορετική ιστορία θα ήθελα να σας αφηγηθώ απόψε πολύ συνοπτικά, παρουσιάζοντας ένα περίγραμμα για συζήτηση, για να μου δοθεί η ευκαιρία να διευκρινίσω στη συζήτηση ό,τι αφήσω εκκρεμές κατά τη σχηματική αυτή παρουσίαση.

Θα μου επιτρέψετε να αρχίσω με μια υπόμνηση, την οποία κάνω συχνά στους φοιτητές μου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, όταν διδάσκω την ιστορία της πολιτικής σκέψης. Η υπόμνηση έχει να κάνει με τη σημασία του Μεσαίωνα, της Μεσαιωνικής χιλιετίας για τη διάπλαση του Ευρωπαϊκού κόσμου. Είναι μια υπόμνηση που αποβλέπει στη χειραφέτησή μας από την παγίδα της νεωτερικότητας. Η νεωτερικότητα είναι μια μικρή υπόφυση, κατά κάποιο τρόπο, της Μεσαιωνικής χιλιετίας. Για τη νεωτερικότητα θα μπορούν να μιλήσουν, μάλλον, οι ιστορικοί του μέλλοντος. Εμείς τώρα αρχίζουμε να καταλαβαίνουμε τον Μεσαιωνικό κόσμο και τον τρόπο με τον οποίο καθόρισε τη διάπλαση της νεότερης Ευρώπης· δεδομένης της σημασίας της νεότερης Ευρώπης για τη δια-

μόρφωση του πολιτισμού του πλανήτη, καταλαβαίνετε τη σημασία αυτής της εποχής. Μέσα στα χίλια και περισσότερα χρόνια του Μεσαίωνα, κι όχι στα τριακόσια χρόνια της νεωτερικότητας, διαμορφώνονται τα πολιτισμικά και πνευματικά κυρίως χαρακτηριστικά τα οποία καθόρισαν τη φυσιογνωμία της Ευρώπης. Ένα από αυτά είναι και η ιδέα της αντίστασης, την οποία και θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω απόψε.

Την περασμένη εβδομάδα οι κύριοι Πισάκης και Χρυσός μίλησαν για την ιδέα της αντίστασης στην εξουσία κυρίως σε σχέση με ζητήματα θρησκευτικής πίστης, όπως εμφανίστηκε στον ανατολικό Μεσαίωνα, το Βυζάντιο. Απόψε θα στραφούμε προς τη Δύση. Ο δυτικός Μεσαίωνας, η δυτική πολιτική σκέψη και η ιδέα της αντίστασης αποτελούν ένα μεγάλο κεφάλαιο της ιστορίας των πολιτικών ιδεών. Η δυτική πολιτική σκέψη, όπως και η πολιτική σκέψη του Βυζαντίου, απορρέει από ελληνορωμαϊκές πηγές, κυρίως από το ρωμαϊκό δίκαιο, το οποίο είναι κατ'εξοχήν βυζαντινό κατασκεύασμα· δεν είναι κατασκευή της αρχαίας Ρώμης αλλά αποτέλεσμα των κωδικοποιήσεων της παλαιάς παράδοσης του ρωμαϊκού δικαίου από τον Ιουστινιανό και από άλλους μεταγενέστερους Βυζαντινούς αυτοκράτορες.

Ο συγκεκριμένος πολιτικός προβληματισμός, ο οποίος συνδέθηκε με την ιδέα του δικαίου, σφυρηλατήθηκε κυρίως μέσα στη διαμάχη της Εκκλησίας και της Μεσαιωνικής Αυτοκρατορίας, διαμάχη η οποία έλειψε από την Ανατολή επειδή η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία επέζησε εκεί ως πολιτειακό πλαίσιο της νομιμότητας μέχρι το 1453. Αντίθετα, στη Δύση η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία εξέλειψε όχι ακριβώς με την άλωση της Ρώμης από τους Γότθους το 410, αλλά προς το τέλος του ίδιου εκείνου αιώνα, του 5ου αιώνα μ.Χ.

Όταν αργότερα εμφανίστηκαν άλλες πολιτειακές μορφές στη Δυτική Ευρώπη, τόσο στην Κεντρική Ευρώπη με τα φραγκικά βασίλεια και τη Γερμανική Αυτοκρατορία όσο και στην Ιταλία με τις πόλεις-κράτη της Βόρειας Ιταλίας, ανέκυψαν αναπόφευκτα ζητήματα νομιμότητας και πολιτικής προτεραιότητας μεταξύ της αυτοκρατορίας, των νέων μορφών δηλαδή πολιτειακής οργάνωσης, και της Δυτικής Εκκλησίας, η οποία στο μεταξύ για να αναπληρώσει το κενό που δημιουργήθηκε με την εξαφάνιση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας της Δύσης

είχε ουσιαστικά μετεξελιχθεί σε κράτος, σε πολιτεία. Η σύγκρουση ακριβώς που αναπόφευκτα προκλήθηκε μεταξύ της κοσμικής και της εκκλησιαστικής εξουσίας στη Δύση, αποτέλεσε την κοιλίδα της εμφάνισης της ιδέας της αντίστασης. Εδώ βρίσκεται η αφητηρία της διπλής διαδρομής της έννοιας της αντίστασης στην εξουσία, που κατέληξε στη διατύπωση του δικαιώματος της αντίστασης.

Αναφέρομαι σε μια διπλή διαδρομή, η οποία είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα λόγω των ειρωνειών που συνοδεύουν αυτή την πορεία του πολιτικού και συγχρόνως θεολογικού προβληματισμού, που καταλήγει στη διατύπωση μιας μαχητικής έννοιας αντίστασης κατά της εξουσίας. Αρχικά πρόκειται για την αντίσταση της Εκκλησίας προς το κοσμικό Κράτος. Αργότερα όμως έχουμε και την αναζήτηση τρόπων αντίστασης προς τις αξιώσεις της επιβολής της Εκκλησίας επί των κρατών. Έτσι δημιουργούνται οι δύο πορείες που διασταυρώνονται μερικές φορές και οι οποίες εμπεριέχουν και τις ειρωνείες τους, τις οποίες θα επισημάνω αργότερα.

Ας δούμε πρώτα την ανάπτυξη, την εκδίπλωση μέσα στον χρόνο, της προσπάθειας να θεμελιωθεί, κυρίως θεολογικά, η ιδέα της αντίστασης της εκκλησίας προς την κοσμική εξουσία. Η αφητηρία βρίσκεται βέβαια στα ιερά κείμενα της Καινής Διαθήκης. Παρά το ότι έχουμε απόψε μεταξύ μας τον καθηγητή κ. Σ. Αγουρίδη θα μου επιτρέψει, ελπίζω, να κάνω εδώ, παρουσία του, μια θεολογικού περιεχομένου παρένθεση.

Όπως ξέρετε, οι χριστιανικές αντιλήψεις για το ζήτημα της εξουσίας βασίζονται σε ορισμένα χωρία της Καινής Διαθήκης, κυρίως στην επιστολή του Αποστόλου Παύλου προς Ρωμαίους και σε ορισμένες φράσεις των Ευαγγελίων. Έχουμε λοιπόν από την επιστολή αυτή την παραίνεση «πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω», ο κάθε άνθρωπος πρέπει να υποτάσσεται στις καθιερωμένες εξουσίες.

Παρά την αποδοχή των καθιερωμένων εξουσιών όμως, πράγμα που εξηγεί γιατί η Εκκλησία στις ιερές ακολουθίες μνημονεύει τους άρχοντες του κόσμου τούτου, ενώ γνωρίζει πολύ καλά ότι είναι ασεβείς και αμαρτωλοί, συγχρόνως παρά την αναγνώριση των καθιερωμένων εξουσιών υπάρχει και η παραίνεση

ότι θα πρέπει να αποδίδουμε «τά τοῦ Καίσαρος τῷ Καίσαρι καί τά τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ», μια παραίνεση η οποία εμπεριέχει τη διάκριση μεταξύ δύο μορφών εξουσίας.

Υπάρχει η πνευματική εξουσία που αναφέρεται στον Θεό και τους εκπροσώπους του επί της γης, την Εκκλησία, αλλά και οι κοσμικές εξουσίες, ό,τι συνδέεται με τον Καίσαρα. Η διάκριση των δύο εξουσιών φαίνεται σαφώς ήδη στον Άγιο Αυγουστίνo, τον θεμελιωτή της μεσαιωνικής πολιτικής σκέψης, φαίνεται επίσης στα κείμενα των Πατέρων της Ανατολικής Εκκλησίας που γράφουν στα ελληνικά. Στη χριστιανική σκέψη υπάρχει μια διάχυτη αίσθηση ότι σε θέματα πίστης, τα αναφερόμενα δηλαδή στον Θεό, εμπεριέχεται η υποχρέωση –όχι το δικαίωμα– της αντίστασης στο κοσμικό κράτος, αν το κοσμικό κράτος σε ζητήματα πίστης και μόνο δοκιμάσει να νοθεύσει την εξ αποκαλύψεως αλήθεια. Ως εκ τούτου ο χριστιανός αντιστέκεται σε ζητήματα θρησκευτικά στο αιρετικό κράτος σε όλες τις περιπτώσεις που οι φορείς της κρατικής εξουσίας δοκιμάσουν να νοθεύσουν την πίστη όπως αυτή διδάσκεται και αποσαφηνίζεται επίσημα από την Εκκλησία.

Οι καταβολές είναι παλιές. Η αναλυτική όμως επεξεργασία και η αναγωγή αυτών των ζητημάτων σε πολιτική θεωρία έρχεται στο τέλος του Μεσαίωνα και οφείλεται κυρίως στον μεγαλύτερο θεολόγο και φιλόσοφο της Καθολικής Εκκλησίας, τον Θωμά τον Ακινάτη, δομινικανό μοναχό ο οποίος έζησε τον 13ο αιώνα. Ο Ακινάτης, με ένα έργο όντως εντυπωσιακό στην ευρύτητα και την περιεκτικότητά του, προσπάθησε να κωδικοποιήσει πραγματικά όλη τη γνώση μέσα σε ένα χριστιανικό περίγραμμα. Είναι φορέας της παλαιάς ρωμαϊκής αντίληψης περί δικαίου που ανάγεται στον Κικέρωνα, αντίληψης η οποία θεωρεί ότι ο νόμος είναι αποκάλυψη του ορθού λόγου. Δεν αποτελεί δηλαδή ο νόμος δήλωση της αυθαίρετης βούλησης του οποιουδήποτε μονάρχη ή ηγεμόνα. Η εξουσία οφείλει να ασκείται εντός ενός νομικού πλαισίου που πηγάζει από τις επιταγές του ορθού λόγου. Ως εκ τούτου οποιαδήποτε παρεκτροπή του ηγεμόνα από αυτό το πλαίσιο του ορθού λόγου με την εκδήλωση προσωπικών βουλευσιολογικών του προθέσεων σε σχέση με την άσκηση της εξουσίας αποτελεί μορφή τυραννίας και αυτό δικαιολογεί αντίσταση.

Ουσιαστικά σ' αυτόν τον Άγιο της Καθολικής Εκκλησίας, που είναι ο μεγάλος αριστοτελικός πατέρας του Μεσαίωνα, έχουμε την πρώτη διατύπωση της ιδέας του συνταγματισμού, του περιορισμού δηλαδή της εξουσίας από κάποιους θεμελιώδεις νόμους. Αυτή είναι μία από τις ειρωνείες που σας ανέφερα, γιατί τείνουμε, παγιδευμένοι στη νοοτροπία της νεωτερικότητας, να συνδέουμε όλες αυτές τις ιδέες με εμπειρίες των νεότερων χρόνων, ενώ οι καταβολές είναι τόσο παλιές: βρίσκονται στην εμπειρία του μεσαιωνικού κόσμου, στη χριστιανική παράδοση, στην αριστοτελική φιλοσοφία, στην παράδοση του ρωμαϊκού δικαίου. Έτσι έχουμε την ιδέα της περιστολής, του περιορισμού της εκτελεστικής εξουσίας από την ύπαρξη κάποιου συστήματος θεμελιωδών νόμων. Γιατί όμως έγινε άγιος της Καθολικής Εκκλησίας ο Θωμάς ο Ακινάτης; Γιατί θέτει και το ερώτημα ως προς το ποιος είναι ο αυθεντικός διερμηνευτής των νόμων; Και απαντά απερίφραστα ότι αυθεντικός διερμηνευτής είναι βέβαια η διδασκαλία της Εκκλησίας.

Όλο το οικοδόμημα της επιχειρηματολογίας του Ακινάτη χιζείται ακριβώς πάνω στο αίτημα να βρεθεί ένας τρόπος να συνυπάρξουν η Εκκλησία και η Αυτοκρατορία σε ένα ενιαίο σύστημα για να διαφυλαχθεί η ενότητα της χριστιανικής κοινοπολιτείας. Αναφερόμαστε ακριβώς στη στιγμή που αυτή η ενότητα βρίσκεται στο έσχατο όριό της και βλέπουμε στη φιλοσοφία του Ακινάτη την τελευταία μεγάλη προσπάθεια να μεταγραφεί θεωρητικά το αίτημα της διατήρησής της.

Έτσι όμως έχουμε την κληροδοσία στην παράδοση της ευρωπαϊκής σκέψης της ιδέας του νόμου, που περιορίζει την εξουσία, και της έννοιας της αντίστασης, που συνδέεται με οποιαδήποτε παραβίαση του νόμου από την τυραννική εξουσία. Αυτή την κληροδοσία αναδέχονται όλοι όσοι αργότερα –στον 15ο, 16ο και 17ο αιώνα– θα μιλήσουν πια συστηματικά και με κοσμικούς όρους για την αντίσταση κατά της τυραννίας και της αυθαιρεσίας της εξουσίας. Ελπίζω να έχω την υπομονή σας ώστε να σας διαβάσω στη συνέχεια ορισμένα χαρακτηριστικά αποσπάσματα, στα οποία κωδικοποιείται η διατύπωση αυτής της ιδέας στη μεταγενέστερη πολιτική σκέψη.

Θέλω όμως τώρα να στραφώ προς την αντίστροφη πορεία, τη θεμελίωση του δικαιώματος της αντίστασης προς τη μοναρχία της Εκκλησίας. Πρόκειται για μια

ιδέα η οποία αναδύεται ακριβώς ως απάντηση στις αξιώσεις που εκφράζει ο Θωμάς ο Ακινάτης και στις πρακτικές οι οποίες συνδέονται με το Παπικό Κράτος, την παπική μοναρχία στον 14ο ιδίως αιώνα. Εδώ αρχίζει μια άλλη διαλεκτική, μια διαλεκτική η οποία βασίζεται στην παλαιά ευαγγελική διάκριση μεταξύ των αρμοδιοτήτων του Καίσαρος και της σφαίρας του έργου του Θεού. Οι κοσμικοί στοχαστές, οι οποίοι θα προσπαθήσουν να προβάλουν τρόπους θεωρητικής αντίστασης για την περιστολή των επεμβάσεων της Εκκλησίας στην πολιτική ζωή, θα επιμένουν σε αυτή τη διάκριση γιατί βέβαια δεν θέλουν να χαρακτηριστούν ως εκφραστές ανορθόδοξων θρησκευτικών ιδεών. Δεν παύουν, ανεξάρτητα από το τι γίνεται στο βάθος της συνειδησίς τους, να επαναλαμβάνουν τη θρησκευτική τους πίστη, την προσήλωσή τους στη διδασκαλία της Εκκλησίας. Όμως επιμένουν ότι η Εκκλησία έχει μόνο αρμοδιότητες που αναφέρονται στα του Θεού, όχι στα του Καίσαρος και ότι πρέπει να επέλθει διάκριση μεταξύ των δύο. Τα ζητήματα του Καίσαρος είναι αρμοδιότητα των κρατικών οντοτήτων, των κοσμικών κρατών, της μοναρχίας η οποία πρέπει να ασκηθεί από τους άρχοντες του κόσμου ή της κοινότητας μέσα στην οποία θα ζήσουν συσπειρωμένοι οι άνθρωποι. Έτσι έχουμε μια θαυμάσια διαλεκτική της πολιτικής σκέψης, η οποία αρχίζει με τον μεγάλο Ιταλό ποιητή, τον Δάντη, που είναι γνωστός μεν στους πολλούς για το έργο του *Θεία Κωμωδία* αλλά σε μας τους ιστορικούς της πολιτικής σκέψης ομιλεί κυρίως με ένα άλλο έργο το οποίο έγραψε, το *Περί μοναρχίας*, στο οποίο κατακεραυνώνει πραγματικά την κοσμική δράση της Εκκλησίας. Έτσι εγκαινιάζει έναν προβληματισμό τον οποίο συνεχίζει αργότερα ένας άλλος καταπληκτικός πολιτικός στοχαστής, ίσως ο σημαντικότερος πολιτικός στοχαστής των μέσων χρόνων και οπωσδήποτε ένας από τους σημαντικότερους της Ευρώπης, ο Μασίλιος από την Πάδοβα. Τελικά τον κύκλο ολοκληρώνει ο William από το Όκαμ, ένας Βρετανός στοχαστής, ο οποίος συνδέεται και με την επεξεργασία των πρώτων γνωσιολογικών θεωριών του εμπειρισμού.

Όλοι αυτοί οι στοχαστές επιμένουν στη διάκριση μεταξύ κοσμικής και πνευματικής εξουσίας. Επιμένουν στην περιστολή της Εκκλησίας και τον περιορισμό της ως προς τη δράση της στον κόσμο στα ζητήματα που αφορούν τη θρησκεία και τη σωτηρία των πιστών. Όμως επειδή η θρησκεία εκφράζει

τους βαθύτερους φόβους και τις ανησυχίες των ανθρώπων και η Εκκλησία με τη διδασκαλία της ανταποκρίνεται σε αυτές τις ψυχολογικές ανάγκες, μεταβάλλεται σε επίκεντρο της κοινωνικής και πνευματικής τους ζωής· δεν είναι άρα εύκολο για μια πολιτική επιχειρηματολογία που φιλοδοξεί να είναι αποτελεσματική να αντιπαρατεθεί προς αυτές τις αξιώσεις και να είναι συγχρόνως πειστική στις ευρύτερες ομάδες του ενεργού πληθυσμού. Σταδιακά λοιπόν, για να υπάρξει μια επιχειρηματολογία που να μπορεί να αντιπαρατεθεί προς την ψυχολογική και ιδεολογική αποτελεσματικότητα του πολιτικού ρόλου της Εκκλησίας, αναδύεται από κείμενα όπως αυτό του Δάντη και γιγαντώνεται πλέον στους νέους χρόνους μια άλλη ιδέα, η ιδέα της *ἐλέφ Θεοῦ* μοναρχίας που προσπαθεί να προσδώσει θρησκευτική νομιμοποίηση στην άσκηση της εγκόσμιας εξουσίας από τα κοσμικά κράτη.

Αυτό συνιστά άλλη μία από τις ειρωνείες της διαδρομής της ιδέας της αντίστασης. Η ιδέα της *ἐλέφ Θεοῦ* μοναρχίας αποτελεί την κατάληξη της προσπάθειας να διατυπωθεί ένα πολιτικό δόγμα που να απομακρύνει την Εκκλησία από τα ζητήματα του κόσμου. Εν τέλει, στους πρώιμους νέους χρόνους, η *ἐλέφ Θεοῦ* μοναρχία θα καταργήσει τον πλουραλισμό και την κοινωνία των συλλογικών δικαιωμάτων που απάρτιζε την ευρωπαϊκή κοινωνική εμπειρία του Μεσαίωνα.

Μεταξύ των μεσαιωνικών δικαιωμάτων τα οποία καταργεί και μάλιστα βιαίως, όχι μόνο σε ιδεολογικό αλλά και σε πρακτικό επίπεδο, η θεωρία της *ἐλέφ Θεοῦ* μοναρχίας είναι και το δικαίωμα της αντίστασης. Αυτό το δικαίωμα συνδέεται με την παράδοση του μεσαιωνικού πλουραλισμού και θα βρεθεί ακριβώς στο επίκεντρο της ιδεολογικής πολεμικής που προκαλεί η θεωρία της *ἐλέφ Θεοῦ* μοναρχίας.

Όμως η αρχική πρόθεση ήταν ακριβώς να περισταλεί η μονοκρατορία της Εκκλησίας, η παπική μοναρχία. Στοχαστές όπως ο Δάντης και ο Μαροσίλιος προσπάθησαν να θεμελιώσουν την επιχειρηματολογία τους με τη διατύπωση της διάκρισης των σφαιρών της κοσμικής και της πνευματικής εξουσίας που εκφράστηκε και συμβολικά με τη θεωρία για τα δύο ξίφη –ένα ξίφος της Εκκλησίας, ένα ξίφος του Κράτους– τα οποία όμως δεν μπορεί να τα κατέχει το

ίδιο πρόσωπο, ο ίδιος φορέας. Η ίδια πολιτική πρόθεση ενυπάρχει και σε μια άλλη ιδέα, πάρα πολύ σημαντική για το μέλλον, που ήταν η ανακάλυψη στη Δύση στις αρχές του 15ου αιώνα της ιδέας της συνοδικότητας, για να περισταλεί ακριβώς η μονοκρατορία του αρχηγού της Καθολικής Εκκλησίας. Την ιδέα διατύπωσε ένας σημαντικός Γάλλος θεολόγος, ο Jean Gerson. Αποτέλεσε μάλιστα απόφαση μιας συνόδου της Καθολικής Εκκλησίας στην Κωνσταντία της Ελβετίας, για να λυθεί το φοβερό πρόβλημα που ταλάνιζε την Καθολική Εκκλησία αυτά τα χρόνια, με τη διάσπαση της Εκκλησίας και την εκλογή για μακρά σειρά ετών δύο και εντέλει τριών παπών, η λεγόμενη «Βαβυλώνεια αιχμαλωσία» της Καθολικής Εκκλησίας με τον εξαναγκασμό του Πάπα να εγκατασταθεί στην Αβινιόν υπό τον έλεγχο του βασιλιά της Γαλλίας.

Για να επιλυθούν αυτά τα προβλήματα συνεκλήθη η σύνοδος της Κωνσταντίας, η οποία διατύπωσε το δόγμα της συνοδικότητας ως πηγή της αλήθειας στην Εκκλησία. Τις ιδέες αυτές ανέπτυξε πολιτικά ο Γάλλος θεολόγος. Η σημασία της ιδέας της συνοδικότητας φαίνεται και από το γεγονός ότι ένας μεγάλος ιστορικός της πολιτικής σκέψης των αρχών του 20ού αιώνα, ο Neville Figgis, καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης στο Κέιμπριτζ, αφιέρωσε σε αυτήν ένα από τα σημαντικότερά του έργα, εξιστορώντας την εξέλιξη της πολιτικής σκέψης από τον Gerson στον Grotius, τον μεγάλο νομικό του 17ου αιώνα.

Αυτό υπήρξε το μεσαιωνικό υπόστρωμα των ιδεών της αντίστασης στην εξουσία, των τρόπων δηλαδή περιστολής της αυθαιρεσίας των φορέων της εξουσίας, είτε της εκκλησιαστικής είτε της κοσμικής. Υπήρξε το υπόστρωμα των ιδεών για μια κρίσιμη εποχή, τον 16ο αιώνα, την εποχή της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης, των θρησκευτικών πολέμων αλλά και την εποχή του ουμανισμού, που παραδόξως μέσα από τη δυναμική της Μεταρρύθμισης και των αντιπαράθεσών τις οποίες προκάλεσε προσέδωσε και μια νέα δύναμη στη θρησκευτική πίστη.

Εδώ αρχίζουν οι νέοι χρόνοι, η εποχή του ουμανισμού. Κι όμως είναι παράλληλα μια εποχή αναζωπύρωσης των θρησκευτικών συναισθημάτων – αρχικά με τη Μεταρρύθμιση, εν συνεχεία με την Αντιμεταρρύθμιση– που θέτει και με έναν τρόπο πραγματικά πρωτόγνωρο για την ιστορία της Ευρώπης, με αμεσότητα μοναδική, το αίτημα της περιφρούρησης της ελευθερίας της θρη-

σκευτικής συνείδησης. Ακριβώς αυτό το αίτημα, που βέβαια συνδέεται και με τους θρησκευτικούς πολέμους, αποτελεί το άμεσο ερέθισμα για τη συστηματική διατύπωση των θεωριών της αντίστασης στην εξουσία που εμφανίζονται αυτό τον μεγάλο αιώνα της πολιτικής αλλαγής στην Ευρώπη. Όλες οι σχετικές θεωρίες που θα εμφανιστούν τον 16ο αιώνα, όπως αντίστοιχα και ο προβληματισμός που θα συνεχιστεί μέσα στον 17ο αιώνα, έχουν ως αρχική αφετηρία τη βασανιστική αναζήτηση να βρεθούν τρόποι να περιφρουρηθεί η ακεραιότητα της πνευματικής συνείδησης των ανθρώπων από τις εισβολές κάθε είδους εξουσίας, είτε αυτή η εξουσία είναι θρησκευτική είτε κυρίως αν αυτή η εξουσία είναι κοσμική και με βίαιους τρόπους, προσπαθεί να καθορίσει το περιεχόμενο της συνείδησης των ανθρώπων. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα μια σημαντική φιλολογία κειμένων τα οποία θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε «αντιστασιακά», κείμενα τα οποία προσπαθούν να θεμελιώσουν το δικαίωμα των ανθρώπων να αντισταθούν ενεργά, με τα όπλα εν ανάγκη, όταν παραβιάζεται η συνείδησή τους.

Ένα μικρό θήμα χωρίζει τη διατύπωση της διεκδίκησης ενός χώρου αυτόνομης προσωπικής ύπαρξης από τη διατύπωση των θεωριών της πολιτικής επανάστασης που θα ακολουθήσει. Ένας από τους σημαντικότερους στοχαστές που συνδέονται με αυτά τα αιτήματα είναι ο Philippe Mornay, ο οποίος κατά την εποχή των θρησκευτικών πολέμων στη Γαλλία έγραψε το επαναστατικό φυλλάδιο *Vindiciae contra tyrannos*, με το οποίο ακριβώς θεμελιώνει το αίτημα του συνταγματισμού και της αντίστασης κατά των αυθαιρεσιών της οποιασδήποτε κεντρικής κοσμικής εξουσίας. Πρόκειται για έναν προβληματισμό ο οποίος θα διευρυνθεί από τον ριζοσπαστικό καλβινισμό που εκπορεύεται από τη Γενεύη και διαχέεται σε όλη την Ευρώπη, γιγαντώνεται κυρίως τον 17ο αιώνα στη Βρετανία και εκφράζεται στα χρόνια της Αγγλικής Επανάστασης, όταν στα μέσα του 17ου αιώνα, ενάμιση αιώνα πριν τη Γαλλική Επανάσταση, για λόγους κοινωνικούς αλλά και θρησκευτικούς, οι Άγγλοι αποκεφαλίζουν έναν καθολικίζοντα μονάρχη για να περιφρουρήσουν τα δικαιώματα του κοινοβουλίου.

Αυτά συνδέονται με μια ολόκληρη παλαιότερη φιλολογία, σκοτσέζικης ως επί το πλείστον προέλευσης, η οποία είναι γνωστή στην ιστορία της πολιτικής σκέψης ως «τα έργα των μοναρχομάχων», χρησιμοποιώντας τον ελληνικό όρο για να εκφράσουν τα αιτήματα μιας νέας εποχής. Ο κυριότερος από τους «μοναρχομάχους» είναι ένας Σκώτος συγγραφέας, ο George Buchanan, του οποίου το όνομα κυρίως παρέμεινε στην ιστορία ως αντικείμενο πολεμικής από τους υποστηρικτικές της *ἐλέφ Θεοῦ* μοναρχίας. Είναι ο κατ' εξοχήν μοναρχομάχος στοχαστής. Υπάρχουν και άλλες περιπτώσεις διατύπωσης του δικαιώματος της αντίστασης μέσα στον 16ο αιώνα. Μία από αυτές, λιγότερο γνωστή σε εμάς αλλά σημαντική, είναι η πολιτική φιλολογία που αναδύεται από την εξέγερση των Ολλανδών κατά των Ισπανών κυριάρχων τους τον 16ο αιώνα, που επίσης αναπτύσσει μια ολόκληρη επιχειρηματολογία γύρω από την έννοια της αντίστασης και τη νομιμότητα της εξέγερσης κατά μιας ξένης εξουσίας.

Όλα αυτά συγκλίνουν ώστε να μπορεί κανείς να δει την ιστορία της πολιτικής σκέψης στην Ευρώπη αυτή την εποχή, κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, κυρίως ως μια διαλεκτική μεταξύ δύο εννοιών. Από τη μία είναι η έννοια της κυριαρχίας που εκφράζει τα αιτήματα του απολυταρχισμού. Ο απολυταρχισμός, η συγκέντρωση δηλαδή της εξουσίας στα χέρια ενός μονάρχη, είναι το εκσυγχρονιστικό μοντέλο της εποχής. Είναι ο τρόπος με τον οποίο τα κράτη προσπαθούν, ισοπεδώνοντας την πολυμέρεια των μεσαιωνικών κοινωνιών, να τις εκσυγχρονίσουν κάνοντας την εξουσία μέσα από τη διοίκηση και τη φορολογία αποτελεσματικότερη, ώστε να μπορέσουν να οικοδομηθούν τα μεγάλα δυναστικά κράτη της Ευρώπης. Η ιδέα της κυριαρχίας, την οποία εκφράζουν οι μεγαλύτεροι, οι γνωστότεροι πολιτικοί στοχαστές της Ευρώπης, ο Jean Bodin στον 16ο αιώνα, ο Thomas Hobbes στον 17ο, συνιστά τη μία πλευρά. Από την άλλη πλευρά βρίσκεται η παράδοση της αντίστασης με τις βαθιές θρησκευτικές μεσαιωνικές ρίζες, που ενισχύθηκαν στον 17ο αιώνα λόγω της παρεμβολής της Μεταρρύθμισης. Εμφανίζονται όμως και οι προβληματισμοί που συνδέονται κυρίως με την Ιησουϊτική θεολογία, όπως εκφράζεται από ορισμένους Ισπανούς θεολόγους του 17ου αιώνα, οι οποίοι επίσης αναφέρονται στο δικαίωμα της αντίστασης προς την κοσμική εξουσία όταν αυθαιρετεί σε ζητήματα πίστης.

Έτσι, ένας ολόκληρος αιώνας προετοιμάζει το υπόστρωμα για την πρώτη συστηματική έκθεση στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας του δικαιώματος της αντίστασης προς την εξουσία. Πρόκειται για την πολιτική θεωρία του John Locke, ο οποίος με το μεγάλο του έργο *Δύο πραγματείες περί κυβερνήσεως*, το οποίο εξέδωσε ανώνυμα γιατί το θεωρούσε ιδιαιτέρως επαναστατικό και ριζοσπαστικό, θεμελιώνει τη θεωρία της πολιτικής επανάστασης. Με αυτήν απαντά τόσο στη θεωρία της απολυταρχίας όσο και σε μια επιμέρους εκδοχή της θεωρίας της απολυταρχίας, που είναι η θεωρία που αναδύθηκε από τις κριτικές της Εκκλησίας στον Μεσαίωνα, η θεωρία της *έλεφ Θεού* μοναρχίας. Εδώ ακριβώς βρίσκεται το παράδοξο της νεωτερικότητας. Η νεωτερικότητα συνδέθηκε κυρίως με τις θεωρίες της απολυταρχίας, του συγκεντρωτισμού, του εκσυγχρονισμού εκ των άνω, της ισοπέδωσης της πολλαπλότητας της μεσαιωνικής κοινωνίας. Εξέφρασε όλα αυτά τα αιτήματα με την ιδέα της κυριαρχίας διά της οποίας διασφαλίζεται η ενότητα και η αποτελεσματικότητα των πολιτειών. Δεν είναι καθόλου ανάξιο σχολιασμού το γεγονός ότι η ιδέα της κυριαρχίας, της ενότητας της πολιτείας, η οποία όμως για να διασφαλιστεί δεν επιδέχεται αμφισβητήσεων, από τη μοναρχική και απολυταρχική μορφή που της δίνει ο Hobbes στον 17ο αιώνα εκδημοκρατίζεται τον 18ο από τον Jean-Jacque Rousseau χωρίς να χάσει τίποτε από τον απολυταρχικό της χαρακτήρα. Αυτό εξηγεί πολλά από όσα γίνονται στα χρόνια της Γαλλικής Επανάστασης και αργότερα στην ιστορική διαδρομή του νεότερου κράτους, στον 19ο και τον 20ό αιώνα.

Γι' αυτό και η διατύπωση του αιτήματος της αντίστασης (δηλαδή οι θεωρίες του μοντέρνου συνταγματισμού και της πολιτικής επανάστασης) διά του Locke ανασυνδέει την ευρωπαϊκή και την παραφυάδα της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης που είναι η αμερικανική πολιτική παράδοση, όπως εκφράζεται στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας, στο Σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών και στα κείμενα των θεμελιωτών του αμερικανικού πολιτεύματος, με μια πολύ παλιά προϊστορία μεσαιωνικού πλουραλισμού και δικαιωμάτων. Πριν τελειώσω, θα ήθελα να παραθέσω μερικά χαρακτηριστικά αποσπάσματα από τη θεωρία του Locke, για να δείξω πώς αντιλαμβάνεται η νεότερη πολιτική σκέψη το ζήτημα της αντίστασης.

Από την παράγραφο 168 της *Δεύτερης Πραγματείας περί κυβερνήσεως*¹:

Μεταξύ της υφισταμένης εκτελεστικής εξουσίας ως φορέα προνομίας και του νομοθετικού σώματος που εξαρτάται από τη βούληση του ηγεμόνα για να συνέλθει, δεν μπορεί να υπάρξει επίγειος κριτής. Όπως και δεν μπορεί να υπάρξει μεταξύ του νομοθετικού σώματος και του λαού, σε περίπτωση που είτε η εκτελεστική είτε η νομοθετική εξουσία όταν έχουν την ισχύ στα χέρια τους, σχεδιάζουν ή αποπειρώνται να υποδουλώσουν ή να καταστρέψουν τον λαό.

Στην περίπτωση αυτή, όπως και σε όλες εκείνες όπου δεν υπάρχει επίγειος κριτής, ο λαός δεν διαθέτει άλλη θεραπεία παρά να προσφύγει στον ουρανό.

Στα αγγλικά αυτή η διατύπωση είναι *appeal to heaven*. Είναι μια θρησκευτική διατύπωση, προσφυγή στον ουρανό, η οποία αναφέρεται ουσιαστικά σε όλη τη μεσαιωνική προϊστορία την οποία σας αφηγήθηκα.

Διότι σε τέτοιες απόπειρες οι άρχοντες, ασκώντας εξουσία που ο λαός ποτέ δεν απέθεσε στα χέρια τους (αφού δεν μπορεί να υποτεθεί ότι θα συγκατένευε ποτέ ο λαός να διακυβερνηθεί από οποιονδήποτε προς ζημία του), διαπράττουν ό,τι δεν δικαιούνται να πράξουν. Και αν ο λαός ως σύνολο ή οποιοσδήποτε μεμονωμένος άνθρωπος αποστερούνται των δικαιωμάτων τους ή υπόκεινται σε εξουσία ασκούμενη παράνομα και δεν διαθέτουν τη δυνατότητα να εφεσιβάλουν τις ενέργειες αυτές επί της γης, τότε είναι ελεύθεροι να προσφύγουν στον ουρανό οποτεδήποτε κρίνουν ότι η αιτία είναι αρκετά σημαντική.

Η προσφυγή στον ουρανό είναι η πολιτική επανάσταση, η ανατροπή δηλαδή των κυβερνήσεων που αυθαιρετούν και παραβιάζουν το καταπίστευμα που εναπέθεσε στα χέρια τους ο λαός. Όμως η επανάσταση είναι δύσκολο πράγ-

1. John Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Π.Μ. Κιτρομπίδη, Αθήνα, 1990, σ. 216.

μα. Δημιουργεί αναστατώσεις, προκαλεί βία, επιφέρει κυρίως διακοπή της οικονομικής δραστηριότητας και θέτει τη ζωή των ανθρώπων σε κίνδυνο. Γι' αυτό η ιδέα μιας νόμιμης επανάστασης προκαλεί πάντα ανησυχία και έτσι ο Locke προσπαθεί να απαντήσει στους προβληματισμούς που ανακύπτουν σε σχέση με την αναγκαιότητα της προσφυγής στον ουρανό².

Απαντώ ότι αυτού του είδους οι επαναστάσεις δεν συμβαίνουν με αφορμή κάθε μικρή ατασθαλία στις δημόσιες υποθέσεις, γι' αυτό και εμείς όλοι κάνουμε υπομονή. Ο λαός θα υποστεί χωρίς εξέγερση ή ψιθύρους μεγάλα σφάλματα των αρχών του, πολλούς άδικους και ενοχλητικούς νόμους και όλα τα ολισθήματα της ανθρώπινης αδυναμίας. Αν όμως επανειλημμένες καταχρήσεις της εξουσίας, υπεκφυγές και απάτες συντελούμενες πάντα με τον ίδιο στόχο καθιστούν την πλεκτάνη προφανή στον λαό που δεν είναι δυνατόν παρά να αντιλαμβάνεται τι τεκταίνεται και να βλέπει τι του επιφυλάσσεται, τότε δεν είναι απορίας άξιο ότι θα ξεσηκωθεί και θα προσπαθήσει να θέσει την εξουσία σε χέρια ικανά να διασφαλίσουν τους αρχικούς σκοπούς για τους οποίους οικοδομήθηκε η κυβέρνηση και χωρίς τους οποίους αρχαία ονόματα και παραπειστικοί τύποι όχι μόνο δεν είναι καλύτεροι, αλλά είναι και χειρότεροι από την κατάσταση της φύσης ή της τέλεις αναρχίας, επειδή οι ενοχλήσεις είναι εξίσου μεγάλες και αισθητές αλλά η θεραπεία πιο απομακρυσμένη και δυσχερής.

Και κάτι τελευταίο. Από την παράγραφο 232 της Δεύτερης Πραγματείας³:

Οποιοσδήποτε ασκεί βία χωρίς δίκαιο, όπως κάνει ο καθένας μέσα στην κοινωνία όταν ασκεί βία παρά το νόμο, θέτει τον εαυτό του σε εμπόλεμη κατάσταση με εκείνους εναντίον των οποίων την ασκεί. Και στην κατάσταση αυτή όλοι πριν οι υφιστάμενοι δεσμοί ακυρώνονται, όλοι οι άλλοι περιορισμοί του δικαίου παύουν να υφίστανται και ο

2. Locke, ό.π., σσ. 262-263.

3. Locke, ό.π., σ. 267.

καθένας έχει το δικαίωμα να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να αντισταθεί στον επιτιθέμενο. Αυτό είναι τόσο προφανές ώστε ο ίδιος ο Barclay, ο μεγάλος υποστηρικτής της εξουσίας και της ιερότητας των βασιλέων, αναγκάζεται να ομολογήσει ότι σε μερικές περιπτώσεις ο λαός μπορεί νόμιμα να αντισταθεί στον βασιλέα του.

Ο Barclay υπήρξε ένας λίγο παλαιότερος Σκοτσέζος στοχαστής, ο οποίος έγραψε με μεγάλη βιασιότητα εναντίον του μοναρχομάχου George Buchanan. Μάλιστα η παραδοχή στην οποία αναφέρεται ο Locke εμφανίζεται σ' ένα κεφάλαιο όπου ο Barclay ισχυρίζεται ότι δείχνει πως ο θεϊός νόμος αποκλείει οποιαδήποτε μορφή εξέγερσης του λαού. Εξ αυτού γίνεται προφανές ακόμα και σύμφωνα με τη δική του άποψη ότι, αφού σε μερικές περιπτώσεις ο λαός μπορεί να προβάλλει αντίσταση, όλες οι μορφές αντίστασης στους ηγεμόνες δεν ισοδυναμούν με ανταρσία.

Αυτή την ιδέα θα επικαλεστούν τον 18ο αιώνα, την εποχή του Διαφωτισμού, οι Αμερικανοί και οι Γάλλοι επαναστάτες.

Αυτές οι ιδέες όμως δεν σταμάτησαν στη Δυτική Ευρώπη, διαχύθηκαν σταδιακά και προς την ευρωπαϊκή περιφέρεια και έφτασαν και στην ελληνική γλώσσα. Θα τελειώσω με τη διατύπωση της ιδέας της αντίστασης σε ένα ελληνικό κείμενο⁴.

Όταν η διοίκηση βιάζει, αθετεί, καταφρονεί τα δίκαια του λαού και δεν εισακούει τα παράπονά του, το να κάμει τότε ο λαός ή κάθε μέρος του λαού επανάστασιν, ν' αρπάξει τα όπλα και να τιμωρήσει τους τυράννους τους, είναι το πλέον ιερόν απ' όλα τα δικάιά του και το πλέον απαραίτητον απ' όλα τα χρέη του. Αν ευρίσκονται όμως εις τόπον όπου είναι περισσότεροι τυράννοι, οι πλέον ανδρείοι πατριώται και φιλελεύθεροι πρέπει να πιάσουν τα περάσματα των δρόμων και τα ύψη των

4. Ρήγα Βελεστινλή, Άπαντα τα σωζόμενα, τόμος Ε': Νέα πολιτική διοίκηση των κατοίκων της Ρούμελης, της Μικράς Ασίας, των Μεσογείων Νήσων και της Βλαχομπογδανιάς, επιμ. Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων 2000, σ. 44.

βουνών, ενόσω ν' ανταμωθούν πολλοί, να πληθύνει ο αριθμός των και τότε να αρχίσουν την επιδρομήν κατά των τυράννων, κάμνοντες εις κάθε δέκα 10 ανθρώπους ένα δέκαρχον, εις τους 50 πεντηκόνταρχον, εις τους 100, εκατόνταρχον. Ο χιλίαρχος έχει 10 εκατοντάρχους και ο στρατηγός 3 χιλιάρχους, ο δε αρχιστράτηγος πολλούς στρατηγούς.

Αυτά προέρχονται από τη διακήρυξη των δικαιωμάτων που προτάσσει ο Ρήγας Βελεστινλής στο πολίτευμα της *Ελληνικής Δημοκρατίας*.

ΣΤΡΟΓΓΥΛΟ ΤΡΑΠΕΖΙ ΜΕ ΘΕΜΑ
ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ: ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ

Κείμενα των:

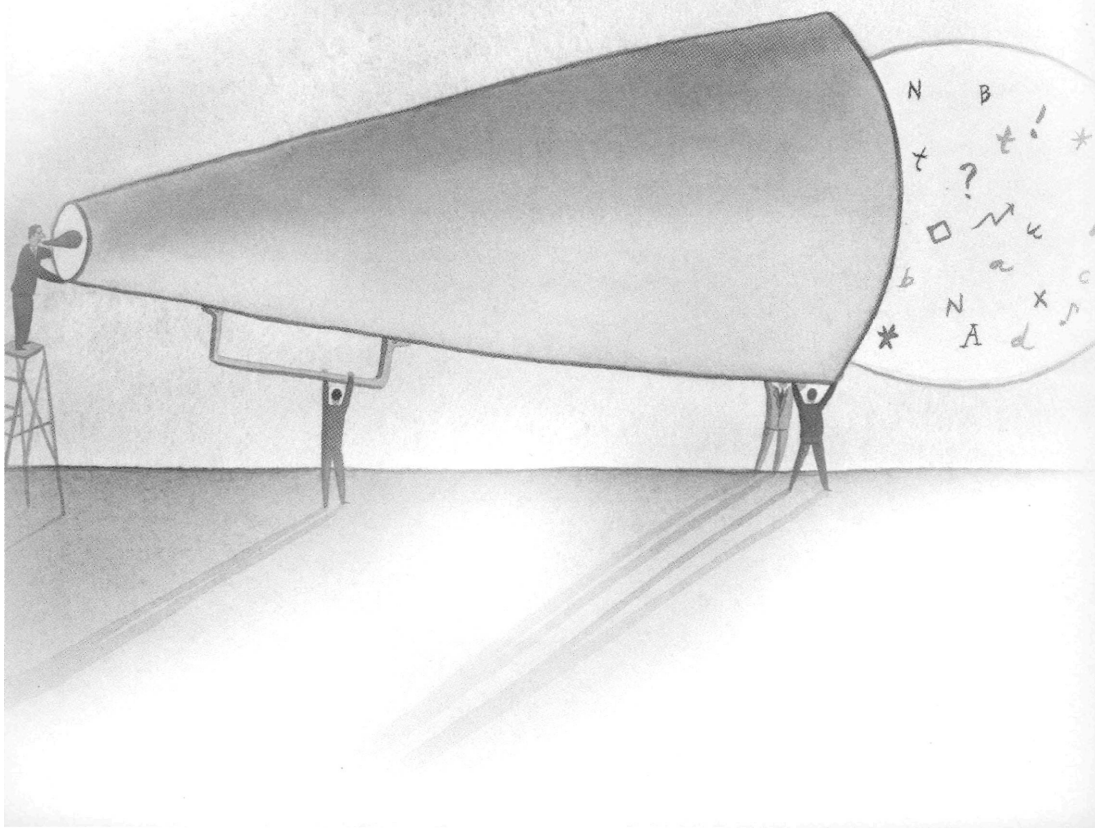
Μιλτιάδη Χατζόπουλου

Σπύρου Τρωιάνου

Πασχάλη Κιτρομηλίδη

Νικόλαου Αλιβιζάτου

Συντονίζει ο καθ. κ. Ευάγγελος Χρυσός



Σύντομη εισήγηση από τον συντονιστή κ. Ευάγγελο Χρυσό

Ευάγγελος Χρυσός

*Καθηγητής Βυζαντινής Ιστορίας
Πανεπιστημίου Αθηνών, Δ/ντής ΚΒΕ/ΕΙΕ*

Εχουμε απόψε μια όχι στρογγυλή αλλά επίπεδη τράπεζα, η ιδέα όμως είναι να συζητήσουμε και μεταξύ μας και μαζί σας τα θέματα που ήδη μας απασχόλησαν τρεις φορές αναφορικά με το δικαίωμα της «αντίστασης» κατά της εξουσίας, τη νομιμότητα του «αντιστασιαστί» κ.λπ. Όσοι είχατε την υπομονή να παρακολουθήσετε αυτές τις ομιλίες, ξέρετε περίπου και τις ιδέες, τις σκέψεις και τους προβληματισμούς μας.

Εγώ ήμουν ένας από τους ομιλητές μαζί με τον καθηγητή Πιτσάκη αλλά δεν έχω πρόθεση να επαναλάβω όσα ειπώθηκαν τότε. Ο κ. Κιτρομηλίδης ήταν επίσης ένας από τους ομιλητές και θα έχει την ευκαιρία να μας αποδείξει την –αδιαμφισβήτητη– ικανότητά του να μιλάει τη μια εβδομάδα για ένα θέμα και την επόμενη εβδομάδα εντελώς πρωτότυπα να πραγματεύεται το ίδιο θέμα. Ο κ. Χατζόπουλος δεν ήταν παρών αλλά έλαβε γνώση της ομιλίας του κ. Χανιώτη. Ανάμεσά μας έχουμε δύο συναδέλφους εκτός Ιδρύματος τους οποίους και-ρετίζω θερμότερα απόψε, τους καθηγητές κ. Αλιβιζάτο και κ. Τρωιάνο. Τον κ. Τρωιάνο τον γνωρίζουν πολύ καλά όσοι συνδέονται με το Ίδρυμα. Πίσω από όλες τις σοβαρές επιλογές, τουλάχιστον αυτές που είχαν σχέση με το Ίνστιτούτο

Βυζαντινών Ερευνών εδώ και πολλά χρόνια, είναι ο κ. Τρωιάνος, επομένως είναι ένας εξ ημών. Ο κ. Αλιβιζάτος είναι λιγότερο άμεσα εμπλεκόμενος με τις δραστηριότητές μας. Είναι λόγος να τον χαιρετίσουμε ιδιαίτερα θερμά απόψε.

Θα έχουμε έως 20 λεπτών παρεμβάσεις των τεσσάρων συναδέλφων. Θα κρατήσουμε τη χρονική ανέλιξη της ιστορίας των προβλημάτων αυτών, άρα θα ξεκινήσουμε από την αρχαιότητα με τον κ. Μιλτιάδη Χατζόπουλο, Διευθυντή του Κέντρου Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Θα προχωρήσουμε στον ομότιμο καθηγητή της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, ειδικό του Βυζαντινού Δικαίου, κ. Σπυρ. Τρωιάνο που θα αναφερθεί στη μεσαιωνική περίοδο. Θα ακολουθήσει ο κ. Πασχ. Κιτρομηλίδης, Διευθυντής του Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών, ο οποίος είναι ειδικός σε πολλά πράγματα αλλά παγκοσμίως γνωστός για το έργο του στον 18ο-19ο αιώνα, και θα ολοκληρώσει τον κύκλο αυτόν ο συνάδελφος κ. Νικ. Αλιβιζάτος.

Μιλτιάδης Χατζόπουλος

Δ/ντής ΚΕΡΑ/ΕΙΕ

Όπως ήδη ανέφερε ο κ. Χρυσός απουσίαζα στο εξωτερικό και δεν παρακολούθησα τις ομιλίες και ιδίως την ομιλία του κ. Χανιώτη. Όταν επέστρεψα μου δόθηκε το κείμενο και βρέθηκα προ εκπλήξεως. Η ομιλία ήταν εξαιρετική ως προς το περιεχόμενο και άκρως επιτυχής ως προς τον τίτλο, τον οποίο σας υπενθυμίζω: *Το αναμφισβήτητο της εξουσίας και η αμφισβήτηση των εξουσιαστών στην αρχαιότητα.*

Αυτό μου αφήνει ελάχιστα περιθώρια συμπληρώσεως ή βελτιώσεως. Θα κάνω ό,τι μπορώ και σκέφθηκα ότι δεν θα ήταν άσκοπο να προσθέσω ορισμένες σκέψεις σε δύο σημεία που εξηγούν το αναμφισβήτητο της εξουσίας ιδίως. Το πρώτο αφορά το είδος του Κράτους στην Αρχαία Ελλάδα και το δεύτερο το είδος της εξουσίας στην Αρχαία Ελλάδα.

Ο Mogens Hertman Hansen –ένας πολύ διάσημος μελετητής της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας στην Κοπεγχάγη– σε ένα πολύ πρόσφατο άρθρο του με τον αγγλικό τίτλο «Was the polis a state or a stateless society?» («Ήταν η πόλις κράτος ή ήταν μια μη κρατική κοινωνία;») το οποίο δημοσιεύθηκε πέρυσι, αισθάνθηκε την ανάγκη να αποδείξει μέσα σε πολλές σελίδες ότι οι αρχαίες ελληνικές πόλεις ήταν κράτη και ότι ο όρος με τον οποίο απέδιδαν οι πρόγονοί μας αυτή την έννοια ήταν η λέξη *πόλις*.

Στη σύγχρονη Ελλάδα, ο κατ' εξοχήν όρος που δηλώνει την πολιτική εξουσία είναι το κράτος. Η λέξη είναι βέβαια αρχαία και ανήκει σε μια πολύ παρα-

γωγική οικογένεια, αλλά δεν χρησιμοποιείται ποτέ στην Αρχαία Ελλάδα με την νεοελληνική έννοια του «état», «state» κ.ά. παρόλο που μπορούσε να έχει την πολύ συγγενή έννοια της εξουσίας, ακόμη και των εξουσιαζόντων. Όπως παρατήρησε και ο κ. Χανιώτης, η επίσημη ονομασία των αρχαίων ελληνικών κρατών ήταν ο πληθυντικός του εθνικού, δηλαδή «οι Αθηναίοι», «οι Λακεδαιμόνιοι», «οι Θηβαίοι» κ.λπ. ή το όνομα του μονάρχη, νομίμου ή μη. Π.χ. μια συνθήκη μεταξύ του Αμύντα βασιλέως των Μακεδόνων και των Χαλκιδέων στην Χαλκιδική, αναφέρεται ως «Συνθήκαι Ἰ Αμύνται τῶι Ἰ Εριδαίου καὶ Χαλκιδεῦσι».

Είναι προφανές ότι στα παραδείγματα που παραθέτει ο Hansen για να αποδείξει ότι η πόλις είναι ο όρος με τον οποίο αποδίδεται η έννοια του κράτους στην Αρχαία Ελλάδα, η πόλις που αναφέρεται είναι το υποκειμένο ενεργειών που δεν ανήκουν σε μίαν αφηρημένη έννοια αλλά στο συντεταγμένο σύνολο των πολιτών. Και αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι όταν η πόλις αυτή περιγράφεται με μεγαλύτερη ανάλυση και πάλι, αντί κάποιας αφηρημένης έννοιας ή αφηρημένων εννοιών, εμφανίζονται συγκεκριμένες ομάδες ανθρώπων. Π.χ. σε μια δημοκρατική πόλη θα είχαμε «οἱ ἄρχοντες, ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος». Ἡ, όταν πρόκειται περί βασιλείων, ιδίως στους ελληνιστικούς χρόνους, αναφέρεται «ὁ βασιλεύς, οἱ φίλοι καὶ αἱ δυνάμεις», δηλαδή οι στρατιωτικές δυνάμεις.

Τα γνωρίσματα του σύγχρονου κράτους, δηλαδή το μονοπώλιο της βίας, οι δυνάμεις καταστολής και, ως ένα σημείο, η γραφειοκρατία, εμφανίζονται μόνο στις τυραννίδες της αρχαιότητας, οι οποίες όμως είναι η ανατροπή, η άρνηση του νόμιμου κράτους για τους αρχαίους.

Έτσι, μαζί με τον Hansen, μπορούμε να δεχθούμε ότι η αρχαία πόλις ήταν κράτος, αλλά με την επιφύλαξη ότι πρόκειται για ιδιότυπη περίπτωση κράτους που δεν είχε υπόσταση διακριτή από τους εκ περιτροπής άρχοντες και αρχομένους.

Σε ένα τέτοιου είδους κράτος όμως, όπου τα εξωτερικά σύμβολα της κρατικής εξουσίας – η Αστυνομία, τα Υπουργεία, οι μόνιμες στρατιωτικές δυνάμεις – είναι ανύπαρκτα, οι δε βάσεις της κρατικής εξουσίας είναι οι νόμοι είτε θεόσταλτες «θέμιστες» που ορίζουν το «ὄσιον» είτε συλλογικές αποφάσεις των ίδιων των πολιτών, η αμφισβήτηση της εξουσίας είναι πολύ δύσκολη αν όχι αδιανόπη.

Σύμφωνα με την περίφημη απάντηση του Δημάρατου στον Ξέρξη, οι Έλληνες, και ιδιαίτερα οι Λακεδαιμόνιοι στους οποίους αναφέρεται, δεν υπάρχει περίπτωση να αμφισβητήσουν τον νόμο-βασιλέα. Όπως λέει ο Ηρόδοτος «ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι». Παρόλο που είναι ελεύθεροι δεν είναι σε όλα ελεύθεροι. «Ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδεμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον οἱ σοὶ σε», τον οποίον φοβούνται πολύ περισσότερο παρ' ότι οι δικοί σου εσένα. «Ποιεῦσι γῶν τὰ ἄν ἐκεῖνος ἀνώγη», δηλαδή και εκτελούν αυτά τα οποία εκείνος επιτάσσει.

Θα μπορούσε κανείς να διαρωτηθεί γιατί στην περίπτωση της Ρώμης, που ήταν μια πόλις με οργάνωση εκ πρώτης όψεως ανάλογη με εκείνη των ελληνικών πόλεων, η έννοια του κράτους δεν ήταν άγνωστη. Γιατί δίπλα στον όρο *potestas*, που αποδίδεται ικανοποιητικά στα ελληνικά ως εξουσία, εμφανίζονται όροι και έννοιες άγνωστες στην Ελλάδα, όπως *imperium* με την έννοια της κυριαρχίας του κράτους, που έχει ως σύμβολα τους *fascas*, τις ράβδους που φέρουν οι *lictores* (οι ραβδούχοι ελληνικά, εξ ου και ο φασισμός), η οποία έννοια του *imperium* μόνον μερικώς καλύπτεται από το ελληνικό *ἀρχή*. Ή ακόμη η μαγική σχεδόν έννοια της *auctoritas*.

Είναι ίσως συμπτωματικό ότι στη Ρώμη η αμφισβήτηση της εξουσίας εμφανίσθηκε στον θρησκευτικό τομέα ήδη από τον 2ο αιώνα π.Χ., αν δεχθούμε την καταστολή των βακχικών λατρειών με το περίφημο *senatus consultum de Bacchanalibus* ως απειλή της εξουσίας σε μια αμφισβήτηση. Αργότερα βέβαια και ο χριστιανισμός αμφισβήτησε –κατά τρόπο αναρχικό θα λέγαμε– τα σύμβολα της αυτοκρατορικής εξουσίας.

Δεν είναι μόνον το είδος του κράτους, η πόλις, αλλά και το είδος της εξουσίας που έφεραν στη συλλογική τους μνήμη οι Έλληνες τα στοιχεία που εξηγούν την απουσία αμφισβητήσεώς της. Ο καλύτερος τρόπος για να αντιληφθεί κανείς την ιδιαιτερότητα της εξουσίας στην Ελλάδα είναι να συγκρίνει την ορολογία της με εκείνη των συγγενών αρχαίων ινδοευρωπαϊκών λαών με τους οποίους οι Έλληνες ήλθαν σε επαφή.

Στις δύο εσχαιές, στη Δυτική και Ανατολική της ινδοευρωπαϊκής εξαπλώσεως, δηλαδή στην Ινδία και στις ιταλο-κελτικές περιοχές, συναντούμε παρά-

γωγα της ρίζας *reg-* υπό την μορφή *rex* (βασιλεύς) *regnum* (βασιλείο) στη Ρώμη, *rāja* στην Ινδία. Άλλο παράγωγο της ρίζας αυτής είναι το ρήμα *rego* ελληνικά *ῥέγω*, το οποίο σημαίνει –σκεφθείτε την οργυιά– εκτείνω σε ευθεία γραμμή, εξ ου και το *rectus*, *ευθύς*. Ο *rex*, ο βασιλεύς στη Ρώμη θέτει τη *regula*, τον κανόνα. Αναλογισθείτε ότι η γερμανική συγγενής λέξη *Recht* σημαίνει το δίκαιο: Ο βασιλεύς χαράσσει την πορεία.

Πρόκειται για εξουσία θρησκευτικής και νομικής φύσεως που απουσιάζει από τον όρο αρχή. Γι' αυτό ίσως δεν θα ήταν παράλογο να υποθέσει κανείς ότι η θρησκευτική βάση εξουσίας στη Ρώμη δεν είναι άσχετη προς το γεγονός ότι η αμφισβήτησή της εκδηλώθηκε στον θρησκευτικό τομέα.

Ο άλλος λαός με τον οποίον ήλθαν σε επαφή οι Έλληνες ήταν οι Πέρσες. Για τους Έλληνες των κλασικών χρόνων ο κατ' εξοχήν βασιλεύς, ο βασιλεύς χωρίς την ανάγκη άλλου χαρακτηρισμού, ήταν ο «βασιλεύς βασιλέων», ο «βασιλεύς μέγας». Πρόκειται και στις δύο περιπτώσεις, για κατά λέξη μεταφράσεις των περσικών ή μάλλον μηδικών όρων *κῶαγαθίγα κῶαγαθιγᾶναμ* το οποίο εξελίχθη στο *šahan šah*, όπως, ακούγαμε μέχρι πρό τινος, όταν ζούσε ο Σάχης στην Περσία, και *κῶαγαθίγα vazraka* που σημαίνει βασιλεύς μέγας.

Ο βασιλεύς είναι εκείνος ο οποίος έχει το *κῶαθρα*, δηλαδή τη βασιλεία, το βασίλειο, που απαντά και στην Ινδία ως *ksatra* και σημαίνει την τάξη των πολεμιστών των *ksatriya*. Είναι παράγωγο μιας ρίζας που εμφανίσθηκε στα ελληνικά με τη μορφή του *κῶομαι*, *κέκτημαι*, εξ ου το κτήμα. Ο βασιλεύς δηλαδή είναι ο κυρίαρχος του εδάφους.

Πρόκειται για μια εξουσία η οποία δεν είναι θρησκευτικής φύσεως αλλά είναι απόλυτη σε αντιδιαστολή, όπως θα δούμε, με την ελληνική *ἀρχή*. Σε άλλες γλώσσες, όπως οι γερμανικές, η εξουσία έχει μιαν άλλη πάλι μορφή. Παράλληλα με τους γοθτικούς όρους *riks* (= βασιλεύς), *reiki* (= βασίλειον, πρβλ. *Reich*), οι οποίοι είναι δανεισμένοι από τὰ κελτικά, υπάρχουν και οι αυθεντικοί γερμανικοί όροι.

Οι ντόπιες λέξεις, οι γερμανικοί όροι, για τον βασιλέα συσχετίζονται με την έννοια του γένους: **kun-ing-az*, αυτό που εξελίσσεται σε *König*, *king* κ.λπ.

είναι ο αρχηγός του γένους. Στα γοθτικά ο όρος ήταν **riuda-n-az*, δηλαδή ο αρχηγός του έθνους, αυτού που έδωσε τη λέξη *Deutsche*, το κατ' εξοκίν έθνος για τους Γερμανούς, τους Γερμανούς τους ίδιους.

Εδώ εμφανίζεται μια άλλη έννοια της εξουσίας, που δεν είναι θρησκευτική ούτε απολυταρχική αλλά χαρακτηρίζει τον αρχηγό μιας ομάδας. Όταν τώρα επιστρέψουμε στην Ελλάδα παρατηρούμε, όπως πολύ ορθά επισημαίνει ο Άγγελος Χανιώτης, ότι η τρέχουσα κατά τους κλασικούς χρόνους λέξη που αποδίδει την έννοια της εξουσίας είναι *ἀρχή*, *ἄρχω* και τα παράγωγα.

Αυτή η οικογένεια λέξεων εξετόπισε μια δάνεια ορολογία που χρησιμοποιείτο για να περιγράψει ισχυρές έως απόλυτες μορφές εξουσίας, όπως *ἄναξ*, βασιλεύς τύραννος. Αυτές, σε αντίθεση με την οικογένεια της *ἀρχῆς* και του *ἄρχω* που δηλώνει απλώς την πρωτοβουλία, την ενέργεια που προηγείται σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, έχουν πολύ φτωχή οικογένεια, ελάχιστα παράγωγα και είναι δάνειες λέξεις, δάνειοι όροι χωρίς ινδοευρωπαϊκή ετυμολογία. Χρησιμοποιήθηκαν σε μια περίοδο της ελληνικής ιστορίας και αργότερα αποβλήθηκαν από την πολιτική πράξη και ουσιαστικά και από το λεξιλόγιο. Το σημαντικό για την ερμηνεία της απουσίας αμφισβητήσεως της εξουσίας στην Ελλάδα είναι ότι οι όροι *ἀρχή*, *ἄρχω* που επιβλήθηκαν, εκφράζουν μια κοσμική, ορθολογική και διόλου απόλυτη μορφή της εξουσίας, η ανάγκη της οποίας είναι πρόδηλη σε κάθε κοινωνική ομάδα και λόγω αυτού είναι πολύ δύσκολο να αμφισβητηθεί.

Σπύρος Τρωιάνος

Ομότιμος Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών

Κύριε συντονιστή της συζήτησης, αγαπητοί συνομιλητές, κυρίες και κύριοι.

Σε αντίθεση προς τον Μωσαϊκό Νόμο, που ως ένα σύνολο ηθικών, θρησκευτικών και νομικών διατάξεων προϋπέθετε την ύπαρξη μιας τάξης αποκλειστικά θρησκευτικού χαρακτήρα, ο Νόμος του Χριστού δεν απέκρουε κατ' αρχήν την κοσμική, την πολιτειακή δηλαδή έννομη τάξη. Τη συνύπαρξη δε μαζί της δεν την αντιλαμβανόταν με υποβάθμιση αυτής της τελευταίας. Αντιθέτως μάλιστα, σε κοσμικές υποθέσεις της άφηνε το προβάδισμα, όπως μαρτυρεί η γνωστή ιστορία με το νόμισμα και την απεικόνιση του Καίσαρα στο κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο (22.21).

Τη νομιμοφροσύνη των χριστιανών απέναντι στην κοσμική αρχή, που απέρρευε από την παραπάνω τοποθέτηση και την προθυμία τους να σέβονται τους πολιτειακούς νόμους, τόνισαν κατ' επανάληψη οι απολογητές του 2ου αιώνα για να αποκρούσουν τις κατηγορίες ότι δήθεν οι χριστιανοί έχουν εχθρικές διαθέσεις απέναντι στο Κράτος και ότι με τις ενώσεις που ιδρύουν αποβλέπουν στην ανατροπή της κρατούσας έννομης τάξης. Παράλληλα, ωστόσο, επιχειρούσαν να αποδείξουν την ανεπάρκεια των ανθρώπινων νόμων για την εξασφάλιση της τάξης στη διαμόρφωση του κοινωνικού βίου.

Τη σχέση ανάμεσα στον θείο νόμο και τους πολιτειακούς νόμους εξετάζουν στα έργα τους και οι χριστιανοί φιλόσοφοι του 3ου αιώνα. Επισημαίνουν ότι οι κοσμικοί νομοθέτες –εξαπίας των γλωσσικών διαφορών και των ποικίλων

δικαϊκών αντιλήψεων στους διαφόρους λαούς– δεν είναι σε θέση να αξιώσουν παγκόσμια ισχύ για τα προϊόντα της δραστηριότητάς τους¹. Ανεξάρτητα όμως από τη νομική ποιότητα των πολιτειακών νόμων για την ηθική τους αξιολόγηση και, επομένως, για τη δεσμευτικότητά τους, αποφασιστική σημασία είχε –κατά την άποψη πάντα των χριστιανών συγγραφέων των τριών πρώτων αιώνων– η συμφωνία τους με τον θείο νόμο². Επειδή δε, με άλλη διατύπωση, η δικαιοσύνη ως εκδήλωση της Σοφίας του Θεού αποτελεί αρμονία, τότε μόνον είναι οι ανθρωπίνοι νόμοι αρμονικοί, άρα τέλειοι, όταν συνάδουν προς τον θείο νόμο³.

Εάν όμως ο γραπτός νόμος έρχεται σε αντίθεση προς τον θείο νόμο, τότε, σύμφωνα με αυτό που επιβάλλει η φρόνηση, πρέπει να δώσουμε το προβάδισμα στον δεύτερο. Σε περίπτωση δε σύγκρουσης των δύο νόμων, έχουν το δικαίωμα οι χριστιανοί να συνασπιστούν εναντίον της έννομης τάξης. Αυτό όμως, κατά τον Ωριγένη, υπό μία προϋπόθεση: ότι μια τέτοια ενέργεια εξυπηρετεί την αλήθεια. Για τον ίδιο λόγο θα ήταν επιτρεπτή μια συνωμοσία για την ανατροπή ενός τυράννου που σε μια χώρα κατέλαβε παράνομα την εξουσία. Με την επιχειρηματολογία αυτή αναγνώριζε στους χριστιανούς ο Ωριγένης «δικαίωμα αντίστασης» – υπό τη σημερινή βέβαια και οπωσδήποτε αναχρονιστική έννοια του όρου. Αυτή ωστόσο η αντίσταση δεν θα στρεφόταν, σύμφωνα με τις αντιλήψεις του, κατά της πολιτειακής εξουσίας καθ' εαυτήν, αλλά κατά της τυραννίας του διαβόλου και του ψεύδους.

Μετά την «κωνσταντίνεια τροπή», όμως, διαπιστώνεται σαφής μεταβολή στην αντιμετώπιση της κοσμικής νομοθεσίας και γενικότερα των κοσμικών πραγμάτων από τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς, με αποτέλεσμα να λάβει η κριτική των νόμων στους Πατέρες της Εκκλησίας κατά το δεύτερο μισό του 4ου

1. Βλ. Ώριγένους, *Περί άρχων* IV.1.1, έκδ. Η. Grouzel - Μ. Simonetti, τ. III, Παρίσι 1980, σσ. 260-262. Βλ. επίσης του ίδιου, *Κατά Κέλσου* V.40 και VIII.26, έκδ. Ρ. Koetschau, τ. II, Λειψία, 1899, σ. 44 και 242, αντιστοίχως.

2. Βλ. Ώριγένους, *Κατά Κέλσου* V.37, *ό.π.*, σ. 40, στ. 17-21.

3. Βλ. Μεθοδίου, *Συμπόσιον ή περί παρθενίας* III,7, έκδ. Η. Musurillo - V. H. Dedidour, Παρίσι, 1963, σ. 104, στ. 9-16.

και κατά τον 5ο αιώνα άλλη μορφή σε σύγκριση με τη μέχρι τότε. Ενώ δηλαδή οι απολογητές και οι αντιαιρετικοί συγγραφείς του 2ου και του 3ου αιώνα ασκούσαν κριτική στους πολιτειακούς νόμους, συγκρίνοντάς τους κυρίως με τον θείο νόμο, οι διάδοχοί τους υπεισήλθαν σε λεπτομέρειες χωρίς να αποστούν τελείως από κάποιους παραδοσιακούς κοινούς τόπους.

Για πρώτη φορά γίνεται ο νομοθέτης απευθείας αποδέκτης των σχετικών «υποδείξεων». Το έργο του δεν αξιολογείται με βάση αφηρημένα μόνο κριτήρια, όπως για παράδειγμα τον βαθμό προσέγγισης στη θεία δικαιοσύνη, αλλά και με εκτίμηση της προθυμίας του να θεσπίσει συγκεκριμένες ρυθμίσεις για χάρη της Εκκλησίας.

Αυτή η αντίληψη για τη δίκαιη νομοθεσία και για τον «νέο Νόμο» αποτέλεσε συστατικό στοιχείο της νέας αυτοκρατορικής ιδεολογίας που δημιουργήθηκε υπό την επίρεια του ενθουσιασμού για την αιφνίδια μεταβολή. Σύμφωνα με αυτήν, η ιδεατή σύλληψη του κράτους, όπως διαμορφώθηκε μετά τη συμφιλίωσή του με την Εκκλησία, συνδέθηκε σε εσχατολογική προοπτική με την ιδέα της παγκόσμιας κυριαρχίας του χριστιανισμού.

Στο πλαίσιο αυτής της νέας ιδεολογίας διαμορφώθηκαν σταθεροί κοινοί τόποι που περιλάμβαναν τα αναγκαία στοιχεία για τη νομιμοποίηση τόσο της μορφής του πολτεύματος όσο και του προσώπου του συγκεκριμένου ηγεμόνα. Αυτά προβάλλονταν μέσα κυρίως από τα προοίμια των γενικών νόμων για την αποτελεσματικότερη διείσδυση στον συναισθηματικό κόσμο των υπηκόων.

Τα στοιχεία αυτά ήταν οι σχέσεις του αυτοκράτορα με τον Θεό, απέναντι στον οποίο έφερε την ευθύνη για τον λαό και οι ιδιότητες του ως ακαταπόνητου συμπαραστάτη των υπηκόων και δημιουργού δικαίου. Τα στοιχεία που συνέθεταν τη θεσμική εικόνα του αυτοκράτορα και τα οποία συνεχώς προβάλλονταν με τη συνθηματολογία που είχε διαμορφώσει η οικεία γραμματεία ήταν «φιλανθρωπία», «δικαιοσύνη», «ευεργεσία», «βοήθεια» κ.λπ.

Απόλυτη ανταπόκριση βρήκε η θεσμική αυτή εικόνα στα *Κάτοπρα ηγεμόνος*, ένα σύνολο κειμένων που τυπικώς μεν εντάσσονται στη φιλολογία και τη

ρητορική, ουσιαστικά όμως ανήκουν στον χώρο της πολιτικής επιστήμης και του δημοσίου δικαίου⁴.

Θεμέλιο της πολιτικής θεωρίας των βυζαντινών, ήδη από την πρώτη περίοδο, ήταν η συνέχιση της ενιαίας κρατικής υποστάσεως της παλαιάς ρωμαϊκής αυτοκρατορίας υπό τον νέο θρησκευτικό προσανατολισμό. Έτσι, η έννοια αυτή εκφράζεται από το τρίπτυχο: ορθοδοξία, ρωμαϊκότητα και αυτοκράτορας επιλεγμένος από τον Θεό. Το τρίτο αυτό μέρος συντίθεται από τα στοιχεία εκείνα που αποτέλεσαν την αυτοκρατορική ιδέα, όπως αυτή προβλήθηκε στα προόμια των νόμων.

Αυτό υπήρξε το θεσμικό πλαίσιο λειτουργίας του πολιτεύματος. Η έλλειψη δε ενός από τα συνθετικά αυτά στοιχεία της αυτοκρατορικής ιδέας οδηγούσε αναπόφευκτα σε κλονισμό της νομιμοποίησης του συγκεκριμένου αυτοκράτορα. Οι συνέπειες ενός κλονισμού ποίκιλλαν από μια λαϊκή εξέγερση, όπως η στάση του Νίκα, μέχρι την απλή εκτόξευση επαναστατικών συνθημάτων χωρίς άλλη συνέχεια.

Ένα περιστατικό αυτής της μορφής, μοναδικό ωστόσο από άποψη βαρύτητας στην πολιτική ιστορία του Βυζαντίου, διασώζει ο Ιωάννης Μαλάλας στη *Χρονογραφία του*. Το επαναλαμβάνω γιατί το θεωρώ ιδιαίτερα σημαντικό από πολιτική άποψη. Με αφορμή κάποιες θανατικές καταδίκες οπαδών των δήμων Βενέτων και Πρασίνων στα χρόνια του Ιουστινιανού, συνέπραξαν οι δύο δήμοι ζητώντας την απονομή χάρις. Επειδή δε ο αυτοκράτορας απέρριψε το αίτημά τους, επευφήμησαν οι δήμοι τον εαυτό τους με τις λέξεις: «Φιλανθρώπων Πρασίνων και Βενέτων πολλά τὰ ἔπ»⁵. Έτσι όμως οικειοποιήθηκαν τη φιλανθρωπία, μια ιδιότητα που προσidiaze μόνο στον αυτοκράτορα.

4. Πρβλ. Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Αθήνα-Κομοτηνή, 1999², σ. 95 κ.έ.

5. Ioannis Malalae, *Chronographia*, έκδοση I.Thurn [C.F.H.B., 35.], Βερολίνο 2000, σ. 395.

Το φαινόμενο αυτό είχε επισημάνει ήδη πριν από 120 και πλέον χρόνια ο Theodor Mommsen, όταν έγραφε ότι «η αυτοκρατορική εξουσία είναι *αυταρχία* που μετριάζεται με διαρκή κατά δίκαιον επανάσταση». Αναφερόταν βέβαια στη ρωμαϊκή ηγεμονία, αλλά όπως πολύ αργότερα παρατήρησε ο δάσκαλός μου Hans-Georg Beck⁶, η ρήση αυτή ταίριαζε πολύ περισσότερο στις βυζαντινές πολιτειακές συνθήκες.

Τις συνθήκες αυτές περιγράφει με συγκεκριμένο τρόπο η Αικατερίνη Χριστοφιλοπούλου⁷ γράφοντας ότι το βυζαντινό πολίτευμα ήταν θεωρητικώς απόλυτη μοναρχία, μη υποκείμενη σε κοινοβουλευτικό έλεγχο και γραπούς συνταγματικούς περιορισμούς, με κύριο ρυθμιστή των πάντων τη βούληση του αυτοκράτορα. Έχοντας μόνος αυτός την αρμοδιότητα να νομοθετεί και να τροποποιεί την προϋπάρχουσα νομοθεσία, ο αυτοκράτορας ασκούσε θεωρητικώς νομοθετική εξουσία απόλυτη και ανεξέλεγκτη. Εντούτοις δεν μπορούσε να νομοθετεί κατά το δοκούν, αλλά αυτοπεριοριζόταν από το φυσικό δίκαιο και την ηθική, τη διδασκαλία της Εκκλησίας και την παλαιά ελληνική πνευματική παράδοση. Σε όλα αυτά τα πολύ σωστά μία μόνο επιφύλαξη θα είχα: ως προς το κατά πόσο υπήρχε πράγματι αυτοπεριορισμός κι όχι γνήσιος περιορισμός από το περιεχόμενο της αυτοκρατορικής ιδέας, που διαμορφώθηκε με την προαναφερθείσα διαδικασία.

Ειδικώς ως προς το νομοθετείν, όριο της εξουσίας του αποτελούσαν οι καλώς κείμενοι νόμοι ή, κατά τη διατύπωση της Εισαγωγής (2.4), «οί έγκεκριμένοι ρωμαϊκοί νόμοι» και κατά τον Μανουήλ Α΄ (σε Νεαρά του Νοεμβρίου 1158) «τὸ δίκαιον καὶ ἡ τῶν νόμων εὐθύτης», που δεν ήταν τίποτε άλλο παρά το καθιερωμένο σύστημα ρύθμισης των έννομων σχέσεων. Κάθε φορά που νομοθετούσε ο αυτοκράτορας, όφειλε να πείσει ότι δεν «καινοτομεί» και ότι σέβεται το παραπάνω σύστημα. Άλλωστε, οι υπήκοοι αποτελούσαν παράγοντα

6. H.G. Beck, *Senat und Volk von Konstantinopel*, Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist.Kl., Sitzungsberichte, 1966, σ. 3.

7. Αικ. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α': 324-610, Θεσσαλονίκη, 1992, σ. 336.

μιας άτυπης μεν αλλά πολύ ουσιαστικής νομοθετικής διαδικασίας, που δεν ολοκληρωνόταν παρά με την αποδοχή κάθε νέας ρύθμισης, αποδοχή που πιστοποιούνταν με τη γενική εφαρμογή της. Επομένως, η αμφισβήτηση εκδηλώνόταν με τη μη εφαρμογή της παράνομης διάταξης.

Όταν παρίστατο ανάγκη, ακόμα και τα δικαστήρια αμφισβητούσαν την ανεξέλεγκτη εξουσία του αυτοκράτορα. Μια τέτοια περίπτωση διασώζει η *Πείρα* (63.1)⁸. Όταν κάποτε ο Ρωμανός Γ΄ Αργυρός παρενέβη με αντιγραφή, «rescriptum» δηλαδή, σε εκκρεμή ποινική δίκη με αντικείμενο την αρπαγή κάποιας γυναίκας, αποφάνθηκε ότι τα πράγματα των δραστών, είτε αυτοργών είτε συνεργών, ανεξάρτητα από τη μορφή της συνέργειας, δημεύονται. Του αντίτειναν οι δικαστές ότι αν μεν εξέδωσε το έγγραφο με βάση την εξουσία του να νομοθετεί ή να δικάζει, έχει καλώς, αν όμως ο αυτοκράτορας απέβλεψε σε ερμηνεία του νόμου, τότε πρέπει να γνωρίζει τον νόμο (*Βασιλικά* 60.58.1) που ορίζει ότι τα πράγματα των αυτοργών μόνο και των άμεσων συνεργών περιέρχονται στο θύμα, ενώ όσοι απλώς παρείχαν βοήθεια τιμωρούνται μεν με σωματικές ποινές, όχι όμως με απώλεια της περιουσίας τους. Με έναν λόγο, «τον έβαλαν στη θέση του».

Συνέπεια των περιορισμών στην άσκηση της αυτοκρατορικής εξουσίας είναι η διάκριση ανάμεσα στη βασιλεία και στην τυραννίδα, που με πολλή γλαφυρότητα αλλά και σαφήνεια αναπτύσσει στον «περί Βασιλείας» λόγο του προς τον αυτοκράτορα Αρκάδιο ο επίσκοπος Πενταπόλεως Συνέσιος το 399. Την περίφημη φράση από τον λόγο αυτό –«βασιλέως μὲν ἔστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος»– επανέλαβε (ίσως γύρω στο 1047) ο Ιωάννης Μαυρόπουλος, συντάσσοντας για τον Κωνσταντίνο Θ΄ Μονομάχο το σχέδιο για την ίδρυση του «Διδασκαλείου τῶν νόμων».

Ο κατ' εξοχήν τύραννος της βυζαντινής ιστορίας υπήρξε ο Φωκάς (602-610). Η απομάκρυνσή του από τον θρόνο φαίνεται πως πέρασε και στον Ακά-

8. I. και Π. Ζέπου, *Jus Graecoromanum*, τ. 4, Αθήνα, 1931 (ανατύπ. Άαλεν, 1962), σ. 235.

θιστο Ύμνο. Σύμφωνα με την άποψη της Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου⁹, αυτός ο αυτοκράτορας νοείται στον στίχο «Χαῖρε τύραννον ἀπάνθρωπον ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς». Εδώ πρέπει να παρατηρηθεί ότι οι ευχαριστίες προς τη Θεοτόκο για τη βοήθειά της προς εκδίωξη του τυράννου συνδέονται με την πάγια θέση της πολιτικής θεολογίας ότι η άνοδος στον θρόνο κακών ηγεμόνων αποτελεί θεία τιμωρία για τις παρεκτροπές των ανθρώπων.

Η επιλογή του αυτοκράτορα από τον Θεό αποτελεί μέρος του τριπύκου της έννοιας της πολιτείας, όπως επίσης και η σχέση του με τη θεότητα αποτελεί στοιχείο της αυτοκρατορικής ιδέας. Η θεία επιλογή επιβαλλόταν στις *ευφημίες* κατά τη διαδικασία της αναγόρευσης του νέου αυτοκράτορα. Το αντίθετο ήταν η *δυσφημία*, η οποία, όπως εμφανίζεται στις ιστορικές πηγές, δίνει την εντύπωση μιας τυπικής διαδικασίας για την αποδοκίμασία αυτοκράτορα που δεν ανταποκρίνεται πλέον στο περιεχόμενο της αυτοκρατορικής ιδέας. Έτσι, για παράδειγμα, κατά τη διήγηση του πατριάρχη Νικηφόρου τα πληρώματα του στόλου «Λεόντιον μὲν δυσφημοῦντες ἀθετοῦσι, ψηφίζονται δὲ Ἄψίμαρον»¹⁰. Και αλλού: «Οἱ δὲ τῆς πόλεως Χερσῶνος Ἰουστινιανόν μὲν αἰσχρῶς δυσφημήσαντες καθύβριζον, Βαρδάνην δὲ τὸν ἔκεισε ὄντα ἐξόριστον ὡς βασιλέα εὐφήμουν»¹¹. Και περαιτέρω: «Στασιάζουσιν οὖν ἐξ αὐτοῦ (εννοεῖ τους στραπώτες του Ουσικίου), καὶ τὸν μὲν βασιλέα Ἀναστάσιον ἐδυσφήμουν (...) κ.λπ.»¹².

Σε μια άλλη περίπτωση γίνεται χρήση του όρου *αποκήρυξις*, ίσως ως *contrarius actus* του *ανακήρυξις*. Γράφει κάπου ο Θεοφάνης: «Φοβηθεῖσα δὲ Εἰρήνη τὸ ὄρημα τοῦ λαοῦ ἀπέλυσεν αὐτόν (εννοεῖ τον γιο της, δηλαδή τον

9. Αικ. Χριστοφιλοπούλου, «Ἐνδειξις διὰ τὴν χρονολόγησιν τοῦ Ἀκαθίστου Ὑμνου», Ι 35 (1966/67) 47-67. Ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνεῖα τῶν στίχων αὐτῶν ἔχουν διατυπωθεῖ πολλές γνώμες. Ὑποστηρίζεται κυρίως ὅτι ἐδῶ ἐννοεῖται ὁ Σατανάς. Ἀλλὰ καὶ ἀν ἀκόμη δεχθούμε αὐτὴ τὴν ἀπόψη, μπορεῖ ὁ συντάκτης τοῦ Ὑμνου νὰ ταύτιζε τὸν τύραννο Φωκά με τὸν Σατανά.

10. 41,19-20, ἐκδ. C. Mango, *Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History*, Ουάσιγκτον, 1990, σ. 98.

11. 45,50-52, *ὁ.π.*, σ. 110.

12. 50,15-16, *ὁ.π.*, σ. 118.

Κωνσταντίνο ΣΤ΄). Αὐτοὶ δὲ τοῦτον αὐτοκράτορα ἐκύρωσαν μὲν, ἀπεκήρυξαν δὲ τὴν τούτου μητέρα»¹³.

Κάποτε ὅμως ἡ πρωτοβουλία γιὰ τὴν ἀποδοκιμασία τοῦ αὐτοκράτορα ποὺ δὲν πληροῖ τις κατὰ τις ἀρχές τοῦ πολιτεύματος προϋποθέσεις προέρχεται ὀχι ἀπὸ λαϊκές μάζες ἢ στρατιωτικές μονάδες, ἀλλὰ ἀπὸ πολιτειακὰ ὄργανα. Αὐτὸ συνέβη στὴν περίπτωση τοῦ Ἡρακλωνά και τῆς μητέρας τοῦ Μαρτίνας, τὸ δε ὄργανο ποὺ ἀντέδρασε ἦταν ἡ σύγκλητος. Τα γεγονότα εἶναι γνωστά. Ο γάμος τοῦ Ἡρακλείου με τὴν ἀνηψιά τοῦ Μαρτίνα εἶχε ἀποδοκιμασθεῖ ὡς αἰμομικτικός. Γι' αὐτὸ δὲν γινόταν κατ' ἀρχὴν ἀποδεκτὸς ὡς διάδοχος ὁ Ἡρακλωνάς, ἀλλὰ μόνον ὁ γιος τοῦ Ἡρακλείου ἀπὸ τὸν πρῶτο τοῦ γάμο, Κωνσταντῖνος (Γ'). Αὐτὸς ὅμως δὲν ἐζήσῃε πολὺ μετὰ τὴν ἀνοδό τοῦ σὸν θρόνο –εἰκάζεται πὼς δηλητηριάστηκε ἀπὸ τὴ Μαρτίνα– και μονοκράτορας ἔμεινε ὁ Ἡρακλωνάς, ποὺ υποχρεώθηκε νὰ προσλάβει ὡς συναυτοκράτορά τοῦ τὸν ἀνηψιὸ τοῦ, τὸν γιο τοῦ Κωνσταντῖνου Γ', Κωνσταντα Β'. Ἡ λύση ὅμως δὲν ικανοποίησε και, ὅπως γράφει ὁ Θεοφάνης, «Τούτῳ τῷ ἔτει ἀπώσατο ἡ σύγκλητος Ἡρακλωνῶν ἅμα Μαρτίνῃ τῇ μητρὶ αὐτοῦ»¹⁴. Σε ἄλλο σημεῖο διευκρινίζει ὁ ἴδιος ἱστορικός ὅτι ἡ σύγκλητος ἐνήργησε ἔτσι διερμηνεύοντας τὴ βούληση τοῦ λαοῦ: «Ἡ δὲ σύγκλητος και ἡ πόλις Πύρρον (δηλαδὴ τὸν πατριάρχη) ὡς ἀσεβῆ σὺν τῇ Μαρτίνῃ και τῷ υἱῷ αὐτῆς ἐξέέωσαν»¹⁵.

Ανάμειξη τῆς συγκλήτου ἔχομε και σε μια ἄλλη περίπτωση ποὺ κατέληξε σε παραίτηση τοῦ αὐτοκράτορα. Πρόκειται γιὰ τὸν Θεοδοσίο Γ' (715-717) ποὺ ἀνήλθε σὸν θρόνο χωρὶς ἰδιαίτερη διάθεση, σύμφωνα τουλάχιστον με ὅσα γράφει ὁ Θεοφάνης. Ὅταν λοιπὸν διεξεδίκησε τὴν ἐξουσία ὁ στρατηγὸς τῶν Ἀνατολικῶν Λέων, ὁ μετέπειτα Λέων Γ', κρίνοντας προφανῶς τα μέλη τῆς συγκλήτου ὅτι δὲν συνέφερε σὸ κράτος ἡ παραμονὴ τοῦ Θεοδοσίου σὸν θρόνο, τὸν ἐπεισαν μαζί με τὸν πατριάρχη Γερμανὸ νὰ παραιτηθεῖ: «Γνοὺς δὲ

13. Θεοφάνης, ἐκδ. C. De Boor, Λειψία, 1883, σ. 466, 20-22.

14. Θεοφάνης, ὁ.π., σ. 341, 24-25.

15. Θεοφάνης, ὁ.π., σ. 331, 3-4.

ὁ Θεοδόσιος τὰ πραχθέντα καὶ βουλευσάμενος Γερμανὸν τὸν πατριάρχην καὶ τὴν σύγκλητον, ἔλαβε λόγον διὰ τοῦ αὐτοῦ πατριάρχου τῆς αὐτοῦ ἀβλαβείας (...), καὶ οὕτως ἐγχειρίζει αὐτῷ τὴν βασιλείαν»¹⁶.

Σχολιάζοντας ο Beck τὴ σειρά τῶν γεγονότων που κατέληξαν στὴν ἐκθρόνιση τοῦ Μιχαὴλ Καλαφάτη διατυπώνει τὴν ἀπόψη πως ἡ ἐξέγερση συντελέσθηκε με τέτοια μορφή που ὀδηγούσε στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ πρωταγωνιστές τῆς ἦταν πεπεισμένοι πως ἐνεργούσαν σύμφωνα με τὴς ἀρχές λειτουργίας τοῦ πολιτεύματος¹⁷. Με ἀφορμὴ τὴν ἐπανάληψη τῶν ἰδίων ἐνεργειῶν τὸ 1077 κατὰ τὴν καθάρωση τοῦ Μιχαὴλ Ζ΄ Δούκα, παρατηρεῖ ὅτι ὅλα δείχνουν πως ἡ πεποίθηση αὐτὴ εἶχε νομικὸ ὑπόβαθρο. Πάντως φαίνεται νὰ εἶναι κατ' ἀρχὴν ἀρνητικὸς ἀπέναντι στὸν ὄρο «δικαίωμα ἀντίστασης»¹⁸, τὸν ὁποῖο χρησιμοποιεῖ σὲ κάποιον βιβλίῳ του ὁ Ξανάλατος. Τονίζει τὸν ἐπαναστατικὸ χαρακτῆρα ὅλων τῶν ἐνεργειῶν τοῦ 11ου αἰῶνα που εἶχαν σχέση με τὴν ἀποπομπὴ ἐνὸς αυτοκράτορα, ἀλλὰ παραδέχεται ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ κανένας τὴ «νομιμότητα» τους.

Λαμβάνοντας ὑπόψη ὅλα τὰ παραπάνω, καταλήγω στὸ ὅτι ὅλα τὰ περιστατικά που ἀπέληξαν στὴν ἀπομάκρυνση αυτοκράτορα γιὰ λόγους πολιτειακῆς τάξης ἦταν ἐνέργειες που ἐντάσσονταν σὲ ἓνα γενικότερο σύστημα ασφαλιστικῶν δικλίδων, τὴς ὁποῖες τὸ βυζαντινὸ πολίτευμα εἶχε διαμορφώσει καὶ ἀναπτύξει γιὰ τὴν ἐκτόνωση «πολιτικῶν» κρίσεων.

16. Θεοφάνης, σ. 390, 20-24.

17. Beck, *ὁ.π.*, σ. 44.

18. Στὸ ἴδιο, σ. 45/46, σημ. 98.

Πασχάλης Κιπρομπίδης

Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών, Δ/ντής ΚΝΕ/ΕΙΕ

Απόψε που ολοκληρώνουμε αυτή τη σειρά των ομιλιών του κύκλου «Επιστήμης Κοινωνία» του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, ήθελα να εκφράσω τη μεγάλη εκτίμηση που σταδιακά οικοδομήθηκε μέσα μου για το κοινό που τα τελευταία δύο χρόνια παρακολουθώ να συρρέει σ' αυτή την αίθουσα, συχνά παρά τις καιρικές συνθήκες, και να μας δίνει τη χαρά του διαλόγου που μας βγάζει από τα κλειστά τείχη της επιστήμης και μας προσφέρει την ευκαιρία να σταθμίσουμε τη δική μας τη δουλειά μέσα στο πλαίσιο της επικοινωνίας μας με την κοινωνία. Σας ευχαριστώ ιδιαίτερα γι' αυτό.

Στη δική μου παρουσίαση είχα προσπαθήσει να τονίσω τις μεσαιωνικές ρίζες της έννοιας της αντίστασης, της αντίστασης στην εξουσία, όπως γνωρίζουμε αυτή την έννοια στην πολιτική σκέψη της νεωτερικότητας και στην πολιτική πράξη της νεωτερικότητας. Κατέληξα διαβάζοντας ορισμένα αποσπάσματα από τη μετάφρασή μου της *Δεύτερης Πραγματείας* του John Locke, στην οποία φαίνεται χαρακτηριστικά η εννοιολογική αποσαφήνιση της ιδέας της αντίστασης ως ενός τρόπου με τον οποίο οι κοινωνίες και τα άτομα που τις απαρτίζουν αντιπαρατίθενται στην αυθαιρεσία της εξουσίας.

Τελειώσαμε στον 17ο αιώνα. Απόψε θα δοκιμάσω να παρακολουθήσω πολύ συνοπτικά και σχηματικά την περαιτέρω εξέλιξη αυτού του ζητήματος της πολιτικής θεωρίας μετά τον 17ο αιώνα, μετά δηλαδή τη ρητή διατύπωση της έννοιας της αντίστασης που έχουμε στο τέλος του 17ου αιώνα στο έργο του John Locke.

Πώς δηλαδή περνούμε από τη μεσαιωνική παράδοση στη νεωτερικότητα;

Είναι χαρακτηριστικό ότι στη νεωτερικότητα ουσιαστικά έχουμε την αντιπαράθεση δύο εννοιών, της έννοιας της κυριαρχίας και της έννοιας της αντίστασης. Η κυριαρχία είναι η κατ' εξοχήν μοντέρνα έννοια. Είναι η έννοια με την οποία οι πολιτείες, κυρίως τα καινούργια δυναστικά κράτη που δημιουργούνται από τον 16ο αιώνα και εξής, προσπαθούν να χειραγωγήσουν και να εκσυγχρονίσουν τις κοινωνίες. Προς αυτή την έννοια της κυριαρχίας αντιπαράκειται η έννοια της αντίστασης, όπως την είδαμε κυρίως να αρθρώνεται τον 16ο αιώνα από στοχαστές που εμφορούνται κυρίως από τη μέριμνα για την περιφρούρηση της ανεξαρτησίας και της ακεραιότητας της θρησκευτικής συνείδησης.

Εκείνο όμως το οποίο ισχύει κατά κράτος την εποχή της νεωτερικότητας δεν είναι η αντίσταση αλλά η κυριαρχία. Αυτό φαίνεται, τόσο με τις μεγάλες θεωρίες της πολιτείας που διατυπώνουν στοχαστές όπως ο J. Bodin και ο Th. Hobbes, αλλά κυρίως χαρακτηριστικά εκδηλώνεται με τον εκδημοκρατισμό της έννοιας της κυριαρχίας την εποχή του Διαφωτισμού. Αυτό συμβαίνει όταν η έννοια της κυριαρχίας μεταφέρεται από τον δυνάστη, από τον φορέα της δυναστικής εξουσίας και νομιμότητας προς τον λαό, προς το σύνολο του κοινωνικού σώματος που πλέον προσδιορίζεται ως έθνος, όπως το βλέπουμε πολύ χαρακτηριστικά στον Jean-Jacques Rousseau, χωρίς όμως να μειώνεται καθόλου η απολυταρχία της κυριαρχίας.

Έτσι, είναι χαρακτηριστικό ότι και σε ένα σύστημα το οποίο εδράζεται στην έννοια της λαϊκής κυριαρχίας, όπως είναι το δημοκρατικό σύστημα του Jean-Jacques Rousseau, δεν παραμένει κανένα περιθώριο για αντίσταση στην αυθαιρεσία της εξουσίας. Μέχρι σημείου μάλιστα που μας λέει σε μια αριστοτεχνική έκφραση ο Rousseau, ότι εκείνος που δεν συμφωνεί με τον κυρίαρχο, που τώρα είναι ο κυρίαρχος λαός, «θα εξαναγκαστεί να γίνει ελεύθερος». Εδώ οι σχολιαστές του 20ού αιώνα βλέπουν τις καταβολές του ολοκληρωτισμού.

Τι συμβαίνει για να ξαναφτάσουμε στην εμφάνιση της έννοιας της αντίστασης στην εξουσία; Πρόκειται για ένα πολύ ακανθώδες θεωρητικό πρόβλημα, το οποίο δυσκολεύεται να λύσει η πολιτική σκέψη του Διαφωτισμού. Ακριβώς

γιατί η πολιτική σκέψη του Διαφωτισμού είναι μια έκφραση ενσυνείδητη και μαχητική της νεωτερικότητας και δεν μπορεί να βρει καταφύγιο στις μεσαιωνικές έννοιες, από τις οποίες αναδύεται η ιδέα της αντίστασης.

Ο μόνος τρόπος που απομένει είναι μια αναγωγή στην έννοια του δικαίου, την περιστολή της εξουσίας από κάποιους θεμελιώδεις νόμους. Όμως όχι από την παλαιά παράδοση του ρωμαϊκού δικαίου, την οποία φοβούνται οι στοχαστές επειδή η έννοια του νόμου όπως διατυπώνεται στη ρωμαϊκή παράδοση είναι εκείνη που εδραιώνει την απολυταρχία του αυτοκράτορα, του ηγεμόνα. Έτσι έχουμε την αναγωγή στις τοπικές παραδόσεις του δικαίου των ευρωπαϊκών εθνών, στην έννοια του φραγκικού δικαίου. Πρόκειται για μια πραγματικά επική θεωρητική προσπάθεια στην οποία αποδύεται ο Μοντεσκιέ στα μέσα του 18ου αιώνα για να βρει έναν τρόπο να θεμελιώσει την περιστολή της αυθαιρέσας της εξουσίας, χωρίς όμως να μπορεί να παραγάγει και να θεμελιώσει ένα δικαίωμα αντίστασης, ενεργού αντίστασης στην εξουσία. Η παράδοση η οποία είχε εκφραστεί από τον Locke βρίσκεται σε όλη αυτή την εποχή στην παρανομία. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Locke ο ίδιος δημοσίευσε το σύγγραμμά του ανώνυμα και σε όλη του τη ζωή δεν παραδέχτηκε ποτέ την πατρότητα του έργου του ακριβώς γιατί ανησυχούσε για το τόσο ριζοσπαστικό και ανατρεπτικό επιχείρημα αντίστασης κατά της εξουσίας, επιχείρημα που αναγόταν στους μοναρχομάχους και τους στοχαστές της προτεσταντικής αντίστασης.

Οπότε πώς επανέρχεται στην ευρωπαϊκή σκέψη η παρακαταθήκη των ιδεών της αντίστασης; Είναι κάπως παράδοξο –από τα παράδοξα που κάνουν το έργο της ιστορίας των ιδεών τόσο ενδιαφέρον– ότι τη μεγάλη εποχή των δημοκρατικών επαναστάσεων στο δεύτερο ήμισυ του 18ου αιώνα –μία εποχή που κορυφώνεται με την Αμερικανική και κυρίως με τη Γαλλική Επανάσταση και εισάγει τον επαναστατικό, τον ανατρεπτικό 19ο αιώνα– αναβιώνει μαχητικά η παράδοση της αντίστασης στην εξουσία διά της επίκλησης των δικαιωμάτων, διά της επιστροφής δηλαδή στις Μεσαιωνικές ρίζες της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης.

Είναι η εποχή δηλαδή που, με τη ζύμωση των πολιτικών ιδεών και τη μεταλλαμπάδευση της έννοιας της επανάστασης, επιχειρείται ένας συνδυασμός των πολιτικών εννοιών: αφενός της δημοκρατικής έννοιας της κυριαρχίας αλλά και

της περιστολής της από την έννοια ενός θεμελιώδους νόμου που φέρνει στο προσκήνιο τον νεότερο συνταγματισμό και αφετέρου από τη ρητή διεκδίκηση του δικαιώματος να αντιστέκονται τα άτομα στην εξουσία, όταν η τελευταία παραβιάζει τα θεμελιώδη δικαιώματά τους.

Αυτή είναι η φιλοσοφία που εκφράζεται στη Διακήρυξη της Αμερικανικής Ανεξαρτησίας και βρίσκει τις συγκεκριμένες πρακτικές της εκφράσεις στα συντάγματα και στις διακηρύξεις των δικαιωμάτων που έχουμε πρώτα στην Αμερική και μετά στη Γαλλία, αρχίζοντας από το 1789. Παραδόξως λοιπόν, με όλες αυτές τις συναρτήσεις που δημιουργούν την ιστορία των ιδεών, επανέρχεται το παλιό μεσαιωνικό θρησκευτικό αίτημα που παίρνει πλέον εντόνως εκκοσμικευμένη μορφή, υπό το επαναστατικό ένδυμα που του προσφέρει η νεωτερικότητα.

Έχει σπκωθεί η αυλαία της εποχής των επαναστάσεων. Το αίτημα από τη διατύπωσή του στις διακηρύξεις των μεγάλων επαναστάσεων μεταλαμπαδεύεται προς τα έθνη της Ευρώπης που αναζητούν τον αυτοπροσδιορισμό τους και βρίσκουν στη διεκδίκηση του δικαιώματος της αντίστασης προς την τυραννία, είτε προς την εσωτερική τυραννία των απόλυτων μοναρχών τους είτε προς την εξωτερική τυραννία της ξενοκρατίας, ιδίως στις περιοχές της Ανατολικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης, μια δυνατότητα για να αρθρώσουν την ταυτότητα και να διεκδικήσουν την αυτοτέλειά τους.

Έτσι μπαίνουμε στην εποχή που αποκάλεσε ο Αδαμάντιος Κοραΐς «εκατονταετηρίδα της ελευθερίας των εθνών» που είναι ο 19ος αιώνας, μια εποχή κατά την οποία συνεχώς ακούγεται η διατύπωση του αιτήματος και του δικαιώματος της αντίστασης στην τυραννία, στην αυθαιρεσία, στην κάθε μορφής αυθαίρετη εξουσία, διακήρυξη που δημιουργεί την εντύπωση ότι το δικαίωμα και η έννοια της αντίστασης είναι μοντέρνες έννοιες, έννοιες που γίνονται τόσο οικείες σε εμάς, ώστε να μας εμποδίζουν να δούμε τις ιστορικές τους ρίζες.

Αυτές είναι νομίζω μερικές σκέψεις που μας βοηθούν να συνειδητοποιήσουμε πόσο πολύπλοκη και πόσο πολυεπίπεδη υπήρξε η ευρωπαϊκή εμπειρία, που παρήγαγε τα δικαιώματα με τα οποία ζούμε σήμερα.

Νίκος Ν. Αλιβιζάτος

Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών

Σας ευχαριστώ πολύ κ. Πρόεδρε. Αντιλαμβάνεστε ότι λόγω της δικής μου ειδικότητας θα με απασχολήσει πρωτίστως η θεσμική αποτύπωση του δικαιώματος αντίστασης.

Δεν είμαι τόσο καλός στην ιστορία των ιδεών όσο στην ιστορία των Συνταγμάτων. Θέλω, κατ' αρχάς, να σας αναγγείλω τα τρία μέρη της μικρής μου παρέμβασης. Πρώτον, η θεσμική αποτύπωση του δικαιώματος αντίστασης. Δεύτερον, αυτό το οποίο πιστεύω ότι είναι η αμέσως χαμηλότερη –κατώτερη όχι αξιολογικά, αλλά σε ένταση– έννοια της πολιτικής ανυπακοής και η οποία αυτή την εποχή αποκτά κρίσιμο νόημα. Και, τρίτον, η έννοια του πολιτικού αδικήματος, που συναρτάται και με το δικαίωμα της αντίστασης και με την πολιτική ανυπακοή. Η έννοια του πολιτικού αδικήματος που συζητείται πολύ τους τελευταίους μήνες στη χώρα μας, εν όψει της δίκης της 17N. Νοείται πολιτικό αδίκημα σε μια δημοκρατία;

Ξεκινάω από το πρώτο σημείο, από τη θεσμική δηλαδή αποτύπωση του δικαιώματος της αντίστασης. Η πρώτη εξαγγελία περιλαμβάνεται στη Magna Carta, το 1215. Ακολουθούν διάφορα κείμενα για να φτάσουμε βέβαια στην αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας του 1776 διά χειρός Τζέφερσον. Στη Διακήρυξη αυτή εξαγγέλλεται το δικαίωμα όχι απλώς της μεταβολής του πολίτευματος αλλά και της κατάλυσής του από κάθε γενιά όταν αυτό συνιστά τροχοπέδη για την ευτυχία του λαού.

Λίγα χρόνια αργότερα, η γαλλική Διακήρυξη του 1789 εξαγγέλλει στο άρθρο 2 ως φυσικά και अपαράγραπα δικαιώματα την ελευθερία βεβαίως, την ιδιοκτησία, την προσωπική ασφάλεια και το δικαίωμα αντίστασης στην καταπίεση. Δηλαδή εξίσου πολύ με την ελευθερία, την ιδιοκτησία –τα όσια και ιερά της αστικής επανάστασης– και το δικαίωμα βέβαια της ασφάλειας, εξαγγέλλεται ως απαράγραφο δικαίωμα και το δικαίωμα αντίστασης.

Μάλιστα, στο ροβεσπεριανό Σύνταγμα του 1793 βρίσκει κανείς μιαν ακόμη γλαφυρότερη αποτύπωση του δικαιώματος αντίστασης, ακόμη και διά βίαιων μέσων, στον παράνομο νόμο.

Από εκεί το υιοθέτησαν πολλά ευρωπαϊκά Συντάγματα του 19ου αιώνα, μεταξύ άλλων και το δικό μας, για να φτάσουμε στον 20ό αιώνα όπου το δικαίωμα αντίστασης εξαγγέλλεται στις χώρες κυρίως εκείνες που πέρασαν τυραννίες, που έζησαν δικτατορίες. Έτσι, το βλέπει κανείς αποτυπωμένο στα Συντάγματα των λατινοαμερικανικών χωρών, όπου η αντίσταση δεν εξαγγέλλεται απλώς ως δικαίωμα και ως υποχρέωση, αλλά υπάρχουν λεπτομερέστερες προβλέψεις για το τι θα υποστούν οι τύραννοι σε περίπτωση που θα αποκατασταθεί εν συνεχεία η νομιμότητα.

Η σχετική διάταξη στο δικό μας Σύνταγμα το άρθρο 120 παράγραφος 4, περιλαμβάνει το ιστορικό 1-1-4 το παλιό, το οποίο είναι μια διάταξη του Συντάγματος του Όθωνα του 1844 (άρθρο 107 τότε). Η διάταξη επανελήφθη σε όλα τα Συντάγματά μας έκτοτε, αποτέλεσε σύνθημα στη δεκαετία του '60, κυρίως μετά τα Ιουλιανά. Μετά την τυραννία της δικτατορίας των συνταγματάρχων διαμορφώθηκε ως εξής (με πλάγια στοιχεία σημειώνονται οι προσθήκες):

Άρθρο 120§4

Η τήρηση του Συντάγματος επαφίεται στον πατριωτισμό των Ελλήνων, που δικαιούνται και υποχρεούνται να αντιστέκονται με κάθε μέσο εναντίον οποιουδήποτε επιχειρεί να το καταλύσει με τη βία.

Δεν πρόκειται, συνεπώς, μόνο για δικαίωμα αλλά και για υποχρέωση να αντιστέκεται κανείς με κάθε μέσο –άρα και με βίαια μέσα– εναντίον οποιουδήποτε επιχειρεί να καταλύσει το Σύνταγμα με τη βία. Όχι, δηλαδή, σε περίπω-

ση μιας «τρέχουσας», μιας «ελάσσονος» παραβίασης μιας συνταγματικής διάταξης ή μιας μικρής παρεκτροπής, αλλά σε περίπτωση κατάλυσης του Συντάγματος, δηλαδή του ίδιου του πολιτεύματος, διά της βίας.

Όπως σωστά έχει επισημάνει ο καλύτερος μελετητής αυτής της διάταξης υπό το ισχύον Σύνταγμα, ο συνάδελφός μου Φίλιππος Σπυρόπουλος, πρόκειται για μια διάταξη, σκοπός της οποίας είναι η τήρηση του Συντάγματος και όχι η ανατροπή του. Η τήρηση του Συντάγματος όταν επιχειρείται η κατάλυσή του.

Συνεπώς το περιεχόμενο του δικαιώματος αντίστασης, όσο και αν αυτό ηχεί παράδοξο, είναι «συντηρητικό» του δημοκρατικού πολιτεύματος. Το δικαίωμα αντίστασης αποβλέπει στο να γίνει σεβαστό το δημοκρατικό πολίτευμα, έτσι όπως αυτό κατοχυρώνεται από το ισχύον Σύνταγμα.

Συνεπώς –και ολοκληρώνω το πρώτο μέρος της παρέμβασής μου– το δικαίωμα αντίστασης στη χώρα μας αλλά και παντού πλέον στον κόσμο είναι η διατήρηση του δημοκρατικού πολιτεύματος, η προστασία του από κάθε προσπάθεια για ανατροπή του.

Με τον όρο πολιτική ανυπακοή μεταφράζω τη βρετανική *civil disobedience*. Με αυτήν επιδιώκεται η τήρηση του Συντάγματος διά του εκποτισμού του άδικου νόμου χωρίς τη χρήση βίας.

Οι περισσότεροι συγγραφείς που έχουν χρησιμοποιήσει τον όρο –υπενθυμίζω τους πιο διάσημους, από τον Μαχάτμα Γκάντι και τον Λέοντα Τολστόι έως τον Μάρτιν Λούθερ Κινγκ και τον Τζον Ρόουλς– ορίζουν ως πολιτική ανυπακοή, τη συνειδητή, ατομική ή ομαδική μη βίαιη παραβίαση του νόμου, η οποία επιχειρείται φανερά. Ανυπακοή δεν είναι η ανυπακοή που λέγαμε στο στρατό, η μη εκτέλεση διαταγής, αλλά η φανερή και δημόσια συμπεριφορά στο όνομα μιας υπέρτερης αρχής: της ηθικής, της δικαιοσύνης, της συνειδησής μας, με σκοπό την κατάργηση ή τροποποίηση του συγκεκριμένου κανόνα και –προσθέτω– με αποδοχή ή ανοχή των κυρώσεων. Ο πολιτικός ανυπάκουος φυλακίζεται. Αναδέχεται τον κίνδυνο να οδηγηθεί στη φυλακή. Επαναλαμβάνω, λοιπόν, πολιτική ανυπακοή είναι η ενσυνείδητη ομαδική ή ατομική μη βίαιη παραβίαση του νόμου, η οποία επιχειρείται δημόσια και φανερά στο όνομα

μιας υπέρτερης αρχής, ανώτερης εν πάση περιπτώσει από τον κανόνα, με σκοπό την κατάργηση ή τροποποίηση του συγκεκριμένου κανόνα και αποδοχή ή έστω ανοχή των τυχόν κυρώσεων.

Κλασικότερη περίπτωση, για να χρησιμοποιήσω ένα οικείο παράδειγμα σε εμάς, πολιτικής ανυπακοής και όχι αντιστάσεως είναι οι αντιρροσές συνειδησής που αρνούνται να πάνε στον στρατό για σοβαρούς λόγους: θρησκευτικούς, ιδεολογικούς, φιλοσοφικούς ή άλλους. Σε μια χώρα που σέβεται τους νόμους –και όχι σαν τη δική μας, όπου σπανιότατα οι νόμοι εφαρμόζονται και όπου, ως εκ τούτου, οι έννοιες συγχέονται– η πολιτική ανυπακοή είναι μια ευγενική πρόθεση αμφισβήτησης μιας άδικης ρύθμισης εν όψει κάποιων υπέρτερων αρχών, με σκοπό την αντικατάστασή της.

Στην κατηγορία αυτή εμπίπτουν κατά τη γνώμη μου πρωτίστως οι εγκληματίες γνώμης, τα εγκλήματα γνώμης αλλά όχι μόνον αυτά. Όσοι χαρακτηρίζονται προστατευόμενοι εγκληματίες από διεθνείς οργανισμούς, όπως η Διεθνής Αμνηστία, αυτοί που δεν μετέρχονται, με άλλα λόγια, βίαια μέσα για την επίτευξη των σκοπών τους.

Φτάνω ήδη στο τρίτο μέρος της μικρής αυτής παρέμβασης, την έννοια του πολιτικού εγκλήματία.

Το Σύνταγμα μας χρησιμοποιεί τον όρο τρεις φορές, η τέταρτη μόλις καταργήθηκε με την αναθεώρηση του 2001. Σας θυμίζω ότι τα πολιτικά εγκλήματα υπάγονται στη δικαιοδοσία των ενόρκων (άρθρο 97§1: «Τα κακουργήματα και τα πολιτικά εγκλήματα δικάζονται από τα μικτά ορκωτά δικαστήρια»). Για τα πολιτικά εγκλήματα και μόνο γι' αυτά είναι δυνατόν να παρασχεθεί αμνηστία (άρθρο 47§3). Επίσης, μια άλλη μάλλον ξεχασμένη διάταξη, το άρθρο 62, προβλέπει ότι –ενόψει της εμπειρίας Ανδρέα Παπανδρέου το 1967– οι πρώην βουλευτές δεν διώκονται για πολιτικά αδικήματα, στο ενδιάμεσο των δύο Βουλών χρονικό διάστημα. Σας θυμίζω την υπόθεση ΑΣΠΙΔΑ το 1967. Τέλος, με την πρόσφατη συνταγματική αναθεώρηση, καταργήθηκε η διάταξη του άρθρου 7§1 που απαγόρευε την επιβολή της θανατικής ποινής στα πολιτικά εγκλήματα, εξαιρουμένων βεβαίως των μεικτών.

Η ιδέα πίσω απ' όλες τις ανωτέρω διατάξεις είναι η επιφύλαξη μιας επιεικέστερης μεταχείρισης στον πολιτικό εγκληματία, διότι τα κίνητρά του θεωρούνται ευγενέστερα από τα «ταπεινά» κίνητρα του κοινού εγκληματία. Αυτή η ιδέα ανάγεται στη νεωτερικότητα, δηλαδή στον διαφωτισμό, στην αμερικανική και στη γαλλική επανάσταση και στα επακολουθήσαντα έκτοτε. Είναι μια ιδέα υπέρ εκείνου ο οποίος αγωνίζεται για ευγενή ιδανικά και ο οποίος, ακριβώς επειδή αγωνίζεται για ευγενή ιδανικά, αντιμετωπίζεται με ιδιαίτερη επιείκεια. Είτε πρόκειται για την ποινική του μεταχείριση, κυρίως αυτό είναι το ζητούμενο, είτε και για άλλα ζητήματα.

Έχω την εντύπωση ότι η έννοια του πολιτικού εγκληματία, την οποία –επαναλαμβάνω– περιλαμβάνει το Σύνταγμα –κι άρα εμείς οι νομικοί οφείλουμε να αναζητήσουμε το νόημά της– δεν μπορεί παρά να είναι ακριβώς ο εντοπισμός, ο καθορισμός μιας κατηγορίας εγκλημάτων για τα οποία οι υπεύθυνοι, επειδή ακριβώς είχαν ευγενέστερα κίνητρα απ' ό,τι οι εγκληματίες του κοινού ποινικού δικαίου πρέπει να αντιμετωπίζονται με ευγενέστερο τρόπο από την Πολιτεία.

Σε ό,τι αφορά το δικαίωμα αντίστασης καθ' εαυτό, έτσι δηλαδή όπως αυτό κατοχυρώνεται από την παράγραφο 4 του άρθρου 120 του Συντάγματος, και η πολιτική ανυπακοή δεν θέτουν μείζονα προβλήματα στην προβληματική της εισήγησής μου. Όσοι τα ασκούν, νομίζω ότι πρέπει να αντιμετωπίζονται ως πολιτικοί εγκληματίες.

Ζήτημα θέτει η χρήση βίας σε ένα δημοκρατικό καθεστώς, όταν δηλαδή το πολίτευμα παρέχει τη δυνατότητα εκφοράς ακόμη και ανατρεπικού λόγου σε όσους το αμφισβητούν. Μπορεί να χαρακτηριστεί πολιτικός εγκληματίας αυτός που μετέρχεται την πιο ωμή βία για να πετύχει τους όποιους πολιτικούς στόχους του; Αρκεί, με άλλα λόγια, για τον χαρακτηρισμό ενός εγκλήματος ως πολιτικού, τα κίνητρά του εγκληματία να είναι πολιτικά; Ή μήπως χρειάζεται και οι εγκληματικές πράξεις να είναι πράγματι σε θέση να επιφέρουν το ανατρεπικό τους αποτέλεσμα;

Δεν θέλω να επαναλάβω εδώ τη γνωστή συζήτηση για τον ορισμό του πολιτικού εγκλήματος σε ένα δημοκρατικό καθεστώς. Μόλις δημοσίευσε σχετικό

άρθρο στο *Νομικό Βήμα* ο Γ. Αλ. Μαγκάκης, με τα κυριότερα σημεία του οποίου συμφωνώ. Ότι δηλαδή σε μια δημοκρατία, μόνον σε εντελώς οριακές περιπτώσεις είναι δυνατόν να χαρακτηρισθεί μια πράξη βίας πολιτικό έγκλημα.

Συζήτηση

Π. ΚΥΠΡΟΜΗΛΙΔΗΣ: Μετά από όσα πολύ ωραία είπε ο κ. Αλιβιζάτος κυρίως σε σχέση με την πολιτική ανυπακοή, αυτό το πραγματικά σημαντικότερο αίτημα της αντίστασης στην αυθαιρεσία, ήθελα να τον παρακαλέσω να σχολιάσει μία ακόμα περίπτωση. Μας ανέφερε τον Μαχάτμα Γκάντι, τον Μάρτιν Λούθερ Κινγκ καθώς και τον πολιτικό φιλόσοφο Τζον Ρουλς. Ηθελα να τον παρακαλέσω να σχολιάσει και την περίπτωση του Χένρι Ντέιβιντ Τορό, ενός από τους γνησιότερους εκφραστές της αφοσίωσης στην αξία της ελευθερίας, την οποία επιδιώκει να κατοχυρώσει και μέσω της πολιτικής ανυπακοής.

Ν. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ: Ενημερωτικά σας θυμίζω ότι πρόκειται για ποιητή Αμερικανό, ο οποίος έζησε τον 19ο αιώνα στη Βοστώνη και ο οποίος αρνήθηκε να καταβάλει φόρους, αφού οι Ηνωμένες Πολιτείες είχαν τότε εμπλακεί σε πόλεμο με το Μεξικό. Θεωρούσε τον πόλεμο αυτό ιμπεριαλιστικό. Με το σκεπτικό ότι τα χρήματά του καταλήγουν στη χρηματοδότηση αυτού του πολέμου, αρνούταν να πληρώσει φόρους. Εξ ου και θεωρείται, αν θέλετε, αυτός που ανακάλυψε τον όρο πολιτική ανυπακοή.

Τυχαίνει, χωρίς να έχουμε συνεννοηθεί με τον κ. Κυπρομηλίδη, να έχω το κείμενο μιας ομιλίας του Τορό στη Βοστώνη το 1848. Πρόκειται για ένα εξαιρετικό κείμενο, που θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής: Αφού το δικαίωμα του να επαναστατείς και να αντιστέκεσαι στην τυραννία της κυβέρνησης (ή στην αναποτελεσματικότητά της, όπως προσθέτει) είναι απόλυτα αναγνωρισμένο, θέτει το πολύ ενδιαφέρον ζήτημα του άδικου νόμου.

Θα αναγκαστούμε να συμμορφωνόμαστε προς αυτόν ή θα προσπαθήσουμε να τον μεταβάλουμε και μέχρις ότου τον μεταβάλουμε θα υπακούμε σε αυτόν. Ή διαφορετικά, θα παραβούμε τους συγκεκριμένους νόμους ευθύς

αμέσως. Υπό τέτοιες συνθήκες οι περισσότεροι πιστεύουν ότι θα πρέπει να περιμένουμε μέχρις ότου μεταπείσουμε την πλειοψηφία και αλλάξουμε τον άδικο νόμο.

Πιστεύουν ότι αν αντισταθούν, τότε η θεραπεία θα είναι χειρότερη από το κακό. Η ανυπακοή στον νόμο θα είναι χειρότερη από το κακό που επιφέρει ο ίδιος ο νόμος.

Ωστόσο ευθύνεται η ίδια η κυβέρνηση για το ότι η θεραπεία είναι χειρότερη από το κακό. Η ίδια η κυβέρνηση χειροτερεύει την κατάσταση. Γιατί δεν μπορεί άλλωστε η ίδια να προβλέψει το κακό και να λάβει εγκαίρως την πρωτοβουλία να μεταβάλει τον κακό νόμο;

Γιατί δεν βλέπει με στοργή τη σοφή μειοψηφία; Με άλλα λόγια, και εν πάση περιπτώσει, λέει η τελική φράση, γιατί μονίμως σταυρώνουν τον Χριστό; Και, τέλος, γιατί αφορίζουν τον Κοπέρνικο και τον Λούθηρο, χαρακτηρίζουν τον Τζ. Ουάσιγγκτον και τον Β. Φραγκλίνο επαναστάτες;

Βλέπετε, έχουμε να κάνουμε με ένα πολύ συγκινητικό κείμενο που υποστηρίζει ότι φταίει η ίδια η εξουσία που ενδεχομένως η ανυπακοή στους νόμους είναι χειρότερη από τα αποτελέσματα του κακού νόμου.

Μ. ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ: Εμένα μου έκανε εντύπωση η διαφορετική αντιμετώπιση του τίτλου –για να μην πω του θέματος– από τους μελετητές της αρχαίας ή της νεότερης ιστορίας. Δηλαδή ενώ οι μεν πρώτοι είδαν το θέμα ως περιπτώσεις αντιστάσεως ή αμφισβητήσεως εξουσιαστών, οι οποίοι ταυτίζονται με την εξουσία, οι δεύτεροι, τόσο ο Άγγελος Χανιώτης όσο και εγώ, προβληματιστήκαμε σχετικά με το αν υπάρχει αμφισβήτηση της εξουσίας καθ’ αυτής κι όχι των προσώπων στην Αρχαία Ελλάδα. Η ειδοποιός διαφορά, νομίζω, είναι η μη ύπαρξη κυριάρχου.

Στην Αρχαία Ελλάδα δεν υπάρχει κυριαρχία εξωτερική ή οποία μπορεί να απομονωθεί από τους πολίτες. Και στο μέτρο αυτό δεν μπορεί να υπάρξει και αμφισβήτηση της εξουσίας. Αλλά από τη Ρώμη κι έπειτα εμφανίζεται ο κυρίαρχος ως μια ξεχωριστή οντότητα και αυτό οδηγεί πλέον στη σύμπτωση εξουσίας και εξουσιαστή.

ΕΥΑΓ. ΧΡΥΣΟΣ: Αν μου επιτρέπει ο κ. Χατζόπουλος, ένα σύντομο σχόλιο σχετικά με την πολύ ωραία διαπίστωσή του. Η τομή επομένως είναι η Ρώμη, η έννοια του imperium, η Κυριαρχία. Όμως είναι ενδιαφέρον ότι και στα μεσαιωνικά και στα βυζαντινά χρόνια –παρόλο που το Βυζάντιο είναι ο κατ’ εξοχήν θεματοφύλακας των νομικών εννοιών και των σκέψεων που έρχονται από τη Ρώμη– υπεισέρχεται η ορολογία από την Αρχαία Ελλάδα, η έννοια του άρχοντος, η έννοια της πολιτείας, η έννοια της πόλεως. Υπάρχει επομένως μια σύμμετρη στοιχείων· όσο προχωρούν οι αιώνες ίσως απομακρυνόμαστε από το μοντέλο της κυριαρχίας του imperium όπου παρεισφρύουν έννοιες για τις οποίες μας μίλησε ο κ. Τρωιάνος ή ο λαός έχει λόγο, μπορεί να διαμαρτυρηθεί, μπορεί να πάει στον ιππόδρομο και να απαιτήσει την καθαίρεση της κρατικής αυθαιρεσίας κ.λπ. Μήπως ο κ. Τρωιάνος θέλει να σχολιάσει κάτι επ’ αυτού;

ΣΠ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ: Δεν νομίζω ότι χρειάζεται σχολιασμός, γιατί εδώ έχουμε το «πέρασμα» των ήδη διαμορφωμένων στη Ρώμη αρχών ως προς την άσκηση δημόσιας εξουσίας, σε έναν χώρο που είχε έντονα επηρεαστεί από τις ελληνικές φιλοσοφικές αντιλήψεις. Και επομένως, όπως είπα όταν διαφοροποιήθηκα σε σχέση με την άποψη περί αυτοπεριορισμού, πρόκειται περί γνησίου περιορισμού. Μέσα δε σ’ αυτούς τους παράγοντες που διαμορφώνουν ακριβώς τον περιορισμό αυτό είναι και οι ελληνικές φιλοσοφικές αντιλήψεις, οι οποίες «πέρασαν» ως πολιτισμικό αγαθό (Kulturgut) –κατά τον γνωστό βέβαια τρόπο και με τα γνωστά μέσα– και στη φιλοσοφική και κατ’ επέκταση την πολιτική σκέψη των Βυζαντινών.

ΕΥΑΓ. ΧΡΥΣΟΣ: Θα μου επιτρέψετε να ρωτήσω εγώ κάτι τον κ. Αλιβιζάτο: Την κρατική τρομοκρατία που εκτυλίσσεται μπρος στα μάτια μας, στις τηλεοράσεις μας, μπορούμε να την αναλύσουμε μέσα σ’ αυτή τη συζήτηση;

Ν. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ: Πρόκειται για την αποδοχή του μονοπωλίου της κρατικής βίας το οποίο το ίδιο το κράτος αλλά και εμείς συμφωνούμε ότι πρέπει να κρύβεται για να μην προκαλεί. Με τους νόμους και όλους τους θεσμούς, συνήθως αυτό το μονοπώλιο της βίας το καλύπτουμε αλλά η αποδοχή ότι, εν πάση περιπτώσει, δεν υπάρχει κανένας ισχυρότερος πέραν του κράτους και ότι σε μια

ύστατη στιγμή το κράτος με τους κατασταλτικούς μηχανισμούς του θα υπερισχύσει, είναι –νομίζω– η πεμπουσία του κοινωνικού συμβολαίου. Δηλαδή δεν έχει νόημα το κοινωνικό συμβόλαιο αν δεν βασιστούμε στην παραδοχή ότι δεν θα υπάρχουν νόμοι πιο ισχυροί από το κράτος, ιδιωτικές εξουσίες ή άλλες παρακρατικές εξουσίες εκτός από τη δημοκρατικά νομιμοποιημένη.

Εγώ τον όρο αυτό, δηλαδή την «κρατική τρομοκρατία» τον δέχομαι οσάκις πρόκειται περί εκτροπής από τα όρια της νομιμότητας. Φυσικά στη χώρα μας θα έλεγα ότι οποιαδήποτε –ακόμη και μέσα στο πλαίσιο της νομιμότητας– χρήση αυτής της βίας τείνουμε πολύ εύκολα να τη χαρακτηρίσουμε κρατική τρομοκρατία.

Νομίζω ότι είναι ζήτημα παραστάσεων και εμπειριών ενός παρελθόντος πολύ τραυματικού, επιβιώσεις μιας παλιάς εποχής.

ΕΥΑΓ. ΧΡΥΣΟΣ: Είναι ώρα να ζητήσουμε τη γνώμη του ακροατηρίου.

ΚΟΙΝΟ: Παρατήρησα ότι όλοι οι ομιλητές θεωρούν το δίκαιο ως απόλυτο δίκαιο. Δηλαδή όταν κάτι είναι δίκαιο, είναι δίκαιο για όλους τους ανθρώπους ενώ ενδέχεται, κάτι που είναι δίκαιο για έναν μπορεί να είναι άδικο για άλλους. Αναφέρω την περίπτωση των μεσαιωνικών συντεχνιών, για παράδειγμα: ήταν δικαίωμα της συντεχνίας να περιορίζει τον αριθμό όσων μετείχαν σ' αυτές, να υφίσταται το κληρονομικό δικαίωμα κ.λπ. Οι αναλύσεις φοβάμαι πως ήταν ξεκομμένες από τις κοινωνικοοικονομικές δομές. Πώς βλέπετε το θέμα των κοινωνικοοικονομικών δομών;

Ν. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ: Με συγκωρείτε, αλλά δεν δώσαμε ιδιαίτερη έμφαση στον άδικο νόμο; Και προφανώς άδικο είτε απέναντι σε ορισμένους είτε απέναντι σε όλους. Μην μας προσάπτετε ότι έχουμε μια ιδεατή φαντασική αντίληψη, ότι το δίκαιο είναι πάντοτε δίκαιο.

ΚΟΙΝΟ: Η αίσθηση που είχαμε ήταν ότι υπάρχει απολυτότητα του δικαίου.

ΕΥΑΓ. ΧΡΥΣΟΣ: Ο κ. Τρωϊάνος θα ήθελε να παρέμβει απαντώντας;

ΣΠ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ: Εγώ θα ήθελα να παρατηρήσω το εξής: Όταν λέμε δίκαιο, το εννοούμε βέβαια σε σχέση με συγκεκριμένο τόπο και συγκεκριμένο χρόνο.

Δεν είναι νοητό ως κάτι αόριστο. Η έννομη λοιπόν τάξη κάθε εποχής και κάθε τύπου προβλέπει ορισμένη διαδικασία για την παραγωγή του δικαίου. Αυτή η διαδικασία φυσικά δεν θα ικανοποιεί το σύνολο των ανθρώπων, αλλά είναι απαραίτητη για να μπορέσει να λειτουργήσει η κοινωνία.

ΚΟΙΝΟ: Ποια δυνατότητα και ποια υποχρέωση έχει η δικαστική εξουσία, η τρίτη από τις εξουσίες, να ανθίσταται στη νομοθεσία, στην κακή νομοθεσία και στους τυράννους; Στο ψήφισμα των τυραννοκτόνων της αρχαίας Αθήνας υπήρχε η πρόβλεψη ότι ο τυραννοκτόνος θα δικαστεί και θα απαλλαγεί, δηλαδή επέβαλλε στους δικαστές να τον απαλλάξουν και δεν μπορούσαν να επικαλεστούν το γράμμα του νόμου.

Ν. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ: Να σας πω κατ' αρχάς ότι με την εμπειρία της δικτατορίας θεοπίστηκε για πρώτη φορά μια σχετική διάταξη. Το Σύνταγμά μας ορίζει τα εξής: Οι δικαστές κατά την άσκηση των καθηκόντων τους υπόκεινται μόνο στο Σύνταγμα και τους νόμους. Αυτό ήταν μια παλιά διατύπωση, μια παλιά ρύθμιση που κατοχυρώνει αυτό που αποκαλούμε λειτουργική ανεξαρτησία. Κατά την άσκηση των καθηκόντων τους, οι δικαστές δεν υπόκεινται σε κανέναν άλλον εκτός από τους νόμους, τη συνείδησή τους και το Σύνταγμα και σε καμιά περίπτωση, –αυτό είναι καινούργιο– δεν είναι υποχρεωμένοι να συμμορφώνονται με διατάξεις που έχουν τεθεί κατά κατάλυση του Συντάγματος. Μετά από πρόταση –αν δεν κάνω λάθος– του Γιώργου-Αλέξανδρου Μαγκάκη προστέθηκε αυτή η διάταξη στο Σύνταγμά μας. Μιλάμε για την οριακή εκείνη περίπτωση που καβαλάει το τανκ ο αρχηγός του Γενικού Επιτελείου και θέτει σε ισχύ κάποιο νόμο, τον οποίο βεβαίως δεν ψήφισε η Βουλή.

Ηρωοποιούμε λίγο τον δικαστή εκεί που ενδεχομένως η κοινωνία σιωπά και ανέχεται, έχουμε την εσφαλμένη εντύπωση ότι αυτός θα σώσει τα πράγματα όταν ενδεχομένως καθεύδει η κοινωνία.

Πέραν όμως αυτού, έχουμε μεγάλη παράδοση στην Ελλάδα πλέον όσον αφορά την υποχρέωση των δικαστηρίων να ελέγχουν κατά περιεχόμενο την συνταγματικότητα των νόμων, δηλαδή να μην εφαρμόζουν νόμους οι οποίοι κατά περιεχόμενο αντίκεινται στο Σύνταγμα. Εδώ θα έλεγε κανείς ότι έχουμε

μια σημαντική παράδοση, συνήθως όμως την υποβαθμίζουμε. Ξεκινήσαμε πολύ νωρίς στην Ελλάδα, χωρίς να το προβλέπει το Σύνταγμα: από τον 19ο αιώνα, οι δικαστές μας ελέγχουν τη συνταγματικότητα των νόμων. Μαζί με τους Νορβηγούς ίσως είναι οι πρώτοι στην Ευρώπη. Δεν είχαν προηγηθεί παρά μόνο οι Ηνωμένες Πολιτείες εκείνη την εποχή.

ΣΠ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ: Για το Βυζάντιο θέλω κάτι να πω. Ανέφερα ήδη στην παρέμβασή μου μία περίπτωση, στην οποία ένα ανώτατο δικαστήριο αντιτάχθηκε σε κρίση αυτοκρατορική. Αλλά, επιπλέον, υπήρχε στη μεγάλη κωδικοποίηση (Βασιλικά) μια διάταξη σύμφωνα με την οποία δικαστές που δεν εφαρμόζουν αυτοκρατορικό νόμο δεν διώκονται ως ένοχοι εγκλήματος καθοσίωσης. Επίσης, το 1158 είχε ο Μανουήλ Α΄ εκδώσει μια Νεαρά με την οποία διέταξε να μην εφαρμόζονται διατάξεις δικές του, αν με αυτές είχε παραβεί «το δίκαιο και την ευθύτητα των νόμων». Επομένως, μια στοιχειώδης κατοχύρωση της ανεξαρτησίας του δικαστή υπήρχε στο Βυζάντιο.

ΚΟΙΝΟ: Εγώ αντιλαμβάνομαι την έννοια του δικαίου τελείως λογικά, ως μια δυναμική έννοια με την κοινωνική έννοια του όρου δυναμική. Ως τέτοια, το δίκαιο απονέμεται ή επιβάλλεται; Με άλλα λόγια, δίκαιο και εξουσία πώς εναρμονίζονται;

Ν. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ: Φοβάμαι πως παραπέμπετε πάλι στη γνωστή αποστροφή της Αντιγόνης απέναντι στον Κρέοντα. Δηλαδή δίκαιο και εξουσία δεν συμπίπτουν απαραίτητα με τη δικαιοσύνη. Μπορεί το δίκαιο να είναι άδικο. Οι κανόνες και οι νόμοι που θεσπίζει μια τυραννία δεν παύουν να είναι νόμοι. Στην Ελλάδα και σήμερα ακόμη ισχύουν νόμοι του Μεταξά και των κυβερνήσεων Τσολάκογλου.

Η έννοια του δικαίου, όπως τη χρησιμοποιούμε όταν μιλούμε ως νομικοί, είναι έννοια πρωτίστως τεχνική κι όχι υποχρεωτικά ηθική. Αν φτάσουμε στο σημείο οι φορείς της εξουσίας να θεσπίζουν και δικαίους νόμους, νομίζω ότι μιλάμε για την ιδεατή πολιτεία, αλλά αυτό δεν είναι ρεαλιστικό. Σε μια κοινωνία πάντοτε υπάρχουν έντονα αντιτιθέμενα συμφέροντα και δεν είναι δυνατόν

να τα συγκεράζει όλα ο νόμος. Πάντοτε θα γέρνει προς τη μία ή προς την άλλη κατεύθυνση.

ΚΟΙΝΟ: Διαφωνώ. Το δίκαιο δεν είναι ποτέ άδικο. Η νομοθεσία μπορεί να είναι άδικη. Το δίκαιο είναι η τέχνη του καλού και του ίσου.

ΕΥΑΓ. ΧΡΥΣΟΣ: Αυτό θα μας πήγαινε και σε φιλοσοφικές έννοιες, όμως δεν έχουμε χρόνο γι' αυτό.

ΚΟΙΝΟ: Δεν άκουσα σ' αυτό τον κύκλο ομιλιών να αναφέρεται η ταξική ή η κινηματική αμφισβήτηση της εξουσίας, η αντίσταση κατά της εξουσίας. Βεβαίως γνωρίζουμε από την ιστορία για τον Σπάρτακο, υπήρχαν στην Αρχαία Ελλάδα κάποια τέτοια κινήματα. Πάντα ωστόσο οι άνθρωποι, σε όλες τις εποχές, θεωρούσαν το πολίτευμά τους το καλύτερο δυνατό. Νομίζω ότι το ίδιο θεωρούμε και εμείς τώρα για τη δημοκρατία. Νομίζω ότι τελικά είμαστε στα μισά, ίσως και λιγότερο, της διαδρομής για ένα κράτος δικαίου, για μια κοινωνία που να σέβεται απόλυτα τον πολίτη και τους θεσμούς.

Μ. ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ: Στην ομιλία του ο κ. Χανιώτης αναφέρθηκε διά βραχέων στην αμφισβήτηση όχι της εξουσίας αλλά των εξουσιαστών από καταπιεσμένες ομάδες και συγκεκριμένα από δούλους. Η διαφορά είναι ότι οι δούλοι δεν επιθυμούσαν να ανατρέψουν το πολιτικό και κοινωνικό καθεστώς· επεδίωκαν είτε κατά άτομο να ανακτήσουν την ελευθερία τους είτε, ιδίως κατά τη ρωμαϊκή περίοδο αλλά και σε ελληνικές περιοχές –αναφέρομαι στη Σικελία όπου η δουλεία είχε πάρει άλλο χαρακτήρα–, να δημιουργήσουν δικό τους κράτος.

Εκδόσεις της σειράς «ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»
του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών

1. Σύγχρονα επευγμάτα των Θετικών
Επιστημών, ΑΘΗΝΑ 1993
2. Μοριακή βάση των ασθενειών,
ΑΘΗΝΑ 1994
3. Η Θεωρία της Εξελίξεως, Αθήνα 1994
4. Αρχαιολογία της πόλεως των Αθηνών,
ΑΘΗΝΑ 1994
5. Περιβάλλον και Υγεία, Αθήνα 1996
6. Νεοελληνικό Θέατρο (17ος-20ος αι.),
ΑΘΗΝΑ 1996
7. Κατανόηση και αποδοχή των εφαρμογών της
Βιοτεχνολογίας από το Κοινό,
ΑΘΗΝΑ 1997
8. Τα βιολογικά αίτια της γήρανσης και
τα προβλήματα της «Τρίτης Ηλικίας»,
ΑΘΗΝΑ 1998
9. Η Άλλη Πλευρά της Βιοτεχνολογίας,
ΑΘΗΝΑ 1998
10. Βιοτεχνολογία και Μέσα Μαζικής
Ενημέρωσης, ΑΘΗΝΑ 1999
11. Οι Μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου
(4ος-15ος αι.), ΑΘΗΝΑ 2000
12. ΧΗΜΕΙΑ & ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΑΘΗΝΑ 2000
13. ΘΡΑΚΗ. Ιστορικές και Γεωγραφικές
Προσεγγίσεις, ΑΘΗΝΑ 2000
14. ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ. Η σημαντική του
«καλού θανάτου», ΑΘΗΝΑ 2000
15. Οι Συλλογικοί Φόβοι στην Ιστορία,
ΑΘΗΝΑ 2001
16. Τα Βαλκάνια στην Προϊστορία,
ΑΘΗΝΑ 2001
17. ΚΥΠΡΟΣ. Σταυροδρόμι της Μεσογείου,
ΑΘΗΝΑ 2001
18. Η Πρόοδος στις Βιολογικές Επιστήμες:
Νέες Τεχνολογίες και οι εφαρμογές τους
στην Υγεία, ΑΘΗΝΑ 2001
19. Greek Archaeology without Frontiers,
ΑΘΗΝΑ 2002
20. ΧΗΜΕΙΑ & ΔΙΑΤΡΟΦΗ, ΑΘΗΝΑ 2002
21. Βίκτωρ Ουγκώ (1802-1885), ο ρομαντικός
συγγραφέας, ο οραματιστής στοχαστής, ο
Φιλέλληνας. 200 χρόνια από τη γέννησή του,
ΑΘΗΝΑ 2002
22. Χημεία και Υγεία, η Χημεία ως εργαλείο για
την ανάπτυξη νέων φαρμάκων, ΑΘΗΝΑ 2002
23. Λατρείες στην 'περιφέρεια' του αρχαίου
ελληνικού κόσμου, ΑΘΗΝΑ 2002
24. Άνθρωποι στα άκρα. Ο θάνατος ως
επιλογή, ΑΘΗΝΑ 2002
25. Ιστορική Διαδρομή της Νομισματικής
Μονάδας στην Ελλάδα, ΑΘΗΝΑ 2002
26. Κοινωνία και Υγεία. Επίκαιρα προβλήματα
υγείας και η αντιμετώπισή τους, ΑΘΗΝΑ 2003
27. Κοινωνία και Υγεία II. Επίκαιρα προβλήματα
υγείας και η αντιμετώπισή τους, ΑΘΗΝΑ 2003
28. Βυζαντινό κράτος και κοινωνία, ΑΘΗΝΑ 2003

Η σύσταση πολιτειών και η εγκαθίδρυση φορέων της εξουσίας αποτελεί αρχέγονη εκδήλωση της ανάγκης των ανθρώπινων κοινωνιών για τη διασφάλιση όρων και κανόνων κοινωνικής συνύπαρξης. Η σύσταση όμως της εξουσίας διαλαμβάνει στην ίδια τη θεμελιώδη της λογική και τη δυναμική της αμφισβήτησής της, ακόμη και της ανατροπής των φορέων της, όταν δεν πληρούνται ή διαψεύδονται οι προσδοκίες, από τις οποίες αρχικά εκπήγασε, δηλαδή η προϋπόθεση μιας υποφερτής συνύπαρξης των ανθρώπων σε στοιχειωδώς πολιτισμένες κοινωνίες.

Στον κύκλο ομιλιών «η Αμφισβήτηση της Εξουσίας», εξετάζεται αυτή η διαλεκτική της αναγκαιότητας της εξουσίας και συγχρόνως η σχεδόν νομοτελειακή συνέπεια της άσκησής της, η αμφισβήτηση και η αντίσταση προς αυτήν. Τις συγκεκριμένες μορφές με τις οποίες εκδηλώθηκε αυτή η διαλεκτική στην κλασική αρχαιότητα, το Βυζάντιο και στην πολιτική σκέψη και πράξη της νεότερης Ευρώπης πραγματεύονται οι κ. Αγγ. Χανιώτης, Ευαγ. Χρυσός, Κων. Πισάκης, Πασχ. Κιπρομηλίδης, Μιλτ. Χατζόπουλος, Σπ. Τρωιάνος και Νικ. Αλιβιζάτος στον παρόντα τόμο.

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ (ΕΙΕ)

Λεωφ. Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα

Τηλ.: 210 72 73 700, Fax: 210 72 46 618

e-mail: eie@eie.gr, <http://www.eie.gr>

ISBN: 960-7998-20-0