

Η γένεση της συγκριτικής έρευνας στην Αρχαία Ελλάδα

Σταύρος Μούτσιος* ■

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Παρά την κατονομασία των ξένων λαών ως «Βαρβάρων» και σε αντίθεση με τις παρερμηνείες και τον στερεότυπο τρόπο με τον οποίο γίνεται συχνά αναφορά σε αυτήν τη διάκριση, η Αρχαία Ελλάδα είναι η πρώτη κοινωνία που αντιλήφθηκε τον πολιτισμό της ως, απλώς, διαφορετικό, και όχι σε μια ανώτερη, ούτε όμως κατώτερη, θέση μεταξύ των πολιτισμών της εποχής. Το άρθρο διερευνά την εμφάνιση της συγκριτικής οπτικής των Αρχαίων Ελλήνων προς τους άλλους πολιτισμούς, σε σχέση με την οντολογική από μέρους τους κατανόηση του κόσμου, και σε σχέση με τους θεσμούς της *έπιστήμης*, της *πολιτικής* και της *παιδείας*, που διέκριναν τη ζωή της δημοκρατικής *πόλεως*. Μέσα από αυτούς τους θεσμούς, οι Αρχαίοι Έλληνες συνειδητοποίησαν την πολυμορφία των πολιτισμών, ανέπτυξαν τις περιέργειες να μάθουν για αυτούς, και κυρίως ανέπτυξαν μια αμερόληπτη στάση που αναγνώριζε τόσο την οικουμενικότητα όσο και την ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης κατάστασης. Θα πρέπει να περιμένουμε μέχρι τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό για να βρούμε ξανά αυτή τη διανοητική στάση, η οποία, παρόλο που έχει εγγραφεί από τότε και μετά στις δια-πολιτισμικές και συγκριτικές σπουδές, δεν έχει επικρατήσει ποτέ.

Εισαγωγικά

Τα εγχειρίδια Συγκριτικής Παιδαγωγικής αναφέρονται συνήθως στην Αρχαία Ελλάδα ως τον τόπο όπου εμφανίστηκε για πρώτη φορά το ενδιαφέρον για την εκπαίδευση άλλων λαών (βλ. π.χ. Jones, 1971· Phillips & Schweisfurth, 2014). Ειδικότερα, αναφέρονται στην *Κύρου Παιδεία* του Ξενοφώντος, μια πραγματεία, με πολλά, ωστόσο, φανταστικά στοιχεία,

* Assoc. Professor of International Comparative Education Policy, Department of Sociology of Education, Aarhus University

για την εκπαίδευση στην Περσία των Αχαιμενιδών. Το βιβλίο απεικονίζει τις αρχές και τις πρακτικές υπό τις οποίες εκκοινωνίζονταν τα παιδιά και οι έφηβοι στην Περσία του βου αιώνα π.Χ., με έμφαση στην ανατροφή του Αυτοκράτορα Κύρου του Β΄, τον οποίο τόσο θαύμαζε ο Ξενοφών. Αυτό όμως που συνήθως δεν συζητείται, είναι πώς ήταν δυνατόν ο Ξενοφών, ένας Αθηναίος πολίτης, να μπορεί να γράψει για τον μεγαλύτερο εχθρό της πατρίδας του, την Περσία, πόσο μάλλον να εκφράσει τον θαυμασμό του για το εκπαιδευτικό σύστημα ενός «βάρβαρου» έθνους, συμπεριλαμβανομένου του μονάρχη του. Με άλλα λόγια, η *Κύρου Παιδεία* δεν είναι μόνο δείγμα μιας πρώτης συγκριτικής εκπαιδευτικής μελέτης, αλλά επίσης ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της δυνατότητας που είχε ένας συγγραφέας στην Αρχαία Ελλάδα να εκτιμήσει κάποιον άλλο πολιτισμό, ακόμα και να αντιταχθεί στο πολίτευμα της πατρίδας του.

Η παραπάνω επίσημανση ακούγεται, ίσως, παράξενα, σε όσους γνωρίζουν ότι οι Αρχαίοι Έλληνες αποκαλούσαν τους ξένους λαούς «Βαρβάρους», και άρα θα υπέθεταν ότι οποιαδήποτε θετική αναφορά σε άλλους πολιτισμούς θα ήταν αδιανόητη, καθώς ο όρος υποδηλώνει ότι, εξ ορισμού, οι ξένοι θεωρούνταν κατώτεροι. Ωστόσο, η λέξη «Βάρβαρος» ήταν ένας ονοματοποιητικός όρος, που αναφερόταν στον ακατάληπτο για τους Έλληνες ήχο των ξένων γλωσσών («μπαρ-μπαρ»), ο οποίος, αν και κάπως υποτιμητικός για τους μη ομιλούντες την ελληνική λαούς, δεν περιγράφει επαρκώς την αντίληψη των Ελλήνων για τον Άλλο.

Ο όρος «Βάρβαρος» είχε, βασικά, δυο σημασίες για τους Έλληνες: περιέγραφε τους λαούς που ζουν άνομη ζωή, καθώς και τους ξένους λαούς που ζουν κάτω από δεσποτικές μορφές διακυβέρνησης. Η πρώτη σημασία υποδηλώνει μια κοινή τροχιά από την ανομία προς την οργανωμένη κοινότητα, η οποία ισχύει για όλους, συμπεριλαμβανομένων των Ελλήνων. Ο Θουκυδίδης, για παράδειγμα, γράφει ότι παλαιότερα οι Έλληνες έφεραν όπλα για να προστατεύουν τον εαυτό τους και τις κατοικίες τους: «[...] στην καθημερινή τους ζωή οπλοφορούσαν κανονικά, όπως οι βάρβαροι. Και το γεγονός ότι αυτές οι περιοχές της Ελλάδας διατηρούν ακόμη αυτήν τη συνήθεια είναι απόδειξη ότι κάποτε ζούσαν όλοι με παρόμοιο τρόπο» (Βιβλίο Α΄, 6.3). Η δεύτερη σημασία είχε σαφές πολιτικό περιεχόμενο: αναφερόταν σε λαούς που στερούνταν δημοκρατικών θεσμών, δηλαδή σε αυτούς που δεν κατάφεραν ποτέ να ζήσουν χωρίς βασιλιά ή μονάρχη. Για τους Έλληνες ήταν λαοί *άνευ λόγου* (δεν είχαν λόγο, δηλαδή, στη διακυβέρνηση της χώρας τους). Όπως γράφει ο François Hartog (2000), «Ο Έλληνας είναι "πολιτικός", με άλλα λόγια ελεύθερος,

ενώ ο Βάρβαρος είναι “βασιλικός”, που σημαίνει υποτακτικός σε έναν αφέντη» (σελ. 393).

Ωστόσο, αυτός ο πολιτικός ορισμός των Βαρβάρων δεν συνεπαγόταν ούτε έλλειψη αναγνώρισης ούτε θαυμασμό για τα επιτεύγματά τους. Ας θυμηθούμε απλώς το προοίμιο της Ιστορίας του Ηρόδοτου, ο οποίος λέει ότι την έγραψε ώστε να μην «περιέλθουν σε αφάνεια έργα σπουδαία και αξιοθαύμαστα, που πραγματοποιήσαν από τη δική τους πλευρά οι Έλληνες και από την άλλη οι βάρβαροι» (*Βιβλίο Α*, 1). Είναι, πράγματι, αξιοσημείωτο ότι ένας συγγραφέας της εποχής, που ανήκε σε ένα συγκεκριμένο έθνος, θεωρούσε τα επιτεύγματα άλλων εθνών, ακόμη και των εχθρών του λαού του, εξίσου ένδοξα και αξιομνημόνευτα. Όπως επεσήμανε ο Jacob Burckhardt (2002: 332), «κάτι τέτοιο δεν θα το είχε σκεφτεί ποτέ ένας Αιγύπτιος ή ένα Εβραίος».

Γιατί όμως το σκέφτηκε ο Ηρόδοτος, όπως και ο Ξενοφών, οι τραγικοί, οι σοφιστές και, πολύ πριν από αυτούς, ο Όμηρος; Με άλλα λόγια, γιατί ο πολιτισμός που αποκαλούσε τους ξένους λαούς «Βαρβάρους» ήταν ταυτόχρονα αυτός που δημιούργησε μια αμερόληπτη στάση απέναντι σε άλλους πολιτισμούς, προσπάθησε να μάθει για αυτούς, να αναγνωρίσει τις ιδιαιτερότητες και τα επιτεύγματά τους, και μπορούσε ακόμα να δει τον εαυτό του από την οπτική τους; Η γενική απάντηση, όπως έχουν δείξει σημαντικοί μελετητές (λ.χ. Arendt, 2005· Vernant, 1984· Castoriadis 1991· Meier 2009), είναι ότι η Ελλάδα ήταν η πρώτη κοινωνία που, μέσω της δημιουργίας της δημοκρατικής πόλεως, άνοιξε ένα χώρο ελεύθερης διερεύνησης και διερεύνησης των υπάρχοντων θεσμών, αντιλήψεων και εθίμων. Το παρόν άρθρο τεκμηριώνει αυτήν τη θέση εστιάζοντας στη γένεση στην Κλασική Ελλάδα μιας αμερόληπτης δια-πολιτισμικής ή συγκριτικής *θεωρίας* – που εδώ γίνεται νοητή στην πρωταρχική της έννοια, δηλαδή ως τρόπο να βλέπει, να παρατηρεί, να εξετάζει, και να κρίνει κανείς το προς έρευνα αντικείμενο.

Συγκεκριμένα, το άρθρο θεμελιώνει την αμερόληπτη αρχαιοελληνική ματιά απέναντι σε άλλους πολιτισμούς, πρώτον, σε οντολογικό επίπεδο, και, δεύτερον, αναφορικά με τρεις σχετικούς θεσμούς που δημιούργησαν οι Έλληνες: την *πολιτική*, την *έπιστήμη*, και την *παιδεία*. Αυτό που χαρακτηρίζει και τους τρεις θεσμούς είναι η ανάδυση του *λόγου*, ως διάλογος, ορθολογική επικοινωνία, απόδοση λόγου, και κριτική. Η πολιτική, η επιστήμη και η παιδεία αναδύθηκαν στην Αρχαία Ελλάδα ως πεδία λόγου, όπου διαφορετικές απόψεις συζητούνταν ελεύθερα, και, επομένως, έχουν μεγάλη σημασία για την ανίχνευση του ελληνικού συγκριτικού βλέμματος προς τους άλλους λαούς.

Οντολογία και πολιτισμική σχετικότητα

Εξερευνώντας τη σύλληψη του κόσμου από τους Αρχαίους Έλληνες, ο Καστοριάδης (2007) διακρίνει δύο κύρια, αν και όχι συνεκτικά, ρεύματα σκέψης. Το ένα, ξεκινώντας από το *είναι* του Παρμενίδη και καταλήγοντας στα *είδη* (μορφές) του Πλάτωνα, προσπάθησε να ορίσει ένα απόλυτο θεμέλιο και κανόνα για τις ανθρώπινες και κοινωνικές δημιουργίες. Αυτό το ρεύμα κυριάρχησε στη Δυτική φιλοσοφική παράδοση. Το δεύτερο, που αναπτύχθηκε και πέρα από τον τομέα της φιλοσοφίας, και ήταν ευρύτερο και πιο χαρακτηριστικό της αρχαίας ελληνικής κοσμοθεωρίας, έδινε έμφαση στον *νόμον*, παρά στη *φύσιν*. Αυτό το ρεύμα είναι παρόν στους ελληνικούς μύθους, στην ποίηση, στην πολιτική, στο θέατρο, στην ιστοριογραφία του Ηρόδοτου και του Θουκυδίδη, καθώς και στο έργο φιλοσόφων όπως ο Αναξίμανδρος, ο Ξενοφάνης, ο Ηράκλειτος, ο Δημόκριτος, και το σοφιστικό κίνημα του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Η γενική ιδέα σε αυτό το τελευταίο ρεύμα είναι ότι τα ανθρώπινα όντα είναι οι δημιουργοί των θεσμών τους (π.χ. έθιμα, γλώσσες, τέχνες, πολιτική οργάνωση και, γενικά, κοινωνίες) και όχι ένα υπέρτατο ον ή οποιαδήποτε άλλη εξω-κοινωνική εξουσία.

Αυτήν την οντολογική θέση εντοπίζει ο Καστοριάδης στον πυρήνα του αρχαιοελληνικού φαντασιακού, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος προήλθε από το χάος, δηλαδή από το κενό, όχι από θεϊκή δημιουργία ή από την αποκάλυψη μιας απόλυτης αλήθειας. Πράγματι, στην αρχαιοελληνική θρησκεία, σε αντίθεση με τις μονοθεϊστικές παραδόσεις, δεν υπάρχει ανθρωπογένεση, δηλαδή, μια ειδική πράξη δημιουργίας του ανθρώπου από μια ανώτατη οντότητα ή δύναμη. Αν και η θρησκεία αποτελούσε σημαντικό μέρος της ζωής των Αρχαίων Ελλήνων, οι θεοί τους δεν παρέδιναν εντολές ή κάποιο δόγμα, σύμφωνα με το οποίο πρέπει να ζουν ως κοινωνίες και άτομα. Όπως παρατηρεί και ο Moses Finley (2002), οι Έλληνες θεοί δεν δημιούργησαν τον κόσμο και έτσι δεν φέρουν καμία ευθύνη γι' αυτόν.

Οι ρίζες του κόσμου, όπως γράφει ο Ησίοδος στη *Θεογονία*, βρίσκονται στο Χάος. «Στ' αλήθεια πρώτα-πρώτα το Χάος έγινε» («*ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ' ἔ*») (στίχος 115). Το χάος, μαζί με τη Γαία και τον Έρωτα, ήταν τα στοιχεία που έκαναν τον κόσμο να αναδυθεί. Από το Χάος προέρχονται όλα τα όντα, συμπεριλαμβανομένων των υπερφυσικών όντων. Αυτή η αντίληψη είναι παρόμοια με την ιδέα του Αναξίμανδρου για το *ἄπειρον*, δηλαδή το απροσδιόριστο, ως το αντίθετο του *πέρατος* (του τέλους, ορίου ή ολοκλήρωσης). Για τον Αναξίμανδρο, όλα πηγάζουν από το *ἄπειρον* και επιστρέφουν στο *ἄπειρον*. Το *ἄπειρον* είναι άβυσσος, πηγή του μη-όντος

και του μη-νοήματος, πάνω στο οποίο τα ανθρώπινα όντα δημιουργούν έναν *κόσμο*, μια τάξη πραγμάτων, δηλαδή τους θεσμούς τους και τους νόμους τους (Καστοριάδης, 2007).

Είναι ακριβώς επειδή οι Αρχαίοι Έλληνες είδαν την προέλευση της ανθρωπότητας στο χάος, την άβυσσο και το μη-νόημα, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, δημιούργησαν τη φιλοσοφία, μέσω της οποίας επιδίωξαν να κατανοήσουν την ύπαρξη, και την πολιτική, μέσω της οποίας επιδίωξαν να θεσμίσουν τη δική τους ύπαρξη ως κοινωνία. Είναι, επίσης, ακριβώς επειδή η βασική οντολογική τους θέση σχετικοποίησε τον πολιτισμό τους, επιδόθηκαν στην προσπάθεια να κατανοήσουν τόσο το δικό τους όσο και τους άλλους πολιτισμούς. Με άλλα λόγια, όπως οι Αρχαίοι Έλληνες έδωσαν τη δική τους «απάντηση» στο χάος, δημιουργώντας τους ιδιαίτερους θεσμούς τους, ήταν προφανές για αυτούς ότι έτσι έπραξαν και οι άλλοι λαοί. Και όπως οι Έλληνες εξέτασαν και έθεσαν σε αμφισβήτηση τις δικές τους δημιουργίες, έτσι θέλησαν να μάθουν για τις δημιουργίες των άλλων. Δηλαδή, η πολιτισμική σχετικότητα των Ελλήνων συνδύαζε την αναγνώριση τόσο της καθολικότητας όσο και της ιδιαιτερότητας της ανθρωπίνης κατάστασης.

Η αναγνώριση από τους Έλληνες της ιδιαιτερότητας κάθε κοινωνίας συνδέεται με την απουσία, αν και όχι πλήρους, της ιδέας της προόδου, που χαρακτήρισε τόσο πολύ την Ευρωπαϊκή Νεωτερικότητα και επηρέασε στη συνέχεια τον κόσμο. Κρίνοντας από τον Θουκυδίδη, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, υπήρχε μια αντίληψη προόδου ως μετάβασης από την άνομη ζωή στην οργανωμένη κοινότητα και στις υλικές ανέσεις και τα τεχνικά επιτεύγματά της. Ωστόσο, όπως επεσήμαναν οι John Bury και Ludwig Edelstein, με αναφορά στους κλασικούς χρόνους, οι Αρχαίοι Έλληνες δεν είχαν την τάση να απορρίπτουν το παλαιό ως κατώτερο ούτε προσέβλεπαν στο μέλλον για διαρκείς βελτιώσεις. Όπως γράφει ο Edelstein, «από τη στιγμή που η ασφάλεια και η σταθερότητα είχαν εδραιωθεί [...] και η βελτίωση των τεχνών και της γνώσης έφτασε στο σημερινό της επίπεδο, δεν προσέβλεπαν σε πράγματα που θα ήταν πολύ καλύτερα». Ομοίως, ο Dodds παρατήρησε ότι η ελληνική ιδέα της προόδου αφορούσε σε τεχνικά και επιστημονικά επιτεύγματα, αλλά «... στοχαστικά πνεύματα του 5^{ου} αιώνα είχαν επίγνωση των περιορισμών που επιβάλλονται στην πρόοδο από την ανθρώπινη κατάσταση» (2000: 29). Αυτό πρέπει να ειπωθεί σε συνάφεια με τη γενικότερη αντίληψη των Ελλήνων για το ρόλο της επιστημονικής γνώσης, την οποία υπογράμμισε ιδιαίτερα ο Geoffrey Lloyd. Σύμφωνα με τον Lloyd (1970), παρόλο που οι Έλληνες δημιούργησαν την

επιστημονική έρευνα, αντιλήφθηκαν τον ρόλο της ως μέσο για να κατανοήσουν τα φυσικά φαινόμενα, όχι για κυριαρχήσουν και να εκμεταλλευτούν τη φύση – μια ιδέα που αναδύεται στην Ευρωπαϊκή Νεωτερικότητα μετά τον Descartes και τον Bacon.

Μια ιδέα περί προόδου παρόμοια με τη σύγχρονη θα σήμαινε για τους Έλληνες την υπέρβαση των ορίων και πρόκληση προς την *μοῖραν*. Εξάλλου, πρέπει να έχουμε υπόψιν την τραγική αντίληψη των Ελλήνων για τη ζωή, που εκφράζεται από τους Ησιοδικούς μύθους καθώς και από την αθηναϊκή τραγωδία. Στο επικό ποίημα του Ησιόδου *Έργα και Ήμέραι*, η Πανδώρα ανοίγει το βάζο που της έδωσαν οι θεοί και απελευθερώνει όλα τα κακά προς την ανθρωπότητα, εκτός από την ελπίδα. Η ελπίδα παρέμεινε στο βάζο, το οποίο δεν μπορεί να ανοίξει ξανά. Στο τραγικό θέατρο, οι άνθρωποι δεν μπορούν να έχουν πλήρη έλεγχο της σημασίας των πράξεών τους, και ως εκ τούτου είναι επιρρεπείς στην *ὑβριν*, δηλαδή στην υπερβολή, την αλαζονεία ή την υπέρμετρη εκδήλωση δύναμης και, επομένως, πρέπει να περιορίζουν τις πράξεις τους – κάτι που, φυσικά, είναι εντελώς αντίθετο με τις επιταγές της προόδου. Επιπλέον, κρίνοντας και πάλι από τον Θουκυδίδη, η αρχαιοελληνική αντίληψη της προόδου δεν περιλαμβάνει τον ηθικό χαρακτήρα των ατόμων ούτε την ευτυχία ή τη δυστυχία τους. Ο Θουκυδίδης παρατηρεί ότι υπάρχουν πράγματα «κατά το ανθρώπινον» που υπερβαίνουν τον χρόνο, δηλαδή αφορούν τόσο στους συγχρόνους του όσο και στους μελλοντικούς αναγνώστες του. Με άλλα λόγια, υπάρχει και θα υπάρχει πάντα μίσος, προδοσία ή έγκλημα, και το γεγονός ότι μια κοινωνία υιοθετεί κάποιες ηθικές αξίες σε μια συγκεκριμένη ιστορική εποχή δεν συνεπάγεται ότι θα υιοθετούνται και από άλλες κοινωνίες στο παρόν ή στο μέλλον.

Η απουσία μιας ιδέας προόδου παρόμοιας με τη σύγχρονη μαρτυρεί την απουσία στην Αρχαία Ελλάδα μιας ιεράρχησης των άλλων κοινωνιών ανάλογα με το βαθμό «προόδου» τους, όπως συμβαίνει στον σύγχρονο κόσμο από τον 19^ο αιώνα και εξής. Η ίδια έλλειψη ιεράρχησης και η αμερόληπτη προοπτική προς τις άλλες κοινωνίες προκύπτει και από τους θεσμούς της επιστήμης, της πολιτικής, και της παιδείας που δημιούργησαν οι Αρχαίοι Έλληνες.

Έπιστήμη και ιστορία

Η γνώση, στην Κλασική Ελλάδα, αναδύθηκε ως δραστηριότητα του λόγου, σε αντιπαράθεση με δόγματα, υπερβατικές αλήθειες, και θεϊκά ή βασιλικά θέσφατα. Έτσι, η γνώση έπαψε να είναι απόκρυφη και απροσπέλαστη, προνόμιο μιας κοινωνικής τάξης ή ενός ιερού προσώπου, και έγινε κοινή ιδιοκτησία. Σε αυτό το πλαίσιο γεννήθηκε η φιλοσοφία, όχι ως μεμονωμένη πνευματική δραστηριότητα σοφών ατόμων ή λογίων που κατοικούν στην αυλή του βασιλιά, αλλά ως δημόσια αμφισβήτηση εδραιωμένων πεποιθήσεων και θεσμών. Σε αυτό το πλαίσιο γεννήθηκε επίσης και η *έπιστήμη*, αρχικά αξεχώριστη από τη φιλοσοφία, ως γνώση, θεμελιωμένη στην εξέταση, τη συζήτηση, και την πειθώ, δια του *κρείττονος λόγου* (του ισχυρότερου επιχειρήματος).

Εξ ου και η γένεση της ιστορίας ως τεκμηρίωση και έρευνα του παρελθόντος και ξένων πολιτισμών. Η *Ιστορία*, ή *ιστορίη* στην ιωνική μορφή που χρησιμοποιεί ο Ηρόδοτος, προκύπτει από το ρήμα *ιστορεῖν*, που σημαίνει ερευνώ. Βέβαια, οι γραπτές αφηγήσεις για το παρελθόν δεν αποτελούν ελληνική επινόηση. Ωστόσο, οι αφηγήσεις αυτές δεν ήταν το αποτέλεσμα περιέργειας να καταγραφούν γεγονότα και να αποτυπωθεί η αλήθεια, αλλά της επιθυμίας να τιμηθούν περιβλεπτα ή προνομιούχα πρόσωπα. Οι Αιγύπτιοι κατέγραφαν ως χρονικά τις πράξεις των βασιλιάδων τους· στη Μεσοποταμία οι βασιλικοί υπάλληλοι λάξευαν μνημεία με αναφορές στα επιτεύγματα των κυρίων τους· οι Εβραίοι αναπαρήγαν τα λόγια και τις εμπειρίες των μεγάλων προγόνων τους σε ιερά βιβλία· και για τους Ινδούς ιστορία ήταν η Βέδα, που περιελάμβανε εμπνεύσεις ιερών προσώπων και ύμνους που έπρεπε να μαθευτούν και να επαναλαμβάνονται από τους Βραχμάνους. Για τους Αρχαίους Έλληνες, μετά τη Μυκηναϊκή περίοδο, η ιστορία έπαψε να είναι απομνημόνευση βασιλικών πράξεων, ιερές αποκαλύψεις ή μητρώα μιας κάστας γραφένων, και έγινε ερευνητική δραστηριότητα.

Όπως γράφει ο Hartog, «επιστημολογικά, οι Έλληνες εκτιμούσαν ως τρόπο προσέγγισης της γνώσης αυτό που κανείς έβλεπε (παρά άκουγε). Το να βλέπεις, να βλέπεις εσύ ο ίδιος, και το να ξέρεις ήταν το ίδιο πράγμα» (2000: 386). Πράγματι, το *ιστορεῖν* δηλώνει την πράξη του να πηγαίνει κανείς επί τόπου και να βλέπει, και έτσι εξέφραζε περισσότερο μια προσέγγιση παρά ένα αντικείμενο γνώσης. Ωστόσο, δηλώνει επίσης την ετοιμότητα να αμφισβητεί κανείς καθιερωμένες παραδοχές και γνώσεις – μια ετοιμότητα που θα μπορούσε να προκύψει μόνο στο πλαίσιο του φι-

λοσοφικού στοχασμού που αναδύθηκε στην αρχαιοελληνική πόλη. Αυτή η διανοητική στάση εκδηλώνεται κιόλας από τον Εκαταίο τον Μιλήσιο, αλλά η πραγματική ρήξη στην ιστοριογραφία γίνεται με τον Ηρόδοτο (βλ. Shotwell, 1922).

Η Ιστορία του Ηρόδοτου αναφέρεται κυρίως στους Ελληνο-Περσικούς πολέμους, αλλά ταυτόχρονα εξερευνά και γειτονικούς πολιτισμούς, δημιουργώντας έτσι τους κλάδους της γεωγραφίας και της εθνογραφίας και, εν προκειμένω, της δια-πολιτισμικής σύγκρισης. Ειδικά στα πρώτα βιβλία, κάνει μακρές αναφορές στα έθιμα και τους θεσμούς των χωρών που επισκέφτηκε. Ο Ηρόδοτος *ιστορεί*, ερευνά, αλλά επίσης, όπως σημειώνει ο Hartog, βλέπει, ερμηνεύει, και αναφέρει, ή *σημαίνει*. Και οι δύο προσεγγίσεις του *ιστορείν* και του *σημαίνειν* είναι, όπως υπογραμμίζει ο Hartog (2000: 395), «δύο διανοητικά εργαλεία με τα οποία “βλέπει κανείς καθαρά”, πέρα από το ορατό, στο χώρο ή στο χρόνο». Και με αυτόν τον τρόπο, ο Ηρόδοτος αμφισβητεί επανειλημμένα τις καθιερωμένες γνώσεις και τα έθιμα των Ελλήνων, μέσω μιας εξαιρετικά αμερόληπτης στάσης, ακόμα και αναφορικά με τα θρησκευτικά έθιμα του λαού του σε σύγκριση με αυτά του παραδοσιακού εχθρού του, τους Πέρσες: «δεν υπάρχουν εθιμικοί νόμοι με βάση τους οποίους να προχωρούν στην κατασκευή και ανέγερση ναών, αγαλμάτων και βωμών για τους θεούς τους. Αλλά αντίθετα, επειδή κατά τη γνώμη μου οι Πέρσες δεν πιστεύουν στην ανθρώπινη φύση των θεών, πράγμα το οποίο ακριβώς αποδέχονται οι Έλληνες, θεωρούν ανόητους όσους κατασκευάζουν τα παραπάνω» (*Βιβλίο Α.131*).

Σημειώστε τη χρήση του τρίτου προσώπου στον πληθυντικό τόσο για τους ξένους όσο και για τον δικό του λαό. Ο Hartog, στο βιβλίο του *Ο Καθρέφτης του Ηρόδοτου* (1988), κάνει επίσης την ίδια παρατήρηση: αν και το «εκείνοι» και το «εμείς» διατρέχουν την Ιστορία του Ηρόδοτου, γράφει, δεν διατυπώνεται καμία άποψη, ρητά ή άρρητα, ότι το «εμείς» αντιπροσωπεύει την αλήθεια, ένα πρότυπο, ή την πρόοδο που πρέπει να επιτευχθεί από «εκείνους». Ούτε οι Βάρβαροι εκπροσωπούν την αλήθεια ή κάποιον φυσικό τρόπο ζωής που πρέπει να μιμηθούμε «εμείς». Επιπλέον, όπως παρατηρεί ο συγγραφέας, αυτό που είναι ιδιαίτερα αξιοσημείωτο στην αφήγηση του Ηρόδοτου είναι ότι το «εκείνοι» και «εμείς» γίνεται «εκείνοι» και «εκείνοι» (σελ. 369).

Η ιστορική, εθνογραφική και συγκριτική εργασία του Ηρόδοτου πρέπει να ειδωθεί στο πλαίσιο των πολιτικών, φιλοσοφικών και εκπαιδευτικών κινημάτων που λάμβαναν χώρα εκείνη την εποχή στην Αθήνα, τα οποία αμφισβητούσαν καθιερωμένες παραδόσεις και αντιλήψεις. Η έρευ-

νά του ενθάρρυνε την αυτο-εξέταση και τον ανα-στοχασμό σε σχέση με ξένους πολιτισμούς, και έτσι συνέβαλε στην κριτική στάση που εισήγαγαν αυτά τα κινήματα. Ας αναλογιστούμε επίσης ότι οι Ηροδότειες *Ίστορίες* δεν ήταν μια απομονωμένη διανοητική δραστηριότητα, αλλά παρουσιάζονταν σε δημόσιες παραστάσεις σε διάφορες ελληνικές πόλεις (π.χ. στην Αθήνα, τη Θήβα, την Κόρινθο και την Ολυμπία). Η Ηροδότεια αμεροληψία εκφράζει, ακόμα, την ελληνική διάκριση μεταξύ *φύσεως* και *νόμου*, η οποία τον κατέστησε ικανό να αναγνωρίζει ότι κάθε πολιτισμός θέτει τις δικές του συμβάσεις απέναντι στη φυσική πραγματικότητα. Κάθε κοινωνία έχει τους δικούς της μύθους, παραδόσεις, έθιμα, συμβάσεις, θεσμούς και, εν προκειμένω, εκπαιδευτικά συστήματα. Τα αγόρια στην Περσία, λέει ο Ηρόδοτος, ζούσαν με τις γυναίκες και δεν έβλεπαν τους πατεράδες τους μέχρι την ηλικία των πέντε ετών, έτσι ώστε αυτοί τους να μην υποφέρουν από θλίψη σε περίπτωση που οι γιοι τους πέθαιναν κατά τη νηπιακή ηλικία. Επιπλέον, μας λέει ότι η εκπαίδευση των αγοριών εκτείνεται από το πέμπτο έως το εικοστό έτος τους και ότι διδάσκονταν μόνο τρία πράγματα: ιππασία, τοξοβολία, και το να λένε την αλήθεια (*Βιβλίο Α.136*).

Παρόμοια παρατήρηση κάνει και ο Ξενοφών στην *Κύρου Παιδεία*. Περιγράφει μια μορφή εκπαίδευσης που δεν παρέχει ούτε γραμματισμό ούτε μουσική ούτε ποίηση, αλλά επίβλεψη της ηθικής συμπεριφοράς των παιδιών και τιμωρία των παραβατών. Είναι κυρίως στρατιωτική εκπαίδευση, η οποία στην εφηβεία, μετά το δέκατο έκτο ή δέκατο έβδομο έτος, πραγματοποιείται μέσω μιας μορφής προκαταρκτικής στρατιωτικής θητείας. Έτσι, οι νέοι εκκοινωνίζονται στην υπακοή και την υπηρεσία προς το κράτος και την αριστοκρατία – σε πλήρη αντίθεση βέβαια με τις αξίες της ελληνικής *παιδείας*.

Η θετική κρίση του Ηρόδοτου για άλλους πολιτισμούς, ωστόσο, δεν απορρέει από την υποστήριξή του προς δεσποτικές μορφές εξουσίας και τις αντίστοιχες εκπαιδευτικές πρακτικές. Η εκτίμησή του για τη δημοκρατία εμφανίζεται σε μέρη του έργου του, καθώς, άλλωστε, ήταν η δημοκρατία που του επέτρεπε να γράφει και να δημοσιοποιεί την ιστορία του. Αρνητικές κρίσεις απέναντι σε ξένες πρακτικές ή ενέργειες εκφράζονται υπό την καθολική οπτική που ανέπτυξε η Ελλάδα, από τον Όμηρο μέχρι την αθηναϊκή τραγωδία, διαπιστώνοντας, λόχου χάρη, την *ύβριν* στην εκδήλωση της ισχύος και της βίας, ή τα όρια που θέτει η μοίρα.

Ωστόσο, το να ζει κανείς στη δημοκρατική πόλη δεν σήμαινε μόνο ότι μπορούσε να εκφράζεται ελεύθερα πάνω σε οποιοδήποτε ζήτημα, αλλά και ότι καλλιεργούσε την ικανότητα να αναγνωρίζει ότι αυτό το ζήτημα

μπορεί να ειδωθεί από διαφορετικές οπτικές γωνίες και, κατ' επέκταση, ότι η πολλαπλότητα των πολιτισμών εκφράζει διαφορετικές κοσμοθεωρίες.

Πολιτική και πολλαπλότητα απόψεων

Ο λόγος ήταν επίσης το πεδίο εντός του οποίου πραγματωνόταν η πολιτική στην Αρχαία Ελλάδα. Το άτομο που λέγει επικοινωνεί τις απόψεις του, υποβάλλοντάς τες στη δοκιμασία του διαλόγου με τους άλλους. Έτσι, η δημιουργία της πολιτικής συνδέεται άρρηκτα με τη δημιουργία του λόγου. Ο Jean-Pierre Vernant (1984) αποκαλεί το λόγο τέκνο της *πόλεως*, υπογραμμίζοντας την αναπόσπαστη σχέση μεταξύ ορθολογικής συζήτησης και πολιτικής, αν και είναι επίσης αλήθεια ότι η *πόλις* δημιουργήθηκε ακριβώς επειδή προηγουμένως ο λόγος κατέστη δυνατός.

Όπως γράφει ο Christian Meier (1990), δεν υπήρχαν Έλληνες πριν από τους Έλληνες, με την έννοια ότι αυτοί πρώτοι δημιούργησαν την πολιτική. Η πολιτική με την αρχαιοελληνική έννοια δεν αναφέρεται στις ενέργειες μοναρχών, ούτε στην επιβολή των αποφάσεων μιας κυρίαρχης ομάδας πάνω στον πληθυσμό. Ο εξαναγκασμός και η βία δεν έχουν καμία σχέση με την πολιτική. Η πολιτική προϋποθέτει έναν χώρο λόγου – διαλόγου, συζήτησης, ορθολογικής επιχειρηματολογίας και αμφισβήτησης – που επιτρέπει στους πολίτες να δρουν από κοινού μαζί και να αλλάζουν υπάρχοντες ή να εισάγουν νέους νόμους και θεσμούς. Αυτό υπογράμμισε ιδιαίτερα η Hannah Arendt (2000) σχετικά με την ελληνική αντίληψη περί πολιτικής, στην οποία βασίστηκε η δική της θεωρία απέναντι σε καθιερωμένες σύγχρονες προσεγγίσεις που εξισώνουν την πολιτική με συγκρούσεις που αποσκοπούν στην εξουσία ως μέσο άσκησης βίας. Ο Καστοριάδης (2007), τόνισε τη στενή σχέση μεταξύ της φιλοσοφίας και της πολιτικής, ως σκέψη εν δράσει εκ μέρους του δήμου, καθώς και τη σχέση και των δυο με την ελληνική σύλληψη του κόσμου ως προερχόμενο από το χάος. Δηλαδή, ακριβώς επειδή οι Αρχαίοι Έλληνες συνέλαβαν τον κόσμο ως χάος, εισήγαγαν τη φιλοσοφία, μέσω της οποίας τον έθεταν σε διαρκή αμφισβήτηση, καθώς και την πολιτική, μέσω της οποίας η αμφισβήτηση μετασηματιζόταν σε πράξη από τη δραστηριότητα του δήμου, σε καθημερινή βάση, που έτσι τροποποιούσε διαρκώς υπάρχοντες θεσμούς ή δημιουργούσε νέους. Οι Έλληνες σχετικοποίησαν τους θεσμούς τους, και, κατ' επέκταση, τους θεσμούς των άλλων πολιτισμών, εντός του πεδίου του λόγου που δημιούργησε η φιλοσοφική και πολιτική δραστηριότητα

του δήμου, πεδίου ορθολογικής επικοινωνίας, δηλαδή ανεμπόδιστου διαλόγου βασισμένου στην αμοιβαία αναγνώριση και κριτική των γνωμών.

Αυτός ο χώρος ορθολογικής επικοινωνίας στη δημοκρατική πόλη έγινε εφικτός μέσω της *ίσηγορίας* (ως ίσο δικαίωμα και αξία της ομιλίας όλων των πολιτών), της *πειθοῦς* (της ικανότητας να πείθει κανείς τη συνέλευση ή τους συνομιλητές τους), και της *παρρησίας* (της ηθικής ευθύνης του πολίτη να μιλά με απόλυτη ειλικρίνεια). Η *παρρησία* ήταν εξαιρετικά σημαντική για την κοινωνική και πολιτική ζωή της πόλης και την ιδιότητα του πολίτη. Ο Ευριπίδης μας δίνει μια χαρακτηριστική απεικόνιση στην τραγωδία του *Φοίνισσαι*, όταν παρουσιάζει τον Πολυνεΐκη κατά την επιστροφή του στη Θήβα, να περιγράφει στη μητέρα του Ιοκάστη τις δυσκολίες που αντιμετώπισε ως εξόριστος σε άλλη πόλη. Αυτό που είχε σημασία για αυτόν, ακόμη περισσότερο και από το γεγονός ότι, αρχικά, περιπλανήθηκε για μέρες πεινασμένος και χωρίς στέγη, ήταν ότι δεν μπορούσε να μιλήσει ελεύθερα. Είναι, του λέει η μητέρα του, συμφωνώντας μαζί του, «δούλου κατάσταση, να μη λέει κάποιος ό,τι σκέφτεται» (στιχ. 392). Θεωρούνταν λοιπόν πολύ οδυνηρό, αντίστοιχο με κατάσταση δουλείας, και ακόμη *παρά φύσιν*, όταν κάποιος *ούκ ἔχει παρρησίαν*. Αυτή ήταν πράγματι η αντίληψη στην Αθήνα της εποχής του Ευριπίδη, όπου η εξουσία ήταν ίσα κατανεμημένη αρκεί κανείς βέβαια να είχε την ιδιότητα του πολίτη. Όπως γράφει ο Egon Friedell (2013), στην πολιτιστική του ιστορία για την Αρχαία Ελλάδα, «[...] πρέπει να επαινέσουμε τους αρχαίους Έλληνες γιατί είχαν μια ειλικρίνεια που η δική μας κοινωνία έχει χάσει σε μεγάλο βαθμό: τους έλειπε κάθε είδος ταρτουφισμού και σεμνοτυφίας, που διαποτίζουν όλες τις πλευρές της ζωής από τότε που η αστική τάξη ανέβηκε στην εξουσία, καθώς και κάθε υποκριτική διακριτικότητα, που σήμερα επιδεικνύεται παντού για “επαγγελματικούς λόγους”» (σελ. 49).

Επιπλέον, ο πολιτικός και διαλογικός χώρος της δημοκρατικής πόλης κατέστησε δυνατή την αποδοχή του γεγονότος ότι μπορεί να υπάρχουν περισσότερες από μία απόψεις για κάθε υπό εξέταση θέμα, καθώς και διαφορετικών κοσμοθεωρήσεων, κάτι για το οποίο οι Αθηναίοι πολίτες είχαν ήδη διδαχθεί μέσα από τα έπη του Ομήρου και τη διδασκαλία των σοφιστών (βλ. παρακάτω). Όπως γράφει η Hannah Arendt (2005):

Εφόσον για τους Έλληνες ο δημόσιος πολιτικός χώρος είναι κοινός για όλους (*κοινόν*), ένας χώρος όπου συναθροίζονται οι πολίτες, αποτελεί ταυτόχρονα το χώρο στον οποίο αναδεινύεται αρχικά ο πολύπλευρος χαρακτήρας όλων των πραγμάτων. Η ικανότητα του ανθρώπου να βλέπει το ίδιο πράγμα αρχικά από δύο αντίθετες οπτικές και στη συνέχεια από όλες

τις οπτικές – μια ικανότητα που τελικά βασίζεται στην ομηρική αμεροληψία, μια ιδιότητα μοναδική στην αρχαιότητα και της οποίας η παράφορη ένταση παραμένει αξεπέραστη ακόμα και στην εποχή μας – αποτελεί τη βάση συγκεκριμένων τεχνασμάτων των Σοφιστών, τη συμβολή των οποίων στην απελευθέρωση της ανθρώπινης σκέψης από τους δογματικούς περιορισμούς υποτιμάμε από τη στιγμή που, ακολουθώντας τον Πλάτωνα, τους καταδικάζουμε για ηθικούς λόγους (σελ. 232).

Η μεγάλη αξία που απέδιδε η δημοκρατική πόλη στην παρησσία και στην ικανότητα να βλέπει κανείς τα πράγματα από διαφορετικές πλευρές είναι παρούσα και στην ελληνική ιστοριογραφία, όπως επισημάνθηκε παραπάνω με αναφορά στον έργο του Ηρόδοτου. Θα πρέπει να περιλάβει κανείς και τον Θουκυδίδη σε αυτήν την παράδοση, παρόλο που η ιστορία του αφορούσε στον Πελοποννησιακό πόλεμο, λαμβάνοντας υπόψη, λόγω χάρη, τη γνωστή περιγραφή του διαλόγου μεταξύ των Αθηναίων και των Μηλίων, οι οποίοι τελικά καταστράφηκαν από τους Αθηναίους επειδή ήθελαν να παραμείνουν ουδέτεροι στον πόλεμο. Ο διάλογος, ο οποίος κάνει σαφές ότι η δικαιοσύνη μπορεί να υπάρχει μόνο όταν υπάρχει ισότητα, και όχι μεταξύ ανταγωνιστικών δυνάμεων, παρουσιάζει τις απόψεις των δύο πλευρών, και ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ωμής αλήθειας ή παρησσίας, την οποία οι Αθηναίοι υιοθετούσαν στην πολιτική τους ζωή. Γενικά, η ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου προσεγγίζει τα διαφορετικά στρατόπεδα με την ίδια αμεροληψία με εκείνη του Ομήρου ή του Ηρόδοτου, παρά το γεγονός ότι οι Αθηναίοι καταδίκασαν τον Θουκυδίδη για την αποτυχία του ως στρατηγού στη μάχη της Αμφίπολης και τον εξόρισαν στη Θράκη.

Άρρηκτα συνδεδεμένη με την πολιτική, ήταν και η αρχαία ελληνική παιδεία η οποία καλλιεργούσε επίσης, σε όλο το εύρος της, μια καθολική και αμερόληπτη κατανόηση του Άλλου.

Παιδεία και ο Άλλος

Η αμερόληπτη ματιά προς τον Άλλο ήταν πράγματι μέρος της αρχαιοελληνικής παιδείας. Ο όρος «παιδεία» περιλαμβάνει, βεβαίως, το σχολείο, το οποίο δημιουργήθηκε για πρώτη φορά στην Αρχαία Ελλάδα, όχι με την έννοια της τοποθέτησης μιας ομάδας μαθητών και ενός διδάσκοντος σε μια αίθουσα, κάτι που υπήρχε ήδη σε γειτονικούς πολιτισμούς, αλλά ως μια δραστηριότητα που σχετίζεται με την εμφάνιση της *έπιστήμης*, ως

ορθολογικής γνώσης που είναι ανοικτή σε διερώτηση. Όπως παρατηρεί ο Philip Nemo (2005), μόνο όταν υπήρχε *έπιστήμη*, ανεξάρτητη από οποιαδήποτε πρακτικούς σκοπούς και ως πνευματική δραστηριότητα που ήταν απαλλαγμένη από στρατιωτικές, αθλητικές ή τεχνικές εφαρμογές, ήταν το έδαφος γόνιμο για τη δημιουργία ενός θεσμού αφιερωμένου ειδικά σε αυτήν τη δραστηριότητα. Όπως το έθεσε και ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, η αληθινή μόρφωση ήταν «ούκ ἐπί τέχνη», όχι για τεχνικές δεξιότητες, αλλά «ἐπί παιδεία, ὡς τὸν ἰδίωτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει» (312b).

Η ελευθερία για τους Έλληνες ήταν δυνατή μόνο εντός του πεδίου της πολιτικής, όπου οι πολίτες μπορούσαν να καθορίσουν, μέσω των δημοκρατικών θεσμών τους, τους όρους και τις προϋποθέσεις της δημόσιας και προσωπικής τους ζωής, και, από την άποψη αυτή, παιδεία σήμαινε την αγωγή του πολίτη στην πράξη. Πράγματι, οι Αθηναίοι της κλασικής εποχής διδάσκονταν καθημερινά πώς να κυβερνούν και να κυβερνώνται, μέσω της δυνατότητας που είχε ο κάθε πολίτης να αναλαμβάνει κάποιο δημόσιο αξίωμα και να ασκεί εξουσία. Ωστόσο, υπήρχε ένα συγκεκριμένο εκπαιδευτικό κίνημα που έδινε έμφαση στην πολιτική αγωγή, το σοφιστικό κίνημα, μέρος του οποίου ήταν, φυσικά, και ο Πρωταγόρας. Ο λόγος, ως ορθολογική συζήτηση στις συνελεύσεις των πολιτών, στην οποία βασιζόταν η λειτουργία της δημοκρατίας, και ως φιλοσοφία και *έπιστήμη*, ήταν στο επίκεντρο της σοφιστικής παιδείας (βλ. Jaeger, 1939). Οι σοφιστές καλλιεργούσαν την *ισηγορία*, την *παρρησία*, και την *πειθώ* διδάσκοντας στους μαθητές τους ένα εύρος ικανοτήτων στην ορθολογική συζήτηση: να μιλούν καλά (*εὖ λέγειν*)· να μιλούν με ευχέρεια· να μιλούν εν συντομία· να δίνουν διάλεξη πάνω σε ένα θέμα· να αποδεικνύουν την αλήθεια με αιτιολογημένη επιχειρηματολογία (*διαλεκτική*)· να αμιλλώνονται σε μια συζήτηση (*έριστική*)· να βλέπουν ένα θέμα «και από τις δύο πλευρές» (*δισσοί λόγοι*) ή από διαφορετικές απόψεις (*άντιλογική*).

Έτσι, η σοφιστική παιδεία συνέβαλε στην απελευθέρωση της σκέψης από δόγματα, καθώς και στην ανάπτυξη της δια-πολιτισμικής αμεροληψίας, υπογραμμίζοντας τις διαφορετικές οπτικές που μπορεί να έχουν διαφορετικοί άνθρωποι και, κατ' επέκταση, διαφορετικοί πολιτισμοί. Ταυτόχρονα όμως, μπορούμε να βρούμε στο σοφιστικό κίνημα μια καθολική προσέγγιση στην κατανόηση της ανθρώπινης φύσης. Όπως γράφει ο σοφιστής Αντιφών στην πραγματεία του *Περί Αληθείας*: «[...] από τη φύση είμαστε πλασμένοι όλοι, Έλληνες και βάρβαροι, όμοιοι σε όλα. Θα το διαπιστώσουμε αν εξετάσουμε όσα πράγματα είναι από τη φύση

αναγκαία σε όλους τους ανθρώπους: τη δυνατότητα να τα εξασφαλίσουν την έχουν εξίσου όλοι, και σε σχέση με αυτά δεν υφίσταται ανάμεσά μας καμιά διάκριση σε βαρβάρους και Έλληνες· γιατί όλοι αναπνέουμε με το στόμα και τη μύτη...» (DK 44).

Αυτή η αντίληψη για την ανθρώπινη κατάσταση ως καθολική υπήρχε ήδη στον Όμηρο, ο οποίος «τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν», κατά την έκφραση του Πλάτωνα, για πολλές γενιές. Πράγματι, τα Ομηρικά έπη βρίσκονταν για αιώνες στο επίκεντρο του ηθικού εκκοινωνισμού παιδιών και ενηλίκων στην Αρχαιότητα, και, ως εκ τούτου, ήταν ένα ουσιαστικό μέρος της ελληνικής παιδείας. Τα έπη υπογράμμιζαν τον ηθικό και συναισθηματικό κόσμο του ατόμου και τις τραγικές συνθήκες στις οποίες μπορεί να βρεθεί, καθώς και αξίες και χαρακτηριστικά που, αν και ελληνικές, αφορούν όλους, ανεξάρτητα από πολεμικό στρατόπεδο ή εθνικότητα. Η διαπολιτισμική αμεροληψία, όπως ορθώς παρατήρησε η Arendt (2012), διαπιστώνεται για πρώτη φορά στον Όμηρο: «κανένας άλλος πολιτισμός, οσοδήποτε λαμπρός κι αν ήταν, δεν στάθηκε ικανός να κοιτάξει από ίση απόσταση φίλους και εχθρούς, νίκες και ήττες – που από τον Όμηρο και μετά δεν αναγνωρίζονται ως έσχατα κριτήρια για την κρίση των ανθρώπων, έστω κι αν είναι έσχατα για το πεπρωμένο τους». Μάλιστα, όπως γράφει ο Θουκυδίδης, στην *Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου*, στα έπη του Ομήρου δεν υπάρχει καν κατονομασία και διάκριση μεταξύ Ελλήνων και Βαρβάρων (βλ. Βιβλίο Α', 3.4).

Τα ομηρικά έπη καθώς και η μυθολογία, γενικά, αποτέλεσαν την «πρώτη ύλη» μιας άλλης δημιουργίας της ελληνικής παιδείας, της τραγωδίας, μια ιδιαίτερη αθηναϊκή δημιουργία. Η τραγωδία ήταν μέρος της αθηναϊκής παιδείας, με την έννοια ότι εκπαίδευε τον πληθυσμό στη δημοκρατική σκέψη και πρακτική, καθώς και στην εξερεύνηση και κατανόηση της ανθρώπινης συνθήκης (βλ. Cartledge, 1997 και Hall, 1997). Πάνω απ' όλα, ωστόσο, η τραγωδία εξέφραζε τις οντολογικές βάσεις της ελληνικής κοινωνίας, επισημαίνοντας ιδιαίτερα το γεγονός ότι οι άνθρωποι, συμπεριλαμβανομένου των αθηναϊκού δήμου, δεν μπορούν να έχουν πλήρη έλεγχο των συνεπειών των πράξεών τους και ότι είναι επιρρεπείς στην *ὑβριν*. Αυτό αποτελούσε μια καθολική οπτική, μέσα από την οποία θεωρούνταν και ο πολιτισμικός Άλλος, όπως, για παράδειγμα, στους *Πέρσες* του Αισχύλου, που παρουσιάστηκαν για πρώτη φορά το 472 π.Χ., στα Μεγάλα Διονύσια. Η τραγωδία αναφέρεται στην ήττα του Πέρση αυτοκράτορα Ξέρξη και του τεράστιου στρατού του μετά την εκστρατεία του το 480/79 π.Χ. εναντίον της Ελλάδας. Η τραγωδία αφορά τα δεινά και εν τέλει

την καταστροφή του εχθρού, ο οποίος υπέστη την *νέμεσιν* που επέφερε η *ύβρις* του Ξέρξη να κινητοποιήσει ολόκληρο το στρατό του προκειμένου να κατακτήσει την Ελλάδα, αλλά τελικά κατέστρεψε τον λαό του. Μέσα από τους διαλόγους μεταξύ της μητέρας του Ατόσσα και του φαντάσματος του πατέρα του Δαρείου, καθώς και μεταξύ της Ατόσσας, του Ξέρξη, και του χορού, που θρηνούν για την περσική ήττα, ο Αισχύλος βάζει στη θέση του Άλλου το ελληνικό κοινό, ακόμα κι αν πήραν μέρος, όπως και ο ίδιος, σε αυτό τον πόλεμο, στον οποίο κινδύνεψαν και έχασαν συμπατριώτες τους. Στις *Τρωάδες* του Ευριπίδη, που παρουσιάστηκαν το 415 π.Χ., είναι η *ύβρις* των Αθηναίων εναντίον των άλλων που επικρίνεται. Η τραγωδία αφορά στην τελική καταστροφή και κατάκτηση της Τροίας από τους Έλληνες, οι οποίοι σκότωσαν τους περισσότερους άντρες και επρόκειτο να πάρουν τις γυναίκες και τις οικογένειές τους ως δούλους πίσω στην Ελλάδα. Το πραγματικό ζήτημα, ωστόσο, στο οποίο αναφερόταν έμμεσα το έργο, ήταν η αθηναϊκή εισβολή, κατά το προηγούμενο έτος, στο νησί της Μήλου. Η τραγωδία ήταν μια καταδίκη της αγριότητας των Αθηναίων κατά των Μηλίων, γραμμένη από έναν Αθηναίο ποιητή που την παρουσίαζε σε αθηναϊκό κοινό – ένα κοινό ανοιχτό στην αυτο-κριτική και έτοιμο να αντιμετωπίσει τη δική του *ύβριν* – που του έδωσε επίσης βραβείο.

Όμως το αθηναϊκό κοινό ήταν επίσης ανοιχτό σε αυτο-κριτική μέσω μιας άλλης θεατρικής δημιουργίας της εποχής: της κωμωδίας. Τα κωμικά έργα σατίριζαν τους θεσμούς της πόλης, την πολιτική ζωή της εποχής, δημόσιες προσωπικότητες, κοινωνικές τάξεις, ακόμη και τους θεούς, σκηνοθετώντας αλλόκοτες καταστάσεις. Στη *Λυσιστράτη*, τις *Εκκλησιάζουσες* και τις *Θεσμοφοριάζουσες*, ο Αριστοφάνης παρωδεί τους καθιερωμένους ρόλους των δυο φύλων και οραματίζεται μια κοινωνία στην οποία οι γυναίκες αναλαμβάνουν την πολιτική εξουσία για να φέρουν ειρήνη και πλήρη οικονομική και ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών· στις *Σφήκες* και στους *Ιππής*, αμφισβητεί τη δημαγωγία και την κατάχρηση πολιτικών και δικαστικών εξουσιών· στον *Πλούτο*, καταδικάζει την άδικη κατανομή του πλούτου· και με την *Ειρήνη* και τους *Αχαρνείς*, κοροϊδεύει την πολεμοκαπηλία και κάνει έκκληση για ειρήνη εν μέσω του Πελοποννησιακού Πολέμου. Όπως γράφει ο Burckhardt: «Άλλες περιόδοι της ιστορίας έχουν αφήσει σατιρικές αυτοπροσωπογραφίες, αλλά καμία τόσο μεγαλειώδεις και συγκεκριμένες όσο αυτές της κωμωδίας του Αριστοφάνη» (σελ. 261). Επιπλέον, ο συγγραφέας υπογραμμίζει το αξιοσημείωτο γεγονός ότι αυτή η αυτο-παρωδία ήταν αποδεκτή ακόμη και στο μέσον ενός μανιώδους πολέμου:

[...] Υπήρχε μια Αθήνα που απολάμβανε να κοιτάει στο κέντρο αυτού του καθρέφτη. Ενώ η Γαλλική Επανάσταση θα είχε κόψει το κεφάλι όποιου αμφισβητούσε και στο ελάχιστο την αξία των παθιασμένων ενθουσιασμών της ή τολμούσε να τους απεικονίσει ως τρομακτικούς, η Αθήνα ζούσε την τρελή ζωή της, επιθυμώντας να μάθει πώς φαινόταν στα μάτια των μεγάλων της ποιητών, και επιτρέποντάς τους να εκφράζουν τις απόψεις τους με υψηλό βαθμό ανεξαρτησίας, συχνά, αναμφίβολα, απόψεις μειοψηφικές (σελ. 262).

Πράγματι, οι Αθηναίοι κοιτούσαν πρόθυμα στον καθρέφτη μέσω των έργων των ποιητών τους, των φιλοσόφων τους, των ιστορικών τους, της πολιτικής τους δραστηριότητας, και της σύγκρισης με άλλες κοινωνίες.

Συμπερασματικά

Παρά την κατονομασία των ξένων λαών ως «Βαρβάρων» και σε αντίθεση με τις παρερμηνείες και τον στερεότυπο τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται πολύ συχνά αυτή η διάκριση, η Αρχαία Ελλάδα αναδύεται ως η πρώτη κοινωνία που αντιλαμβάνόταν τον εαυτό της ως ίση και, απλώς, ως διαφορετική μεταξύ των άλλων κοινωνιών της εποχής. Οι Έλληνες αναγνώρισαν τα κοινά γνωρίσματα της ανθρώπινης φύσης, αλλά δεν περίμεναν από άλλους λαούς να μοιράζονται τις δικές τους κοσμοθεωρίες και θεσμούς. Έτσι, οι Βάρβαροι απολαμβάνουν και υποφέρουν, επιτυγχάνουν και αποτυγχάνουν, ενεργούν με κρίση ή με ύβρη, όπως κάνουν και οι Έλληνες. Ταυτόχρονα, οι Βάρβαροι δεν είναι ένας αδιαφοροποίητος Άλλος. Έχουν διακριτούς πολιτισμούς, και τους δικούς τους θεσμούς, για τους οποίους και από τους οποίους μπορούν να μάθουν οι Έλληνες.

Το άρθρο διερεύνησε την εμφάνιση στους Έλληνες μιας αμερόληπτης συγκριτικής ματιάς προς τους άλλους πολιτισμούς, σε σχέση με την οντολογική κατανόησή τους για τον κόσμο, και σε σχέση με τους θεσμούς της επιστήμης, της πολιτικής και της παιδείας, που διέκριναν τη ζωή της δημοκρατικής πόλης.

Η απουσία θεϊκής ανθρωπογένεσης ή οποιασδήποτε απόλυτης αλήθειας, με άλλα λόγια η απουσία προκαθορισμένου νοήματος, βρίσκεται πίσω από τη σχετικοποίηση του κόσμου από τους Έλληνες, και την αναγνώριση από μέρους τους ότι κάθε λαός θεσμίζει την κοινωνία του με τον δικό του συγκεκριμένο τρόπο, ή, όπως το εξέφρασε ο Καστοριάδης,

ότι κάθε λαός δημιουργεί αυθαίρετα τη δική του σύμβαση για το πώς να συνυπάρχει με την άβυσσο. Μέρος της ίδιας οντολογικής αντίληψης δεν ήταν η πλήρης απουσία, αλλά ο περιορισμός της ιδέας της πρόοδου στους τομείς των υλικών και τεχνικών επιτευγμάτων, παρά της εφαρμογής της στην ηθική, τον πολιτισμό και την κοινωνία γενικότερα. Με άλλα λόγια, αν και μπορεί να υπάρχει κοινή τροχιά σχετικά με τα τεχνικά μέσα υλικών ανέσεων, παραγωγής και καταστροφής, η πρόοδος δεν αποτελεί το μέτρο με το οποίο ταξινομούνται και ιεραρχούνται οι πολιτισμοί. Όλοι οι λαοί δημιουργούν τους δικούς τους πολιτισμούς, για τους οποίους οι Έλληνες ήθελαν να μάθουν, και, μέσω της σύγκρισης, να κατανοήσουν καλύτερα τον δικό τους.

Πράγματι, επιδίωξαν πρωτίστως, να γνωρίζουν τις δικές τους παραδόσεις και πεποιθήσεις, και τις έθεσαν υπό φιλοσοφική έρευνα, η οποία γέννησε την επιστήμη, ως μορφή και δραστηριότητα στο πεδίο του λόγου, εμπειρική έρευνα, λογική επιχειρηματολογία και αναζήτηση της αλήθειας. Αυτή η υψηλή εκτίμηση για την πνευματική δραστηριότητα επέφερε την περιέργεια να γνωρίσουν και άλλους πολιτισμούς, δραστηριότητα που σχετίζεται με το ήθος της φιλοσοφικής κριτικής που χαρακτήριζε τη δημοκρατική πόλη. Η αμφισβήτηση των νόμων και των θεσμών της, καθώς και των αξιών και πρακτικών της, με ισηγορία και παρρησία, ήταν, επίσης, μέρος της πολιτικής, η οποία, με τη σειρά της, συνδέθηκε με την προσπάθεια των πρώτων ιστορικών να προβληματιστούν σχετικά με τους δικούς τους θεσμούς μέσα από τη μελέτη και τη σύγκριση με ξένους πολιτισμούς. Οι Έλληνες αναγνώριζαν την πολιτιστική πολυμορφία όπως αναγνώριζαν την πολλαπλότητα και την ισότητα των απόψεων στο πλαίσιο της δημοκρατικής πόλης. Όπως μπορεί να υπάρχει διαφορετική γνώμη για το ίδιο ζήτημα μεταξύ των συνομιλητών, έτσι μπορεί και οι άλλες κοινωνίες να έχουν διαφορετικές κουλτούρες.

Τέλος, η ανάπτυξη του αμερόληπτου συγκριτικού βλέμματος των Ελλήνων απέναντι σε άλλες κοινωνίες βρισκόταν στο επίκεντρο της παιδείας τους που περιελάμβανε τη φιλοσοφική και εμπειρική έρευνα, την πολιτική δραστηριότητα, τη σοφιστική εκπαίδευση και την καλλιτεχνική ζωή της πόλης. Η ελληνική παιδεία ανέπτυξε την περιέργεια να γνωρίσουν οι Έλληνες καλύτερα τους θεσμούς τους, αλλά και μια αμερόληπτη στάση που αναγνώριζε τόσο την οικουμενικότητα όσο και την ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης κατάστασης. Θα πρέπει να περιμένουμε μέχρι τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό για να βρούμε ξανά αυτή τη διανοητική στάση, η οποία, παρόλο που έχει εγγραφεί έκτοτε στις δια-πολιτισμικές και συγκριτικές

σπουδές, δεν έχει επικρατήσει ποτέ (βλ. Μούτσιος, 2016 και Moutsios, 2018).

Βιβλιογραφία

- Arendt, H. (2000) *Περί Βίας*. Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Arendt, H. (2005) *Υπόσχεση Πολιτικής*. Εκδόσεις Κέδρος.
- Arendt, H. (2012) *Ελευθερία, Αλήθεια και Πολιτική*. Εκδόσεις Στάσει Εκπίπτοντες.
- Burckhardt, J. (2002) *History of Greek Culture*. New York: Dover Publications.
- Cartledge, P. (1997) "Deep Plays": Theatre as Process in Greek Civic Life', στο: P. E. Easterling, (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Καστοριάδης, Κ. (2007) *Η ελληνική ιδιαιτερότητα: από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*. Σεμινάρια 1982-1983. Εκδόσεις Κριτική.
- Dodds, E.R. (2000) *Η ιδέα της προόδου στην κλασική αρχαιότητα*. Εκδόσεις Εξάντας.
- Finley, M.I. (2002) *The World of Odysseus*. New York: NYRB Classics.
- Fridell, E. (2013) *Πολιτιστική ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας: μύθος και πραγματικότητα της προχριστιανικής ψυχής*. Εκδόσεις Τόπος.
- Hall, E. (1997) 'The Sociology of Athenian Tragedy', στο: P. E. Easterling, (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartog, F. (1988) *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley: University of California Press.
- Hartog, F. (2000) 'The Invention of History: The Pre- History of a Concept from Homer to Herodotus'. *History and Theory*, 39(3).
- Jaeger, W. (1939) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Vol. I, Archaic Greece – the Mind of Athens*. New York: Oxford University Press.
- Jones, P. (1971) *Comparative Education: Purpose and Method*. Queensland: University of Queensland Press.
- Lloyd, G. E. R. (1970) *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. London: Chatto and Windus.
- Meier, C. (1990) *The Greek discovery of politics*. Harvard: Harvard University Press.
- Meier, C. (2009) *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Μούτσιος, Σ. (2016) «Συγκριτική Παιδαγωγική: πολιτισμικές ρίζες και συγκρότηση ως πεδίο μελέτης». Στο: Φασουλής, Κ. κ.ά. (επιμ.) *Ανιχνεύοντας το εκπαιδευτικό τοπίο*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

- Moutsios, S. (2018) *Society and Education: An Outline of Comparison*. New York: Routledge.
- Nemo, Ph. (2005) *What Is the West?* Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Phillips, D. και Schweisfurth, M. (2014) *Comparative and International Education: An Introduction to Theory, Method, and Practice*. London: Bloomsbury Academic.
- Romilly J. de (1992) *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press.
- Vernant, J.-P. (1984) *The Origins of Greek Thought*. New York: Cornell University Press.

Αρχαία κείμενα

- Αισχύλος, *Πέρσαι*, Εκδόσεις Ζήτηρος (2007).
- Αντιφών, *Περί Αληθείας*. Μτρφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, http://users.sch.gr/maritheodo/filosofia/html/sof/educ_content/keim/keim10.htm
- Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*. Ζήτηρος (2009).
- Αριστοτέλης, *Πολιτικά*. Ζήτηρος (2005).
- Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων Βίων και Δογμάτων Συναγωγή*. Εκδόσεις Ζήτηρος (2012).
- Ευριπίδης, *Τρωάδες*. Εκδόσεις Κάκτος (1992).
- Ευριπίδης, *Φοίνισσαι*. Εκδόσεις Ζήτηρος (2008).
- Ηρόδοτος, *Βιβλίο Α: Κλειώ*. Εκδόσεις Ζήτηρος (2007).
- Ηρόδοτος, *Βιβλίο Ε: Τερψιχόρη*. Εκδόσεις Ζήτηρος (2007).
- Ησίοδος, *Έργα και Ημέρες*. Εκδόσεις Ζήτηρος (2001).
- Θουκυδίδης *Ιστορία: Πελοποννησιακός Πόλεμος*. Εκδόσεις Ζήτηρος (2005).
- Πλάτων, *Πρωταγόρας*. Εκδόσεις Ζήτηρος (2009).

ABSTRACT

Despite the designation of foreign peoples as ‘Barbarians’, and contrary to the misinterpretations and the stereotypical way in which this distinction is used very often today, Ancient Greece was the first society to perceive itself as simply different, and not in a superior, nor inferior, place between the other civilisations of the time.

The article explores the emergence of the ancient Greeks’ comparative view towards other civilisations, in terms of their ontological understanding of the world, and in terms of the institutions of *epistēmē*, *politics* and *paideia*, which distinguished the life of the democratic *polis*.

The absence of divine anthropogenesis or any absolute truth lies behind the relativisation of the world by the Greeks, and their recognition that each people institutionalises their society in their own particular way. Part of the same ontological position was the limitation of the idea of progress into the fields of material and

technical achievements, rather than its application to ethics, culture, and society, in general. In other words, the ancient Greeks believed that although there may be a common trajectory regarding the technical means of material comfort, production, and destruction, progress was not for them a measure by which other peoples are classified and judged. All peoples create their own cultures and traditions, about which the Greeks were curious to learn.

This curiosity also arose from the Greeks' appreciation of intellectual activities and from the ethos of philosophical critique that characterised the democratic *polis*. Primarily, they sought to know their own traditions and beliefs, and place them under philosophical research, which gave birth to *epistēmē* as a form and activity in the field of *logos*, empirical research, logical argumentation, and the search for truth. As the Greeks examined and questioned their own creations, so they wished to know about the creations of others.

In addition, questioning the same laws and institutions, as well as its values and practices, was part of *politics*, which, in turn, was linked to the attempt of early historians to reflect on their own institutions through studying foreign cultures. The Greeks recognised cultural diversity as they recognised the multiplicity and equality of views within the democratic polis. Just as there may be different opinions on the same issue between interlocutors, so other societies may have different cultures.

Finally, the development of the impartial comparative perspective of the Greeks towards other societies was at the centre of their *paideia*, which included philosophical and empirical research, political activity, sophist education, and the artistic life of the polis. Greek *paideia* developed the curiosity of Greeks to get to explore theirs as well as the others' institutions, and an impartial attitude that recognised both the universality and the particularity of the human condition. We have to wait until the European Enlightenment to find again this intellectual attitude, which, although it has been registered since then in cross-cultural and comparative studies, has never prevailed.
