



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

ΤΜΗΜΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΑΡΧΑΙΟ ΘΕΑΤΡΟ: ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«ΚΟΥΜΠΕΛΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ» Α.Μ: *msmth21018*

«ΑΥΤΟΧΘΟΝΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ ΣΤΟΝ ΙΩΝΑ ΤΟΥ ΕΥΡΙΠΙΔΗ»

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ

Συρόπουλος Σπυρίδων, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, Διευθυντής του ΠΜΣ «Αρχαίο
Θέατρο – Εκπαιδευτικές και Φιλολογικές Προσεγγίσεις»

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Μικεδάκη Μαρία, Επίκουρος Καθηγήτρια Αρχαίου Ελληνικού Θεάτρου: Αρχιτεκτονικής και
Σκηνογραφίας

Παππάς Θεόδωρος, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας

ΡΟΔΟΣ, «ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ», «2023»

Ευχαριστίες

Η παρούσα διπλωματική εργασία εκπονήθηκε στο Τμήμα Μεσογειακών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αιγαίου, στα πλαίσια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος: «*Αρχαίο Θέατρο - Εκπαιδευτικές και Φιλολογικές Προσεγγίσεις*», κατά τη διάρκεια του χρονικού διαστήματος 2021 - 2023. Η πραγμάτωση της μεταπτυχιακής μου εργασίας θα ήταν ανέφικτη χωρίς την καθοριστική συμβολή και την αμέριστη βοήθεια των καθηγητών μου. Αρχικά, θα ήθελα να ευχαριστήσω εγκάρδια τον επιβλέποντά μου, Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, Διευθυντή του Μεταπτυχιακού Προγράμματος και π. Αντιπρύτανη Πανεπιστημίου Αιγαίου, κ. *Συρόπουλο Σπυρίδωνα*, που με μεγάλη προθυμία με μύησε στον μαγευτικό κόσμο του αρχαίου θεάτρου, «αγκαλιάζοντας» εξαρχής την προσπάθειά μου, και αποτελώντας πηγή έμπνευσης, με οδήγησε από την αχαρτογράφητη γη ενός νέου σε σημαντικό βαθμό για μένα, γνωστικού αντικειμένου, στην νήνεμη θάλασσα και τον ανέφελο ουρανό που κρύβει ο ιστορικά και πνευματικά αχανής αρχαίος ελληνικός κόσμος. Η στήριξη του με την παροχή του κατάλληλου βιβλιογραφικού υλικού και κατευθυντήριων οδηγιών, καθώς και η προθυμία του να συνδράμει ανά πάσα ώρα και στιγμή, αποτέλεσε στυλοβάτη του εγχειρήματος που ανέλαβα να φέρω εις πέρας. Θα ήθελα ακόμα να ευχαριστήσω εκ βαθέων, τα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, κ. Παππά Θεόδωρο και κα Μικεδάκη Μαρία, για τον πολύτιμο χρόνο που αφιέρωσαν και τις καίριες παρεμβάσεις τους ώστε η παρούσα διπλωματική εργασία να λάβει την τελική της μορφή. Τον κ. Παππά, Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας και Διευθυντή του Εργαστηρίου Τεκμηρίωσης Ιστορικής και Πολιτιστικής Κληρονομιάς, του οποίου το σύγγραμμα «*Η Μεθοδολογία της Επιστημονικής Έρευνας στις Ανθρωπιστικές Επιστήμες*», βοήθησε σημαντικά στην συγκέντρωση και διαχείριση τόσο του πρωτογενούς όσο και δευτερογενούς υλικού, καθώς και τη συλλογιστική πορεία που ακολούθησα για την δόμηση του παρόντος πονήματος. Την κα *Μικεδάκη*, Επίκουρο Καθηγήτρια Αρχαίου Θεάτρου, η οποία, πέραν των άλλων, με βοήθησε σημαντικά στην κατανόηση ενός συστήματος καταγραφής παραπομπών και βιβλιογραφικών αναφορών με το οποίο δεν ήμουν ιδιαίτερα εξοικειωμένος. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω όλα τα άτομα του οικείου περιβάλλοντος μου για την στήριξη τους με κάθε δυνατό τρόπο.

Περιεχόμενα

Περίληψη.....	6
Abstract.....	7
Κεφ.1. Το ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη στην Αθήνα την εποχή του Ευριπίδη.....	8
1.1. Η έννοια του πολίτη στην Κλασική Αθήνα.....	8
1.2. Πολίτης και Θέατρο.....	15
1.3. Ο ἐξ ἀμφοῖν ἀστῶν νόμος του Περικλή.....	18
1.4. Η απονομή πολιτικών δικαιωμάτων εν μέσω Πελοποννησιακού Πολέμου.....	23
1.5. Το σκεπτικό πίσω από το νόμο του 451/0.....	23
1.5.1. Δημογραφικοί και Οικονομικοί Παράγοντες.....	23
1.5.2. Ο μύθος της Αυτοχθονίας.....	24
1.5.3. Το ζήτημα των «μεικτών» γάμων.....	26
Κεφ.2. Μέτοικοι στην Αθήνα.....	30
2.1. Γένεση του status του μετοίκου.....	31
2.2. Ο πληθυσμός των μετοίκων.....	35
2.3. Ο θεσμός της μετοικίας μέσα από το νόμο του 451 και τις Ικέτιδες του Αισχύλου.....	38
2.4. Μέτοικοι στην καθημερινή ζωή της πόλης.....	43
2.5. Η περίπτωση του Λυσία.....	47
Κεφ.3. Αυτοχθονία στον Ίωνα του Ευριπίδη.....	51
3.1. Η έννοια της Αυτοχθονίας ως προνόμιο των λαών.....	53
3.2. Η υπόθεση του έργου.....	54
3.3. Η έννοια της Αυτοχθονίας στον Ίωνα.....	55
3.4. Η προβληματική Αυτοχθονία του Ίωνα.....	65
Κεφ.4. Μέτοικοι στον Ίωνα του Ευριπίδη.....	68
4.1. Ξενία, Ξενοφοβία και Δελφοί.....	68
4.2. Η κοινωνική και πολιτική διάσταση του Ίωνα – ο ρόλος του αίματος.....	75

Κεφ.5. Γιατί επιλέγει ο Ευριπίδης να γράψει τον <i>Ιωνα</i> στη συγκεκριμένη φάση του Πελοποννησιακού Πολέμου – Συμπεράσματα.....	82
5.1. <i>Οι Έρμαϊ, ο Αλκιβιάδης και η ημερομηνία συγγραφής του «Ιωνα»</i>	82
5.2. <i>Ο ρόλος των Δελφών και του Απόλλωνα στον <i>Ιωνα</i></i>	85
Βιβλιογραφικές Αναφορές.....	89

Όταν γαρ ηδύς τις λόγοις φρονών κακώς πείθη το πλήθος, τη πόλει κακόν μέγα.

Ευριπίδης , 480-406 π.Χ., Αρχαίος τραγικός (Ορέστης)

Ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας και τελείας, μέγεθος εχούσης, ηδυσμένω λόγω, δρώντων και ου δι' απαγγελίας, δι' ελέου και φόβου περαίνουσα την των τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

Αριστοτέλης , 384-322 π.Χ., Αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος

Κράτιστον κτημάτων ευβουλία.

Σοφοκλής , 496-406 π.Χ., Αρχαίος τραγικός (Αντιγόνη)

Ω παίδες Ελλήνων, ίτε ελευθερούτε πατρίδ' ελευθερούτε δε παίδας, γυναίκας, θεών τε πατρών έδη, θήκας τε προγόνων νυν υπέρ πάντων αγών.

Αισχύλος , 525-456 π.Χ., Αρχαίος τραγικός ποιητής (Πέρσαι)

Ο αληθινός άρχων ου πέφυκε το αυτώ συμφέρον σκοπεΐσθαι αλλά το τω αρχομένω.

Πλάτων , 427-347 π.Χ., Φιλόσοφος

Ουκ έστιν ανδρί αγαθώ κακόν ουδέν ούτε ζώντι ούτε τελευτήσαντι.

Σωκράτης , 469-399 π.Χ., Φιλόσοφος

Περίληψη

Η αρχαία ελληνική δραματουργία αποτελεί παγκόσμιο κληρονόμημα του αρχαίου ελληνικού κόσμου, τροφοδοτώντας την έρευνα στον τομέα των Ανθρωπιστικών Επιστημών, και όχι μόνο, ως μια αστείρευτη πηγή πνευματικού πλούτου. Στα 2.500 και πλέον χρόνια ύπαρξής της, έχει αναμφισβήτητα διατελέσει θεματοφύλακας και φορέας του αρχαιοελληνικού ιδεώδους, προάγοντας μέχρι σήμερα την ενασχόληση με την αρχαία ελληνική γλώσσα σε όλα τα μήκη και τα πλάτη του κόσμου. Η πολιτική διάσταση του αρχαίου θεάτρου ενθάρρυνε μέσα από τη διδασκαλία μιας τραγικής ή κωμικής παράστασης ενώπιον του αθηναϊκού κοινού στο θέατρο του Διονύσου, την έκθεση σύγχρονων κοινωνικοπολιτικών προβληματισμών. Η υπεράσπιση ή η στηλίτευση μιας κοινωνικής πραγματικότητας από εμβληματικές μορφές της δραματικής ποίησης, όπως οι τραγικοί ποιητές Αισχύλος, ο Σοφοκλής, ο Ευριπίδης και ο κωμικός Αριστοφάνης, που έμελλαν με τη δράση τους να σημαδέψουν την πορεία της ανθρώπινης σκέψης, οδήγησε στην παραγωγή ενός συγγραφικού έργου που πυροδότησε πλήθος ερευνών στον κλάδο των Κλασικών Σπουδών.

Τα ταραγμένα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου και η δυσμενής θέση στην οποία έχει περιέλθει η Αθήνα το χρονικό διάστημα μεταξύ Νικειού Ειρήνης και Σικελικής Εκστρατείας, το ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη και η ανάγκη αυτοπροσδιορισμού των Αθηναίων προβάλλοντας την αυτοχθονία τους ως ειδοποιό διαφορά από συμμαχικές και εχθρικές πόλεις - κράτη, και τα νέα δεδομένα που δημιουργεί η εισροή μεταναστευτικών κυμάτων στην πόλη, ήδη από την εποχή των Περσικών Πολέμων, έχουν αποτελέσει αντικείμενο πραγματείας της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας. Παρότι αναφορές στην αυτοχθονία και τη μετανάστευση υπάρχουν διάχυτες στην θεματολογία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, δεν υπάρχει κανένα άλλο έργο όπου εξετάζονται συνδυαστικά σε τέτοιο βαθμό, όπως στην τραγωδία *Ιων* του Ευριπίδη. Στόχος της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι η διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο η πολιτική ιδιότητα συνυφαίνεται με την έννοια της *αυτοχθονίας*, και ο θεσμός της *μετοικίας* με τη μετανάστευση στον *Ιωνα*, μέσα από τη βιβλιογραφική ανασκόπηση, τόσο της πρωτογενούς όσο και της δευτερογενούς βιβλιογραφίας. Θα επιχειρήσουμε ακόμα να προσεγγίσουμε τις ιδιομορφίες που παρουσιάζει το συγκεκριμένο δράμα αναφορικά με τις παραπάνω έννοιες, καθώς και εξετάζοντας τον *Ιωνα* ενταγμένο σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό και κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο, αυτό του Πελοποννησιακού Πολέμου, να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Ευριπίδης διαφοροποιείται από τους προκατόχους του, αξιοποιώντας ως κύριο θεματικό άξονα γύρω από την παραγωγή του δράματος την περηφάνια των Αθηναίων για το στοιχείο εκείνο που τους διαφοροποιεί, πέραν

των άλλων, από όλες τις υπόλοιπες ελληνικές πόλεις – κράτη: την «άμεικτη» γενεαλογία τους.

Abstract

Ancient Greek drama is a global heritage of the ancient Greek world, fueling research in the field of Humanities, and beyond, as an inexhaustible source of intellectual wealth. In its more than 2,500 years of existence, it has undoubtedly been the guardian and bearer of the ancient Greek ideal, promoting to this day the study of the ancient Greek language throughout the world. The political dimension of the ancient theater encouraged, through the teaching of a tragic or comic performance before the Athenian audience in the theater of Dionysus, the exposure of contemporary socio-political concerns. The defense or the colonization of a social reality by emblematic forms of dramatic poetry, such as the tragic poets Aeschylus, Sophocles, Euripides and the comedian Aristophanes, whose actions were destined to mark the course of human thought, led to the production of a literary project that triggered a lot of research in the field of Classical Studies.

The turbulent years of the Peloponnesian War and the unfavorable position in which Athens has fallen between the Peace of Nicias and the Sicilian Expedition, the question of citizen identity and the need for Athenians to define themselves by projecting their autochthony as a noticeable difference from allied and enemy cities - states, and the new data created by the influx of immigrant waves into the city, since the time of the Persian Wars, have been the subject of a treatise on ancient Greek tragedy. Although references to autochthony and migration are pervasive in the thematics of ancient Greek literature, there is no other work where they are examined in combination to such an extent as in the tragedy of *Ion* by Euripides. The aim of this diploma thesis is to investigate the way in which political status is intertwined with the concept of *autochthony*, and the institution of *μετοικία* with migration to *Ion*, through the literature review of both primary and secondary literature. We will also attempt to approach the peculiarities presented by this drama in relation to the above concepts, as well as by examining *Ion* in a specific historical and socio-political context, that of the Peloponnesian War, to understand the way in which Euripides differs from his predecessors, utilizing as the main thematic axis around the production of the drama the pride of the Athenians for the element that differentiates them, among other things, from all the other Greek city-states: their “unmixed” genealogy.

Κεφάλαιο 1. Το ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη στην Αθήνα την εποχή του Ευριπίδη.

1.1. Η έννοια του πολίτη στην Κλασική Αθήνα.

Δε θα ήταν καθόλου ακραίος ο ισχυρισμός ότι παρόλο που η γέννηση των ανθρωπίνων κοινωνιών «χάνεται» στην ιστοριογραμμή της ανθρώπινης ύπαρξης, για να εντοπίσουμε τα πρώτα δείγματα οργανωμένων πόλεων - με την ευρεία σημασία του όρου όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα - που χαρακτηρίζονται από πολιτική οργάνωση, μέλη που με κύριο γνώρισμα την ελεύθερη βούληση συμμετέχουν ενεργά στη διακυβέρνηση της πόλης, και γενικότερα όλα όσα μέχρι σήμερα πρεσβεύει το δημοκρατικό ιδεώδες, θα πρέπει να ανατρέξουμε σε μια από τις πιο λαμπρές πόλεις που γνώρισε η ανθρωπότητα... την Κλασική Αθήνα. Ο δρόμος προς την πορεία του ύψιστου σημείου ακμής της πόλης των Αθηνών, τον 5ο αιώνα π.Χ, γνωστό και ως Χρυσό Αιώνα του Περικλή, πέρα από τα μεγαλεπίβολα και λαμπρά οικοδομήματα, την άνθιση των γραμμάτων και των τεχνών, και την παραγωγή αμύθητου πνευματικού πλούτου, μόνο ομαλός ή στρωμένος με ροδοπέταλα δε θα μπορούσε να χαρακτηριστεί.

Η μετάβαση από τον 6ο αιώνα π.Χ των αρχαϊκών χρόνων και την κυριαρχία της τυραννίδας του Πεισίστρατου στον 5ο αιώνα της θεμελίωσης και επικράτησης του δημοκρατικού πολιτεύματος περιλαμβάνει ένα πλήθος διαρκών μεταβολών και αναταραχών, οι οποίες αναμφίβολα επηρέασαν - αν όχι διαμόρφωσαν - μεγάλο μέρος του σύγχρονου κόσμου. Η ώσμωση ιδεών και εξελίξεων σε ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο συνέβαλαν στη δημιουργία του πρώτου οργανωμένου πολιτειακού καθεστώτος, ενός καθεστώτος όπου υπό το πέπλο της δημοκρατίας οι έννοιες της *πόλεως* και του *πολίτη* είναι συνυφασμένες με τις έννοιες της ισονομίας, της ισότητας των πολιτών απέναντι στο νόμο και της ισηγορίας, του ισότιμου δικαιώματος όλων στο λόγο (αυτό που οι αρχαίοι Έλληνες αποκαλούσαν *παρρησίαν*¹) και που μέχρι σήμερα αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο της δημοκρατίας.

Διαφοροποιημένη από τη συντριπτική πλειοψηφία των υπολοίπων ελληνικών πόλεων - κρατών, που διατηρούσαν περιοριστικά καθεστώτα όπως η ολιγαρχία ή η αριστοκρατία, η Αθήνα ήταν μια δημοκρατική πόλη. Και ήταν ακριβώς εκείνη η δημοκρατία η οποία κατά τον Jones, «κατέγραφε και δημοσιοποιούσε τις πράξεις της προκειμένου να τις καταστήσει

¹ Liddell και Scott 2007, 982.

παρ-ρησία, ή (πᾶς, ῥῆσις), **1.** ελευθεροστομία, ελευθεριότητα, ευθύτητα, σε Ευρ. μετά παρρησίας, σε Δημ. **2.** με αρνητική σημασία, ασυδοσία της γλώσσας σε Ισοκρ.

προσβάσιμες στα καθολικά κατοχυρωμένα πολιτικά σώματα»². Η μεταπήδηση ωστόσο από την τυραννία στη δημοκρατία και την παγίωση της ταυτότητας του πολίτη δεν έγινε εν μια νυκτί. Ήδη από το 507 π.Χ με την επικράτηση του Κλεισθένη τέθηκαν τα θεμέλια της «γέννησης» μιας Αθήνας κυρίαρχης στον Ελλαδικό χώρο. Μιας κυριαρχίας που δεν έλειψε να χαρακτηριστεί αργότερα ηγεμονική και καταδυναστευτική από τους συμμάχους. Επρόκειτο για μια αλλαγή που μπορούμε να πούμε ότι συντελέστηκε ολοκληρωτικά όταν ο Εφιάλτης, πολιτικός μέντορας του Περικλή, υπονόμεισε τον Άρειο Πάγο αφαιρώντας του τις πολιτικές του αρμοδιότητες, μεταβιβάζοντάς τες στα δημοκρατικά πολιτειακά όργανα όπως η Εκκλησία του Δήμου.

Στα πλαίσια του νέου αυτού πολιτεύματος και της αναδιάρθρωσης της πόλης σε ιδεολογικό πρωτίστως επίπεδο, κεντρική θέση κατέχει ο θεμέλιος λίθος αυτής, ο πολίτης. Χρησιμοποιώντας τη λέξη *πολίτης*³ ασυναίσθητα ο νους μας πηγαίνει σε ένα σύνολο ανθρώπων που ζουν στην ίδια πόλη και χαρακτηρίζονται από κοινά ήθη, έθιμα, ιστορία, γλώσσα και νομοθεσία. Η έννοια του πολίτη στην Αρχαία Ελλάδα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιδιότητα του ελεύθερου πολίτη. Μπορεί σήμερα κάτι τέτοιο να φαντάζει αυτονόητο, στην Αθήνα όμως του 5ου αιώνα η απονομή της ιδιότητας αυτής αποτελεί φαινόμενο πολυσύνθετο και επακολούθημα τήρησης αρκετών προϋποθέσεων. Ο όρος «ελεύθερος πολίτης» αποκρυσταλλώνεται πλήρως και αποκτά πραγματική διάσταση στην Αθήνα της δημοκρατίας. Οποιαδήποτε υπόθεση ωστόσο ότι κάθε κάτοικος εντός των γεωγραφικών ορίων της πόλης μπορούσε να λάβει την ιδιότητα του πολίτη απέχει κατά πολύ από την πραγματικότητα... Αθηναίοι πολίτες, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά παρακάτω, από την εποχή του Περικλή και έπειτα ορίζονταν εκείνοι των οποίων και οι δύο γονείς ήταν Αθηναίοι, όπως επίσης και οι λεγόμενοι *ποιητοί*⁴ *πολίτες*, οι μέτοικοι στους οποίους είχε απονεμηθεί η ιδιότητα του πολίτη εξαιτίας της αφοσίωσης και των υπηρεσιών τους στην πόλη, μη έχοντας ωστόσο το δικαίωμα να γίνουν άρχοντες ή ιερείς⁵

Μπορεί το ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη να μεταβάλλεται σημαντικά ανάλογα με το πολιτικό περίγραμμα στο οποίο αποκτά υπόσταση, εκείνο ωστόσο που πάντα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη είναι ότι η ταυτότητα αυτή είναι αποτέλεσμα ενός συνόλου μεταβλητών και δεν περιορίζεται απλά και μόνο στη συμμετοχή του πολίτη στην άσκηση της εξουσίας.

² Jones 2008, 6.

³ Liddell και Scott 2007, 1047.

πολίτης, 1. μέλος πολιτείας ή κράτους (*πόλις*), πολίτης, ελεύθερος πολίτης.

⁴ Liddell και Scott 2007, 1043.

ποιητός, -ή, -όν (*ποιέω*) αυτός που κατασκευάζεται, εφευρίσκεται από κάποιον, δηλ. επινοημένος, προσποιητός, πλαστός, σε Πίνδ., Ευρ.

⁵ Μήλιος 2000, 23 – 112.

Για την ακρίβεια, η συμμετοχή στα κοινά, της οποίας χαίρουν όσοι ενδύονται με τον άκρως τιμητικό τίτλο του πολίτη είναι απόρροια μιας σειράς νομοθετικών μεταρρυθμίσεων, δικαιωμάτων που αποκτά το άτομο από την ημέρα κιόλας της γέννησής του.

Θα έμοιαζε περισσότερο με ψευδαίσθηση οποιαδήποτε προσπάθεια προσέγγισης της έννοιας *πολίτης* χωρίς αυτή να εξεταστεί σε συνάρτηση με τα μέλη τα οποία εξίσου κατοικούσαν στην πόλη και δεν κατείχαν τη συγκεκριμένη ιδιότητα: τους μετοίκους, τις γυναίκες και φυσικά τους δούλους, έννοιες με τις οποίες θα ασχοληθούμε παρακάτω. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος ο φιλόσοφος στους *Νόμους* του, έναν αιώνα περίπου αργότερα από το χρονικό όριο με το οποίο θα ασχοληθούμε, ο ιδανικός αριθμός κατοίκων σε μια πόλη αντιστοιχεί σε πέντε χιλιάδες και σαράντα:

«Πεντάκις μὲν χίλιοι ἔστωσαν καὶ τετταράκοντα, ἀριθμοῦ τίνος ἕνεκα προσήκοντος» (Πλ. *Νομ.* Βιβλ. Ε, 738α)

μτφ. «Ἐστω, γιὰ νὰ δώσουμε ἕναν ἀριθμὸ πού ταιριάζει, ὅτι εἶναι πέντε χιλιάδες σαράντα» (Πλάτων, *Νόμοι*).

Ο ισχυρισμός ωστόσο αυτός, μάλλον θα λέγαμε πως απέχει κατά πολύ από τον πραγματικό αριθμό των κατοίκων της Κλασικής Αθήνας που μετά το 431 υπολογίζεται περίπου σε σαράντα χιλιάδες πολίτες εντός της πόλης, και είκοσι πέντε χιλιάδες στο λιμάνι του Πειραιά⁶. Σε αυτούς θα πρέπει να προσθέσουμε τους μετοίκους⁷ και τους δούλους, καθώς επίσης και να λάβουμε υπόψη τις γυναίκες και τα παιδιά που δε συμπεριλαμβάνονταν μεταξύ των κατοίκων. Οποιαδήποτε ωστόσο εκτίμηση σχετικά με τον υπολογισμό του πληθυσμού της Αθήνας τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο, θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη την επιδημία του λοιμού (γνωστό και ως «σύνδρομο του Θουκυδίδη») η οποία ξέσπασε το έτος 430 και δίχως καμία υπερβολή ξεκλήρισε τον πληθυσμό της Αθήνας, με σημαντικότερη απώλεια τον πολιτικό της ηγέτη, τον Περικλή. Μια τέτοια εξέλιξη όπως είναι φυσικό θα άλλαζε τα δημογραφικά δεδομένα της πόλης.

Από το εγχείρημα να εξετάσουμε την έννοια του πολίτη στην Κλασική Αθήνα δε θα μπορούσαμε να παραλείψουμε την αναφορά στον αριστοτελικό ορισμό του πολίτη, όπως αυτός διατυπώνεται στο Γ' βιβλίο των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη και ο οποίος, παρότι μεταγενέστερος του Ευριπίδη που θα μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία, αντικατοπτρίζει πλήρως την αντίληψη του αρχαίου Έλληνα για τις ιδιότητες και τα ιδανικά

⁶ Morris 2005, 3.

⁷ Για τον αριθμό των μετοίκων στην Αθήνα κατά το χρονικό διάστημα που μας απασχολεί θα μιλήσουμε διεξοδικότερα στο επόμενο κεφάλαιο (βλ.Κεφ.2.*Μετοίκοι στην Αθήνα*).

που πρέπει να ενσαρκώνει ο πολίτης: «*πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενί τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως και ἀρχῆς*». [Αριστ. Πολ 1275a24]. Ο άνθρωπος, όντας φύσει πολιτικό όν όπως τον χαρακτηρίζει ο Αριστοτέλης σε άλλο σημείο των *Πολιτικών* του, προσδιορίζεται ως πολίτης από την εκάστοτε επικρατούσα μορφή του πολιτεύματος. Με την ευρεία έννοια του όρου είναι αυτός ο οποίος μετέχει στην πολιτική και δικαστική εξουσία. Καλός πολίτης αποκαλείται εκείνος ο οποίος προασπίζει τους νόμους και μάχεται για τη σωτηρία του πολιτεύματος ενώ στην κορυφή της αξιακής αυτής κλίμακας ο Αριστοτέλης τοποθετεί τον λεγόμενο αγαθό άνδρα, ο οποίος χαρακτηρίζει τα άριστα πολιτεύματα και διακρίνεται για τις αρετές του (Αριστ. Πολ. Γ). Κατά πόσο όμως προσιδιάζει το αριστοτελικό πρότυπο του πολίτη στον πολίτη της εποχής του Ευριπίδη και πως διαμορφώνεται ή αποκτάται η ταυτότητα αυτού σε μια πολυτάραχη, πλην ένδοξη, εποχή όπου ο εμφύλιος αλληλοσπαραγμός και ο Πελοποννησιακός Πόλεμος διαδέχονται τις νωπές ακόμα μνήμες των Περσικών Πολέμων;

Όπως προαναφέρθηκε, προκειμένου να λάβει κανείς την ιδιότητα του πολίτη στην αρχαία Αθήνα, απαραίτητη προϋπόθεση ήταν να έχει γεννηθεί από Αθηναίους γονείς. Μέχρι τα μέσα του 5ου αιώνα ωστόσο κάτι τέτοιο δεν ίσχυε. Η προέλευση του ενός από τους δύο γονείς, συνήθως του πατέρα επαρκούσε για την κληροδότηση της ιδιότητας του πολίτη. Όλα αυτά μέχρι το 451/450 π.χ και τη ρηξικέλευθη νομοθεσία που εισήγαγε ο Περικλής, με βάση την οποία για να ορίζεται κανείς Αθηναίος πολίτης και να μπορεί να συμμετέχει στα κοινά της πόλης (αυτό που οι αρχαίοι Έλληνες ονόμαζαν *μετέχειν*⁸) θα έπρεπε να προέρχεται από πατέρα Αθηναίο πολίτη και μητέρα Αθηναία αστή. Τι ακριβώς είναι όμως αυτό το *μετέχειν* το οποίο αναφέρει και ο Αριστοτέλης στον ορισμό του πολίτη όπως τον διατυπώνει στα *Πολιτικά* του; Δεν είναι τίποτα άλλο από την ενεργή συμμετοχή του πολίτη σε όλα τα πεδία στα οποία μπορούσε να δραστηριοποιηθεί στα πλαίσια της πόλης.

Αυτό που χρήζει ειδικής μνείας είναι ότι η συμμετοχή αυτή στα κοινά δομείται συχνά με βάση το φύλο και την ηλικία, ένδειξη ότι στην Κλασική Αθήνα, την πεμπτουσία της άνθισης και της πνευματικής καλλιέργειας, όχι μόνον οι άντρες αλλά και οι γυναίκες είχαν ευθύνη για την ορθή λειτουργία της πόλης. Η ανάμειξη των άρρενων Αθηναίων πολιτών, άνω των δεκαοκτώ ετών, στα πολιτικά τεκταινόμενα και τη διαχείριση των οικονομικών ζητημάτων της πόλης αποτελούσε σημαντικότερο τομέα δραστηριοποίησης τους. Όπως μεταξύ των υποχρεώσεων τους εμπίπτει η ενασχόληση με τα θρησκευτικά δρώμενα της πόλης και φυσικά

⁸ Liddell και Scott 2007, 815.

μετ-έχω, 1. συμμετέχω, απολαμβάνω μερίδιο, έχω μερίδιο σε κάτι λαμβάνω μέρος σε κάτι, κάπου, με γεν. πράγμ., σε Θεόγν., Αισχ. · με γεν. προσωπ., απολαμβάνω τη φιλία κάποιου, σε Ξεν. · με προσθήκη δοτ. προσωπ., *μετέχω τινός τινί*, συμμετέχω σε κάτι από κοινού με κάποιον άλλον, σε Πίνδ., Ευρ.

η εκπλήρωση των στρατιωτικών τους υποχρεώσεων⁹. Από τη στιγμή που η ιδιότητα του πολίτη είναι συνδεδεμένη με το δημοκρατικό πολίτευμα και την πόλη, δημιουργείται μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ μετεχόντων και πολιτείας. Όπως ο πολίτης αποκτά υπόσταση μέσα από τη συμμετοχή του στα πολιτικά πράγματα της πόλης, έτσι και μια δημοκρατική πόλη μέσα από τις πολιτικές δραστηριότητες «ενδύει» τους κατοίκους της με την ταυτότητα του πολίτη, παρέχοντας τους μια όσο το δυνατόν καλύτερη ζωή. Προς επίρρωση της παραπάνω τοποθέτησης αρκεί να ανατρέξουμε στα λόγια του ίδιου του Περικλή στον *Επιτάφιο* του Θουκυδίδη για να κατανοήσουμε πως μέσα από τη συμμετοχή του σε όλες τις πτυχές του δημοσίου βίου οι πολίτες αποκτούν πλήρη συνείδηση των καθηκόντων τους και της σημασίας τους, ο κάθε ένας ως αυτοτελής και ολοκληρωμένη οντότητα, για την ευδαιμονία της πόλης:

«[Θουκ.2.37.1] Και καλείται μεν το πολίτευμα μας δημοκρατία, λόγω του ότι η κυβέρνησις τους κράτους ευρίσκεται όχι εις τας χείρας των ολίγων αλλά των πολιτών [...] έκαστος πολίτης προτιμάται εις τα δημόσια αξιώματα [...] και όχι μόνον εις το δημόσιον βίον πολιτευόμεθα με πνεύμα ελευθέριον αλλά και εις την αναμεταξύ μας καθημερινήν επικοινωνίαν [...] [2.39.1] αλλά και κατά ξηράν εκπέμπομεν εις πολλάς επιχειρήσεις στρατιώτας από τους δικούς μας πολίτας [...] [2.40.1] Όλοι εννοούν επαρκώς τα πολιτικά πράγματα. Διότι μόνον εμείς εκείνον που δε μετέχει εις αυτά θεωρούμεν όχι φιλήσυχον αλλ' άχρηστον πολίτην. [...] [2.46.1] Διότι όπου μέγιστα ορίζονται βραβεία αρετής, εκεί και άριστοι πολίτες οικούν την πόλιν|».¹⁰

Καθώς η εξουσία βρίσκεται στα χέρια του Δήμου, η ανάληψη πολιτικών αξιωμάτων στην αρχαία Αθήνα είναι σύμφυτη της πολιτικής ιδεολογίας που χαρακτηρίζει τη ζωή του Αθηναίου πολίτη σε καθημερινή βάση. Το υψηλό αίσθημα ευθύνης απέναντι στην πολιτεία, η αξιοκρατία, η γενναιοδωρία και η καθολική συμμετοχή στα κοινά είναι ο λόγος που ο Περικλής δια στόματος Θουκυδίδη διατείνεται πως η πόλη κατοικείται από άριστους και ενάρετους πολίτες διαμορφώνοντας μια κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα τα ιδανικά και οι αξίες της οποίας αναδεικνύονται και προασπίζονται εξ' ολοκλήρου από τους ίδιους.

Όπως είπε και ο ίδιος ο Περικλής: «Διότι και σε αυτό διαφέρουμε πολύ από τους άλλους, ότι είμαστε εξαιρετικά τολμηροί κατά τη δράση και ταυτόχρονα μελετάμε σε βάθος οι ίδιοι όσα πρόκειται να επιχειρήσουμε ενώ στους άλλους η μεν αμάθεια γεννά θράσος, η δε σκέψη

⁹ Blok 2017, 1.

¹⁰ Θουκ. Ιστ., μτφ. Ε. Κ. Βενιζέλος, Ε. Λαμπρίδη. Ανακτήθηκε από: [ΘΟΥΚ 2.35.1–2.46.2 \(ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ, ΙΣΤΟΡΙΑΙ\) \(greek-language.gr\)](https://www.greek-language.gr/greeklang/kyklon/kyklon2351-2462.htm)

δισταγμό. Εκείνοι άλλωστε θα θεωρούνται δίκαια ότι έχουν μεγάλη ευψυχία, όσοι μολονότι έχουν καθαρότατη αντίληψη για τα δεινά του πολέμου, τα τερπνά της ειρήνης, δεν υποχωρούν εντούτοις απέναντι στον κίνδυνο».¹¹

Καθίσταται λοιπόν σαφές από τα παραπάνω ότι ο Περικλής του Θουκυδίδη, εκπροσωπώντας την επικρατούσα άποψη του συνόλου των Αθηναίων περί πολιτικού φρονήματος, δεν ανυψώνει απλά ηθικά τους συμπολίτες του αλλά διακρίνει επίσης την αθηναϊκή δημοκρατία από τα ολιγαρχικά καθεστώτα και τους Αθηναίους από τους πολίτες εκείνους που γαλουχούνται στο πλαίσιο ενός αριστοκρατικού ή τυραννικού πολιτεύματος. Η Αθήνα δεν αποτελούσε απλώς πρότυπο για τον υπόλοιπο Ελλαδικό κόσμο. Ήταν ανώτερη σε όλα... Και κυρίως στο να παρέχει στους πολίτες της την ελευθερία να ζουν ελεύθερα τις ζωές τους και την ίδια στιγμή να εκφράζουν ελεύθερα τις σκέψεις και τις ιδέες τους ενώ εξακολουθούν να σέβονται την ανάγκη να λογοδοτούν για αυτές στους συμπολίτες τους. Το κλειδί αυτής της «ευδαιμονιστικής» πολιτικής της Αθήνας ήταν ότι μέσω της πληθώρας των υποχρεώσεων του πάνω σε ζητήματα δημόσιας σημασίας, ο πολίτης έδωσε στις εκφράσεις θάρρους, δικαιοσύνης και πολιτικής σύνεσης ένα επίπεδο αυτοσυνειδησίας και σοφίας που απουσίαζε από τους πολίτες των άλλων πόλεων¹². Τόσο μεγάλη ήταν η υπερηφάνεια και η ανωτερότητα που αισθάνονταν οι Αθηναίοι που πολύ συχνά δεν δήλωναν την πόλη τους με τον όρο «Αθήνα» αλλά «πόλις των Αθηναίων», υπερτονίζοντας έτσι το δομικό εκείνο συστατικό της πόλης το οποίο διαφοροποιούσε τους Αθηναίους από την υπόλοιπη Ελλάδα... την ιδιότητα τους ως πολίτες. Μια ιδιότητα που έγινε αντικείμενο πραγματείας από την πνευματική ελίτ της εποχής. Δεν είναι μόνο ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης ή ο Θουκυδίδης που αναφέρθηκαν παραπάνω, οι στοχαστές τους οποίους απασχόλησε το ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη. Ιστοριογράφοι, φιλόσοφοι και ποιητές προβάλλουν μέσα από το έργο τους το ρόλο του πολίτη στα πλαίσια μιας άρτια πολιτικά οργανωμένης κοινωνίας.

Από τη στιγμή που ο πολίτης μετέχει στα κοινά της πόλης, καθίσταται ταυτόχρονα κυβερνών και κυβερνόμενος. Επί της ουσίας είναι η ίδια η πόλη, ενσαρκώνοντας τα ιδανικά, τα ήθη και τις αξίες τις οποίες αυτή πρεσβεύει. Πως είναι δυνατόν όμως το σύνολο των πολιτών να εξουσιάζει και παράλληλα να εξουσιάζεται;

Είναι αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί *ἄρχειν* και *ἄρχεσθαι* και το οποίο αναφέρει στο 7ο βιβλίο των *Πολιτικών* του ως θεμελιώδη αρχή της δημοκρατίας: «ἐλευθερίας δέ ἔν μὲν τό ἐν

¹¹ Θουκ. 1- 8 [2.40.3] διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τότε ἔχομεν ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι· ὁ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει. κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικάως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γινώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων.

¹² Balot 2017, 17 – 30.

μέρει ἄρχεσθαι καί ἄρχειν» (μτφ. θεμελιώδης δημοκρατική αρχή είναι η ελευθερία). [Αριστ.Πολ.,1277α26-27]. Λαμβάνοντας υπόψη ότι το ἄρχεσθαι¹³ στα αρχαία ελληνικά σηματοδοτεί τόσο τη μέση όσο και την παθητική φωνή, το να εξουσιάζεται κανείς μέσα στα λεπτά όρια της δημοκρατίας θα μπορούσε να εκληφθεί ως μια πράξη που τελείται από τον πολίτη με τελικό αποδέκτη τον ίδιο του τον εαυτό, για ίδιον όφελος. Καλός πολίτης δεν είναι μόνο εκείνος ο οποίος επιλέγει να κυβερνήσει σωστά αλλά και εκείνος ο οποίος κυβερνάται καλά (ἄρχεσθαι καλῶς) [Πολ.1227α28]. Τόσο το ἄρχειν όσο και το ἄρχεσθαι αποτελούν αρετές οι οποίες ως καταστατικές αρχές διέπουν τη δημοκρατία και οριοθετούν το ὀρθῶς πολιτεύεσθαι του πολίτη στο πλαίσιο μιας ευδαιμονιστικής διακυβέρνησης της πόλης. Εδώ ακριβώς λοιπόν ἐγκείται ο διττός ρόλος του πολίτη: αποτελεί οργανικό μέρος ενός πολιτικού σώματος που ταυτόχρονα ασκεί εξουσία αλλά και εξουσιάζεται¹⁴. Ο λεγόμενος ἀγαθός πολίτης ωστόσο πέραν της συμμετοχής στα πολιτικά πράγματα, ἔπρεπε να ενσαρκώνει κι άλλες αρετές. Ὅπως αναφέρει ο Πρωταγόρας¹⁵ στον διάλογό του με τον Πλάτωνα, κύριο μέλημα της διδασκαλίας της πολιτικής τέχνης των σοφιστών προς τους νέους – ή τουλάχιστον τους πλούσιους νέους στην πλειοψηφία τους – ήταν η λεγόμενη εὐβουλία, η αποτελεσματική λήψη αποφάσεων στις υποθέσεις του ιδιωτικού τους βίου, ἔτσι ὥστε να μπορούν να διαχειριστούν ταυτόχρονα και τις υποχρεώσεις του οἴκου τους, αλλά και τις δημόσιες, τόσο στα λόγια, όσο και στις πράξεις¹⁶.

Η συμμετοχή στα πολιτικά δρώμενα αποδίδεται από τον Αθηναίο της Κλασικής εποχής με τον ὄρο μετεῖναι (απαρέμφατο του ρ. μέτειμι > αποτελώ μέρος ενός συνόλου) ο οποίος συνοδευόμενος από τη δοτική της προσωπικής ανωνυμίας μοί και τη γενική πτώση του τρίτοκλιτου ουσιαστικού πόλις σχηματίζει τη φράση μετεῖναι μοί της πόλεως¹⁷ την οποία συναντάμε τον 5ο αιώνα αντί του μεταγενέστερου μετέχειν της πόλεως. Δύο ακόμα φράσεις που ενισχύουν την πολιτική ιδιότητα του Αθηναίου είναι το μετέχειν τῶν τιμῶν, που αφορά το

¹³ Liddell και Scott 2007, 204 – 205.

εκ του ρήματος ἄρχω: λέγεται για εξουσία, κυβερνώ, διοικώ, εξουσιάζω, μόνο σε Ενεργ. · Παθ.,διοικούμαι, εξουσιάζομαι, , σε Ηρόδ., Αττ.

¹⁴ Beck 2013, 3.

¹⁵ [Πλ.Πρωτ.318e] [...] ἀρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περι ἄλλου του ἢ περι οὗ ἦκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περι τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι [...]

¹⁶ Adkins 1972, 99 – 139.

¹⁷ Liddell και Scott 2007, 814.

μέτειμι, ἔχω μερίδιο ή αξίωση για ένα πράγμα. Ὁμοίως το ουδ. της μτχ. χρησιμ. ως αμτβ., *οὐδέν Αἰολεῖσι μετεόν τῆς χώρας*, μτφ., *από τότε που οι Αἰολεῖς δεν είχαν μερίδιο στη γη*, σε Ηρόδ. / Στο «Περὶ τῆς δημεύσεως τοῦ Νικίου ἀδελφοῦ, του Λυσία, ο μεγαλύτερος του Ευκράτη, και ανηψιός του Νικία, προσπαθώντας να υπερασπιστεί την πατρική του περιουσία και τα πολιτικά δικαιώματα της οικογένειας του χρησιμοποιεί τον ὄρο: περι τῆς οὐσίας ἀγωνιζόμεθα, ἀλλὰ και περι τῆς πολιτείας, εἰ χρή δημοκρατουμένης τῆς πόλεως ἡμῖν μετεῖναι.

ρόλο που καλείται να εκπληρώσει ένας πολίτης λόγω της ιδιότητας του και το *μετεῖναι τῶν ἱερῶν και τῶν ὀσίων* το οποίο σύμφωνα με την Josine Blok περικλείει τη στενή σύνδεση μεταξύ του *οἴκου* και της *πόλεως* με αυτό που οι αρχαίοι αποκαλούσαν *ἱερά και ὄσια*.¹⁸ Η θρησκεία για τον αρχαίο Έλληνα δεν ήταν απλά ένα σημαντικό κομμάτι της ζωής του. Επί της ουσίας η ίδια του η ύπαρξη οφείλεται στην ύπαρξη των θεών και καθορίζεται από τη στάση του απέναντί τους. Στο σημείο αυτό λοιπόν, με αφορμή την αναφορά στα *ἱερά*, τη λατρεία των θεών, την προσφορά θυσιών και φυσικά τη συμμετοχή στις γιορτές στο πλαίσιο της λατρείας τους, είναι απαραίτητη η εξής διευκρίνιση: στην Κλασική Αθήνα, από τα μέσα του 5ου αιώνα, ο πιο κοινός χαρακτηρισμός που αποδίδεται σε εκείνον που φέρει την ιδιότητα του πολίτη, δεν είναι ο όρος *πολίτης*, αλλά *Αθηναῖος*.¹⁹ Το να είσαι *Αθηναῖος* υποδηλώνει τη συμμετοχή στα κοινά της πόλης, τα οποία θεωρούνται τα *ἱερά και ὄσια* της, καθώς επίσης και στις *τιμές* της.²⁰

1.2. Πολίτης και θέατρο

Η ανάπτυξη κριτικής συνείδησης, η συμμετοχή στα κοινά και η άσκηση αυτοκριτικής αποτελούν, πέραν των άλλων, υπεραπαραίτητες προϋποθέσεις για τη διαμόρφωση της ταυτότητας ενός πολίτη και την αρμονική ύπαρξη ως μέρος ενός όλου με απώτερο σκοπό τη διαφύλαξη του πολιτεύματος. Οι προβληματισμοί του Αθηναίου πολίτη καθρεφτίζονται έντονα μέσα από τη συμμετοχή στα δρώμενα της πόλης είτε αυτά είναι πολιτικής φύσεως είτε θρησκευτικής φύσεως, αν και πολύ συχνά αυτά τα δύο αποτελούν έννοιες αλληλένδετες. Ένα τέτοιο μέρος άσκησης αυτοκριτικής για τον Αθηναίο αποτελεί εκτός από την Πνύκα και το αρχαίο θέατρο του Διονύσου.

Στο θέατρο σπουδαίοι δραματουργοί της εποχής, δημοφιλέστερες προσωπικότητες μεταξύ των οποίων ήταν οι τραγικοί ποιητές Αισχύλος, Σοφοκλής, Ευριπίδης καθώς και ο κωμικός Αριστοφάνης, εξέφραζαν, μέσω των έργων που συνέθεταν και παρουσίαζαν στο πλαίσιο θρησκευτικών εορτών της πόλης, τους έντονους κοινωνικούς και πολιτικούς προβληματισμούς τους ενώ συχνά δεν δίσταζαν να στηλιτεύσουν καταστάσεις, πρόσωπα, ακόμα και το ίδιο το δημοκρατικό πολίτευμα. Μέσα από τα έργα τους αναδύονται ερωτήματα

¹⁸ Blok 2009, 145.

¹⁹ Osborne, 1981, 1: 15-16.

²⁰ Lambert 1998, 27.

που αφορούν ζητήματα όπως η θέση της γυναίκας στην κοινωνία, το χρέος του ανθρώπου απέναντι στους θεούς και την αδικία, η σχέση των Αθηναίων αλλά και όλων των Ελλήνων απέναντι στον εχθρό και πολλά άλλα... Όπως στα φιλοσοφικά έργα, έτσι και κατά τη διδασκαλία μιας παράστασης στο θέατρο του Διονύσου, οι δραματουργοί έθεταν στο αθηναϊκό κοινό ερωτήματα δια στόματος των ηρώων τους, χωρίς να περιμένουν από τον πολίτη - ακροατή που βρίσκεται απέναντι τους μια συγκεκριμένη απάντηση. Το αξιοθαύμαστο της υπόθεσης, όπως μας λέει και ο Balot είναι το γεγονός πως οι Αθηναίοι πλήρωναν οι ίδιοι για την παραγωγή ενός έργου που επί της ουσίας κατηριάζει τα κακώς κείμενα, τις απόψεις και αρχές της ίδιας τους της πολιτείας. Οι υποχρεώσεις του Αθηναίου επομένως σε μια θρησκευτική εορτή προς τιμήν του Θεού Διονύσου συνυφαίνονται αρμονικά με τις υποχρεώσεις του ως πολίτης, χωρίς αυτό να σημαίνει πως γίνεται λόγος για ένα θεοκρατικό σύστημα που διέπει τη ζωή του.²¹

Η δημοτικότητα του θεού είχε φτάσει πλέον σε τέτοιο σημείο που οι Αθηναίοι δημιούργησαν προς τιμήν του τέσσερις διαφορετικές γιορτές, οι οποίες μάλιστα διεξάγονταν τόσο κατά τους χειμερινούς, όσο και κατά τους εαρινούς μήνες: τα κατ' αγρούς (ή Μικρά) Διονύσια που τελούνταν τον αντίστοιχο Δεκέμβριο / Ιανουάριο, τα Λήνια (Ιανουάριο / Φεβρουάριο), τα Ανθεστήρια (Φεβρουάριο / Μάρτιο) και τέλος την πιο σημαντική απ' όλες, τα Μεγάλα (ή έν ἄστει) Διονύσια (Μάρτιο / Απρίλιο). Οι δύο από αυτές ωστόσο, τα Ανθεστήρια και τα κατ' αγρούς Διονύσια δεν συνδέονται με το δράμα. Η ανάδειξη της Αθήνας σε υπερδύναμη στον ελληνικό χώρο και η πολιτική ακμή της, συνέβαλαν σημαντικά στην εμβέλεια που απέκτησε η γιορτή των Μεγάλων Διονυσίων, ξεπερνώντας τα στενά τοπικά όρια της Αθήνας, και σε αυτό σημαντικό ρόλο έπαιξαν δίχως καμία αμφιβολία οι θεατρικές παραστάσεις. Η περίοδος επιλογής τέλεσης της γιορτής μόνο τυχαία δεν θεωρείται. Αντιθέτως συνδέεται στενά με την προσπάθεια αυτοπροβολής της Αθήνας και την επιθυμία της πόλης να προβληθεί ως υπόδειγμα πολιτικής οργάνωσης, αξιοποιώντας στο έπακρο την πολιτικοθρησκευτική διάσταση του θεάτρου. Αρκεί να λάβουμε υπόψη τον μήνα κατά τον οποίο τελούταν η γιορτή, στην αρχή της άνοιξης. Η υποχώρηση των τρικυμιών και η δυνατότητα ναυσιπλοΐας, επέτρεπε στις συμμαχικές πόλεις να αποστείλουν προς την Αθήνα την ετήσια εισφορά τους. Η συρροή ξένων εντός της Αθήνας για την παρακολούθηση των θεατρικών παραστάσεων, δημιουργούσε το κατάλληλο πλαίσιο για κρατικές ενέργειες εκ μέρους της πόλης, οι οποίες δεν είχαν θρησκευτικό χαρακτήρα, αλλά αμιγώς πολιτικό. Λέγεται μάλιστα πως οι Αθηναίοι εξέθεταν στο κέντρο της ορχήστρας, τοποθετημένα σε κάνιστρα, τα κρατικά έσοδα σε

²¹ Balot 2017, 29-30.

τάλαντα, μαρτυρία που την οφείλουμε στον Ισοκράτη. Μια τέτοια ενέργεια, ενώπιον των παρευρισκόμενων συμμάχων, αποσκοπούσε στην επίδειξη ισχύος και πλούτου υπό το βλέμμα του θεού. Η συμμετοχή λοιπόν στα Μεγάλα Διονύσια, αφορούσε ένα μεγάλο μέρος των ελεύθερων πολιτών, για τους οποίους μάλιστα αποτελούσε ίσως το πιο σημαντικό γεγονός του έτους.²² Η σημασία των θρησκευτικών εορτών στην καθημερινή ζωή της πόλεως και το μεγαλείο αυτής αναδεικνύεται ξεκάθαρα μέσα από τα λόγια του Περικλή στον *Επιτάφιο*:

[2.38.1] «Καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διητησίους νομίζοντες, ἰδίαις δὲ κατασκευαῖς εὐπρεπέσιν, ὧν καθ' ἡμέραν ἢ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει. [2.38.2] ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα, καὶ ξυμβαίνει ἡμῖν μηδὲν οἰκειότερα τῇ ἀπολαύσει τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ γιγνόμενα καρποῦσθαι ἢ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.»²³

Σε αυτούς τους *ἀγῶνες* και τις *θυσίαις*, ο λαός έτρωγε το κρέας των ζώων από τις θυσίες, παρακολουθούσε θεατρικές παραστάσεις, ένιωθε την δόξα της πόλης του, ενώ παράλληλα μετριάζονταν οι κοινωνικές ανισότητες και εναρμονιζόταν το πλήθος. Είναι η «εορταστική πολιτική» για την οποία κάνει λόγο ο Meier.²⁴

Πρωτεύοντα ρόλο στις γιορτές αυτές είχε η τραγωδία, η οποία δεν ήταν απλά μια μορφή τέχνης, αλλά ένας κοινωνικός θεσμός με τη μορφή αγώνων από την πλευρά της πόλης, πλάι στους πολιτικούς και δικαστικούς της φορείς.²⁵ Η συνύφανση πολιτικής και θεάτρου δεν γίνεται αντιληπτή μόνο μέσα από τις ενέργειες της Αθηναϊκής πολιτείας στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής παράστασης. Είναι πρόδηλη σε όλο το εύρος της δραματικής παραγωγής κάθε τραγικού ή κωμικού δραματούργου. Μεταξύ των θεατών μιας δραματικής παράστασης και του ίδιου του ποιητή δημιουργείται μια αμφίδρομη σχέση, καθώς δεν πρέπει να παραβλέπουμε πως οι ποιητές είναι και οι ίδιοι πολίτες. Η περίοδος ποιητικής δραστηριότητας του Ευριπίδη δεν θα μπορούσε φυσικά να αποτελεί εξαίρεση. Αντιθέτως. Όπως επισημαίνει ο Συρόπουλος: «Η γλώσσα του Ευριπίδη είναι η άμεσα κατανοητή γλώσσα

²² Blume 2008, 29 – 34.

²³ [2.38.1] «Ἄλλ' ἐπὶ πλέον ἐπρονοήσαμεν κατὰ πολλοὺς τρόπους καὶ διὰ τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ πνεύματος ἀπὸ τοῦ κόπου. Διότι ἔχομεν καὶ ἀγῶνας καὶ ἱεράς πανηγύρεις καθιερωμένας καθ' ὅλον τὸ ἔτος καὶ κατοικίας εὐπρεπεῖς. Καὶ ἡ καθημερινὴ τέρψις, τὴν ὁποίαν πορίζομεθα ἀπὸ αὐτὰς, ἀποδιώκει τὰς μερίμνας τῆς ζωῆς. [2.38.2] Χάρις εἰς τὸ μεγαλεῖον τῆς πόλεώς μας, ἐξ ἄλλου, τὰ πάντα συρρέουν εἰς αὐτὴν ἀπὸ ὅλα τὰ μέρη τοῦ κόσμου, καὶ συμβαίνει τοιοῦτοτρόπως ν' ἀπολαμβάνωμεν τ' ἀγαθὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, ὡς νὰ ἦσαν τόσον ἰδικά μας, ὅσον καὶ τὰ προϊόντα τῆς ἰδίας ἡμῶν χώρας». Μτφ. Ε. Κ. Βενιζέλος, Ε. Λαμπρίδη. Ανακτήθηκε από: [ΟΟΥΚ 2.35.1-2.46.2 \(@OYKYΔΙΑΔΗΣ, ΙΣΤΟΡΙΑΙ\) \(greek-language.gr\)](https://ooyk.2.35.1-2.46.2 (@OYKYΔΙΑΔΗΣ, ΙΣΤΟΡΙΑΙ) (greek-language.gr))

²⁴ Meier 1997, 69.

²⁵ Vernant, J. και P. Vidal – Naquet 1988, 27.

της Αγοράς». Αυτό επιβεβαιώνεται και από τον ίδιο τον Ευριπίδη όταν δηλώνει πως διαμόρφωσε τη διαλεκτική του σχέση με το κοινό, πώς δίδασκε τους πολίτες. Εκείνο που πρέπει πάντοτε να έχουμε κατά νου είναι πως οι πολίτες που κρίνουν τις υποθέσεις της πόλεως στη Εκκλησία του Δήμου και τα δικαστήρια, είναι οι ίδιοι πολίτες οι οποίοι παρευρίσκονται ως θεατές στο θέατρο του Διονύσου. Η συμμετοχή τους λοιπόν στη διδασκαλία μιας θεατρικής παράστασης, δεν συμβαίνει αποκλειστικά και μόνο από την αντίθετη, πλευρά της σκηνής.²⁶ Για να καταστήσει σαφέστερο τον τρόπο που εκλαμβάνονταν από τους πολίτες τα λεπτότερα πολιτικά νοήματα ενός έργου του Ευριπίδη, ο Συρόπουλος φέρει ως παράδειγμα τη *Μήδεια*. Παρότι η προσπάθεια αναγωγής των νοημάτων των έργων σε σύγχρονες ιστορικές συγκυρίες αποτελεί ένα ιδιαίτερα δύσκολο εγχείρημα, με αποτέλεσμα να αποφεύγεται από αρκετούς φιλόλογους, μέσα από τη *Μήδεια*, ο Ευριπίδης επιτυγχάνει την ανασύσταση της πολιτικής εμπειρίας του κοινού – που ταυτόχρονα αποτελεί και εμπειρία του ίδιου του ποιητή – παρουσιάζοντας λίγους μόλις μήνες πριν το ξέσπασμα του Πελοποννησιακού Πολέμου, το μοτίβο της συνειδητής και συνειδητοποιημένης παιδοκτονίας. Τόσο ο ποιητής, όσο και το κοινό του, βρίσκονταν δίχως καμία αμφιβολία μεταξύ των πολιτών που άκουσαν την ομιλία του Περικλή στην Εκκλησία του Δήμου, παραμονές του πολέμου. Ακούγοντας οι θεατές τη *Μήδεια* να προσπαθεί να δικαιολογήσει το ειδεχθές έγκλημα με τη φράση «οὐ γὰρ γελαῖσθαι τλητὸν ἐξ ἐχθρῶν, φίλαι», συνειρμικά συνδέουν τη ματαιότητα του σκοτωμού των παιδιών από την ίδια τους τη μητέρα, με την απόφαση της πόλης να εμπλέξει τα ίδια της τα παιδιά (τους πολίτες της) σε ένα πόλεμο εναντίον μιας άλλης ελληνικής πόλης. Από τη στιγμή λοιπόν που η γλώσσα δημιουργεί τους πρώτους συνειρμούς, σε ένα κοινό πολιτικά εκαπιδευμένο, τότε η διεύρυνσή τους καθίσταται σίγουρα ευκολότερη.²⁷

1.3. Ο ἐξ ἄμφοῖν ἀστῶν νόμος του Περικλή.

Στο σημείο αυτό αφού σχηματίσαμε μια πρώτη ιδέα του πως αντιλαμβάνεται ο αρχαίος Αθηναίος την έννοια του πολίτη, κυρίως κατά τη διάρκεια του 5ου αιώνα, θα εμβαθύνουμε στη νομοθετική εκείνη μεταρρύθμιση η οποία έμελλε να διαφοροποιήσει και να διαμορφώσει σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο με τον οποίο μέχρι σήμερα εννοούμε το συγκεκριμένο όρο καθώς

²⁶ Συρόπουλος 2018, 68 – 69.

²⁷ Συρόπουλος 2018, 72 - 75.

επίσης και πως αυτή ορίζει τις αρμοδιότητες αλλά και τα προνόμια του πολίτη στο πλαίσιο της εύρυθμης λειτουργίας της πόλης. Σίγουρα όπως είδαμε δικαίωμα συμμετοχής στα θεσμικά πολιτειακά όργανα της αρχαίας Αθήνας δεν είχε ο κάθε ένας παρά μόνο όποιος έφερε την ιδιότητα του πολίτη. Σε ποιους λοιπόν χορηγήθηκε ο συγκεκριμένος τίτλος κατά τη διάρκεια τους 5ου αιώνα και της κρίσιμης περιόδου του Πελοποννησιακού Πολέμου, εν μέσω του οποίου γράφει ο Ευριπίδης τον «Ιωνα», έργο μέσα από το οποίο διαφαίνεται πιο καθαρά ίσως από οποιοδήποτε άλλο το ζήτημα της *αυτοχθονίας* και της *μετανάστευσης*, εννοιών άρρηκτα συνδεδεμένων με την ιδιότητα του πολίτη; Τι ακριβώς προέβλεπε ο νόμος περί πολίτη του Περικλή και πως μπορεί να συνδέεται με τα παραπάνω;

Για τον αρχαίο Αθηναίο η ευδαιμονία της πόλης είναι συνώνυμο της προσωπικής ευδαιμονίας. Οι νόμοι της πόλης διέπουν τη ζωή του Αθηναίου πολίτη και κατ' επέκταση τη ζωή του συνόλου των κατοίκων της πόλης. Νομοθεσίες που καθορίζουν τα προνόμια του πολίτη όπως και τις υποχρεώσεις του απέναντι στην πολιτεία, προϋπάρχουν του περίφημου *ἔξ ἄμφοῖν ἀστῶν* του Περικλή. Η διαίρεση των αριστοκρατικών οικογενειών της Ιωνικής φυλής σε τέσσερις επιμέρους φυλές (Γελέοντες, Όπλητες, Αργαδεῖς, Αιγικορεῖς)²⁸ οι οποίες αρχικά απέδιδαν τον τιμητικό τίτλο του *πολίτη* μόνο στους έχοντες γη, η πολιτική του Σόλωνα να αποκαταστήσει το κοινωνικό στάτους των Αθηναίων δούλων, η καθιέρωση του συστήματος των δέκα φυλών από τον Κλεισθένη και η συμπερίληψη σε αυτές των πολιτών στους οποίους πρόσφατα είχε απονεμηθεί ο συγκεκριμένος τίτλος²⁹ αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα ότι ο πολίτης στην Αρχαία Ελλάδα αποτέλεσε, πλην των άλλων, ένα μέσο απόκτησης δικαιωμάτων που απασχόλησε σημαντικά την εκάστοτε πολιτική ηγεσία.

Από όσο γνωρίζουμε από τις πηγές που μας διασώζονται η ιδιότητα του πολίτη στην αρχαία Αθήνα ήταν ζήτημα αμιγώς κληρονομικό και... αρσενικής φύσεως. Αν ο πατέρας ήταν Αθηναίος πολίτης τότε το παιδί, συγκεκριμένα ο γιος, αφού συμπλήρωνε το δέκατο όγδοο έτος της ηλικίας του εγγραφόταν στο μητρώο των πολιτών του δήμου που ανήκε ο πατέρας του. Γυναίκες, παιδιά ή δούλοι επ' ουδενί δε λάμβαναν αυτήν την ιδιότητα. Όλα αυτά μέχρι το έτος 451/450 π.Χ όταν ο Περικλής, μια από τις πιο εμβληματικές μορφές –ανάμεσα στις τόσες - που σημάδεψαν την Αθήνα του 5ου αιώνα, στρατηγός και πολιτικός ηγέτης της επί 15 συναπτά έτη, εισήγαγε νομοθεσία με την οποία τροποποίησε τα κριτήρια απόδοσης της ιδιότητας του πολίτη.

Όπως μας πληροφορεί ο Αριστοτέλης στα έργα του *Αθηναίων Πολιτεία* και *Πολιτικά*:

²⁸Mosse 1996, 42.

²⁹Blok 2017, 28

1. «ἔχει δ' ἢ νῦν κατάστασις τῆς πολιτείας τόνδε τὸν τρόπον. μετέχουσιν μὲν τῆς πολιτείας οἱ ἐξ ἀμφοτέρων γεγονότες ἀστῶν, ἐγγράφονται δ' εἰς τοὺς δημότας ὀκτωκαίδεκα ἔτη γεγονότες» [Αθ.Πολ.140.42.1]

(μτφ. «Ἡ σημερινή οργάνωση του καθεστώτος είναι η εξής: Πολιτικά δικαιώματα ἔχουν ὅσοι εἶναι γεννημένοι ἀπὸ πατέρα και μητέρα Αθηναίους πολίτες, και ἐγγράφονται στους καταλόγους των δημοτῶν ὅταν γίνουιν δέκα οκτώ χρόνων»)

2. «καὶ τρίτῳ μετὰ τοῦτον ἐπὶ Ἀντιδότου διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν Περικλέους εἰπόντος ἔγνωσαν μὴ μετέχειν τῆς πόλεως, ὅς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ἦ γεγονώς»
[Αθ. Πολ 26.3-4]

(μτφ. «Και τον τρίτο χρόνο, ὅταν ἦταν ἄρχων ο Αντίδοτος , αποφάσισαν ἐξαιτίας του πλήθους των πολιτῶν , μετὰ ἀπὸ πρόταση του Περικλή, να μη συμμετέχει στην πόλη ὅποιος δεν προέρχεται ἀπὸ δυο ἀστούς γονεῖς»)

3. «τέλος δὲ μόνον τοὺς ἐξ ἀμφοῖν ἀστῶν πολίτας ποιούσιν» [Πολ.1278^a34-5]

(μτφ. Και τέλος, κάνουν πολίτες μόνο ὅσους προέρχονται ἀπὸ Αθηναίους γονεῖς)

και ο Πλούταρχος στο ἔργο του *Βίοι Παράλληλοι* ὅπου πλέκει το εγκώμιο του Περικλή, ἀπαραίτητη προϋπόθεση για να λάβει κανεῖς την ιδιότητα του πολίτη ἦταν να προέρχεται ἀπὸ γονεῖς Αθηναίους:

4. «Περικλῆς ἐν τῇ πολιτεία πρὸ πάνυ πολλῶν χρόνων καὶ παῖδας ἔχων ὥσπερ εἴρηται γνησίους, νόμον ἔγραψε, μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ δυεῖν Ἀθηναίων γεγονότα»

(μτφ. «Ὅταν ο Περικλῆς ἦταν στην ἀκμή της πολιτικής του σταδιοδρομίας, πριν ἀπὸ πολλά χρόνια, και εἶχε παιδιά γνήσια, εἶχε προτείνει νόμο, να θεωροῦνται γνήσιοι Αθηναῖοι ὅσοι ἔχουν γεννηθεῖ και ἀπὸ τους δυο γονεῖς Αθηναίους») [Πλουτ. Βίοι Παράλληλοι 37.3]

Αναφορικά με την εγκυρότητα της ημερομηνίας με την οποία ἔχει συνδεθεῖ ο συγκεκριμένος νόμος δεν υπάρχει η παραμικρή ἀμφιβολία. Ἀπὸ ἀποσπάσματα της εποχῆς που διασώζονται ἀντλούμε πληροφορίες που συνδέουν ἀκράδαντα τα πρόσωπα που ἀναγράφονται σε αυτά με το ἔτος 451/450 ὅταν και ψηφίστηκε ἀπὸ τους Αθηναίους ο νόμος που εισηγήθηκε ἐνώπιον την Ἐκκλησίας του Δήμου ο Περικλῆς. Ἡ καταγραφή των ονομάτων των ἐπωνύμων ἀρχόντων στους καταλόγους της πόλης και η ἀναφορά του ονόματος του ἀρχοντα του ἔτους αὐτοῦ, Ἀντιδότου, τόσο στον κατάλογο ὅσο και ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη στην *Αθηναίων Πολιτεία* δεν ἀφήνει κανένα περιθώριο ἀμφισβήτησης της ταύτισης του ἔτους 451/450 με το νόμο του

Περικλή (βλ. απόσπασμα 2). Η ανάθεση του Αντιδότη στο 451/0 υποστηρίζεται και από το Διόδωρο το Σικελιώτη όταν αναφέρεται στο πρόσωπο που διατέλεσε Ρωμαίος Ύπατος το ίδιο έτος.³⁰

Με άλλα λόγια η ιδιότητα του πολίτη δεν αποτελούσε πλέον ζήτημα που αφορά μόνο τους άνδρες, αλλά και τις γυναίκες. Αυτό που δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να παρερμηνεύσουμε είναι ότι ο νόμος του Περικλή απλά συμπεριέλαβε τη γυναίκα στη διαδικασία απόδοσης της συγκεκριμένης ταυτότητας, αναβαθμίζοντας επιδερμικά και μόνο την κοινωνική της θέση στην αρχαία Αθήνα. Σε καμία περίπτωση δεν της προσέδιδε επιπρόσθετα πολιτικά δικαιώματα. Η συμπερίληψη τους στη νομοθεσία θα καθόριζε απλά και μόνο το αν οι γιοι τους θα λάμβαναν στο μέλλον την ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη. Ανά καιρούς έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις αναφορικά με τους λόγους που καθιστούν τόσο σημαντικό τον υπερτονισμό της αθηναϊκής ιθαγένειας, πριν ακόμα από το 451/0, και όλες σχεδόν συγκλίνουν στο να κατανοήσουν Αθηναίοι και μη, τη σημασία του συγκεκριμένου προνομίου για την ενίσχυση της πολιτικής τους συνείδησης. Ας μην ξεχνάμε ότι αναφερόμαστε σε μια εποχή που είναι ακόμα χαραγμένες στη μνήμη των Ελλήνων οι τραυματικές εμπειρίες των Περσικών Πολέμων. Ως εκ τούτου, από τη στιγμή μάλιστα που το συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός αφορά το σύνολο του ελληνισμού, είναι απόλυτα φυσιολογικό να υπάρξουν σημαντικές αλλαγές στη δημογραφική σύσταση της πόλης με την εισροή πολλών κατοίκων εκτός Αθηνών. Δημιουργείται λοιπόν η ανάγκη αυτοσυνειδησίας της πολιτισμικής ταυτότητας τόσο μεταξύ του νέου πληθυσμού όσο και μεταξύ του πληθυσμού υποδοχής.

Για να καταστεί αυτό δυνατό θα έπρεπε να υπάρξει ένας κοινωνικός διαχωρισμός ανάμεσα στους Αθηναίους πολίτες και τους μετανάστες της εποχής, τους *μετοίκους*, οι οποίοι επρόκειτο να μείνουν στην πόλη για παρατεταμένο χρονικό διάστημα.³¹ Όπως μας πληροφορεί η Wijma, ο νόμος του Περικλή είχε σημαντικό αντίκτυπο στα πολιτικά δικαιώματα των μετοίκων - ζήτημα που θα μας απασχολήσει σε επόμενο κεφάλαιο - οι οποίοι συμπεριλαμβάνονταν (ή αντίστοιχα αποκλείονταν) σε σημαντικές γιορτές της πόλεως όπως τα Μεγάλα Διονύσια, τα Ηφαίστεια, τα Λήνια ή τα Παναθήνια. Στα δύο τελευταία μάλιστα συνυπήρχαν, έχοντας εξίσου το δικαίωμα συμμετοχής σε παραστάσεις, τόσο Αθηναίοι πολίτες όσο και μέτοικοι, χωρίς ωστόσο κάτι τέτοιο να συμβαίνει και στα Μεγάλα ή έν ἄσται

³⁰ Develin 1989, 79.

³¹ Blok 2009, 147.

Διονύσια.³² Επιπλέον, παρά την τροποποίηση των κανονισμών που αφορούν τους Αθηναίους πολίτες, σύμφωνα με την Patterson, δεν απαιτούσαν όλοι οι αθηναϊκοί οργανισμοί τα ίδια κριτήρια προκειμένου να γίνει κανείς δεκτός ως πολίτης. Έγκειται στη δικαιοδοσία της πόλης να αποφασίσει για όλα τα σύνθετα σώματα (δήμοι, φρατρίες) ποια κριτήρια επαρκούν για την εξακρίβωση της ιθαγένειας.³³ Συν τοις άλλοις, η ανάδειξη της Αθήνας σε κραταιά δύναμη της Ελλάδας, κατέστησε την ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη ιδιαίτερα ελκυστική για όσους δεν κατείχαν το συγκεκριμένο τίτλο, αποσκοπώντας έτσι να τους δώσει επιπλέον κίνητρο να ευεργετήσουν την πόλη προκειμένου να τον αποκτήσουν.

1.4. Η απονομή πολιτικών δικαιωμάτων εν μέσω Πελοποννησιακού Πολέμου.

Η απονομή πολιτικών δικαιωμάτων ωστόσο σε μη Αθηναίους δε σήμαινε αυτόματα πλήρη απόδοση της ιδιότητας του πολίτη με την πλήρη συμμετοχή στην εκκλησία του Δήμου και τις πολιτικές αξιώσεις που αυτή συνεπάγεται. Πλην ελαχίστων εξαιρέσεων που έλαβαν τον προνομιούχο τίτλο του Αθηναίου πολίτη, παρατηρείται πληθώρα περιπτώσεων που χορηγήθηκε το προνόμιο της *ισοτέλειας*,³⁴ με χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα τον ρήτορα Λυσία, στον οποίο γνωρίζουμε πως δεν αποδόθηκε ποτέ η ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη παρά τις όποιες προσπάθειες του Θρασύβουλου. Μια ιδιότητα που εν μέσω Πελοποννησιακού Πολέμου, χορηγήθηκε ακόμα και μαζικά. Το 427 π.Χ μετά την κατάληψη των Πλαταιών από τους Θηβαίους κατέφυγε στην Αθήνα μια ομάδα Πλαταιέων. Εξυπηρετώντας πολιτικές σκοπιμότητες και θέλοντας να ενισχύσουν τους δεσμούς με τους συμμάχους τους σε μια τόσο εύθραυστη περίοδο, οι Αθηναίοι απένειμαν στους Πλαταιείς πολιτικά δικαιώματα, χωρίς ωστόσο να τους επιτρέπεται η συμμετοχή σε αξιώματα και ιερωσύνες.³⁵ Κάτι αντίστοιχο συνέβη και στην περίπτωση των Σαμίων έναν μόλις χρόνο πριν τη λήξη του Πελοποννησιακού Πολέμου, το 405, με τη διαφορά ότι η πολιτογράφησή τους

³² Wijma. S.M. 2014, 65 – 95.

³³ Patterson 1981, 27 – 28.

³⁴ Liddell και Scott 2007, 626.

ισοτελής, αυτός που πληρώνει ίσα με τον άλλον, που βαρύνεται με τους ίδιους φόρους· στην περίπτωση της Αθήνας, ισοτελείς ήταν ειδική τάξη των μετοίκων, οι οποίοι δεν χρειάζονταν προστάτη και δεν πλήρωναν φόρο των ξένων (*μετοίκιον*).

³⁵ [Θουκ.3.55.3] εἰ δ' ἀποστῆναι Ἀθηναίων οὐκ ἠθελήσαμεν ὑμῶν κελυσάντων, οὐκ ἠδικοῦμεν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἐβόηθον ἡμῖν ἐναντία Θηβαίοις ὅτε ὑμεῖς ἀπωκνεῖτε, καὶ προδοῦναι αὐτοὺς οὐκέτι ἦν καλόν, ἄλλως τε καὶ οὐς εὖ παθόν τις καὶ αὐτὸς δεόμενος προσηγάγετο ξυμμάχους καὶ πολιτείας μετέλαβεν, ἰέναι δὲ ἐς τὰ παραγγελλόμενα εἰκὸς ἦν προθύμως. [Ισοκρ.12.94] δὲ τοὺς περιγενομένους Πλαταιέων, πολίτας ἐποιήσαντο καὶ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς ἀπάντων μετέδοσαν

υπήρξε συμβολική, αφού ουδέποτε μετέβησαν στην Αθήνα και διατηρήθηκαν ως ξεχωριστό κράτος με δικές τους αρχές και νομοθεσία.³⁶

1.5. Το σκεπτικό πίσω από το νόμο του 451.

Το πόσο σημαντικό είναι να λογίζεται κανείς ως πολίτης στην αρχαία Αθήνα γίνεται εύκολα αντιληπτό απλά και μόνο αν αναλογιστούμε τα προνόμια που απολαμβάνει συγκριτικά με τους μη έχοντες τη συγκεκριμένη ιδιότητα. Μια ιδιότητα την οποία μόνο εύκολο δεν ήταν να αποκτήσει ο κάθε ένας και η οποία μάλιστα προϋπήρχε του Περικλή. Ποιος ή ποιοι μπορεί να είναι όμως οι πραγματικοί λόγοι που ώθησαν τον τελευταίο να τροποποιήσει το νόμο του πολίτη σε τέτοιο βαθμό που θα καθιστούσε ακόμα πιο δύσκολη την πρόσβαση στον συγκεκριμένο τίτλο; Είναι ο περιορισμός των ήδη πολλών πολιτών εντός πόλεως, στους οποίους κάνει αναφορά και ο Αριστοτέλης στην *Αθηναίων Πολιτεία* ο πραγματικός λόγος πίσω από την αλλαγή αυτή; Η μήπως τα πραγματικά κίνητρα του Περικλή υπερβαίνουν κατά πολύ τη συγκεκριμένη άποψη αρκετών ερευνητών;

1.5.1. Δημογραφικοί και οικονομικοί παράγοντες

Αρχικά, για να εξετάσουμε το σκεπτικό πίσω από τη συγκεκριμένη απόφαση θα πρέπει να αναλογιστούμε την πληθώρα των δικαιωμάτων των οποίων έχαιρε ο Αθηναίος, σε συνάρτηση με τα οικονομικά οφέλη που απέφερε η ιδιότητα του πολίτη. Από τη στιγμή που ο τίτλος αυτός συνεπάγεται συμμετοχή στα πολιτειακά όργανα της πόλης, ένας από τους λόγους που οδήγησαν τον Περικλή στην τροποποίηση του νόμου θα μπορούσε να είναι ο περιορισμός των προνομίων που συγκέντρωνε στα χέρια του ο Αθηναίος. Σημαντικών προνομίων όπως η κατοχή γης ή ο μισθός που καταβαλλόταν ως αντίτιμο για τις υπηρεσίες στα δικαστήρια.

Παρόλα αυτά, παρά τη σχετική αναφορά του Αριστοτέλη στην έννοια *μισθός*, στην *Αθηναίων Πολιτεία* (*Αθ.Πολ.*1274a8-9) δεν είμαστε απόλυτα σίγουροι αν ήταν διαθέσιμος

³⁶ Σακελλαρίου 1999, 132.

πριν το 451, αφού υπάρχει μεγάλη πιθανότητα ο θεσμός της *μισθοφορίας* στα δικαστήρια να προϋπάρχει του Περικλή. Επιπλέον, δεν υπάρχει πουθενά καμία αναφορά ότι το δημοκρατικό σύστημα της Αθήνας είχε ανάγκη τον περιορισμό των Αθηναίων πολιτών. Οποιαδήποτε προσπάθεια μείωσης του αριθμού των πολιτών που έπαιρναν μέρος στην Εκκλησία του Δήμου δε θα είχε αντίκτυπο στον αριθμό των δικαστών, καθώς αυτός ήταν προκαθορισμένος και όχι ανάλογος του πληθυσμού της πόλης. Έτσι λοιπόν, είτε υπήρχαν 20.000 πολίτες είτε 70.000, ο αριθμός των δικαστών και ο μισθός τους δε θα ήταν απόρροια της πληθυσμιακής αυτής μεταβολής.

Πιο πιθανή αιτία για να προβεί σε αυτήν την ενέργεια ο Περικλής, η οποία σχετίζεται εξίσου με τα δικαστήρια, θα μπορούσε να είναι η ανυπαρξία διαθέσιμης γης για το σύνολο των αθηναίων πολιτών που σύμφωνα με τον Boegehold οδηγούσε σε αμέτρητες, κληρονομικής φύσεως, δικαστικές διαμάχες.³⁷ Από όσο όμως γνωρίζουμε, η Αθήνα του 5ου αιώνα, τόσο πριν όσο και μετά τον Περικλή, δεν αντιμετώπισε ιδιαίτερο πρόβλημα σχετικά με την ύπαρξη γης. Κάθε άλλο... Δημιούργησε κληρουχίες και αποικίες, παρέχοντας έτσι στους πολίτες της ακόμα πιο επικερδείς τρόπους εκμετάλλευσής της.³⁸

1.5.2. Ο μύθος της αυτοχθονίας

Δεν είναι λίγοι οι μελετητές οι οποίοι έχουν συνδέσει τον *έξ ἀμφοῖν ἀστῶν* νόμο του Περικλή με ένα εγχείρημα εθνικού «εξαγνισμού» της πόλης. Ως μια προσπάθεια διατήρησης της ταυτότητας του Αθηναίου πολίτη εντός των γεωγραφικών ορίων της Αθήνας και συνάμα μια προσπάθεια προστασίας από καθετί ξένο το οποίο απειλούσε με αλλοίωση το «αθηναϊκό αίμα». Η παραπάνω θεώρηση σχετίζεται στενά με το μύθο περί *αυτοχθονίας* για τον οποίο θα μιλήσουμε πιο διεξοδικά σε επόμενο κεφάλαιο, όπου θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτός αντανακλάται μέσα από τα μάτια του Ευριπίδη, στην τραγωδία του *Ίων*.

Ο όρος *αυτόχθων*³⁹ υποδηλώνει πως οι Αθηναίοι δε μετανάστευσαν ποτέ εκτός της πόλης τους, αλλά ζούσαν πάντοτε στην Αττική. Είναι, μεταξύ άλλων, εκείνο το χαρακτηριστικό για

³⁷ Boegehold 1994, 60.

³⁸ Blok 2009, 149.

³⁹ Liddell και Scott 2007, 225.

το οποίο υπερηφανεύονταν τόσο και το οποίο τους καθιστούσε ξεχωριστούς σε σχέση με τις υπόλοιπες ελληνικές πόλεις - κράτη. Κάτι τέτοιο σημαίνει πως το αθηναϊκό ιδεώδες, με ό, τι αυτό μπορεί συνεπάγεται, έμεινε αναλλοίωτο στο χρόνο χωρίς να υποστεί οποιαδήποτε εξωγενή πολιτισμική αλλοίωση. Ας μην ξεχνάμε ότι βρισκόμαστε σε έναν αιώνα που έχει σηματοδοτεί τόσο από τους Περσικούς Πολέμους όσο και από τον Πελοποννησιακό Πόλεμο και η Αθήνα επιχειρεί με κάθε τρόπο να διατρανώσει καθετί που τη διακρίνει από συμμάχους και εχθρούς.

Το ζήτημα της *αυτοχθονίας* των Αθηναίων δε θα μπορούσε να μην αποτελέσει αντικείμενο πραγματείας, άλλοτε πιο έκδηλα και άλλοτε πιο συγκεκριμένα, στα κείμενα σπουδαίων προσωπικοτήτων του χρονικού διαστήματος που μας απασχολεί όπως του Σωκράτη, του Πλάτωνα και φυσικά του Ευριπίδη... Στον *Ερεχθέα* του Ευριπίδη, τραγωδία της οποίας σώζονται μόνο ορισμένα αποσπάσματα, παρουσιάζεται η Πραξιθέα, σύζυγος του βασιλιά των Αθηνών Ερεχθέα να προσφέρει προς θυσία την ίδια της την κόρη, με απώτερο σκοπό τη σωτηρία της πόλης:

«ἤ πρῶτα μὲν λεῶς οὐκ ἑπακτός ἄλλοθεν, αὐτόχθονες δ' ἔφυμεν αἱ δ' ἄλλαι πόλεις πεσσῶν ὁμοίως διαφοραῖς ἐκτισμέναι ἄλλαι παρ' ἄλλων εἰσὶν εἰσαγώγιμοι. ὅστις δ' ἀπ' ἄλλης πόλεως οἰκῆσιν πόλιν, ἄρμός πονηρός ὥσπερ ἐν ξύλῳ παγείς, λόγῳ πολίτης ἐστὶ, τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ».⁴⁰

(μτφ. «Καταρχάς είμαστε ένας αυτόχθονος λαός, που δεν εισήχθη από αλλού. Άλλες κοινότητες, που ιδρύθηκαν σαν να ήταν μέσω κινήσεων επιτραπέζιων παιχνιδιών, εισάγονται, διαφορετικές από διαφορετικά μέρη. Τώρα, κάποιος που εγκαθίσταται σε μια πόλη από την άλλη είναι σαν ένας πάσσαλος κακοφτιαγμένος σε ένα κομμάτι ξύλο - πολίτης στο όνομα, αλλά όχι στις πράξεις»).

Μπορεί η παραπάνω τραγωδία να στηρίζεται σε μυθολογικό υπόβαθρο και να εκτυλίσσεται σε μυθικό χρόνο, δεν υπάρχει ωστόσο η παραμικρή αμφιβολία περί σύνδεσης της με τη σύγχρονη πραγματικότητα της Αθήνας το έτος 422, όταν και διδάχτηκε για πρώτη φορά το έργο. Ας μην ξεχνάμε ότι μιλάμε για μια Αθήνα που βρίσκεται στο απόγειο της ναυτικής της ισχύος και την ίδια ακριβώς στιγμή σε εμφύλια διαμάχη με τον μεγαλύτερο εντός συνόρων αντίπαλο της, τη Σπάρτη. Ο λόγος της Πραξιθέας περί Αθηναίου πολίτη, δια στόματος

αὐτό – χθων, γεν. –ονος. · αυτός που προέρχεται από την ίδια χώρα., Λατ. terrigena, *αὐτόχθονες*, οι, όπως Λατ. indigenae, ιθαγενείς, γηγενείς, σε Ηρόδ., Θουκ. · λέγεται για τους Αθηναίους σε Ευρ., Αριστοφ., κλπ.

⁴⁰ Collard, Cropp και Lee. 1995, 155.

Ευριπίδη, αποτελεί λοιπόν μιας πρώτης τάξεως ευκαιρία να τονίσουν οι Αθηναίοι τη μοναδικότητά τους τη συγκεκριμένη εκείνη χρονική στιγμή. Μια μοναδικότητα που διαφαίνεται ακόμα καλύτερα μέσα από την παρομοίωση των μη Αθηναίων πολιτών με έναν πάσσαλο που έχει καρφωθεί σε ένα κομμάτι ξύλο και η οποία δίνει στον Ευριπίδη την ευκαιρία να καυτηριάσει ακόμα πιο παραστατικά την πολιτική πραγματικότητα της Αθήνας, η σύσταση του πληθυσμού της οποίας παρουσιάζει ανομοιογένεια καθώς και να τη συνδέσει εμμέσως πλην σαφώς με το φλέγον ζήτημα των μετοίκων⁴¹. Κατά παρόμοιο τρόπο αντιλαμβάνεται τον ισχυρισμό των Αθηναίων περί γέννησης τους από τη γη και ο Rosivach.⁴² Έναν ισχυρισμό που ξεπρόβαλε μετά το τέλος των Περσικών Πολέμων και που αποσκοπούσε κυρίως να υπερτονίσει το ένδοξο παρελθόν. Υπογραμμίζει πως πίσω από το μύθο της αυτοχθονίας υποφαίνεται η αντιπαράθεση με τους Σπαρτιάτες, η οποία μόλις είκοσι χρόνια μετά τον Περικλείο νόμο έμελλε να εξελιχθεί σε εμπόλεμη σύγκρουση.

Αυτό που πρέπει ωστόσο να παρατηρήσουμε πιο προσεκτικά είναι πως όποια αντίληψη των Αθηναίων πως προέρχονται από τον Ερεχθέα φαίνεται να πρωτοεμφανίζεται στα μέσα του 5ου αιώνα, παρουσιάζοντας μια απόκλιση περίπου είκοσι ετών από τη θεωρία πως οι Αθηναίοι ανέκαθεν υπήρξαν κάτοικοι της Αττικής και ποτέ δε βρέθηκαν εκτός αυτής. Συνυπολογίζοντας ότι το επίθετο *αυτόχθων* εμφανίζεται για πρώτη φορά το 420 καθώς και το γεγονός πως οποιοσδήποτε ισχυρισμός περί μη ενσωμάτωσης ξένων στο αθηναϊκό πολιτικό σώμα ξεπερνούν κατά 30 περίπου χρόνια το νόμο... Υπό το πρίσμα αυτό λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο μύθος αποτελεί περισσότερο απότοκο του νόμου παρά αιτία που οδήγησε στη θέσπισή του. Από τη στιγμή λοιπόν που ο μύθος της *αυτοχθονίας*, η αδυναμία καταβολής μισθού και παροχής γης στο σύνολο των πολιτών δεν αποτελούν αδιάσειστα κριτήρια για τη δημιουργία του νόμου από τον Περικλή, θα πρέπει να αναζητήσουμε αλλού τα κίνητρα πίσω από τη συγκεκριμένη ενέργεια.

1.5.3. Το ζήτημα των «μεικτών» γάμων

Ας μην ξεχνάμε ότι, μεταξύ άλλων, ένα από τα θέματα που προβληματίσε ιδιαίτερα τον Ευριπίδη και το οποίο είναι έκδηλο στο μεγαλύτερο μέρος της ποιητικής του παραγωγής,

⁴¹ Geschiere 2011, 326.

⁴² Rosivach 1987, 303.

είναι η θέση της γυναίκας στην κοινωνία. Μια θέση που της αποστερούσε κάθε σύνδεση με τα προνόμια που συνεπάγεται η ιδιότητα του πολίτη. Η κατοχή εγγείου ιδιοκτησίας, το δικαίωμα στη λήψη αποφάσεων, η εγγραφή στους καταλόγους του Δήμου, η τοποθέτηση στα πολιτειακά όργανα της πόλης και η χορήγηση αξιωμάτων αποτελούν έννοιες εκ διαμέτρου αντίθετες με την ύπαρξη της γυναίκας στα πλαίσια της πόλης. Από τη στιγμή ωστόσο που η γυναίκα αποτελεί μεταβλητή του νόμου, η επιλογή αυτή μόνο ως τυχαία δε μπορεί να εκληφθεί. Αν δεν ήταν οι οικονομικοί ή δημογραφικοί παράγοντες, όπως ισχυρίζεται και ο Αριστοτέλης στην *Αθηναίων Πολιτεία*, οι κυρίες αιτίες που ώθησαν τον Περικλή στην ενέργεια αυτή, τότε αποκτά ακόμα περισσότερη βαρύτητα η άποψη αρκετών σύγχρονων μελετητών που εντοπίζουν πίσω από το νόμο του 451 πολιτικά κίνητρα. Πως είναι δυνατόν όμως να σχετίζεται η συμμετοχή της γυναίκας στην απόδοση της ιδιότητας του πολίτη με την πολιτική πραγματικότητα της εποχής του Περικλή και του Ευριπίδη;

Δε νοείται μεγάλος πολιτικός ηγέτης δίχως σημαντικούς πολιτικούς αντιπάλους. Ιδίως σε μια εκατονταετία όπου η εναλλαγή αριστοκρατικών, δημοκρατικών και τυραννικών καθεστώτων καθιστά ακόμα πιο επιτακτική την ανάγκη προστασίας του δημοκρατικού πολιτεύματος. Αρκετοί από τους πολιτικούς αντιπάλους του Περικλή, συμπεριλαμβανομένων και ανδρών των οποίων οι μητέρες ή οι σύζυγοι δεν ήταν Αθηναίες, με χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα τον Κίμωνα, αποτελούσαν μια διαρκή απειλή τόσο για την ανατροπή της δημοκρατίας όσο και για τον ίδιο. Το γεγονός όμως ότι μετά το θάνατο του Κίμωνα, πιθανότατα το έτος 451, οι γιοι του από το γάμο του με μια γυναίκα από την Αρκαδία, εξακολουθούν να φέρουν την ιδιότητα του πολίτη, μάλλον αναιρεί τον οποιονδήποτε ισχυρισμό που τοποθετεί τον Κίμωνα ως κύρια αιτία πίσω από τη θέσπιση του νόμου το ίδιο έτος⁴³. Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν ακυρώνει ταυτόχρονα την οποιαδήποτε πολιτική σκοπιμότητα του νόμου του Περικλή.

Στόχο του δεν αποκλείεται να μην αποτελούσε ένας συγκεκριμένος πολιτικός αντίπαλος αλλά ολόκληρη η αθηναϊκή αριστοκρατία, την ισχύ της οποίας ενδεχομένως επεδίωκε να περιορίσει. Η σύναψη γάμων με γυναίκες εκτός Αθήνας, αποτελούσε σύνηθες φαινόμενο για τα μέλη της αθηναϊκής ελίτ η οποία όχι μόνο ενίσχυε το στάτους της εκτός της πόλης αλλά ταυτόχρονα ανέπτυσε σημαντικούς δεσμούς φιλίας με ισχυρές οικογένειες από άλλες ελληνικές πόλεις. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη της Humphries η οποία υποστηρίζει ότι οι γάμοι μεταξύ αριστοκρατικών οικογενειών από διαφορετικές πόλεις θα παρεμπόδιζαν τη χάραξη ορθολογικής πολιτικής της Αθήνας.⁴⁴

⁴³ Osborne 1997, 3 – 33.

⁴⁴ Humphreys 1974, 88 – 95.

Η ηγετική θέση της Αθήνας στην αντίσταση κατά της περσικής επιρροής στην Ασία και ο ρόλος της στη Δηλιακή Συμμαχία οδήγησε σε ολοένα αυξανόμενη ανάμειξη Αθηναίων σε στρατιωτικές επιχειρήσεις εκτός των συνόρων. Έτσι, ακόμα και Αθηναίοι που δεν ανήκαν στις τάξεις των αριστοκρατών είχαν την ευκαιρία να έρθουν σε επαφή και να αναπτύξουν μόνιμους δεσμούς με μη Αθηναίες γυναίκες. Ακόμα κι έτσι όμως, η εξέχουσα θέση της Αθήνας και το γεγονός ότι διατηρούσε όλες τις νευραλγικές αρμοδιότητες έναντι των υπολοίπων ελληνικών πόλεων - κρατών διαμόρφωνε για τους στρατιώτες της ένα ξεχωριστό προνομιούχο στάτους. Ο νόμος περί ιθαγένειας του Περικλή στην περίπτωση αυτή απέτρεπε το να αποκτήσουν οι όποιες διαπροσωπικές σχέσεις μεταξύ Αθηναίων στρατιωτικών και μη Αθηναίων γυναικών πολιτική υπόσταση, καθώς δεν επέτρεπε σε παιδιά που θα είχαν αποκτήσει την ιδιότητα του πολίτη, μέσω του γάμου μιας μη Αθηναίας και ενός Αθηναίου στρατιωτικού ή αξιωματούχου, να έχουν πρόσβαση στους πόρους της πόλης⁴⁵. Στο σημείο αυτό να ξεκαθαρίσουμε πως ο νόμος του Περικλή σε καμία περίπτωση δεν απαγόρευε τους αποκαλούμενους «μεικτούς» γάμους ακόμα και αν τους καθιστούσε σε μεγάλο βαθμό ήσσονος σημασίας. Όπως αναφέρει ο Harrison, η απαγόρευση γάμων με μη αθηναίους έρχεται στο προσκήνιο για πρώτη φορά στις αρχές του 4ου αιώνα.⁴⁶

Κατανοούμε λοιπόν πως ο γάμος ή η αποφυγή γάμου με μη Αθηναία γυναίκα δεν αποτελούσε θέμα απλά και μόνο πολιτικής φύσης. Η ταυτότητα, η κοινωνική θέση και ο γάμος των γονέων, δεν εξασφάλιζε μόνο προνόμια σε κάποιον αλλά διαμόρφωνε το ίδιο το κοινωνικό και πολιτικό του στάτους. Μπορεί η θέση της γυναίκας στην κοινωνία της Κλασικής Αθήνας και τα προνόμια που αυτή εξασφαλίζει να μην ήταν σε καμία περίπτωση εφάμιλλη αυτής του άνδρα, ωστόσο με το νόμο του Περικλή υπήρξε μια πολύ σημαντική μεταβολή στον τρόπο που Αθηναίοι και μη, αντιλαμβάνονται το ρόλο της γυναίκας: το να διαφημίζει κανείς μόνο την ταυτότητα του πατέρα του δεν επαρκούσε μετά το 451... Η γυναίκα συμμετέχει πλέον μέσω της ιδιότητάς της ως Αθηναία στη διαίωνιση του οίκου και την εξασφάλιση πολιτικών προνομίων για την επόμενη γενιά. Παρόλα αυτά, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να συγχέουμε τη συγκεκριμένη τροποποίηση με οποιαδήποτε απόπειρα αναβάθμισης της γυναίκας στο κοινωνικοπολιτικό στερέωμα της εποχής και με τυχόν αλλαγές όσον αφορά τη συμμετοχή της στα δημόσια δρώμενα, πλην ελαχίστων εξαιρέσεων σε γιορτές θρησκευτικού χαρακτήρα. Όπως επισημαίνει ο Osborne η σημαντικότερη στιγμή κατά την οποία μια μητέρα ή μια σύζυγος διακήρυττε με αξιώσεις την ιδιότητά της, δεν ήταν άλλη από τη στιγμή του θανάτου της: πρόκειται για τη στιγμή όπου ο γάμος και ο θάνατος

⁴⁵ Osborne 1997, 9.

⁴⁶ Harrison, A.R.W. 1968, 1 – 57.

αποκτούν πλέον μια πολιτική καθώς και δομική υπόσταση.⁴⁷ Από τα παραπάνω καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα πως οποιαδήποτε ταύτιση του ζητήματος της ταυτότητας του πολίτη στην Κλασική Αθήνα με ένα μονοδιάστατο φαινόμενο που αφορά αποκλειστικά και μόνο την απόδοση προνομίων στους κατοίκους μιας πόλης σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, θα απείχε παρασάγγας από τον ουσιαστικό τρόπο προσέγγισης του λεπτού αυτού θέματος. Δυόμισι χιλιάδες και πλέον έτη, μετά τον φημισμένο νόμο του Περικλή, τον αποκαλούμενο και ως νόμο «περί νόθων», παρά τις όποιες βάσιμες θεωρίες έχουν αναπτυχθεί αναφορικά με τα αίτια και τις επιδιώξεις που οδήγησαν τον πολιτικό ηγέτη της Αθήνας στην αναδιαμόρφωση της αθηναϊκής κοινωνίας, το μόνο που μπορούμε να ισχυριστούμε με απόλυτη βεβαιότητα είναι πως οποιαδήποτε έκφραση απολυτότητας δεν εμπίπτει στα όρια και τον ορθό τρόπο προσέγγισης του ζητήματος του πολίτη και του νόμου του Περικλή. Ενός νόμου που λίγο έλειψε να θυματοποιήσει τον ίδιο του τον δημιουργό, όταν αργότερα, λόγω της απώλειας των δύο νομίμων υιών του εξαιτίας του λοιμού, χρειάστηκε να χορηγηθεί ως χάρη από την αθηναϊκή πολιτεία η ιδιότητα του πολίτη στο νόθο γιο που απέκτησε με την εταίρα Ασπασία προκειμένου να μη μείνει χωρίς νόμιμο διάδοχο...

⁴⁷ Osborne 1997, 29.

Κεφάλαιο 2. Μέτοικοι στην Αθήνα.

Γνωρίζουμε πως ο πληθυσμός των ελληνικών πόλεων - κρατών, καθώς και η δημογραφική τους σύσταση κατά την κλασική εποχή, αποκλίνει σημαντικά από τα σημερινά δεδομένα. Παρά την εισροή μεταναστευτικών κυμάτων, τόσο κατά τη διάρκεια των Περσικών Πολέμων όσο και μετά τη λήξη τους, οι ελληνικές πόλεις δεν αποτελούνται από περισσότερους από 10.000 πολίτες. Μοναδική ίσως εξαίρεση αποτελεί η Αθήνα η οποία κατά την περίοδο της δημογραφικής της ακμής απαρτίζεται από περισσότερους από 45.000 πολίτες.⁴⁸ Εκείνο το οποίο πρέπει να διευκρινίσουμε πριν εξετάσουμε το ζήτημα των *μετοίκων* στα χρονικά όρια της κλασικής περιόδου και τι αυτό συνεπάγεται, είναι πως οι αριθμοί οι οποίοι προαναφέρονται δεν συνοδεύονται τυχαία από την έννοια *πολίτες*... Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, το ζήτημα της ταυτότητας του *πολίτη* αποτελεί ένα φαινόμενο με όχι μόνο πολλές φανερές, αλλά και κρυφές πτυχές που έχουν οδηγήσει την έρευνα σε έναν κυκεώνα εικασιών και ατέρμονων αναζητήσεων, κυρίως σε ό, τι αφορά τα κίνητρα πίσω από το νόμο του 451. Τι ακριβώς όμως συμβαίνει στην περίπτωση των ατόμων που ζουν εντός των γεωγραφικών ορίων μιας πόλης - συγκεκριμένα της Αθήνας - χωρίς η ύπαρξή τους σε αυτή να συνοδεύεται από την παροχή πολιτικών δικαιωμάτων; Ή με άλλα λόγια τι προνόμια και υποχρεώσεις προέβλεπε η αθηναϊκή πολιτεία για τις κοινωνικές εκείνες ομάδες που αποστερούνται τον προνομιούχο τίτλο του *πολίτη* αλλά ζουν μέσα σε αυτήν;

Κάθε πόλη, είτε γίνεται λόγος για αρχαιότητα είτε για 21ο αιώνα, από τη στιγμή που θέλει να διατρανώσει τον ανθρωπιστικό της χαρακτήρα, οφείλει πέραν της ενασχόλησης με τις τέχνες, τα γράμματα και τις επιστήμες, να τηρεί τις αρχές και τα ιδεώδη που ανέκαθεν αυτές πρέσβευαν. Ας μην ξεχνάμε πως βρισκόμαστε σε μια εποχή που συν τοις άλλοις χαρακτηρίζεται από την εμφάνιση του πνευματικού κινήματος των σοφιστών, των πρώτων κατά πολλούς ανθρωπιστών και «φιλοσοφικών πατέρων» του Ευριπίδη. Συνεπακόλουθο λοιπόν της πολιτισμικής αυτής άνθισης αποτελεί η υποχρέωση της πολιτείας για νομική κατοχύρωση και προάσπιση των δικαιωμάτων όλων των ανθρωπίνων οντοτήτων ανεξάρτητα της κοινωνικής ή οικονομικής τους επιφάνειας. Έτσι, δεν πρέπει να παραβλέπουμε πως στα πλαίσια της αθηναϊκής πόλης - κράτους δεν ζούσαν μόνο πολίτες. Ζούσαν και γυναίκες, παιδιά, δούλοι και φυσικά άτομα που προέρχονται από κάποια άλλη πόλη μη έχοντας δεσμούς αίματος με την πόλη στην οποία μετέβησαν. Στους τελευταίους αποδίδεται ο όρος *μέτοικοι*. Ένας όρος του οποίου η νομική υπόσταση άλλαξε συχνά στην ιστορία του

⁴⁸ Andrewes 1983, 104.

αθηναϊκού πολιτεύματος, ανάλογα τις εκάστοτε μεταρρυθμίσεις και διαδικασία πολιτογράφησης. Το περιεχόμενο της έννοιας *μέτοικος* περιπλέκεται ακόμα περισσότερο όταν το 451 π.Χ ο Περικλής με τον περίφημο *περί νόθων* νόμο καθιστά τους *μητρόξενους*, *μετοίκους*, προβλέποντας για όσους δεν προέρχονται από δύο Αθηναίους γονείς τα ίδια - περίπου - δικαιώματα με όσους έχουν εγκατασταθεί στην Αθήνα από κάποια άλλη πόλη. Στα πλαίσια της εξέτασης του όρου *μέτοικος* που υπάρχει και στον *Ιππόλυτο* του Ευριπίδη δια στόματος Θησέα («μετοικεῖν σκότῳ θανάων, ὧ̃ τλάμων, τῆς σῆς στερηθεῖς φιλτάτης ὀμιλίας») [Ευρ.Ιππ.837] αλλά και στην *Αντιγόνη* δια στόματος Κρέοντα («μετοικίας δ' οὖν τῆς ἄνω στερήσεται») [Σοφ.Αντ.890], δεν υπάρχει κατά την άποψή μου πιο ενδεικτική αποτύπωση του διαχωρισμού σε ταξικό επίπεδο μεταξύ πολιτών και μετοίκων από τα λόγια του Δικαιοπόλι στους *Αχαρνές* του Αριστοφάνη: [Αριστοφ.Αχ.] «ἐσμὲν αὐτοὶ νῦν γε περιεπτισμένοι· τοὺς γὰρ μετοίκους ἄχυρα τῶν ἀστῶν λέγω» (μτφ. «εἴμαστε οἱ ἴδιοι μόνοι τώρα, καθαρὸ σιτάρι, γιατί τοὺς μέτοικους θεωρῶ τῶν πολιτῶν τὸ ἄχυρο»). Εκείνο ωστόσο στο οποίο θα πρέπει να σταθούμε είναι πως παρά το ιδεολογικό φράγμα περί ετεροχρωμίας της αθηναϊκής κοινωνίας, οἱ πρώτοι, αν και υποδεέστερο, αποτελοῦν οργανικὸ και αναπόσπαστο κομμάτι τῆς πόλης.⁴⁹

2.1.Γένεση του στάτους του μετοίκου

Όπως κάθε φαινόμενο με ποικίλες εκφάνσεις και διάφορες παραμέτρους προς εξέταση, έτσι και ο *μέτοικος* «χρωματίζεται» διαφορετικά ανάλογα με το εκάστοτε ιδεολογικό περίγραμμα μέσα στο οποίο εξετάζεται. Ανά καιρούς έχουν διατυπωθεῖ αρκετοὶ ορισμοὶ που επιχειροῦν να αποδώσουν το επίκεντρο του παραπάνω ὄρου, μεταξύ των οποίων ἔχω ξεχωρίσει - σύμφωνα πάντα με την άποψή μου - εκείνους του Αριστοφάνη του Βυζαντίου και του Whitehead, θέλοντας έτσι να αναδείξουμε μέσα από την αναφορά του ὄρου στους κλασικούς ποιητές, τον Αριστοφάνη το Βυζάντιο και την πιο σύγχρονη έρευνα, τον τρόπο με τον οποίο το περιεχόμενο αὐτοῦ μεταβάλλεται ἢ μένει αναλλοίωτο στο πέρασμα τῶν αἰῶνων. Κατά τον Αριστοφάνη: «Μέτοικος δέ ἐστὶν ὅπταν τις ἀπὸ ξένης ἐλθὼν ἐνοικῆ τῇ πόλει, τέλος τελῶν εἰς ἀποτεταγμένας τινὰς χρεῖας τῆς πόλεως· ἔως μὲν οὖν ποσῶν ἡμερῶν παρεπίδημος καλεῖται καὶ ἀτελής ἐστὶν· ἐὰν δὲ ὑπερβῆ τὸν ὠρισμένον χρόνον, μέτοικος ἤδη γίνεται καὶ ὑποτελής· παραπλησίως δὲ τούτῳ καὶ ὁ ἰσοτελής». Σύμφωνα λοιπὸν με αὐτὴν τὴ θεώρηση,

⁴⁹Whitehead 1977, 145 – 158.

οποιοσδήποτε ξένος επισκεπτόταν την Αθήνα, διαμένοντας σε αυτήν το χρονικό διάστημα που προέβλεπε η πολιτεία για τους επισκέπτες της, του αποδιδόταν ο χαρακτηρισμός *παρεπίδημος*, όρος που δεν συνεπάγεται φορολογικές υποχρεώσεις απέναντι στην πόλη. Αν ωστόσο παρέλθει το χρονικό όριο που αυτή προβλέπει, τότε γίνεται αυτόματα μέτοικος και υπόκειται σε φορολογικές εισφορές.

Σε παρόμοια μήκη κύματος κινείται και ο ορισμός του Whitehead: «το κοινωνικό status του μετοίκου ήταν αναπόφευκτο για οποιονδήποτε ξένο διέμενε στην πόλη παραπάνω από το προκαθορισμένο χρονικό διάστημα, πιθανότατα ενός μήνα, ανεξάρτητα από τη διάρκεια της τελικής του διαμονής, εκτός κι αν ήταν ή γινόταν *ισοτελής* ή πρόξενος ή εξαιρούνταν με οποιονδήποτε άλλο τρόπο», ενώ πολύ εύστοχα αποσαφηνίζει τη λειτουργία της λέξης *μέτοικος* στις επιγραφές και τις λογοτεχνικές πηγές. Η τελευταία, εμπεριείχε αναμφίβολα μια αρνητική χροιά και αποτυπωνόταν στη συνείδηση, προπάντων των ίδιων των μετοίκων, ως ένας όρος που περιέζωνε έννοιες όπως υποταγή, αποκλεισμός και πληθώρα περιορισμών. Για το λόγο αυτό, αντ' αυτού προτιμούσαν τον όρο «εθνικόν» (παρατηρείται αντί του «μέτοικος» στις επιτάφιας πλάκες) που παρουσίαζε τους μετοίκους ως απλούς παρευρισκόμενους, μη έχοντες δεσμούς με την πόλη που τους τιμούσε. Εξαιρέση αποτελούσαν οι *ισοτελείς* οι οποίοι δεν παρέλειπαν με κάθε ευκαιρία, ακόμη και στο θάνατο, να προβάλλουν αυτήν την άκρως τιμητική τους ιδιότητα⁵⁰. Είναι κοινά αποδεκτό πως δεν μπορούμε με ευκολία να προσδιορίσουμε το ακριβές χρονικό διάστημα διαμόρφωσης του στάτους του μετοίκου. Η έρευνα τοποθετεί το σχηματισμό του και την επίσημη «ένδυση» του όρου με πολιτικά προνόμια στο διάστημα που μεσολαβεί των μεταρρυθμίσεων του Κλεισθένη το 508/7 και του νόμου του Περικλή το 451. Στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, όταν γίνεται αναφορά στην απομάκρυνση του Ιππία και των τυράννων από την Αθήνα, ο φιλόσοφος υπογραμμίζει πως ο Κλεισθένης «μετά την των τυράννων εκβολήν πολλούς γάρ εφυλέτευσε ξένους και δούλους μετοίκους». [Αριστ.*Πολ.*,1275b36-37]. Παρότι το 508/7 εκλαμβάνεται συχνά ως σημείο εκκίνησης για την ύπαρξη επίσημης *μετοικίας* στην πόλη των Αθηνών, αφορά τη δημιουργία πολιτών και όχι των μετοίκων.⁵¹ Σύμφωνα με τον Whitehead, ο Αριστοτέλης θεωρούσε πως «παρείχε ένα παράδειγμα μετεπαναστατικής χειραφέτησης»⁵².

Η συσχέτιση του στάτους του μετοίκου με τις «Κλεισθένειες μεταρρυθμίσεις» έγκειται κυρίως στη φύση των μεταρρυθμίσεων αυτών. Ιδιαίτερα σημαντικός σε αυτήν την προσπάθεια συμπερίληψης των μετοίκων στην κοινωνική πραγματικότητα της πόλης ήταν ο

⁵⁰ Austin 1979, 170-173.

⁵¹ Bakewell 1997, 209- 228.

⁵² Whitehead 1977, 144.

ρόλος του δήμου, που λειτουργούσε τρόπον τινά ως διαμεσολαβητής.⁵³ Πράγματι, επί Κλεισθένη οι δήμοι απέκτησαν άνευ προηγούμενου σημασία. Η ενίσχυση αυτή των δήμων δεν είναι υποχρεωτικό να συμπίπτει χρονικά με τη δημιουργία της μετοικίας. Όπως πολύ εύλογα αναφέρει ο Bakewell, δε θα ήταν καθόλου παράλογο οι δήμοι να προηγούνταν της μετοικίας η οποία «θεσμοθετήθηκε μετέπειτα και προσκολλήθηκε σε διοικητικές μονάδες οι οποίες είχαν ήδη αποδείξει τη βιωσιμότητά τους». Συν τοις άλλοις, το γεγονός ότι οι δήμοι ήταν οργανώσεις κληρονομικού χαρακτήρα καθώς και ότι οι νέες αφίξεις δεν ήταν πολίτες, αλλά ξένοι, μας ωθεί στο συμπέρασμα πως δε θα επέτρεπαν έτσι απλά την είσοδο νέων μελών στους κόλπους τους. Από την άποψη αυτή, φαντάζει πιθανότερη η θεώρηση πως η επίσημη μετοικία ανέτειλε μετά το 508/7.⁵⁴

Ισχυρό πειστήριο που τοποθετεί την ανάδυση της επίσης μετοικίας γύρω στο 460 αποτελεί μια σειρά νόμων που προέρχονται από το δήμο των Σκαμβωνιδών της Λεοντίδας φυλής και οι *Ευμενίδες* του Αισχύλου. Στις γραμμές 5 - 10 της στήλης Γ βλέπουμε την καθοδήγηση προς τον δήμαρχο και τους ιεροποιούς για την εκτέλεση θυσίας προς τιμήν του ήρωα της φυλής. Μέσα από το απόσπασμα φαίνεται η συμμετοχή τόσο των δημοτών όσο και των μετοίκων στη διαδικασία καθώς και ο μεταξύ τους διαχωρισμός που υπογραμμίζεται από τη χρήση των όρων Σκαμβονιδ[όν] και μετοίκ[ος]:

λεχ[σιν...]
[ό]βολον· he[κάστοι]
Σκαμβονι[δον καί]
τός μετοίκ[ος λαχ] -
εν· άγορα[ι τει Σ] -
[κ]αμβονιδο[ν].⁵⁵

(μτφ. Ας υπάρξει μερίδιο οβολών σε κάθε έναν από τους Σκαμβωνίδες, ας αποκτήσουν οι μέτοικοι μερίδιο στην αγορά των Σκαμβωνιδών.)

Περαιτέρω ενδείξεις περί ύπαρξης επίσημης μετοικίας γύρω στο 460 αντλούμε από ένα έργο του Αισχύλου το οποίο αποτελεί μέρος της *Ορέστειας*, της μοναδικής σωζόμενης τριλογίας,

⁵³ Whitehead 1977, 145.

⁵⁴ Bakewell 1997, 220.

⁵⁵ Bakewell 1993, 222.

και η οποία διδάχτηκε το έτος 458, τις *Ευμενίδες*. Όπως είδαμε, η έννοια της μετοικίας ενυπάρχει έντονη στο αρχαίο δράμα. Πράγμα απόλυτα φυσιολογικό αν λάβουμε υπόψη την πολιτική και κοινωνική διάσταση του αρχαίου θεάτρου. Εκείνο όμως το οποίο πρέπει να ξεκαθαρίσουμε είναι πως οποιαδήποτε αναφορά στον όρο *μέτοικος* ή *μετοικία* στους μεγάλους τραγωδούς ή τον Αριστοφάνη, δε νοηματοδοτεί αυτομάτως την ύπαρξη μιας κοινωνικής ομάδας που αναγνωρίζεται από την αθηναϊκή πολιτεία ως επίσημη μειονότητα και που αναμιγνύεται σε πολλές περιπτώσεις με το γηγενή πληθυσμό. Άξια αναφοράς είναι η επισήμανση του Bakewell ο οποίος συνδέει τη μεταβολή του όρου *Ευμενίδες* σε *Σεμναί*⁵⁶, με την αλλαγή του τύπου κατοικίας. Όταν η θεά Αθήνα παρακινεί τους ακολούθους της να οδηγήσουν τις χθόνιες θεότητες στη νέα κατοικία τους κάτω από την Ακρόπολη, παρατηρούμε πως χαρακτηρίζει τις Ερινύες «μετοίκους»:

«ὕμεις δ' ἠγεῖσθε, πολιτισσοῦχοι παῖδες Κραναοῦ, ταῖσδε μετοίκους.
εἶη δ' ἀγαθῶν ἀγαθὴ διάνοια πολίταις.» [Αισχ.Ευμ.1010-1011]

(μτφ. Και λοιπόν, Κραναΐδες, τις ξένες που εδώ στη δική σας την πόλη θα μένουνε πια προβοδίστε τις· κι εἶθε ο λαός μου καλή στο καλό να 'χει πάντα τη γνώμη).⁵⁷

Ο τρόπος με τον οποίο κλείνει το λόγο της η θεά («εἶη δ' ἀγαθῶν ἀγαθὴ διάνοια πολίταις») θα μπορούσε να άπτεται της κοινωνικής πραγματικότητας της Αθήνας, συνιστώντας έναν πολιτικό υπαινιγμό του Αισχύλου για ένθερμη υποδοχή των μετοίκων από τους αθηναίους. Η προσπάθεια όμως του Αισχύλου να αναδείξει τον νέο θεσμό, κορυφώνεται λίγο παρακάτω. Στους στίχους 1017 - 1020 (Παλλάδος πόλιν νέμοντες μετοικίαν τ' ἔμην εὐσεβοῦντες οὔτι μέμψεσθε συμφορὰς βίου) οι «Αθηναίες» πλέον *Σεμναί* υπόσχονται να τιμήσουν τη μετοικία τους και να μη δημιουργήσουν προβλήματα στο βίο του πληθυσμού υποδοχής, ενώ στο στίχο 1028 (φοινικοβάπτοις ἐνδυτοῖς ἐσθήμασι τιμᾶτε) παρουσιάζονται να ενδύονται τον τυπικό βυσσινί χιτώνα που φορούσαν οι μέτοικοι κατά τη διάρκεια της πομπής των Παναθηναίων.⁵⁸ Υπερτονίζεται έτσι μέσα από μερικούς μόλις στίχους η βασική επιδίωξη της μετοικίας, που

⁵⁶ Liddell και Scott 2007, 1160.

Σεμνός, -ή, -όν: η κυριότερη χρήση του όρου ήταν για να δηλώσει συγκεκριμένους θεούς. Στην Αθήνα λέγεται ιδίως για τις Ερινύες, *σεμναί θεαί* ή *Σεμναί* σε Τραγωδία.

⁵⁷ Αισχ. *Ευμ.* Μτφ. Ι. Ν. Γρυπάρης. Ανακτήθηκε από: [ΑΙΣΧΥΛΟΣ:Εὐμενίδες\(greek-language.gr\)](http://ΑΙΣΧΥΛΟΣ:Εὐμενίδες(greek-language.gr))

⁵⁸ Bakewell 1997, 222.

απαιτεί την αμφίδρομη εμπλοκή πολίτη - μετανάστη για την εξομαλυμένη διαβίωση στα πλαίσια της πόλης, και την ίδια στιγμή μέσα από τη διαύγεια με την οποία προσεγγίζει το θέμα ο Αισχύλος, ο διαχρονικός χαρακτήρας της αρχαίας ελληνικής δραματικής ποίησης. Η απειλή η οποία εισχώρησε στην πόλη με στόχο να αποκαταστήσει τη διασαλευμένη ηθική τάξη που επέφεραν οι ενέργειες των Ατρείδων, παραπέμπει συνειρμικά μέσω της δεξιοτεχνίας του Αισχύλου στην νέα τάξη πραγμάτων. Όπως η επικείμενη καταστροφή εξαιτίας της οργής των Ερινύων καταλήγει σε μια αρμονική ενσωμάτωση τους στη λατρεία της πόλης, έτσι και ο κίνδυνος που ενέχει η μαζική εισροή μεταναστευτικών κυμάτων μετουσιώνεται σε μια αγαστή συνύπαρξη που αφορά κάθε πτυχή της ζωής της πόλης. Ο *φοινικόβαπτος έσθής* των Σεμνών είναι ο ερυθρόμορφος χιτώνας των μετοίκων κατά τη διάρκεια μιας θρησκευτικής τελετουργίας. Η πόλη της Παλλάδας καλώς ορίζει τις Σεμνές όπως η Αθήνα υποδέχεται το νέο πληθυσμό, αναδεικνύοντας έτσι ο ποιητής μέσα από τους αριστοτεχνικούς παραλληλισμούς, τη μετάβαση σε μια νέα πραγματικότητα και τη διαμόρφωση μιας νεοαφιχθείσας κοινωνικής ομάδας.

Στηριζόμενοι λοιπόν στις μαρτυρίες που μας παραδίδει η φιλολογική έρευνα, θα μπορούσαμε απερίφραστα να ισχυριστούμε πως ο νόμος του δήμου των Σκαμβωνιδών και οι αναφορές στις *Ευμενίδες* του Αισχύλου ρέπουν προς την ύπαρξη μιας επίσημης μορφής μετοικίας ήδη από το 458.

2.2. Ο πληθυσμός των μετοίκων

Αναφορικά με τον αριθμό των μετοίκων στην Κλασική Αθήνα έχουν διατυπωθεί ανά καιρούς διάφορες απόψεις, μεταξύ των οποίων όμως υπάρχει πάντα μια κοινή συνιστώσα: οποιαδήποτε απόλυτη έκφραση σχετικά με το λεπτό ζήτημα του πληθυσμού των μετοίκων, θα το καθιστούσε ένα εγχείρημα που όχι απλά εμπεριέχει αρκετές δυσκολίες τεχνικής φύσεως, αλλά μάλλον ουτοπικό ως μου επιτραπεί ο όρος. Αν θεωρήσουμε ως αφετηρία τα αυξημένα μεταναστευτικά ρεύματα κατά την περίοδο των Περσικών εισβολών τα οποία οδήγησαν με μια πρωτόγνωρη πληθυσμιακή αύξηση της Αθήνας, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε με μεγαλύτερη ασφάλεια πως ο όρος *μέτοικος* διαμορφώνεται ως κοινωνικό στάτους κατά τα μέσα περίπου του 5ου αιώνα. Όπως επισημαίνει ο Watson, οι λέξεις *μέτοικος* και *μετοικεῖν* ήταν πιθανότατα ήδη γνωστές στους Αθηναίους των δεκαετιών 470 και 460. Ως εκ τούτου δεν μπορούμε με ασφάλεια να συμπεράνουμε πως ο μέτοικος

αποκτά την τελική εννοιολογική του σύσταση κατά το πρώιμο διάστημα του πρώτου μισού του 5ου αιώνα.⁵⁹ Το απαρέμφατο «μετοικεῖν» κατά την Κλασική Εποχή δεν υποδηλώνει αποκλειστικά και μόνο τον μέτοικο ως ξεχωριστή κατηγορία, αλλά αφορά ευρύτερα όρο που συνδέεται με τη μετανάστευση. Καθώς λοιπόν η προσπάθεια μιας ακριβούς απόδοσης του όρου *μέτοικος* στο συγκεκριμένο χρονικό διάστημα ενδεχομένως να μας παραπλανήσει, προτιμότερο θα ήταν να συνδέσουμε τον μέτοικο με τον μετανάστη παρά με έναν «εξωγήινο κάτοικο».⁶⁰

Όσον αφορά τον ακριβή αριθμό των μετοίκων δε μπορούμε να είμαστε απόλυτα βέβαιοι, ιδιαίτερο ενδιαφέρον πάντως παρουσιάζει η άποψη που διατυπώνει ο Θουκυδίδης σχετικά με το πλήθος των μετοίκων που ακολούθησε τον αθηναϊκό στρατό στην πολιορκία της Μεγαρίδος και το οποίο ανέρχεται περί τις 3.000 μέτοικους οπλίτες [Θουκ.*Ιστ.*2.31.2]:

«μυρίων γὰρ ὀπλιτῶν οὐκ ἐλάσσους ἦσαν αὐτοὶ Ἀθηναῖοι (χωρὶς δὲ αὐτοῖς οἱ ἐν Ποτειδαίᾳ τρισχίλιοι ἦσαν), μέτοικοι δὲ ξυνεσέβαλον οὐκ ἐλάσσους τρισχιλίων ὀπλιτῶν»

(μτφ. «Οἱ Ἀθηναῖοι οπλίτες δεν ἦσαν λιγότεροι ἀπὸ δέκα χιλιάδες (εκτὸς ἀπὸ τους τρεῖς χιλιάδες που πολιορκούσαν τὴν Ποτίδαια) καὶ οἱ μέτοικοι οπλίτες δεν ἦσαν λιγότεροι ἀπὸ τρεῖς χιλιάδες»⁶¹)

Ενὼ στὸν *Επιτάφιο*, [2.13.6] ὅπου ἀναφέρεται στους πόρους τῆς πόλης, ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἀνέρχεται στους 10.000 οπλίτες, ἀπὸ τους 31.800 συνολικά στρατιῶτες (τοξότες, οπλίτες, ἵππικό).⁶²

Στὸ Β βιβλίον τῶν *Ἱστοριῶν* τοῦ Θουκυδίδη, ὅταν ὁ Περικλῆς ἀναφέρεται, ἐνώπιον τῆς Συνελεύσεως, στὴν στρατηγική που θα ἀκολουθήσουν οἱ Ἀθηναῖοι - ἀφοῦ ἔχει προηγηθεῖ μιὰ λεπτομερὴς ἀναφορὰ στους πόρους τῆς πόλης - ἀναφέρεται στις ἀθηναϊκὲς στρατιωτικὲς δυνάμεις. Ἡ ἐπαναλαμβανόμενη ἀναφορὰ τοῦ ὀρου *μέτοικος* υποδεικνύει ξεκάθαρα τὴν ἀνάμειξη τῶν μετοίκων στις στρατιωτικὲς ἐπιχειρήσεις τῶν Ἀθηναίων καὶ τὸν κομβικὸ ρόλο τους: [2.13.6] «χρήμασι μὲν οὖν οὕτως ἐθάρσυνεν αὐτούς, ὀπλίτας δὲ τρισχιλίους καὶ μυρίους εἶναι ἄνευ τῶν ἐν τοῖς φρουρίοις καὶ τῶν παρ' ἑπαλξιν ἑξακισχιλίων καὶ μυρίων». [2.13.7] «τοσοῦτοι γὰρ ἐφύλασσον τὸ πρῶτον ὅποτε οἱ πολέμιοι ἐσβάλοιεν, ἀπὸ τε τῶν πρεσβυτάτων καὶ τῶν νεωτάτων, καὶ μετοίκων ὅσοι ὀπλίται ἦσαν».

⁵⁹ Watson 2010, 259 – 278.

⁶⁰ Whitehead 1977, 7.

⁶¹ Θουκ. *Ιστ.* Μτφ. Α. Βλάχος. Ανακτήθηκε ἀπὸ: [ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ: Ἱστορίαι \(greek-language.gr\)](http://www.oiokyklidhis.gr/istoriai).

⁶² Akrigg 2019, 89 – 139.

Όπως γίνεται αντιληπτό μέσα από τα λόγια του Περικλή, ο αριθμός των Αθηναίων οπλιτών ανέρχεται στις 13.000. Ο αριθμός από την άλλη, εκείνων που είχαν επιλεγεί να φυλάσσουν τα τείχη ανέρχεται στις 16.000. Αν συνυπολογίσουμε ότι η δύναμη των τελευταίων αποτελούταν από τους νεότερους, τους πιο ηλικιωμένους καθώς και τους μετοίκους, οι πληροφορίες που παρέχει ο Θουκιδίδης, παρότι δεν είναι ενδεικτικές του ακριβούς αριθμού μετοίκων, αποτελούν σημαντικό πειστήριο για τον διόλου αμελητέο αριθμό τους εντός της πόλης. Ο Περικλής δεν εστιάζει στο γεγονός πως όλοι μέτοικοι είναι οπλίτες (αυτό θεωρείται αυτονόητο) αλλά στο γεγονός πως όλοι οι μέτοικοι οπλίτες ανήκουν στις εφεδρικές δυνάμεις.⁶³ Στο λόγο του Περικλή ωστόσο, δεν εντοπίζουμε κάποια αναφορά στις δυνάμεις που βρίσκονται στην Ποτίδαια. Είναι ο Θουκιδίδης στο απόσπασμα 13.3, και όχι ο Περικλής, εκείνος ο οποίος αναφέρεται στα αθηναϊκά στρατεύματα που βρίσκονταν στην πόλη της Μακεδονίας: «τὰ γὰρ πλεῖστα τριακοσίων ἀποδέοντα μύρια ἐγένετο, ἀφ' ὧν ἕς τε τὰ προπύλαια τῆς ἀκροπόλεως καὶ τᾶλλα οἰκοδομήματα καὶ ἕς Ποτείδαιαν ἀπανηλώθη». Σύμφωνα με τον Winton, το γεγονός πως οι δυνάμεις στην Ποτίδαια αποτελούνταν από 3.000 μέτοικους οπλίτες αποτελεί απλά σύμπτωση. Εκείνο όμως το οποίο δεν αποτελεί σύμπτωση είναι το γεγονός πως οι μέτοικοι αποτελούσαν συνολικά το ¼ της δύναμης που οδήγησε ο Περικλής στη Μεγαρίδα. Η σύσταση του αθηναϊκού στρατεύματος σε μεγάλο βαθμό από μετοίκους, εξυπηρετούσε ενδεχομένως σκοπούς πολιτικής προπαγάνδας: ο Περικλής, μέσα από το απόσπασμα 13.6-7, αφήνει να εννοηθεί πως οι 3.000 μέτοικοι στη Μεγαρίδα, απαρτίζουν μόνο ένα μικρό ποσοστό των μετοικικών δυνάμεων που βρίσκονται στη διάθεση της Αθήνας.⁶⁴

Καθίσταται λοιπόν σαφές μέσα από τις αναφορές του Θουκιδίδη στη σύσταση των αθηναϊκών στρατευμάτων κατά την περίοδο του Πελοποννησιακού Πολέμου, πως οι μέτοικοι σε καμία περίπτωση δεν αποτελούσαν απλώς μια εφεδρεία που θα παρείχε υποστήριξη στις κύριες αθηναϊκές δυνάμεις. Η επιφόρτιση τους σε μια τόσο κρίσιμη περίοδο για το μέλλον της αθηναϊκής πολιτείας, με αναθέσεις που δείχνουν την προσπάθεια της απόλυτης αξιοποίησης του μετοικικού πληθυσμού για το καλό της Αθήνας, είναι ενδεικτικές της ολοκληρωτικής αφομοίωσης των μετοίκων από την πόλη. Μια πόλη που το 431 αριθμούσε - κατά προσέγγιση - 25.000 άνδρες μετοίκους, το ένα τρίτο σχεδόν του συνολικού πληθυσμού της πόλης, εξαιρουμένων των δούλων.

⁶³ Winton 2007, 301.

2.3. Η μετοικία μέσα από το νόμο του Περικλή και τις «Ικέτιδες» του Αισχύλου.

Πριν από το νόμο του Περικλή, είναι γνωστό πως η απόδοση της ιδιότητας του πολίτη σε έναν άντρα υπάγεται στη δικαιοδοσία των *δήμων*⁶⁵ και των *φρατριών*⁶⁶ δίχως να είναι θεσμικά κατοχυρωμένες οι προϋποθέσεις αποδοχής του. Κάτι τέτοιο ωστόσο παύει να ισχύει μετά το 451, όταν δικαίωμα καταγραφής στο μητρώο του δήμου και των φρατριών έχουν μόνο οι άρρενες που προέρχονται από πατέρα Αθηναίο και μητέρα Αθηναία αστή (ο πατέρας της δηλαδή να είναι Αθηναίος πολίτης). Σε αρκετές περιπτώσεις παρόλα αυτά, ο Περικλείος νόμος δεν εμπόδισε αρκετούς δήμους και φρατρίες να προσθέσουν στους καταλόγους τους μετανάστες, διαιωνίζοντας κατά πάσα πιθανότητα ένα φαινόμενο που προϋπήρχε αρκετά πριν το 451. Μια τέτοια ένδειξη δεν επαρκεί για οποιαδήποτε απόλυτη τοποθέτηση πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα, υποδεικνύει ωστόσο πως ο «μετασχηματισμός» ενός μετανάστη σε πολίτη σε καμία περίπτωση δεν αποτελούσε φαινόμενο άγνωστο και ασυνάρτητο με την κοινωνική πραγματικότητα της Κλασικής Αθήνας.⁶⁷

Κάτι τέτοιο όμως θα σήμαινε αναπόφευκτα πως η ιδιότητα του πολίτη στην αρχαία Αθήνα χορηγούταν στο άτομο αποκλειστικά *έν τῇ γενέσει* με μοναδικό κριτήριο την προέλευση των δύο γονέων... όπως και πράγματι συνέβαινε. Η καταγωγή λοιπόν επικαλύπτει πλήρως τον τόπο γέννησης ή διαμονής και αντικρούει οποιοδήποτε εγχείρημα ενσωμάτωσης του ατόμου στο πολιτικό σώμα της πόλης - και κατά συνέπεια οποιοδήποτε δικαίωμα συμμετοχής στην άσκηση εξουσίας - εκτός κι αν η τελευταία αποφάσιζε τη συμπερίληψη του σε αυτό. Αν λάβουμε ως παράδειγμα το σπουδαίο μέτοικο ρήτορα Λυσία όπως θα δούμε στη συνέχεια, του οποίου η περίπτωση αποτελεί μαζί με εκείνην του Αριστοτέλη το χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα αδυναμίας απόκτησης της ιδιότητας του πολίτη, τότε εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι η μεταπήδηση στην ευνοηθείσα ελίτ των Αθηναίων πολιτών μάλλον

⁶⁵ Liddell και Scott 2007, 303.

δήμος, όπως το *πλήθος*, λαός, ελεύθεροι πολίτες, δημοκρατία, αντίθ. προς *ὀλίγοι*, σε Ηρόδ., Αριστοφ. κλπ. Αρχαίες διαιρέσεις της Αττικής που ήταν (στην εποχή του Ηρόδ.) 100 στον αριθμό, 10 για κάθε φυλή(αμφιβ. προέλ.).

⁶⁶ Liddell και Scott 2007, 1398.

Στην Αττ. *φρατρία*. Στην Αθήνα, η φρατρία ήταν διαίρεση της *φυλής*, όπως στη Ρώμη η *curia* της *tribus*, σε Ισοκρ. κλπ. · κάθε φυλή αποτελούνταν από τρεις *φρατρίες*, τα μέλη των οποίων καλούνταν *φράτερες* ή *φράτορες* (όπως αυτοί από τη φυλή ήταν οι φυλέται) · κάθε φρατρία περιέχει τριάντα *γένη*· ομοίως και σύμφωνα με προς τη σύσταση του Σόλωνα η Αθήνα είχε δώδεκα *φρατρίες* και τριάκοντα εξήντα *γένη* ή παλιές αριστοκρατικές οικογένειες (από την ίδια ρίζα όπως στα Λατ. *frater*).

⁶⁷ Watson 2010, 267.

προσιδιάζει τη σφαίρα του πλασματικού παρά αποτελεί μια σχέση *δοῦναι* και *λαβεῖν* με κοινό παρονομαστή την ευδαιμονία της πόλης.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αποσαφηνιστεί πως η μη κυριότητα της πολιτικής ιδιότητας δε σημαίνει ταυτόχρονα καθολικό αποκλεισμό από το σύνολο των προνομίων που απολάμβαναν οι πολίτες συγκριτικά με τους μετοίκους. Ούτε πως οι μέτοικοι αποτελούσαν μια παραγκωνισμένη κοινωνική ομάδα που κατά κάποιον τρόπο ζει στο περιθώριο παρά την επικρατούσα θεώρηση της εποχής. Κάθε άλλο... Γνωρίζουμε περιπτώσεις εξεχουσών προσωπικοτήτων της Κλασικής Αθήνας που με το έργο τους ή το λόγο τους σημάδεψαν ανεξίτηλα την αρχαία ελληνική σκέψη χωρίς ωστόσο να τους χορηγηθούν ποτέ πλήρη πολιτικά δικαιώματα. Η ενσωμάτωση (στο βαθμό που είναι δυνατόν και πάντα σε συνάρτηση με τα κριτήρια που αυτή μπορεί να θεωρηθεί «ενσωμάτωση») των μετοίκων γίνεται ακόμα καλύτερα αντιληπτή μέσα από τη συμμετοχή τους σε όλα σχεδόν τα πεδία δραστηριοποίησης της αθηναϊκής κοινωνίας. Η ανάληψη στρατιωτικών καθηκόντων, η συμμετοχή σε εμπορικές δραστηριότητες, σημαντικά δημόσια έργα, μα πάνω απ' όλα η τεράστια παρακαταθήκη στον τομέα των επιστημών, είναι αρκετά συχνά προϊόν της δραστηριότητας μετοίκων. Παρά την ανεκτίμητη προσφορά τους σε υλικό και πνευματικό επίπεδο, οι μέτοικοι στα μάτια των «γνήσιων» Αθηναίων πολιτών φαντάζονται σε γενικές γραμμές ως ένας διαρκής κίνδυνος που πρέπει πάση θυσία να αποκλειστεί από τους πόρους και τα αξιώματα της πόλης, με απώτερο σκοπό τη διατήρηση της ακραιφνούς αθηναϊκής «γενετικής ταυτότητας». Άποψη την οποία διατυπώνει και ο Μ. Β. Σακελλαρίου στο έργο του «Η Αθηναϊκή Δημοκρατία», όπου επισημαίνει πως: «Οι Αθηναίοι ήσαν φειδωλοί στην πολιτογράφηση αλλοδαπών και καχύποπτοι απέναντι στο ενδεχόμενο να παρεισφρήσουν ανάμεσά τους άτομα που δεν ήσαν πολίτες. Τέτοια άτομα έτειναν να εμφανισθούν ως πολίτες με παράνομες μεθοδεύσεις, επειδή αυτή η ιδιότητα συνεπέφερε ζηλευτά πολιτικά δικαιώματα, οικονομικά οφέλη από μισθούς και από κοινωνικά μέτρα καθώς και ηθικά πλεονεκτήματα. Οι νόμιμοι Αθηναίοι πολίτες αντιδρούσαν και για λόγους αρχής και επειδή δυσφορούσαν με την ιδέα ότι παράνομοι πολίτες, οι λεγόμενοι *παρέγραπτοι*⁶⁸, θα επηρέαζαν με τη ψήφο τους αποφάσεις του Δήμου, θα επιβάρυναν τα οικονομικά του κράτους και θα γίνονταν άρχοντες...». Το γεγονός πως τα δημόσια καθήκοντα της πόλης είναι αμιγώς υπόθεση των Αθηναίων πολιτών φαίνεται ακόμα πιο καθαρά από την επιλογή του Δήμου, ακόμα και στην εξαιρετικά σπάνια περίπτωση που θα απέδιδε σε έναν μέτοικο πολιτικά δικαιώματα όμοια με εκείνα των εκ καταγωγής πολιτών,

⁶⁸ Liddell και Scott 2007, 973.

παρ-έγραπτος, εγγεγραμμένος παράνομα, *παρέγραπτος πολίτης*, νόθος πολίτης, σε Αισχιν.

το μοναδικό προνόμιο που δεν θα τους εκχωρούσε να είναι το δικαίωμα άσκησης δημοσίων αξιωμάτων.⁶⁹

Τη σύνδεση αυτή του όρου μέτοικος με το φαινόμενο της μετανάστευσης και τα δικαιώματα των νεοαφιχθέντων κατοίκων, σκιαγραφεί με ιδιαίτερη επιτυχία κατά το πρώτο μισό του 5ου αιώνα ο Αισχύλος στις *Ικέτιδες*, έργο που έχει υποστηριχθεί - μάλλον εσφαλμένα - ότι γράφτηκε το έτος 490⁷⁰ και παρουσιάστηκε το έτος 463 ενώπιον του αθηναϊκού κοινού. Πρόκειται για μια παράσταση - ύμνο στο δημοκρατικό ιδεώδες. Η ιστορία των Δαναΐδων και του πατέρα τους, που προσφεύγουν στο Άργος ζητώντας άσυλο για να αποφύγουν τον αιμομικτικό γάμο με τους γιους του Αιγύπτου, πέραν των πολιτικών σκοπιμοτήτων που εξυπηρετεί, αναδεικνύει ευκρινώς το ζήτημα της μετανάστευσης και της μετοικίας. Η αναφορά στο συγκεκριμένο έργο και η σύνδεση του με το νόμο του Περικλή δεν είναι τυχαία: όπως αναφέρει η Patterson, ο συσχετισμός μεταξύ του νόμου του 451/0 και των *Ικέτιδων* του Αισχύλου, ευσταθεί όταν και οι δύο εξετάζονται μέσα στο ίδιο γενικό πλαίσιο.⁷¹ Πως είναι δυνατόν όμως να μπορούν δύο εξελίξεις που απέχουν χρονολογικά περίπου 12 έτη, να εξεταστούν υπό το ίδιο πρίσμα; Πρώτα απ' όλα, η φρασεολογία του έργου προσιδιάζει εντυπωσιακά στις επιταγές του νόμου του Περικλή. Κατά δεύτερον, το έργο αποτυπώνει μια πολιτική πραγματικότητα όπου η ιδιότητα του πολίτη δεν παραχωρείται πλέον από την αριστοκρατία, αλλά από το Δήμο. Τέλος, γνωρίζουμε πως στην αρχαία Αθήνα τρία ήταν επί της ουσίας τα γνωρίσματα που σχημάτιζαν το στάτους του πολίτη: η καταγωγή από Αθηναίους γονείς, η παροχή πολιτικών δικαιωμάτων, και η κατοχή εγγείου ιδιοκτησίας (*έγκτησις*). Οι Δαναΐδες, προερχόμενες από το Άργος, δεν κατέχουν όπως είναι φυσικό γη στην Αθήνα. Αντιθέτως, παρουσιάζονται ως ένοικοι που αποκτούν κατοικία εντός της πόλης. Τις ομοιότητες που αφορούν το θεσμό της μετοικίας ανάμεσα στον νόμο του 451 και τις *Ικέτιδες*, αναδεικνύει με πολύ εύστοχο τρόπο ο Bakewell στο έργο του «Μετοικία in the *Supplikes* of Aeschylus», που σε συνδυασμό με την παραπομπή σχετικών αποσπασμάτων από την παραπάνω τραγωδία, επαρκεί για να εξαλείψει κάθε αμφιβολία περί συσχετισμού της θεματολογίας του έργου με το κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι της εποχής.

Στο πρώτο Επεισόδιο, βλέπουμε τον Χορό που αποτελείται από τις 50 κόρες του Δαναού να λέει στον Πελασγό: «εϊδὼς δ' ἄμὸν ἀρχαῖον γένος πρᾶσσοις ἄν, ὡς Ἀργεῖον ἀντήσας στόλον.» (μτφ. Αφού έμαθες το όνομά μου, θα μπορούσες να φερθείς σαν να συνάντησες Αργεΐτικο στόλο), για να απαντήσει ο βασιλιάς στους στίχους 325 - 327: «δοκεῖτε <δή> μοι

⁶⁹ Σακελλαρίου 1999, 132.

⁷⁰ Αναφορικά με την ημερομηνία παραγωγής του έργου έχουν αναπτυχθεί κατά καιρούς ποικίλες θεωρίες. Για περαιτέρω ανάλυση σχετική με την ημερομηνία των *Ικέτιδων* πρβλ. Garvie 1969, 30-32.

⁷¹ Patterson 1981, 134 - 135.

τιῆσδε κοινωνεῖν χθονὸς τάρχαϊον· ἀλλὰ πῶς πατρῶα δώματα λιπεῖν ἔτλητε; τίς κατέσκηψεν τύχη;» (μτφ. «μου φαίνεστε πράγματι να σχετίζεστε με αυτή τη χώρα με δεσμούς αρχαίους, αλλά πως μπορέσατε να αφήσετε τα πατρικά σας δωμάτια; ποια τύχη κακή σας βρήκε;»). Ανακαλώντας το *μετέχειν τῆς πόλεως* του Περικλή, ὅπως το συναντάμε στην *Αθηναίων Πολιτεία* του Αριστοτέλη [Αριστ.Πολ.26.4], γίνεται αντιληπτό μέσα από τα λόγια του Αισχύλου πως και στις δύο περιπτώσεις η κοινότητα εκλαμβάνεται ως κοινό κτήμα, ενώ η συμμετοχή ως το να ανήκεις στην πόλη και να στηρίζεις ἔμπρακτα ὅλα ὅσα αυτή πρεσβεύει.⁷² Η παρατήρηση του Bakewell πως η αριστοκρατική προέλευση του Πελασγού σχετίζεται με το περιεχόμενο του νόμου του Περικλή⁷³ μας θέλγει να αναζητήσουμε στα λόγια του Αργείου βασιλιά την ενύπαρξη της επικρατούσας πολιτικής κατάστασης της Αθήνας. Ὅπως είδαμε, η απόδοση της ιδιότητας του πολίτη δεν αποτελούσε ανέκαθεν μια νομικά κατοχυρωμένη διαδικασία. Πριν το 451, η εκχώρηση της ἐνέπιπτε στη δικαιοδοσία των φρατριῶν και - μετά το 507 και τις και Κλεισθένειες μεταρρυθμίσεις - των δήμων. Αυτό που πρέπει να διευκρινιστεί είναι πως ο Περικλής δεν αποσκοπούσε στην αλλαγή του μηχανισμού λειτουργίας των δήμων. Τόσο οι δήμοι όσο και οι φρατρίες εξακολουθούσαν να διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο και να αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για τη χορήγηση της πολιτικής ιδιότητας. Εκείνο το οποίο άλλαξε ο *ἐξ ἀμφοῖν ἀστώων* νόμος - και μια από τις βασικότερες επιδιώξεις του - ήταν ο περιορισμός της δύναμης των ευγενῶν. Σύμφωνα με την Patterson, οι ομάδες αυτές, στις οποίες συχνά προεδρεύουν αριστοκράτες, δε δύνανται πλέον να καταγράφουν κατά βούληση ὅποιον επιθυμούσαν αλλά πρέπει πλέον να σεβαστούν τις θεσμοθετήσεις της πόλεως.⁷⁴

Η παραπάνω τροποποίηση απεικονίζεται καταφανῶς στους στίχους 365 - 369 ὅπου ο Πελασγός τονίζει πως δεν μπορεί να παρέχει καμία υπόσχεση στις Δαναΐδες, δίχως την ἔγκριση του λαού του:

«οὔτοι κάθησθε δωμάτων ἐφέστιοι ἐμῶν. τὸ κοινὸν δ' εἰ μαιίνεται πόλις, ξυνῆ μελέσθω λαὸς ἐκπονεῖν ἄκη. ἐγὼ δ' ἂν οὐ κραίνοιμ' ὑπόσχεσιν πάρος, ἀστοῖς δὲ πᾶσι τῶνδε κοινώσας πέρι».

(μτφ. δεν κάθεστε στις εστίες των δωμάτων μου. Αν η πόλη μολύνεται από κοινού, εἶθε να

⁷² Patterson 1981, 235.

⁷³ Bakewell 1997, 224.

⁷⁴ Patterson 1981, 28.

βρει ο λαός από κοινού τη γιατρεία. Εγώ δε θα μπορούσα να δώσω υπόσχεση, προτού επικοινωνήσω με όλους τους πολίτες)

Η απάντηση του Χορού (Δαναΐδων) στη β στροφή, δεν αποκλείεται να αποτελεί ένα εγχείρημα του Αισχύλου να καταστήσει σαφή στον ξένο, δια στόματος των Δαναΐδων, τα ιδεώδη του δημοκρατικού πολιτεύματος που διαπνέουν την πόλη των Αθηνών. Αίρεται κάθε ψήγμα τυραννικών καταλοίπων και η αποδοχή των Ικέτιδων από την πολιτεία επιβάλλει τη συμμόρφωση με τις επιταγές της δημοκρατίας: η αποδοχή των Δαναΐδων στους κόλπους της πόλης αποκτά καθολικό χαρακτήρα, παραπέμποντας στον τρόπο λειτουργίας της πόλης όπως τον ορίζει ο νόμος του Περικλή:

«σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δῆμιον· πρῦτανις ἄκριτος ὦν, κρατύνεις βωμόν, ἐστίαν χθονός, μονοψήφοισι νεύμασιν σέθεν, μονοσκήπτροισι δ' ἐν θρόνοις χρέος πᾶν ἐπικραίνεις· ἄγος φυλάσσου»

(μτφ. Εσύ 'σαι η πόλη, εσύ 'σαι κι ο λαός κι ὄξω από κρίση ανόριστος αφέντης. της χώρας την εστία, το βωμό, συ διαφεντεύει. νόμος – ένα σου νέμα μόνο κι απ' το μονόσκηπτρό σου θρόνο φέρνεις σε τέλος κάθε σου βουλή· φυλάξου από το μίασμα το βαρύ!)⁷⁵

Ως εξήγηση πίσω από το νόμο του Περικλή - ή τουλάχιστον μια από τις εξηγήσεις - έχει αναφερθεί κατά καιρούς η προσπάθεια περιορισμού του αριθμού των πολιτών και η απόδοση της ιδιότητας του πολίτη σε όσο το δυνατόν λιγότερους κατοίκους. Μια εξήγηση η οποία έχει συνδεθεί στενά με την αδυναμία καταβολής μισθών, παροχής καλλιεργήσιμης γης κ.α. Κάτι τέτοιο ωστόσο όπως αναλύσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (βλ. Κεφ.1. *Το ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη στην Αθήνα την εποχή του Ευριπίδη*) δεν ευσταθεί. Αυτό ωστόσο δε σημαίνει πως η δημογραφική αυτή αύξηση - όπως υποστηρίζει η Patterson, στο διάστημα μεταξύ 480 και 450 ο πληθυσμός της Αθήνας ανήλθε σε περίπου 40.000, από 25 - 30.000, σημειώνοντας αύξηση σχεδόν πενήντα τοις εκατό⁷⁶ - δεν απεικονίζεται στις *Ικέτιδες*. Ο αποκλεισμός των μετοίκων από την έγγειο ιδιοκτησία συνδέεται με την τοποθέτηση των Δαναΐδων, όχι στα περίχωρα της πόλης όπου θα μπορούσαν να κατέχουν γη, αλλά περνούν τα τείχη της πόλης:

⁷⁵ Αισχ. *Ικετ.* Μτφ. Ι. Ν. Γρυπάρης. Ανακτήθηκε από: [ΑΙΣΧΥΛΟΣ: Ίκέτιδες \(greek-language.gr\)](http://www.greek-language.gr).

⁷⁶ Patterson 1981, 68.

«θράσος λαβοῦσαι στείχεται εὐερκῆ πόλιν, πύργων βαθεία μηχανῆ κεκλημένην. καὶ δώματ' ἔστι πολλά μὲν τὰ δῆμια, δεδωμάτωμαι δ' οὐδ' ἐγὼ μικρᾶ χερὶ»

Οἱ πύργοι καὶ τὰ τείχη υποδηλώνουν τὸ ἄστυ, τὸ αστικό κέντρο τῆς πόλεως. Ἀκόμα, ὅταν, ὡς μέτοικοι, οἱ Δαναΐδες γίνονται ἔνοικοι, τοὺς προσφέρονται ὅπως βλέπουμε στὸ στίχο 957 σπῖτια: «καὶ δώματ' ἔστι πολλά μὲν τὰ δῆμια», τὰ ὁποῖα ἀνήκουν στὸν *δῆμον*.⁷⁷

2.4. Μέτοικοι στὴν καθημερινή ζωὴ τῆς πόλης

Παρόλο λοιπὸν ποὺ οἱ μέτοικοι ἀποτελοῦσαν σημαντικό ποσοστὸ τοῦ πληθυσμοῦ τῆς Ἀθήνας καὶ παρότι εἶχαν ἐπὶ τῆς οὐσίας ἀναμειχθεῖ ὀργανικά με τὸ γηγενή πληθυσμό, συμμετέχοντας σε δραστηριότητες οικονομικῆς, πολεμικῆς καὶ θρησκευτικῆς φύσεως, ἐντούτοις στὴ συντριπτικὴ πλειοψηφία τῶν περιπτώσεων αὐτῶν παρατηρεῖται μιὰ ἀτέρμονη προσπάθεια τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας νὰ τοὺς υπενθυμίζει με κάθε ευκαιρία πὼς «ὠχριούνη» ἐνώπιον τῶν «γνησίων» Ἀθηναίων. Προκειμένου ὠστόσο νὰ προσεγγίσουμε οὐσιωδῶς τὸ φλέγον ζήτημα τῶν μετοίκων καὶ νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ ὁποιοσδήποτε συγχύσεις μπορεῖ νὰ ἐμφωλεῦει ἡ σύγχρονη ἐρευνα, θὰ πρέπει νὰ διευκρινιστοῦν τὰ προνόμια καὶ οἱ περιορισμοὶ ποὺ προέβλεπε ἡ πόλις τῶν Ἀθηνῶν γιὰ τοὺς μετοίκους σε ὅλο τὸ φάσμα τῆς καθημερινῆς τοὺς δραστηριοποίησης. Ἀρχικά, τὸ γεγονός καὶ μόνον τῆς ὑπαρξῆς τῶν μετοίκων ἐντὸς τῆς Ἀθήνας, παρά τὰ ἀποτρεπτικά - σχεδόν ἐξοντωτικά - μέτρα τῆς πόλης γιὰ τοὺς ξένους, ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνου τοῦ μιὰ ἰσχυρὴ ἀντίφαση.

Ὅπως σε κάθε περίπτωση προσπάθειας κατανόησης ἐνός φαινομένου, γιὰ νὰ «ἀποκρυπτογραφήσουμε» τὸ ρόλο τῶν μετοίκων, ἀπαραίτητο εἶναι πρῶτα νὰ ἐννοήσουμε τὸν τρόπο λειτουργίας τοὺς στὸ γενικότερο πλαίσιο τῆς Ἀθηναϊκῆς κοινωνίας καὶ φυσικά τὸ πὼς αὐτοὶ εἰσέδυσαν σε μιὰ κοινωνία ποὺ ἀποτελεῖ ἕως σήμερα πρότυπο πολιτικῆς οργάνωσης. Δὲν ὑπάρχει θεωρῶ σε ὁλόκληρη τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ γραμματεία πιὸ ὁμορφὴ ἀποτύπωση τῆς προσηνοῦς ἀνάμειξης καὶ ἀνέφελης ἀλληλεπίδρασης τῶν μετοίκων με τὸ γηγενή πληθυσμό ἀπὸ τὸ παρακάτω ἀπόσπασμα τῶν *Ἰκέτιδων*, ὅπου δια στόματος τοῦ βασιλιά Ἀδράστου, ὁ νεωτεριστὴς Εὐριπίδης μεταπλάθει ὁποιαδήποτε ἐκμηδενιστικὴ ἀπόψη περὶ μετοίκων. Παρουσιάζοντας τὴν περίπτωση τοῦ Παρθενοπαίου ὡς τὴν ἐπιτομὴ τῆς υγιούς

⁷⁷ Bakewell 1997, 226.

«απορρόφησης» ενός μετοίκου από την ντόπια κοινωνία, κατανοούμε ακόμα καλύτερα μέσω της αναφοράς στον τελευταίο, το «σχεδιάγραμμα του ιδανικού μετοίκου» στο οποίο αναφέρεται ο Whitehead.⁷⁸

«Ἀρκὰς μὲν ἦν, ἐλθὼν δ' ἐπ' Ἰνάχου ῥοὰς παιδεύεται κατ' Ἄργος. ἐκτραφεὶς δ' ἐκεῖ πρῶτον μὲν, ὡς χρὴ τοὺς μετοικοῦντας ξένους, λυπηρὸς οὐκ ἦν οὐδ' ἐπίφθονος πόλει οὐδ' ἐξεριστὴς τῶν λόγων, ὅθεν βαρὺς μάλιστ' ἂν εἴη δημότης τε καὶ ξένος. λόχοις δ' ἐνεστῶς ὥσπερ Ἀργεῖος γεγῶς ἤμυνε χώρα, χῶπότ' εὖ πράσσοι πόλις, ἔχαιρε, λυπρῶς δ' ἔφευγεν, εἴ τι δυστυχοῖ. πολλοὺς δ' ἐραστὰς κάπῳ θηλειῶν ὅσας ἔχων ἐφρούρει μηδὲν ἐξαμαρτάνειν.»
[Εὐρ.Ικ.στ. 890-900]

Η αναφορά στον Παρθενοπαίο ως παράδειγμα μετοίκου χρήζει ωστόσο ορισμένων περαιτέρω διευκρινήσεων, προς αποφυγήν οποιασδήποτε σύγχυσης: Πρώτον, η πόλη στην οποία γίνεται αναφορά δεν είναι η Κλασική Αθήνα αλλά το Άργος. Έτσι, στα πλαίσια της εξέτασης του όρου *μέτοικος* στο παραπάνω απόσπασμα θα πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη το βαθμό αυστηρότητας και παραχώρησης προνομίων μιας πόλης στους μετοίκους, πόσο μάλιστα σε ό,τι αφορά την ιδιάζουσα περίπτωση της Αθήνας. Άξιοι προσοχής είναι επίσης οι λόγοι για τους οποίους επαινεί ο Άδραστος τον Παρθενοπαίο. Το γεγονός πως δεν προξένησε λύπη στην πόλη υποδοχής (λυπηρὸς οὐκ ἦν), δεν αποτέλεσε πηγή φθόνου (οὐδ' ἐπίφθονος πόλει) και δεν ήρθε σε αντιπαράθεση με τα λόγια του (οὐδ' ἐξεριστὴς τῶν λόγων), δεν είναι λόγοι για τους οποίους θα επαινούταν ένας πολίτης ή θα μπορούσαν να εκληφθούν ως ευεργεσίες ενός μετοίκου απέναντι στην πόλη. Τέλος, παρότι πρακτικά ο Παρθενοπαίος εμπίπτει στην κατηγορία του «μετανάστη», ερχόμενος στο Άργος από την Αρκαδία, εντούτοις εδώ ενεδρεύει μια παρερμηνεία σχετικά με το σημασιολογικό περίγραμμα του όρου. Ο νεαρός Αρκάς, ο οποίος ανετράφη και εκπαιδεύτηκε από πολύ νεαρή ηλικία στο Άργος (Ἀρκὰς μὲν ἦν, ἐλθὼν δ' ἐπ' Ἰνάχου ῥοὰς παιδεύεται κατ' Ἄργος. ἐκτραφεὶς δ' ἐκεῖ πρῶτον μὲν), δεν αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα απόδουσης του χαρακτηρισμού του μετανάστη πρώτης γενιάς, όπως θα λέγαμε σήμερα, και απόκτησης εκείνου του «ιδανικού μετοίκου» του Whitehead, που έχει πλέον συμμορφωθεί με τους τρόπους του νέου τόπου κατοικίας, αποκόπτοντας κάθε δεσμό με την πόλη προέλευσής του.

Αυτό που πρέπει πάντα να έχουμε κατά νου είναι πως οι μέτοικοι, αν και προνομιακά υποδεέστεροι των πολιτών, επιφορτίζονταν κανονικά από την πόλη με «λειτουργίες», θεσμό

⁷⁸ Whitehead 1977, 37.

που παραπέμπει σε ένα είδος έμμεσης φορολογίας και που αν μη τι άλλο ενέπνεε ηθική ικανοποίηση και υπερηφάνεια σε εκείνον που επωμιζόταν τα έξοδα τους, με απώτερο σκοπό το όφελος της πόλης. Τους επιβάλλει επιπλέον κεφαλικό φόρο, το *μετοίκιον*, και τους υποχρεώνει σε στρατιωτική θητεία ενώ τους απαγορεύει να παντρευτούν με μέλη οικογενειών γνήσιων Αθηναίων πολιτών. Δεν έχουν ακόμα το δικαίωμα να προσφύγουν απευθείας στο δικαστήριο όπως θα δούμε ούτε να μετέχουν στα θρησκευτικά αξιώματα. Παρά την πληθώρα περιορισμών ωστόσο, τους υποδέχεται θερμά στην οικονομική ζωή εκτιμώντας τις ιδιαίτερες ικανότητές τους και τη θέρμη με την οποία καταπιάνονταν με τις εμπορικές δραστηριότητες και προφυλάσσει τα υπάρχοντά τους σε περίπτωση επαναστάσεων.⁷⁹

Οι μέτοικοι αντικατοπτρίζουν και πρεσβεύουν τις σχέσεις της Αθήνας με ευρύτερα δίκτυα εκτός αυτής, σε όλον τον Μεσογειακό κόσμο. Αλλά και εντός της ίδιας της πόλης ενσωματώνονταν αναπτύσσοντας σχέσεις, ή μάλλον πιο δόκιμα, αναμειγνύονταν, τόσο σε ομάδες αποτελούμενες από Αθηναίους πολίτες καθώς και μη⁸⁰. Ας μην ξεχνάμε πως η μετανάστευση αποτελεί διαχρονικά ένα πολυεπίπεδο φαινόμενο, που πλην ελαχίστων εξαιρέσεων, παρακινείται από τις εκάστοτε κοινωνικές, οικονομικές, πολιτικές συνθήκες. Κανείς δεν εγκαταλείπει τον τόπο του αν δεν κρίνει πως υπάρχει εκεί έξω ένα καλύτερο «αύριο» για εκείνον και τα μέλη της οικογένειάς του ή αν δεν αισθανθεί πως απειλείται η ίδια του η ύπαρξη εξαιτίας ενός αυταρχικού καθεστώτος ή μιας εμπόλεμης σύγκρουσης. Έτσι, σύγχρονες έννοιες όπως *μετανάστης* ή *πρόσφυγας*, παρότι δεν αποδίδονταν ετυμολογικά με τους παραπάνω όρους, δεν σημαίνει πως είναι άγνωστες στον αρχαίο Έλληνα. Ιδίως όταν βρισκόμαστε στα «απόνερα» των Περσικών εισβολών στον Ελλαδικό χώρο και το όνομα της Αθήνας αποτελεί από μόνο του εχέγγυο προστασίας από εξωτερικές απειλές και «Μέκκα» της εμπορικής δραστηριοποίησης ταυτόχρονα.

Παρά τις ανισότητες που αναδύονται μέσα από την οποιαδήποτε σύγκριση του κοινωνικού στάτους του μετοίκου με εκείνο του γνήσιου Αθηναίου πολίτη, οι περιορισμοί που αφορούσαν τους πρώτους σε καμία περίπτωση δεν αποτέλεσαν αποτρεπτικό παράγοντα για την προσέλκυση μεταναστευτικών εισροών στην μεγαλύτερη ελληνική πόλη. Τουναντίον, η Αθήνα συνιστούσε πόλο έλξης για οποιονδήποτε μη Αθηναίο απέβλεπε στην ανάπτυξη οικονομικής δραστηριότητας επί ίσοις όροις με τους ίδιους τους Αθηναίους. Η τουλάχιστον, σχεδόν ίσες... Η Αθήνα ήταν το ιδανικό μέρος όπου Αθηναίοι και μη μπορούσαν απρόσκοπτα να επιδοθούν σε ανταλλακτικές και επαγγελματικές δραστηριότητες, δίχως ο

⁷⁹ Durant 1965, 291.

⁸⁰ Akrigg 2015, 155 – 173.

πολιτικός αποκλεισμός των μετοίκων να αποτελεί τροχοπέδη στην είσοδο τους στα εμπορικά δίκτυα εντός Αθηνών. Όπως μας πληροφορεί ο Hansen, μοναδικό περιορισμό στην οικονομικές δραστηριότητες τους ήταν η καταβολή ενός ειδικού φόρου στην Αθήνα, του *ξενικού τέλους*. Πέραν τούτου λοιπόν «εκκινούσαν» την εμπορική και επαγγελματική τους δραστηριοποίηση από το ίδιο σημείο με τους πολίτες.⁸¹ Έτσι, παρόλο που οι μέτοικοι ήταν αποκλεισμένοι από την κατοχή εγγείου ιδιοκτησίας, είχαν πρόσβαση σε όλους τους υπόλοιπους παραγωγικούς κλάδους. Είχαν το δικαίωμα απασχόλησης τόσο ως μισθωτοί αλλά και ως ελεύθεροι επαγγελματίες, ως ιδιοκτήτες εργαστηρίων καθώς και ως τραπεζίτες. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε πως οι πιο γνωστοί τραπεζίτες της αρχαίας Αθήνας κατά τον 4ο αιώνα ήταν μέτοικοι.

Το καθεστώς των μετοίκων στην αρχαία Αθήνα είναι δίχως αμφιβολία ένα εύρημα της πολιτείας να εκμεταλλευτεί στο έπακρο τις υπηρεσίες που μπορούσε να προσφέρει ο νεοεισαχθείς πληθυσμός, με αντάλλαγμα την παροχή φιλοξενίας και άδειας να εργάζονται στην πόλη. Ο περιορισμός της ελευθερίας του μετοίκου, πέραν της στέρησης πολιτικών δικαιωμάτων, φαίνεται καθαρά από την εκπροσώπησή του ενώπιον των *ἀρχῶν*. Κάθε μέτοικος για να παραμείνει στην πόλη, υποχρεούται να επιλέξει έναν Αθηναίο πολίτη (*προστάτης*) ο οποίος θα δήλωνε στο *δήμο* του την ανάληψη προστασίας του συγκεκριμένου μετοίκου. Η επιλογή αυτή είναι συνυφασμένη με την εκπροσώπηση του μετοίκου και στα δικαστήρια. Καθε μέτοικος, του οποίου το όνομα έπρεπε να είναι καταχωρημένο στο μητρώο του *δήμου*, πριν εμφανιστεί ενώπιον της διοικητικής ή δικαστικής αρχής, όφειλε να επικαλεστεί την ύπαρξη ενός προστάτη. Σε περίπτωση που δεν υπήρχε προστάτης, ασκούνταν από την πολιτεία ποινική δίωξη εις βάρος του μετοίκου (ἀπροστασίου γραφήν). Η γραφή ἀπροστασίου, δηλαδή η μήνυση, αφορούσε το μέτοικο εκείνο που δεν διέθετε προστάτη, αδυνατούσε για οποιονδήποτε λόγο να καταβάλλει ένα ειδικό τέλος, το *μετοίκιον* (12 δραχμές για τους άνδρες, 6 για τις εργαζόμενες γυναίκες που ήταν ανύπαντρες)⁸² και (σύμφωνα με το λεξικό της Σούδας) εκείνον ο οποίος ισχυριζόταν ψευδώς πως ήταν Αθηναίος πολίτης. Τυχόν καταδίκη σήμαινε μετατροπή του δούλου σε σκλάβο.⁸³

Η διερεύνηση των υποθέσεων που αφορούσαν τους μέτοικους, ενέπιπτε στην αρμοδιότητα του *Πολεμάρχου*, ενώ εκείνων που αφορούσαν τους πολίτες στου *ἀρχοντα*, όπως αναφέρει και ο Αριστοτέλης στην *Αθηναίων Πολιτεία*: [58.1.1] «αὐτὸς δ' εἰσάγει δίκας τὰς τε τοῦ ἀποστασίου καὶ ἀπροστασίου καὶ κλήρων καὶ ἐπικλήρων τοῖς μετοίκους, καὶ τᾶλλ' ὅσα τοῖς

⁸¹ Hansen 1991, 119.

⁸² Σακελλαρίου 1999, 138-139.

⁸³ Sosin 2016, 2 – 13.

πολίταις ὁ ἄρχων, ταῦτα τοῖς μετοίκοις ὁ πολέμαρχος». Ένας μέτοικος που παραπέμπεται με την κατηγορία του φόνου, δικάζεται από την Ηλιαία, ενώ αντίθετα ένας πολίτης που κατηγορείται για φόνο, από τον Άρειο Πάγο. Όπως κάθε επιλογή της αθηναϊκής πολιτείας, έτσι και η παραπάνω δεν ήταν τυχαία. Από τη στιγμή που στη συνείδηση των αθηναίων οι μέτοικοι αποτελούσαν υποδεέστερες μονάδες εντός της πόλης, μέχρι και η εκδίκαση των υποθέσεων τους εξεταζόταν από άρχοντα ενδεδειγμένο να ασχολείται με τους ξένους, τον *Πολέμαρχο*.⁸⁴

Παρότι λοιπόν οι μέτοικοι υπόκεινται σε περιορισμούς και αποκλείονται από προνόμια των οποίων έχαιραν οι πολίτες, σε καμία περίπτωση δεν δρούσαν ως αυτοτελής κοινωνική ομάδα. Και αυτό γιατί παρά τις όποιες δυσκολίες, κάθε μέτοικος αποσκοπούσε στην απόκτηση της ιδιότητας του πολίτη μια μέρα. Η ενσωμάτωση τους σε πλήθος δραστηριοτήτων της πόλης, από στρατιωτικές επιχειρήσεις μέχρι θρησκευτικές τελετές (όπως στην πομπή των Παναθηναίων), δείχνει την αέναη - και συνάμα ατελέσφορη - προσπάθεια των μετοίκων να εξομοιωθούν κάποια στιγμή με τη ζηλευτό συστατικό της αθηναϊκής δημοκρατίας... τους Αθηναίους πολίτες.

2.5. Η περίπτωση του Λυσία

Η πρόσβαση στα δημόσια αξιώματα και το δικαίωμα του *εκλέγειν* και *εκλέγεσθαι*, μετά το 451, αποτελούσε όπως είδαμε προνόμιο αποκλειστικά και μόνο όσων προέρχονταν από δύο Αθηναίους γονείς. Ο νόμος του Περικλή άλλαξε τα κριτήρια απόδοσης της ιδιότητας του πολίτη - άρα επί της ουσίας τη σύσταση της αθηναϊκής κοινωνίας - οδηγώντας σε μια ριζική αναδιάρθρωση και ανακατανομή των δικαιωμάτων και των αρμοδιοτήτων που προέβλεπε η αθηναϊκή πολιτεία για κάθε κάτοικο ξεχωριστά. Πολίτες, μέτοικοι, δούλοι, συνυπάρχουν στην ίσως πιο «αστραφτερή» πόλη του τότε γνωστού κόσμου. Οι τέχνες και τα γράμματα ανθίζουν σε τέτοιο βαθμό, που δύομισι περίπου χιλιάδες έτη αργότερα λαοί σε κάθε γωνιά του κόσμου μνημονεύουν και μελετούν την αρχαία ελληνική σκέψη, αντιμετωπίζοντάς την όχι ως μουσειακό είδος, αλλά ως κοινό κτήμα και παγκόσμια πολιτισμική κληρονομιά. Μια κληρονομιά στη διαμόρφωση της οποίας συνέβαλαν - τα μέγιστα - προσωπικότητες στις οποίες η αθηναϊκή πολιτεία προφασιζόμενη την διαφύλαξη του δημοκρατικού ιδεώδους, δεν εκχώρησε την ιδιότητα του πολίτη. Άτομα με μεγάλο κύρος όπως ο Αναξαγόρας, ο

⁸⁴ Σακελλαρίου 1999, 139.

Δημόκριτος, ο Αριστοτέλης, ο Λυσίας, ο Πρωταγόρας, ο Ιππίας, ο αρχιτέκτονας Ιππόδαμος κ.α, τα οποία αποστερούνταν πολιτικών δικαιωμάτων επειδή ανήκαν στην τάξη των μετοίκων.⁸⁵

Παρότι κάθε μία από τις παραπάνω περιπτώσεις παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, εκείνη στην οποία θα εστιάσουμε - καθαρά και μόνο γιατί εμπίπτει μέσα στο χρονικό πλαίσιο που εξετάζουμε - είναι του μετοίκου ρήτορα, Λυσία. Γεννημένος το 459 π.Χ από γονείς με καταγωγή από τις Συρακούσες της Σικελίας, γιος του πλούσιου μετοίκου Κεφάλου, έλαβε από νεαρή ηλικία υψηλού επιπέδου μόρφωση, μαθητεύοντας μάλιστα δίπλα στους κορυφαίους ρητοροδιδασκάλους της εποχής, Τεισία και Νικία. Στο εγχείρημα σύνδεσης του στάτους του μετοίκου με το πολιτικό γίνεσθαι της εποχής του Περικλή - στενού φίλου του πατέρα του Λυσία, Κεφάλου - η περίπτωση του Λυσία είναι, πάντα σύμφωνα με την άποψή μου, η πιο ευδιάκριτη «μετοικική επανάσταση» της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Πληροφορίες του βίου του ρήτορα, κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις της πολυτάραχης περιόδου που σημαδεύονται από την εναλλαγή δημοκρατικού πολιτεύματος και τυραννικού καθεστώτος, καθώς και ο απόηχος του νόμου του Περικλή το 451, αντικατοπτρίζονται με μαεστρία στο συγγραφικό του έργο.

Οι αναφορές στη μετοικία και οι σχετικοί με αυτήν υπαινιγμοί δεν απουσιάζουν σε καμία περίπτωση από τους λόγους του, όπως για παράδειγμα στον ρητορικό δικανικό *Κατὰ τῶν σιτοπωλῶν*, όπου καταγγέλλει τους σιτοπώλεις και τους σιτεμπόρους για παράνομη εισαγωγή σιταριού στην πόλη:

«Καὶ πρῶτον μὲν ἀνάβητε. εἰπὲ σὺ ἐμοί, μέτοικος εἶ; - Ναί. - Μετοικεῖς δὲ πότερον ὡς πεισόμενος τοῖς νόμοις τοῖς τῆς πόλεως, ἢ ὡς ποιήσων ὃ τι ἂν βούλη; - Ὡς πεισόμενος»[22.5] (μτφ. Ανεβείτε καταρχάς στο βήμα. Πες μου εσύ: Είσαι μέτοικος; —Ναι. —Και είσαι μέτοικος ὡστε να υπακούς στους νόμους της πόλης, ἢ για να κάνεις ὅ,τι θέλεις; —Ὡστε να υπακούω.)

Μπορεί μέσα από το *Κατὰ τῶν σιτοπωλῶν* να υπογραμμίζει τη συμμόρφωση των μετοίκων με τους νόμους της πόλης, οι δύο όμως λόγοι του, στους οποίους η προσπάθεια ανάδειξης του ήθους των μετοίκων και της βαρυσήμαντης παρουσίας τους σε αυτήν κορυφώνεται, είναι δίχως καμία αμφιβολία ο *Κατὰ Ερατοσθένους* και ο *Κατὰ Φίλωνος*. Ο πρώτος μάλιστα αποτελεί και το μοναδικό εκφωνούμενο λόγο από τον ίδιο τον ρήτορα. Η επιλογή του ρήτορα

⁸⁵ Γρυντάκης, Δάλκος και Χόρτης 2007, 37.

να εκφωνήσει ο ίδιος τον λόγο εναντίον του τυράννου - και ενός εκ των Τριάκοντα - Ερατοσθένη σχετίζεται με τη θανάτωση του αδερφού του, Πολέμαρχου, από τον τελευταίο. Η ιδιαίτερη συσχέτιση των δύο παραπάνω δικανικών λόγων με την έννοια του μετοίκου έγκειται στο γεγονός ότι ο Λυσίας χρησιμοποιεί τους μετοίκους ως σημείο αναφοράς ως προς την αξιολόγηση των πράξεων των κατηγορουμένων, οι οποίοι κατείχαν την ιδιότητα του πολίτη. Η αντιπαραβολή μετοίκων - πολιτών αποσκοπεί στην προβολή και την ηθική εξύψωση των μετοίκων παραπέμποντας στη θεώρηση της πόλης ότι ένας καλός μέτοικος είναι προτιμότερος από έναν κακό πολίτη. Παρουσιάζοντας τον Ερατοσθένη και τον Φίωνα ως φιλοχρήματους και ιδιοτελείς, αφού βάζουν την προσωπική τους ευημερία πάνω από αυτήν της πόλης, διακρίνει την απόσταση ανάμεσα στις επιταγές του νόμου του 451 και την ανεπάρκεια της γέννησης από Αθηναίους γονείς ως αποκλειστικό γνώμονα εκχώρησης της πολιτικής ιδιότητας⁸⁶ στηλιτεύοντας έτσι την προσκόλληση της αθηναϊκής πολιτείας στον αποκλεισμό των μετοίκων από το *πολιτεύεσθαι*.

Τόσο στον *Κατά Φίλωνος* όσο και στον *Κατά Ερατοσθένους* είναι εμφανής η προσπάθεια του ρήτορα να αποδείξει πως άτομα που κατείχαν πολιτικά δικαιώματα δεν στάθηκαν αντάξια των προσδοκιών κατά την κρίσιμη περίοδο της διακυβέρνησης των Τριάκοντα Τυράννων. Μάλιστα, δεν ήταν λίγοι οι μέτοικοι που αποδείχθηκαν καλύτεροι από αρκετούς Αθηναίους πολίτες. Όπως αναφέρει στον *Κατά Ερατοσθένους*, η στενή φιλική σχέση του πατέρα του, Κεφάλου, με τον Περικλή ήταν εκείνη που εν τέλει έπεισε την οικογένεια να μεταναστεύσει στην Αθήνα, όπου και έζησε φιλήσυχα για αρκετά χρόνια, μέχρι τη στιγμή που αναγκάστηκε να μεταναστεύσει στα Μέγαρα ώστε να μην αντικρίσει τη μοίρα του αδερφού του, Πολέμαρχου: [20] «πολλὰς δ' εἰσφορὰς εἰσενεγκόντας, κοσμίους δ' ἡμᾶς αὐτοὺς παρέχοντας καὶ πᾶν τὸ προσταττόμενον ποιῶντας, ἐχθρὸν δ' οὐδένα κεκτημένους, πολλοὺς δ' Ἀθηναίων ἐκ τῶν πολεμίων λυσαμένους τοιούτων ἠξίωσαν οὐχ ὁμοίως μετοικοῦντας ὥσπερ αὐτοὶ ἐπολιτεύοντο» [...] [23] «νῦν δὲ οὔτε πρὸς τὴν πόλιν αὐτοῖς τοιαῦτα ὑπάρχει οὔτε πρὸς ἐμέ· τὸν ἀδελφὸν γάρ μου, ὥσπερ καὶ πρότερον εἶπον, Ἐρατοσθένης ἀπέκτεινεν, οὔτε αὐτὸς ἰδίᾳ ἀδικούμενος οὔτε εἰς τὴν πόλιν ὀρῶν ἐξαμαρτάνοντα.»

Η αντιπαραβολή του όρου *μετοικοῦντας* με το *ἐπολιτεύοντο* που παραπέμπει στους Τριάκοντα, προβάλλει την υποδειγματική στάση της οικογένειας του Λυσία, απέναντι στην αθηναϊκή πολιτεία. Μια στάση την οποία σε καμία περίπτωση δεν τήρησε ο κατηγορούμενος

⁸⁶ Bakewell 1999, 6.

Ερατοσθένης και η συνομοταξία του. Η άποψη αυτή ενισχύεται ακόμα περισσότερο από τη σύνταξη της πρότασης: οὐχ ὁμοίως ... ὥσπερ.⁸⁷

Αντίστοιχη προσέγγιση ο Λυσίας υιοθετεί και στον *Κατά Φίλωνος*. Εγκωμιάζει τους μετοίκους που αγωνίστηκαν στο πλευρό του Θρασύβουλου για χάρη του δήμου, ενώ κατηγορεί τον Φίλωνα για δειλία, αφού κατέφυγε στον Ωρωπό: [31.9] ἐξώκησε, καὶ ἐν Ὠρωπῷ μετοίκιον κατατιθεὶς ἐπὶ προστάτου ᾧκει, βουληθεὶς παρ' ἐκείνοις μετοικεῖν μᾶλλον ἢ μεθ' ἡμῶν πολίτης εἶναι. οὐ τοίνυν οὐδ' ὥσπερ ἔνιοί τινες

τῶν πολιτῶν μετεβάλλοντο, ἐπειδὴ ἐώρων τοὺς ἀπὸ Φυλῆς ἐν οἷς ἔπραττον εὐτυχοῦντας, οὐδὲ τούτων τι τῶν εὐτυχημάτων ἠξίωσε μετασχεῖν, ἐπὶ κατειργασμένοις μᾶλλον ἐλθεῖν βουλόμενος ἢ συγκατελθεῖν κατειργασάμενός τι τῶν τῇ κοινῇ πολιτείᾳ συμφερόντων.

[31.29] τίς δ' οὐκ ἂν εἰκότως ἐπιτιμήσειεν ὑμῖν, εἰ τοὺς μετοίκους μὲν, ὅτι οὐ κατὰ τὸ προσῆκον ἑαυτοῖς ἐβοήθησαν τῷ δήμῳ, ἐτιμήσατε ἄξιως τῆς πόλεως, τοῦτον δέ, ὅτι παρὰ τὸ προσῆκον ἑαυτῷ προὔδωκε τὴν πόλιν, μὴ κολάσετε, εἰ μὴ γε ἄλλῳ τινὶ μείζονι, τῇ γε παρουσίᾳ ἀτιμία; [Λυσ.Κατά Φίλωνος]

Με την αναφορά στον πρότερο βίο του Ερατοσθένη και του Φίλωνα και τη σύγκριση μετοίκων - πολιτών, ο ρήτορας κατορθώνει κάτι πολύ περισσότερο από το να καταδείξει τη φιλόργυρη και λιπόψυχη προσωπικότητα των κατηγορουμένων ενώπιον του δικαστηρίου. Τους παρουσιάζει όχι απλά ως πολίτες που δεν ανταποκρίθηκαν στα πολιτικά τους καθήκοντα, αλλά ως τους χειρότερης λογής μετοίκους, αφού στην κοινή συνείδηση οι μέτοικοι ήταν συχνά συνδεδεμένοι με οικονομικούς παράγοντες και το χρήμα.⁸⁸

⁸⁷ Bakewell 2000, 7.

⁸⁸ Bakewell 2000, 9.

Κεφάλαιο 3. Αυτοχθονία στον Ίωνα του Ευριπίδη

3.1. Η έννοια της αυτοχθονίας ως προνόμιο των λαών

Το δεύτερο μισό του 5ου αιώνα η πόλη των Αθηνών πλήττεται από μια αλληλοδιαδοχή συμφορών που τραυματίζουν, σχεδόν ανεπανόρθωτα, το κύρος της. Η ηγεμονική δύναμη του ελλαδικού χώρου και ναυαρχίδα της πνευματικής παραγωγής έρχεται αντιμέτωπη με μια σειρά δεινών που θέτουν σε κίνδυνο ακόμα και την ίδια της την ύπαρξη. Ο λοιμός των Αθηνών που ξεκλήρισε κυριολεκτικά τον πληθυσμό της πόλης κατά το δεύτερο έτος του Πελοποννησιακού Πολέμου, οι θάνατοι σπουδαίων πολιτικών και στρατιωτικών προσωπικοτήτων, με χαρακτηριστικότερο αυτόν του Περικλή, ο εμφύλιος αλληλοσπαραγμός που επηρέασε μηδενός εξαιρουμένου το σύνολο των ελληνικών πόλεων κρατών, η εναλλαγή δημοκρατίας - τυραννίδας και η ανάμειξη των Περσών στις ελληνικές υποθέσεις, συνέβαλαν στη σταδιακή - αλλά αναπόδραστη - εξασθένηση της πόλης. Στο εξής η Αθήνα δεν θα ήταν ποτέ ξανά η ίδια. Η παγίωση της Αθήνας στην πρωτοκαθεδρία της Συμμαχίας, πέρα από την έντονη δυσφορία των συμμάχων, με πρόφαση την ύπαρξη μιας καταδυναστευτικής Αθηναϊκής Ηγεμονίας, και όχι Δηλιακής Συμμαχίας, γέννησε την ανάγκη των Αθηναίων για προβολή εκείνου του γνωρίσματος που - πλην των άλλων - τους διέκρινε από κάθε άλλη ελληνική πόλη: την *αυτοχθονία* τους.

Η έννοια της αυτοχθονίας έχει τις ρίζες της σε ηρωολατρικές μυθολογικές παραδόσεις που θέλουν ένα λαό να προέρχεται από τη γη στην οποία κατοικεί, όπως υποδηλώνει και η ετυμολογική ανάλυση του όρου (αὐτός + χθών). Η αξιοποίηση ωστόσο του μύθου της αυτοχθονίας και η στενή σύνδεση ενός λαού με έναν κύκλο ηρώων, των οποίων αποτελούν συνεχιστές, δεν αποτελούσε αποκλειστικό «προνόμιο» των Αθηναίων. Όπως αναφέρει ο Ελλάνικος ο Μυτιληναίος, τη γέννηση τους από το χώμα, τα δέντρα και τις πέτρες διατεινόταν και οι Αρκάδες, οι Θηβαίοι, οι Αιγηνίτες: (Αυτόχθονες δὲ καὶ Ἀρκάδες ἦσαν, ὡς Ἑλλάνικός φησι, καὶ Αἰγινῆται, καὶ Θηβαῖοι.)⁸⁹ ενώ και ο Στράβων αναφερόμενος στην Κρήτη, λέει πως οι Κύδωνες και οι Ετεοκρήτες ήταν αυτόχθονες.⁹⁰ Στην προσπάθεια τους αυτή να ενισχύσουν την «αυθεντικότητα» της γενεαλογίας τους, οι λαοί συσχέτιζαν την ύπαρξή τους εντός μιας πόλης, με την γέννηση από τον ίδιο τόπο, ενός μυθικού ήρωα ή βασιλέα: οι Βοιωτοί με τον Ωγύγη και τον Αλαλκομενέα, οι Αρκάδες με τον Πελασγό, οι

⁸⁹ Gomme 1913, 53 – 72.

⁹⁰ Ανακτήθηκε από: [Strabo, Geography, Book 10 \(tufts.edu\)](http://www.tufts.edu/~strabo/Geography/Book%2010.htm).

Λάκωνες με το Λέλεγα κ.α. Οι Αθηναίοι μάλιστα υπερηφανεύονταν την αυτοχθονία τους, έχοντας συνδέσει την ύπαρξη τους με την προέλευση τους από μυθικούς βασιλείς όπως ο Ερεχθέας ή ο Κέκρωπας Ά. Μαζεύοντας τα μαλλιά τους με ένα είδος χρυσής καρφίτσας, η κεφαλή της οποίας είχε τη μορφή ενός τζίτζικα (τέττιζ)⁹¹, επιχειρούσαν με κάθε ευκαιρία να δείξουν, ότι όπως ο τζίτζικας γεννιέται από τη γη, έτσι και εκείνοι γεννήθηκαν από το ιερό χώμα της πόλης της Αθηνάς, στην οποία δόθηκε σύμφωνα με την παράδοση ο Ερεχθέας για να ανατραφεί.

Παρότι κατά την Κλασική Εποχή παρατηρείται μια ιδιαίτερα επίμονη προσπάθεια υπερτονισμού της μοναδικότητας των Αθηναίων, η ιδέα της αυτοχθονίας ενυπήρχε ανέκαθεν στην αρχαία ελληνική σκέψη: από τον Όμηρο, ο οποίος αρκετούς αιώνες πριν, όταν αναφέρεται στους Αχαιούς που εκστράτευσαν στην Τροία, για να περιγράψει τους Αθηναίους, χρησιμοποιεί, μεταξύ άλλων, το γνωστό μύθο του Ερεχθέα που γεννήθηκε από τη Γη και ανατράφηκε από την Αθηνά, την κόρη του Δία (Οἱ δ' ἄρ' Ἀθήνας εἶχον εὐκτίμενον πτολίεθρον δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὄν ποτ' Ἀθήνη θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζεῖδωρος ἄρουρα, κὰδ δ' ἐν Ἀθήνης εἶσεν ἐφ' ἐν πίονι νηφῶ)[Ομ.Ιλ.ραψ.Β.546-549] μέχρι το Λυσία: [Λυσ.4.24] «ταύτην γὰρ οἰκοῦμεν οὐχ ἑτέρους ἐκβαλόντες οὐδ' ἐρήμην καταλαβόντες οὐδ' ἐκ πολλῶν ἐθνῶν μιγάδες συλλεγέντες, ἀλλ' οὕτω καλῶς καὶ γνησίως γεγόναμεν ὥστ' ἐξ ἧσπερ ἔφυμεν, ταύτην ἔχοντες ἅπαντα τὸν χρόνον διατελοῦμεν, αὐτόχθονες ὄντες καὶ τῶν ὀνομάτων τοῖς αὐτοῖς οἷσπερ τοὺς οἰκειοτάτους τὴν πόλιν ἔχοντες προσειπεῖν». Στον *Μενέξενο* του Πλάτωνα, ο φιλόσοφος παρουσιάζει τον Σωκράτη να προσπαθεί να ερμηνεύσει την εχθρική διάθεση των Αθηναίων έναντι ὅσων προέρχονται από «βάρβαρες» χώρες και θρέφονται από «μητριὰ» γη:

«Τῆς δ' εὐγενείας πρῶτον ὑπήρξε τοῖσδε ἢ τῶν προγόνων γένεσις οὐκ ἔπηλυσ οὔσα, οὐδὲ τοὺς ἐκγόνους τούτους ἀποφηναμένη μετοικοῦντας ἐν τῇ χώρᾳ ἄλλοθεν σφῶν ἠκόντων, ἀλλ' αὐτόχθονας καὶ τῶ ὄντι ἐν πατρίδι οἰκοῦντας καὶ ζῶντας, καὶ τρεφομένους οὐχ ὑπὸ μητριᾶς ὡς οἱ ἄλλοι» [Πλ.Μενέξ.237b]

(μτφ. Και πρώτ' απ' όλα η ηρωική καταγωγή των αντρών τούτων έχει την πρώτη ρίζα της στην ηρωική και φυλετικά πάναγνη γενιά των πρώτων προγόνων τους, που δεν ήρθαν στην Αττική γη από ξένες βάρβαρες χώρες, κι έπειτα στην ηρωική γενιά των απογόνων των

⁹¹Liddell και Scott 2007, 1291.

χρύσεος τέττιγος, χρυσός τζίτζικας που τον φορούσαν οι Αθηναίοι πριν τα χρόνια του Σόλωνα, ως σύμβολο του ισχυρισμού τους ότι είναι *αὐτόχθονες* (αυτή ήταν η υποτιθέμενη προέλευση του εντόμου), σε Αριστοφ., Θουκ.

πρώτων προγόνων τους, που γεννημένοι από αυτόχθονες προγόνους ήσαν κι οι ίδιοι αυτόχθονες κι όχι ξενοφερμένοι απ' άλλους ξένους τόπους και κατοίκησαν κι έζησαν στη γη αυτή, ως τώντι πατρίδα τους, κι εθράφτηκαν όχι από μητριά όπως οι άλλοι λαοί)⁹²

3.2. Η υπόθεση του έργου

Η βασίλισσα των Αθηνών Κρέουσα, κόρη του Ερεχθέα και της Πραξιθέας, παντρεύεται τον Ξούθο, γιο του Έλληνοσ και της Νύμφης Ορσηίδας, ο οποίος θα διαδεχτεί τον πατέρα της Ερεχθέα στο θρόνο της πόλης. Πριν από αρκετά χρόνια, η Κρέουσα έχοντας βιαστεί από το Θεό Απόλλωνα, απέκτησε έναν γιο, τον Ίωνα, τον οποίο εγκατέλειψε, βρέφος ακόμα, σε μια σπηλιά στην Ακρόπολη για να πεθάνει. Εκεί, ύστερα από εντολή του Απόλλωνα, κατέφθασε ο Ερμής ο οποίος πήρε το παιδί μαζί με τα σπάργανα και την κούνια του και το οδήγησε στο ναό του θεού στους Δελφούς, όπου και διαδραματίζεται το έργο. Ο νεαρός Ίωνας μεγαλώνει υπηρετώντας το θεό και αγνοώντας την πραγματική του ταυτότητα, μέχρι τη στιγμή που καταφθάνει στους Δελφούς ο σύζυγος της Κρέουσας, Ξούθος, για να λάβει χρησμό σχετικά με την ατεκνία του ζευγαριού. Σύμφωνα με το χρησμό, εκείνος τον οποίο θα συναντούσε βγαίνοντας από το ιερό θα ήταν ο γιος του. Έτσι, συναντώντας τον νέο στην είσοδο του ναού ο Ξούθος, τον παροτρύνει να τον ακολουθήσει στην Αθήνα. Εξέλιξη που γέννησε το μίσος της Κρέουσας, η οποία μέσα στην απελπισία της μηχανορραφεί τη δολοφονία του νεαρού, δηλητηριάζοντας τον έπειτα από παρότρυνση του πρεσβύτερου και του Χορού των γυναικών. Αποζητώντας εκδίκηση και προσπαθώντας να προστατέψει την πατρική της περιουσία από έναν ξένο, προχωρά απρόσκοπτη το σχέδιο της, το οποίο όμως εν τέλει αποτυγχάνει. Ο νεαρός εξοργισμένος από τις προθέσεις της Κρέουσας, αποφασίζει να σκοτώσει τη μητριά του, μέχρι τη στιγμή που παρεμβαίνει η Πυθία. Με την αποκάλυψη των σπαργάνων με τα οποία είχε τυλίξει το βρέφος πριν το εγκαταλείψει στο σπήλαιο της Ακρόπολης, αποφεύγεται την τελευταία στιγμή η δηλητηρίαση και συντελείται μέσα σε συγκινησιακά φορτισμένο κλίμα η αναγνώριση μεταξύ μητέρας και γιου. Η Αθηνά, ως από μηχανής θεός, επεμβαίνει για να γνωστοποιήσει ότι ο Ίωνας είναι γιος του Απόλλωνα και προμηνύει τον ερχομό του Δώρου⁹³ και του Αχαιού από την Κρέουσα. Πρόκειται για ένα δράμα που διαγράφεται έντονα

⁹² Πλ. Μενέξ. Μτφ. Ν. Κορκοφίγκας. Ανακτήθηκε από: [ΠΑΛΑΤΩΝ: Μενέξενος \(greek-language.gr\)](http://ΠΑΛΑΤΩΝ:Μενέξενος(greek-language.gr)).

⁹³ Σύμφωνα με τον Απολλόδοωρο και μια άλλη εκδοχή του μύθου, ο Δῶρος ήταν αδελφός του Ξούθου: Α 7,3. «Έλληνοσ δὲ καὶ νύμφησ Ὀρσηίδοσ Δῶροσ Ξούθοσ Αἴολοσ, αὐτόσ μὲν οὖν ἀφ' αὐτοῦ τοὺσ καλουμένουσ Γραικοὺσ προσηγόρευσεν Ἑλληνασ, τοῖσ δὲ παισὶν ἐμέρισε τὴν χώραν· καὶ Ξούθοσ μὲν λαβὼν τὴν Πελοπόννησον ἐκ Κρεούσησ τῆσ Ἐρεχθέωσ Ἀχαιοὺν ἐγέννησε καὶ Ἴωνα, ἀφ' ὧν Ἀχαιοὶ καὶ Ἴωνεσ καλοῦνται,

ο ανθρώπινος χαρακτήρας και τα ανθρώπινα πάθη ενώ περιγράφονται με κομψότητα και διεισδυτικότητα οι εσωτερικές διεργασίες των ηρώων και τα πάθη της γυναικείας φύσης. Παρά την ευτυχή κατάληξη, το έργο διαπνέει ο ανθρώπινος πόνος και οι διαρκείς αντιθέσεις ανάμεσα στο φαίνεσθαι και το εἶναι, καθώς και ένα δίκτυο ειρωνειών που εξυπηρετούν τη δομή και τη δραματική οικονομία του *Ιωνα*.⁹⁴ Θα μπορούσαμε με βεβαιότητα, λόγω των ιδιομορφιών που παρουσιάζει (κωμικές σκηνές, διπλή χρήση του *ἀπό μηχανῆς* θεός, δεν δημιουργεί στον θεατή τον *ἔλεον* καὶ *φόβον*, ούτε δημιουργεί την ανάγκη κάθαρσης) να χαρακτηρίσουμε τον *Ίωνα* ως ένα από τα πιο ιδιαίτερα έργα του αττικού δράματος. Από τη στιγμή που ο Ευριπίδης ήταν τραγικός ποιητής, θα ήταν αναμενόμενο να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «τραγωδία» αντί του αττικού δράματος, το οποίο περικλείει και άλλα δραματικά είδη όπως η κωμωδία και το σατυρικό δράμα. Η επιλογή της συγκεκριμένης ορολογίας παραπέμπει στην άποψη της πλειοψηφίας της έρευνας που αποδίδουν - καθόλου τυχαία - στον *Ίωνα* τον χαρακτηρισμό «τραγικωμωδία», είδος που αναπτύχθηκε αργότερα αυτόνομα από τους Ρωμαίους.⁹⁵ εξαιτίας της ταυτόχρονης ενσωμάτωσης τραγικών και κωμικών στοιχείων.

3.3. Η έννοια της αυτοχθονίας στον «*Ίωνα*»

Η Κλασική Αθήνα ομολογουμένως αποτελούσε πόλο έλξης για κάθε ξένο που ζούσε εκτός της επικράτειας της. Για κάθε μη Αθηναίο που αποζητούσε ένα καλύτερο μέλλον, και προ πάντων ασφάλεια εξαιτίας της διαρκούς παρουσίας της Περσικής απειλής αλλά και λόγω του τεταμένου εν μέσω Πελοποννησιακού Πολέμου κλίματος, η Αθήνα φάνταζε ο μοναδικός προορισμός. Η συσσώρευση πρωτοφανών για τα δεδομένα της εποχής, μεταναστευτικών κυμάτων έχρηζε άμεσης και σωστής αντιμετώπισης. Στα πλαίσια της αποτελεσματικής διευθέτησης του ζητήματος, η αθηναϊκή πολιτεία θέσπισε νόμους που όπως είδαμε, περισσότερο αντιμετώπιζαν τους μετοίκους ως ανθρώπινο δυναμικό για αξιοποίηση προς

Δῶρος δὲ τὴν πέραν χώραν Πελοποννήσου λαβὼν τοὺς κατοίκους ἀφ' ἑαυτοῦ Δωριεῖς ἐκάλεσεν, Αἴολος δὲ βασιλεύων τῶν περὶ τὴν Θεσσαλίαν τόπων τοὺς ἐνοικοῦντας Αἰολεῖς προσηγόρευσε, καὶ γήμας Ἐναρέτην τὴν Δημιάχου παῖδας μὲν ἐγέννησεν ἑπτὰ, Κρηθεά Σίσυφον Ἀθάμαντα Σαλμωνέα Δηϊόνα Μάγνητα Περιήρην, θυγατέρας δὲ πέντε, Κανάκην Ἀλκυόνην Πεισιδίκην Καλύκην Περιμήδην. Περιμήδης μὲν οὖν καὶ Ἀχελῷου Ἴπποδάμας καὶ Ὀρέστης, Πεισιδίκης δὲ καὶ Μυρμιδόνοσ Ἄντιφος καὶ Ἄκτωρ». Ανακτήθηκε από: [Βιβλιοθήκη/Α - Βικιθήκη \(wikisource.org\)](https://el.wikisource.org/wiki/Βιβλιοθήκη/Α)

⁹⁴ Forehand 1979, 174 – 187.

⁹⁵ Ο όρος χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά για να χαρακτηρίσει το έργο «*Αμφιτρύων*» του Πλάτου. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τραγικωμωδία πρβλ. Bond, R.P. 1999. «*Plautus' Amphitruo' as Tragi-Comedy*». Στο *Greece & Rome*, vol. 46, no.2, 203 – 220. Cambridge University Press.

όφελος της πόλης, ως ένα «ακατέργαστο διαμάντι» λαμβάνοντας υπόψη τις εμπορικές τους δυνατότητες, παρά ως εν δυνάμει ισότιμα μέλη τα οποία θα αφομοιώνονταν ομαλά και θα μετείχαν στην πολιτική ζωή της Αθήνας.

Η στέρηση των πολιτικών δικαιωμάτων από τους μετοίκους, βασίστηκε επί της ουσίας στους δεσμούς αίματος από το 451/0 και μετά. Παρότι τα ζητήματα μεταναστευτικής πολιτικής παραμένουν μέχρι σήμερα πολύ ευαίσθητο και λεπτό θέμα, οι ρίζες της διαχείρισής τους εντός ενός δημοκρατικού πολιτεύματος, ανάγονται πέραν πάσης αμφιβολίας στην αρχαία Αθήνα. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο θα δούμε πως ο μύθος της αθηναϊκής αυτοχθονίας αξιοποιήθηκε ως εγγενές συστατικό της πολιτείας για τον νομοτελειακό αποκλεισμό των μετοίκων από την πολιτική ιδιότητα, όπως αυτός πηγάζει μέσα από το πιο ενδεικτικό αναφορικά με την αυτοχθονία - και με αμιγώς πολιτική διάσταση - έργο της αρχαιότητας, τον *Ιωνα* του Ευριπίδη.

Η αυτοχθονία έθεσε επί της ουσίας τη μυθολογική βάση πάνω στην οποία στήριζαν οι Αθηναίοι την καθαρότητα της γενεαλογίας τους. Μια γενεαλογία που προέβαλαν ως προνόμιο το οποίο είχαν την τύχη να απολαμβάνουν μόνο οι ίδιοι. Πέρα από μια επινόηση των Αθηναίων για τον τονισμό της μοναδικότητας και τη διασφάλιση της ανωτερότητας τους, αποτέλεσε δίχως άλλο ένα μέσο αποκλεισμού των ξένων από τη συμμετοχή στα πράγματα της πόλης. Η ανάδυση από τη γη την οποία δεν εγκατέλειψαν ποτέ, μετατρέπεται από τους Αθηναίους σε όχημα για την εκδήλωση πολιτικών ιδεολογιών που αποσκοπούν στην αιτιολόγηση του μετριασμού της απόδοσης της ιδιότητας του πολίτη σε περιορισμένο αριθμό. Ο ισχυρισμός αυτός αποκτά ακόμα μεγαλύτερη βαρύτητα από τη στιγμή που διατυπώνεται σε μια κοινωνία της οποίας σημαντικό ποσοστό αποτελούν μη πολίτες, πόσο μάλλον όταν αρκετοί από αυτούς κατέχουν μεγαλύτερο πλούτο και κοινωνική επιφάνεια από τους ίδιους απογόνους του Ερεχθέα...⁹⁶

Για την ορθότερη προσέγγιση της λειτουργίας της αυτοχθονίας στον *Ιωνα*, θα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο μύθος της αυτοχθονίας⁹⁷, επισκιάζει οποιαδήποτε βιολογική υπόθεση της εποχής. Οποιαδήποτε μυθολογική θεώρηση φαντάζει σήμερα ως παράλογη ή «παραμύθι», σε καμία περίπτωση δε θα μπορούσε να εξεταστεί υπό το ίδιο πρίσμα στην Αθήνα του 5ου αιώνα. Οποιοδήποτε εγχείρημα εξέτασης του όρου της *αυτοχθονίας* θα ήταν καταδικασμένο σε αποτυχία αυτό δε συμβεί αποκλειστικά και μόνο μέσα στο ιδεολογικό πλαίσιο της εποχής. Παρά την αγωνιώδη προσπάθεια των Αθηναίων

⁹⁶ Rosivach 1987, 294 – 306.

⁹⁷ Ηρ.8.44.2. «ἐπὶ δὲ Κέκροπος βασιλέος ἐπεκλήθησαν Κεκροπίδαι, ἐκδεξαμένου δὲ Ἐρεχθέος τὴν ἀρχὴν Ἀθηναῖοι μετωνομάσθησαν, Ἴωνος δὲ τοῦ Ξούθου στρατάρχῳ γενομένου Ἀθηναῖοισι ἐκλήθησαν ἀπὸ τούτου Ἴωνες.»

κατά τον 6ο αιώνα να παρουσιάσουν τους εαυτούς τους ως γνήσιους απογόνους του Ίωνα, έναν αιώνα αργότερα παρατηρείται μια ιδεολογική μεταστροφή που εστιάζει στη γέννηση από τη γη, επικαλυμμένη από το μύθο του Ερεχθέα. Όπως υποστηρίζει ο Hall, οι Αθηναίοι μέσω της αυτοχθονίας συμμετέχουν σε μια κοινωνία που προωθεί την ισότητα και όπου η κοινωνική ύπαρξη αντλείται από μια κοινή επικράτεια, παρά από έναν απόγονο του οποίου η ταυτότητα διαφέρει για κάθε Αθηναίο πολίτη.⁹⁸ Δημιουργείται έτσι το απαραίτητο μυθολογικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο δομείται μια εθνοκεντρική αθηναϊκή δημοκρατία.⁹⁹

Έχοντας πάντα κατά νου το ποιος είναι ο δημιουργός του *Ίωνα*, προκύπτει το εξής παράδοξο: η ανάκυψη των Αθηναίων από τη γη και η άμεση σύνδεση τους με τον μυθικό βασιλιά της Αθήνας, αναιρεί την οποιαδήποτε ύπαρξη των ανθρωπίνων δεσμών αίματος. Η αυτοχθονία συνεπάγεται την απόρριψη της ανθρώπινης συμβολής στη διαδικασία αναπαραγωγής και κυρίως την υποβάθμιση του ρόλου της γυναίκας σε αυτήν. Αν λάβουμε υπόψη ότι ο κυριότερος ρόλος που επιτελούσε η γυναίκα την εποχή αυτή ήταν η διαίωσιση του οίκου, τότε εύλογα θα μπορούσε κανείς αφενός να υποθέσει πως ο μύθος της αυτοχθονίας ακυρώνει σε μεγάλο βαθμό την ίδια τη γυναικεία ύπαρξη και αφετέρου να αναρωτηθεί πως είναι δυνατόν να υπέπεσε σε ένα τέτοιο σφάλμα ένας ποιητής που με κάθε ευκαιρία πρόβαλε τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία. Κάτι τέτοιο ωστόσο έρχεται σε πλήρη αντίφαση με το νεωτεριστικό πνεύμα και τον ανθρωπιστικό χαρακτήρα της ποίησης του Ευριπίδη. Για να απομακρύνουμε τις οποίες αμφιβολίες αίρονται από τη διατύπωση μιας τέτοιας άποψης, αρκεί να παρατηρήσουμε προσεκτικά το ρόλο ενός συγκεκριμένου προσώπου στο έργο. Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει η Loraux, τα πάντα καταλήγουν σε μια γυναίκα... την Κρέουσα. Είναι τέτοια η δύναμη της γυναικείας φύσης, όπως αναβλύζει μέσα από τον *Ίωνα*, ώστε να είναι μια γυναίκα εκείνη που στο τέλος απονέμει τη δικαιοσύνη, αναγνωρίζοντας το παιδί και του μεταβιβάζοντας του την ίδια την πόλη και την εξουσία να την κυβερνήσει. Με την Κρέουσα επί σκηνής, η γυναίκα αποκτά τα διαπιστευτήρια για την ύπαρξη της εντός της αθηναϊκής κοινωνίας.¹⁰⁰ Στο πρόσωπο της Κρέουσας συνδυάζονται αρμονικά το παράλογο του μύθου της αυτοχθονίας με τη γοητεία της γυναικείας φύσης. Το χάσμα ανάμεσα στην αυτόχθονη δημιουργία και την βιολογική γέννηση γεφυρώνεται με τη μετάβαση, από τη μηδενική συμβολή της στο μύθο της αυτοχθονίας, στην απαραίτητη συμμετοχή της κατά τη διαδικασία αναπαραγωγής, η προβολή της οποίας από τους

⁹⁸ Hall 1997, 40 – 55.

⁹⁹ Westra 2006, 274.

¹⁰⁰ Loraux 1994, 189.

Αθηναίους θα υποστηρίξει μακροπρόθεσμα τόσο το μύθο όσο και τους ίδιους τους Αθηναίους στο πέρασμα των αιώνων¹⁰¹

Η Κρέουσα δεν είναι ωστόσο η μοναδική γυναικεία μορφή που παίζει καταλυτικό ρόλο στην εξέλιξη του δράματος και θα μπορούσε να συνδεθεί με την αθηναϊκή αυτοχθονία. Για το ότι αρκετά στοιχεία του μύθου αναδεικνύουν καταφανώς πτυχές της αθηναϊκής ιδεολογίας, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία. Ο αποκλεισμός των γυναικών από τη διαδικασία της κυοφορίας και του τοκετού, θα μπορούσε πέραν πάσης αμφιβολίας να είναι ένα από αυτά. Λαμβάνοντας υπόψη την απόδοση της ιδιότητας του πολίτη στον άρρενα πληθυσμό της πόλης, τότε ο ισχυρισμός αυτός θα μπορούσε να πάει ένα βήμα παραπέρα. Η ακύρωση της μητρότητας και η προβολή των ανδρών της πόλης ως αυτόχθονες, νομιμοποιεί τον αποκλεισμό των γυναικών από την πολιτική ζωή, δημιουργώντας παράλληλα μια στέρα ιδεολογική βάση που αιτιολογεί το πολιτικό περίγραμμα της εποχής. Πως μπορεί όμως να συνδέεται η επιλογή μιας άλλης γυναικείας παρουσίας, της Αθηνάς - θεάς και παρθένου - από τον Ευριπίδη, με την αυτοχθονία και το ρόλο της γυναίκας στην αθηναϊκή πολιτεία;

Η τοποθέτηση της στο επίκεντρο των εξελίξεων και οι αποφασιστικές παρεμβάσεις της *ἀπὸ μηχανῆς θεᾶς*, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την αποκάλυψη της πραγματικής ταυτότητας του Ίωνα την τελευταία στιγμή για την αποκατάσταση της τάξης (*ὡς ἦδε τίκτει σ' ἐξ Ἀπόλλωνος πατρός*), πέρα από τη διάσωση της οικονομίας του δράματος, συνδέεται στενά με το μύθο της αυτοχθονίας. Δίνεται έτσι η δυνατότητα στον Ευριπίδη, μέσα από την επιλογή της Αθηνάς να επιτύχει το συνταίριασμα της ιστορικής - μυθολογικής μνήμης των Αθηναίων με την πολιτική πραγματικότητα. Η απόπειρα ανάδειξης του αυτόχθονος χαρακτήρα των Αθηναίων από τον ποιητή, γίνεται αντιληπτή από τους πρώτους κίολας στίχους του *Ίωνα*. Μένοντας πιστός στην προτίμησή του να εκθέτει στους Προλόγους του την προϊστορία της δράσης, και όχι την αρχή της, από τους πρώτους κίολας στίχους προβάλλεται μέσω της αναφοράς στον γεννημένο από τη γη Εριχθόνιο, η αυτοχθονία των Αθηναίων (*προγόνων νόμον σφύζουσα τοῦ τε γηγενοῦς Ἐριχθονίου*). Ο συσχετισμός της Αθηνάς με τον αυτόχθονα βασιλιά της πόλης των Αθηνών μόνο τυχαίος δεν είναι. Η αναφορά στα φίδια, μόλις μερικούς στίχους πιο κάτω (*ὄθεν Ἐρεχθείδαις ἐκεῖ νόμος τις ἔστιν ὄφεισιν ἐν χρυσηλάτοις τρέφειν τέκνα*.) ανασύρει στη μνήμη του αθηναϊκού κοινού μια μακράιωνη μυθολογική παράδοση, μέρος της οποίας αποτελεί η προστάτιδα της πόλης. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η Αθηνά ήταν εκείνη που ανέθρεψε τον μυθικό βασιλιά της Αθήνας, Ερεχθέα, ο οποίος σύμφωνα με το μύθο, έφερε τη μορφή φιδιού, ζώου ταυτισμένου με την έννοια της αυτοχθονίας. Η στενή

¹⁰¹ Kasimis 2013, 243.

σύνδεση της Αθηνάς με τον Ερεχθέα και την αθηναϊκή αυτοχθονία έγκειται στον πολυσχιδή ρόλο που εκπληρώνει η θεά κατά την ανατροφή του. Για την ακρίβεια, επιτελεί όλους εκείνους τους κοινωνικούς ρόλους που σχετίζονται με την ανατροφή ενός παιδιού στην αρχαία Αθήνα: είναι ταυτόχρονα μητέρα, τροφός αλλά και πατέρας, έχοντας την εποπτεία της εκπαίδευσής του. Σύμφωνα με τη Logaux, ιδιαίτερο βάρος πρέπει να δοθεί στη σκηνή της αναγνώρισης η οποία αποτελεί πολιτικό σημαινόμενο, παραπέμποντας στο αθηναϊκό τελετουργικό κατά το οποίο τα νεαρά αγόρια της πόλης παρουσιάζονταν ενώπιον του *δήμου* και αναγνωρίζονταν ως πολίτες. Τονίζεται λοιπόν κατά αυτόν τον τρόπο, ότι ο πρώτος Αθηναίος, όπως αποκαλούσαν οι ίδιοι οι κάτοικοι της πόλης τον Ερεχθέα, και κατ' επέκταση το σύνολο των Αθηναίων, όφειλε την πολιτική του ύπαρξη στην Αθηνά. Ο μύθος της αυτοχθονίας εναρμονίζεται λοιπόν πλήρως με την πολιτική ζωή της Αθήνας, παρέχοντας στους πολίτες την ευκαιρία να αναλογιστούν τη σημασία της πόλης στην καθημερινότητά τους¹⁰²

Έχοντας κατά νου το μύθο της αυτοχθονίας όταν διαβάζουμε τον *Ίωνα*, δεν υπάρχουν σε κανένα άλλο μέρος του έργου στίχοι που να προκαλούν την αίσθηση ότι περιβάλλουν μια μακραίωνη μυθολογική παράδοση όπως αυτή εντυπώνεται μέσα από τους στίχους 1571 – 1578:

Λαβοῦσα τόνδε παῖδα Κεκροπίαν χθόνα
χώρει, Κρέουσα, κὰς θρόνους τυραννικούς
ἴδρυσον. Ἐκ γὰρ τῶν Ἐρεχθέως γεγῶς
δίκαιος ἄρχειν τῆς γ' ἐμῆς ὄδε χθονός,
ἔσται τ' ἀν' Ἑλλάδ' εὐκλεής. Οἱ τοῦδε γὰρ
παῖδες γενόμενοι τέσσαρες ρίζης μιᾶς
ἐπώνυμοι γῆς κάπιφυλίου χθονός
λαῶν ἔσσονται, σκόπελον οἷ ναίουσ' ἐμόν.

Η αναφορά στους μυθικούς βασιλείς, η τοποθέτηση του Ίωνα στο θρόνο, από τον οποίο θα προκύψουν οι τέσσερις Ιωνικές φυλές και η λέξη «ἐμῆς» από την Αθηνά όταν αναφέρεται στη γη, δημιουργεί ενστικτωδώς στο νου τόσο του σημερινού αναγνώστη όσο και του θεατή της εποχής, μια χρονογραμμή που εκκινώντας από το παρελθόν δεν φτάνει μόνο μέχρι την εποχή του Ευριπίδη, αλλά σήμερα... Η κατανόηση των επιδιώξεων του Ευριπίδη και η

¹⁰² Monoson 1997, 302 – 305.

εξυπηρέτηση όποιας λανθάνουσας πολιτικής σκοπιμότητας σχετικά με την αυτοχθονία των Αθηναίων μας σαγηνεύει να προβούμε σε μια ιστορική - μυθική αναδρομή που φτάνει έως την ίδρυση και την ονοματοδοσία της πόλης.

Στο πλαίσιο της διερεύνησης της αθηναϊκής αυτοχθονίας, αυτό που πρέπει οπωσδήποτε να διευκρινιστεί σχετικά με την πόλη της Αθήνας, είναι πως το όνομα της δεν παρέπεμπε ανέκαθεν στην Παλλάδα. Για την ακρίβεια, σύμφωνα με το μύθο λίγο έλειψε να αποκαλείται μέχρι και σήμερα, Ποσειδωνία... Πίσω από το όνομα με το οποίο είναι σήμερα γνωστή η πόλη σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης, κρύβεται ένα γοητευτικό μυθολόγημα που αφορά τη διαμάχη Αθηνάς και Ποσειδώνα για την προστασία της πόλης. Όπως πολύ παραστατικά περιγράφει ο Απολλόδωρος¹⁰³ οι δύο θεοί αναμετρήθηκαν στον ιερό βράχο της Ακρόπολης, υπό την παρουσία των δώδεκα θεών του Ολύμπου και του πρώτου μυθικού βασιλιά της Αθήνας, του Κέκροπα. Μετά το πέρας της μονομαχίας, ο νικητής θα αναλάμβανε την προστασία της πόλης. Παρακινήμένος από την απόλυτη βεβαιότητα για την έκβαση της αναμέτρησης πρώτος ξεκίνησε ο Ποσειδώνας ο οποίος χτυπώντας με την τρίαινα του το έδαφος, δημιούργησε μια μικρή λίμνη αλμυρού νερού. Μόλις έφτασε η σειρά της Αθηνάς, αφού χτύπησε το έδαφος, όλοι παρατήρησαν πως ξεπρόβαλε από το έδαφος μια ελιά. Τότε ο Κέκροπας, συγκρίνοντας τα δύο δώρα, παρατήρησε πως το αλμυρό νερό του Ποσειδώνα δεν έλειπε από την πόλη, που περιβαλλόταν από θάλασσα. Αντίθετα, η ελιά της Αθηνάς ήταν η πρώτη που αντίκρουσε ποτέ η πόλη. Έτσι, οι θεοί με τη βοήθεια του Κέκροπα ανακήρυξαν νικήτρια την Αθηνά, δίνοντας το όνομα της στην πόλη. Μετά τη λήξη της διαμάχης, οι Αθηναίοι θέλοντας να τιμήσουν τους δύο θεούς, τους αφιέρωσαν το Ερέχθειο, ένα ιερό όπου θα λατρεύονταν και οι δύο κάτω από την ίδια στέγη. Στη δυτική πτέρυγα του Ερεχθείου βρισκόταν ένα ιερό, αφιερωμένο στη μοναδική από τις τρεις κόρες του Κέκροπα που δεν μπήκε στον πειρασμό να ανοίξει το καλάθι μέσα στο οποίο βρισκόταν ο μικρός Ερεχθέας, ακολουθώντας τις οδηγίες της Αθηνάς, την Πάνδροσο. Εκεί βρίσκεται σύμφωνα με το μύθο μέχρι σήμερα η ιερή ελιά της Αθηνάς.¹⁰⁴ Αξίζει να σημειωθεί πως μέχρι τη στιγμή εκείνη η

¹⁰³ [Γ 14,1] «Κέκρωψ αὐτόχθων, συμφυὲς ἔχων σῶμα ἀνδρὸς καὶ δράκοντος, τῆς Ἀττικῆς ἐβασίλευσε πρῶτος, καὶ τὴν γῆν πρότερον λεγομένην Ἀκτὴν ἀφ' ἑαυτοῦ Κεκροπίαν ονόμασεν. ἐπὶ τούτου, φασίν, ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλαβέσθαι, ἐν αἷς ἔμελλον ἔχειν τιμὰς ἰδίας ἕκαστος. ἦκεν οὖν πρῶτος Ποσειδῶν ἐπὶ τὴν Ἀττικὴν, καὶ πλήξας τῇ τριαίνῃ κατὰ μέσσην τὴν ἀκρόπολιν ἀπέφηνε θάλασσαν, ἢν νῦν Ερεχθηίδα καλοῦσι. μετὰ δὲ τούτον ἦκεν Ἀθηνά, καὶ ποιησαμένη τῆς καταλήψεως Κέκροπα μάρτυρα ἐφύτευσεν ἐλαίαν, ἢν νῦν ἐν τῷ Πανδροσεῖω δείκνυται. γενομένης δὲ ἔριδος ἀμφοῖν περὶ τῆς χώρας, διαλύσας Ζεὺς κριτὰς ἔδωκεν, οὐχ ὡς εἶπον τινες, Κέκροπα καὶ Κραναόν, οὐδὲ Ερυσίχθονα, θεοὺς δὲ τοὺς δώδεκα. καὶ τούτων δικαζόντων ἡ χώρα τῆς Ἀθηνᾶς ἐκρίθη, Κέκροπος μαρτυρήσαντος ὅτι πρώτη τὴν ἐλαίαν ἐφύτευσεν. Ἀθηνα μὲν οὖν ἀφ' ἑαυτῆς τὴν πόλιν ἐκάλεσεν Ἀθηνᾶς, Ποσειδῶν δὲ θυμῷ ὀργισθεὶς τὸ Θριάσιον πεδίον ἐπέκλυσε καὶ τὴν Ἀττικὴν ὑφάλων ἐποίησε». Ανακτήθηκε από: [Apollodoros.pdf \(theogonia.gr\)](#).

¹⁰⁴ Κακριδής, Ι.Θ., και Ε. Ν. Ρούσσος. 2021. *Ελληνική Μυθολογία. Δωδεκάθεο. Αθηνά, Ποσειδώνας, Δήμητρα, Απόλλων, Άρτεμις, Ερμής, Άρης, Αφροδίτη*. Τόμ. Γ. Αθήνα: Τα Νέα.

πόλη δεν ήταν γνωστή με το όνομα «Αθήνα», αλλά «Κεκροπία». Η ύπαρξη του ονόματος του Κέκροπα σε έναν μύθο που σηματοδοτεί επί της ουσίας την αφετηρία της Αθήνας, ανάγει οποιονδήποτε υπερήφανο ισχυρισμό των Αθηναίων για την αυτοχθονία τους στην προέλευση τους από αυτόχθονες βασιλείς, όπως ο Κέκρωπας και ο Ερεχθέας, συναρμολογώντας αβυστά το μυθολογικό παρελθόν με το ιστορικό παρόν. Ο ισχυρισμός αυτός αποκτά ακόμα μεγαλύτερη σπουδαιότητα αν αναλογιστούμε τη δυσπόστατη φύση τους και την αναπαράσταση τους με τη μορφή φιδιού από τη μέση και κάτω.

Από τα παραπάνω, εγείρεται εύλογα το ερώτημα, πως είναι δυνατόν μια πατριαρχική κοινωνία όπως η αρχαία Αθήνα, με μια δημοκρατία που επιτάσσει την υποταγή της γυναίκας, να φέρει το όνομα μιας γυναικείας θεότητας; Σύμφωνα με τη Logaux, οι Αθηναίοι δεν έπαιρναν τους μετρητοίς την ονομασία της πόλης. Αντιθέτως, οι ιστορίες της εποχής σχετικά με την προέλευση του ονόματος της πόλης ποικίλλαν. Ο προβληματισμός αυτός εντείνεται αν αναλογιστούμε πως οι Αθηναίοι αναφέρονταν στις γυναίκες τους με τον όρο «γυναίκες των Αθηναίων» ή «γυναίκες της Αττικής». Αφήνεται λοιπόν να εννοηθεί ότι οι γυναίκες υπόκεινται στην κυριότητα του άνδρα τους ή της γης¹⁰⁵. Δεν θα ήταν υπερβολικό επομένως, να πούμε πως η διασύνδεση της γυναίκας με την γη, την καθιστά αυτόματα αναφαίρετο κομμάτι της αθηναϊκής αυτοχθονίας. Η άποψη αυτή ενισχύεται ακόμα περισσότερο από την παρουσίαση της Κρέουσας, ως συνεχιστή του πατρογονικού της οίκου. Από τη στιγμή που αποτελεί το μοναδικό παιδί του Ερεχθέα, η Κρέουσα καθίσταται *ἐπίκληρος*. Η επιλογή της να παντρευτεί έναν μη Αθηναίο, δε συνάδει με τις πρακτικές και τους εσωτερικούς κανονισμούς της οικογένειας. Η εκχώρηση της εξουσίας στον Ίωνα (*ἐς θρόνους δ' ἴζου παλαιούς*), με την ταυτόχρονη μεταβίβαση του ονόματος και της ισχύος των Ερεχθειδών, δεν προβάλλει μόνο τη στενή σχέση της πόλης με την συγγένεια, παρουσιάζοντας την Αθήνα σαν μια οικογένεια. Η Κρέουσα συνάπτοντας γάμο με έναν ξένο, παράλληλα ικανοποιεί τις πολιτικές επιδιώξεις της πόλης μέσω της εξασφάλισης συμμαχιών, και ανταμείβει τον Ξούθο για τη στήριξη του προς την Αθήνα¹⁰⁶. Πρόκειται για μια κίνηση η οποία θα γινόταν απολύτως κατανοητή από το αθηναϊκό κοινό που παρευρισκόταν στο θέατρο του Διονύσου. Ιδίως από τη στιγμή που βρισκόμαστε πλέον στην καρδιά του Πελοποννησιακού Πολέμου και η Αθήνα νιώθει πιο έντονη από ποτέ την ανάγκη να ευχαριστήσει τους συμμάχους της.

Στο ρόλο της Κρέουσας αντιμάχονται η προσπάθεια διατήρησης της καθαρότητας του οίκου των προγόνων της, και η εξασφάλιση της συνέχειας του. Μέσα από το διάλογο Κρέουσας και Ίωνα στη 'Δ Σκηνή του έργου, *αυτοχθονία* και *οίκος* γίνονται έννοιες ταυτόσημες, με την

¹⁰⁵ Monoson 1997, 304.

¹⁰⁶ Kasimis 2013, 246.

προάσπιση του υπερήφανου οίκου των αυτοχθόνων Ερεχθιδών να επιβάλλει την εξόντωση ενός φαινομενικά νόθου υιού που απειλεί μακροπρόθεσμα με αφανισμό την ίδια την πόλη: (*Ἐκτεινά σ' ὄντα πολέμιον δόμοις ἔμοις. / Μάλιστα· κάπιμπρης γ' Ἐρεχθέως δόμους.*). Με την ανατροπή της κατάστασης ωστόσο και την αναγνώριση μητέρας - γιου αργότερα, κάθε υπόνοια επιτακτικής διατήρησης ενός ασυγκέραστου οίκου, αίρεται, θέτοντας σε προτεραιότητα την ύπαρξη του οίκου. Εκείνο που σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να παραλειφθεί είναι πως η Κρέουσα συνυφαίνει την - με κάθε κόστος - προστασία του βασιλικού οίκου με την ευδαιμονία της πόλης. Οποιαδήποτε διασάλευση των αξιών και της ταυτότητας του, θα οδηγούσε νομοτελειακά στην καταστροφή της Αθήνας (*Ἐμελλες οἰκεῖν τᾶμ', ἐμοῦ βία λαβών.*). Όπως επισημαίνει ο Syropoulos στο *Gender and the Social Function of Athenian Tragedy*, η διατάραξη της τάξης και της εύρυθμης λειτουργίας στο πλαίσιο της ιδιωτικότητας του οίκου, αυτομάτως θα ανέσυρε κοινωνικούς κινδύνους που θα απειλούσαν την ευημερία της πόλης. Ο οίκος, ως δομικό στοιχείο της αθηναϊκής δημοκρατίας και ως πολιτική, κοινωνική, οικονομική και βιολογική ενότητα, εφόσον λειτουργούσε ομαλά, διασφάλιζε την οικονομική και πολιτική ευστάθεια της ευρύτερης κοινωνίας. Για να λειτουργήσει όμως σωστά ο οίκος, απαραίτητη ήταν η διάκριση των αρμοδιοτήτων του κάθε φύλου. Οποιαδήποτε παραβίαση των ορίων ανάμεσα στα δύο φύλα θα οδηγούσε σε αποσταθεροποίηση του οίκου, και κατά συνέπεια ολόκληρης της κοινότητας. Μια αποσταθεροποίηση που είναι αναπόφευκτη σε ένα άλλο έργο του Ευριπίδη, την *Ἄλκηστη*, όταν η γυναίκα του οίκου θυσιάζεται για το καλό του. Η θυσία αυτή ωστόσο οδηγεί στην υπέρβαση των ορίων της ανδρικής και της γυναικείας φύσης. Η αυταπάρνηση ωστόσο με την οποία λειτουργεί, οδηγεί στην πλήρη αναστροφή ρόλων εντός του οίκου. Η *Ἄλκηστη*, εκδηλώνοντας συμπεριφορά που προσιδιάζει στην ανδρική φύση, οδηγεί σε μια πλήρη αναστροφή των ρόλων των φύλων εντός του οίκου. Ο διαρκής θρήνος και η αδυναμία διαχείρισης της συναισθηματικής κατάστασης από τον σύζυγο της Ἀδμητο, θυμίζει συμπεριφορά που παραπέμπει σε γυναίκα, και όχι σε άνδρα. Τοποθετώντας στο επίκεντρο τον οίκο του Αδμήτου, ο Ευριπίδης υπενθυμίζει στο αθηναϊκό κοινό το πόσο σημαντική ήταν η λειτουργία του οίκου και η σταθερότητα του για την αρχαία ελληνική κοινωνία.¹⁰⁷ Ο καταλυτικός ρόλος της γυναίκας στη λειτουργία του οίκου, δεν γίνεται φανερό μόνο από τις επιπτώσεις που έχει η υπέρβαση των ορίων της κοινωνικής της συμπεριφοράς, στη

¹⁰⁷ Syropoulos 2003, 64 – 73.

σταθερότητα και τη συνέχεια του¹⁰⁸ αλλά και από τις επιπτώσεις που μπορεί να επιφέρει σε αυτόν όταν λειτουργεί σύμφωνα με τις προδιαγραφές της γυναικείας φύσης της¹⁰⁹

Παρότι οι μέθοδοι που χρησιμοποιεί κάθε ηρωίδα για να προστατεύσει τον οίκο της είναι εκ διαμέτρου αντίθετες: Η Άλκηστη επιδίδεται σε μια πράξη αυτοθυσίας, αποποιούμενη το οποιοδήποτε ψήγμα εγωκεντρισμού και ιδιοτέλειας. Αντίθετα, όπως αναφέρει ο Χορός στη Β' Σκηνή, προκειμένου να διατηρηθεί αναλλοίωτη η αυτόχθονη γενεαλογία του οίκου των Ερεχθιδών - και κατ' επέκταση της πόλης - η Κρέουσα θεωρεί ως ύστατη λύση, τη δολοφονία του νεαρού Ίωνα:

«τῷ τῶν Ἐρεχθεϊδῶν
δόμων ἐφαπτομένῳ
μηδέ ποτ' ἄλλος ἄλλων ἀπ' οἷ -
κων πόλεως ἀνάσσοι
πλὴν τῶν εὐγενετῶν Ἐρεχθεϊδῶν.
Εἰ δ' ἀτελὴς θάνατος σπουδαί τε δεσποί -
νας, ὅ τε καιρὸς ἄπεισι τόλμας
ἄ νῦν ἐλπίς ἐφαίνεται', ἦ θη -
κτὸν ξίφος ἢ δαίμων ἐξά -
ψει βρόχον ἀμφὶ δειρήν,
πάθεσι πάθεα δ' ἐξάνυτουσ'
εἰς ἄλλας βίτου κάτει -
σι μορφάς.
Οὐ γὰρ δόμων γ' ἑτέρους
ἄρχοντας ἄλλοδαπούς.» [1056 – 1070]

Μία αυτόχθονη γενεαλογία την οποία δεν μπορεί όμως να εξασφαλίσει προς το παρόν, μέσα από τον ατελέσφορο γάμο της με τον Ξούθο. Στη συνείδηση της Κρέουσας, η προστασία του οίκου και η διατήρηση της ασύμφυρτης ταυτότητας των απογόνων του Ερεχθέα, προηγείται της διαιώνισης του. Η τουλάχιστον αυτό θα μπορούσαμε να υποθέσουμε από την άρνηση της να αποδεχτεί ασμένως τον φαινομενικά νόθο γιο του Ξούθου. Μέσα από το γάμο της με έναν ξένο, ο Ευριπίδης στοχεύει στην ανάδειξη της ανάγκης να υπερβεί η Αθήνα τα αυτόχθονα όρια της, προκειμένου να ανανεωθεί. Κάθε φορά που ο άκαρπος γάμος του ζευγαριού

¹⁰⁸ Syropoulos 2001, 5 – 18.

¹⁰⁹ Syropoulos 2012, 35.

καταλήγει στην απόκτηση ενός διαδόχου με υπερβιολογικές μεθόδους, όπως η υιοθεσία, προβάλλεται η ιδέα πως μια δημοκρατική πόλη όπως Αθήνα δεν μπορεί να συντηρηθεί μέσα από έναν γάμο ιμπεριαλιστικού χαρακτήρα. Δεν τονίζεται μόνο η βιολογική αναπαραγωγή, αλλά η ικανότητα της πόλης να διασφαλίσει την ύπαρξη της και να ανανεώσει τη νοοτροπία της. Ένα θέμα το οποίο θίγεται στην Έ Σκηνή του έργου από τον Ξούθο, όταν αντιλαμβάνεται τις δυσκολίες της υπόθεσης και ελπίζει στην αίσια έκβαση της, με την αποδοχή του Ίωνα από την Κρέουσα, και την ενσωμάτωση του στην οικογένεια και την πόλη:

«Καὶ γὰρ γυναῖκα τὴν ἐμὴν οὐ βούλομαι
λυπεῖν ἄτεκνον οὖσαν αὐτὸς εὐτυχῶν.
Χρόνω δὲ καιρὸν λαμβάνων προσάξομαι
δάμαρτ' ἐὰν σε σκῆπτρα τᾶμ' ἔχειν χθονός».

Την αναγκαιότητα της αποδοχής του Ίωνα από την Κρέουσα ωστόσο, δεν υπογραμμίζει μόνο ο Ξούθος, αλλά και η Αθηνά: *Ἄλλ' ὡς περαίνω πρᾶγμα, καὶ χρησμοὺς θεοῦ, ἐφ' οἷσιν ἔξευξ' ἄρματ', εἰσακούσατον.*), υποδηλώνοντας πως η Κρέουσα θα μείνει άτεκνη αν δεν δεχτεί πρόθυμα την είσοδο του Ίωνα στη βασιλική οικογένεια. Μόνο σε αυτήν την περίπτωση θα προκύψει ένα κοινόν γένος (*Ξούθος δὲ καὶ σοὶ γίγνεται κοινόν γένος*).¹¹⁰

Η προσπάθεια του Ευριπίδη να προβάλλει διακριτικά το ζήτημα των γάμων στην Αθήνα και η ταυτόχρονη σύνδεση του με το μύθο της αυτοχθονίας μέσω της ένωσης του Ξούθου και της Κρέουσας, δημιουργεί πιθανολογώ το κατάλληλο υπόβαθρο για να καυτηριάσει ο ποιητής μέσα από τον *Ίωνα* τις επιταγές του νόμου του 451/0 και τον ακυρωτικό χαρακτήρα του στην περίπτωση δημιουργίας «μη γνήσιων», σύμφωνα με τις αντιλήψεις της πόλης, απογόνων. Η λειτουργία του νόμου δεν αποθάρρυνε απλώς τη σύναψη έξω-αστικού γάμου, αλλά την ίδια στιγμή αντιμετώπιζε ως λάθος την παραγωγή απογόνων μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο των «μεικτών» ενώσεων. Παραδείγματα στην αρχαία ελληνική γραμματεία που συσχετίζουν μια μεικτή γενεαλογία με μια αντί-αθηναϊκή και πρωτίστως αντί-δημοκρατική συμπεριφορά, ποικίλλουν. Αν εστιάσουμε πιο προσεκτικά στον τρόπο με τον οποίο ο Ξούθος επιχειρεί να «εισάγει» τον Ίωνα στην Αθήνα ως λαθρεπιβάτη, θα παρατηρήσουμε ότι όχι απλώς αντιτίθεται στις συμβάσεις της αθηναϊκής κοινωνίας, αλλά κατά πάσα πιθανότητα αρνείται την ίδια την αθηναϊκή αυτοχθονία. Από τα συμφραζόμενα συμπεραίνουμε ότι την περίοδο συγγραφής του *Ίωνα* από τον Ευριπίδη, κατά πάσα πιθανότητα θεωρούταν απολύτως

¹¹⁰ Kasimis 2013, 247.

φυσιολογική η μετάθεση της φυλετικής ιθαγένειας πίσω στις μυθικές ρίζες της πόλης, αναθεωρώντας το μύθο της αυτοχθονίας υπό το φως της.¹¹¹ Η αναπροσαρμογή του ιδεολογικού υποστρώματος του μύθου της αυτοχθονίας και η προσπάθεια του Ευριπίδη να τονίσει την ανάγκη επαναπροσδιορισμού του τρόπου αντίληψης των σύγχρονων του, διαφαίνεται καθαρά μέσα από το διάλογο της Κρέουσας με τον Ίωνα, όταν ο δεύτερος θέτει ερωτήματα σχετικά με την ταυτότητα του συζύγου της:

Ίων Πόσις δὲ τίς σ' ἔγμ' Ἀθηναίων, γύναι;

Κρέουσα Οὐκ ἄστός, ἀλλ' ἐπακτὸς ἐξ ἄλλης χθονός.

Ίων Τίς; Εὐγενῆ νιν δεῖ πεφυκέναι τινά.

Κρέουσα Ἐοῦθος, πεφυκὼς Αἰόλου Διός τ' ἄπο.

Ίων Καὶ πῶς ξένος σ' ὦν ἔσχεν οὔσαν ἐγγενῆ;

Ο αριστοκρατικός γάμος της Κρέουσας με έναν ξένο επομένως, δεν αντιτίθεται απλά στους κανόνες του νόμου του Περικλή και την προσπάθεια αποτροπής σύναψης «μεικτῶν γάμων». Αποτελεί ένα επαναστατικό εύρημα του νεωτεριστή Ευριπίδη για να δηλώσει ότι έφτασε το πλήρωμα του χρόνου η Αθήνα να παρεκκλίνει του εθνοκεντρικού προσανατολισμού της, αποβάλλοντας οποιαδήποτε μέχρι πρότινος ξενοφοβική ενέργεια των πολιτῶν της, και μεταπλάθοντας τις υπάρχουσες ρατσιστικές αντιλήψεις στη βάση για τη δημιουργία πιο ανθρωποκεντρικής κοινωνίας.

Ο ισχυρισμός της γέννησης από τη γη, αποτελεί όπως είδαμε μιας πρώτης τάξης ευκαιρία, για να διατρανώσει ένας λαός τη μοναδικότητα του. Η ανέκαθεν κυριαρχία των Αθηναίων στη γη την οποία κατοικούν και η προέλευση από μυθικούς βασιλείς, υποδηλώνουν μια γενεαλογία απαλλαγμένη από κάθε ξενόφερτο στοιχείο, τοποθετώντας την Αθήνα πιο κοντά στους θεούς, παρά στους υπόλοιπους θνητούς λαούς. Η ανάπτυξη της ιδεολογίας της αυτοχθονίας, στο βαθμό που προβάλλεται μέσα από τον Ίωνα, τοποθετείται στο διάστημα που μεσολαβεί των Περσικῶν και του Πελοποννησιακού Πολέμου. Οι εχθροπραξίες με τους Δωριείς Πελοποννησίους, και κυρίως τους Σπαρτιάτες, των οποίων η προέλευση είναι στενά

¹¹¹ Lape 2010, 96 – 136.

συνδεδεμένη με μύθους που περιλαμβάνουν μεταναστεύσεις και κατακτήσεις, δεν επιδέχεται καμίας αμφισβήτησης πως συντέλεσε στην ανάπτυξη του μύθου της αθηναϊκής αυτοχθονίας¹¹². Μια άποψη την οποία θέλησε να ενισχύσει στις αρχές του Πελοποννησιακού Πολέμου, ενώπιον του αθηναϊκού λαού, ο πολιτικός ηγέτης των Αθηνών, Περικλής, με έναν φλογερό λόγο, από τον οποίο δε θα μπορούσε να απουσιάζει η αναφορά στην αυτοχθονία των Αθηναίων: «τὴν γὰρ χώραν οἱ αὐτοὶ αἰεὶ οἰκοῦντες διαδοχῆ τῶν ἐπιγιγνομένων μέχρι τοῦδε ἐλευθέραν δι' ἀρετὴν παρέδωσαν» [Θουκ.2.36.1]

3.4. Η προβληματική αυτοχθονία του Ίωνα.

Όπως επισημαίνει ο Westra: Αν υποθέσουμε ότι η αντίθεση ανάμεσα στην γηγενή ιδιότητα και τη βιολογική γέννηση από γυναίκα ως δύο εκ διαμέτρου αντίθετα παραδείγματα που αφορούν τη βασιλική καταγωγή, σχηματίζουν τη βάση πάνω στην οποία στηρίζεται ο Ίων, συναντάμε από τον Πρόλογο κιόλας, την προγραμματική εκφώνηση του μύθου: «επιμονή της αυτοχθονίας». Για να συνεχίσει με τη διαπίστωση ότι η έννοια της αυτοχθονίας όπως απορρέει από τον Ίωνα, είναι πέρα ως πέρα προβληματική. Αρχικά, η ίδια η εκπρόσωπος της αθηναϊκής αυτοχθονίας στο έργο, Κρέουσα, όταν ο Ίωνας αναφέρεται στο ένδοξο και αυτόχθονο παρελθόν του οίκου των Ερεχθιδών, κάθε άλλο παρά ευχαρίστηση εκφράζει (*Τοσαῦτα κεῦτυχοῦμεν, ὦ ξέν', οὐ πέρα., Ἐριχθόνιός γε· τὸ δὲ γένος μ' οὐκ ὠφελεί.*). Παρότι αποτελεί συνεχιστή μιας ευγενούς γενεαλογίας και ιστορίας, βρίσκεται σε δυσμενή θέση από τη στιγμή που πρέπει να παρουσιάσει ενώπιον του λαού των Αθηνών ένα παιδί που αποτελεί καρπό μιας βίαιης και αποτρόπαιας πράξης, αδυνατώντας μάλιστα να συλλάβει έναν νόμιμο διάδοχο από έναν ξένο σύζυγο που της επέβαλλαν ως αντάλλαγμα για τις υπηρεσίες του στην πόλη (*Ἐπίκουρος ἐλθών; Κᾶτα σὸν γαμεῖ λέχος; Φερνάς γε πολέμου καὶ δορὸς λαβῶν γέρας*).¹¹³ Οι αδυναμίες που παρουσιάζει η αυτοχθονία δεν περιστρέφονται ωστόσο αποκλειστικά και μόνο γύρω από την Κρέουσα ή το παρελθόν του προγονικού της οίκου. Στο διάλογο μεταξύ Κρέουσας και Ίωνα, στο στίχο 266 (*Τί χρῆμ' ἐρωτᾶς, ὦ ξέν', ἐκμαθεῖν θέλων;*), εντοπίζεται το εξής παράδοξο: η βασίλισσα των Αθηνών, βρισκόμενη εκτός της επικράτειας της, στους Δελφούς, παρουσιάζεται να διατηρεῖ το προνόμιο της αυτοχθονίας, αποκαλώντας τον Ίωνα ξένο και ρωτώντας τον τι επιθυμεί να μάθει σχετικά το ένδοξο, και συνάμα σκοτεινό, παρελθόν της βασιλικού οίκου της Αθήνας. Η απάντηση του νεαρού Ίωνα

¹¹² Gibert 2019, 41.

¹¹³ Westra 2006, 276.

και η τροπή που παίρνει ο διάλογος μεταξύ των δύο, ενισχύει ακόμα περισσότερο την προβληματική φύση της αυτοχθονίας:

Ἴων Ἐκ γῆς πατρός σου πρόγονος ἔβλασταν πατήρ;

Κρέουσα Ἐριχθόνιός γε· τὸ δὲ γένος μ' οὐκ ὠφελεῖ.

Ἴων Ἦ καὶ σφ' Ἀθάνα γῆθεν ἐξανείλετο;

Κρέουσα Ἐς παρθένους γε χεῖρας, οὐ τεκοῦσά νιν.

Ἴων Δίδωσι δ', ὥσπερ ἐν γραφῇ νομίζεται . . .;

Κρέουσα Κέκροπός γε σφάζειν παισὶν οὐχ ὀρώμενον.

Ἴων Ἦκουσα λῦσαι παρθένους τεῦχος θεᾶς.

Κρέουσα Τοιγὰρ θανοῦσαι σκόπελον ἤμαξαν πέτρας.

Ἴων Εἶέν· τί δαὶ τόδ'; Ἄρ' ἀληθὲς ἢ μάτην λόγος . . .

Κρέουσα Τί χρῆμ' ἐρωτᾶς; Καὶ γὰρ οὐ κάμνω σχολῆ.

Ἴων Πατὴρ Ἐρεχθεὺς σὰς ἔθυσεν συγγόνους;

Κρέουσα Ἐτλη πρὸ γαίας σφάγια παρθένους κτανεῖν.

Ἴων Σὺ δ' ἐξεσώθης πῶς κασιγνήτων μόνη;

Κρέουσα Βρέφος νεογνὸν μητρὸς ἦν ἐν ἀγκάλαις.

Ἴων Πατέρα δ' ἀληθῶς χάσμα σὸν κρύπτει χθονός;

Κρέουσα Πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπόλεσαν.

Ἴων

Μακρὰ δὲ χῶρός ἐστ' ἐκεῖ κεκλημένος;

Κρέουσα

Τί δ' ἱστορεῖς τόδ'; Ὡς μ' ἀνέμνησάς τινος..

Ἡ ἀπώλεια τῶν ἀδερφῶν τῆς Κρέουσας καὶ ἡ θυσία τοὺς γιὰ τὸ καλὸ τῆς πόλης (*Ἔτλη πρὸ γαίας σφάγια παρθένους κτανεῖν., Σὺ δ' ἐξεσώθης πῶς κασιγνήτων μόνη;*), ἡ βάνουση τιμωρία τῶν Κεκροπιδῶν ποὺ παράκουσαν τὶς ἐντολές τῆς θεάς, χρωματίζοντας με τὸν αἷμα τοὺς τὸν βράχο τῆς Ἀκρόπολης (*Τοιγὰρ θανοῦσαι σκόπελον ἤμαζαν πέτρας.*), ὁ τραγικὸς θάνατος τοῦ συμβόλου τῆς αὐτοχθονίας, Ἐρεχθεά, ἀπὸ τῆν τρίαινα τοῦ Ποσειδῶνα, σχηματίζουν μέσα σε λίγους μόλις στίχους μέσα ἀπὸ τῆν αιματηρὴ ἀνασκόπηση τοῦ παρελθόντος τῶν δύο πιο σημαντικῶν μορφῶν τῆς ἀθηναϊκῆς αὐτοχθονίας, τοῦ Κέκροπα καὶ τοῦ Ἐρεχθεά, τῆν προβληματικὴ φύση τῆς ἀθηναϊκῆς αὐτοχθονίας. Σύμφωνα με τὸν Westra, εἶναι οἱ συμφορές τῶν ἀδελφῶν τῆς Κρέουσας καὶ τῶν θυγατέρων τοῦ Κέκροπα, σε συνδυασμὸ με τῆν εγκατάλειψη τοῦ Ἴωνα βρέφους μέσα στη σπηλιά, ὅπου ἡ ἴδια βιάστηκε καὶ ὁ πατέρας τῆς καλύφθηκε ἀπὸ τῆ Γῆ (*Πατέρα δ' ἀληθῶς χάσμα σὸν κρύπτει χθονός;*, *Πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπώλεσαν., Μακρὰ δὲ χῶρός ἐστ' ἐκεῖ κεκλημένος;*), ποὺ υποδηλώνουν δίχως καμία ἀμφιβολία ὅτι οἱ αὐτόχθονες εἶναι καταραμένοι, ἰδίως σε ὅ, τι ἀφορὰ τὸ ζήτημα τῆς ἀναπαραγωγῆς.¹¹⁴

¹¹⁴ Westra 2006, 277.

Κεφάλαιο 4. Μέτοικοι στον *Ιωνα* του Ευριπίδη

Η πνευματική λάμψη της Αθήνας και η ασφάλεια που απέπνεε σε μια έκρυθμη περίοδο, η οποία σημαδεύεται πρωτίστως από εξωγενείς (περσική απειλή) αλλά και ενδογενείς (Πελοποννησιακός Πόλεμος) αναταραχές, οδήγησε όπως είδαμε σε μια πρωτοφανή έκρηξη της δημογραφικής σύστασης της πόλης. Μεταναστευτικά κύματα συρρέουν από κάθε γωνιά της τότε γνωστής ελληνικής επικράτειας, με στόχο ένα καλύτερο μέλλον. Το θέατρο και τα ονόματα μεγάλων ποιητών της εποχής, όπως του Αισχύλου, του Σοφοκλή, του Ευριπίδη στην τραγωδία, και του Αριστοφάνη στην κωμωδία, η φιλοσοφία, το πνευματικό κίνημα της σοφιστικής, οι τέχνες κ.ά, δεν αποτελούσαν τον μοναδικό πόλο έλξης για τον εκτός Αθηνών πληθυσμό. Προοπτικές επαγγελματικής φύσεως, πέραν της ενασχόλησης με τη γεωργία, προσελκύουν ξένους που εγκαθίστανται και εργάζονται στην Αθήνα ως τεχνίτες, έμποροι και τραπεζίτες. Η ανάγκη διαχωρισμού τους από τους ήδη υπάρχοντες Αθηναίους που έφεραν την ιδιότητα του πολίτη, οδήγησε στην απόδοση σε αυτούς του όρου *μέτοικος*. Σύμφωνα μάλιστα με τον Αριστοτέλη (Αριστ.Πολ.1275B36f), ο θεσμός των μετοίκων, οι οποίοι ήταν συνδεδεμένοι με τους *δήμους* στους οποίους διέμεναν, προϋπήρχε του Κλεισθένη, ενώ κατά τον Πλούταρχο, πρωτοεμφανίστηκε την εποχή του Σόλωνα, όταν ο τελευταίος απέδωσε την πολιτική ιδιότητα μόνον στους επαναπατριζόμενους πολιτικούς εξόριστους καθώς και σε εκείνους που μετανάστευαν στην Αθήνα με τις οικογένειες τους για να ασκήσουν ένα επάγγελμα:

[Πλουτ.Σολ.24.4] «Παρέχει δ' άπορίαν και ό τῶν δημοποιήτων νόμος, ὅτι γενέσθαι πολίτας οὐ δίδωσι πλὴν τοῖς φεύγουσιν ἀειφυγία τὴν ἑαυτῶν ἢ πανεστίους Ἀθήναζε μετοικιζομένους ἐπὶ τέχνῃ. τοῦτο δὲ ποιῆσαι φασιν αὐτὸν οὐχ οὕτως ἀπελαύνοντα τοὺς ἄλλους, ὡς κατακαλούμενον Ἀθήναζε τούτους ἐπὶ βεβαίῳ τῷ μεθέξειν τῆς πολιτείας, καὶ ἅμα πιστοὺς νομίζοντα τοὺς μὲν ἀποβεβληκότας τὴν ἑαυτῶν διὰ τὴν ἀνάγκην, τοὺς δ' ἀπολελοιπότας διὰ τὴν γνώμην».

4.1. Ξενία, Ξενοφοβία και Δελφοί

Την εποχή του Ευριπίδη, και ειδικά το δεύτερο ήμισυ του 5ου αιώνα - περίοδο κατά την οποία γράφεται ο *Ιων* - ο αριθμός των μετοίκων εντός της πόλης των Αθηνών, είχε φτάσει σε δυσθεώρητα, για τα δεδομένα της εποχής, ύψη. Ενδεικτική της ανάγκης νομιμοποίησης αυξημένου αριθμού μεταναστών κατά το χρονικό αυτό διάστημα, είναι η επιλογή, εξαιτίας

του πλήθους πολιτογραφημένων και μη πολιτογραφημένων κατοίκων εντός του αγροτικού δήμου του Ικαρίου της Αιγηΐδος φυλής, οι *χορηγοί* των τραγικών παραστάσεων να προκύπτουν ανά ζεύγη, προερχόμενοι τόσο από Αθηναίους δημότες, όσο και από ξένους κατοίκους¹¹⁵

Είτε ο *Ίων* αποτελεί μια προσπάθεια του Ευριπίδη να στηλιτεύσει τον εθνοκεντρισμό και την ξеноφοβία των Αθηναίων, προβάλλοντας με την κατάληξη του έργου τους δεσμούς που ενώνουν όλες τις ελληνικές πόλεις μεταξύ τους, και όχι όσα τους χωρίζουν, είτε μια προσπάθεια του ποιητή να εξυμνήσει την αθηναϊκή αυτοχθονία (ή και τα δύο), ένα είναι σίγουρο: η προσέγγιση του απώτερου σκοπού συγγραφής του *Ίωνα*, καθίσταται εφικτή μόνο μέσα από την συνεξέταση των εννοιών *αυτοχθονία* και *μετανάστευση* υπό το ίδιο πρίσμα, τοποθετημένες μέσα στο ίδιο ιδεολογικό περίγραμμα. Μια αυτοχθονία την οποία ενσωματώνει στο πρόσωπο της η κόρη του *γηγενοῦς* (γεννημένου από τη γη) βασιλιά Ερεχθέα, Κρέουσα, και η οποία απειλείται από τον *Ίωνα*, φαινομενικά *νόθο* γιο του άντρα της Ξούθου, τον οποίο αντάμειψε με *επιγαμία* για την πολύτιμη προσφορά του προς την πόλη σε περίοδο πολέμου: - (*ἦν ταῖς Ἀθήναις τοῖς τε Χαλκωδοντίδαις, οἷ γῆν ἔχουσ' Εὐβοῖδα, πολέμιος κλύδων· ὃν συμπονήσας καὶ συνεξελὼν δορὶ, γάμων Κρεούσης ἀξίωμ' ἐδέξατο*). Την μετανάστευση από την άλλη, αντιπροσωπεύουν τόσο ο *μέτοικος* Ξούθος, όσο και ο μέχρι πρότινος υπηρέτης του μαντείου των Δελφών, *Ίωνας*.

Η κατωτερότητα πατέρα και γιου, μέχρι να οδηγηθούμε στην πλήρη μεταστροφή της τύχης μέσα από τη σκηνή αναγνώρισης Κρέουσας - *Ίωνα*, γίνεται φανερή από την αρχή κιόλας του έργου. Στην παρουσίαση της προϊστορίας στον Πρόλογο, δια στόματος Ερμή, ο ποιητής με τη χρήση της εναντιωματικής μετοχής *ᾧν*, αναδεικνύει ακόμα πιο έντονα το παράδοξο του γάμου μεταξύ της βασίλισσας της Αθήνας και ενός μετανάστη συμμάχου: (*οὐκ ἐγγενῆς ᾧν, Αἰόλου δὲ τοῦ Διὸς, γεγῶς Ἀχαιός. Χρόνια δὲ σπείρας λέχη*). Μια παραδοξότητα την οποία δείχνει να αντιλαμβάνεται πλήρως και η ίδια η Κρέουσα όπως προκύπτει μέσα από το διάλογο της με τον *Ίωνα*:

Ίων Πόσις δὲ τίς σ' ἔγῃμ' Ἀθηναίων, γύναι;

Κρέουσα Οὐκ ἄστός, ἀλλ' ἑπακτὸς ἐξ ἄλλης χθονός.

Ίων Τίς; Εὐγενῆ νιν δεῖ πεφυκέναι τινά.

¹¹⁵ Whitehead 1986, 67 – 77.

<i>Κρέουσα</i>	Ξούθος, πεφυκῶς Αἰόλου Διός τ' ἄπο.
<i>Ἴων</i>	Καὶ πῶς ξένος σ' ὦν ἔσχεν οὔσαν ἐγγενῆ;
<i>Κρέουσα</i>	Εὐβοί' Ἀθήναις ἔστι τις γείτων πόλις . . .
<i>Ἴων</i>	Ὅροις ὑγροῖσιν, ὡς λέγουσ', ὠρισμένη.
<i>Κρέουσα</i>	Ταύτην ἔπερσε Κεκροπίδαις κοινῷ δορί.
<i>Ἴων</i>	Ἐπίκουρος ἐλθών; Κᾶτα σὸν γαμεῖ λέχος;

Η αντίφαση που προκύπτει από τον γάμο μιας ευγενούς - αυτόχθονης - Αθηναίας με έναν ξένο, επισφραγίζεται μέσα από τον υψηλού επιπέδου χειρισμό των εκφραστικών μέσων από τον Ευριπίδη: Η αντιπαραβολή του όρου *πόσις* στο στίχο 289, με το *ἐπακτὸς*¹¹⁶ στο στίχο 290 και η τοποθέτηση των όρων *ξένος* και *ἐγγενῆ* στον ίδιο στίχο λίγο παρακάτω (293), προβάλλει το γάμο με έναν μη Αθηναίο, όχι απλά ως κάτι το ασυνήθιστο, αλλά δίνει την εντύπωση ότι αν δεν υπήρχε η ανάγκη ανταπόδοσης της χάρης, δεν θα συνέβαινε ποτέ (*Φερνάς γε πολέμου καὶ δορὸς λαβὼν γέρας*). Ο Ξούθος παρουσιάζεται, όχι ως *αυτόχθων* ή *πολίτης*, αλλά ως *μετανάστης* και *αλλοδαπός* (*ὅστις σε γήμας ξένος ἐπεισελθὼν πόλιν, καὶ δῶμα καὶ σὴν παραλαβὼν παγκληρίαν*). Ενώ ο νόθος γιος του, ακόμα πιο ανάξιος από τον πατέρα. Είναι *ἀμήτωρ* (στ.837, 109) (*ἀμήτωρ', ἀναρίθμητον, ἐκ δούλης τινὸς / ὡς γὰρ ἀμήτωρ ἀπάτωρ τε γεγῶς*), *ἀπάτωρ*(στ.109) και φυσικά *νόθος* (*Ἦλθεσ ἐς νόθον τι λέκτρον;*). Ο προβληματισμός του Ἴωνα για την υποδοχή που του επιφυλάσσει η Αθήνα, αφορά τη σύσταση της ως μια αμιγῶς αυτόχθονη πόλη, που δεν αποτελείται από μετανάστες. Ερχόμενος στην πόλη, θα φέρει μαζί του δυο σημαντικές «ασθένειες»: τη γέννηση από μετανάστη πατέρα και μια νόθη γέννηση: (*Ἴν' ἐσπεσοῦμαι δύο νόσω κεκτημένος, πατρός τ' ἐπακτοῦ καὶ τὸς ὦν νοθαγενής*). Ο αποκλεισμός ενός ξένου από την πολιτική ζωή, όπως την εκλαμβάνει ο Ἴων, στα πλαίσια ενός δημοκρατικού πολιτεύματος, είναι άμεσα συνδεδεμένος με την ελευθερία έκφρασης (*παρρησία*), μια έννοια που έχει πρόβληματίσει

¹¹⁶Liddell και Scott 2007, 457.

ἐπακτὸς, 1. αυτός που έχει εισαχθεί, εισαγόμενος, σε Ηρόδ., Θουκ. κλπ. 2. Λέγεται για ανθρώπους, ξένος, σε Ευρ. · λέγεται για ξένους συμμάχους ή μισθοφόρους, σε Αισχύλ., Σοφ. · επίσης *ἐπακτὸς ἀνήρ*, δηλ. ο μοιχός, στον ιδ. · *ἐπακτὸς πατήρ*, δηλ. ψεύτικος, νόθος πατέρας, σε Ευρ.

αρκετά τον Ευριπίδη¹¹⁷ ιδίως σε ό, τι αφορά τις περιπτώσεις των νόθων και των μεταναστών. Ένας προβληματισμός που διατυπώνεται προδήλως στους στίχους 673 - 675 και διακηρύσσει τις απόψεις του ποιητή σχετικά με το δικαίωμα της *παρρησίας* ενός ξένου σε μια *καθαράν πόλιν*¹¹⁸: (*Καθαράν γάρ ἦν τις ἐς πόλιν πέση ξένος, κἂν τοῖς λόγοισιν ἄστος ἦ, τό γε στόμα δοῦλον πέπαται κούκ ἔχει παρρησίαν.*). Με μια πιο προσεκτική ανάγνωση, παρατηρούμε ότι μέσα από τα λεγόμενα του Ίωνα, προκύπτει μια αντίφαση που καταστρατηγεί κάθε κανόνα σχετικά με την ελευθερία λόγου στην ξακουστή για το δημοκρατικό ιδεώδες της, πόλη των Αθηνών. Η ευχή του Ίωνα να προέρχεται από Αθηναία αστή μητέρα ώστε να του εξασφαλιστεί, έστω έτσι, το δικαίωμα της *παρρησίας* (*ὥς μοι γένηται μητρόθεν παρρησία.*), προβληματίζει εύλογα το αναγνωστικό κοινό αναφορικά με την αντιμετώπιση των *αυτοχθόνων* Αθηναίων προς έναν μετανάστη. Η αναφορά των ὀρων *δούλος, ἄστος* και *παρρησίαν* στους στίχους 674 - 675 ενισχύει ακόμα περισσότερο τους φόβους του νεαρού Ίωνα για τη μετάβαση από το αγνό περιβάλλον των Δελφών, στο ξενοφοβικό της Αθήνας: (*Δελφοί σφ' ἔθεντο χρυσοφύλακα τοῦ θεοῦ ταμίαν τε πάντων πιστόν, ἐν δ' ἀνακτόροις θεοῦ καταζῆ δεῦρ' ἀεὶ σεμνὸν βίον.*).

Παρόλα αυτά, οι Ευριπίδειοι Δελφοί, κυρίως μέσα από τις επιλογές του Απόλλωνα, φαίνεται να δείχνουν κάποια συμπάθεια για τις πτυχές του ήθους της Αθήνας. Από την άλλη, οι Αθηναίοι, και ο κυριότερος εκπρόσωπος τους, ο βασιλικός οίκος, δεν παρουσιάζονται - στην αρχή τουλάχιστον του έργου - άξιοι της θεικής αυτής εύνοιας. Τους χαρακτηρίζει η βία και μια διάθεση εξόντωσης προς καθετί που απειλεί την αγνότητα της πόλης τους και θέτει σε κίνδυνο την αυτοχθονία τους. Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο Farrington, το αυτόχθον παρελθόν της βασιλικής οικογένειας, πέρα από ευγενές, είναι ιδιαίτερα σκοτεινό. Η ίδια γη την οποία με τόσο μεγάλη υπερηφάνεια προσπαθούν να υπερασπιστούν η Κρέουσα και ο Παιδαγωγός, όταν οργανώνουν τον φόνο του νεαρού Ίωνα με το αίμα της Γοργόνας, είναι η ίδια γη που έδωσε ζωή στη Γοργόνα και σε άλλα φοβερά πλάσματα όπως οι Γίγαντες: (*Πρεσβύτης: Οἶδ', ἦν Φλέγρα Γίγαντες ἔστησαν θεοῖς., Κρέουσα: Ἐνταῦθα Γοργόν' ἔτεκε Γῆ, δεινὸν τέρας.* Ο Farrington συνεχίζοντας την αναδρομή στο μυθολογικό παρελθόν των Αθηναίων συμπεραίνει την σύνδεση των αυτοχθόνων προγόνων τους με μύθους βίαιου περιεχομένου. Κάτι που αναφέρει και η ίδια η Κρέουσα στο διάλογο της με τον Ίωνα, στη ΄Β Σκηνή του έργου, όταν κάνει λόγο για το θάνατο των Κεκροπιδών, όταν παρακούοντας τις

¹¹⁷ [Ευρ.Μήδ.222 – 224] χρῆ δὲ ξένον μὲν κάρτα προσχωρεῖν πόλει· οὐδ' ἄστων ἦνεσ' ὅστις αὐθάδης γεγώς πικρὸς πολίταις ἐστὶν ἀμαθίας ὑπο. [Ευρ.Ιππ.419-425] ἡμᾶς γὰρ αὐτὸ τοῦτ' ἀποκτείνει, φίλοι, ὡς μήποτ' ἄνδρα τὸν ἐμὸν αἰσχύνασ' ἄλω, μὴ παῖδας οὖς ἔτικτον· ἀλλ' ἐλεύθεροι παρρησίαι θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν κλεινῶν Ἀθηναίων, μητρὸς οὐνεκ' εὐκλεεῖς. δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κἂν θρασύσπλαγχνός τις ἦι, ὅταν ξυνειδῆι μητρὸς ἢ πατρὸς κακά.

¹¹⁸ Ogden 1996, 155 – 156, 171.

συμβουλές της Αθηνάς, άνοιξαν το κουτί με το μωρό Ερεχθέα, με αποτέλεσμα να τρελαθούν και να γκρεμιστούν από το βράχο της Ακρόπολης (*Τοιγάρ θανοῦσαι σκόπελον ἤμαξαν πέτρας*.) καθώς και για τη θυσία των αδελφών της από τον Ερεχθέα (*Ἔτλη πρὸ γαίας σφάγια παρθένους κτανεῖν.*), με αποτέλεσμα την εξόντωση του αργότερα από τον Ποσειδώνα (*Πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπόλεσαν.*)¹¹⁹

Η ξενοφοβία που εκφράζει η βασιλική οικογένεια, αντανακλάται και μέσα από τα λόγια δευτερευόντων προσώπων της τραγωδίας, όπως ο Χορός ή ο Παιδαγωγός. Οι ξενοφοβικές αντιλήψεις τους μάλιστα, είναι τόσο ισχυρές που παρακωλύουν ακόμα και το θεϊκό σχέδιο του Απόλλωνα. Από τους πρώτους κίολας στίχους της Παρόδου, ο Χορός παρακινήμενος από μίσος και φόβο για τον Ίωνα, ελπίζει να μην προφτάσει να μπει το ξένο κακό (*ξενικὸν ἐσβολὰν*) στην πόλη (*μὴ ποτ' εἰς ἐμὰν πόλιν ἴκοιθ' ὁ παῖς*), ευχόμενος μάλιστα το θάνατο του (*ἐάν δ' ἀμέραν ἀπολιπὼν θάνοι*) και την παραμονή των γόνων του Ερεχθέα στην ηγεσία της πόλης (*Ἐρεχθεὺς ἄναξ*). Ενώ ο ξενοφοβικός Παιδαγωγός, συμβουλεύει την Κρέουσα να δηλητηριάσει τους ξένους Ξούθο και Ίωνα (*ἢ φαρμάκοισι σὸν κατακτεῖναι πόσιν*). Μια αθηναϊκή ξενοφοβία, ενήμερος της οποίας είναι ο ίδιος ο Απόλλων, που τοποθετεί μέσα στην βασιλική οικογένεια της πόλης, τον ίδιο του το γιό. Έναν γιο που σύμφωνα με τον ισχύοντα νόμο περί πολίτη του Περικλή, δε θα είχε ποτέ τη δυνατότητα να είναι Αθηναίος πολίτης, όντας γεννημένος από ξένο πατέρα.¹²⁰

Οι αντιλήψεις που εκφράζουν οι «εκπρόσωποι» της αυτοχθονίας στον Ίωνα, πέρα από τους όποιους κοινωνικούς και πολιτικούς υπαινιγμούς μπορεί αυτές να περιβάλλουν, δημιουργούν ένα ιδεολογικό χάσμα ανάμεσα στο ιδεώδες περί αθηναϊκής αγνότητας και τον ανθρωπιστικό χαρακτήρα που θέλει να πρεσβεύει η πρωτεύουσα των τεχνών και των γραμμάτων. Οι δύο από τις πιο βασικές πηγές της αθηναϊκής υπερηφάνειας, η φημισμένη αυτοχθονία των κατοίκων της πόλης, που περιλαμβάνει την αποτελεσματική υπεράσπιση της, τίθεται σε αντιπαράθεση με την έννοια της *φιλοξενίας*. Σύμφωνα με την Zeitlin, η αυτοχθονία ανάγει την εξ αίματος συγγένεια στην κυρίαρχη αρχή αναφορικά με τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Ως εκ τούτου, κάθε άλλος τύπος σχέσης, είτε αποκλείεται, είτε εκλαμβάνεται ως ξένος ή εχθρικός¹²¹. Εγείρονται λοιπόν, εύλογα, ερωτήματα που αφορούν τον πανάρχαιο, και γνωστό ήδη από τον Όμηρο, θεσμό της *ξενίας*¹²² στην αρχαία Ελλάδα, και πιο συγκεκριμένα τον τρόπο με τον οποίο την μεταχειρίζεται ο Ευριπίδης στον Ίωνα.

¹¹⁹ Farrington 1991, 130.

¹²⁰ Farrington 1993, 131.

¹²¹ Zeitlin 1989, 177.

¹²² Liddell και Scott 2007, 870.

Πριν επεκταθούμε περαιτέρω στη λειτουργία της ξενίας στο έργο, θα πρέπει να σημειωθεί πως δεν πρόκειται για την μοναδική σωζόμενη τραγωδία του Ευριπίδη στην οποία γίνεται λόγος για φιλοξενία. Πιο συγκεκριμένα, στους στίχους 947-954 της *Ίφιγένειας ή εν Ταύροις*, βλέπουμε τον Ορέστη να εκφράζει το παράπονο του για την αντιμετώπιση που είχε ως ξένος στην Αθήνα:

«πρῶτα μὲν μ' οὐδεις ξένων ἐκὼν ἐδέξαθ', ὡς θεοῖς στυγούμενον· οἱ δ' ἔσχον αἰδῶ, ξένια μονοτράπεζά μοι παρέσχον, οἴκων ὄντες ἐν ταυτῶ στέγει, σιγῇ δ' ἐτεκτῆναντ' ἀπόφθεγκτόν μ', ὅπως δαιτός γενοίμην πάματός τ' αὐτῶν δίχα, εἰς δ' ἄγγος ἴδιον ἴσον ἅπασι βακχίου μέτρημα πληρώσαντες εἶχον ἡδονήν».

Ανάλογη αναφορά στην φιλοξενία γίνεται και στο στίχο 395 της *Ἡλέκτρας* (ὡς ἐμοὶ πένης εἶη πρόθυμος πλουσίου μᾶλλον ξένος), στην *Ἄλκηστι*, στο στίχο 822, δια στόματος Ηρακλή (τί φής; ἔπειτα δῆτά μ' ἐξενίζετε;) και στην τραγωδία *Ἡρακλεΐδαι*, όπου οι Αθηναίοι, υπερήφανοι θεωρούν τους εαυτούς τους ως την πιο ανοιχτή και φιλόξενη προς όποιον εγκαθίσταται σε αυτήν, πόλη σε ολόκληρη την Ελλάδα¹²³. Το εννοιολογικό πλάτος της λέξης ξένος ωστόσο, υπό την ευρύτερη έννοια του όρου, νοηματοδοτεί τη συναναστροφή με τον «άλλο». Από μια ξένη απειλή, όπως στην περίπτωση του *Ίωνα*, μέχρι έναν καλεσμένο φίλο, συμπεριλαμβανομένων συμμαχιών μεταξύ μη συγγενών. Για να κατανοήσουμε ωστόσο καλύτερα την ξενία στο *Ίωνα*, απαραίτητος είναι ο προσδιορισμός του τόπου. Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Owen, «το σκηνικό είναι οι Δελφοί, αλλά υπό μια έννοια είναι η Αθήνα», αφού «οι Δελφοί αποτελούν τοπογραφικά μια μονοδιάστατη εικόνα, τη στιγμή που ο πολιτικός χώρος είναι η Αθήνα».¹²⁴ Η σύνδεση Δελφών - Αθήνας δεν δημιουργεί μόνο το κατάλληλο υπόβαθρο για την τοποθέτηση των ηρώων στο χώρο. Δημιουργεί επί της ουσίας τις προϋποθέσεις για τη μετάβαση των ηρώων από το ένα μέρος στο άλλο, οδηγώντας στην πλήρη αναστροφή των ρόλων. Η μετατροπή της απογόνου του Ερεχθέα στο στίχο 1220, σε ξένης γυναικός ένα στίχο παρακάτω, ο ορισμός της μοίρας της βασίλισσας της Αθήνας από τους βασιλιάδες των Δελφών (*Δελφῶν δ' ἄνακτες ὄρισαν*), η απαίτηση της πόλης να θανατωθεί (*πᾶσα δέ ζητεῖ πόλις*) και η αντίστροφη της μοίρας του θύτη σε θύμα, αναδεικνύει ακόμα πιο καθαρά τη λογοτεχνική δεινότητα του Ευριπίδη και την ικανότητα του να

ξενία, 1. Τα δίκαια, τα δικαιώματα του φιλοξενούμενου, φιλοξενία, φιλική περιποίηση ή υποδοχή. 2. Κοινωνική θέση ή έλλειψη προνομίων και δικαιωμάτων ενός ξένου σε αντίθ. προς την κοινωνική θέση και τα δικαιώματα του πολίτη, ξενίας φεύγειν (ενν. γραφήν) καταγγέλλομαι, εγκαλούμαι ως ξένος, σε Αριστοφ.

¹²³ Walsh 1978, 301 – 305.

¹²⁴ Zeitlin 1989, 178.

χειρίζεται επιδέξια τη μεταστροφή της τύχης των ηρώων του. Μόνο που στην περίπτωση του *Ίωνα* δεν πρόκειται απλά για μια αλλαγή της μοίρας των προσώπων, από το καλό στο κακό. Η εναλλαγή της κατάστασης στην οποία έχει περιέλθει η Κρέουσα και η ένταση της τραγικότητας της, αν συνεξεταστεί με το περιβάλλον που εκτυλίσσονται τα γεγονότα τη δεδομένη εκείνη χρονική στιγμή, οδηγεί πέρα από την μεταστροφή της τύχης, και στην αναστροφή της ταυτότητας μητέρας και γιου. Ο ξένος για την Κρέουσα, Ίωνας, βρισκόμενος στην ιερή γη των Δελφών, είναι τώρα γηγενής. Αντίθετα, η ευγενής και αυτόχθονη βασίλισσα της Αθήνας, βρισκόμενη μακριά από την πόλη της, μετατρέπεται πλέον σε μετανάστη. Εκείνο που προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση σε αυτήν την προσπάθεια «αντιστροφής των μεταναστευτικών ρόλων» είναι η διατήρηση του ρόλου του ξένου Ξούθου και εκτός Αθηνών. Κατά τη συνάντηση του με τον «αυτόχθονα», εντός Δελφών, Ίωνα, ο τελευταίος αποκαλεί τον Ξούθο ξένο (*Οὐ φιλῶ φρενοῦν ἀμούσους καὶ μεμηνότας ξένους*).

Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει η Zeitlin, υπό το φόβο της εισβολής του Ίωνα στα αγνά χώματα της Αθήνας, οι ξενοφοβικές φιγούρες της Αθήνας παραβιάζουν τα σύνορα των Δελφών. Ως αποτέλεσμα, η ζωή της Κρέουσας και της συνοδείας της, πλησιάζει στο τέλος της, για να σωθεί κυριολεκτικά την τελευταία στιγμή, χάρη στην υπέρ - πολιτική διάσταση του βωμού του θεού (*Ἄλλ' οὔτε βωμὸς οὔτ' Ἀπόλλωνος δόμος*) και στις αποκαλύψεις της Αθηνάς και της Πυθίας¹²⁵. Παραβιάζουν την ιερότητα του τόπου (*παίδων γὰρ ἔλθοῦσ' εἰς ἔρον Φοίβου πάρα, τὸ σῶμα κοινῇ τοῖς τέκνοις ἀπόλεσεν*), οργανώνοντας το φόνο του υπηρέτη του Απόλλωνα (*ὃ φασι δοῦναι φάρμακον δραστήριον*), όπως επίσης και την ξενία του συμποσίου που παραθέτει ο Ξούθος σε θεούς και ανθρώπους (*πρὸς δεῖπνα θυσίας θ' ἄς θεοῖς ὠπλίζετο*). Όλα αυτά μέχρι τη στιγμή που ένα περιστέρι ήπιε το δηλητηριασμένο κρασί από το ποτήρι του Ίωνα και πέθανε (*ποτοῦ τ' ἐγέυσατ', εὐθύς εὔπερον δέμας ἔσεισε κἀβάκχευσεν, ἐκ δ' ἔκλαγζ' ὄπα*). Εξετάζοντας την έννοια της μετανάστευσης στον *Ίωνα*, εκείνο που πρέπει πάντα να έχουμε υπόψη είναι ότι όλα όσα αναφέρονται παραπάνω δεν διαδραματίζονται στην Αθήνα, τον θρόνο της οποίας θα αναλάβει αργότερα μεταναστεύοντας εκεί ο Ίωνας, αλλά στον τόπο κατοικίας και ανατροφής του, τους Δελφούς.

Η επιλογή των Δελφών, πέρα από τις πολιτικές σκοπιμότητες που εξυπηρεί,¹²⁶ υποβοηθά την ανάγκη τήρησης μιας ανθρωπιστικής στάσης απέναντι στην αγωνία του μετανάστη, και την ίδια στιγμή την εξουδετέρωση όποιου ξενοφοβικού στερεοτύπου, αφού δεν είναι σε καμία περίπτωση μια ακόμα γεωγραφική τοποθεσία. Αλλά μια κοινότητα, που πέρα από τη μαντική της λειτουργία, αποτελεί σημείο συνάντησης όλων των Ελλήνων. Ο κοινός τρίποδας για τον

¹²⁵ Zeitlin 1989, 178.

¹²⁶ Βλ. Κεφ.5. *Η πολιτική διάσταση του Ίωνα και ο Αλκιβιάδης*.

οποίο κάνει λόγο στο στίχο 366 (*Εἴπερ καθίζει τρίποδα κοινὸν Ἑλλάδος*.) η Κρέουσα, η προσφορά αναθημάτων προς το θεό εκ μέρους όλων των ξένων (*χρηστήριον πέπτωκε τοῖς ἐπήλυσι κοινὸν πρὸ ναοῦ· βούλομαι δ' ἐν ἡμέρᾳ*), και η παροχή υπηρεσιών από έναν Δελφικό πρόξενο (*Λέγοις ἄν· ἡμεῖς τᾶλλα προξενήσομεν. / Προξένων δ' ἔν του κατέσχες, / Σὺ μὲν νυν εἴσω προξένων μέθες πόδα·*) παραπέμπουν σε έναν τόπο, κοινό για όλους τους Έλληνες. Όταν ο Ίωνας εκφράζει στον Ξούθο τους δισταγμούς του να μεταβεί στην αυτόχθονη Αθήνα, εξαιτίας των ξενοφοβικών αντιλήψεων των κατοίκων προς τους μετανάστες, εξαιρεί τον τρόπο ζωής στους Δελφούς, όπου όταν φεύγει ένας επισκέπτης, καταφθάνει ένας νέος (*Καὶ τοὺς μὲν ἐξέπεμπον, οἱ δ' ἦκον ξένοι, ὥσθ' ἠδὺς αἰεὶ καινὸς ἐν καινοῖσιν ἦ.*)¹²⁷

4.2. Η πολιτική και κοινωνική διάσταση του Ίωνα – ο ρόλος του αίματος.

Η επίκαιρη θεματολογία του Ίωνα, η οποία αφορά την πολιτική ζωή της Αθήνας και την θέση της στην ελληνική επικράτεια σε περίοδο πολέμου, εκφράζει δίχως αμφιβολία και τους προβληματισμούς του αθηναϊκού κοινού απέναντι στον ξένο. Δεν θα ήταν καθόλου παράλογος οποιοσδήποτε ενδοιασμός της αθηναϊκής πολιτείας αναφορικά με την τοποθέτηση ενός νόθου μετανάστη στο θρόνο της πόλης. Ας μην ξεχνάμε ότι βρισκόμαστε σε μια εποχή κατά την οποία οι Αθηναίοι έβλεπαν διαρκώς να ενισχύεται, τόσο ο αριθμός, όσο και ο ρόλος των ξένων μέσα στην πόλη, την «αγνότητα» της οποίας μάλιστα πρόβαλλαν με κάθε ευκαιρία ως ειδοποιό διαφορά συγκριτικά με τις υπόλοιπες ελληνικές πόλεις - κράτη. Στο πρόσωπο λοιπόν του νεαρού Ίωνα, αυτή η αγνότητα (*Καθαρὰν γὰρ ἦν τις ἐς πόλιν πέση ξένος*), τίθεται υπό απειλή. Μέσα από τον Ίωνα του Ευριπίδη, αντηχούν εκκωφαντικά τα νομοθετικά μέτρα του νόμου του 451, του Περικλή.¹²⁸ Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο *Αθηναίων Πολιτεία*, το αθηναϊκό Σύνταγμα απέκλειε από τη συμπερίληψη στην πολιτική ιδιότητα όσους δεν ήταν *καθαροί* στο γένος. Όσους δηλαδή προέρχονταν κατά το ήμισυ από Αθηναίο γονέα, και κατά το έτερον ήμισυ από μετανάστη: [Αριστ. *Αθ. Πολ.* 13,5] «προσεκεκόσμητο δὲ τούτοις οἷ τε ἀφηρημένοι τὰ χρέα διὰ τὴν ἀπορίαν, καὶ οἱ τῷ γένει μὴ καθαροὶ διὰ τὸν φόβον: σημείον δ', ὅτι μετὰ τὴν τῶν τυράννων κατάλυσιν ἐποίησεν διασηφισμόν, ὡς πολλῶν κοινωνούντων τῆς πολιτείας οὐ προσῆκον».

Η κοινωνική ενσωμάτωση των μετοίκων στη ζωή της Αθήνας, στο βαθμό τουλάχιστον που τους επέτρεπε η αθηναϊκή πολιτεία, ήταν ένα ζήτημα που στη συνείδηση των γνήσιων

¹²⁷ Zeitlin 1989, 178.

¹²⁸ Walsh 1978, 307.

Αθηναίων πολιτών, έθετε σε απειλή την κοινωνική ευστάθεια και αρμονία της πόλης. Από τη στιγμή που η ενόχληση από την παρουσία μεταναστών εντός της επικράτειας της πόλης «μεταλάσσεται» σε απειλή για τις ηθικές αξίες και την πολιτική της ακεραιότητα, η μετοικία αποτελεί πλέον σοβαρό κοινωνικό πρόβλημα. Η τάση μετατροπής ενός κοινωνικού προβλήματος σε αντικείμενο πραγματείας από τους λόγιους της εποχής - και μεταγενέστερων - μετουσιώνεται στη δραματολογία του Ευριπίδη, στη στηλίτευση των αντιλήψεων των σύγχρονων του μέσα από την τοποθέτηση ενός νόθου μετοίκου στον πλέον ευγενή οίκο της αυτόχθονης Αθήνας, και κατ' επέκταση στο θρόνο της πόλης (*άλλ' ώς νομίζη 'ς οἶκον εὐγενέστατον*). Η μεταποίηση του μύθου της αυτοχθονίας και της κοινωνικής «εισβολής» των μετοίκων από ένα κοινωνικό φαινόμενο σε θεματολογία έργων της αρχαίας ελληνικής δραματικής ποίησης, δεν παρατηρείται μόνο στον Ευριπίδη¹²⁹. Η σύγκλιση μεταξύ μεταναστευτικού ζητήματος και Ευριπίδειας δραματολογίας, συγκεκριμένα στον *Ίωνα*, προϋποθέτει την αποσαφήνιση του στόχου συγγραφής της τραγωδίας αναφορικά με το ζήτημα των μετοίκων. Σύμφωνα με το Walsh, ο Ευριπίδης, γράφοντας τον *Ίωνα*, υπερέβη το κοινωνικό πρόβλημα της παρουσίας των μετοίκων στην κοινωνική ζωή της πόλης και της ανάμειξης τους στις αθηναϊκές υποθέσεις, βάζοντας τον ξένο *Ίωνα* να απειλήσει την ακεραιότητα της πόλης μέσα από τη διατάραξη της γνησιότητας του οίκου των Ερεχθιδών. Η ενστικτώδης αντίδραση των αυτοχθόνων Αθηναίων του έργου, στο άκουσμα της είδησης της μετακίνησης του μετανάστη *Ίωνα* στην Αθήνα, για να αναλάβει τα ηνία της πόλης, σε καμία περίπτωση δεν θα άφηνε ασυγκίνητο το κοινό της εποχής. Η ταύτιση του κοινού στο θέατρο του Διονύσου με τους Αθηναίους ήρωες του *Ίωνα*, θα πρέπει να θεωρείται κάτι παραπάνω από δεδομένη, αφού αποτελούσε απλώς μια - υπέρμετρη - αντανάκλαση της δικής τους στάσης έναντι των μετοίκων.¹³⁰ Η εκδήλωση ξενοφοβικών αντιλήψεων δεν εκφράζεται ωστόσο μόνο σε ατομικό επίπεδο από υπερασπιστές της αυτοχθονίας, όπως η Κρέουσα ή ο Παιδαγωγός. Οι ευρύτεροι ενδοιασμοί της αθηναϊκής κοινωνίας απέναντι στον ξένο, αντικατοπτρίζονται, σε συλλογικό επίπεδο, στον *Ίωνα* μέσα από τη στάση του Χορού των θεραπειδών της Κρέουσας απέναντι στον Ξούθο όταν πληροφορούνται την υποτιθέμενη εξ αίματος συγγένεια με τον *Ίωνα*: (στ.702 - 710) Παρόμοια συμπεριφορά εκδηλώνει όταν μετέχει στη μηχανορραφία της δολοφονίας του *Ίωνα*, επικαλούμενος την Περσεφόνη, ώστε

¹²⁹ Στους στίχους 452 – 453 της τραγωδίας *Οιδίπους Τύραννος* του Σοφοκλή ο Τειρεσίας απευθυνόμενος στον Οιδίποδα λει την εξής φράση: «ξένος λόγω μέτοικος, εἶτα δ' ἔγγενής φανήσεται Θηβαῖος». Η συγκεκριμένη φράση έχει απασχολήσει σε μεγάλο βαθμό την φιλολογική έρευνα, αναφορικά με τον θεσμό της μετοικίας.

¹³⁰ Walsh 1978, 308.

να μην επιτραπεί σε ξένο να βασιλέψει στην πόλη των ευγενών Ερεχθειδών: (στ.1048 - 1060).

Αναλογιζόμενοι τα κοινωνικά δεδομένα της εποχής του Ευριπίδη, στην προσπάθεια μας να εξετάσουμε το φαινόμενο της μετανάστευσης όπως αποτυπώνεται μέσα από τον *Ίωνα*, δε θα πρέπει να παραβλέψουμε ότι οι εκδηλώσεις μίσους έναντι των μεταναστών παρουσιάζουν μια ποικιλομορφία, που δεν αφορά μόνο τον αποδέκτη των ξενοφοβικών αντιλήψεων, αλλά και τον εκφραστή τους. Και αν μέχρι ένα σημείο, εξαιρώντας την προσπάθεια δολοφονίας, οι αντιδράσεις του κύριου υπερασπιστή της αθηναϊκής αυτοχθονίας και «νόμιμης κληρονόμου» του Ερεχθέα, κρίνονται δικαιολογημένες, αναδύονται ερωτήματα πίσω από τα κίνητρα του ξενοφοβικού παραληρήματος του Παιδαγωγού. Εκφράζοντας έντονα το φόβο του για την διατάραξη της ισορροπίας της πόλης, προβάλλει τον εαυτό του ως δούλο μόνο κατά το όνομα, αφού αν ο δούλος είναι καλός, όπως ισχυρίζεται, δεν είναι χειρότερος από τους ελεύθερους πολίτες: (*Ἐν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνῃν φέρει, τοῦνομα· τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων, οὐδὲν κακίων δοῦλος, ὅστις ἐσθλὸς ἦ.*). Παρότι ιεραρχικά βρίσκεται στα κατώτερα επίπεδα της αθηναϊκής κοινωνικής διαστρωμάτωσης, αισθάνεται την ξενική απειλή πιο έντονη από κάθε άλλον χαρακτήρα του έργου. Πράγματι, κατά τον Walsh, η ανάθεση του ρόλου από τον Ευριπίδη, σε έναν χαρακτήρα που εκφράζει πιο έντονα από κάθε άλλον τις ενστάσεις του για την κληροδότηση του θρόνου της Αθήνας στον Ίωνα, ενώ την ίδια στιγμή βρίσκεται στις κατώτερες κοινωνικές βαθμίδες, προσπαθώντας να μεγενθύνει την αξία του προφασιζόμενος ότι έχει επιτύχει την πνευματική του απελευθέρωση, αποτελεί μία διαστρέβλωση των αντιλήψεων της αθηναϊκής κοινωνίας του 5ου αιώνα.¹³¹ Τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Τα λεγόμενα του Παιδαγωγού και ο ιδιαίτερος ζήλος του να αποτρέψει το κακό από το να εισχωρήσει στην πόλη, έρχεται σε πλήρη αντίφαση με την αρμοδιότητα του ίδιου. Τόσο ο Ίωνας, όσο και ο Ξούθος, διασχίζοντας τα σύνορα της πόλης, γίνονται αρχικά *παρεπίδημοι* και στη συνέχεια *μετοικοί*. Κάτι τέτοιο δεν ισχύει στην περίπτωση του Παιδαγωγού, ο οποίος είναι δούλος, χωρίς μάλιστα να είναι βέβαιο αν προέρχεται από την Αθήνα ή είναι και ο ίδιος ξένος. Παρότι επιχειρεί να ενδυθεί με τα δημοκρατικά ιδεώδη και λειτουργεί σαν να είναι Αθηναίος πολίτης, ο τρόπος συμπεριφοράς του δεν προσιδιάζει ούτε κατά το ελάχιστο στον τρόπο που αντιλαμβάνονταν οι Αθηναίοι τους μετοίκους. Όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο¹³², παρά την προσπάθεια αποκλεισμού των μετοίκων από την πρόσβαση στα αξιώματα της πόλης, οι Αθηναίοι αναγνώριζαν πλήρως τις ικανότητες τους και την καθοριστική συμβολή τους στις εμπορικές δραστηριότητες της αθηναϊκής

¹³¹ Walsh 1978, 309.

¹³² Για την ύπαρξη των μετοίκων στην καθημερινή ζωή της Αθήνας βλ. Κεφ.2. *Μετοικοί στην Αθήνα*.

οικονομίας. Οι δημοκρατικοί Αθηναίοι λοιπόν, όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Walsh, κατανοούσαν πλήρως το σκοπό της ύπαρξης των μετοίκων εντός πόλεως. Όπως αντίστοιχα και οι μέτοικοι εννοούσαν απόλυτα τη λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος¹³³. Η προέλευση του απολιτογράφου Ίωνα από μητέρα δούλα στους στίχους 837 – 838 (*ἀμήτορ', ἀναρίθμητον, ἐκ δούλης τινός, γυναικός, ἐς σὸν δῶμα δεσπότην ἄγειν.*) θα μπορούσαμε κάλλιστα να ισχυριστούμε πως πέρα από την ειρωνεία που δημιουργείται, όταν τα λόγια αυτά προέρχονται από ένα πρόσωπο που κατά πάσα πιθανότητα είναι ο ίδιος όλα τα παραπάνω, προσδίδει στο έργο έναν κωμικό τόνο, που εντείνεται ακόμα περισσότερο από στίχο 852 – 853 (*οὗ δαῖθ' ὀπλίξει, καὶ τροφεῖα δεσπότης ἀποδοὺς θανεῖν τε ζῶν τε φέγγος εἴσορᾶν.*), δικαιολογώντας απόλυτα τον χαρακτηρισμό «τραγικωμωδία» που έχει δοθεί στο έργο.

Τα δόγματα ατομικού και εθνικού εξαγνισμού τα οποία προβάλλει ο Ίων, αναδεικνύονται καθαρά μέσα από τους ήρωες που τα ασπάζονται. Ο πρεσβύτες, ο οποίος είναι ο κύριος υπερασπιστής της αυτοχθονίας, αποτελεί μία σατιρική φιγούρα που παραπέμπει στον Ευριπίδειο τύπο του πιστού υπηρέτη.¹³⁴ Τοποθετώντας τον στο επίκεντρο της ραδιουργίας, αν στην περίπτωση της Κρέουσας ο θεατής ενστερνιζόταν την αγωνία της για το μέλλον του οίκου της, στην περίπτωση του Παιδαγωγού παρατηρείται μια εξωφρενική προσπάθεια υπεράσπισης ενός κερτημένου με το οποίο δεν σχετίζεται άμεσα ο ίδιος, καθώς και μια ανεξήγητη ταύτιση με την αθηναϊκή αυτοχθονία και τον οίκο του Ερεχθέα (*Δέσποινα, προδεδόμεσθα σὺν γάρ σοι νοσῶ*). Μπορεί συνεπώς η εχθρότητα απέναντι στον ξένο, να ήταν γνώρισμα των γνήσιων Αθηναίων πολιτών, η πολιτική ιδεολογία ωστόσο που εξέφραζε το κοινό στο οποίο απευθύνεται ο Ευριπίδης, αφορούσε τους μετοίκους. Όχι τους σκλάβους... Μετατρέποντας έναν ηλικιωμένο σκλάβο σε βασικό υπέρμαχο της αυτοχθονίας, ο Ευριπίδης τοποθετεί οποιαδήποτε ξενοφοβική αντίληψη και προκατάληψη στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα του έργου, και κατά πάσα πιθανότητα και του ίδιου του κοινού, κάνοντας την επομένως ακόμα πιο εύκολη να απορριφθεί¹³⁵. Όπως αναφέρει ο Συρόπουλος, στο βιβλίο του «Το παρελθόν ως πολιτικό δεδομένο», ο αθηναϊκός πληθυσμός σε καμία περίπτωση δεν αποτελούσε μια ομοιογενή μάζα, όπου όλοι οι πολίτες ήταν ισότιμοι. Δεν υπήρχε λοιπόν λόγος η πολυσχιδής αυτή κατηγοριοποίηση της αθηναϊκής κοινωνίας να υποστεί οποιαδήποτε διαφοροποίηση στο πλαίσιο των θρησκευτικών εορτών. Ό, τι συνέβαινε στα πλαίσια ενός δημοκρατικού πολιτεύματος, θα είναι απόλυτα λογικό να υποθέσουμε ότι συνέβαινε και όταν

¹³³ Walsh 1978, 308.

¹³⁴ Walsh 1978, 303.

¹³⁵ Walsh 1978, 308.

οι πολίτες μετατρέπονταν σε θεατές κατά τη διδασκαλία μιας τραγωδίας ή κωμωδίας¹³⁶ Οι ανήκοντες σε αυτές τις κατηγορίες (μέτοικοι, επισκέπτες από άλλες περιοχές της ελληνικής επικράτειας κλπ.) αναμφίβολα γίνονταν μάρτυρες διαφόρων πλοκών τα οποία διετρεχε ένα μεγάλο εύρος νοσημάτων. Στο ερώτημα «κατά πόσο μπορούσε το κοινό αυτό να συλλάβει τους πολιτικούς υπαινιγμούς ενός έργου ή να αναγάγει σε πολιτικό επίπεδο το νόημα ενός δράματος;», ο Συρόπουλος επισημαίνει: μετά τις μεταρρυθμίσεις του 460, οι πολίτες της Αθήνας, ασχέτως από την ανάγκη ορθής καθοδήγησης, κάθε άλλο παρά άπειροι πολιτικά ήταν. Η ένταξη τους σε διοικητικές θέσεις της πόλης, τους βοηθούσε να «καλλιεργούν σταδιακά τα πολιτικά τους αισθητήρια». Θα ήταν ωστόσο φρόνιμο να θεωρήσουμε ότι η κατανόηση ορισμένων στίχων από το θεατή, δε συνεπάγεται αυτόματα τη μετάθεση της συγκεκριμένης εμπειρίας που προκύπτει από το νόημα των στίχων, στην Εκκλησία του Δήμου ή την Αγορά. Δεν θα πρέπει άλλωστε να εκλαμβάνουμε κατά τον ίδιο τρόπο την κατανόηση πολιτικών υπαινιγμών και την αναγωγή νοημάτων που απορρέουν από ένα δράμα σε πολιτικό επίπεδο, με την διαμόρφωση πολιτικής συνείδησης με εφιαλτήριο μια θεατρική παράσταση.¹³⁷

Μπορεί ο Παιδαγωγός στη συνείδηση του θεατή να διαγράφεται ως μια προσωπικότητα με χιουμοριστικά - για την ακρίβεια γελοιογραφικά - στοιχεία, που χάνει την αξιοπιστία των λεγομένων του λόγω της υπέρμετρης υπερβολής και προπάντων της ιδιότητας του, δεν παύει όμως σε καμία περίπτωση να αντικατοπτρίζει μια σύγχρονη για το θεατρικό κοινό πραγματικότητα: αν εξαιρέσουμε τις εμπορικές ικανότητες των μετοίκων και παραβλέψουμε την ένταξη τους στο κοινωνικό σύνολο με γνώμονα εισοδηματικά κριτήρια, δεν υπάρχει χώρος για τον ξένο στην αθηναϊκή δημοκρατία. Η απόπειρα του Ξούθου να πείσει τον «νεαποκτηθέντα» γιο του, να εγκαταλείψει το ιερό και να μεταναστεύσουν μαζί στην Αθήνα, όπου τον περιμένουν ευγένεια και πλούτη (στ.576-581): (*Ἄλλ' ἐκλιπῶν θεοῦ δάπεδ' ἀλητείαν τε σὴν, ἐς τὰς Ἀθήνας στειῖχε κοινόφρων πατρί, οὗ σ' ὄλβιον μὲν σκῆπτρον ἀναμένει πατρός, πολὺς δὲ πλοῦτος· οὐδὲ θάτερον νοσῶν, δυοῖν κεκλήσῃ δυσγενῆς πένης θ' ἄμα, ἀλλ' εὐγενῆς τε καὶ πολυκτῆμων βίου.*), δεν αίρει τους ενδοιασμούς του Ίωνα σχετικά με τους κινδύνους και την απέχθεια που τον περιμένει μακριά από τους Δελφούς (*Καὶ τοῦτ' ἔχων τοῦνειδος, ἀσθενῆς μὲν ὢν μηδὲν καὶ οὐδὲν ὢν κεκλήσομαι*), οδηγώντας τον στο συμπέρασμα πως η ζωή στον τόπο που ανετράφη είναι προτιμότερη από εκείνη στην Αθήνα: (*παρεῖχε τῷ θεῷ. Ταῦτα συννοούμενος κρείσσω νομίζω τάνθάδ' ἢ τάκεϊ, πάτερ.*). Ζει μια ζωή ήρεμη, απαλλαγμένη από το άγχος και τις ακραίες συμπεριφορές που δημιουργεί μια πολιτική κοινωνία. Στο πρόσωπο

¹³⁶ Συρόπουλος 2018, 62 – 65.

¹³⁷ Συρόπουλος 2018, 64 – 66.

του Ίωνα ο ποιητής πλάθει έναν ήρωα που ζει αγνά, μη έχοντας «μολυνθεί» από το δηλητήριο του κόσμου.¹³⁸ Το σημείο στο οποίο θα ήθελα ωστόσο να σταθώ περισσότερο στα λόγια του Ξούθου είναι ο τρόπος με τον οποίο προωθεί τη μετάβαση του Ίωνα στην Αθήνα. Δεν τον προτρέπει να τον ακολουθήσει ως δικό του παιδί ή μετανάστης, αλλά ως απλός θεατής (*δείπνοισι τέρψω, τῆς δ' Ἀθηναίων χθονὸς ἄζω θεατὴν δῆθεν, ὡς οὐκ ὄντ' ἐμόν*). Όπως πολύ εύστοχα υποστηρίζει η Kasimis, «η παράκληση του Ξούθου προς τον Ίωνα να αποκρύψει την βιολογική τους σχέση, υπονοεί την αστάθεια της συγγένειας, ενώ την ίδια στιγμή δείχνει τη σθεναρότητα του αίματος για το σχηματισμό και την οργάνωση μιας πολιτικής κοινωνίας». Το γεγονός ότι ο Ίωνας πρέπει να παίζει έναν ρόλο, παρά την πρόσφατη ανακάλυψη της πραγματικής του ταυτότητας, φανερώνει ότι ο Ξούθος έχει κατανοήσει την «αναποφάσιστη» αλλά και «παραγωγική» δύναμη του αίματος στην Αθήνα. Επιπλέον, η απόκρυψη της αληθινής ταυτότητας του Ίωνα, βοηθά τον Ξούθο να «παγιώσει τις συνθήκες ώστε να συνεχίσει την γενεαλογία του εντός της συγγενικής οικονομίας της πόλης. Με τον Ίωνα στην Αθήνα, ελπίζει να κληροδοτήσει στο γιο του, τον οίκο στον οποίο εντάχθηκε ο ίδιος. Σαν καλός μετανάστης λοιπόν, αναπαράγει και εκφράζει την πίστη του στην πατριαρχική τάξη συμπερίληψης της πόλης υποδοχής που του έκανε καλό».¹³⁹

Από τα παραπάνω καταλήγουμε εύλογα στο συμπέρασμα ότι μεταξύ πολιτικής ιδιότητας και μετανάστευσης υπάρχει πάντα το διαφοροποιητικό εκείνο στοιχείο που είναι συνυφασμένο με το μύθο της αυτοχθονίας: το αίμα. Ο μέτοικος δεν δύναται να γίνει πολίτης - πλην απειροελαχίστων εξαιρέσεων - γιατί πολύ απλά δεν συνδέεται με την πόλη με δεσμούς αίματος. Ο Ξούθος δεν είναι ο μόνος ξένος ο οποίος έχει καταλάβει τη σημασία που έχει η γενεαλογία στην Αθήνα. Στο διάλογο που ακολουθεί τη στιγμή της αποκάλυψης από τον Ξούθο, ο Ίωνας αναφέρει πως πρέπει εκτός από τον πατέρα του, να βρει και τη μητέρα του. Προερχόμενος από μη Αθηναίο πατέρα, η μοναδική του ελπίδα να εξασφαλίσει το δικαίωμα της *παρρησίας* στην Αθήνα, είναι η γυναίκα που τον γέννησε να είναι Αθηναία. Γιατί όταν ένας ξένος «πέσει» σε ξένη πόλη, όσα δικαιώματα και αν αποκτήσει, όσο πολίτης και αν γίνει, πάντοτε θα παραμένει δούλος ως προς το λόγο: (*ἐκ τῶν Ἀθηνῶν μ' ἢ τεκοῦσ' εἶη γυνή, ὥς μοι γένηται μητρόθεν παρρησία. Καθαρὰν γὰρ ἦν τις ἐς πόλιν πέσῃ ξένος, κὰν τοῖς λόγοισιν ἄστὸς ᾗ, τό γε στόμα δοῦλον πέπαται κούκ ἔχει παρρησίαν*). Από τη στιγμή που το αίμα γίνεται η βάση απόδοσης της πολιτικής ιδιότητας, η σταθεροποίηση ενός Αθηναίου ως αυτόχθονα στην κοινή συνείδηση, ανεξάρτητα από την οικονομική του επιφάνεια, του εξασφάλιζε την πρόσβαση στα κοινά της πόλης. Τόσο οι φτωχοί, όσο και οι εύποροι Αθηναίοι πολίτες είχαν

¹³⁸ Lesky 1993, 267.

¹³⁹ Kasimis 2018, 45.

την δυνατότητα συμμετοχής στα αξιώματα και τη διοίκηση της πόλης, παρότι επί της ουσίας οι πιο ισχυροί οικονομικά απολάμβαναν επιπλέον προνόμια όπως η ρητορική, κάτι το οποίο οι οικονομικά ασθενέστεροι δεν μπορούσαν να κατορθώσουν.¹⁴⁰ Το γεγονός ωστόσο ότι η ρητορική αποτελούσε προνόμιο των λίγων, μας βοηθά από μόνο του να κατανοήσουμε ακόμα καλύτερα τη σημασία και την οικονομική επιφάνεια που απέκτησαν μέτοικοι εντός Αθηνών. Από τη στιγμή λοιπόν που ένας από τους πιο σημαντικούς ρήτορες όλων των εποχών, ο Λυσίας, ήταν όπως γνωρίζουμε μέτοικος, τότε στα πλαίσια της εξέτασης του όρου μετανάστευση στον *Ίωνα*, παράλληλα με τον όρο *αίμα*, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη και ο παράγοντας *πλούτος*.

Η κοινωνική διαβάθμιση των κατοίκων μιας πόλης, δεν αφορούσε μόνο τους Αθηναίους πολίτες. Κατά τρόπο παρόμοιο, και οι μέτοικοι δεν ανήκαν αποκλειστικά και μόνο στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Αυτό που πρέπει να διευκρινίσουμε ωστόσο είναι ότι ασχέτως οικονομικής ισχύος, οι πολίτες οποιασδήποτε τάξης υπερτερούσαν, στην υπόληψη των υπολοίπων, των μετοίκων. Στην Κλασική Αθήνα λοιπόν, το αίμα επισκιάζει σε κάθε περίπτωση τον πλούτο και την οικονομική επιφάνεια. Και αυτό ακριβώς είναι το επιχείρημα που προτάσσει ο Ίωνας στις παρακλήσεις του Ξούθου να μεταναστεύσει μαζί του στην Αθήνα. Όσο γλυκό και αν είναι το χρυσάφι και τα πλούτη, στην Αθήνα θα είναι πάντα ένας ξένος που ζει στην ανασφάλεια και τον φόβο: (*Εἴποις ἂν ὡς ὁ χρυσὸς ἐκνικᾷ τάδε, πλουτεῖν τε τερπνόν; Οὐ φιλῶ φόβους κλύειν ἐν χερσὶ σῶζων ὄλβον οὐδ' ἔχειν πόνους· εἴη γ' ἐμοὶ <μὲν> μέτρια μὴ λυπουμένῳ.*) Εφόσον η αυτοχθονία παρέχει στο άτομο τη δυνατότητα να προβάλλει την κοινωνική του θέση, και πιο συγκεκριμένα την ιδιότητα του πολίτη ως ένα εγγενές γνώρισμα, που αποκτάται αυτόματα τη στιγμή της γέννησης του, η υπακοή στις συμβάσεις της καθώς και η παραβίαση τους, δε θα έπρεπε να εκλαμβάνονται απλά ως μεταβαλλόμενη θέση, αλλά ως ενέργειες που εξαχνώνονται μέσα στο ίδιο το άτομο. Αρκεί να φέρουμε κατά νου την απάντηση του Οιδίποδα στο Χορό, στο *Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶ*, όταν του θέτει ερώτημα σχετικά με την ταυτότητα του: δεν απαντάει «εἶμαι σε εξορία», κατάσταση που υποδηλώνει την κατοίκηση σε μια ξένη επιβαλλόμενη περιοχή, αλλά «εἶμαι εξόριστος». Η κοινωνική του θέση έχει γίνει πλέον η ίδια του η ύπαρξη, από τη στιγμή που το αίμα καθορίζει και τα δύο.¹⁴¹

¹⁴⁰ Holland 2019, 159 – 169.

¹⁴¹ Holland 2019, 163.

Κεφάλαιο 5. Γιατί επιλέγει ο Ευριπίδης να γράψει τον *Ίωνα* στη συγκεκριμένη φάση του Πελοποννησιακού Πολέμου – Συμπεράσματα.

5.1. Οι *Έρμαϊ*, ο Αλκιβιάδης και η ημερομηνία συγγραφής του «*Ίωνα*».

Η έννοια της αυτοχθονίας στο έργο, - παρότι ετυμολογικά συγγενικές λέξεις θα συναντήσουμε μόνο τρεις στους 1622 συνολικά στίχους του *Ίωνα* (στ. 29, 589, 737) - γίνεται αντιληπτή από την αρχή κίολας του έργου όταν στο στίχο 29 (*ὦ σύγγον', ἔλθων λαὸν εἰς αὐτόχθονα κλεινῶν Ἀθηναῶν*), ο Απόλλωνας ζητάει από τον Ερμή να μεταβεί στον αυτόχθονα λαό των Αθηναίων και να φέρει από το σπήλαιο το βρέφος. Πριν ωστόσο εμβαθύνουμε στη σύνδεση της αυτοχθονίας με τη μυθολογική παράδοση και το πως θα μπορούσε αυτή να αποτελέσει τη βάση του πολιτικού «ευνουχισμού» των μετοίκων, είναι απαραίτητο να γίνουν ορισμένες διευκρινίσεις γύρω από το νεφελώδες τοπίο της ημερομηνίας συγγραφής του έργου και το ιστορικό υπόβαθρο της εποχής. Στον Πρόλογο, και πιο συγκεκριμένα στο στίχο 30, όπου ο Ερμής επαναλαμβάνει τα λόγια του Απόλλωνα προς αυτόν, βλέπουμε τοποθετημένη σε παρένθεση τη φράση: «οἴσθα γὰρ θεᾶς πόλιν». Φαινομενικά, η ανάθεση της αποστολής στον Ερμή είναι απόλυτα φυσιολογική αν αναλογιστούμε πως γίνεται λόγος για τον αγγελιοφόρο των θεών και συνδετικό κρίκο μεταξύ Ολύμπου και επίγειου κόσμου. Για ποιο λόγο όμως επιλεγεί ο Ευριπίδης να «στείλει» τον Ερμή στην πόλη της Αθηνάς, όπως αναφέρει στην παρένθεση, και όχι τον άμεσα ενδιαφερόμενο Απόλλωνα; Η έμφαση στον Ερμή και η σύνδεση του με την Αθήνα κάθε άλλο παρά ως τυχαία μπορεί να εκληφθεί. Από πηγές της αρχαιότητας γνωρίζουμε πως για την οριοθέτηση μιας ακίνητης περιουσίας, ως οδοδείκτες ή αφιερώματα, οι αρχαίοι Έλληνες χρησιμοποιούσαν λίθινες ορθογώνιες πλάκες με τέσσερις πλευρές, που αποκαλούσαν *Έρμαϊ* και οι οποίες έφεραν στην κορυφή τους την προτομή ενός άνδρα. Ιδιαίτερα συνήθης ήταν μάλιστα η τοποθέτησή τους στην είσοδο των ναών. Σύμφωνα με τον Gunther, αν αποδεχτούμε την ερμηνεία της φράσης στην παρένθεση, θα μπορούσαμε να τη συσχετίσουμε με ένα από τα πιο πολυσυζητημένα και ακανθώδη θέματα που αφορούν τη συγκεκριμένη τραγωδία: την ακριβή ημερομηνία της.

Η έρευνα, αναζητώντας ένα δόκιμο ερμηνευτικό πλαίσιο τοποθετεί το έργο μεταξύ του 421, έτους σύναψης της καθόλου ευνοϊκής για τους Αθηναίους Νικειού Ειρήνης, και του 415, έτους της Σικελικής Εκστρατείας. Η περιγραφή της Αχαΐας, στο στίχο 1592 (*ὄς γῆς παραλίας Ρίου πέλας*), έχει ωθήσει αρκετούς μελετητές να υποστηρίξουν πως η αναφορά στο Ρίο έχει παρακινηθεί από τις ενέργειες του Αλκιβιάδη στην περιοχή εκείνη, τον προηγούμενο μόλις

χρόνο.¹⁴² Η μετρική ανάλυση, όπως επίσης και οι θεατρικοί δείκτες, σηματοδοτούν μια ημερομηνία στα μέσα περίπου της δεκαετίας του 410, ενώ η ανάλυση σε ιαμβικά τρίμετρα τοποθετούν το έργο μεταξύ του 415, έτος διδασκαλίας των Τρωάδων, και του 412, έτους διδασκαλίας της Ελένης. Οι ημερομηνίες στις οποίες έχει καταλήξει σε γενικές γραμμές η σύγχρονη έρευνα ποικίλουν, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να ταχθούμε με απόλυτη βεβαιότητα, υπέρ μιας συγκεκριμένης. Η αναφορά στις Ερμές, αν ενστερνιστούμε τη σχετική θεωρία, μας βοηθάει να περιορίσουμε σημαντικά το χρονικό εύρος καθώς με αυτές έχει συνδεθεί ένα από τα πιο ειδικά, εγκλήματα της εποχής: ο ακρωτηριασμός τους λίγο πριν την Σικελική Εκστρατεία το 415.¹⁴³ Στο πλαίσιο της πολιτικής ανάγνωσης του Ίωνα, δεσπόζει η άποψη πολλών μελετητών που συνδέουν την τραγωδία του Ευριπίδη με μια από τις πιο αμφιλεγόμενες και εξέχουσες προσωπικότητες της εποχής, στον οποίο αποδίδεται μάλιστα η ιδέα της Σικελικής Εκστρατείας, τον Αλκιβιάδη. Όπως επισημαίνει ο Vickers, δίνοντας μια διαφορετική εκδοχή σχετικά με την ημερομηνία του έργου, ο Ίων γράφτηκε το έτος 409, προκειμένου να ενισχύσει την υπόθεση του επαναπατρισμού του Αλκιβιάδη στην Αθήνα.¹⁴⁴ Σε αντίθεση με το Σοφοκλή ο οποίος με κάθε ευκαιρία τείνει να στηλιτεύσει και να αναδείξει τις αρνητικές πτυχές της προσωπικότητας του Αλκιβιάδη, ο Ευριπίδης κάνει το ακριβώς αντίθετο. Επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει τις ρίζες της μυθολογικής παράδοσης που θέλει τον Αλκιβιάδη, εξαιτίας των σωματικών του προσόντων να προέρχεται από τον Αϊάντα, δημιουργώντας μέσα από τον Ίωνα, μια νέα γενεαλογία σύμφωνα με την οποία ο Αθηναίος πολιτικός και στρατηγός προέρχεται από τον Απόλλωνα.¹⁴⁵ Ιδιαίτερη σημασία έχει και η επιλογή από τον Ευριπίδη, του τόπου που εκτυλίσσεται το δράμα. Οι Δελφοί, τόπος λατρείας του θεού, σχετίζονται άμεσα με τον οίκο των Αλκμεωνιδών, από τον οποίο και προέρχεται ο Αλκιβιάδης ([Πλουτ,Αλκ.1.1] «Τὸ Ἀλκιβιάδου γένος ἄνωθεν Εὐρυσάκην τὸν Αἴαντος ἀρχηγὸν ἔχειν δοκεῖ, πρὸς δὲ μητρὸς Ἀλκμαιωνίδης ἦν»), αφού ήταν εκείνοι που ανακατασκεύασαν το ναό του Απόλλωνα στους Δελφούς, κερδίζοντας την εύνοια της περιοχής, γεγονός που αποδεικνύεται από την έμπρακτη στήριξή τους προς τους Αλκμεωνίδες κατά την περίοδο της αποκατάστασης της δημοκρατίας.¹⁴⁶

Η συμβολική λοιπόν παρουσία του Ερμή σε κάθε σχεδόν γωνιά της πόλης μέσω των Ερμών, μετουσιώνεται μέσα από τον Ευριπίδη σε πολιτικό υπαινιγμό που υποβοηθά τον προσδιορισμό της ημερομηνίας σύνθεσης του Ίωνα, κατά τρόπο παρόμοιο που ο Ίων

¹⁴² Conacher 1959, 20 – 39.

¹⁴³ Gunther 2010, 647 – 651.

¹⁴⁴ Vickers 2014, 299.

¹⁴⁵ Vickers 2014, 312.

¹⁴⁶ Agard 1923, 174- 183.

αποτελεί φάρο ελπίδας για την αποκατάσταση της κοινωνικής εικόνας και υπόληψης του εξόριστου Αλκιβιάδη. Σε κάθε περίπτωση, η ακριβής ημερομηνία κατά την οποία συνετέθη ο Ίων παραμένει ένα ζήτημα που υπολείπεται επαρκών πειστηρίων για τον αδιαφιλονίκητο ισχυρισμό περί μιας και μοναδικής ημερομηνίας.

Οποιαδήποτε προσπάθεια προσέγγισης του σκοπού συγγραφής του Ίωνα σε μια περίοδο που χαρακτηρίζουν η αβεβαιότητα, ο φόβος και αν μη τι άλλο η δυσχερής θέση της Αθήνας τη δεδομένη χρονική περίοδο, δεν επιτάσσει απλώς την τοποθέτηση του έργου μέσα στο πολιτικό περίγραμμα της εποχής (όπως η περίπτωση του Αλκιβιάδη ή η Νικίειος Ειρήνη), αλλά τη συνεξέταση πολιτικής, ιδεολογικής (ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη, μέτοικοι κ.α) και ιστορικής πραγματικότητας (Πελοποννησιακός Πόλεμος). Το τεταμένο κλίμα του Πελοποννησιακού Πολέμου και ο εμφύλιος αλληλοσπαραγμός, καθιστούν, όπως ήδη αναφέραμε, πιο έντονη από ποτέ την ανάγκη της Αθήνας να αναδείξει τη διαφορετικότητα της συγκριτικά με τις υπόλοιπες ελληνικές πόλεις - κράτη (συμμάχους και μη), και να προβάλλει το συστατικό εκείνο στοιχείο το οποίο υπερτονίζει τη μοναδικότητα της πόλης, τη γέννηση των κατοίκων της από τα ιερά χώματα της πόλης της Παλλάδας και μια άμεικτη γενεαλογία που φτάνει μέχρι τους μυθικούς αυτόχθονες βασιλείς. Η επιλογή του τίτλου του δράματος από τον Ευριπίδη και μιας θεματολογίας που δομείται γύρω από την αυτοχθονία, αποτελεί δίχως καμία αμφιβολία ένα πολιτικό μήνυμα προς πάσα κατεύθυνση: συμμάχους, αντιπάλους (με βασικό αποδέκτη το αντίπαλο δέος, Σπάρτη), αλλά φυσικά και τους ίδιους τους Αθηναίους, των οποίων το ηθικό θέλει να τονώσει ο ποιητής, μέσα από την επίτευξη πολιτικής ενότητας.

Στον *Ίωνα*, που αποτελεί έργο *par excellence*¹⁴⁷, η ηγεμονική θέση της Αθήνας, εντός Ιωνικής Συμμαχίας, επιβεβαιώνεται μέσα από την αυτοχθονία του ίδιου του πρωταγωνιστή. Μια αυτοχθονία η οποία σύμφωνα με την Karamanou, δεν επιδιώκει απλώς τη στηλίτευση της υπερβολικά ανταγωνιστικής δημόσιας ζωής της πόλης¹⁴⁸ (στ. 595 - 606 / 625 - 632). Ταυτόχρονα αποτελεί κάλεσμα του ποιητή για πολιτική μετριοπάθεια, καθρεφτίζοντας έτσι την σύγχρονη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα του όψιμου 5ου αιώνα, που σημαδεύεται από τη δράση των δημαγωγών. Με τον *Ίωνα* λοιπόν, ο ποιητής προωθεί μια ήρεμη ηθική συμπεριφορά που χαρακτηρίζεται πρωτίστως από μετριοπάθεια και δικαιοσύνη απέναντι στην πολιτική και οικονομική ισχύ¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Για *Ερεχθέα* του Ευριπίδη και αυτοχθονία, βλ. κεφ.1.Το ζήτημα της ταυτότητας του πολίτη στην Αθήνα την εποχή του Ευριπίδη.

¹⁴⁸ Karamanou 2012, 244.

¹⁴⁹ Karamanou 2012, 247.

5.2. Ο ρόλος των Δελφών και του Απόλλωνα στον Ίωνα.

Ο ακριβής προσδιορισμός της χρονολογίας συγγραφής του Ίωνα, θα αποτελούσε αυτόματα σημαντικό τεκμήριο που θα αναδείκνυε τις προθέσεις του ποιητή, και θα φώτιζε πτυχές που παραμένουν μέχρι σήμερα «σκοτεινές» αναφορικά με το συγκεκριμένο δράμα. Από τη στιγμή που το ζήτημα της χρονολόγησης του έργου πλανάται μετέωρο, τα κίνητρα πίσω από τη σύνθεση του Ίωνα θα πρέπει να εξεταστούν σε ένα πιο ευέλικτο ιστορικό πλαίσιο. Κι αν η σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα του ποιητή, η οποία χαρακτηρίζεται από πλήθος μεταναστευτικών ρευμάτων προς την πόλη των Αθηνών, ή επιτάσσει την ανάγκη διατράνωσης της αυτοχθονίας ως μέσο επιβολής της Αθήνας έναντι εχθρών και συμμάχων, περιβάλλει τα λεπτά ζητήματα της πρόσβασης στην πολιτική ιδιότητα και της μετοικίας, βασικό πυλώνα της διερεύνησης των προθέσεων του ποιητή αποτελεί, θεωρώ, η εκτύλιξη των γεγονότων και η εξέλιξη του δράματος στον ιερό χώρο του μαντείου των Δελφών.

Αρκεί να παρατηρήσει κανείς την αρχή του έργου για να συμπεράνει πως η επιλογή των Δελφών κάθε άλλο παρά τυχαία είναι. Ο Απόλλωνας (με τη λατρεία του οποίου είναι συνυφασμένο το μαντείο) παρουσιάζεται να βρίσκεται στους Δελφούς: (*Ἦκω δὲ Δελφῶν τήνδε γῆν, ἴν' ὀμφαλὸν μέσον καθίζων Φοῖβος ὕμνωδεῖ βροτοῖς*). Οι στίχοι 10 - 11, λίγο παρακάτω (*Οὗ παιδ' Ἐρεχθέως Φοῖβος ἔξευξεν γάμοις βία Κρέουσαν, ἔνθα προσβόρρους πέτρας*) εγείρουν εύλογα προβληματισμούς γύρω από την ευσέβεια του ποιητή. Γνωρίζοντας ωστόσο πως οποιαδήποτε κατηγορία περί ασέβειας προς τους θεούς από τη μεριά του Ευριπίδη αποτελεί μια ανυπόστατη και ελλιπώς τεκμηριωμένη υπόθεση, θα ήταν απόλυτα φυσιολογικό να μας προβληματίσει η παρουσίαση του Απόλλωνα ως βιαστή θεού, στην περίπτωση της Κρέουσας, και ως απατεώνας που δίνει έναν - φαινομενικά - ψευδή χρησμό σχετικά με την ταυτότητα του Ίωνα ως γιου του Ξούθου. Αυτή ακριβώς η ενέργεια του Ευριπίδη, να «πλάσει» έναν θεό του οποίου η συμπεριφορά αποκλίνει σημαντικά από την εξειδανικευμένη εικόνα που είχε ο αρχαίος Έλληνας για τους θεούς του, θα μπορούσε να μας προσανατολίσει καλύτερα όσον αφορά τη συγγραφή του Ίωνα στη συγκεκριμένη φάση του Πελοποννησιακού Πολέμου. Θεωρώντας δεδομένη την σύνθεση του δράματος στο διάστημα που καλύπτει το χρονικό εύρος από τη σύναψη της Νικειῖου Ειρήνης έως την Σικελική Εκστρατεία, δύο γεγονότων που ανασύρουν δυσάρεστες εμπειρίες στη μνήμη των Αθηναίων, καθίσταται ακόμα πιο εύκολη η προσέγγιση των επιδιώξεων του Ευριπίδη μέσω της επιλογής των Δελφών ως δραματικού τόπου.

Η επίσκεψη μιας αντιπροσωπείας σε ένα μαντείο πριν από μια στρατιωτική επιχείρηση αποτελούσε φαινόμενο άκρως συνηθισμένο στην αρχαία Ελλάδα. Πόσο μάλιστα όταν γίνεται

λόγος για ένα από τα σημαντικότερα μαντεία του αρχαίου κόσμου, όπως αυτό των Δελφών, στη χρησιμοδότηση του οποίου στηρίχθηκαν οι Αθηναίοι για την αποστολή στρατευμάτων στη Σικελία. Η Σικελική Εκστρατεία και η πανωλεθρία των Αθηναίων, ιστορικό γεγονός με ιδιαίτερη σημασία για την έκβαση του Πελοποννησιακού Πολέμου και το μέλλον της πόλης, οδήγησε όπως ήταν φυσικό σε αντιδράσεις που σχετίζονταν με την εγκυρότητα των χρησμών του μαντείου και κατ' επέκταση του ίδιου του Απόλλωνα. Την περιρρέουσα ατμόσφαιρα του διαστήματος που ακολουθεί την ήττα της Αθήνας αποδίδει με μεγάλη παραστατικότητα ο Θουκυδίδης, συμπυκνώνοντας σε μόλις δύο γραμμές την οργή των Αθηναίων απέναντι στους Δελφούς και καθιστώντας σαφές ότι η θεϊκή προφητεία έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη λήψη της τελικής απόφασης: [Θουκ.8.1.1] «ὠργίζοντο δὲ καὶ τοῖς χρησμολόγοις τε καὶ μάντεσι καὶ ὁπόσοι τι τότε αὐτοὺς θειάσαντες ἐπήλπισαν ὡς λήγονται Σικελία». Όταν λοιπόν οι Αθηναίοι πληροφορήθηκαν το 413/412 τη μοίρα του αθηναϊκού στρατού, οργίστηκαν με κάθε έναν που παρακίνησε με ενθουσιασμό, την αναχώρηση με στόχο την κατάληψη της Σικελίας. Από τους ρήτορες (χαλεποὶ μὲν ἦσαν τοῖς ξυμπροθυμηθεῖσι τῶν ῥητόρων τὸν ἔκπλουν), μέχρι τους εκπροσώπους του Απόλλωνα στους Δελφούς.¹⁵⁰ Η αποτυχημένη χρησιμοδότηση ωστόσο δεν ήταν ο μοναδικός λόγος για τη γέννηση ενός αντι - θρησκευτικού κινήματος στην Αθήνα την εποχή του Ευριπίδη, με αποδέκτη τους Δελφούς. Η φιλικά προσκείμενη στάση του μαντείου προς τον μεγαλύτερο εχθρό των Αθηναίων, τη Σπάρτη, κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου, ενέτεινε την άποψη πως οι Δελφοί συνιστούν Σπαρτιατικό προπύργιο και σημαντικότερο εχθρό της Αθήνας. Όταν οι Σπαρτιάτες επισκέφθηκαν τους Δελφούς για να πάρουν χρησμό σχετικά με το αν θα επικρατήσουν της Αθήνας, η απάντηση του μαντείου έμελλε να καταδικάσει μια για πάντα τις σχέσεις του με την Αθήνα. Όχι μόνο χρησιμοδότησε πως τελικός θριαμβευτής θα ήταν η Σπάρτη (με την προϋπόθεση ότι θα επιτεθεί με όλες της τις δυνάμεις) , αλλά και ότι ο θεός θα συνδράμει στον αγώνα τους, είτε τον επικαλεστούν για ενίσχυση είτε όχι: [Θουκ.1.118.3] «πέμπαντες δὲ ἐς Δελφοὺς ἐπηρώτων τὸν θεὸν εἰ πολεμοῦσιν ἄμεινον ἔσται· ὁ δὲ ἀνεῖλεν αὐτοῖς, ὡς λέγεται, κατὰ κράτος πολεμοῦσι νίκην ἔσεσθαι, καὶ αὐτὸς ἔφη ξυλλήψεσθαι καὶ παρακαλούμενος καὶ ἄκλητος».

Η Σικελική καταστροφή δημιουργεί πλέον μια νέα κοινωνική πραγματικότητα που χαρακτηρίζεται από την έντονη απογοήτευση των Αθηναίων από το θείο. Η αμφισβήτηση της εγκυρότητας των χρησμών του μαντείου των Δελφών και η αποστασιοποίηση ενός διόλου αμελητέου αριθμού πολιτών από τη θρησκεία γίνεται αντικείμενο πραγματείας στα χέρια του

¹⁵⁰ Powell 1979, 15 – 31.

Ευριπίδη, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι η ηθική μεταστροφή των Αθηναίων δεν προβληματίσε και τους προκατόχους του. Στο *Οιδίπους Τύραννος* του Σοφοκλή, διατυπώνεται ξεκάθαρα η απογοήτευση του ποιητή για τη στάση των συγχρόνων του:

«φθίνοντα γὰρ Λαΐου παλαιὰ θέσφατ' ἔξαιροῦσιν ἤδη, κούδαμοῦ τιμαῖς Ἀπόλλων ἐμφανής· ἔρρει δὲ τὰ θεῖα»

(μτφ. Αμφισβητούν το κύρος των χρησμών που παλαιόθεν δόθηκαν στον Λαίο· ο Απόλλων φανερά πουθενά δεν τιμάται· ρημάζανε τα θεία).

Το μαντείο των Δελφών ανέκαθεν αποτελούσε ακρογωνιαίο λίθο της Ολύμπιας λατρείας. Σύμφωνα με τον Verrall, ο Σοφοκλής του οποίου η προσέγγιση είναι, όπως και του Αισχύλου, πιο ορθόδοξη, υπερασπίζεται με υπερηφάνεια το μαντείο και τους χρησμούς του, ενώ η θρησκεία είναι πιο σταθερή από ποτέ. Στον *Ιωνα*, τα πράγματα είναι διαφορετικά. Η κατηγορία ότι ο Ευριπίδης, αποστρεφόταν την Ολύμπια θρησκεία εξαιτίας πρωτίστως του δόγματός του, αιωρούταν ανέκαθεν πάνω από το συγγραφικό του έργο. Ένα δόγμα, το οποίο (όπως και εκείνοι τους οποίους εξέφραζαν οι απόψεις του ποιητή), συσχετίζαν με την αστοχία των χρησμών. Συνεχίζοντας στο ίδιο μήκος κύματος, ο Verrall, θεωρεί ότι η αντίληψη του ποιητή και των ομοϊδεατών του, πως οι Δελφοί ήταν για την Αθήνα μια εχθρική επικράτεια, σχετίζεται με την επιλογή του Ευριπίδη να προβάλλει τον ίδιο τον θεό με μια εικόνα που δεν τον κολακεύει σε καμία περίπτωση. «Το να προσβάλλει τον Απόλλωνα και την εξουσία των Δελφών είναι ένα μοτίβο με διαρκή παρουσία στο έργο του, ιδιαίτερα δυνατό σε έργα όπως ο *Ορέστης* και η *Ανδρομάχη*, κυρίαρχο όμως στον *Ιωνα*»¹⁵¹. Η αμφισβήτηση της αξιοπιστίας του χρησμού του Απόλλωνα έχει ερμηνευτεί κατά καιρούς ως μια ευριπίδεια αντίδραση προς τις φιλοσπαρτιατικές διαθέσεις του μαντείου πριν την αρχή του Πελοποννησιακού Πολέμου. Μπορεί φαινομενικά η ειλικρίνεια του θεού να αμφισβητείται σε σημαντικό βαθμό, παρόλα αυτά παρουσιάζεται ως στοργικός πατέρας. Επιτρέπει στην αυτόχθονη και αυθάδη βασίλισσα της Αθήνας να καταφύγει στο βωμό του ενώ την ίδια στιγμή δεν αποτρέπει την ιέρεια του να αποκαλύψει τις καθοριστικές για τη λύση του δράματος πληροφορίες γύρω από την ταυτότητα του νεαρού *Ιωνα*.

Το μήνυμα που θέλει να περάσει μέσω του Απόλλωνα ο ποιητής είναι ότι οι θεοί, ακόμα και αυτός της προφητείας, μπορεί να κάνει λάθος, καθώς και ότι πολλές φορές οι άνθρωποι δεν

¹⁵¹ Verrall 1890, 16.

ακούν αυτό που ενδόμυχα επιθυμούν να ακούσουν. Ούτε η συμπερορά των ίδιων είναι υποδειγματική, αφού συχνά δεν κάνουν στο θεό τη σωστή ερώτηση. Θα ήταν ωστόσο άδικο απέναντι στο θαυμάσιο αυτό δράμα να εκληφθεί αποκλειστικά και μόνο ως μια προσπάθεια του Ευριπίδη να θίξει τους δεσμούς συμπάθειας μεταξύ Σπάρτης και Δελφών, τη στιγμή που η υπενθύμιση των στενών δεσμών του παρελθόντος μεταξύ Αθήνας και μαντείου θα έμοιαζε περισσότερο ρεαλιστική. Επιλέγοντας τον ναό του Απόλλωνα ως δραματικό τόπο, ο Ευριπίδης φέρνει σε πρώτο πλάνο το μνημείο που αποτελούσε κυρίαρχο έμβλημα της σχέσης Αθήνας – Δελφών, αγκυροβλώντας έτσι την δραματική έκδοση της αθηναϊκής γενεαλογίας σε μια απτή και ρεαλιστική πραγματικότητα.¹⁵²

Στο πλαίσιο εξέτασης του ερωτήματος «γιατί επιλέγει να γράψει ο Ευριπίδης τον *Ίωνα* στη συγκεκριμένη φάση του Πελοποννησιακού Πολέμου;», σημείο «κλειδί» για την ερμηνεία βαθύτερων νοημάτων δεν αποκλείεται να αποτελεί ο ίδιος ο Απόλλωνας. Προκειμένου τα σχέδια του θεού να πραγματοποιηθούν, απαραίτητη προϋπόθεση αποτελεί η εξαπάτηση του Ξούθου. Μετά την αποτροπή του δράματος με την αποκάλυψη της αληθινής ταυτότητας του Ίωνα, το πρόσωπο που πρέπει οπωσδήποτε να παραμείνει στην πλάνη ώστε να επέλθει το αίσιο τέλος το οποίο προμηνύει η Αθηνά, είναι η διατήρηση του μυστικού του θεού και της πλάνης στην οποία βρίσκεται ο Ξούθος (*Νῦν οὖν σιώπα, παῖς ὄδ' ὡς πέφυκε σός, ἴν' ἢ δόκησις Ξοῦθον ἠδέως ἔχη*). Η υπόσχεση όμως της Αθηνάς για ένα λαμπρό αθηναϊκό μέλλον, υπονοεί την απόκρυψη του μυστικού από την πλευρά του Ίωνα και της Κρέουσας, και την εξαπάτηση του Ξούθου. Αν θεωρήσουμε ότι πίσω από τη διαστρευλωμένη και ελαττωματική εικόνα του Απόλλωνα στον *Ίωνα* βρίσκεται ο ίδιος ο Ευριπίδης, τότε επί της ουσίας ο Ευριπίδης δεν κάνει τίποτα περισσότερο απ' ό,τι θα έκανε κάθε ποιητής: δημιουργεί πλάνες που μοιάζουν με αλήθεια. Με την αποδοχή του ρόλου που του έχει αναθέσει ο Απόλλωνας, ο Ίωνας θα γίνει γενάρχης της Ιωνικής και των τεσσάρων Αθηναϊκών φυλών. Η Κρέουσα αποκόπτοντας κάθε δεσμό με ένα γένος με σκοτεινό παρελθόν, θα γίνει μητριάρχης των Ιώνων, των Αχαιών και των Δωριέων. Αν λοιπόν αιώτερος σκοπός του *Ίωνα* είναι η δοξολογία της Αθήνας, τότε αναγκαία για τη συνέχιση της είναι η αποστασιοποίηση από κάθε τραγική πράξη. Η ταύτιση του Ευριπίδη με τον Απόλλωνα και η προσπάθεια δημιουργίας ενός αίσιου τέλους, ίσως να δίνει την απάντηση στο ερώτημα γιατί η συμπεριφορά του Απόλλωνα αποκλίνει τόσο από την αψεγάδιαστη εικόνα που είχαν οι Αθηναίοι για τους θεούς τους και γιατί χειραγωγεί τους θνητούς, ακόμα και τους άλλους θεούς, κατά τέτοιο εξαναγκαστικό και αλλόκοτο τρόπο.¹⁵³

¹⁵² Athanassaki 2010, 236.

¹⁵³ Thornburn 2001, 236.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

Adkins, A. W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. Επιμ. M. I. Finley. London: Chatto & Windus.

Agard, W. R. 1923. «The Date of the Metopes of the Athenian Treasury at Delphi». Στο *American Journal of Archaeology*, vol.27, no.2. 174 – 183. Archaeological Institute of America.

Akrigg, B. 2015. *Metics in Athens*. Στο C. Taylor και K. Vlassopoulos, ed., *Communities and Networks in the Ancient Greek World*. Oxford: Oxford University Press.

Akrigg, B. 2019. *Population and Economy in Classical Athens*. Cambridge University Press.

Andrewes, A. 1983. *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία*, μτφρ. Παναγόπουλος, Α. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Athanassaki L. 2010. «ART AND POLITICS IN EURIPIDES' ION: THE GIGANTOMACHY AS SPECTACLE AND MODEL OF ACTION». Στο *Mito y Performance, de Grecia a la Modernidad*, επιμ. A. M. Gonzalez de Tobia, 199 – 242. La Plata: Faculty of Humanities and Education Sciences.

Austin, M.M. 1979. Review of *The Ideology of the Athenian Metic*, by D. Whitehead». Στο *Phoenix*, vol.32, 170-173.

Bakewell, G. 1999. «Lysias 12 and Lysias 31: Metics and Athenian Citizenship in the Aftermath of the Thirty». Στο *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 40, έκδ. 1^η.

Bakewell, G.W. 1997. «Μετουκία in the “Supplices” of Aeschylus» στο *Classical Antiquity*, vol.16. έκδ. 2^η, 209 - 228. University of California Press.

Balot, R.K. 2017. «Revisiting the Classical Ideal of Citizenship». Στο *The Oxford Handbook of Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Beck, H. επιμ. 2013. *Blackwell Companions to the Ancient World: A Companion to Ancient Greek Government*. Chichester: Wiley – Blackwell.

Blok, J. 2017. *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blok, J.H. 2009. «Perikles' Citizenship Law: A New Perspective.» Στο *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, B.d 58, H.2, 141-170, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Blume, H.D. 2008. Ανατύπωση. *Εισαγωγή στο Αρχαίο Θέατρο*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Αρχική έκδοση, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Boegehold, A. 1994. «Perikles' Citizenship Law of 451/0 B.C.». στο *Athenian Identity and Civic Ideology*. Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press.

Collard, C., M.J. Cropp και K.H. Lee. 1995. *Euripides Selected Fragmentary Plays*, vol.1. Warminster: Phillips.

Conacher, D. J. 1959. «The Paradox of Euripides' Ion». Στο *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 90, 20 – 39. The Johns Hopkins University Press.

Develin, R. 1989. *Athenian Officials: 684-321 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durant, W. 1965. *Παγκόσμια Ιστορία του πολιτισμού*, τόμ. Β, Ελληνική Έκδοση. Αθήνα: Αφοί Συρόπουλοι & Κ. Κουμουνδουρέας.

Farrington, A. 1991. «ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ: Social Self-Knowledge in *Euripides' Ion*». Στο *Rhenisches Museum für Philologie, Neue Folge, 134. Bd., H. 2*, 120 – 136. J.D. Sauerländers Verlag.

Forehand, W.E. 1979. «Truth and Reality in Euripides' Ion». Στο *Ramus*, vol.8, έκδ.2^η, 174-187. Aureal Publications.

Geschiere, P. 2011. «Autochthony , Citizenship, and Exclusion – Paradoxes in the Politics of Belonging in Africa and Europe». Στο *Indiana Journal of Global Legal Studies* vol.18, έκδ. 2^η, 321-339. Indiana: Indiana University Press.

Gibert, J. C. επιμ. 2019. *Cambridge Greek and Latin Classics: Euripides Ion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gomme, A. 1913. «The Legend of Cadmus and the Logographi. I.» στο *The Journal of Hellenic Studies*, vol.33, 53 -72. The Society for the Promotion of Hellenic Studies.

Gunther, M. 2010. «On the date of Euripides' Ion». Στο *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 60, no. 2., 647 -651. Cambridge University Press.

Hall, J.M. 1997. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hansen, M.H. 1991. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell.

Harrison, A.R.W. 1968. *The Law of Athens: The family and Property*, vol. 1 . Oxford: Clarendon Press.

Holland, C. 2019. «Oedipus and Ion As Outsiders: The Implications and Limitations of Genealogical Citizenship. An Analysis of Oedipus at Colonus by Sophocles and Ion by Euripides». Στο *Journal of Philosophy, Politics and Economics*, vol. II, έκδ. 1^η. The Brown University.

Humphreys, S.C. 1974. «The Nothoi of Kynosarges». Στο *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 94, 88-95. London: The Society for the Promotion of Hellenic Studies.

Jones, N. F. 2008. *Politics and Society in Ancient Greece*. London: Praeger.

Karamanou, I. 2012. «Euripides’ “Family Reunion Plays” and their Socio – Political Resonances». Στο *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth – Century Athens*, επιμ. Zimmermann, B. και A. Markantonatos, 239 – 250. Berlin – Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.

Kasimis, D. 2013. «The Tragedy of Blood –Based Membership: Secrecy and the Politics of Immigration in Euripides Ion». Στο *Political Theory*, vol. 41, no.2, 231 – 256. Sage Publications, Inc.

Kasimis, D. 2018. *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*. Cambridge University Press.

Lambert. S.D. 1998. *The Phratries of Attica*. 2^η εκδ. The University of Michigan Press.

Lape, S. 2010. *Race and Citizen in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge University Press.

Lesky, A. 1993. Ανατύπωση. *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*. Τόμος 2. *Ο Ευριπίδης και το τέλος του είδους*. Μτφ. Ν. Χ. Χουρμουζιάδης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Αρχική έκδοση, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Liddell, H. G. και R. Scott. 2007. *Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Πελεκάνος.

Loraux, N. 1994. *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*. Μτφ. C. Levine. Princeton University Press.

Meier, C. 1997. *Η πολιτική τέχνη της αρχαίας τραγωδίας*. Μτφ. Π. Φ. Μανακίδου, επιμ. Μ. Ιατρού. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.

Monoson, S. S. 1997. Review of *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes* by Nicole Loraux, Caroline Levine. Στο *Political Theory* vol.25, No.2, 302 – 305. Sage Publications, Inc.

Morris, I. 2005. *The growth of Greek cities in the first millennium BC*, 1^η εκδ. Stanford: Stanford University.

Mosse. C. 1996. *Ο πολίτης στην Αρχαία Ελλάδα: Γένεση και εξέλιξη της πολιτικής σκέψης και πράξης*. Μτφ. Ι. Παπακωνσταντίνου. , επιμ. Σ. Τσάλα. Αθήνα: Σαββάλας.

Ogden, D. 1996. *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*. New York: Clarendon Press.

Osborne, M.J. 1981-1983. *Naturalization in Athens. A corpus of Athenian decrees granting citizenship*. Στο *Verhandelingen van der Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren* 98, 101, 109. Βρυξέλες: AWLSK.

Osborne, R. 1997. «Law, The Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens». Στο *Past and Present*, no. 155, 3-33. Oxford University Press.

Patterson, C. 1981. *Pericles Citizenship Law of 451-50 B.C.* New York: Arno Press.

Powell, C. A. 1979. Religion and the Sicilian Expedition. Στο *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 28, H.1, 15 – 31.

Rosivach, V.J. 1987. «Autochthony and the Athenians». Στο *The Classic Quarterly*, vol.37, έκδ.2^η, 294-306. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosivach, V.J. 1987. «Autochthony and the Athenians». Στο *The Classical Quarterly*, vol. 37, no. 2, 294 – 306. Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.

Sosin, J.D. 2016. A Metic was a Metic. στο *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, vol. 65, no.1, 2-13. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Syropoulos, S. 2001. An Exemplary *Oikos*. Domestic role – models in Euripides' *Alcestis*. Στο *EIRENE*37: 5 – 18.

Syropoulos, S. 2003. *Gender and the Social Function of Athenian Tragedy*. Oxford: Archaeopress.

Syropoulos, S. D. 2012. «Women vs Women. The denunciation of female sex by female characters in drama». Στο *Agora. Estudos Classicos em debate*, no. 14, 27- 46. Aveiro: Universidade Aveiro.

Thornburn Jr, J. E. 2001. «Apollo's Comedy and the Ending of Euripides' *Ion*». Στο *Acta Classica*, vol. 44, 221 – 236. Classical Association of South Africa.

Vernant, J. και P. Vidal – Naquet. 1988. *Μύθος και τραγωδία στην αρχαία Ελλάδα*. Τόμ. Α. Αθήνα: Σύγχρονη Αρχαιολογική Βιβλιοθήκη: Ι. Ζαχαρόπουλος.

Verrall, A. W. 1890. *The Ion of Euripides*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vickers, M. 2014. «Politics and Challenge: The Case of Euripides' "Ion"». Στο *The Classical World*, vol. 107. No.3, 299 – 318. The Johns Hopkins University Press.

Walsh, B. G. 1978. «The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides' *Ion*». Στο *Hermes*, 106.Bd., H2, 301 – 315. Franz Steiner Verlag.

Watson, J.2010. «The Origin of Metic Status at Athens». Στο *The Cambridge Classical Journal* vol. 56, 259-278. Cambridge University Press.

Westra, H.J. 2006. «THE IRREDUCIBILITY OF AUTOCHTHONY: EURIPIDES' *ION* AND LÉVI – STRAUSS' INTERPRETATION OF THE OEDIPUS MYTH». Στο *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, no.87: GREEK DRAMA III: ESSAYS IN HONOUR OF KEVIN LEE, 273 -279. Oxford University Press.

Whitehead, D. 1977. *The Ideology of The Athenian Metic*. Cambridge Philological Society.

Whitehead, D. 1986. *The Demes of Attica, 508/7 – ca. 250 B.C.: A Political and Social Study*. Princeton University Press.

Wijma, S.M. 2014. «Embracing the Immigrant: The Participation of Metics in Athenian Polis Religion (5th-4th century BC)». Στο *Historia – Einzelschriften* 233. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Winton, R. 2007. «Thucydides 2.13.6-7: Oldest, Youngest, Hoplites, Metics». Στο *The Classical Quarterly* vol.57, έκδ.1^η, 298-301. Cambridge University Press.

Zeitlin, F. I. 1989. «Mysteries of Identity and Designs of the Self in Euripides' Ion». Στο *Proceedings of the Cambridge Philological Society, 1989, New Series, No. 35 (215)*, 144 – 197. Cambridge University Press.

Ελληνική Βιβλιογραφία

Γруντάκης, Γ., Γ. Δάλκος και Α. Χόρτης. 2007. *Κοινωνική και Πολιτική Οργάνωση στην Αρχαία Ελλάδα*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.

Κακριδής, Ι.Θ., και Ε. Ν. Ρούσσο. 2021. *Ελληνική Μυθολογία. Δωδεκάθεο. Αθηνά, Ποσειδώνας, Δήμητρα, Απόλλων, Άρτεμις, Ερμής, Άρης, Αφροδίτη*. Τόμ. Γ. Αθήνα: Τα Νέα.

Μήλιος, Α. 2000. «Η έννοια του ελεύθερου πολίτη». Στο Μήλιος Α. κ.ά. *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα Ι: Από την αρχαιότητα έως και τα μεταβυζαντινά χρόνια*. Πάτρα: Ε.Α.Π.

Σακελλαρίου. Μ.Β. 1999. *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Συρόπουλος, Σ. 2018. *Το παρελθόν ως πολιτικό δεδομένο. Μύθος και ιστορική παράδοση στην πολιτική σκέψη της Αρχαίας Ελλάδας*. Αθήνα: Gutenberg.