

Χ. Ατματζίδης
Δρ. Θεολογίας, Λέκτορας

«Ο απ. Παύλος και το ζήτημα της δουλείας (Α Κορ 7, 20-21)»

Ο απ. Παύλος αναφέρεται στις επιστολές του¹ πολλές φορές στους δούλους και γενικά στο σύστημα της δουλείας. Μεταξύ των αναφορών αυτών σημαντική θέση κατέχει η σχετική ρήση του αποστόλου στο Α Κορ 7,20-21² στη δυνατότητα του δούλου να αποκτήσει την ελευθερία του. Το κύριο ερώτημα εδώ είναι: ο Παύλος συμβουλεύει τους δούλους να ασκήσουν το δικαίωμα, που τους παρέχει ο νόμος, να αποκτήσουν την ελευθερία τους ή να παραμείνουν στην κατάσταση της δουλείας; Παρεπόμενα και σχετικά με το θέμα ερωτήματα είναι τα ακόλουθα: Ποσό σημαντικό και χρήσιμο ήταν για ένα δούλο της εποχής της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας να αποκτήσει την ελευθερία του; μήπως η κατάσταση της δουλείας σε πολλές περιπτώσεις ήταν προτιμητέα της ελευθερίας; ποιο ρόλο διαδραμάτιζε ο θεσμός της απελευθέρωσης (*manumissio*) στη λειτουργία του όλου συστήματος που διείπε την ρωμαϊκή κοινωνία; Ποια ήταν η στάση επιφανών εκπροσώπων του ελληνορωμαϊκού πνεύματος απέναντι στη δουλεία; διαφοροποιείται ή όχι ο απ. Παύλος ως πνευματικός ταγός της χριστιανικής κοινότητας και φορέας μιας νέας

¹ Ως επιστολές του απ. Παύλου θεωρώ τις καλούμενες πρωτοπαύλειες επιστολές (Ρωμ, Α Κορ, Β Κορ, Γαλ, Φιλ, Α Θεσ, Φλμ).

² Χρησιμοποιώ τα ακόλουθα κείμενα της Αγίας Γραφής: α) *Septuaginta*, έκδ. Α. Rahlfs, Stuttgart 1935. β) *Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland)*, έκδ. Β. Aland / Κ. Aland / J. Karavidopoulos / C. M. Martini / Β. M. Metzger, Stuttgart 271995, γ) *Η Αγία Γραφή, Παλαιά και Καινή Διαθήκη*. Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα, έκδ. ΕΒΕ, Αθήνα 1997.

κοσμοθεωρίας με τη θέση του για τη δουλεία από την πνευματική ηγεσία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας;

Για να απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα θα προβούμε αρχικά σε μια συνοπτική ανάλυση της ενότητας του Α Κορ 7,20-21. Στη συνέχεια θα στραφούμε στην εξέταση κοινωνικών παραμέτρων της εποχής, σχετικών με το θέμα της δουλείας. Στην προσπάθειά μας αυτή πολύτιμος βοηθός μας θα είναι αρχαιολογικά ευρήματα και θέσεις ποιητών και συγγραφέων που με τον τρόπο τους φωτίζουν τη θέση της δουλείας στην εποχή. Ξεχωριστή θέση στην έρευνά μας κατέχει η ανίχνευση των θέσεων της ελληνορωμαϊκής φιλοσοφίας γενικά και της φιλοσοφίας του δικαίου ειδικότερα για τη δουλεία. Σε μια βέβαια σύντομη εισήγηση, όπως η προκείμενη, επιβάλλεται περιορισμός του εξεταζόμενου υλικού. Ως προς τη φιλοσοφία θα αναφερθούμε κατά τρόπο λακωνικό στις αντιλήψεις περί δουλείας του Αριστοτέλη, του Σενέκα και έγκριτων Ρωμαίων νομομαθών. Με τη βοήθεια όλων αυτών θα επιχειρήσουμε να δούμε, ποια στάση κρατά ο απ. Παύλος στο συγκεκριμένο χωρίο ως προς το τότε υπάρχον κοινωνικό σύστημα³. Δεν θα επεκταθούμε σε άλλα χωρία άλλων επιστολών, πρωτοπαύλειων, δευτεροπαύλειων ή τριτοπαύλειων,

³ Με παρόμοιους τρόπους αναζητούν τη λύση στο πρόβλημα, μεταξύ άλλων, οι: Π. Σωτηρούδης, «Η δουλεία στον αρχαίο κόσμο και η παύλεια αντιμετώπισή της», *Ο Απόστολος Παύλος και ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (I' Παύλεια), Βέροια, 26-28 Ιουνίου 2004, 241-258· B. Winder, «St. Paul as a critic of Roman Slavery in 1 Corinthians 7, 21-23», *Ο Απόστολος Παύλος και ο Ευρωπαϊκός πολιτισμός*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Γ' Παύλεια), Βέροια, 26-28 Ιουνίου 1997, 339-355· S. Briggs, "Paul on Bondage and Freedom in Imperial Roman Society", R. Horsley, (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Essays in Honor of K. Stendahl, Harrisburg, Pennsylvania 2000, 110-123· W. Waldstein, «Zum Menschen von Sklaven», H. Bellen / H. Heine, (Hrg.), *Fünfzig Jahre Forschungen zur Antike Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000*, Stuttgart 2001, 31-49· U. Schnelle, *Paulus, Leben und Denken*, Berlin/New York 2003, 228-230.

ούτε θα εξετάσουμε όλα εκείνα τα χωρία, στα οποία η δουλεία χρησιμοποιείται από τον Παύλο μεταφορικά. Μας ενδιαφέρει τι πιστεύει εκείνο το χρονικό διάστημα ο Παύλος και όχι αν εκείνη την αντίληψη του τη διαφοροποίησε ή όχι αργότερα, ο ίδιος ή η σχολή του.

I

Η ισοσθένεια των ερμηνειών του Α Κορ 7,20-21

Οι στίχοι που μας ενδιαφέρουν εντάσσονται στην ενότητα Α Κορ 7,17-21, την οποία θα μπορούσαμε να τιτλοφορήσουμε ως: «Προτροπή για παραμονή των χριστιανών στο status quo». Ο Παύλος με το απόσπασμα αυτό απομακρύνεται ελαφρά από το κυρίως θέμα της ευρύτερης ενότητας (7,1-40), που είναι ο γάμος, η αγαμία και η χηρεία, αποσκοπώντας όμως να ενισχύσει όσα υποστηρίζει σε αυτή⁴.

Στο 7,1-16.17 επισημαίνει ότι η προσχώρηση στη νέα πίστη δεν αναιρεί τις ήδη υπάρχουσες γαμικές ή μη σχέσεις. Για να ενισχύσει τη θέση του ο Παύλος επαναλαμβάνει τρεις φορές την προτροπή να παραμένει ο καθένας στην κατάσταση που βρισκόταν κατά την κλήση του στη νέα πίστη (7,17.20.24). Στον στίχο 17 π.χ. αναφέρει κατά τρόπο αυθεντικό: «*Εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως*

⁴ Η ενότητα χαρακτηρίζεται από τον W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12-11,16)*, II, Neukirchen-Vluyn 1995, 131, ως *digressio* (παρέκβασις), δηλαδή ως μια ηθελημένη, προσωρινή απομάκρυνση από το θέμα, σχετική όμως με αυτό. Ο S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen 1989, 233, μιλά για ένα είδος παραοτήματος (*exkursartige Abschnitt*).

περιπατείτω. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι⁵». Η προτροπή αυτή έχει διττή σημασία⁶. Αφενός αποθαρρύνει με θεολογικά επιχειρήματα τους πιστούς να υιοθετήσουν αποκλειστικά την αποχή από τις σεξουαλικές σχέσεις ή από τον γάμο (1-17). Αφετέρου ο απόστολος υπογραμμίζει έμμεσα την προτίμησή του προς την αγαμία σε περιπτώσεις ήδη άγαμων ή χηρών.

Ο Παύλος, για να διευκρινίσει και να στεριώσει τη θέση του ότι οι πιστοί χριστιανοί θα πρέπει να παραμείνουν στην κατάσταση, στην οποία βρίσκονταν κατά την κλήση τους, παραθέτει δύο παραδείγματα. Αυτά αναφέρονται στη διαφορά που υπάρχει μεταξύ εθνικών και Ιουδαίων και ελευθέρων και δούλων⁷. Στο πρώτο παράδειγμα, γίνεται λόγος για την κλήση των Ιουδαίων στην περιτομή και των εθνικών στην ακροβυστία · στο δεύτερο παράδειγμα γίνεται αναφορά μόνον στην κλήση από τον Θεό των δούλων στη δουλεία. Στο παράδειγμα αυτό προστίθεται η επίμαχη φράση για τη δυνατότητα να επιχειρήσει ο χριστιανός δούλος να αποκτήσει την ελευθερία του (στιχ. 21β). Η προσθήκη αυτή του Παύλου φανερώνει ότι ο απόστολος νιώθει την ανάγκη να διευκρινίσει τη θέση του ως προς το θέμα της δουλείας. Φαίνεται ότι δεν του αρκεί να δηλώσει

⁵Eberhard Nestle et al., *Novum Testamentum Graece* (At head of title: Nestle-Aland., 27. Aufl., rev.; Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993, c1979), 451.

⁶ Έτσι, μεταξύ άλλων, R. F. Collins, *First Corinthians*, Collegeville, Minnesota 1999, 274· E. J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal 2006, 382.

⁷ Βλ. αναλυτικά W. Schrage, 130 · E. J. Schnabel, 383.

απλώς ότι οι πιστοί δούλοι πρέπει να παραμείνουν δούλοι και μετά την προσχώρησή τους στη χριστιανική πίστη. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι το δεύτερο παράδειγμα, χωρίς να στερείται της θεολογικής του σημασίας, ιδίως αν συνδυαστεί με άλλες ρήσεις του Παύλου, έχει έντονο κοινωνικό χαρακτήρα. Και αυτό γιατί αναφέρεται, έστω με αφορμή τη διατύπωση μιας γενικής θέσης, σε ένα βασικό θεσμό της ρωμαϊκής κοινωνίας, το θεσμό της δουλείας, ο οποίος διαδραμάτιζε σημαντικό ρόλο και στην κοινωνία της Κορίνθου. Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι πολλοί κάτοικοι της Κορίνθου ήσαν απελεύθεροι, τους οποίους, σύμφωνα με τον Στράβωνα, εγκατέστησε ο Ιούλιος Καίσαρας στην «έρμη μείνασα» πόλη⁸. Στην επιστήμη συζητείται πολύ, εάν η αναφορά αυτή του Παύλου γίνεται, επειδή υπάρχει σχετικό ερώτημα των χριστιανών της Κορίνθου. Επίσης η φράση αυτή του Παύλου συνδέεται από πολλούς με το παραδεδομένου υλικό του Γαλ 3,28⁹.

Επιχειρώντας μια συνοπτική ανάλυση των λόγων του Παύλου για τη δουλεία (7,20-24) θα επισημάνουμε ένα, κατά τη γνώμη μας, κύριο

⁸ Στράβων, Γεωγραφία, 8,6,23: „πολὺν δὲ χρόνον ἐρήμη μείνασα ἢ Κόρινθος ἀνελήφθη πάλιν ὑπὸ Καίσαρος τοῦ θεοῦ διὰ τὴν εὐφυΐαν, ἐποίκουσ πέμψαντος τοῦ ἀπελευθερικοῦ γένους πλείστους“. Για γραμματολογικά θέματα χρησιμοποιώ τα ακόλουθα έργα: W. Buchwald / A. Hohlweg, / O. Prinz, *Tusculum - Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, München 1982 · B. Egger / M. Landfester, *Geschichte der antiken Texte. Autoren- und Werklexikon, Der Neue Pauli, Supplemente Band 2*, Stuttgart 2007.

⁹ Αναλυτικά βλ., μεταξύ άλλων, W. Schrage, 130-131.

χαρακτηριστικό τους¹⁰, ότι αυτοί είναι αμφίσημοι. Στον στίχο 20 ο Παύλος επανέρχεται σε όσα ανέφερε στον στίχο 17, δηλαδή τονίζει ότι «έκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω». Ο στίχος έχει διττή σημασία. Αναφέρεται τόσο στην κλήση να εξακολουθήσει ο δούλος χριστιανός να μένει σταθερός στη νέα του πίστη, όσο και στην προτροπή να παραμείνει στην κοινωνική θέση, στην οποία βρισκόταν κατά την μεταστροφή του στη νέα πίστη. Η προτροπή αυτή του Παύλου μπορεί, επίσης, να ερμηνευτεί διττά. Από τη μια μεριά είναι δυνατόν να φανερώνει τη θέληση του Παύλου να εμποδίσει οποιαδήποτε κοινωνική αλλαγή. Από την άλλη μεριά μπορεί αυτή να θέλει να δείξει ότι κάθε κατάσταση, στην οποία καλείται ο άνθρωπος από τον Θεό, είναι πρόσφορη για να εκδηλώσει ο πιστός την αφοσίωσή του και την λατρεία του προς τον Θεό¹¹. Στον στίχο 21 ο Παύλος εξειδικεύει τη δίσημη αυτή θέση του προσθέτοντας: «δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω». Καλείται, δηλαδή, ο χριστιανός δούλος να μη νοιάζεται γι' αυτό. Ακριβέστερα η έγνοια αυτή δεν πρέπει σε καμιά περίπτωση να τον κατακυριεύσει. Υπάρχουν σημαντικότερα να σκεφτεί¹². Η εξήγηση βέβαια αυτή βοηθά να υπερβούμε τον σκόπελο, για το τι πρεσβεύει ο απόστολος σχετικά με τη δουλεία, αλλά παράλληλα η φράση «μή σοι μελέτω» μας υπενθυμίζει ανάλογες ρήσεις του Επίκτητου, οι οποίες σκόπευαν στην επίτευξη της εσωτερικής

¹⁰ Εξαιρετικές αναλύσεις μπορούμε να δούμε σε πλήθος υπομνημάτων ή άλλων έργων, όπως των W. Schrage, 138-144 · S. Vollenweider, 233-246 · H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther, Kapitel 5, 1-11,1*, Gütersloh 2000, 123-136 · A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, Michigan / Gambridge 2000, 544-565· E. J. Schnabel, 382-397.

¹¹ Βλ. και E. J. Schnabel, 390 · W. Schrage, 138.

¹² E. J. Schnabel, 390.

ηρεμίας του ανθρώπου¹³, η οποία ηρεμία δεν είχε τίποτε να κάνει με το περιβάλλον.

Το δεύτερο τμήμα του στίχου 21 είναι καθοριστικό: «ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι». Η φιλολογική ανάλυση του στίχου αυτού δεν μας βοηθά να προσδιορίσουμε ικανοποιητικά, αν το απαρέμφατο «χρῆσαι» συνδέεται με τη δουλεία ή την ελευθερία¹⁴. Συγκεκριμένα εάν ο σύνδεσμος «ἀλλά» στον στίχο 21β εισάγει μια αντιθετική πρόταση, τότε στο στίχο εννοείται ότι οι χριστιανοί δούλοι πρέπει να προτιμήσουν την ελευθερία, αν τους δοθεί η δυνατότητα απόκτησής της¹⁵. Αν ο σύνδεσμός «ἀλλά» έχει επιτακτική σημασία, τότε ο Παύλος φαίνεται να καλεί τους πιστούς δούλους, ακόμη και στην περίπτωση που θα τους δοθεί η δυνατότητα να αποκτήσουν την ελευθερία τους, να παραμείνουν στην πρότερή τους κατάσταση¹⁶. Έτσι ερμηνεύει το χωρίο και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο οποίος αναφέρει

¹³ Βλ. π.χ. Επίκτητου, *Διατριβαί*, 2, 6, 18 : «Τι σοι μέλει, ποία ὁδῶ καταβῆς εἰς Ἄιδου; ἴσαι πᾶσαι εἰσιν» · 4,6,21: «τί μοι μέλει; ἀπύρετος εἰμί καὶ ὡς πυρέσσοντι μοι συνάχθονται...τί οὖν γένηται; ὡς ἂν ὁ θεὸς θέλη. καὶ ἅμα ὑποκαταγελῶ τῶν οἰκτιρόντων με».

¹⁴ Για μια αναλυτική ερμηνεία των στίχων βλ., μεταξύ άλλων, S. Vollenweider, 233-246 · W. Schrage, 138-144 · A. Thiselton, 544-565 · E. J. Schnabel, 382-397.

¹⁵ Έτσι, μεταξύ άλλων, Π. Σωτηρούδης, 241-258, ιδιαίτερα 254-255 · W. Schrage, 139-140 · S. Vollenweider, 233-235 · J. A. Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen 1995, 66-128 (αναλυτικά) · του ίδιου, *Slaves in the New Testament*, Minneapolis 2006, 173 · J. A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, Minneapolis 2002, 68-69 (υιοθετεί τη θέση του Harrill με ορισμένες αποκλίσεις).

¹⁶ Έτσι, μεταξύ άλλων, οι Σ. Αγουρίδης, *Αποστόλου Παύλου Πρώτη προς Κορινθίους Επιστολή*, Θεσσαλονίκη 1982, 119-124, όπου χαρακτηριστικά αναφέρεται (σελ. 122): «Μᾶλλον χρῆσαι σημαίνει μᾶλλον προτίμησε να μείνεις εκεί που είσαι. Επειδή η αλλαγή αυτή θα γίνει πολύ γρήγορα από τη θεία χάρη». Ο Αγουρίδης, για να στηρίξει τη θέση του κάνει εκτενή αναφορά και στην μελέτη του S. S. Bartchy, *First Century Slavery and 1 Cotinthians 7,21*, Atlanta 1973 · H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1981, 160-161 · F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1986, 97 · R. F. Collins, 281-282, 285-286.

χαρακτηριστικά ότι «ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι · τουτέστι, μᾶλλον δούλευε. Καὶ τί δήποτε τὸν δυνάμενον ἐλευθερωθῆναι κελεύει μένειν δοῦλον; Θέλων δεῖξαι, ὅτι οὐδὲν βλάπτει ἡ δουλεία, ἀλλὰ καὶ ὠφελεῖ»¹⁷. Η τελευταία εξήγηση συνδυάζεται καλύτερα και με την ὅλη συνάφεια Α Κορ 7,17-24, όπου ο Παῦλος με τη χρήση του ρήματος «μένει» (Α Κορ 7,20.24 · βλ. και Α Κορ 7,8.11.40) προτρέπει τους πιστούς να παραμείνουν στην ἐκάστοτε κλήση τους («κλήσις»: Α Κορ 7,20 · «καλέω»: Α Κορ 7,15. 17 («κέκληκεν»). 18 («ἐκλήθη», «κέκληται»). 20 («ἐκλήθη») · 21 («ἐκλήθης») · 22 («κληθείς») · 24 («ἐκλήθη»). Ακόμη η επεξηγηματική πρόταση στο στίχο 22 («ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθείς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθείς δοῦλος ἐστίν Χριστοῦ») φαίνεται να συνηγορεῖ προς την τελευταία θέση. Παρόλα αυτά και τα επιχειρήματα της πρώτης θέσεως εἶναι πολλά και ἐξίσου πειστικά¹⁸.

Τα φιλολογικά επιχειρήματα και των δύο θέσεων εἶναι ἐξίσου ισχυρά, θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυριστούμε ὅτι ἐδῶ επαληθεύεται η πυρρώνεια σκεπτική αρχή της «ἰσοσθενείας», της ἰσότητος δηλαδή ως προς την αξιοπιστία των ισχυρισμών¹⁹. Αν μάλιστα υιοθετήσουμε και την ἐπόμενη σκεπτική αρχή «τῆς ἐποχῆς», χάρις της ὁποίας οὔτε ἀρνούμαστε κάτι οὔτε το βεβαιώνουμε²⁰, τότε θα ἦταν σκόπιμο, ἀφού ἀποδεχθούμε

¹⁷ PG 61,156. Ἐτσι και ο Θεοδώρητος Κύρου, PG 82, 280 και Ἰωάννης ο Δαμασκηνός, PG 95, 624-625.

¹⁸ Βλ. ἰδιαίτερα την επιχειρηματολογία των W. Schrage, 138-139 και 144-151 (παράθεση της ιστορίας της ερμηνείας του χωρίου)· H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther, Kapitel 5,1-11,1*, 131-134 · J. A. Harrill, 66-128.

¹⁹ Σέκστος ο Εμπειρικός, *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις*, I, 10: «ἰσοσθένειαν δὲ λέγομεν τὴν κατὰ πίστην καὶ ἀπιστίαν ἰσότητα μηδένα μηδενός προκειῖσθαι των μαχόμενων λόγων ὡς πιστότερον».

²⁰ Σέκστος ο Εμπειρικός, *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις*, I, 10: «...ἐποχή δὲ ἐστὶ στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἴρομέν τι οὔτε τίθεμεν» · πρβλ. και ο.π., I, 10: «παντί λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται, οὐ μᾶλλον, ἐπέχω».

την ακρίβεια και των δύο φιλολογικών ερμηνειών, να αναζητήσουμε άλλους τρόπους κατανόησης του χωρίου. Θα πρέπει, δηλαδή, να προσεγγίσουμε το θέμα λαμβάνοντας υπόψη και άλλες παραμέτρους του θέματος, όπως κοινωνικές²¹, φιλοσοφικές²², πολιτισμικές²³ αρχαιολογικές²⁴. Ο θεσμός της δουλείας είναι στενά συνδεδεμένος με τις αρχαίες κοινωνίες, στην περίπτωση μας με την ελληνορωμαϊκή κοινωνία και συγκεκριμένα με εκείνη της Κορίνθου. Ο εναγκαλισμός αυτός μεταξύ της δουλείας και της ελληνορωμαϊκής κοινωνίας χαρακτηρίζεται και από μια πολυπλοκότητα, η οποία δεν μας επιτρέπει να προβαίνουμε σε ρομαντικές απλουστεύσεις.

II

Ο θεσμός της δουλείας και η κοινωνία της Κορίνθου

Θα αρχίσουμε να παρουσιάζουμε την πολυπλοκότητα της ρωμαϊκής κοινωνίας σε σχέση με τη δουλεία με τη βοήθεια τριών αρχαιολογικών ευρημάτων που υπάρχουν στην αρχαία ρωμαϊκή αγορά της Κορίνθου και

²¹ Έτσι η S. Briggs, 110-123, η οποία υποστηρίζει ότι ο Παύλος προτείνει την παραμονή των χριστιανών δούλων στην δουλεία από φόβο μήπως ανατραπεί το υπάρχον status quo στην περίπτωση της απελευθέρωσής τους · R. F. Collins, 282, που τονίζει την επιθυμία του Παύλου να διατηρήσει την κοινωνική σταθερότητα.

²² Έτσι, μεταξύ άλλων, ο Π. Σωτηρούδης, 241-258, ο οποίος συνδέει το θέμα με την φιλοσοφία του Αριστοτέλη · U. Schnelle, 229-230, ο οποίος συνδέει το όλο θέμα με τη στωική φιλοσοφία.

²³ Βλ. π.χ. W. Fitzgerald, *Slavery and the Roman Literary Imagination*, Cambridge 2000, όπου εξετάζεται το θέμα της δουλείας γενικά σε σχέση με τη ελληνορωμαϊκή γραμματεία.

²⁴ Βλ., μεταξύ άλλων, P. Arzt-Grabner / R. E. Kritzer / A. Papatthomas / F. Winter, *1 Korinther*, Göttingen 2006, οι οποίοι υπομνηματίζουν την επιστολή βασιζόμενοι σε παπύρους της εποχής εκείνης · L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike: Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001, όπου η ανάπτυξη του θέματος της δουλείας πραγματοποιείται βάσει αρχαιολογικών ευρημάτων.

συνδέονται με έναν επιφανή κάτοικό της, τον Gn. (Gnaeus) Babbius Philinus.



Εικόνα 1:
Κόρινθος,
Το μνημείο του Babbius

Πρόκειται για μια κρήνη (κρήνη του Ποσειδώνα), που αναφέρει ο Πausanίας²⁵ και η οποία υπήρχε στο δυτικό τμήμα της αγοράς δίπλα στο λεγόμενο μνημείο του Babbius (εικόνα 1). Κατασκευάστηκε την περίοδο της βασιλείας των αυτοκρατόρων Αυγούστου και Τιβερίου και αποδίδεται στον Babbius, επειδή το όνομα του είναι χαραγμένο στη βάση του υπάρχοντος δελφινιού.

Δίπλα στην κρήνη υπάρχει το μνημείο του Babbius (εικόνα 1), ένα μικρό κυκλικό οικοδόμημα, το οποίο δεν αναφέρεται από τον Πausanία και φέρει δύο επιγραφές (εικόνα 2). Στην αρχαία Κόρινθο βρέθηκε επίσης μια μαρμάρινη βάση (εικόνα 3), στην οποία αναγράφεται το όνομα του Babbius.

²⁵ Πausanίας, *Ελλάδος Περιήγησις*, 2, 2, 8.



Εικόνες 2, 3: Κόρινθος, δύο επιγραφές του Babbius

Το μικρό αυτό κυκλικό κτίριο της εικόνας 2 κατασκευάστηκε το 20-30 μ.Χ. και πιθανολογείται ότι ήταν αφιερωμένο στην θεά Αφροδίτη. Κατ' άλλους πρέπει να ανήκε σε μια ομάδα κτιρίων που ήταν αφιερωμένα σε όλους τους θεούς²⁶. Αποτελείται από μια σειρά οκτώ κορινθιακών κιόνων, οι οποίοι εδράζονται σε τετράγωνους κιονοστάτες και στηρίζουν τη στέγη επί της οποίας είναι τοποθετημένο ένα μαρμάρινο κουκουνάρι. Σε δύο σημεία του οικοδομήματος, στη στεφάνη της στέγης του και στη βάση του, υπάρχει ή ίδια επιγραφή. Αυτή είναι γραμμένη στα λατινικά και αναφέρει: «*Gn(aeus) Babbius Philinus aed(ilis) pontif(ex) q(uaestor) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit) idemque II vi p(osuit) ή p(robavit)*» («Ο Γναιός Βάββιος Φιλίνος, αγορανόμος και ποντίφικας, χρηματοδότησε την κατασκευή αυτού του μνημείου, και το εγκαινίασε με την επίσημη ιδιότητα του ανώτερου αξιωματούχου της πόλης»). Τέλος, στην άλλη μαρμάρινη βάση υπάρχει επιγραφή που αναφέρει το όνομα Babbius και το όνομα του θεού

²⁶ Βλ. J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, 27-28 · D. Engels, *Roman Corinth*, Chicago/London 1990, 68 · J. Fotopoulos, *Τα θυσιαστήρια δείπνα στη ρωμαϊκή Κόρινθο*, (μετάφραση Μ. Γκουτζιούδης), Θεσσαλονίκη 2006, 194 -195. Οι εικόνες είναι από την ιστοσελίδα <http://www.holylandphotos.org> και από την ιστοσελίδα <http://research.yale.edu>, του University of Yale, Image Data Base for Biblical Studies.

Ποσειδώνα [*Cn(aeus) Babbius Philinus Neptuno sacr(um)*]²⁷.

Ο Gn. (Gnaeus) Babbius Philinus ήταν πιθανότατα ένας από τους απελεύθερους αποίκους που εγκαταστάθηκαν στην πόλη, τον πρώτο μ.Χ. αιώνα. Πουθενά δεν αναφέρεται ρητά ότι ήταν απελεύθερος. Όμως η μη αναγραφή στην επιγραφή του ονόματος του πατέρα του και ο χαρακτηρισμός Philinus αποτελούν ισχυρές ενδείξεις ότι ήταν πρώην δούλος και στη συνέχεια απελεύθερος. Υπήρξε, όμως, εξέχον μέλος της αριστοκρατίας της πόλης, έλαβε το αξίωμα του αγορανόμου (aedilis), έγινε ανώτερος άρχοντας της πόλης (duumvir) και ανώτερος ιερατικός λειτουργός (pontifex). Την εποχή του αυτοκράτορα Τιβερίου χρηματοδότησε την κατασκευή του κυκλικού οικοδομήματος, που περιγράψαμε παραπάνω²⁸.

Η αξιοζήλευτη αυτή σταδιοδρομία του Babbius πρέπει να ήταν ένα φαινόμενο που σφράγισε την πόλη της Κορίνθου. Ένας δούλος κατορθώνει, αξιοποιώντας τις ευκαιρίες που του δίδονται στη ρωμαϊκή κοινωνία, να αποκτήσει την ελευθερία του, να ανέλθει σε ανώτερα διοικητικά και θρησκευτικά αξιώματα και να καταστεί ευεργέτης της πόλης. Η περίπτωση του διαφημίζει με τον καλύτερο τρόπο το κράτος της Ρώμης, το οποίο φαίνεται ότι παρέχει στον οποιονδήποτε ίσες ευκαιρίες οικονομικής και κοινωνικής ανόδου. Το φαινόμενο Babbius αποδεικνύει με τον καλύτερο τρόπο, πώς ο θεσμός της δουλείας εντάχθηκε στο όλο

²⁷ Βλ. και L. R. Dean, "Latin Inscriptions from Corinth II", *American Journal of Archaeology* (1919), 163-174 · L. M. White, "Favorinus's "Corinthian Oration": A Piquet Panorama of the Hadrianic Forum", D. N. Schowalter – S. J. Friesen, *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*, Harvard Theological Studies 53, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, 61-110 · B. Nongbri. <http://research.yale.edu>, του University of Yale, Image Data Base for Biblical Studies.

²⁸ Βλ. D. Engels, 68 · J. Murphy-O'Connor, 27-28.

σύστημα της ρωμαϊκής κοινωνίας και πώς αυτή κατόρθωσε να δημιουργήσει ένα δαιδαλώδη και πολύπλοκο μηχανισμό, στον οποίο ενέταξε ωραιοποιημένο τον απάνθρωπο θεσμό της δουλείας. Ο απ. Παύλος αναφερόμενος στο Α Κορ 7, 21-22 στη δουλεία φαίνεται σαν να προκαλείται να πάρει θέση για το θέμα αυτό ως αρχηγός της νέας χριστιανικής κοινότητας. Για να κατανοήσουμε όμως καλύτερα την αντίδραση του αποστόλου θεωρούμε ότι πρέπει να αναφέρουμε και άλλα παραδείγματα σχετικά με τη ρωμαϊκή κοινωνία και το θεσμό της δουλείας.

III

Δουλεία και ένδυση

Θα συνεχίσουμε, λοιπόν, αναφερόμενοι σε ένα φαινομενικά ήσσονος σημασίας θέμα, αυτό της ένδυσης. Αναμενόμενο θα ήταν η ένδυση να απεικονίζει την κοινωνική διαστρωμάτωση της ρωμαϊκής κοινωνίας. Είναι όμως αξιοπρόσεκτο ότι σε πολλά από τα αρχαιολογικά ευρήματα της ελληνορωμαϊκής εποχής, ιδίως επιτύμβιες στήλες, στα οποία αναπαριστώνται στιγμές από την καθημερινή ζωή, δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε στοιχεία που θα διέκριναν τους ανθρώπους σε κυρίους και δούλους. Παραθέτω μερικά από τα ευρήματα αυτά²⁹:

Το πρώτο απεικονίζει μια σκηνή από τη σκληρή αγροτική ζωή της εποχής.

²⁹ Όλα τα παρατιθέμενα αρχαιολογικά ευρήματα προέρχονται από το έργο του L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike: Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001.



Εικόνα 4:

München, Staatliche

Antikensammlungen und Glyptothek. (L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, Abb. 135)

Όπως είναι γνωστό σε σκληρές εργασίες απασχολούνταν τόσο ελεύθεροι όσο και δούλοι. Σύμφωνα με τον L. Schumacher στην ανάγλυφη αυτή πλάκα από την πρώιμη εποχή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας αναπαριστάται ένας άνδρας, που ακολουθεί φορτωμένος και σκυμμένος μια αγελάδα. Κρατά στο ένα του χέρι ένα βαρύ καλάθι και στο άλλο ένα ραβδί από το οποίο κρέμεται δεμένος ένας λαγός. Η αγελάδα είναι φορτωμένη με δύο πρόβατα που είναι δεμένα από τα πόδια. Στο φόντο υπάρχει ένα ιερό και ένα δένδρο που διαπερνά μια από τις θύρες του. Το αξιοσημείωτο είναι ότι η ενδυμασία του άνδρα και το καπέλο που φέρει δεν σχετίζονται με την κοινωνική του θέση αλλά με το επάγγελμά του. Έτσι είναι δύσκολο να αναγνωρισθεί, αν ο άνδρας είναι ένας απλός δούλος (*servus*), ένας δούλος–επιστάτης (*vilicus*) ή ένας αγρότης που μεταφέρει τα προϊόντα του στη τοπική αγορά. Όπως επισημαίνεται, ακόμη και αν ο γλύπτης ήθελε να αναπαραστήσει εδώ ένα δούλο επιστάτη (*vilicus*), η περιγραφή του ανθρώπου θα ήταν ή ίδια³⁰. Πέρα όμως από τα σχετικά με την ένδυση, μπορούμε, επίσης, μέσα από την εικόνα να

³⁰ L. Schumacher, 306.

διαμορφώσουμε άποψη για τη σκληρή ζωή των ανθρώπων της υπαίθρου, ελευθέρων και δούλων.

Στην επόμενη εικόνα μια επιτύμβιας στήλης (εικόνα 5) παρατηρούμε ότι και τα τρία πρόσωπα φορούν την τήβεννο (togati), αν και είναι βέβαιο ότι τουλάχιστον οι δύο από τους τρεις άνδρες ήταν δούλοι.



Εικόνα 5:

Capua, Museo Prov. Campano

(L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike*,
Abb. 29)

Ο L. Schumacher περιγράφοντας την στήλη παρατηρεί ότι το μνημείο αυτό τοποθετήθηκε αναμνηστικά κατά την ύστερη Δημοκρατία από κάποιον Barnaius για τον ίδιο και για τους δύο αδελφούς του Salama και Sabbio. Στην επιγραφή αναφέρεται: "*Barnaesus soc(iorum) / vices (imae) liber (tatis servus) sibi et / fratrib(us) suis v(ius) fecit* – Ο Barnaeus, δούλος των μελών της κοινότητας της σχετικής με το πέντε τοις εκατό από τον φόρο για τις απελευθερώσεις δούλων, κατασκεύασε (αυτό το μνημείο) για τον εαυτό του και για τους αδελφούς του". Από τους αναφερόμενους αδελφούς ο Salama απεβίωσε σε ηλικία 25 ετών, ενώ ήταν δούλος. Στην επιγραφή αναφέρεται ότι ο Salama soc(iorum) / vicens(imae) liberta(tis) / ser(vus) vix(it) ann(os)

XXV. Επίσης για τον Sabbio αναφέρεται ότι ήταν δούλος της εν λόγω εταιρείας εκμισθωτών: *Sabbioni soc(iorum) / vicens(imae) libertatis / servo*³¹.

Στην επόμενη επιτύμβια στήλη (εικόνα 6) απεικονίζονται δύο παιδιά που φορούν τήβεννο. Την επιτύμβια στήλη χρηματοδότησε, σύμφωνα με την επιγραφή, η Publicia Glypte κατά την εποχή του Αδριανού στη Ρώμη.



Εικόνα 6:

Rom, DAI,

(L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike*,
Abb. 123)

Πάνω από τα δύο παιδιά υπάρχει μια μυθολογική σκηνή, στην οποία εικονίζεται ο γιος του Ηρακλή Τήλεφος που θηλάζει από μια ελαφίνα. Κάτω από τα δύο παιδιά υπάρχει η δίστηλη επιγραφή, που τα ταυτοποιεί. Στην αριστερή στήλη αναφέρεται ότι ο Νίκων, ο γλυκύτετος γιος της (*filius dulcissimus*) πέθανε, όταν ήταν έντεκα μηνών και οκτώ ημερών, και στην δεξιά ότι ο Ευτυχής, ο οικογενής δούλος (*verna*), πέθανε σε ηλικία ενός έτους, πέντε μηνών και δέκα ημερών. Και οι δύο φέρουν τον χιτώνα (*tunica*) και την τήβεννο (*toga*) και κρατούν στα χέρια τους ένα ειλητάριο. Κάτω και ανάμεσα στα πόδια τους απεικονίζεται ένα κυκλικό κυτίο

³¹ L. Schumacher, 79-80.

(scrinium). Η απεικόνιση φαίνεται να εκφράζει τις προσδοκίες που είχε η Publicia Glypte. Η υπόθεση ότι και ο Ευτυχής ήταν γιος της Πουμπλικίας, τον οποίο αυτή γέννησε, όταν ήταν ακόμη δούλη, δεν ευσταθεί βιολογικά. Η διαφορά ηλικίας μεταξύ των δύο παιδιών, όπως προκύπτει από την επιγραφή, είναι έξι μήνες. Για να μπορέσει όμως να επιζήσει κάποιο παιδί (στην προκειμένη περίπτωση ο Νίκων) μετά από πρόωρο τοκετό θα πρέπει να είχε μεσολαβήσει χρονικό διάστημα μεγαλύτερο των έξι μηνών. Έτσι πιθανότερο είναι ο μικρός Ευτυχής να ήταν οικογενής δούλος (verna), που γεννήθηκε από μια δούλη στον οίκο της Πουμπλικίας και μεγάλωσε μαζί με γιο της τον Νίκωνα. Το ότι τα δύο παιδιά απεικονίζονται ως ίσα σχετίζεται με τον κοινό πρόωρο θάνατό τους και όχι με την νομική τους κατάσταση. Ο Νίκων ήταν ένας γιος γεννημένος ελεύθερος (ingenuus) και ο Ευτυχής ένας οικογενής δούλος (verna). Οπτικά όμως δεν μπορούμε να τους ξεχωρίσουμε³². Η επιτύμβια αυτή στήλη μας προβάλλει μια ιδιαίτερα ανθρώπινη κατάσταση. Μας προβάλλει έμμεσα στιγμές από την κοινή «οικογενειακή» ζωή των κυρίων με τους δούλους τους και τις ιδιαίτερα στενές και τρυφερές σχέσεις που αυτοί ανέπτυσαν στην κοινή ζωή τους.

Βέβαια έχουμε και περιπτώσεις, στις οποίες η ενδυμασία πρόδιδε την κοινωνική ή δικαϊκή κατάσταση ενός προσώπου. Αυτό φαίνεται στην περίπτωση του πύλου (pileus), του κωνοειδούς καλύμματος της κεφαλής, που έφεραν οι εργάτες, οι τεχνίτες και οι ναυτικοί. Ο pileus όμως ήταν και σύμβολο της ελευθερίας. Γι αυτό τον φορούσαν οι δούλοι κατά την απελευθέρωσή τους και συνηθιζόταν επίσης κατά τη διάρκεια των Σατουρναλίων³³. Το τελευταίο είναι πολύ σημαντικό και θα μας απασχολήσει παρακάτω. Στην εικόνα 7 παρατηρούμε μια επιτύμβια

³² Βλ. και L. Schumacher, 267-268.

³³ Βλ. και H. Blanck, *Εισαγωγή στην ιδιωτική ζωή των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων*, Αθήνα, 2004, 129.

στήλη από το Carnutum κοντά στη Βιέννη, αφιερωμένη από έναν στρατιώτη, πρώην δούλο.



Εικόνα 7:

Petronel, Museum Carnuntinum

(L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike*,
Abb. 84)

Στο κάτω μέρος της στήλης και κάτω από τον pilleus αναγράφεται ότι αυτός αποτελεί σύμβολο ελευθερίας (L[ibertus] P[ublica])³⁴. Η στήλη παράλληλα και με έμμεσο τρόπο μας παρουσιάζει και τις δυνατότητες κοινωνικής ανέλιξης που είχε ένας δούλος στη ρωμαϊκή κοινωνία.

Στις παραπάνω απεικονίσεις (εικόνες 4-7) διαπιστώσαμε ότι η ενδυμασία δεν αποτελούσε πάντα στοιχείο, το οποίο φανέρωνε την κοινωνική θέση ενός προσώπου. Έτσι, αν και η τήβεννος (toga) θεωρούνταν μέρος της ενδυμασίας των ελευθέρων πολιτών³⁵, έχουμε επιτύμβιες στήλες που αναπαριστούν δούλους να φορούν την τήβεννο. Η ενδυμασία, λοιπόν, δεν αποτελεί για την εποχή ασφαλές κριτήριο για τον προσδιορισμό της κοινωνικής ή δικαϊκής θέσης των ανθρώπων. Ο Σενέκας αναφέρει χαρακτηριστικά ότι αποφασίστηκε από τη Γερουσία να ενδύονται διαφορετικά οι δούλοι από τους ελεύθερους. Ο στωικός φιλόσοφος επισημαίνει όμως τον μεγάλο κίνδυνο να φανεί το μεγάλο

³⁴ Αναλυτικά βλ. L. Schumacher, 188-189, 293.

³⁵ Βλ. αναλυτικά H. Blanck, 90, 119.

πλήθος των δούλων στη ρωμαϊκή κοινωνία³⁶. Επίσης με τη βοήθεια των εικόνων αναγνωρίσαμε και πτυχές από τη ζωή των δούλων και από τη θέση τους στη ρωμαϊκή κοινωνία. Τα παραπάνω δείχνουν ότι, αν και η ύπαρξη κοινωνικών τάξεων στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία είναι δεδομένη, εντούτοις υπάρχει μια σχετική ανοχή που επιτρέπει ακόμη και σε δούλους, απελεύθερους ή άλλους υπηκόους της Ρώμης να διασπούν τα κοινωνικά αυτά στεγανά.

Ο θεσμός της δουλείας και το ρωμαϊκό δίκαιο

Η πολυπλοκότητα που διακρίνει τη δομή της ρωμαϊκής κοινωνίας σε σχέση με τη δουλεία δε εξαντλείται βέβαια με τα παραδείγματα αυτά. Υπάρχουν, επίσης, θεσμοί που φανερώνουν ότι θα ήταν αρκετά απλοϊκό να επιχειρούσε κάποιος να διαχωρίσει τους κατοίκους της αυτοκρατορίας απλώς σε ελεύθερους και δούλους. Αυτό φαίνεται και στο ρωμαϊκό δίκαιο. Στον στυλοβάτη αυτό του ρωμαϊκού κράτους υπάρχουν πλήθος διατάξεων, οι οποίες καθορίζουν εξαντλητικά την νομική κατάσταση των δούλων, τα δικαιώματά τους και τις υποχρεώσεις τους. Μία από αυτές έδινε τη δυνατότητα σε ελευθέρους πολίτες να προτιμούν την κατάσταση της δουλείας από αυτή της ελευθερίας. Το (Ρωμαϊκό) Αστικό Δίκαιο, 1, 3, 4 όριζε ότι «...ο οποιοσδήποτε ελεύθερος άνδρας, ο οποίος είναι μεγαλύτερος των είκοσι ετών, μπορεί να πωλήσει τον εαυτό του, ώστε να συμμετέχει στη διαπραγμάτευση της τιμής»³⁷. Ο Petronius, *Satyrica* 57,4-6, μας δίνει ένα παράδειγμα εφαρμογής του παραπάνω νόμου. Αναφέρεται σε έναν

³⁶ L. Annaeus Seneca, *De Clementia*, M. Rosenbach (Hrg.), *Philosophischen Schriften*, Leteinisch u. Deutsch, Bd. 5, Darmstadt 1999, 1, 24: „*Decretum est aliquanto de senatus sententia, ut servos a liberis cultus distingueret; deinde apparuit, quantum periculum imminere, si serui nostri numerare nos coepissent*“.

³⁷ O. Behrends / R. Knütel / B. Kupisch / H. H. Seiler, *Corpus Iuris Civilis. Die Institutionen*, Heidelberg 1999, 1, 3, 4: “*Servi autem aut nascuntur aut fiunt. nascuntur ex ancillis nostris: fiunt aut iure gentium, id est ex captivitate, aut iure civili, cum homo liber maior viginti annis ad pretium participandum sese venundari passus est...*“.

αλλοδαπό (peregrinus) από την Καμπανία, ο οποίος γίνεται δούλος με τη θέλησή του, αποσκοπώντας με την μελλοντική του απελευθέρωση να αποκτήσει και το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη. Ο απελεύθερος, λοιπόν, ως Ρωμαίος πολίτης που ανήκει στην τάξη των ιππέων, κομπάζει για ό,τι πέτυχε και, μεταξύ άλλων, λέει: «...εγώ, θέλησα να γίνω δούλος και να γίνω Ρωμαίος πολίτης παρά να πληρώνω φόρους (ως αλλοδαπός)»³⁸. Το σύστημα της Ρώμης, λοιπόν, επέτρεπε και μάλλον ενθάρρυνε την ιδιότυπη αυτή κοινωνική κινητικότητα των υπηκόων του από την κατάσταση της ελευθερίας σε εκείνη της δουλείας και το αντίστροφο. Ταυτόχρονα αποκάλυπτε την ευελιξία του και εξασφάλιζε τη οικονομική του άνθηση και τη διατήρησή του. Αυτός είναι ο λόγος που ο G. Alföldy, πολύ εύστοχα, χαρακτήρισε «την απελευθέρωση των δούλων ως τροποποιημένη μορφή της δουλείας»³⁹. Την ευελιξία αυτή του συστήματος παρουσιάζει και η επόμενη επιγραφή από την Ραβέννα, του πρώτου μισού του πρώτου μ.Χ. αιώνα (CIL XI 137): Σε αυτή αναφέρεται: «(εγώ) Ο Γάιος Ιούλιος Μυγδόνιος, Πάρθος την καταγωγή, γεννημένος ελεύθερος, ως έφηβος αιχμαλωτίστηκα

³⁸ Petronius, *Satyrica*, 57, 4 «...quia ipse me dedi in servitutem et malui civis Romanus esse quam tributarius...». Βλ. αναλυτικά W. Eck / J. Heinrichs, (Hrsg.), *Skaven und Freigelassene in der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt 1992/2003, 238-239 · B. W. Winder, 340-343, ο οποίος σχολιάζει αναλυτικά το απόσπασμα από τον Petronius και παραθέτει και άλλα κείμενα που αναφέρονται στην «αυτόβουλη» δουλεία. Επίσης, στο ίδιο άρθρο, 345-346, ο ερευνητής ασκεί κριτική στον J. A. Harrill, ο οποίος στο έργο του *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, 31, ισχυρίζεται ότι δεν είναι ιστορικά αξιοποιήσιμες οι αναφορές του Petronius, γιατί το έργο *Satyrica* «is meant to be comical and absurd». Ο B. W. Winder, 346, επισημαίνει, επίσης, ότι ο Harrill «has failed to take note of Roman legislation on this matter».

³⁹ G. Alföldy, «Die Freilassung von Skaven und die Struktur der Sklaverei in die Römischen Kaiserzeit», του ίδιου, *Die Römische Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge, Heidelberger althistorische Beiträge und epigrafische Studien I*, Stuttgart 1986, 286-331, 312. Οι P. Arzt-Grabner / R. E. Kritzer / A. Papathomas / F. Winter, 283, σημ. 178, αναφέρουν έρευνα, στην οποία παρατίθενται μαρτυρίες από επιγραφές, στις οποίες οι απελεύθεροι (liberti), χαρακτηρίζονται ως δούλοι (servi).

και πουλήθηκα (ως δούλος) στη ρωμαϊκή επικράτεια. Αφού με τη βοήθεια της ειμαρμένης έγινα Ρωμαίος πολίτης, έδωσα εντολή να κατασκευασθεί αυτή η σαρκοφάγος, όταν ήμουν πενήντα χρόνων. Από την παιδική μου ηλικία κόπιασα να ζήσω μέχρι τα βαθιά γεράματα. Τώρα με τη θέλησή μου παραιτούμαι. Πέτρα, μέσα σου θα απαλλαγώ από όλες μου τις έγνοιες»⁴⁰. Βλέπουμε λοιπόν ότι η ρωμαϊκή κοινωνία προσάρμοσε το θεσμό της δουλείας στις ανάγκες της, πρόσφερε στους παλιούς και νέους υπηκόους της διάφορες δυνατότητες λειτουργίας τους σε αυτή και παράλληλα αποκόμισε σημαντικά κοινωνικά, οικονομικά, στρατιωτικά και άλλα οφέλη.

Δουλεία και λατρείες

Η ευελιξία που επιδείκνυε το κράτος και η κοινωνία της Ρώμης ως προς το θέμα της δουλείας φαίνεται και από τη δυνατότητα που παρείχε στους δούλους να συμμετέχουν σε λατρείες. Μια από αυτές ήταν τα *Compitalia*, τα οποία θα προσεγγίσουμε με τη βοήθεια μιας εικόνας από τη Δήλο, που κατά τη ρωμαϊκή εποχή υπήρξε μεγάλο δουλεμπορικό κέντρο⁴¹. Η εικόνα πιθανολογείται ότι φτιάχτηκε κατά την εποχή της Δημοκρατίας. Σε αυτή απεικονίζονται πέντε πρόσωπα που συμμετέχουν σε μια θυσία χοίρου κατά τον εορτασμό της γιορτής της αφιερωμένης στους εφέστιους θεούς (*Lares*) στις τριόδους (*compitia*), τα *Compitalia*.

⁴⁰ Για την επιγραφή CIL, XI 137 βλ. W. Eck / J. Heinrichs, 24 : „*C(aius) Iul(ius) Mygdonius | generi Parthus, | natus ingeniuius, captu(us) | pubis aetate, <venum> dat(us) in terra | Romana: qui dum factus || cives R(omanus) iuvente fato collocavi arkam, dum esse <m> | annor(um) L. Peti usque a pub|ertate senectae meae perveni|re; nunc recipe me, saxe, libens; || tecum cura solutus ero*“.

⁴¹ Βλ. μεταξύ άλλων, Π. Παχή, *Τις Καρποτόκος, τ. Ι, Οικουμένη, Προλεγόμενα στον συγκρητισμό των ελληνοιστικών χρόνων*, Θεσσαλονίκη 2003, 147-148.



Εικόνα 6:

Exploration arch. de Délos,

(L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, Abb. 121)

Οι αγροτικές αυτές γιορτές σχετίζονταν με ενώσεις (*collegia compitalicia*), οι οποίες λάτρευαν αρχικά οικογενειακές θεότητες σε σημεία όπου διασταυρώνονταν μεγάλες οδοί. Με την πάροδο του χρόνου οι γιορτές αυτές, επειδή συνήθως ο κύριος των αγροκτημάτων κατοικούσε μακριά από αυτά, γιορτάζονταν από το υπηρετικό προσωπικό και από τους δούλους⁴². Το χαρακτηριστικό αυτό στοιχείο, διατηρήθηκε και την εποχή του Αυγούστου, όταν στη γιορτή αυτή ενσωματώθηκε και η λατρεία του αυτοκράτορα. Ας σημειωθεί ότι η γιορτή αυτή ακολουθούσε λίγες μέρες μετά τον εορτασμό των Σατουρναλίων (*Saturnalia*), στην οποία έχουμε επίσης μαζική συμμετοχή των δούλων. Στην παραπάνω λοιπόν εικόνα, κατά τον L. Schumacher, ένας υπηρέτης της θυσίας (*limocinctus*) οδηγεί τον χοίρο προς το θυσιαστήριο, κάτω από τη μουσική υπόκρουση ενός αυλού που παίζει ο αριστερά από τον υπηρέτη απεικονιζόμενος αυλητής (*tibicen*). Δεξιά από τον βωμό και στραμμένοι προς αυτόν βρίσκονται τρεις άνδρες, οι οποίοι φέρουν περιπόρφυρη τήβεννο (*toga praetexta*). Σύμφωνα με την παραπάνω αναφερθείσα δομή των συμμετεχόντων στην απεικόνιση της γιορτής από τη Δήλο πρέπει οι τήβεννοφόροι να είναι δούλοι ή απελεύθεροι που φέρουν την τήβεννο ως οι προεξάρχοντες της γιορτής (*viri magistri*). Η εναλλακτική θέση ότι οι τρεις απεικονιζόμενοι είναι ο αρχηγός της οικογένειας (*pater familias*) με

⁴² U. W. Scholz, «Compitalia», *Der Neue Pauli*, 3, 110-112, 110.

δύο γιους του, δεν πρέπει να ευσταθεί, γιατί δεν μας παραδίδεται κάποια αναφορά ότι λάμβαναν μέρος στα Compitalia πρόσωπα που ανήκαν στον παραπάνω κοινωνικό κύκλο. Μόνο μια εξαίρεση υπάρχει, η οποία κατά τον L. Schumacher επιβεβαιώνει τον κανόνα⁴³. Από «την ανάγνωση» της επιγραφής προκύπτει, επίσης, ότι οι δούλοι συμμετέχουν σε θρησκευτικές τελετές και λατρεύουν τους ίδιους θεούς με τους κυρίους τους.

Απέναντι, λοιπόν, στη θρησκεία επικρατεί μια ιδιότυπη κοινωνική ισότητα. Για να ενισχύσουμε τη διαπίστωση αυτή παραθέτουμε ακόμη ένα σχετικό παράδειγμα, το οποίο συνοδεύουμε και με αναφορές από τη λογοτεχνία της εποχής. Θεωρούμε ότι οι πληροφορίες αυτές θα μας βοηθήσουν, να προσεγγίσουμε καλύτερα το νόημα του Α Κορ 7, 21εξ. Το δεύτερο παράδειγμα μας σχετίζεται με τα Saturnalia (Σατουρνάλια), τη γιορτή προ τιμή του Saturnus (Κρόνος). Χαρακτηριστικό της γιορτής είναι ότι κατά τη διάρκειά της αναστελλόταν η ταξική διάκριση των ανθρώπων σε ελεύθερους και δούλους. Όλοι φορούσαν τον παραπάνω αναφερθέντα pileus, σύμβολο ελευθερίας, και συνηθίζοταν να συμμετέχουν όλοι, κύριοι και δούλοι, σε κοινά τραπέζια ή να τρώνε οι δούλοι παρουσία των κυρίων τους⁴⁴. Έτσι δεν είναι υπερβολικό να ισχυριστεί κανείς ότι τα Σατουρνάλια, εκτός του ότι θεωρούνταν ως η γιορτή των δούλων, αποτελούσαν μια προσωρινή ανατροπή της ρωμαϊκής ταξικής κοινωνίας και μια προβολή μιας αταξικής κοινωνίας. Η ιδεατή αυτή κοινωνία τονίζεται από διάφορους συγγραφείς⁴⁵ ότι υπήρχε την εποχή που βασίλευσε ο Saturnus, ο πρώτος βασιλιάς του Λάτιου και ταυτίζεται με την χρυσή εποχή, κατά την οποία εμφανίστηκε ο πολιτισμός. Η ουτοπία αυτή

⁴³ Βλ. αναλυτικά L. Schumacher, 255-257.

⁴⁴ Βλ. αναλυτικά G. Distelrath, «Saturnalia», *Der Neue Pauli*, 11, 114-115 · H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden 1993, 136-227.

⁴⁵ Αναλυτικά γι' αυτούς βλ. W. Eck / J. Heinrichs, 165-166.

προβλήθηκε για λόγους προπαγανδιστικούς και εορταζόταν ιδιαίτερα κατά την εποχή του Αυγούστου⁴⁶. Με τη γιορτή ασχολήθηκε και η λογοτεχνία. Ο ποιητής Q. Horatius Flaccus (Ορατός, 65-8 π.Χ), *Sermones*, 2,7-5.116-118 αφιέρωσε ένα ποίημά του στα Σατουρνάλια, στο οποίο επιτρέπει στον δούλο Davus να ομιλήσει ελεύθερα, επειδή είναι η γιορτή των Σατουρναλίων. Ο Davus, λοιπόν, αρπάζει την ευκαιρία και ομιλεί ελεύθερα και άφοβα: «Εδώ και πολύ καιρό περίμενα να σου μιλήσω, δεν τολμούσα όμως, επειδή είμαι ένας δούλος» Ακολουθεί η προτροπή: «*age libertate Decembri, quando ita maiores voluerunt, utere: narra*», δηλαδή «εμπρός, επειδή αυτό θέλουν και οι πρόγονοί μας, αξιοποίησε την ελευθερία του Δεκεμβρίου (εννοείται της γιορτής των Σατουρναλίων) και μίλα». Αξιοπρόσεκτη είναι η προτροπή που εκφράζεται με το ρήμα «*utere*», που μας θυμίζει την αντίστοιχη προτροπή, η οποία εκφράζεται με τη χρήση του ρήματος «*χρηῆσαι*» στη φράση «*μᾶλλον χρηῆσαι*» που παραθέτει ο Παύλος στο Α Κορ 7, 21. Επίσης πρέπει να σημειωθεί ότι και στις δύο περιπτώσεις και ιδίως μέσα από τα προτρεπτικά λόγια φαίνεται σαν να προβάλλει έντονα η επιθυμία να μην λησμονούν οι άνθρωποι ότι υπάρχουν ή μπορούν να υπάρξουν και δικαιότερες κοινωνίες. Η επιθυμία όμως αυτή εκφράζεται καλύτερα στη συνέχεια του κειμένου του Οράτιου. Εκεί υπάρχει μια εκτενής αναφορά, επηρεασμένη από τη στωική φιλοσοφία, στην οποία περιγράφονται οι ανθρωπίνες αδυναμίες του κυρίου του δούλου. Αυτές αποσκοπούν να ελαχιστοποιήσουν τη διαφορά μεταξύ κυρίου και δούλου και να την παρουσιάσουν σαν μια κοινωνική σύμβαση. Στο τέλος περιγράφεται ο εκνευρισμός και η αντίδραση του κυρίου, που οργισμένος φωνάζει: «*φέρτε μου μια πέτρα · προς τι τη χρειάζεσαι; φέρτε μου βέλη · αυτός ο άνθρωπος ή είναι τρελός ή στιχουργεί. Εξαφανίσου αλλιώς θα γίνεις ο ένατος δούλος στο κτήμα μου*

⁴⁶ Βλ. και A. Mastrocinque, «Saturnus», *Der Neue Pauli*, 11, 116-118.

στη Σαβίνη»⁴⁷. Η επαναφορά στην πραγματικότητα είναι σκληρή και βίαιη. Φαίνεται ότι η κοινωνική ισότητα γίνεται αποδεκτή μόνον ως διάλειμμα, που το διαδέχεται η πραγματικότητα, και αποδεικνύεται ουτοπική. Το παραπάνω καθρεφτίζεται ξεκάθαρα και σε όσα ο M. Valerius Martialis (περίπου 40-102 μ.Χ.), 14,79 με αφορμή τα Σατουρνάλια αναφέρει ειρωνικά: «Ένα μαστίγιο (φέρετε μου). Παίξτε – παίξτε μα όχι για πολύ αχαλίνωτοι δούλοι. Μου φαίνεται ότι όλο κι όλο έχετε μόνο πέντε μέρες»⁴⁸. Από τα παραπάνω φαίνεται ότι η συμμετοχή των δούλων και απελεύθερων στις γιορτές δεν σήμαινε και την ανατροπή των κοινωνικών τάξεων σε όλες τις λατρείες. Αντίθετα, επισημαίνεται ότι «οι πιστοί των ανατολικών λατρειών...ανήκουν στις τάξεις των σκλάβων και των απελεύθερων. Αντίθετα από τις μαρτυρίες επιγραφών, παρατηρούμε την έλλειψη οπαδών από τα μέλη της αριστοκρατίας, η οποία τηρεί μια ιδιαίτερα επιφυλακτική στάση από την αρχή της εμφάνισης των ξένων λατρειών»⁴⁹. Στη ρωμαϊκή κοινωνία διατηρούνται, λοιπόν, τα κοινωνικά στεγανά.

Και όμως η παραπάνω αναφορά μας στα Compitalia και τα Σατουρνάλια καθώς και η όλη μεταφορά του δεύτερου θρησκευτικού θεσμού στη λογοτεχνία φανερώνουν ότι στη ρωμαϊκή κοινωνία «συζητείται» το πρόβλημα των κοινωνικών στεγανών. Γίνεται αντιληπτό

⁴⁷ Αναλυτικά βλ. και W. Fitzgerald, *Slavery and the Roman Literary Imagination*, Cambridge 2000, 20-25.

⁴⁸ M. Valerius Martialis, 14,79, W. Eck / J. Heinrichs, 166: «*Flagra. Ludite lascivi, sed tantum ludite, servi: haec signata mihi quinque debus erunt*». Οι W. Eck / J. Heinrichs, 166, σημ. 1, επισημαίνουν ότι την εποχή του Martialis τα Σατουρνάλια διαρκούσαν 5 ημέρες (13-21 Δεκεμβρίου) κατά τις οποίες αναστελλόταν η εφαρμογή των σχετικών με τους δούλους νομικών διατάξεων και δεν επιβάλλονταν οι αντίστοιχες ποινές.

⁴⁹ Π. Παχής, 348.

ότι η δουλεία ως κοινωνικό φαινόμενο είναι αποδεκτή για λόγους συμβατικών, που εξυπηρετούν τις ταξικές ανάγκες της τότε κοινωνίας.

Μορφές αμφισβήτησης του συστήματος της δουλείας

Εξακολουθεί, βέβαια να υφίσταται και το σκληρό πρόσωπο της δουλείας, που μας το καταγράφει κατά τρόπο ρεαλιστικό ο Apuleius (Απουλήιος, δεύτερος αιώνας μ.Χ.) στο έργο του *Μεταμορφώσεις* 9,12 . Εκεί περιγράφει τις απάνθρωπες σκληρές διαβίωσης των δούλων που εργάζονται σε έναν μύλο⁵⁰. Ταυτόχρονα όμως υπάρχει και η αντίληψη για μια δικαιότερη και χωρίς διακρίσεις κοινωνία. Πραγματικότητα και ουτοπία συνυπάρχουν στη σκέψη και στην καρδιά των ανθρώπων.

Θα μπορούσε όμως να προβληθεί το ερώτημα. Μήπως η απελευθέρωση του δούλου έλυε τα προβλήματά του. Έχουμε πλήθος παραδειγμάτων, που δείχνουν ότι πράγματι οι απελεύθεροι απολάμβαναν πολλά αγαθά που προέκυπταν από την απελευθέρωσή τους και κατόρθωναν να εξομοιωθούν σχεδόν πλήρως με τους εκ γενετής πολίτες της Ρώμης. Αντιπροσωπευτικό παράδειγμα αποτελεί ο αναφερθείς παραπάνω απελεύθερος Babbius από την Κόρινθο.

Έχουμε όμως και παραδείγματα που τονίζουν ότι ούτε η απελευθέρωση του δούλου έλυε τα προβλήματα του. Η κοινωνία συνέχιζε την πορεία της διατηρώντας τα κύρια χαρακτηριστικά της. Σε μια επιτύμβια στήλη από την Συρία αναφέρεται ότι «η δούλη Ζωσίμη ήταν πριν το θάνατό της δούλη, μόνο ως προς το σώμα της, μετά το θάνατό της όμως απελευθερώθηκε και αυτό το σώμα» (GVI 1714)⁵¹. Ο δε Επίκτητος στις *Διατριβές* του περιγράφει γλαφυρά τα προβλήματα που έφερε η απελευθέρωση από τη δουλεία σε

⁵⁰ Βλ. Απουλήιου, *Ο χρυσός γάιδαρος ή Οι μεταμορφώσεις*, ελληνική μετάφραση από την έκδοση "Γραμμάτων" Αλεξάνδρειας, 1927, εισαγωγή και επιμέλεια Α. Αϊβαλιώτης, Αθήνα 1982 · Apuleius Madaurensis, Lucius, *Der Goldene Esel : Metamorfosen*, μετάφραση και έκδοση E. Brandt / W. Ehlers, (Sammlung Tusculum), München/Zürich 1989.

⁵¹ Βλ. L. Schumacher, 297.

έναν απελεύθερο. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ο δούλος εύχεται να τον αφήσουν αμέσως ελεύθερο. για ποιο λόγο; Νομίζετε πως θέλει να δώσει τα χρήματα στους φοροεισπράκτορες του πέντε τοις εκατό; ⁵² Όχι · είναι που φαντάζεται πως, μέχρι τώρα, εμποδίζεται και δυστυχεί, επειδή δεν κατάφερε να αποκτήσει την ελευθερία του. ‘ Αν αφεθώ ελεύθερος ’ λέει, ‘ αμέσως όλα θα γαληνέψουν, σε κανένα δε θα δίνω προσοχή, σε όλους θα μιλώ ως ίσος και όμοιος, θα πηγαίνω όπου θέλω, θα έρχομαι όταν θέλω και όπου θέλω ’. Μετά απελευθερώνεται και, αμέσως, επειδή δεν έχει πού να πάει, ψάχνει να βρει κάποιον να κολακεύει, σε κάποιου το σπίτι να δειπνήσει · κατόπιν, είτε εκπορνεύεται και υποφέρει τα πάνδεινα, και, ακόμη κι αν βρει κάποιο παχνί για να φάει, έχει πέσει σε σκλαβιά πολύ πιο δυσβάσταχτη από την προηγούμενη, είτε, και να πλούτιζε ακόμα, άνθρωπος χυδαίος καθώς είναι, ερωτεύεται κάποια παιδούλα και, δυστυχισμένος, κλαίει δυνατά και ποθεί τη σκλαβιά. ‘ Γιατί τι κακό είχα όπως ήμουν; Άλλος με τάιζε, άλλος με φρόντιζε στην αρρώστια, κι εγώ τον υπηρετούσα σε λίγα πράγματα. Τώρα ο δυστυχής, τί τραβάω, που είμαι δούλος σε περισσότερους από έναν;...»⁵³. Τα δύο παραπάνω κείμενα είναι ιδιαίτερα απαισιόδοξα ως

⁵² Πρόκειται για το φόρο της απελευθέρωσης.

⁵³ Επίκτητος, *Διατριβαί*, 4, 1, 32-37, μετάφραση Ι. Σ. Χριστοδούλου, Θεσσαλονίκη 2003.: « Ο δούλος εὐθὺς εὐχεται ἀφεθῆναι ἐλεύθερος. διὰ τί; δοκεῖτε, ὅτι τοῖς εἰκοστώναις ἐπιθυμῆ δοῦναι ἀργύριον; οὐ· ἀλλ’ ὅτι φαντάζεται μέχρι νῦν διὰ τὸ μὴ τε τυχηκῆναι τούτου ἐμποδίζεσθαι καὶ δυσροεῖν. ἂν ἀφεθῶ, φησὶν, εὐθὺς πᾶσα εὐροια, οὐδενὸς ἐπιστρέφομαι, πᾶσιν ὡς ἴσος καὶ ὅμοιος λαλῶ, πορεύομαι ὅπου θέλω, ἔρχομαι ὅθεν θέλω καὶ ὅπου θέλω. εἶτα ἀπηλευθέρωται καὶ εὐθὺς μὲν οὐκ ἔχων, ποῖ φάγη, ζητεῖ, τίνα κολακεύσῃ, παρὰ τίνι δειπνήσῃ· εἶτα ἢ ἐργάζεται τῷ σώματι καὶ πάσχει τὰ δεινότατα κἂν σχῆ τίνα φάτην, ἐμπέπτωκεν εἰς δουλείαν πολὺ τῆς προτέρας χαλεπωτέραν ἢ καὶ εὐπορήσας ἄνθρωπος ἀπειρόκαλος πεφίληκε παιδισκάριον καὶ δυστυχῶν ἀνακλαίεται καὶ τὴν δουλείαν ποθεῖ. τί γάρ μοι κακὸν ἦν; ἄλλος μ’ ἐνέδυνεν, ἄλλος μ’ ὑπέδει, ἄλλος ἔτρεφεν, ἄλλος ἐνοσοκόμει, ὀλίγα αὐτῷ ὑπῆρέτουν. νῦν δὲ τάλας οἷα πάσχω πλείοσι δουλεύων ἀνθ’ ἐνός;». Βλ. και Β. W. Winder, 350—352, ὅπου και παράθεση διάφορων υποχρεώσεων του απελεύθερου, ὅπως

προς το θέμα του θεσμού της απελευθέρωσης των δούλων. Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία όμως ότι πολλές φορές η τύχη των απελευθέρων θα μπορούσε να είναι αυτή που αναφέρει ο Επίκτητος. Ας μη λησμονούμε ότι και ο ίδιος ο φιλόσοφος υπήρξε δούλος και γνώριζε εξ ιδίας πείρας τα πράγματα. Επίσης ότι ο ίδιος ήταν θιασώτης της άποψης ότι αξίζει κανείς να ακολουθεί αγόγγυστα το πεπρωμένο. Αυτός ήταν και ο λόγος που συμβούλευε: «...Γιατί, όπου και αν στραφείς, έγινες δούλος, υποτάχθηκες, έτοιμος να σε εμποδίσουν, να σε εξαναγκάσουν, και πέρασες ολοκληρωτικά στον έλεγχο των άλλων. Να έχεις, όμως πρόχειρο το λόγο του Κλεάνθη : Οδήγησε με Δία κι εσύ Πεπρωμένο»⁵⁴. Η φράση αυτή του Επίκτητου θυμίζει το παύλειο «δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω · ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστίν Χριστοῦ» (Α Κορ 7, 21-22)⁵⁵. Η φαναλιστική όμως αντίληψη δεν πρέπει να μας κάνει να λησμονούμε την περίπτωση του απελευθέρου Babbius, ο οποίος μαζί με πολλούς άλλους απελευθέρους αποδείκνυε έμπρακτα τα πλεονεκτήματα του θεσμού της απελευθέρωσης των δούλων.

Η αμφισβήτηση της πραγματικής αξίας των θεσμών που ίσχυαν στη ρωμαϊκή κοινωνία και η αναζήτηση άλλων αξιών καθρεφτίζεται, επίσης, σε όσα ειρωνικά αναφέρει ο M. Valerius Martialis, 2,29 για έναν απελευθέρο πρώην σημαδεμένο στο μέτωπο δούλο, ο οποίος καυχάται για

της υποχρεωτικής παροχής υπηρεσιών (operae) προς όφελος του πάτρωνά του και σχετική βιβλιογραφία.

⁵⁴ Επίκτητου, *Διατριβαί*, 4, 4, 33-34 : «...ὅπου γὰρ ἂν κλίνης, ἐδοῦλευσας, ὑπετάγης, κωλυτὸς ἐγένου, ἀναγκαστὸς, ὅλος ἐπ' ἄλλοις. ἀλλὰ τὸ Κλεάνθους πρόχειρον ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἢ Πεπρωμένη».

⁵⁵ Βλ. και G. Strecker / U. Schnelle, *Neuer Wettstein*, Band II, Teilband I, Berlin/New York 1996, 296-297, όπου παρατίθενται αναφορές παρόμοιες με του Επικτήτου, *Διατριβαί*, 4, 4, 33-34 και του Α Κορ 7,21-22 από τον L. Annaeus Seneca, *Epistulae* 47, 16—17 και 90, 10.

την κοινωνική του θέση και τα πλούτη του: «*Rufus, βλέπεις εκείνον τον άνδρα που κάθεται στην πρώτη σειρά του θεάτρου και φθείρει τη θέση; βλέπεις το χέρι του που λαμπυρίζει μέχρις εδώ από το στολισμένο με σαρδόνιο δακτυλίδι του; βλέπεις το επανωφόρι του που έχει καταπιεί ποσότητες από πορφύρα της Τύρου; και την τήβεννό του που λαμποκοπά σαν απάτητο χιόνι; τα αλειμμένα με αρωματικό λάδι μαλλιά του, που ευωδιάζουν όλο το θέατρο; και τα αποτριχωμένα χέρια του που λαμποκοπούν λεία όπως είναι;...και το περίτεχνο, λαμπερό και εντυπωσιακό φτιασίδωμα του μετώπου του; Δεν αναγνωρίζεις ποιος είναι; Αφαίρεσε το φτιασίδωμα και διάβασε (εννοεί δες το σημάδι του δούλου στο μέτωπό του)»⁵⁶. Οι άνθρωποι, λοιπόν, όπως έμμεσα φανερώνεται και από τις γεμάτες ειρωνεία φράσεις του M. Valerius Martialis, ούτε παραγνωρίζουν τα όποια θετικά στοιχεία της ρωμαϊκής κοινωνίας, ούτε κλείνουν τα μάτια στο σκληρό της πρόσωπο. Αντίθετα ενσυνείδητα αναζητούν τα πνευματικά εκείνα στηρίγματα, τις αρχές εκείνες, με τη βοήθεια των οποίων θα μπορούσαν κτίσουν τη δικαιοτέρα κοινωνία που θέλουν. Η φιλοσοφία γενικά και η φιλοσοφία του δικαίου ειδικότερα τους βοηθά στην αναζήτηση αυτή. Θεωρώ ότι η φιλοσοφική αυτή προβληματική συνδέεται στενά με τη θέση του Παύλου στο Α Κορ 7, 21 εξ.*

Ο θεσμός της δουλείας και η φιλοσοφία για το φυσικό δίκαιο

Ονομαστοί φιλόσοφοι ασχολήθηκαν με τον θεσμό της δουλείας και πέτυχαν να αποδομήσουν την αξία του ως θεσμού, σε θεωρητικό βέβαια επίπεδο. Συνέβαλλαν, επίσης, τα μέγιστα στη διαμόρφωση της αντίληψης ότι ο θεσμός της δουλείας δεν έχει θέση σε μια δίκαιη κοινωνία και επηρέασαν κατά τη γνώμη μου, και τον απόστολο Παύλο. Η σχέση της

⁵⁶ M. Valerius Martialis, 2,29: «*Rufe, vides illum sudsellia prima terentem, cuius et hinc lucet sardonychata manus quaeque Tyron totiens epotavere lacernae et toga non tactas vincere iussa nives, cuius olet toto pinguis coma Marcelliano et splendent volso brachia Trotta pilo,...et numerosa linunt stellantem splenia frontem. Ignoras quid sit? splenia tolle, leges*».

ελληνορωμαϊκής φιλοσοφίας και του Παύλου ως προς το θέμα της δουλείας οφείλω να ομολογήσω ότι εξετάστηκε αρκούντως από πολλούς και ικανότατους ερευνητές. Σε ότι αφορά όμως τη φιλοσοφία του δικαίου και τη δουλεία στον Παύλο δεν υπάρχει σχετική, από όσο γνωρίζω, έρευνα. Θα αναφερθώ στη συνέχεια και στα δύο κατά τρόπο συνοπτικό.

Από την αρχή θα πρέπει να τονίσω ότι στη διαπραγμάτευση του θέματος της δουλείας και την αξιολόγησή του ως θεσμού σημαντικό ρόλο διαδραματίζει η έννοια του φυσικού δικαίου. Αυτήν προβάλλουν οι φιλόσοφοι και οι νομικοί σαν την υπέρτατη αρχή, που οριοθετεί τη φύση του ανθρώπου, και με τη βοήθειά της επιχειρούν να απαξιώσουν το θεσμό της δουλείας.

Αρχίζουμε τη διαπραγμάτευση του θέματος με όσα ο Αριστοτέλης αναφέρει για αυτό. Είναι γνωστό ότι ο Μακεδόνας φιλόσοφος χαρακτήρισε τον δούλο ως «*ἔμψυχον ὄργανον*». Συγκεκριμένα στο όγδοο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*⁵⁷, διαπραγματεύεται το θέμα της φιλίας και φθάνοντας στο συσχετισμό φιλίας και δικαιοσύνης αναφέρει ότι «*η φιλία και η δικαιοσύνη αναφέρονται στα ίδια πράγματα και στα ίδια πρόσωπα*»⁵⁸. Η θέση αυτή προϋποθέτει μια ευνομούμενη πολιτεία, για αυτό σημειώνει ότι «*...είναι στη φύση των πραγμάτων να είναι τόσο μεγαλύτερη η αξίωση για δικαιοσύνη όσο μεγαλύτερη είναι και η φιλία διότι δικαιοσύνη και φιλία έχουν να κάνουν με ίδια πρόσωπα και αναφέρονται στο ίδιο πεδίο εφαρμογής*»⁵⁹. Λίγο παρακάτω υπάρχει η τοποθέτησή του για τους δούλους και τη δουλεία, όπου αναφέρει: «*Στις παρεκβάσεις των πολιτευμάτων, όπως ακριβώς η δικαιοσύνη, έχει και η φιλία λίγη αξία και*

⁵⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993.

⁵⁸ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1159b, 25 : «*Ἔοικε δὲ, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, περὶ ταῦτά καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον*».

⁵⁹ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1160a, 5: «*αὐξεσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἴσον διήκοντα*».

βέβαια λιγότερη στη χειρότερη (μορφή των πολιτευμάτων) · στο τυραννικό πολίτευμα καμιά ή μικρή μόνο αξία έχει η φιλία. Πράγματι, στα πολιτεύματα, στα οποία δεν υπάρχει κανένα κοινό σημείο επαφής μεταξύ του άρχοντα και του αρχόμενου ούτε φιλία είναι δυνατόν να υπάρχει, ούτε δικαιοσύνη. Όπως δεν υπάρχει φιλία του τεχνίτη προς το εργαλείο που χρησιμοποιεί για την εργασία του ούτε της ψυχής προς το σώμα, ούτε του κυρίου προς τον δούλο. Πράγματι, όλα αυτά είναι ωφέλιμα για εκείνους που τα χρησιμοποιούν, όμως δεν υπάρχει φιλία ούτε δίκαιο προς τα άψυχα πράγματα. Ούτε άλλωστε προς το άλογο ή το βόδι ούτε ακόμη και προς τον δούλο ως δούλο, διότι δεν υπάρχει κανένα κοινό σημείο μεταξύ του δούλου κι εκείνου που τον χρησιμοποιεί. Ο δούλος είναι λοιπόν ένα έμψυχο εργαλείο («έμψυχον ὄργανον») και το εργαλείο είναι ένας άψυχος δούλος. Επομένως, δεν υπάρχει φιλία προς τον δούλο ως δούλο αλλά μόνον ως άνθρωπο. Διότι φαίνεται ότι υπάρχει κάποιο είδος δικαιοσύνης μόνον στις σχέσεις κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον που μπορεί να συμμετέχει σε κάποια νομική σχέση ή σε κάποια σύμβαση, και κάποια, βέβαια, μορφή φιλίας υπάρχει για κάθε ον στο μέτρο που είναι άνθρωπος»⁶⁰. Από το παραπάνω κείμενο εξάγεται αβίαστα η αντίληψη του Αριστοτέλη για τους δούλους και τη δουλεία. Θα πρέπει όμως να τονιστεί ότι εδώ το κύριο θέμα είναι η σχέση που έχει η φιλία και η δικαιοσύνη στα πολιτεύματα. Η δουλεία αναφέρεται σαν ένα παράδειγμα. Επίσης είναι προφανές ότι στο

⁶⁰ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1161a, 31-1161b, 8 : «...ούτω και ή φιλία, και ήκιστα εν τή χειρίστη· εν τυραννίδι γάρ ουδέν η μικρόν φιλίας· εν οίς γάρ μηδέν κοινόν εστι τῶ ἄρχοντι και ἀρχομένῳ, ουδέ φιλία· ουδέ γάρ δίκαιον· οἶον τεχνίτη πρὸς ὄργανον και ψυχῆ πρὸς σῶμα και δεσπότη πρὸς δοῦλον· ὠφελείται μὲν γάρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων, φιλία δ' ουκ εἶστι πρὸς τὰ ἄψυχα ουδέ δίκαιον· ἀλλ' ουδέ πρὸς ἵππον η βοῦν, ουδέ πρὸς δοῦλον η δοῦλος· ουδέν γάρ κοινόν εἶστι· ὁ γάρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος· η μὲν οὖν δοῦλος, ουκ εἶστι φιλία πρὸς αὐτόν, η δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γάρ εἶναι τι δίκαιον παντί ἄνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου και συνθήκης· και φιλία δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος».

σημείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται σε κάποια ιδανική πολιτεία αλλά στις υπάρχουσες μορφές πολιτευμάτων και σε θεσμούς που ισχύουν σε αυτές. Επίσης δεν αμφισβητεί κάποιον από αυτούς. Αντίθετα ο φιλόσοφος παραλληλίζοντας το θεσμό της δουλείας με την πραγματικότητα του τεχνίτη και των εργαλείων που αυτός χρησιμοποιεί στην εργασία του αποδέχεται την δουλεία ως μια πραγματικότητα σε όλες τις κοινωνίες. Επίσης δεν προβαίνει στο σημείο αυτό σε κάποια ποιοτική αξιολόγηση του θεσμού ούτε βέβαια τον απορρίπτει⁶¹. Υπάρχει όμως και η παρατήρηση ότι μπορεί να υπάρξει φιλία και μεταξύ του κυρίου και του δούλου, επειδή και οι δύο είναι άνθρωποι.

Σε άλλα κείμενά του ο Μακεδόνας φιλόσοφος αναφερόμενος σε κοινωνικές και πολιτειακές αξίες αξιολογεί τη δουλεία σε σχέση με αυτές. Ακριβέστερα εξετάζοντας το φυσικό και το θετικό δίκαιο αξιολογεί τη δουλεία σε σχέση με αυτά. Αρχικά τονίζει ότι «...του πολιτικού (θετικού) δικαίου ένα μέρος είναι φυσικό και ένα άλλο νομικό, και είναι φυσικό (δίκαιο) αυτό που ισχύει παντού το ίδιο, ανεξάρτητα από τη γνώμη του ενός ή του άλλου · νομικό (δίκαιο) πάλι (είναι) εκείνο ακριβώς που δεν έχει αρχικά σημασία, αν είναι έτσι ή αλλιώς, αλλά που αποκτά σημασία αφότου θεσμοθετηθεί»⁶². Δεν θα ασχοληθούμε με το ότι στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν κάνει σαφή διάκριση μεταξύ φυσικού και θετικού δικαίου. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η αναφορά από τον φιλόσοφο της ύπαρξης του φυσικού δικαίου, το οποίο ισχύει παντού και δεν εξαρτάται από τις θελήσεις των ανθρώπων. Επίσης στο απόσπασμα αυτό ο Αριστοτέλης δεν αποδέχεται ακριβώς ότι το φυσικό δίκαιο είναι

⁶¹ Για επιμέρους ερμηνευτικά θέματα σχετικά με το παραπάνω κείμενο του Αριστοτέλη βλ. W. Waldstein, 33.

⁶² Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1134b,18-18-21: «...Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῶ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὁ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως...»

αμετάβλητο. Η θέση του όμως πλησιάζει την αντίληψη που επικράτησε για το φυσικό δίκαιο, ότι δηλαδή αυτό αποτελεί το «εκ της θείας προνοίας προερχόμενον, το αιώνιον και αμετάβλητο δίκαιον, το επί πάσης χώρας και επί όλων ανεξαιρέτως των ανθρώπων εφαρμοζόμενον»⁶³. Η αντίληψη αυτή καθιερώθηκε και αναφέρεται σε λογοτεχνικά κείμενα, όπως η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή, στο οποίο η ομώνυμη ηρωίδα απαντά στον Κρέοντα ότι δεν είναι δυνατόν οι εντολές του να καταργήσουν τους άγραφους θεϊκούς νόμους, γιατί αυτοί «θα ζούνε πάντα, και πότε πρωτογίνηκαν κανένας δεν το ξέρει»⁶⁴. Το ίδιο θα δούμε παρακάτω ότι ισχύει και στο ρωμαϊκό δίκαιο.

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στη *Ρητορική* του για το φυσικό δίκαιο. Εκεί επισημαίνει την ύπαρξη δύο νόμων, του θετικού, τον οποίο ονομάζει «*ἴδιον νόμον*» και του φυσικού, τον οποίο ονομάζει «*κοινόν νόμον*»⁶⁵. Επισημαίνει ακόμη ότι ο «*κοινός νόμος*» είναι εκείνος που διέπεται από τους φυσικούς νόμους («*κοινόν δὲ τὸν κατὰ φύσιν*»). Για να επιβεβαιώσει

⁶³ I. Πανταζόπουλου, *Ρωμαϊκόν Δίκαιον εν διαλεκτικῇ συναρτήσει προς το Ἑλληνικόν*, Αθήναι 1974, 18.

⁶⁴ Βλ. Σοφοκλή, *Αντιγόνη*, μετάφραση Κ. Μάνος, Αθήνα, 457: «Ὀὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ' ἢ ξύννοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη· οὐ τοῦσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους· οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥομην τὰ σὰ κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν. Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεὶ ποτε ζῆ ταῦτα, κοῦδεὶς οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη.».

⁶⁵ Αριστοτέλη, *Ρητορική*, μετάφραση Η. Ηλιού, 1373b, 4-19: «λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὠρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινόν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γάρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινόν δίκαιον καὶ ἄδικον, κὰν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους *Αντιγόνη* φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον ἀπειρημένου θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὄν τοῦτο δίκαιον· οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεὶ ποτε ζῆ τοῦτο, κοῦδεὶς οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη· καὶ ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμ ψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ' οὐ δίκαιον, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διὰ τ' ἀπλέτου αὐγῆς· καὶ ὡς ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ λέγει Ἀλκιδάμας, ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν.».

την απόλυτη ισχύ του φυσικού νόμου επικαλείται την παραπάνω αναφερθείσα θέση του Σοφοκλή. Επίσης στηρίζεται στη ρήση του προσωκρατικού φιλοσόφου Εμπεδοκλή, ότι «ο γενικός αυτός νόμος (δηλαδή ο φυσικός νόμος) απλώνεται πανίσχυρος και ολόλαμπρος στον πλατύ ουρανό». Τέλος, ολοκληρώνει με μια ρήση του σοφιστή και ρήτορα Αλκιδάμαντα⁶⁶, ότι «ο Θεός άφησε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και η φύση δεν έπλασε κανένα δούλο». Η ριζοσπαστική αυτή θέση του Αλκιδάμαντα που φαίνεται, όπως θα δούμε παρακάτω, να υιοθετεί και ο Αριστοτέλης, υπογραμμίζει ότι ο φυσικός νόμος αναγνωρίζει την ισότητα όλων των ανθρώπων, επομένως απορρίπτει τη δουλεία. Αξιοσημείωτη είναι η παρατήρηση του Γ. Κορδάτου που σχολιάζοντας την παραπάνω ρήση υποστηρίζει ότι με αυτή ο ρήτορας δεν υποστηρίζει την κατάργηση της δουλείας, «...γιατί τοιαύτη αντίληψις περί καταργήσεως της δουλείας δεν ήτο δυνατόν να σχηματισθή κατά την εποχήν εκείνην. Το νόημα της ανωτέρω φράσεως του Αλκιδάμαντος είναι άλλο. Οι περί τον Ισοκράτην υποστήριζαν φιλοσπαρτιατικήν πολιτικήν και αντετάσσοντο εις την υποστήριξιν των Μεσσηνίων, ισχυριζόμενοι ότι οι Μεσσήνιοι εγεννήθησαν δούλοι και με δούλους δεν αξίζει να ασχολούνται οι Αθηναίοι. Την άποψιν (του) αυτή ετόνισεν ο Αλκίδαμας εις τον «Μεσσηνιακό» του λόγον»⁶⁷. Η παραπάνω ερμηνεία του Κορδάτου φαίνεται επιτυχής. Παράλληλα, όμως, υφίσταται και η αρχή ότι μπορεί με βάση τους υπάρχοντες νόμους να ισχύει ο διαχωρισμός των ανθρώπων σε ελεύθερους και δούλους, με βάση όμως τον υπέρτερο φυσικό νόμο δεν υπάρχει τέτοιος διαχωρισμός.

Στα Πολιτικά του ο Αριστοτέλης γίνεται πιο ξεκάθαρος. Αναφέρει ότι «...για άλλους η εξουσία επί των δούλων είναι παρά φύση, διότι συμβατικά

⁶⁶ Ρήτορας σύγχρονος και αντίπαλος του Ισοκράτη (436-338 π.Χ.), ο οποίος σε αντίθεση με τον Ισοκράτη υποστήριξε αντισπαρτιατική πολιτική. Βλ. Ο. Α. Baumhauer, «Alkidamas», *Der Neue Pauly*, 1, 503.

⁶⁷ Αριστοτέλης, *Ρητορική*, μετάφραση Η. Ηλιού, 138-139, σημ. 4.

(σύμφωνα με το θετικό δίκαιο) ο ένας είναι δούλος και ο άλλος ελεύθερος. Επειδή όμως η φύση (ο φυσικός νόμος) αποκλείει μια τέτοια διάκριση, για αυτόν το λόγο η υπάρχουσα διάκριση είναι άδικη, επειδή είναι βίαιη (έρχεται σε αντίθεση με τη φύση)»⁶⁸. Σύμφωνα, λοιπόν, με το κείμενο αυτό, τι αντιτίθεται στον φυσικό νόμο είναι άδικο.

Εξετάζοντας όλα τα παραπάνω κείμενα είναι δύσκολο να παραβλέψουμε την επιρροή που αυτά άσκησαν στη διαμόρφωση της έννοιας του φυσικού δικαίου, όπως αυτή οριοθετείται στο ρωμαϊκό δίκαιο. Για το αντικείμενο αυτό θα μιλήσουμε παρακάτω, αφού, πρώτα και εν συντομία, αναφερθούμε σε ένα σύγχρονο με τον Παύλο φιλόσοφο, τον L. Annaeus Seneca, ο οποίος ασχολήθηκε διεξοδικά με τη δουλεία και το φυσικό δίκαιο στο έργο του *De beneficiis*. Θα αναφέρουμε λίγες μόνον φράσεις από το έργο αυτό, οι οποίες όμως αρκούν για να κατανοήσουμε τις θέσεις του Ρωμαίου φιλόσοφου. Στο *De beneficiis* 3,18,2 αναφέρει ότι: «Όποιος αμφισβητεί ότι ένας δούλος μπορεί να ευεργετήσει τον κύριό του δεν γνωρίζει το δίκαιο που διέπει τον άνθρωπο. Αυτό που έχει σημασία είναι το φρόνημα που κάθε άνθρωπος έχει, καθώς ευεργετεί, και όχι η κοινωνική του θέση. Κανένας δεν αποκλείεται από την αρετή. Σε όλους είναι αυτή προσιτή, κανέναν αυτή δεν αποκλείει, όλους τους προσκαλεί κοντά της, γεννημένους ελεύθερους, απελεύθερους, δούλους, βασιλείς και εξόριστους»⁶⁹. Η αναφορά του L. Annaeus Seneca στο δίκαιο που διέπει τον

⁶⁸Αριστοτέλη, Πολιτικά, εισ. μετ. σχόλ. Π. Λεκατσάς, Αθήνα, Ι, 1253b, 21-23: «τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόμενον (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δούλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ».

⁶⁹ L. Annaeus Seneca, *De beneficiis*, M. Rosenbach (Hrg.), L. Annaeus Seneca, *Philosophischen Schriften*, Lateinisch u. Deutsch, Bd. 5, Darmstadt 1999, 3,18,2 «*Servum qui negat dare aliquando domino beneficium, ignarus est iuris humani; refert enim, cuius animi sit, qui praestat, non cuius status. Nulli praeclusa virtus est; omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, et ingenuos et libertinos et servos et reges et exules;*».

άνθρωπο (*ius humani*) μας θυμίζει όσα αναφέρει ο Αριστοτέλης για τον «κοινόν νόμον», ή αλλιώς τον «κατά φύσιν» νόμο, ο οποίος είδαμε ότι διέπει τις σχέσεις των ανθρώπων και ταυτίζεται με το φυσικό δίκαιο. Όπως κατά τον Αριστοτέλη είναι δυνατή, βάσει του φυσικού δικαίου, η φιλία ενός δούλου με τον κύριό του, έτσι κατά τον L. Annaeus Seneca είναι δυνατόν, βάσει του φυσικού δικαίου, ο δούλος να ευεργετεί τον κύριό του. Ο Ρωμαίος φιλόσοφος σημειώνει μάλιστα ότι ο δούλος παρέχει την ευεργεσία του «όχι ως δούλος προς τον κύριό του, αλλά ως άνθρωπος προς άνθρωπο»⁷⁰. Η «ανθρωπότητα» που χαρακτηρίζει ελεύθερους και δούλους ανατρέπει τον «απάνθρωπο» διαχωρισμό των ανθρώπων σε δούλους και ελεύθερους. Οι άνθρωποι είναι δυνατό να υποχρεωθούν να αλλάξουν κοινωνική θέση, η «ανθρωπότητά» τους όμως δεν εξαλείφεται. Το φαινόμενο αυτό αναδεικνύεται σύμφωνα με τον Ρωμαίο φιλόσοφο κατά τον πόλεμο και την υποδούλωση των ηττημένων. Με αφορμή λοιπόν τις πολεμικές συγκρούσεις των Ρωμαίων και των Γερμανικών φύλων ο L. Annaeus Seneca αναφέρει: «Θα πρέπει να λάβεις υπόψη σου, όταν προσφωνείς τον δούλο σου, ότι και αυτόν ανθρώπιнос σπόρος τον γέννησε όπως και εσένα, ότι και αυτός χαίρεται τον ίδιο ήλιο με εσένα, αναπνέει όπως εσύ, ζει και πεθαίνει όπως εσύ. Έτσι είναι δυνατό εσύ να τον δεις σαν ελεύθερο και εκείνος εσένα σαν δούλο. Μετά την ήττα που υπέστη ο Varus⁷¹

⁷⁰ L. Annaeus Seneca, *De beneficiis*, 3,22,3: «*Quid ergo? beneficium dominus a servo accipit? immo homo ab homine*».

⁷¹ Πρόκειται για τον συγκλητικό P. Q. Varus, υπό την αρχηγία του οποίου ηττήθηκαν τα ρωμαϊκά στρατεύματα από Γερμανικά φύλα το 9 μ.Χ. Οι ρωμαϊκές λεγεώνες, από λανθασμένους στρατιωτικούς χειρισμούς του Varus, εγκλωβίστηκαν και μετά από σκληρές μάχες, που διήρκεσαν πολλές ημέρες, αποδεκατίστηκαν από τους Γερμανούς. Συνολικά χάθηκαν τρεις λεγεώνες και άλλα πολυάριθμα βοηθητικά στρατιωτικά σώματα. Ο ίδιος ο P. Q. Varus σκοτώθηκε πολεμώντας μαζί με πολλούς άλλους αξιωματικούς και θεωρήθηκε ως ο αποκλειστικός υπεύθυνος της οδυνηρής ήττας. Το σοκ από την ήττα ήταν για τη Ρώμη πολύ ισχυρό και αποτυπώνεται ανάγλυφα στην

πολλοί πολεμιστές, ευγενικής καταγωγής, που έλαβαν μέρος στη μάχη (και συνελήφθησαν αιχμάλωτοι)... κατάντησαν να γίνουν βοσκοί και φύλακες σπιτιών. Εμπρός λοιπόν, υποτίμησε ένα τέτοιο άνθρωπο που εξαιτίας της μοίρας βρέθηκε σε μια κατάσταση στην οποία μπορεί να βρεθείς και εσύ»⁷². Ο L. Annaeus Seneca πολύ πετυχημένα προβάλλει το παραπάνω επιχείρημα για να τονίσει την κοινή καταγωγή όλων των ανθρώπων, γιατί αυτό αποδεικνύει πόσο ανατρέψιμο είναι το επιχείρημα ότι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και δούλοι. Επίσης γνωρίζει πολύ καλά, ότι η δυνατότητα υποδούλωσης λόγω πολέμου απασχολούσε ιδιαίτερα τους Ρωμαίους, οι οποίοι συνειδητοποιούσαν ότι και οι ίδιοι ήταν δυνατό να περιπέσουν στην κατάσταση της δουλείας. Ο Ρωμαίος φιλόσοφος όμως προχωρεί ακόμη βαθύτερα στο θέμα ισχυριζόμενος, στο *De beneficiis* 3,20,1, ότι «το σώμα του δούλου εξουσιάζεται και ανήκει στον κύριό του, το πνεύμα του δούλου όμως εξουσιάζεται από το δικό του δίκαιο (*sui juris*)». Το πνεύμα είναι ελεύθερο και τόσο ευκίνητο, που δεν μπορεί κανείς κύριος να το φυλακίσει ούτε να το εμποδίσει να βαδίζει προς την αιωνιότητα⁷³. Αν θα

παροιμιώδη φράση που προέκυψε μετά την καταστροφή: «*Quintili Vare, fere πίσω τις λεγεώνες (Quintili Vare, legiones redde)*». Βλ. αναλυτικά K.-L. Elvers, «P. Q. Varus», *Der Neue Pauli*, 10, 702-704. Για το πώς η μάχη αυτή αξιοποιήθηκε πολιτικά και θρησκευτικά στους επόμενους αιώνες και συντέλεσε στην ανάπτυξη του γερμανικού εθνικισμού βλ. L. Sguaitamatti, «*Schlachtorte*», *Der Neue Pauli*, 15/2, 1088-1090.

⁷² L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium, Epistulae morales I-LXIX*, M. Rosenbach (Hrg.), L. Annaeus Seneca, *Philosophischen Schriften*, Leteinisch u. Deutsch, Bd. 3, Darmstadt 1999, *Epistula* 47, 10 : «*Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae mori! Tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum. Variana clade multos splendidissime natos...fortuna depressit, alium ex illis pastorem, alium custodem casae fecit : Contemne nunc eius fortunae hominem in quam transire dum contemnis potes*».

⁷³ L. Annaeus Seneca, *De beneficiis*, 3,20,1: «*corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, in quo inclusa est, teneri queat, quominus inpetu suo utatur et ingentia agitet in infinitum comes caelestibus exeat*».

θέλαμε να συνοψίσουμε σε μια φράση τη θέση του L. Annaeus Seneca για τη δουλεία σε σχέση με το φυσικό δίκαιο θεωρούμε ότι αρκεί να παραθέσουμε την παρακάτω από το *De beneficiis* 3,28,1: «Όλοι οι άνθρωποι έχουν την ίδια αρχή και καταγωγή. Κανείς δεν έχει ευγενέστερη καταγωγή. Αυτό που διαφοροποιεί τους ανθρώπους είναι η ποιότητα του χαρακτήρα τους και το φρόνημά τους»⁷⁴.

Η παραπάνω αντίληψη της ελληνορωμαϊκής φιλοσοφίας για το φυσικό δίκαιο⁷⁵ και για την υπερέχουσα θέση που αυτό κατέχει στο σύστημα αξιών, υιοθετήθηκε από τους Ρωμαίους νομικούς, όπως ο Domitius Ulpianus (3^{ος} αιώνας μ.Χ.). Κατόπιν η αρχή περί φυσικού δικαίου εντάχθηκε ποικιλότροπα στο Ρωμαϊκό δίκαιο, δηλαδή είτε στα προοίμια των διατάξεων του είτε στις ίδιες τις διατάξεις του. Ήδη στο πρώτο βιβλίο των *Institutiones* του *Corpus Iuris Civilis* συναντούμε κωδικοποιημένη την αντίληψη του Domitius Ulpianus για το φυσικό δίκαιο. Εκεί, στο προοίμιο, καθώς γίνεται αναφορά στο φυσικό δίκαιο, στο δίκαιο των εθνών και στο αστικό δίκαιο (*De iure naturali et gentium et civili*) επισημαίνεται ότι «Το φυσικό δίκαιο είναι αυτό που η φύση δίδαξε σε όλα τα έμβια όντα. Γιατί το δίκαιο αυτό δεν προσιδιάζει μόνον στο ανθρώπινο είδος αλλά σε όλα τα έμβια όντα που υπάρχουν (γεννιούνται) στον ουρανό, στη γη και στο νερό. Από τον νόμο αυτόν πηγάζει η σύνδεση του άνδρα με τη γυναίκα, που εμείς αποκαλούμε γάμο, και η τεκνοποιία και η ανατροφή των παιδιών: Διότι βλέπουμε ότι και τα υπόλοιπα έμβια όντα ανήκουν στην ομάδα αυτών που αποτιμώνται με βάση την εμπειρία που έχουν για τον φυσικό νόμο»⁷⁶. Ο

⁷⁴ L. Annaeus Seneca, *De beneficiis*, 3,28,1: «*Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius*».

⁷⁵ Γενικά για το φυσικό δίκαιο βλ. H. Jücker, «*Naturrecht*», *Der Neue Pauli*, 15/1, 772-780.

⁷⁶ *Corpus Iuris Civilis, Die Institutionen*, 1, 2 principium : „*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. hinc descendi maris atque feminae conjugatio, quam nos*

φυσικός νόμος, λοιπόν υπερέχει όλων. Αποτελεί την αρχή που διέπει τα πάντα και φυσικά όλα τα έμβια όντα. Σύμφωνα με αυτόν όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και δεν είναι δυνατή οποιαδήποτε διάκριση σε ελεύθερο και δούλο. Η τελευταία αποτελεί παρέκκλιση του φυσικού νόμου. Ο Domitius Ulpianus επισημαίνει ότι «σύμφωνα με το αστικό δίκαιο οι δούλοι θεωρούνται ότι δεν είναι πρόσωπα. Αυτό όμως δεν ισχύει ως προς το φυσικό δίκαιο, σύμφωνα με το οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι»⁷⁷.

Οι Ρωμαίοι νομικοί και το Ρωμαϊκό δίκαιο συχνά επισημαίνουν την ισότητα που το φυσικό δίκαιο αναγνωρίζει σε όλους τους ανθρώπους. Αυτός είναι και ο λόγος που πολλές φορές νιώθουν την ανάγκη να «απολογηθούν» για την παρέκκλιση από τις αρχές του φυσικού νόμου. Έτσι στο προοίμιο των διατάξεων για την απελευθέρωση των δούλων προβαίνουν σε μια ιστορική αναδρομή με την οποία επιχειρούν να εξηγήσουν, πώς προέκυψε η δουλεία και οι νόμοι για την απελευθέρωση των δούλων, αυτή η παρέκκλιση από τις αρχές του φυσικού δικαίου. Συγκεκριμένα αναφέρεται ότι «ως απελεύθεροι ορίζονται όσοι απαλλάσσονται από την δικαϊκά καθορισμένη δουλεία. Η απελευθέρωση (*manumissio*) είναι η παροχή της ελευθερίας. Διότι για όσο χρόνο είναι κάποιος δούλος, βρίσκεται στα χέρια (*manus*) και υπό την εξουσία του κυρίου του. Όταν όμως ο δούλος παύσει να βρίσκεται στα χέρια του κυρίου

matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio: videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censerī“. Βλ. επίσης M. Kaser / R. Knütel, *Römisches Privatrecht*, München 2005, όπου υπάρχουν ερμηνευτικές σημειώσεις για τη σημασία του «*censerī*». Αφού απορρίπτεται η θέση ότι αυτό μπορεί να σημαίνει την ιεραρχική ταξινόμηση των ειδών με πρώτο τον άνθρωπο (πρβλ. Γεν 1,28), προτείνεται η θέση ότι το «*censerī*» μπορεί να εννοεί την ένταξη όλων των έμβιων όντων σε μια ενιαία ομάδα.

⁷⁷ Domitius Ulpianus, *Digesta*, 50,17,32, «*Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur: non tamen et jure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*». Βλ. και Florentinus (νομικός που έζησε το δεύτερο μισό του δεύτερου αιώνα μ.Χ.), *Digestae*, 1, 5, 4, 1.

του (*manumissus*), τότε απελευθερώνεται από την εξουσία του κυρίου του. Η διάταξη αυτή πηγάζει από το δίκαιο των εθνών. Σύμφωνα όμως με το φυσικό δίκαιο όλοι έχουν γεννηθεί ελεύθεροι και όπως σύμφωνα με αυτό ήταν άγνωστος ο θεσμός της δουλείας έτσι ήταν άγνωστη και η διάταξη που προβλέπει την απελευθέρωση των δούλων. Όταν όμως σύμφωνα με το δίκαιο των εθνών (*ius gentium*) καθιερώθηκε η δουλεία, τότε καθιερώθηκε και ο ευεργετικός νόμος της απελευθέρωσης. Έτσι, ενώ αρχικά όλοι μας αποκαλούμασταν άνθρωποι, με την εφαρμογή του δικαίου των εθνών θεσπίστηκαν τρεις κατηγορίες ανθρώπων: οι ελεύθεροι και σε αντίθεση με αυτούς οι δούλοι και σαν τρίτη κατηγορία οι απελεύθεροι, αυτοί δηλαδή που δεν ήταν πλέον δούλοι»⁷⁸. Στο κείμενο αυτό εξηγείται ιστορικά η εμφάνιση της δουλείας ως αναγκαίας, ενώ παράλληλα αναγνωρίζεται ότι το φυσικό δίκαιο εκφράζει την ιδεατή έννομη τάξη, σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει η διάκριση των ανθρώπων σε ελεύθερους και δούλους. Η παραπάνω «απολογητική» τάση φαίνεται και στο ακόλουθο παράδειγμα. Στις *Institutiones* 1,3 γίνεται λόγος για τους ελεύθερους και τους δούλους ως τα πρόσωπα, τα οποία είναι τα αντικείμενα του δικαίου και διευκρινίζεται η προέλευση του ονόματος «*servus*», που στα λατινικά σημαίνει «δούλος»⁷⁹. Σημειώνω ότι στα λατινικά το ρήμα «*servo*» σημαίνει, μεταξύ άλλων, «σώζω». Αναφέρεται στην παραπάνω διάταξη: «Οι δούλοι ονομάστηκαν *servi*, επειδή στον πόλεμο οι αυτοκράτορες πουλούσαν τους

⁷⁸ *Corpus Iuris Civilis, Die Institutionen*, 1, 5 principium: „*Libertini sunt, qui ex iusta servitute manumissi sunt. manumissio autem est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est, et manumissus liberatur potestate. quae res a iure gentium originem sumpsit, utope cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita: sed posteaquam iure gentium servitus invasit, secutum est beneficium manumissionis. et cum uno communi nomine homines appellaremur, iure gentium tria genera hominum esse coeperunt, liberi et his contrarium servi et tertium genus libertini, qui desierant esse servi*“.

⁷⁹ Η λέξη «*servus*» πιθανολογείται ότι είναι ετρουσκικής προέλευσης. Βλ. W. Eck / J. Heinrichs, 5.

αιχμαλώτους ως δούλους και έτσι τους έσωζαν (*servare*) και δεν τους σκότωναν»⁸⁰. Στη φράση αυτή αναγνωρίζεται ότι ο θεσμός της δουλείας έσωζε τουλάχιστον τους αιχμαλώτους από τον θάνατο. Όπως εύστοχα σημειώνεται η έστω και με τη μορφή της δουλείας σωτηρία του αιχμαλώτου αποτελούσε για την εποχή εκείνη και τις άγριες συνήθειες που επικρατούσαν κατά τον πόλεμο «μια σημαντική πρόοδο για την ανθρωπότητα...Οι αιχμάλωτοι πολέμου με την (ιδιότυπη αυτή) σωτηρία τους παρέμεναν στη ζωή και είχαν τη δυνατότητα και την ελπίδα να αποκτήσουν την ελευθερία τους...Βέβαια η δυνατότητα αυτή να διατηρηθούν στη ζωή δεν ήταν ακριβώς η ελευθερία για όλους τους ανθρώπους που πρέσβευε το φυσικό δίκαιο. Ήταν όμως ένα βήμα προς την κατεύθυνση αυτή, (δηλαδή προς την επανέναρξη της εφαρμογής των αρχών του φυσικού δικαίου)»⁸¹. Στο Ρωμαϊκό δίκαιο υπάρχουν και πολλές άλλες επιμέρους διατάξεις, με τις οποίες επιχειρείται να βελτιωθεί η θέση των δούλων και αναγνωρίζονται σε αυτούς διάφορες μορφές δικαιωμάτων⁸².

IV

Ο απ. Παύλος απέναντι στη δουλεία

Μετά την παραπάνω ανάλυση κύριων θεμάτων σχετικών με τη δουλεία μπορούμε να επιστρέψουμε στο αρχικό μας κεντρικό ερώτημα για τη στάση του Παύλου απέναντι στη δουλεία και να απαντήσουμε.

Διαπιστώσαμε την ισοσθένεια των φιλολογικών ερμηνειών του Α Κορ 7, 21-22. Η φιλίτιμες και επιστημονικά επαινετές προσπάθειες των

⁸⁰ *Corpus Iuris Civilis, Die Institutionen*, 1, 3, 4: „*Servi autem ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere iubent ac per hoc servare nec occidere solent...*“. Το ίδιο αναφέρει και ο νομικός Florentinus 1, 5, 4, 2-3 (W. Eck / J. Heinrichs, 5).

⁸¹ W. Waldstein, 47.

⁸² Βλ. παραδείγματα στον W. Waldstein, 47-49 · M. Kaser / R. Knütel, 85-92.

ερευνητών να εξηγήσουν τη στάση του Παύλου απέναντι στον θεσμό της δουλείας στο συγκεκριμένο χωρίο δεν στάθηκαν δυνατό να μας διαφωτίσουν ικανοποιητικά για το θέμα. Η εξέταση όμως και των φιλοσοφικών, νομικών κοινωνικών και των άλλων σχετικών με το πρόβλημα παραμέτρων θεωρούμε ότι διαλεύκανε το ζήτημα.

Είδαμε, λοιπόν, την πολυπλοκότητα που χαρακτήριζε την ρωμαϊκή κοινωνία γενικότερα και τη δυνατότητά της να προσαρμόζεται στις εκάστοτε ανάγκες. Επισημάναμε επίσης, πως αυτή κατόρθωσε να ενσωματώσει τον απάνθρωπο θεσμό της δουλείας και να τον χρησιμοποιήσει προς όφελος της. Πέτυχε να μετατρέψει ένα καίριο μειονέκτημα της σε πλεονέκτημα. Ενέταξε στο σύστημά της το θεσμό της δουλείας και με τις κατάλληλες νομικές, οικονομικές και άλλες παρεμβάσεις κατέστησε τον θεσμό της δουλείας στυλοβάτη του όλου συστήματός της.

Αυτή είναι η πραγματικότητα που έχει να αντιμετωπίσει ο Παύλος στην Κόρινθο και είναι, κατά τη γνώμη μας, αρκετά δύσκολο να την αγνοήσει. Είναι βέβαιο ότι δεν επιθυμεί την απομόνωση ή την σύγκρουση της νεοσύστατης χριστιανικής κοινότητας με την υπόλοιπη κοινωνία της πόλης και ακόμη περισσότερο με το ρωμαϊκό κράτος. Αντίθετα οι πιστοί της κοινότητάς του στην Κόρινθο πρέπει να ενταχθούν στην τοπική κοινωνία διατηρώντας βέβαια την ιδιοπροσωπία τους.

Διαπιστώσαμε, όμως, ότι ο θεσμός της δουλείας αμφισβητείται και εν μέρει μεταλλάσσεται με την υιοθέτηση διάφορων μέτρων και μέσα από διάφορες καθημερινές κοινωνικές εκδηλώσεις. Η μετάλλαξη αυτή πάντα αποβαίνει προς όφελος της καθεστηκυίας ρωμαϊκής τάξης αλλά παράλληλα βελτιώνει και τη θέση των δούλων. Είδαμε, επίσης, ότι ακόμη και οι πνευματικοί ηγέτες της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, όπως παλαιότερα και της ελληνικής, τόνιζαν και καυτηρίαζαν στα συγγράμματά τους την παθολογία του ρωμαϊκού συστήματος. Εντούτοις

ποτέ δεν αμφισβήτησαν τη δουλεία στην πράξη. Η χρησιμότητά της για την ρωμαϊκή κοινωνία ήταν τόσο μεγάλη που κανείς δεν τολμούσε να ζητήσει την κατάργησή της.

Θεωρούμε ότι και ο Παύλος κινείται στο ίδιο επίπεδο. Κατακρίνει τη δουλεία, έμμεσα και με διάφορους τρόπους, π.χ. Γαλ 3,28, δεν τολμά όμως να ζητήσει την κατάργησή της. Αντίθετα με παραινέσεις προς τα μέλη της κοινότητας του προσπαθεί να βελτιώσει την κατάσταση των δούλων. Σε ότι αφορά την περίπτωση της Κορίνθου υπενθυμίζουμε τα παρακάτω: Αυτή έχει τα χαρακτηριστικά μιας τυπικής ρωμαϊκής πόλης τη εποχής, επιπλέον είναι λιμάνι, πλούσια και κοσμοπολίτικη⁸³. Οι δούλοι και οι απελεύθεροι συνυπάρχουν με τους ελεύθερους πολίτες και έχουν ενταχθεί με επιτυχία στον κοινωνικό ιστό της πόλης, όπως αποδεικνύεται και από τη δράση του απελεύθερου Babbius. Ο απ. Παύλος ζώντας για αρκετό χρονικό διάστημα στην πόλη (Πρ 18,11) πρέπει να έλαβε γνώση του «λαμπρού» αυτού παραδείγματος, που αποδείκνυε την ευελιξία της ρωμαϊκής κοινωνίας και την δυνατότητα που αυτή έδινε ακόμη και στους δούλους να κοινωνικοποιηθούν. Άραγε μπορεί κανείς να φαντασθεί κανείς τον Παύλο ή οποιονδήποτε άλλον να επιχειρεί να αποτρέψει έναν δούλο στην Κόρινθο να επωφεληθεί του ονείρου να γίνει ελεύθερος και να προσμένει από τον υποψήφιο απελεύθερο να υιοθετήσει τις θέσεις του; Παρόλο που και στην Κόρινθο γνώριζαν ότι η απελευθέρωση από τη δουλεία δεν έλυε τα προβλήματα, αυτή ήταν όμως μια λύση που μπορούσε να βελτιώσει την κοινωνική και οικονομική θέση του απελεύθερου. Χειροπιαστή απόδειξη ο Babbius.

Ο Παύλος, λοιπόν, πρέπει να επιλέξει. Ή θα ζητήσει πλήρη ανατροπή της υπάρχουσας κατάστασης ή θα συμβιβαστεί. Κατά τη γνώμη μας

⁸³ Για περισσότερα παραπέμπω στο αναφερθέν ήδη έργο του D. Engels, *Roman Corinth*, σελ. 43-65, ο οποίος χαρακτηρίζει την οικονομία της πόλης ως «service economy».

επιλέγει το δεύτερο. Δεν αποποιείται τα της ουράνιας, ιδεατής εν Χριστώ πολιτείας (Φιλ 3,20). Απλώς προσεγγίζει τις υπάρχουσες κρατούσες αντιλήψεις με χριστιανικό τρόπο. Φαίνεται να γνωρίζει τη θέση των παλαιότερων και των συγχρόνων με αυτόν φιλοσόφων περί φυσικού νόμου (πρβλ. Ρωμ 2,15). Ακόμη είναι βέβαιο ότι και για τον ίδιο ισχύει η αρχή ότι οι άνθρωποι πρέπει να υπακούουν στους νόμους του κράτους (Ρωμ 13). Γνωρίζει ότι οι σύγχρονοι με αυτόν διανοητές δεν απορρίπτουν στην καθημερινή ζωή τη δουλεία, αλλά προσπαθούν με νοουθεσίας και νομικές παρεμβάσεις να βελτιώσουν και να εξανθρωπίσουν κατά το δυνατόν τον απάνθρωπο θεσμό της δουλείας. Ο απ. Παύλος υιοθετεί τα παραπάνω και τα εκχριστιανίζει. Στη θέση του φυσικού δικαίου τοποθετεί τον Κύριο (Γαλ 3,28). Δεν απορρίπτει στην καθημερινή ζωή τη δουλεία, αλλά προτρέπει οι άνθρωποι να επιχειρούν να βελτιώσουν τη θέση τους μέσα στο υπάρχον εν πολλοίς άδικο αλλά αναπόφευκτό σύστημα. Η πρόσκλησή του Παύλου με τη φράση «*μᾶλλον χρῆσαι*» δεν είναι ένα προσκλητήριο προς την ελευθερία, αλλά μια συνειδητή αποδοχή του συστήματος. Είναι νομιμόφρων ο Παύλος και καλεί και τα μέλη της κοινότητάς του να είναι νομιμόφρονα. Αν οι πιστοί αδράξουν την ευκαιρία και απελευθερωθούν, ουσιαστικά θα εκμεταλλευθούν μια δυνατότητα που τους παρέχει το σύστημα. Θα εξακολουθούν να μένουν στο σύστημα. Η αρχή «*ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω*» (Α Κορ 7,20) φαίνεται να ανατρέπεται με την πρόσκληση του Παύλου «*ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι*» (Α Κορ 7, 21). Όμως η ελευθερία που παρέχεται στον απελεύθερο βρίσκεται στα πλαίσια του συστήματος, που έτσι σταθεροποιείται και αναπαράγεται. Η ελευθερία δεν είναι εν Χριστώ ελευθερία, ούτε καν ελευθερία που απορρέει από το φυσικό δίκαιο, αλλά ελευθερία προσδιορισμένη από το θετικό δίκαιο της Ρώμης. Οι χριστιανοί δούλοι, όπως και οι άλλοι όμοιοί τους στο Ρωμαϊκό κράτος απελευθερώνονται και αλλάζουν απλώς ρόλους. Το ρωμαϊκό

κοινωνικό οικοδόμημα παραμένει όρθιο και ασάλευτο. Βέβαια θεωρητικά υπάρχει η δυνατότητα να απελευθερωθούν όλοι και ίσως θα ισχυριστούν ότι μπορεί αυτό να ήθελε και ο Παύλος. Αυτό είναι όμως μια απλή υπόθεση και μάλιστα αρκετά ρομαντική. Γιατί δεν πρέπει να λησμονούμε ότι οι ελέγχοντας τότε το σύστημα δεν θα επέτρεπαν να συμβεί κάτι τέτοιο.

Θα μπορούσαμε, επίσης, να ισχυριστούμε ότι ο απ. Παύλος με τη στάση του απέναντι στη δουλεία υπέδειξε στα μέλη της νέας κοινότητας την στάση που έπρεπε αυτά να κρατήσουν μέσα στη ρωμαϊκή κοινωνία. Αντικειμενικοί τους σκοποί έπρεπε να ήταν η κοινωνική ένταξη και όχι η περιθωριοποίηση τους, η αναγνώριση της υπάρχουσας νομιμότητας και όχι η αμφισβήτησή της και η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη δυνατή εκμετάλλευση των δυνατοτήτων που πρόσφερε το σύστημα για μια περισσότερο ανθρώπινη κοινωνία. Θεωρούμε ότι η κοινότητα αντιλήφθηκε τις προθέσεις του πνευματικού της αρχηγού. Αν ξεφυλλίσουμε τις δευτεροπαύλειες και τις τριτοπαύλειες επιστολές και αναγνώσουμε απλώς τις αναφορές τους στη δουλεία και σε άλλους κοινωνικούς θεσμούς θα αντιληφθούμε ότι οι μαθητές του Παύλου και οι κοινότητες του ακολούθησαν τις συμβουλές του⁸⁴.

Ολοκληρώνουμε με μια τελευταία απορία. Μήπως ο απ. Παύλος δεν είναι απλώς πραγματιστής, αλλά σαν πιστός χριστιανός θεωρεί ότι το να επιχειρήσει κάποιος δούλος να αποκτήσει την ελευθερία του είναι ανώφελο. Διότι, όπως έχει επισημανθεί «Ο Παύλος αδιαφορεί δια την κοινωνική θέσιν των πιστών και την επί τα βελτίω μεταβολήν ταύτης, όχι διότι έχει στραμμένα τα βλέμματα εις μεταφυσικήν τινά πραγματικότητα, αλλά διότι αναμένει την άρσιν πάσης διακρίσεως εις το εγγύς μέλλον υπό

⁸⁴ Πρβλ. Κολ 3,22 · 4,1 · Εφ 6,5 εξ. · Β Τιμ 2,24 · Τιτ 2,9.

του ερχομένου Κυρίου»⁸⁵. Την παραπάνω θέση ενισχύουν όσα ο Παύλος αναφέρει παρακάτω στο Α Κορ 7,29-32. Πάλι όμως και στην περίπτωση αυτή το σύστημα παραμένει αλώβητο. Ο Παύλος ουσιαστικά προτείνει στον χριστιανό δούλο να δραπετεύσει από την πραγματικότητα, να εγκαταλείψει την δυνατότητα μιας βελτίωσης της ζωής χάριν μιας αβέβαιης αναμονής. Και αν ήθελε ο Παύλος να πει κάτι τέτοιο, τότε ως προ τι χρειαζόταν να προσθέσει την επίμαχη φράση «ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι». Η προτροπή να παραμένει κανείς στην κατάσταση που βρίσκεται αρκούσε. Αντίθετα, θεωρούμε ότι η προσθήκη της φράσης αυτής προδίδει όλη την αγωνία ενός ποιμένα, που αγωνίζεται να βρει τη χρυσή τομή σε ένα ακανθώδες κοινωνικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει η νεοσύστατη κοινότητα του.

⁸⁵ Β. Π. Στογιάννος, *Ελευθερία. Η περί ελευθερίας διδασκαλία του αποστόλου Παύλου και των πνευματικών ρευμάτων της εποχής του*, Θεσσαλονίκη 1970, 227 (Η παράθεση είναι από το άρθρο του Π. Σωτηρούδη, 254). Βλ. και Ι. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη 1981, 581-582, όπου σχετικός με την παραπάνω θέση σχολιασμός.