

Η ΑΡΕΤΗ ΚΑΙ Η ΚΑΚΙΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ ΣΤΗΝ ΚΥΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΝΑΧΑΡΣΗ

Σκοπός του άρθρου αυτού είναι η διερεύνηση της πολιτικής σημασίας των εννοιών *ἀρετή* και *κακία* στην παράδοση για τον Ανάχαρση, από τον 3ο κυρίως π.Χ. αιώνα και μετά. Η παράδοση αυτή, κατά την επικρατέστερη τουλάχιστον άποψη, διακρίνεται από έντονο κυνικό χαρακτήρα, γεγονός που την καθιστά, σύμφωνα με τους περισσότερους ερευνητές, αμφίβολης αξίας αφετηρία για μια γνωριμία μας με την ιστορική προσωπικότητα του Σκύθη σοφού, που έζησε τον 7ο και 6ο π.Χ. αιώνα. Την παράδοση αποτελούν οι ψευδεπίγραφες επιστολές του [Ανάχαρση] και οι μαρτυρίες της μεταγενέστερης και ύστερης αρχαιότητας. Η ανάγκη ωστόσο για συναγωγή κατά το δυνατόν ασφαλέστερων συμπερασμάτων ενδέχεται να οδηγήσει και στη συνεξέταση μαρτυριών από την αρχαιότερη παράδοση για τον Α. άχαρση.

Η ανάδειξη της πολιτικής πρώτιστα σημασίας των εννοιών *ἀρετή* και *κακία* σε μια παράδοση που χαρακτηρίζεται ως κυνική θα μας επιτρέψει ίσως να αποκτήσουμε μία κάπως πιο διαφοροποιημένη εικόνα για την παράδοση αυτή, αφού σύμφωνα με τους ακραιφνέστερους κυνικούς φιλοσόφους σημείο αναφοράς αποτελεί μάλλον το άτομο και όχι η πολιτική κοινωνία. Επιπλέον, τα συμπεράσματα τα οποία θα προκύψουν μπορούν να θεωρηθούν ως μία μικρή συμβολή στο πρόβλημα των σχέσεων της παράδοσης για τον Ανάχαρση με τον Κυνισμό και έμμεσα στο πρόβλημα της στάσης των Κυνικών απέναντι στην ιστορική πόλη.

Πριν όμως προχωρήσουμε, ενδείκνυται να δοθεί σε γενικές γραμμές το πρόβλημα των σχέσεων του Ανάχαρση με την κυνική παράδοση, όπως εμφανίζεται στην έρευνα από τα τέλη του περασμένου αιώνα ως σήμερα. Ο R. Heinze έδειξε πρώτος κατά τρόπο σαφή ότι ο Ανάχαρσης παρουσιάζεται από την παράδοση του 3ου π.Χ. αιώνα και μετά ως κυνικός στοχαστής. Βάση αυτής της παράδοσης αποτέλεσε κατά τον Heinze ένα βιβλίο για τον Ανάχαρση με μυθιστορηματικό περιεχόμενο, που κυκλοφορούσε τον 4ο π.Χ. αιώνα. Ο Γερ-

μανός μελετητής διακρίνει τον «ιστορικό», όπως γράφει, Ανάχαρση του Ηροδότου από τον ανάχαρση της κυνικής παράδοσης¹.

Τον κυνικό χαρακτήρα της αναχάρσειας παράδοσης τόνισαν επίσης ο K. Joël και ο K. Prächter, με κάποιες βέβαια διαφοροποιήσεις². Ο Prächter, παρά τις αρχικές του επιφυλάξεις³, τόνισε ακόμη ότι ο Κυνισμός ιδιοποιήθηκε τη μορφή του Ανάχαρση και, επιπλέον, ότι αυτός εκφράζεται και συμπεριφέρεται ως κυνικός φιλόσοφος σε όλο το έργο του Πλουτάρχου *Τῶν ἐπτὰ σοφῶν συμπόσιον*⁴. Αντίθετα όμως από τον Heinze ο P. Von der Mühl ταυτίζει τον Ανάχαρση της μεταγενέστερης παράδοσης με τον Ανάχαρση που γνωρίζουμε από τις μαρτυρίες του Ηροδότου και άλλων διηγήσεων γι' αυτόν, οι οποίες πιστεύει ότι ήταν γνωστές στην ηπειρωτική Ελλάδα τον 5ο και στην Ιωνία ήδη τον 6ο π.Χ. αιώνα⁵.

Την επίδραση των Κυνικών στην αναχάρσεια παράδοση και κυρίως στις επιστολές που προσγράφονται στον Σκύθη σοφό τόνισε κατεπανάληψη και ο εκδότης των επιστολών F. H. Reuters⁶. Πρόσφατα όμως ο J. F. Kindstrand

1. «Anacharsis», *Philologus*, 50 (1891), 458-468 και κυρίως 462 κ.ε. 465. 467. 468, σημ. 10. Για το υποτιθέμενο βιβλίο βλ. J. F. Kindstrand, *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala 1981, 81, και σημ. 11, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

2. K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2,2, Berlin 1901, 759-809. K. Prächter, «Zur Frage nach Lukians philosophischen Quellen», *AGPh*, 11 (1898), 505-516· του ιδίου, «Der Topos περί σπουδῆς καὶ παιδείας», *Hermes*, 47 (1912), 471-476· του ιδίου, «Der fünfte Anacharsisbrief», *Hermes*, 56 (1921), 422-431. Βλ. επίσης J. Bompaire, *Lucien écrivain: Imitation et création*. Thèse, Paris 1958, 678.

3. *Hermes*, 47 (1912), 473, σημ. 1, όπου αναφορά σε παλαιότερες απόψεις του.

4. *Hermes*, 47 (1912), 472. *AGPh*, 11 (1898), 513. 515, σημ. 18.

5. «Das Alter der Anacharsislegenden», *Ausgewählte kleine Schriften* von P.V.d. M., hrsg. von B. Wyss (*Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* H. 12), Basel 1976, 473-481 και κυρίως 473. 481 (αρχική έκδοση του άρθρου στον τόμο *Festgabe Hugo Blümmer*, Zürich 1914, 425-433).

6. *De Anacharsidis epistulis*. Diss., Bonnae, MCMLVII (1957), 14 κ.ε.· του ιδίου, *Die Briefe des Anacharsis, Griechisch und Deutsch* von F. H. R., Berlin, Akademie-Verlag, 1963, 5 κ.ε.· του ιδίου, «Die Briefe des Amacharsis», *Das Altertum*, 11 (1965), 37-38. Από τις επιστολές χρονολογεί τις εννέα πρώτες στον 3ο αι. και μάλιστα μεταξύ 300 και 250 π.Χ., ενώ τη δέκατη την τοποθετεί πριν από τον 3ο αν όχι τον 4ο ή 5ο αι. π.Χ. (*De Anach. epist.*, 10-14. 17. *Die Briefe*, 7). Τη δέκατη επιστολή τη θεωρεί πρόλογο του βιβλίου-μυθιστορήματος για τον Ανάχαρση, που την υπαρέξή του υποθέτουν ο Heinze (όπ.π., 467) και ο P.V.d. Mühl (όπ.π., 481). Ο M. Mühl, που επίσης αποδέχεται την επίδραση των Κυνικών στις επιστολές του [Ανάχαρση], τις χρονολογεί πριν από το 300 π.Χ., απορρίπτοντας τη χρονολόγηση αυτών στους αυτοκρατορικούς χρόνους («Der 2. und 9. Anacharsisbriefe und Isokrates», *AC*, 40 (1971), 11-20), ενώ τη χρονολόγηση του Reuters δεν αμφισβητεί-τουλάχιστον-ο H.W. Attridge (*First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Introduction, Greek Text and Translation* by H.W.A., Missula, Montana, 1976, 5, σημ. 8). (Ο Δ. Θ. Σακκαλής τοποθετεί στο τέλος της ελληνιστικής εποχής και

αμφισβήτησε την ορθότητα της ερμηνείας που προβλήθηκε από τους παραπάνω ερευνητές με τα εξής επιχειρήματα: (α) Οι ιδέες του Ανάχαρση δεν είναι αποκλειστικά κυνικές· (β) «η θέση του μεταξύ των επτά σοφών ανάγεται στην αρχαϊκή περίοδο και η εξιδανίκευση των βαρβάρων δεν αποτελεί τη βάση της παράδοσης» και (γ) δεν υπάρχει καμιά απόδειξη ότι οι Κυνικοί χρησιμοποίησαν τη μορφή του Ανάχαρση. Ο ίδιος ωστόσο αμφιβάλλει αν μπορεί να υποστηριχτεί βάσιμα οποιαδήποτε θέση (υπέρ ή κατά του κυνικού χαρακτήρα της παράδοσης για τον Ανάχαρση) και αποδέχεται ότι ορισμένες ιδέες του Ανάχαρση θα έβρισκαν πρόσφορο έδαφος στους Κυνικούς και σε μερικές απ' αυτές, όπως στην ιδέα που του προσγράφει ο Πλούταρχος για την ἀρετή και την κακία, είναι φανερό η επίδραση των Κυνικών¹.

Ο Πλούταρχος λοιπόν στο έργο του *Τῶν ἐπτά σοφῶν συμπόσιον*, κεφ. 11, όπου οι επτά σοφοί *περὶ πολιτείας ἰσονόμου γνώμην* συμβάλλονται², αποδίδει στον Ανάχαρση μία σημαντική άποψη: Ἀνάχαρσις (sc. ἔφησε κρατίστην εἶναι δημοκρατίαν) ἐν ᾗ τῶν ἄλλων ἴσων νομιζομένων ἀρετὴ τὸ βέλτιον ὀρίζεται, κακία δὲ τὸ χειρόν³. Το ενδιαφέρον της πολιτικής αυτής δοξασίας, μια και αναφέρεται σε πολιτειακή μορφή, έγκειται, εκτός των άλλων, στο ότι δύο έννοιες με

στις αρχές των αυτοκρατορικών χρόνων την άνθηση του λογοτεχνικού είδους των επιστολών γενικά (*Ἰπποκράτους ἐπιστολαί*. Ἐκδοση κριτική και ερμηνευτική, Ιωάννινα 1985, 10 κ.ε.). Για το θέμα των ψευδεπιγράφων επιστολών με κυνικό περιεχόμενο βλ. Ἡ. Schafstaedt, *De Diogenis epistulis*. Diss., Gottingae 1892. P. Wendland, «Philo und die kynisch-stoische Diatribe», *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, von P. Wendland und O. Kern, Berlin 1895. W. Capelle, *De Cynicorum epistulis*. Diss., Gottingae MDCCCXCVI (1896).

1. Ὁπ.π., 79 κ.ε. Ο Kindstrand δε συσχετίζει την άποψη για την ἀρετὴν και την κακίαν με αντίστοιχες θέσεις των Κυνικών ούτε ερευνά τη θέση της στην «κυνική» παράδοση για τον Ανάχαρση, αφού μάλιστα δε δέχεται παρόμοια παράδοση. Ἐτσι δεν καλύπτει ούτε αυτός ούτε κανείς άλλος ό,τι αποτελεί το σκοπό αυτής της εργασίας.

2. Ἡθ. 154 D. Ο Πλούταρχος-όχι τελείως αδικαιολόγητα-ταυτίζει εννοιολογικά την *ἰσόνουμον πολιτείαν* με την *κρατίστην δημοκρατίαν*. (Για τον Πλούταρχο ως θεωρητικό της πολιτείας και του δικαίου βλ. H. Weber, *Die Staats-und Rechtslehre Plutarchs von Chaironeia*, Bonn 1959, κυρίως 81-88). Ο Πλάτων (*Ἐπιστ. Ζ'*, 426 d), όπου για πρώτη φορά απαντά ακριβώς ο όρος *ἰσόνουμος πολιτεία*, δεν ταυτίζει απόλυτα την έννοια αυτή με την έννοια *δημοκρατία*. Για το πολίτευμα της *ἰσονομίας*, που χρονικά προηγήθηκε της *δημοκρατίας*, και τη σχέση του όχι όμως την πλήρη εννοιολογική ταύτισή του με αυτήν βλ. T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1959 (=1951¹), 33-42 και κυρίως 33 κ.ε. 37. 42 (Ελλ. μτφρ. T.A.S., *Ιστορία της Ελληνικής Πολιτικής Σκέψεως*. Πρόλογος Γ.Κ. Βλάχου, Αθήναι 1969, 46-58 και κυρίως 46 κ.ε. 51. 58). G. Vlastos, «Isonomia», *AJP*, 74 (1953), 337-366. I. Σ. Τουλουμάκου, *Η θεωρητική θεμελίωση της δημοκρατίας στην κλασσική Ελλάδα*, Αθήνα 1979, κυρίως 20-26. 30. 348. C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1980, κυρίως 51-90.

3. Ἡθ. 154 E.

ηθική περισσότερο φόρτιση¹, η ἀρετή και η κακία, λαμβάνονται ως κριτήρια για την αξιολόγηση ενός πολιτεύματος. Αλλά η προσγραφόμενη στον Ανάχαρση ιδέα απαντά σε ένα έργο, που, όπως παρατήρησε ήδη ο E. Zeller², δε διεκδικεί ιστορική ακρίβεια. Εκτός αυτού αποδίδεται στον Ανάχαρση που αποτελεί μάλλον μια μυθική μορφή. Η αναφορά, τέλος, σε κρατίστην δημοκρατίαν αποτελεί τουλάχιστον αναχρονισμό, γιατί (α) ο όρος δημοκρατία απαντά³ για πρώτη φορά τον 5ο αιώνα και (β) η προβληματική⁴ των επτά σοφών θα στρεφόταν περισσότερο γύρω από ένα πολίτευμα που θα προσπαθούσε κυρίως να εξισορροπήσει τις αντιθέσεις των αλληλοσυγκρουόμενων ομάδων και που θα περιλάμβανε πιθανώς στοιχεία δημοκρατικού πολιτεύματος⁵ αλλά όχι αρκετά, ώστε να μπορεί να αποκληθεί δημοκρατία.

Παρ' όλα αυτά και παρά την αμφισβήτηση της αξιοπιστίας του Πλουτάρχου γενικώς και ειδικότερα όσον αφορά το έργο του *Τῶν ἐπτά σοφῶν συμποσίον*⁷, μερικές τουλάχιστον από τις ιδέες, που στο 11ο κεφάλαιο του έργου αυτού

1. Κατά τους Στωικούς, σύμφωνα με τον Αέτιο, η ἀρετή είχε τρεις σημασίες: φυσική, ἠθική, λογική. Βλ. H. v. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart 1968 (=1903¹) II 15,6 (=H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1965⁴ (=1879¹), 273 a 15-17.

2. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt 1963⁷ (=Leipzig 1919⁶), I 1 268, σημ. 3.

3. Ηροδ. VI 43,3. Δεν είναι όμως δυνατό να καθορίσουμε πότε ακριβώς δημιουργήθηκε ο όρος (βλ. σχετικά Τολουμάκος, 8-34 και κυρίως 9. 20-30. 34, σημ. 90). Έχει όμως δικαίω ίσως ο V. Ehrenberg τοποθετώντας τη δημιουργία του όρου στο τέλος του 6ου ή στις αρχές του 5ου π.Χ. αιώνα («Origins of Democracy», *Historia*, 1 (1950), 515-548).

4. J. Mikolajczak, *De Septem Sapientium Fabulis Quaestiones Selectae*. Diss., Vratislaviae 1902, 6.

5. Όπως συνέβαινε με τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν (Αριστ., Πολ. Β 6, 1265 b 35-1266 a 2. Β 9, 1270 b 7-10. 13-31. 1271 a 6-8. 25-37. Β 10, 1272 a 30-33 κλπ.), με τὴν Κρητικὴν τάξιν (Αριστ., Πολ. Β 10, 1272 a 1-7. 12-21)· πβ. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, New York 1973 (=Oxford 1887¹), II 276 κ.ε. 332-342. 351. 353 κ.ε. 356), τὴν Ἀθηναίων πολιτείαν (Αριστ., Ἀθ. Πολ., 6,1. 7,1,3. 8,1. 10,1 και κυρίως 9, 1-2· πβ. P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, Oxford 1981, 125-128. 130-141. 146-149. 159-164) και το πολίτευμα της Χίου (R. Meiggs - D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969, 14-17. Για το χαρακτηρισμό ως δημοκρατικών και άλλων πολιτευμάτων βλ. Τολουμάκος, 9, και σημ. 14. 347. 348.

6. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο ίδιος στον *Βίον* τοῦ Ἀλεξάνδρου, το έργο του είναι βιογραφία και όχι ιστορία. Βλ. σχετικά A. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*. Μτφρ. Α.Γ. Τσοπάνακη, Θεσ/νίκη 1964, 1116 κ.ε. Σοφίας Ν. Καραμούτσου, «Η εκστρατεία του Περικλή στον Πόντο», *Δωδώνη*, 8 (1979), 12 κ.ε. Και στα δύο έργα δίνεται βιβλιογραφία για την αξιοπιστία του Πλουτάρχου.

7. Βλ. U. v. Wilamowitz-Möllerndorff, «Zu Plutarchs Gastmahl der Sieben Weissen», *Hermes*, 25 (1890), 196 κ.ε., όπου δεν αποδίδεται η πρόθεση στον Πλούταρχο να γρά-

προσγράφονται στους επτά σοφούς, επιβεβαιώνονται και από άλλες αξιόπιστες μαρτυρίες¹, πράγμα που επιτρέπει ίσως καταρχήν να υποθέσουμε ότι είναι πιθανό να υπάρχει κάποια σχέση ανάμεσα και στην άποψη που αποδίδεται στον Ανάχαρση με την όλη παράδοση γι' αυτόν.

Κρατίστη δημοκρατία, καλύτερο δηλ. ή σταθερότερο πολίτευμα δημοκρατικής μορφής, είναι κατά τον Ανάχαρση εκείνη η δημοκρατία στην οποία το καλύτερο κρίνεται με βάση την ἀρετήν και το χειρότερο με βάση την κακίαν, ενώ ως προς όλα τα άλλα οι πολίτες είναι ίσοι². Από τη μια μεριά τονίζεται η προτίμηση, όσον αφορά την κατάληψη πολιτικών αξιωμάτων, προς τους πολίτες που διακρίνονται για την ἀρετήν, πιθανώς τις πνευματικές, ηθικές και άλλες ικανότητες, απέναντι σ' εκείνους που τους χαρακτηρίζει η κακία, κι από την άλλη επισημαίνεται η ισότητα των πολιτών ως προς τὰ ἄλλα³.

Είναι φυσικά εύλογο⁴ να προβάλλεται η ιδέα για παρόμοια ισότητα από τον Ανάχαρση, έναν βάρβαρον που ήρθε στην Ελλάδα είτε «ως Απολλώνειος αγγελιοφόρος», όπως διατείνεται ο Kindstrand⁵, είτε για να γνωρίσει τα ἥθη και ἐπιτηδεύματα των Ελλήνων, όπως φέρεται να υποστηρίζει ο ίδιος⁶. Το κλίμα βέβαια ήταν ευνοϊκό από τότε που ο σοφιστής Αντιφών στήριξε την ισότητα όλων των ανθρώπων σε ανθρωπολογικά επιχειρήματα και άλλοι Έλληνες στοχαστές πρόβαλαν παραπλήσιες αντιλήψεις⁷.

φει με το έργο του αυτό ιστορία. G. Hauck, *Plutarch von Chaeronea, der Verfasser des Gastmahls der 7. Weisen*. Diss., Würzburg 1893, κυρίως 1-29. R. Hirzel, *Der Dialog*, Hildesheim 1963 (= Leipzig 1895¹) II 132-148. J. Defradas, *Plutarque. Le Banquet des Sept Sages*. Thèse, Paris 1954, κυρίως 7-12 και 16-30.

1. Σόλων: Πλουτ., 'Hθ. 154 D' πβ. Αριστ., 'Αθ. Πολ. 9,1. Βίαις: Πλουτ., 'Hθ. 154 D-E' πβ. Ιππών. fr. 73 D. Δημόδ. fr. 6 D. Χίλων: Πλουτ., 'Hθ. 154E' πβ. Αριστ. γ. ιστ., Jacoby, *F Gr Hist.*, 608 F 11 (= Διογ. Λ. I 72. Σούδα, βλ. λ. Χίλων). Αριστ., Πολ. 1270 b 28-31. Πιττακός: Πλουτ., 'Hθ. 154 E' πβ. Πλατ., Πρωτ. 343 e.

2. Τον όρο κρατίστη δημοκρατία μεταφράζουν: Hauck (όπ.π., 52): η καλύτερη δημοκρατία (die beste Demokratie)· Joël (όπ.π., 2,2, 794): η καλύτερη πολιτεία (der beste Staat)· Babbitt (*Plutarch's Moralia*, II 395 (Loeb)): η πιο λαμπρή δημοκρατία (the most excellent democracy)· Defradas (όπ.π., 58): η καλύτερη δημοκρατία (la démocratie la meilleure) κλπ.

3. Στο ερώτημα ποια είναι τὰ ἄλλα δεν μπορεί να δοθεί απάντηση από τώρα, παρά μόνο αφού μελετήσουμε την παράδοση για τον Ανάχαρση και πεισθούμε ότι η πρόταση που του αποδίδει ο Πλούταρχος συνδέεται με αυτήν. Αποτελεί λοιπόν ένα από τα ζητούμενα.

4. Η ευλογοφάνεια αυτή καθιστά και πιο πιθανό το ενδεχόμενο να αποδόθηκε η άποψη στον Ανάχαρση, χωρίς ωστόσο να στηρίζεται στην παλαιότερη παράδοση γι' αυτόν.

5. 'Οπ.π., 74. Βλ. επίσης A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l' Antiquité*, Paris 1880, II κυρίως 116-121. O. Schroeder, «Hyperboreer», *ARW*, 8 (1905), 69-84.

6. 'Επιστ. ι' 3-4.

7. Αντιφών, DK 87 B 44. Πβ. B. A. Κύρκου, *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα 1986, 258-262. Παραπλήσια γνώμη διατύπωσε και ο Αλκιδάμας (G. Avezzi, *Alcidamante. Orazioni e Frammenti. Testo, introduzione, traduzione e note* a cura di G. A., Roma 1982, fr. 3 (σελ. 36) (= CAG XXI, 2 74, 30-31 Rabe).

‘Όπως είναι γνωστό, οι έννοιες *ἀρετή* και *κακία* αποτέλεσαν από την εποχή του Ομήρου βασικούς άξονες της φιλοσοφικής και γενικότερα της αρχαίας ελληνικής σκέψης¹. Έτσι κάθε προσπάθεια ν’ αναγάγουμε την προσγραφόμενη στον Ανάχαρση άποψη σε μία φιλοσοφική σχολή ή *αἵρεσιν* προσκρούει σε πολλά ή και ανυπέρβλητα εμπόδια. Επιβάλλεται ωστόσο να σημειώσουμε την ομοιότητα που παρουσιάζει με άλλες αντιλήψεις και ιδιαίτερα τη γνώμη του Ερατοσθένη, που διασώζει ο Στράβων (Γεωγρ. I 4, 9): *οὐκ ἐπαινέσας τοὺς διόχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἰς τε Ἑλλήνας καὶ βαρβάρους... βέλτιον εἶναι φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα*. Ο ίδιος ο Πλούταρχος αποδίδει στον Πιττακό μία παραπλήσια άποψη με την αποδιδόμενη στον Ανάχαρση, ότι δηλ. *κρατίστη δημοκρατία* είναι το πολίτευμα εκείνο στο οποίο δεν παρέχεται η δυνατότητα, *οὐκ ἐξεστίν*², στους πονηροὺς να άρχουν, ενώ, αντίθετα, δεν είναι δυνατό στους άγαθοὺς να μην άρχουν³. Ορθά επίσης έχει υποστηριχτεί ότι η αντίθεση *ἀρετή-κακία* συνιστά κοινό τόπο στην κυνική και στη στωική φιλοσοφία⁴. Αλλά οι Στωικοί μαθήτευσαν στη «σχολή» των Κυνικῶν⁵ και είναι μάλλον ορθή η άποψη ότι η αντίληψη για την αρετή ως το ὕψιστο αγαθὸ πρέπει ν’ αποδοθεῖ στους Κυνικούς⁶.

Η *Appendix Vaticana* αποδίδει στον Ανάχαρση μία άποψη παραπλήσια με εκείνη που του προσγράφει ο Πλούταρχος: *οὗτος ἔφη τότε τὰς πόλεις ἀπόλλυσθαι, ὅταν μὴ δύνωνται τοὺς φαύλους ἀπὸ τῶν σπουδαίων διακρίνειν*⁷. Αλλά η ίδια ακριβῶς γνώμη αποδίδεται από τον Διογένη Λαέρτιο (VI 5) στον Αντισθένη.

1. Βλ. π.χ. L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964 (= Berlin 18821), I 232. 295-301. 303. 351. 369. 395. II 276. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1959⁴, I 23-38 (Ελλ. μτφρ. Γ. Π. Βεροῦλου: W.J., *Παιδεία. Η μόρφωση του Έλληνος ανθρώπου*, Αθήναι 1968, I 36-48). J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, London 1958, 19 κ.ε. 30. 41. 136. 163. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago / London 1975 (= 1960¹), κυρίως 31-38. 45. 154-162. 332-335 κλπ.

2. Αν πρόκειται για δικαιοῦς ρύθμιση ή εθιμικὸ δίκαιο είναι ένα πρόβλημα, του οποίου όμως η διερεύνηση δεν είναι του παρόντος.

3. *Ηθ.* 154 Ε. Πβ. Kindstrand, 148. Παρεμφερές γνώμη προσγράφεται στον Σόλωνα: *ἐκείνην ἀρίστα διοικεῖσθαι τὴν πόλιν, ἐν ἣ τοὺς ἀγαθοὺς συμβαίνει τιμᾶσθαι, κάκιστα δὲ οἰκείσθαι, ἐν ἣ τοὺς κακοὺς* (L. Sternbach, *Gnomologium Vaticanum e codice vaticano graeco 743 edidit L.S.*, Berlin 1963, 503 = A. Martina, *Solon. Testimonia veterum collegit A. M.*, Romae MCMLXVIII (1968), fr. 209).

4. Kindstrand, 148, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

5. Διογ. Α. VII 2° πβ. VI 15. Για τις σχέσεις των Κυνικῶν με τους Στωικούς βλ. J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge / London / N. York 1977 (= 1969¹), 54-80.

6. Zeller, II 1, 303, σημ. 5. Mühl, 114, σημ. 10.

7. L. Sternbach (ed.), *Appendix Vaticana*, 1894, 1. 5. Το παράθεμα οφείλω στον Kindstrand (όπ. π., 118). Ο ίδιος δεν μπόρεσα, παρά τις προσπάθειές μου, να βρω το αναφερόμενο κείμενο (*Appendix Vaticana*).

Η ως τώρα διερεύνηση και οι ομοιότητες που επισημάνθηκαν οδηγούν στο ασφαλές συμπέρασμα ότι η ιδέα του [Ανάχαρση] δεν παρουσιάζει πρωτοτυπία. Το ενδιαφέρον λοιπόν περιορίζεται στο ερώτημα αν η θέση αυτή σχετίζεται με την παράδοση για τον Ανάχαρση και εκφράζει την αντίληψη αυτής για την πολιτική σημασία των εννοιών ἀρετή και κακία ή, αντίθετα, δεν έχει καμιά σχέση με αυτήν, αλλά εντάσσεται απλώς στην κυνική παράδοση ή σ' ένα μέρος αυτής, αυτό ίσως που αφορά τον Αντισθένη.

Σε κανένα κείμενο που αναφέρεται στον Ανάχαρση και που έχει γραφεί πριν από τον Πλούταρχο δεν απαντούν οι έννοιες ἀρετή¹ και κακία· έτσι οι δυσκολίες καθίστανται μεγαλύτερες, καθώς θα είμαστε υποχρεωμένοι ν' αναζητήσουμε ομοιότητες σε κείμενα με παρεμφερείς, ομόρριζες ή μη, έννοιες. Στην έβδομη επιστολή του [Ανάχαρση] προβάλλεται έμμεσα αλλά κατά τρόπο σαφή το αίτημα για άσκηση της εξουσίας από αγαθούς άρχοντας: οὐδείς άρχων αγαθός άπολλύει άρχομένους, οὐδὲ ποιμὴν αγαθὸς πρόβατα λυμαίνεται. σοὶ δὲ πᾶσα μὲν χώρα έρημος άρχομένων και κακῶς προστατευθεῖσα ὑπ' άρχόντων². Η σαφής διάκριση των ανθρώπων από τη μια μεριά σε-έστω και-άγαθὸν άρχόντα και από την άλλη σε άρχομένους δύσκολα μπορεί να συμβιβαστεί με τις αντιλήψεις των Κυνικών ακόμη και με την υπαινισσόμενη ίσως άποψη του Αντισθένη για ανωτερότητα των αρχόντων απέναντι στους άρχομένους, αν η ερμηνεία του αριστοτελικού χωρίου *Πολ.* 1284 a 15-17 είναι ορθή³. Συμφωνεί βέβαια με την αναφορά του Ξενοφώντα στην *Κύρου Παιδεία* (A I, 2-3) σε βουκόλον και ποιμνιον στα πλαίσια διαπραγμάτευσης θεμάτων που ενδέχεται να απηχούν ιδέες του Αντισθένη⁴. Έρχεται ωστόσο σε αντίθεση με τις αντιλήψεις

1. Πρώτη φορά στον Λουκιανό (*Άνάχ.* 18. 32). Ο Reuters (*Die Briefe*, 5) αποδέχεται την άποψη του R. Helm («Lucian und die Philosophenschulen», *N. Jahrb.* 9 (1902), 365 κ.ε.) ότι τα ρητά που αποδίδονται στον Ανάχαρση «δεν έχουν εισαχθεί από τον Κυνισμό». Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι στα αποφθέγματα των επτά σοφών που διέσωσε ο Δημήτριος Φαληρέυς μόνο μία φορά γίνεται μνεία της ἀρετῆς και της κακίας (DK 10 A 3 ā 7) και μία άλλη φορά συνιστάται αποφυγή των κακῶν (δηλ. ανθρώπων).

2. *Έπιστ.* ζ' 2-4. Οι παραπομπές γίνονται στην έκδοση του Reuters (*De Anach. epist.*).

3. Βλ. σχετικά Α. Μπαγιόνα, *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, Αθήναι 1970, 91, σημ. 184.

4. Η αναλογία ανάγεται στον 'Όμηρο' βλ. Sinclair, 141, σημ. 2 (Ελλ. μτφρ. 200. σημ. 3). Η αντίρρηση που έχει διατυπώσει ο F. Ollier (*Le Mirage Spartiate*, Paris 1943, I 407· πβ. Μπαγιόνας, 92, σημ. 186) ως προς το αν ο Ξενοφών αποδίδει ορθά τη σκέψη του Αντισθένη έχει μάλλον ως προϋπόθεση τη γνώμη ότι ο Αντισθένης είναι γνήσιος Κυνικός. Την παράδοση όμως αμφισβήτησε με βάσιμα επιχειρήματα ο D.R. Dudley (*A History of Cynicism, from Diogenes to the 6th Century A.D.*, Hildesheim 1967 (=London 1937¹), 1-16 και κυρίως 1-3). Από τότε οι ερευνητές αμφιταλαντεύονται, μετά μάλιστα από την εργασία του R. Høistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Lund 1948, κυρίως 7-10 και 103-116, που προσπάθησε ν' αντικρούσει τις απόψεις

του Διογένη του Σινωπέα, που διακηρύσσει ότι πραγματικός *ἄρχων*, ικανός να προστάσσει ακόμη και τον θέσει *ἄρχοντα*, είναι ο σοφός, κι αν ακόμα αυτός νόμω είναι *δοῦλος*¹. Το πνεύμα αυτό αποκλείει τις παραγωγικές σχέσεις που υπαινίσσεται το χωρίο του [Ανάχαρση], όπου γίνεται αναφορά στην υπάρχουσα πολιτική κατάσταση και ιεραρχία.

Παραβλέποντας το πρόβλημα της ενεργητικής ή μη στάσης των *ἀρχομένων* ως πολιτών, που έχει απασχολήσει την έρευνα² στα πλαίσια της κυνικής πολιτικής σκέψης, θα θέλαμε να επισημάνουμε την άποψη του [Ανάχαρση], ότι χαρακτηριστικό γνώρισμα του *ἀγαθοῦ ἄρχοντος* είναι η ωφέλεια των πολιτών³. Το ίδιο περίπου πνεύμα, απαίτηση για ωφέλεια, αλλά σε άλλο επίπεδο, εκφράζει η θέση που ο Πλούταρχος προσγράφει στον [Ανάχαρση] και σύμφωνα με την οποία η καλή φήμη ενός βασιλέως ή τυράννου εξαρτάται από το κατά πόσο θα κατορθώσει να μην είναι στο κράτος του ο *μόνος φρόνιμος*⁴.

Στην ένατη επιστολή (προς τον Κροίσο), που κατά τον Prächter διαπνέεται από πνεύμα πολιτιστικής απαισιοδοξίας (Kulturpessimismus)⁵, ο [Ανάχαρσης] συνιστά στον επαιρόμενο για πλούτη και δόξα βασιλιά να έχει *ἀγαθὸν θυμὸν*⁶ και ν' αποφύγει το *κακόν*⁷, που αποτελούν ο *μέγας πλοῦτος* και οι *ἀγροί*⁸,

του Dudley. Πβ. Sinclair, 140, σημ. 1 (Ελλ. μτφρ. 200, σημ. 1). G. J. D. Aalders, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, 54.56. Στην εργασία αυτή η στάση μου απέναντι στο πρόβλημα είναι εφεκτική.

1. Διογ. Α. VI 36· πβ. VI 29.30. Για τη θέση του *ἄρχοντος* και των *ἀρχομένων* στη σκέψη των Κυνικών βλ. Dudley, 24. Hsistad, 103. 173 κ.ε. 178. Μπαγιόνας, 8. 83. 89-91. Aalders, 57.

2. Ο Μπαγιόνας (όπ.π., 92, σημ. 187) δεν αποδέχεται την ερμηνεία του A. Vendross-Drossberg (*Grundlinien der antiken Rechts-und Staatphilosophie*, Wien 1948², 158) ότι κατά τους Κυνικούς οι *ἀρχόμενοι* δεν είναι ενεργητικοί πολίτες.

3. Τούτο συνιστά κατά τον Μπαγιόνα (όπ.π., 92) η σωκρατική αρχή ότι «η άσκησις της εξουσίας αποβλέπει εις την ωφέλειαν των αρχομένων».

4. *Τῶν ἐπὶ σοφῶν συμπόσιον*, 7 (= 'Hθ. 152 A). Για το χαρακτηρισμό της γνώμης αυτής ως κυνικής βλ. K. Prächter, *AGPh*, 11 (1898), 515, σημ. 18.

5. *Hermes*, 56 (1921), 430, σημ. 3. Αναφορές στην ίδια επιστολή και συσχέτισή της με τον Κυνισμό έχουν γίνει συχνά· βλ. Heinze, 466 κ.ε. Prächter, *Hermes*, 47 (1912), 473, σημ. 1· του ιδίου, *AGPh*, 11 (1898), 513. P. V. d. Mühl, 481.

6. 'Επιστ. θ' 48.

7. 'Επιστ. θ' 31. Στον Αντισθένη και τους Κυνικούς απαντά συχνά η αντίθεση *ἀγαθόν-κακόν*: Διογ. Α. VI 12. 68. 103 (πβ. F.D. Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milano 1966, fr. 176 και [Αναχάρσεως] 'Επιστ. θ' 12-13) καθώς και μεγάλη αποστροφή προς ό,τι είναι *κακόν*: Διογ. Α. VI 5. 6. *Gnomologium Vaticanum*, 9 (Αντισθένης). Στον Ανάχαρση απαντά η αντίθεση *ἀγαθόν- φαῦλον* (Διογ. Α. I 105).

8. 'Επιστ. θ' 31-32· πβ. 39-44. Για τους *ἀγροὺς* ως μέρος του πλούτου βλ. Reuters, *De Anach. epist.*, 107 κ.ε. Παρόμοια άποψη για τον πλοῦτο αποδίδεται στον Ανάχαρση από τον Πλούταρχο (Συμπ. 12 = 'Hθ. 154 F-155 A). (Τον κυνικό χαρακτήρα της γνώμης επισημάνει και ο Prächter (*AGPh*, 11 (1898), 513). Πβ. Διογ. Α. I 104. Λουκ., 'Ανάχ. 36. Εί-

γιατί αυτό, εκτός από τον ίδιο, θα βρει και τους απογόνους-κληρονόμους της περιουσίας του¹. Με την αναφορά σε ἀγαθὸν θυμὸν γίνεται έμμεση συσχέτιση με τους ἀγαθούς και την ἀρετή στα πλαίσια όμως των υποχρεώσεων και του τρόπου συμπεριφοράς κυρίως του ατόμου και κατεπέκταση μιας ομάδας που συνδέεται μ' αυτό αλλά όχι κατανάγκην αυτών των ίδιων ως πολιτών. Η αντίληψη αυτή φαίνεται γνήσια κυνική². Θα μπορούσε βέβαια να παρατηρήσει κανείς ότι η ιδέα για μεταβίβαση του κακού στους απογόνους - μια άλλη εκδοχή και κατά κάποιον τρόπο απομυθοποίηση της παλιάς αντίληψης ότι η δίκη βρίσκει τους απογόνους του αδικήσαντος³ - ξεφεύγει από τα στενά όρια του ατόμου και επεκτείνεται στο επίπεδο της πολιτείας, αφού μάλιστα το άτομο που πρώτο θα υποστεί τις συνέπειες συμβαίνει να είναι αρχηγός κράτους.

Ο ίδιος ο [Ανάχαρσης], που επισκέφτηκε την Ελλάδα, για να γνωρίσει τον πολιτισμό της, εύχεται στη δέκατη επιστολή, που γράφτηκε κατά τον Reuters ίσως και τον 5ο π.Χ. αιώνα, για τον εαυτό του όχι χρυσάφι, αλλά να γυρίσει στην πατρίδα του ἀμείνων⁴.

Στην επιστολή προς τον Σόλωνα διακηρύσσεται κατά τρόπο γνήσια κυνικό ότι η σοφία δεν είναι προνόμιο των Ελλήνων, αφού τὸ ἐπίστασθαι καλὸν εἶδέναι οὐκ ἀφείλοντο θεοὶ βαρβάρων⁵. Αυτό εξάλλου δηλώνει και η μαρτυρία ότι ο Ανάχαρσης ἐπηρέθη ἐκ τῆς διανοίας καὶ τῶν ἐνθυμημάτων⁶. Ούτε η γλώσ-

ναι γνωστή η αρνητική στάση του Αντισθένη και σχεδόν γενικά των Κυνικών απέναντι στον πλούτο (εξαίρεση ως προς αυτό αποτελεί ο Μένιππος· βλ. Διογ. Λ. 99-100), απέναντι στην εὐγένειαν, την τιμὴν και τη δόξαν. Βλ. σχετικά Caizzi, fr. 117. 118. Διογ. Λ. VI 45. 55. 72. 83. 87. 88. 93. 95. 96. 105. F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Aalen 1968 (= Paris 1867¹), II 305, fr. 61. 63. IIβ. G.A. Gerhard, *Phoenix von Kolophon*, Leipzig 1907, 13-16. Dudley, 1 κ.ε. Høistad, 46. 100. 104. 110 κ.ε. 120. 134 κλπ. Sinclair, 245 κ.ε. (ελλ. μτφρ. 351 κ.ε.). Μπαγιόνας, 75-77, σημ. 56. 73-76. 90, σημ. 176-178. Aalders, 54 κ.ε. 57.

1. 'Επιστ. θ' 51-52.

2. Για το ενδιαφέρον ή και τον περιορισμό των Κυνικών στο άτομο βλ. Høistad, 30 κ.ε. 45 κ.ε. 78 κ.ε. 97 κ.ε. 104 κ.ε. 107 κ.ε. 109. 111 κ.ε. 115. (Η εμμονή του Αντισθένη κατά τον Høistad (103-116) σε ατομικά - ηθικά κριτήρια επιβάλλει να τον θεωρήσουμε αρχηγό της κυνικής φιλοσοφίας). Aalders, 55-57. 59 κ.ε. 62-64.

3. Πολύ κοινή στην αρχαία ελληνική σκέψη ήδη από τον Ησίοδο ('Egy. 213-247 και ιδιαίτερα 218 κ.ε. 222. 227. 230-247· πβ. Ομ., 'Ιλ. P 384-413) και του Σόλωνα (1,8. 13. 25.31. 3,16. 24,3. D.) Βλ. σχετικά Jaeger, *Paideia*, I 102-104. 192-195 (ελλ. μτφρ. I 102-104. 176-178). E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Mass. 1978, κυρίως 194-206. 250-262.

4. 'Επιστ. ι' 3-5. Λουκ., 'Ανάχ. 1. 15. IIβ. Heinze, 465. P. V. d. Mühl, 480 κ.ε. Reuters, *Die Briefe*, 5. 7, όπου χρονολόγηση της επιστολής. Ο Kindstrand (όπ. π., 74) όμως έχει διαφορετική γνώμη για το σκοπό της επίσκεψης του Ανάχαρση στην Ελλάδα. Βλ. παραπάνω, σελ. 69, σημ. 5.

5. 'Επιστ. β' 2-3.

6. Reuters, *Die Briefe*, 24. IIβ. Στράβ., Γεωγρ. VII 303. Διόδ. IX, 5. Ιωσ., Κατ' Απ., II 269. Λουκ., 'Ανάχ. 14. Κλήμ. Αλεξ., Στρωμ. I 59,1. p. 37,22 Stählin. Διογ. Λ.

σα μπορεί να δώσει υπεροχή σε κανένα λαό, γιατί, αν ὁ Ἀνάχαρσις παρ' Ἀθηναίοις σολοικίζει, το ίδιο παθαίνουν οι Ἀθηναῖοι παρὰ Σκύθαις¹.

Η συσχέτιση από τον [Ανάχαρση] της δουλείας και της ελευθερίας με εσωτερικά και όχι εξωτερικά κριτήρια οδηγεί σε μία ατομική-ηθική αντίληψη, γνωστή στην κυνική παράδοση². Στα πλαίσια αυτής της θεώρησης η βασιλική καταγωγή με τους αὐλοὺς³ και τα πολλά χρήματα⁴ μόνο αποτέλεσμα έχει να κάνει τον κάτοχό τους δούλο αντί ελεύθερο⁵, ενώ η άρνηση του χρυσοῦ και της δόξας είναι η υγεία του βασιλιά, που έτσι ξαναποκτά την ελευθερία του και τη δυνατότητα για την απόκτηση των καλῶν⁶.

Γεννιέται λοιπόν το ερώτημα ποιο είναι το κριτήριο για την αξιολόγηση των ανθρώπων. Στην πρώτη επιστολή (προς τους Αθηναίους) αναφέρεται: οὐ φωναῖς διήνεγκαν οἱ ἄνθρωποι ἄνθρώπων εἰς τὸ εἶναι ἀξιόλογοι, ἀλλὰ γινώμαις⁷. Το πρώτο σκέλος είναι σαφές· αφορά τη γλώσσα. Αυτή δεν μπορεί, όπως επισημάναμε, να χρησιμεύει ως κριτήριο. Κριτήριο είναι αἱ γινώμαι. Ο Reuters, ενώ μεταφράζει με τη λέξη Meinungen, θεωρεί ότι κατά βάθος πρόκειται για την αρετή και την κακία που φανερώνονται με τις σκέψεις⁸, πράγμα ωστόσο που δεν είναι αυτονόητο, όπως φαίνεται από τα παραπάνω.

Ι 13. 30. 41. 106. Για τη συσχέτιση της πράξης με τη γνώση από τον Διογένη το Σινωπέα βλ. Mullah, *FPG*, II 324-25 (fr. 267 = Αιλ., *Ποικ. ιστ.*, X 11).

1. Ἐπιστ. α' 3· πβ. α' 24-26. Δ. Χρυσ. X 23. Βλ. επίσης Heinze, 464 (όπου συσχέτισή της με την κυνική σκέψη). Μπαγιόνας, 91, σημ. 182.

2. Πβ. Høistad, 103.

3. Ἐπιστ. στ' 2. Για την καταγωγή, σύμφωνα με την παράδοση, του Ανάχαρση από το βασιλικό γένος των Σκυθῶν βλ. Ηροδ. IV 76,6-77,1. Λουκ., Σκύθ. 1. 3. 4. 6. Διογ. Λ. I 101. Σούδα, λ. Ἀνάχαρσις. Αυτό δεν απέτρεψε να δημιουργηθεί η παράδοση για λαιδορία του Ανάχαρση λόγω ακριβώς της αντίθεσης Ἑλληνες-βάρβαροι. Βλ. *Gnom. Vat.*, 15· πβ. Heinze, 465. Παρόμοιο κάπως πρόβλημα αντιμετώπισε, κατά τον Διογ. Λ. (VI 1), ο Αντισθένης, επειδή η μητέρα του καταγόταν από τη Θράκη. Ο Διογένης εξάλλου ήταν Σινωπεύς (Διογ. Λ. VI 20), ο Μητροκλής και η Ιππαρχία Μαρωνεῖτες (Διογ. Λ. VI 96) και ο Μένιππος ἴσως Φοίνικας (Διογ. Λ. VI 99). Το γεγονός αυτό βοήθησε τον Αντισθένη και τους Κυνικούς ν' απαλλαγούν από μία προκατάληψη. Βλ. Διογ. Λ. VI 10: τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους (Αντισθένης). Πβ. Μπαγιόνας, 90 κ.ε.

4. Ἐπιστ. στ' 2· πβ. θ' 25-26. ι' 3-4.

5. Ἐπιστ. στ' 3. θ' 31. 46-48. Βλ. και Αθῆν. IV 159 C. Πβ. Στοβ. III 10,41 (Αντισθένης). Διογ. Λ. VI 50 (Διογένης). Για τη σημασία των χρημάτων κατά τους Κυνικούς βλ. Μπαγιόνας, 62 κ.ε. 82 κ.ε. Aalders, 58.

6. Ἐπιστ. στ' 3-5 (πβ. Heinze, 465). θ' 26. 28-30. 42-46. ι' 3-4. Για παραπλήσιες αντιλήψεις του Αντισθένη και των Κυνικῶν ὅσον αφορά την ελευθερία βλ. Ξεν., *Συμπ.* III 8. IV 33-44. Διόδ. IX 28, 3· πβ. Heinze, 462. Prächter, *AGPh*, 11 (1898), 514. App., Ἐπ. Διατρ. III 24, 67. IV 1, 30-31. Διογ. Λ. VI 71.

7. Ἐπιστ. α' 3-4. Για το ίδιο θέμα βλ. Διογ. Λ. I 104. Πβ. Høistad, 136, σημ. 1. Reuters, *De Anach. epist.*, 72· του ίδιου, *Die Briefe*, 13. Μπαγιόνας, 76. 80. 89 κ.ε. Mühl, 114, σημ. 10.

8. *Die Briefe*, 13. 24.

Ένα χωρίο από τη δεύτερη επιστολή βοηθάει στη διασάφηση της έννοιας γνώμη: *πείραν δ' ἔξεστι λαμβάνειν ἐξετάζοντας λόγοις εἰ καλὰ φρονοῦμεν, καὶ βασανίζειν εἰ συμφωνοῦμεν λόγοις πρὸς ἔργα, εἰ ὅμοιοι ἔσμεν τοῖς ἀγαθῶς ζῶσι. στῆλαι δὲ καὶ κόσμος μὴ γενέσθωσαν ἐμπόδια ὁρθῆς κρίσεως*¹. Αυτοὶ που ἀγαθῶς ζῶσι (πράγμα που καταδεικνύεται πρώτον από τα λόγια τους και δεύτερον από τα ἔργα τους) ἔχουν ὁρθὴν κρίσιν. Αντίθετα - ὅπως ἔμμεσα κανεῖς συμπεραίνει-, ὅσοι δε ζῶσιν ἀγαθῶς, δεν ἔχουν ὁρθὴν κρίσιν. Η κρίσις λοιπὸν στη δεύτερη επιστολή είναι ὅ,τι η γνώμη στην πρώτη. Η ἀποψη των Κυνικῶν ὅτι η ἀρετή είναι διδακτὴ και ὅτι οἱ εἰδότες μποροῦν ν' αποφύγουν ορισμένα κακά² συνδέεται ἔμμεσα με το χωρίο του [Ανάχαρση]. Από τα dicta εκείνα εὐκόλα βγαίνει το συμπέρασμα ὅτι η διδασκαλία δεν ἀφορᾷ θεωρητικούς τομείς ἀλλὰ την ἰδια την ἀρετὴ που εκδηλώνεται στην πράξη³. Θα μπορούσαμε ἴσως να πούμε ὅτι ο Σκύθης σοφὸς φέρεται να κάνει μια ιεράρχηση αξιών. Τα λόγια είναι το τεκμήριο, για να κρίνουμε αν κάποιος σκέφτεται ὁρθά. Φαίνεται ὁμως ὅτι η φρόνηση αὐτὴ δε σημαίνει ὁπωσδήποτε ὅτι οδηγεῖ σε ἀντίστοιχα ἔργα, γιατί με την ὁρθή φρόνηση, που φανερώναται στα λόγια, απλῶς είναι δυνατό να συμφωνοῦν τα ἔργα και τότε θεωρεῖται κανεῖς ὅτι διακεί βίον ἀγαθόν. Ο ἀγαθὸς βίος λοιπὸν - ἴσως η ἀρετὴ - προσδιορίζεται ἀπὸ τη φρόνηση, που φαίνεται να ἀνήκει περισσότερο στο θεωρητικὸ πεδίο, και ἀπὸ ἀνάλογα με αὐτὴν ἔργα. Τα λόγια μόνα τους δεν αποτελοῦν ἀγαθό, παρὰ κρίνονται ἀνάλογα με το αν παρουσιάζουν αὐτό που πρέπει⁴. Κι αν τα λόγια δεν είναι καλὰ ἀλλὰ τα ἔργα, ὅπως συνέβαινε με τους Σπαρτιάτες⁵- πρότυπο των Κυνικῶν⁶-, δεν ἔχει καμιά σημασία⁷.

1. Ἐπιστ. β' 4-9. Ο ὅρος ἀγαθῶς ζῆν που ἀπαντᾷ μόνο ἐδῶ θυμίζει το συνῆθη ὄρο στη γλώσσα του Ἀντισθένη και των Κυνικῶν κατ' ἀρετὴν ζῆν (Διογ. Α. VI 11. 38. 104. 105· πβ. Μπαγιόνας, 70 κ.ε. 91). Για τη σημασία της φρονησεως στην ἀναχάρσεια παράδοση βλ. Διόδ. IX 27. Πλουτ., Συμπ. 7 (=Ἡθ. 152 Α)· πβ. Prächter, AGPh, 11 (1898), 515, και σημ. 18. Kindstrand, 118. 148 κ.ε. Η ἐξέταση της φρονησεως (ὅπως και ἄλλων ἠθικῶν ἀρετῶν) «εν συναρτήσῃ προς το παράδειγμα που την ἐνσαρκώνει, λ.χ. του Η-ρακλέους, Διογ. Λαέρτ. VI, 18. Πρβλ. VI, 71» στηρίζει κατὰ τον Μπαγιόνα (ὁπ.π., 14, σημ. 55) την ἀποψη ὅτι «η ἠθική των Κυνικῶν είναι παραδειγματική μάλλον παρὰ κανονιστική».

2. Διογ. Α. VI 8. 11. 105. (Ὅτι η ἀρετὴ είναι διδακτὴ ἀναφέρεται ρητὰ μόνο για τον Ἀντισθένη). Για το ἴδιο θέμα και με ἀναφορά στους Σκύθες βλ. Πλουτ., Ἡθ. 440 Α-Β. Παράπλησιες ἀπόψεις των Στωικῶν στον Η. v. Arnim, SVF, I 129, 21. III 27, 12. 52, 17. 69, 25.

3. Διογ. Α. VI 104 (πβ. VI 70). Αὐτὴ η ἀποψη ἐκφράζει ἴσως και τον Ἀντισθένη, μολονότι αὐτὸς ἀσχολήθηκε περισσότερο ἀπ' ὅ,τι οἱ (ἄλλοι) Κυνικοὶ με θεωρητικὰ θέματα, ὅσο τουλάχιστον ἐπιτρέπουν να συμπεράνουμε τα διασωθέντα ἀποσπάσματα, οἱ μαρτυρίες και οἱ κατὰλογοι των ἔργων που διέσωσε ο Διογ. Λαέρ. (VI 15-18. 80. 83-85. 95. 98. 100).

4. Ἐπιστ. α' 9-10.

5. Ἐπιστ. α' 8-9. Πβ. Ηρόδ. IV 71, 1.

6. Αριστ., Ρητ. 1411 a 14. Διογ. Α. VI 27. 59. Πβ. Reuters, De Anach. epist., 73. Μπαγιόνας, 88. Aalders, 59. 62.

7. Κατὰ τον Kindstrand (ὁπ.π. 126 κ.ε.) τα πράγματα ἔχουν προτεραιότητα ἐναντι των λόγων.

Ο Ανάχαρσης δίνει και ένα άλλο σχήμα: λόγος δὲ κακὸς οὐ γίνεται, ὅταν βουλαὶ ἀγαθαὶ ὥσι καὶ ἔργα καλὰ λόγοις παρακολουθῇ¹. Στο τριαδικό αυτό σχήμα: βουλαὶ—>λόγος οὐ κακὸς—> ἔργα καλὰ, σημασία έχει ὅτι το ἔργο εἶναι το αναγκαίο επακόλουθο της βούλησης και του προφορικού λόγου και ὅτι η πράξη εκλογικεύεται², αφού απ' αυτή προηγείται εκτός από τη βούληση και ο προφορικός λόγος.

Αντίθετα: Σκύθαι κρίνουσι λόγον φαῦλον, ὅταν διαλογισμοὶ φαῦλοι γίνωνται³. Εδώ έχουμε το σχήμα: διαλογισμοὶ φαῦλοι—>λόγοι φαῦλοι. Το γεγονός ὅτι δε γίνεται αναφορά σε ἔργα δεν μπορεί να ερμηνευτεί ως απόδειξη ὅτι οι φαῦλοι διαλογισμοὶ και ο φαῦλος λόγος δεν οδηγούν σε φαῦλα - ἡ ἀνάλογα-ἔργα.

Η μέχρι τώρα διερεύνηση του θέματός μας οδηγεί σε ορισμένα συμπεράσματα, που εἶναι χρήσιμο για την παραπέρα πορεία της ἔρευνας να επισημανθούν. Αἱ φωναὶ που αναφέρθηκαν στην αρχή αντικαταστάθηκαν ἀπὸ τον προφορικό λόγο και αἱ γνώμαι ἀπὸ τὰς βουλάς (ἡ τοὺς διαλογισμοὺς) και τα ἔργα. Οι ἄνθρωποι λοιπὸν ἐνδέχεται να διαφέρουν ως προς τη βούληση και ως προς τα ἔργα. Το συμπέρασμα αυτό δε συνεπάγεται ὅτι εἶναι ἐντελῶς ταυτόσημες - ἀλλὰ ἰσὼς οὔτε καν ἀπλῶς συγγενεῖς - οι ἐννοιες γνώμαι, ἀπὸ τη μια μεριά, και βουλαὶ ἀγαθαὶ και ἔργα, ἀπὸ την ἄλλη. Πιο κοντά, με βάση το ἐννοιολογικό τους περιεχόμενο, βρίσκονται οι ἐννοιες γνώμαι, διαλογισμοί.

Θα πρέπει ἐδῶ ν' αναφερθεῖ ὅτι ο συγγραφέας χρησιμοποιεῖ ως ἀντίθετες τις ἐννοιες βουλαὶ ἀγαθαὶ και διαλογισμοὶ φαῦλοι, ἀντίθεση που ἀσφαλῶς οφείλεται στις ἐννοιες ἀγαθὸς και φαῦλος. Αντικαθιστώντας λοιπὸν το φαῦλος ἀπὸ το κακὸς ἔχουμε:

- i. βουλαὶ ἀγαθαὶ—> λόγος οὐ κακὸς—> ἔργα καλὰ και
- ii. (βουλαὶ) διαλογισμοὶ κακοὶ—>λόγος κακὸς—>(ἔργα κακά).

Σαφέστερη ἀναφορά σε ἠθικὲς ἐννοιες γίνεται στην τέταρτη ἐπιστολή, ὅπου ο φθόνος, η λύπη για την προκοπή του ἄλλου και το μῖσος θεωροῦνται μεγάλες ἀποδείξεις για φαῦλη και, σύμφωνα με τα προηγούμενα συμπεράσματά μας, κακὴ ψυχὴ. Τα πάθη αυτά καθιστοῦν ἐκεῖνον που τα ἔχει ἀπαράδεκτο στο κοινωνικό σύνολο⁴, ἀποψη ἰδιαίτερα σημαντική, αφού η γνώμη του κοινωνικού συνόλου προβάλλεται ως κριτήριο ἀξιολόγησης των πράξεων των ἀτόμων. Το ἴδιο ἀπαράδεκτος εἶναι και ἐκεῖνος του ὁποῖου οι διαλογισμοὶ και ο λόγος εἶναι φαῦλοι, ἐνῶ ἀπεναντίας γίνονται ευμενῶς δεκτοὶ ἐκεῖνοι των ὁποίων αἱ βουλαὶ

1. 'Επιστ. α' 14-15.

2. Για την εκλογίκευση της πράξης στους Κυνικούς βλ. Μπαγιόνας, 12 κ.ε.

3. 'Επιστ. α' 22-24. Τον κυνικό χαρακτήρα της πρότασης ἐπισημάνει ο Heinze, (ὁπ.π., 465).

4. 'Επιστ. δ' 2-5. Βλ. Διογ. Α. Ι 102. Σχόλια Πλ. Πολ. 600 a. *Gnom. Vat.*, 14. Το θέμα της ἠθικῆς διδασκαλίας στον Ανάχαρση το πραγματεύεται διεξοδικά ο Kindstrand (ὁπ.π., 51-67. 75 κ.ε. 110 κ.ε.). Για το θέμα του φθόνου ως βασικό πρόβλημα στην κυνική σκέψη βλ. Reuters, *De Anach. epist.*, 86-88.

είναι ἀγαθαί, ο λόγος οὐ κακὸς και τα ἔργα καλὰ¹.

Ο συνδυασμός των δύο προτάσεων:

- i. μῖσος δὲ και φθόνον και πᾶν δύσκολον πάθος ὡς πολέμια ψυχῆς ἀποδιοπομπούντες παντὶ σθένει διατελοῦσιν² και
- ii. χροσσοῦ δ' αὐδὲν δέομαι, ἀλλ' ἀπόχρη με ἐπανήκειν ἐς Σκύθας ἄνδρα ἀμείνονα³,

οδηγεῖ στο συμπέρασμα ὅτι ἐκεῖνος που δεν ἔχει μῖσος, φθόνο και κάθε ἄλλο πάθος, ἀρα ὄχι φαύλη-κακή-ψυχή, εἶναι ἀμείνων και, επομένως, ἔχει την ἀρετήν.

Εἶναι λοιπόν φανερό ὅτι η διαφορὰ των ἀνθρώπων ἐγκτεται στην ἀρετή και την κακία. Αλλὰ αὐτό, ἐνὼ σαφέστατα νοεῖται, δε λέγεται. Η προτίμηση πάντως προς ὅ,τι θα ονομάζαμε ἀρετή - με την κυνική ἀπὸ πολλές ἀπόψεις σημασία του ὅρου - εἶναι πρόδηλη. Η ἀπάντηση συνεπῶς στο ἐρώτημα αν η ἀποδιδόμενη στον Ἀνάχαρση ἀποψη ἀπὸ τον Πλούταρχο συνδέεται με την παράδοση γι' αὐτόν εἶναι θετική ὅσον ἀφορὰ το μέρος ἐκεῖνο της παράδοσης που ἔχει ἐντονα κυνικό χαρακτήρα. Η διαπίστωση αὐτή ἐπιτρέπει να ἰσχυριστοῦμε ὅτι, παρὰ τις ομοιότητες που παρουσιάζει στη διατύπωση και με ἄλλες ἀπόψεις που ἀναφέραμε παραπάνω και προπάντων με τη γνώμη του Ἐρατοσθένη, δεν μπορούμε να την ἀποκόψουμε ἀπὸ την κυνική παράδοση, ἀφοῦ μάλιστα οι Κυνικοί προηγήθηκαν στην παραδοχή της ἀρετῆς ὡς του ἀνώτερου ἀγαθοῦ και ο κοσμοπολιτισμός διακηρύχθηκε για πρώτη φορά ἀπὸ τους Κυνικούς⁴, στη φιλοσοφική παράδοση των ὁποίων εἶχε ἐνταχθεῖ - ὄχι χωρὶς λόγους - ο Ἀνάχαρσης ἀπὸ τον 3ο τουλάχιστον αἰῶνα π.Χ. Ἐνας ἄλλος λόγος που συνηγορεῖ υπὲρ αὐτῆς της παραδοχῆς εἶναι ὅτι ο [Ἀνάχαρσης] του Συμποσίου του Πλουτάρχου ἐμφορεῖται, ὅπως ἤδη ἐπισημάναμε⁵, ἀπὸ κυνικές ἀντιλήψεις.

Ὡς προς την ἀρχαιότερη παράδοση, που, ὡς γνωστόν, ἀποτελοῦν μερικά ἀποφθέγματα που του ἀποδίδονται καθὼς ἐπίσης και οι μαρτυρίες του Ἡροδότου, του Πλάτωνα και του Ἀριστοτέλη⁶, η συναγωγή συμπερασμάτων εἶναι δύσκολη. Ἀπὸ τις μαρτυρίες του Ἡροδότου μπορούμε ν' ἀναχθοῦμε σε κάποια συμπεράσματα για τον Ἀνάχαρση ὡς πρότυπο ζωῆς, ἀλλὰ το ἐρώτημα που τίθεται εἶναι αν εἶναι δυνατό να κερδίσουμε κάτι για τον προσδιορισμό των δύο ἐννοιῶν που μας ἀπασχολοῦν.

Τόσο η ἀρετή ὅσο και η κακία ἔχουν ἀμεσες πρακτικές συνέπειες, ἀποψη ἰδιαίτερα σημαντική: κρεῖσσον γὰρ σολοικίζουσι πειθαρχοῦντας σώζεσθαι ἢ τρα-

1. Ἐπιστ. α' 21-24. Για τον ὀρθὸν λόγον στους Κυνικούς βλ. Διογ. Λ. 73^α πβ. Μπαγιόνας, 71.

2. Ἐπιστ. δ' 7-10.

3. Ἐπιστ. ι' 3-4.

4. Βλ. σχετικὰ Dudley, 34-36. Μπαγιόνας, 11, σημ. 12. 64 κ.ε.

5. Βλ. πιο πάνω σελ. 66, σημ. 4.

6. Ἡρόδ., IV 46. 76-77. Πλάτ., Πολ. 600 α. Ἀριστ., Ἀν. ὅστ. Α 13, 78 b 29-31. Ἡθ. Νικ. Κ 6, 1176 b 32-35.

* Ἀπὸ τους Στωικούς, τον Ἐρατοσθένη και ἄλλους μεταγενεστέρους.

νῶς ἀττικίζουσιν ἐπακολουθοῦντας μέγα βλάπτεσθαι¹. Από την έρευνά μας συμπεραίνουμε ότι οι σολοικίζοντες είναι εκείνοι που συγχρόνως διακρίνονται από ἀγαθὰ βουλὰς, οὐ κακὸν λόγον και πράττουν καλὰ ἔργα, ενώ, αντίθετα, αναφέρεται σε εκείνους τους ἀττικίζοντας που έχουν διαλογισμοὺς φαῦλους και λόγον φαῦλον.

Το ερώτημα που γεννιέται είναι αν η σωτηρία, για την οποία γίνεται λόγος, αφορά τους ανθρώπους ως άτομα ή ως πολίτες, μέλη ενός κράτους. Με την απάντηση του ερωτήματος αυτού συνδέεται ένα άλλο ερώτημα, αν δηλ. ο [Ανάχαρσης] αποδέχεται την υπάρχουσα πολιτική και κοινωνική κατάσταση και την κλίμακα των ηθικών αξιών. Η προσέγγιση αυτού του προβλήματος απαιτεί διεξοδική ανάλυση τόσο των θέσεων που του αποδίδονται όσο και του τρόπου ζωής του, πράγμα που νομιμοποιεί τη μελέτη των μαρτυριών της αρχαιότερης παράδοσης και κυρίως του Ηροδότου.

Ο Ηρόδοτος² διασώζει δύο διαφορετικές κατά τη γνώμη μου παραδόσεις για τον Ανάχαρση. Σύμφωνα με την πρώτη έταξε στη Μητέρα των θεών ότι, μόλις γυρίσει στη Σκυθία, θα τελέσει προς τιμήν της την ίδια γιορτή που τελούσαν οι Κυζικηνοί³. Μολονότι αυτό δε σημαίνει ότι ήταν οπωσδήποτε μυημένος στη λατρεία της θεάς, φαίνεται ωστόσο ότι είχε κάποια προδιάθεση για την παραδοχή παρόμοιων ιεροτελεστιών. Αν η παράδοση αυτή ήταν η μόνη γνωστή, πολύ δύσκολα θα μπορούσε ο Ανάχαρσης ν' αποτελέσει για τους Κυνικούς πρότυπο προς μίμηση, γιατί θα του έλειπε η αὐτάρκεια και η ἐγκράτεια καθώς και η κριτική στάση απέναντι στον πολιτισμό· θα ήταν ένας τετυφωμένος⁴.

Η πληροφορία εξάλλου ότι ο αδελφός του Ανάχαρση Σαύλιος, μόλις είδε τον Ανάχαρση να προσφέρει θυσία - κατά τον τρόπο που αναφέρει ο Ηρόδοτος (IV 76,5) -, τον σκότωσε, επιτρέπει να υποθέσουμε ότι υπήρξε προσπάθεια του Σαύλιου ν' απαλλαγεί από τον αδελφό του, μια και αυτός γύρισε επηρεασμένος -σε μικρό έστω βαθμό- από τον ελληνικό πολιτισμό και θα ήταν πιθανό να του δημιουργήσει πρόβλημα εξουσίας. Την υπόθεση αυτή ενισχύουν και οι δοξογραφικές μαρτυρίες που κάνουν λόγο για τα πολιτικά ενδιαφέροντα του σοφού της Σκυθίας και που αποτελούν ίσως απήχηση διηγήσεων γι' αυτόν που κυκλοφόρησαν μετά το θάνατό του. Έτσι ο Διογένης Λαέρτιος αναφέρει: ...παραγενό-

1. Έπιστ. α' 36-39.

2. Είναι η αρχαιότερη και αντικειμενικότερη ίσως πηγή μας για τον Ανάχαρση.

3. Ηροδ., IV 76, 2-6. Βλ. και Ιώσ., Κατ' Άπ. II 269' πβ. Σούδα, λ. 'Ανάχαρσις.

4. Για την αὐτάρκειαν των Κυνικών βλ. Διογ. Α. VI 11. 22' πβ. π.χ. Aalders, 54-55. Την αὐτάρκειαν αυτή υπαινίσσεται ίσως ο Αριστοτέλης ('Ηθ. Νικ. Α 7, 1079 b 7 κ.ε.' πβ. Μπαγιόνας, 69). Για την ἐγκράτειαν βλ. Διογ. Α. IV 15. Την κριτική στάση του Αντισθένη και του Διογένη απέναντι στον πολιτισμό δείχνουν όσα αναφέρει ο Διογ. Α. (VI 4. 24). Για τον τετυφωμένον, τέλος, κατά τον Αντισθένη και τους Κυνικούς βλ. Διογ. Α. VI 7. 8. 16. 26. Κλημ. Αλέξ., Στρωμ. II 130,7, p. 184,18 Stählin. Θεοδώρ., Έλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων, XI 8.

μενος εἰς τὴν Σκυθίαν καὶ δοκῶν τὰ νόμιμα παραλύνει τῆς πατρίδος, πολὺς ὢν ἐν τῷ ἑλληνίζειν, τοξευθεὶς ἐν κυνηγεσίῳ πρὸς τὰδελοφῶ τελευτᾷ...¹. Σύμφωνα με τη μαρτυρία αυτή ο Ανάχαρσης είναι ο σοφός που χρόνια μυήθηκε σ' έναν ανώτερο πολιτισμό και, αφού διδάχτηκε ανώτερη σοφία, γύρισε στον κόσμο το δικό του, την ιδιαίτερη πατρίδα του, με σκοπό να τον αλλάξει. Ίσως μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι με το θάνατο του φορέα αποτράπηκε η εισαγωγή ενός - mutatis mutandis - διαφωτιστικού πνεύματος.

Ο Ηρόδοτος όμως διέσωσε και μία άλλη παράδοση. Από την επαφή με τον ελληνικό πολιτισμό ο Ανάχαρσης ενθουσιάστηκε ιδιαίτερα από τον τρόπο ζωής των Λακεδαιμονίων και γενικά το χαρακτήρα τους, ενώ δεν τον συγκίνησε ο πολιτισμός των υπόλοιπων Ελλήνων. Οι Λακεδαιμόνιοι κατά τον Ανάχαρση είναι οι μόνοι που δεν ασχολούνται με θεωρητικές γνώσεις, αλλά και οι μόνοι που μπορούν να διαλέγωνται σωφρόνως². Από τις ιδέες αυτές είναι σαφές επίσης και ο λακωνισμός του σοφού της Σκυθίας. Η όλη στάση του εξάλλου θυμίζει όσα υποστηρίζει ο Πλάτων στον *Πρωταγόραν* (342 D-E), όπου μεταξύ των άλλων τονίζεται η αδυναμία των Λακεδαιμονίων ν' αναπτύσσουν διάφορα θέματα, αδυναμία που έμμεσα υπονοείται και στο χωρίο του Ηρόδοτου για τον Ανάχαρση. Αλλά ενώ αυτός δέχεται ότι σε κάθε περίπτωση οι Λακεδαιμόνιοι είναι σε θέση να συζητήσουν κατά τρόπο ορθό, ο Πλάτων διατείνεται ότι ο Λακεδαιμόνιος σε μια δεδομένη στιγμή *ἐνέβαλεν ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής, ὥστε φαίνεσθαι τὸν προσδιαλεγόμενον παιδὸς μὴδὲν βελτίῳ* (342 E).

Ενώ όμως στον Ηρόδοτο ο Ανάχαρσης εξαίρει μόνο τη σωφροσύνη που επιδείχνουν οι Λακεδαιμόνιοι κατά τη συζήτηση, εξαίρει δηλ. μία πρακτική σοφία, στην πρώτη επιστολή τους επαινεί για τα έργα τους: *Σπαρτιᾷται οὐ τρανοὶ ἀττικίζειν, ἀλλ' ἔργοις λαμπροὶ καὶ εὐδόκιμοι*³. Και όπως είδαμε, από τα έργα κρίνεται η αρετή του ανθρώπου. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η επιστολή στηρίχτηκε ίσως εκτός από τον Ηρόδοτο και στο βιβλίο για τον Ανάχαρση, που την υπαρέξή του υποθέτουν τόσο ο Heinze όσο και P. Von der Mühl.

Από το χωρίο επίσης του Πλάτωνα: *ἀλλ' οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλὰ ἐπίνοιοι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινας ἄλλας πράξεις λέγονται*, θα μπορούσαμε να δούμε απήχηση στη δεύτερη επιστολή, όπου επίσης τα έργα θεωρούνται απαραίτητο συμπλήρωμα της σοφίας, για να θεωρηθεί κανείς ότι ζει *βίον ἀγαθόν*⁴.

1. Διογ. Α. I 102· βλ. επίσης I 101. 'Επιστ. β' 9. Πλουτ., *Σόλ.* 5,4. 6. Πρ. Prächter, *Hermes*, 56 (1921), 430, σημ. 3.

2. IV, 77,1: *"Ελληνες πάντας ἀσχόλους εἶναι ἐς πᾶσαν σοφίην πλὴν Λακεδαιμονίων, τούτοις δὲ εἶναι μόνοις σωφρόνως δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον.*

3. 'Επιστ. α' 7-8. Βλ. και πιο πάνω, σελ. 74, σημ. 1.

4. Πλάτ., *Πολ.* 600 a. [Αναχ.,] 'Επιστ. β' 4-5.

Η διαπίστωση σχέσεων ανάμεσα στις απόψεις, που αποδίδονται στον Ανάχαρση από τον Ηρόδοτο κυρίως αλλά και τον Πλάτωνα, και στις απόψεις που διατυπώνονται στις επιστολές καθώς και τα αποτελέσματα της έρευνας του P. Von der Mühl, σύμφωνα με τα οποία μπορεί η παράδοση η σχετική με τον Ανάχαρση να έχει τις ρίζες της στον 5ο ή και τον 6ο π.Χ. αι.¹, επιτρέπουν να υποθέσουμε (με μεγάλη πιθανότητα η υπόθεσή μας να είναι ορθή) ότι υπήρχαν και άλλες απόψεις του Σκύθη σοφού - συγγενείς με απόψεις που αργότερα διατύπωσαν οι κυνικοί φιλόσοφοι-, οι οποίες όμως δε διασώθηκαν.

Από τη μελέτη ωστόσο των μαρτυριών της κλασικής περιόδου, που επιχειρήσαμε πιο πάνω, η απάντηση στα ερωτήματα που θέσαμε ούτε εύκολη είναι ούτε μονοσήμαντη. Η πρώτη παράδοση που διασώζει ο Ηρόδοτος οδηγεί βασικά σε μία αντίφαση. Ο Ανάχαρσης θεωρήθηκε πρότυπο από τους Κυνικούς. Οι Κυνικοί, άλλοι περισσότεροι και άλλοι λιγότερο, αρνούνται τον πολιτισμό και κηρύσσουν την επιστροφή στη φυσική κοινωνία. Αντίθετα ο Ανάχαρσης προσπαθεί να εισαγάγει τον πολιτισμό στους Σκύθες. Ο ίδιος, μολονότι δεν είναι μνημένος στη λατρεία της Μητέρας των θεών, δείχνει προδιάθεση για την αποδοχή της λατρείας ή τουλάχιστον δεν την αρνείται κατά τρόπο σαφή. Σύμφωνα με τη δεύτερη παράδοση του Ηροδότου ο Ανάχαρσης τηρεί περισσότερο κριτική στάση απέναντι στον πολιτισμό, αφού απ' όλους τους Έλληνες η προτίμησή του στρέφεται προς τους Σπαρτιάτες - πρότυπο των Κυνικών - των οποίων η πολιτική και κοινωνική οργάνωση παρέμεινε, ως γνωστόν, στα αρχαϊκά επίπεδα, αλλά περιείχε και στοιχεία κοινοκτημοσύνης, την οποία ιδιαίτερα εξήραν μερικοί Κυνικοί². Παρ' όλα αυτά δεν παύει να αποδέχεται την πολιτική κοινωνία έστω και με τη μορφή που της έδινε η Σπαρτιατική οργάνωση.

Στη μεταγενέστερη παράδοση ο [Ανάχαρσης] παρουσιάζεται να ασκεί εντονότερη κριτική σε στοιχεία του πολιτισμού. Η αρνητική στάση του απέναντι στον αθλητισμό³ και την οινοποσία⁴ έχουν επισημανθεί και έχουν οδηγήσει στο χαρακτηρισμό των σχετικών απόψεων ως κυνικών, μολονότι η επίκριση του αθλητισμού ανάγεται στον Τυρταίο και βρήκε λαμπρό εκφραστή της στο πρό-

1. 'Οπ.π., 481.

2. Διογ. Α. IV 37.72 (Διογένης' κοινοκτημοσύνη μεταξύ των σοφῶν και των θεῶν). Ο Διογένης επηρεάστηκε πιθανώς από τον Πλάτωνα, σύμφωνα με τον Aalders, ενώ ο Κερκίδας, θαυμαστής του Διογένη, καταφέρεται κατά της ιδιοκτησίας (όπ. π., 58, σημ. 49 και 60 κ.ε.).

3. Δ. Χρυσ. XXXII 44 de Arnim. Λουκ., 'Ανάχ. 11. 12. 14. 32. Διογ. Α. I 103. 104. Πβ. Heinze, 458-461. Prächter, *AGPh*, 11 (1898), 515, σημ. 18. Kindstrand, 58 κ.ε. 117.

4. Αριστ., 'Αν. περ. Α 13, 78 b 30. Πλουτ., Συμπ. 5. 13 (= 'Hθ. 150 D. 155 F). Αθην. X 428 d-e. 437 f - 438 a. 445 f. XI 499 f. Πβ. Heinze, 463-465. Prächter, *AGPh*, 11 (1898), 515, σημ. 18. Gerhard, 17. Kindstrand, 59. 113-116. 139-145.

σωπο του Ξενοφάνη¹. Πέρα όμως από την κριτική αυτή ο [Ανάχαρσης] φέρεται να επικρίνει ορισμένες βασικές λειτουργίες των πολιτικών κοινωνιών, όπως τουλάχιστον διαμορφώθηκαν στον ελληνικό χώρο. Η άγορά και οι συζητήσεις που λάβαιναν χώρα σ' αυτήν επικρίνονται δριμύτατα, γιατί οδηγούν στην εξαπάτηση και την υπεροχή μερικών έναντι άλλων². Παρεμφερής είναι η κριτική που ασκείται κατά του τρόπου που λειτουργούσε ο κατεξοχήν δημοκρατικός θεσμός, η εκκλησία του δήμου, όπου εισηγούνταν οι σοφοί, αλλά έκριναν οι άμαθεῖς³, οι οποίοι αφήνεται να εννοηθεί ότι δε θεωρούνται ικανοί ούτε καν να κρίνουν την ορθότητα μιας πρότασης. Την κριτική αυτή συμπληρώνει η κριτική κατά των νόμων, που δεν έχουν κανένα άλλο πρακτικό αποτέλεσμα από το να συλλαμβάνουν τους ασθενείς, ενώ διαφεύγουν οι δυνατοί και πλούσιοι⁴. Μικρότερης σημασίας, ενδεικτική ωστόσο της κριτικής του διάθεσης απέναντι στον πολιτισμό, είναι η γνώμη του για το νόμισμα, του οποίου η χρησιμότητα περιορίζεται στην αρίθμηση⁵.

Η κριτική όμως αυτή κατά των θεσμών της πολιτικής κοινωνίας γίνεται στα πλαίσια της πόλης. Περισσότερο αρνητική για το θεσμό της οργανωμένης πολιτικής και κοινωνικής ζωής αυτόν καθ'αυτόν αποτελεί η συχνή προβολή ως προτύπου της απλής ζωής, που συνιστά έμμεση αλλά σαφή άρνηση της πολιτικής κοινωνίας⁶. Υπάρχουν ωστόσο αναφορές και μάλιστα στην παράδοση με κυνικό χαρακτήρα, από τις οποίες επιτρέπεται να συμπεράνουμε ότι ο [Ανάχαρσης]

1. Τυρτ., 9, 1-5 D. Ξενοφάνης, DK 21 B 2. Πβ. Heinze, 459 και Kindstrand, 58 κ. ε., όπου αναφορά και σε άλλους αρχαίους συγγραφείς.

2. Διογ. Α. I 105· πβ. Kindstrand, 119. 152.

3. Διογ. Α. I 103. Πλουτ., Σόλ. 5,6. *Gnom. Vat.*, 14. Πβ. Kindstrand, 119. 150 κ.ε. Κατά τον Αντισθένη ἀμαθία δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν (fr. 15,13 Caizzi).

4. Πλουτ., Σόλ. 5,4. Μία παράδοση τον φέρνει ως νομοθέτην (*Appendix Vaticana*, 1. 221· πβ. Kindstrand, 59, σημ. 34. 118 κ.ε. 149 κ.ε.), ενώ άλλη ως κριτήν (O. Crusius, «Aus antiken Schulbüchern», *Philologus*, 64 (NF 18) (1905), 142).

5. Πλουτ., Πῶς ἂν τις αἰσθοῖτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ, 7 ('Hθ. 78 F). Αθήν. IV 159 C. Πβ. 'Επιστ. στ' 2 και Kindstrand, 120. 152 κ.ε. Είναι γνωστή η παράδοση για παραχάραξιν τοῦ νομίσματος από τον Διογένη το Σινωπέα (Διογ. Α. VI 20-21. 56· πβ. Dudley, 20-22. 31. Μπαγιόνας, 53 κ.ε. H.D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, London / N. Jersey 1983, 230).

6. 'Επιστ. ε' 2-4. 7-8. στ' 2-7. θ' 67-76 (Σύμφωνα με τον Διογ. Α. (I 101) ο Ανάχαρσης έγραψε εἰς εὐτέλειαν βίου). Πβ. Heinze, 465 κ.ε. Reuters, *De Anach. epist.*, 88-91. 94 κ.ε. 112-116· του ιδίου, *Die Briefe*, 28 κ.ε. 31-34. Kindstrand, 61-65. Βλ. επίσης παλαιότερα A. Reise, *Die Idealisierung (sic) der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur (Programm des städtischen Gymnasiums zu Frankfurt a. M.)*, Frankfurt a. M. 1875, 19. M. Rostowzew, *Skythien und Bosphorus*. Bd I: *Kritische Übersicht der schriftlichen und archäologischen Quellen*, Berlin 1931 80-87. R. Wischer, *Das einfache Leben. Wort-und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur: Studienhefte zur Altertumswiss.* XI, Göttingen 1965, κυρίως 27-29.

αποδέχεται παράλληλα την υπάρχουσα πολιτική και κοινωνική κατάσταση. Η πέμπτη επιστολή, που έχει διεξοδικά ερευνηθεί ως ένας έπαινος προς την απλή ζωή¹, περιέχει συγχρόνως και στοιχεία αποδοχής της πολιτικής κατάστασης στην πόλη του Άωννα, προς τον οποίο ως άρχοντα απευθύνεται η επιστολή².

Οι συμβουλές άλλωστε προς διάφορους άρχοντες συνιστούν κατά κάποιον τρόπο αποδοχή της θέσης τους και της κοινωνικής οργάνωσης, που εξασφαλίζει αυτήν, άσχετα αν συνοδεύεται από προβολή ενός άλλου προτύπου ζωής. Τούτο επιβεβαιώνεται από την προτροπή να άρχουν κατά τρόπο που θα ωφελήσει τους πολίτες τους ή θα εξασφαλιστεί ή ύγεια του βασιλέως³. Στην εβδόμη επιστολή μάλιστα προβάλλεται το αίτημα να ευημερούν οι ιδιώτες και να ενισχύονται τα ίδια κτήματα, τα οποία πιθανόν θα χρησιμεύσουν και στον άρχοντα και είναι δυνατό να τεθούν στην υπηρεσία και αυτού και του κοινωνικού συνόλου⁴. Η θέση ωστόσο αυτή έρχεται σε αντίθεση προς την προβολή της κοινοκτημοσύνης, που γίνεται σε άλλες επιστολές⁵, αλλά και γενικά προς το πρότυπο της φυσικής κοινωνίας. Φαίνεται μάλιστα ότι ο συγγραφέας της συνειδητά την υποστηρίζει, αφού αποδοκιμάζει τη διαρπαγή των χρημάτων των ιδιωτών, ακόμη κι αν γίνεται για τη διοίκηση των στρατιωτών. Συνέπεια της κακοδαιμονίας στην πολιτεία θα είναι να καταφύγουν οι πολίτες στα όρη, όπου εργάζονται τα των μελισσών⁶. Η άρνηση λοιπόν του πολιτισμού δεν είναι πια κάτι το ευκαίριο.

Το συμπέρασμά μας θα μπορούσε να είναι ότι η παράδοση για τον Ανάχαρση έχει δύο όψεις: η μια τον παρουσιάζει να ασκεί κριτική απέναντι στον πολιτισμό γενικά και σε ορισμένες εκφάνσεις του ειδικότερα· σύμφωνα με την άλλη ο Ανάχαρσης φαίνεται να αποδέχεται καταρχήν την υπάρχουσα πολιτική και κοινωνική δομή. Αυτό το πνεύμα διέπει και την άποψη που του προσγράφει ο Πλούταρχος, εφόσον καταβάλλεται προσπάθεια να προσδιοριστεί η καλύτερη μορφή δημοκρατικού πολιτεύματος. Οι δύο διαμετρικά αντίθετες αντιλήψεις οφείλονται πιθανώς σε αδυναμία του συγγραφέα των επιστολών να προβάλει με συνέπεια τις ιδέες του και ν' αποφυγει τις αντιφάσεις. Πιθανώς όμως απηχούν δύο διαφορετικές τάσεις μέσα στην κυνική παράδοση, από τις οποίες η μία είναι πιο συντηρητική και ασκεί απλώς κριτική για βελτίωση των πραγμάτων, ενώ η άλλη αρνείται ριζικά τον πολιτισμό⁷.

1. Prächter, *Hermes*, 56 (1921), 422-431.

2. Ο Άωννα ήταν άρχοντας της Καρχηδόνας· βλ. Reuters, *Die Briefe*, 28.

3. 'Επιστ. γ' κυρίως 5-6. 8-10. θ' 80-82.

4. 'Επιστ. ζ' 5-12. Πβ. Reuters, *De Anach. epist.*, 97 κ.ε.: του ίδιου, *Die Briefe*, 30.

5. Π.χ. θ' 2-14. 67-72. Πβ. Heinze, 465. Βλ. πιο πάνω, σελ. 80, σημ. 2.

6. 'Επιστ. ζ' 13-16. Πβ. Reuters, *De Anach. epist.*, 98 κ.ε.: του ίδιου, *Die Briefe*, 30. Παραπλήσια άποψη στην Ξεν., *Κυρ. Παιδ.* I 6,9· πβ. Ξεν. *Συμπ.* 4. 40.

7. Είναι ενδιαφέρον αλλά όχι του παρόντος να διερευνήσουμε το πρόβλημα των δύο αυτών τάσεων στην κυνική παράδοση.

Απομένει να εξετάσουμε αν η ωφέλεια και η σωτηρία που αναφέρονται σε ορισμένα κείμενα της αναχάρσειας παράδοσης αφορούν το άτομο ή την κοινωνία. Στην τρίτη επιστολή (προς τον Ίππαρχο) συνιστάται στον τύραννο να ευεργετεί τους φίλους του πατέρα του και τους επαίτες. Πρόκειται δηλ. για ωφέλεια και ευεργεσία προς περιορισμένο αριθμό ατόμων, μολονότι η συμβουλή απευθύνεται προς άρχοντα¹. Τα άτομα αυτά ωστόσο συνιστούν ομάδες απαραίτητες για τη σωτηρία του φορέα της εξουσίας.

Ιδιαίτερα δύσκολη φαίνεται να είναι η συναγωγή συμπερασμάτων από την έβδομη επιστολή. Από τη μια μεριά γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα σε άρχοντα και άρχομένους κατά τρόπο αντίθετο προς τις αντιλήψεις των Κυνικών, όπως επισημάναμε ήδη², και οι άρχόμενοι θεωρούνται ως ένα σύνολο, στο οποίο ο άρχοντας υποχρεούται να εξασφαλίσει τα απαραίτητα προς το ζην, κι από την άλλη εξάιρεται ο ιδιώτης οίκος και τα ίδια κτήματα τονίζεται ότι πρέπει ν' αποτελούν ένα από τα κύρια αν όχι το κύριο μέλημα του άρχοντα.

Σε μια άλλη επιστολή ωστόσο, προς τους Αθηναίους, αντιπαράτίθενται δύο λαοί, οι Σκύθες και οι Αθηναίοι (ή γενικά οι Έλληνες) και η σωτηρία ή η καταστροφή αφορά κοινωνικά σύνολα και όχι μεμονωμένα άτομα³. Διαπιστώνουμε λοιπόν και από την άποψη αυτή δύο διαφορετικές θεωρήσεις στην αναχάρσεια παράδοση. Το σημαντικό όμως είναι ότι και στην περίπτωση που σημείο αναφοράς είναι τα άτομα, αυτά λογίζονται ως πολίτες, μέλη μιας πολιτικής κοινωνίας, και η ευημερία αυτών θεωρείται πάντα στα πλαίσια της διατήρησης της πολιτικής και κοινωνικής δομής, ανεξάρτητα από τις εκάστοτε διαφοροποιήσεις της.

Τα τελευταία επιμέρους συμπεράσματα, παρὰ τις οποιεσδήποτε επιφυλάξεις, επιτρέπουν, νομίζω, να υποστηρίξουμε ότι στην παράδοση για τον Ανάχαρση η ἀρετή και η κακία αποτελούν κυρίως πολιτικές έννοιες και ότι η πολιτική προτάσσεται της ηθικής.

1. Είναι ίσως χαρακτηριστικό της γνώμης που είχε για τους τυράννους ως άρχοντες οι οποίοι δεν απέβλεπαν στο συμφέρον του κοινωνικού συνόλου. Ο λόγος αυτός οδήγησε τον Αριστοτέλη στο χαρακτηρισμό της τυραννίδος ως *παρεκβεβηκνίας πολιτείας* (Πολ. Γ 6, 1279 a 17-21. Γ 7, 1279 b 6-7).

2. Βλ. και πιο πάνω, σελ. 71, σημ. 2.

3. 'Επιστ. α' 3-7. 8-9. 22-24. 34-39.

CHRISTOS A. TEZAS

*APETH AND KAKIA AS POLITICAL CONCEPTS
IN THE CYNIC TRADITION ABOUT ANACHARSIS*

(S u m m a r y)

The purpose of this article is to bring out and examine the political significance of the concepts ἀρετή and κακία mainly in the later ancient Greek tradition about Anacharsis, the tradition which is considered as Cynic. Ἀρετή and κακία are defined by βουλαὶ or διαλογισμοί, the λόγοι and, more importantly, by ἔργα. The indirect conclusion is that what characterises ἀρετή is βουλαὶ ἀγαθαί, λόγος οὐ κακός, ἔργα καλὰ, whereas what defines κακία is (βουλαὶ) διαλογισμοὶ κακοί, λόγος κακός (and ἔργα κακά). What is of great importance, however, is ἔργα, which are superior to λόγοι. Ἀρετή, then, as well as κακία have direct practical consequences. Sometimes the reference is the individual (indeed, in certain cases the conception of individual ethics has the upper hand) or small groups of citizens. Most often, however, it is the political whole. The conception of the simple life as a prototype of a way of life, and the criticism against civilization, indeed against certain basic functions of the political society, could be interpreted as a negation of the organized society and of political life. Such an interpretation, however, would not be right because the context in which ἀρετή and κακία are found as well as their aim is the political society. This is why, in spite of the various reservations, the final conclusion is that these are mainly political concepts.

University of Ioannina