

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
Φιλοσοφική Σχολή
Τμήμα Φιλολογίας
Τομέας Κλασικής Φιλολογίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών

ΕΛΕΝΗ Γ. ΑΛΕΞΑΝΔΡΗ

ΑΡΧΑΪΚΕΣ ΗΘΙΚΕΣ ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ
ΣΤΗΝ ΑΤΤΙΚΗ ΡΗΤΟΡΕΙΑ: ΙΣΟΚΡΑΤΗΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Επόπτης: Καθηγητής Ι.Ν. ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ

Ιωάννινα 2014

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
Φιλοσοφική Σχολή
Τμήμα Φιλολογίας
Τομέας Κλασικής Φιλολογίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών

ΕΛΕΝΗ Γ. ΑΛΕΞΑΝΔΡΗ

ΑΡΧΑΪΚΕΣ ΗΘΙΚΕΣ ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ
ΣΤΗΝ ΑΤΤΙΚΗ ΡΗΤΟΡΕΙΑ: ΙΣΟΚΡΑΤΗΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Επόπτης: Καθηγητής Ι.Ν. ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ

Ιωάννινα 2014

Νομική κατοχύρωση του Τμήματος Φιλολογίας: «Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα» (Ν. 5343/32, άρθρο 202 §2).

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Καθηγητής Ι.Ν. Περυσινάκης, Επόπτης

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Σωτ. Κωνσταντινίδου, μέλος της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής

Αναπληρωτής Καθηγητής Ευάγ. Αλεξίου, μέλος της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής

ΜΕΛΗ ΤΗΣ ΕΠΤΑΜΕΛΟΥΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

Καθηγήτρια Α. Γκάρτζιου

Καθηγητής Μ. Edwards

Αναπληρωτής Καθηγητής Α. Ευσταθίου

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Γ. Ζωγράφου

Ἄλλα μὴν καὶ τῶν ἐπὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην προσποιουμένων προτρέπειν ἡμεῖς ἂν ἀληθέστεροι καὶ χρησιμώτεροι φανεῖμεν ὄντες. Οἱ μὲν γὰρ παρακαλοῦσιν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἄλλων μὲν ἀγνοουμένην, ὑπ' αὐτῶν δὲ τούτων ἀντιλεγομένην, ἐγὼ δ' ἐπὶ τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην.

(Περὶ Ἀντιδόσεως 84)

Η παρούσα έρευνα έχει συγχρηματοδοτηθεί από την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο - ΕΚΤ) και από εθνικούς πόρους μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Εκπαίδευση και Δια Βίου Μάθηση» του Εθνικού Στρατηγικού Πλαισίου Αναφοράς (ΕΣΠΑ) – Ερευνητικό Χρηματοδοτούμενο Έργο: Ηράκλειτος II . Επένδυση στην κοινωνία της γνώσης μέσω του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Ταμείου



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
επένδυση στην κοινωνία της γνώσης
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ΕΣΠΑ
2007-2013
πρόγραμμα για την ανάπτυξη
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα διδακτορική διατριβή εξετάζει τις αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στους λόγους του Ισοκράτη, αν εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται στο έργο του ή έχουν εξελιχθεί και πώς. Στην ουσία η διδακτορική διατριβή αποτελεί έναν υπομνηματισμό των λόγων του Ισοκράτη υπό την οπτική των αρχαϊκών ηθικών αξιών. Ειδικότερα εξετάζει τη λειτουργία των όρων *φρόνησις* και *δικαιοσύνη* στη διαδικασία ηθικοποίησης της *ἀρετῆς*, όρου κατεξοχὴν κοινωνικού και πολιτικού, και όχι ηθικού.

Η εργασία διαιρείται σε δύο μέρη και απαρτίζεται από την Εισαγωγή και πέντε κεφάλαια. Του πρώτου μέρους προτάσσεται η Εισαγωγή, στην οποία παρατίθεται η προηγούμενη έρευνα, και η μέθοδος ερμηνείας. Στη συνέχεια της Εισαγωγής περιγράφονται τα ηθικά προβλήματα που καλείται να λύσει η ρητορική παιδεία του Ισοκράτη και προτείνεται η ανάγνωση της ισοκρατικής ηθικής υπό το πρίσμα της προσπάθειας των στοχαστών του 4^{ου} αιώνα να καταστήσουν τη *δικαιοσύνη* απαραίτητη προϋπόθεση της *ἀρετῆς*. Τέλος, δίνεται έμφαση στην ορολογία επαίνου και επιδοκιμασίας που χρησιμοποιείται στο ισοκρατικό έργο.

Στο πρώτο μέρος της διατριβής διερευνάται ο όρος *φρόνησις* στην προγενέστερη λογοτεχνία, και ειδικά στην αρχαϊκή, και ερευνάται ο τρόπος με τον οποίο ο Ισοκράτης επιχείρησε να ταυτίσει τη *φρόνησιν* με την *ἀρετή* και τον *ἀγαθὸ* με τον *φρόνιμο* για να μπορέσει ευκολότερα να εντάξει άρρηκτα μη ατομικιστικές συμπεριφορές στις προϋποθέσεις της *ἀρετῆς*. Συγκεκριμένα στο πρώτο κεφάλαιο αναπτύσσεται ο ρόλος του Ισοκράτη ως διδασκάλου και συμβούλου της πόλεως, στο δεύτερο ερευνάται η σχέση του με την προγενέστερη ποίηση και στο τρίτο η ανάλυση επικεντρώνεται στον σχολιασμό και ερμηνεία του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα* υπό την οπτική των αρχαϊκών ηθικών αξιών και της *φρονήσεως*.

Στο δεύτερο μέρος της διατριβής εξετάζεται η έννοια της *δικαιοσύνης* στο έργο του Ισοκράτη. Δίνεται μια συνοπτική περιγραφή των αρχαϊκών συνδηλώσεων της έννοιας, καθώς και της διατήρησης, αλλά και επέκτασης, αυτών των συνδηλώσεων στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα και στα *Ἠθικά Νικομάχεια* και στη *Ῥητορική* του Αριστοτέλη. Στο τρίτο κεφάλαιο η μελέτη ολοκληρώνεται με την ανάλυση του λόγου *Νικοκλής* υπό την οπτική της *δικαιοσύνης*.

Το κείμενο του Ισοκράτη ακολουθεί την έκδοση του Μανδηλαρά στη σειρά της Teubner (2003) συγκριτικά και προς την προηγούμενη έκδοση των Benseleer/Blass στη σειρά της Teubner. Οι μεταφράσεις των χωρίων είναι δικές μας.

Η χρονολόγηση των λόγων του Ισοκράτη έχει ως εξής:

Δημον. (Πρὸς Δημόνικον) 374-2 (;), *Πρὸς Νικ.* (Πρὸς Νικοκλέα) περ. 374, *Νικ.* (Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι) περ. 372-365, *Πανηγ.* (Πανηγυρικός) 380, *Φιλ.* (Φίλιππος) 346, *Ἀρχιδ.* (Ἀρχίδαμος) περ. 366, *Ἀρεοπ.* (Ἀρεοπαγитικός) περ. 357-355, *Εἰρ.* (Περὶ Εἰρήνης) 355, *Εὐαγ.* (Εὐαγόρας) 370-365 (;), *Ἐλ.* (Ἐλένη) 388-385 (;), *Βουσ.* (Βούσιρις) 388-385 (;), *Παναθ.* (Παναθηναϊκός) 342-339 (;), *Σοφ.* (Κατὰ τῶν Σοφιστῶν) περ. 390, *Πλατ.* (Πλαταϊκός) 373-371, *Ἀντιδ.* (Περὶ Ἀντιδόσεως) 354/3, *Ζεύγ.* (Περὶ τοῦ Ζεύγου) 397, *Τραπεζ.* (Τραπεζιτικός) περ. 393, *Καλ.* (Πρὸς Καλλίμαχον) 403/2, *Αἰγιν.* (Αἰγινιτικός) 394/3, *Λοχ.* (Κατὰ Λοχίτου) λίγο μετά το 403, *Εὐθύν.* (Πρὸς Εὐθύνουν ἀμάρτυρος) 403/2, *Ἐπιστ.* 1 (Πρὸς Διονύσιον) περ. 368, *Ἐπιστ.* 2 (Πρὸς Φίλιππον Ι) 342, *Ἐπιστ.* 3 (Πρὸς Φίλιππον ΙΙ) 338, *Ἐπιστ.* 4 (Πρὸς Ἀντίπατρον) 340/339, *Ἐπιστ.* 5 (Πρὸς Ἀλέξανδρον) 342, *Ἐπιστ.* 6 (Τοῖς Ἰάσονος παισίν) 359, *Ἐπιστ.* 7 (Πρὸς Τιμόθεον) 345, *Ἐπιστ.* 8 (Τοῖς Μυτιληναίων ἄρχουσιν) 350, *Ἐπιστ.* 9 (Πρὸς Ἀρχίδαμον) 356/5.

Οι παραπομπές στους συγγραφείς στις σημειώσεις γίνονται με το όνομα, το έτος έκδοσης και τον αριθμό της σελίδας. Οι βραχυγραφίες των έργων των υπολοίπων συγγραφέων ακολουθούν το LSJ⁹ και των περιοδικών το *L'Anné Philologique*.

Κλείνοντας τον Πρόλογο, θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου σε όσους συνέβαλαν στην εκπόνηση της διδακτορικής διατριβής.

Θερμές ευχαριστίες οφείλονται στα μέλη της τριμελούς επιτροπής για την εκπόνηση της διατριβής: την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Κωνσταντινίδου, για τη συνεργασία, τις παρατηρήσεις και το γόνιμο διάλογο, και τον Αναπληρωτή Καθηγητή του Τμήματος Φιλολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου κ. Αλεξίου, η έρευνα του οποίου στον Ισοκράτη και η συνεργασία που είχα εμπλούτισαν τη δική μου έρευνα. Οι παρατηρήσεις και το ενδιαφέρον και των δύο ωφέλησαν σημαντικά το περιεχόμενο της διατριβής.

Ευχαριστίες οφείλονται επίσης στους καθηγητές μου στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων διότι συνέβαλαν στη δημιουργία της φιλολογικής μου υπόστασης. Ιδιαίτερα ευχαριστώ την Καθηγήτρια Α. Γκάρτζιου και τον Καθηγητή Ι. Μαυρομάτη. Θερμά επίσης ευχαριστώ την καθηγήτρια Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου και τον αναπληρωτή Καθηγητή Αθαν. Ευσταθίου για τη στήριξη και το ενδιαφέρον τους κατά την εκπόνηση της διατριβής. Ευχαριστώ επίσης τον κ. Δ. Γεωργακόπουλο και την κ. Ι. Ματσούλη, γραμματέα του ΠΜΣ του Τμήματος, για τη στήριξή τους σε όλη την πορεία της διατριβής μου. Θερμά ευχαριστώ

τους συναδέλφους μου, ιδιαίτερα τον άρτι διδάκτορα Κ. Στέφου, την υποψήφια διδάκτορα Γ. Στεργίου και την υποψήφια διδάκτορα Θ. Ζήκου, διότι με τη συμπεριφορά τους τιμούν τις συνεργατικές αξίες.

Ιδιαίτερη ευγνωμοσύνη και τιμή εκφράζω στον Καθηγητή Mike Edwards, ο οποίος συνέβαλε αποφασιστικά με την υποστήριξή του σε διάφορα στάδια της εκπόνησης της διατριβής μου. Τον ευχαριστώ επίσης θερμά για την πρόσκλησή του να επισκεφθώ ως Junior Visiting Fellow το Institute of Classical Studies του Λονδίνου και το University of Wales Trinity Saint David, όπου και είχα την ευκαιρία να συνεργαστώ μαζί του.

Ευχαριστώ, φυσικά, θερμά την οικογένειά μου διότι, αφενός με έστρεψε προς τις πνευματικές και ηθικές αξίες και, αφετέρου δημιούργησε γύρω μου ένα σταθερό περιβάλλον, ώστε να μπορέσω απρόσκοπτα να εκπονήσω τη διατριβή μου. Η εκπόνηση της διατριβής δε γνωρίζω ποιους δρόμους θα είχε λάβει αν δεν εντασσόταν στο Πρόγραμμα Ηράκλειτος II. Η ύπαρξη του Προγράμματος προσφέρει αποφασιστική βοήθεια για την εκπόνηση διδακτορικής διατριβής, ιδιαίτερα στις θεωρητικές επιστήμες.

Τέλος, αλλά πιο πολύ από όλους, ευχαριστώ θερμά τον επόπτη μου, καθηγητή του Τμήματος Φιλολογίας I.N. Περυσινάκη για τη βοήθειά του στην επιλογή του θέματος, την εποπτεία του, το αδιάκοπο ενδιαφέρον του για την πρόοδο της εργασίας μου, και επειδή, από το πρώτο κιάλας προπτυχιακό μάθημα της *Ιλιάδος*, με βοήθησε να συνειδητοποιήσω ότι η φιλολογία είναι *αἴρεσις βίου*. Κυρίως όμως τον ευχαριστώ, διότι, χωρίς να λησμονεί ποτέ ότι ο δάσκαλος είναι εκείνος στον οποίο ο μαθητής εμπιστεύεται την ψυχή του, διέγνωσε τις αδυναμίες μου, και, όπως θα έλεγε ο Ισοκράτης, προσπάθησε με ευγένεια να βελτιώσει τη *φύσιν* μου και να με καθοδηγήσει πνευματικά στην *τραχεῖαν ὁδὸν τῆς ἀρετῆς*.

Ιωάννινα, 2014.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η διδακτορική διατριβή εξετάζει τις αρχαϊκές ηθικές αξίες στους λόγους του Ισοκράτη. Ειδικότερα εξετάζει τη λειτουργία των όρων *φρόνησις* και *δικαιοσύνη* στη διαδικασία ηθικοποίησης της *ἀρετῆς*, όρου κατεξοχήν κοινωνικού και πολιτικού, και όχι ηθικού. Η διατριβή περιλαμβάνει αντιπροσωπευτικά χωρία από το ισοκρατικό έργο και τον συνεχή ερμηνευτικό σχολιασμό (running commentary) των λόγων *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*. Η διατριβή συμβάλλει στην ισοκρατική έρευνα, διότι αφενός δεν υπάρχει πρόσφατη αναλυτική μελέτη η οποία να εξετάζει τις έννοιες *φρόνησις* και *δικαιοσύνη* στο ισοκρατικό έργο, ιδιαίτερα μάλιστα υπό την οπτική της επιβίωσης αρχαϊκών ηθικών αξιών στις συνδηλώσεις τους, και αφετέρου, διότι ερμηνεύει δύο λόγους οι οποίοι δεν έχουν εξεταστεί υπό αυτήν την οπτική. Τέλος, ενώ για τον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα* υπάρχει πρόσφατη σχολιασμένη έκδοση, για τον λόγο *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* δεν υφίσταται ερμηνευτικό υπόμνημα.

Οι όροι *ἀγαθός* και *ἀρετή* χρησιμοποιήθηκαν πάντοτε για να εκφράσουν τον μεγαλύτερο δυνατό έπαινο, αφού ανέκαθεν συνδέονταν με την επιτυχία σε κάθε τομέα, πολιτικό και κοινωνικό. Οι λόγοι του Ισοκράτη, καθώς είναι πολιτικές πραγματείες και ταυτόχρονα ηθικές παραινέσεις, συνδυάζουν τη χρήση της *ἀρετῆς* και των αξιολογικών όρων σε πλαίσιο διδασκαλίας, λογοτεχνίας, πολιτικής συμβουλής, επίδειξης και ηθικής παραινέσης. Επομένως προσλαμβάνουν μια ιδιαίτερη θέση στην διαδικασία μετάπλασης και ηθικοποίησης της *ἀρετῆς*, η οποία ξεκινώντας από τον επιμερισμό της στον Όμηρο ολοκληρώθηκε στην φιλοσοφική σκέψη του 4ου αιώνα.

Ο ίδιος ο Ισοκράτης διακηρύσσει ότι διδάσκει *τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην* (*Ἄντιδ.* 84) και συνοψίζει την έννοια της παιδαγωγικής του φιλοσοφίας στον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (21) ως *λόγων πολιτικῶν ἐπιμέλειαν* και στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (209) ως *τῆς φρονήσεως ἄσκησιν*. Οι δύο αυτοί ορισμοί της *φιλοσοφίας* του συνδέονται με την πολιτική έννοια της *ἀρετῆς* και της *φρονήσεως*, η οποία εξετάζεται στο πρώτο κεφάλαιο της διατριβής, όπου περιγράφεται η προσπάθειά του να καταστεί *ἀγαθός* σύμβουλος της πόλης. Σε αυτό το πλαίσιο εξετάζονται οι διαφορές του από τους σοφιστές και η χρήση του όρου *φιλοσοφία* ο οποίος οδηγεί στην πραγμάτευση του ζητήματος της θέσης του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ομοιοτήτων και διαφορών της σκέψης του με την πλατωνική σκέψη. Από την πραγμάτευση αυτή προκύπτει η σημασία της ισοκρατικής *φρονήσεως*, η οποία διαφοροποιείται από την πλατωνική θεώρηση και διατηρεί τα

παραδοσιακά χαρακτηριστικά της πρακτικής σοφίας και της *εὐβουλίας*. Δεδομένου ότι η μέθοδος ερμηνείας βασίζεται στις ομηρικές αξίες και ότι η *εὐβουλία* και η *φρόνησις* ως δημιουργοί ομόνοιας και συνεργασίας είχαν κεντρική σημασία στο ομηρικό σύστημα αξιών, στο δεύτερο κεφάλαιο της διατριβής διερευνάται η σχέση της ισοκρατικής *φρονήσεως* με τη φρόνηση των *ἀγαθῶν* συμβούλων και αγορητῶν στα ομηρικά ἔπη, αναδεικνύονται οι ομοιότητες μεταξύ τους και, σε ευρύτερο πλαίσιο, η σχέση του ισοκρατικού έργου με τη γνωμολογική ποίηση.

Η σχέση των ηθικών αξιών με την ποίηση και ειδικά τη γνωμολογική αποτέλεσε και το βασικό κριτήριο επιλογής του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα*, ο οποίος ερμηνεύεται στο τρίτο κεφάλαιο, και του λόγου *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*, ο οποίος ερμηνεύεται στο δεύτερο μέρος της διατριβής. Οι λόγοι αυτοί είναι ιδανικοί για τη μελέτη της συνέχισης των αρχαϊκών ηθικών αξιών ή της μετάπλάσής τους στα ἴθνη της κλασικής εποχής, διότι αποτελούν τις πρακτικές απαντήσεις του Ισοκράτη για το ζήτημα της διδασκαλίας της *ἀρετῆς* και της βελτίωσης, όχι μόνο σε δημόσιο, αλλά και σε ιδιωτικό επίπεδο. Κυρίως όμως, εφόσον είναι λόγοι περί *ἀρετῆς*, παρόλο που ο Ισοκράτης σπάνια προχωρά σε ορισμούς των λέξεων, επιτρέπουν να αντιληφθούμε ποιες ιδιότητες εμπειρείχε ο ὅρος κατά τη χρήση του στον Ισοκράτη και κατά πόσο περιελάμβανε ηθικά κριτήρια. Αυτή η οπτική ενισχύεται από την υπόθεση του ανωνύμου γραμματικού, στην οποία αναφέρεται ότι οι παραινετικοί λόγοι του Ισοκράτη πρέπει να διαβάζονται πρώτοι από όλους, γιατί αναφέρονται σε ζητήματα ηθικής (*περὶ ἠθῶν διαλαμβάνουσι*). Αυτή η παρατήρηση συνδέει την παραινετική λειτουργία του λόγου με την σχέση της με την ποίηση και τον ρόλο του Ισοκράτη ως *ἀγαθοῦ* συμβούλου. Ἄλλωστε, σύμφωνα με την διατύπωση του Ισοκράτη, αυτοί οι λόγοι περιλαμβάνουν και συνοψίζουν το ηθικό περιεχόμενο και τις ηθικές παραινέσεις της προγενέστερης ποίησης (*Πρὸς Νικ.* 40). Τέλος, στους δύο λόγους αναπτύσσονται αναλυτικά οι έννοιες της *φρονήσεως* και της *δικαιοσύνης*, καθώς και οι δύο μαζί εντάσσονται στο πνεύμα της αναζήτησης των στοχαστῶν του τετάρτου αιώνα τόσο του ιδανικού ηγέτη, όσο και του ιδανικού πολίτη και πολιτεύματος, και αποτελούν την απάντηση του Ισοκράτη στο ζήτημα της προσάρτησης της *δικαιοσύνης* στην *ἀρετή*.

Στον *Πρὸς Νικοκλέα* τονίζεται ο ρόλος της *φρονήσεως* στην *ἀρετή* του *ἀγαθοῦ* συμβούλου, αλλά και του παραινόμενου, στο κυρίως μέρος των υποθηκῶν αναπτύσσεται η έννοια της *ἀρετῆς* την οποία διδάσκει και προς την οποία παραινεί ο Ισοκράτης, και στον επίλογο του λόγου ο Ισοκράτης αναφέρεται ο ίδιος στην αξία της γνωμολογικής ποίησης. Η εξέταση του λόγου αποδεικνύει ότι η *φρόνησις* είναι η κύρια ἀρετή του *ἀγαθοῦ* και προϋπόθεση για την ὑπαρξη της *ἀρετῆς* είναι η επιλογή συνεργατικῶν αξιών.

Με αυτή την παρατήρηση οδηγούμαστε στο δεύτερο μέρος της διατριβής στο οποίο εξετάζεται η *δικαιοσύνη*, οι αρχαϊκές αντιλήψεις περί *δικαιοσύνης* και η έννοια που προσλαμβάνει στην πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία. Ο λόγος *Νικοκλής ἢ Κύπριοι*, εξετάζεται υπό την οπτική της δικαιοσύνης ως συμπληρωματικός του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα*, καθώς αναδεικνύει τη σημασία της *δικαιοσύνης* και προσφέρει ηθικές παραινέσεις τόσο προς τον βασιλιά όσο και προς τον πολίτη. Αυτό στηρίζει τη βασική θέση μας ότι ο Ισοκράτης προτρέπει στη *φρόνησιν*, την καθιστά μέρος της *ἀρετῆς* και στη συνέχεια ορίζει ως συμπεριφορά του *ἀγαθοῦ* την επιλογή της *δικαιοσύνης* και των συνεργατικών αξιών. Με την επιρροή της ισοκρατικής σκέψης η *ἀρετὴ* προσέλαβε ἀρρηκτα και τη δικαιοσύνη στις συνδηλώσεις της η οποία τοποθετείται πλέον στην πρακτική σφαίρα και συνάπτεται με την προοπτική της ευδαίμονος πόλης και του ευδαίμονος βίου των πολιτών.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	viii
Περίληψη	xi
Εισαγωγή	4
1. Προηγούμενη έρευνα	4
2.1 Στόχοι της διατριβής	8
2.2 Σύνθεση της διδακτορικής διατριβής και οι λόγοι του Ισοκράτη, ειδικά οι λόγοι <i>Πρὸς Νικοκλέα και Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι</i>	11
3. Μέθοδος ερμηνείας	17
3.1 Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά	17
3.2 Οι «ανταγωνιστικές» και οι «συνεργατικές» αξίες και η κριτική στην προσέγγιση του Adkins	20
3.3 <i>Τιμὴ και φιλότης</i>	24
3.4 Τα αποτελέσματα της χρήσης της <i>ἀρετῆς</i> ως μη ηθικού όρου	26
4. Οι όροι επαίνου και επιδοκίμασίας	29
Μέρος Πρώτο - Φρόνησις	32
Κεφάλαιο 1^ο Ο πολιτικός ρόλος του Ισοκράτη: διδάσκαλος καὶ σύμβουλος (<i>Ἀντιδ. 95</i>)	33
1. Εισαγωγή	33
2. Ο Ισοκράτης, οι σοφιστές και η ρητορική <i>τέχνη</i>	39
3. Ισοκράτης, Πλάτων και ο όρος <i>φιλοσοφία</i>	52
4. Η χρήση της <i>φρονήσεως</i> στην ηθικοποίηση της <i>ἀρετῆς</i>	70
5. Συμπεράσματα	86
Κεφάλαιο 2^ο Ο Ισοκράτης ως διάδοχος των ποιητών και η σχέση του με την προγενέστερη ποίηση	88
1. Προηγούμενη έρευνα	88
2. Ο <i>ἐν φρονέων</i> στα ομηρικά έπη	95

3. <i>Πανηγυρικός</i> , Προοίμιο (§§1-2): Ο Ισοκράτης ως <i>άγαθός σύμβουλος</i> και η υπεροχή της <i>φρόνησεως</i> έναντι της αθλητικής <i>ἀρετῆς</i>	104
4. Ο Ισοκράτης ως διάδοχος των ποιητών και η σχέση του με τη γνωμολογική ποίηση	112
5. Συμπεράσματα	117
Κεφάλαιο 3ο <i>Πρὸς Νικοκλέα</i>	120
1. Εισαγωγή	120
2. Διάρθρωση του λόγου	121
3. Προοίμιο (§§1-8): Η <i>φρόνησις</i> του <i>άγαθοῦ συμβούλου</i>	122
4. Η <i>φρόνησις</i> του ηγεμόνος (§§9-39)	145
5. Ο λόγος <i>Πρὸς Νικοκλέα</i> και η γνωμολογική ποίηση (§§40-54)	166
Συμπεράσματα Πρώτου Μέρους	178
Μέρος Δεύτερο - Δικαιοσύνη	184
Κεφάλαιο 4^ο Η έννοια της Δικαιοσύνης	185
1. Εισαγωγή: Η δικαιοσύνη στο παραδοσιακό σύστημα αξιών	185
2. Η δικαιοσύνη στην πλατωνική <i>Πολιτεία</i>	201
3. Η δικαιοσύνη στη <i>Ρητορική</i> και στα <i>Ἠθικὰ Νικομάχεια</i> του Αριστοτέλη	208
3.1 <i>Ρητορική</i>	208
3.2 <i>Ἠθικὰ Νικομάχεια</i>	210
4. Συμπεράσματα	215
Κεφάλαιο 5^ο <i>Νικοκλής ἢ Κύπριοι</i>	217
1. Εισαγωγή	217
2. Διάρθρωση του λόγου	221
3. Προοίμιο (§§1-13): <i>μετ' ἀρετῆς πλεονεκτεῖν</i>	222
4. Σύγκριση πολιτευμάτων και έπαινος του μοναρχικού πολιτεύματος (§§14-26)	244
5. Νομιμότητα εξουσίας: <i>Γένος - Δικαιοσύνη - Σωφροσύνη</i> (§§27-42)	254
5.1 Δικαιοσύνη (§§31-35)	258
5.2 Σωφροσύνη (§§36-42)	264

6. Σωφροσύνη και Δικαιοσύνη: ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κάγαθῶν (§§43-47)	269
7. Παραινέσεις προς τους πολίτες (§§48-62)	275
7.1 Δικαιοσύνη πολιτῶν: μὴ πλουτεῖν ἀδίκως	276
7.2 Δικαιοσύνη πολιτῶν: καλῶς ἄρχεσθαι	278
7.3 Δικαιοσύνη πολιτῶν: εὐτυχεῖν νομίζετε τοὺς μηδὲν ἐξαμαρτάνοντας	283
8. Συμπεράσματα	289
Συμπεράσματα	296
Summary	304
Επιλεγμένη Βιβλιογραφία	312
Ευρετήριο συγγραφέων και χωρίων	334-342

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Προηγούμενη έρευνα

Το έργο του Ισοκράτη αποτελεί ιδανικό πεδίο έρευνας μιας σύγχρονης με του Πλάτωνα πραγμάτευσης εννοιών, όπως η *φρόνησις* και η *δικαιοσύνη*, οι οποίες ενώ εξετάζονται συνεχώς υπό το πρίσμα της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας, δεν έχουν εξετασθεί συστηματικά υπό το πρίσμα της ρητορικής *λόγων παιδείας* του Ισοκράτη, η οποία επηρέασε καταλυτικά τη μορφή και το περιεχόμενο της δυτικής παιδείας, όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα.

Προτού αναφερθούμε στη μέθοδο προσέγγισης, στα κριτήρια επιλογής των λόγων που σχολιάζονται και στους στόχους της διατριβής, είναι σκόπιμο να αναφέρουμε συνοπτικά τις σημαντικότερες, για τη δική μας οπτική, ερευνητικές συμβολές που εξετάζουν τα ζητήματα των αξιών και ειδικά εν σχέσει με το ισοκρατικό έργο.

Ο Adkins στο έργο του *Merit and responsibility. A Study in Greek values* (OUP 1960, repr. Chicago and London, 1975), από την προσέγγιση του οποίου αφορμάται η κεντρική ιδέα της διατριβής, εξετάζει το ζήτημα της ηθικοποίησης της *ἀρετῆς* και της σύνδεσής της με τη δικαιοσύνη στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, αλλά δεν εξετάζει το έργο του Ισοκράτη, εκτός από ελάχιστα χωρία. Εντάσσει τον Ισοκράτη στους ηθικολόγους στοχαστές, αλλά θεωρεί ότι στο έργο του δεν προωθεί ηθικά τους όρους.

Ο Dover στην πολύ σημαντική μελέτη του *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford, 1974) αναδεικνύει τη χρησιμότητα των ρητορικών λόγων για μία μελέτη αξιών, καθώς ένας αγορητής στο δικαστήριο κινδύνευε να χάσει την περιουσία του, τα πολιτικά του δικαιώματα ή ακόμη και τη ζωή του και συνεπώς ήταν υψίστης σημασίας να υιοθετήσει τον ρόλο και την ομιλία η οποία θα δημιουργούσε την πιο θετική εντύπωση. Για αυτήν την αιτία, οι δικανικοί λόγοι αποτέλεσαν τα βασικά δεδομένα για την έρευνά του για την λαϊκή ηθική και για την εξέταση των όρων επαίνου και επιδοκιμασίας κατά την περίοδο 428/7 έως 322 π.Χ.. Ειδικά από το έργο του Ισοκράτη παραθέτει πολύ λίγα αποσπάσματα και κυρίως από τους δικανικούς του λόγους.

Ο Donlan στο έργο του *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece, Attitudes of Superiority from Homer to the end of the Fifth Century B.C.* (Kansas, 1980) και ο Carter στη μελέτη του *The Quiet Athenian* (Oxford, 1986) προσφέρουν το θεωρητικό υπόβαθρο των

αριστοκρατικών αξιών για έννοιες όπως η τιμή, η απραγμοσύνη και η *ήσυχία*, αλλά οι μελέτες τους δεν εξετάζουν το ισοκρατικό έργο¹.

Ο Περυσινάκης, τέλος, συνεχίζει, διορθώνει και επεκτείνει την προσέγγιση του Adkins και εστιάζει την έρευνά του για την ηθικοποίηση της *ἀρετῆς* στον Ηρόδοτο, στην Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση και στον Πλάτωνα. Επισημαίνει στο έργο του τη διαδικασία επιμερισμού της *ἀρετῆς*, την επέκτασή της και την ηθική θεμελίωσή της στον Πλάτωνα. Στη μελέτη του *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση. Προβλήματα Ερμηνείας και Μετάφρασης της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας: Μια Ερμηνευτική Προσέγγιση* (Αθήνα, 2012) η λυρική ποίηση ερμηνεύεται με συγκεκριμένους κώδικες αξιών και εξετάζονται πολιτικές συμπεριφορές σε σύγκριση με προγενέστερα αλλά και μεταγενέστερα αποσπάσματα, ιδιαίτερα από τον Όμηρο και τους τραγικούς, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Ειδικά για τον Ισοκράτη παρατηρεί ότι οι λόγοι *Πρὸς Νικοκλέα* και *Πρὸς Δημόνικον*² είναι οι νόμιμοι διάδοχοι σε πεζό λόγο της ποίησης υποθηκών, υπογραμμίζει την επιρροή της αρχαϊκής ποίησης στους τόπους των επιδεικτικών λόγων και ειδικά την ιδέα του *καλῶς ἀποθνήσκειν*, διακρίνει την επιρροή του Τυρταίου στον *Ἀρχίδαμο* (90, 105), την επιρροή του Σόλωνα στον Ισοκράτη (*Ἄρεοπ.* 16, 20, 21, *Ἄντιδ.* 232, 314) καθώς και την προσπάθεια του Ισοκράτη να εντάξει τις συνεργατικές αξίες στην πόλη του 4^{ου} αιώνα. Τέλος επισημαίνει την προϋπόθεση της *φύσεως* στην ισοκρατική διδασκαλία της *ἀρετῆς*³.

Σημαντική για την εργασία μας είναι επίσης η διδακτορική διατριβή της E. Rummel, *Examination of Isocrates' moral ideas and their background* (Diss. University of Toronto, 1976) καθώς και το άρθρο της «Isocrates' ideal of rhetoric. Criteria of evaluation» (*CJ* 75 (1979) 25-35). Η Rummel χρησιμοποιεί την προγενέστερη βιβλιογραφία για τις αξίες στον Ισοκράτη και ειδικά τις μελέτες των W. Steidle, *Redekunst und Bildung bei Isokrates* (*Hermes* 80 (1952) 257-296) και E. Guisset *Les idées morales chez Isocrate* (Diss. Liege,

¹Βλ. επίσης Donlan (1973) 365-374, (1978) 95-111.

² Ο λόγος έχει δημιουργήσει προβλήματα στη φιλολογική κριτική ως προς τη γνησιότητα και ως προς το χρόνο συγγραφής του. Σώζεται στα καλύτερα χειρόγραφα του Ισοκράτη, θεωρείται γνήσιος από κριτικούς της αρχαιότητας αλλά η γνησιότητά του έχει αμφισβητηθεί. Στις εκδόσεις των Bensele/Blass, Dreyer και Mathieu/Brémond ο λόγος δε θεωρείται γνήσιος, στις δύο τελευταίες με αναλυτικά επιχειρήματα, έπειτα και στην έκδοση Worp/Rijksbaron (1997). Για την αντίθετη άποψη βλ. Norlin τομ. I (1928) 3 και Mirhady/Too (2000) 19. Για το ζήτημα της γνησιότητας του έργου βλ. επίσης Sandys (1872, 1979²). Σε κάθε περίπτωση ωστόσο οι αξίες που προβάλλονται σε αυτόν ταυτίζονται με τις ισοκρατικές αξίες.

³Περυσινάκης (2012) 433, 219,697, 195-6, 380, 442 και *passim*, βλ. επίσης για την έννοια του πλούτου στον Ηρόδοτο (1998²), για την ερμηνεία του *ἀγαθοῦ* και της *ἀρετῆς* στον Θέογνη (1991), για τους πρώιμους και μέσους διαλόγους του Πλάτωνα (2003) και (2006).

1942), ο οποίος όμως δεν εξετάζει την παρουσία των παραδοσιακών αξιών στο έργο του Ισοκράτη. Ειδικά ως προς τη *δικαιοσύνη* και τη *φρόνησιν*, η Rummel είναι η μόνη η οποία εξετάζει αναλυτικά τις έννοιες αυτές στον Ισοκράτη, αλλά υπό το πρίσμα και τον διαχωρισμό των τεσσάρων θεμελιωδών αρετών (cardinal virtues) και ερμηνεύει το ενδιαφέρον του Ισοκράτη για αυτές ως εξής: «Οι ηθικές συμβουλές του είχαν επίκεντρο τις ανθρώπινες σχέσεις, τόσο στην ιδιωτική όσο και στην πολιτική ζωή. Αυτό εξηγεί το ενδιαφέρον του για την έννοια της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης. Εφόσον ο Ισοκράτης ασχολούνταν κυρίως με την πολιτική και συχνά χρησιμοποιούσε παραδείγματα από την πολεμική ιστορία, έπρεπε επίσης να συλλογιστεί το περιεχόμενο της ανδρείας. Τέλος, η επιλογή της αρετής ως στόχου της εκπαίδευσης, έκανε απαραίτητη την ανάλυση μεταξύ σοφίας και αρετής»⁴. Γενικότερα η εξέταση των αρετών από την Rummel προϋποθέτει ότι ο Ισοκράτης τις αντιλαμβάνεται ως αμιγώς ηθικές και ήδη εδραιωμένες στην ηθική και πολιτική συμπεριφορά του τετάρτου αιώνα.

Η North στη μελέτη της *Sophrosyne, Self Knowledge and Self Restraint in Greek Literature* (New York 1966) εξετάζει την έννοια *σωφροσύνη* στο ισοκρατικό έργο και στο άρθρο της «Canons and hierarchies of the cardinal virtues in Greek and Latin literature»⁵, διαπιστώνει ότι κατά τον 4^ο αιώνα, όπου η επιρροή της φιλοσοφίας είναι πιο ισχυρή, ο Πλάτων και ο Ισοκράτης, κάνουν μεγάλη χρήση του κανόνα των αρετών, συχνά σε σχέση με την πολιτεία και τείνουν να τοποθετούν την ανδρεία κάτω από τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη. Σημειώνει ότι ο *Εὐαγόρας* κρατά υψηλή θέση στην ιστορία των θεμελιωδών ή κύριων αρετών, όχι μόνο για το περιεχόμενο των αρετών, αλλά και για τη διευθέτησή τους. Επίσης, είναι πολύ σημαντικό ότι περιέχει τον κανόνα των 4 αρετών - *σοφία*, *άνδρεία*, *σωφροσύνη* και *δικαιοσύνη*, χρονικά πριν από την *Πολιτεία*. Ο Ισοκράτης τοποθετεί τη *σωφροσύνη* μαζί με το κάλλος και τη ρώμη στην νεανική ηλικία, ενώ τη *δικαιοσύνη*, τη *σοφία* και την *άνδρεία* στις αρετές της ωριμότητας. Τέλος η North θεωρεί ότι ο Ισοκράτης προκρίνει τη δικαιοσύνη μαζί με τη σωφροσύνη, έναντι των άλλων αρετών, ιδιαίτερα στον έπαινο των βασιλέων.

Επίσης, ιδιαίτερα χρήσιμη για τη μελέτη των αξιολογικών όρων σε σχέση με τη ρητορική τους χρήση είναι η εργασία του J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology and the power of the people* (Princeton, 1989), ο οποίος ερμηνεύει τις σχέσεις των πολιτών και της ελίτ στη δημοκρατική Αθήνα με επιχειρηματολογία που

⁴Rummel (1976) 20.

⁵ (1966) 165-183.

βασίζεται στους ρητορικούς λόγους και δείχνει ότι η ρητορική των αριστοκρατών (ελίτ), προκειμένου να διατηρήσουν την πολιτική τους θέση, ήταν προσαρμοσμένη στα σύμβολα που αποδεχόταν η αθηναϊκή δημοκρατία.

Πολύ σημαντικά για τη μελέτη των αξιών στο έργο του Ισοκράτη είναι τα έργα του E. Αλεξίου, και η εργασία μου ωφελήθηκε από τις απόψεις του. Στη διδακτορική του διατριβή *Ruhm und Ehre: Studien zu Begriffen, Werten und Motivierungen bei Isokrates* (Diss. Heidelberg, 1995) ο Αλεξίου κινείται στο χώρο της συνέχισης των παραδοσιακών αξιών και αναλύει τις έννοιες του σημασιολογικού πεδίου «δόξα- τιμή» στο έργο του Ισοκράτη, και εξετάζει πώς αυτές εντάσσονται στο παιδαγωγικό σύστημα του ρήτορα. Στο ερμηνευτικό του υπόμνημα για τον *Ευαγόρα* (Θεσσαλονίκη, 2005) και στην αναθεωρημένη και επαυξημένη έκδοση στη γερμανική γλώσσα, *Der Euagoras des Isokrates. Ein Kommentar, Untersuchungen zur Kritiken Literatur und Geschichte 101* (Berlin, 2010), χρησιμοποιεί τη διάκριση του Adkins σε συνεργατικές και ανταγωνιστικές αξίες και αναδεικνύει την επιβίωση των ομηρικών και ανταγωνιστικών αξιών στο εγκώμιο του Ευαγόρα, ενώ ταυτόχρονα διακρίνει στην ισοκρατική ηθική τις συνεργατικές αρετές που απαιτούνται στην δημοκρατική πόλη. Στο άρθρο του «Τιμή, δόξα και καλοκαγαθία εις τον Ισοκράτη» (*Πλάτων* 47-48 (1995-1996) 68-79) εξετάζει πώς η τιμή και η δόξα συνδέονται με τον αριστοκρατικό στόχο της *καλοκαγαθίας*. Επίσης στο άρθρο του «Rhetorik, Philosophie und Politik: Isokrates und die *homologoumene arete*» (*Rhetorica* 25 (1) (2007) 1-13) αναδεικνύει την έννοια της *όμολογουμένης αρετής* (*Αντιδ.*84) και σημειώνει ότι ο Ισοκράτης με τη ρητορική του αναδεικνύεται σε ένα πρώιμο θεωρητικό της κοινής γνώμης, του *εϊκότος* και της ρεαλιστικής πραγματικότητας⁶.

Ειδικά για την ισοκρατική αριστοκρατική ορολογία πολύ σημαντικό είναι και το άρθρο του V. Azoulay «Isocrate et les élites: cultiver la distinction» στο Capdetrey L. / Lafond Y. (eds.), *La cité et ses élites: Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques* (Bordeaux, 2010) 19-48, στο οποίο, ακολουθώντας τον Ober, εξετάζει τους όρους επαίνου και επιδοκιμασίας της αριστοκρατίας ειδικά στον Ισοκράτη και αναδεικνύει την προσπάθεια κατίσχυσης των πνευματικών αρετών.

Ειδικότερα για την έννοια της *φρονήσεως* στον Ισοκράτη χρήσιμο και κατατοπιστικό είναι το άρθρο του D. Depew «The Inscription of Isocrates into Aristotle's Practical Philosophy», στο οποίο ο Depew εξετάζοντας τη σχέση ισοκρατικής και αριστοτελικής *φρονήσεως* σημειώνει ότι το περιεχόμενο που δίνει στον όρο ο Αριστοτέλης αντανακλά τη

⁶ Πβ. στο Μπάλλα (2008) 127-148.

χρήση του όρου από τον Ισοκράτη και όχι από τον Πλάτωνα, και επιχειρεί να δείξει ότι η φιλοσοφία του Αριστοτέλη περί των ανθρωπίνων μπορεί να αναγνωσθεί ως απάντηση και κριτική στις θέσεις του Ισοκράτη για τα ίδια ζητήματα⁷.

Για τη θέση του Ισοκράτη στην ιστορία της φιλοσοφίας καθοριστική ήταν η μελέτη του Ch. Eucken, *Isokrates; seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Berlin, 1983). Για τη σχέση του Ισοκράτη με τον πραγματισμό χρήσιμη είναι η μελέτη του E. Schiappa, «Isocrates' *Philosophia and contemporary pragmatism*»⁸. Ο Schiappa τοποθετεί τον Ισοκράτη στην ιστορία της φιλοσοφίας και αναδεικνύει τα σημεία της φιλοσοφίας του που τον συνδέουν με τις σύγχρονες θεωρίες του πραγματισμού. Η πιο πρόσφατη μελέτη που εξετάζει τη θέση του Ισοκράτη στην ιστορία της φιλοσοφίας και αναδεικνύει την επιρροή του στην πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία είναι αυτή του T. Wareh, *The Theory and Practice of Life: Isocrates and the Philosophers* (Center for Hellenic Studies, 2012). Ο Wareh διερευνά τους επαγγελματικούς, λογοτεχνικούς και θεωρητικούς δεσμούς της σχολής του Ισοκράτη με τις σχολές του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και υποστηρίζει ότι οι θέσεις του Ισοκράτη μια δημιουργική έμπνευση που άσκησε επιρροή στην συγγραφή του *Προτρεπτικοῦ* και των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* του Αριστοτέλη και του πλατωνικού *Φαίδρου*. Η μελέτη του συνεισφέρει στην κατανόηση της ισοκρατικής παιδείας ως φιλοσοφικής και στην συνειδητοποίηση ότι οι διακρίσεις που βασίζονται στην πλατωνικό ορισμό της φιλοσοφίας δεν ευσταθούν καθώς πολλές ιδέες που εκφράστηκαν κατά τον 4ο αιώνα αναπτύχθηκαν αμοιβαία από τους στοχαστές⁹.

Οι παραπάνω μελέτες δείχνουν ότι υπάρχει γόνιμο έδαφος για την εξέταση των εννοιών *φρόνησις* και *δικαιοσύνη* στον Ισοκράτη και για την μελέτη της συνέχισης ή μη των παραδοσιακών αξιών και της πολιτικής συμπεριφοράς στο έργο του.

2.1 Στόχοι της διατριβής

Η διδακτορική διατριβή εξετάζει τη συνέχιση και μετάπλαση των αρχαϊκών ηθικών αξιών στο έργο του Ισοκράτη. Η έρευνά μας, φυσικά, δεν μπορεί να περιλάβει αναλυτικά όλους τους λόγους του Ισοκράτη. Περιλαμβάνει αντιπροσωπευτικά χωρία από το ισοκρατικό

⁷Στο Poulakos/Depew (2004) 157-85.

⁸Στο Mailloux (1995) 33-60, πβ. (1999) 162-84.

⁹ Βλ. και την κριτική του Edwards στο *Notre Dame Philosophical Reviews* (2013) και αντίθετα του Eucken (2013) στο *BMCR*.

έργο και τον συνεχή ερμηνευτικό σχολιασμό (running commentary) των λόγων *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*. Η διατριβή συμβάλλει στην ισοκρατική έρευνα, πρώτα γιατί στην ουσία αποτελεί έναν υπομνηματισμό των λόγων του Ισοκράτη υπό την οπτική των αρχαϊκών ηθικών αξιών, έπειτα γιατί δεν υπάρχει πρόσφατη αναλυτική μελέτη η οποία να εξετάζει τις έννοιες *φρόνησις* και *δικαιοσύνη* στο ισοκρατικό έργο, ιδιαίτερα μάλιστα υπό την οπτική της επιβίωσης αρχαϊκών ηθικών αξιών στις συνδηλώσεις τους, και έπειτα διότι ερμηνεύει δύο λόγους οι οποίοι δεν έχουν εξεταστεί υπό αυτήν την οπτική. Τέλος, ενώ για τον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα* υπάρχει πρόσφατη σχολιασμένη έκδοση, για τον λόγο *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* δεν υφίσταται ερμηνευτικό υπόμνημα¹⁰.

Ακολουθώντας τις παρατηρήσεις του Donlan θεωρούμε ότι μια προσεκτική εξέταση του λεξιλογίου ενός συγγραφέα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αποδείξει στερεότυπα κοινωνικών και ηθικών συμπεριφορών. Παρόλο που υπάρχει γενική συμφωνία ως προς την αξιοπιστία αυτής της προσέγγισης, συχνά εγείρονται αντιθέσεις και διαφωνίες σχετικές με την μέθοδο ή τις εφαρμογές. Οι κίνδυνοι είναι πολλοί, η επιλεκτικότητα των κειμένων, οι προκαταλήψεις, η εξάρτηση από λίγα στοιχεία προκειμένου να υποστηριχθεί μια θέση, ήδη προαποφασισμένη. Ωστόσο, αν οι λέξεις χρησιμοποιηθούν ορθά και συνετά, μπορούν να αποτελέσουν ένα πολύ χρήσιμο εργαλείο για την εξαγωγή συμπερασμάτων σχετικά με τις συνδηλώσεις και το περιεχόμενο των όρων¹¹.

Ο Kitto παρατήρησε ότι, όταν συναντούμε την λέξη *ἀρετή* στον Πλάτωνα και τη μεταφράζουμε «virtue» (στην αγγλική γλώσσα, αλλά το ίδιο ισχύει και στη νεοελληνική) χάνουμε όλη την πραγματική σημασία της, διότι η λέξη είναι σχεδόν απόλυτα ηθική, ενώ στην αρχαία ελληνική χρησιμοποιείται σε όλες τις περιπτώσεις δηλώνοντας υπεροχή¹². Και ο Donlan ότι οι ομάδες των λέξεων *ἀγαθός* και *κακός* διατηρούν την σημασία τους ως επίθετα μεγίστου επαίνου η αποδοκιμασίας και σε όλο το μήκος της αρχαϊκής περιόδου προτιμώνται, όταν πρόκειται να δηλωθεί η αξία ατόμων ή ομάδων¹³. Ο Περυσινάκης εξετάζοντας τις ελεγείες που αποδίδονται στον Θέογνη έχει αναδείξει τα ερμηνευτικά και μεθοδολογικά

¹⁰ Για τους τρεις κυπριακούς λόγους υπάρχει η ερμηνευτική έκδοση του Forster (1912), η οποία είναι συνοπτική και με γλωσσική κυρίως έμφαση και η έκδοση του Usher (1990) για τον *Πρὸς Νικοκλέα* η οποία δεν εξετάζει τις αξίες. Για τον *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* βλ. τη διδακτορική διατριβή του Frey (1946) η οποία όμως εστιάζει κυρίως στην ανάδειξη παράλληλων χωρίων άλλων συγγραφέων και, επίσης, δεν άπτεται καθόλου του θέματος των αξιών.

¹¹Donlan (1978) 95-111.

¹²Kitto (1957) 171-72.

¹³Donlan (1978).

σφάλματα που γίνονται κατά την ερμηνεία και μετάφραση όρων και αξιών, οι οποίοι, ενώ έχουν κοινωνικό και πολιτικό περιεχόμενο, μεταφράζονται και ερμηνεύονται στη νεοελληνική γλώσσα υπό το πρίσμα της χριστιανικής ηθικής¹⁴.

Για να αποφευχθούν ερμηνευτικά σφάλματα όχι μόνο στην επιστήμη, αλλά και στην εκπαιδευτική πραγματικότητα, επιβάλλεται να εξετάζονται κάθε φορά τα συγκεκριμένα ιδεολογικά και πολιτικά δεδομένα της εποχής και του συγγραφέα, και να εξετάζεται διαχρονικά η εξέλιξη και το νέο περιεχόμενο που αποκτά κάθε λέξη σε κάθε συγγραφέα. Ιδιαίτερα δεν πρέπει να λησμονούμε ότι οι αρχαίοι χρήστες της γλώσσας καθόριζαν και τη σημασία της και ότι οι λέξεις ηθικού περιεχομένου, παρόλο που η μορφή τους είναι η ίδια, δεν δηλώνουν πάντοτε στα αρχαία ελληνικά ό,τι δηλώνουν και στη νέα ελληνική, καθώς υπάρχουν χρονικές, κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές αποστάσεις, οι οποίες καθορίζουν και τις διαφορετικές συνδηλώσεις αυτών των λέξεων. Η χρήση των αξιολογικών όρων *ἀρετή* και ο *ἀγαθός*, ως όροι επιδοκιμασίας, φέρουν πολιτικές και κοινωνικές συνδηλώσεις και δεν πρέπει να ερμηνεύονται από τους φιλόλογους με τη σημασία που προσέλαβαν ύστερα από την επίδραση της φιλοσοφίας και της χριστιανικής διδασκαλίας. Για τον λόγο αυτό, ο όρος *ἀρετή* στην εργασία μας γράφεται πάντοτε πλάγια και με τόνους, όταν αναφέρεται στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, και χωρίς τόνους όταν αναφέρεται στη σύγχρονη έννοια της αρετής, ως ηθικής συμπεριφοράς.

Στόχοι συνεπώς της διδακτορικής διατριβής είναι: Πρώτον, αφού περιγράψει τη μεθοδολογική προσέγγιση που ακολουθείται, να εξετάσει, αν και πώς οι αρχαϊκές ηθικές αξίες συνεχίζονται ή μεταπλάθονται στο ισοκρατικό σύστημα αξιών, με ιδιαίτερη έμφαση στους λόγους *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*. Δεύτερον, να εξετάσει τη σημασία της *φρονήσεως* στην ηθικοποίηση του περιεχομένου της *ἀρετῆς* και τη χρήση της στη διαδικασία ταύτισης *δικαιοσύνης* και *ἀρετῆς*. Σε αυτό το πλαίσιο, η διατριβή έχει στόχο να διερευνήσει πώς εντάσσεται η δικαιοσύνη και με ποιες κάθε φορά, ανάλογα με το ρητορικό στόχο συνδηλώσεις, στο ισχύον σύστημα αξιών, πώς λειτουργούν οι παραδοσιακές αξίες στην εξωτερική και εσωτερική πολιτική και πώς ταυτίζεται ο *ἀγαθός* με τον *φρόνιμο* και τον *δίκαιο*. Η ερμηνεία των όρων *φρόνησις*, *δικαιοσύνη* και *ἀρετή* δεν είναι εξαντλητική, καθώς δεν αποτελεί αυτοσκοπό. Επιλέγονται εκείνες οι χρήσεις των όρων που αναδεικνύουν την συνέχιση και εξέλιξη των αρχαϊκών ηθικών αξιών στην ισοκρατική σκέψη. Οι έννοιες ερμηνεύονται στη διαχρονία τους καλύπτοντας ένα κενό στη φιλολογική έρευνα καθώς η διαχρονική μελέτη τους αποτελεί ένα αρκετά παρθένο ερευνητικό πεδίο.

¹⁴Περυσινάκης (1991) 40-58 και (2012) 417-475.

2.2 Σύνθεση της διδακτορικής διατριβής και οι λόγοι του Ισοκράτη, ειδικά οι λόγοι

Πρὸς Νικοκλέα και Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι

Οι λόγοι του Ισοκράτη, καθώς είναι πολιτικές πραγματείες και ταυτόχρονα ηθικές παραινήσεις, προσλαμβάνουν μια ιδιαίτερη θέση στην διαδικασία μετάπλασης και ηθικοποίησης της *ἀρετῆς*, η οποία ξεκινώντας από τον επιμερισμό της στον Όμηρο ολοκληρώθηκε στην φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα. Η διπλή αυτή λειτουργία τους εξεικονίζει και αντανακλά την ταύτιση ηθικής και πολιτικής στην αρχαϊκή και κλασική ελληνική σκέψη.

Η εξέταση των αξιολογικών όρων και ειδικά της *ἀρετῆς* και του *ἀγαθοῦ* συνδέεται τόσο με τη χρήση τους όσο και με τη διδασκαλία τους. Η ελληνική αρχαιότητα αντλούσε τα ηθικά πρότυπά της από την ομηρική ποίηση και αποτελεί φυσική συνέπεια ότι οι αφηγήσεις για τη δόξα και την *ἀρετή* των ηρώων είχαν θεμελιακό ρόλο στον σχηματισμό των αξιών και των πολιτικών συμπεριφορών. Ο ομηρικός *ἀγαθὸς* ἥρωας διδασκόταν να επιτυγχάνει στον πόλεμο και στις συνελεύσεις, στα έργα και στα λόγια. Ο Πηλέας έστειλε τον Αχιλλέα στον Φοίνικα *διδασκόμεναι τάδε πάντα, // μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (9.442-3). Και αυτό το μάθημα στη συνέχεια το αποτέλεσαν τα ίδια τα ομηρικά έπη και οι αξίες τους. Ακούγοντας ιστορίες για άνδρες *ἀγαθοὺς* στις πράξεις και στους λόγους, το ελληνικό κοινό προσπαθούσε να τους μοιάσει επιδιώκοντας τις ίδιες αξίες και την ίδια *ἀρετή*. Αυτοί οι δύο στίχοι της *Ιλιάδας* αποτελούν ταυτόχρονα την πεμπτούσια της ισοκρατικής ρητορικής παιδείας, όχι μόνο επειδή ο Όμηρος θεωρείται ο πρώτος ευρετής της τέχνης της πειθούς¹⁵, αλλά κυρίως επειδή οι στίχοι αυτοί περιλαμβάνουν το ρήμα *διδάσκειν* και τα ουσιαστικά *ῥητῆρ* και *πρηκτῆρ* τα οποία συνοψίζουν το περιεχόμενο της ισοκρατικής *λόγων παιδείας*. Ο ίδιος ο Ισοκράτης αυτοχαρακτηρίζεται *διδάσκαλος* και *σύμβουλος* στον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως* (95) και τονίζει ότι ο *κάλλιστος μισθὸς του σοφιστοῦ*, ὄρου στον οποίο ενέτασσε και τον εαυτό του, είναι ότι οι μαθητές του γίνονται *καλοὶ κάγαθοὶ καὶ φρόνιμοι καὶ παρὰ τοῖς πολίταις εὐδοκιμοῦντες* (220). Ο Ισοκράτης δεν διδάσκει φυσικά την τέχνη του πολέμου, αλλά η παιδεία του οδηγεί στο *εὖ φρονεῖν*, στην *εὐβουλία* και στη λήψη ορθών αποφάσεων, η οποία αποτελούσε το ανάλογο της πολεμικής αρετῆς στην δημοκρατική πόλη. Ο Ισοκράτης

¹⁵ Εφόσον ο Όμηρος ήταν η εκπαίδευση της Ελλάδος (Ισοκ. *Πανηγ.* 159, Πλ. *Πολ.* 606e, Ξενοφάνης 21 B10, Ξενοφ. *Συμπ.* 3,5), θεωρήθηκε ότι ήταν και ο πρώτος δάσκαλος ρητορικής, αφού στα έπη, παρόλο που η έμφαση δίνεται περισσότερο στις μάχες και στις περιπέτειες ηρώων και θεών, εμφανίζονται αναρίθμητες περιπτώσεις διαλόγου και ρητορικής πράξης προκειμένου να αποφευχθεί μια κρίση ή να ληφθεί μια απόφαση, ιδιαίτερα στην ένατη ραψωδία της *Ιλιάδος*. Για το ζήτημα βλ. Δεύτερο Κεφάλαιο, σσ. 95-104.

ήθελε να χαρακτηρίζεται *ἀγαθός* και δίδασκε την *ἀρετή*. Η διδασκαλία της *ἀρετῆς* προέρχεται από τους σοφιστές, η ταύτιση με τους *ἀγαθούς* προέρχεται από τον ρόλο του αοιδού και του ποιητή. Και τα δύο προέρχονται επίσης και από τον σοφό αγορητή, τον διδάσκαλο και σύμβουλο, τον ρόλο του οποίου διεκδικεί. Η λογοτεχνική και ρητορική του υπόσταση πηγάζει από τα πολιτικά ενδιαφέροντα του κόσμου των παλαιών σοφιστών και από τα ηθικά ενδιαφέροντα της ποιητικής παράδοσης και της συνειδητοποίησης ότι αυτή η παράδοση αποτελεί την ηθική εκπαίδευση της Ελλάδος¹⁶. Στο έργο του συνδυάζει την πολιτική και την ηθική, αυτοχαρακτηρίζεται *φιλόσοφος*, διαφοροποιείται από τους σοφιστές, αλλά και από τους σωκρατικούς, και διακηρύσσει ότι διδάσκει *τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην* (*Ἀντιδ.* 84)¹⁷. Η διακήρυξη αυτή επιβάλλει στον μελετητή που εξετάζει την έννοια, το περιεχόμενο και την ηθικοποίηση της *ἀρετῆς* κατά τον 4^ο αιώνα να διερευνήσει τις συνδηλώσεις και το περιεχόμενο της στο ισοκρατικό έργο και τις αιτίες για τις οποίες συνδέεται τόσο στενά με τη *φρόνησιν*.

Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Usher, ο Ισοκράτης ήταν ο πρώτος που συνδύασε τη ρητορική, την ηθική και την πολιτική σε λογοτεχνική μορφή σχεδιασμένη είτε για ιδιωτική μελέτη είτε για απαγγελία. Ανύψωσε τη ρητορική από το επίπεδο της τέχνης στο επίπεδο της παιδείας. Ωστόσο, ο σκοπός και το περιεχόμενο της διδασκαλίας του δεν ήταν μόνο ακαδημαϊκού ενδιαφέροντος, αλλά στόχευε και στην ικανότητα χειρισμού πολιτικών θεμάτων, εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής, και συνεπώς προσέλκυε στη σχολή του άνδρες που μπορούσαν να αφήσουν το αποτύπωμά τους στην πολιτική και να διαδώσουν τις ιδέες του σε ένα ευρύτερο κοινό¹⁸. Οι λόγοι του, συνδυάζουν τη χρήση των όρων σε πλαίσιο διδασκαλίας, λογοτεχνίας, πολιτικής συμβουλής, επίδειξης και ηθικής παραίνεσης. Ο ίδιος ο Ισοκράτης συνοψίζει την έννοια της παιδαγωγικής του φιλοσοφίας στον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (21) ως *λόγων πολιτικῶν ἐπιμέλειαν* και στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (209) ως *τῆς φρονήσεως ἄσκησιν*. Ο Ισοκράτης επομένως αποτελεί ιδανική περίπτωση για την εξέταση του περιεχομένου της *ἀρετῆς* και των αξιολογικῶν ὀρων.

Οι δύο παραπάνω ορισμοί της *φιλοσοφίας* του συνδέονται με την πολιτική έννοια της *ἀρετῆς* και της *φρονήσεως*, η οποία εξετάζεται στο πρώτο κεφάλαιο της διατριβής. Στο κεφάλαιο αυτό περιγράφονται αρχικά ο χαρακτήρας και η προσωπικότητα του Ισοκράτη, καθώς και η προσπάθειά του να καταστεί *ἀγαθός* σύμβουλος της πόλης. Σε αυτό το πλαίσιο

¹⁶Papillon (1998) 41.

¹⁷ Βλ. Alexiou (2008).

¹⁸Usher (1973) 39.

στη συνέχεια αναδεικνύονται οι διαφορές του με τους σοφιστές και η προσπάθειά του να αναδείξει τη διδασκαλία του ως *φιλοσοφία*. Η χρήση αυτού του όρου μάς οδηγεί στην πραγμάτευση του ζητήματος της θέσης του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ομοιοτήτων και διαφορών της σκέψης του με την πλατωνική σκέψη. Στην πραγμάτευση αυτή αρχίζει να διαφαίνεται μια σημαντική ομοιότητα ανάμεσα στους δύο στοχαστές, η εισαγωγή των όρων *φρόνησις* και *φρόνιμος*, οι οποίοι επαινούν τις ιδιότητες του *άγαθού πολίτου*, αλλά και εισάγουν τις συνεργατικές αξίες και τη δικαιοσύνη ως προϋπόθεση στην συμπεριφορά του *άγαθού*. Προκύπτει έτσι η σημασία της *φρονήσεως* για την ισοκρατική παιδεία, η επιρροή της στην αριστοτελική έννοια της *φρονήσεως*, και ο ρόλος στην ηθικοποίηση της *ἀρετῆς*. Οδηγούμαστε έτσι στην σημασία που λαμβάνει η *φρόνησις* στο ισοκρατικό έργο, η οποία όμως διαφοροποιείται από την πλατωνική θεώρηση και διατηρεί τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της πρακτικής σοφίας και της *εὐβουλίας*. Δεδομένου ότι η μέθοδος ερμηνείας βασίζεται στις ομηρικές αξίες και ότι η *εὐβουλία* και η *φρόνησις* ως δημιουργοί ομόνοιας και συνεργασίας είχαν μεγάλη σημασία στο ομηρικό σύστημα αξιών, ως μέσο συγκράτησης των ηρωικών επιδιώξεων των *άγαθών*, επιβάλλεται να διερευνηθεί η σχέση της ισοκρατικής *φρονήσεως* με τη φρόνηση των *άγαθών* συμβούλων και αγορητών στον Όμηρο και να αναδειχθούν οι ομοιότητες μεταξύ τους.

Η σχέση αυτή οδηγεί στον δεύτερο κεφάλαιο και στην εξέταση της *φρονήσεως* στα ομηρικά έπη και στη ρητορική των *άγαθών* συμβούλων. Επειδή στο κεφάλαιο αυτό εξετάζεται η σχέση του Ισοκράτη με την προγενέστερη ποίηση, προτάσσεται η προγενέστερη έρευνα επί του θέματος, η οποία και οδηγεί στη σχέση του Ισοκράτη με τον ομηρικό αγορητή. Περιγράφεται πώς ο Ισοκράτης επεδίωκε τη θέση του σοφού *διδασκάλου* και *συμβούλου* της πόλεως και πώς η ταύτισή του με τον ρόλο του σοφού ποιητή ή του σοφού ομηρικού αγορητή τού ήταν ιδιαίτερα χρήσιμη για να διεκδικήσει το κύρος της φωτισμένης αυθεντίας και για να εντάξει τις συνεργατικές αξίες στη συμπεριφορά της *ἀρετῆς*. Στο ίδιο κεφάλαιο, υπό την οπτική του *άγαθού* συμβούλου εξετάζεται ο *Πανηγυρικός* (1-2) και η σχέση του ισοκρατικού έργου με τη γνωμολογική ποίηση.

Από τα δύο πρώτα κεφάλαια της διατριβής προκύπτουν δύο πολύ σημαντικά θέματα για την εξέταση των ηθικών αξιών και της πολιτικής συμπεριφοράς στο ισοκρατικό έργο, τα οποία στη συνέχεια συνενώνονται σε ένα. Το πρώτο είναι η διδασκαλία της *ἀρετῆς* και η ταύτισή της με τη *φρόνησιν*, και το δεύτερο είναι ο ρόλος του Ισοκράτη ως *άγαθού* συμβούλου και η σχέση του με την ποίηση. Καθώς η μελέτη των αξιών εκκινεί από τον Όμηρο και τη λυρική και γνωμολογική ποίηση, μέρος μιας τέτοιας έρευνας αποτελεί

αναγκαστικά και η σχέση του κειμένου που εξετάζεται κάθε φορά με την προγενέστερη ποίηση.

Η σχέση των ηθικών αξιών με την ποίηση και ειδικά τη γνωμολογική αποτέλεσε αρχικά και το βασικό κριτήριο επιλογής του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα*, ο οποίος ερμηνεύεται στο τρίτο κεφάλαιο, και του λόγου *Νικοκλής ἢ Κύπριοι*, ο οποίος ερμηνεύεται στο δεύτερο μέρος της διατριβής. Οι λόγοι αυτοί αποτελούν ιδανική περίπτωση για τη μελέτη της συνέχισης των αρχαϊκών ηθικών αξιών ή της μετάπλάσής τους στα ήθη της κλασικής εποχής, διότι αποτελούν τις πρακτικές απαντήσεις του Ισοκράτη για το ζήτημα της διδασκαλίας της *ἀρετῆς* και της βελτίωσης, όχι μόνο σε δημόσιο, αλλά και σε ιδιωτικό επίπεδο¹⁹. Κυρίως όμως, εφόσον είναι λόγοι περί *ἀρετῆς*, παρόλο που ο Ισοκράτης σπάνια προχωρά σε ορισμούς των λέξεων, επιτρέπουν να αντιληφθούμε ποιες ιδιότητες εμπεριείχε ο όρος κατά τη χρήση του στον Ισοκράτη και κατά πόσο περιελάμβανε ηθικά κριτήρια. Αυτή η οπτική ενισχύεται από την υπόθεση του ανωνύμου γραμματικού, στην οποία αναφέρεται ότι οι παραινετικοί λόγοι του Ισοκράτη πρέπει να διαβάζονται πρώτοι από όλους, γιατί αναφέρονται σε ζητήματα ηθικής (*περὶ ἠθῶν διαλαμβάνουσι*). Συνεχίζει μάλιστα λέγοντας ότι ο Ισοκράτης, επειδή θέλησε να γίνει *κοινωφελής* χωρίς όμως να κουράσει, έγραψε τρεις παραινετικούς λόγους με τους οποίους απευθύνεται σε όλους: «Ὅπως ακριβώς και ο Ησίοδος απευθύνει παραίνεση προς όλους παραγγέλλοντας στον αδελφό του "να εργάζεσαι Πέρση", έτσι κάνει και ο Ισοκράτης»²⁰. Αυτή η παρατήρηση συνδέει την παραινετική λειτουργία του λόγου με την σχέση της με την ποίηση και τον ρόλο του Ισοκράτη ως *ἀγαθοῦ* συμβούλου. Ειδικά οι δύο κυπριακοί λόγοι συνδέονται ιδιαίτερα με το περιεχόμενο της γνωμολογικής ποίησης, και είναι ενδιαφέρον να σχολιαστούν οι ηθικές παραινέσεις που χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης και να διερευνηθεί η σχέση τους με τις αξίες της γνωμολογικής ποίησης. Άλλωστε, σύμφωνα με την διατύπωση του Ισοκράτη, αυτοί οι λόγοι περιλαμβάνουν και συνοψίζουν το ηθικό περιεχόμενο και τις ηθικές παραινέσεις της προγενέστερης ποίησης (*Πρὸς Νικ.* 40)²¹. Επιπλέον, παρόλο που είναι λόγοι περί ηθῶν, σχολιάζονται συχνά για τις πολιτικές ιδέες του

¹⁹ Αυτοί οι λόγοι και ο *Πρὸς Δημόνικον* ήταν ιδιαίτερα δημοφιλείς στην εκπαίδευση κατά την αρχαιότητα, καθώς το ηθικοπλαστικό τους περιεχόμενο τους έκανε κατάλληλους όχι μόνο για τη διδασκαλία γραφής και ανάγνωσης, αλλά και την καλλιέργεια ηθικών αξιών. Ιδιαίτερα ο *Νικοκλής*, του οποίου το κεντρικό θέμα ήταν ο έπαινος της μοναρχίας, πρέπει να ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής κατά τη διάρκεια της βυζαντινής αυτοκρατορίας, βλ. Landon/ Messeri (2000) 126-7. Και ο Ιουλιανός αξιολογεί τις ηθικές παραινέσεις του ρήτορα ανώτερες των παραινέσεων του βασιλιά Σολομώντα (*Κατὰ Γαλιλαίων* 224C-D).

²⁰ Βλ. Mandilaras τομ. I (2003) 212-3, βλ. και Τρίτο Κεφάλαιο σ. 121.

²¹ Για τη σχέση του Ισοκράτη με την ποίηση βλ. το Δεύτερο Κεφάλαιο της διατριβής.

ρήτορα και για τη στάση του έναντι της δημοκρατίας²², ωστόσο δεν έχουν σχολιαστεί υπό την οπτική των αξιών. Τέλος, στους δύο λόγους αναπτύσσονται αναλυτικά οι έννοιες της *φρονήσεως* και της *δικαιοσύνης*, καθώς και οι δύο μαζί εντάσσονται στο πνεύμα της αναζήτησης των στοχαστών του τετάρτου αιώνα τόσο του ιδανικού ηγέτη, όσο και του ιδανικού πολίτη και πολιτεύματος, και αποτελούν την απάντηση του Ισοκράτη στο ζήτημα της προσάρτησης της *δικαιοσύνης* στην *ἀρετή*. Στον *Πρὸς Νικοκλέα* τονίζεται ο ρόλος της *φρονήσεως* στην *ἀρετή* του *ἀγαθοῦ* συμβούλου, αλλά και του παραινούμενου, στο κυρίως μέρος των υποθηκών αναπτύσσεται η έννοια της *ἀρετῆς* την οποία διδάσκει και προς την οποία παραινεί ο Ισοκράτης, και στον επίλογο του λόγου ο Ισοκράτης αναφέρεται ο ίδιος στην αξία της γνωμολογικής ποίησης. Η εξέταση του λόγου αποδεικνύει ότι η *φρόνησις* είναι η κύρια αρετή του *ἀγαθοῦ* και προϋπόθεση για την ύπαρξη της *ἀρετῆς* είναι η επιλογή συνεργατικών αξιών.

Με αυτή την παρατήρηση οδηγούμαστε στο δεύτερο μέρος της διατριβής στο οποίο εξετάζεται η *δικαιοσύνη*, οι αρχαϊκές αντιλήψεις περί *δικαιοσύνης* και η έννοια που προσλαμβάνει στην πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία. Κρίνουμε σκόπιμο να εξεταστεί διεξοδικά η έννοια στον λόγο *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*, διότι ο λόγος είναι συμπληρωματικός του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα*²³, και καθώς ο *Πρὸς Νικοκλέα* αναδεικνύει τη σημασία της *φρονήσεως* προσφέροντας ηθικές παραινέσεις προς τον βασιλιά, ο *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* αναδεικνύει τη σημασία της *δικαιοσύνης* και προσφέρει ηθικές παραινέσεις τόσο προς τον βασιλιά όσο και προς τον πολίτη²⁴. Αυτό στηρίζει τη βασική θέση μας ότι ο Ισοκράτης προτρέπει στη *φρόνησιν*, την καθιστά μέρος της *ἀρετῆς* και στη συνέχεια ορίζει ως συμπεριφορά του *ἀγαθοῦ* την επιλογή της *δικαιοσύνης* και των συνεργατικών αξιών.

Πρέπει να τονιστεί σε αυτό το σημείο ότι η εξέτάσή μας τόσο των διαφόρων χωρίων του ισοκρατικού έργου, όσο και η αναλυτική ερμηνεία των λόγων *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*, δεν γίνεται υπό την οπτική της ρητορικής θεωρίας και του ύφους, αλλά μόνο υπό την οπτική του περιεχομένου και των συνδηλώσεων των αξιολογικών όρων.

Η εργασία ανιχνεύει και εντοπίζει αρχαϊκές και ποιητικές επιρροές και τη μετάπλασή τους στο περιεχόμενο της ισοκρατικής παιδείας. Ο Ισοκράτης φυσικά εργάστηκε σε όλες τις ρητορικές μορφές, οι λόγοι του αποτελούν θαυμάσια δείγματα επεξεργασμένου και

²² Βλ. ενδεικτικά Jeager III (ελλην. μετάφρ. 1968), Bringmann (1965), Bearzot (1980, ελλην. μετάφρ. 2003) 307-341, Konstan (2004) 107-124.

²³ Βλ. και Usher (1973) 52.

²⁴ Ενώ υποτίθεται ότι αποτελεί παραινέση προς τους πολίτες, είναι στο μεγαλύτερο μέρος του μια ακόμη παραινέση προς τον Νικοκλή

εκλεπτυσμένου μακροπερίοδου ρητορικού λόγου, ο ίδιος χαρακτηρίζει τον λόγο του *ποικίλον, ποιητικόν, εὔρυθμον* και *μουσικόν* (*Σοφ.* 16-7, *Ἀντιδ.* 47, *Φιλ.* 27)²⁵ και στο προοίμιο του *Παναθηναϊκοῦ* (1-2) επισημαίνει ότι στη νεανική του ηλικία προτίμησε να γράφει λόγους γεμάτους ενθουμήματα, αντιθέσεις, παρισώσεις και άλλες ρητορικές ιδέες. Η εργασία μας ωστόσο δεν εξετάζει το έργο του Ισοκράτη ως ρητορικό λόγο με έμφαση στο ύφος, στις τεχνικές, στη χρήση των ρητορικών τόπων, αλλά το αντιμετωπίζει ως λογοτεχνικό κείμενο, καθώς ο Ισοκράτης, περισσότερο από όλους τους ρήτορες του αττικού κανόνα, γράφει λογοτεχνία και τονίζει ότι ο ρήτορας δεν είναι δυνατό να παραμελεί το περιεχόμενο του λόγου υπέρ της μορφής (*Ἀντιδ.* 276, *Παναθ.* 86-7, *Πανηγ.* 4, *Φιλ.* 94)²⁶. Στόχος του επιδεικτικού ρήτορα, δηλ. του ρήτορα που επαινεί ή ψέγει, είναι η αρετή και η κακία, όπως ήταν της επικής, παραινετικής και εγκωμιαστικής ποίησης²⁷. Για τις αρετές μας επαινούμαστε ή ψεγόμαστε, λέγει ο Αριστοτέλης (*H.N.* 1106a 1-2). Έχει άλλωστε ιδιαίτερη σημασία ότι, ειδικά για τον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα*, στον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως* (67-69) ο Ισοκράτης λέγει χαρακτηριστικά ότι θα αναγνωστεί και ένα τμήμα του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα* για να γίνει φανερό ότι οι λόγοι του *πρὸς ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην συντείνουσιν*. Επίσης, παρατηρεί ότι ο λόγος περιέχει συμβουλές και δεν έχει συντεθεί όμοια με τους άλλους, διότι σε αυτόν τον λόγο προσπαθεί να πραγματοποιηθεί καθεμία από τις συμβουλές του δια βραχέων. Και συνεχίζει:

Τούτου δ' ἔνεκα ταύτην ἐποίησάμην τὴν ὑπόθεσιν, ἠγούμενος ἐκ τοῦ παραινεῖν τὴν τε διάνοιαν τὴν ἐκείνου μάλιστ' ὠφελήσειν καὶ τὸν τρόπον τὸν ἑαυτοῦ τάχιστα δηλώσειν. Διὰ τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην πρόφασιν καὶ νῦν αὐτὸν ὑμῖν δεῖξαι προειλόμην, οὐχ ὡς ἄριστα τῶν λοιπῶν γεγραμμένον, ἀλλ' ὡς ἐκ τούτου μάλιστα φανερὸς γενησόμενος ὄν τρόπον εἶθισμαι καὶ τοῖς ιδιώταις καὶ τοῖς δυνάσταις πλησιάζειν.

Και στη συνέχεια (70) σημειώνει ότι όσα λέγει για τους ιδιώτες ενός μοναρχικού πολιτεύματος ισχύουν και για τους πολίτες ενός δημοκρατικού. Επομένως, και ο ίδιος ο Ισοκράτης επισημαίνει ότι ο λόγος πρέπει να εξεταστεί υπό την οπτική που συντέθηκε, και ότι πρόκειται για έναν λόγο στον οποίο η έμφαση δίνεται, όχι στη μορφή ή στη πολιτική

²⁵ Πβ. και Ξανθάκη-Καραμάνου (1979) 67.

²⁶ Άλλωστε είναι και ο στοχαστής που περισσότερο από όλους τους σύγχρονούς του ισχυρίζεται ότι είναι συγγραφέας και όχι ρήτορας και ήδη από την αρχαιότητα αντιμετωπίζεται έτσι, βλ. Poulakos J. (2004) 78-9. Και ο Διον. Αλικ. (*Ισοκ.* 2.26) παρατηρεί ότι το έργο του Ισοκράτη είναι καταλληλότερο για ανάγνωση και όχι για απαγγελία.

²⁷ Λυπουρλής (2002) 90.

προτίμηση ενός πολιτεύματος, αλλά στην *ἀρετή* και στη *δικαιοσύνη*²⁸. Συνεπώς προτιμήσαμε έναν συνεχή υπομνηματισμό και των δύο κυπριακών λόγων, ο οποίος να προβάλλει τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τους που σχετίζονται με την ερμηνεία όρων ηθικής και πολιτικής συμπεριφοράς και όχι ένα αναλυτικό υπόμνημα το οποίο να προσφέρει ερμηνεία και σχολιασμό όρων και τόπων ρητορικής, ύφους, τεχνικής, ιστορικών ή αρχαιολογικών θεμάτων.

3. Μέθοδος Ερμηνείας

3.1 Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά

Με τον όρο «αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά» εννοούμε το σύστημα επαίνου και αποδοκimasίας, αποδεκτής και μη αποδεκτής συμπεριφοράς και τους όρους με τους οποίους αυτά εκφράστηκαν στην αρχαϊκή και κλασική ελληνική λογοτεχνία. Η μέθοδος προσέγγισης βασίζεται στην ερμηνεία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας που εισηγήθηκε με τα έργα του ο A. W. Adkins, ακολουθώντας τις μελέτες των M. Finley, E.R. Dodds και B. Snell, και τη συνέχιση και επέκτασή της από τον I.N. Περυσινάκη²⁹. Βασικός σκοπός της προσέγγισης αυτής είναι η εξέταση των αξιολογικών όρων που επαινούν ή ψέγουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και η κατανόηση των αξιών και των προϋποθέσεων οι οποίες ενυπάρχουν στην κοινωνία στην οποία χρησιμοποιούνται αυτοί οι όροι. Η πρόταση του Adkins και η μέθοδος ερμηνείας των αξιολογικών όρων εκκινεί από την κοινωνία που απεικονίζεται στα ομηρικά έπη και καταλήγει στην φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Η ερμηνεία του Adkins χρησιμοποιεί ορισμένους όρους ερμηνείας που εισηγήθηκε ο Dodds, και ειδικά την ανθρωπολογική διάκριση σε «πολιτισμό-ντροπής» και «πολιτισμό-

²⁸Βλ. Usher (1973) 51-52 ο οποίος δείχνει ότι οι στατιστικές επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό του Ισοκράτη για τον διαφορετικό τρόπο σύνθεσης του λόγου, καθώς οι περίοδοι είναι πολύ μικρότερες από το σύνηθες, γίνεται συχνή χρήση του *γάρ*, του *ασύνδετου*, *προστακτικών* και *ταυτόχρονα* της συχνής *ισοκρατικής αντίθεσης* *ού* (μή) ... *άλλά*, και του *ομοιοτέλετου*. Ο Usher επισημαίνει επίσης τις διαφορές στο ύφος μεταξύ των δύο κυπριακών λόγων και τις αποδίδει στο διαφορετικό χειρισμό που κάνει ο Ισοκράτης ανάλογα με τον αποδέκτη του λόγου και παρατηρεί ότι το ύφος με το οποίο απευθύνεται ο βασιλιάς προς τους πολίτες έπρεπε να διαφέρει από το ύφος του Ισοκράτη προς τον ίδιο τον Νικοκλή.

²⁹Finley (1954, ελλην. μετάφρ. 1998²), Dodds (1951, ελλην. μετάφρ. 1996²) και Snell (1981, ελλην. μετάφρ.) και τη συνέχιση και επέκτασή της μεθόδου και ερμηνείας της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας από τον I.N. Περυσινάκη (1990), (1996), (2012).

ενοχής». Ο Dodds θεωρεί ότι η κοινωνία που περιγράφεται από τον Όμηρο εμπίπτει στην πρώτη κατηγορία, καθώς το υψηλότερο αγαθό είναι η απόλαυση της τιμής και της δημόσιας εκτίμησης, η οποία δεν κρίνεται από την ήσυχη συνείδηση. Σταδιακά η έμφαση μετατοπίστηκε από την αδυναμία προσέγγισης ενός προτύπου συμπεριφοράς και την ακόλουθη ντροπή, στην ενοχή για την παράβαση συγκεκριμένων ορίων, αρχικά της θεϊκής και αργότερα της κοσμικής δικαιοσύνης³⁰. Η μετατόπιση αυτή, χωρίς φυσικά να διακρίνεται ένα σημείο τομής κατά το οποίο ο πολιτισμός ντροπής έπαψε να υπάρχει και έδωσε τη θέση του στον πολιτισμό ενοχής, εσήμανε την ανάγκη για την ισχυρότερη ύπαρξη εκείνων των αξιών οι οποίες θα συγκρατούσαν τον άνθρωπο από τη διάπραξη των πράξεων που θα επέφεραν συνέπειες και κυρώσεις, όχι μόνο στο θεϊκό αλλά και στο ανθρώπινο επίπεδο. Και καθώς η ενοχή βασίζεται στις εσωτερικές κυρώσεις, ενώ η ντροπή στις εξωτερικές και ιδιαίτερα στην αποδοκιμασία και στον ψόγο της κοινωνίας, η έμφαση άρχισε να μετατοπίζεται από τα αποτελέσματα στην ανάγκη εσωτερικών προϋποθέσεων και κινήτρων. Η διαδικασία μετάβασης φυσικά δεν έγινε εύκολα, και στην πραγματικότητα δεν συντελέστηκε ποτέ ολοκληρωμένα, ακόμη και στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Η *δίκη* πάντως, ανθρώπινη ή θεϊκή, ήταν εκείνη η έννοια η οποία αποτελούσε την εγγύηση της κοινωνικής σταθερότητας, αλλά τα κριτήριά της δεν ήταν κριτήρια εσωτερικά ή ηθικά και δεν συντελούσαν στην ανάπτυξη της ηθικής υπευθυνότητας.

Σύμφωνα με την ερμηνεία που εισηγήθηκε ο Adkins στο έργο του, η βασική αιτία για την ύπαρξη αυτών των κριτηρίων της δικαιοσύνης ήταν ότι οι κοινωνικές δομές της αρχαίας Ελλάδος ήταν εχθρικές για την ανάπτυξη της ηθικής υπευθυνότητας. Εξετάζοντας τους όρους επιδοκιμασίας των πράξεων και των ανθρώπινων συμπεριφορών στην κοινωνία που περιγράφει ο Όμηρος, ο Adkins έδειξε ότι οι ισχυρότεροι όροι επιδοκιμασίας ήταν οι όροι *ἀρετή* και *ἀγαθός*. Σύμφωνα όμως με τις αξίες ενός πολιτισμού αποτελέσματος, οι αυτοί όροι, καθώς και οι συγγενικοί και αντίθετοί τους, και η ορολογία που εδήλωνε κρίση και αξία από τον Όμηρο και έπειτα, δεν επαινούσε ή δεν ένεγγε την ηθική συμπεριφορά του ατόμου με εσωτερικά κριτήρια αρετής και ηθικής υπευθυνότητας, αλλά επαινούσε απτά αποτελέσματα στις εκάστοτε πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες, συχνά χωρίς να λαμβάνονται υπόψη τα μέσα που διέρχεται κάποιος ή οι προθέσεις του. Με μια σειρά σημαντικών έργων ο Adkins απεικόνισε έναν πολεμικό ομηρικό κόσμο αποτελούμενο από *οἴκους* σε ανταγωνισμό μεταξύ

³⁰Dodds (1951, ελλην. μετάφρ. 1996²) 34-5, 57-58 και Campbell (1964) 327-8. Ο Cairns (1993) υποστηρίζει ότι η διάκριση σε δύο πολιτισμούς δεν προσφέρει κάτι ουσιαστικό και θεωρεί ότι η *αἰδώς* έχει τόσο εσωτερικά όσο και εξωτερικά κριτήρια.

τους και υποστήριξε ότι η *αἰδώς* που νιώθει ένας *ἀγαθός* όταν δεν επιδεικνύει την *ἀρετή* του είναι ισχυρότερη από εκείνη που νιώθει όταν δεν επιδεικνύει τη *δικαιοσύνη* ή τη σύνεσή του³¹. Καθώς οι λέξεις *ἀγαθός*, *ἀρετή* και τα συνώνυμά τους αποτελούν τους ισχυρότερους όρους επαίνου και επιδοκιμασίας, δηλώνουν τον κάτοχο όλων των ιδιοτήτων που εκτιμούνται περισσότερο στην ομηρική κοινωνία, αλλά και σε όλο το μήκος της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας. Και οι όροι αυτοί ήταν τόσο στενά συνδεδεμένοι με το κοινωνικό status και με την υπεροχή, ώστε, ακόμη και όταν η *ἀρετή* συνδέθηκε με τις εσωτερικές αξίες, επαινούσε ακόμη την επιτυχία παρά μια ηθική, καντιανή έννοια του καθήκοντος³².

Η μέθοδος, όπως αναφέραμε, αφορμάται από τα ομηρικά έπη. Η αντίληψη που είχε ο κόσμος του Ομήρου για τον *ἀγαθόν* και την *ἀρετή* ήταν καθορισμένη από τις απαιτήσεις που επέβαλε η πραγματικότητα. Οι σκοποί και οι δραστηριότητες που χαρακτηρίζονταν ως αγαθά, δεδομένου ότι η εποχή ήταν περίοδος ανακατατάξεων και συγκρούσεων, ήταν αυτοί που στόχευαν στην ευημερία και σταθερότητα είτε μιας οικονομικής μονάδας, του *οἴκου*, είτε ενός ευρύτερου κοινωνικού συνόλου. Επειδή οι ισορροπίες ήταν ευμετάβλητες, και μιλούμε για μια κοινωνία με ασχημάτιστη ακόμη την έννοια του ηθικά ορθού ή του ηθικά επιβεβλημένου, αυτό που η σύγχρονη ηθική σκέψη αναγνωρίζει ως ορθό δεν βρισκόταν απαραίτητα σε αρμονία με το αγαθό. Το αγαθό της επιβίωσης και της οικονομικής εξασφάλισης ήταν πρωταρχικής σημασίας, εφόσον μάλιστα οι συνθήκες έκαναν δύσκολη την διασφάλισή του, ώστε οποιαδήποτε άλλη απαίτηση ήταν απλώς δευτερεύουσα.

Σε αυτές τις συνθήκες ο *ἀγαθός* αποτελεί τον πιο θαυμαστό τύπο ανθρώπου: είναι ο άνθρωπος που έχει τις ικανότητες και τις ιδιότητες του πολεμιστή ή του αρχηγού στον πόλεμο και την ειρήνη, καθώς και τα κοινωνικά πλεονεκτήματα που έχει ένας τέτοιος αρχηγός. *Άγαθός* σημαίνει να είναι κανείς γενναίος, νικητής στον πόλεμο και την ειρήνη, ικανός να προστατεύσει τον εαυτό του και τον *οἶκον* του, να έχει πλούτο και σε καιρό ειρήνης την άνεση που αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξη αυτών των ικανοτήτων. Είναι θέμα συμφραζομένων κάθε φορά ποια από τις σημασίες αυτές τονίζεται περισσότερο, αλλά πάντοτε, εκτός ίσως από ελάχιστες περιπτώσεις, συνυπάρχουν ταυτόχρονα όλες. Το αφηρημένο ουσιαστικό του *ἀγαθός* είναι *ἀρετή* που δηλώνει «αυτό που ταιριάζει» στον κώδικα συμπεριφοράς του χρήστη, την ικανότητα, αποτελεσματικότητα και υπεροχή του *ἀγαθοῦ*. Αντίθετα, το επίθετο *κακός* δηλώνει πρώτιστα άνθρωπο ταπεινής καταγωγής, φτωχό, ο οποίος δεν είναι σε θέση να προστατεύσει τον εαυτό του, άσχημο

³¹ Adkins (1960) 50 και Morris (1986) 116.

³² Για το ζήτημα βλ. το δεύτερο μέρος της διατριβής όπου αναλύεται η έννοια της *δικαιοσύνης*.

εξωτερικά -αφού άσχημονεῖ, συμπεριφέρεται δηλαδή εκτός σχήματος, εκτός των καθιερωμένων ορίων-, και αργότερα, δειλό στον πόλεμο, αφού ο *κακός*, ως πτωχός δεν μπορεί να φέρει όπλα³³. *Κακός* και *αἰσχρὸν* γενικά περιγράφουν το *πλήθος*, ανθρώπους φτωχούς, ταπεινής καταγωγής, χωρίς πολιτική δύναμη και εξουσία και την συμπεριφορά που ταιριάζει αντιστοίχως σε αυτούς. Επειδή ο *οἶκος* και η ύπαρξή του ήταν εξαρτημένα από τον *ἀγαθό*, η επιτυχία ήταν η απόλυτη απαίτηση για αυτόν και, εφόσον σημασία είχε μόνο το αποτέλεσμα της πράξης του, οι καλές προθέσεις δεν επαρκούσαν ως υπεράσπιση και δικαιολογία για μια ενδεχόμενη αποτυχία του. Οι επιτυχημένες πράξεις επαινούνταν και οι αποτυχημένες επικρίνονταν. «Ἡθική σημασία (οι ὅροι *ἀγαθός* και *κακός*) είχαν στο μέτρο που το επίθετο *κακός* ονόμαζε και έκρινε συμπεριφορές που ταίριαζαν στους *κακούς*, και το επίθετο *ἀγαθός* ονόμαζε συμπεριφορές που ταίριαζαν στους *ἀγαθούς*»³⁴. Ο Όμηρος σχεδόν αγνοεί την ηθική έννοια της αρετής. Έτσι ως *ἀγαθός* χαρακτηριζόταν εκείνος ο οποίος μπορούσε να προσφέρει με τις πράξεις του στο κοινωνικό σύνολο ώστε να επιτευχθεί η *εὐδαιμονία*, η οποία σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ήταν το *ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν* (*H.N.* 1096a16) σε έναν ορισμό που απηχούσε το ησιόδειο *ἄκρον ἀρετῆς*³⁵. Και συνεπώς η *ἀρετή* θα εδήλωνε ανάλογα με τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες εκείνες τις ιδιότητες που συντελούσαν σε αυτό το σκοπό. Όπως έχει δείξει ο Adkins, ποτέ στον Όμηρο ένας *ἀγαθός* δεν χαρακτηρίστηκε *κακός* και οι πράξεις του *αἰσχρὸν* για να κατακρίνουν την έλλειψη δικαιοσύνης³⁶, και ήταν αυτό ακριβώς το πρόβλημα αξιών που προσπάθησε να λύσει ο Ισοκράτης παράλληλα με τον Πλάτωνα.

3.2 Οι «ανταγωνιστικές» και οι «συνεργατικές» αξίες και η κριτική στην προσέγγιση του Adkins

Οι αξίες που έχουν περιγραφεί ως εδώ, όσον αφορά την κοινωνία που απεικονίζεται στα έπη, έχουν διακριθεί από τον Adkins σε δύο ομάδες. Στην πρώτη ομάδα αξιών ο Adkins εντάσσει τις δραστηριότητες που απαιτούν επιτυχία πάση θυσία και συνεπώς ο έπαινος ή ο ψόγος φυλάσσεται για εκείνους που επιτυγχάνουν ή αποτυγχάνουν και οι προθέσεις δεν έχουν μεγάλη σπουδαιότητα. Τις αξίες αυτές ο Adkins ονομάζει «ανταγωνιστικές», γιατί ο

³³Adkins (1960)12. Για τον ὅρο *κακός* ειδικά βλ. και την πρόσφατη μελέτη των Sluiter/Rosen (2008) και Christ (2006) για την έννοια του *κακοῦ πολίτου*.

³⁴Περυσινάκης (1991) 42.

³⁵ Βλ. Ησιόδου *Έργα* 287-292 και Λυπουρλής τομ. 1 (2006) 212.

³⁶Adkins (1971) 9.

αγώνας και η συνεχής επιδίωξη της αριστείας προέχουν έναντι οτιδήποτε άλλου. Στην ομηρική κοινωνία, όπως σε κάθε κοινωνία, υπάρχουν φυσικά δραστηριότητες στις οποίες η επιτυχία είναι πρωταρχικής σπουδαιότητας και εκτιμώνται περισσότερο γιατί συντελούν στον ύψιστο στόχο, που είναι η ευδαιμονία. Σε αυτό το πλαίσιο αξιών μπορεί κανείς περισσότερο να κατανοήσει την προτεραιότητα της *ἀρετῆς*, η οποία θα σώσει τον *οἶκο* ή την πόλη, παρά την ανάγκη *δικαιοσύνης* ή *σωφροσύνης* και γενικότερα ήσυχων αξιών που θα συντελέσουν στην συνεργασία. Υπάρχουν όμως και άλλες δραστηριότητες όπως συμφωνίες και συνεργασίες στις οποίες απαιτούνται αξίες που είναι κοντά σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε ηθικές, όπως η *δικαιοσύνη* ή η *σωφροσύνη*³⁷. Διότι τόσο σε καιρό πολέμου όσο και σε καιρό ειρήνης απαιτείται συνεργασία μεταξύ των ανθρώπων για την επίτευξη κάποιου σκοπού, και ειδικά όσο προχωρούν οι αιώνες προς την κατάκτηση και δημιουργία της δημοκρατικής πόλης, οι αξίες οι οποίες εγγυώνται τη συνεργασία γίνονται περισσότερο αναγκαίες και επιθυμητές. Αυτές οι αξίες που εντάσσονται στην δεύτερη ομάδα ονομάζονται «συνεργατικές» ή «ήσυχες» και χαρακτηρίζουν πράξεις στις οποίες η δικαιοσύνη είναι απαραίτητη προϋπόθεση³⁸.

Η διάκριση σε συνεργατικές και ανταγωνιστικές αξίες, όπως αναγνωρίζει ο Adkins και έχει επισημανθεί από την έρευνα, δεν είναι ιδανική. Σε κάθε περίπτωση και οι δύο ομάδες όρων αξιολογούν πράξεις και έχουν την αξίωση να ονομάζονται ηθικές, εφόσον και ο ανταγωνισμός απαιτεί αρετές όπως το θάρρος και η υπομονή³⁹. Η διάκριση σε «ανταγωνιστικές» και «συνεργατικές» αξίες δέχτηκε ισχυρή κριτική κυρίως από τον Long, ο οποίος, ενώ συμφωνεί με την άποψη ότι ο *ἀγαθός* δεν χρειάζεται να είναι *πεπνυμένος*, *πινυτός* ή *δίκαιος*, διαφωνεί με την διάκριση των αξιών σε «συνεργατικές» και «ανταγωνιστικές», αφού υπό αυτόν τον διαχωρισμό, κάθε πράξη που θα απαιτούσε επιτυχία έπρεπε να εμπίπτει

³⁷ Ο Νέστωρ στην *Ιλιάδα* (1.255-58) εκφράζει την ανάγκη συνεργασίας ανάμεσα στους δύο *ἀγαθούς* και παρεμβαίνει στη διένεξη του Αγαμέμνονα και του Αχιλλέα λέγοντας ότι θα χαιρόνταν ο Πρίαμος και οι άλλοι Τρώες, αν μάθαιναν ότι ερίζουν εκείνοι που ξεπερνούν όλους τους Δαναούς στη γνώση και στον πόλεμο, επιχειρηματολογία που χρησιμοποιεί και ο Ισοκράτης στον *Πανηγυρικό* (133-4) στο πλαίσιο της ανάγκης συνεργασίας Αθήνας και Σπάρτης εναντίον των Περσών. Σε ευρύτερο πλαίσιο όμως η επίκληση στη συνεργασία αποσκοπεί στην επιτυχία σε ένα κοινό στόχο. Στην *Ὀδύσσεια* (4. 694) κατακρίνεται η παραβίαση των συνεργατικών αξιών και η συμπεριφορά των μνηστήρων με τη χρήση του όρου *ἀεικέα* και στην *Ιλιάδα* ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται για να επικρίνει τη συμπεριφορά του Αχιλλέα στον νεκρό Έκτορα (22.395, 23.24).

³⁸ Adkins (1960) 6-7, Περυσινάκης (2012) 24. Το επίθετο *ἥσυχος* προτιμάται γιατί τίθεται δίπλα στη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη σε συμφραζόμενα συνεργατικών αξιών στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, ως το αντίθετο της *ὑβρεως*, η οποία είναι το αποτέλεσμα της επίπονης δράσης που επιβάλλει η ανταγωνιστική *ἀρετή*.

³⁹ Adkins (1960) 6-7.

στην ομάδα των «ανταγωνιστικών» αξιών και επικαλείται χωρία της *Ιλιάδος* στα οποία διακρίνει ηθικές προθέσεις. Η κριτική του σε μερικά σημεία μένει αναπάντητη, κυρίως όμως επειδή πρόκειται για διαφορετική οπτική του ίδιου ζητήματος. Ο Adkins απαντά στη διαφωνία του Long συζητώντας τα συγκεκριμένα χωρία στα οποία ο Long θεωρεί ότι υπάρχουν ηθικές προθέσεις, αλλά λεξιλόγιο «ανταγωνιστικών αξιών», και δείχνει ότι το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται δεν φανερώνει ηθικές προθέσεις, αντίθετα φανερώνει την έμφαση για την επιτυχία ή την αποτυχία σε συγκεκριμένα επιθυμητά αποτελέσματα⁴⁰. Η διαφορετική αντιμετώπιση του ζητήματος προκύπτει κυρίως επειδή ο Long θεωρεί ότι οι συνεργατικές αξίες επίσης δίνουν έμφαση στο αποτέλεσμα και ότι και οι δύο ομάδες αξιών συνδέονται άρρηκτα. Ο Adkins όμως στην πραγματικότητα δεν αντιτίθεται σε αυτά τα σημεία, αλλά θεωρεί ότι η διάκριση των αξιών γίνεται με το κριτήριο ότι οι ανταγωνιστικές αξίες που απαιτούνται για την ομάδα κρίνονται μόνο με βάση τα αποτελέσματα, ενώ οι συνεργατικές επιτρέπουν το κριτήριο των προθέσεων. Ο Rowe επισημαίνει ορθά ότι η γενική εικόνα των ομηρικών αξιών δεν προκύπτει τόσο από ένα διαχωρισμό των αξιών, όσο από τις διαφορετικές πιέσεις που ασκούνται στον ήρωα, ο οποίος βρίσκεται εγκλωβισμένος σε ένα δίκτυο κοινωνικών σχέσεων και υποχρεώσεων, των οποίων οι απαιτήσεις είναι δυνατόν να συγκρούονται. Ο ομηρικός ήρωας, ακόμη και όταν συνεργάζεται για την επίτευξη ενός συλλογικού στόχου, ανταγωνίζεται για την υπεροχή του. Και καταλήγει στην άποψη ότι η ελευθερία επιδίωξης της *ἀρετῆς* περιορίζεται από τις αξιώσεις των άλλων για σεβασμό της δικής τους *ἀρετῆς*, ειδικά σε δραστηριότητες κατά τις οποίες επιδιώκεται ένας συλλογικός στόχος, αλλά ο Adkins δίκαια θεωρεί ότι οι ομηρικές αξίες επικεντρώνονται στο άτομο παρά στο σύνολο και συγκεκριμένα στην ανάγκη του ατόμου να επιβεβαιώσει την ικανότητα και την ισχύ του⁴¹. Και ο Morris, ο οποίος αναγνωρίζει την προσφορά του Adkins, επεκτείνει και διορθώνει την προσέγγισή του τονίζοντας ότι έχει δίκιο να προκρίνει τη σπουδαιότητα των αποτελεσμάτων στη συμπεριφορά του *ἀγαθοῦ*, καθώς ο ομηρικός κόσμος ήταν εξαρτημένος από την επιτυχία του. Παράλληλα αναγνωρίζει ότι πολλά σημεία της διαφωνίας του Long είναι ορθά και μένουν αναπάντητα, καθώς συνεργατικές συμπεριφορές επαιούνταν και απαιτούνταν μέσα στο κοινωνικό πλέγμα. Καταλήγει στην άποψη ότι τα συμπεράσματα του Adkins είναι πιο κοντά στην εικόνα που προβάλλει ο ποιητής και του Long στην ιστορική

⁴⁰ (1971) 1-14.

⁴¹ Rowe (1983) 248- 275, ειδικά 258, 261 και 268-9.

πραγματικότητα του κόσμου επάνω στον οποίο σχεδιάζει ο Όμηρος την ηρωική κοινωνία του⁴².

Στη διατριβή οι όροι «συνεργατικές» και «ανταγωνιστικές» αξίες χρησιμοποιούνται όχι με σκοπό την ένταξη των αξιών στη μία ή στην άλλη κατηγορία, αλλά για να δηλώσουν αφ' ενός τις τάσεις στην ηθική συμπεριφορά που κάθε φορά περιγράφεται και αφ' ετέρου, ως βοηθητικοί όροι για να δειχθεί ευκρινώς η πορεία ηθικοποίησης της *ἀρετῆς* με την μετατόπιση της έμφασης από τα αποτελέσματα στις προθέσεις. Στους λόγους του Ισοκράτη άλλωστε έχει παρατηρηθεί ότι εμφανίζονται δύο διαφορετικές τάσεις: οι πανελλήνιοι λόγοι διακρίνονται για το εγκωμιαστικό τους ύφος και για το ότι εισηγούνται ένα πόλεμο των Ελλήνων κατά των βαρβάρων, οι λόγοι, αντίθετα, που αφορούν στο εσωτερικό της πόλεως και στον πολιτικό ανασχηματισμό είναι αφιερωμένοι στην ειρήνη και στην ευημερία⁴³. Οι δύο αυτές τάσεις φανερώνουν μια διαφοροποίηση μεταξύ της προτροπής για ισχύ και πόλεμο και της ανάγκης για ομόνοια και αυτοπεριορισμό, μια αντίθεση στην οποία λανθάνει η ένταση μεταξύ «ανταγωνιστικών» και «συνεργατικών» αξιών. Στόχος μας δεν είναι να κατηγοριοποιήσουμε τους λόγους ή να επιλέξουμε ανάμεσα στις δύο κατηγορίες αξιών, γιατί η επιλογή θα σήμαινε ότι μια συμπεριφορά ή μια τάση θα απέκλειε μία άλλη. Οι δύο πόλεις που απεικονίζονται στην *Ίλιάδα* (18) εκφράζουν ουσιαστικά αυτά τα περιγράμματα αναφορικά με τις αξίες. Η μια πόλη επιδίδεται σε έργα ειρηνικά, σε δραστηριότητες που απαιτούν δικαιοσύνη και συνεργασία, ενώ η άλλη αντιμετωπίζει τον πόλεμο. Δύο όψεις που απεικονίζουν δύο καταστάσεις. Στην πρώτη οι ειρηνικές ασχολίες, η συναίνεση και συνεργασία προάγουν την αυτάρκεια και την ευημερία. Στη δεύτερη ο πόλεμος και ο αγώνας διεξάγονται για να διατηρηθούν τα κεκτημένα. Αυτές οι δύο πόλεις του Ομήρου ενώνονται στις συνθήκες της πόλεως κράτους και ο Ισοκράτης, αντιλαμβάνεται τις τάσεις που δρουν στο άτομο και το κάνουν να συμπεριφέρεται είτε ενοποιητικά είτε διασπαστικά, προσπαθεί όμως να μεταφέρει την ανταγωνιστική συμπεριφορά, όχι μέσα στην πόλη, αλλά στον πόλεμο που μπορεί να διεξαχθεί έξω από αυτή. Και ο ίδιος κάνει χρήση αυτών των τάσεων για να επιτύχει το σκοπό του, είτε αυτός αφορά στην πανελλήνια εκστρατεία είτε στον εσωτερικό ανασχηματισμό. Στην *Ελένη* (17), για παράδειγμα ο Ισοκράτης λέγει ότι ο Δίας έπλασε την φύση της *περίβλεπτον καὶ περιμάχητον*⁴⁴, γιατί γνώριζε ότι η διάκριση και η δόξα δεν εκπηγάσουν από την ειρήνη, *ἐκ τῆς ἡσυχίας*, αλλά από πολέμους και αγώνες, ενώ στον *Περὶ*

⁴² Βλ. Long (1970) 121-39 και κυρίως 123-6. Ο Adkins απαντά με το άρθρο του α. (1971) 1-14. Βλ. επίσης Morris (1986) 116 κ.ε., ειδικά 126. Επίσης βλ. και Finkelberg (1998) 14-28.

⁴³ Heilbrunn (1975, ελλην. μετάφρ. 2003) 368.

⁴⁴ Πβ. Πλ. *Πολ.* 386c3-5 όπου το *εἶδωλον* της Ελένης χαρακτηρίζεται *περιμάχητον*.

Ειρήνης (164) υποστηρίζει ότι η *ήσυχία* είναι ωφελιμότερη από την *πολυπραγμοσύνη* και η *δικαιοσύνη* από την *άδικία*. Η διάκριση των δύο τάσεων χρειάζεται μεθοδολογικά για να δειχθεί ευκρινώς πότε η ανάγκη για συνεργασία προτάσσεται του προσωπικού συμφέροντος, πότε οι στόχοι της πόλεως υπερισχύουν των ατομικών, πότε η ανάγκη για δικαιοσύνη υπερισχύει της ανάγκης για επιτυχία. Σε αυτές τις περιπτώσεις μιλούμε για συνεργατική συμπεριφορά και ιδιαίτερα όταν ο Ισοκράτης προσπαθεί να πείσει ότι ο *άγαθος* για να είναι *άγαθος* πρέπει να είναι *δίκαιος*, *σώφρων*, *φιλόανθρωπος*, *πράος* και να κατέχει γενικότερα αξίες οι οποίες λαμβάνουν υπόψη τα συμφέροντα των άλλων, παρόλο που στην πραγματικότητα τα κίνητρα παραμένουν ανταγωνιστικά. Αυτή είναι η σημαντικότερη διαφοροποίηση του Ισοκράτη από τις αξίες, όπως αυτές περιγράφονται από τον Adkins, διότι, όπως αναφέραμε, είναι κοινά αποδεκτό, ακόμη και από τους επικριτές του Adkins, ότι στα Ομηρικά έπη, ο *άγαθος* δεν χρειάζεται να είναι *πεπνυμένος*, *πινυτός* ή *δίκαιος*.

Ένα άλλο σημείο της κριτικής που δέχεται ο Adkins από τον Long είναι αυτό της ιστορικότητας των επών και της ορθότητας της μεθόδου συναγωγής κοινωνιολογικών συμπερασμάτων από ένα λογοτεχνικό έργο⁴⁵. Η χρήση των ποιημάτων ως άμεσης πηγής για την συναγωγή κοινωνιολογικών συμπερασμάτων φυσικά απαιτεί προσοχή, σύγκριση και μεθοδικότητα. Ανεξάρτητα από την ιστορικότητα των επών, των προσώπων και των γεγονότων η κοινωνία που απεικονίζεται σε αυτά, οι θεσμοί, οι αξίες, οι αντιλήψεις είναι τόσο συνεπείς, ώστε είναι δυνατό να βασίζονται σε μια εμπειρία κοινωνική. Η ομηρική, λογοτεχνική κοινωνία και τα γεγονότα της ομηρικής ζωής στα οποία αναφέρεται η προσέγγιση του Adkins και που περιέχονται στον *Κόσμο του Οδυσσέα* του Finley, ακόμη και αν δεν ήταν ιστορικά, καθόρισαν τις μετέπειτα αξίες και συμπεριφορές, εφόσον θεωρήθηκαν πραγματικά από τους Έλληνες των επόμενων αιώνων⁴⁶.

3.3 Τιμή και φιλότις

Μία πολύ σημαντική έννοια στο ομηρικό σύστημα αξιών είναι αυτή της *τιμής*, της δημόσια αναγνώρισης της υπεροχής του. Η *τιμή* στον Όμηρο είναι ένα αναγκαίο συστατικό της ίδιας της ζωής με την πιο υλική σημασία της λέξης⁴⁷. Ο *άγαθος* έχει περισσότερη *τιμή* και

⁴⁵ Βλ. ενδεικτικά τις διαφωνίες των Long (1970) 137, σημ. 58 και Snodgrass (1974) 114-125 και τις αντίθετες απόψεις των Adkins (α. 1971) 1-2 και Donlan (1982) 172.

⁴⁶ Βλ. Περυσινάκης (2012) 22.

⁴⁷ Ο Φοίνικας στην *Ιλιάδα* (9.601 κ.ε.) διακρίνει αυτήν την υλική όψη της *τιμής* από αυτήν της υπόληψης. Η *τιμή* χαρακτηρίζεται από ξεχωριστές υλικές προσφορές και δώρα. Ο Σαρπηδών συνδέει τον έγγειο πλούτο και

η *τιμή* συνοδεύεται από γενναιότητα, κοινωνική θέση, επιτυχία και πλούτο και αξιολογείται με όρους υλικών αγαθών, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι είναι μόνο υλικά αγαθά. Η *τιμή* πρακτικά σημαίνει όλα όσα διαφοροποιούν τη ζωή ενός *ἀγαθοῦ* από τη ζωή ενός *κακοῦ*, και σε αυτά περιλαμβάνονται και η κοινωνική υπόσταση, το γόητρο, τα δικαιώματα⁴⁸. Η συνεχής επιδίωξη της *τιμῆς* στους μετέπειτα αιώνες και στο πλαίσιο της δημοκρατικής πόλεως γίνεται *φιλοτιμία*. Στον Ισοκράτη η *φιλοτιμία* εντάσσεται στις ανταγωνιστικές αξίες, ακόμη και όταν υπηρετεί σε συνεργατικό πλαίσιο τους σκοπούς της πόλεως⁴⁹.

Καθώς η ύπαρξη του *ἀγαθοῦ* εξαρτάται από την *τιμή* του, την ύπαρξη του *οἴκου* του, των υπαρχόντων του και των ανθρώπων που τον αποτελούν και, αντίστροφα, όλα αυτά εξαρτώνται από την επιτυχία του ίδιου και την ικανότητά του να διατηρεί τα κεκτημένα του, ο ομηρικός *ἀγαθός* χρειάζεται συμμάχους, ανθρώπους με τους οποίους θα αναπτύξει σχέσεις και συνεργασίες για να μπορέσει να επιβιώσει. Τους συμμάχους αυτούς τους αποκτά με ευεργεσίες, παρέχοντας ωφέλεια με έμπρακτο τρόπο και σε υλικό επίπεδο⁵⁰. Η *φιλία* απαιτεί ευεργεσία, *χάριν* και *δῶρον* και αυτά απαιτούν ανταπόδοση και *ἀντίδωρον*, μια συμπεριφορά που μένει σταθερή σε όλο το μήκος της αρχαίας ελληνικής γραμματείας.

Η λέξη *φίλος* και η λέξη *φιλότης* που περιγράφουν και χαρακτηρίζουν τις παραπάνω σχέσεις απαιτούν συνεργασία και δηλώνουν συνεργατικές αξίες, όμως και σε αυτές υπάρχει η απαίτηση για αποτελέσματα ανεξαρτήτως των προθέσεων. Στο πλαίσιο αυτής της σχέσης εξάρτησης του *ἀγαθοῦ* από τους φίλους του αναπτύχθηκε η ηθική και πολιτική αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων με ανταγωνιστικά κριτήρια, σύμφωνα με την οποία το *ὠφελειν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* αποτελεί υποχρέωση και καθήκον⁵¹, μια συμπεριφορά που απαντά σε όλη την ελληνική λογοτεχνία, και υπό προϋποθέσεις ισχύει ακόμη στη νεοελληνική ηθική.

Η συμπεριφορά αυτή στην παραδοσιακή ηθική συνδέεται με τη δικαιοσύνη, καθώς η ουσία της σχέσης της φιλότητας είναι συνεργατική και ταυτόχρονα το *ὠφελειν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* διατηρεί από την παραδοσιακή έννοια της δικαιοσύνης το στοιχείο του οφειλόμενου, του τι οφείλεται σε κάποιον ανάλογα με τις απαιτήσεις της *δίκης*. Σε αυτό

την τιμητική θέση στο τραπέζι με την υποχρέωση της μάχης στην πρώτη γραμμή (*Ιλ.* 12.310 κ.ε.) και ο Αγαμέμνων λαμβάνει ξεχωριστό μερίδιο στα λάφυρα (*Ιλ.* 166-7).

⁴⁸ Adkins β. (1960) *passim*.

⁴⁹ Για την έννοια της *φιλοτιμίας* βλ. Whitehead (1983) 55- 74 και (1993) 37-75, Αλεξίου (1995) για τις έννοιες *δόξα* και *τιμή* στον Ισοκράτη και ειδικά σσ. 47-49 και (2010) 68-69 και Wilson (2000) για τη σύνδεσή της με τις *λειτουργίες*.

⁵⁰ Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 50-52.

⁵¹ Πβ. Blundell (1989) 26-31.

το πλαίσιο, στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, όταν ο Πλάτων σκιαγραφεί τις παραδοσιακές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης, για να τις απορρίψει στη συνέχεια, ο Σωκράτης ρωτά τον Πολέμαρχο ποιά τέχνη που δίνει τί και σε ποιούς θα μπορούσε να ονομαστεί δικαιοσύνη, και η δικαιοσύνη ορίζεται ως *ή (τέχνη) τοῖς φίλοις τε και ἐχθροῖς ὠφελίας τε και βλάβας ἀποδιδούσα* (332d) και λίγο αργότερα ως *τὸ τοῦς φίλους εὖ ποιεῖν και τοῦς ἐχθροῦς κακῶς* (332d) και μάλιστα *ἐν τῷ προσπολεμεῖν και ἐν τῷ συμμαχεῖν* (332e5)⁵².

3.4 Τα αποτελέσματα της χρήσης της ἀρετῆς ως μη ηθικού ὄρου

Στο σύστημα αξιών που έχουμε περιγράψει δεν υπήρχαν ηθικές αρχές κοινά αποδεκτές και από μόνες τους επιθυμητές, οι οποίες να λήγουν μια διαφωνία που προκαλείται λόγω των συγκρουόμενων αξιώσεων που εγείρουν τα πρόσωπα το ένα έναντι του άλλου. Η δικαιοσύνη δεν εκτιμάται περισσότερο από την ανταγωνιστική ἀρετή και την επιτυχία, και ακόμη περισσότερο ο χαρακτηρισμός ἀγαθός δεν προϋποθέτει την ιδιότητα του δικαίου⁵³. Αυτό σημαίνει ότι, όταν οι υπηρεσίες που προσφέρει ένας ἀγαθός στο κοινωνικό ή πολιτικό σύνολο στο οποίο ζει, είναι σπουδαίες και καθοριστικές για την ύπαρξη και επιβίωση του συνόλου αυτού, οι αξιώσεις της δικαιοσύνης μπορούν να αγνοηθούν. Και στην περίπτωση αυτή είναι πράγματι δύσκολο να τεθούν ὅρια στις ανταγωνιστικές επιδιώξεις ενός που χρησιμοποιεί τα πλεονεκτήματα της ισχύος του⁵⁴.

Επιπλέον, ο ἀγαθός και η ἀρετή επιδοκίμαζαν πάντοτε τις ικανότητες που πρέπει να επιδεικνύονται στη διοίκηση, όμως οι δημοκρατικές απαιτήσεις δεν επέτρεπαν να θεωρηθεί ότι επειδή κάποιος ήταν ἀγαθός ήταν και έτοιμος να διοικήσει αποτελεσματικά. Έπρεπε

⁵² Η φιλία συνδέεται με τη δικαιοσύνη και στον *Αλκιβιάδη* I, όπου ο Σωκράτης, ελέγχοντας την ικανότητα του νεαρού Αλκιβιάδη να συμβουλευσει τους Αθηναίους, του λέγει ότι, οι συμβουλές σχετικά με τον πόλεμο ή με την ειρήνη είναι στην πραγματικότητα γνώση του δικαίου και του αδικού και ότι, κάποιος που διανοείται παριέναι συμβουλευσών Αθηναίους πρέπει να έχει *εὐβουλία* (106c4). Η *εὐβουλία* ορίζεται ως η *ἐπιστήμη πολιτείας κοινωνούντων* (125e4) και στην ερώτηση τι είναι αυτό το οποίο *τὴν πόλιν εἰς τὸ ἄμεινον διοικεῖν και σώζεσθαι* (126a4) ο Αλκιβιάδης απαντά: *Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ὅταν φιλία μὲν αὐτοῖς γίνηται πρὸς ἀλλήλους, τὸ μισεῖν δὲ και στασιάζειν ἀπογίνηται*, δηλαδή η *ὁμόνοια* (127d1 – 5) και η *ὁμόνοια* αποκτιέται με την *φιλία* και, η φιλία με τη σειρά της όταν ο καθένας πράττει δίκαια και *δίκαια δὲ πράττουσιν ἢ ἄδिका, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν*, αυτό δηλαδή που αποτελεί και τον ορισμό της δικαιοσύνης στην *Πολιτεία*: *Τοῦτο οἶνον κινδυνεύει τρόπον τινὰ γινόμενον ἢ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν* (433b).

⁵³ Το ζήτημα δεν αναπτύσσεται εδώ, καθώς κρίθηκε σκόπιμο να συζητηθεί αναλυτικά στο δεύτερο μέρος της διατριβής στο οποίο εξετάζεται η έννοια της δικαιοσύνης.

⁵⁴ Adkins (1972, 2010 ελλην. μετάφρ.) 237, (1960) passim.

πλέον, μέσα στο πλαίσιο της πόλεως, να κατέχει την πολιτική *ἀρετή* και να είναι *ἀγαθός* πολίτης, και οπωσδήποτε ήταν ευκολότερο να προσαρτηθεί η δικαιοσύνη στις αρετές ενός *ἀγαθού* πολίτη, εφόσον αυτή συντελούσε στην ευημερία της πόλεως. Οι αξιώσεις όμως του *ἀγαθού* παρέμεναν και η λύση θα βρισκόταν μόνο στην αλλαγή των όρων επιδοκιμασίας του *ἀγαθού* και στην ταύτιση του *ἀγαθού* με το ηθικά ορθό και το *δίκαιο* ώστε να προσαρτηθεί η δικαιοσύνη στην *ἀρετή*.

Καθώς η *ἀρετή* σταδιακά διακρίνεται στα μέρη που τη συνιστούν (καταγωγή, πλούτος, ανδρεία, σοφία) οι στοχαστές προκρίνουν ως σημαντικότερο μέρος εκείνο που κάθε φορά ταιριάζει στον στόχο ή στις συνθήκες⁵⁵. Αυτή η κάθετη διαφοροποίηση στα χαρακτηριστικά που επαινούνται ως κατεξοχήν *ἀρετή* θα συντελέσει αποφασιστικά στην ηθικοποίησή του όρου, ειδικά όταν οι στοχαστές του τετάρτου αιώνα θα προκρίνουν ως *ἀρετή* διευρυμένα ηθικά μέρη της. Ωστόσο, η προσάρτηση της δικαιοσύνης στην *ἀρετή* δεν ήταν εύκολη, καθώς για να αντικατασταθεί ο *ἀγαθός* απαιτούνταν ένας όρος εξίσου επιθυμητός και συνδεδεμένος ανέκαθεν με τους *ἀγαθούς*, ο οποίος να μην είναι αμιγώς ηθικός, αλλά ούτε και αμιγώς κοινωνικός ή πολιτικός. Ο όρος αυτός ήταν ο όρος *φρόνιμος*, ο οποίος επαινούσε μεν τα αποτελέσματα της παραδοσιακής *ἀρετής*, αλλά ελάμβανε υπόψη και τις προϋποθέσεις της ηθικής αρετής και χαρακτήριζε πλέον, στη θέση του *ἀγαθού*, τον νέο τύπο του ανθρώπου που χρειαζόταν περισσότερο η κοινωνία για να επιβιώσει⁵⁶.

Η χρήση της *φρονήσεως* και του *φρονίμου* σε σύνδεση με την έννοια της δικαιοσύνης δεν είναι νέα. Ήδη στον Όμηρο η ικανότητα γνώσης είναι σύστοιχη με την έννοια της *δίκης*. Στην *Οδύσσεια* η γνώση της *δίκης* συνδέεται με την οργανωμένη κοινωνία. Αφήνοντας ο Οδυσσεύς την χώρα των Κικόνων, τον τελευταίο σταθμό της «πραγματικότητας» του

⁵⁵ Η *ἀρετή* από τα ομηρικά έπη κιάλας έχει αρχίζει να επιμερίζεται και κάποιος μπορεί να είναι *βοήν ἀγαθός* ή *βουλῆ ἄριστος*. Από τον Ησίοδο προς τον έκτο αιώνα η *ἀρετή* συνεχίζει να επαινεί την υπέρτατη αξία, αρχίζει όμως να διαφαίνεται η προσπάθεια να ελεγχθούν τα μέσα τα οποία διέρχεται κάποιος για να την αποκτήσει. Στον Τυρταίο και στον Καλλίνο η *ἀρετή* επιμερίζεται στην πολεμική γενναιότητα και στην αυτοθυσία στον πόλεμο. Στον Ξενοφάνη η κατεξοχήν *ἀρετή* είναι η πολιτική φρόνηση και ο φρόνιμος λόγος που ωφελεί την πόλη και αυξάνει τον πλούτο της. Στον Σόλωνα την ευνομία στην πόλη την εγγυάται η δικαιοσύνη και η αποφυγή της ύβρεως. Ο Αλκαίος διαχωρίζει πρώτη φορά την *ἀρετή* από την αριστοκρατική καταγωγή και αναγνωρίζει τη σημασία του πλούτου για να είναι κανείς *ἀγαθός*. Και ο Θέογνης, όταν πλέον πολλοί παλαιοί *κακοί*, έχουν αποκτήσει πλούτο, αναγκάζεται να διαχωρίσει τον πλούτο από την *ἀρετή*, βλ. Adkins (1972, 2010 ελλην. μετάφρ.) σσ. 59-122, Schmidt (ελλην. μετάφρ. 1901) 358-359 και Περυσινάκης (2012) 47, 421-22 και *passim*.

⁵⁶ Adkins (1960) 192.

ταξιδιού του, περνά στο χώρο του εξωπραγματικού⁵⁷. Ύστερα από εννιά μέρες ταξιδιού φθάνει στη χώρα των Λωτοφάγων και αμέσως μετά στη γη των Κυκλώπων. Όταν ο Οδυσσέας αφηγείται αυτήν την περιπέτεια, το πρώτο που αποκαλύπτει για τους Κύκλωπες είναι ότι είναι *ὑπερφίαλοι* και *ἀθέμιστοι*, στη γη τους δεν υπάρχουν *οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες* (9.106, 112) και στη συνέχεια χαρακτηρίζει τον Πολύφημο *ἄγριον, οὔτε δίκας εἶδόντα οὔτε θέμιστας* (9.215)⁵⁸. Ο κόσμος των Κυκλώπων βρίσκεται σε αντιθετική θέση και σχέση με τις ανθρώπινες κοινωνίες που περιγράφονται στην *Ιλιάδα* και στην *Ὀδύσεια*. Η Ιθάκη μόνο είναι κατά ένα τρόπο μια Κυκλώπεια, όπου δεν υπάρχουν *θέμιστες*, δεν γίνονται συνελεύσεις, δεν ισχύουν οι νόμοι της *ξενίας*, και οι μνηστήρες, οι οποίοι, όπως και ο Πολύφημος, κατατρώγουν τα απαγορευμένα δεν είναι *νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι* (2.282)⁵⁹.

Στην *Ιλιάδα* οι έριδες πρέπει να διευθετούνται με βάση τη *δίκη* και οι βασιλείς πρέπει να γνωρίζουν και να αποδίδουν ορθά *τὰς θέμιστας* (1.238, 2.206, 9.99, 16.387). Το σκήπτρο, σύμβολο εξουσίας, σημείο της *θέμιστος*, της νόμιμης δηλαδή διαδικασίας δίνεται διαδοχικά στο κάθε ομιλητή της συνέλευσης για να εκφράσει τη γνώση και τις απόψεις του μεταξύ ίσων. Η γνώση της *δίκης* διακρίνει τους *ἀγαθοὺς* από τους *κακοὺς* και είναι χαρακτηριστικό άλλωστε το επεισόδιο με τον Θερσίτη ο οποίος, *ἀμετροεπής* και *αἴσχιτος*, μίλησε χωρίς να του έχει δοθεί το σκήπτρο (*Ιλ.* 2.211 κ.ε.). Ακόμη και όταν πρόκειται για χαρακτηρισμό θεών, ο φιλοπόλεμος Άρης, χαρακτηρίζεται από την Ήρα, *ἄφρων, ὃς οὔ τινα οἶδε θέμιστα* (5.761) σε ένα χωρίο στο οποίο συνδέονται η *φρόνησις*, η γνώση και η *θέμις*.

Στα Θεογονίδια η ελεγεία στ. 53-68 περιγράφει την πολιτική κατάσταση κατά την οποία οι *ἀγαθοὶ* έχουν ανατραπεί από τους *κακοὺς* και τώρα εκείνοι που προηγουμένως *οὔτε δίκας ἤδεσαν οὔτε νόμους* είναι πια οι *ἀγαθοὶ* και συνδέει τη *δίκη* με τη γνώση. Στις ελεγείες του Σόλωνα η σύνδεση *δίκης*, γνώσης και *φρονήσεως* εμφανίζεται με μεγαλύτερη σαφήνεια. Οι ηγεμόνες του δήμου στην ελεγεία 4W² κατακρίνονται για τον *ἄδικον νόον* που παραβαίνει τη *δίκη*. Αιτία είναι η έλλειψη ικανότητας γνώσης και ορθής πρόβλεψης που τονίζεται γενικά στον Σόλωνα και που εκφράζεται με τον όρο *γνωμοσύνη* (16W) που δηλώνει την αφηρημένη

⁵⁷ Αυτή είναι η μόνη από τις περιπέτειες των *Απολόγων* του Οδυσσέα που τοποθετείται σε πραγματικό χρόνο και σε υπαρκτό τόπο. Η περιπέτεια στο νησί των Λωτοφάγων εισάγει τον ήρωα στον κόσμο του μη ανθρώπινου.

⁵⁸ Αξιοσημείωτο είναι ότι ο ίδιος ο Οδυσσέας υπακούοντας, όχι στην *μητιν* αλλά στον ηρωικό κώδικα τιμής θα δώσει ισχύ στην κατάρα του Πολύφημου, βλ. Γκάρτζιου - Τάττη /Βέικου (2004) 193.

⁵⁹ Για το ζήτημα της σύγκλησης της συνελεύσεως από τον Τηλέμαχο στην Ιθάκη, βλ. Finley (1954, ελλην. μετάφρ. 1998² 95 κ.ε.

ιδιότητα του επιθέτου *γνώμων*, που έχει την ικανότητα να εκφέρει πολιτική γνώμη⁶⁰. Ο *ἄρτιος* και *πινυτὸς νόος* υπογραμμίζεται στον Σόλωνα για την σημασία του στην ορθή πολιτική συμπεριφορά των πολιτών και την αποφυγή της αδικίας, και αυτή ακριβώς η ιδέα γίνεται θεμελιακή στον Ισοκράτη, όπου η σύνδεση *φρονήσεως* και *δικαιοσύνης* διακρίνει ως πολιτική συμπεριφορά τους *ἀγαθούς* από τους *κακούς* και γίνεται σύμβολο του πνευματικού ελιτισμού που προτείνει, υπονομεύοντας τις αξιώσεις της καταγωγής, του πλούτου και της ανδρείας.

Η σύνδεση της *φρονήσεως* με τη *δικαιοσύνη* συνεχίζεται στον Ισοκράτη και αποκτά ιδιαίτερη θέση στο έργο του ως έκφραση της προσπάθειάς του να εντάξει συνεργατικές αξίες στην *ἀρετή*. Η αρετή της *φρονήσεως*, γίνεται η θεμελιώδης αρετή του Ισοκράτη ως διδασκάλου και συμβούλου και η ιδιότητα, την οποία ο Ισοκράτης προσπάθησε να ταυτίσει με την *ἀρετή* και τον *ἀγαθό*, τόσο μέσω της αυτοαναφορικής χρήσης όσο και των ηθικών και πολιτικών παραινέσεών του. Αν αποδεικνυόταν ότι ο *φρόνιμος*, αυτός δηλαδή που είχε *φρόνησιν*, ήταν ικανός να κρίνει για το *καλὸν* και το *συμφέρον*, ο Ισοκράτης χρησιμοποιώντας παραδοσιακή και αποδεκτή γλώσσα, θα μπορούσε εύκολα να εντάξει στον *ἀγαθὸ* και στην *ἀρετή* ιδιότητες ή συμπεριφορές που θα ενέκρινε ή θα επέλεγε ένας *φρόνιμος* και αυτό θα συντελούσε στην ηθικοποίηση του όρου και στο να γίνουν η δικαιοσύνη και οι συνεργατικές αξίες προϋπόθεση της *ἀρετῆς*⁶¹. Η άποψη αυτή ενισχύεται από την εξέταση των όρων επαίνου και επιδοκιμασίας που χρησιμοποιούνται στο ισοκρατικό έργο.

4. Οι όροι επαίνου και επιδοκιμασίας

Οι ελληνικές ηθικές αξίες, όπως έχει δείξει η προηγούμενη έρευνα, αντανακλούν την απαίτηση για αυτάρκεια και αυτονομία του ατόμου, του *οἴκου* και της πόλεως και οι αξιολογικοί όροι επαινούν εκείνες τις πολιτικές και ηθικές συμπεριφορές οι οποίες τα εξασφαλίζουν. Με αυτά τα δεδομένα οι όροι που περιγράφουν τις ηθικές αξίες, αλλά και οι ηθικές αξίες καθαυτές, δε θα μπορούσαν να διαχωριστούν από τις πολιτικές αξίες και από τους πολιτικούς όρους αντίστοιχα.

Αναλυτικότερα, ο πιο σημαντικός όρος επιδοκιμασίας στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία και προσδιοριστικός της αριστοκρατικής τάξης είναι ο όρος *ἀγαθός*. Οι *ἀγαθοί* δηλώνονται

⁶⁰ Για την ιδέα της *γνωμοσύνης* και τα χωρία στα οποία τονίζεται η έννοια της γνώσης βλ. Περυσινάκης (2012) 293, 345, 448-9.

⁶¹ Αυτό αποτελεί το θέμα το βασικό θέμα του πρώτου μέρους της διατριβής, όπου και αναλύεται.

και με τους όρους *γνώριμοι, καλοί κάγαθοί, χαριέντες, ἄριστοι, εὐδαίμονες, χρηστοί, ἐσθλοί, δυνατοί, βέλτιστοι, σπουδαῖοι, εὐγενεῖς*. Αντίθετα οι όροι *κακός, φαῦλος, πονηρός, μοχθηρός* δηλώνουν τις ακριβώς αντίθετες ιδιότητες. Ο Αριστοτέλης παραθέτει ένα κατάλογο των προστατών του δήμου και των προστατών των *γνωρίμων* ή *ἐπιφανῶν* ή *εὐπόρων* ή *ἐπιεικέων* (*Αθ. Πολ.* 28.2-3) και το *γνώριμος* σταθερά αντιτίθεται στο *πλήθος* (*Αθ. Πολ.* 2.1, 5.1-2)⁶². Ο Donlan έχει καταγράψει και αναλύσει μια κύρια κατηγορία κοινωνικοπολιτικών όρων που εντοπίζονται στα κείμενα από τον 8ο έως τον 5ο αιώνα και έχει προσφέρει συμπεράσματα για τη σχέση ανάμεσα στη χρήση των όρων και την πολιτική προπαγάνδα της Αθήνας του 5ου αιώνα. Με τον όρο *κοινωνικοπολιτικό λεξιλόγιο* εννοούνται οι όροι ή οι εκφράσεις, οι οποίοι μπορούν να χαρακτηρίζουν ομάδες ή άτομα, επιβεβαιώνοντας ρητά ή υπονοώντας πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό επίπεδο. Κατά την πρόιμη αρχαϊκή εποχή (Όμηρος, Ησίοδος, Όμηρικοί ύμνοι) οι όροι εν χρήσει είναι *ἀγαθός, ἐσθλός, ἄριστος, εὐγενής, κακός, χείρων, δειλός, δῆμος, λαός, πλήθος*. Κατά τον 6^ο και 7^ο (Θέογνις, Βακχυλίδης, Σιμωνίδης, Πίνδαρος) και τον 5^ο αιώνα (Αισχύλος, Σοφοκλής, Ευριπίδης) οι όροι επιδοκμασίας και οι αντίθετοί τους παραμένουν, ως επί το πλείστον ίδιοι. Κατά τον 4^ο αιώνα (Ισοκράτης, Δημοσθένης, Λυσίας, Πλάτων) στους παραδοσιακούς όρους προστίθενται και νέοι: *γενναῖος, γεννάδας, ἀγενής, δυσγενής, βελτίων, βέλτιστος, χρηστός, χρήσιμος, ἄχρηστος, δεξιός, ἐπιεικής, σῶφρων, μοχθηρός, φαῦλος, πονηρός, εὐπορος, χρήματα ἔχων, παχύς, πλούσιος, ἄπορος, πένης, ὀλίγοι, ὀλιγαρχικός, δῆμος, ὄχλος, πλείονες, πλήθος, πολλοί, χαρίεις, δυνατός, ἐπιφανής, εὐδαίμων, γνώριμος, καλός κάγαθος, μέγας*⁶³.

Η έρευνα στο λεξιλόγιο του Ισοκράτη όσον αφορά τους όρους επαίνου και επιδοκμασίας δείχνει την προσπάθειά του να συνδέσει την *ἀρετήν* με τη *φρόνησιν* και να ιεραρχήσει εκ νέου τα μέρη της *ἀρετῆς* ή αλλιώς τις ιδιότητες που καθιστούν κάποιον *ἀγαθό*. Ο *ἄριστος* και ο *ἐσθλός* δεν απαντούν στο ισοκρατικό corpus. Η απουσία του *ἐσθλός* δικαιολογείται επειδή ο όρος είναι περισσότερο ποιητικός, αλλά η απουσία του *ἄριστος* οφείλεται, όπως παρατηρεῖ ο Azoulay, στις αρνητικές συνδηλώσεις του όρου κατά το τέλος του 5^{ου} αιώνα και τις αρχές του 4^{ου}, καθώς συνδέεται με την ολιγαρχική ιδεολογία, γεγονός που εξηγεί την αποφυγή της χρήσης του από τον Ισοκράτη⁶⁴. Ο παραδοσιακός όρος *ἀγαθοί*

⁶² Βλ. Schmidt τομ. I (ελλην. μετάφρ. Δ 1901) 358- 364, Ober (1989) 13-14 και Azoulay (2012) 19-43. Επίσης Donlan (1978).

⁶³ Donlan (1978).

⁶⁴ Azoulay (2010) 26. Ο Azoulay επεκτείνοντας την έρευνα του Ober (1989) σχετικά με τη χρήση των όρων που δηλώνουν την αριστοκρατία στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, εξετάζει τους όρους που δηλώνουν υπεροχή

μόνος του απαντά δεκατρείς φορές (*Πρὸς Δημ.* 22, 29, *Νικ.* 7, 57, 61, *Πανηγ.* 82 (2 φορές), *Εὐαγ.* 5, 11, *Ἀρχιδ.* 101, *Ἀντιδ.* 94, 99, 225) και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία καθώς δείχνει την αποφυγή της χρήσης του και την αντικατάστασή του με όρους επιδοκμασίας που δηλώνουν διανοητική αρετή. Ο όρος *βέλτιστοι* είκοσι τέσσερις φορές (*Πρὸς Δημ.* 20, *Πρὸς Νικ.* 16, 45, *Νικ.* 15,39, *Ἐλ.* 33, *Ἀρχιδ.* 64, *Εἰρ.* 72,79, 119, *Ἀρεοπ.* 22,39,73, *Ἀντιδ.* 231, 290, 318, *Παναθ.* 109, 125, 133, 143, 148, *Ἐπιστ.* 7.4). Οι *καλοὶ κάγαθοι* χρησιμοποιούνται είκοσι δύο φορές, οι *χρηστοὶ* ένδεκα, οι *σπουδαῖοι* οκτώ, οι *ἐπιεικεῖς* εννέα και λιγότερο συχνά χρησιμοποιούνται όροι που επαινούν την καταγωγή (*καλῶς γεγόνασι*) ή τον πλούτο (*οἱ εὐποροὶ*, *οἱ πλουτοῦντες*, *οἱ ἔχοντες*). Αντίθετα, οι όροι επιδοκμασίας οι οποίοι επαινούν την υπεροχή του πνεύματος και συνδέονται με την αρετή της *φρονήσεως* απαντούν σημαντικά συχνότερα. Ἐτσι οι *εὐφρονοῦντες* απαντούν τριάντα φορές⁶⁵, οι *νοῦν ἔχοντες* είκοσι μία⁶⁶ και οι *φρόνιμοι* είκοσι φορές⁶⁷ και συχνά σε συνδυασμό με το *βέλτιστος*. Η *φρόνησις* εμφανίζεται στον *Πρὸς Δημόνικον* 6, στον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* 2, στον *Βούσιριν* 21, στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* 71, 84, 207, 209, 250, 271, 294, στον *Παναθηναϊκὸν* 32, 82, 127, 138, 159, 196, 217, 248 και στις επιστολές 7.1, 8.5, 9.4, 9.7 και το *εὐφρονεῖν* στους λόγους *Ἀρχιδ.* 19, *Φιλ.* 82, *Παναθ.* 178, *Ἐπιστ.* 7.2, 3.2.

Με όλα τα παραπάνω δεδομένα προχωρούμε στο πρώτο μέρος της διατριβής όπου αναπτύσσεται η έννοια *φρόνησις* ως προς τη χρήση της στην σύνδεση της *δικαιοσύνης* με την *ἀρετή*.

στον Ισοκράτη και συμπεραίνει ότι ο Ισοκράτης επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει τα χαρακτηριστικά της *ἀρετῆς*, να εισαγάγει νέους όρους επιδοκμασίας και να ιεραρχήσει εκ νέου τις ιδιότητες του *ἀγαθοῦ*.

⁶⁵*Σοφ.*4, 14, *Ἐλ.*10, 45, *Βουσ.* 15, *Πανηγ.* 9, 25, 107, *Πλατ.* 23, *Πρὸς Νικ.* 28, 46, 50, *Νικ.*16, *Εὐαγ.* 74, *Ἀρχιδ.* 34, *Εἰρ.* 13, 35, *Ἀρεοπ.* 31,54, *Ἀντιδ.*165, 280, *Παναθ.* 32, 112,136, 151, 204, 214, 230, *Ἐπιστ.* 5.2, 7.4.

⁶⁶ Η περίφραση είναι πολύ συχνή στον Ισοκράτη πβ. *Πρὸς Νικ.* 46,53, *Νικ.* 9, *Εὐαγ.*7, *Ἀρχιδ.* 111, *Εἰρ.* 8,13,18,59, *Ἀρεοπ.* 35, 53, *Ἀντιδ.* 23, 128, 203, 301, *Φιλ.* 7,76, 113, *Παναθ.* 218, *Ἐπιστ.* 8.6,9.9.

⁶⁷*Πρὸς Δημον.*15, *Πανηγ.* 48, *Πρὸς Νικ.* 12, 13, 14, 52, *Νικ.* 7, 21, *Ἀντιδ.* 72, 73, 117, 220, 255, *Φίλιπ.* 86, *Παναθ.* 32, 121, 133, 143, 251, *Ἐπιστ.* 7.4. Επίσης ἔξι φορές απαντά το επίρρημα για να δηλώσει το *καλῶς πράττειν*.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΦΡΟΝΗΣΙΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ο πολιτικός ρόλος του Ισοκράτη: διδάσκαλος και σύμβουλος (Αντιδ. 95)

1. Εισαγωγή

Ο Ισοκράτης στον λόγο του *Περί Αντιδόσεως* αναφέρει ότι τού προσφέρθηκε τέτοια παιδεία, ώστε να γίνει *έπιφανέστερος και γνωριμώτερος* ανάμεσα στους συμπολίτες του (Αντιδ. 161)¹. Περίπου το 393/2 πρώτος άνοιξε την δική του σχολή², στην οποία δίδαξε για σχεδόν μισό αιώνα με τεράστια επιτυχία ασκώντας μεγάλη επιρροή στους πλούσιους και πολιτικά φιλόδοξους μαθητές του (Αντιδ. 224-6, [Πλουτ.] *Ηθ.* 837c, 838). Μέσω της σχολής του και της συγγραφικής δραστηριότητάς του ο Ισοκράτης έγινε ένας από τους πλουσιότερους δασκάλους της εποχής του και ένας από τους πρώτους Έλληνες που πλούτισε από το συγγραφικό του ταλέντο³. Στο έργο του εντοπίζεται η ακατάπαυστη προσπάθειά του να αποκτήσει μια ξεχωριστή θέση στη σύγχρονη πνευματική και πολιτική ζωή της Αθήνας, αλλά και του ευρύτερου ελληνικού χώρου, καταλαμβάνοντας ένα χώρο ανάμεσα σε εκείνον των σοφιστών και σε εκείνον που ανήκε στον Σωκράτη και την πλατωνική φιλοσοφία⁴.

Όπως σημειώνει ο Usher, ο Ισοκράτης ήταν γεμάτος αντιθέσεις, ήταν ένας άνδρας που παλούσε πρακτική γνώση, ταυτιζόταν δηλαδή με τη σύγχρονή του έννοια του σοφιστή, αλλά ταυτόχρονα επιτίθετο στους σοφιστές. Στρεφόταν εναντίον της δικανικής ρητορικής, και όμως από τη συγγραφή δικανικών λόγων κέρδισε αρχικά τα προς το ζην. Και κυρίως, ενώ το μέσο επικοινωνίας του ήταν ο λόγος, αρνήθηκε να τον εκφέρει δημόσια και περιορίστηκε στη μετάδοση γραπτών κειμένων σε ένα κλειστό κύκλο μαθητών⁵. Και παρά την

¹ Για τις βιογραφικές πληροφορίες του Ισοκράτη βλ. τον λόγο *Περί Αντιδόσεως*, Διον. Αλικ. *Ισοκρ.*, [Πλουτ.] *Ηθ. Βίοι δέκα ῥήτ.* και Mandilaras (2003) και Norlin τομ. I (1928) ix-xii. Οι όροι *έπιφανέστερος και γνωριμώτερος* καθιστούν φανερό ότι ο Ισοκράτης ενέτασε τον εαυτό του στους *άγαθούς*.

² Ο [Πλουτ.] *Ηθ.* 837b σώζει την παράδοση ότι η πρώτη σχολή του Ισοκράτη βρισκόταν στη Χίο και είχε εννέα μαθητές, συνεπώς, εάν αυτό συνέβη λίγα χρόνια μετά τον τελευταίο δικανικό του λόγο, η Αθηναϊκή σχολή του δεν μπορεί να λειτούργησε πριν από το 388, βλ. Usher (1999) 296. Η παράδοση αυτή έχει γίνει αποδεκτή αλλά με κάποιες επιφυλάξεις που προκύπτουν από την παρατήρηση του Ισοκράτη στην επιστολή προς τα παιδιά του Ιάσονα (2.6) ότι θα ήταν παράξενο ένας άνθρωπος που έμεινε ήσυχος όλη τη ζωή του να άρχιζε τα ταξίδια στη γεροντική του ηλικία. Για το θέμα βλ. Dobson (1919) 128 και Blass (1874) 16-17.

³Ford (1993) 36-37.

⁴ Τις θέσεις του σχετικά με τη διαφοροποίησή του από τους σοφιστές και από την Σωκρατική και Πλατωνική διδασκαλία και μαζί την υπεράσπιση της ισοκρατικής παιδείας τις αναπτύσσει εκτενώς στους λόγους του *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* και *Περί Αντιδόσεως*.

⁵ Usher (1999) 296.

αδιαμφισβήτητη επαγγελματική του επιτυχία, τον απασχολούσε συνεχώς η υπεράσπιση του επαγγέλματος που ασκούσε και ιδίως της παιδείας που προσέφερε στους μαθητές του.

Μια από τις αιτίες αυτής της επιμονής του εξηγείται επειδή, προφανώς, ο πλούτος του και ο τρόπος ζωής του είχαν προκαλέσει δυσαρέσκεια στους συμπολίτες του. Ο Ισοκράτης αρνήθηκε τη συμμετοχή του στην πολιτική ζωή της πόλης και αυτή η αποφυγή σήμαινε ταυτόχρονη περιφρόνηση προς το *πλήθος* και τις αξίες του. Η ενασχόληση με την ενεργή πολιτική δεν του ταίριαζε, όπως συχνά ισχυρίζεται στους λόγους του, γιατί δεν είχε ούτε χαρακτήρα ούτε φωνή κατάλληλα για δημόσια ομιλία (*Αντιδ.* 145 και 151 όπου εξηγεί τους λόγους της αποχής του από τα δημόσια αξιώματα πβ. *Παναθ.* 10, *Φιλ.* 81).

Η Τοο και στη συνέχεια η Haskins έχουν υποστηρίξει ότι η προτίμηση του Ισοκράτη στον γραπτό λόγο και η αποχή του από την ενεργή πολιτική ζωή της πόλης, δεν πηγάζουν από φυσική αδυναμία, αλλά από έναν προσεκτικό χειρισμό της δημόσιας εικόνας του και συμπεραίνουν ότι αυτή η αποχή είχε ως αποτέλεσμα να δημιουργήσει για τον εαυτό του την εικόνα του πολιτικά *ἀπράγμονος*⁶. Λαμβάνοντας όμως υπόψη ότι ο ίδιος ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι ήταν πολιτικά *ἀπράγμων* για να είναι *ἐπιεικής* ανάμεσα στους συμπολίτες του (*Αντιδ.* 4), ότι ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς επισημαίνει ότι ο Ισοκράτης επιθυμούσε *δόξης καὶ τοῦ πρωτεῦσαι ἐπὶ σοφία* (*Ισοκ.* 1.19-20) και την αξίωση του Ισοκράτη να είναι διδάσκαλος και σύμβουλος (*Αντιδ.* 95), μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Ισοκράτης δεν επιθυμούσε να μείνει αφανής. Λαμβάνοντας επίσης υπόψη την επιρροή της πλατωνικής *Ἀπολογίας* στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* και τη σχέση του με τον Σωκράτη μπορούμε να υποθέσουμε ότι η άρνησή του να μιλήσει δημόσια στην Εκκλησία του Δήμου και να συμβουλευσει ανακαλεί την αντίστοιχη άρνηση του Σωκράτη (*Πλ. Ἀπολ.* 31c). Επιπλέον, όπως υποστηρίζει ο Αλεξίου, οι γραπτοί λόγοι και η ρητορική του σχολή ήταν τα πεδία της δραστηριότητάς του και η αποχή από την ενεργή ρητορική σκηνή δεν σχετίζονται με κάποια φιλοσοφική απραγμοσύνη. Η φιλοδοξία του ρήτορα είναι ένας σημαντικός παράγοντας ερμηνείας του έργου του και, ανεξαρτήτως αν η αφωνία ήταν αιτία ή αφορμή, ο Ισοκράτης δεν παρέμεινε ούτε άδοξος ούτε αφανής (πβ. *Παναθ.* 11 και *Αντιδ.* 275-6, *Ἐπιστ.* 8.7⁷)⁸.

⁶ Τοο (1995) 74-122, Haskins (2004) 84-103.

⁷ Για το θέμα της γνησιότητας των επιστολών βλ. Van Hook τομ. III (1945) 368 ο οποίος συνοψίζει τις κυριότερες απόψεις για το ζήτημα και ακολουθώντας τους Blass και Benseler θεωρεί γνήσιες όλες τις επιστολές. Για τις επιστολές του Ισοκράτη βλ. και την πρόσφατη διδακτορική διατριβή του Garnjost (2006). Οι επιστολές του Ισοκράτη ανήκουν στο είδος της διδακτικής επιστολογραφίας και στην ευρύτερη περιοχή της παραινετικής λογοτεχνίας, βλ. Συκουτρής (1931, ελλην. μετάφρ. 1988) 51-2.

⁸ Αλεξίου (1995) 132- 158 και (2010) 21-22.

Στον Φίλιππον χαρακτηρίζει τον εαυτό του *φιλότιμον* (12) και παρατηρεί ότι, παρά τη ρητορική του αδυναμία, δεν ανήκει *έν τοῖς ἀπολελειμμένοις ἀλλ' ἐν τοῖς προέχουσι τῶν ἄλλων* (82) (πβ. *Ἐπιστ.* 1. 9). Ο Heilbrunn εξετάζει το παράθεμα αυτό και, παρόλο που αντιλαμβάνεται την παραδοχή της ατολμίας και ρητορικής αδυναμίας ως κριτική της αθηναϊκής εκκλησίας του δήμου και όχι ως πραγματική πληροφορία αυτοβιογραφικής φύσεως, επισημαίνει ότι το μειονέκτημα αυτό εξισορροπείται από ένα άλλο είδος φύσης και δύναμης, μέσα από το οποίο καθοδηγεί πόλεις, μονάρχες και τυράννους⁹.

Στον ίδιο λόγο ο Ισοκράτης ορίζει τον πολιτικό του ρόλο ως εξής:

δεῖ δὲ τοὺς βουλομένους μὴ μάτην φλυαρεῖν, ἀλλὰ προὔργου τι ποιεῖν καὶ τοὺς οἰομένους ἀγαθόν τι κοινὸν εὐρηκέναι τοὺς μὲν ἄλλους ἔαν πανηγυρίζειν, αὐτοὺς δ' ὧν εἰσηγοῦνται ποιήσασθαι τινα προστάτην τῶν καὶ λέγειν καὶ πράττειν δυναμένων καὶ δόξαν μεγάλην ἔχόντων, εἴπερ μέλλουσί τινες προσέξειν αὐτοῖς τὸν νοῦν (13).

Η έκκληση προς τον Φίλιππο χαρακτηρίζεται εδώ με την ταύτισή του ως *προστάτη*. Ο όρος είναι θετικά σηματοδοτημένος και ανακαλεί τον χαρακτηρισμό που αποδιδόταν κυρίως στον Σόλωνα, ο οποίος με ορολογία του ίδιου του Ισοκράτη χαρακτηρίζεται *πρῶτος τοῦ δήμου προστάτης* (Ισοκρ. *Ἀντιδ.* 232, 314, πβ. *Αριστ. Ἀθ. Πολ.* 2.2)¹⁰. Οι θετικοί συνειρμοί της λέξεως μεταφέρονται με αυτή τη ρητορική στον Φίλιππο και στον ίδιο τον Ισοκράτη που τον συμβουλεύει¹¹.

Και στον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως* (226) κάνοντας μνεΐα στους μαθητές που έρχονται από μακριά και πληρώνουν πολλά χρήματα για να διδαχθούν τη φιλοσοφία του (πβ. *Ἐπιστ.* 4.2), υποστηρίζει ότι οι Αθηναίοι πρέπει να φιλοτιμούνται (*φιλοτιμεῖσθαι*) για την προσφορά του στην πόλη. Η χρήση των ρημάτων *προέχω* και *φιλοτιμεῖσθαι*, τα οποία συνδέονται με τις ανταγωνιστικές αξίες, φανερώνει ότι ο Ισοκράτης δεν ήταν διόλου απράγμων, αλλά ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για την πολιτική του θέση μέσα στην πόλη και διεκδικούσε φανερά τον χαρακτηρισμό του *ἀγαθοῦ* πολίτη. Ο Ισοκράτης, ωστόσο, αν λάβουμε υπόψη τα παραδοσιακά κριτήρια *ἀρετῆς*, δε συνδύαζε τον πλούτο με την αριστοκρατική καταγωγή, αντιθέτως ο πατέρας του ασκούσε την τέχνη ενός *δημιουργοῦ*, και ο ίδιος άλλωστε είχε

⁹Heilbrunn (1975, ελλην. μετάφρ. 2003) 345-7.

¹⁰Η φράση *δήμου ἡγεμόνες* στον Σόλωνα (4W²) προλαμβάνει τον χαρακτηρισμό «τοῦ δήμου προστάτης» στην *Ἱστορία* του Θουκυδίδη (2.65.11, 3.75.2, 6.36.2 κ.α.) βλ. Περυσινάκης (2012) 292-3.

¹¹Ο Φίλιππος είναι κλασικό παράδειγμα λόγου που παρόλο που έχει επιστολικό χαρακτήρα, δεν αποτελεί επιστολή και ο Ισοκράτης επανειλημμένα αναφέρει τον Φίλιππο σε κλητική πτώση (1, 10, 17, 23), σε αντίθεση με τις επιστολές του προς τον Φίλιππο βλ. Συκουτρής (1931, ελλην. μετάφρ. 1988) 18.

εργαστεί ως λογογράφος. Επιπλέον, για να έχει αξιώσεις στον τίτλο του *ἀγαθοῦ* ή *ἀγαθοῦ πολίτου* ο Ισοκράτης, σύμφωνα με τις ελληνικές αξίες, έπρεπε να συνεισφέρει στο κοινωνικό σύνολο με συγκεκριμένους τρόπους, αλλά η πολιτική πραγματικότητα του 4^{ου} αιώνα και ο διαχωρισμός των αρμοδιοτήτων των πολιτικών και των στρατιωτικών που είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία των «επαγγελματιών πολιτικών» ρητόρων¹², θα μπορούσε να αποτελεί τροχοπέδη σε αυτήν την προσπάθεια. Ο τρόπος του να συμμετέχει στην πολιτική ζωή της πόλης δεν ενέπιπτε σε καμιά από τις δύο κατηγορίες, ώστε να διεκδικεί τον τίτλο του *ἀγαθοῦ*¹³. Η υπόστασή του όμως ως *διδασκάλου* και *συμβούλου* των *ἀγαθῶν* τού προσέφερε αυτή τη δυνατότητα. Επέλεξε έτσι να ασκεί επιρροή και εξουσία, όχι άμεσα ως ρήτορας¹⁴ στην εκκλησία του δήμου, αλλά εκπαιδεύοντας τους *ἀγαθοὺς* και τους ηγεμόνες και επηρεάζοντας την πολιτική που ασκούσαν. Στην *Ἐπιστ.* 8.10, άλλωστε, τονίζει ότι οι μαθητές του, ακόμη και αν δεν γίνουν στρατηγοί ή ρήτορες, αλλά μιμηθούν τον τρόπο ζωής του, *οὐκ ἡμελημένως διάζουσιν ἐν τοῖς Ἑλλησιν*. Ο Ισοκράτης δεν έγινε ένας απλός δάσκαλος ρητορικής, ο οποίος θα πωλούσε την «τέχνη» του σε ατομικό επίπεδο, αλλά διδάσκαλος και σύμβουλος ηθικών αξιών και πολιτικής συμπεριφοράς της Ελλάδος, δίνοντας στη διδασκαλία του το νόημα της *φιλοσοφίας* και της πνευματικής και ηθικής καλλιέργειας που θα καθιστούσε εξέχουσες προσωπικότητες ικανές να λαμβάνουν ορθές πολιτικές αποφάσεις (*Παναθ.* 11) και τον ίδιο *σπουδαῖον* (*Παναθ.* 8, 15) ανάμεσα στους συμπολίτες του.

Ιδιαίτερα σημαντικό είναι το χωρίο από τον *Περὶ Ἀντιδόσεως* στο οποίο ο ίδιος ορίζει τον ρόλο του με τα εξής:

Ἦν τε γὰρ ὑπολάβητε σύμβουλον εἶναι με καὶ διδάσκαλον τούτων, δικαίως ἂν ἔχοιτέ μοι πλείω χάριν ἢ τοῖς δι' ἀρετὴν ἐν πρυτανείῳ σιτουμένοις· τούτων μὲν γὰρ ἕκαστος αὐτὸν μόνον παρέσχε καλὸν ἀγαθόν, ἐγὼ δὲ τοσούτους τὸ πλῆθος ὅσους ὀλίγῳ πρότερον διῆλθον ὑμῖν (*Ἀντιδ.* 95).

¹²Mossé (1973) 27.

¹³ Στις πολιτικές υποθέσεις οι αριστοκράτες πολίτες ήταν εκείνοι, οι οποίοι αναλάμβαναν ενεργό ρόλο. Στρατηγοί και ρήτορες, κατά κανόνα, ανήκαν στην αριστοκρατία και κανείς Αθηναίος πολιτικός δεν υπήρξε φτωχός ή *κακός*, βλ. Ober (1989) 14.

¹⁴ Ο Arthurs (1993) 1-10 εξετάζει τη χρήση του όρου *ρήτορας* στους συγγραφείς του 5^{ου} και του 4^{ου} αιώνα. Παρατηρεί ότι τον 5^ο αιώνα η λέξη δηλώνει τον άνδρα που ασχολείται με πολιτικές και νομικές υποθέσεις και εκφράζει πολιτικό λόγο. Στους συγγραφείς του 4^{ου} αιώνα ο όρος γίνεται τεχνικός και δηλώνει τον πολιτικό σύμβουλο που απευθύνεται τις συνελεύσεις και στα δικαστήρια. Επίσης, διαπιστώνει ότι η λέξη είχε τόσο αρνητικές όσο και θετικές συνδηλώσεις, καθώς οι σύγχρονοι ρήτορες είχαν πέσει σε δυσμένεια αλλά ο όρος διατηρούσε ακόμη τους απόηχους του παρελθόντος δηλώνοντας την τιμητική υπηρεσία των παλαιών ηγετών, και έτσι ο κάθε συγγραφέας τη χρησιμοποιούσε, θετικά ή αρνητικά, ανάλογα με το δικό του ρητορικό στόχο.

Το απόσπασμα σαφώς παραπέμπει στην πλατωνική *Άπολογία* και στο *άντιτίμημα* που προτείνει ο Σωκράτης για τον εαυτό του (36d)¹⁵. Ο Ισοκράτης αξιώνει τον τίτλο του *καλοῦ κάγαθοῦ* με κριτήρια ανταγωνιστικά. Υπονοεί τις τιμές που αποδίδονται στους νικητές των αγώνων για τη σωματική ρώμη ή στους πολεμιστές για την ανδρεία τους και προκρίνει τη δική του προσφορά, γιατί εκείνος δεν προσφέρει μόνο τον εαυτό του στην πόλη, αλλά είναι πολλαπλά χρήσιμος, γιατί διδάσκει και συμβουλεύει *ἄνδρας ἀγαθοὺς ὄντας καὶ πολλὰ τῶν ἰδίων εἰς τὴν πόλιν ἀνηλωκότας* (*Ἄντιδ.* 94). Και όπως λέγει στον λόγο του *Πρὸς Νικοκλέα* (53) ο *ἀγαθὸς σύμβουλος χρησιμώτατον καὶ τυραννικώτατον ἀπάντων τῶν κτημάτων ἐστίν* (πβ. *Δημον.* 19 *σοφία γὰρ μόνον τῶν κτημάτων ἀθάνατον*). Κάνει πράξη δηλαδή την προσφορά του σοφού όπως εμφανίζεται στον Ξενοφάνη, στον *Αὐτόλοκο* του Ευριπίδη και στο προοίμιο του *Πανηγυρικοῦ* (1-2)¹⁶.

Αυτή η επιχειρηματολογία συνδέεται με την *φιλοτιμία* του Ισοκράτη και με την προσπάθειά του να καταστεί *ἀγαθὸς* σύμβουλος της πόλης, και ως εκ τούτου *ἀγαθὸς* πολίτης. Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (166) συγκρίνει τον εαυτό του με τον Πίνδαρο και υπενθυμίζει στο «δικαστήριο» ότι ο ποιητής έλαβε δόξα και τιμή μόνο επειδή αποκάλυψε την Αθήνα *ἔρεισμα τῆς Ἑλλάδος* υπαινισσόμενος τον επαινετικό-επιδεικτικό και συμβουλευτικό χαρακτήρα των δικῶν του λόγων¹⁷. Δίκαια λοιπόν οι Αθηναῖοι οφείλουν *ἔπαινο, τιμή* (36, 141, 152, 162, 301, 309) και *χάριν* (60-61) σε αυτόν που ωφέλησε τόσο την πόλη με τους λόγους του. Επίσης στον ίδιο λόγο ταυτίζει την *φιλοσοφία* της πόλεως με τη δική του *φιλοσοφία* και ζητά από την Αθήνα να μη γίνει καταγέλαστη καταδικάζοντας την ίδια την αιτία της φήμης της. Όπως οι Σπαρτιάτες θα ήταν άτοπο να καταδικάσουν κάποιον που ασκείται στην πολεμική τέχνη ή οι Θεσσαλείς κάποιον που ασκείται στην ιππική, έτσι και οι Αθηναῖοι είναι παράλογο να καταδικάσουν κάποιον που ασκεί τη φιλοσοφία (*Ἄντιδ.* 297-8). Η *φιλοσοφία* είναι η αρετή της Αθήνας (ως ένα είδος επιμερισμού της *ἀρετῆς*) και ο Ισοκράτης είναι εκείνος που οδηγεί την πόλη προς αυτή.

Η Nightingale εξετάζει τον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως* και κάνει έναν ενδιαφέροντα παραλληλισμό ανάμεσα στην εμφάνιση υλικού και πνευματικού πλούτου. Ο Ισοκράτης έπρεπε να κάνει τον πλούτο του φανερό (*ἀποφαίνειν* πβ. *Δημ.* 42.11, 18 *ἀποφανεῖν* και *ἀποφαίνωσι τὴν οὐσίαν*) και να πείσει το δικαστήριο ότι δεν έχει αφανή πλούτο (*ἀπόκρυψις*

¹⁵Norlin τομ. II (1929) 237. Για το θέμα της μιμήσεως της πλατωνικής *Άπολογίας* από τον Ισοκράτη στον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως* βλ. Too (1995) 192-193, Nightingale (1995) 28-29, Ober (1998) 260-268.

¹⁶ Για το θέμα βλ. αναλυτικά την ερμηνεία του προοιμίου του *Πανηγυρικοῦ* σσ. 104-12.

¹⁷ Πρόκειται για το απ. 76 (Maehler) του Πινδάρου. Για τη διπλή λειτουργία του λόγου του και τη σχέση του με την επαινετική ποίηση βλ. Εισαγωγή, σσ. 14-6.

ούσιας)¹⁸. Ο Ισοκράτης δηλαδή θεωρητικά εμπλέκει στο λόγο του δύο κατηγορίες και δύο υπερασπιστικές οδούς, μια ιδιωτική δίκη για τον πλούτο του και μια δημόσια δίκη για τον πνευματικό πλούτο, τον πλούτο της σοφίας του. Αναφέρεται στον υλικό του πλούτο αλλά ο κύριος στόχος του είναι να καταστήσει φανερή τη διδασκαλία και την σοφία του (3-4). Χρησιμοποιεί λεξιλόγιο που αφορά την υλική του περιουσία για να δηλώσει την περιουσία της σοφίας του και καλεί ως μάρτυρες υπεράσπισης τους ίδιους τους λόγους του παραθέτοντας αποσπάσματά τους. Τέλος, φανερώνει και τα προϊόντα του πλούτου του, τους μαθητές του, οι οποίοι είναι και οι φύλακες και κάτοχοι της σοφίας του (*ἕτεροι δέ τινές μοι πολλοὶ καὶ πολυπράγμονες μαθηταὶ γεγόνασιν, οὓς ἀποκρύπτομαι πρὸς ὑμᾶς* 98)¹⁹. Ο Ισοκράτης ισχυρίζεται ότι είναι μέρος του κοινωνικού ιστού της πόλης του, ισχυρίζεται ότι είναι επιφανής και ότι η *περιουσία* (*εἰμί*) είχε απτά αποτελέσματα στην υλική περιουσία της πόλης. Η ιδέα αυτή δε συνδέεται μόνο με την πλατωνική *Ἀπολογία* αλλά έχει οφειλές και στον Πίνδαρο (N. 1.31-2). Ο πλούτος δεν πρέπει να αποκρύπτεται αλλά να χρησιμοποιείται για να ωφελεί την πόλη σύμφωνα με την αξίωση του *ἀγαθοῦ* και σύμφωνα με την αρετή της *μεγαλοπρέπειας* και την *ἀξια τιμῆς* δαπάνη όπως εκφράζεται αργότερα από τον Αριστοτέλη (H.N. 1122a-1123a)²⁰. Συνεπώς, στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* η φανέρωσις της περιουσίας του, καθιστά τον ρήτορα επιφανή, όχι μόνο επειδή η περιουσία του έγινε φανερά, αλλά και επειδή αποδεικνύει με τον λόγο του ότι την χρησιμοποίησε προς όφελος της πόλης. Οι μαθητές του ωφέλησαν την πόλη ως μέτοχοι της *φρονήσεώς* του και ο ίδιος συνεπώς ήταν συναίτιος (96). Η προσφορά του *ἀγαθοῦ* στην πόλη του δεν εξαρτάται πλέον από τον πλούτο ή την ανδρεία του αλλά από τη σοφία και τη *φρόνησίν* του. Η ερμηνεία αυτή ενισχύει τη θέση ότι χρησιμοποιεί τη *σοφία* και τη *φρόνησίν* του για να καταστεί *ἀγαθός*.

Στο προοίμιο του *Παναθηναϊκοῦ* τονίζει ότι δεν έγραψε λόγους που θα ευχαριστούσαν τους πολλούς, ούτε λόγους δικαστηρίων αλλά επέλεξε να συμβουλευεί για τα συμφέροντα της πόλης και της Ελλάδος. Ο Ισοκράτης με τους λόγους του διεκδικούσε *ἄθλον ἀρετῆς* (*Πανηγ.* 3 *ἄθλον ἔσεσθαι μοι τὴν δόξαν*), αξίωνε δηλαδή σύμφωνα με τις ελληνικές αξίες τον τίτλο *ἀγαθός*. Ο Αριστοτέλης στην *Ῥητορική* παρατηρεί ότι η *τιμῆ* που δέχεται κανείς είναι σημάδι της *εὐεργετικῆς εὐδοξίας* του, της ωφέλιμης δηλαδή συμπεριφοράς του, και η *εὐδοξία*

¹⁸Nightingale (1995) 29. Για τη διάκριση μεταξύ *φανεροῦ* και *ἀφανοῦς* πλούτου βλ. Gernet (1981) 343-348, Περυσινάκης (1998²) 33-35 και (2012) 671 με βιβλιογραφία.

¹⁹ Ο Σωκράτης αρνείται ότι είναι διδάσκαλος (Πλ. *Ἀπολ.* 33a) αλλά λέγει ότι οι νέοι που τον ακολουθούν με τη θέλησή τους είναι οι πιο πλούσιοι (Πλ. *Ἀπολ.* 23c) και αναφέρει ονομαστικά όλους τους μαθητές του που είναι παρόντες στο δικαστήριο (πβ. Πλ. *Ἀπολ.* 33e).

²⁰ Βλ. και σσ. 134, 161, 263.

συνίσταται στο να θεωρείται το άτομο αξιόλογο από όλους ή να έχει αυτό που οι περισσότεροι ή οι *άγαθοι* ή οι *φρόνιμοι* επιθυμούν να έχουν (Ρητ. 1361a25-27). Η σύνδεση της *εὐδοξίας* με την *φρόνησιν* είναι πολύ σημαντική για τη θέση του Ισοκράτη ως διδασκάλου και συμβούλου της πόλεως. Ο ρήτορας που θέλει να πείσει δεν θα *ἀμελήσει τῆς ἀρετῆς, ἀλλὰ τούτῳ μάλιστα προσέξει τὸν νοῦν, ὅπως δόξαν ὡς ἐπιεικεστάτην λήψεται παρὰ τοῖς συμπολιτευομένοις* (Ἀντιδ. 278). Ἄλλωστε, το ἦθος του λέγοντος πρέπει να είναι ίδιο με το ἦθος που επιθυμεί να εμψύσει στους ακροατές του ο ρήτορας (Αριστ. Ρητ. 1366a8-16), μια ιδέα που συναντάται σε πρώιμη μορφή στον Πίνδαρο, σύμφωνα με τον οποίο οι *άγαθοι* και τα έργα τους πρέπει να επαινούνται από αντάξιους ποιητές (Όλ. 1.116, Π. 4.248, Ύ. 5.54-5) και εκφράζει την πάγια απαίτηση του *άγαθοῦ* στα ομηρικά ἔπη (Ύλ. 9.189, 524 *κλέα ἀνδρῶν, Ὀδ. 1.338 ἔργα ἀνδρῶν τε θεῶν τε, τὰ τε κλείουσιν ἀοιοδοί*). Στον Παναθηναϊκό (77-78) ἄλλωστε συνδέει τη δόξα του ομηρικού Αγαμέμνονα με τη δική του πολύχρονη προσπάθεια να φέρει την ομόνοια ανάμεσα στους Έλληνες. Παρόλο που δεν ήταν στρατιωτικός ηγεμών, ο Ισοκράτης ήταν *ἡγεμῶν λόγων* (Παναθ. 13, Ἀντιδ. 206 όπου υπονοεῖ ὅτι είναι αληθινός ηγεμών).

Τα αυτοαναφορικά χωρία φωτίζουν τον τρόπο που αντιλαμβάνονταν ο ίδιος τον ρόλο του στην πόλη και καταδεικνύουν ὅτι Ισοκράτης επιθυμούσε να χαρακτηρίζεται *άγαθος* και κάτοχος της *ἀρετῆς* προκρίνοντας ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της τη *φρόνησιν*²¹. Στις δύο ενότητες που ακολουθούν και προτού προχωρήσουμε στην ανάπτυξη των κύριων θεμάτων της διατριβής, επειδή η *λόγων παιδεία* χαρακτηρίζεται από τον Ισοκράτη ως *φιλοσοφία* και όχι ως *ρητορική*, κρίνουμε σκόπιμο να διαευκρινίσουμε την έννοια του ὄρου *φιλοσοφία* στην ισοκρατική παιδεία και να εντάξουμε τον Ισοκράτη στο διάλογο των σοφιστών αλλά και του Πλάτωνα σχετικά με την ερμηνεία και τις συνδηλώσεις της *ἀρετῆς*.

2. Ο Ισοκράτης, οι σοφιστές και η ρητορική τέχνη

Ο ὄρος *σοφιστής*, ὅπως ἔχει δείξει ο Kerferd, αποδιδόταν σε ένα ευρύ κύκλο ανθρώπων προτού γίνει χαρακτηριστικός των δασκάλων του 5^{ου} αιώνα, οι οποίοι ταξίδευαν και πληρώνονταν για τα μαθήματα που προσέφεραν. Ο ὄρος, προτού λάβει αυτήν την ερμηνεία,

²¹ Η διδασκαλία της *ἀρετῆς* προέρχεται από τους σοφιστές, η ταύτιση με τους *άγαθούς* προέρχεται από τον ρόλο του αοιδού. Και τα δύο προέρχονται επίσης και από τον σοφό αγορητή, τον ρόλο του οποίου διεκδικεί, βλ. Δεύτερο Κεφάλαιο.

αποδιδόταν στους σοφούς άνδρες στους οποίους περιλαμβάνονταν οι ποιητές, οι ραψωδοί, οι μάγοι, οι προφήτες, οι Επτά Σοφοί και οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι²².

Ο Ισοκράτης επιφύλασσε τον χαρακτηρισμό *σοφιστής* στους θεωρητικούς όλων των κατευθύνσεων. Στους σοφιστές περιελάμβανε και τον Σωκράτη και τους μαθητές του ακολουθώντας την τρέχουσα χρήση της λέξεως²³. Ο όρος *σοφιστής* στο έργο του εμφανίζεται με αρνητική και θετική σημασία και η ερμηνεία του εξαρτάται κάθε φορά από τα συμφραζόμενα. Όταν χρησιμοποιεί τον όρο με την αρχική του έννοια, ως συνώνυμο δηλαδή του σοφού, την χρησιμοποιεί για να αναφερθεί είτε στους σοφούς του παρελθόντος είτε στον εαυτό του. Στον επίλογο του λόγου του *Πρὸς Δημόνικον*, όπου μάλιστα απηχείται η συμβουλή του Πινδάρου (I.5.28), ο Ισοκράτης αναφέρεται στους ποιητές και στους άλλους σοφιστές ως παρακαταθήκη σοφίας²⁴: *ἀλλὰ καὶ τῶν ποιητῶν τὰ βέλτιστα μανθάνειν καὶ τῶν ἄλλων σοφιστῶν εἴ τι χρήσιμον εἰρήκασιν ἀναγιγνώσκειν*. Στον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως* (235, 313) αναφέρεται στον Σόλωνα με τον όρο *σοφιστής* και υποστηρίζει ότι ήταν ο πρώτος στον οποίο αποδόθηκε αυτός ο χαρακτηρισμός. Επίσης κάνει λόγο για την ανταμοιβή των σοφιστών, ανάμεσα στους οποίους υπονοεί και τον ίδιο, με τη δημιουργία μαθητῶν *φρονιμῶν* και *εὐδοκιμούντων* (197, 220). Στο προοίμιο του *Παναθηναϊκοῦ* (5) αντίθετα, ο όρος χρησιμοποιείται με αρνητική χροιά και ο Ισοκράτης διαχωρίζει τον εαυτό του από τους σοφιστές (18). Ο λόγος του *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* συγγράφεται εναντίον εκείνων των σοφιστῶν που ονομάζει *ἀγελαίους*. Το τμήμα που σώζεται περιλαμβάνει τις κατηγορίες που απευθύνει στους σοφιστές και μερικά στοιχεία που διαφοροποιούν τη δική του διδασκαλία (14-18). Επίσης στον λόγο αυτόν διακρίνει δύο κατηγορίες σοφιστῶν. Στην πρώτη (1-8) εντάσσει τους εριστικούς που διδάσκουν θεωρία σε όλα τα πεδία της ηθικής, και στη δεύτερη (9-13) τους σοφιστές που διδάσκουν πολιτική ρητορεία. Οι πρώτοι ελέγχονται γιατί θέτουν ψευδείς στόχους και δίνουν μεγαλύτερες υποσχέσεις από αυτές που μπορούν να πραγματοποιήσουν, και οι δεύτεροι, επειδή διδάσκουν κανόνες χωρίς να δίνουν προσοχή στον τρόπο εφαρμογής τους. Η βασική διαφορά ανάμεσα στους παλαιούς σοφούς και στους

²²Kerferd (1950 8-10) και (1971, ελλ.μ. μετάφρ. 1991²) 46-55, βλ. επίσης Nightingale (2000) 167.

²³Jaeger III (ελλ.μ. μετάφρ. 1968) 131.

²⁴Την ίδια σημασία φαίνεται να αποδίδει στη λέξη ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (316d), όταν αναφέρεται στους προγενέστερους σοφιστές και προφήτες, τον Όμηρο, τον Ησίοδο, τον Ορφέα, τον Μουσαίο.

νεωστί σοφιστές είναι ότι οι δεύτεροι έγιναν δάσκαλοι της αλαζονείας και της πλεονεξίας (Σοφ. 20)²⁵.

Η σχέση του Ισοκράτη με τους σοφιστές είναι δεδομένη και είναι κοινά αποδεκτό ότι τον συνέδεαν πολλές ομοιότητες με το σοφιστικό κίνημα. Δεχόταν πληρωμή για τη διδασκαλία του, παρείχε εκπαίδευση σε σχέση με τα προσόντα που ήταν απαραίτητα για την επιτυχία στο δημόσιο βίο και έγραφε λόγους που αποτελούσαν υποδείγματα για άλλους. Υιοθέτησε την σοφιστική απόρριψη της δυνατότητας διατύπωσης μιας έγκυρης οντολογικά προτάσεως και έδωσε προτεραιότητα στην απάντηση κοινωνικών και πολιτικών ερωτημάτων²⁶. Ο Διονύσιος (Ίσοκ. 1) παραδίδει ότι είχε μαθητεύσει κοντά στον Πρόδικο και στο Γοργία. Ο ίδιος είχε συχνά θεωρηθεί σοφιστής, και επίσης, όπως και οι σοφιστές, θεωρούσε τον εαυτό του διάδοχο και ανταγωνιστή των ποιητών. Κατέβαλλε όμως μεγάλες προσπάθειες για να διαφοροποιηθεί από τους σοφιστές, όπως και από κάθε άλλο δάσκαλο της εποχής του²⁷.

Οι αριστοκρατικές παιδαγωγικές αντιλήψεις του Ισοκράτη διαχωρίζονταν σε τρία συγκεκριμένα σημεία από αυτές των σοφιστών. Το πρώτο αφορούσε την πολιτική τους θέση μέσα στην Αθήνα, το δεύτερο αφορούσε τη χρήση του λόγου και την ταύτιση της ρητορικής με τέχνη και το τρίτο την ποιότητα των μαθητών που αναλάμβανε να διδάξει.

Αναφορικά με το πρώτο σημείο, όπως παρατηρεί η Humphreys, από την εδραίωση της δημοκρατίας και μετά η θέση των σοφών ή πνευματικών καθοδηγητών της πόλεως μετατοπίστηκε, καθώς έπαψαν πλέον να αποτελούν το μέσο μεταξύ της σοφίας και του δήμου, του παρελθόντος με το μέλλον και πήραν μια θέση εκτός της κοινότητας, τον ρόλο των ξένων, των περιπλανώμενων σοφιστών²⁸. Οι σοφιστές ως ξένοι δε συνδέονταν με την πόλιν (πβ. Αντιδ. 155-6), δεν προσέφεραν, δεν εκτελούσαν λειτουργίες και γενικά δεν

²⁵ Η έννοια του όρου υποτιμήθηκε κατά τον τέταρτο αιώνα εν μέρει από τους κωμικούς ποιητές (πβ. Αριστ. Νεφ.) αλλά κυρίως από τον Πλάτωνα που προσπάθησε να διαχωρίσει τον Σωκράτη από το επάγγελμα των σοφιστών, βλ. Dobson (1919) 136.

²⁶ Ο Ισοκράτης αναφέρεται ακροθιγώς στις απόψεις των *παλαιῶν σοφιστῶν* (Αντιδ. 268), χαρακτηρίζει *τερατολογία* τους λόγους τους (Αντιδ. 269) και ενδιαφέρεται για την εμπειρική πραγματικότητα, καθώς δεν μπορεί να διακρίνει ωφέλεια από τις οντολογικές διερευνήσεις στο επίπεδο της πολιτικής ζωής, βλ. Mikkola (1954) 26 και Πέτσιος (1993) 14-19.

²⁷ Kennedy (2009⁸) 72. Για την επιρροή της ποιήσεως στους σοφιστές βλ. North (1952) 2 κ.ε.

²⁸ Humphreys (1978) 263 Ο όρος *περιπλανώμενος σοφιστής* είχε αρνητική χροιά, καθώς έφερε τις αρνητικές συνδηλώσεις που έφερε και στα ομηρικά έπη. Ειδικά ο Πλάτων κατακρίνει την εικόνα του περιπλανώμενου σοφιστή. Η αντιστροφή των αρνητικών συνδηλώσεων του όρου και η ταύτισή του με την ελευθερία και την άρνηση των συμβάσεων αρχίζει με τους Κυνικούς φιλοσόφους βλ. ειδικότερα Montiglio (2000) 86-105.

μπορούσαν να είναι μέρος του πολιτικού συστήματος. Οπωσδήποτε η ταύτιση με αυτή τη θέση δεν ταίριαζε σε ένα πλούσιο *φιλότιμο* Αθηναίο που ήθελε να είναι *ἀγαθὸς πολίτης*. Ο Ισοκράτης, σύμφωνα με τον Jaeger, κατέστη μαθητής και πρόμαχος της ρητορικής στην οποία έδωσε αθηναϊκή ιθαγένεια. Η πολιτογράφηση της ρητορικής του Ισοκράτη στην Αθήνα λαμβάνει χώρα κατά την μεταπολεμική γενιά και υπό την επίδραση της ηθικής μεταρρύθμισης της σωκρατικής κίνησης και των μεγάλων κοινωνικών κρίσεων. Η ρητορική φάνηκε στον Ισοκράτη ως το πνευματικό σχήμα για να διαπλάσει το πολιτικό και ηθικό ιδεολογικό περιεχόμενο της εποχής και να το καταστήσει κοινό πνευματικό κτήμα²⁹.

Η διαφοροποίηση του Ισοκράτη αρχίζει με την ίδρυση της σχολής του, η οποία βρισκόταν μέσα στην Αθήνα και μπορούσε να προσφέρει ένα συστηματικό πρόγραμμα σπουδών ενταγμένο στον αθηναϊκό πολιτικό βίο. Κατά συνέπεια η διδασκαλία του ήταν εδραιωμένη στην πόλη και στα πολιτικά ζητήματά της και στην δημιουργία ικανών ηγετών για τη διαχείρισή τους. Αυτό αποτελεί μια σημαντική διαφορά του Ισοκράτη από τους σοφιστές. Όπως εξηγεί ο Poulakos, η διαφορά αυτή οφειλόταν και στις διαφορετικές απαιτήσεις της εποχής του. Οι σοφιστές έδρασαν κατά την διάρκεια μιας περιόδου που απαιτούσε την δημιουργία ικανών πολιτών για την επάνδρωση των νέων διοικητικών οργάνων της Αθήνας του πέμπτου αιώνα (εκκλησία, βουλή, δικαστήρια), ενώ ο Ισοκράτης σε μια εποχή, κατά την οποία έλειπαν οι χαρισματικοί πολιτικοί ηγέτες, που θα περιόριζαν με την πολιτική τους φρόνηση την δημοκρατία των δημαγωγών και θα ένωσαν κάτω από μια ενιαία πανελλήνια πολιτική³⁰.

Η σταθερή θέση της σχολής του, ωστόσο, και η ενασχόλησή του με τις αθηναϊκές υποθέσεις δεν αρκούσαν για να διαφοροποιηθεί από τους σοφιστές και να εδραιώσει τη θέση του ως διδασκάλου και πολιτικού συμβούλου αξιώνοντας παράλληλα τον τίτλο του *ἀγαθοῦ* ή *ἀγαθοῦ πολίτου*. Καθώς οι υπηρεσίες που προσέφερε ήταν εξαρτημένες από τις οικονομικές δυνατότητες των μαθητών του, κινδύνευε να καταστεί ένας απλός πωλητής της «τέχνης του», γεγονός που θα επιβεβαίωνε την κριτική του Σωκράτη για τους σοφιστές στον *Πρωταγόρα* (313c)³¹. Η εξάρτησή του από ένα μισθό και η πώληση της τέχνης του θα μπορούσε να σημαίνει, σύμφωνα με τις σύγχρονες του αντιλήψεις, ότι βρίσκεται στη θέση ενός *δημοεργοῦ* και όχι ενός *ἀγαθοῦ*. Ο Γοργίας άλλωστε στο *Ἑλένης Ἐγκώμιον* μιλά για την ακατανίκητη δύναμη του λόγου (8-14) και συνδέει τη ρητορική με την τέχνη του *δημιουργοῦ*. Ο λόγος για

²⁹Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 132. Βλ. και Kennedy (1980) 31-36.

³⁰Poulakos (1995) 74-5.

³¹Ford (1993) 38.

τον Γοργία είναι κάτι χειροπιαστό, έχει σώμα και μπορεί να καταφέρει πολλά (8), ο πλαστός λόγος πείθει (11). Η ρητορική τέχνη δίνει μορφή στο λόγο και εντυπώνεται στην ψυχή, όπως τα έργα των ζωγράφων και των γλυπτών (13, 15)³². Η λύση στην οποία κατέφυγε ο Ισοκράτης για να αποφύγει την κατηγορία του μικροπωλητή μιας τέχνης ή του σοφιστή, ήταν να δείξει ότι η ικανότητά του δεν ήταν η απλή τεχνική ικανότητα του *δημοεργοῦ*³³ και να την προβιάσει σε κάτι ανώτερο. Η προσπάθεια αυτή γίνεται φανερή στο προοίμιο του λόγου *Περὶ Ἀντιδόσεως* (2) όπου προσπαθεί να διαχωρίσει την τέχνη του ως υψηλή, όπως διαχωρίζονται οι μεγάλοι καλλιτέχνες από τους ανώνυμους της αγοράς. Έτσι, αν και συνδέθηκε με την τέχνη του *δημιουργοῦ* που προσφέρει στον *δήμο* και εργάζεται κυριολεκτικά για αυτόν, απέφυγε την κατηγορία της ενασχόλησης με ένα αμφιλεγόμενο επάγγελμα καθιστώντας την τέχνη του υψηλή και ιδιαίτερα σημαντική και χρήσιμη για την ευημερία όλης της πόλης (*Ἀντιδ.*166). Καθοριστικός σε αυτήν την προσπάθεια είναι και ο παραλληλισμός του με τους ποιητές³⁴. Και στον Όμηρο ο ποιητής είναι *δημοεργός* και στη λυρική ποίηση, κυρίως στις ωδές του Πινδάρου και του Βακχυλίδη, χρησιμοποιούνται πολλές μεταφορές από την τέχνη για την ποιητική διαδικασία. Στον Πίνδαρο όμως ο ποιητής δεν εξισώνεται με τον γλύπτη αλλά η φήμη του επινικίου συνδέεται με την ηρωική παράδοση της αθάνατης δόξας και του κλέους³⁵. Και ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί στον *Πανηγυρικό* (3) τη λέξη *ἄθλον* για την ανταμοιβή και τη φήμη που θα κερδίσει από τον λόγο του. Επίσης, όπως και ο Πίνδαρος³⁶, χρησιμοποιεί συχνά τις συνδηλώσεις της *ξενίας* για να εντάξει τους λόγους του και τους παραλήπτες τους σε αυτή τη σχέση υποτιμώντας τις οικονομικές πτυχές της³⁷.

Μια ακόμη διαφορά του Ισοκράτη από τους σοφιστές, όπως έχει δείξει ο Ford, είναι η διαφορετική αντίληψη της δύναμης του λόγου και των στόχων που θέτει. Η ένταξη της

³² Για την έμφαση που δίνει ο Γοργίας στο έργο των ζωγράφων και των γλυπτών βλ. Constantinidou (2008) 47-64.

³³ Και ο Πλάτων άσκησε σκληρή κριτική στην τέχνη αυτή ονομάζοντάς την *καπηλική* και *εμπορική* (*Σοφ.* 223d, 231d, πβ. *Πρωτ.* 313c). Στον *Ἰππία Μείζονα* (282c-d) τοποθετεί τον Γοργία και τον Πρόδικο ανάμεσα στους *δημοεργούς* που ανταλλάσσουν με χρήματα τα προϊόντα τους.

³⁴ Jeager III (ελλην. μετάφρ. 1968) 142.

³⁵ Περυσινάκης (2012) 78.

³⁶ Βλ. Περυσινάκης (2012) 656-7 ο οποίος παρατηρεί ότι ο Πίνδαρος αγαπά τη λέξη *ξένος* για τη σχέση του με τον πάτρωνα (*Ο.* 1.103, *Π.* 10.64, *Ν.* 7.61, 9.2, *Ι.* 2.39). Και μολονότι υπάρχει ένα είδος αμοιβαίας ανταλλαγής αγαθών, η σχέση *ξενίας* υποστηρίζεται από το σύστημα «πολιτισμού ντροπής». «Ποιητής και πάτρων είναι συνδεδεμένοι μαζί με παραδοσιακούς δεσμούς θρησκείας, οικογένειας, και η εμπορική αξία της ανταλλαγής αγαθών και υπηρεσιών έχει σχετικά λίγη σπουδαιότητα».

³⁷ Ο ρόλος του Ισοκράτη ως διαδόχου των ποιητών αναπτύσσεται στο Δεύτερο κεφάλαιο της διατριβής.

ρητορικής στην κατηγορία της τέχνης είχε μεγάλες κοινωνικές προεκτάσεις και είχε επιφέρει αλλαγές οι οποίες είχαν αρχίσει φυσικά να συντελούνται πριν από τον Ισοκράτη. Η ιδέα ότι μπορούσε να υπάρχει μια τέχνη του λόγου, τέχνη ρητορική, που μπορούσε να διδαχθεί με συστηματικό τρόπο και να αποκτηθεί μέσα από συστηματική μελέτη κανόνων, έκανε τον πολιτικό αποτελεσματικό λόγο να μην είναι πια ένα θεϊκό δώρο ή ένα έμφυτο χάρισμα που κληρονομείται μέσω ενός κύκλου ή μιας τάξης. Ο Πρωταγόρας (*Πρωτ.* 318e-319a) διακήρυττε ότι μπορούσε να κάνει τον μαθητή του *δυνατώτατον* στα έργα και στα λόγια. Για τους σοφιστές ο λόγος ήταν δυνάστης (*Γοργ.* *Έλ. Έγκ.* 8), ένα πανίσχυρο εργαλείο στα χέρια όποιου ήξερε να τον χρησιμοποιήσει για να αποκομίσει προσωπικά οφέλη ασκώντας επιρροή. Ο Ισοκράτης στον περίφημο ύμνο προς τον λόγο στον *Νικοκλή* (*Νικ.* 5-9)³⁸ λέγει ότι ο λόγος είναι *δύναμις*, όρο που χρησιμοποιεί και ο Αριστοτέλης στον ορισμό της ρητορικής (1355b25), είναι ηγεμών, και οδηγεί σε αξιόλογα αποτελέσματα, δηλαδή ενώνει και διαμορφώνει. Τίθεται υπέρ της χρήσης της ρητορικής όχι για να αμφισβητήσει και να συνταράξει τα κοινωνικά θεμέλια, αλλά για να δημιουργήσει μια πανελλήνια συνείδηση, να επιχειρηματολογήσει υπέρ της συνεργασίας και να εναρμονίσει τους ατομικούς με τους συλλογικούς στόχους³⁹. Ο Πλάτων είχε διατυπώσει κατά της ρητορικής την κατηγορία ότι έδινε όπλα και μέσα πειθούς για να επιτευχθούν ανήθικοι στόχοι. Ο Ισοκράτης διαφοροποιεί τον εαυτό του τονίζοντας ότι ο ίδιος χειρίζεται σημαντικά θέματα και ωφέλιμα, κάνει δηλαδή ωφέλιμη χρήση της ρητορικής. Γράφει λόγους *διδασκαλικούς* και *τεχνικούς* που στοχεύουν στην αλήθεια και στην βελτίωση των ακροατών του (*Παναθ.* 1-2, 271).

Επιπλέον, επιτίθεται σε αυτούς που χρησιμοποιούν τη ρητορική τέχνη χωρίς ηθικές προϋποθέσεις, λέγοντας ότι έχουν προκαλέσει πολλά κακά στην Αθήνα (*Άντιδ.* 312-20), ειδικά οι συκοφάντες, παρασύροντας την πόλη σε λανθασμένες εκτιμήσεις και αποφάσεις. Όπως υποστηρίζει στον *Περί Ειρήνης* κανείς από τους ρήτορες δεν τόλμησε να παρακινήσει τους Αθηναίους να πεισθούν ότι η *ήσυχία* είναι πιο ωφέλιμη από την *πολυπραγμοσύνη* και η *δικαιοσύνη* από την *άδικία* (26). Η τακτική τους είναι να ευχαριστούν το πλήθος άμεσα και να το βλάπτουν μακροπρόθεσμα. Αναρριχήθηκαν από χαμηλά στρώματα, απέκτησαν υψηλές θέσεις και έγιναν πλούσιοι ενώ πριν ήταν φτωχοί (*Είρ.* 124) και ελέγχουν το πλήθος με κολακείες και ψεύδη (*Είρ.* 127-8). Και το πιο επικίνδυνο είναι ότι χρησιμοποιούν την ανταγωνιστική φύση της ρητορικής (*Άντιδ.* 295-6), η οποία, λόγω του επιδεικτικού της

³⁸ Για το χωρίο βλ. την ανάλυση του προοιμίου του λόγου *Νικοκλή* στο δεύτερο μέρος της διατριβής σσ. 236 κ.ε.

³⁹ Poulakos (1995) 70-71, 81.

χαρακτήρα, τονίζει το αισθητικό αποτέλεσμα των λόγων και παραμελεί την πολιτική διάστασή τους (*Παναθ.* 11). Εκείνος αντίθετα δεν *φιλοτιμείται* για την ρητορική επίδειξη αλλά για την ωφέλεια των λόγων του (*Ἐπιστ.* 1.5 *οὐ γὰρ οὗτ' ἐγὼ τυγχάνω φιλοτίμως διακείμενος πρὸς τὰ ἐπιδείξεις, Ἐπιστ.* 6.5 *οὐδὲπόποτ' ἐφιλοτιμήθην ἐπὶ τούτοις*). Σύμφωνα με τον Jaeger, ο Ισοκράτης προσπάθησε να βρει μια μέση οδό μεταξύ της ηθικής αδιαφορίας της έως τότε ρητορικής αγωγής και της πλατωνικής διαχύσεως της πολιτικής στην ηθική που οδηγούσε ουσιαστικά στην εγκατάλειψη της δεύτερης. Η νέα ρητορική όφειλε να βρει έναν ηθικά παραδεκτό στόχο, τη νέα εθνική ηθική, η οποία προσέδιδε στο ρόλο του μεγαλύτερη αξία ανεξάρτητη της μικροπολιτικής των επί μέρους πόλεων⁴⁰.

Από τη θέση του για την παιδευτική αξία της ρητορικής ξεκινά και η διαφοροποίησή του όσον αφορά τη φορμαλιστική αντίληψη της ρητορικής ως τεταγμένης τέχνης. Δε δέχεται τη ρητορική ως τέχνη με κανόνες και τύπους που δίνουν σε κάθε ομιλητή την ικανότητα να μιλά επιτυχώς για οποιοδήποτε θέμα και αρνείται την *τεταγμένη τέχνη* σε μια διαδικασία που είναι *ποιητική* (*Σοφ.* 12). Η καλή ρητορική πρέπει να ταιριάζει στην περίπτωση (*καιρόν*), να έχει το κατάλληλο ύφος και να είναι όσο το δυνατόν πρωτότυπη (*Σοφ.* 13). Η εμπειρία και η εκπαίδευση που θα επιτρέψουν σε μια προικισμένη φύση να συνδυάσει τη *δόξα*, τις ανάγκες της κάθε περίπτωσης και τον *καιρόν* μπορεί να κάνουν κάποιον καλό ρήτορα, όμως η ρητορική δεν είναι η άσκηση της ικανότητας να μιλά κανείς για το ίδιο θέμα υποστηρίζοντας και τις δύο του όψεις ισοδύναμα. Το ιδανικό του Ισοκράτη είναι ότι η σκέψη και ο λόγος είναι άρρηκτα συνδεδεμένα και θεωρεί ότι η διδασκαλία του οδηγεί γρηγορότερα *πρὸς ἐπιείκειαν ἢ ῥητορείαν* (*Σοφ.* 21)⁴¹. Για τον Ισοκράτη υπάρχουν ρήτορες που γνωρίζουν να μιλούν μπροστά σε πλήθος και άλλοι που γνωρίζουν να σκέπτονται σωστά (*Νικ.* 8). Η δύναμη της ρητορικής είναι τόσο μεγάλη ώστε το *εὖ λέγειν* μπορεί να οδηγήσει στο *εὖ φρονεῖν* (*Ἀντιδ.* 277, 292, *Σοφ.* 17-18, *Ἐλ.* 6). Θεωρεί ότι η σκέψη-λόγος και ο λόγος-ομιλία είναι ο ένας καθρέφτης του άλλου, ότι δεν μπορεί ο λόγος να χρησιμοποιηθεί ψευδώς, υποστηρίζοντας μια θέση που η λογική δεν αποδέχεται. Η ηθική και ο λόγος είναι απόλυτα συνυφασμένα, άρρηκτα συνδεδεμένα μέσω της πρακτικής της πειθούς. Ο τρόπος που κάποιος μιλά και επιχειρηματολογεί είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένος με τον τρόπο που σκέπτεται και συμπεριφέρεται. Ο λόγος μπορεί να βοηθήσει τόσο τους ακροατές όσο και τον

⁴⁰Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 135.

⁴¹ O Schiappa (1995) 42 παρατηρεί ότι πρόκειται για μία σπάνια, αν όχι η πρώτη, χρήση του όρου *ῥητορεία* και ότι ο Ισοκράτης δίνει στον όρο αρνητικό πρόσημο και χρησιμοποιεί αυτόν τον νεολογισμό για να διακρίνει το περιεχόμενο της δικής του εκπαίδευσης.

ρήτορα⁴². Γιατί οποιοσδήποτε επιθυμεί να μιλά ή να γράφει λόγους που αξίζουν επαίνους και τιμές δεν θα υποστηρίξει υποθέσεις άδικες και ταπεινές και σχετικές με ιδιωτικά ζητήματα, αλλά μεγάλας και καλὰς καὶ φιλανθρώπους καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων (*Ἀντιδ.* 276). Το χωρίο αυτό πρέπει να παραλληλιστεί με τις απόψεις που εκφράζει ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική* και στην *Ποιητική* (6) για το ἦθος τοῦ λέγοντος και τη στενή σχέση ανάμεσα στην προαίρεσιν (ὁ λέγειν ἢ γράφειν προαιρούμενος λόγους ἀξιῶν ἐπαίνου καὶ τιμῆς) και το ἦθος (πβ. *Ρητ.* 1395b13, 1417a16-32). Στον *Πρὸς Νικοκλέα* (38) ο Ισοκράτης συμβουλεύει τον Νικοκλή να μιλά για καλά θέματα ὡστε να συνηθίσει τον εαυτό του να σκέπτεται με τον ίδιο τρόπο. Η ίδια ιδέα επαναλαμβάνεται στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (277). Εδώ η ισοκρατική σκέψη είναι πολύ κοντά στην αριστοτελική έννοια της ἐξῆς για την ἀπόκτηση των ηθικῶν ἀρετῶν (πβ. *Ἠ.Ν.* 1103a 14 κ.ε. ὅπου γίνεται η διάκριση των ηθικῶν και διανοητικῶν ἀρετῶν). Και στον ίδιο λόγο ο Ισοκράτης υποστηρίζει ὅτι με τον λόγο αναγνωρίζουμε το δίκαιο και το άδικο, ελέγχουμε τους κακοὺς και εγκωμιάζουμε τους ἀγαθοὺς, σε ένα χωρίο ὅπου η δικαιοσύνη συνδέεται με την ἀρετή. Στον λόγο *Νικοκλής* (7) διατυπώνεται πολύ καθαρά αυτή η ιδέα: τὸ γὰρ λέγειν ὡς δεῖ τοῦ φρονεῖν εὖ μέγιστον σημεῖον ποιούμεθα καὶ λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἰδωλὸν ἐστίν (πβ. *Ἀντιδ.* 255)⁴³. Και στο τέλος σχεδόν του λόγου *Περὶ Ἀντιδόσεως* ταυτίζει με την φιλοσοφία του και με το εὖ φρονεῖν το κάλλος και τὸ μέγεθος τῶν ἔργων τῶν τῇ πόλει καὶ τοῖς προγόνοις πεπραγμένων (*Ἀντιδ.* 306). Τίποτε ἀπὸ αυτά δεν θα εἶχε συμβεῖ, εἴν δεν υπήρχαν οι ἄνδρες που διέφεραν και υπερεῖχαν ὄχι μόνο ταῖς εὐγενείαις καὶ ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τῶ φρονεῖν καὶ λέγειν (*Ἀντιδ.* 308). Το φρονεῖν καὶ λέγειν εἶναι το περιεχόμενο της διδασκαλίας και της φιλοσοφικῆς παιδείας του⁴⁴.

Το τρίτο σημείο διαφοροποίησης του Ισοκράτη ἀπὸ τους σοφιστές αφορούσε την ποιότητα των μαθητῶν που ἀναλάμβανε να διδάξει. Στον τέταρτο αἰῶνα η διδασκαλία των σοφιστῶν εἶχε επιτρέψει και σε μη ἀγαθοὺς ἀλλὰ πλουσίους την πρόσβαση στην πολιτική

⁴² Η Rummel (1979) 33 συνδέει αυτές τις απόψεις με τη συνείδηση της σχέσης λόγου και ψυχῆς που υπήρχε πριν τον Ισοκράτη και την σχεδόν μαγική δύναμη του λόγου στον Όμηρο, ο οποίος χρησιμοποιούσε τον ὄρο *θελκτήρια* (*Ὀδ.* 1.337), στον Πίνδαρο (*Π.* 4.217), στον Γοργία (*Ἐλ.* 8-10), στον Ησίοδο (*Θεογ.* 27 κ.ε.). Ωστόσο, ὡπως παρατηρεῖ η Romilly (1975) στο κεφάλαιο «Rhetoric and the Classification of Arts in the Fourth Century B.C.», η μαγεία δεν ἔχει καμιά θέση στο πρόγραμμά του και ἀποφεύγει πολύ προσεκτικά τις λέξεις *κλήω*, *γοητεία*, *μαγεία* κλπ.

⁴³ Για το χωρίο βλ. την ἀνάλυση του προοιμίου του λόγου *Νικοκλής* στο δεύτερο μέρος της διατριβῆς σσ. 239 κ.ε.

⁴⁴ Ο Μαργου (1961) 282-5 προσπαθώντας να εξηγήσει την επιβίωση της ρητορικής και την συνεχή ἀνάπτυξή της μετά το τέλος της ελληνικῆς πόλης κράτους, καταλήγει ὅτι υπαίτια ἦταν η διδασκαλία του Ισοκράτη που συνέδεσε τη σκέψη με το λόγο και την πράξη και ἔδωσε στη ρητορική μια ἀληθινή ἀνθρώπινη αξία.

τέχνη, όμως ο Ισοκράτης διαφοροποιείται διότι δεν υπόσχεται την απόκτηση της *ἀρετῆς* σε οποιονδήποτε, αλλά θέτει την προϋπόθεση της κατάλληλης φύσης, η οποία παρέμενε ιδεολογικό σύνθημα των *ἀγαθῶν*⁴⁵. Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* λέγει ότι οι λόγοι του απευθύνονται στους *ἐπιεικεῖς*⁴⁶ (175) και στο τέλος του λόγου συνιστά να προτρέπονται προς την *φιλοσοφία* του εκείνοι που έχουν *ἰκανὸν τὸν βίον* (305) (πβ. *Ἀρεοπ.* 26 όπου θέτει το ίδιο κριτήριο για την ενασχόληση με τις δημόσιες υποθέσεις). Στον ίδιο λόγο ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι η *σωφροσύνη* και η *δικαιοσύνη* δε διδάσκονται στους *κακῶς πεφυκόσι πρὸς ἀρετὴν* (274)⁴⁷. Πολύ πιο ενωρίς, στον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (15), εξέφρασε την πεποίθηση ότι, ακόμη και εκείνοι που έχουν *τὴν φύσιν καταδεεστέραν*, μπορούσαν να γίνουν *φρονιμώτεροι* ακολουθώντας τη διδασκαλία του και ότι η φιλοσοφία του κάνει τους μαθητές του *ἐπιεικεῖς*, ὅρος συνώνυμος του *ἀγαθός*⁴⁸:

Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἄν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδακτόν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν

⁴⁵ Ο ὅρος *ἀρετὴ* σήμαινε εκείνες τις ποιότητες της ανθρώπινης υπεροχής που έκαναν έναν άνθρωπο φυσικό αρχηγό στην κοινωνία του. Η καθιερωμένη αντίληψη ήταν ότι αυτή η *ἀρετὴ* εξαρτάται από φυσικά χαρίσματα, χαρακτηριστικά ευγενικής καταγωγής και καλής ανατροφής. Αυτές τις ποιότητες τις έδινε η *φύσις* αλλά τις ανέπτυξε η εμπειρία της ζωής μέσα στην οικογένεια που διέθετε *ἀρετὴ*. Έτσι μεταδιδόταν φυσικά, ως προνόμιο μια τάξης που γεννήθηκε για να ασκεί εξουσία, βλ. Guthrie (1971, ελλην. μετάφρ. 1991) 44. Οι σοφιστές ισχυρίζονταν ότι εκείνοι που δεν κατείχαν την παραδοσιακή *ἀρετὴ* μπορούσαν να πληρώσουν για να αποκτήσουν ένα μέρος της, την πολιτική τέχνη. Ο Ισοκράτης δεν αρνείται απόλυτα την πιθανότητα βελτίωσης στην απόκτηση των αρετών, αλλά για την ύπαρξη της τέλει *ἀρετῆς* θέτει την προϋπόθεση της φύσεως, η *φύσις* φέρει παραδοσιακούς συνειρμούς και μπορεί να δηλώνει και να επαινεί τη γέννηση και την ανατροφή των *ἀγαθῶν* βλ. Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 211-12 και (1970) 79 κ.ε και κυρίως 82-4 για παραδείγματα. Γενικά η *φύσις* διακρίνει τα πραγματικά από τα συμβατικά πλεονεκτήματα. Βλ. και Schiappa (1995) 59, ο οποίος συμφωνεί με την άποψη ότι η *φύσις* στον Ισοκράτη δηλώνει στην πραγματικότητα τους αριστοκράτες.

⁴⁶ Πβ. *Παναθ.* 86, όπου λέγει ότι απευθύνεται *τοῖς χαριεστάτοις*, οι οποίοι θα εκτιμήσουν ότι ξέφυγε από το θέμα του και εγκωμίασε την *ἀρετὴ* του Αγαμέμνονα, όπως θα συνέβαινε με το συνετό ακροατήριο του λυρικού ποιητή.

⁴⁷ Παρόμοια διατύπωση έχει χρησιμοποιήσει ο Πλάτων στον *Γοργία* (504d) και ο Ισοκράτης σχεδόν απαντά στην πλατωνική αναζήτηση του τρόπου να τοποθετήσει ο ρήτορας τη *δικαιοσύνη* και *σωφροσύνη* *ἐν ταῖς ψυχαῖς*, βλ. και Haskins (2004) 41.

⁴⁸ Παρόμοιες απόψεις εκφράζει και ο Αριστοτέλης στο τελευταίο κεφάλαιο του δεκάτου βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* όπου παραφράζει τους στίχους 429-38 του Θεόγνη και διατυπώνει την άποψη ότι, ο χαρακτήρας του ανθρώπου πρέπει να έχει από πριν κάποια συγγενική σχέση με την *ἀρετὴ*, για να γίνει ο άνθρωπος *ἀγαθός* βλ. Περυσινάκης (2012) 472. Για το ζήτημα βλ. και Τρίτο Κεφάλαιο σσ. 151-3.

σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν· οὐ μὴν ἀλλὰ συμπαρακελεύεσασθαι γε καὶ συνασκήσαι μάλιστα· ἂν οἶμαι τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν (21).

Ο Wareh εξετάζει το χωρίο και θεωρεί ότι η *ἐπιείκεια* δηλώνει ηθική αρετή, ότι η ισοκρατική φιλοσοφία οδηγεί στην ηθική και ότι το *φρονιμώτεροι*, για το οποίο κάνει λόγο ο Ισοκράτης λίγο πριν (*Σοφ.*15), απηχεί την αριστοτελική χρήση του επιθέτου⁴⁹. Ωστόσο, η *ἐπιείκεια* είναι όρος που χρησιμοποιείται αντί του *ἀγαθοῦ* και φέρει συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτικές συνδηλώσεις, τόσο στον Ισοκράτη όσο και στους υπόλοιπους συγγραφείς του 4^{ου} αιώνα και δεν δηλώνει εσωτερική ηθική ποιότητα. Ο όρος συνδέεται με την *ἀρετή*, καθώς και οι δύο όροι επαινούν αυτό που ταιριάζει στον κώδικα συμπεριφοράς των *ἀγαθῶν*⁵⁰. Ένα εύγλωττο χωρίο για τη χρήση της λέξης βρίσκεται στο *Πρὸς Δημόνικον* (48) όπου ο Ισοκράτης δηλώνει ότι δεν είναι οι *φαῦλοι* που κατακρίνονται για εσφαλμένες πράξεις, αλλά οι *σπουδαῖοι* και οι *ἐπιεικεῖς*, δηλαδή οι *ἀγαθοί*, που αμελούν την *ἀρετὴν* τους⁵¹. Εδώ παρατηρείται η εναλλαγή των όρων *σπουδαῖοι* και *ἐπιεικεῖς* καθώς στη συνέχεια (*Πρὸς Δημ.* 49) ο όρος *σπουδαῖοι* χρησιμοποιείται για εκείνους οι οποίοι έχουν προικιστεί με όλα τα καλά, *χρήματα, δόξα καὶ φίλους* και οφείλουν να μην αποδειχθούν ανάξιοι αυτής της *εὐδαιμονίας*, συμπεριφερόμενοι δηλαδή ως *φαῦλοι*, γιατί σε αυτήν την περίπτωση τους επιφυλάσσεται αυτός ο χαρακτηρισμός (*οὐ φαῦλους εἶναι φήσομεν*;). Η χρήση των όρων αυτών από τον Ισοκράτη είναι πολύ σημαντική γιατί αναδεικνύεται η εξέλιξη των ηθικών αξιών. Ο φύσει *φαῦλος* - παραδοσιακά *κακός* δεν κατακρίνεται για την *κακία* του, γιατί από τη αρχή της ζωής του ζει με αυτόν τον τρόπο, αλλά ο *ἀγαθός* - *σπουδαῖος* που αμελεί την *ἀρετὴν* του, η οποία συνίσταται στα *χρήματα, στη δόξα και στους φίλους* - και όχι στην εσωτερική ηθικότητα- αξίζει να χαρακτηρίζεται *φαῦλος* γιατί ξεχνά τους κώδικες συμπεριφοράς των *ἀγαθῶν*. Στην πρώτη περίπτωση το *φαῦλος* χρησιμοποιείται παραδοσιακά με κοινωνικό και πολιτικό περιεχόμενο, ενώ στη δεύτερη χρησιμοποιείται ηθικά για να επικρίνει τον *ἀγαθόν*, ο οποίος συμπεριφέρεται ως *κακός*.

Μη αποδεχόμενος την ύπαρξη ρητορικών κανόνων και τη μετάδοση μιας συστηματικής θεωρίας της ρητορικής, επιμένει σε μια συντηρητικότερη πρόσληψή της ως ικανότητας που βασίζεται σε τρεις συνιστώσες, κατάλληλη φύση, εμπειρία - η οποία

⁴⁹ Wareh (2012) 19-20 και 30-1.

⁵⁰ Για τον όρο βλ. και Donlan (1978), Ober (1989), Azoulay (2010) 26.

⁵¹ Παρόμοια ιδέα εκφράζει και ο Θεόγνης (279-282) όταν υποστηρίζει ότι είναι *εἰκός* ο *κακός* να είναι *ἀδίκος* και να *έχει κακή* γνώμη για τη δικαιοσύνη, γιατί καθόλου δεν φοβάται τη μελλοντική τιμωρία και μπορεί να αναλαμβάνει πρόχειρα πολλά ανόσια πράγματα και να νομίζει ότι τα εκτελεί σωστά.

προϋποθέτει πολιτική ενασχόληση - και τη διδασκαλία, η οποία οδηγεί την απόκτηση της ορθής *δόξης* ώστε να γίνουν οι μαθητές του Ισοκράτη *τέλειοι και πολύ διαφέροντες τῶν ἄλλων*⁵². Τονίζει ότι η εκπαίδευση έχει μόνο ένα ρόλο και δεν μπορεί να επιτύχει τίποτε, εάν δεν υπάρχει η *φύσις* (Αντιδ. 185). Η *παίδευσις* από μόνη της δεν είναι δυνατό να δημιουργήσει *ἀγωνιστὰς ἀγαθοὺς ἢ λόγων ποιητὰς*, μπορεί όμως να κάνει εκείνους που έχουν *καταδεστέραν φύσιν* φρονιμωτέρους (Σοφ. 15). Οι δάσκαλοι μπορούν να συμβάλλουν αλλά οι ικανότητες αναπτύσσονται πλήρως σε εκείνους που ξεχωρίζουν τόσο για την φυσική τους προδιάθεση, όσο και για την εκπαίδευσή τους. Και ειδικά για την *λόγων παιδείαν τὸ τῆς φύσεως ἀνυπέβλητόν ἐστιν καὶ πολὺ πάντων διαφέρει* (Αντιδ. 189)⁵³. Το χωρίο θυμίζει τον Πίνδαρο (Όλ. 9.100) ο οποίος εκφράζει το ίδιο νόημα με παρόμοια διατύπωση «σε ένα σημαντικότατο χωρίο αυτοαναφοράς του ποιητή και αντίθεσής του με άλλους ποιητές»⁵⁴ λέγοντας ότι όλα που έρχονται από τη φύση υπερέχουν (*τὸ δὲ φύᾱ κρᾱτιστον ἅπαν*) και, λίγους στίχους μετά (9.106-08), ότι δεν μπορεί η μελέτη να αναδείξει όλους τους ανθρώπους, η σοφία είναι δύσκολο να κατακτηθεί (*σοφίαι μὲν αἰπείναι*).

Εκείνοι επομένως που είναι από τη φύση ή την τύχη προικισμένοι μπορεί να γίνουν δεινοί προς το *λέγειν* αλλά φυσικά, μόνο αυτοί που θα εξασκηθούν στη *φιλοσοφία*, μπορούν να μιλούν πάντοτε ορθά, ανάλογα με την περίπτωση, και έχουν τις λιγότερες πιθανότητες να σφάλουν (Αντιδ. 292). Η *φιλοσοφία* μπορεί να κάνει τον μαθητή καλύτερο, γιατί η φιλοδοξία της ευγλωττίας, η επιθυμία της πειθούς και της *πλεονεξίας* (Αντιδ. 275) (εδώ διαφοροποιείται η θετική όψη της *πλεονεξίας*, ως πραγματικού πλεονεκτήματος, πβ. Νικ. 2, Είρ. 28-29⁵⁵) θα τον καθοδηγήσουν στα μεγάλα και άξια θέματα, στην εκτίμηση και το σεβασμό των συμπολιτών του και στην σωστή και προσεκτική συμπεριφορά⁵⁶. Και

⁵² Η διδασκαλία του Ισοκράτη κάνει τον μαθητή να υπερέχει στα λόγια όσο και στις πράξεις: *Λέγομεν γὰρ ὡς δεῖ τοὺς μέλλοντας διοίσειν ἢ περὶ τοὺς λόγους ἢ περὶ τὰς πράξεις ἢ περὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας πρῶτον μὲν πρὸς τοῦτο πεφυκέναι καλῶς* (Αντιδ. 187) και αυτό είναι απαίτηση παραδοσιακή που εκφράζει το ιδανικό *αἶεν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμεναι ἄλλων* (Ιλ. 6.208, 11.784). Στην ίδια παραδοσιακή τριάδα της *φύσεως*, της εμπειρίας και της διδασχῆς στηρίζει και ο Αριστοτέλης την ηθική εκπαίδευσή του όταν λέγει *γίνεσθαι δ'ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασχῇ* (Η.Ν. 1179b20-21).

⁵³ Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (189-90) εξηγεί ότι με *τὸ τῆς φύσεως* εννοεί ψυχὴ ικανή να επινοήσει, να μάθει, να κοπιήσει και να απομνημονεύσει, φωνή και άρθρωση και τόλμη συνοδευόμενη από σωφροσύνη.

⁵⁴ Περυσινάκης (2012) 566.

⁵⁵ Βλ. το Πέμπτο Κεφάλαιο σσ. 222-28, 251-3, 260-62.

⁵⁶ Έτσι, όπως παρατηρεί ο Usher (1994) 131, ο πνευματικός ελιτισμός του διακρίνεται όταν αξιώνει ηθική αξία και σεβασμό για την παιδεία του υποστηρίζοντας (Αντιδ. 276-77) ότι η ανάπτυξη ευγενών θεμάτων θα συνηθίσουν τον μαθητή σε αυτά και θα τον επηρεάσουν στις πράξεις του.

αντιτίθεται σθεναρά (*Αντιδ.* 15) στην περίφημη θέση του Πρωταγόρα, ότι μπορεί να κάνει τον αδύναμο λόγο δυνατό⁵⁷, μια θέση που είχε κλονίσει τα παραδοσιακά κοινωνικά θεμέλια, αφού, αν ο *ἥττων* λόγος μπορούσε να γίνει *κρείττων*, πρακτικά αυτό σήμαινε ότι και ο *ἥττων* πολιτικά άνδρας μπορούσε να αρθρώσει πολιτικό λόγο επιτυχή ώστε να γίνει *κρείττων*, δηλαδή *άγαθός*. Έτσι, εφόσον σύμφωνα με τον Ισοκράτη την *ἀρετή* και την ικανότητα της ορθής και αποτελεσματικής ομιλίας μπορούν να την αποκτήσουν μόνο ιδιαίτερες φύσεις, τότε αυτή η *ἀρετή*, καθώς και η ορθή χρήση της ρητορικής, είναι ακόμη προνόμιο των *άγαθών*.

Σε αυτό το πλαίσιο προκύπτει ότι η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* (*Σοφ.* 21) ως πολιτικά συνθήματα και ηθικές αρετές, όπως και κάθε έπαινος, ανήκουν κατεξοχήν στους *άγαθούς*. Και όλα αυτά τα επιβεβαιώνει η *φύσις*, κατεξοχήν πολιτικό σύνθημα των *άγαθών*. Αυτή είναι εν μέρει η παραχώρηση του Ισοκράτη στην παραδοσιακή *ἀρετή*. Όμως η σοφιστική επιρροή είναι εμφανής όταν λέγει ότι στη δικαιοσύνη και στη σωφροσύνη μπορούν να παρακινηθούν και να εξασκηθούν εκείνοι που είναι φύσει *κακοί*. Με τη μελέτη της ισοκρατικής φιλοσοφίας μπορεί να αποκτήσει κανείς *σωφροσύνη* και *δικαιοσύνη*, ή την *αἰδῶ* και την *δίκη*, με την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο, τα οποία ο Σωκράτης συνοψίζει υπό τη φράση *πολιτική ἀρετή*. Η πολιτική *ἀρετή* και ο μύθος του Πρωταγόρα για την *αἰδῶ* και την *δίκη*, που έχουν δοθεί σε όλους τους ανθρώπους, σήμανε την «αρχή της διάχυσης της *ἀρετῆς* και σε άλλους πέρα από τους παραδοσιακά *άγαθούς*»⁵⁸. Έτσι ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι η *ἀρετή* δε διδάσκεται- παραχωρώντας στους παραδοσιακά *άγαθούς* την αποκλειστικότητα της *φύσεως*, αλλά επίσης ότι είναι εκείνος που διδάσκει τη σοφία των ποιητών και των άλλων σοφών (*Πρὸς Δημ.* 51). Συνοψίζει δηλαδή τον κώδικα συμπεριφοράς των *άγαθών* και μπορεί να διδάξει μέσω αυτού του κώδικα τις αξίες τους και στους μη παραδοσιακά *άγαθούς* - διότι ήθελε τα χρήματα των πλουσίων-, ώστε να αποκτήσουν την πολιτική *ἀρετή* και να γίνουν *άγαθοι* πολίτες, χαρακτηρισμό που ο κάθε πλούσιος Αθηναίος θα ήθελε για τον εαυτό του ή για τον γιό του. Αυτή είναι η παραχώρηση του Ισοκράτη στη σοφιστική διδασκαλία.

Τέλος, ο Ισοκράτης στον λόγο *Πρὸς Δημόνικον* (51) χρησιμοποιεί το ρήμα *ἀναγινώσκειν* για να δηλώσει τη διαδικασία μάθησης των διδαγμάτων των σοφών. Αυτό υποδεικνύει ότι πιθανόν υπήρχαν ανθολόγια με τις ρήσεις και τα γνωμικά των σοφών και

⁵⁷ Ο Gagarin (2001) 275-291 προτείνει την εναλλακτική ερμηνεία ότι αυτή η περίφημη κατηγορία σήμαινε ότι οι σοφιστές έκαναν απλώς καλύτερο έναν κακό λόγο.

⁵⁸ Περυσινάκης (2012) 559.

επιπλέον, ότι η μέθοδος διδασκαλίας του, όσον αφορά την απόκτηση της *ἀρετής*, από τους μαθητές του στηριζόταν στην ανάγνωση λόγων. Αυτό, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι ο Ισοκράτης επέλεξε να μεταδώσει τη σοφία του με γραπτούς λόγους (πβ. *Ἄντιδ.* 193 *λόγον διέδωκα γράψας*, *Παναθ.* 4 *τῶν διαδεδομένων* (λόγων))⁵⁹, οι οποίοι κυκλοφορούσαν μόνο ανάμεσα σε κύκλους μορφωμένων αριστοκρατών, ενισχύει ακόμη περισσότερο την άποψη ότι ο Ισοκράτης θέλησε να δημιουργήσει έναν κύκλο *ἀγαθῶν*, οι οποίοι φυσικά είχαν πρόσβαση στα γραπτά κείμενα, και να δημιουργήσει μια αριστοκρατική κοινότητα με την οποία μοιραζόταν κοινές ιδέες και πολιτικές πεποιθήσεις και στην οποία δίδασκε τον κώδικα συμπεριφοράς των *ἀγαθῶν*, όπως είχαν κάνει ο Θέογνης και οι άλλοι ποιητές, με τη φιλοδοξία σύμφωνα με τη διατύπωση του Jaeger «να αποτελέσει το διδάσκαλο ενός μικρού κύκλου προς μια νέα μορφή πολιτικής δράσεως»⁶⁰. Η γραπτή ρητορική του Ισοκράτη απομακρύνθηκε από τα ευκαιριακά πρότυπα της προφορικής ρητορικής που απευθύνονταν στην ψυχολογία του πλήθους και χρησιμοποιούσε τη δύναμη του λόγου ως *δυνάστη*. Ο γραπτός λόγος του Ισοκράτη συνέβαλε στην χρήση του λόγου ως *ἡγεμόνος*⁶¹. Ο προφορικός ρητορικός λόγος μπορούσε άλλωστε να απευθυνθεί σε μικρά ακροατήρια απαντώντας σε συγκεκριμένες συνθήκες και ζητήματα, ενώ ο γραπτός μπορούσε να απευθυνθεί σε ένα ευρύτερο ακροατήριο ή σε εκείνους τους λίγους ισχυρούς, οι οποίοι μπορούσαν με τις πράξεις τους να επηρεάσουν την πολιτική κατάσταση (*Φιλ.* 13). Τέλος, ο γραπτός λόγος ταξίδευε και απομακρυνόταν από τις ειδικές συνθήκες της κάθε πόλης και συνεπώς βγαίνοντας από αυτά τα όρια μπορούσε να δημιουργήσει πανελλήνια προοπτική⁶².

Συνοψίζοντας, ο Ισοκράτης επιχειρεί να διδάξει στο κοινό στο οποίο απευθύνεται ένα μέσο, πρακτικό δρόμο ανάμεσα στη μη ρεαλιστική επιδίωξη της αφηρημένης αλήθειας και απόλυτης αρετής που δίδασκε ο Πλάτων και στην αμοραλιστική σοφιστική ατομικότητα. Η άρνηση συστηματοποίησης του γραπτού λόγου του Ισοκράτη απαλλάσσει την ισοκρατική παιδεία από τον φορμαλιστικό χαρακτήρα της ρητορικής τέχνης που χρησιμοποιείται μόνο

⁵⁹ Η ανάπτυξη της γραφής αποτελεί μια πολύ σημαντική τομή στη μετάβαση από τον 5^ο στον 4^ο αιώνα, ωστόσο η γραφή αρχικά, όπως και κάθε άλλη καινοτομία, αντιμετωπιζόταν με καχυποψία. Η προτεραιότητα του προφορικού έναντι του γραπτού λόγου επιβεβαιώνεται συχνά από πολλούς συγγραφείς, ανάμεσά τους και ο Πλάτων. Ο Ισοκράτης βρίσκεται ακόμη μια φορά στη μέση οδό. Στον λόγο του *Πρὸς Φίλιππον* (25) αναγνωρίζει την καχυποψία που γεννά ο γραπτός λόγος στους συγχρόνους του και προτρέπει τον Φίλιππο να διαβάσει τον λόγο του χωρίς προκαταλήψεις. Στον *Πανηγυρικό* (11) όμως ίσως απαντά στον Αλκιδάμαντα και στην επίθεση στους γραπτούς λόγους, βλ. Bons (1993) 162 και Eucken (1983) 121-122.

⁶⁰ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 133.

⁶¹ Βλ. σ. 242.

⁶² Βλ. Poulakos J. (2004) 80.

για να παράγει αποτελεσματικό λόγο υπό συγκεκριμένες συνθήκες. Η ισοκρατική παιδεία που εκφράζεται με τον γραπτό λόγο απαιτεί *φρόνησιν* και ευρύτερη ηθική και πανελλήνια προοπτική. Όταν οι σοφιστές ισχυρίζονταν ότι διδάσκουν την αρετή δεν εννοούσαν ότι διδάσκουν κάποιο ηθικό, αλλά την πολιτική γνώση και εμπειρία που θα τον καθιστούσε άξιο να αποκτήσει τον τίτλο *άγαθός πολίτης*, τίτλο κατ' εξοχήν πολιτικό και όχι ηθικό. Ο Ισοκράτης διαφοροποιείται επειδή θέτει ως στόχο των λόγων του τα ευγενή και σπουδαία θέματα, αλλά και την προϋπόθεση της κατάλληλης φύσεως των μαθητών του. Υπακούει έτσι στις αριστοκρατικές αξίες καθώς αρνείται την δυνατότητα απόκτησης της *ἀρετῆς* από όλους, μια πρόταση που αποτελούσε την καρδιά του εκπαιδευτικού συνθήματος των σοφιστών και ξανακάνει την *φρόνησιν* και την πολιτική σοφία αποκλειστικό προνόμιο των αριστοκρατών.

3. Ισοκράτης, Πλάτων και ο όρος *φιλοσοφία*

Ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς θεωρεί ότι στους λόγους του Ισοκράτη βρίσκονται τα *κράτιστα παιδεύματα πρὸς ἀρετὴν* και η αληθινή *φιλοσοφία*, και προτρέπει:

εἴ τις ἐπιτηδεύει τὴν ἀληθινὴν φιλοσοφίαν, μὴ τὸ θεωρητικὸν αὐτῆς μόνον ἀγαπῶν ἀλλὰ καὶ τὸ πρακτικόν, μὴδ' ἀφ' ὧν αὐτὸς ἄλυπον ἔξει βίον, ταῦτα προαιρούμενος, ἀλλ' ἔξῳ πολλοὺς ὠφελήσει, παρακελευσαίμην ἂν αὐτῷ τὴν ἐκείνου τοῦ ρήτορος μιμεῖσθαι προαίρεσιν (*Ισοκ.* 4).

Η θετική αυτή κριτική και ο χαρακτηρισμός της ισοκρατικής *παιδείας* ως *ἀληθινῆς φιλοσοφίας* μάς εισάγει στο θέμα της χρήσης του όρου *φιλοσοφία* από τον Ισοκράτη. Η φιλολογική έρευνα των αρχών του 20^{ου} αιώνα προσέγγισε τον Ισοκράτη συγκριτικά είτε προς τους σύγχρονους του φιλοσόφους είτε προς τους σύγχρονους του ρήτορες δημιουργώντας δυαδικές αντιθέσεις, και το ισοκρατικό έργο εν γένει θεωρήθηκε κατώτερο⁶³. Ειδικότερα η

⁶³ Ιδιαίτερα η τάση θεώρησης του Ισοκράτη ως εκπροσώπου της ρητορικής και του Πλάτωνα της φιλοσοφίας και της σχέσης του έργου τους ως απεικόνισης της διαμάχης μεταξύ ρητορικής και φιλοσοφίας (βλ. Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 130 κ.ε.) συνετέλεσε στην δημιουργία μιας τάσης αρνητικής αξιολόγησης του ισοκρατικού έργου ως κενού περιεχομένου, φιλοσοφικού συστήματος και επιχειρηματολογίας και της θεώρησής του μόνο από την άποψη της παιδαγωγικής πρακτικής και της ανθρωπιστικής παιδείας. Ωστόσο η τάση αυτή διαφοροποιήθηκε αισθητά τις τελευταίες δεκαετίες, και η αξιολόγησή του Ισοκράτη και της ισοκρατικής παιδείας έχει απαλλαχθεί σε μεγάλο βαθμό από δυαδικές αντιθέσεις, γεγονός που επιτρέπει να γίνουν αντιληπτά τα θετικά σημεία του έργου και της σκέψης του. Για το θέμα βλ. κυρίως Schiappa (1995) 33-41 και Depew / Poulakos (2004) τα άρθρα των Konstan, Morgan και του Leff για μια σύνοψη των απόψεων, ιδίως σελίδες 235-240. Ειδικότερα για μια σύνοψη της αρνητικής αποτίμησης του Ισοκράτη από τη γερμανική έρευνα στα τέλη

διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας και ρητορικής αποτελεί ένα πολύ μεγάλο κεφάλαιο στην κλασική φιλολογία, ωστόσο δε θα απασχολήσει την έρευνά μας, παρά μόνο όσον αφορά τη χρήση ηθικών όρων επιδοκίμασίας ή αποδοκίμασίας, και ιδιαίτερα τη χρήση των όρων *ἀρετή*, *φρόνησις* και *δικαιοσύνη*⁶⁴.

Ειδικότερα, η λέξη *φιλοσοφείν* και τα συγγενικά της δεν χρησιμοποιούνταν συχνά πριν από τον 4^ο αιώνα και δεν αποτελούσαν τεχνικό όρο που αναφερόταν μόνο σε μια ομάδα διανοητών ή σε ένα συγκεκριμένο τρόπο σκέψης ή επιστήμης. Αρχικά ο όρος *φιλοσοφία* δήλωνε την ευρύτερη έννοια της διανοητικής καλλιέργειας. Η πιο στενή έννοια του όρου εμφανίζεται στον Γοργία (*Ελ.* DK B 11.13) όπου διακρίνονται εκείνοι που φιλοσοφούν από τους αστρονόμους και τους ρήτορες. Σύμφωνα με τον Κικέρωνα (*Tusc.* 5.3.8) και τον Διογένη τον Λαέρτιο (*Βίοι Φιλοσ.* 1.12 και 8.8) ο Πυθαγόρας ήταν ο πρώτος που αποκάλεσε τον εαυτό του *φιλόσοφον*. Τον 5^ο αιώνα ο Ηρόδοτος λέγει ότι ο Σόλων *φιλοσοφεί* (1.30.11), ο Πρόδικος διαχωρίζει τη φιλοσοφία από την πολιτική (DK B6) και ο Θουκυδίδης (2.40.1) ισχυρίζεται ότι οι Αθηναίοι φιλοσοφούν. Και τον 4^ο αιώνα ο όρος συνεχίζει να δηλώνει την καλλιέργεια του νου, αλλά αρχίζει να αποκτά και μια πιο τεχνική σημασία (Πλ. *Χαρμ.* 153d, *Γοργ.* 485a, *Συμπ.* 218b κ.α.). Στην *Πολιτεία* δίνεται για πρώτη φορά αναλυτικός ορισμός και ερμηνεία του όρου από τον Πλάτωνα, ο οποίος χρησιμοποίησε τον όρο για να περιγράψει μια διαφορετική θεωρία περί σοφίας από τις προγενέστερες⁶⁵.

Ο Ισοκράτης ωστόσο, και όχι ο Πλάτων, ήταν εκείνος, ο οποίος ακολουθούσε την τρέχουσα χρήση των λέξεων όταν χρησιμοποιούσε τη λέξη *φιλοσοφία* με την έννοια της πάσης φύσεως γενικής πνευματικής μορφώσεως⁶⁶. Ονομάζει την *παιδείαν* του *φιλοσοφίαν* (*Αντιδ.* 45-50, 258-269, *Ελ.* 1-14, *Σοφ.* 21, *Επιστ.* 6.8) με την έννοια της άσκησης του νου που είχε η λέξη πριν από τον Πλάτωνα, αυτοχαρακτηρίζεται *φιλόσοφος* και υπερασπίζεται στο έργο του τη δική του ερμηνεία του όρου⁶⁷.

του 19^{ου} αιώνα και τις αρχές του 20^{ου} βλ. Alexiou (2010) 8-9. Και πρόσφατα στο Timmerman/Schiappa (2010) 43-66 εξετάζονται αναλυτικά οι χρήσεις του όρου *φιλοσοφία* στο ισοκρατικό έργο.

⁶⁴ Για το θέμα βλ. Eucken (1983) ο οποίος μελετά τον Ισοκράτη συγκριτικά με τους σύγχρονους του φιλοσόφους. Επίσης για τη σχέση του Ισοκράτη με τον Πλάτωνα και τον Σωκράτη βλ. Gillis (1969) όπου παρατίθεται και εκτενής βιβλιογραφία.

⁶⁵ Η Nightingale (1995) 14-15, 17 ακολουθώντας τον Havelock (1963) 281 παρατηρεί ότι φτάνουμε στην ιδέα της φιλοσοφίας ως ένα είδος πνευματικής επιδίωξης ενός μόνο ανθρώπου και στην τεχνική χρήση της έννοιας για πρώτη φορά στην *Πολιτεία*, όπου δίνεται και ορισμός του όρου.

⁶⁶ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 131.

⁶⁷ Για την έννοια της ισοκρατικής *φιλοσοφίας* βλ. Wilcox (1943) 113-133, Voliotis (1978) 134-139 και πιο πρόσφατα Nightingale (1995) το κεφάλαιο *Plato, Isocrates, and the property of philosophy* η οποία εξετάζει τη

Το γεγονός ότι, παρόλο που ο Ισοκράτης όριζε τη διδασκαλία του ως *φιλοσοφία*, αποκλείστηκε από την ιστορία της φιλοσοφίας και εντάχθηκε στην ιστορία της ρητορικής έχει απασχολήσει πολύ τους μελετητές και η χρήση του όρου *φιλοσοφία* από τον Ισοκράτη έχει δεχτεί πολλές ερμηνείες.

Ο Livingstone εξετάζοντας τον όρο *φιλοσοφία* στο ισοκρατικό έργο διακρίνει αρχικά τρία και στη συνέχεια τέσσερα επίπεδα στην χρήση του. Το πρώτο δηλώνει τη βασική πνευματική άσκηση, τη σκέψη πριν από την πράξη και την πνευματική βελτίωση. Το δεύτερο δηλώνει την προσπάθεια του Ισοκράτη, αλλά και των ανταγωνιστών του, να συστηματοποιήσουν τα παραπάνω σε ένα εκπαιδευτικό πρόγραμμα. Το τρίτο δηλώνει το ορθό εκπαιδευτικό πρόγραμμα και την αληθινή *φιλοσοφία*, η οποία είναι η ισοκρατική. Το τέταρτο προκύπτει από τη χρήση της λέξης στον *Παναθηναϊκό*, όταν ο φιλολάκωνας μαθητής του Ισοκράτη αλλάσσει την κριτική του, καθώς συνειδητοποιεί ότι ο Ισοκράτης έχει γράψει λόγους αμφίσημους (*ἀμφιβόλους* 240)⁶⁸, επαινώντας την Αθήνα σε πρώτο επίπεδο για εκείνους που αναζητούν τη *δόξα* (246) αλλά σε δεύτερο επίπεδο τη Σπάρτη, για εκείνους που αναζητούν την αλήθεια των λόγων (261). Ανοίγεται έτσι μια τέταρτη χρήση του όρου *φιλοσοφία* που διακρίνει δύο επίπεδα στην ισοκρατική *φιλοσοφία*, ένα επιφανειακό και ένα που απευθύνεται μόνο στην πεπαιδευμένη elite. Η ανάγνωση που επιχειρείται εδώ είναι, ότι η ισοκρατική παιδεία μπορεί ακόμη και μέσα από το μονόλογο του ρητορικού λόγου, χωρίς τη βοήθεια της διαλεκτικής, να περιλάβει δύο διαφορετικές απόψεις, δύο διαφορετικές φωνές⁶⁹. Ο Livingstone ωστόσο καταλήγει στη διαπίστωση ότι μένει με μια δόση αμφιβολίας

χρήση της λέξης *φιλοσοφίας* στον Πλάτωνα και στον Ισοκράτη καθώς και τη διακειμενική σχέση των λόγων του Ισοκράτη *Περί Αντιδόσεως* και της Πλατωνικής *Απολογίας* ως δύο κείμενα που δείχνουν τι διακυβεύονταν σχετικά με τη χρήση του όρου. Επίσης βλ. Halliwell (1997) 107-125 και Livingstone (2007) 15-34, ο οποίος εξετάζει πώς χρησιμοποιείται ο όρος μέσα στους λόγους του Ισοκράτη όχι σε σχέση με τη σύγχρονη σημασία της φιλοσοφίας, αλλά σε σχέση με τη φύση, τις αξιώσεις και του περιορισμού του όρου μέσα στο ισοκρατικό έργο. Επίσης, Eucken (1983), Schiappa (1995) 33-60, Alexiou (2010) 81 και για μια διεξοδική και εκτενή ανάλυση της χρήσης του όρου *φιλοσοφία* στον Ισοκράτη Timmerman / Schiappa (2010) 43-66. Βλ. ακόμη Wersdörfer (1940). Το θέμα έχει ερευνηθεί επαρκώς και δεν αποτελεί σκοπό της εργασίας μας η διερεύνηση του όρου *φιλοσοφία* στον Ισοκράτη. Θα συζητηθούν μόνο επιλεγμένα χωρία στα οποία η *φιλοσοφία* συνδέεται με τη φρόνηση.

⁶⁸ Για το *ἀμφίβολον είδος* βλ. Δημήτριος *Περί Ερμηνείας* (291.5) και Bons (1993) 166-67.

⁶⁹ Βλ. και Eucken (1983) 3-4 ο οποίος θεωρεί ότι είναι πιθανό ο Ισοκράτης να ήθελε να δώσει διπλό νόημα στον λόγο του. Και ο Αλεξίου (2001) 85-98 εξετάζει το τμήμα του διαλόγου μεταξύ του Ισοκράτη και του φιλολάκωνα μαθητή του αναδεικνύοντας και άλλες τέτοιες διαλογικές σκηνές στο έργο του Ισοκράτη και επισημαίνει ότι η απορητική σκηνή στον *Παναθηναϊκό* είναι ουσιαστικά μια εισαγωγή δύο αντιθετικών λόγων με σκοπό να τεθούν προς αξιολόγηση και να επικοινωνήσει ο Ισοκράτης με το κοινό του.

και με μια αίσθηση ότι ο πολιτικός λόγος που έχει μόνο μία φωνή στερείται της ικανότητας να εξετάσει ή να στηρίζει τους συλλογισμούς του⁷⁰.

Ο Matson θεωρεί ότι ο Ισοκράτης έχει αποκλειστεί από την ιστορία της φιλοσοφίας για δύο λόγους. Πρώτον γιατί δεν έγραψε μια συστηματική πραγματεία της φιλοσοφίας του και δεύτερον, γιατί, παρόλο που ο όρος *φιλοσοφία* περιέγραφε το αντικείμενο της διδασκαλίας του και αποτελούσε συνώνυμο της *λόγων παιδείας*, τελικά οι Πλατωνιστές κέρδισαν τη μάχη και προσάρμοσαν τη λέξη στους δικούς τους στόχους⁷¹.

Ο Halliwell εξετάζοντας τις αιτίες απόρριψης του Ισοκράτη από την ιστορία της φιλοσοφίας, επισημαίνει ότι η αιτία δεν είναι η αντιπάθεια που έτρεφε ο ίδιος για κάθε συστηματοποίηση της θεωρίας της φιλοσοφίας ή για κάθε έρευνα για την ανακάλυψη μιας πρωταρχικής αλήθειας και ενός απόλυτου απολογισμού της πραγματικότητας, ούτε η πεποίθησή του ότι ο λόγος που πραγματικά έχει σημασία είναι ο λόγος της κοινής ομιλίας. Θεωρεί ότι ο Ισοκράτης, που τόσο προσπάθησε να ταυτιστεί με τον όρο *φιλοσοφία*, δεν κατατάχθηκε στους φιλοσόφους, επειδή αρνήθηκε να υποβάλει τις πεποιθήσεις του σε οποιαδήποτε κριτική εξέταση και σε οποιαδήποτε εσωτερική αναθεώρηση. Η αδυναμία του να απαλλαγεί από τις παραδοσιακές αντιλήψεις και να κάνει το πνευματικό άλμα που έκανε ο Πλάτωνας ήταν η αιτία για την οποία έγινε αποδέκτης αυστηρής κριτικής και περιφρονητικών σχολίων⁷².

Όπως συμπεραίνει ο Schiappa, δεν υπάρχει λόγος να απορρίπτουμε τον ισχυρισμό του Ισοκράτη ότι διδάσκει *φιλοσοφία* και να προσπαθούμε να δούμε πώς διαφοροποιείται από την πλατωνική έννοια της *φιλοσοφίας*, αλλά να επιχειρούμε να ερευνήσουμε την ισοκρατική χρήση του όρου⁷³. Ο Nehamas παρατηρεί ότι δεν μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ φιλοσοφίας και μη φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα και δε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Ισοκράτης δεν ήταν φιλόσοφος με κριτήριο τον πλατωνικό ορισμό της φιλοσοφίας⁷⁴. Ο Livingstone σημειώνει ότι το γεγονός ότι η φιλοσοφική οξύνοια εκφράζεται μέσω της ρητορικής πειθούς, δεν την καθιστά μη-φιλοσοφική. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι στη δημοκρατική Αθήνα του 4^{ου} αιώνα η ιδιότητα του πολίτη ήταν απόλυτα ταυτισμένη με την ρητορική πρακτική και την πειθώ⁷⁵. Όπως παρατηρεί ο Αλεξίου, μια σύγκριση του Ισοκράτη

⁷⁰ Livingstone (2007) 15-34.

⁷¹ Matson (1957) 423.

⁷² Βλ. Halliwell (1997) 117.

⁷³ (1995) 41.

⁷⁴ Nehamas (1990) 13.

⁷⁵ Livingstone (2007) 15-34.

με τον Πλάτωνα, όσον αφορά τις αξίες, θα έδειχνε τον Ισοκράτη επιφανειακό, αλλά υπό τη δική μας, πλατωνική οπτική. Αντίθετα η ερώτηση που πρέπει να τίθεται είναι τι αντιπροσωπεύει ο Ισοκράτης με τη ρητορική του. Για την απάντηση σε ένα τέτοιο ερώτημα, πρέπει κανείς να λαμβάνει υπόψη του ότι η σκέψη του Ισοκράτη είναι βαθιά ριζωμένη στην κοινωνική και δημόσια ζωή, οι πλατωνικές αντιθέσεις ανάμεσα στον ένα και στους πολλούς δεν τον αφορούν⁷⁶. Η Rummel παρατηρεί ότι αυτό που ανεβάζει τον Ισοκράτη σε υψηλότερο επίπεδο από τους δασκάλους της ρητορικής ήταν η προθυμία του να ενσωματώσει την ηθική υπευθυνότητα στη διδασκαλία του και να αναλογιστεί την ηθική όψη της πειθούς, και καταλήγει ότι αυτός ήταν και ο λόγος που ο Πλάτων αναγνωρίζει στον *Φαῖδρο* (279b1) ότι *φύσει ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ*⁷⁷. Και η Morgan προτείνει μια πιο ευέλικτη προσέγγιση της ισοκρατικής παιδείας, απαλλαγμένης από δυαδικές αντιθέσεις, στην οποία ο Ισοκράτης καταλαμβάνει ένα χώρο μεταξύ της αθηναϊκής πρακτικής εκπαίδευσης και της πλατωνικής απόρριψής της. Σύμφωνα με την Morgan ο Ισοκράτης προσπάθησε να δημιουργήσει μια πρακτική πολιτικής και παιδείας που θα καταξίωνε τη δημοκρατική διαβουλευτική πράξη (αν και η δημοκρατία κατανοείται με ένα ιδιαίτερα ισοκρατικό τρόπο⁷⁸) διατηρώντας την πνευματικά άξια σεβασμού⁷⁹. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Chase «ο Ισοκράτης ισορροπεί ανάμεσα στον απολυταρχισμό του Πλάτωνα και στον σχετικισμό του Γοργία. Στρέφεται στην πλατωνική δυσπιστία προς την απειθάρχητη δημοκρατία καθώς ενστερνίζεται την ηθική και το ρόλο της στην ψυχή και στην πόλη. Είναι ταυτόχρονα και πλατωνικός και σοφιστής, μαζί ηθικά συντηρητικός και ρητορικά παραγωγικός. Προσπάθησε μέσα από την ρητορική πειθώ να προαγάγει την ηθική, να διαπλάσει την ψυχή, να δημιουργήσει ταυτότητα και ομόνοια»⁸⁰.

⁷⁶Alexiou (2008) 128.

⁷⁷Rummel (1979) 25-35.

⁷⁸ Για την ισοκρατική έννοια της δημοκρατίας βλ. την ανάλυση του Ober (1998) 277-289 για τον *Άρεοπαγίτικο*, ο οποίος παρατηρεί ότι, η αποκλειστική χρήση των όρων ολιγαρχικός και ολιγαρχία για το καθεστώς που συνδέθηκε με τους τριάκοντα τυράννους, επέτρεψε τη χρήση του όρου δημοκρατία σε ένα ευρύτερο φάσμα, το οποίο μπορούσε να περιλαμβάνει ολιγαρχικές πολιτικές πεποιθήσεις στοχαστών που επέκριναν τη σύγχρονή τους δημοκρατία.

⁷⁹Morgan (2004) 125, 150-51 η οποία διαπιστώνει ότι, επειδή ο Ισοκράτης και η *παιδεία* του βρέθηκαν στο μέσο μεταξύ της πλατωνικής απόρριψης της παιδείας που προσέφερε η *πόλις* και της απαιτήσεως να σκέπτονται οι πολίτες της μόνο μέσα στα όριά της, δεν κατάφερε να απαλλαγεί από τον καιροσκοπικό χαρακτήρα της αθηναϊκής παράδοσης. Και όπως συμβαίνει συχνά με αυτούς που προσπαθούν να πάρουν μια μέση θέση ανάμεσα σε δύο άκρα, ο Ισοκράτης κατέληξε να αμφισβητείται και από τα δύο.

⁸⁰Chase (2009) 242.

Ο Roulakos, συζητώντας το ζήτημα, εστιάζει στη χρήση του όρου *δόξα* και διακρίνει μια κοσμική και φιλοσοφικο-θρησκευτική παράδοση σχετικά με τις συνδηλώσεις του όρου. Στην κοσμική παράδοση η *δόξα* σήμαινε πια ένα τύπο γνώσης του πολιτικού κόσμου που χαρακτηριζόταν από αλλαγή και ασάφεια. Η ερμηνεία της περιβαλλόταν από την βασική ιδέα του «να πράττει ο καθένας όσο καλύτερα γινόταν για μια συγκεκριμένη κατάσταση». Σε αντίθεση με την κοσμική παράδοση η φιλοσοφική, ή η φιλοσοφικο - θρησκευτική διατηρούσε τους αρχαϊκούς τύπους σκέψης. Για αυτή την παράδοση η αλήθεια ήταν κατηγορηματικά διακεκριμένη από την απάτη και τη *δόξα*. Η *δόξα* ήταν τότε αληθινή και τότε ψευδής (Πλ. *Θεαιτ.* 194b), ήταν ρευστή και απατηλή και οι φιλόσοφοι από τον Πυθαγόρα μέχρι τον Πλάτωνα προσπάθησαν να τη διαχωρίσουν από την αλήθεια. Ο Ισοκράτης, όπως παρατηρεί ο Roulakos, βρέθηκε στη μέση αυτών των δύο παραδόσεων. Το ερώτημα, εάν οι πολιτικές απόψεις, οι γνώμες και οι κρίσεις μπορούσαν να έχουν ένα σταθερό σημείο αναφοράς ή αν παραμένουν εντελώς άτοπες και σχετικές, οπωσδήποτε πρέπει να τον απασχόλησε. Ο Ισοκράτης στάθηκε ανάμεσα στους σοφιστές και στον Πλάτωνα, ο οποίος είχε ακολουθήσει τον Παρμενίδη στη διάκριση μεταξύ *δόξης* και γνώσης, και προσπάθησε να μειώσει την ένταση ανάμεσα στην σχετική και ρευστή *δόξα* των σοφιστών και στη *δόξα* που θα μπορούσε να αποκτήσει μια σταθερή βάση μέσω της αληθινής γνώσης, η οποία θα μπορούσε να αποκτηθεί μέσω της παιδείας. Ο πολιτικός λόγος έγινε για τον Ισοκράτη μια διαδικασία στόχευσης στην επιλογή της ορθής δράσης ανάλογα με την περίπτωση και η *δόξα* μια εικασία που αποσκοπούσε στην σωστή απόφαση. Αντίθετα με τους σοφιστές που προσπαθούσαν να βρουν πώς ο ρήτορας μπορούσε να υπερασπιστεί ή να υποτιμήσει μια συγκεκριμένη *δόξα*, ο Ισοκράτης εστίασε στην διατύπωση της καλύτερης δυνατής *δόξης*. Παρόλο που συμφωνούσε με τους σοφιστές για την αβεβαιότητα και για τα όρια της *δόξης*, προσπάθησε να στοχεύσει στη διαδικασία διατύπωσης ορθών κρίσεων συνδέοντας τη *δόξα* με την συλλογική ωφέλεια της πόλεως και τοποθετώντας τη *δόξα* κάτω από τον έλεγχο της παιδείας. Αναγνωρίζει, όπως και ο Πλάτων, τον ρόλο της τύχης στη διαδικασία κρίσης και απόφασης. Ο Πλάτων όμως αντιδιαστέλλει τη *φιλοσοφία* από την πολιτική πράξη (*Ευθύδ.* 306b) διακρίνοντας ρητά τα γνωσιολογικά πεδία της *ἐπιστήμης* και της *δόξης*⁸¹. Σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα ο Ισοκράτης έκανε βάση της εκπαίδευσής του, όχι μια υψηλή θεωρητική γνώση που οδηγεί στην *ἀλήθεια* των φιλοσόφων για την οποία μιλά ο Πλάτων στην *Πολιτεία* (475e4, 479) αλλά την *πρακτική σοφία* ή *φρόνησιν* που οδηγεί στην

⁸¹ Η ορθή γνώμη γίνεται γνώση *αίτιας λογισμῶ* (*Μένων* 98a3). Για τον όρο *ἀλήθεια* στον Ισοκράτη βλ. Mikkola (1954) 80 κ.ε.

ἀλήθεια περι τὰς πράξεις ἐν αἷς πολιτευόμεθα (Σοφ. 4-5). Ο πολιτικός λόγος του Ισοκράτη απαιτούσε τη *φρόνησιν* η οποία χρησιμοποιούσε τα διδάγματα του παρελθόντος και τις καταστάσεις του παρόντος για να φτάσει σε μια ορθή *δόξα* για το μέλλον. Το παρελθόν προσέφερε τα παραδείγματα με τα οποία μπορούσε να προβλέψει κανείς το άγνωστο του μέλλοντος⁸².

Αυτή η έννοια της *φρονήσεως* ως πολιτικής αρετής και πρακτικής σοφίας που διατυπώνεται με ρητορικό λόγο, βοήθησε στην «κατίσχυση του εννοιολογικού καθορισμού της λέξεως *φιλοσοφία* από τον Πλάτωνα»⁸³. Η *φιλοσοφία* προσέλαβε μια έννοια, η οποία, όταν ο Ισοκράτης χρησιμοποιούσε τη λέξη, ήταν σε εξέλιξη και η έννοια αυτή αντιτάσσεται στον ρητορικό λόγο και στην ρητορική τέχνη, η οποία αξιολογήθηκε κυρίως υπό το πρίσμα των εχθρικών επιθέσεων του Πλάτωνα εναντίον της. Η εχθρική στάση του Πλάτωνα οφείλεται στο γεγονός ότι η ρητορική έγινε ένα από τα κύρια αντικείμενα μελέτης των σοφιστών, οι οποίοι την συνέδεαν με τη διδασκαλία της *ἀρετῆς* σε νεαρούς άνδρες που επεδίωκαν την πολιτική ανάδειξή τους στον κόσμο της δημοκρατικής πόλεως. Η επιτυχία του ρητορικού λόγου ήταν εξαρτημένη από την ικανότητα πειθούς και, για τους σοφιστές και τους μαθητές τους, η ρητορική ήταν ένα μέσο επιτυχίας ανεξάρτητα από την αλήθεια ή το ψέμα, τη δικαιοσύνη ή την αδικία⁸⁴. Μια τέτοια απεικόνιση της σοφιστικής ρητορικής βλέπουμε στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, όπου διακωμωδεύεται η επιθυμία του Στρεψιάδη να διδαχθεί τη ρητορική για να μάθει να εξαπατά. Οι πιο σημαντικές επικρίσεις της ρητορικής κατατίθενται στους διαλόγους *Γοργία* και *Φαῖδρο* και έμμεσα στον *Μενέξενο* και στον *Πρωταγόρα*. Στον *Γοργία* η ρητορική χαρακτηρίζεται *κολακεία* (463a) η οποία πείθει για ζητήματα δικαιοσύνης και αδικίας. Ο Γοργίας αναλαμβάνει να υποστηρίξει την άποψη ότι η ρητορική είναι ουδέτερη τέχνη και ότι η χρήση της εξαρτάται από τον χρήστη της *ὥσπερ τῆ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνία* (456d). Ο Σωκράτης αντιτίθεται και υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να υπάρχει κάποια τέχνη χωρίς ένα συγκεκριμένο στόχο και αντικείμενο, όπως η ιατρική έχει ως αντικείμενό της την υγεία. Ο ρήτορας έχει την ικανότητα να πείθει αλλά δε γνωρίζει τι είναι δίκαιο και τι άδικο (459d-e). Η ρητορική απέχει από την αληθινή δικαιοσύνη όσο η μαγειρική από την ιατρική (465a-b) και η αληθινή δικαιοσύνη θα απαιτούσε από κάποιον που έσφαλλε να ομολογήσει και να ζητήσει την τιμωρία του αντί να ζητά να πείσει για την αθωότητά του (480 b-d). Η ρητορική συνεπώς για τον Πλάτωνα είναι άχρηστη γιατί

⁸² Poulakos (2004) 44.

⁸³ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 131.

⁸⁴ Gagarin (1994) 46-7, πβ. ελλην. μετάφρ. στο *Πειθώ* (2003) 32-33.

στηρίζεται στη *δόξα* και όχι στην αλήθεια (262). Δεν αποσκοπεί στο να κάνει τους πολίτες καλύτερους, αλλά απλώς να τους ευφράνει. Ο Περικλής δεν μπόρεσε να διδάξει στους γιούς του την *ἀρετή* (*Πρωταγόρας* 320a, *Μένων* 94b) και οι Αθηναίοι δεν έγιναν καλύτεροι επί της διακυβέρνησής εκείνου ή του Θεμιστοκλή (*Γοργ.* 502e, 515c). Για τον Ισοκράτη, αντίθετα, και οι δύο ήταν κλασικά παραδείγματα πολιτών και ρητόρων (*Αντιδ.* 233-4). Ο Πλάτων μετριάξει την επίθεσή του εναντίον της ρητορικής στον *Φαῖδρο* (270), όπου ο Σωκράτης περιγράφει μια ρητορική αξιόπιστη η οποία θα βασίζεται στη φιλοσοφία και στη γνώση της αλήθειας. Ο Αριστοτέλης τελικά στη *Ρητορική* παίρνει μια ενδιάμεση θέση υποστηρίζοντας ότι η ρητορική είναι μια ουδέτερη τέχνη η οποία αποτελεί κλάδο της διαλεκτικής και της πολιτικής επιστήμης και είναι χρήσιμη για το δημόσιο βίο (1356a25-27)⁸⁵. Η συστηματοποίηση της ρητορικής τέχνης από τον Αριστοτέλη, παρόλο που ήταν τυπική μέθοδος για τον φιλόσοφο, ταυτόχρονα εξυπηρετούσε και στην υπεράσπισή της στην κατηγορία του Πλάτωνα ότι δεν ήταν τέχνη αλλά κολακεία (*Γοργ.* 463a)⁸⁶.

Από την άποψη των παραδοσιακών αξιών η αντίθεση μεταξύ της σοφιστικής όψης της ρητορικής και της πλατωνικής φιλοσοφίας συνίστατο στο ότι η πρώτη θεμελιωνόταν στο *φαίνεσθαι*, ενώ η δεύτερη στο *εἶναι*, η πρώτη εστίαζε στα αποτελέσματα, ενώ η δεύτερη στις προθέσεις. Αντίθετα, για τον Ισοκράτη αυτές οι διακρίσεις δεν ήταν απόλυτες, η ρητορική τίθεται στο επίκεντρο της ισοκρατικής παιδείας και στηρίζεται στο *εἶκός* και στη *δόξα* και στην έννοια της *φρονήσεως* ως πρακτικής σοφίας που μπορεί όμως, να συμβάλει στην προώθηση της ηθικής σκέψης. Μπορεί ανάμεσα στην ισοκρατική άρνηση της πιθανότητας

⁸⁵ Για την απάντηση του Ισοκράτη στις πλατωνικές και αριστοτελικές απόψεις για τη ρητορική βλ. Benoit (1990) 251-259 και (1991) 60-72, ο οποίος εξετάζει τις ομοιότητες μεταξύ του Πλάτωνα και του Ισοκράτη όσον αφορά την κριτική των συγχρόνων τους, τον σκοπό της ρητορικής και τον χαρακτήρα της ρητορικής εκπαίδευσης. Ως σημαντικότερη διαφορά μεταξύ των δύο βλέπει τον ιδεαλισμό του Πλάτωνα και τον πραγματισμό του Ισοκράτη, για τον οποίο η ρητορική ιδρύει τη γνώση και γι' αυτό έχει προτεραιότητα. Όσον αφορά τη γνώση του Αριστοτέλη περί των ισοκρατικών θέσεων για τη ρητορική βλ. Depew στο Depew/Poulakos (2004) 157 ο οποίος αναφέρει την παράδοση ότι ο Αριστοτέλης υπήρξε μαθητής του Ισοκράτη και είναι πιθανό να γνώριζε εκ των έσω την ισοκρατική διδασκαλία. Ο Depew επιχειρεί να δείξει ότι η φιλοσοφία του Αριστοτέλη περί των ανθρωπίνων μπορεί να αναγνωσθεί ως απάντηση και κριτική στις θέσεις του Ισοκράτη για τα ίδια θέματα, ότι περιλαμβάνει στη φιλοσοφία του πολλούς όρους με το περιεχόμενο που τους έδινε ο Ισοκράτης και όχι ο Πλάτων, η *φρόνησις* είναι ένας από αυτούς, αλλά, αντίθετα από την ισοκρατική μέθοδο, ο Αριστοτέλης υποτάσσει την *πρᾶξιν* στην *θεωρία*. Βλ. και Wareh (2012) 17 κ.ε. ο οποίος θεωρεί ότι η σημαντικότερη ομοιότητα μεταξύ της ισοκρατικής και της αριστοτελικής φρονήσεως είναι η έντονη διάκρισή της από την *ἐπιστήμη* (*H.N.* 1141b8-23, 1142a20-27 και *Αντιδ.* 271).

⁸⁶ Edwards (2007) 2.

απόλυτης ηθικής γνώσης και στην πλατωνική επιμονή ότι η ρητορική πρέπει να υποτάσσεται στις υψηλές αρχές μιας φιλοσοφικής πολιτικής τέχνης να υπάρχει ένα μεγάλο χάσμα, ωστόσο ο ισοκρατικός λόγος απέχει αρκετά από το να αποτελεί παραδειγματική περίπτωση του είδους της σοφιστικής ρητορικής, για την οποία κάνει λόγο ο Πλάτωνας στον *Γοργία* και στον *Φαῖδρο*⁸⁷. Συχνά άλλωστε ο Ισοκράτης τονίζει στους λόγους του ότι ο ρήτορας δεν πρέπει να παραμελεί το περιεχόμενο των λόγων του για να υπηρετήσει τη μορφή και το ύφος (*Πανηγ.* 4, *Ἀντιδ.* 276, *Παναθ.* 86-7). Θεωρεί, όπως και ο Πλάτων, ότι ο σκοπός της ρητορικής είναι να ασχολείται με τις σπουδαίες υποθέσεις και να ωφελεί τους ακροατές (*Παναθ.* 271-2, *Πανηγ.* 4-5, *Ἐλ.* 13, πβ. *Γοργ.* 504). Ο Πλάτων θεωρεί ότι η ρητορική χωρίς τη γνώση και την αλήθεια δεν είναι καν τέχνη (*Φαῖδρος*, *Γοργίας*), αλλά και ο Ισοκράτης δεν αναφέρεται στη ρητορική ως τέχνη (το ότι δεν είναι τέχνη, σημαίνει ότι δεν διδάσκεται και άρα δεν μπορεί να αποκτηθεί από όλους), αν και μερικές φορές υπαναχωρεί από τη θέση του⁸⁸. Στο έργο του αναφέρεται σε τεχνικές πειθούς και στην πιθανότητα να χειριστεί τη ρητορική ως τέχνη, αλλά επιμένει στην έννοια της αποτελεσματικής χρήσης του δημοσίου λόγου και της ισοκρατικής παιδείας ως ηθικής και πολιτικής στις επιπτώσεις της⁸⁹.

Έτσι η φιλοσοφική «αδυναμία» για την οποία κρίνεται ο Ισοκράτης ήταν περισσότερο ρεαλιστική άρνηση, η οποία σε μεγάλο βαθμό οφειλόταν και στις συμβάσεις του είδους που υπηρετούσε, αλλά και στο γεγονός ότι οι αντιλήψεις που εξέφραζε ήταν τόσο αποδεκτές από τις επικρατούσες ηθικές αξίες (*Ἀντιδ.* 84) και τόσο στερεά ενταγμένες μέσα στην κοινή συνείδηση ενός πολιτισμού που επαινούσε τα αποτελέσματα και όχι τις προθέσεις, ώστε να θεωρούνται σχεδόν εγγενείς της ανθρώπινης φύσεως. Για τον Ισοκράτη κάθε *ἀρετή* είναι επιθυμητή εφόσον η κατοχή της κάνει τον άνθρωπο *ἀγαθὸν* με τη σύγχρονή του έννοια του όρου. Δεν προσπάθησε να καθυποτάξει τις καθιερωμένες αξίες για να εξυψώσει τις εσωτερικές ηθικές αρετές, όπως έκανε ο Πλάτων, ούτε προχώρησε σε απόλυτες λύσεις για να εντάξει τις «ήσυχες» αρετές μέσα στο σύστημα των αξιών του. Η επιμονή του στην αποτελεσματικότητα του λόγου, ως ομιλίας, επιχειρήματος ή λογικής, μόνο σε κοινωνικό ή προσωπικό πλαίσιο επιτυχίας και απτών αποτελεσμάτων οφείλεται στην προσκόλλησή του στην παραδοσιακή ηθική και στην αντίληψη ότι οποιαδήποτε *ἀρετή* ή *κακία* έπρεπε να

⁸⁷ Halliwell (1997) 118.

⁸⁸ Ο Ισοκράτης, αν και προσπαθεί να μην υποβιβάσει τη ρητορική στο επίπεδο της φορμαλιστικής τέχνης, κάποιες φορές χρησιμοποιεί την σύγκριση μεταξύ ρήτορα και δημιουργού, λόγου και αγάλματος ή εικόνας (*Ἀντιδ.* 9-11) Ο λόγος άλλωστε είναι *συγκατασκευάσας* (*Πανηγ.* 48, *Ἀντιδ.* 254, *Νικ.* 6) και αυτό φέρνει τον ρήτορα κοντά στην τέχνη του *δημοεργού*.

⁸⁹ Halliwell (1997) 117.

εκδηλώνεται και να κρίνεται μέσα στον πολιτικό βίο της πόλης. Προσπάθησε ωστόσο να λύσει το πρόβλημα των ελληνικών αξιών εντάσσοντας στην ορολογία επιδοκιμασίας, στα εγκώμια, στις παραινέσεις και στον κανόνα των αρετών που έπρεπε να έχει ο *ἀγαθός* αξίες οι οποίες ήταν περισσότερο συνεργατικές και προωθημένες ηθικά. Οποιοδήποτε ερώτημα άλλωστε για την έννοια της ισοκρατικής *φιλοσοφίας* μπορεί να απαντηθεί μέσω της χρήσης της λέξης στο ισοκρατικό έργο.

Ο ίδιος ο Ισοκράτης δεν χρησιμοποιεί τον όρο *ρητορική* αλλά τον όρο *φιλοσοφία* για να περιγράψει τη διδασκαλία του (*Φιλ.* 81, *Ἐπιστ.* 7.5). Ορίζει στο έργο του το περιεχόμενο της *φιλοσοφίας* του και προσφέρει σε διάφορα χωρία τη δική του ερμηνεία της λέξης. Στον *Παναηγυρικό* σε μια περίοδο χαρακτηριστική του επιδεικτικού ύφους του Ισοκράτη, η *φιλοσοφία* εμφανίζεται ως το αποκορύφωμα της συνεισφοράς της Αθήνας στην Ελλάδα και υμνείται με τα ακόλουθα⁹⁰:

Φιλοσοφίαν τοίνυν, ἢ πάντα ταῦτα συνεξεῦρε καὶ συγκατεσκεύασε καὶ πρὸς τε τὰς πράξεις ἡμᾶς ἐπαίδευσεν καὶ πρὸς ἀλλήλους ἐπράυνε καὶ τῶν συμφορῶν τὰς τε δι' ἀμαθίαν καὶ τὰς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένας διεΐλε καὶ τὰς μὲν φυλάξασθαι, τὰς δὲ καλῶς ἐνεγκεῖν ἐδίδαξεν, ἢ πόλις ἡμῶν κατέδειξεν, καὶ λόγους ἐτίμησεν, ὧν πάντες μὲν ἐπιθυμοῦσι, τοῖς δ' ἐπισταμένοις φθονοῦσι, ... ὁρῶσα δὲ περὶ μὲν τὰς ἄλλας πράξεις οὕτω ταραχώδεις οὔσας τὰς τύχας ὥστε πολλάκις ἐν αὐταῖς καὶ τοὺς φρονίμους ἀτυχεῖν καὶ τοὺς ἀνοήτους κατορθοῦν, τῶν δὲ λόγων τῶν καλῶς καὶ εχνικῶς ἐχόντων οὐ μετὸν τοῖς φαύλοις, ἀλλὰ ψυχῆς εὖ φρονούσης ἔργον ὄντας, καὶ τοὺς τε σοφοὺς καὶ τοὺς ἀμαθεῖς δοκοῦντας εἶναι ταύτη πλεῖστον ἀλλήλων διαφέροντας, ἔτι δὲ τοὺς εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐλευθέρως τεθραμμένους ἐκ μὲν ἀνδρείας καὶ πλούτου καὶ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν οὐ γινωσκομένους, ἐκ δὲ τῶν λεγομένων μάλιστα καταφανεῖς γιγνομένους, καὶ τοῦτο σύμβολον τῆς παιδεύσεως ἡμῶν ἐκάστου πιστότατον ἀποδεδειγμένον, καὶ τοὺς τῷ λόγῳ καλῶς χρωμένους οὐ μόνον ἐν ταῖς αὐτῶν δυναμένους, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐντίμους ὄντας (47-49).

Ο Ισοκράτης έχει περιγράψει προηγουμένως αναλυτικά την *ἀρετή* της Αθήνας και, συνοψίζοντας στον όρο *ταῦτα* (47) τα επιτεύγματα της πόλης του, έρχεται να υμνήσει την

⁹⁰Βλ. Usher (1973) 42 για την δομή, το ύφος και τα ρητορικά σχήματα της παραγράφου. Η ερμηνεία του χωρίου έχει απασχολήσει πολύ τους ερευνητές, βλ. ειδικά Buchner (1958) 58-65, Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1986) 139-141, Eucken (1983) 168-171.

φιλοσοφία ως την δημιουργό αυτών των επιτευγμάτων⁹¹. Η Αθήνα εκθειάζεται για την πολιτισμική προσφορά της και τους λόγους της και αυτό εμπεριέχει φυσικά αυτοαναφορικότητα, αφού ο ίδιος είναι δημιουργός αυτών των λόγων, και ο *Πανηγυρικός* παρουσιάζεται ως επίδειξη φιλοσοφικής οξύνοιας εκπεφρασμένης μέσω των λόγων (4, 6, 10)⁹². Το αντικείμενο της *φιλοσοφίας* ταυτίζεται τώρα με το αντικείμενο της *φρονήσεως* ως πρακτικής σοφίας που διδάσκει την ηθική και πολιτική συμπεριφορά. Η *φιλοσοφία* υμνείται γιατί αυτή δίδαξε τους Αθηναίους και ευρύτερα τους Έλληνες τον τρόπο συμπεριφοράς τους, αλλά και επειδή εισήγαγε την *πραότητα* στις μεταξύ τους σχέσεις, δηλαδή ο λόγος είναι για συνεργατικές αρετές. Επιπλέον, η *φιλοσοφία* διαχώρισε την ηθική ευθύνη από την ανάγκη και δίδαξε τον ορθολογικό τρόπο αποφυγής των συμφορών που οφείλονται στην αμάθεια και τη στωική καρτερικότητα των συμφορών που προκύπτουν από την ανάγκη. Η λέξη *ανάγκη* συνδέεται είτε με την θεϊκή θέληση (Ευρ. *Φοιν.* 1000) είτε έχει η ίδια θεϊκή υπόσταση (Ηροδ. 8.111.2) και περιορίζει τη βούληση των θεών (Σιμων. 8.26)⁹³. Το *καλῶς ἐνεγκεῖν* υπαινίσσεται την αποφυγή της υπερβολικής έκφρασης του πόνου ή της θλίψης τόσο από τους ήρωες του μυθικού παρελθόντος όσο και από τον μέσο πολίτη (πβ. Ισοκ. *Πρὸς Νικ.* 39, Δημ. 18.97), σκέψη η οποία αποτελεί κοινό τόπο στην ελληνική λογοτεχνία. Στον *Οἰνόμαο* του Ευριπίδη μάλιστα η καρτερική αντιμετώπιση των συμφορών αποτελεί συμπεριφορά του *ἀρίστου ἀνδρός*: *χοῦτός γ' ἀνήρ ἄριστος αἴ τε συμφοραὶ ἡῶσσαν δάκνουσιν* (Απ. 572 N²=Kan.)⁹⁴. Το *καλῶς ἐνεγκεῖν* είναι πάντως χαρακτηριστική απαίτηση για τον *ἀγαθόν* (πβ. Θέογνης 441-46, Πίνδαρος *Π.* 3.85-6).

Έτσι η *φιλοσοφία* εμφανίζεται ως το περιεχόμενο της παιδείας του *ἀγαθοῦ*. Και η ύπαρξη της *φιλοσοφίας* οφείλεται στην Αθήνα, η οποία τίμησε την ευγλωττία, την οποία όλοι επιθυμούν και γι' αυτό φθονούν εκείνους που την κατέχουν. Η ευγλωττία έτσι, το πρώτο μέρος δηλαδή του ομηρικού ιδανικού, το *μύθων ῥήτηρ*, γίνεται κυρίαρχη καθώς αποτελεί το όργανο έκφρασης της *φιλοσοφίας*, και υπερτερεί του έργου, του δεύτερου δηλαδή ιδανικού του ομηρικού ιδανικού. Ο Ισοκράτης συνεχίζει αλλάσσοντας την έμφαση και παρατηρεί ότι η αιτία που η Αθήνα τίμησε τον λόγο δεν είναι μόνο επειδή αποτελεί τη βασική ειδοποιό

⁹¹Ο Buchner (1958) 54 κ.ε. θεωρεί ότι, αν και ο όρος *φιλοσοφία* συχνά χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της *λόγων παιδείας*, στο συγκεκριμένο χωρίο του *Πανηγυρικού* η *φιλοσοφία* δεν έχει αυτό το νόημα. Ο Usher (1990) 160 διαφωνεί και ορθά, κατά την άποψή μας, παρατηρεί ότι όλη η περίοδος (47- 49) αφορά τις διάφορες πτυχές της ισοκρατικής *παιδείας*.

⁹²Halliwell (1997) 113.

⁹³Usher (1990) 160.

⁹⁴Για τη στωική καρτερικότητα των συμφορών βλ. και Dover (1974) 167-8.

διαφορά μεταξύ ανθρώπων και ζώων, αλλά επειδή έβλεπε ότι σε όλους τους άλλους τομείς του ανθρώπινου βίου οι αλλαγές της τύχης⁹⁵ έχουν ως αποτέλεσμα τη δυνατότητα να αποτύχουν οι *φρόνιμοι* και να επιτύχουν οι *άνοητοι*. Αντίθετα, στην περίπτωση των λόγων που έχουν συντεθεί *καλῶς και τεχνικῶς*, οι φαύλοι δε μπορούν να συμμετέχουν, διότι αυτοί οι λόγοι είναι *ἔργον ψυχῆς εὖ φρονούσης*. Και σε αυτό διαφέρουν οι *σοφοί* από τους *ἀμαθεῖς*, γιατί αυτοί έχουν ανατραφεί από την αρχή με τρόπο που ταιριάζει σε ελεύθερους και δεν αναγνωρίζονται από την ανδρεία ή από τον πλούτο, αλλά για αυτά που λένε. Και αυτοί που χρησιμοποιούν *καλῶς* τον λόγο έχουν μεγάλη δύναμη στην πατρίδα τους και απολαμβάνουν *τιμῆ* στις άλλες πολιτείες.

Ο Ισοκράτης στο χωρίο αυτό, στο οποίο υμνεί τη δύναμη της *φιλοσοφίας* και συνεκδοχικά τη δύναμη της διδασκαλίας του, τιμά τον λόγο ως εκείνο το μέρος της *ἀρετῆς* στο οποίο δεν μπορούν να συμμετέχουν οι *φαῦλοι*. Η φράση *τοὺς φρονίμους ἀτυχεῖν καὶ τοὺς ἀνοήτους κατορθοῦν* και η αντικατάσταση του *ἀνοήτους* από το *τοῖς φαύλοις* υποδηλώνει ότι στη σκέψη του έχει αρχίσει ήδη από τη συγγραφή του *Πανηγυρικοῦ* η ταύτιση του *φρονίμου* με τον *ἀγαθόν*, ζήτημα που θα πραγματευτούμε στη συνέχεια, και αντίστοιχα των αρνητικών ὀρων με το *φαῦλος* και *κακός*. Ο *φρόνιμος* και η *φρόνησις* μπορούν ίσως και να αποτύχουν στα έργα της παραδοσιακής *ἀρετῆς*, όμως ο καλός και τεχνικός λόγος είναι *ἔργον* μόνο του *φρονίμου*. Έτσι η αρετή της *φρονήσεως* οδηγεί την ηθική σκέψη από το *ἔργον* στον λόγο, καθώς πια ο λόγος είναι το έργο της *φρονήσεως*. Η σκέψη του Ισοκράτη υπαγορεύεται προφανώς από τις συνήθειες στην προγενέστερη ποίηση κλιμακωτές αξιολογήσεις των μερών της *ἀρετῆς* και στην πρόκριση εκείνου του χαρακτηριστικού που ο κάθε συγγραφέας θεωρούσε το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της. Στη συνέχεια μάλιστα, σε αυτό το πλαίσιο απορρίπτονται ο πλούτος και η ανδρεία και τα παρόμοια *ἀγαθὰ* (49) ενώ ο λόγος, καθώς ανήκει μόνο στην ψυχή που διαθέτει *φρόνησιν*, γίνεται το χαρακτηριστικό της *ἀρετῆς* που δε μπορεί να γίνει κτήμα των *φαύλων*. Και είναι οι λόγοι των *φρονίμων* που αποτελούν *πιστότατον σύμβολον παιδείσεως*. Ο όρος *σύμβολον*, άπαξ στον Ισοκράτη, χρησιμοποιείται σε ένα χωρίο όπου υμνείται ο λόγος που αρθρώνουν οι *φρόνιμοι* ως *ἔργον ψυχῆς εὖ φρονούσης*. Αξίζει να επισημανθεί ότι σε μια ελεγεία του Θεόγνη, σε ακριβώς αντίθετο πλαίσιο,

⁹⁵ Το υπόβαθρο μάλιστα της σύνδεσης τύχης, ταραχής και φθόνου βασίζεται στην αρχαϊκή αντίληψη του ανθρώπινου αδιεξόδου και της αμηχανίας. «Πρόκειται για το αίσθημα που εκφράζει ο Ηρόδοτος λέγοντας πως η θεότητα είναι πάντοτε *φθονερὸν καὶ ταραχῶδες* (1.32.6) μια ιδέα που γνωρίζουν όλοι οι σοφοί των *Ἱστοριῶν*» (Σόλωνας 1.32, Άμασης 3.40, Αρτάβανος 7.10) κατά τη διατύπωση του Dodds (1951, 1996²) 38, 204. Για τη σχέση του *φθόνου* με την *ταραχή* βλ. Πινδ. *1.7.39*.

κατακρίνεται ο *σκολιός λόγος* των *αδίκων ανδρών* ως *σύμβολον κακῶν έργων* (1147-50). Για τον Θέογνη ο λόγος των αδίκων είναι *σκολιός* και συνδέεται με το *αίσχρὸν*⁹⁶. Το επίθετο αυτό είναι ο πιο ισχυρός όρος για να επικρίνει τις πράξεις ενός ατόμου και παραδοσιακά δηλώνει ντροπή και αποτυχία που ταιριάζει μόνο στους *κακούς* και όχι στους *άγαθούς*⁹⁷. Για τον Ισοκράτη ο λόγος των *φρονίμων* αντίθετα είναι σύμβολο της *φρονήσεως* και τους κάνει *έντιμους*, δηλαδή με *τιμή*, όχι μόνο στον τόπο τους, αλλά και ανάμεσα σε άλλους ανθρώπους (49). Η έννοια και η χρήση της *τιμῆς* ως συνέπεια της ευγλωττίας και της *φιλοσοφίας* είναι ένδειξη της προσπάθειας ταύτισης της *φρονήσεως* με την *ἀρετή*. Γιατί η *τιμή* ήταν πάντοτε αναγκαίο συστατικό της *ἀρετῆς* και του *ἀγαθοῦ*. Η ανάλυση της δομής του ύμνου της *φιλοσοφίας* επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι από πολύ ενωρίς επαναξιολογούνται από τον Ισοκράτη τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της *ἀρετῆς* και επαινείται η *φιλοσοφία* που δηλώνει την *λόγων παιδείαν* που οδηγεί στη *φρόνησιν*. Τα αποτελέσματα της *φρονήσεως*, που στο συγκεκριμένο χωρίο συνοψίζονται στον όρο *έντιμους*, προσφέρουν στον Ισοκράτη το επιχείρημα για την προτίμηση της *φρονήσεως* έναντι των άλλων μερών της *ἀρετῆς*.

Στην επιστολή του προς τα παιδιά του Ιάσονα (*Επιστ.* 6.9-10) υποστηρίζει ότι η *φιλοσοφία* του κατευθύνει τους μαθητές του να χειρίζονται τις υποθέσεις τους με μεγάλη πρόνοια και φροντίδα και, αφού σκεφτούν πώς θέλουν να περάσουν τη ζωή τους, ποιο είδος δόξας επιθυμούν, τι είδους τιμές θέλουν να αποκτήσουν, στη συνέχεια τους βοηθά να θέσουν αρχές για τις πράξεις που πρέπει να κάνουν, οι οποίες να είναι σύμφωνες με τους στόχους τους. Με αυτόν τον τρόπο τους διαβεβαιώνει ότι *μᾶλλον ἐπιτεύξεσθε τοῦ συμφέροντος*. Η *φιλοσοφία* του, αφού η απόλυτη γνώση δεν είναι εφικτή, διδάσκει τους μαθητές τον τρόπο να διάγουν έναν επιτυχημένο βίο, να διοικούν τα οικεία και τα δημόσια όσο καλύτερα, τοποθετείται δηλαδή μέσα στην πόλη, ταυτίζεται με το μάθημα της *εὐβουλίας* του *ἀγαθοῦ πολίτου* που ισχυρίζεται ότι διδάσκει ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (318e-19a) και με τη βασική ομηρική αρχή, και συνδέεται με το συμφέρον και το ωφέλιμο.

Στην επιστολή του προς τον Αλέξανδρο (*Επιστ.* 5.4-5) ο Ισοκράτης τον προτρέπει να προτιμήσει *τὴν παιδείαν τὴν περὶ τοὺς λόγους*, γιατί αυτή είναι χρήσιμη για τις καθημερινές πράξεις και μέσω αυτής θα αποκτήσει *δόξα* για το μέλλον, θα μάθει να *ἀρχει* και να κρίνει. Και καταλήγει λέγοντας *τοσοῦτον προέξεις τῇ φρονήσει τῶν ἄλλων ὅσον περὶ ὁ πατήρ σου*

⁹⁶ Για τον Ησίοδο ο *σκολιός* λόγος εκφέρεται από τον *κακόν*: *βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα // μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων* (*Ἔργα* 193-4).

⁹⁷ Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 44.

διενήνοχεν άπάντων χρησιμοποιώντας ανταγωνιστικό λεξιλόγιο για την αρετή της φρονήσεως.

Στον λόγο του *Περί Αντιδόσεως* αρχίζει την υπεράσπιση της *φιλοσοφίας* λέγοντας ότι υποφέρει άδικα γιατί οι κατήγοροί της δεν γνωρίζουν την αληθινή της φύση και την συγγέουν με άλλες πνευματικές επιδιώξεις. Αντίθετα η *φιλοσοφία* του Ισοκράτη, που είναι η πραγματική, έχει τη δύναμη *ώφελειν και βελτίους ποιειν τούς πλησιάζοντας και πλείονος άξιους* (*Αντιδ.*175). Από την παράγραφο 178 κ.ε. ο Ισοκράτης εξηγεί ποια είναι η φύση της *φιλοσοφίας* του, ποια η δύναμή της, με ποια άλλη τέχνη μοιάζει και ποιο όφελος προσφέρει σε αυτούς που την ακολουθούν. Η *φιλοσοφία* του παραλληλίζεται με τη γυμναστική του σώματος, είναι *λόγων παιδεία* (180), *έπιμέλεια ψυχής* που κάνει *τάς ψυχάς φρονιμωτέρας* (182) και τους μαθητές *βελτίους* (*Αντιδ.* 185). Η *φιλοσοφία* είναι ικανότητα να ομιλεί και να σκέπτεται κανείς ορθά (*Αντιδ.* 244), να λαμβάνει τις καλύτερες αποφάσεις (*Αντιδ.* 271), να προβλέπει τι είναι συμφέρον (*Δημόν.* 40), να φθάνει στην καλύτερη μορφή ομιλίας για κάθε είδους θέμα (*Εύαγ.* 8). Τέλος η *φιλοσοφία* δεν ωφελεί περισσότερο στην ρητορική ικανότητα αλλά καθιστά τους μαθητές *σπουδαίους* (*Δημόν.* 4, πβ. *Σοφ.* 21). Ο Ισοκράτης συνοψίζει την έννοια της παιδαγωγικής του φιλοσοφίας στον *Κατά τών Σοφιστών* (21) την οποία χαρακτηρίζει *λόγων πολιτικών έπιμέλειαν* και στον *Περί Αντιδόσεως* που την χαρακτηρίζει *της φρονήσεως άσκησιν* (*Αντιδ.* 209)⁹⁸. Οι δύο αυτοί ορισμοί συνδέονται με την πολιτική έννοια της *άρετης* και η ισοκρατική *φιλοσοφία*, ταυτίζοντας τον λόγο - λογική, φρόνηση και ομιλία- με την πολιτική ζωή, αναλαμβάνει να διδάξει το ένα μέρος του μαθήματος των *άγαθών* το *μύθων τε ρήτηρ' έμμεναι*.

Επίσης, στον ίδιο λόγο εκφράζοντας τη γνώμη του για τους εριστικούς φιλοσόφους και τους εριστικούς λόγους, υπονοώντας και τον Πλάτωνα (*Αντιδ.* 261)⁹⁹, υποστηρίζει ότι η κοινή αντίληψη θεωρεί *άδολεσχίαν και μικρολογίαν* αυτά τα μαθήματα, καθώς δεν προσφέρουν τίποτε χρήσιμο *ούτ' έπί τών ίδίων ούτ' έπί τών κοινών* (262). Εκείνος συμφωνεί

⁹⁸ Βλ και Εισαγωγή σ.12.

⁹⁹ Ο Ισοκράτης δε διακρίνει την διαλεκτική από την εριστική, βλ. Eucken (1983) 11 κ.ε. Και αλλού τοποθετεί την πλατωνική σχολή στους εριστικούς (*Ελ.* 1) βλ. και Dobson (1919) 138. Στον *Κατά τών Σοφιστών* (1-2) επικρίνοντας τους σοφιστές που ασχολούνται με τους *έριστικούς λόγους* ο τόνος του είναι σχεδόν σωκρατικός, αλλά είναι βέβαιο ότι μέσα στους εριστικούς τοποθετεί πολλούς σωκρατικούς, και ιδίως τον Αντισθένη, όπως φαίνεται από τη χρήση του όρου *έπιστήμη* (3), η οποία σύμφωνα με τις απόψεις του οδηγεί στην ευδαιμονία. Στους *έριστικούς* φαίνεται να συναριθμούνται οι Μεγαρικοί, ο Πλάτων, η Ακαδημία ακόμη και ο Αριστοτέλης (πβ. *Επιστ.* 5.3), βλ. Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 140, Eucken (1983) 10, Πέτσιος (1993) 20. Ειδικά για τον όρο *άδολεσχίαν* πβ. Πλ. *Θεαίτ.* 195c, *Φαίδρ.* 269e και Αριστ. *Ρητ.* 1390a9. Για τη χρήση του όρου ως κατηγορία του Σωκράτη και του Πλάτωνα βλ. Guthrie iv (1975) 431, σημ. 3 και v (1978) 52 σημ. 1.

με αυτή την άποψη θεωρώντας *μηδὲν χρησίμην εἶναι τὴν παιδείαν ταύτην πρὸς τὰς πράξεις* (263), αλλά αναγνωρίζει επίσης ότι ευεργετεί τους μαθητές, καθώς γυμνάζει τον νου τους, ώστε να αποδεχθούν και να μάθουν τα πραγματικά σπουδαία μαθήματα (265). Και προχωρά στην άρνηση του όρου *φιλοσοφία*, για οποιαδήποτε παιδεία δε δύναται να ωφελήσει *μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν* (266). Αντίθετα η δική του *φιλοσοφία* άπτεται της πράξεως, προσφέρει μια γνώση χρήσιμη και ευεργετική στο *λέγειν* και στο *πράττειν*, στο ιδανικό δηλαδή της *καλοκάγαθίας* από τον Όμηρο και εξής, και ασκεί τον μαθητή να είναι *καλὸς κάγαθός καὶ παρὰ τοῖς πολίταις εὐδοκιμεῖν* (220, 278). Και καταλήγει λέγοντας ότι η φήμη ότι κάποιος είναι *καλὸς κάγαθός* κάνει τον λόγο του πειστικό, τις πράξεις του πιο έντιμες, δηλαδή με περισσότερη *τιμή* και, επίσης, ότι ταιριάζει σε αυτούς που σκέφτονται ορθά να επιδιώκουν αυτή τη φήμη:

τὸ δὲ δοκεῖν εἶναι καλὸν κάγαθὸν οὐ μόνον τὸν λόγον πιστότερον ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰς πράξεις τοῦ τὴν τοιαύτην δόξαν ἔχοντος ἐντιμοτέρας κατέστησεν, ὑπὲρ οὗ σπουδαστέον ἐστὶν τοῖς εὖ φρονουῦσιν μᾶλλον ἢ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων (280).

Η κοινή γνώμη, η *δήμου φάτις*, είναι αυτό που ενδιαφέρει κυρίως τον Ισοκράτη (*Παναθ.* 222, *Πρὸς Δημ.* 17, *Ἀντιδ.* 251-255) και η ισοκρατική *φιλοσοφία* εντάσσεται πλήρως στην πολιτική ζωή της πόλης¹⁰⁰. Θεωρεί ότι η *φιλοσοφία* με την έννοια της επιδίωξης της απόλυτης και αληθινής γνώσης, *ἐπιστήμης*, δεν υπάρχει. Ο άνθρωπος προσεγγίζει μόνο τη *δόξα*, την αληθοφανή *γνώμη* (*Ἀντιδ.* 184, 270-1). Η άρνηση από τον Ισοκράτη της πιθανότητας απόκτησης της αλήθειας και η επιμονή στην ορθή *γνώμη* ή *δόξα* που θα οδηγήσει σε επιτυχή αποτελέσματα θυμίζει την έννοια της *γνωμοσύνης* του Σόλωνα ως ικανότητας ορθής προγνώσεως¹⁰¹, είναι σύστοιχη με τη διδασκαλία των σοφιστών, αλλά και μια άποψη που υποστηριζόταν πλήρως από την ομηρική οπτική, που επιφύλασσε τον έπαινο και τους όρους επιδοκμασίας μόνο με κριτήριο τα αποτελέσματα και την υπεροχή, χωρίς να εκτιμά εσωτερικά κριτήρια ή προθέσεις. Όπως και για τον ομηρικό *άγαθό*, τα κίνητρα δεν είχαν σημασία και η επιτυχία του ομιλητή, συνεπώς και η *ἀρετή* του, κρινόταν από την επιτυχία και την ωφέλεια που θα προέκυπτε από την συμβουλή του, έτσι και για τον Ισοκράτη η *ορθή δόξα* που θα οδηγούσε στην ορθή συμβουλή, και κατά συνέπεια στην ορθή και συμφέρουσα πράξη, ήταν αυτό που εξασφάλιζε την *ἀρετή* του ρήτορα ή του πολιτικού.

¹⁰⁰ βλ. Alexίου (2010) 14 που σημειώνει ότι η ισοκρατική *φιλοσοφία* είναι παιδεία με έντονα πρακτικό χαρακτήρα, «ο Ισοκράτης ήταν πάντοτε προσανατολισμένος στο κοινωνικό σύνολο, η *vita contemplativa* ήταν έξω από την κοσμοθεωρία του».

¹⁰¹ Για την έννοια βλ. Σόλων 13W² και Περυσινάκης (2012) 293, 345-7 και *passim*.

Αυτή η παιδεία είναι πλήρως ταυτισμένη με την επιβράβευση και τον έπαινο του *καλοῦ κάγαθοῦ* μέσα στην πόλη του και δεν έχει καμία σχέση με κάποια αφηρημένη έννοια ηθικής αρετής και εσωτερικής ηθικότητας. Είναι η παιδεία που οδηγεί αυτούς που μετέχουν σε αυτήν στον τρόπο να διοικήσουν *καὶ τὸν ἴδιον οἶκον καὶ τὰ κοινὰ τὰ τῆς πόλεως καλῶς, ὧν περ ἕνεκα καὶ πονητέον καὶ φιλοσοφητέον καὶ πάντα πρακτέον ἐστίν* (Αντιδ. 285). Στη φράση αυτή συμπεκνώνεται το περιεχόμενο της ισοκρατικής πολιτικής ἀρετῆς.

Στον ίδιο λόγο (Αντιδ. 217) ο Ισοκράτης, προσπαθώντας να δείξει ότι δεν είχε λόγους να αδικεί, προβαίνει σε μια απαρίθμηση των λόγων που αδικούν οι άνθρωποι και διατυπώνει καθαρά τη ρεαλιστική αποτίμηση της πραγματικότητας: *Ἐγὼ μὲν οὖν ἡδονῆς ἢ κέρδους ἢ τιμῆς ἕνεκά φημι πάντας πάντα πράττειν· ἔξω γὰρ τούτων οὐδεμίαν ἐπιθυμίαν ὀρῶ τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνομένην*. Στις παραγράφους που ακολουθούν (219-223) αναπτύσσει τους λόγους για τους οποίους δεν θα κέρδιζε ούτε τιμή, ούτε πλούτο, ούτε και ηδονή, αν διέφθειρε τους νέους, σύμφωνα με την υποτιθέμενη κατηγορία που αντιμετωπίζει¹⁰². Αρχίζει όμως την επιχειρηματολογία του με αντίστροφη σειρά ξεκινώντας από την *τιμὴ* και εστιάζοντας στην κακή φήμη που θα αποκτούσε, εάν οι μαθητές του ήταν *πονηροί* (219). Στη συνέχεια ενώ καταπιάνεται με το θέμα του κέρδους και των χρημάτων, τονίζει ότι ο *κάλλιστος μισθός* είναι να γίνονται οι μαθητές *καλοὶ κάγαθοὶ καὶ φρόνιμοι καὶ παρὰ τοῖς πολίταις εὐδοκιμοῦντες* (220). Και τέλος, όταν αναπτύσσει το θέμα της ηδονῆς, και πάλι τονίζει το θέμα της κακής φήμης που θα αποκτούσε εκείνος δια της ακολασίας των μαθητῶν του (222). Ἐτσι η ἔμφαση στην *φήμη* και στην *τιμὴ* που δίνεται στα χωρία υπό συζήτηση και η συνεχῆ προσπάθεια του Ισοκράτη να αποκτήσει *τιμὴ* μέσω της προσφοράς του στην πόλη υποδηλώνει ότι το δικό του εσωτερικό κίνητρο ήταν πρωτίστως η ἀπόκτησή της.

Αξίζει να παρατηρηθεῖ ότι παρόμοια διατύπωση σχετικά με τα κίνητρα της ανθρώπινης πράξης χρησιμοποιεί και ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Αρχίζει την πραγματεία του περί ηθῶν και ἀρετῆς και την θεώρηση του ανθρώπινου αγαθοῦ ορίζοντας ως το υπέρτατο για τον άνθρωπο αγαθὸ το τέλος της πολιτικής τέχνης, δηλαδή την ευδαιμονία (1095a-1095b). Και παρατηρεῖ και εκείνος ότι *οἱ πολλοὶ* δεν δίνουν στην ευδαιμονία το περιεχόμενο που της δίνουν οι σοφοί (H.N. 1095a23-24). Στη συνέχεια με κριτήριο τις μορφές με τις οποίες ζουν τη ζωή τους οι άνθρωποι ο Αριστοτέλης διακρίνει τρεις κατηγορίες βίου (1095b17-18). Στην πρώτη η ευδαιμονία ταυτίζεται με την ηδονή και ο

¹⁰² Η Τοο (2008) 197 συγκρίνει τα ισοκρατικά κίνητρα της πράξης με την κατηγοριοποίηση των πολιτευμάτων στην πλατωνική *Πολιτεία*. Στον Πλάτωνα ηδονή και κέρδος τοποθετούνται μαζί και προστίθεται και η φρόνησις, ἔτσι προκύπτουν οι τρεις βίοι, του φιλοσόφου, φιλοτίμου και φιλοχρήματου. Για το θέμα βλ. Alexiou (2013) 64, σημ. 53.

βίος ορίζεται ως *ἀπολαυστικός* και τον προτιμούν *οἱ πολλοί* (1095b15-16). Στην δεύτερη κατηγορία *τέλος* του βίου είναι η *τιμή*, ο βίος ορίζεται ως *πολιτικός* και η ευδαιμονία ταυτίζεται με την ευδαιμονία της πόλεως και τον προτιμούν οι *χαρίεντες καὶ πρακτικοί* (1095b23-24). Ο τρίτος βίος είναι ο *θεωρητικός* ο οποίος αναπτύσσεται στο δέκατο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ο *θεωρητικός βίος* οδηγεί στην τέλεια ευδαιμονία γιατί, αν αυτό που προσιδιάζει στον καθένα είναι εκ φύσεως το πιο σημαντικό και το πιο ευχάριστο, τότε το πιο σημαντικό και ευχάριστο για τον άνθρωπο είναι η σύμφωνη με τον νου ζωή, αφού ο νους είναι περισσότερο από οτιδήποτε άλλο ο άνθρωπος (1177a11 κ.ε.)¹⁰³.

Υπό την αριστοτελική θεώρηση ο Ισοκράτης θα κατέτασσε την *φιλοσοφίαν* του στην κατηγορία που ο Αριστοτέλης ονόμασε *βίον πολιτικόν*¹⁰⁴. Ο Ισοκράτης προσπάθησε να κρατηθεί σε ένα ουδέτερο και εναλλακτικό χώρο από το ένα μέρος ανάμεσα στην πλατωνική φιλοσοφία, τη διαλεκτική και την αναζήτηση της απόλυτης γνώσης (*Σοφ.* 21, *Ἀντιδ.* 271, 274), γιατί θεώρησε ότι δεν μπορούν να προσφέρουν αποτελέσματα στην πρακτική ζωή, και από το άλλο μέρος, στους σοφιστές (*Σοφ.* 8, *Ἀντιδ.* 262), οι οποίοι χρησιμοποιούσαν την ρητορική ως τέχνη χωρίς ηθικές προϋποθέσεις.

Τόσο η ισοκρατική, όσο και η πλατωνική φιλοσοφία, προσπάθησαν να απαντήσουν σε ηθικά ζητήματα, στην ίδια πόλη και στην ίδια εποχή και υπηρέτησαν σε πολλά σημεία τους ίδιους στόχους. Οι απόψεις τους συνέκλιναν σε πολλά σημεία γιατί και οι δύο στόχευαν σε μια ηθική μεταρρύθμιση που θα έθετε και ηθικές προϋποθέσεις μέσα στους όρους επαίνου και επιδοκμασίας. Και οι δύο στοχαστές μιλούν για την *ἀρετή*, τα μέρη της και τον τρόπο ηθικοποίησής της, ο Πλάτων σκηνοθετώντας διαλόγους και συνθήκες φιλοσοφικών συζητήσεων και ο Ισοκράτης υιοθετώντας ρητορικούς στόχους και συνθέτοντας ανάλογους συμβουλευτικούς, επιδεικτικούς και παραινετικούς λόγους. Ο Ισοκράτης όμως, επειδή στόχευε στην επιτυχία των μαθητών στον πρακτικό βίο, ήταν αναγκασμένος να προσαρμόζει τους λόγους του ώστε να απαντούν σε διαφορετικές συνθήκες και διαφορετικές πολιτικές καταστάσεις. Αυτή η ανάγκη εξηγεί και αρκετά σημεία του έργου του στα οποία εμφανίζεται ασυνεπής προς προηγούμενες ή επόμενες διατυπώσεις και αντιλήψεις του. Γιατί ο Ισοκράτης υιοθετώντας διαφορετικά πρόσωπα (*personae*) και απευθυνόμενος σε διαφορετικό είδος ακρατηρίου, μπορούσε να τίθεται υπέρ του πολέμου στον *Ἀρχίδαμο* και ταυτόχρονα υπέρ της ειρήνης στον *Περὶ Εἰρήνης*, στον ίδιο λόγο να αποδέχεται την ειρήνη του Ανταλκίδα και σε

¹⁰³ Για την περιληπτική παρουσίαση του περιεχομένου του 10^{ου} βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* βλ. Λυπουρλής τομ.2 (2006) 546-47.

¹⁰⁴ Και ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* (1334 a32) ορίζει τη *φιλοσοφία* όχι ως αφηρημένη απολιτική έννοια, αλλά σε σχέση με την *σχολή* και την απόλαυση εξωτερικών αγαθών.

άλλους να την κατακρίνει, να εκθειάζει τη δημοκρατία στον *Άρεοπαγίτικο* και την βασιλεία στον λόγο *Νικοκλής* και στον *Πρὸς Νικοκλέα*. Αυτή η ανάγκη του είδους που υπηρετεί οδηγεί και στο σημαντικότερο σημείο των διαφορών του από τον Πλάτωνα.

Ο Ισοκράτης δεν αντιλήφθηκε την ύπαρξη μιας ενιαίας αφηρημένης και απόλυτης αρετής που μπορούσε να ισχύει σε οποιοδήποτε περιστάσεις, αλλά της *όμολογουμένης* *ἀρετῆς*, η οποία παραδοσιακά στόχευε στα αποτελέσματα και στην επιτυχία και, συνεπώς, ήταν αναγκαστικά εξαρτημένη από τις εκάστοτε συνθήκες. Και ενώ θέλησε να δεσμεύσει το άτομο, την πόλη και την Ελλάδα με μια πολιτική παιδεία, η οποία διατηρούσε μεν τις παραδοσιακές αξίες, αλλά προσπαθούσε να θέσει και ηθική κριτήρια, αναγκάστηκε ταυτόχρονα να προσαρμόζει την *παιδείαν* του στον *καιρόν*. Επιχείρησε έτσι να αλλάξει τις αξίες μέσω του ρητορικού λόγου και εκ των έσω, εντάσσοντας τις ηθικές του απαιτήσεις μέσα στον ηθικό κώδικα πολιτικής συμπεριφοράς που ήταν ήδη αποδεκτός. Η μέθοδος αυτή, ενώ δεν ήταν ικανή να απαντήσει με φιλοσοφική επιχειρηματολογία στην πλατωνική απόρριψη της ρητορικής παιδείας, εξυπηρέτησε ωστόσο ως αντίπαλον δέος στην μεταφυσική και διαλεκτική έννοια της πλατωνικής φιλοσοφίας. Ενώ η διαλεκτική του Πλάτωνα διευκολύνει την ψυχή να θυμηθεί την προϋπάρχουσα γνώση ενός αφηρημένου *ἀγαθοῦ* και μιας εσωτερικής *ἀρετῆς*, ο λόγος του Ισοκράτη δημιουργεί την *ἀρετή* μέσα από την ανθρώπινη πρακτική¹⁰⁵.

Ότι ο Ισοκράτης δεν κατάφερε ή δεν επιχείρησε καν, να διαχωρίσει την πολιτική από την ηθική αρετή, δεν κάνει υποδεέστερα τα αποτελέσματα της προσπάθειάς του να εντάξει τις συνεργατικές αξίες στην *ἀρετή*. Οπωσδήποτε, η προσπάθειά του να ηθικοποιήσει την *ἀρετή* δεν αποτελεί τομή στην ηθική σκέψη, με τον τρόπο που αποτέλεσε τομή η πλατωνική ρήξη με τις παραδοσιακές αξίες. Όπως παρατηρεί η North, ο Πλάτων ξεπέρασε τον Ισοκράτη σε διαύγεια και βάθος σκέψης όσον αφορά στο ζήτημα της *ἀρετῆς* αλλά δεν τον ξεπέρασε στη δύναμη επιρροής που άσκησε στους σύγχρονούς του. Γιατί ήταν ο Ισοκράτης εκείνος που απευθύνθηκε και σε ευρύ κοινό και μετέδωσε τις ιδέες του μέσω των ρητόρων και ιστορικών που εκπαιδεύτηκαν στη σχολή του¹⁰⁶. Η ανύψωση της ρητορικής σε μια *λόγων παιδείαν* προορισμένη για τους ηγέτες της κοινωνίας θα είχε άλλωστε παντοτινή επίδραση από το έργο του Κικέρωνα, του Κοιντιλιανού, της Δεύτερης Σοφιστικής έως και ολόκληρη τη σύλληψη της μεταγενέστερης κλασικής εκπαίδευσης¹⁰⁷.

¹⁰⁵Chase (2009) 245.

¹⁰⁶North (1966) 149.

¹⁰⁷Easterling /Knox (1994) 675, 677.

4. Η χρήση της φρονήσεως στην ηθικοποίηση της ἀρετῆς

Τα προβλήματα που κληροδότησαν ο όρος *ἀρετή* και οι συνδηλώσεις του στην ηθική σκέψη του 5^{ου} και του 4^{ου} αιώνα δημιούργησαν την απαίτηση ηθικοποίησης των όρων επιδοκμασίας. Μετά την επιρροή της σοφιστικής διδασκαλίας η *ἀρετή* του *ἀγαθοῦ* πολίτη γίνεται πολιτική τέχνη, αλλά εφόσον ο *ἀγαθός* και η *ἀρετή* περιελάμβαναν και ένα εύρος ιδιοτήτων που δεν μπορούσαν να συμπεριληφθούν σε αυτήν, απαιτούνταν ένας νέος όρος για να τους υποκαταστήσει και να συντελέσει στην ηθικοποίηση της συμπεριφοράς του *ἀγαθοῦ*. Ο όρος αυτός ήταν το επίθετο *φρόνιμος* και το ουσιαστικό *φρόνησις*¹⁰⁸ οι οποίοι χρησίμευσαν για να υποκαταστήσουν τους όρους *ἀγαθός* και *ἀρετή* σε ό,τι αφορούσε την κατοχή της πολιτικής τέχνης και για να εντάξουν τις ήσυχες αρετές ή τις συνεργατικές αξίες στην ομάδα των όρων της *ἀρετῆς*. Ο Adkins παρατηρεί ότι «εφόσον όλοι εκτιμούσαν την *πολιτικὴ ἀρετή*, ήταν επακόλουθο ότι θα εκτιμούσαν και τον *φρόνιμο*, τον σοφό ή επιδέξιο σε πρακτικά ζητήματα και την ιδιότητα της *φρονήσεως*». Ο Ισοκράτης στον *Πρὸς Νικοκλέα* 14 λέγει ότι είναι φοβερό να εξουσιάζουν οι *χειρότεροι* τους *καλύτερους* (*χείρους τῶν βελτιόνων*) και να προστάζουν οι ανόητοι τους φρόνιμους (*ἀνοητοτέρους τοῖς φρονιμοτέροις*) ταυτίζοντας τον *ἀγαθόν* με τον *φρόνιμον* και δίνοντας στο επίθετο *φρόνιμος* μια ισχυρή απαίτηση για προνομιακή μεταχείριση σύμφωνα με τις παραδοσιακές αξίες. Και ο Καλλικλῆς στο *Γοργία* (491a7) λέγει ότι με τη λέξη *βελτίους* δεν εννοεί τους σκυτοτόμους ούτε τους μαγείρους, αλλά αυτούς που είναι *φρόνιμοι* στην δημόσια ζωή, στο *εὖ οἰκεῖν*, και επίσης ανδρείοι και ικανοί στα σχέδια τους. Η υψηλή θέση του *φρόνιμος* στο σύστημα αξιών είναι φανερή, έτσι ένας όρος που είναι περισσότερος διανοητικός παρά ηθικός στη βάση του, μπορεί να περιλαμβάνει κριτήρια προωθημένα ηθικά για να χρησιμοποιηθούν για ένα ηθικό επιχείρημα¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Η *φρόνησις* ή *σοφία* είναι μία από τις τέσσερις θεμελιώδεις αρετές (cardinal virtues) μαζί με τη *δικαιοσύνη*, την *ανδρεία* και τη *σωφροσύνη*. Οι τέσσερις αρετές εμφανίζονται μαζί για πρώτη φορά στον Πίνδαρο (*Γ*. 8.24-44) βλ. North (1948) 304-8 και ο κανόνας συστηματοποιείται στον Πλάτωνα. Οι αρχαϊκοί ποιητές δίνουν έμφαση σε μία αρετή ξεχωριστά, ο Θέογνης στη *σωφροσύνη*, ο Σόλων στη *δικαιοσύνη*, ο Τυρταίος στην *ανδρεία*, ο Ξενοφάνης στη *σοφία* βλ. North στο «Canons and hierarchies» (1966) 167. Για την ανάπτυξη του κανόνα βλ. επίσης Cornford (1912) 246-65 και Whitehead (1993) 37-75.

¹⁰⁹ Adkins (1960) 244-46. Ο Dodds (1959) 286 αναφέρει ότι ο όρος *φρόνιμος* έχει αρχίσει να γίνεται αποδεκτός ως απαραίτητη προϋπόθεση του *ἀγαθοῦ* και παραπέμπει στον *Πρὸς Νικοκλέα* (14), βλ. και Τρίτο Κεφάλαιο σ. 156.

Ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί πέντε όρους για να δηλώσει την πνευματική και διανοητική αρετή μαζί με την πρακτική ικανότητα, τους όρους *φρόνησις*, *σοφία*, *έπιστήμη*, *γνώμη* και *διάνοια*. Όπως συμπεραίνει η Rummel, η ποικιλία των όρων απεικονίζει τη δυσκολία ορισμού της *σοφίας* και τον ευρύτερο σκεπτικισμό της εποχής όσον αφορά τη χρήση τέτοιων αφηρημένων εννοιών¹¹⁰. Η Rummel εξετάζει τη χρήση τεσσάρων όρων (εκτός της *διανοίας*) και παρατηρεί ότι ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί την *έπιστήμη* με την έννοια της επιδεξιότητας (πβ. τη χρήση του όρου στον Θουκυδίδη) που είχε ο όρος προτού αποκτήσει φιλοσοφικές διαστάσεις στον Πλάτωνα αλλά και με την έννοια της ακριβούς γνώσεως, την οποία βέβαια ο Ισοκράτης αρνείται όταν πρόκειται για την ηθική αρετή. Σε αυτή την περίπτωση η *έπιστήμη* χρησιμοποιείται σε συμφραζόμενα πολεμικής προς τον Πλάτωνα ή τους σοφιστές. Η *γνώμη* χρησιμοποιείται ως όρος αντιθετικός με το σώμα, ως όργανο αλλά και συνέπεια της σκέψεως, αλλά και με την έννοια της βούλησης. Δε χρησιμοποιείται ωστόσο στον κανόνα των αρετών. Σε αυτήν την περίπτωση ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί μόνο την *σοφία* και την *φρόνησιν*. Ο όρος *σοφία* εκτός από τον κανόνα των αρετών, χρησιμοποιείται με αρνητικό τρόπο και αντίθεση με την πρακτική γνώση που συνεισφέρει στην καθημερινή ζωή. Γενικά ο Ισοκράτης προτιμά τον όρο *φρόνησιν* επειδή η λέξη *σοφία*¹¹¹ είχε αμφισβητηθεί και η έννοιά της είχε γίνει συγκεχυμένη λόγω της χρήσης της από τους δασκάλους της ρητορικής¹¹². Χρησιμοποιεί επίσης και τον όρο *διάνοια*, τον οποίο η Rummel δεν αναφέρει στην ορολογία της *σοφίας*, παρόλο που η λέξη απαντά 96 φορές στο ισοκρατικό corpus και πάντοτε σε σχέση με τις πνευματικές αρετές¹¹³. Ακολουθώντας την διαπίστωση της Rummel για την προτίμηση του Ισοκράτη στον όρο *φρόνησις* αντί των όρων *σοφία*, *γνώμη* ή *έπιστήμη*, εστιάζουμε στην ιδιαίτερη σημασία της έννοιας που αποκτά το *φρονεῖν* και η *φρόνησις* στο ισοκρατικό έργο¹¹⁴. Ο Livingstone θεωρεί ότι η *φρόνησις* είναι απλώς μια από τις ισοκρατικές αρετές και δηλώνει την πρακτικότητα στην επίλυση προβλημάτων, αλλά δεν ασχολείται ιδιαίτερα με τη θέση της στην ισοκρατική σκέψη. Ο Αλεξίου, αντίθετα,

¹¹⁰Rummel (1976) 94-97.

¹¹¹Η έννοια της *σοφίας* και ο τρόπος απόκτησής της καθώς και η σχέση της με τη φιλοσοφία και τη ρητορική έχουν απασχολήσει το πνευματικό ενδιαφέρον από τον Ηράκλειτο και εξής και σχεδόν όλοι οι κλασικοί συγγραφείς άμεσα ή έμμεσα έχουν αναπτύξει μια θεωρία γνώσεως. Ο Johnstone (2006) 265-289 εξετάζοντας την έννοια και τη χρήση της *σοφίας* στη διδασκαλία των σοφιστών, συνθέτει το πλαίσιο στο οποίο χρησιμοποιούσαν τη λέξη συμπεραίνοντας ότι ήταν πολιτικό και πρακτικό προσαρμοσμένο στην καθημερινή πολιτική πρακτική και στη ρητορική χρήση της γλώσσας.

¹¹²Rummel (1976) 94-97.

¹¹³ Βλ. και Τρίτο Κεφάλαιο σ.158, σημ. 104

¹¹⁴ (1976) 94-7, Livingstone (2001) 144 και Αλεξίου (1995) 170, πβ. και (2010) 129-130.

αντιλαμβάνεται την *φρόνησιν* ως θεμελιώδη αξία στην ισοκρατική κλίμακα αξιών που καταλαμβάνει κεντρική θέση στην ισοκρατική παιδεία. Όπως παρατηρεί ο Roulakos η *φρόνησις* μεταφράζεται συνήθως περιφραστικά ως «πρακτική σοφία» και αυτή η μετάφραση προϋποθέτει την αριστοτελική διάκριση μεταξύ φιλοσοφικής και πρακτικής σοφίας (*H.N.* 1141a12) την οποία ο Ισοκράτης την είχε κατά νου¹¹⁵. Πράγματι, η μετάφραση «πρακτική σοφία» είναι χρήσιμη αλλά πρέπει να μην λησμονείται ότι ο Ισοκράτης δεν έκανε αυτή τη διάκριση. Χρησιμοποιούσε τις λέξεις *σοφία* και *φρόνησις* με το νόημα που είχαν πριν την φιλοσοφική ερμηνεία που προσέλαβαν από τον Πλάτωνα¹¹⁶ και στη συνέχεια από τον Αριστοτέλη, με το παραδοσιακό περιεχόμενο που είχαν πάντοτε σε συμφραζόμενα *ἀρετῆς*, είτε ως μία έννοια είτε επιμερισμένα, ως μέσο και ως συνέπεια ενός πολιτισμού που έδινε έμφαση στα αποτελέσματα και στην κοινωνική αποδοχή. Στον Ισοκράτη η *φρόνησις* δεν είναι ούτε αμιγώς πολιτικός, ούτε αμιγώς ηθικός, ούτε αμιγώς διανοητικός όρος, αλλά εκφράζει συνολικά και τις τρεις αυτές διαστάσεις.

Εξετάζοντας τη χρήση της *φρονήσεως* στο ισοκρατικό έργο διαπιστώνουμε ότι με μέσον το ρητορικό λόγο και τη ρητορική πειθώ ο Ισοκράτης επιχείρησε να εντάξει τις συνεργατικές αξίες στην *ἀρετή* αντικαθιστώντας την ή ταυτίζοντάς τη με τη *φρόνησιν*¹¹⁷. Συχνά στο έργο του αναφέρεται στο σκοπό της διδασκαλίας του που είναι να κάνει τους μαθητές του *βελτίους* (*Ἀντιδ.* 226), *φρονίμους* και *ἀγαθούς* (*Ἀντιδ.* 93, 94, 99, 144). Η *φρόνησις* επίσης ταυτίζεται είτε με τους λόγους του είτε με τη διδασκαλία του και οδηγεί στην *ἀρετή* και στη *δικαιοσύνη* (*οἱ λόγοι πρὸς ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην συντείνουσιν* (*Ἀντιδ.* 67), *πρὸς ἀρετὴν ἐπιδοῦναι* (*Δημ.* 12), *ἐπ’ ἀρετὴν προτρέψειεν* (*Πρὸς Νικ.* 8), *προτρέψουσιν ἐπ’ ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην* (*Εἰρ.* 145)) με απτά αποτελέσματα στην υλική και πνευματική ευημερία της πόλης. Χρησιμοποιώντας τους όρους *φρόνιμος*, *φρόνησις* και συγγενικούς τους και συνδέοντάς τους με τη δικαιοσύνη και στη συνέχεια ταυτίζοντάς τους με την *ἀρετή* και τον *ἀγαθό*, ο Ισοκράτης ισχυρίζεται ότι ο *φρόνιμος* πρέπει να είναι οπωσδήποτε και *δίκαιος*,

¹¹⁵Roulakos (1997) 79.

¹¹⁶ Στην *Πολιτεία* (428b) η *φρόνησις* ταυτίζεται με την *εὐβουλία* και στον κανόνα αρετών την πρώτη θέση καταλαμβάνει η σοφία (504a4-6). Στους *Νόμους* η *φρόνησις* κατέχει πια την πρώτη θέση στην κλίμακα αρετών: *ὁ δὴ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἔστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις* (631c6), αντικαθιστά τη *σοφία* και διαχωρίζεται ξεκάθαρα από τη *σωφροσύνη*.

¹¹⁷ Βλ. Adkins (1960) 244-45 για την αναλογία με τον Πλάτωνα. Και ο Classen (2010) 1-3 ξεκινά τη μελέτη των λόγων του Ισοκράτη με κάποιες γενικές παρατηρήσεις για τη χρήση του όρου *ἀρετή* και ο *ἀγαθός* και σημειώνει ο *ἀγαθός* ή ο *καλὸς κάγαθος* μπορούν να αντικαθίστανται από τον *φρόνιμο* και τον *δίκαιο* και ότι η *ἀρετή* μπορεί να διακρίνεται σε μέρη ή στην τέλεια *ἀρετή*.

ή ότι επειδή είναι *φρόνιμος* είναι και *δίκαιος* και αντίστροφα¹¹⁸. Κάτι που δε θα μπορούσε να συμβεί εύκολα με τον όρο *άγαθός*. Γιατί ο *άγαθός* επαινούσε την καταγωγή, την προτίμηση της ανδρείας έναντι των άλλων αρετών, τον ανταγωνισμό έναντι της συνεργασίας. Αν όμως ο *άγαθός* ταυτιζόταν με τον *φρόνιμο* τότε με ρητορική πειθώ οι συνεργατικές αξίες θα ταυτιζόνταν με την *ἀρετή*. Ο Ισοκράτης προσπάθησε να δείξει ότι η *φρόνησις* είναι θεμελιώδης αρετή, ότι οδηγεί στα θετικά αποτελέσματα της παραδοσιακής *ἀρετῆς*, που ήταν πάντα το ζητούμενο, αλλά και ότι προϋποθέτει και συνεργατικές αξίες, και ιδίως τη δικαιοσύνη. Εφόσον *άγαθός* και *φρόνιμος* ταυτίζονται, για να είναι κάποιος *άγαθός* πρέπει να είναι και *δίκαιος*. Έτσι, σχολιάζοντας την αδυναμία του ανθρώπου να προσδιορίσει με ακρίβεια το μέλλον και να αποκτήσει αληθινή γνώση των πραγμάτων, στον λόγο του *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (2) αναφέρει τα εξής:

Οἶμαι γὰρ ἅπασιν εἶναι φανερόν, ὅτι τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ τοσοῦτον ἀπέχομεν ταύτης τῆς φρονήσεως, ὥσθ' Ὅμηρος ὁ μεγίστην ἐπὶ σοφίᾳ δόξαν εἰληφώς καὶ τοὺς θεοὺς πεποίηκεν ἔστιν ὅτε βουλευομένους ὑπὲρ αὐτῶν, οὐ τὴν ἐκείνων γνώμην εἰδώς, ἀλλ' ἡμῖν ἐνδείξασθαι βουλόμενος ὅτι τοῖς ἀνθρώποις ἐν τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.

Φρόνησις στο συγκεκριμένο χωρίο θα ήταν η δυνατότητα πρόγνωσης, η ικανότητα του ανθρώπου να προλέγει το μέλλον. Ακόμη όμως και ο Όμηρος, που έχει τη μεγαλύτερη φήμη για τη σοφία του, θεώρησε ότι είναι αδύνατο να συμβεί και στους ανθρώπους. Ο Ισοκράτης προσφεύγει στον Όμηρο, ο οποίος έχει αρθεί στη σφαίρα της σοφίας, για να επιβεβαιώσει την άποψη ότι η αληθινή γνώση και η ικανότητα πρόβλεψης δεν είναι δυνατά από τον άνθρωπο, αντίθετα με την άποψη του Σωκράτη στον *Πρωταγόρα* (347b8- 348a9), ο οποίος κρίνει εκείνους που ζητούν τη βοήθεια του ποιητή για την διερεύνηση των πραγμάτων, γιατί αυτή συνιστά απομάκρυνση από την αναζήτηση της αλήθειας¹¹⁹. Έτσι η *φρόνησις* είναι η ικανότητα του ανθρώπου να συναγάγει την καλύτερη δυνατή και ορθολογική γνώμη ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες¹²⁰.

Στον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως*, στο τμήμα του λόγου όπου ο Ισοκράτης καταθέτει τις απόψεις του για την *φιλοσοφία*, χαρακτηρίζει σοφούς εκείνους που χρησιμοποιούν τη *δόξα*

¹¹⁸ Ανάλογα προς τη σωκρατική ταύτιση της *ἀρετῆς* με τη γνώση.

¹¹⁹ Βλ. Böhme (2009) ad loc. ο οποίος θεωρεί ότι ίσως εδώ ο Ισοκράτης υπαινίσσεται τον Αντισθένη και την κριτική που άσκησε στον Όμηρο.

¹²⁰ Η Ταμωλάκη στο άρθρο της «Homère chez Isocrate. Source de rivalité ou d'inspiration ?» (υπό δημοσίευση) 6, θεωρεί την αναφορά στον Όμηρο ως μια αναγνώριση της αξίας του Ομήρου ουδέτερη και έμμεση, μέσω των προγόνων, οι οποίοι κατέστησαν τον ποιητή μέρος της κλασικής εκπαίδευσης .

για να οδηγηθούν στην καλύτερη μορφή δράσης και φιλοσόφους εκείνους που ασχολούνται με τις σπουδές με τις οποίες θα αποκτήσουν αυτή τη *φρόνησιν*, την ικανότητα δηλαδή που έχει περιγραφεί ως *σοφία*:

Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἢν ἔχοντες ἂν εἰδείμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν (271).

Στο πολύ γνωστό αυτό χωρίο ο Ισοκράτης αρνείται την βέβαιη γνώση και απόκτηση της *επιστήμης* που οδηγούν στον ορθό τρόπο του λέγειν και του πράττειν, καθώς η φύσις αποτελεί το όριο στις ανθρώπινες δυνατότητες. Η σοφία κρίνεται από τη δυνατότητα χρήσης της *δόξης* και περιλαμβάνεται στο όρο *φρόνησις* η οποία είναι ο στόχος και το περιεχόμενο της ισοκρατικής φιλοσοφίας¹²¹.

Στον *Πρὸς Δημόνικον* ο Ισοκράτης συμβουλεύει τον νεαρό ως εξής:

Πάντων μὲν ἐπιμελοῦ τῶν περι τὸν βίον, μάλιστα δὲ τὴν σαυτοῦ φρόνησιν ἄσκει· μέγιστον γὰρ ἐν ἐλαχίστῳ νοῦς ἀγαθὸς ἐν ἀνθρώπου σώματι. Πειρῶ τῷ μὲν σώματι εἶναι φιλόπονος, τῇ δὲ ψυχῇ φιλόσοφος, ἵνα τῷ μὲν ἐπιτελεῖν δύνῃ τὰ δόξαντα, τῇ δὲ προορᾶν ἐπίστη τὰ συμφέροντα (40).

Στο χωρίο αυτό συναιρούνται η παραδοσιακή προτροπή για έργα και λόγια, η έννοια της *δόξης*, ο *ἀγαθὸς νοῦς* και η ταύτιση της *φρονήσεως* με το συμφέρον. Και η *ἀρετὴ* μέσω της λέξης *ἀγαθός*, ως επιθέτου που προσδιορίζει τον νου, επαινεί τις αποφάσεις που οδηγούν στο συμφέρον. Η *φρόνησις* έτσι ανάγεται στο μέσο με τον οποίο ο νους θα γίνει *ἀγαθός*, που είναι πάντοτε ο πιο επιθυμητός όρος για να χαρακτηρίσει κάτι που έχουμε στην κατοχή μας, και μέσω αυτών των θετικών συνειρμών η *φρόνησις* συνδέεται με την *ἀρετή*.

Η προσπάθεια ταύτισης *ἀρετῆς* και *φρόνησης* διακρίνεται και σε ένα χωρίο στο οποίο ο Ισοκράτης συνδέει καταφανώς την *ἀρετὴ* του *φρονίμου* με τις «ήσυχες» αξίες. Περίπου το 345 ο Ισοκράτης γράφει μια επιστολή προς τον Τιμόθεο, βασιλιά της Ηράκλειας του Εύξεινου Πόντου. Ο Κλέαρχος, ο πατέρας του παραλήπτη της επιστολής, ήταν μαθητής του Ισοκράτη, αλλά κυβέρνησε με χαρακτηριστική σκληρότητα και τυραννική συμπεριφορά. Αντίθετα η διακυβέρνηση του γιού του, Τιμόθεου, ήταν ηπιότερη και περισσότερο

¹²¹Η ιδέα αυτή που επαναλαμβάνεται συνεχώς μέσα στο ισοκρατικό έργο (πβ. *Eip.* 8, *Antid.* 184, *Σοφ.* 4) αποτελεί το σημαντικότερο σημείο διαφοράς με την πλατωνική θεώρηση της σοφίας και της επιστήμης, πβ. τον πλατωνικό διάλογο *Μένων*.

δημοκρατική. Ο Ισοκράτης τού απευθύνει την επιστολή για να ανανεώσει τη σχέση φιλίας και να τον συμβουλευσει προσφέροντας παράλληλα ένα πρότυπο ηγεμόνος το οποίο αναπτύσσεται ως εξής¹²².

Ἀκούω δὲ Κλέομμιν τὸν ἐν Μηθύμνῃ ταύτην ἔχοντα τὴν δυναστείαν περὶ τε τὰς ἄλλας πράξεις καλὸν κάγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, καὶ τοσοῦτον ἀπέχειν τοῦ τῶν πολιτῶν τινας ἀποκτείνειν ἢ φυγαδεύειν ἢ δημεύειν τὰς οὐσίας ἢ ποιεῖν ἄλλο τι κακὸν ὥστε πολλὴν μὲν ἀσφάλειαν παρέχειν τοῖς συμπολιτευομένοις, κατάγειν δὲ τοὺς φεύγοντας, ἀποδιδόναι δὲ τοῖς μὲν κατιοῦσιν τὰς κτήσεις, ἐξῶν ἐξέπεσον, τοῖς δὲ πριαμένοις τὰς τιμὰς τὰς ἐκάστοις γιγνομένας, πρὸς δὲ τούτοις καθοπλίζειν ἅπαντας τοὺς πολίτας ὡς οὐδενὸς μὲν ἐπιχειρήσοντος περὶ αὐτὸν νεωτερίζειν, ἦν δ' ἄρα τινὲς τολμήσωσιν, ἡγούμενον λυσιτελεῖν αὐτῷ τεθνάναι τοιαύτην ἀρετὴν ἐνδειξαμένῳ τοῖς πολίταις μᾶλλον ἢ ζῆν πλείω χρόνον τῇ πόλει τῶν μεγίστων κακῶν αἴτιον γενόμενον (7.8).

Η περιγραφή αρχίζει με την διαπίστωση ότι ο βασιλιάς είναι όσον αφορά τις πράξεις του *καλός κάγαθος και φρόνιμος*. Έτσι ο *καλός κάγαθος* και η *ἀρετή* συνδέονται με τον *φρόνιμο* και τη *φρόνησιν*. Ωστόσο, δεν αναφέρεται ποιες πράξεις είναι αυτές. Προφανώς εννοείται ότι σύμφωνα με τις καθιερωμένες αξίες, την *όμολογουμένην ἀρετή*, ο βασιλιάς είναι οπωσδήποτε *καλός κάγαθος και φρόνιμος*¹²³. Ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί το παράδειγμα του *ἀγαθοῦ* ηγεμόνος για να αποτρέψει τον Τιμόθεο από συγκεκριμένες πράξεις, η αποφυγή των οποίων θέλει να ταυτιστεί με τη *φρόνησιν* και την *ἀρετή*. Έτσι στο υπό συζήτηση χωρίο προσθέτει με το *και τοσοῦτον* όσα δεν εννοούνται αυτόματα στον χαρακτηρισμό στον *καλός κάγαθος και φρόνιμος* αλλά θέλει να τα συνδέσει αναπόσπαστα μεταξύ τους. Έτσι ο Κλέομμιν, που είναι *φρόνιμος*, δε θανατώνει ή εξορίζει πολίτες, δε δημεύει τις περιουσίες τους ή δεν κάνει κάποιο *ἄλλο κακό*, ενέργειες που συνήθιζαν οι τύραννοι. Αντίθετα, παρέχει ασφάλεια στους συμπολίτες του, δέχεται πάλι πίσω τους εξόριστους, τους ξαναδίνει τις περιουσίες τους και πληρώνει στον καθένα από εκείνους που τις αγόρασαν το τίμημα.

¹²²Βλ. Van Hook τομ. III (1945) 447, Blass τομ. II (1874) 330 και την διδακτορική διατριβή του Garnjobst (2006).

¹²³Η χρήση του *καλός κάγαθος* στον 5^ο αιώνα κυρίως, αλλά και στον 4^ο, συνδέεται με τους όρους επαίνου της αριστοκρατίας. Στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη σε δύο χωρία δηλώνει σαφώς κοινωνική τάξη (*Πολιτικά* 11293b38-40, 11294a18). Ο Dover (1974) 45 υποθέτει ότι ο φτωχός Αθηναίος ήταν πρόθυμος να δώσει τον χαρακτηρισμό *καλός κάγαθος* σε οποιονδήποτε είχε τον πλούτο, το όνομα, την καταγωγή, την γνώση, την παιδεία, τις αθλητικές επιτυχίες που ήθελε και ο ίδιος για τον εαυτό του. Για τον όρο *καλός κάγαθος* βλ. επίσης Adkins (1960), Gerlach (1932), Donlan (1973) 365-374, του ίδιου (1978) 95-111 και (1980 ββ. 1999).

Επιπλέον, εξοπλίζει όλους τους πολίτες, χωρίς να φοβάται ότι θα στραφούν εναντίον του, επειδή θεωρεί ότι κανένας δεν θα επιχειρήσει να διεκδικήσει την εξουσία. Αλλά, αν τυχόν κάποιος τολμήσουν, πιστεύει ότι είναι πιο συμφέρον γι' αυτόν να πεθάνει έχοντας δείξει τέτοια *ἀρετήν* στους πολίτες παρά να ζήσει περισσότερο χρόνο έχοντας προξενήσει στην πόλη του μέγιστες συμφορές¹²⁴.

Η *ἀρετή* συνδέεται αναπόσπαστα εδώ με τη δικαιοσύνη και τη συνεργατική συμπεριφορά. Φυσικά πρόκειται για την τήρηση της *δίκης* που έχει ως όφελος την απόκτηση ευνοίας. Ο Κλέομμης θεώρησε ότι επιδεικνύοντας δίκαιη συμπεριφορά στην πόλη, κανείς δε θα ένιωθε φθόνο και δε θα έδειχνε ανταγωνιστική *ἀρετή* κινούμενος εναντίον του. Αν όμως κάποιος το έκανε, τότε ο θάνατος είναι προτιμότερος, αφού συνδέεται με την επίδειξη *ἀρετῆς*. Αυτό που διαφοροποιείται από τους όρους της παραδοσιακής *ἀρετῆς* είναι ότι η *ἀρετή* του βασιλιά συνδέεται πια μόνο με το όφελος της πόλης, ακόμη και αν προκαλέσει το θάνατό του από εσωτερικούς εχθρούς και από ανταγωνισμό των πολιτών, κάτι που θα ήταν αδιανόητο για τον ήρωα ή για τον τύραννο. Ο Κλέομμης προτίμησε να πεθάνει παρά να προκαλέσει συμφορές στην πόλη του απορρίπτοντας έτσι τις απαιτήσεις των ανταγωνιστικών αξιών και επιλέγοντας τις συνεργατικές αξίες της πόλεως. Έτσι ο *καλὸς κάγαθός* και ο *φρόνιμος* προτιμά τις συνεργατικές αξίες και θεωρεί ότι είναι ωφελιμότερο να πεθάνει έχοντας επιδείξει την *ἀρετήν* του στους συμπολίτες του παρά να ζήσει έχοντας προξενήσει συμφορές στην πόλη του.

Στον *Παναθηναϊκὸ* ο Ισοκράτης αναπτύσσει τον έπαινο του Αγαμέμνονα, ήρωα τον οποίο ανάγει σε σύμβολο της πανελληνίας ιδέας (76-83)¹²⁵. Η εξέταση των αρετών που αποδίδονται στον Αγαμέμνονα φανερώνει την προσπάθεια μετατόπισης του βάρους των ηθικών αξιών από τον ηρωικό ανταγωνιστικό κόσμο σε ένα πανελλήνιο συνεργατικό

¹²⁴ Παρόμοια και στον λόγο *Νικοκλής* (32) η δικαιοσύνη του ηγεμόνος αποδεικνύεται με ανάλογη επιχειρηματολογία βλ. Πέμπτο Κεφάλαιο, ειδικά σσ. 259 κ.ε. και Frey (1946) 61.

¹²⁵ Η θέση και ο ρόλος της παρέκβασης μέσα στο λόγο έχει σχολιαστεί σε μάκρος από τους μελετητές. Ο Blass (1874) 321, 331.334 θεωρεί ότι ο μόνος τρόπος να ενταχθεί αυτό το τμήμα στο λόγο είναι ως αναφορά στον Φίλιππο, ο Norlin τομ. II (1929) 418-19 ερμηνεύει την θέση του επαίνου με βάση το χωρίο 76, όπου ο Αγαμέμνων κατέχει τη θέση του πρώτου ηγεμόνα που κατάφερε επιτυχώς να ολοκληρώσει την πανελλήνια ιδέα. Ο Race (1978) 175 θεωρεί ότι ο έπαινος, ανεξάρτητα αν πρόκειται για συγκαλυμμένη αναφορά στον Φίλιππο ή για έκφραση του ίδιου πολιτικού προγράμματος που είχε εκφραστεί στον *Πανηγυρικό*, εντάσσεται οργανικά στο συνολικό πνεύμα του λόγου, όπως και ο έπαινος του Θησέα στην *Ελένη* (29-37), του Τιμόθεου στον *Περί Αντιδόσεως* (107-139) και του Ηρακλή στον *Φίλιππο* (109-112). Για μια περίληψη των απόψεων που έχουν διατυπωθεί για το θέμα βλ. Τοο (1995) 132-40.

πλαίσιο. Ο Αγαμέμνων *μόνος γὰρ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος ἠξιώθη γενέσθαι στρατηγός* (76)¹²⁶. Δεν έβλαψε καμιά ελληνική πόλη, κατέστησε την *όμόνοιαν* μεταξύ των Ελλήνων, εξεστράτευσε κατά των Περσών (77), έπεισε βασιλείς να διακινδυνεύσουν για να μην *πάσχει ὑπὸ τῶν βαρβάρων* η Ελλάδα (80). Και αναδεικνύοντας με τη φράση *ὁ τῶν μὲν προειρημένων ἔλαττόν ἐστιν, τῶν δὲ πολλάκις ἐγκεκωμιασμένων μείζον καὶ λόγου μᾶλλον ἄξιον* την αλλαγή του καθιερωμένου επαίνου και τη νέα οπτική που εισάγει για τον Αγαμέμνονα, ο Ισοκράτης στρέφει το ενδιαφέρον στην ενωτική συμπεριφορά του και στη φρόνησή του (*καὶ τῇ φρονήσει διαφέρειν*) (82)¹²⁷. Δεν είναι βέβαια η *φρόνησις* που περισσότερο επαινεΐται, γιατί τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της ηρωικής *ἀρετῆς* του Αγαμέμνονα καταλαμβάνουν το μεγαλύτερο μέρος του εγκωμίου, ωστόσο αυτό που αλλάζει είναι ότι ο ομηρικός ήρωας επαινεΐται ταυτόχρονα και για τη φρόνηση και την συνεργατική συμπεριφορά του, αρετές που παραδοσιακά δεν είχε¹²⁸. Έτσι ο έπαινος του ομηρικού ήρωα διαφοροποιεΐται σημαντικά

¹²⁶ Ο ρητορικός τόπος του «μόνος», ισχυρό αυξητικό μέσο εγκωμίου κατά τον Αριστοτέλη (*Ρητ.* 1368a10-11), θυμίζοντας το ομηρικό *μόνος ἔων*, χρησιμοποιεΐται για να αναδειχθεΐ η αιτία της ιδιαίτερης θέσης που κατέχει ο ομηρικός ήρωας στη σκέψη του Ισοκράτη.

¹²⁷ Η *φρόνησις* έχει τη σημασία της πρακτικής πολιτικής γνώσης ή *εὐβουλίας* που οδηγεί σε επιτυχία και στην πρακτική ικανότητα εύρεσης τροφής. Το *καὶ μάλιστα* τονίζει ότι έχει μεγαλύτερη σημασία από τα προηγούμενα και έχει σχεδόν το διπλό αριθμό λέξεων υπογραμμίζοντας την έμφαση που της δίνεται από τον Ισοκράτη. Η ενωτική συμπεριφορά του Αγαμέμνονα προκρίνεται ως η σημαντικότερη αρετή του σε αυτό το τμήμα του επαίνου και δεν συνδέεται με την επιδίωξη του προσωπικού συμφέροντος, αλλά με το *δοκεῖν ἄμεινον βουλεύεσθαι* για την σωτηρία των άλλων βλ. και Αλεξίου (1998) 284-5 ο οποίος διαπιστώνει ότι οι δύο κύριες αρετές που αποδίδονται στον ομηρικό ήρωα από τον Ισοκράτη είναι η *φρόνησις* και το *ἄμεινον βουλεύεσθαι ὑπὲρ τῆς τῶν ἄλλων σωτηρίας*.

¹²⁸ Ο Αγαμέμνων κατακρίνεται συχνά στην *Ιλιάδα* από τους άλλους ήρωες (*ἦν ἄτην ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισεν* (Ψ.1.412) και ο ίδιος άλλωστε ισχυρίζεται ότι ο Δίας και η *ἄτη* του έκλεψαν τον νου (Ψ. 9. 116, 119, 19.137). Και ο Αισχύλος στον *Αγαμέμνονα* τονίζει την τραγική του υπόσταση με μια σειρά λανθασμένων ενεργειών (αμαρτία του ήρωα) μέσω της οποίας οδηγεί τον εαυτό του στην πτώση. Η φράση *τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω* (220) τονίζει την αλλαγή της σκέψης του που από υγιής έγινε η σκέψη ενός ανθρώπου που βρίσκεται σε *ἄτη*, ικανού να πράξει τα πάντα. Και ύστερα από την επιστροφή του, όταν αρχικά αρνεΐται να τιμηθεΐ ως θεός, λέγει ότι το *καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν θεοῦ μέγιστον δῶρον*. Τελικά όμως επιλέγει το *κακῶς φρονεῖν* και επί σκηνης διαπράττει *ἕβριν*. Για το ζήτημα της ενοχής του Αγαμέμνονα οι απόψεις των μελετητών μπορούν να ενταχθούν σε δύο ευρύτερες ομάδες που εκπροσωπούν δύο διαφορετικές προσεγγίσεις: η πρώτη είναι εκείνη των Denniston / Page (1957), Lloyd-Jones(1962), Whallot (1961) και άλλων που υποστηρίζουν ότι ο Αισχύλος δεν αφήνει περιθώρια επιλογής στον Αγαμέμνονα και ότι υπερισχύει η θεϊκή αιτιότητα στις πράξεις του. Η αντίθετη ερμηνεία έχει δοθεΐ από τούς Dodds (1960), Conacher (1987), Lesky, τον Peradotto (1969), τον Winnington-Ingram (1983), τον Hammond (1965), Edwards (1977) και άλλους μελετητές που υποστηρίζουν είτε ότι ο Αγαμέμνων είχε προσωπική ευθύνη και προσωπικά ελατήρια για τις επιλογές του και είτε αποδέχονται την

από τον συμβατικό έπαινό του και περιλαμβάνει πλέον τις θεμελιώδεις αρετές της ισοκρατικής παιδείας¹²⁹.

Στα παραπάνω χωρία φωτίζονται οι βασικές όψεις της ισοκρατικής *φρονήσεως*. Η *φρόνησις* είναι η ικανότητα ορθής γνώμης που οδηγεί στην καλύτερη μορφή δράσης, στο συμφέρον και στην επιτυχία, όπως έκανε πάντοτε η *ἀρετή*, αλλά προϋποθέτει απαραίτητα και τη δικαιοσύνη. Ότι όμως η *φρόνησις* συνδέεται τόσο στενά με την πιο συμφέρουσα συμπεριφορά την κάνει να διατηρεί τα παραδοσιακά κριτήρια του ανταγωνισμού και σε αυτό το σημείο η σκέψη του Ισοκράτη διαφέρει ριζικά από την σκέψη του Πλάτωνα. Στον *Περί Αντιδόσεως* (271) φιλόσοφοι είναι αυτοί που ασκούνται ώστε να αποκτήσουν την *φρόνησιν* και να επιτυχάνουν όσο το δυνατόν περισσότερο στην κρίση (*δόξα*) τους. Ο Φαίδρος στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (259e7- 260a3) συζητώντας το θέμα λέγει ότι ακούει ότι ο μελλοντικός ρήτορας χρειάζεται να μάθει όχι τι είναι πραγματικά αγαθό αλλά αυτό που φαινομενικά είναι αγαθό, ίσως υπαινισσόμενος την ισοκρατική ταύτιση της *φρονήσεως* με τη *δόξα*¹³⁰. Οδηγούμαστε έτσι στο επίκεντρο της αντίθεσης μεταξύ των εκπαιδευτικών συστημάτων του Ισοκράτη και του Πλάτωνα. Ένα ακόμη χωρίο από τον *Περί Αντιδόσεως* (235) μπορεί να φωτίσει περισσότερο αυτή την αντίθεση:

Καὶ τούτων τῶν ἀνδρῶν τηλικαῦτα διαπραξαμένων οὐδεις λόγων ἡμέλησεν, ἀλλὰ τοσοῦτῳ μᾶλλον τῶν ἄλλων προσέσχον αὐτοῖς τὸν νοῦν, ὥστε Σόλων μὲν τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν ἐκλήθη καὶ ταύτην ἔσχε τὴν ἐπωνυμίαν τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ κρινομένην παρ' ὑμῖν, Περικλῆς δὲ δυοῖν ἐγένετο μαθητῆς, Ἀναξαγόρου τε τοῦ Κλαζομενίου καὶ Δάμωνος τοῦ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν.

Το χωρίο είναι πολύ ενδιαφέρον για τη σύγκριση μεταξύ της ισοκρατικής και πλατωνικής *ερμηνείας του φρονίμου* και την παράδοση των Επτά Σοφών¹³¹. Ο ισοκρατικός *φρονίμος* είναι ο σοφός που χρησιμοποιεί τη σοφία του στον πρακτικό βίο, *περὶ τὰ*

επενέργεια μιας διπλής αιτιότητας στις πράξεις του. Ωστόσο για την δική μας οπτική εκείνο που χρειάζεται να τονιστεί είναι ότι ο Αγαμέμνων δεν επαινείται για τη φρόνησή του.

¹²⁹ Ανάλογα η *φρόνησις* προστίθεται και στις αρετές του Ηρακλή (*Φιλ.* 109) και του Θησέα (*Παναθ.* 127-129), πβ. και *Πρὸς Δημόνικον* 8.

¹³⁰ Ο υπαινιγμός εδώ δεν αφορά μόνο τους σοφιστές αλλά ιδιαίτερα τον Ισοκράτη. Η Τοο παρερμηνεύει το χωρίο αποδίδοντας την άποψη αυτή στον Σωκράτη και θεωρεί ότι ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ο ρήτορας πρέπει να στοχεύει στις αποδεκτές πεποιθήσεις του κοινού παρά στην αλήθεια, βλ. Τοο (1995) 182.

¹³¹ Για τους Επτά Σοφούς βλ. Διογ. Λαέρτιος *Βίοι Φιλοσόφων* (οι παράγραφοι 22-122 του πρώτου βιβλίου αφιερώνονται στους Επτά Σοφούς), [Πλούτ.] *Ἠθ.* 146b-164d, Ιωαν. Στοβ. *Anthol.* και Ερμυπ. *Βίοι τῶν Ἐπτά Σοφῶν* Βλ. Συκουτρής (1936) και Λυπουρλής (2004) και Δεύτερο Κεφάλαιο σ.115.

άνθρώπινα σύμφωνα με τον ορισμό του Αριστοτέλη (H.N. 1141b8), και ο ίδιος ο Ισοκράτης εντάσσει τον εαυτό του στην παράδοση των Επτά Σοφών και διεκδικεί τη θέση του σοφού πολιτικού συμβούλου¹³². Ο Πλάτων στον *Ἰππία Μείζονα* (283a) ασκεί κριτική στην άποψη ότι η *φρόνησις* πρέπει να έχει πρακτική εφαρμογή και λέγει ειρωνικά ότι σύμφωνα με αυτή την άποψη, οι παλαιοί σοφοί ασφαλώς ήταν αμαθείς, με την έννοια ότι μπορεί να ήταν *σοφοί* αλλά δεν ήταν *φρόνιμοι*, αφού η σοφία τους ήταν άχρηστη για τα ανθρώπινα αγαθά.

Και οι δύο στοχαστές θεώρησαν τους προγενέστερους σοφούς προκατόχους τους, αλλά ο Ισοκράτης ακολουθεί τις παραδοσιακές επικρατούσες απόψεις, ενώ ο Πλάτων τις απορρίπτει. Ο πολιτικός ρόλος των Επτά σοφών δεν ταίριαζε στην *θεωρία* του και στον θεωρητικό βίο, και γι' αυτό προσπάθησε να πείσει ότι οι Επτά Σοφοί ήταν προκάτοχοι της *θεωρίας* και της πολιτικής απραγμοσύνης που εκείνος θεωρούσε ότι προσιδιάζει στον φιλόσοφο¹³³. Στον *Ἰππία Μείζονα* (281c) και στον *Θεαίτητο* (174) λέγει ότι εκείνοι που είχαν στο παρελθόν την αρετή της σοφίας απείχαν από την πολιτική δραστηριότητα, και ανάμεσά τους κατονομάζει πολιτικούς άνδρες που ανήκαν στον κύκλο των Επτά Σοφών, τον Πιττακό, τον Βιάντα, τον Θαλή και τον Αναξαγόρα. Ωστόσο υπήρχαν πολλές αντίθετες μαρτυρίες από τον 6^ο και τον 5^ο αιώνα που δεν επιβεβαίωναν αυτήν την θεωρία της αποχής τους από την πολιτική. Ήταν γνωστό ότι ο Πιττακός ήταν τύραννος της Μυτιλήνης. Ο Βίας εμφανίζεται δύο φορές στον Ηρόδοτο, την πρώτη σε ρόλο συμβούλου του Κροίσου και τη δεύτερη ως ενωτικός παράγων, ο οποίος συμβούλευσε τους Ίωνες να ενωθούν και ιδρύσουν μια νέα κοινότητα στη Σαρδηνία (1.27.2), σε παρόμοιο ρόλο με αυτό του Ισοκράτη όσον αφορά την πανελλήνια ιδέα. Και ο Θαλής επίσης ήταν γνωστός για τις πολιτικές συμβουλές του. Ακόμη και αν τα παραπάνω δεν εξιστορούν πραγματικά ιστορικά γεγονότα, είναι ωστόσο ενδεικτικά της εικόνας που είχε ο μέσος Αθηναίος για τον ρόλο των αρχαίων σοφών¹³⁴. Βέβαια η πλατωνική πρόσληψη των προγενέστερων σοφών εντάσσεται στο φιλοσοφικό του σύστημα και στην προσπάθειά του να ηθικοποιήσει τις αρετές και να δημιουργήσει για τον φιλόσοφό του μια θέση ησυχίας, πολιτικής απραγμοσύνης και ενατένισης του αγαθού μακριά από την πραγματιστική φύση της ελληνικής *ἀρετῆς*. Ο Πλάτων επιδίωκε μια έννοια της *ἀρετῆς* που επιτυγχάνεται μέσω της κατανόησης ενός βίου θεωρητικού. Η συνεχής επιδίωξη δόξας και

¹³² Με παρόμοιο τρόπο αναφέρεται και ο Δημοσθένης για τον Σόλωνα (61.49-50).

¹³³ Ο Αριστοτέλης, κρατώντας και εδώ μια ενδιάμεση θέση, θεωρεί ότι οι *φρόνιμοι*, όπως ο Περικλής, πρέπει να άρχουν και οι σοφοί, όπως ο Θαλής, όχι, καθώς δεν είναι *φρόνιμοι* και δεν έχουν πρακτική κρίση (H.N. 1140b8-11, 1141b2-8)

¹³⁴ Carter (1986) 131-154.

τιμής περιορίζεται μόνο στις κατώτερες τάξεις, ενώ ο φιλόσοφος στέκεται μακριά από την ανταγωνιστική αρετή (*Πολ.* 580d, *Φαίδ.* 68b-c).

Ο Ισοκράτης αντίθετα προτρέπει στην παραδοσιακή *ἀρετή*. Στον *Περί Αντιδόσεως*, στο πιο εύλωτο για την έρευνά μας ισοκρατικό χωρίο από την άποψη των αρχαϊκών αξιών, διακρίνει την *λόγων παιδείαν* που παρέχει ο ίδιος από την παιδεία που προσφέρουν οι σύγχρονοί του διδάσκαλοι με τα εξής:

Αλλά μὴν καὶ τῶν ἐπὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην προσποιουμένων προτρέπειν ἡμεῖς ἂν ἀληθέστεροι καὶ χρησιμώτεροι φανεῖμεν ὄντες. Οἱ μὲν γὰρ παρακαλοῦσιν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἄλλων μὲν ἀγνοουμένην, ὑπ' αὐτῶν δὲ τούτων ἀντιλεγομένην, ἐγὼ δ' ἐπὶ τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην (84).

Η δήλωση αυτή του Ισοκράτη αντιστοιχεί στην διαβεβαίωση του ποιητή ότι λέγει την αλήθεια και ταυτόχρονα μάς εντάσσει στο πρόβλημα των ελληνικών αξιών και ιδιαίτερα στο εύρος της χρήσης του όρου *ἀρετή*¹³⁵. Η προσπάθεια του Ισοκράτη να διεκδικήσει τη θέση του *διδασκάλου και συμβούλου* της πόλεως και να προτρέψει στην *ἀρετή* τελεί υπό τη βαθιά επίδραση της κρίσης που δημιούργησε η συνέχιση των ομηρικών αξιών και της ηθικής μετάπλασής τους που επιχειρείται ταυτόχρονα από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα. Από τον Όμηρο και εξής η ικανότητα να είναι κανείς καλός στα λόγια και στα έργα αποτελούσε προϋπόθεση για να χαρακτηρίζεται κάποιος *ἀγαθός* και αυτός ο χαρακτηρισμός ανήκε σε λίγους και υπό ορισμένες προϋποθέσεις. Το κίνημα των σοφιστών, αφενός, ονόμασε «πολιτική τέχνη» εκείνες τις ιδιότητες που έκαναν τον ομηρικό *ἀγαθὸ μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρὰ τε ἔργων* (*ΐλ.* 9.443) και υποστήριξε ότι μπορεί να διδάξει την «πολιτική τέχνη». Αυτή η τέχνη ήταν απαραίτητη για την ευημερία της πόλεως αλλά δεν ήταν περισσότερο ηθική από τις απαιτήσεις της παραδοσιακής *ἀρετῆς*¹³⁶. Επιπλέον, από το θάνατο του Περικλή και μετά, εμφανίστηκε μια γενιά νέων πολιτικών οι οποίοι χρησιμοποιώντας την «πολιτική τέχνη» και την επιρροή τους στο δήμο απέκτησαν αξιώσεις σε όρους και αξιώματα που

¹³⁵ Τη σπουδαιότητα του χωρίου έχει αναδείξει πρώτος ο Alexiou (2008) 127-148 ο οποίος παρατηρεί ότι εδώ ο Ισοκράτης διαγράφει ένα όριο ανάμεσα σε αυτόν και τους φιλοσόφους με σαφή υπαινιγμό στον Σωκράτη (128-29). Επίσης αλλού (2010) 14 σημειώνει ότι ο Ισοκράτης ήταν πάντοτε προσανατολισμένος στο κοινωνικό σύνολο, η ιδεολογία του στηρίζεται στις επικρατούσες παραδοσιακές αξίες και αντιπροσωπεύει την πρακτική ηθική. Προτρέπει τους μαθητές του στην *ἀρετή* η οποία είναι *ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην* και αντανακλά τις παραδοσιακές αξίες. Προσαρμόζει αυτές τις αξίες στην εποχή του με σκοπό να προσφέρει κανόνες πρακτικής ηθικής.

¹³⁶ Adkins (1960) 228.

παραδοσιακά δεν ήταν για αυτούς¹³⁷. Η σωκρατική και πλατωνική διδασκαλία, αφ' ετέρου, άρχισε να θέτει ηθικά ερωτήματα για τη χρήση του όρου *ἀρετή* αμφισβητώντας τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της. Συνέπεια όλων αυτών ήταν η αμφισβήτηση του περιεχομένου της *ἀρετῆς*. Ο Ισοκράτης διαπιστώνει ότι δεν υπάρχει μια κοινά αποδεκτή έννοια και ότι οι σύγχρονοί του δάσκαλοι προτρέπουν προς μια *ἀρετή* και *φρόνησιν* οι οποίες αμφισβητούνται. Προφανώς πρόκειται εν μέρει για την ηθική και διανοητική αρετή του Σωκράτη και του Πλάτωνα, η οποία έρχεται σε ρήξη με τις παραδοσιακές αξίες, και εν μέρει για την πολιτική αρετή που επαγγέλλονται ότι διδάσκουν οι σοφιστές σε όποιον μπορεί να πληρώσει για τα μαθήματά τους.

Το χωρίο (84) είναι πολύ σημαντικό για τη δική μας οπτική επειδή δείχνει με σαφήνεια την ταύτιση *ἀρετῆς* και *φρόνησεως*. *Ἀρετή* και *φρόνηση* συνδέονται παρατακτικά και συναιρούν τον στόχο και το περιεχόμενο της ισοκρατικής παιδείας. Η χρήση των όρων *ἀρετή* και *φρόνηση* είναι *ὁμολογουμένη* και αυτό σημαίνει ότι ο Ισοκράτης ισχυρίζεται ότι χρησιμοποιεί τους όρους με την σημασία και τις συνδηλώσεις που έχουν για τους σύγχρονούς του. Η δήλωση αυτή μπορεί να είναι απλώς ρητορική, άλλωστε, αν και για το νόημα της *ἀρετῆς* υπήρχαν σαφείς αμφισβητήσεις, για το νόημα της *φρονήσεως* δεν υπήρχαν, διότι ήταν σχετικά νέος όρος. Ο Ισοκράτης όμως, για τους λόγους που έχουμε ήδη αναφέρει τους ταυτίζει¹³⁸. Και αφού ταυτίζει τους όρους και επισημαίνει ότι το νόημα που τους δίνει είναι και το κοινά αποδεκτό, απομακρύνεται και από την πλατωνική μέθοδο ταύτισης *φρονήσεως* και *ἀρετῆς*. Διότι ο Πλάτων για να ηθικοποιήσει την *ἀρετή* φτάνει τη χρήση των όρων στα άκρα και απομακρύνεται από τον πρακτικό πολιτικό βίο καθιστώντας ως σημαντική μόνο την ηθική και διανοητική όψη της. Και η χρήση της *φρονήσεως* περιλαμβάνει και τη θεωρητική σοφία. Αντίθετα ο Ισοκράτης και η ισοκρατική *φιλοσοφία* οδηγούν σε μια *φρόνησιν* πρακτική και ενταγμένη στον πολιτικό βίο. Και ο *φρόνιμος*

¹³⁷ Η γνώμη των παραδοσιακών *ἀγαθῶν* για αυτούς αντανακλάται μέσα στον Θουκυδίδη, τον Αριστοφάνη, τον Αριστοτέλη (*Αθ. Πολ.* 28.1, Αριστοφ. *Άχαρν.* 38, 680, *Τππ.* 60, *Νεφ.* 551, 874-6, 1065). Η δημόσια ομιλία έχασε το κύρος της και έγινε όπλο στα χέρια των δημαγωγών και των νέων πολιτικών. Ο Αριστοφάνης στον *Πλοῦτο* σκιαγραφεί την εικόνα του «νέου πολιτικού» που πολυπραγμονεί δήθεν για να ευεργετήσει την *πόλιν*: *Εὐεργετεῖν οὖν ἔστι τὸ πολυπραγμονεῖν*; (913). Ο προφορικός λόγος έγινε δυνάστης της δημοκρατίας, γιατί απευθυνόμενος στην ψυχολογία του ὄχλου επηρέαζε τις πολιτικές αποφάσεις χωρίς συνεπή επιχειρηματολογία, εκμεταλλευόμενος τις ατομικές επιδιώξεις ενός πλήθους, που είχε ανακαλύψει μέσω των κοινωνικών και πολιτικών αλλαγών που είχαν συντελεστεί, τη δυνατότητά του να συμμετέχει στην πολιτική, η οποία μέχρι τότε ήταν προνόμιο των *ἀγαθῶν* βλ. Roulakos (1995) 79.

¹³⁸ Στη διατύπωση αυτή είναι πολύ σημαντική η υποκατάσταση της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης* από το ζεύγος της *ἀρετῆς* και της *φρονήσεως*.

χρησιμοποιείται για να αποδώσει ιδιότητες του παραδοσιακού *ἀγαθοῦ*, και μέσω των θετικών συνειρμών που προκύπτουν από την φύση της *ἀρετῆς*, να εισαγάγει και τις «ήσυχες» αξίες στην *ἀρετή*, χωρίς όμως να απορρίπτονται τα παραδοσιακά κριτήρια της επιτυχίας. Η διδασκαλία και οι συμβουλές του Ισοκράτη ενσαρκώνουν αυτό που αποτελεί το *λόγῳ* και *ἔργῳ* εν καιρῷ ειρήνης¹³⁹. Αυτή η προσφορά του, η οποία οδηγεί τους *ἀγαθοὺς* μαθητές του στην ορθή *δόξα* για τη λήψη ορθών αποφάσεων, είναι η παραδοσιακή διδασκαλία των *ἀγαθῶν* σύμφωνα με το μάθημα που δίδασκε ο Φοίνικας στον Αχιλλέα και κατά το ομηρικό ιδανικό *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέιροχον ἔμμεναι ἄλλων* (Ιλ. 6.208, 11.784), γιατί, όπως τονίζει ο ίδιος (Ἀντιδ.187), έκανε τους μαθητές του να υπερέχουν στα λόγια και στα έργα, μια φράση που αποτελεί την καρδιά των ανταγωνιστικών αξιών. Και κυρίως η διδασκαλία της *ἀρετῆς* και της *φρονήσεως* που κάνει τους μαθητές του *ἀγαθοὺς*, δεν αφορά κάποια νέα και αμφισβητούμενη σημασία των ὄρων, αλλά αυτή που είναι ευρέως αποδεκτή και σε χρήση από το ακροατήριό του, πολύ κοντά στην έννοια των αριστοτελικών *ἐνδόξων* ή της *εὐδοξίας*, ως αποδεκτής γνώμης που αποδέχονται οι *ἀγαθοὶ* ή οι *φρόνιμοι* (Ρητ. 1361a25-27, 1368 a21).

Αυτή είναι μεγάλη συνεισφορά του Ισοκράτη στην ηθικοποίηση των ὄρων, διότι προετοιμάζει για τον Αριστοτέλη μια ρεαλιστική ὄψη της *φρόνησεως*. Η ισοκρατική *φρόνησις*, που στοχεύει στην ηθικοποίηση της *ἀρετῆς*, δεν οδηγεί στην *θεωρία* αλλά στην πολιτική πράξη, κατά τον ίδιο τρόπο που και για τον Αριστοτέλη η ηθική διδασκαλία έχει ως σκοπό την πράξη και όχι την θεωρία (H.N.1095a5-6)¹⁴⁰. Αυτή η έννοια της *φρονήσεως* ως πολιτικής *ἀρετῆς* προλέγει την αριστοτελική έννοια της *φρονήσεως* ως μέρους της *ἀρετῆς* και ως μέσου επίτευξής της και, κυρίως, τον ορισμό της *φρονήσεως* και της πολιτικής ως ίδιας

¹³⁹ Βλ. και Nightingale (1995) 28 η οποία παρατηρεί ότι ο σκοπός της ισοκρατικής φιλοσοφίας είναι η γνώση της ορθής διοίκησης του *οἴκου* και της πόλεως.

¹⁴⁰ Ο Depew εξετάζοντας τη σχέση ισοκρατικής και αριστοτελικής *φρονήσεως* σημειώνει ότι το περιεχόμενο που δίνει στον ὄρο ο Αριστοτέλης αντανακλά τη χρήση του ὄρου από τον Ισοκράτη και όχι από τον Πλάτωνα. Η σημαντικότερη διαφορά μεταξύ ισοκρατικής και αριστοτελικής *φρονήσεως* βρίσκεται στην διαφορετική αντίληψη των δύο σχετικά με την *θεωρία*. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η *πολιτική* ή η *φρόνησις* δεν είναι η *σπουδαιότατη* στον κόσμο, όπως δεν είναι και ο άνθρωπος (H.N. 1141a20- 22) και επιχειρεί να διακρίνει σαφώς τα εξωτερικά και τα εσωτερικά κριτήρια και την ικανότητα των πραγματικά σοφών να αντιληφθούν *τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν* (H.N. 1177b27-8, H. E. 1249b15-25). Και θεωρεί ότι η *ἐπιστήμη* είναι δυνατόν να αποκτηθεί από κάποιους ανθρώπους (H.N. 1139a18-b13). Αντίθετα ο Ισοκράτης αρνείται κατηγορηματικά τόσο την δυνατότητα *ἐπιστήμης* όσο και ότι η ανθρώπινη σοφία και *φρόνησις* μπορούν να συλλάβει οτιδήποτε εκτός των ανθρωπίνων ορίων (Ἀντιδ. 271) βλ. Depew/Poulakos (2004) 158, 166. Βλ. και Wareh (2012) 11-54, 76-111. Τις ομοιότητες μεταξύ της αριστοτελικής και της ισοκρατικής *φρονήσεως* εξετάζει και ο Schwarze (1999) 78-95 ο οποίος όμως εστιάζει μόνο στην έννοια της *φρονήσεως* στην *Ἑλένη*.

έξεως (*Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις 1141b23*)¹⁴¹. Η φρόνησις (*H.N. 1140a24-1141a8*) στον Αριστοτέλη αναπτύσσεται σε σχέση με τον φρονίμο άνθρωπο. Κατά την κοινή αντίληψη γνώρισμα του φρονίμου ανδρός είναι το να μπορεί να σκέπτεται ποια πράγματα είναι *ἀγαθὰ* καὶ συμφέροντα για τη ζωή γενικά. Δεν είναι ούτε επιστήμη ούτε τέχνη, αλλά *ἔξις* πρακτικὴ των καλῶν και των κακῶν πραγμάτων. Τέλος της φρονήσεως είναι η *εὐπραξία*, η σωστή δηλαδή πράξη. Και γι' αυτό ο Περικλῆς και οι ὅμοιοί του θεωρούνται φρονίμοι, γιατί βλέπουν τα αγαθὰ για αυτούς και για τους ἄλλους ανθρώπους. Τέτοιοι ἄνθρωποι είναι ὅσοι είναι ικανοί να κυβερνοῦν το σπιτικό τους ἢ την πόλη τους. Και η σωφροσύνη λέγεται ἔτσι γιατί σώζει τη φρόνησιν, την πρακτικὴ δηλαδή περιεχομένου κρίση (*H.N.1140b11-12*)¹⁴².

Πολύ σημαντικὴ ομοιότητα της ἰσοκρατικῆς φρονήσεως με την αριστοτελικὴ είναι η σύνδεση με την *εὐβουλία*. Ο Αριστοτέλης εξετάζοντας την ορθὴ διαβούλευση (*H.N. 1142a30-1142b33*) παρατηρεῖ ὅτι η *εὐβουλία* απαιτεῖ διάρκεια χρόνου (πβ. *Ισοκ. Πρὸς Δημόν. 34 βουλευοῦ βραδέως* και *ἡγοῦ κράτιστον εἶναι παρὰ μὲν τῶν θεῶν εὐτυχίαν, παρὰ δ' ἡμῶν αὐτῶν εὐβουλίαν*) και την ορίζει ως ορθότητα βουλής (*ὀρθότης τίς ἐστὶν ἡ εὐβουλία βουλής 1142b16*), την οποία ὁ *ἀκρατής* και ὁ *φαῦλος* δε μπορούν να επιτύχουν (1142b19) και μάλιστα ορθότητα που συνίσταται στη διερεύνηση των χρησίμων πραγμάτων που τα συλλαμβάνει με επιτυχία η φρόνηση (*ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστὶν 1142b32-33*)¹⁴³. Η *ἀρετὴ* κάνει σωστό τον σκοπὸ ενός ἔργου και η φρόνησις καθορίζει τα μέσα που οδηγούν στην επίτευξη του σκοποῦ (*H.N. 1144a 7-9*)¹⁴⁴. Η *εὐβουλία* ἔτσι συνδέεται με τη φρόνησιν ως χαρακτηριστικὸ του *ἀγαθοῦ* και φρονίμου¹⁴⁵.

¹⁴¹ Η φρόνησις είναι μια ἀπὸ τις διανοητικὲς ἀρετὲς σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*H.N.1103a5-10*) και οι διανοητικὲς ἀρετὲς, ως ἔξεις με τις οποίες η ψυχὴ επιτυγχάνει, με την κατάφαση ἢ με την ἀρνηση την ἀλήθεια είναι πέντε: *τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς* (*H.N.1139b16-17*), δηλαδή η κατασκευαστικὴ ικανότητα, η επιστημονικὴ γνώση, η πρακτικὴ σοφία, η φιλοσοφικὴ σοφία και η διανοητικὴ ικανότητα. Η φρόνησις τέλος είναι η ἀρετὴ του δοξαστικοῦ μέρους της ψυχῆς.

¹⁴²Βλ. και Guthrie vi (1981) 345-352.

¹⁴³Ο Ἰσοκράτης στον λόγο *Νικοκλή*ς (8) ονομάζει *ῥητορικοὺς τοὺς ἐν τῷ πλήθει δυναμένους λέγειν* και *εὐβούλους οἵτινες ἂν αὐτοὶ πρὸς αὐτοὺς ἄριστα περὶ τῶν πραγμάτων διαλεχθῶσιν*.

¹⁴⁴Και στη *Ῥητορικὴ* (1366b2) ο Αριστοτέλης περιλαμβάνει την φρόνησιν μέσα στα μέρη της ἀρετῆς και την ορίζει ως ἀρετὴ του νοῦ, η οποία κάνει τον ἄνθρωπο ικανὸ να σκέφτεται σωστά για τα καλά και κακά που σχετίζονται με την ευδαιμονία του (1366b20-22).

¹⁴⁵Ο Αριστοτέλης αρνεῖται βέβαια ὅτι η φρόνησις ταυτίζεται με την *δόξα* (1142a7-10), την *εὐβουλία* (1142b2) ἢ τη *δεινότητα* (1144a24-29) ενώ ο Ἰσοκράτης τις ταυτίζει.

Αυτή η έννοια της *φρόνησεως* ταυτίζεται με την ισοκρατική *φρόνησιν* ως *εὐβουλία* περί των χρησίμων. Το ερώτημα που απασχολεί τον Ισοκράτη δεν είναι θεωρητικό ή μεταφυσικό, αν δηλαδή η αρετή οδηγεί στην εύρεση της αλήθειας και της επιστήμης, τα ερωτήματα δηλαδή που έθεσε ο Πλάτων για την αρετή, αλλά αν είναι αυτή η αρετή που εγγυάται την επιτυχία του ατόμου ή του συνόλου μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Αντίθετα και από τον Αριστοτέλη δεν θεωρεί ότι υπάρχει ενάρετη πράξη η οποία γίνεται με σκοπό την ίδια την ηθική αρετή (*ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν* βλ. *Ἡ. Εὐδ.* 1227b22), και δεν ζητά να συνδέσει το «καλός» με μια θεωρητική και αφηρημένη έννοια, αλλά ζητά να διατηρήσει την έννοια του «καλός» σε κάτι. Αυτή η έννοια του «καλού» ή *ἀγαθοῦ* και της *ἀρετῆς* είναι ομολογημένα γιατί δηλώνουν και επαινούν τη συμπεριφορά που εκδηλώνεται στο κοινωνικό σύνολο και γίνεται αποδεκτή από αυτό. Για τον μέσο Έλληνα η *ἀρετὴ* και τα συγγενικά της δηλώνει και επαινεί την ικανότητα να εξασφαλίζει κάποιες επιτυχίες και ωφέλειες για τους φίλους του, μια ομάδα μικρότερη από την πόλη¹⁴⁶. Είναι η *ἀρετὴ* του «μέσου αγαθού» που θέλει να διοικεί τον *οἶκον* και την πόλη του άριστα (*εὖ*), χωρίς να φέρει ηθικές προεκτάσεις, έτσι και η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* ή η *φρόνησις* στο σύστημα των ισοκρατικών αρετών, δεν είναι παρά τα μέσα που συντελούν στην επίτευξη αυτού του στόχου. Ωστόσο, οι ηθικές αρετές γίνονται προϋπόθεση της *ἀρετῆς*, ακόμη και αν διατηρούν τα παραδοσιακά κίνητρά της, και δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε με την άποψη του Depew ότι ο ισοκρατικός *φρόνιμος* μπορεί να είναι άδικος¹⁴⁷.

Έτσι ο έλεγχος της αλήθειας και της *ἀρετῆς* για τον Ισοκράτη έχουν κριτήριο την κοινωνική αποδοχή. Η ισοκρατική *δόξα* μάς φέρνει όσο πιο κοντά γίνεται στην αλήθεια ή σε ό,τι μπορεί να γίνει αποδεκτό ως αλήθεια. Και η ισοκρατική *φρόνησις* μάς οδηγεί σε πράξεις σύμφωνες με την αρετή, δηλαδή με ό,τι ομολογείται από όλους ή τους περισσότερους ότι είναι αρετή, ώστε να επιτύχουμε. Έτσι, αν ο ρήτορας ή ο πολιτικός θέλει να εντυπωσιάσει, να πείσει και να κερδίσει την αποδοχή, θα χρειαστεί τόσο την κατάλληλη θεματολογία όσο και την κατάλληλη προσωπικότητα, και όσο περισσότερο επιθυμεί να πείσει το κοινό του τόσο περισσότερο θα προσπαθήσει να *εὐδοκιμῆ* (*Ἀντιδ.* 278). Σε όλα τα επίπεδα ο λόγος, η αλήθεια και η *ἀρετὴ* αλληλοεξαρτώνται. Η *ἀρετὴ* επαινεί πάντοτε την επιτυχία, ο *φρόνιμος* και *τέλειος* ανήρ αρθρώνει δίκαιο λόγο και αναγνωρίζεται και επιτυγχάνει ως *ἀγαθός* (*Παναθ.* 30-32). Συνδέεται έτσι η *φρόνηση* και η *δικαιοσύνη* με την επιθυμία για *ἀρετὴ* και έπαινο ως προαπαιτούμενα. Με αυτόν τον τρόπο ο Ισοκράτης επιτυγχάνει να συνδέσει την λέξη *ἀρετὴ*

¹⁴⁶ Adkins (2010) 251-2.

¹⁴⁷ Βλ. Depew στο Depew/Poulakos (2004) 173.

και *ἀγαθός*, που είναι πάντοτε οι πιο επιθυμητοί όροι επαίνου και επιδοκιμασίας, με αρετές συνεργατικές που συντελούν στην ωφέλεια της πόλεως.

Ο Ισοκράτης, όπως και ο Πλάτων, δεν μπορούσε να υποστηρίξει ότι θα διδάξει σε κάποιον την *ἀρετή*, αυτό που επιχειρεί είναι να εισαγάγει έναν νέο όρο επιδοκιμασίας, και αυτός είναι η *φρόνησις*. Στην προσπάθειά του αυτή λαμβάνει κεντρική θέση και ο ρόλος του ως διαδόχου των ποιητών και των σοφών συμβούλων. Γιατί διεκδικώντας το κύρος της ποιήσεως επιβεβαιώνει και τη δική του *ἀρετή* μέσω του ρόλου του ως *ἀγαθοῦ* διδασκάλου και συμβούλου της πόλεως. Στη θέση του ομηρικού αγορητή που είναι *ἐν φρονέων*, χρησιμοποιεί παραδείγματα ανδρών προτύπων που έχουν *φρόνησιν* και είναι, κατά κοινή παραδοχή, *ἀγαθοί*, επειδή επέτυχαν στις ανταγωνιστικές επιδιώξεις τους. Στη συνέχεια προσθέτει τις «ήσυχες» αρετές στις ιδιότητες του *ἀγαθοῦ* και επιτυχημένου ανδρός, ως μέρη της *ἀρετῆς* του. Ταυτίζει δηλαδή τον *ἀγαθὸν* με τη *δικαιοσύνη* με κριτήρια ως επί το πλείστον παραδοσιακά χωρίς διαλεκτική εσωτερικών κινήτρων και ρήξη με τις καθιερωμένες αξίες, αλλά με απλή ρητορική πειθώ. Έτσι με έμμεσο τρόπο οι συνεργατικές αρετές συνδέονται μέσω της *φρονήσεως* με την *ἀρετή* με πλησιέστερο αρχαϊκό ανάλογο την επικράτηση των συνεργατικών αρετών μέσω της *ἀγαθῆς βουλῆς*.

Υπό την παραπάνω οπτική τα κεφάλαια που ακολουθούν εστιάζουν στην προσπάθεια του Ισοκράτη να εντάξει την *φρόνησιν* στους όρους επιδοκιμασίας καθιστώντας την κύριο συστατικό της *ἀρετῆς*, και μάλιστα σημαντικότερο από παραδοσιακά της μέρη, όπως η καταγωγή, ο πλούτος και η ανδρεία, και αναπτύσσονται σε δύο θεματικούς άξονες. Ο πρώτος είναι η έννοια της *φρονήσεως* ως αρετής του αγαθού διδασκάλου και συμβούλου, του ίδιου δηλαδή του Ισοκράτη και ο δεύτερος είναι η έννοια της *φρονήσεως* ως στόχου του παραινετικού λόγου ή ως χαρακτηριστικού της *ἀρετῆς* του προσώπου στο οποίο απευθύνεται ο Ισοκράτης. Η διάκριση αυτή βασίζεται στην παρατήρηση του Αριστοτέλη σχετικά με το *ἦθος τοῦ λέγοντος* ως μέσο πειθούς και έντεχνης πίστεως (*Ρητ.* 1356a2), ο οποίος παρατηρεί ότι με τον χαρακτήρα του ο ρήτορας πείθει, ώστε ο λόγος του να τον κάνει αξιόπιστο, γιατί οι άνθρωποι εμπιστεύονται περισσότερο *τοῖς ἐπεικέσι*. Και ο λόγος για την *ἀρετή* και την *κακία*, ο έπαινος δηλαδή ή ο ψόγος, φανερώνει το *ἦθος* του λέγοντος και με τα ίδια μέσα κάνει και τον ρήτορα και τον επαινούμενο αξιόπιστο ως προς την *ἀρετή* (*Ρητ.* 1366a23-38). Συνεπώς, ακολουθούν ένα κεφάλαιο στο οποίο εξετάζεται η σχέση του Ισοκράτη με την προγενέστερη ποίηση, όσον αφορά την έννοια της *φρονήσεως* του διδασκάλου και συμβούλου το οποίο περιλαμβάνει το σχολιασμό του προοιμίου του *Παναηγυρικοῦ* και ένα κεφάλαιο σε μορφή συνεχή υπομνηματισμού (running commentary) του λόγου *Πρὸς*

Νικοκλέα, τα οποία εξετάζονται κυρίως υπό το πρίσμα της έννοιας της *φρονήσεως* και του ρόλου της στην ηθικοποίηση της *ἀρετῆς*.

5. Συμπεράσματα

Σύμφωνα με τον Διονύσιο τον Αλικαρνασσεά οι λόγοι του Ισοκράτη, αποτέλεσμα κρίσεως μεγάλης *φρονήσεως* (Ίσοκ. 4.5) κάνουν τους μαθητές του *τὰ ἤθη σπουδαίους, οἴκῳ τε καὶ πόλει καὶ ὅλη τῇ Ἑλλάδι χρησίμους* (Ίσοκ. 4.15-16). Και εκείνοι που επιθυμούν, όχι ένα μέρος της πολιτικής δυνάμεως, αλλά ολόκληρης, πρέπει *τοῦτον ἔχειν τὸν ῥήτορα διὰ χειρός* (Ίσοκ. 4.20). Η *φιλοσοφία* του Ισοκράτη νοείται υπό αυτό το πρίσμα ως πρακτικό και ρεαλιστικό περιεχόμενο πολιτικής και ηθικής συμπεριφοράς που κάνει τους άνδρες χρηστούς στον οἶκο, στην πόλη και, με τα σύγχρονα του Ισοκράτη δεδομένα, και στην Ελλάδα, το μάθημα δηλαδή των *ἀγαθῶν* από τον Όμηρο και έπειτα.

Ο Ισοκράτης γράφει λόγους οι οποίοι προσφέρουν κανόνες *ἀρετῆς* και ηθικής στους *καλοὺς κάγαθούς*, και χωρίς να έρχεται σε ρήξη με τις αξίες τους, εντάσσει εμμέσως στην συμπεριφορά που επαινεί και αρετές συνεργατικές. Επίσης, θέτει την προϋπόθεση της κατάλληλης φύσεως στη διδασκαλία του, υπακούοντας στις αριστοκρατικές αξίες, αλλά παράλληλα προσπαθεί να εντάξει και ηθικές-συνεργατικές αρετές μέσα στο περιεχόμενο της *ἀρετῆς*. Προσπαθεί να διδάξει στους πλουσίους αριστοκράτες ένα μέσο, πρακτικό δρόμο ανάμεσα στην μη ρεαλιστική επιδίωξη της αφηρημένης αλήθειας και απόλυτης αρετής που δίδασκε ο Πλάτων και στην αμοραλιστική σοφιστική ατομικότητα. Ο δικός του μισθός είναι ότι οι μαθητές του θα γίνουν *καλοὶ κάγαθοὶ καὶ φρόνιμοι καὶ παρὰ τοῖς πολίταις εὐδοκιμοῦντες* (Ἄντιδ. 220).

Ο Ισοκράτης θέλησε να χρησιμοποιήσει το γραπτό λόγο για να επαναφέρει πολιτική κατάσταση στην εποχή που τις πολιτικές αποφάσεις τις έπαιρναν οι λίγοι επαίοντες και να συνδέσει τη ρητορική με τη φύση και την πολιτική εμπειρία. Για τον Ισοκράτη δεν είχε σημασία η γνώμη των πολλών, αλλά η γνώμη των *εὖ φρονούντων* που υπαγορεύεται από τον ορθό λόγο και τη *φρόνησιν*¹⁴⁸. Αυτή η κλειστή «φιλοσοφική παιδεία» αναδυόταν τώρα ως το νέο χαρακτηριστικό των αριστοκρατών το οποίο στον Ισοκράτη θα αποκτήσει ιδιαίτερη και

¹⁴⁸ Σαφώς ο Ισοκράτης επηρεάζεται από τα σωκρατικά διδάγματα (πβ. *Κρίτων* 46bc.ε.) όπου ο Σωκράτης δηλώνει ότι θα ακολουθεί πάντοτε τις υπαγορεύσεις του ορθού λόγου και ότι δεν πρέπει να λαμβάνονται υπόψη οι γνώμες όλων των ανθρώπων αλλά μόνο των *φρονίμων* (47a11).

μοναδική θέση, καθώς θα χαρακτηρίσει όλη την ισοκρατική παιδεία και τον ρόλο του ως *άγαθοῦ* διδασκάλου και συμβούλου με αξιώσεις στον τίτλο του *άγαθοῦ* πολίτη.

Η ισοκρατική *φιλοσοφία* μπορεί να οδηγήσει στην ηθική συμπεριφορά και στην ορθή *δόξα* για την λήψη ορθών αποφάσεων (*Σοφ.* 2-8, *Αντιδ.* 261, *Παναθ.* 26). Ο Ισοκράτης συνδέει την αποτελεσματικότητα του ρήτορα και του πολιτικού άνδρα με την αγαθή ψυχή (*Αντιδ.* 182), ταυτίζει το *εὖ λέγειν* με το *εὖ φρονεῖν*, και συνεπώς την επιτυχία με τη *φρόνησιν*. Αυτή η έννοια της *φρονήσεως* υποδηλώνει την προσπάθειά επανειράρχησης των ιδιοτήτων που καθιστούν κάποιον *άγαθό*. Και η δήλωση ότι ο Ισοκράτης διδάσκει την *ὁμολογουμένην ἀρετὴν* και *φρόνησιν* είναι η ισχυρότερη παραδοχή και αναγνώριση ότι οι αρχαϊκές ηθικές αξίες είναι ακόμη ισχυρά ενταγμένες στο αξιακό σύστημα και είναι καθολικά αποδεκτές. Ότι ο Ισοκράτης τις διδάσκει μπορεί να σχολιασθεί με βάση δύο άξονες. Ο πρώτος αφορά τις επιρροές του από την προγενέστερη ποίηση και σχετίζεται με τον ρόλο του ως διαδόχου των ποιητών και παλαιών σοφών αγορητών που διδάσκουν τους *άγαθούς* τις αξίες τους, και ο δεύτερος αφορά το πρόβλημα της συνέχισης αυτών των αξιών στην ελληνική ηθική σκέψη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο Ισοκράτης ως διάδοχος των ποιητών και η σχέση του με την προγενέστερη ποίηση

1. Προηγούμενη έρευνα

Στο κεφάλαιο αυτό αναδεικνύονται οι ομοιότητες του Ισοκράτη με τον αρχαϊκό *ἀγαθὸν* ρήτορα και σύμβουλο, του οποίου η ορθή συμβουλή συγκρατούσε τις ανταγωνιστικές επιδιώξεις των ηρώων. Το *εὖ φρονεῖν* αποτέλεσε το ιδανικό του ομηρικού *διδασκάλου* και *συμβούλου* και ο Όμηρος χρησιμοποιεί τα ουσιαστικά *βουλή* και *νόος ἐσθλός* για να υποδείξει μια φρόνιμη σκέψη ή μια απόφαση η οποία έχει ληφθεί με φρόνηση και διατυπώνεται με αποτελεσματικό λόγο, χωρίς να χρησιμοποιεί το ουσιαστικό *φρόνησις* αλλά τη συγγενική φράση *φρεσὶ ἄρτια βάζειν*. Μία μόνο φορά χρησιμοποιεί τη γενική του ουσιαστικού *σοφία* (*εὖ εἶδῃ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης, //ὧς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε Ἴλ. 15.412-3*) σε συμφραζόμενα τέχνης και πρακτικής σοφίας. Σε κάθε περίπτωση πάντως, αυτές οι έννοιες δεν ήταν αφηρημένες αλλά δήλωναν την πρακτική ικανότητα, την επιδεξιότητα στην τέχνη του *δημιουργοῦ* και την ορθή απόφαση και πολιτική σύνεση ή *εὐβουλία* που οδηγούσε στην επιτυχία και διακρίνονταν ως αξίες από την ανδρεία και την πολεμική αρετή. Αυτή η πρακτική έννοια της *βουλῆς* εκφράζεται στον Ισοκράτη με τον όρο *φρόνησις* και ο *νόος ἐσθλός* ή *ἄρτιος* με τις περιφράσεις *νοῦν ἔχων* και *εὖ φρονῶν*. Προτού αναφερθούμε στην δική μας συμβολή στο θέμα της σχέσης του Ισοκράτη με την ποίηση, και ειδικά την ομηρική και τη γνωμολογική, είναι σκόπιμο να παρατεθούν τα σημαντικότερα σημεία της έρευνας που έχει προηγηθεί.

Το ζήτημα της σχέσης του Ισοκράτη με την ποίηση έχει γίνει συχνά αντικείμενο μελέτης από την άποψη του περιεχομένου, της ευρυθμίας του λόγου του¹, της άμεσης ή

¹Όσον αφορά το θέμα της ευρυθμίας στον πεζό λόγο το ενδιαφέρον της έρευνας ξεκινά περίπου στα 1874 με το έργο του Blass τομ. II (1874) 160-170, ο οποίος στην εξέταση των λόγων του Ισοκράτη επικεντρώνεται στη συμμετρική δομή της πρότασης περισσότερο και όχι στο μέτρο και στο ρυθμό που προκύπτει. Ο Usher (1973) 36-67 εξετάζει το ζήτημα του ύφους του Ισοκράτη σε όλους τους λόγους του. Επίσης στο άρθρο του (2010) 82-95 παραθέτει όλη τη βασική βιβλιογραφία του θέματος από τον Blass έως και τον Dover (1997) και εξετάζει ιδιαίτερα το θέμα της ευρυθμίας στον Ισοκράτη δείχνοντας ότι χρησιμοποιεί ρυθμό στο λόγο του όταν προσπαθεί να προσδώσει ένα συγκεκριμένο ύφος σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, και όχι γενικά για να χρωματίσει το λόγο του. Σημειώνει επίσης ότι οι συγγραφείς που συνέθεταν σε πεζό λόγο, όταν ήθελαν να δώσουν μια ηθική ή γνωμική χροιά στο λόγο τους, χρησιμοποιούσαν το μέτρο που θα αναμενόταν, αν ο λόγος ήταν ποιητικός για να προσδώσουν το κύρος της ποίησης στα λεγόμενά τους και παραθέτει παραδείγματα από τον Ηρόδοτο. Στη συνέχεια εξετάζει τη χρήση του μέτρου και της ευρυθμίας στους λόγους του Ισοκράτη και

έμμεσης παράθεσης ποιητικών χωρίων και της αναφοράς που κάνει ο ίδιος ο Ισοκράτης στο έργο του στη σχέση πεζού και ποιητικού λόγου.

Το άρθρο του Scott «The Greek Orators and the Poets» εξετάζει ακροθιγώς το θέμα της ανίχνευσης από τους πρώτους θεωρητικούς της ρητορικής των αρχών της τέχνης αυτής στον Όμηρο, καθώς και τα ποιητικά παραθέματα που σώζονται μέσα στο έργο των ρητόρων².

Η North εξετάζει αναλυτικότερα την επίδραση της ποίησης στη ρητορική και ειδικότερα τη χρήση της ποιήσεως στην εκπαίδευση του αρχαίου ρήτορα. Εξετάζει φυσικά και τη σχέση του Ισοκράτη με την ποίηση και αναφέρεται κυρίως στη συμβολή της ποιήσεως στο ισοκρατικό έργο όσον αφορά στην ευρυθμία, στη χρήση σχημάτων, στη θεματολογία, εστιάζοντας ιδιαίτερα στο εγκώμιο του Ευαγόρα και στους παραινετικούς λόγους του Ισοκράτη, ιδίως στον *Πρὸς Νικοκλέα*, και ιδιαίτερα την παράγραφο 49 όπου ο Ισοκράτης προτείνει ως πρότυπα τον Ησίοδο, τον Θέογνη και τον Φωκυλίδη³.

Ο Johnson ερμηνεύει την επιβίωση και ανάπτυξη της ρητορικής τονίζοντας τη σχέση της με την ποίηση. Αναγνωρίζει ότι το μεγάλο κύρος και επιτυχία της ρητορικής ξεκινά από το έργο του Ισοκράτη, με τον οποίο η ρητορική θριαμβεύει και επιβιώνει στην δυτική παιδεία για αιώνες. Θεωρεί ότι η μεγάλη επιτυχία του Ισοκράτη οφείλεται στο γεγονός ότι συνειδητοποίησε τη θέση του ρήτορα ως διαδόχου των ποιητών. Και οι δύο ψυχαγωγούν και συμβουλεύουν, και μπορεί η πορεία από τον μάγο προφήτη, στον αιιδό, στον ποιητή και στον ρήτορα να είναι καθοδική, φαίνεται όμως ότι ρήτορας που κληρονόμησε το χάρισμα του λόγου κληρονόμησε και την περίοπτη θέση μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Συνοψίζοντας τα κοινά χαρακτηριστικά ανάμεσα στο έργο του Ισοκράτη και σε αυτό των ποιητών παρατηρεί, ανάμεσα σε άλλα, ότι η τακτική του Ισοκράτη να δημοσιεύει σε γραπτή μορφή του λόγους του ήταν κάτι που δεν αναμενόταν από ένα ρήτορα αλλά από έναν ποιητή. Επίσης υπενθυμίζει ότι, όταν στον λόγο του *Περὶ Αντιδόσεως* υπερασπίζεται την παιδεία του, υπερασπίζεται όχι μόνο το περιεχόμενο αλλά και την λογοτεχνική αξία των λόγων του. Και συναγωνίζεται παραμένοντας πιστός στην ποιητική παράδοση του ανταγωνισμού, όχι μόνο με το περιεχόμενο και την επιχειρηματολογία, αλλά και με το ύφος και την ευρυθμία των λόγων του⁴.

καταλήγει ότι έκανε γενικά συνετή χρήση του ρυθμού, και κυρίως όταν ήθελε να τονίσει κάποια σημαντική ιδέα του.

² (1928) 374-5.

³North (1952) 1-33.

⁴Johnson (1959) 173-176.

Ο Jaeger ερμήνευσε την προσπάθεια του Ισοκράτη να μεταφέρει στον πεζό λόγο τα λογοτεχνικά είδη των ποιητών, ως προσπάθεια να αποκτήσει θέση και κύρος ανάλογα με αυτά των ποιητών. Όπως και οι σοφιστές, έτσι και ο Ισοκράτης είναι βέβαιος ότι συνεχίζει το έργο των ποιητών και αναλαμβάνει τον ρόλο που είχαν διαδραματίσει εκείνοι. Ο Jaeger σημειώνει ότι ο Ισοκράτης τοποθέτησε τον εαυτό του στη θέση του διαδόχου των ποιητών και μαζί κληρονόμησε και το κύρος τους και την εκπαιδευτική τους λειτουργία. Συνθέτει το εγκώμιο των μεγάλων ανδρών κατά το πρότυπο του ύμνου, τον προτρεπτικό λόγο κατά τα πρότυπα της παραινετικής ελεγείας και του διδακτικού έπους και ακολουθεί την παράδοση των αντίστοιχων ειδών και στις ιδέες του. Κατά τη διατύπωση του Jaeger «η διαδοχή της ποιήσεως και της ρητορικής στον πνευματικό θρόνο του πνεύματος παραμένει ένα αποφασιστικής σημασίας πνευματικό γεγονός, το οποίο ολοκληρώνεται με την άνοδο της ρητορικής σε θέση μορφωτικής δυνάμεως και η μεταγενέστερη ελληνική ποίηση είναι τέκνο της ρητορικής»⁵.

Ο Perlman εξέτασε τη χρήση της ποίησης που έκαναν οι ρήτορες του 4^{ου} αιώνα και προσπάθησε να δείξει το ρόλο της ποίησης στην εκπαίδευση του ρήτορα, τους λόγους για τους οποίους οι ρήτορες χρησιμοποιούσαν την ποίηση και ιδιαίτερα την αυτολεξεί παράθεση ποιητικών χωρίων. Ο Perlman εντοπίζει «την πρώτη ξεκάθαρη επιμονή στην ανεξαρτησία του πεζού λόγου από την ποίηση και την απαίτηση ότι ο πεζός λόγος θα μπορούσε να κερδίσει την επιρροή που είχε η ποίηση» στον Ισοκράτη. Αναγνωρίζει ότι ο Ισοκράτης, αν και δεν απέρριπτε την αξία της ποίησης, δεν συνήθιζε να παραθέτει αυτολεξεί, γιατί τον ενδιέφερε περισσότερο η πρακτική εφαρμογή των παραδειγμάτων και συμπερασμάτων που προέκυπταν από την ποίηση. Ο Perlman, τελικά, εξετάζει τρεις ρήτορες, τον Αισχίνη, τον Δημοσθένη και τον Λυκούργο, οι οποίοι συνήθιζαν τις άμεσες παραθέσεις ποιητικών χωρίων και δεν ασχολείται με την επιρροή που δέχεται ο Ισοκράτης από τη γνωμολογική ποίηση στους λόγους του⁶.

Ο Shadow εξετάζει διεξοδικά το ρόλο του ρήτορα ως διαδόχου του ποιητή και αφιερώνει ένα κεφάλαιο της διατριβής του στο ισοκρατικό έργο⁷. Ξεκινώντας από την κοινωνία που απεικονίζεται στα ομηρικά έπη και φτάνοντας μέχρι τους ρήτορες του 4ου αιώνα περιγράφει τη λειτουργία του λόγου ως μέσου μετάδοσης της συλλογικής σοφίας που θα ωφελήσει και θα προστατεύσει το σύνολο. Αυτή η λειτουργία του λόγου αρχικά ήταν

⁵ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 142-43.

⁶Perlman (1964) 155-172.

⁷Shadow (1976).

μέρος της δικαιοδοσίας του μάγου, προφήτη, ποιητή. Σταδιακά αυτή η λειτουργία διαχωρίζεται, αλλά η διάκριση ανάμεσα στον πολιτικό λόγο, στην προφητεία και στην ποίηση δεν είναι αυστηρή και απόλυτη. Η πιο κοινή πάντως λειτουργία του ποιητή είναι η εξύμνηση των ηρωικών κατορθωμάτων και του μάγου ή προφήτη η πρόβλεψη του μέλλοντος και η ορθή συμβουλή. Η τελευταία αυτή λειτουργία του λόγου ως πρόβλεψης και πρακτικής συμβουλής περνά σταδιακά στη δικαιοδοσία του ρήτορα. Η μελέτη του Shadow εντοπίζει πολλά σημαντικά σημεία που συνδέουν τον ρήτορα με τον ποιητή και τον καθιστούν κοινωνό της συλλογικής σοφίας. Το πιο σημαντικό από αυτά για τη δική μας οπτική εντοπίζεται στην λειτουργία του ομηρικού ομιλητή ως συμβούλου που χρησιμοποιεί τη σοφία του για να υποδείξει την ενδεδειγμένη μορφή δράσης που θα οδηγήσει στην ευημερία του συνόλου. Το θέμα αυτό επανέρχεται συνεχώς στο έργο του Ισοκράτη. Σύμφωνα με τον Shadow ο Ισοκράτης βλέπει τον εαυτό του και τον ρήτορα ως συνεχιστή και διάδοχο του ποιητή ή του ομηρικού αγορητή που προσφέρει αθανασία με το λόγο του και ταυτόχρονα συμβουλεύει και προτρέπει προς την *ἀρετή*. Πάντοτε ο ποιητής ή ο ομηρικός αγορητής υμνεί κατορθώματα, εγκωμιάζει, συμβουλεύει ή προτρέπει αλλά ο Ισοκράτης διαφοροποιείται γιατί συνδυάζει αυτές τις λειτουργίες σε ένα οργανωμένο εκπαιδευτικό σύστημα. Ο Shadow ορθά συνειδητοποιεί ότι μια βασική ομοιότητα του ρήτορα - για τη δική μας οπτική η σημαντικότερη- με την ομηρική ποιητική παράδοση ήταν η έμφαση στα αποτελέσματα και στην αντίληψη ότι η σοφία πρέπει να εκδηλώνεται με πρακτική συμβουλή προς όφελος της κοινότητας. Και συμπεραίνει ότι ο Ισοκράτης αντιλαμβάνεται τη λειτουργία του ως συμβούλου των Ελλήνων, ο οποίος χρησιμοποιώντας και μεταδίδοντας τη συλλογική σοφία θα ενώσει σε μια πανελλήνια πολιτιστική κληρονομιά. Δημιουργεί έτσι ένα εκπαιδευτικό σύστημα που βασίζεται στο συνδυασμό της γνώσης του παρελθόντος και της ρητορικής τέχνης και προτρέπει τον μαθητή στην *ἀρετή* και στη *δικαιοσύνη*.

Ο Race ασχολήθηκε με τη σχέση του Ισοκράτη και τη προγενέστερη ποίηση στο άρθρο του για τον *Παναθηναϊκό*, όπου εστίασε ιδιαίτερα στην «παρέκβαση» του εγκωμίου του Αγαμέμνονα⁸. Επίσης, σε άλλο άρθρο του, ερεύνησε διεξοδικά τις επιρροές που δέχεται από τον Πίνδαρο ο Ισοκράτης όσον αφορά τη σύνθεση του εγκωμίου του για τον Ευαγόρα⁹. Οι οφειλές του Ισοκράτη στην ποιητική παράδοση συνοψίζονται στη χρήση του *priamel* στο προοίμιο (1-4) και σε διάφορους κοινούς τόπους (στον τόπο του φθόνου (5-7), στα εμπόδια και στις δυσκολίες που συναντούν ο ποιητής και ο ρήτορας (8-11) κ.α). Ο Race δείχνει ότι ο

⁸Race (1978) 175-185, για το ζήτημα βλ. Πρώτο Κεφάλαιο σσ. 78-9.

⁹Race (1987) 131-155.

Ισοκράτης ήταν πολύ προσεκτικός αναγνώστης της προηγούμενης ποιητικής παράδοσης και ότι υιοθέτησε τους τόπους του πινδαρικού εγκωμίου εντάσσοντάς τους στο ευρύτερο πρόγραμμα ανασυγκρότησης της ηθικής και πολιτικής ζωής της Αθήνας. Έτσι ο Race άνοιξε το δρόμο για μια ευρύτερη σύγκριση των Πινδαρικών ωδών με τους ισοκρατικούς λόγους.

Ο Αλεξίου εξετάζει την παρουσία της ομηρικής ποίησης και μυθολογικής παράδοσης στο έργο του Ισοκράτη σε συσχετισμό με τη ρητορική παιδεία και τις πολιτικές του ιδέες¹⁰. Εστιάζει στα εξής θέματα: Πρώτον στο θέμα της ηθικής παρουσίας των θεών και της συνέχειας της κριτικής του Ξενοφάνη για τις ανόσιες πράξεις που αποδίδουν οι ποιητές στους θεούς. Οι θεοί και οι απόγονοί τους είναι ηθικώς άμεμπτοι και οι λόγοι αυτοί των ποιητών δεν είναι άξιοι μίμησης. Δεύτερο θέμα που θίγεται είναι η κριτική της ομηρικής και της τραγικής ποίησης στον *Πρὸς Νικοκλέα*, όπου ο Ισοκράτης εκφράζει την προτίμησή του στην διδακτική ποίηση ως περισσότερο ωφέλιμη, χωρίς ωστόσο να υιοθετεί την αυστηρή κριτική του Πλάτωνα για την ομηρική ποίηση. Αναπτύσσεται επίσης η χρήση του μύθου από τον Ισοκράτη, και ιδιαίτερα του Τρωικού Πολέμου, και ο τρόπος που τον ερμηνεύει για να προβάλλει τις πολιτικές του απόψεις και την πανελλήνια ιδέα με ανάλυση χωρίων από την *Ἑλένη*, τον *Εὐαγόρα*. Τέλος, ο Αλεξίου εξετάζει το εγκώμιο του Αγαμέμνονα στον *Παναθηναϊκό* και διαπιστώνει ότι οι δύο κύριες αρετές που αποδίδονται στον ομηρικό ήρωα από τον Ισοκράτη είναι η *φρόνησις* και το *ἄμεινον βουλευέσθαι ὑπὲρ τῆς τῶν ἄλλων σωτηρίας*. Ο Αγαμέμνων, όπως παρατηρεί ο Αλεξίου, δεν εξαιρείται για την ανδρεία του αλλά για τις διανοητικές του ικανότητες και την φρόνηση, μία από τις κύριες αρετές της ισοκρατικής παιδείας. Ιδιαίτερα επιτυχής είναι, τέλος, ο παραλληλισμός του Ισοκράτη με τον Αγαμέμνονα ως ηγεμόνων της πανελληνίας ιδέας.

Ο Edwards εξετάζει το θέμα της χρήσης των ποιητών στο έργο των ρητόρων του 5^{ου} και του 4^{ου} αιώνα συγκρίνοντας παράλληλα τη χρήση των ποιητών και των ρητόρων στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη. Διαπιστώνει ότι οι αυτολεξεί αναφορές στο έργο των ρητόρων είναι πολύ πιο σπάνιες από ότι θα περιμέναμε, και ειδικά αν λάβουμε υπόψη μας ότι ο Αριστοτέλης επιδοκιμάζει στη *Ρητορική* τη χρήση ποιητικών παραθεμάτων ελλείψει αποδεικτικών στοιχείων (1.15.13-14, 1375b). Ως εκ τούτου ο Edwards συμπεραίνει ότι η *Ρητορική* είναι ένα θεωρητικό εγχειρίδιο το οποίο κατά τη συγγραφή του δεν είχε μεγάλη σχέση με τη σύγχρονή του ρητορική πρακτική¹¹.

¹⁰Αλεξίου (1998) 283-294.

¹¹Edwards (2007) 35-48.

Ο Papillon ασχολείται ιδιαίτερα με τη σχέση του Ισοκράτη με την ποίηση και αναπτύσσει διεξοδικά το θέμα θέτοντας πολλά ζητήματα¹². Συζητά τα χωρία στα οποία ο ίδιος Ισοκράτης αναφέρεται στην ποίηση και τους ποιητές, τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί την ποίηση. Παρατηρεί ότι ο Ισοκράτης παίρνει ιδέες για την οργάνωση του λόγου, θέματα κατάλληλα και ανάλογο ύφος. Ο Ισοκράτης γενικότερα στο έργο του χρησιμοποιεί τον μύθο για να εξυψώσει και να επιχειρηματολογήσει, όπως συμβαίνει και στην ποίηση, και κυρίως στους επίνικους και στον Πίνδαρο. Χαρακτηριστικό του Πινδάρου είναι η χρήση του μύθου για να εξυψώσει, να αυξήσει δημιουργώντας μια αναλογία ανάμεσα στον μυθικό ήρωα και στον επαινούμενο. Στον Όλ. 1, για παράδειγμα, χρησιμοποιεί τη νίκη του Πέλοπα σε ιππικό αγώνα για να επαινέσει τον Τύραννο των Συρακουσών Ιέρωνα για τη δική αντίστοιχη νίκη. Με την αναλογία αυτή εξυψώνει τον Ιέρωνα σε μυθική μορφή. Και ο Ισοκράτης κάνει το ίδιο για να ενισχύσει και να εξυψώσει τα πρόσωπα που επαινεί (*Παναθηναϊκός* 74-90, *Ἑλένη* 29-37 *Φίλιππος* 109-12). Δεύτερο κοινό σημείο με την ποίηση είναι η χρήση του *prīamel* στο προοίμιο μερικών λόγων του (πβ. στο προοίμιο του *Εὐαγόρα*). Επίσης, επιστρέφει στο θέμα του με την τεχνική της *ἀπορίας*. Στην *Ἑλένη* (29) λέγει: *Ἀπορῶ δ' ὄ τι χρῆσμαι τοῖς ἐπιλοίποις* (πβ. Πίνδ. Π.11). Άλλο ένα κοινό θέμα που μοιράζονται ο Ισοκράτης και ο Πίνδαρος είναι η σύγκριση της ποίησης με τις πλαστικές τέχνες. Και οι δύο θεωρούν ότι τα έργα της τέχνης μένουν αμετακίνητα και δεν επηρεάζουν ηθικά όπως ο λόγος. Στον *Εὐαγόρα* ο Ισοκράτης λέγει ότι οι λόγοι του είναι ανώτεροι από τους ανδριάντες για έπαινο και αθανασία, παρόμοια και στον *Πρὸς Νικοκλέα* 36 (πβ. Πίνδ. Ν. 5.1). Η ταύτιση του ρόλου του με τον ρόλο των ποιητών προκύπτει και από ένα ακόμη χαρακτηριστικό που αναγνωρίζει στην ποίηση ο Ισοκράτης, στην ικανότητά της να συνθέτει και να δημιουργεί νέα ιστορία. Στον *Εὐαγόρα* λέγει ότι οι ποιητές δεν μεταδίδουν μόνο ιστορικά γεγονότα αλλά με τη φαντασία τους συνθέτουν νέα (36). Ένα ακόμη χαρακτηριστικό της ποίησης στο οποίο αναφέρεται και χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης ότι κάνει αθάνατους τους ήρωες που εξυμνεί (*Εὐαγόρας* 65, *Περὶ Ἀντιδόσεως* 137). Ο Ισοκράτης, καταλήγει ο Papillon, μοιράζεται κοινή κληρονομιά με τους ποιητές και δεν δανείζεται. Η ηθική συμπεριφορά θα επιτευχθεί κοιτάζοντας στο παρελθόν και δίνοντας προσοχή στα μηνύματά του. Ακούγοντας ιστορίες για άνδρες πρότυπα, το κοινό θα προσπαθήσει να τους μοιάσει επιδιώκοντας την ίδια *ἀρετή*. Ο Ισοκράτης προσπάθησε να διατηρήσει μια πολιτιστική ηθικότητα που θα ένωνε το παρελθόν με το παρόν, το γενικό με το ειδικό και θα συνέδεε τον μύθο και τον επιδεκτικό λόγο με την ιστορία και τον συμβουλευτικό. Οι Έλληνες για πολλά χρόνια χρησιμοποιούσαν

¹²Papillon (1998) 41-61.

τους ποιητές ως πηγή σοφίας. Αν ένας νέος έπρεπε να ασκηθεί στην αρετή αρκούσε να ακούει ξανά και ξανά τα ομηρικά έπη γιατί εκεί θα έβρισκε την *ἀρετή*¹³.

Τέλος, η Ταμιωλάκη εξετάζει την πρόσληψη του Ομήρου από τον Ισοκράτη και δείχνει ότι ο Όμηρος συνδέεται με τρεις πτυχές του ισοκρατικού έργου του: με τις γενικές ποιητικές αναφορές στην ποίηση, με τις αναφορές στην ποίηση του Ομήρου και με την επεξεργασία ομηρικών θεμάτων. Υποστηρίζει ότι το κλειδί για την ερμηνεία των χωρίων του Ισοκράτη που περιέχουν γενικές αναφορές στην ποίηση βρίσκεται στο ότι η κριτική του ρήτορα γι' αυτή αφορά μόνο στο περιεχόμενο και στα θέματα που πραγματεύονται οι ποιητές. Αντίθετα, ως προς τη μορφή, παραδέχεται την ανωτερότητά της. Αλλά γενικά θεωρεί ότι η σύγκριση με τους ποιητές είναι μια προσπάθεια για να τονίσει την ανωτερότητα του δικού του λόγου. Επίσης, εξετάζει τη χρήση των ομηρικών μοτίβων στο έργο του Ισοκράτη και συμπεραίνει ότι η χρήση τους διορθώνει την ομηρική παράδοση ή και την μειώνει. Ιδίως η σύγκριση του Τρωικού πολέμου με άλλους πολέμους, τον φέρνει πάντα σε δεύτερη θέση. Τέλος, αμφισβητεί την άποψη ότι η αντίληψη του Ισοκράτη για τους ποιητές και τον Όμηρο αποτελεί αντίδραση στον Πλάτωνα και υποστηρίζει ότι ο Ισοκράτης βρίσκεται σε διακειμενικό διάλογο με τον Θουκυδίδη με σκοπό να εδραιώσει τον *πολιτικὸν λόγον*¹⁴.

Όλες οι παραπάνω μελέτες συνεισέφεραν στη συνειδητοποίηση της σημαντικής σχέσης που συνέδεε τον Ισοκράτη με την προγενέστερη ποίηση, η καθεμία από τη δική της οπτική και έθεσαν τις βάσεις για ερμηνεία του ισοκρατικού έργου υπό το πρίσμα της λογοτεχνίας εκτός από αυτό της ρητορικής ή της πολιτικής ιδεολογίας. Ωστόσο αυτό που παραβλέπεται στην έρευνα είναι η συνέχιση και η μετάπλαση των ηθικών και πολιτικών αξιών της ποίησης και η επιρροή τους στη διαμόρφωση του περιεχομένου της *ἀρετῆς* και του *ἀγαθοῦ* μέσα στην ισοκρατική σκέψη. Αυτό το ζήτημα εξετάζεται στη συνέχεια υπό τρεις οπτικές. Η πρώτη οπτική αφορά την προσπάθεια του Ισοκράτη να ταυτιστεί με το κύρος του *ἀγαθοῦ* αγορητή, τα *ἄθλα συνέσεως*, και να προκρίνει την αρετή της *φρονήσεως* έναντι των άλλων μερών της *ἀρετῆς*. Η δεύτερη αφορά την σχέση του Ισοκράτη με τη γνωμολογική - διδακτική ποίηση, και η τρίτη η οποία προκύπτει από τις δύο προηγούμενες είναι η έμμεση επιρροή των αρχαϊκών ποιητικών αξιών στην αποκρυστάλλωση των εννοιών *ἀρετή*, *φρόνησις* και *δικαιοσύνη*, η οποία μελετάται σε όλη τη διατριβή, και αναπτύσσεται κυρίως στο ερμηνευτικό υπόμνημα των δύο κυπριακών λόγων.

¹³Papillon (1998) 61: «The Greeks had for many years looked to the poets as the source of wisdom: If a youth seeks *ἀρετή*, let him hear again and again the poetry of Homer and other poets for *ἀρετή* is to be found there».

¹⁴ Στο άρθρο «Homère chez Isocrate. Source de rivalité ou d'inspiration ? » (υπό δημοσίευση).

2. Ο *ἐν φρονέων* στα ομηρικά έπη

Ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τις ιδέες και τις αξίες της προγενέστερης ποίησης, διεκδικεί ο ίδιος το κύρος της ποιητικής αυθεντίας, και όπως παρατηρεί ο Usher, «ίσως προβάλλει την απαίτησή του να θεωρηθεί ο 8^{ος} σοφός»¹⁵. Ένα εύγλωττο χωρίο στο οποίο μπορεί να εντοπιστεί η προσπάθεια του Ισοκράτη να θεωρηθεί διάδοχος των ποιητών βρίσκεται στον *Παναθηναϊκό* όταν ο φιλολάκων μαθητής του Ισοκράτη παρατηρεί ότι εκείνοι που κατακρίνουν και ανταγωνίζονται τον Ισοκράτη δεν αντιλαμβάνονται όσον αφορά τους λόγους τους: *ὅτι πλέον ἀπολελειμμένοι τῶν σῶν εἰσιν ἢ τῆς Ὀμήρου δόξης οἱ περὶ τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ ποίησιν γεγονότες* (263).

Το χωρίο αυτό καταδεικνύει την προσπάθεια του Ισοκράτη να διεκδικήσει το κύρος της ποιήσεως. Στον *Παναθηναϊκό* (34) ο Ισοκράτης έδωσε την υπόσχεση ότι σε μια άλλη περίπτωση θα μιλούσε για το θέμα της ποίησης. Παρά το γεγονός ότι δεν κράτησε την υπόσχεση που έδωσε, και δεν έχουμε ένα λόγο στον οποίο να ασχολείται εκτενώς με το θέμα της ποίησης, εκτός από τις σποραδικές αναφορές του στους ποιητές, ο Ισοκράτης μιλάει για την ποίηση έμμεσα μεταφέροντας και αναπλάθοντας τις αξίες της. Η δική μας εξέταση στοχεύει στην ανάδειξη αυτών των αξιών, αλλά ειδικά σε αυτή την ενότητα, στην ανάδειξη της επιρροής που ασκεί η έννοια της ομηρικής *εὐβουλίας* των ομηρικών αγορητών στην θεμελίωση της ισοκρατικής *φρονήσεως*. Η παρατήρηση του Papillon ότι, παρά το γεγονός ότι ο Ισοκράτης ακολουθεί τη γλώσσα της γνωμικής και συμβουλευτικής ποίησης, δεν παραπέμπει λεκτικά στην ποίηση με άμεσο τρόπο, και αντί να παραθέσει χωρία, αναπλάθει τις ιδέες, χρησιμοποιεί κοινά θέματα και ύφος¹⁶, καθώς και τα συμπεράσματα του Shadow, τα οποία φωτίζουν τη σχέση του Ισοκράτη με τον ομηρικό αγορητή και την έμφαση στην πρακτική σοφία και στα επιτυχή αποτελέσματα ως στόχου του ομιλητή, επιβεβαιώνουν τη σχέση του Ισοκράτη με την ομηρική ποίηση όσον αφορά την έννοια της ισοκρατικής *φρονήσεως* ως πρακτικής σοφίας και την επιρροή που δέχεται στην ανάπτυξή της ο Ισοκράτης από τους ομηρικούς *ἀγαθὸς* αγορητές. Ιδιαίτερα σε αυτήν την ενότητα δίνεται έμφαση στον ομηρικό *ἀγαθὸς αγορητή* ο οποίος ως *ἐν φρονέων* μπορούσε να μιλήσει ορθά και να χρησιμοποιήσει τη γνώση του παρελθόντος με τέτοιο τρόπο, ώστε να ωφελήσει με τη συμβουλή του στο μέλλον. Η ιδέα αυτή αποκτά ιδιαίτερη θέση στο εκπαιδευτικό σύστημα του Ισοκράτη, όπου η *φρόνησις* και η *εὐβουλία* αποκτούν κεντρική σημασία, ιδιαίτερα

¹⁵Usher (1973) 53.

¹⁶Papillon (1998) 55-56 και Scott (1928) 374-375.

μάλιστα ως μέσα ένταξης των συνεργατικών συμπεριφορών στις αξίες των *ἀγαθῶν*. Η *φρόνησις* που εκδηλώνεται με αποτελεσματική ομιλία καθίσταται θεμελιώδης αρετή τόσο των ηρώων του Ισοκράτη όσο και του ίδιου του ρήτορα, ως αρετή που τον καθιστά *διδάσκαλον* και *σύμβουλον* της πόλεως. Έχει υποστηριχθεί ήδη και έχει θεμελιωθεί επάνω στα ίδια τα ισοκρατικά χωρία ότι η διδασκαλία του Ισοκράτη οδηγεί τους *ἀγαθοὺς* μαθητές του στην ορθή *δόξα* για τη λήψη ορθών αποφάσεων και αποτελεί την παραδοσιακή διδασκαλία των *ἀγαθῶν*. Ο Φοίνικας δίδαξε τον Αχιλλέα *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (Ιλ. 9.443) για να υπερέχει και είναι *ἄριστος* σύμφωνα με το ομηρικό ιδανικό *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* (Ιλ. 6.208, 11.784). Και ο Ισοκράτης όπως τονίζει ο ίδιος κάνει τον μαθητή να υπερέχει στα λόγια όσο και στις πράξεις: *Λέγομεν γὰρ ὡς δεῖ τοὺς μέλλοντας διοίσειν ἢ περὶ τοὺς λόγους ἢ περὶ τὰς πράξεις ἢ περὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας πρῶτον μὲν πρὸς τοῦτο πεφυκέναι καλῶς* (Ἄντιδ. 187) και η ισοκρατική *εὐβουλία* φέρει τις επιρροές των ομηρικών αγορητών, ειδικά ως προς την ανάδειξη της *φρονήσεως* εκπεφρασμένης με αποτελεσματική και επιτυχή ομιλία ως μέσου συγκράτησης της ανταγωνιστικής *ἀρετῆς*.

Από τον Όμηρο και έπειτα υπάρχουν πάρα πολλές μαρτυρίες της σπουδαιότητας που αποδιδόταν στους σοφούς άνδρες και στη μετάδοση της συλλογικής σοφίας μέσω του λόγου¹⁷. Η εικόνα του *ἀγαθοῦ* ως σοφού δημόσιου ομιλητή επιβεβαιώνεται λογοτεχνικά από δύο σώματα αποδείξεων. Το πρώτο είναι μιας μεγάλης έκτασης εθνογραφική λογοτεχνία, η οποία υποδεικνύει ότι, σε παραδοσιακές κοινωνίες οι πολιτικές αποφάσεις λαμβάνονταν από τους γηραιότερους και πολιτικά ισχυρούς, σε ένα τελετουργικό πλαίσιο με απαραίτητη μια «proverb performance» ενός μάγου, προφήτη ή σοφού ποιητή. Η δεύτερη σημαντική ένδειξη τέτοιου είδους κοινωνικής αλληλεπίδρασης προκύπτει από τον Όμηρο¹⁸. Στα ομηρικά έπη η σοφία μεταδίδεται μέσω του ίδιου του ποιητή, των αιιδών αλλά και των ηρώων. Η ικανότητα του λόγου, της ορθής συμβουλής και της διεξαγωγής πολέμου θεωρούνταν ισοδύναμες εκφράσεις της προσωπικότητας του ήρωα¹⁹. Η ανδρεία δεν απέκλειε την οξύνοια

¹⁷ Ανάμεσα στους σοφούς άνδρες διακρίνονταν εκείνοι οι οποίοι είχαν εξαιρετικά χαρίσματα και ήταν ιερείς, μάγοι η θεραπευτές, όπως ο Μελάμπους, ο Κάλχας, ο Τειρεσίας, ο Αμφιάραος και ο Ασκληπιός. Άλλοι παραδοσιακά σοφοί ήταν ο Νηρεύς, ο Φοίνικας και ο Νέστωρ. Ο Κένταυρος Χείρων μετέδωσε την ιατρική γνώση στον Ασκληπιό (Πινδ. Π. 3.1 κ.ε.) και τη σοφία του για τη ζωή γενικότερα σε πολλούς ήρωες (Ξενοφ. Κυνηγ. 1.1 κ.ε.).

¹⁸ Martin (1993) 119-120.

¹⁹ Ο Μενοίτιος συμβουλεύει τον Πάτροκλο να κατευθύνει με τις σοφές συμβουλές του τον Αχιλλέα παρόλο που εκείνος είναι δυνατότερος στη μάχη (Ιλ. 11.787). Η Ελένη λέγει για τον Αγαμέμνονα ότι είναι *ἀμφοτέρων βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής* (Ιλ. 3.179) και ο Νέστωρ για τον Αγαμέμνονα και τον Αχιλλέα *οἱ περὶ μὲν βουλὴν Δαναῶν, περὶ δ' ἐστὲ μάχεσθαι* (Ιλ. 1.258). Ο Έκτωρ επαινεί τον Αίαντα γιατί ο θεός του έδωσε

και την προνοητικότητα σε συνδυασμό με την ευγλωττία και την πειθώ στη συνέλευση. Οι ομηρικοί ήρωες δεν είναι μόνο άφοβοι πολεμιστές, αλλά και άρτιοι ρήτορες, πολλοί από τους λόγους τους είναι προτρεπτικοί για να ενθαρρύνουν τα πλήθη και στην περιγραφή της ασπίδας του Αχιλλέα περιγράφεται η εκδίκηση μιας ανθρωποκτονίας η οποία παρέχει αμυδρή ένδειξη για την ύπαρξη δικανικής ρητορικής (18.497-508)²⁰. Στην *Ιλιάδα* και στην *Όδύσσεια*, τα δρώντα πρόσωπα - άνθρωποι και θεοί- παίρνουν το λόγο σε όλες τις καταστάσεις που υπαγορεύει η πλοκή, και τα λόγια τους αντανakλούν όλες τις μορφές της λεκτικής ανταλλαγής: μονόλογος και διάλογος, ερώτηση και απάντηση, διήγηση, απαρίθμηση και κατάλογος, υπόσχεση, παραμυθία. Εκτός από τις διαπροσωπικές ομιλίες, καταγράφεται ο λόγος θεσμοποιημένων οργάνων, ο οποίος χρησιμοποιείται για να πείσει και να συμβουλεύσει: αυτή είναι η περίπτωση των συχνών σκηνών δημοσίων συνεδριάσεων, όπου οι εισηγητές εκφράζονται δημοσίως, προκειμένου να επικρατήσει η δική τους γνώμη (τελετουργική χρήση στους θρήνους προς τον Έκτορα, *πολύβουη σύναξη*, όνειρα, πλαστές διηγήσεις κλπ)²¹. Ο Schofield παραθέτει και σχολιάζει έξι συνεδριάσεις που λαμβάνουν χώρα στην *Ιλιάδα* και παρατηρεί ότι η μεγάλη συχνότητα συνεδριάσεων και συμβουλίων στην *Ιλιάδα*, είτε στον Όλυμπο είτε στα στρατόπεδα των Αχαιών και των Τρώων, δείχνει ότι η *εἰβουλία* ήταν θεμελιώδης αρετή των ομηρικών ηρώων²².

Ο ιδανικός συνδυασμός σωματικής και πνευματικής ικανότητας βρίσκει φυσικά την έκφρασή του στη διδασκαλία του Φοίνικα ως διδασκάλου και συμβούλου, που δίδαξε τον Αχιλλέα να χειρίζεται αποτελεσματικά τον λόγο και την κατάκτηση της κοινής γνώμης. Ο λόγος του Φοίνικα φανερώνει την ύπαρξη μιας παράδοσης εκπαίδευσης προς όλους τους ήρωες που φιλοδοξούσαν να είναι οι «άριστοι των Αχαιών»²³. Ενδεχομένως η διδασκαλία περιελάμβανε την ακρόαση μεγαλύτερων σε ηλικία ομιλητών, τη μάθηση τύπων, μοτίβων, αποφθεγμάτων και ενός αποθέματος θεμάτων, όπως μύθων, ιστορικών παραδειγμάτων και παροιμιών, που ήταν οι πρόγονοι των κοινών τόπων της μεταγενέστερης ρητορικής

μέγεθός τε βίην τε και πινυτήν (Ιλ. 7.288 -289). Ο Διομήδης χαρακτηρίζεται *ἄριστος βουλῆ* (Ιλ 9.54). Βλ. και Donlan (1980) 5-9.

²⁰Edwards (1994, ελλην. μετάφρ. 2002) 11.

²¹Pernot (2005) 13- 22.

²²Schofield (1986) 6-31.

²³Ο Fredal (2006) στο κεφάλαιο «Rhetorical Performance and the Contest of Fame» 15-35 ονομάζει ρητορική αυτή την εκπαίδευση, ωστόσο δε θεωρούμε ότι η εκπαίδευση του ομηρικού ήρωα ήταν εκπαίδευση με κανόνες ρητορικής, με την έννοια δηλαδή της ρητορικής τέχνης, αλλά ήταν περισσότερο χρήση προτύπων και παραδειγμάτων κατάλληλων για την κάθε περίπτωση, όπως π.χ. το μυθολογικό παράδειγμα του Μελεάγρου για τον ίδιο τον Αχιλλέα.

ευγλωττίας²⁴. Ο Όμηρος δείχνει ότι η ευγλωττία του Αχιλλέα δεν ήταν συμπτωματική και ο Martin παρατηρεί ότι ο λόγος του Αχιλλέα είναι ο πιο μακροσκελής και υφολογικά άρτιος ως ένδειξη ανώτερου ηρωικού του ήθους και επίτευγμα του ίδιου του Ομήρου²⁵. Ο Αχιλλέας προφανώς είχε διδαχθεί παραδείγματα και πρότυπα κατά την ηρωική εκπαίδευσή του και αυτή η χρήση τους στον κατάλληλη περίπτωση για να διακριθεί στον λόγο ήταν μέρος της *ἀρετῆς* του, αδιαχώριστη από την ανδρεία για την απόκτηση δόξας και τιμής (Ιλ. 9.536)²⁶. Άλλωστε κατά μία παράδοση ο Κένταυρος Χείρων, ο *δικαιότατος Κενταύρων*, ήταν δάσκαλος του Αχιλλέα (Ιλ. 11.832) και το όνομά του μας σώζεται και από τον τίτλο *Χείρωνος Ὑποθήκαι*, τις συμβουλές που υποτίθεται ότι έδωσε ο Χείρων στον Αχιλλέα²⁷.

Όπως και η μάχη, έτσι και η ομηρική αγορά *ἴνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι* (Ιλ. 9.441), απαιτούσε γνώση του παρελθόντος, ρητορική δεινότητα²⁸ και ανταγωνισμό. Γνωρίσματα του λόγου ενός σοφού συμβούλου στον Όμηρο ήταν η ρητορική αποστροφή

²⁴Kennedy (2009⁸) 25.

²⁵Martin (1989) 146 κ.ε.

²⁶ Ο ίδιος ο Αχιλλέας (Ιλ. 18.104-6) αποκαλεί τον εαυτό του *ἄχθος ἀρουρης* διότι βρίσκεται *ἤμενος* δίπλα στα καράβια των Αχαιών, αυτός που ξεπερνά όλους τους Αχαιούς στην ανδρεία, ενώ στη συνέλευση υπάρχουν και άλλοι καλύτεροι (στίχους που παραφράζει ο Πλάτων στην *Απολογία*, 28d). Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι αυτή η κριτική στη ρητορική δεινότητα και στην *εὐβουλία* του Αχιλλέα γίνεται αμέσως μετά από την εκφώνηση ενός λόγου που τον χαρακτηρίζει μια «αριστουργηματική αξιοποίηση των μέσων της ποιητικής έκφρασης και του μέτρου που δεν απαντά σε άλλα σημεία ή σε άλλους λόγους του Αχιλλέα», βλ. Edwards τομ. Ε (1991, ελλην. μετάφρ. 2003) 278.

²⁷ Βλ. και σ. 118.

²⁸ Οι μελετητές της ρητορικής στην αρχαιότητα προσπάθησαν να εντοπίσουν στα ομηρικά ποιήματα τις έννοιες, τις εννοιολογικές αποχρώσεις και τους κανόνες της ρητορικής της εποχής τους. Για παράδειγμα, ο Κοϊντιλιανός θεωρούσε τον Όμηρο το θεμέλιο της αρχαίας ρητορικής και διακρίνει το απλό ύφος που εκπροσωπείται από τον Μενέλαο και κατά αναλογία ο Μενέλαος θα ήταν προεικόνιση του Λυσία, ο Νέστωρ του Ισοκράτη (μεσαίο ύφος), ο Οδυσσεύς του Δημοσθένη (υψηλό ύφος) (*Ins.Or.*, XII, 10, 64). Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο Όμηρος πρώτος συμπεριέλαβε το ψεύδος ως αποτελεσματική μέθοδο πειθούς και δίδαξε τους άλλους ποιητές να ψεύδονται (*Ποιητ.* 1460a18-19). Στη σύγχρονη έρευνα το θέμα έχει απασχολήσει πολλούς και έχει δημιουργήσει μεγάλο διάλογο. Ενδεικτικά βλ. Kennedy (1957) 23-35, ο οποίος αναλύει τη διαμάχη μεταξύ ρητορικής και φιλοσοφίας από την αρχαιότητα και έπειτα, και καταλήγει ότι η πλευρά των ρητόρων θεωρούσε ότι η ρητορική ήταν τέχνη που γεννήθηκε από τον Κόρακα και τον Τεισία τον 5^ο αιώνα, ενώ οι φιλόσοφοι υποστήριζαν ότι δείγματα ρητορικής εντοπίζονται στον Όμηρο, και συνεπώς, δε μπορούσε η ρητορική να είναι τέχνη, εφόσον υπήρχε πριν να εφευρεθεί η ίδια η τέχνη. Η απάντηση των ρητόρων ήταν η άρνηση της ρητορικής στον Όμηρο, βλ. και Katz (1977) 237-258, ο οποίος υποστηρίζει ότι η ρητορική πειθούς ήταν κεντρικής σημασίας στα ομηρικά έπη, ότι τα έπη περιέχουν ένα πλαίσιο μιας θεωρίας ρητορικής και ότι στην αρχαιότητα ο Όμηρος αντιμετωπιζόταν ως θεωρητικός της ρητορικής.

προς το ηρωικό ήθος και προς την προσωπική *ἀρετή*, αλλά και προς την *φρόνηση* ως δημιουργών ομόνοιας και συνεργασίας που θα ωφελήσουν το σύνολο. Οι ικανότητες που απαιτούνταν από έναν ομηρικό βασιλιά στη διοίκηση, στη λήψη αποφάσεων και στην διαχείριση κάθε είδους κρίσης συνοψίζονται στον μεταγενέστερο όρο *εὐβουλία*, του οποίου πλησιέστερος ομηρικός παράλληλος είναι η έκφραση *ἄριστος ἢ ἀγαθὸς βουλή*. Η *εὐβουλία*, από την άποψη των αξιών, μπορούσε να συγκρατεί τις ηρωικές ανταγωνιστικές επιδιώξεις προβάλλοντας τη χρησιμότητα των συνεργατικών αρετών και ειδικά της δικαιοσύνης και της πρακτικής σοφίας. Τη σπουδαιότητά της στο έργο του Ομήρου κατά την αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων μαρτυρά η πραγματεία του Φιλοδήμου *Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως*. Στο έργο αυτό η σημασία της *εὐβουλίας* καταλαμβάνει πολύ σημαντικό μέρος (col. 13 (31) 22-14 (32)), ο Νέστωρ και ο Οδυσσεύς αποτελούν συχνά παραδείγματα *φρονήσεως* (col.11 (29), 22,col.14 (32) 17 και προβάλλεται με έμφαση η ανταμοιβή της *φρόνιμης* και *δίκαιης* διακυβέρνησης (col. 12 (30), 13 (31), 14 (32))²⁹.

Χαρακτηριστικά παραδείγματα *εὐβουλίας* αποτελούν ο Πουλυδάμας και φυσικά ο Νέστωρ. Στο 13 της *Ιλιάδος* ο Πουλυδάμας συμβουλεύει τον Έκτορα λέγοντάς του τα εξής:

Ἔκτορ, ἀμήχανός ἐσσι παραρρητοῖσι πιθέσθαι.
οὔνεκά τοι περὶ δῶκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα,
τοὔνεκα καὶ βουλή ἐθέλεις περιίδμεναι ἄλλων·
ἀλλ' οὐ πῶς ἅμα πάντα δυνήσεται αὐτὸς ἐλέσθαι.
ἄλλω μὲν γὰρ ἔδωκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα,
ἄλλω δ' ὄρχηστύν, ἐτέρω κίθαριν καὶ αἰοιδήν,
ἄλλω δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς
ἐσθλόν, τοῦ δέ τε πολλοὶ ἐπαυρίσκοντ' ἄνθρωποι,
καὶ τε πολέας ἐσάωσε, μάλιστα δὲ καὐτὸς ἀνέγνω (13.726 - 734).

Στο απόσπασμα εντοπίζεται πρώιμος επιμερισμός της *ἀρετῆς* και με την τεχνική του *priamel* η έμφαση δίνεται στον *νόον ἐσθλόν* που ωφελεί του πολλούς και σώζει την πόλη, μια ιδέα που προλαμβάνει τον Ξενοφάνη και την επίθεσή του εναντίον των Ολυμπιονικών στην ελεγεία 2W² όπου απορρίπτεται με μεγάλη έμφαση η φυσική ρώμη έναντι της *ἀγαθῆς σοφίης*

²⁹ Βλ. Schofield (1986) 7 και Murray (1965) 161-182. Για την πραγματεία *Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως* του Φιλοδήμου βλ. Olivieri (1909) και την πιο πρόσφατη έκδοση του Dorandi (1982), επίσης τις μελέτες των Asmis (1991) 1-45, De Sanctis (2006) 47-64, (2008) 165-177, Fish (Thesis 1999, δεν κατέστη δυνατόν να δοῦμε τη διατριβή), (2002) 187-232, (2007) 73-80 και για τον Φιλόδημο και τον Ισοκράτη βλ. Di Matteo (1997) 121-136.

που ωφελεί όλη την πόλη³⁰. Ο Πουλυδάμας εδώ, ως προσωποποίηση της *φρονήσεως* και της ορθής συμβουλής, τονίζει με έμφαση τη σπουδαιότητα του *άγαθοῦ συμβούλου*. Ο *μῦθος* του είναι *ἀπήμων* (Ιλ.13. 748) και όταν εισακούεται από τον Έκτορα και τους υπόλοιπους Τρώες, οδηγεί στην επιτυχία. Ο ίδιος ο Έκτορας λίγο πριν από το θάνατό του ομολογεί ότι *πρῶτος ὁ Πουλυδάμας ἐλεγχείην ἀναθήσει* (Ιλ. 22.100) επειδή τον παράκουσε και ο Όμηρος τονίζει με έμφαση ότι ο Άσιος ήταν *νήπιος* επειδή δεν υπάκουσε τις ορθές συμβουλές του (Ιλ. 12.110-113), όπως *νήπιοι* χαρακτηρίζονται και οι Τρώες που δεν ακούν την *ἐσθλήν συμβουλήν* του (Ιλ.18.310). Τα λόγια του βέβαια δεν είναι *φίλα* στον Έκτορα (Ιλ. 12.231, 18.285) επειδή δεν οδηγούν στο δρόμο της *τιμῆς*³¹ και της ηρωικής *ἀρετῆς* που κερδίζεται στην μάχη (Ιλ.12.210), αλλά της *ἀρετῆς* που κερδίζεται από την προνοητικότητα και την υποχωρητικότητα (Ιλ.12.61-79, 13.726-47, 18.254-83). Ο Όμηρος άλλωστε σχολιάζει ότι ο Πουλυδάμας ήταν ο *μόνος που ἐβλεπε πρόσω και ὀπίσω* και αντιδιαστέλλει τη ρητορική του δεινότητα από την ανδρεία του Έκτορα (18.250-51)³².

Στο στρατόπεδο των Αχαιών τον ρόλο των σοφών συμβούλων κατέχουν ο Νέστωρ, ο Οδυσσεύς και ο Φοίνικας, οι οποίοι με τους λόγους, ανακαλούν γνωμικά και παραδείγματα αρχαίων ηρώων και καταφέρνουν να αποφύγουν την στάσιν και την έριδα (Ιλ. 1.254-84, 9.432-604). Ο κατεξοχήν *ἄριστος* σύμβουλος είναι ο Νέστωρ: *Βουλὴν δὲ πρῶτον μεγαθύμων Ἴζε γερόντων Νεστορέη παρὰ νηϊ Πυλοιγενέος βασιλῆος* (Ιλ. 2.53-54) για τον οποίο ο Αγαμέμνων εύχεται *τοιούτοι δέκα μοι συμφράδμονες εἶεν Αχαιῶν* (Ιλ. 2.372). Ένας εύγλωττος ομιλητής σαν τον Νέστορα γνωρίζει την παράδοση και επικαλεῖται πρότυπα ηρωικής συμπεριφοράς από το παρελθόν για να εμπνεύσει το θάρρος και την ομόνοια μέσα στο στρατόπεδο των Αχαιών³³. Ο Νέστωρ έγινε σταδιακά το πρότυπο της γεροντικής φρονήσεως, αν και στην *Ιλιάδα* περισσότερο διαβεβαίωνε την ορθή διαδικασία και αποσκοπούσε στην τόνωση του ηθικού αντλώντας παραδείγματα ηρωικής συμπεριφοράς από την πολύχρονη πείρα του, και όχι στο να δώσει κατεύθυνση τακτικής για την πορεία της δράσης, όπως έκανε ο Πουλυδάμας³⁴.

³⁰Την ίδια ιδέα θα χρησιμοποιήσει και ο Ισοκράτης στο προοίμιο του *Πανηγυρικοῦ* και στην όγδοη επιστολή του, βλ. σσ. 107-115.

³¹Finley (1954, ελλην. μετάφρ. 1998²) 145.

³² Ευχαριστούμε την κ. Κωνσταντινίδη για τις παρατηρήσεις της σχετικά με το ζήτημα.

³³ Ο [Πλούτ.] *Ἠθ.* 832e αναφέρει ότι ο ρήτορας Αντιφών για τη δεινότητά του απεκλήθη Νέστωρ, βλ. και Edwards/Usher (1986) 22.

³⁴Finley (1954, ελλην. μετάφρ. 1998²) 143-46 ο οποίος θεωρεί ότι στα ομηρικά έπη δεν υπάρχει ούτε μια ορθολογισμένη συζήτηση παρά μόνο ατέλειωτοι διαξιφισμοί. Για την αντίθετη άποψη βλ. Schofield (1986) 7.

Ο ομηρικός *ρήτηρ* ήταν σοφός γιατί μπορούσε να ανακαλεί από τη μνήμη του πρότυπα και παλαιές ιστορίες και να τις εφαρμόζει στις καταστάσεις που έπρεπε να χειριστεί, ώστε να αποφεύγονται οι στάσεις και οι κρίσεις, μπορούσε δηλαδή να χρησιμοποιεί τον κατάλληλο *μῦθον* και τα κατάλληλα παραδείγματα στην κατάλληλη περίπτωση (*καιρόν*) ώστε να αποκαθιστά την ομόνοια (πβ *Ψλ.* 9.527, *Ισοκ. Πρὸς Νικ.* 1 και *Σοφ.* 17 όπου κάνει λόγο για τον τρόπο διδασκαλίας του και αναφέρεται σε πρότυπα λόγων, πβ. *Πρὸς Νικ.* 35 *τα παρεληλυθότα μνημονεύειν* και *Εὐαγ.* το εγκώμιο του οποίου αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα ηρωικού προτύπου). Ο *ἀγαθὸς ῥήτηρ* μιλούσε ως κάτοχος της γνώσης του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος, με την πεποίθηση ότι οι προηγούμενες συμβουλές του είχαν αποδειχθεί άριστες (*Ψλ.* 1.273, 7.325). Ο Όμηρος χρησιμοποιεί τη λογοτυπική φράση *ὄ σφιν ἐδὲ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν*¹⁰ φορές στην *Ψλιάδα* και στην *Ὀδύσεια*, τρεις φορές μάλιστα αναφερόμενος στον Νέστορα (*Ψλ.* 1.253, 2.78, *Ὀδ.* 24.53 και ο Ισοκράτης στον *Ἀρχιδ.* 19 αποδίδει στον Νέστορα το *εὖ φρονεῖν*), και με έμφαση στη γεροντική ηλικία για τον γέροντα ήρωα Αλιθήρση και για τον ήρωα Εχένηο ο οποίος:

ὄς δὴ Φαιήκων ἀνδρῶν προγενέστερος ἦεν
καὶ μῦθοισι κέκαστο, παλαιά τε πολλὰ τε εἰδῶς (*Ὀδ.* 7.158)

Ο ήρωας που ήταν *ἐδὲ φρονέων* μπορούσε να μιλήσει ορθά και γνώριζε το παρελθόν για να το χρησιμοποιήσει με τέτοιο τρόπο ώστε να ωφελήσει με τη συμβουλή του. Η ιδέα αυτή αποκτά ιδιαίτερη θέση στο εκπαιδευτικό σύστημα του Ισοκράτη. Και στα *Ἀρχαία Σχόλια* στην *Ψλιάδα*³⁵ (3.212. 7-8) ο σχολιαστής παρατηρεί ότι: *Πιθανὸς Νέστωρ ὁ Ἰσοκράτης*. Η γνώση του παρελθόντος και η χρήση του ως ιδιότητα που ταιριάζει στον *εὖ φρονοῦντα* γίνεται τόπος στο έργο του. Όταν αναφέρεται στη γεροντική του ηλικία διατυπώνει την άποψη: *Ἦγοῦμαι δὲ συμβουλεύειν μὲν ἀκμὴν ἔχειν, (αἱ γὰρ ἐμπειρίαι παιδεύουσι τοὺς τηλικούτους καὶ ποιοῦσι μᾶλλον τῶν ἄλλων δύνασθαι καθορᾶν τὸ βέλτιστον)* (*Ἐπιστ.* 6.6).

Όπως παρατηρεί ο Solmsen, ο νους και ο λόγος δεν διαχωρίζονταν στην ομηρική σκέψη, ο λόγος ήταν απλώς η «δημοσιοποίηση» της σκέψης και της σοφίας του ομιλητή. Για τον ομηρικό ρήτορα δεν είναι σημαντική η ευλωτία από μόνη της, αλλά το περιεχόμενο του λόγου. Πίσω από τις λέξεις, τους *μῦθους*, το ακροατήριο αντιλαμβανόταν τον *νόον* του ομιλητή³⁶. Η ταύτιση του λέγειν με το *φρονεῖν* στην ομηρική σκέψη απεικονίζεται σε ένα

³⁵ Mand. τομ. I (2003) 409.

³⁶Solmsen (1954) 2.

απόσπασμα της *Ιλιάδος* στο οποίο μάλιστα απαντά το απαρέμφοτο *φρονέειν* για να δηλώσει το ένα από τα δύο χαρακτηριστικά της *ἀρετῆς* του ήρωα:

Αἰνεῖα τε καὶ Ἔκτορ, ἐπεὶ πόνος ὕμμι μάλιστα
 Τρώων καὶ Λυκίων ἐγκέκλιται, οὐνεκ' ἄριστοι
 πᾶσαν ἐπ' ἰθὺν ἐστε μάχεσθαι τε φρονέειν τε (6.77-79).

Προφανώς στο δίπτυχο *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* το *μάχεσθαι* αναφέρεται στο *πρηκτῆρα ἔργων* και το *φρονέειν* στο *μύθων ῥητῆρα* επιβεβαιώνοντας ότι ο Όμηρος δε διακρίνει το *λέγειν* από το *φρονεῖν*, αντίληψη την οποία ενστερνίζεται και ο Ισοκράτης και που εκφράζει στον *Νικοκλή* (7) με τη φράση *τὸ γὰρ λέγειν ὡς δεῖ τοῦ φρονεῖν εὖ μέγιστον σημεῖον ποιούμεθα καὶ λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἶδωλόν ἐστιν* (πβ. *Ἀντιδ.* 255).

Σε αυτήν την ομηρική αντίληψη, ο Solmsen ορθά θεωρεί, ότι βρίσκονται οι απαρχές της ανάπτυξης που οδήγησε στο στοιχείο της *φρονήσεως* ως απαραίτητο συστατικό κάθε αρετής όπως εκφράστηκε από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους Στωικούς. Ωστόσο, η αντίληψη αυτή σώζεται απαράλλακτη στο έργο του Ισοκράτη την ώρα που αναπτύσσεται και μεταλλάσσεται από τον Πλάτωνα. Όπως και ο Όμηρος, έτσι και ο Ισοκράτης δε διαχωρίζει το *εὖ λέγειν* από το *εὖ φρονεῖν*. Ο Ισοκράτης είναι αυτός που διατήρησε την έννοια της *φρονήσεως* ως απαραίτητο συστατικό της ευγλωττίας και θεώρησε ότι το *λέγειν* είναι σημείο του *φρονεῖν* (*Ἀντιδ.* 277, 292, *Σοφ.* 17-18, *Ἐλ.* 6) και αυτό με τη σειρά του ως απαραίτητο συστατικό κάθε επιτυχούς πράξης και συνεπώς, σύμφωνα με τις παραδοσιακές αξίες, κάθε *ἀρετῆς*. Στη διδασκαλία του Ισοκράτη αναπτύσσεται ολόκληρο το ιδανικό του αγαθοῦ ομιλητή που μιλά και πράττει άριστα και είναι *μύθων τε ῥητῆρ πρηκτῆρ τε ἔργων*. Σε κάθε περίπτωση, όπως κάθε έκφραση που δήλωνε στον Όμηρο τον *πινυτό* ή *πεπνυμένο* ομιλητή και το *εὖ φρονέειν* ως χαρακτηριστικά της *ἀρετῆς* του *ἀγαθοῦ*, έτσι και η *φρόνησις* στον Ισοκράτη είναι χαρακτηριστικό της *ἀρετῆς* του *φρονίμου*, εξαρτημένη από κοινωνική θέση, καθήκοντα και προνόμια που επέτρεπαν την εξάσκηση της κρίσης³⁷.

Μέσω της ρητορικής εκπαίδευσης της διήγησης μύθων και πιθανών στερεότυπων εκφράσεων που ανακαλούσαν τα κατορθώματα των ηρώων, ο Όμηρος και οι διάδοχοί του

³⁷ Η έκφραση *νόος ἄρτιος* βρίσκεται στο δίστιχο 6W² του Σόλωνα *τίκει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται // ἀνθρώποις ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ* το οποίο αναφέρει λόγο παραλλαγμένο και ο Θεόγνης (153-4) βλ. και στο δεύτερο μέρος της διατριβής σσ. 260-61. Το επίθετο *ἄρτιος* στα ομηρικά έπη χρησιμοποιείται στο ουδέτερο πληθυντικού στην έκφραση *φρεσὶ ἄρτια βάζειν* που δηλώνει την μετά φρονήσεως ταιριαστή ομιλία του *ἀγαθοῦ*. Το επίθετο άλλωστε έχει την ίδια ρίζα με το ουσιαστικό *ἀρετῆ* από το ρήμα *ἀραρίσκω*, Περυσινάκης (2012) 24, σημ.7.

συμμετείχαν σε μια διαδικασία σχηματισμού και διάπλασης της «συλλογικής σοφίας», κατά τη διατύπωση του Shadow³⁸. Η σοφία αυτή διατηρήθηκε ζωντανή μέσω της ελληνικής παιδείας, που βασίστηκε στον Όμηρο και δημιούργησε ένα ιδανικό πρότυπο πειθούς και ηρωικής συμπεριφοράς, το οποίο, ενώ είχε δημιουργηθεί για να εκπαιδεύσει ένα κλειστό αριστοκρατικό κύκλο ηρώων, τώρα απευθυνόταν στους πολίτες της δημοκρατικής Αθήνας. Ο Όμηρος παρέμεινε η ρητορική εκπαίδευση της Ελλάδος και μαζί του μεταφέρθηκαν ως ρητορικά πρότυπα διάφορα στοιχεία της ομηρικής πειθούς, όπως ότι ήταν ένδειξη ηρωικής συμπεριφοράς και άρα προνόμιο των αριστοκρατών, ότι ακόμη και οι ήρωες χρειάζονταν καθοδηγητές και τέλος, ότι η ευγλωττία απαιτούσε τη γνώση του ηρωικού παρελθόντος και των παραδειγμάτων που θα ενέπνεαν την ανδρεία, αλλά και την ομόνοια και την ειρήνη. Με τον τρόπο που ο ομηρικός αγορητής υπερασπιζόταν με τα λόγια και τα έργα του τον οίκο και την τιμή του, υπερασπιζόταν και ο Αθηναίος ρήτορας την περιουσία του, την κοινωνική του θέση, με ένα λόγο την τιμή του³⁹.

Η επική και αργότερα η λυρική ποίηση δεν ανακαλούσαν απλώς ένα μυθικό παρελθόν, αλλά ασκούσαν επιρροή στις πράξεις των ακροατών αφού δημιουργούσαν πρότυπα ηθικής και πολιτικής συμπεριφοράς. Ακολουθώντας την ίδια εκπαιδευτική παράδοση ο Ισοκράτης μετέφερε στο εκπαιδευτικό του σύστημα το ηρωικό ιδανικό της υπεροχής στα έργα και στα λόγια και διατήρησε μέσα στον πεζό λόγο τις λειτουργίες του ποιητικού, τον υμνητικό - εγκωμιαστικό χαρακτήρα, τον διδακτισμό, την ρητορική αποστροφή προς το ηρωικό ήθος και την προσωπική αρετή, αλλά και τη φρόνηση ως δημιουργούς ομόνοιας και συνεργασίας. Με το έργο του συνδύασε τον συμβουλευτικό και τον επιδεικτικό λόγο συναιρώντας τη διπλή σημασία του *εὖ λέγειν*, το οποίο στον Ισοκράτη έφερε τις συνδηλώσεις της *ἀρετῆς* ως λόγου αποτελεσματικού και επιτυχημένου και ταυτόχρονα ως λόγου που επαινεί την *ἀρετή* και τον *ἀγαθό*, όπως έκανε πάντοτε η επαινετική ποίηση. Η φράση: *προτρέπομεν ἐπὶ τὴν φιλοσοφίαν ἑτέρους ἐπαινοῦντες, ἵνα ζηλοῦντες τοὺς εὐλογομένους τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐπιτηδεύματων ἐπιθυμῶσιν* (Εὐαγ. 77) σηματοδοτεί την ταύτιση του *εὖ λέγειν* με το *εὖ φρονεῖν*, του επαίνου και της νουθεσίας⁴⁰. Ο Ισοκράτης

³⁸Shadow (1976) βλ. τον τίτλο της διατριβής του και passim.

³⁹Ο Fredal (2006) στο κεφάλαιο *Rhetorical Performance and the contest of fame* (15-35) συγκρίνει τη σχέση του ομηρικού αγορητή με τους ρήτορες του 5^{ου} και 4^{ου} αιώνα και τον αγώνα τους για *κλέος* και *τιμή* στο πλαίσιο της πόλης.

⁴⁰Βλ. Αριστ. *Ρητ.* 1367b37-1368a1: *ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἔπαινος καὶ αἱ συμβουλαί. ἃ γὰρ ἐν τῷ συμβουλευεῖν ὑπόθιοιο ἄν, ταῦτα μετατεθέντα τῇ λέξει ἐγκώμια γίνονται* και στη συνέχεια παραθέτει ένα χωρίο από τον *Εὐαγόρα* (45) βλ. και Race (1987) 151.

συνέδεσε δηλαδή το κίνητρο της *ἀρετῆς*, που είναι ο έπαινος του *ἀγαθοῦ* με τις προϋποθέσεις της *φρονήσεως*, καθώς ταύτισε το *εὖ λέγειν* με το *εὖ φρονεῖν*. Και καθώς επεδίωκε τη θέση του σοφού *συμβούλου* της πόλεως, η ταύτισή του με τον ρόλο του ποιητή ή του ομηρικού αγορητή του ήταν ιδιαίτερα χρήσιμη για να διεκδικήσει το κύρος της φωτισμένης αυθεντίας. Στην επόμενη ενότητα υπό αυτήν την οπτική ερμηνεύεται το προοίμιο του *Πανηγυρικοῦ*.

3. Πανηγυρικός

Προοίμιο (§§1-2): Ο Ισοκράτης ως *ἀγαθὸς σύμβουλος* και η *υπεροχή της φρονήσεως* έναντι της *αθλητικῆς ἀρετῆς*

Ο *Πανηγυρικός* περιλαμβάνει ένα επιδεικτικό και ένα συμβουλευτικό τμήμα και πρότυπο συγγραφῆς δημόσιου επιδεικτικού-συμβουλευτικού λόγου⁴¹. Συγγράφεται όταν ο Ισοκράτης αρχίζει να αξιώνει τον ρόλο του διδασκάλου και συμβούλου και αποτελεί αναμφισβήτητα διαφήμιση των ικανοτήτων του στο πλαίσιο αυτής της αξίωσης, επιτρέποντάς του να αναδείξει στο επιδεικτικό μέρος την γνώση του των αξιών του παρελθόντος και στο συμβουλευτικό τη *φρόνησίν* του προσφέροντας συμβουλές για το συμφέρον και το ωφέλιμο.

Από το προοίμιο του λόγου γίνεται φανερό ότι ένας από τους στόχους του λόγου είναι να καταστήσει στη συνείδηση των ακροατών τον Ισοκράτη ως τον ιδανικό διδάσκαλο και σύμβουλο της πόλεως. Η αρχή του προοιμίου αντλείται από τον *ψόγον*, όπως παρατηρεί και ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική* (1414b). Ο Ισοκράτης διατυπώνει τον *ψόγον*, ότι, ενώ οι Έλληνες τίμησαν με δωρεές τις σωματικές αρετές, δεν όρισαν κανένα βραβείο γι' αυτούς που υπερέχουν για τα πνευματικά τους χαρίσματα. Οι αθλητές, ακόμη και αν διπλασιάσουν τις επιδόσεις τους, δε θα επιτύχουν τίποτε καλύτερο για τους άλλους, ενώ από ένα άνθρωπο που διαθέτει *φρόνησιν* θα μπορούσαν να ωφεληθούν όλοι:

Πολλάκις ἐθαύμασα τῶν τὰς πανηγύρεις συναγαγόντων καὶ τοῦς γυμνικοῦς ἀγῶνας καταστησάντων, ὅτι τὰς μὲν τῶν σωμάτων εὐτυχίας οὕτω μεγάλων δωρεῶν ἤξιωσαν, τοῖς δ' ὑπὲρ τῶν κοινῶν ἰδίᾳ πονήσασι καὶ τὰς αὐτῶν ψυχὰς

⁴¹ Ακολουθούμε τη διάκριση του Buchner, ο οποίος διακρίνει ένα επιδεικτικό και ένα συμβουλευτικό μέρος, με τις παραγράφους 129-132 να αποτελούν μετάβαση από το πρώτο στο δεύτερο, βλ. Buchner (1958) 35. Για την ερμηνεία και τον σχολιασμό του *Πανηγυρικοῦ* έχουν χρησιμοποιηθεί επίσης οι μελέτες των Felton (1854), Sandys (1979²), Eucken (1983) και του ίδιου (2010) 131-145, Usher (1990), Gillis (1971) 52-73, Gray (1994) 83-104, Haskins / Chugaeva (2005) 25-45, Poulakos (2004) 44-65. Για τη χρονολόγηση βλ. Blass τομ. II (1874) 251 κ.ε. και για την πιθανή δημοσίευση κατά την περίοδο των ολυμπιακών αγώνων βλ. Eucken (1983) 141.

οὕτω παρασκευάσασιν ὥστε καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελεῖν δύνασθαι, τούτοις δ' οὐδεμίαν τιμὴν ἀπένειμαν, (2) ὧν εἰκὸς ἦν αὐτοὺς μᾶλλον ποιήσασθαι πρόνοιαν· τῶν μὲν γὰρ ἀθλητῶν δις τοσαύτην ῥώμην λαβόντων οὐδὲν ἂν πλέον γένοιτο τοῖς ἄλλοις, ἐνὸς δ' ἀνδρὸς εἴ φρονήσαντος ἅπαντες ἂν ἀπολαύσειαν οἱ βουλόμενοι κοινωνεῖν τῆς ἐκείνου διανοίας (1-2).

Μετάφραση:

«Πολλές φορές αναρωτήθηκα για αυτούς που καθιέρωσαν τις γιορτές και τους αθλητικούς αγώνες, γιατί τίμησαν τις σωματικές επιτυχίες με τόσο μεγάλα δώρα, ενώ γι' αυτούς που μόχθησαν προσωπικά για το κοινό συμφέρον και προετοίμασαν τον εαυτό τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούν να ωφελούν και τους άλλους, σε αυτούς, παρόλο που ήταν φυσικό για αυτούς κυρίως να φροντίσουν, δεν απένειμαν καμία τιμή. Γιατί οι αθλητές, ακόμη και αν αποκτούσαν διπλάσια δύναμη, δε θα μπορούσαν να επιτύχουν τίποτε περισσότερο για τους άλλους, ενώ από ένα άνθρωπο που σκέπτεται ορθά, θα μπορούσαν να ωφεληθούν όλοι που θα επιθυμούσαν να μοιραστούν τη σκέψη του».

Στο χωρίο επιβιώνει η αρχαϊκή ιδέα της αντίθεσης ανάμεσα στην αθλητική αρετή και στο *εὖ φρονεῖν*, η οποία διατρέχει όλη την αρχαία ελληνική λογοτεχνία και έχει μεγάλη σπουδαιότητα, όπως έχουμε δει, για τον ρόλο που επιφυλάσσει ο Ισοκράτης στον εαυτό του και στο έργο του. Η *φρόνησις* ως η θεμελιώδης αρετή του αγαθού συμβούλου δεσπόζει θεματικά και η αντίθεση μεταξύ σωματικής και πνευματικής δυνάμεως αναδεικνύει τη δεύτερη ως σημαντικότερη για την προώθηση της κοινής ωφέλειας⁴². Η αντίθεση οργανώνεται με τέτοιο τρόπο, ώστε το βασικό επιχείρημα και η τελευταία λέξη της παραγράφου να αναφέρονται στην λέξη *διάνοια* που είναι το κεντρικό σημείο ολόκληρου του προοιμίου, αλλά και της ισοκρατικής παιδείας συνολικά.

Ο Ισοκράτης στο συγκεκριμένο χωρίο τελεί υπό την επίδραση μιας ιδέας που διατυπώνεται στην επίθεση του Ξενοφάνη εναντίον των αθλητών όπου απορρίπτει με μεγάλη έμφαση τη φυσική ρώμη έναντι *της αγαθῆς σοφίης* που ωφελεί όλη την πόλη:

...ταῦτά κε πάντα λάχοι,

οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγὼ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων

ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.

⁴² Έχει διατυπωθεί ότι η αναφορά στη προτίμηση της πνευματικής δυνάμεως έναντι της σωματικής σχετίζεται με την φυσική αδυναμία του Ισοκράτη, και ίσως πράγματι η άποψη αυτή να εκπροσωπούσε ένα μικρό μέρος της κοινής γνώμης, αλλά είναι δεδομένο ότι οι νικητές των αγώνων απολάμβαναν εξαιρετικές τιμές, καθώς έφερναν δόξα στις πόλεις τους, γεγονός που επιβεβαιώνει και ο ίδιος ο Ισοκράτης στον λόγο του *Περὶ τοῦ Ζεύου* (32-33) βλ. Usher (1990) 149, Buchner (1958) 17.

ἀλλ' εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
 προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης·
 οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη
 οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην,
 οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον,
 ῥώμης ὅσσ' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει,
 τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη·
 σμικρὸν δ' ἂν τι πόλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῶι,
 εἴ τις ἀθλευῶν νικῶι Πίσαιο παρ' ὄχθας·
 οὐ γὰρ παίει ταῦτα μυχοῦς πόλεως (2W²10-22).

Ο Ξενοφάνης παραπονείται ότι, αν ήταν κάποιος επιτυχημένος αθλητής, θα ελάμβανε κάθε είδους τιμές και δώρα, που θα ήταν για αυτόν βραβείο και αμοιβή, χωρίς όμως να το αξίζει. Σαφώς πρόκειται για προσπάθεια επανεκτίμησης αξιών, καθώς η αρετή της πόλης δεν αυξάνεται τόσο από τη νίκη στους αθλητικούς αγώνες όσο από μια νίκη στον πόλεμο ή από μία εύρυθμη πολιτική κατάσταση ικανή να προσφέρει ευδαιμονία⁴³. Ο Ξενοφάνης θεωρεί τον εαυτό του περισσότερο άξιο για ανταμοιβή από τον επιτυχημένο αθλητή· γιατί και αν ακόμη διακριθεί κανείς σε όλα τα αγωνίσματα η πόλη του δε θα είναι για το λόγο αυτό σε κατάσταση ευνομίας και υποστηρίζει ότι *οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*. Η *σοφίη* του Ξενοφάνη είναι μια πρακτική πολιτική ικανότητα που αποσκοπεί στη δημιουργία ευνομίας και στον πλουτισμό των θησαυροφυλακίων της πόλης και αυτά δεν μπορεί να τα προσφέρει η δύναμη του αθλητή. Ο Ξενοφάνης είναι, με τη διατύπωση του Περυσινάκη, «ωφελμιστής πραγματιστής». Κανένας παιδοτρίβης δε μπορεί να διδάξει έναν αθλητή την *σοφίη* να κυβερνά καλά την πόλη του. Μόνο η παρουσία στη διακυβέρνηση πολιτών που καθοδηγούνται από ένα τέτοιο σοφό, όπως ο Ξενοφάνης, μπορεί να εξασφαλίσει αυτό το αποτέλεσμα. Η *σοφίη* του Ξενοφάνη περιέχει και τα δύο χαρακτηριστικά του ομηρικού *ἀγαθοῦ* ο οποίος είναι *μύθων τε ῥητῆρ πρηκτῆρ τε ἔργων*⁴⁴.

⁴³ Για την ανάλυση του ποιήματος βλ. Περυσινάκης (2012) 497-514, του ίδιου (2004) 109-130 και Leshner (1992), ο οποίος ωστόσο, στην ενότητα «Imitations», σ. 221, δεν αναφέρει το χωρίο από τον Πανηγυρικό του Ισοκράτη στις επιρροές που άσκησε ο Ξενοφάνης στους μεταγενέστερους συγγραφείς.

⁴⁴ Περυσινάκης (2012) 505. Και ο Αρχίλοχος παρουσιάζει τον εαυτό του με την ιδιότητα του πολεμιστή και με την ιδιότητα του ποιητή *εἰμὶ δ' ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνυαλίῳ ἀνακτοῦ//καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος* (Απ.1.1-2). Ο Πίνδαρος στον Ὀλ. 1.115-7 λέγει ότι η σοφία υπερέρχει της ρώμης: *ἐμέ τε τοσσάδε νικαφόροις // ὀμιλεῖν πρόφαντον σοφία καθ' Ἑλ- // λαναῖς ἐόντα παντᾶ* και στον Π. 6.47-9 λέγει: *νόφ δὲ πλοῦτον ἄγει, // ἄδικον οὔθ' ὑπέροπλον ἦβαν δρέπων, // σοφίαν δ' ἐν μυχοῖσι Πιερίδων*.

Εκτός από την επίδραση της ιδέας αυτής που διατυπώνεται πρώτη φορά στον Ξενοφάνη, μπορούμε να εντοπίσουμε μια παλαιότερη επιρροή που μπορεί να δέχεται ο Ισοκράτης, καθώς η ιδέα ότι ο αγαθός σύμβουλος σώζει και ωφελεί το σύνολο είναι παλαιότερη και εντοπίζεται ήδη στα ομηρικά έπη, όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε στην προηγούμενη ενότητα. Η τελευταία φράση της παραγράφου του *Πανηγυρικοῦ* που σχολιάζουμε δίνει έμφαση στη σημασία της προσφοράς του ενός ανδρός που ξεχωρίζει στη *φρόνησιν* και που μπορεί να ωφελήσει εκείνους που θα κοινωνήσουν με τη σκέψη του. Το χωρίο υπογραμμίζει τη σχέση του Ισοκράτη με τον σοφό σύμβουλο και φαίνεται να απηχεί την απαρχή της ιδέας του επιμερισμού της *ἀρετῆς* που εμφανίζεται στα ομηρικά έπη. Στην *Ὀδύσσεια* (8.167-177), για παράδειγμα, ο Οδυσσεύς λέγει, ότι οι θεοί δεν δίνουν σε όλους τα ίδια δώρα, ένας άνδρας μπορεί να είναι κατώτερος στην όψη, αλλά ανώτερος ομιλητής και κερδίζει τιμή, άλλος έχει όψη θεϊκή αλλά δεν έχει καμιά ικανότητα στην ομιλία. Ιδιαίτερα όμως στην *Ἰλιάδα* (13. 726-34) η χρήση του *griamel* που τονίζει την σημασία της *φρονήσεως* είναι χαρακτηριστική. Το χωρίο του *Πανηγυρικοῦ* που εξετάζεται εδώ (ένος δ' ἄνδρος εὖ φρονήσαντος ἅπαντες ἂν ἀπολαύσειαν οἱ βουλόμενοι κοινωνεῖν τῆς ἐκείνου διανοίας) έχει μεγάλη ομοιότητα με τους στίχους 733-34, όχι τόσο από την άποψη λεξιλογίου ή άμεσης παράθεσης, αλλά νοηματικά, όσον αφορά τον νόον ἐσθλόν ενός ανδρός που ωφελεί πολλούς. Η σχέση άλλωστε του χωρίου με την ομηρική παράδοση παρατηρείται ήδη στα *Αρχαία Σχόλια* στην *Ἰλιάδα*⁴⁵ όπου λέγεται:

ἀριστεῖον λαμβάνει Νέστωρ διὰ τὴν σύνεσιν· καὶ ἐν τῷ ἐπιταφίῳ ἀγῶνι Ἰσοκράτης δὲ ἔλεγε “πῶς Ἕλληνες γυμνικὰ τιμῶντες σοφίας γέρας οὐ πορίζονται” (ad 11.627) καὶ ἀγαθὸς ἐστὶν νομοθέτης ἀξιῶν καὶ φρονήσεως ἄθλα τίθεσθαι. παρ’ Ὀμήρου τοίνυν διδασχθεῖς Ἰσοκράτης ἐπιτιμᾷ τοῖς μὴ τιθεῖσιν ἄθλα συνέσως. ὥσπερ δὲ τὸν βασιλέα, οὕτω καὶ τὸν συνετὸν ἀκονιτὶ στεφανοῖ (ad 23.616b).

Το ισοκρατικό χωρίο υπό αυτήν την οπτική φαίνεται να απηχεί ιδέες που έχουν ως αφετηρία τον ρόλο του ομηρικού συμβούλου και ότι, άμεσα ή έμμεσα, επηρεάζεται από τα ομηρικά χωρία όπου αρχίζει να διαφαίνεται ο επιμερισμός της *ἀρετῆς* και η διαφοροποίηση ανάμεσα στην ανδρεία και στον *ἐσθλὸν νόον* του *ἀγαθοῦ ἀγορητοῦ*⁴⁶.

⁴⁵ Erbse τομ. 3 (1974),416 και τομ. 5 (1977) 431.

⁴⁶Ειδικά η λέξη *γέρας* που παραθέτουν τα *Αρχαία Σχόλια* παραπέμπουν στην *τιμή* ως προνόμιο που κάποιος κληρονομεί λόγω θέσης βλ. Περυσινάκης (2012) 326.

Οι ιδέες αυτές φυσικά είναι παραδοσιακές και η χρήση τους ήδη στον τέταρτο αιώνα αποτελεί τόπο. Συνεπώς δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για την πηγή επιρροής του Ισοκράτη. Ειδικά η διάκριση μεταξύ *φρονήσεως* και *ρώμης* ανακαλεί μια ιδέα την οποία ο Διογένης Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσ.* 1.86) αποδίδει στον Βίαντα: *καὶ τὸ μὲν ἰσχυρὸν γενέσθαι τῆς φύσεως ἔργον· τὸ δὲ λέγειν δύνασθαι τὰ συμφέροντα τῇ πατρίδι ψυχῆς ἴδιον καὶ φρονήσεως.*

Από τον Όμηρο και εξής η διάκριση μεταξύ *σοφίης* και *πολεμικής αρετής* σταδιακά και μέσα στο πλαίσιο της ειρηνικής πόλης εκτείνεται σε διάκριση μεταξύ *σοφίης* και *αθλητικής ρώμης*, καθώς η *αθλητική αρετή* δεν είναι παρά μια έκφανση της *πολεμικής* σε καιρό ειρήνης. Όταν η ιδέα της κοινότητας επικράτησε, η *πόλις* συμερίστηκε τη δόξα του *αθλητή* - *νικητή* και του *αφιέρωσε ύμνους και ανδριάντες*. Ο Πίνδαρος μεταφέρει το *πολεμικό κῶδος* στον *αθλητή* και τον *επαινεῖ με ὄρους που οι ελεγειακοὶ ποιητές, ὅπως ο Τυρταῖος και ο Καλλίνος επαινούν τους γενναίους πολεμιστές και η πόλις τιμᾷ τον νικητή των αγώνων με υψηλές αμοιβές και τιμές που αποδίδονται στον πολεμιστή που επιστρέφει νικητής από τον πόλεμο*⁴⁷. Παράλληλα ὁμως γίνεται συνείδηση η διαφορά μεταξύ *αθλητικής ικανότητας* και *στρατιωτικής άσκησης*, καθώς η *αθλητική ρώμη* δεν προσέφερε *απαραίτητα γενναίους πολεμιστές*. Σε αυτό το πλαίσιο ο Σόλων εισήγαγε μέτρο *περιστολής των υπέρογκων αμοιβών για τους νικητές των αγώνων* γιατί, ὅπως γράφει ο Διόδωρος ο Σικελός (9.2.5):

ὁ Σόλων ἠγεῖτο τοὺς μὲν πύκτας καὶ σταδιεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ἄθλητάς μηδὲν ἀξιόλογον συμβάλλεσθαι ταῖς πόλεσι πρὸς σωτηρίαν, τοὺς δὲ φρονήσει καὶ ἀρετῇ διαφέροντας μόνους δύνασθαι τὰς πατρίδας ἐν τοῖς κινδύνοις διαφυλάττειν.

Και ο Τυρταῖος στην ελεγεία 12W² δείχνοντας σαφή προτίμηση στην *γενναιότητα* στον πόλεμο ἔναντι της *αθλητικής*. Ο Jaeger υποστήριξε ὅτι ο Ξενοφάνης και η *επίθεσή του* στους *αθλητές* ἔχει προφανῶς ἔχει *επηρεαστεί από τον Τυρταῖο, αλλά σε κάθε περίπτωση ο Τυρταῖος δείχνει προτίμηση στη γενναιότητα στον πόλεμο, ενώ ο Ξενοφάνης αντικαθιστᾷ την πολεμική αρετή με την ἀγαθὴ σοφίη επιχειρώντας μια επανεκτίμηση των αξιών*⁴⁸. Αυτή η σκέψη του Ξενοφάνη ασκεί *επιρροή και στον Ευριπίδη, ο οποίος στον Αὐτόλυκο (απ. 282. 23-28 N²=Kan.) κατηγορεῖ τη γενιά των αθλητῶν και κάνει μια πρώτη αναφορά στον κανόνα των αρετῶν του ἀνδρός που ωφελεῖ την πόλη*⁴⁹:

⁴⁷ Περυσινάκης (2004) 112-23. Για την ιδέα του ποιητή ως *αθλητή* βλ. Περυσινάκης (1998) 17-68.

⁴⁸ (1968) 173,174, Περυσινάκης (2012) 508-9.

⁴⁹ Εδώ η *σοφία* συνδέεται με την *ἀρετή* και τον *ἀγαθὸ* και η *σωφροσύνη* και η *δικαιοσύνη* προστίθενται ως *ιδιότητες του ἀγαθοῦ* που ωφελοῦν την πόλη. Ο Ευριπίδης λέγει ὅτι οι *σοφοὶ* και οι *ἀγαθοὶ* είναι οι *καλοὶ*

ἄνδρας χρὴ σοφούς τε κάγαθούς
 φύλλοις στέφεσθαι, χῶστις ἡγεῖται πόλει
 κάλλιστα σῶφρων καὶ δίκαιος ὢν ἀνήρ,
 ὅστις τε μύθοις ἔργ' ἀπαλλάσσει κακὰ
 μάχας τ' ἀφαιρῶν καὶ στάσεις· τοιαῦτα γὰρ
 πόλει τε πάση πᾶσι θ' Ἑλλησιν καλά.

Και ο Πλάτων στους *Νόμους* (696b) επικρίνει την παραδοσιακή ανδρεία και υποστηρίζει ότι δεν πρέπει να δίνονται τιμές σε κάποιον μόνο για τα πλούτη ή επειδή είναι καλός δρομέας ή ωραίος ή δυνατός, χωρίς όμως να έχει κάποια αρετή.

Ο Ισοκράτης επαναλαμβάνει την ιδέα της προτίμησης της *σοφίας* και της *φρονήσεως* έναντι της *ρώμης* και στους λόγους *Πρὸς Δημόνικον* (7), *Πρὸς Νικοκλέα* (11) και στην *Ἐπισ.* 8 (5). Επίσης στις παραγράφους 45-46 του *Παναηγυρικοῦ* λέγει ότι στην Αθήνα είναι δυνατό να βρει κανείς πιστές φίλιες και να παρακολουθήσει αγώνες όχι μόνο ταχύτητας και σωματικής δύναμης, αλλά και *λόγων καὶ γνώμης καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἀπάντων, καὶ τούτων ἄθλα μέγιστα*. Η παρονομασία *τάχους καὶ ρώμης ἀλλὰ καὶ λόγων καὶ γνώμης* και η αναφορά στα *ἄθλα* ανακαλεί το προοίμιο του λόγου και τη διάκριση μεταξύ *ρώμης* και *σοφίας*. Και στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (250-251) παρατηρεῖ ότι είναι *δεινότατον*, ενώ όλοι θεωρούν την ψυχή *σπουδαιότεραν* του σώματος, να αποδέχονται περισσότερο αυτούς που ασκούν το σώμα παρά αυτούς που φιλοσοφούν. Και ότι είναι παράλογο να τιμούν εκείνους που φροντίζουν το *φαυλότερον* λησμονώντας ότι η πόλη εξαιτίας της ευεξίας του σώματος δεν πέτυχε κανένα σπουδαίο έργο, αλλά εξαιτίας της *φρονήσεως* ενός ανδρός έγινε η μεγαλύτερη και η πιο ευδαίμων από τις ελληνικές πόλεις (*τῶν ἐλλογίμων ἔργων διαπραξαμένην, διὰ δὲ φρόνησιν ἀνδρὸς εὐδαιμονεστάτην καὶ μεγίστην τῶν Ἑλληνίδων πόλεων γενομένην*). Και λίγο πριν από το τέλος του λόγου (301-302) απαιτεῖ να λαμβάνουν μεγαλύτερες τιμές εκείνοι που συμβάλλουν στη φήμη της πόλεως παρά οι αθλητές.

Η ιδέα της *ἀμιλλας* έτσι μεταφέρεται από την περιοχή της σωματικής *ρώμης* στη σφαίρα του πνεύματος⁵⁰. Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* επίσης, όταν ο Ισοκράτης αναφέρεται στην

πολιτικοί και ότι αυτοί οι άνδρες είναι και σῶφρονες και δίκαιοι, χωρίς ωστόσο να λέγει ότι ο δίκαιος και ο σῶφρων είναι *ἀγαθός*, βλ. Adkins (1960) 191 -192 σημ. 13 και Περυσινάκης (2012) 508-9.

⁵⁰Το χωρίο φυσικά, όπως και ολόκληρος ο λόγος *Περὶ Ἀντιδόσεως* ανακαλεί την πλατωνική *Ἀπολογία* και θυμίζει την πρόταση *ἀντιτιμήματος* του Σωκράτη για δωρεάν σίτιση στο Πρυτανεῖο, όπου ο Σωκράτης επίσης απορρίπτει την αθλητική αρετή και προκρίνει την σοφία: *πρέπει οὕτως ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν πρυτανεῖῳ σιτεῖσθαι, πολὺ γε μᾶλλον ἢ εἴ τις ὑμῶν ἴππῳ ἢ συνωρίδι ἢ ζεύγει νενίκηκεν Ὀλυμπίασιν* (96d), βλ. πρώτο κεφάλαιο, σ. 37. Αντίθετη ακριβώς ιδέα εκφράζει ο Ιππόλυτος στην ομώνυμη τραγωδία (1013-20) όπου

σωματική αδυναμία του Τιμόθεου, ο οποίος όφειλε τις επιτυχίες του μόνο στις διανοητικές και ψυχικές αρετές (*Αντιδ.* 180), εκφράζει και πάλι την προτίμησή του στις αρετές του νου. Στον *Πρὸς Καλλίμαχον* λέγει ότι η συμφωνία περί καθολικής αμνηστίας μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας έδωσε στην πόλη μεγάλη δόξα, όχι μικρότερη από αυτήν που της προσέφεραν τα πολεμικά κατορθώματα. Γιατί οι περισσότερες από τις πράξεις που για να γίνουν απαιτούν κινδύνους, οφείλονται στην τύχη, ενώ για την αμοιβαία μετριοπάθεια των Αθηναίων δεν υπάρχει άλλη αιτία παρά η *ἡμετέρα γνώμη* (32) το οποίο θυμίζει την *ἡμετέρα σοφίη* της ελεγκσίας του Ξενοφάνη. Τέλος, η ιδέα της υπεροχής του πνεύματος έναντι του σώματος εμφανίζεται διαφορετικά διατυπωμένη στον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα* (32) όπου η λέξη *ρόμη* χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει την ψυχή.

Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η πρώτη αυτή παράγραφος του *Πανηγυρικοῦ* δεν αποτελεί απλώς μια στιγμιαία ανάμνηση μιας ποιητικής ιδέας, αλλά εκφράζει το συγκεκριμένο περιεχόμενο της ισοκρατικής *φιλοσοφίας* και τους στόχους στους οποίους αυτή αποβλέπει. Η θέση του διδασκάλου και συμβούλου της πόλεως την οποία οραματίζεται ο Ισοκράτης υποτάσσει όλα τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά του *ἀγαθοῦ* στην αρετή της *φρονήσεως*. Η χρήση της ποιήσεως εξυπηρετεί αυτήν την αξίωση, διότι τού προσφέρει το κύρος και την αναγνώριση, αλλά και τις ιδέες και τις αξίες για την ρητορική μετατόπιση από τις αρετές του σώματος στις αρετές του πνεύματος. Διότι ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τη ρητορική των ανταγωνιστικών αξιών για να ταυτίσει τη *φρόνησιν* με την *ἀρετή*. Και ο εκείνος, όπως και ο Ξενοφάνης ή ο Πουλυδάμας γνωρίζει την αξία του και είναι *φιλότιμος* και ελπίζει ότι θα τύχει της οφειλόμενης αναγνώρισης. Το λεξιλόγιο των παραγράφων που ακολουθούν είναι χαρακτηριστικό των ανταγωνιστικών αξιών (*ἄθλον, διοίσειν, καλλίστους*) και υπενθυμίζει, ότι ο Ισοκράτης, δεν περιγράφει μόνο έναν αγώνα, αλλά «συμμετέχει» και ο ίδιος σε έναν αγώνα (μέσα στην γιορτή των Ολυμπίων) όπου διεκδικεί το πρώτο βραβείο νίκης⁵¹. Οι αξιώσεις του Ισοκράτη στην δόξα και στην τιμή βασίζονται στην έννοια της

αντιτίθεται στην πολιτική ευθύνη και στην εξουσία, προτιμά να νικά στους αγώνες και να έρχεται δεύτερος στη ζωή της πόλης, να ζει με τους ευγενείς φίλους του μακριά από τους κινδύνους της πολιτικής, να είναι δηλαδή σύμφωνα με την πολιτική ορολογία της εποχής, *ἀπράγμων*. Στο χωρίο φυσικά τα συμφραζόμενα είναι διαφορετικά και δεν αντιτίθεται η επιτυχία στους αγώνες με την πολιτική επιτυχία, για την ανάλυση των στίχων βλ. Carter (1986) 54.

⁵¹Alexiou (2010) 23. Και η λέξη *ἄθλον* συνδέεται αναμφισβήτητα με την *ἀρετή*. Και για τον Τυρταίο (απ. 12W 13) η *ἀρετή*, είναι *ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον*. Ο Ισοκράτης γράφει τον έπαινο *τῶν εὐδοκιμούντων* με τις ίδιες αξιώσεις στο *ἄθλον* της δόξας και του κλέους που επιφυλάσσεται για τον ποιητή. Το *ἄθλον* που θα κερδίσει τον καθιστά αγαθό και άξιο *τιμῆς*, γιατί, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης *τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἢ τιμή, καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς* (*H.N.* 1123b35-1124a1).

υπεροχής, στην πίστη ότι ο λόγος του θα αποδειχθεί καλύτερος όλων των άλλων κατά την ομηρική αξίωση *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* (Ιλ. 6.208). Η δήλωση του Ισοκράτη ότι θα ξεχωρίσει από τους ομότεχνούς του μπορεί εν μέρει να αποτελεί μια «μεγαλαυχία» που διαφοροποιεί το προοίμιο του από τα τυπικά προοίμια των ομότεχνών του, αλλά ταυτόχρονα εντάσσεται στην σύνδεσή του με την ομηρική παράδοση και με το ρόλο του ως σοφού συμβούλου. Η βεβαιότητα της ορθής συμβουλής στην *Ιλιάδα* δεν αποτελεί οίηση, αλλά απαίτηση των ομηρικών αξιών. Ο Νέστωρ, πολύ πριν καθιερωθεί ο κοινός τόπος της ταπεινότητας του ρήτορα για την αποφυγή της έπαρσης που προκαλεί το φθόνο, μπορούσε να καυχηθεί ότι η συμβουλή του ήταν βέβαιο ότι θα εισακουστεί: *οὐδέ κέ τις μοι μῦθον ἀτιμήσει* (Ιλ. 9.61-62) και ότι κανένας δεν θα εξέφερε γνώμη καλύτερη από τη δική του: *αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὧς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα. //οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει //οἶον ἐγὼ νοέω* (Ιλ. 9.105-6).

Ο Ισοκράτης τοποθετεί τον εαυτό του στους λίγους, τους *εὖ φρονοῦντας*, οι οποίοι μπορούν να χρησιμοποιήσουν την κοινή κληρονομιά στην κατάλληλη ευκαιρία. Η *φρόνησις* επανέρχεται ως θεμελιώδης αρετή. Θεωρεί ότι η φιλοσοφία θα μπορούσε να αποκτήσει τη μεγαλύτερη επίδοση, εάν κάποιος θαυμάζει και τιμά όχι μόνο αυτούς που άρχισαν πρώτοι τα έργα, ούτε αυτούς που επιχειρούν να μιλήσουν για θέματα που δε μίλησε κανείς νωρίτερα αλλά για εκείνους που γνωρίζουν να μιλήσουν (*ἐπίσταμένους εἰπεῖν*) γι' αυτά, έτσι όπως δε θα μπορούσε να μιλήσει κανείς άλλος. Η χρήση του ρήματος *ἐπίσταμαι*, το οποίο δηλώνει την βαθιά γνώση, την τέλεια κατοχή, η οποία στην ποίηση ταυτίζεται με την γνώση που είχαν μόνον οι Μούσες, (πβ *Ιλ.* 2.484) τον τοποθετεί σε άμεση αναλογία με τον σοφό ποιητή. Ο Αρχίλοχος (απ.1) είναι *μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος* σε ένα απόσπασμα όπου τονίζεται η διπλή υπόστασή του, ως πολεμιστή και ως ποιητή με την υπόδειξη, ότι η τιμή ανήκει τόσο στην πολεμική αρετή, όσο και στην ποίηση. Ο Ισοκράτης ζητά να μην του συγχωρεθεί καμία αδυναμία, παρόμοια σκέψη εκφράζει και στον *Ἀρεοπαγитικό* όπου λέγει ότι οι σοφοί του παρελθόντος γνώριζαν ότι *ἔπρεπε ἐπιμελεῖσθαι τῶν κοινῶν ὥσπερ οἰκέτας, καὶ δικαίους μὲν γενομένους ἐπαινέσθαι καὶ στέργειν ταύτη τῇ τιμῇ, κακῶς δὲ διοικήσαντας μηδεμιᾶς συγγνώμης τυγχάνειν, ἀλλὰ ταῖς μεγίσταις ζημίαις περιπίπτειν* (*Ἀρεοπ.* 26). Τα χωρία φανερώουν ότι στη σκέψη του Ισοκράτη ο ρόλος του στην πολιτεία ήταν αντίστοιχος με αυτόν των παλαιών σοφών πολιτικών ανδρών⁵². Και καθώς η πόλις τους αντάμειβε *διὰ μὲν τὸ καλῶς καὶ φρονίμως βουλευσασθαι καὶ πλούτους μεγάλους καὶ δόξας καλὰς* (*Παναθ.* 196), η ορθή *δόξα* (γνώμη) του ρήτορα μπορεί πράγματι να ανταμειφθεί με τη *δόξα* (φήμη)

⁵²Παρόμοια εκτίμηση στον Σόλωνα δείχνει ο Πλάτων στον *Τίμαιο* (20d-e).

ανάμεσα στους συμπολίτες του⁵³. Στον *Παναθηναϊκό* (8) άλλωστε, τονίζει με έμφαση ότι δεν ασχολήθηκε με ιδιωτικές υποθέσεις και δικαστήρια αλλά με τα σπουδαία, με εκείνα που μπορούν να προσφέρουν ωφέλεια στην Αθήνα και πέτυχε να μη συγκαταλέγεται στους πιο αξιοκαταφρόνητους και παραμελημένους ανθρώπους αλλά σε εκείνους που οι διαπρεπέστεροι των Ελλήνων θα θυμούνται επειδή είναι *σπουδαίοι*.

Συνοψίζοντας, ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί στο προοίμιο του *Πανηγυρικού* μια αρχαϊκή σκέψη εντάσσοντας τον εαυτό του στον κύκλο των *ἀγαθῶν* αγορητῶν που με τη *φρόνησίν* τους θα επιφέρουν κοινό όφελος στην πόλη. Η χρήση αυτή της ιδέας δεν αποτελεί μόνο ένα ρητορικό τρόπο αλλά και «προγραμματική δήλωση» του ρήτορα για την προσφορά του. Ο Ισοκράτης τοποθετεί τον εαυτό του στη θέση του *καλοῦ κάγαθοῦ*, του σοφού συμβούλου ή του ποιητή και ο λόγος του, όπως και του Ξενοφάνη, είναι ωφελιμιστικός· αποσκοπεί όχι μόνο στο όφελος της πόλης αλλά και στο δικό του. Με τον λόγο του εγείρει αξιώσεις στον τίτλο του *ἀγαθοῦ συμβούλου* και ως τέτοιος πρέπει να εκτιμάται από την πόλη, όχι μόνο θεωρητικά αλλά πρακτικά- άλλωστε μόλις άνοιγε τη σχολή του και ο *Πανηγυρικός* αποτελούσε διαφήμιση για τους νεαρούς αριστοκράτες που ήθελαν να καθοδηγούνται από ένα σοφό για να κυβερνούν και εκείνοι με τη σειρά τους με *φρόνησιν* και αποτελεσματικότητα.

4. Ο Ισοκράτης ως διάδοχος των ποιητῶν και η σχέση του με την γνωμολογική ποίηση

Έως εδώ έχει αναπτυχθεί μια πτυχή της σχέσης του Ισοκράτη με την ποίηση, αυτή η οποία αφορά την σχέση του με την ομηρική *εὐβουλία* και την επιρροή της στην ανάπτυξη της ισοκρατικής *φρονήσεως*. Στην ενότητα αυτή εξετάζεται η δεύτερη πτυχή της σχέσης του με την ποίηση, αυτή της επιρροής που ασκείται στον λόγο του από τα διδάγματα των παλαιῶν σοφῶν και της γνωμολογικής ποιήσεως.

Όπως παρατηρεί ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς (*Δημοσθ.* 4) ο Ισοκράτης δεν χρησιμοποίησε ποιητικό λεξιλόγιο, όμως μιμήθηκε το περιεχόμενο, τις αξίες και το διδακτισμό της ποίησης. Έτσι, τα εγκώμια και οι πανηγυρικοί του λόγοι υμνούν κατά την παράδοση της υμνητικής ποίησης και οι ηθικοί και οι παραινετικοί του λόγοι προσαρμόζονται στο ύφος της διδακτικής ποίησης. Ειδικά οι λόγοι *Πρὸς Δημόνικον*, *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλή* ξεχωρίζουν ιδιαίτερα ως προς το ύφος τους καθώς συντίθενται ακολουθώντας το ύφος της προγενέστερης διδακτικής και γνωμολογικής ποίησης. Περιέχουν

⁵³Poulakos (2004) 65.

μικρές περιόδους, χρήση ασύνδετου, αντιθέσεων και προστακτικών, μεγάλη χρήση του γάρ, μικρή χρήση της *ὑποστάσεως*⁵⁴. Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (68) ο Ισοκράτης μιλώντας για τον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα*, αναγνωρίζει ότι οι παραινετικοί του λόγοι δανείζονται το ύφος της γνωμολογικής ποίησης και τονίζει τη διαφορά τους από τους άλλους λόγους του⁵⁵.

Εκτός από το ύφος των λόγων του δανείζεται και σκοπό, περιεχόμενο και αξίες. Στον *Πρὸς Δημόνικον* συνιστά τα έργα των ποιητών και των σοφών ως πρότυπα και οδηγούς για την κατάκτηση της *ἀρετῆς* (12). Στον *Πρὸς Νικοκλέα* (3) αναφέροντας όσα συνεισφέρουν στην εκπαίδευση ενός νέου, ανάμεσα στους νόμους και την ελευθερία του λόγου, περιλαμβάνει τους ποιητές που έχουν αφήσει ηθικά παραγγέλματα για τον τρόπο ζωής.

Η ιδέα ότι με την υπακοή των πολιτών στις συμβουλές των παλαιών ποιητών οι πολίτες μπορούν να γίνουν *βελτίονες* εντάσσεται στο θέμα του ρόλου και της δύναμης της ποιητικής παράδοσης στην ηθική διαπαιδαγώγηση των Ελλήνων. Όταν η ποίηση απομακρύνθηκε από τις ηρωικές αξίες και συνδέθηκε με την πόλη, ο πεζός λόγος άρχισε να ανταγωνίζεται με τον ποιητικό για την έκφραση της πολιτιστικής και πολιτικής ταυτότητας, όμως η ποιητική παράδοση εξακολούθησε να ασκεί επιρροή στην σκέψη της εποχής. Το έπος επηρέασε την παράδοση και για χρόνια αποτέλεσε την πηγή για την εκπαίδευση των νέων επιτρέποντας στις ηρωικές αξίες να ασκούν επιρροή στην ηθική τους, καθώς το ιδανικό του ήρωα πολεμιστή έδινε σταδιακά τη θέση του στο ιδανικό του πολίτη της πόλης-κράτους. Ήδη στα τέλη του 6^{ου} αιώνα ο Ξενοφάνης παρουσιάζει τον Όμηρο ως ευρέως διαδεδομένο σχολικό ανάγνωσμα (21 B10) και στο *Συμπόσιο* του Ξενοφώντα (3.5) ο Νικήρατος λέγει ο πατέρας που θέλει να κάνει το γιό του *καλὸν καγαθὸν* τον προτρέπει να μάθει τα ομηρικά έπη⁵⁶. Και στους *Βατράχους* του Αριστοφάνη (1009-10) ο Ευριπίδης λέγει για το έργο του ποιητή: *Δεξιότητος καὶ νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν*. Και ο Ξενοφών στα *Ἀπομνημονεύματα* εμφανίζει τον Σωκράτη να περιγράφει τον ορθό τρόπο παιδείας λέγοντας ότι προτιμά να κάνει φίλους *ἀγαθούς* και να τους διδάσκει (*τι ἀγαθόν*) χρησιμοποιώντας τους θησαυρούς *τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν και ἐπὶ καλοκάγαθίαν ἄγειν* (1.6.14.3 -11).

Επιπλέον, ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τον όρο *ὑποθήκαι* για να αναφερθεί στους προγενέστερους ποιητές (*Πρὸς Νικοκλέα* 3), και λίγο αργότερα (*Πρὸς Νικοκλέα* 7,13) χρησιμοποιεί το *ὑποθήσομαι* (*ὑπεθέμεθα*) (πβ. *Πρὸς Δημ.* 12, *Ἐπιστ.* 6) για να χαρακτηρίσει

⁵⁴ Για το ύφος των λόγων βλ. Usher (1973) 51-3 και Walker (2011) 100-01.

⁵⁵ Βλ. και Εισαγωγή σσ. 15-7.

⁵⁶ Αλεξίου (1998) 283-94.

τη λειτουργία του δικού του λόγου. Το ρήμα *ὑποθήσομαι* ειδικά αποτελεί τεχνικό όρο και παραπέμπει σε ένα συγκεκριμένο είδος λογοτεχνίας που προσφέρει ηθικές συμβουλές⁵⁷ και εντάσσει τον λόγο στην παράδοση της γνωμολογικής λογοτεχνίας και ποίησης (wisdom literature)⁵⁸. Σε αυτό το είδος λογοτεχνίας περιλαμβάνονται οι εξής υποκατηγορίες: *παροιμίες, αἶνοι, ἀφορισμοί, ἀποφθέγματα, χρείαι, ὑποθήκαι, παραγγέλματα* και *γνώμαι*⁵⁹. Ειδικά οι *ὑποθήκαι* καταλαμβάνουν κεντρική θέση και φαίνεται ότι η διατύπωση τους ήταν πλατιά διαδεδομένη και ήδη από τις αρχές του 5^{ου} αιώνα είχε και εκπαιδευτική χρήση. Συλλογές *ὑποθηκῶν* και *γνωμῶν* υπάρχουν σε διάφορες ποιητικές συλλογές με ισχυρό το γνωμικό - διδακτικό στοιχείο, όπως το *Χείρωνος Ὑποθήκαι* που αποδίδεται στον Ησίοδο⁶⁰.

⁵⁷ Βλ. Johansen (1991) 19 για τη χρήση του ρήματος στα Θεογονίδια και την χρήση της *ὑποθήκης* στον Κρατίνο (Απ. 253) και στον *Ἰπ. Μείζ.* 286α ως δηλωτικού όρου των συλλογῶν γνωμικῶν.

⁵⁸ Για τη γνωμολογική ποίηση βλ. Friedländer (1913) 558-616, Wiersma (1934) 150-54, West (1967) 433-50, Romilly (1975), Martin (1984) 29-48 και του ίδιου στο Dougherty / Kurke (1993), Rydberg - Cox (1998) 27-35, Kurke (1991), Russo (1997), Nightingale στο Taplin (2000) 156-91, Slater (2000) 99-121, Morgan (2005) 72-85, Boeke (2007), Τσαγγάλης (2008) 9-62. Η *γνώμη* αρχίζει να χρησιμοποιείται ως λογοτεχνικός όρος κατά τον 4^ο αιώνα και χρησιμοποιείται με αυτήν την έννοια από τον Ισοκράτη (*Πρὸς Νικ.* 44). Ο Αριστοτέλης στο τμήμα της *Ῥητορικῆς* περί γνωμολογίας (1394a-1395b20) δίνει τον ορισμό της *γνώμης* ως εξής: *ἔστι δὴ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποῖός τις Ἰπικράτης, ἀλλὰ καθόλου ... περὶ ὧν αἱ πράξεις εἰσὶ, καὶ ἃ αἰρετὰ ἢ φευκτὰ ἐστὶ πρὸς τὸ πράττειν, ὥστ' ἐπεὶ τὸ ἐνθύμημα ὁ περὶ τοιοῦτον συλλογισμὸς ἐστὶν, σχεδὸν τὰ συμπεράσματα τῶν ἐνθυμημάτων καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀφαιρεθέντος τοῦ συλλογισμοῦ γνῶμαί εἰσιν, οἷον χρὴ δ' οὐποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνὴρ παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεσθαι σοφούς* (1394a19 -30). Βλ. επίσης (Αναξ.) *Ῥητ. πρὸς Ἀλεξ.* 11, 1430a40- b1 Spengel II (1854) 198, Ερμούγ. *Προγυμν.* 4 Spengel II (1854) 7, Αφθον. *Προγυμν.* 4 Spengel II (1854) 25, Νικόλ. *Προγυμν.* 4 Spengel III (1856) 463. Ο Lardinois (1995) 19 ορίζει τη γνώμη ως μια γενικευμένη δήλωση για πράξεις που αφορούν το θεό ή τον άνθρωπο και συζητά επίσης την παροιμία (παραδοσιακή, λαϊκή φράση με συχνά μεταφορικό χαρακτήρα), την υποθήκη (συμβουλή ή οδηγία) και το απόφθεγμα (σύντομη γενικευμένη δήλωση που συχνά συνδέεται με ένα συγκεκριμένο ιστορικό πρόσωπο) συμπεραίνοντας ότι η γνώμη είναι πιο γενικός όρος που περιλαμβάνει όλους τους άλλους. Η Stuligrosz (2000) 153-62 υποστηρίζει ότι ως *γνώμη* λαμβάνεται μια έκφραση σοφίας, η οποία έχει ως στόχο της να πείσει το ακροατή και να τον καθοδηγήσει σε ορθή συμπεριφορά, ενώ η χρήση της υποδηλώνει ότι εκφέρεται από κάποιον ο οποίος μπορεί να ασκεί ρόλο διδακτικό, όπως ο ποιητής, ο φιλόσοφος και ο ρήτορας. Η *γνώμη*, σε αντίθεση από την παροιμία εκφράζει μια γενική αλήθεια που καλύπτει συγκεκριμένες περιπτώσεις που υπάγονται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Η ποιότητα της γνώμης επιβεβαιώνεται και από τον Αριστοτέλη ο οποίος παρατηρεί ότι η γνώμη χρησιμοποιείται περισσότερο από μεγαλύτερους παρά από νεότερους άνδρες (*Ῥητ.* 1395a2-6) και *ἠθικοὺς ποιεῖ τοὺς λόγους* (1395b12-13).

⁵⁹ Τσαγγάλης (2008) 9-10.

⁶⁰ Τα αρχαία σχόλια στο χωρίο μας πληροφορούν ότι ο Πίνδαρος αναφέρεται στον Π.6.22 αναφέρεται στις συμβουλές που έδωσε ο Χείρων στον Αχιλλέα όταν ασκούσε τη διαπαιδαγώγησή του: *ἦτοι χωριζομένῳ ἢ*

Από τα σωζόμενα έργα τα *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* του Ησίοδου είναι αυτό το οποίο θεωρείται ως το πρώτο έργο *ὑποθηκῶν* και διδακτικής ποίησης. Μεταγενέστερα είναι τα ηθικά παραγγέλματα που εντοπίζονται στο Θεογνίδειο corpus στους στίχους του Ψευδο- Φωκυλίδη και του Ψευδο - Δημόδοκου, στα *παραγγέλματα* των Επτά Σοφών και στο *Γνώμαι Μονόστιχαι* του Μενάνδρου.

Ο Friedländer θεώρησε ότι οι *ὑποθήκαι* ήταν ένα ξεχωριστό είδος της ελληνικής ποίησης το οποίο χαρακτηριζόταν από ένα προοίμιο, την αποστροφή σε ένα συγκεκριμένο παραλήπτη, κάποιες φορές ένα μυθολογικό περιεχόμενο αλλά κυρίως από μια συλλογή γνωμικών και αποφθεγμάτων που μετέφεραν όλη την παραδοσιακή σοφία⁶¹. Την άποψη αυτή του Friedländer επιβεβαιώνει το προοίμιο του *Πρὸς Νικοκλέα* και η διατύπωση *ὑποθήκας ὡς χρὴ ζῆν* μαζί με την αναφορά στον Ησίοδο, τον Θέογνη και τον Φωκυλίδη ως αρίστους συμβούλους για τη ζωή (43). Ολόκληρος ο λόγος *Πρὸς Δημόνικον* αποτελεί μια υποθήκη σοφίας, ένα σύνολο αποφθεγμάτων τα οποία συμπυκνώνουν την πολιτική και ποιητική σοφία των προγενεστέρων σοφιστών και ποιητών⁶². Και ειδικά στο τέλος του λόγου του (*Πρὸς Δημ.* 51) ο Ισοκράτης συνδέει άμεσα τον εαυτό του με την ποιητική παράδοση παραινώντας τον Δημόνικο να επιθυμεί την καλοκαγαθία, να μην υπακούει μόνο στον ίδιο τον Ισοκράτη, αλλά να γνωρίσει καλά τις γνώμες των ποιητών και των άλλων σοφιστών διαλέγοντας το χρήσιμο υλικό όπως η μέλισσα, η οποία, αν και πηγαίνει σε πολλά λουλούδια, διαλέγει τον καλύτερο χυμό από τα άνθη (51)⁶³. Ο Barnes επισημαίνει ότι ο Ισοκράτης δεν είναι ο πρώτος που

ὄρφανῶ γονέων ὄντι παρὰ τῶ Χείρωνι τὰς δὲ Χείρωνος ὑποθήκας Ἡσιόδῳ ἀνατιθέασιν, ὧν ἡ ἀρχή (απ. 170), βλ. Drachmann τομ. II (1964)196-97 και Kurke (1990) 85-107.

⁶¹Friedländer (1913) 571-71, 577-78, 600-603.

⁶² Βλ. Friedländer (1913) 609.

⁶³ Η εικόνα με τη μέλισσα είναι πολύ παλιά βλ. και Πίνδ. II. 10.54 και Βίο Πινδάρου (*Scholia Vetera in Pindari Carmina* Drachmann vol.1, 11-13). Ο Πλούταρχος στα *Ἠθικά* (41e10 - 42a7) παρομοιάζει τον επιμελή μαθητή με την μέλισσα και επαναλαμβάνει την ίδια παρομοίωση μιλώντας για φιλοσοφία. Την ίδια παρομοίωση βρίσκουμε στον Λουκιανό (*Ἀναβιοῦντες ἢ Ἄλιεὺς* 6), στα σχόλια του Μάξιμου Πλανούδη στον Ερμογένη και σε χριστιανικά κείμενα (Μ. Βασίλειος *Πρὸς τοὺς νέους* 4). Ο αναγνώστης, όπως και οι μέλισσες, ανθολογεί. Αλλά όχι για εφήμερη απόλαυση, όπως κάνουν οι γυναίκες που διαλέγουν τα ομορφότερα λουλούδια για να πλέξουν στεφάνια, αλλά όμως οι μέλισσες, που, αν και πετούν επάνω από λιβάδια με πολλά όμορφα λουλούδια, εκείνες διαλέγουν το άνθος του θυμαριού και από αυτό αντλούν το μέλι. Έτσι και ο αναγνώστης πρέπει να γνωρίζει ότι υπάρχουν κείμενα που προορίζονται μόνο για την εφήμερη απόλαυσή του και κείμενα από τα οποία θα αντλήσει σταθερό και μόνιμο ηθικό και διανοητικό όφελος. Η παρακαταθήκη αυτή των ποιητών πέρασε μέσα από τα γνωμολόγια πολλών συγγραφέων και αφομοιώθηκε από τις αξίες της εκάστοτε εποχής και κουλτούρας. Αν εξετάσουμε την ερμηνεία και παρερμηνεία των γνωμών που χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης, ο οποίος απέχει

χρησιμοποιεί την παρομοίωση με τη μέλισσα, αλλά ότι αντλεί από τις πηγές ή τις παρακαταθήκες των ποιητών που χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές για τις διδασκαλίες τους. Η συγκεκριμένη παρομοίωση αντλείται από τον Σιμωνίδα σύμφωνα με το σχόλιο του Πλουτάρχου *Ἠθικά* 79c, πβ. 494c. Ο Barnes συμπεραίνει ότι κατά την εποχή της συγγραφής των *Νόμων*, όπου ο Πλάτων τίθεται εν τέλει υπέρ της χρήσης της ποίησης για διδακτικούς σκοπούς, βρισκόταν ήδη σε ανάπτυξη ένα είδος ανθολογίας, που αντλούσε από μια ποιητική γνώμολογία, και χρησιμοποιούνταν από τους προγενέστερους σοφιστές και τους σύγχρονους του διδασκάλους, όπως ο Ισοκράτης⁶⁴. Εκτός από τον όρο *ὑποθήκας*, ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί επίσης τους όρους *παραίνεσις* και το ρήμα *παραινεῖν* (*Πρὸς Νικ.* 46,54, *Νικ.* 10, 57, *Φιλ.* 106)⁶⁵, καθώς και τον όρο *παράκλησις* (*Πρὸς Δημ.* 5)⁶⁶. Σε κάθε περίπτωση οι λόγοι *Πρὸς Νικοκλέα* και *Πρὸς Δημόνικον* έχουν πολλά κοινά με το είδος του *προτρεπτικοῦ λόγου* και είναι πιθανόν ο Ισοκράτης να είναι ο πρώτος που συστηματοποίησε αυτό το είδος⁶⁷.

πολύ λίγο χρονικά από τις πηγές του, καταλαβαίνουμε πόσο πολύ παραποιήθηκαν ή παρερμηνεύθηκαν αυτές οι γνώμες από τους μεταγενέστερους λατίνους, βυζαντινούς και χριστιανούς συγγραφείς.

⁶⁴ (1950) 126-137. Βλ. επίσης Edmunds (1997) 45 ο οποίος προσφέρει παραδείγματα της εκπαιδευτικής χρήσης των *ὑποθηκῶν*.

⁶⁵ Το ρήμα *παραινεῖν* χρησιμοποιεί και ο Πίνδαρος στον *Υ.* 6.68 όταν λέγει ότι ο πατέρας του Φυλακίδα και του Πυθέα γαλουχεί τα παιδιά του με Ησιόδειες διδασχές.

⁶⁶ Στον Αρποκρατίωνα *Λεξ.* 235.5-6, Mand. τομ I 296 παρατηρείται η χρήση του ουσιαστικού *παράκλησις* αντί της προτροπής. Ο Usher (1973) 53 ερμηνεύει τη διαφορετική χρήση των όρων *παραίνεσις* και *παράκλησις* ως δηλωτική και των διαφορών μεταξύ των λόγων *Πρὸς Νικοκλέα* και *Πρὸς Δημόνικον*, καθώς ο όρος *παράκλησις* απευθύνεται σε συγκεκριμένο πρόσωπο ή ομάδα προσώπων, ενώ ο όρος *παραίνεσις* απευθύνεται σε ευρύτερο κοινό και ταιριάζει με τον *Πρὸς Δημόνικον* λόγο τον οποίο ο Usher χαρακτηρίζει ανθολόγιο αποφθεγμάτων.

⁶⁷ Βλ. επίσης το άρθρο του Jordan (1986) 309-333, ο οποίος εξετάζει τα παραδείγματα προτρεπτικών λόγων που σώζονται και συνάγει ένα γενικό ορισμό του προτρεπτικού λόγου. Ο Αναξιμένης διακρίνει δύο γένη πολιτικών λόγων, το *δημηγορικόν* και το *δικανικόν*, τα οποία διακρίνονται σε επτά είδη, ένα από αυτά το *προτρεπτικόν* (*Ρητ. πρὸς Ἀλεξ.* 1.1.3, 1421b10 Spengel I (1853) 174) και ο Αφθόνιος (*Προγ.*) στο κεφάλαιο *Περὶ Γνώμης* αναφέρει το *προτρεπτικόν* ως είδος γνώμης (*τῆς δὲ γνώμης τὸ μὲν ἐστὶ προτρεπτικόν*) παραθέτοντας ένα στίχο από τον Θέογνη (175) (Spengel II (1854) 25-26. Ο πρόλογος του *Πρὸς Δημόνικον* δείχνει ότι η έννοια του προτρεπτικού λόγου είχε ήδη καθιερωθεί τον 4^ο αιώνα. Ανάμεσα στους συγγραφείς προτρεπτικών λόγων μπορούμε να προσθέσουμε τους μαθητές του Σωκράτη, τον Αντισθένη τον Κυνικό ο οποίος έγραψε ένα προτρεπτικό στη δικαιοσύνη και στην ανδρεία, τον Αρίστιππο από την Κυρήνη ο οποίος έγραψε έναν *Προτρεπτικόν*, φυσικά ο Αριστοτέλης που έγραψε τον περίφημο *Προτρεπτικόν* του, αλλά και οι πλατωνικοί διάλογοι θεωρούνται παραδείγματα προτρεπτικών λόγων. Προτρεπτικοί λόγοι επίσης περιλαμβάνονται ανάμεσα στα έργα των Θεοφράστου, Κλεάνθη και Επίκουρου, βλ. Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι Φιλοσ.* 5.49, 7.174, 10.28). Βλ. επίσης το άρθρο του Jordan (1986) 309-333, ο οποίος εξετάζει τα παραδείγματα προτρεπτικών λόγων που σώζονται και συνάγει ένα γενικό ορισμό του προτρεπτικού λόγου.

Η παράθεση και απομνημόνευση ηθικών παραγγελμάτων του Θέογνη, του Φωκυλίδη και γενικά της γνωμολογικής ποίησης αποτελούσε σημαντικό μέρος της εκπαιδευτικής διαδικασίας και η ηθική συμπεριφορά που υμνούσε η ποίηση δημιουργούσε με τη σειρά της το ήθος και την ηθική συμπεριφορά της πόλης, δίδασκε ή επέβαλλε αξίες⁶⁸. Ο Θέογνης (27-28) στην σφραγίδα του που δηλώνει το όνομά του και την ποίηση που εκφράζει τα ιδανικά των *ἀγαθῶν* λέγει: *σοι δ' ἐν φρονέων ὑποθήσομαι, οἷά περ αὐτὸς // Κύρν' ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον*. Η παιδεία που προσφέρει ο Θέογνης είναι η παιδεία των *ἀγαθῶν*, οι νέοι εκπαιδεύονται με τη συναναστροφή των *ἀγαθῶν* και τον κώδικα συμπεριφοράς των αξιών τους⁶⁹. Ακολουθώντας αυτές τις διδαχές ο Ισοκράτης προσγράφει στον λόγο του το κύρος του σοφού και εντάσσεται στην παράδοση της γνωμολογικής λογοτεχνίας και ποίησης (wisdom literature), η οποία μέσω των εκπροσώπων της εξέφρασε τα ιδανικά των *ἀγαθῶν*. Και η δήλωσή του στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (84) εμπεριέχει και αυτήν την πτυχή της σχέσης του με την προγενέστερη ποίηση και τις αξίες της που αποτελούν έναν ηθικό κώδικα κοινά αποδεκτό. Διότι, από την ποίηση και τις διδακτικές και παραιναιτικές λειτουργίες της ο Ισοκράτης αντλεί ιδέες, *γνώμες* και αξίες, οι οποίες του χρησιμεύουν για να διεκδικήσει το κύρος του ποιητή και της διδακτικής αυθεντίας⁷⁰.

5. Συμπεράσματα

Συμπερασματικά, μια πτυχή της σχέσης του Ισοκράτη με την προγενέστερη ποίηση, και ιδιαίτερα την ομηρική, αποτελεί η έννοια της ισοκρατικής *φρονήσεως* ως πρακτικής σοφίας και η επιρροή που δέχεται στην ανάπτυξή της ο Ισοκράτης από τους ομηρικούς *ἀγαθούς* αγορητές.

Παρά το γεγονός ότι ο Ισοκράτης δεν αναπτύσσει ολοκληρωμένα τις απόψεις του για την ποίηση και δεν έχουμε ένα λόγο στον οποίο να ασχολείται εκτενώς με το θέμα της αξίας

⁶⁸Και ο σοφιστής Δίων Χρυσόστομος στο *Περὶ Βασιλείας Β* παρουσιάζει τον Αλέξανδρο να λέγει στον πατέρα του Φίλιππο ότι ο Όμηρος είναι ο καλύτερος σύμβουλος για τους βασιλείς: *ὁ Ἀλέξανδρος γοργὸν ἐμβλέψας ὡσπερ λέων, Ἐγὼ μὲν, εἶπεν, ὦ πάτερ, οἷμαι πρέπειν πολλὰ τῶν Ὀμήρου ἐπῶν πρὸς σάλπιγγα ἄδεσθαι* (2.29.5) ... *ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν; ὡς οὐδέποτε ἐκλανθάνεσθαι δέον τῆς ἀρετῆς οὐδὲ τῶν εὐκλεῶν πράξεων, οὔτε πίνοντα οὔτε ἄδοντα, τὸν γενναῖον ἄνδρα καὶ βασιλικὸν, ἀλλ' αἰεὶ διατελεῖν ἢ πράττοντα αὐτὸν μέγα τι καὶ θαυμαστὸν ἢ μεμνημένον τῶν ὁμοίων* (2.32.1) και τα *Ἀρχαία Σχόλια* στην *Ιλιάδα* (ad. 9.189) αναφέρουν ὅτι *ἄειμνήστους δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς εἶναι· οἱ γὰρ αἰοδοὶ διὰ τῶν παλαιῶν ἱστοριῶν τοὺς ἀκούοντας ἐσωφρόνιζον*.

⁶⁹Περυσινάκης (2012) 439-30.

⁷⁰Schlatter (1972) 596.

της ποίησης, ωστόσο εκτός από τις αναφορές του στους ποιητές και στην προσπάθεια να γίνει διάδοχος τους όσον αφορά το κύρος και τον εκπαιδευτικό του ρόλο στην πόλη και στην παραίνεση των *ἀγαθῶν*, ο Ισοκράτης μιλάει για την ποίηση έμμεσα μεταφέροντας και αναπλάθοντας τις αξίες της. Αντί να παραθέσει χωρία από τον Όμηρο, αναπλάθει τις ιδέες του, χρησιμοποιεί κοινά θέματα και ύφος. Η σημαντικότερη, κατά την άποψή μας, επιρροή του Ομήρου στον Ισοκράτη συνίσταται στην ανάπτυξη της έννοιας του *εὖ φρονεῖν* και στην ταύτισή του με το *εὖ πράττειν* ως προσδιοριστικά της *ἀρετῆς* και στην πρόσληψη του *ἀγαθοῦ* συμβούλου.

Όπως στον Ισοκράτη, έτσι και στον Όμηρο το *εὖ φρονεῖν* αποτέλεσε το ιδανικό του ομηρικού *διδασκάλου* και *συμβούλου*. Ο ομηρικός συνδυασμός σωματικής και πνευματικής ικανότητας βρίσκει φυσικά την έκφρασή του στη διδασκαλία του Φοίνικα ως διδασκάλου και συμβούλου, που δίδαξε τον Αχιλλέα *μύθων τε ῥήτηρ' ἔμειναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (Ιλ. 9.443) για να χειρίζεται αποτελεσματικά τον λόγο και την κατάκτηση της κοινής γνώμης. Όπως και η μάχη έτσι και η ομηρική αγορά *ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι* (Ιλ. 9.441) απαιτούσε γνώση του παρελθόντος, ρητορική δεινότητα και ανταγωνισμό. Γνωρίσματα του λόγου ενός σοφού συμβούλου στον Όμηρο ήταν η ρητορική αποστροφή προς το ηρωικό ήθος και την προσωπική *ἀρετή* αλλά και την *φρόνηση* ως δημιουργούς ομόνοιας και συνεργασίας που θα ωφελήσουν το σύνολο. Οι ικανότητες που απαιτούνταν από έναν ομηρικό βασιλιά στη διοίκηση, στη λήψη αποφάσεων και στην διαχείριση κάθε είδους κρίσης συνοψίζονται στον μεταγενέστερο όρο *εὐβουλία*, του οποίου πλησιέστερος ομηρικός παράλληλος όρος είναι η έκφραση *ἄριστος* ή *ἀγαθὸς βουλή*. Ο ομηρικός *ῥήτηρ* ήταν σοφός γιατί μπορούσε να ανακαλεί από τη μνήμη του πρότυπα και παλαιές ιστορίες και να τις εφαρμόζει στις καταστάσεις που έπρεπε να χειριστεί, ώστε να αποφεύγονται οι στάσεις και οι κρίσεις, ήταν κάτοχος της γνώσης του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος, με την πεποίθηση ότι οι προηγούμενες συμβουλές του είχαν αποδειχθεί άριστες (Ιλ. 1.273, 7.325). Οι παραπάνω ικανότητες συνοψίζονται στη λογοτυπική φράση *ὄσφιν ἐν φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν*.

Ο ήρωας που ήταν *ἐν φρονέων* μπορούσε να μιλήσει ορθά και γνώριζε το παρελθόν για να το χρησιμοποιήσει με τέτοιο τρόπο ώστε να ωφελήσει με τη συμβουλή του. Η ιδέα αυτή κληροδοτείται στη συνέχεια στη γνωμολογική ποίηση. Η παράθεση και απομνημόνευση ηθικών παραγγελμάτων της γνωμολογικής ποίησης αποτελούσε σημαντικό μέρος της εκπαιδευτικής διαδικασίας και η ηθική συμπεριφορά που υμνούσε η ποίηση δημιουργούσε με τη σειρά της το ήθος και την ηθική συμπεριφορά της πόλης, δίδασκε ή επέβαλλε αξίες. Αυτό το περιεχόμενο και η λειτουργία της ποιήσεως αποκτούν ιδιαίτερη

θέση στο εκπαιδευτικό σύστημα του Ισοκράτη. Η γνώση του παρελθόντος και η χρήση του ως ιδιότητα που ταιριάζει στον *εὖ φρονοῦντα* γίνεται τόπος στο έργο του και ο *φρόνιμος* ή *εὖ φρονῶν* αντικαθιστούν τον *ἀγαθὸ* και η *φρόνησις* ή το *εὖ φρονεῖν* γίνεται το σημαντικότερο μέρος της *ἀρετῆς*. Στη διδασκαλία του Ισοκράτη αναπτύσσεται ολόκληρο το ιδανικό του αγαθού ομιλητή που μιλά και πράττει άριστα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Πρὸς Νικοκλέα

1. Εισαγωγή

Ο λόγος *Πρὸς Νικοκλέα* συγγράφεται περίπου το 374 π.Χ., μετά το θάνατο του ηγεμόνα της Κύπρου Ευαγόρα και τοποθετείται από την άποψη του περιεχομένου μαζί με τους λόγους *Εὐαγόρας* και *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*¹, καθώς και τα τρία έργα αφορούν τον κυπριακό ηγεμονικό οίκο². Ο λόγος, ο οποίος αποτελεί ηθική παραίνεση προς τον μαθητή του Ισοκράτη Νικοκλή³ για το *πῶς δεῖ βασιλεύειν*⁴, είναι ενδεικτικός του προβληματισμού της εποχής σχετικά με τη διδασκαλία της *ἀρετῆς* και της πρακτικής παιδείας που προσέφερε ο Ισοκράτης⁵.

Οι παραινετικοί λόγοι του Ισοκράτη είναι πολύ σημαντικοί για τη δική μας οπτική, διότι αποτελούν ιδανική περίπτωση για τη μελέτη της συνέχισης των αρχαϊκών ηθικών αξιών

¹ Για τις νοηματικές αντιστοιχίες ανάμεσα στους τρεις λόγους βλ. Alexiou (2010) 127.

² Ο Διόδωρος (XV 47,8) τοποθετεί τον θάνατο του Ευαγόρα και την ανάρρηση του Νικοκλή στο θρόνο το 374/3 π.Χ. Λίγο μετά το 374/3 π.Χ. δέχονται ως χρονολογία συγγραφής του λόγου ο Dregur (1894) 142 και ο Mathieu (1925, ελλην. μετάφρ. 1995) 173, σε αντίθεση με τον Blass τομ. II (1874) 246 που μεταθέτει την ανάρρηση του Νικοκλή στο θρόνο το 380 π.Χ.

³ Ο Ιμέριος (*Επισ.* 33.25 κ.ε.) αναφέρει ότι ο Ευαγόρας έστειλε τον Νικοκλή στον Ισοκράτη για να γίνει *ἀγαθὸς κληρονόμος τῆς ἑαυτοῦ δόξης*, βλ. Mandilaras τομ. I (2003) 323. Οι λόγοι του Ισοκράτη *Εὐαγόρας*, *Πρὸς Νικοκλέα*, *Νικοκλῆς* και *Πρὸς Δημόνικον* δημιούργησαν τα πρότυπα για ένα λογοτεχνικό είδος που επιβίωσε ως το τέλος του Βυζαντίου, το οποίο ονομάζεται «κάτοπτρον ηγεμόνος» βλ. Hunger (1978, ελλην. μετάφρ. 1991²) 134, 248, βλ. και σ. 218.

⁴ Norlin τομ. I (1928) 38-39 και Blass τομ. II (1874) 250. Τίτλοι πραγματειών, όπως *Πῶς δεῖ ἱστορίην συγγράφειν* του Λουκιανου ή *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* του Πλουτάρχου, κατάγονται από αυτόν τον προβληματισμό.

⁵ Ο Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 163-4 σημειώνει χαρακτηριστικά ότι οι κυπριακοί λόγοι δείχνουν τη βάση επί της οποίας θεμελιώνεται πρακτικά η παιδεία του Ισοκράτη και είναι ενδεικτικά παραδείγματα της τέχνης της εκπαίδευσης, όπως αυτή ασκούνταν στη σχολή του. Τόσο ο Ισοκράτης, με τους λόγους και τις επιστολές του, όσο και ο Πλάτων, με τα ταξίδια στη Σικελία και το φιλοσοφικό στοχασμό του, ο Ξενοφών με το έργο *Κύρου Παιδεία*, ο Αριστοτέλης με την εκπαιδευτική του σχέση του με τον Ερμία και τον Αλέξανδρο, απασχολούνται με την πνευματική συγκρότηση των ηγεμόνων με ρόλο συμβουλευτικό, ρόλο δασκάλου προς μαθητή. Η τάση αυτή της γραμματείας του 4^{ου} αιώνα δεν αποτελεί νεωτερισμό καθώς σε αυτή μετουσιώνεται το περιεχόμενο της γνωμολογικής ποίησης και των ωδών μέσω των οποίων οι αρχαϊκοί ποιητές μετέφεραν τις συμβουλές και τη σοφία τους, τις *γνώμες* τους προς τους ισχυρούς μαθητές τους. Ο Ισοκράτης άλλωστε δηλώνει ρητά ότι εντάσσεται στη χορεία των ποιητών της αποφθεγματικής ποιήσεως, του Ησιόδου, του Θέογνη και του Φωκυλίδη (*Πρὸς Νικ.* 43), βλ. και Δεύτερο Κεφάλαιο.

ή της μετάπλασής τους στα ήθη της κλασικής εποχής, καθώς συνδυάζουν δυο αποκλειστικές, μέχρι τότε, λειτουργίες της ποίησης, τον *αἶνο* (έπαινο και παραίνεση) και τον ύμνο της *ἀρετῆς* και των πράξεων των *ἀγαθῶν*. Οι λόγοι *Πρὸς Νικοκλέα*, *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* και *Πρὸς Δημόνικον* αποτελούν τις πρακτικές απαντήσεις του Ισοκράτη για το ζήτημα της διδασκαλίας της *ἀρετῆς* και της ηθικής βελτίωσης, όχι μόνο σε δημόσιο, αλλά και σε ιδιωτικό επίπεδο. Κυρίως όμως, εφόσον το θέμα είναι περί *ἀρετῆς*, οι λόγοι αυτοί, παρόλο που ο Ισοκράτης σπάνια προχωρά σε ορισμούς των λέξεων, επιτρέπουν να αντιληφθούμε ποιες ιδιότητες εμπεριείχε ο όρος κατά τη χρήση του στον Ισοκράτη και κατά πόσο περιελάμβανε ηθικά κριτήρια. Αυτή η οπτική ενισχύεται από την υπόθεση του ανωνύμου γραμματικού, στην οποία αναφέρεται ότι οι παραινετικοί λόγοι του Ισοκράτη πρέπει να διαβάζονται πρώτοι από όλους, γιατί αναφέρονται σε ζητήματα ηθικής (*περὶ ἠθῶν διαλαμβάνουσι*). Συνεχίζει μάλιστα λέγοντας ότι ο Ισοκράτης, επειδή θέλησε να γίνει *κοινοφελῆς* χωρίς όμως να κουράσει, έγραψε τρεις παραινετικούς λόγους με τους οποίους απευθύνεται σε όλους: «Ὅπως ακριβῶς και ο Ησίοδος απευθύνει παραίνεση προς όλους παραγγέλλοντας στον αδελφό του «να εργάζεσαι Πέρση», έτσι κάνει και ο Ισοκράτης⁶. Και στην αρχή του προοιμίου του *Πρὸς Νικοκλέα* ο πληθυντικός *τοῖς βασιλεῦσιν* υπονοεῖ ότι η συμβουλή δεν είναι μόνο προσωπική και συγκεκριμένη αλλά απευθύνεται σε ευρύτερο κοινό. Ο ίδιος ο Ισοκράτης χαρακτηρίζει τον λόγο αυτόν *ὑποθήκη καθ' ὅλων τῶν ἐπιτηδευμάτων, ὧν χρὴ στοχάζεσθαι καὶ περὶ ἃ δεῖ διατρίβειν* (6) και διευκρινίζει ότι, αντίθετα με εκείνους που εκπαιδεύουν απλούς πολίτες, ο ίδιος θα προτρέψει *τοὺς κρατοῦντας τοῦ πλήθους ἐπ' ἀρετὴν* (*Πρὸς Νικ.* 8)⁷.

2. Διάρθρωση του λόγου

A. Προοίμιο (§§1-8)

B. Κυρίως μέρος ὑποθηκῶν

Ἵποθηκαι (§§9-39)

Η αξία της ποιήσεως (§§40-53)

Γ. Επίλογος (§54)

Στο προοίμιο (1-8) υπογραμμίζεται η αξία της προσφοράς του Ισοκράτη ως *διδασκάλου* και *συμβούλου* και η χρησιμότητα των παραινέσεων προς τον βασιλιά, στο κυρίως τμήμα των υποθηκῶν (9-39) αναπτύσσονται οι ηθικές αξίες και η πολιτική συμπεριφορά που πρέπει να επιδεικνύει ο βασιλιάς και, τέλος, στο τμήμα (40-53) ο

⁶ Βλ. Mandilaras τομ. I (2003) 212-3.

⁷ Βλ. και Εισαγωγή σ. 14.

Ισοκράτης συζητά το θέμα της ποιήσης στην εκπαιδευτική διαδικασία. Ο λόγος κλείνει με τον επίλογο (54) στον οποίο επαναλαμβάνονται θέματα του προοιμίου. Σε αυτό το κεφάλαιο θα εξεταστούν το προοίμιο, το οποίο είναι λίγο μεγαλύτερο σε έκταση από τα συνηθισμένα προοίμια⁸, τα χωρία από το τμήμα των υποθηκών που αναφέρονται έμμεσα ή άμεσα στην αρετή της *φρονήσεως* και το τμήμα (40-54) το οποίο περιλαμβάνει χαρακτηριστικά σημεία της ευρύτερης προσπάθειας του Ισοκράτη να καταστεί διδάσκαλος και σύμβουλος ως διάδοχος των ποιητών.

3. Προοίμιο (§§1-8): Η *φρόνησις* του *άγαθοῦ συμβούλου*

Το προοίμιο του λόγου αρχίζει με την προσπάθεια του Ισοκράτη να τονίσει την αξία και τη σημασία της προσφοράς του ως *διδασκάλου* και *συμβούλου*. Στη συνέχεια για τον ίδιο λόγο διαφοροποιείται ο τρόπος εκπαίδευσης των απλών πολιτών και των ηγεμόνων και διαπιστώνεται ότι οι βασιλείς, παρόλο που έχουν μεγαλύτερη ανάγκη παιδείας, δεν έχουν ευκαιρίες ορθής εκπαίδευσης, παραίνεσης και καθορισμού των υποχρεώσεών τους. Τον ρόλο του διδασκάλου και συμβούλου του ηγεμόνα αναλαμβάνει ο Ισοκράτης με τη σύνθεση αυτού του λόγου και την προσφορά του στον Νικοκλή. Το προοίμιο κλείνει με την διαβεβαίωση της χρησιμότητας των παραινήσεων προς τον βασιλιά, όχι μόνο για τον ίδιο αλλά και για τους πολίτες. Πρόκειται δηλαδή για ένα λόγο που αποτελεί άσκηση παιδείας, όπως οι λόγοι του Φοίνικα, του Θεόγνη αλλά και του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* (παιδεία των *φυλάκων*). Η ανάλυση θα περιλάβει, όπως είναι φυσικό, παράλληλα κείμενα ή θέματα.

Από την αρχή του λόγου ο Ισοκράτης συνδέει τον εαυτό του με την προγενέστερη ποίηση για να υπενθυμίσει τη θέση του ως σοφού συμβούλου που διεκδικεί το κύρος του ποιητή:

Οί μὲν εἰωθότες, ὦ Νικόκλεις, τοῖς βασιλεῦσιν ὑμῖν ἐσθῆτας ἄγειν ἢ χαλκὸν ἢ χρυσὸν εἰργασμένον ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων κτημάτων, ὧν αὐτοὶ μὲν ἐνδεεῖς εἰσίν, ὑμεῖς δὲ πλουτεῖτε, λίαν ἔδοξαν εἶναί μοι καταφανεῖς οὐ δόσιν ἄλλ' ἐμπορίαν ποιούμενοι καὶ πολὺ τεχνικώτερον αὐτὰ πωλοῦντες τῶν ὁμολογούντων καπηλεύειν·(2) ἠγησάμην δ' ἂν γενέσθαι ταύτην καλλίστην δωρεὰν καὶ χρησιμωτάτην καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐμοί τε δοῦναι καὶ σοὶ λαβεῖν, εἰ

⁸Ίσως γιατί θέτει το ευρύτερο πλαίσιο της μοναρχίας ή επειδή χρησιμοποιείται ως προοίμιο και για τους τρεις κυπριακούς λόγους βλ. Usher (1990) 202.

δυνηθείν ὀρίσαι ποίων ἐπιτηδευμάτων ὀρεγόμενος καὶ τίνων ἔργων ἀπεχόμενος ἄριστ' ἂν καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν βασιλείαν διοικίης (1-2).

Μετάφραση:

«Νομίζω, Νικοκλή, ὅτι ἐκείνοι που συνηθίζουν να προσφέρουν στους βασιλείς ενδύματα ἢ χαλκό ἢ χρυσό κατεργασμένο ἢ κάτι ἀπὸ αὐτά, τα ὁποία σε ἐκείνους βέβαια λείπουν, ἐνῶ ἐσεῖς εἶστε πλούσιοι σε αὐτά, μου φαίνεται ὅτι δε σὰς τα χαρίζουν ἀλλὰ τα ἐμπορεύονται καὶ μάλιστα με πολὺ πιο ἐντεχνο τρόπο ἀπὸ αὐτοὺς που ὁμολογούν ὅτι εἶναι ἔμποροι. Ἐγὼ ὁμῶς θα θεωροῦσα αὐτὸ καλῦτερο καὶ χρησιμότερο δῶρο καὶ πιο ταιριαστὸ σε ἐμένα να το προσφέρω καὶ σε ἐσένα να το λάβεις, ἀν θα μπορούσα να προσδιορίσω ποια ἔργα να ἐπιθυμῆς καὶ ἀπὸ ποια να ἀπέχεις για να μπορέσεις να διοικήσεις ἀριστα τὴν πόλιν σου καὶ τὴ βασιλεία σου».

Το προοίμιο ἀρχίζει με τὴν διαπίστωση ὅτι τα ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ ἔχουν μικρότερη σημασία ἀπὸ το δῶρο⁹ τῆς *φρονήσεως* που πρόκειται να προσφερθεῖ στον Νικοκλή¹⁰. Ἡ δήλωση αὐτὴ διατυπώνεται με τὴ χρήση μιᾶς ποιητικῆς ἀνάμνησης ἀπὸ τὴν *Ὀδύσεια*, ἡ ὁποία υπενθυμίζει σαφῶς τοὺς δεσμοὺς του Ἰσοκράτη με τὴν ποίηση. Ὅπως ἔχει ἤδη παρατηρηθεῖ, ὁ Ἰσοκράτης ἀκολουθεῖ στο ἔργο του ἕναν ποιητικὸ τρόπο καὶ μιὰ γλώσσα γνωμολογικῆς καὶ συμβουλευτικῆς ποίησης ἀλλὰ δεν παραπέμπει λεκτικὰ στὴν ποίηση με ἀμεσο τρόπο¹¹. Εἶναι ἀσφαλῶς παράξενο το γεγονός ὅτι δεν παραθέτει αὐτολεξεῖ στίχους ἀπὸ τοὺς ποιητῆς, παρόλο που ἐπιδοκιμάζει τὴ χρήση τῆς γνωμολογικῆς ποίησης στὴν ἐκπαίδευση τῶν μαθητῶν του καὶ ἐπισημαίνει ὅτι οἱ ἀκροατῆς προτιμούν τοὺς ευχάριστους

⁹Ὁ λόγος προσφέρεται ὡς *δῶρον* σε συγκεκριμένο παραλήπτη, ὅπως πολὺ συχνὰ στο ἔργο του Ἰσοκράτη (*Εὐαγ.* 1, *Φιλ.*1, *Βουσ.* 1, *Πρὸς Δημ.*1), ὁ ὁποῖος ζεῖ ἐκτὸς τῆς ἐλληνικῆς πόλης -κράτους καὶ τῶν θεσμῶν τῆς. Ὁ Usher (1990) 202 παρατηρεῖ ὅτι ὁ Νικοκλῆς, βασιλιάς ὅπως καὶ ὁ Ὀδυσσεύς, ἴσως να ἔλαβε το δῶρο του ὕστερα ἀπὸ τὴν ὀλοκλήρωση τῶν σπουδῶν του καὶ τὴν ἀναχώρησή του ἀπὸ τὴ σχολή του Ἰσοκράτη.

¹⁰ Παρόμοια εἰσαγωγὴ κάνει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὸν *Προτρεπτικόν*, ὁ ὁποῖος ἀπευθύνεται ἐπίσης σε βασιλιά, στὸν Κύπριο Θεμισῶνα, καὶ ἀρχίζει με τὴ διαπίστωση ὅτι τα ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ εἶναι ἀχρηστα ἀν δε συνοδεύονται ἀπὸ τὴ φρόνηση καὶ κάνει μάλιστα καὶ μιὰ ἀναφορά στο *σῶμα τὸ λαμπρῶ κεκοσμημένον ἐσθῆτι*. Ὁ Chroust (1966) 202-207 θεωρεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιχείρησε να ἀπευθυνθεῖ στο Κύπριο βασιλιά για να πλῆξει το κύρος του Ἰσοκράτη στὴν Κύπρο. Για τὴν ἀποκατάσταση του κειμένου του *Προτρεπτικοῦ* βλ. Düring (1961) καὶ πρόσφατα Hutchinson/ Johnson, Online Publication, 2009 καὶ 2010. Για το ζήτημα τῆς χρονολόγησης του λόγου καὶ τῆς χρονικῆς σχέσης του με τὸν *Περὶ Ἀντιδόσεως* βλ. Guthrie (1981) 74, σὴμ. 2. καὶ Hutchinson/Johnson, Online Publication, (2006). Βλ. ἐπίσης Wareh (2012) 41- 54, ὁ ὁποῖος συζητᾷ τὴ σχέση του *Προτρεπτικοῦ* με τὸν Ἰσοκράτη.

¹¹ Βλ. Papillon (1998) 41-61.

ποιητικούς λόγους (*Πρὸς Νικ.* 48)¹². Ο Papillon ερμηνεύει την απουσία ποιητικών παραθεμάτων ως επιλογή που δείχνει την προτίμηση του Ισοκράτη να συναιρέσει και να αφομοιώσει την ποίηση την ίδια χρονική στιγμή κατά την οποία αυτή απορρίπτεται από τους σύγχρονούς του¹³. Πράγματι, ακριβώς επειδή θέτει τον εαυτό του στη θέση του διαδόχου και ανταγωνιστή των ποιητών, προτιμά να χρησιμοποιεί και να μετουσιώνει την ποίηση, παρά να παραθέτει αυτολεξεί ποιητικά αποσπάσματα. Κυρίως όμως, επειδή αποσκοπεί στην ηθικοποίηση της *ἀρετῆς* και των αξιών, και ταυτόχρονα αναγνωρίζει τη δύναμή της ποιητικής κληρονομιάς στην ηθική διαπαιδαγώγηση, ο Ισοκράτης, αντίθετα με τον Πλάτωνα, αποφεύγει να έλθει σε ρήξη με την *ὁμολογουμένη ἀρετὴ* και τις ποιητικές αξίες. Ο Πλάτων παραθέτει αυτολεξεί ποιητικά χωρία (πβ. κυρίως στο δεύτερο και στο τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας*) για να τα κρίνει και να τους προσδώσει νέο νόημα, ανάλογα με τον φιλοσοφικό του στόχο. Αντίθετα ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί ιδέες αποδεκτές, στις οποίες προσθέτει ή αφαιρεί συμπεριφορές και αξίες, ανάλογα με τον ρητορικό και εκπαιδευτικό του στόχο. Έτσι καταφέρνει να συναιρεί τις αξίες χωρίς να έρχεται σε ρήξη με τους ακροατές ή αναγνώστες του ως προς τις καθιερωμένες πολιτικές και ηθικές αντιλήψεις.

Εδώ όμως δεν πρόκειται για αυτή την περίπτωση, αντίθετα ο Ισοκράτης αρχίζει το προοίμιο της παραίνεσής του προς έναν βασιλιά, ή ακόμη περισσότερο το προοίμιο και των τριών κυπριακών λόγων του, με την ανάμνηση ενός ομηρικού χωρίου. Το χωρίο προέρχεται από την *Ὀδύσεια* (13.136 πβ. και 16.231) και είναι η σκηνή κατά την οποία ο Οδυσσεύς ετοιμάζεται να αναχωρήσει από το νησί των Φαιάκων για την Ιθάκη και οι Φαίακες τον αποχαιρετούν προσφέροντάς του λαμπρά δώρα¹⁴:

ἔδοσαν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
χαλκὸν τε χρυσὸν τε ἄλις ἐσθῆτά θ' ὕφαντήν

Η ομηρική ανάμνηση στην αρχή του λόγου μπορεί να δεχθεί πολλές ερμηνείες. Κατ' αρχήν επιβεβαιώνει τη γνώση της προγενέστερης λογοτεχνίας και της ικανότητας του Ισοκράτη να χρησιμοποιεί στον κατάλληλο *καιρὸν* και για τον κατάλληλο στόχο αυτή τη γνώση. Επιβεβαιώνει δηλαδή τους στόχους της διδασκαλίας του. Μία δεύτερη λειτουργία, η οποία συνδέεται με την πρώτη, είναι η σύνδεση του Ισοκράτη με το κύρος και την αυθεντία του ποιητή. Η προσφορά ενός δώρου σε ένα βασιλιά τοποθετεί τον Ισοκράτη στο πλέγμα της *ξενίας* του ποιητή με τον πάτρωνα. Η σημαντικότερη όμως, σύμφωνα με τη δική μας

¹² Βλ. το άρθρο του Perlman (1964) 155-172.

¹³ Papillon (1998) 55 κ.ε.

¹⁴ Βλ. Forster (1912) 110 και Norlin τομ. I (1928) 40.

ερμηνεία, λειτουργία του χωρίου είναι ότι μέσω αυτού επισημαίνεται η σημασία της *φρονήσεως* στην ηθικοποίηση της *ἀρετῆς* στο έργο και στη σκέψη του Ισοκράτη. Γιατί στην πρώτη αυτή παράγραφο του λόγου απορρίπτεται ο πλούτος έναντι της *φρονήσεως* και έμμεσα απορρίπτονται τα διδάγματα της ποιήσεως, σε ένα λόγο μάλιστα ο οποίος φιλοδοξεί να απαντήσει στα ίδια ερωτήματα στα οποία απαντά περίπου παράλληλα χρονικά η πλατωνική *Πολιτεία* με την απόρριψη της ποιήσεως.

Ως προς το πρώτο σημείο, τους ρητορικούς στόχους δηλαδή της διδασκαλίας του Ισοκράτη, το χωρίο από τον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (13) (πβ. *Πανηγ.* (9) και *Ἐλ.* (11) για την σημασία του *καιροῦ*), όπου περιγράφεται η τεχνική που πιθανόν δίδασκε στους μαθητές του είναι ενδεικτικό. Η παράθεση του ομηρικού χωρίου αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα γνώσης του παρελθόντος και χρήσης του στο κατάλληλο πλαίσιο και *καιρὸν* και θυμίζει τη σχέση του Ισοκράτη με τους σοφούς ομηρικούς αγορητές.

Η χρήση του θεσμού της *ξενίας*¹⁵, ο οποίος είχε ήδη χρησιμοποιηθεί λογοτεχνικά από τους ποιητές, εξασφαλίζει ότι η εμπορική αξία της ανταλλαγής αγαθών και υπηρεσιών έχει σχετικά λίγη σπουδαιότητα, ότι δε θα υπάρχει φθόνος, ότι οι λόγοι που θα ειπωθούν θα είναι

¹⁵ *Ξενία* ή *ξενία* ήταν ο ελληνικός όρος για τον κοινωνικό θεσμό, τον οποίο οι ιστορικοί σήμερα σε απουσία ενός σύγχρονου παράλληλου, ονομάζουν *guest- friendship*, για τον θεσμό βλ. Finley (1956, ελλην. μετάφρ. 1966), Scott (1982) 1-19, Most (1985), Hermann (1989²), Konstan (1997), Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2012) 50-52. Στον κόσμο των ομηρικών ποιημάτων η *ξενία* ήταν ένας πολύ σημαντικός και σοβαρός θεσμός και έφερε μαζί του υποχρεώσεις και δικαιώματα τα οποία ήταν αδύνατο να αγνοηθούν, όπως φιλοξενία, προστασία και ανταλλαγή δώρων, βλ. Finley (1956, ελλην. μετάφρ. 1966) 123 κ.ε. Οι απαιτήσεις της *ξενίας*, όπως περιγράφονται στον ομηρικό έπη, οπωσδήποτε άσκησαν επιρροή, καθώς ο Όμηρος υπήρξε πάντοτε η βασική εκπαίδευση της Ελλάδας και οι αξίες και οι ιδέες που απεικονίζει επηρέασαν τον σχηματισμό και τη διαμόρφωση της ελληνικής σκέψης, βλ. Lacey (1968) 31-32. Και μεταγενέστερες πληροφορίες αποδεικνύουν την επιβίωση και διατήρηση του θεσμού της *ξενίας* στα κατοπινά χρόνια, πβ. Ηροδ. 1.29-30. Όπως σημειώνει ο Herman (1989²) 124, στο πλαίσιο της πόλεως ο θεσμός δημιούργησε ένα σημαντικό δίλημμα: όταν η πόλη βρισκόταν σε πόλεμο με μια άλλη πόλη, ήταν πιθανόν ο *ἀγαθός* να πολεμήσει με ένα ξένο-φίλο ή να βρεθεί αντιμέτωπος με κατηγορίες για προδοσία και να δικαστεί και να καταδικαστεί σε εξορία ή θάνατο. Σε αυτό το πλαίσιο ο Περικλής το 431 διαβεβαίωσε τους Αθηναίους ότι η *ξενία* που τον ένωνε με τον Αρχίδαμο της Σπάρτης δε θα έμπαινε εμπόδιο στα αθηναϊκά συμφέροντα (Θουκ. 2.13). Ο Ξενοφών ήθελε να γίνει ξένος του Κύρου και ο Σωκράτης τον προειδοποιεί ότι ίσως έτσι καταλήξει προδότης των συμπολιτών του (Ξεν. *Αναβ.* 3.1.4.). Ωστόσο, ο Herman (1989²) 124 έχει δείξει ότι παρόλο που το νέο πολιτικό πλαίσιο της πόλεως επιβλήθηκε επάνω στο παλαιό, δεν το διέλυσε. Και ακόμη και όταν η πόλις καθιερώθηκε ως ο κυρίαρχος τύπος οργάνωσης, τα δίκτυα της *ξενίας* ήταν ακόμη ισχυρά Herman. Κρυφά ή φανερά ο θεσμός της *ξενίας* συνέχιζε να ενώνει πολίτες της ίδιας πόλης, αλλά και εξακολουθούσε να αποτελεί έναν ισχυρό μηχανισμό συμμαχίας και στήριξης των μελών της ανώτερης τάξης που ανήκαν σε διαφορετικές πόλεις κατά τον 4^ο αιώνα.

αληθινοί και ταυτόχρονα εντάσσει τον Ισοκράτη, όπως τον ποιητή και τον πάτρωνα, σε συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο με κανόνες και υποχρεώσεις¹⁶. Σε αυτό το πλαίσιο, όπως η πινδαρική ωδή ονομάζεται *δῶρον* (Όλ. 5.3), ο Ισοκράτης ονομάζει και εκείνος τον λόγο του *δῶρον* και διεκδικεί σχέση *ξενίας* με τον παραλήπτη του (πβ. και Ηροδ. 1.69)¹⁷. Ιδιαίτερα άλλωστε η αρνητική αναφορά στο εμπόριο (*οὐ δόσιν, ἀλλ' ἐμπορίαν*) δείχνει ότι η παρουσίαση του λόγου ως *δώρου* σχετίζεται άμεσα με την ταυτότητα του Ισοκράτη ως *διδασκάλου* και *συμβούλου*. Η θεωρητική άρνηση του κέρδους και της εμπορίας από μέρους του Ισοκράτη και η ταύτιση του λόγου του με *δῶρον ξενίας* ανακαλεί τις αξίες της κοινωνίας στην οποία ανήκε και τις οποίες φέρει μαζί του ο θεσμός. Υπό αυτήν την οπτική πρέπει να ερμηνευθεί η χρήση λεξιλογίου *ξενίας* και *δώρου* από τον Ισοκράτη, η οποία δεν παρατηρείται άλλωστε μόνο στο προοίμιο *Πρὸς Νικοκλέα* (πβ. και *Πρὸς Νικοκλέα* (7), όπου λέγει *εἰ μὲν οὖν ἔσται τὸ δῶρον ἐξεργασθὲν ἄξιον τῆς ὑποθέσεως*) αλλά και αλλού στο έργο του. Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (40), υπονοεί την σχέση φιλίας και *ξενίας* που τον ενώνει με τον Νικοκλή. Στο προοίμιο του *Πρὸς Δημόνικον* ισχυρίζεται ότι ο λόγος αποστέλλεται ως απόδειξη της σχέσης *ξενίας* με τον πατέρα του Δημόνικου, στον *Βούσιριν* ονομάζει τον λόγο του *ἔρανον* (1) και στην επιστολή του προς τον Τιμόθεο επιμένει στη σχέση *ξενίας* που ενώνει τις δύο οικογένειες (7.1,10,13)¹⁸. Ο Ισοκράτης τονίζει τη σπουδαιότητα του θεσμού

¹⁶ Herman (1989²) 124.

¹⁷ Στην ομηρική κοινωνία η ανταλλαγή δώρων ήταν η βασική μέθοδος οργάνωσης αγαθών, κυκλοφορίας του πλούτου και δόμησης των κοινωνικών σχέσεων. Η λέξη *δῶρον* δεν πρέπει να παρερμηνεύεται, η προσφορά και η δωρεά ήταν μισή ενέργεια μια αμοιβαίας πράξης, ενώ η άλλη μισή ήταν η ανταπόδοση βλ. Finley (1956, ελλην. μετάφρ. 1966) 76 κε. Η ανάλυση του Mauss (1979) για τη λειτουργία του δώρου έχει χρησιμοποιηθεί ευρέως στην έρευνα και εφαρμοστεί στην ερμηνεία των κοινωνιών των σκοτεινών αιώνων και της λογοτεχνικής κοινωνίας που περιγράφεται στα ομηρικά έπη. Μελετητές όπως οι Finley, Donlan και Morris έχουν εφαρμόσει την θεωρία της ανταλλαγής δώρων σε ερμηνείες και αναλύσεις της πολιτικής και οικονομικής συμπεριφοράς που εμφανίζεται στα ομηρικά έπη, βλ. επίσης Jones (1999) 11-24.

¹⁸ Βλ. επίσης και *Αίγιν*. (5,18,22) και *Τραπεζ*. (43, 38). Η συνεχόμενη ανταλλαγή χάρις και η δημιουργία χρέους, η προσφορά και αποδοχή βοήθειας συντελούσαν στην ενίσχυση του δεσμού. Οι επιστολές του Ισοκράτη στα παιδιά του Ιάσονα (6.4) και στον Τιμόθεο (7.13) εντάσσονται σε αυτό το πλαίσιο. Ο πατέρας του Τιμόθεου, Κλέαρχος, ήταν μαθητής και *ξένος* του Ισοκράτη. Η αποξένωση του Ισοκράτη από τον Κλέαρχο αποδυνάμωσε τη σχέση τους αλλά μετά το θάνατο του Κλέαρχου - η σχέση *ξενίας* άλλωστε κληροδοτούνταν στις επόμενες γενιές - η *ξενία* των δύο οικογενειών ανανεώθηκε. Στο τέλος της επιστολής φανερώνεται η πρόθεση του Ισοκράτη να ανανεώσει την *ξενία* (*ἀνανεούμενος τὴν φιλίαν καὶ ξενίαν τὴν πρότερον ὑπάρχουσαν*) ανάμεσα στις δύο οικογένειες και εξυπηρετεί ως σύμβολον, απόδειξη ταυτότητας και δήλωση αποδοχής φιλίας (*σὲ δ' ἀποδέχομαι*). Αξίζει να δοθεί έμφαση στη χρήση του μέσο δυναμικού ρήματος (*ἀνανεούμενος*) που δηλώνει ανταγωνιστικές αξίες. Η μεγαλύτερη αποπληρωμή χρέους ήταν αυτή που γινόταν σε καταστάσεις

και στον *Παναθηναϊκὸ* όπου εξισώνει τη δολοφονία του ξείνου με την πατροκτονία ή τη μητροκτονία (121 πβ. *Πανηγ.* 152). Επομένως, η χρήση του λόγου ως *δώρου* δεν είναι τυχαία, αντίθετα δηλώνει την προσπάθεια του Ισοκράτη να μεταμορφώσει την οικονομική του σχέση¹⁹ με τους μαθητές του σε σχέση ξενίας και φιλίας, ούτως ώστε οι λόγοι του να λάβουν ένα αριστοκρατικό επιστέγασμα ξενίας απαλλαγμένο από την κατηγορία της εμπορίας²⁰.

Ο Ισοκράτης επιλέγει να παρουσιάσει τον λόγο του ως *δῶρον*, το οποίο εφόσον γίνει αποδεκτό είναι ένα μέσο για να αποκτήσει αυτός που το προσφέρει εξουσία επάνω σε αυτόν που το δέχεται, και παράλληλα να διακρίνει τον εαυτό του από τους υπόλοιπους διδασκάλους, υπονοώντας τους σοφιστές που πωλούν την τέχνη τους (Πλ. *Σοφισ.* 223c και *Ισοκ. Σοφ.* 4, *ἐπόλουν*)²¹. Η αναφορά στο χρυσό μπορεί να απηχεί και τη συνήθη, στον Πίνδαρο και ιδιαίτερα στο Θέογνη, σύγκριση του ορθού νου με το χρυσό που δείχνει την αξία του όταν δοκιμάζεται²². Όπως και ο χρυσός δοκιμάζεται, οι δύο ξένοι, ο ποιητής και ο νικητής, μέλη της αριστοκρατικής σχέσης ξενίας, έχουν δοκιμαστεί και έχουν αποδειχθεί άξιοι σαν πραγματικός χρυσός και το ίδιο άξια είναι και η ανταλλαγή μεταξύ τους²³. Όλο το χωρίο συνεπώς δημιουργεί ιδιαίτερες συνδηλώσεις, όσον αφορά το ήθος του ρήτορα, και στον λόγο εγγράφεται το κύρος της ποιήσεως και των αριστοκρατικών δεσμών της ξενίας.

Όμως η σημαντικότερη λειτουργία του ομηρικού χωρίου στο προοίμιο του *Πρὸς Νικοκλέα* είναι η ανάδειξη της υπεροχής της *φρονήσεως* του Ισοκράτη έναντι του πλούτου, αλλά και των διδαγμάτων των ποιητών. Ο Ισοκράτης εδώ χρησιμοποιεί ένα αρχαϊκό μοτίβο

μεγάλης ανάγκης και ονομαζόταν βοήθεια. Ο Ισοκράτης συμβουλεύει τον Δημόνικο να βοηθά στην κατάλληλη στιγμή (1.25) (πβ. *Αριστ. Πολιτ.* 2.1263b6 και *Ηρόδοτο* 1.20-22).

¹⁹ Από τον Έρμιππο (*Απ.* 64.3) *Mand.* τομ I 264 πληροφορούμαστε ότι ο Ισοκράτης έλαβε είκοσι τάλαντα αμοιβή για τη συγγραφή του λόγου: *Έρμιππος δέ φησιν ἐν τῷ περὶ τοῦ Ἰσοκράτους, παρατιθέμενος Ἐῶανδρόν τινα κατὰ τῶν σοφιστῶν εἰρηκότα, ὡς ὅτι λαβὼν εἴκοσι τάλαντα παρὰ τοῦ Νικοκλέους αὐτὸς ὁ Ἰσοκράτης, ἔπεμψεν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦτον, τελευτήσαντος τοῦ Εὐαγόρου, ὥσπερ καὶ τούτῳ βουλόμενος χρήσιμος γενέσθαι μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτήν.* Βλ. και [Πλουτ.] *Ηθ.* 838a, Φώτιος 487b5-8.

²⁰ Ford (1995) 45. Και ο Tell (2007) 268 υποστηρίζει ότι ανάμεσα στα ανταλλασσόμενα «είδη» ήταν και η σοφία και εντάσσει και τον Ισοκράτη μέσα στο πλέγμα της ξενίας-σοφίας και της ανταλλαγής ιδεών μεταξύ αριστοκρατών.

²¹ Για τη συμφωνία Ισοκράτη και Πλάτωνα σχετικά με την κατωτερότητα των τεχνιτών και των εμπόρων βλ. και Eucken (1983) 217 ο οποίος αναγνωρίζει εδώ το πρώτο σημείο της μετέπειτα ευδιάκριτης σχέσης ανάμεσα στον λόγο και στην Πλατωνική *Πολιτεία*.

²² Η σύγκριση αυτή απαντά στον Θέογνη (117-28, 415-18, 449-52, 499-502), στον Βακχυλίδη *απ.* 14.1-5, στον Πίνδαρο *Π.* 10, 67.

²³ Kurke (1991) 142-43.

για να το προσαρμόσει στους ρητορικούς και παιδευτικούς του στόχους. Ενώ δέχεται τον θεσμό της *ξενίας* και των υποχρεώσεων που δημιουργεί, αντιτίθεται σε μια σταθερή ελληνική αντίληψη. Εκτός από οποιαδήποτε υπαινικτική αναφορά στους σοφιστές²⁴, το ομηρικό χωρίο χρησιμοποιείται για να αντιπαρατεθεί ο ρήτορας στην παραδοσιακή οπτική του *δώρου* ως υλικού ανταλλάγματος και ένδειξης *τιμῆς* και την υπεροχή της *φρονήσεως* έναντι του πλούτου ή των άλλων εξωτερικών αγαθών. Οι άνθρωποι συνηθίζουν να προσφέρουν στους βασιλείς υλικό πλούτο για να αυξήσουν την *τιμὴν* των βασιλέων κυριολεκτικά. Δωρίζουν μάλιστα πλούτο, του οποίου είναι ενδεείς, απλώς αυξάνοντάς την και αναμένοντας σε αντάλλαγμα αύξηση της δική τους *τιμῆς*²⁵. Ο Ισοκράτης δωρίζει όμως τη *φρόνησιν* και τον πνευματικό του πλούτο, του οποίου μάλιστα ποτέ δε θα είναι ενδεής. Έτσι διαφοροποιείται η ανταλλαγή με απώτερο σκοπό τον πλουτισμό, που λαμβάνει την χροιά του εμπορίου. Η χρήση μάλιστα του *καπηλεύειν* ως περιφρονητική περίφραση²⁶ απηχεί τη συνήθη άποψη των *ἀγαθῶν* για αυτούς που πλούτισαν από το εμπόριο (καπηλεία) (πβ. και Πλ. *Νομ.* 930d)²⁷. Το *δῶρον ξενίης* που προσφέρει τώρα ο Ισοκράτης δεν ωφελεί τον ίδιο, γιατί δεν περιμένει, υποτίθεται, οικονομικό αντάλλαγμα, αλλά αντίθετα, ταυτίζεται με τη *φρόνησιν*, για την οποία μιλά και στο προοίμιο του *Πανηγυρικοῦ*, και φέρνει όφελος σε όλη την πόλη. Δωρίζοντας στο βασιλιά έναν λόγο υποθηκών για να βασιλεύσει καλά την πόλη, ο Ισοκράτης ωφελεί

²⁴ Με τη χρήση της φράσης *τεχνικώτερον αὐτὰ πωλοῦντες τῶν ὁμολογούντων καπηλεύειν* βλ. Usher (1990) 202.

²⁵ Και ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι το *δῶρον* είναι ταυτόχρονα και μια παροχή (*κτῆμα*) και την ίδια στιγμή σημαδι *τιμῆς* (*Ρητ.* 1361a37-39). Στη σχέση αυτή που δημιουργείται ο ευεργετών φυσικά αναμένει από τον ευεργετούμενο την ανταπόδοση *ξενίης*. Γιατί μια ευεργεσία αποτελεί χρέος που πρέπει με κάθε κόστος να ξεπληρωθεί, η ιδέα ότι η καλή πράξη αποτελεί μόνη της αυτοσκοπό δεν υπάρχει στην αρχαία ελληνική σκέψη, η οποία δεν αναγνωρίζει αλτρουιστικά κίνητρα. Η ευεργεσία βάζει τον ευεργετούμενο σε θέση υποτέλειας και χρέους και ανταπόδοσης της υπηρεσίας (πβ. Ξενοφ. *Άγησ.* 4.4). Ένα από τα ηθικά παραγγέλματα που αποδίδονται στον Κλεόβουλο από τη Λίνδο, έναν από τους Επτά Σοφούς (Διογ. Λαέρτιος 1.91) *ἔλεγέ τε τὸν φίλον δεῖν εὐεργετεῖν, ὅπως μᾶλλον ἢ φίλος· τὸν δὲ ἐχθρὸν φίλον ποιεῖν*. Το πρώτο μέρος εντάσσεται στην παραδοσιακή αρχή *φίλους ὠφελεῖν*, ενώ το δεύτερο στην αντίληψη ότι με την ευεργεσία αποκτά κάποιος φίλιες, αντίληψη η οποία στον *Ἐπιτάφιο* χαρακτηρίζει την *ἀρετὴ* της πόλης (2.40) βλ. Περυσινάκης (2012) 52. Την ίδια αντίληψη, ότι δηλαδή με την ευεργεσία οι εχθροί γίνονται φίλοι και ότι οι Αθηναίοι πρέπει να αποκτούν φίλους ευεργετώντας, ώστε να περιμένουν και την ανταπόδοση και την εξόφληση του χρέους, αναπτύσσει ο Ισοκράτης στον *Περὶ Εἰρήνης*.

²⁶ Kurke (1989) 540, 543-44, για τη χρήση του *καπηλεύειν* στο Θεόγνη βλ. Περυσινάκης (2012) 450.

²⁷ Και ο Ησίοδος ψέγει τη συμπεριφορά του εμπόρου που προσπαθεί να κερδίσει περισσότερα χρήματα (*Ἔργα* 632, 686).

ολόκληρη την κοινότητα. Απορρίπτεται έτσι ένα παραδοσιακό συστατικό της *ἀρετῆς*, ο υλικός πλούτος²⁸, έναντι της *φρονήσεως*²⁹.

Ο Ισοκράτης αποκαλεί τον λόγο του *καλλίστην δωρεὰν καὶ χρησιμωτάτην* (2), διότι, καθώς έργο του ηγεμόνος είναι να διοικεί την πόλιν αλλά και τα του οίκου του άριστα (όπως διδάσκει και ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο), το καλύτερο δώρο που θα μπορούσε να του προσφερθεί είναι οι τρόποι για να διοικεί καλύτερα τη χώρα του. Οι προσδιορισμοί *καλλίστην* και *χρησιμωτάτην* υπενθυμίζουν ότι στην ισοκρατική παιδεία το *άγαθόν* ταυτίζεται πάντοτε με το *χρήσιμον*.

Στη συνέχεια του προοιμίου ο Ισοκράτης συγκρίνει την παιδεία που προσφέρεται στους απλούς πολίτες με αυτήν που προσφέρεται στους βασιλείς και υποστηρίζει ότι οι πολίτες έχουν πολύ περισσότερες πηγές που συντελούν στην εκπαίδευσή τους:

Τοὺς μὲν γὰρ ἰδιώτας ἐστὶ πολλὰ τὰ παιδεύοντα, μάλιστα μὲν τὸ μὴ τρυφᾶν, ἀλλ' ἀναγκάζεσθαι περὶ τοῦ βίου καθ' ἑκάστην βουλευέσθαι τὴν ἡμέραν, ἔπειθ' οἱ νόμοι, καθ' οὓς ἕκαστοι πολιτευόμενοι τυγχάνουσιν, ἔτι δ' ἡ παρρησία καὶ τὸ φανερώς ἐξεῖναι τοῖς τε φίλοις ἐπιπλῆξαι καὶ τοῖς ἐχθροῖς ἐπιθέσθαι ταῖς ἀλλήλων ἀμαρτίαις· πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῶν ποιητῶν τινες τῶν προγεγενημένων ὑποθήκας ὡς χρῆ ζῆν καταλελοίπασιν ὥστ' ἐξ ἀπάντων τούτων εἰκὸς αὐτοὺς βελτίους γίγνεσθαι (2 - 3).

Μετάφραση:

«Οι απλοί πολίτες μορφώνονται με πολλά πράγματα. Κυρίως, επειδή δε ζουν μέσα στις απολαύσεις, αλλά αναγκάζονται κάθε μέρα να φροντίζουν για τον βιοπορισμό τους, έπειτα

²⁸Ο Ισοκράτης φυσικά δεν επιχειρηματολογεί υπέρ μιας πλήρους απόρριψης του πλούτου και των υλικών αγαθών. Αντιθέτως, αυτά θεωρούνται αυτονόητα για τον *καλὸν κάγαθόν*. Στο προοίμιο της *Ἑλένης* μάλιστα, επιτιθέμενος, όπως σημειώνει ο Jaeger τομ. III (ελλην. μετάφρ. 1968) 413, σημ. 39 στους σωκρατικούς και υπαινισσόμενος την περίφημη *πενία* τους, παρατηρεί ότι: *Τοσοῦτον δ' ἐπιδεδωκέναι πεποιήκασι τὸ ψευδολογεῖν, ὥστ' ἤδη τινές ὀρῶντες τούτους ἐκ τῶν τοιούτων ὠφελουμένους τολμῶσι γράφειν, ὡς ἔστιν ὁ τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος ζηλωτότερος ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων* (8). Επίσης, όταν λίγο παρακάτω στο προοίμιο του *Πρὸς Νικοκλέα* (4) αναρωτιέται αν είναι προτιμότερο να ζει κανείς ως απλός πολίτης ή ως τύραννος, στο πρώτο μέρος της σύγκρισης το *ἐπιεικῶς* υποδηλώνει ότι δεν τίθεται θέμα απόλυτης απόρριψης του πλούτου αλλά μόνο του υπερβολικού πλούτου.

²⁹Και ο Πλάτων στους *Νόμους* με τη φράση *πᾶς γὰρ ὁ τ' ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος* (728a) σκόπιμα παραπέμπει στα λόγια του Αχιλλέα στο ένατο βιβλίο της *Ἰλιάδας* *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὄσα φασὶν Ἴλιον ἐκτῆσθαι εὖ ναιόμενον πτολίεθρον* (9.401) όπου απορρίπτεται η ηρωική αρετή έναντι του πλούτου και η κορυφαία συμπεριφορά του Αχιλλέα μεταφέρεται στην περιοχὴ της ηθικῆς αρετῆς, βλ. Περυσινάκης (2006) 83.

με τους νόμους, με τους οποίους ζει ο κάθε πολίτης, έπειτα είναι η ελευθερία λόγου και η δυνατότητα των φίλων να ασκούν κριτική και των εχθρών να επιτίθενται ο ένας εναντίον του άλλου για τα λάθη τους. Εκτός από όλα αυτά, κάποιοι από τους ποιητές που έζησαν παλαιότερα, έχουν αφήσει στους ανθρώπους συμβουλές για το πώς πρέπει να ζουν. Από όλα αυτά οι πολίτες γίνονται καλύτεροι».

Ο Ισοκράτης διακρίνει την εκπαίδευση των απλών πολιτών και των *ἀγαθῶν*. Οι απλοί πολίτες (*ιδιώτας*) δεν μπορούν να μετέχουν της παιδείας που προσφέρει ο Ισοκράτης στον Νικοκλή³⁰, αλλά εκπαιδεύονται από τους νόμους, τους θεσμούς της πόλεως και από τη συλλογική σοφία που μεταδίδεται μέσω των διδαγμάτων των ποιητών³¹. Παρόμοια αναφορά στην εκπαίδευση του πλήθους κάνει και ο Πλάτων στην *Πολιτεία* (492-493) και διακρίνει δύο συστήματα εκπαιδευσεως, ένα ιδιωτικό και ένα δημόσιο. Στο πρώτο διδάσκουν αληθινοί φιλόσοφοι, όπως ο Σωκράτης, ενώ στο δεύτερο οι σοφιστές οι οποίοι διδάσκουν στην αγορά, στα θέατρα και στα δικαστήρια τις γνώμες των πολλών και αυτό το ονομάζουν *σοφία* (493b8-9). Η πλατωνική κριτική φυσικά είναι καθ' όλα αρνητική και εχθρική από αυτήν του Ισοκράτη και καταλήγει στην ανάγκη της απομάκρυνσης του *φιλοσόφου* από τα κοινά και την πολιτική (496)³². Ο Ισοκράτης, αντίθετα, δεν ασκεί δριμεία κριτική στον τρόπο που εκπαιδεύεται το πλήθος, αλλά τονίζει την ανάγκη καλύτερης εκπαίδευσης των βασιλέων. Και εδώ μπορούμε να υπενθυμίσουμε τον ισχυρισμό του ότι διδάσκει *την ἀρετήν και τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην* (*Ἄντιδ.* 84) ως απάντηση στην πλατωνική κριτική για τις γνώμες των πολλών.

Ο Ισοκράτης αναγνωρίζει τους νόμους και τα διδάγματα των ποιητών ως το περιεχόμενο εκπαίδευσης των πολιτών. Ειδικά η αναφορά στους νόμους και στην *παρρησία* επιβεβαιώνει ότι ο Ισοκράτης προσπαθεί να ισορροπήσει ρητορικά ανάμεσα στο

³⁰ Ο Ισοκράτης προσπάθησε να διδάξει τους μαθητές του πώς να επιτύχουν ως πολιτικοί και οικονομικοί παράγοντες. Απευθυνόταν στους γόνους των καλών οικογενειών, οι οποίοι είχαν πλούτο και οικονομικο-πολιτικές διασυνδέσεις καθώς και δημόσια αναγνώριση. Για να ενισχύσει τα προσόντα τους ο Ισοκράτης προσεκτικά καλλιέργησε μια αίσθηση ελιτισμού και τους δίδαξε να εργάζονται μαζί ως μια δυναμική elite η οποία θα ασκούσε έλεγχο στα δικαστήρια και στη νομοθεσία. Αρκετοί μαθητές του κατείχαν θέσεις στρατηγικής σημασίας και εξουσίας: Ο Τιμόθεος ήταν στρατηγός, ο Ονήτωρ, ο Φιλωνίδης και ο Κάλλιππος στα δικαστήρια και στη διπλωματία και ο Ανδροτίων στο συμβούλιο και στην Εκκλησία. βλ. Rowe (2002) 149-162 και Wilcox (1943) 113-133. Ο Harding (1973) 137-149 έχει αμφισβητήσει την άποψη ότι η σχολή του Ισοκράτη είχε ως στόχο τη διδασκαλία συντηρητικών πολιτικών με βασικό του επιχείρημα ότι πολλοί από τους γνωστούς μαθητές του Ισοκράτη επέτυχαν σε άλλους τομείς.

³¹ Οι *ἀγαθοί* διδάσκονταν πολιτική *ἀρετή* από τους σοφιστές και από τους φιλοσόφους (πβ. *Πρωταγόρας*).

³² Για τη σύγκριση των εκπαιδευτικών συστημάτων του Πλάτωνα και του Ισοκράτη βλ. Morgan (2004) 130.

δημοκρατικό ήθος και σε ένα λόγο που απευθύνεται σε ένα μονάρχη. Υπονοεί την προτροπή να κυβερνήσει ο Νικοκλής το βασίλειό του ως ελληνική πόλη - κράτος³³ και βεβαιώνει ότι ο λόγος δεν αποτελεί απόδειξη της προτίμησης του Ισοκράτη για το μοναρχικό πολίτευμα³⁴. Άλλωστε ο ίδιος ο Ισοκράτης χρησιμοποίησε τις παραγράφους 14-39 από τον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα* στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (73) για να επιβεβαιώσει την πίστη του δημοκρατία. Υποστηρίζει μάλιστα εκεί ότι απευθύνεται στον νεαρό Κύπριο βασιλιά ελεύθερα και όπως θα άξιζε στην Αθήνα, καθώς ενδιαφέρεται περισσότερο για το συμφέρον του *δήμου* (*Ἀντιδ.* 70) και οι συμβουλές του θα έχουν διπλό όφελος, τόσο για τον ηγεμόνα όσο και για τους πολίτες³⁵. Και στην επιστολή του προς τα παιδιά του Ιάσονα δηλώνει ρητά ότι δεν προτιμά το μοναρχικό πολίτευμα (*Ἐπιστ.* 6.11).

Ο Jaeger αναγνωρίζει ως στόχο της εσωτερικής συγκρότησης του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα* την ανάδειξη της ισοκρατικής θεωρίας περί ηγεμόνος θίγοντας τις παραδοσιακές ιδιότητες του τυράννου και μετατρέποντάς τις σε ένα νέο ιδεώδες που δεσμεύεται και από ηθικούς κανόνες³⁶. Το χωρίο λοιπόν που αναφέρεται στην υπακοή στους νόμους αποτελεί μια επιπλέον ένδειξη ότι ο λόγος δεν πρέπει να λαμβάνεται ως απόδειξη της προτίμησης του Ισοκράτη για το μοναρχικό πολίτευμα, αλλά περισσότερο ως λόγος που φανερώνει τις απόψεις του *περὶ ἠθῶν* και ηθικών αξιών. Επιπλέον, η αναφορά στην *παρρησία* των απλών πολιτών ίσως υπονοεί την έλλειψη παρρησίας όσον αφορά τους βασιλείς, ένα θέμα που φαίνεται να τον απασχολεί και στην επιστολή *Πρὸς Ἀντίπατρον*, όπου αφιερώνει δύο παραγράφους αναπτύσσοντας την ιδέα ότι οι ηγεμόνες πρέπει να τιμούν εκείνους που τους συμβουλεύουν με *παρρησίαν* και όχι προς *χάριν* (*Ἐπιστ.* 4.5-7).

Ο άλλος τρόπος εκπαίδευσης των πολιτών, η ιδέα δηλαδή ότι με την υπακοή τους στις συμβουλές των παλαιών ποιητών, οι πολίτες μπορούν να γίνουν *βελτίονες*, εντάσσεται στο θέμα του ρόλου και της δύναμης της ποιητικής παράδοσης στην ηθική διαπαιδαγώγηση των Ελλήνων. Στον 4^ο αιώνα φυσικά ο πεζός λόγος ανταγωνίζεται με τον ποιητικό για την

³³ Η υπακοή στους νόμους αντί για την υπακοή στις επιθυμίες ενός μονάρχη ήταν βασικό χαρακτηριστικό της ελληνικής κοινωνίας μετά την πτώση των τυράννων βλ. Usher (1990) 203.

³⁴ Οι Maureen/Long (1993) 310 υποστηρίζουν ότι στην παράγραφο 9 φαίνεται ότι ο Ισοκράτης θεωρεί το μοναρχικό καθεστώς από τη φύση του περισσότερο κατάλληλο να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα των πολιτών.

³⁵ Η Bearzot (1980) 113-131, πβ. ελλην. μετάφρ. (2003) 309-341 ερμηνεύει την παράθεση αυτή του λόγου ως πρόθεση του Ισοκράτη να εγγυηθεί την αφοσίωσή του στη δημοκρατία, όπως δείχνει προπάντων η φράση *τῆς πόλεως ἄξίως*, που αποτελεί μία πραγματική αντίδραση στην προσπάθεια να τον θέσουν πολιτικά στο περιθώριο, κατηγορώντας τον ως ξένο προς τη δημοκρατική πνευματική παράδοση.

³⁶ Jaeger τομ. III (ελλην. μετάφρ. 1968) 172, 178 και *passim*.

έκφραση της πολιτιστικής και πολιτικής ταυτότητας, αλλά η ποιητική παράδοση εξακολουθεί να ασκεί επιρροή στην ηθική σκέψη. Το έπος ειδικά αποτελεί την πηγή για την εκπαίδευση των νέων επιτρέποντας στις ηρωικές αξίες να ασκούν επιρροή στην ηθική τους. Ο Ισοκράτης επισημαίνει, ότι ενώ οι νόμοι και οι ποιητές χρησιμεύουν για την εκπαίδευση των πολιτών, για τους βασιλείς δεν υπάρχει τίποτε ανάλογο:

τοῖς δὲ τυράννοις οὐδὲν ὑπάρχει τοιοῦτον, ἀλλ' οὐς ἔδει παιδεύεσθαι μᾶλλον τῶν ἄλλων, ἐπειδὴν εἰς τὴν ἀρχὴν καταστῶσιν, ἀνουθέτητοι διατελοῦσιν· οἱ μὲν γὰρ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων αὐτοῖς οὐ πλησιάζουσιν, οἱ δὲ συνόντες πρὸς χάριν ὀμιλοῦσιν. Καὶ γὰρ τοὶ κύριοι γιγνώμενοι καὶ χρημάτων πλείστων καὶ πραγμάτων μεγίστων, διὰ τὸ μὴ καλῶς χρῆσθαι ταύταις ταῖς ἀφορμαῖς πεποιήκασιν ὥστε πολλοὺς ἀμφισβητεῖν, πότερόν ἐστιν ἄξιον ἐλέσθαι τὸν βίον τὸν τῶν ἰδιωτευόντων μὲν, ἐπιεικῶς δὲ πραττόντων, ἢ τὸν τῶν τυραννευόντων (4).

Μετάφραση:

«Στους βασιλείς δεν υπάρχει αυτή η δυνατότητα όμως. Αντίθετα, ενώ εκείνοι έπρεπε να εκπαιδεύονται περισσότερο από τους άλλους, από την στιγμή που αποκτούν την εξουσία, ζουν χωρίς νοθεσίες. Γιατί οι περισσότεροι άνθρωποι δεν τους πλησιάζουν και όσοι έρχονται κοντά τους, τους πλησιάζουν μόνο να αποκτήσουν την εύνοιά τους. Πράγματι, αν και αποκτούν μεγάλο πλούτο και ισχύ, επειδή δεν ξέρουν να χρησιμοποιήσουν σωστά αυτά τα μέσα, έχουν συντελέσει ώστε πολλοί να αμφιβάλλουν και να αναρωτιούνται, αν αξίζει να επιλέξει κανείς τη ζωή των απλών πολιτών που ζουν πλούσια ή τη ζωή των βασιλέων».

Οι τύραννοι³⁷, αν και έπρεπε να εκπαιδεύονται καλύτερα από όλους, δε νοθετώνται από κανένα³⁸. Η διαφοροποίηση που κάνει ο Ισοκράτης ανάμεσα στους απλούς πολίτες που

³⁷ Ο *τύραννος*, η *τυραννίς* και το *τυραννεῖν* μπορούν να έχουν και αρνητική σημασία (*Πανηγ.* 80, 106, *Εἰρ.* 89, 91, 123, 142, *Ἐπιστ.* 7.6) αλλά συχνότερα έχουν θετική ή ουδέτερη σημασία, κυρίως στους τρεις κυπριακούς λόγους, βλ. Alexiou (2010) 113. Διαφοροποιεί το *τυραννικῶς* από το *ἡγεμονικῶς* (*Φιλ.* 154), το *τυραννεῖν* από το *ἄρχειν* (*Εἰρ.* 91) και στην *Ἐπιστ.* 7.6 το *τυραννικῶς* συνδέεται με τη χρήση βίας και την απέχθεια. Συχνά ωστόσο χρησιμοποιεί τον όρο *τύραννος* αντί του *βασιλεὺς* αδιάκριτα, βλ. και *Schol.* (I. 237) Mandilaras τομ. I 29 και Eucken (1983) 219-220 ο οποίος επισημαίνει ότι ο Ισοκράτης, σχετικά με τη διάκριση των πολιτευμάτων χρησιμοποιεί καθομιλουμένη γλώσσα, ίδια με της τραγωδίας και του Ηροδότου, σε αντίθεση με την πλατωνική διάκριση τυράννου - βασιλέως. Και ο Ξενοφών στα *Απομνημονεύματα* (4.6.12) αναφέρει ότι ο Σωκράτης διέκρινε την *βασιλείαν* από την *τυραννία*, *τὴν μὲν γὰρ ἐκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἠγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιο, τυραννίδα*. Και ο Πίνδαρος στις ᾠδές του προς τον Ιέρωνα τον αποκαλεί τύραννο και βασιλέα (*Ὀλ.* 1.23, *Π.* 1.60, 3.70, 3.85) αλλά στον *Π.* 11.53 σε διαφορετικό πολιτικό πλαίσιο εκφράζει την αντίθεσή του στο τυραννικό καθεστώς βλ. και

νουθετούνται και στον βασιλιά που μένει ανουθέτητος είναι φυσικά ρητορική για να αναδείξει την αξία του λογού του. Με τον ίδιο τρόπο που ήταν δυνατόν να εκπαιδευθεί ο απλός πολίτης, ήταν δυνατό να εκπαιδευθεί και ο βασιλιάς, τόσο με τη γνώση των υπαρχόντων και κληρονομημένων νόμων και θεσμών όσο και με τα διδάγματα των ποιητών. Είναι προφανές ότι ο Ισοκράτης δεν κάνει αυτόν τον διαχωρισμό επειδή πιστεύει πραγματικά ότι οι βασιλείς δεν εκπαιδεύονται, αλλά, αντίθετα, επειδή επιθυμεί να τονίσει με έμφαση τη δική του συνεισφορά και κυρίως τον δικό του νεωτερισμό που απαντά σε αυτά που μέχρι τώρα ήταν *παραλελειμμένα* (8)³⁹. Οι νόμοι και τα διδάγματα των ποιητών, τα οποία σαφώς και γνωρίζει ο βασιλιάς, δεν είναι αρκετά, αλλά για την ορθή βασιλεία απαιτείται, όπως θα δείξει με τον λόγο του, η *φρόνησις* του *άγαθοῦ* διδασκάλου και συμβούλου. Για να τονιστεί μάλιστα η αναγκαιότητα των υποθηκών του, ο Ισοκράτης στη συνέχεια (4-6) περιγράφει τις ελλείψεις των βασιλέων, οι οποίοι, επειδή τους λείπει η κατάλληλη παιδεία δε γνωρίζουν πώς να χρησιμοποιούν τον πλούτο και την ισχύ τους και υποπίπτουν σε σφάλματα, ώστε πολλοί αμφιβάλλουν ποιος βίος είναι προτιμότερος, του απλού ιδιώτη ή του βασιλιά⁴⁰.

Η άποψη ότι οι βασιλείς δε γνωρίζουν την ορθή χρήση του πλούτου και της ισχύος αποτελεί μια ιδέα με παραδοσιακό υπόβαθρο. Ο Πίνδαρος και ο Βακχυλίδης επαινούν τον πλούτο των *άγαθών* και υποδεικνύουν τον τρόπο ορθής χρήσης του, όταν οι *άγαθοι* έχουν αρχίσει να παρακμάζουν ή να τον ξοδεύουν άσκοπα⁴¹. Στις ελεγείες του Θέογνη διατυπώνεται συχνά παρόμοια άποψη, ωστόσο το πλαίσιο είναι ταξικό, εκείνοι που ήταν πριν *κακοί* και τώρα πλούσιοι, έχουν δηλαδή αποκτήσει μια ιδιότητα του *άγαθοῦ*, δε γνωρίζουν πώς να χρησιμοποιήσουν τον πλούτο τους (683-86)⁴². Η έμφαση που δίνεται τώρα από τον Ισοκράτη δεν είναι ταξική ή κοινωνική, είναι δεδομένο ότι απευθύνεται σε *άγαθό*, αλλά αφορά τη *φρόνησιν* και την *έλλειψή* της. Η *φρόνησις*, που χρησιμοποιείται για να

Andrews (1974⁸) 23-4. Η θετική πάντως χρήση του όρου, όπως παρατηρεί ο Alexiou (2010) 113 συνδέεται με την προβολή της μοναρχικής ιδεολογίας στις αρχές του 4^{ου} αιώνα π.Χ.

³⁸ Παρόμοια ιδέα εκφράζει και ο Πλάτων στον *Γοργία* 470e. Ο Jaeger τομ. III (ελλην. μετάφρ. 1968) 91 θεωρεί ότι ο Ισοκράτης απηχεί αυτό το χωρίο. Ο Usher (1990) 203 παραπέμπει σε ανάλογες ιδέες στον *Θεαίτητο* (174e) και στον *Σοφιστή* (230 d-e).

³⁹ Βλ. και σσ. 142 κ.ε.

⁴⁰ Ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί εδώ τη φράση *έλέσθαι τὸν βίον* που χρησιμοποιεί και ο Πλάτων (617e, 620a, 620d).

⁴¹ Περυσινάκης (2012) 422.

⁴² Πβ. και Θέογνη 318-322 και σχόλιο *Πρὸς Νικοκλέα* 30. Για την ανάλυση της ελεγείας βλ. Περυσινάκης (2012) 458.

ηθικοποιηθούν οι απαιτήσεις της *ἀρετῆς*, θα οδηγήσει τον Νικοκλή στην ορθή χρήση του πλούτου. Η *γνώμη* του Ισοκράτη όσον αφορά την αυτό το ζήτημα δίδεται στο τμήμα των *ὑποθηκῶν* όπου συμβουλεύει τον Νικοκλή όσον αφορά τη χρήση του πλούτου με τα εξής (19):

Οἶκει τὴν πόλιν ὁμοίως ὥσπερ τὸν πατρῶον οἶκον ταῖς μὲν κατασκευαῖς λαμπρῶς καὶ βασιλικῶς, ταῖς δὲ πράξεσιν ἀκριβῶς, ἴν' εὐδοκιμῆς ἅμα καὶ διαρκῆς. Τὴν μεγαλοπρέπειαν ἐπιδείκνυσο μὴδ' ἐν μιᾷ τῶν πολυτελειῶν τῶν εὐθὺς ἀφανιζομένων, ἀλλ' ἐν τε τοῖς προειρημένοις καὶ τῷ κάλλει τῶν κτημάτων καὶ ταῖς τῶν φίλων εὐεργεσίαις· τὰ γὰρ τοιαῦτα τῶν ἀναλωμάτων αὐτῷ τε σοὶ παραμενεῖ καὶ τοῖς ἐπιγιγνομένοις πλείονος ἄξια τῶν δεδαπανημένων καταλείψεις.

Μετάφραση:

«Να διοικεῖς τὴν πόλη ὅπως τὸν οἶκο σου, να δείχνεις δηλαδή γενναιοδωρία και βασιλικούς τρόπους στις κατασκευές, ἀλλά στις πράξεις σου να εἶσαι φειδωλός, ὥστε να ἔχεις καλή φήμη και διάρκεια. Να επιδεικνύεις τὴν μεγαλοπρέπειά σου ὄχι με πολυτέλειες που ἀμέσως εξαφανίζονται ἀλλά με ὅσα ἔχω προαναφέρει, δηλαδή με τὴν ομορφιά των ἀποκτημάτων και με τις εὐεργεσίες των φίλων. Διότι αυτές οι δαπάνες θα παραμείνουν μαζί σου, ὅσο ζεις, και θα τις αφήσεις κληρονομιά μεγαλύτερης ἀξίας ἀπὸ ὅσα ξόδεψες».

Ο Ισοκράτης ἐδῶ ἐπαινεῖ τὴν ορθή χρήση του πλούτου με κριτήριο τὴν παροχή προς τὸ κοινό ὄφελος. Η λέξη *μεγαλοπρέπεια*, ὡς ἀριστοκρατική ἀρετή, εἶναι πολὺ σημαντική γιατί ἐρμηνεύει τις ἀξίες που προκρίνει ἐδῶ ο Ισοκράτης. Για τὴν *μεγαλοπρέπεια* μιλά ο Ἀριστοτέλης στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1122a 18-23, 1122b 19-23, 1123a 1-9) και τὴν ὀρίζει ὡς εξής: *δοκεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ περὶ χρήματά τις ἀρετὴ εἶναι· οὐχ ὥσπερ δ' ἡ ἐλευθεριότης διατείνει περὶ πάσας τὰς ἐν χρήμασι πράξεις, ἀλλὰ περὶ τὰς δαπανηρὰς μόνον· ἐν τούτοις δ' ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει* συνδέοντάς τὴν με δαπάνες ἀξίες *τιμῆς*, ὅπως αυτές που σχετίζονται με τὴ θρησκευτική λατρεία, με τὴν προσφορά στην πόλη, με τὴν ἀνταλλαγὴ δῶρων και σε κάθε περίπτωση με κάθε χρηματική εἰσφορά που σχετίζεται με τὴν εὐεργεσία και τὸ κοινό καλό. Ο Ισοκράτης με τὴν ὁμωνυμία του *οἶκει τὴν πόλιν ὁμοίως ὥσπερ τὸν πατρῶον οἶκον* μεταφέρει τὴ συμπεριφορά του *ἀγαθοῦ* ἀπὸ τὸν *οἶκο* του στην πόλη⁴³. Αυτό εἶναι ἄλλωστε ἀπαιτούμενο του πολιτικού συνθήματος τῆς *εὐβουλίας*, τὸ μάθημα που δίδασκε ο Πρωταγόρας και τὸ μάθημα που διδάσκει ο Ισοκράτης. Οι κατασκευές και κάθε τι

⁴³Παρόμοια και στον Ηρόδοτο (5.28-29) οι *καταρτιστῆρες*, ἄνδρες *ἄριστοι*, ἐπιμελοῦνται τα δημόσια ὅπως τα *σφέτερα*.

στο οποίο δαπανώνται χρήματα πρέπει έχει κάλλος, που ταιριάζει πάντα στον *ἀγαθόν*, αλλά ταυτόχρονα να έχει διάρκεια, για να ωφελεί το σύνολο και οπωσδήποτε κάθε δαπάνη πρέπει να έχει ως στόχο το πρώτο μέρος της παραδοσιακής ιδέας *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. Αυτή η χρήση του πλούτου είναι ανάλογη με εκείνη που περιγράφει ο Πίνδαρος (N. 1.31-2). Ο πλούτος σύμφωνα με τις αρχαϊκές ηθικές αξίες χρησιμοποιείται για να επιβεβαιώσει την *ἀρετὴ* του *ἀγαθοῦ* και να επεκτείνει την *ἀρετὴ* του *οἴκου* του και των φίλων του. Αυτό δεν μπορεί να καταδικαστεί αποτελεσματικά με όρους της παραδοσιακής *ἀρετῆς* αλλά μπορεί να ενταχθεί στο πλαίσιο της πόλεως και να ισχυριστεί ο Ισοκράτης ότι ο στόχος της *ἀρετῆς* του βασιλιά πρέπει να είναι η ευημερία της πόλεως, σαν να ήταν η πόλη ο ίδιος ο βασιλικός *οἶκος*. Και επειδή, σύμφωνα πάλι με τις παραδοσιακές αξίες, αυτή η ρητορική δε θα είχε πιθανότητες επιτυχίας χωρίς να επιβεβαιώνεται από κριτήρια *ἀρετῆς*, ο Ισοκράτης προσθέτει ότι μια τέτοια πολιτική συμπεριφορά θα οδηγήσει σε καλή φήμη του βασιλιά και διάρκεια της βασιλείας του (*ἴν' εὐδοκιμῆς ἅμα καὶ διαρκῆς*). Συνεπώς η *φρόνησις* του βασιλιά θα τον οδηγήσει στην ορθή χρήση του πλούτου για το κοινό όφελος, που είναι ιδέα συνεργατική, αλλά το κίνητρο για να την επιλέξει ο Νικοκλής παραμένει ανταγωνιστικό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τη ρητορική της *ἀρετῆς*, αλλά με ηθικές προϋποθέσεις. Και ο Πλάτων στον *Γοργία* (470d-471c) στο διάλογο μεταξύ Σωκράτη και Πώλου για τον Αρχέλαο της Μακεδονίας αμφιβάλλει για την ευδαιμονία του και αρνείται τη βεβαιότητα της ευδαιμονίας ακόμη και για τον ίδιο τον βασιλιά της Περσίας, αν δεν είναι δίκαιος και πεπαιδευμένος.

Στη συνέχεια του προοιμίου, στο τμήμα στο οποίο περιγράφονται τα σφάλματα τα οποία διαπράττουν οι ανουθέτητοι βασιλείς, ο Ισοκράτης παρατηρεί ότι εξαιτίας αυτών των σφαλμάτων και των συνέπειών τους, συχνά αμφισβητείται, αν είναι προτιμότερη η ζωή των απλών ιδιωτών από την ζωή των βασιλέων (4). Εδώ ο Ισοκράτης, διακρίνοντας *τὸν βίον τὸν τῶν ἰδιωτευόντων μὲν, ἐπιεικῶς δὲ πραττόντων* από τον βίο *τῶν τυραννευόντων*, είναι πιθανό να αναφέρεται σε μια συμπεριφορά όμοια με αυτή που περιγράφει ο Ηρόδοτος με τη διαλογική σκηνή του Κροίσου και του Σόλωνα όπου ο Κροίσος υποβάλλει στον Σόλωνα το ερώτημα *εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον* και ο Σόλων ονομάζει *ὀλβιώτατον* τον Τέλλον τον Αθηναίο, ο οποίος ήταν πλούσιος, είχε γιους *καλοὺς κάγαθούς*, πέθανε *κάλλιστα* και η πόλη του *εὖ ἤκει* (1.30). Οι αξίες επίσης με βάση τις οποίες κρίνονται *ὀλβιοι* ο Κλέοβης και ο Βίτων στο δεύτερο μέρος του διαλόγου είναι παρόμοιες, είχαν αρκετή περιουσία (*βίος ἀρκέων ὑπῆν*), σωματική ρώμη, ευσέβεια, καλό θάνατο και τιμές από τους συμπολίτες τους. Η φράση *ἐπιεικῶς δὲ πραττόντων* στον Ισοκράτη αναλογεί στο ηροδότειο *βίος ἀρκέων ὑπῆν* και δηλώνει ότι δεν απορρίπτονται οι τιμές, ο πλούτος και η δύναμη έναντι μιας ήσυχης

συνείδησης, αλλά η υπερβολή και η έλλειψη *φρονήσεως* που συνοδεύει μια ζωή γεμάτη ανησυχίες έναντι ενός μετρίου πλούτου που συνοδεύει μια φρόνιμη ζωή⁴⁴:

Ὅταν μὲν γὰρ ἀποβλέψωσιν πρὸς τοὺς τὰς τιμὰς καὶ τοὺς πλοῦτους καὶ τὰς δυναστείας ἔχοντας, ἰσοθέους ἅπαντες νομίζουσι τοὺς ἐν ταῖς μοναρχίαις ὄντας· ἐπειδὴν δ' ἐνθυμηθῶσι τοὺς φόβους καὶ τοὺς κινδύνους καὶ διεξιόντες ὀρῶσι τοὺς μὲν ὑφ' ὧν ἤκιστα χρῆν διεφθαρμένους, τοὺς δ' εἰς τοὺς οἰκειοτάτους ἐξαμαρτεῖν ἠναγκασμένους, τοῖς δ' ἀμφοτέρα ταῦτα συμβεβηκότα, πάλιν ὅπως οὖν ζῆν ἡγούνται λυσιτελεῖν μᾶλλον ἢ μετὰ τοιούτων συμφορῶν ἀπάσης τῆς Ἀσίας βασιλεύειν (5).

Μετάφραση:

«Γιατί βέβαια, αν λάβουν υπόψη τις τιμές που τους αποδίδονται, τον πλούτο και τη δύναμή τους, όλοι νομίζουν ότι είναι ίσοι με τους θεούς. Όταν όμως θυμούνται τους φόβους τους και τους κινδύνους, και εξετάζοντας διεξοδικά βλέπουν αυτούς να έχουν δολοφονηθεί από εκείνους που καθόλου δεν έπρεπε να κάνουν κάτι τέτοιο, και τους άλλους να έχουν αναγκαστεί να συμπεριφερθούν άσχημα στους οικείους τους, ενώ σε άλλους να έχουν συμβεί και τα δυο, τότε θεωρούν πάλι ότι συμφέρει περισσότερο να ζουν με οποιονδήποτε τρόπο παρά να βασιλεύουν σε ολόκληρη την Ασία με τέτοιες δυστυχίες».

Ο πλούτος, οι τιμές και η δύναμη που απολαμβάνουν οι τύραννοι δημιουργούν την εντύπωση ότι είναι ίσοι με τους θεούς (*ίσοθέους*), όμως αυτά τα αγαθά ταυτόχρονα συνεπάγονται φόβους, κινδύνους και θανάτους. Η φράση *νομίζουσι ίσοθέους* θυμίζει ειρωνικά σχεδόν ότι κανείς θνητός δε μπορεί να ελέγξει και να προβλέψει το μέλλον του και αντιστοιχεί στη φθονερή θεότητα του Ηροδότου. Είναι ασφαλώς φυσικό, ότι, όταν η πίστη στη θεϊκή ανταπόδοση ατονεί, ο τύραννος μπορεί να συγκρατηθεί μόνο από το φόβο της ανθρώπινης εκδίκησης. Ο Ισοκράτης δεν μπορεί να απειλήσει τον Νικοκλή με μια φθονερή θεότητα που ανατρέπει τα δεδομένα, αλλά μπορεί να τον προειδοποιήσει ότι η *ύβρις* του

⁴⁴Και στην *Ἐπιστ.* 6.11 λέγει: *Ἐμοὶ γὰρ αἰρετώτερος ὁ βίος εἶναι δοκεῖ καὶ βελτίων ὁ τῶν ἰδιωτευόντων ἢ τῶν τυραννούντων*, βλ. και σ. 131. Συνεχίζει περιγράφοντας τους φόβους και τους κινδύνους που απειλούν τον τύραννο και υποστηρίζει ότι αυτοί που προτρέπουν προς την τυραννική εξουσία αποβλέπουν μόνο στην εξουσία, στα κέρδη και στις ηδονές και ξεχνούν τις παραχές, τους φόβους και τις συμφορές των αρχόντων. Παρόμοια και ο Σόλων δεν απορρίπτει τον πλούτο, αλλά απορρίπτει τον υπερβολικό πλούτο χωρίς *ὄλβον* βλ. Περυσινάκης (1998²) 48-9, 112-117. Ο Ηρόδοτος δε λέγει ότι, αν κάποιος έχει ένα μέτριο εισόδημα και καθαρή συνείδηση είναι πιο ευτυχισμένος από ένα μονάρχη με ένοχη συνείδηση, αλλά ότι οι θεοί συνηθίζουν να ανατρέπει τα σχέδια κάποιου χωρίς προειδοποίηση, ώστε δεν μπορεί να εκτιμηθεί η ζωή κάποιου μέχρις ότου τελειώσει βλ. Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 158-161.

τύραννου, τον οποίο όλοι θεωρούν ισόθεο, συνεπάγεται απτούς κινδύνους που προέρχονται ακόμη και από τους οικείους του⁴⁵.

Η Εκάβη στις *Τρωάδες* (1169) μιλάει για την *ισόθεον τυραννίδα* και το χωρίο αυτό το χρησιμοποιεί ο Πλάτων στην *Πολιτεία* (568b) (*ὡς ἰσόθεόν γ', ἔφη, τὴν τυραννίδα ἐγκωμιάζει, καὶ ἕτερα πολλά, καὶ οὗτος καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταὶ*) για να δείξει ότι οι ποιητές είναι υμνητές της τυραννίδας και να τους εξορίσει από την πολιτεία⁴⁶. Το να γίνει κάποιος τύραννος, σύμφωνα με τις ελληνικές αξίες, σημαίνει να διαπράξει μια *ἀδικίαν*, και να αποδοκιμάζεται από τους άλλους *ἀγαθούς* στην πόλη του, οι οποίοι δεν έχουν επιτύχει να αποκτήσουν την υπέρτατη δύναμη, ταυτόχρονα όμως και να θαυμάζεται από αυτούς γιατί έχει διαπράξει επιτυχώς την υπέρτατη *ἀδικίαν*. Τέτοια επιτυχία αντιπροσωπεύει τη μέγιστη *εὐδαιμονίαν*, και η *εὐδαιμονία* πάντοτε επιδοκιμάζει και δηλώνει τον σκοπό της ζωής. Η τυραννία είναι *ἀδικία*, αλλά με τα λόγια της Ιοκάστης (*Φοίνισσαι* 549) είναι *εὐδαιμών ἀδικία*. Από αυτά τα ίδια χαρακτηριστικά της τυραννίας προέρχονται και οι κίνδυνοι που τη συνοδεύουν και η συνακόλουθη αμφισβήτησή της. Ο τύραννος, εφόσον έχει καταλάβει την εξουσία με αντισυνταγματικά μέσα, έχει ξεπεράσει τους υπολοίπους σε πλούτο, εξουσία και πολιτική επιτυχία. Έχει δηλαδή σύμφωνα με τις ελληνικές αξίες την μεγαλύτερη *ἀρετή* και έχει γίνει στον υπέρτατο βαθμό *ἀγαθός*. Αυτό τοποθετεί τους υπολοίπους σε μια κατάσταση που είναι γι' αυτούς *αἰσχρόν*. Συνεπώς ο φόβος για τους κινδύνους που αντιμετωπίζει είναι απόλυτα ρεαλιστικός⁴⁷. Η ιδέα ότι τη ζωή των τυράννων απειλούν πολλοί κίνδυνοι βρίσκεται και στη *γνώμη* που αποδίδεται στον Χίλωνα: *καὶ τῆνον τυράννων εὐδαιμονίζω ὅστις κα οἴκοι ἐξ αὐτῶν αὐτῶ καθάνη* (Διογ. Λαέρτ. *Βίοι Φιλοσ.* 1.73) και στον Θαλή: *τί δὲ καινὸν εἶη τεθεαμένος ἔφη «γέροντα τύραννον»* (Διογ. Λαέρτ. *Βίοι Φιλοσ.* 1.36). Σε αυτό το πλαίσιο ο Σόλων δείχνει αδιαφορία για την τυραννίδα (32W.2, 34W.7-8) και για τους ίδιους λόγους ο Ίων του Ευριπίδη με παρόμοια επιχειρηματολογία με τον Ισοκράτη, απορρίπτει την τυραννία και τη ζωή του τυράννου (621 κ.ε.)⁴⁸.

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία* εξετάζει τα χαρακτηριστικά της τυραννίας και του τυράννου (562a-69c, 571a-76b) και τον περιγράφει ως άνθρωπο που δε χαλιναγωγεί τα πάθη

⁴⁵ Σύμφωνα με τον Θεόπομπο ο Ευγόρας δολοφονήθηκε από έναν από τους ευνούχους του και ο Διοδ. ο Σικελός (15.47.7) δίνει την εκδοχή ότι ο ευνούχος ονομαζόταν Νικοκλής, βλ. Blass (1874) 246, σημ. 1 και Usher (1990) 204 ο οποίος επισημαίνει ότι ίσως ο Διόδωρος γνώριζε μια εκδοχή που ήθελε τον δράστη να είναι όργανο του Νικοκλή.

⁴⁶ Βλ. Eucken (1983) 221.

⁴⁷ Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 141-5.

⁴⁸ Βλ. και Usher (1990) 203.

του και τελικά γίνεται υπόδουλος των επιθυμιών του και «δούλος των πιο ελεεινών ανθρώπων, ο οποίος δεν μπορεί ούτε τόσο να ικανοποιήσει τις επιθυμίες του, αλλά αντιθέτως, είναι φανερό πως του λείπουν εντελώς ένα σωρό πράγματα και πως είναι πραγματικά φτωχός, γεμάτος φόβο σε όλη του τη ζωή, όλο σφαδασμούς και οδύνες» (579d–e). Ταυτίζει τον τύραννο με την αδικία και τη ζωή του αδικού ανθρώπου και συμπεραίνει ότι ο τύραννος είναι *πονηρότατος* και *άθλιώτατος* (576b11–c1) αποδομώντας την επιχειρηματολογία του Θρασυμάχου στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* σύμφωνα με την οποία ο τύραννος είναι ο πιο ευτυχής (343b–44c). Σε αντίθεση με τη ζωή των τυράννων ο Πλάτων αντιπαραθέτει τη ζωή των φιλοσόφων που χαρακτηρίζεται από ψυχική αρμονία και είναι ελεύθερη από την ανταγωνιστική επιθυμία για την επιδίωξη της υπεροχής. Και, ακόμη και αν ο δίκαιος άνθρωπος, δε φαίνεται ότι είναι δίκαιος και τιμωρείται, είναι τουλάχιστον ευδαίμων στην ψυχή του και δεν είναι δούλος της έντασης και ταραχής στην οποία βρίσκεται η ψυχή του πραγματικά αδικού. Η απάντηση που δίνει ο Πλάτων στην επιχειρηματολογία υπέρ της αδικίας και της τυραννίας είναι ότι οι ψυχολογικές συνέπειες που έχουν καθιστούν τη ζωή του αδικού υπόδουλη και δυστυχή, ενώ η επιλογή της δίκαιης συμπεριφοράς καθιστά τον δίκαιο ελεύθερο και ευδαίμονα⁴⁹. Έτσι ο Πλάτων καταλήγει ότι «ο άριστος και πιο δίκαιος άνθρωπος είναι και ο πιο ευτυχισμένος και έχει ήθος που ταιριάζει σε βασιλιά και είναι σαν βασιλιάς κυρίαρχος του εαυτού του, ενώ απεναντίας ο πιο ελεεινός και ο πιο άδικος άνθρωπος είναι και ο πιο δυστυχισμένος, και αυτός συμβαίνει να είναι ο άνθρωπος που το ήθος του θα ταίριαζε σε ένα τύραννο και που καταδυναστεύει με τον χειρότερο τρόπο τον εαυτό του και την πόλη» (580c) (μετάφρ. Σκουτερόπουλος με αλλαγές). Και η *Πολιτεία* ολοκληρώνεται με τον μύθο του Ηρός και την υποβλητική εικόνα των βασανιστηρίων που υφίσταται ο τύραννος Αρδιαίος (615c5–616a3) και τις ανταμοιβές των δικαίων στον άλλο κόσμο⁵⁰.

Η ιδέα ότι η τυραννία είναι ανεπιθύμητη παρουσιάζεται σε πρώιμη μορφή σε ένα απόσπασμα από τον Αρχίλοχο (19W), στο οποίο είναι η πρώτη φορά που εμφανίζεται η λέξη *τύραννος* με τη σημασία της πολιτικής και οικονομικής δύναμης, καθώς και η πρώτη φορά που εμφανίζεται ο Γύγης στην αρχαία ελληνική γραμματεία⁵¹:

οὔ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει,

οὐδ' εἰλέ πώ με ζῆλος, οὐδ' ἀγαίομαι

⁴⁹ Βλ. και Kraut (1992) 325.

⁵⁰ Βλ. και το δεύτερο μέρος της διατριβής, σ. 207.

⁵¹ Βλ. Περυσινάκης (2012) 152 κ.ε. και Gavalloti (1949) 69–71. Αδιαφορία για τον πλούτο του Κροίσου αποδίδεται και στον Πιττακό (Διογ. Λαέρτ. *Βίοι Φιλοσ.* 1.81).

θεῶν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἔρέω τυραννίδος·

ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν.

Και για τον Ισοκράτη είναι προτιμότερο το *ὄπωσοῦν ζῆν* παρά το *μετὰ τοιούτων συμφορῶν ἀπάσης τῆς Ἀσίας βασιλεύειν* (5). Η αναφορά στα πλούτη της Ασίας ίσως υπονοεί την επίδραση του Αρχιλόχου στο συγκεκριμένο χωρίο ή ακόμη και υπαινιγμό στον πλατωνικό *Γοργία* όπου ο Σωκράτης στην ερώτηση του Πώλου, αν θεωρεί ότι βασιλιάς της Περσίας ή ο Αρχέλαος της Μακεδονίας είναι ευδαίμονες ή όχι, απαντά ότι δεν μπορεί να είναι ευδαίμονες αν δεν έχουν *παιδεία και δικαιοσύνη* (*Γοργ.* 470d-471c)⁵². Ωστόσο, οι παραπάνω ιδέες και η επιχειρηματολογία απόρριψης της τυραννίας αποτελούν ήδη τόπο, ο πλούτος της Ασίας μάλλον έχει πια παροιμιακή χρήση (πβ. και Αριστοτέλη *Η.Ν.* 1179a4), συνεπώς δεν μπορούμε να συναγάγουμε ασφαλή συμπεράσματα για συγκεκριμένη επίδραση που δέχεται ο Ισοκράτης σε αυτές τις παραγράφους. Η όλη διατύπωση σε κάθε περίπτωση έχει αρχαϊκό υπόβαθρο και χρησιμοποιείται για να δώσει έμφαση στο δικό του ρόλο ως διδασκάλου και συμβούλου και στη σημασία της *φρονήσεως*. Ο Ισοκράτης επισημαίνει τους κινδύνους που απειλούν τον Νικοκλή, αν επιλέξει να συμπεριφερθεί τυραννικά και δεν προτιμήσει ως συμβούλους του, όχι εκείνους που του μιλούν *προς χάριν* (4) αλλά με παρρησία και *φρόνησιν* (28). Η *φρόνησις* εντάσσει εμμέσως αξίες συνεργατικές στη συμπεριφορά του *ἀγαθοῦ* και θέτει ηθικούς περιορισμούς. Ο Νικοκλής, ο οποίος έχει όλες τις ιδιότητες του παραδοσιακά *ἀγαθοῦ*, πρέπει να αποκτήσει *φρόνησιν* (21) για να χρησιμοποιεί τον πλούτο και την ισχύ του ορθά, ώστε να μην κινδυνεύσει. Το μέσο που θα οδηγήσει στην *φρόνησιν* είναι η *ὑποθήκη* του Ισοκράτη. Αν ο Νικοκλής επιλέξει την ανταγωνιστική συμπεριφορά του τυράννου που του επιβάλλει να αδικεί και να επιδιώκει τη μέγιστη ωφέλεια, τότε θα υπάρξουν αναμφισβήτητα συνέπειες. Στο τμήμα των *ὑποθηκῶν* μάλιστα, σε ένα χωρίο (21) όπου επανέρχεται η προτροπή για την απόκτηση της *φρονήσεως*, ο Ισοκράτης θέτει τρεις προϋποθέσεις για την ασφάλεια του βασιλιά και λέγει:

Φυλακὴν ἀσφαλεστάτην ἡγοῦ τοῦ σώματος εἶναι τὴν τε τῶν φίλων ἀρετὴν καὶ τὴν τῶν πολιτῶν εὖνοιαν καὶ τὴν σαυτοῦ φρόνησιν· διὰ γὰρ τούτων καὶ κτᾶσθαι καὶ σώζειν τὰς τυραννίδας μάλιστ' ἂν τις δύναιτο.

Μετάφραση:

«Να θεωρείς καλύτερη προστασία της σωματικής ακεραιότητάς σου την αρετή των φίλων, την εὖνοια των πολιτών και τη φρόνησή σου. Γιατί με αυτά μπορεί κανείς να αποκτήσει και να διατηρήσει την βασιλεία ».

⁵² Βλ. Jaeger τομ. ΙΙΙ (ελλην. μετάφρ. 1968) 171 και Eucken (1983) 221.

Ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι η πιο ασφαλής προστασία για τον ηγεμόνα είναι η *ἀρετή τῶν φίλων*, η *εὐνοία τῶν πολιτῶν* καὶ η *φρόνησις*⁵³. Η ιδέα ότι η εὐνοία των πολιτών αποτελεί την καλύτερη φρουρά του τυράννου δεν είναι νέα. Ο Διογένης ο Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσ.* 1.97) την αποδίδει στον τύραννο της Κορίνθου Περίανδρο και λέγει τα εξής: *Εἶπέ (ὁ Περίανδρος) τε τοὺς μέλλοντας ἀσφαλῶς τυραννήσειν τῇ εὐνοίᾳ δορυφορεῖσθαι, καὶ μὴ τοῖς ὄφλοις*. Ο Ισοκράτης χρησιμοποιεῖ ακριβῶς την ίδια διατύπωση για να καταστήσει τις συνεργατικές αξίες προϋπόθεση της άσκησης της βασιλείας του Νικοκλή. Ἄλλωστε στην ιστορική πραγματικότητα, η φρουρά των τυράννων συνήθως απαρτιζόταν από ξένους μισθοφόρους, γεγονός που συνέβαλε στην αντιδημοτικότητά τους⁵⁴. Ο Ισοκράτης παραινεί τον Νικοκλή να συμπεριφερθεῖ με τέτοιο τρόπο ὥστε να εἶναι ασφαλής. Και η ασφάλεια αυτή θα εἶναι συνέπεια και ἀποτέλεσμα τριῶν παραγόντων της *ἀρετῆς τῶν φίλων*, της *εὐνοίας τῶν πολιτῶν* καὶ της *φρονήσεως* του ἴδιου του Νικοκλή.

Η πρώτη προϋπόθεση της ασφάλειας του βασιλιά εἶναι πολύ σημαντική για την μελέτη μας, αφού περιλαμβάνει τον ὄρο *ἀρετή*. Πρωταρχικό κατ' αρχὴν συστατικό της *ἀρετῆς* εδῶ θα μπορούσε να θεωρηθεῖ ὅτι εἶναι η ἀνδρεία των φίλων που θα προστατεύσει τον βασιλιά σε ἐνδεχόμενο κίνδυνο. Ὅμως ἐπίσης, εἶναι δυνατόν να υπονοεῖται εδῶ η καχυποψία του τυράννου για πιθανές συνωμοσίες που προκύπτουν ἀπὸ φιλίες που ο ἴδιος δεν ἐλέγχει⁵⁵. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ἀπὸ την τραγωδία ἀποτελεῖ η ρήση στον *Προμηθέα Δεσμώτη* (224-25) *ἔνεστι γάρ πως τοῦτο τῇ τυραννίδι //νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι*. Σε αὐτὴν την περίπτωση η *ἀρετή* πρέπει να προϋποθέτει ἐπίσης την διατήρηση της παραδοσιακῆς ἀρχῆς *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*⁵⁶ και ἀποδοχὴ της *δίκης*. Διότι, η παραδοσιακὴ *ἀρετή* των φίλων που δηλώνει την ἰσχύ, τον πλοῦτο, τις πολιτικές συμμαχίες θα μπορούσε να προστατεύσει ἕναν *ἀγαθὸ* ἀπὸ ἐξωτερικούς κινδύνους, ἀλλὰ και ἀπὸ ἐσωτερικούς, καθὼς, αν η *ἀρετή* των φίλων, ἐκτὸς ἀπὸ την ἀνδρεία, δηλώνει και δίκαιη και συνεργατικὴ συμπεριφορά, αὐτὸ σημαίνει ἀποδοχὴ της *δίκης*, ἀναγνώριση της ἐξουσίας του βασιλιά και ἐγγύηση ὅτι δε θα προσπαθήσουν να τον ἀνατρέψουν. Η *ἀρετή* αὐτὴ διατηρεῖ τα παραδοσιακὰ χαρακτηριστικά της, καθὼς διαχωρίζεται ἀπὸ τους ἀπλούς πολίτες, - γιατί

⁵³ Παρόμοια ιδέα εκφράζει και στην *Ἑλένη* (37) στο ἐγκώμιο του Θησέα.

⁵⁴ Ξεν. *Τέρων* 10.1, βλ. Usher (1990) 208.

⁵⁵ Πβ. και *Περὶ Εἰρήνης* (112) ὅπου ο Ισοκράτης παρατηρεῖ ὅτι οἱ τυράννοι μόλις πάρουν την ἐξουσία πολέμουν ὅλους τους πολίτες, μισούν αὐτούς που ποτέ δεν τους ἐβλαψαν, δεν ἔχουν ἐμπιστοσύνη στους φίλους και ἐμπιστεύονται την ἀσφάλειά τους στους μισθοφόρους.

⁵⁶ Βλ. Εἰσαγωγή σ. 25 καθὼς και Blundell (1989) 26-31 και Konstan (1994-5) 1-16, (1997) 71-94.

και οι φίλοι είναι πολίτες- και επαινεί τη συμπεριφορά του παραδοσιακά *άγαθοῦ* που σέβεται τα όρια της *ἀρετῆς* και δεν προσπαθεί να τα υπερβεί⁵⁷.

Όμως για την πλήρη ερμηνεία της *ἀρετῆς* εδώ πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν το γενικότερο πλαίσιο της συγκεκριμένης *ὑποθήκης*. Ακριβώς πριν από αυτή τη συμβουλή, ο Ισοκράτης παραινεί τον Νικοκλή να τιμά με αξιώματα από τους φίλους τους πιο οικειούς, εννοώντας προφανώς τους συγγενείς, αλλά να τιμά αληθινά τους *εὐνοστάτους* (20). Όπως παρατηρεί ο Usher, ο Ισοκράτης αποκαλύπτει εδώ την ανησυχία του ότι οι συγγενείς του βασιλιά, οι οποίοι καταλαμβάνουν αξιώματα, δεν είναι πάντοτε ικανοί για να τον βοηθήσουν στην διακυβέρνηση⁵⁸. Αντίθετα ο *εὐνοος* φίλος (*εὐνοστάτους*) δε δηλώνει την *εὐνοια*, γιατί η *εὐνοια* θα χρησιμοποιηθεί στη συνέχεια για τους πολίτες, αλλά κυριολεκτικά δηλώνει αυτόν που *εὖ νοεῖ*, που έχει αγαθό νου και δεν είναι άλλος από τον αγαθό σύμβουλο. Στο σημείο αυτό διακρίνονται στην πραγματικότητα οι σύμβουλοι του βασιλιά που τιμώνται συμβατικά με συγκεκριμένα αξιώματα λόγω της καταγωγής τους και του Ισοκράτη που πρέπει να τιμάται αληθινά για το *εὖ νοεῖν*. Σε αυτά τα συμφραζόμενα εντάσσεται, κατά την άποψή μας, και η προτροπή να θεωρεί ο Νικοκλής ασφάλεια την *ἀρετὴ τῶν φίλων*, και ο όρος *ἀρετὴ* χρησιμοποιείται, υπό αυτή την οπτική, ως συνώνυμο της *φρονήσεως* του Ισοκράτη. Στην πραγματικότητα με την *ἀρετὴ τῶν φίλων* ο Ισοκράτης υπαινίσσεται τον ίδιο τον εαυτό του και την *ὑποθήκη* του στον Νικοκλή.

Η επόμενη παράγραφος (6) αποτελεί ένα στοιχείο απόρριψης της κληρονομικότητας και της καταγωγής υπέρ της αληθινής *φρονήσεως*. Η αιτία της ανωμαλίας και της σύγχυσης σχετικά με το βασιλικό αξίωμα, παρατηρεί ο Ισοκράτης, είναι ότι οι άνθρωποι θεωρούν ότι η βασιλεία, όπως και η ιεροσύνη, μπορεί να αποκτηθεί από κάθε άνδρα, ενώ αποτελεί την πιο σημαντική ανθρώπινη υπόθεση και χρειάζεται τη μεγαλύτερη φροντίδα⁵⁹. Τα ιερατικά αξιώματα δεν απαιτούσαν ιδιαίτερες ικανότητες και γνώσεις, αλλά μεταδίδονταν κληρονομικά ή με κλήρωση. Ο υπαινιγμός του Ισοκράτη εδώ είναι ότι, καθώς και το βασιλικό αξίωμα είναι κληρονομικό, υπάρχει η εσφαλμένη εντύπωση ότι και αυτό, όπως και το ιερατικό, δε χρειάζεται ιδιαίτερες γνώσεις. Αντίθετα όμως, η βασιλεία έχει τη μεγαλύτερη αξία γι' αυτό και χρειάζεται και τη μεγαλύτερη φροντίδα. Συνεπώς στο προοίμιο, εκτός από

⁵⁷ Και στον *Νικοκλή* (54) ο βασιλιάς αποτρέπει τη δημιουργία *έταιρειῶν* και αμέσως μετά διαβεβαιώνει ότι η φιλία του θα είναι *ἀσφαλεστάτη* και *βεβαιότατη*, πβ. και σ. 279, σημ. 151.

⁵⁸Usher (1990) 208.

⁵⁹ Πβ. Πλατ. *Πολιτ.* (261c9) *οὐ γὰρ δὴ τό γε τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης ἐστὶ ποτε τῶν ἀψύχων ἐπιστατοῦν, οἷον ἀρχιτεκτονικόν, ἀλλὰ γενναϊότερον*. Ο Πλάτων βέβαια δε μιλά κυριολεκτικά για βασιλική τέχνη, αλλά για την τέχνη των αρχόντων και γενικά των ηγετών.

τον πλούτο, απορρίπτεται και η καταγωγή ως θεμελιακή προϋπόθεση της *ἀρετῆς* και αναδεικνύεται η αναγκαιότητα απόκτησης της *φρονήσεως*, την οποία συνεπάγεται ο λόγος υποθηκών του Ισοκράτη. Αναγνωρίζοντας την αναγκαιότητα νουθεσίας του Νικοκλή, ο Ισοκράτης αποφασίζει να τον συμβουλευσει για τα επιτηδεύματα τα οποία πρέπει ο Νικοκλής να σκέπτεται και να φροντίζει (6). Στη συνέχεια ο Ισοκράτης υποκρίνεται ρητορικά ότι δε γνωρίζει από την αρχή, πώς θα γίνει αποδεκτό το δώρο του, ειδικά εφόσον ακόμη δεν έχει ολοκληρωθεί. Διότι, πολλές φορές τα ποιήματα ή τα συγγράμματα συντίθενται με μεγάλες προσδοκίες, αλλά στο τέλος αποδεικνύονται κατώτερα των προσδοκιών (7). Ο δισταγμός του Ισοκράτη φυσικά είναι επιφανειακός και εντάσσεται μόνο στο πλαίσιο του ρητορικού τόπου των δυσκολιών της σύνθεσης ενός αποτελεσματικού λόγου⁶⁰. Το προοίμιο ολοκληρώνεται με τη βεβαιότητα της χρησιμότητας του λόγου του και του ρόλου του ως συμβούλου:

οὐ μὴν ἀλλὰ τό γ' ἐπιχείρημα καλῶς ἔχει, τὸ ζητεῖν τὰ παραλελειμμένα καὶ νομοθετεῖν ταῖς μοναρχίαις. Οἱ μὲν γὰρ τοὺς ιδιώτας παιδεύοντες ἐκείνους μόνον ὠφελοῦσιν· εἰ δέ τις τοὺς κρατοῦντας τοῦ πλήθους ἐπ' ἀρετὴν προτρέψειεν, ἀμφοτέρους ἂν ὀνήσειεν, καὶ τοὺς τὰς δυναστείας ἔχοντας καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοῖς ὄντας· τοῖς μὲν γὰρ ἂν τὰς ἀρχὰς ἀσφαλεστέρας, τοῖς δὲ τὰς πολιτείας πραοτέρας ποιήσειεν (8).

Μετάφραση:

«Η προσπάθεια αυτή, δηλαδή το να διερευνά κανείς αυτά που έχουν παραμεληθεί και να θέτει νόμους για την άσκηση της βασιλείας, είναι καλή. Γιατί όσοι εκπαιδεύουν τους απλούς πολίτες, ωφελούν μόνο εκείνους, όσοι όμως προτρέπουν τους ηγεμόνες στην *ἀρετήν*, ωφελούν και τους δύο, και αυτούς που κατέχουν την εξουσία και τους πολίτες. Γιατί καθιστά την εξουσία ασφαλέστερη για τους πρώτους και το πολίτευμα πιο ήπιο για τους δεύτερους».

Ο όρος *παραλελειμμένα* υποδεικνύει ότι δεν υπάρχει προηγούμενο παράλληλο ηθικής παραίνεσης προς ηγεμόνα συντεθειμένης σε πεζό λόγο⁶¹ και ότι ο λόγος δεν μπορεί να ενταχθεί στον παραδοσιακό τριμερή διαχωρισμό των ρητορικών ειδών. Ο όρος αυτός έχει

⁶⁰Πβ. Σοφ. 14-17, *Αντιδ.* 187-191.

⁶¹ Ωστόσο ο Διογένης ο Λαέρτιος αναφέρει δύο έργα του Αντισθένη, *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* (6.16) και *Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας* (6.18) η συγγραφή των οποίων πιθανόν τοποθετείται πριν από το συγγραφή του *Πρὸς Νικοκλέα*, βλ. Sidebottom (2006) 120. Ο τριμερής διαχωρισμός των ρητορικών ειδών του Αριστοτέλη φυσικά δημιουργήθηκε μετά τη συγγραφή του λόγου. Ο Ισοκράτης ούτως ή άλλως δέχεται μόνο δύο είδη ρητορικών λόγων, των πολιτικών που αφορούν δημόσιες υποθέσεις και των δικανικών που αφορούν ιδιωτικές (*Αντιδ.* 46-50).

δημιουργήσει διάλογο μεταξύ των μελετητών, καθώς συνδέεται με τη λέξη *νομοθετεῖν* και την χειρόγραφη παράδοση του κειμένου. Η γραφή *νομοθετεῖν* είναι γενικά αποδεκτή από τους εκδότες, αλλά ο Cobet έχει προτείνει τη γραφή *νουθετεῖν*, επισημαίνοντας ότι το *νομοθετεῖν* είναι άπαξ στον Ισοκράτη. Ο Eucken, ο οποίος δέχεται τη γραφή *νομοθετεῖν*, σημειώνει ότι εδώ καθίσταται σαφές από τον Ισοκράτη ότι μόνο μέσω των νόμων μπορεί να προσδιοριστεί η ορθή συμπεριφορά, και υποστηρίζει ότι ο Ισοκράτης υπαινίσσεται ότι θα νομοθετήσει περί βασιλείας επιτυγχάνοντας εκεί όπου απέτυχε ο Πλάτων με την *Πολιτεία*⁶². Ωστόσο, όπως υποστηρίζει ο Livingstone, δεν υπάρχουν αρκετές ενδείξεις ότι η *Πολιτεία* μπορεί να είχε ήδη τέτοιο κοινωνικό απόηχο και επιπλέον το νόημα της παραγράφου εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο του λόγου⁶³. Άλλωστε, η επιμονή στην αναφορά της δυσκολίας της ανάληψης ενός επιχειρήματος που δεν έχει επιχειρηθεί ποτέ είναι τόπος στον Ισοκράτη (πβ. *Πανηγ.* 10, *Σοφ.* 14-17, *Ἀντιδ.* 187-191, *Εὐαγ.* 5-11) και το *παραλελειμμένα* είναι ορθότερο να ερμηνευθεί ως κάτι που οι προγενέστεροι δεν επιχείρησαν, όχι ως κάτι που επιχείρησαν, αλλά απέτυχαν. Και ο Usher, ενώ διατηρεί το *νομοθετεῖν*, μεταφράζει σαν να υιοθετεί την διόρθωση του Cobet *νουθετεῖν* (132) και, όπως επισημαίνει ο Livingstone, αν η διόρθωση είναι ορθή, τότε το επιχείρημα του Eucken αποδυναμώνεται ακόμη περισσότερο⁶⁴. Το *νομοθετεῖν* ερμηνευτικά θα μπορούσε να ευσταθεί περισσότερο, αν εμμένουμε στην προσπάθεια του Ισοκράτη να νομοθετήσει βασισμένος σε μια σύλληψη αξιών σταθερών και να απομακρυνθεί από μορφές σχετικισμού, όπως εκείνες που επικαλούνταν οι σοφιστές, οι οποίες δε θα εξυπηρετούσαν τη διδασκαλία του και τους πολιτικούς τους στόχους, δεδομένου ότι θα καθιστούσαν αδύνατη τη διάκριση μεταξύ καλού και κακού ηγεμόνα, πολίτη ή πόλης. Ο Konstan ερμηνεύει αυτή την προσπάθεια, συνδέοντας την με την ιδεολογική αλλαγή στις πολιτειακές αντιλήψεις που συνέβη από τον 5^ο προς τον 4^ο αιώνα⁶⁵. Υπό αυτήν την οπτική το *νομοθετεῖν* ευσταθεί περισσότερο ως όρος που αποτυπώνει την προσπάθεια του Ισοκράτη να θέσει νόμους στο μοναρχικό πολίτευμα, οι οποίοι να περιορίζουν την αυθαιρεσία του ηγεμόνα.

Αν δεχτούμε τη διόρθωση *νουθετεῖν*, επιβεβαιώνεται ακόμη περισσότερο ότι ο λόγος είναι λόγος περί ηθών και συγγράφεται, όπως λέγει και ο ίδιος ο Ισοκράτης, για να οδηγήσει επ' *ἀρετήν* με ηθικότερες προϋποθέσεις. Και, εάν εδώ η *ἀρετή* δηλώνει περισσότερο αξίες

⁶²Eucken (1983) 223-24.

⁶³Livingstone (2001) 46.

⁶⁴Livingstone (2001) 47, σημ.121 .

⁶⁵Konstan (2004) 107-141, βλ. και στο Πέμπτο Κεφάλαιο σ. 253, σημ. 105.

του χαρακτήρα και όχι εξωτερικά αγαθά, τότε το *νουθετεῖν* είναι προτιμότερο. Επιπλέον, στον επίλογο του λόγου χρησιμοποιεί τα απαρέμφατα *νουθετεῖν* και *συμβουλεύειν*.

Σε κάθε περίπτωση ωστόσο, και τα δύο ρήματα υποστηρίζουν τη θέση του ως *διδασκάλου* (*νουθετεῖν*) και ως *συμβούλου* (*νομοθετεῖν*), την ταύτιση πολιτικής και ηθικής συμπεριφοράς, και η βασική ιδέα που εκφράζεται και με τα δύο ρήματα αναπτύσσεται στη φράση *τοὺς κρατοῦντας τοῦ πλήθους ἐπ' ἀρετὴν προτρέψειεν* (8). Ο διδάσκαλος των πολιτών ωφελεί μόνο μεμονωμένα, αντίθετα ο διδάσκαλος και σύμβουλος των ηγεμόνων συμβάλλει προς δύο κατευθύνσεις και ωφελεί και τον ηγεμόνα και τους πολίτες, καθώς κάνει το πολίτευμα πραότερο. Ιδιαίτερη σημασία έχει ότι η έννοια της πραότητας (*πραοτέρας*) έχει χρησιμοποιηθεί και στον *Πανηγυρικό* (47) στον ύμνο της φιλοσοφίας (*πρὸς ἀλλήλους ἐπράυνε*). Έτσι, η φράση *ἐπ' ἀρετὴν*, εφόσον έχει ως αποτέλεσμα την πραότητα του πολιτεύματος και, εφόσον ο λόγος αποτελεί παραίνεση προς ένα βασιλιά, δεν μπορεί να δηλώνει μόνο τα παραδοσιακά μέρη της *ἀρετῆς*, δηλαδή την καταγωγή, το κάλλος ή τον πλούτο, γιατί αυτά είναι αυτονόητα και μη διδακτά. Αν δήλωνε τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της, άλλωστε, δε θα μπορούσε να υπάρξει αναλογία μεταξύ των *ιδιωτῶν* (για τη χρήση της λέξης στον Ισοκράτη πβ. *Παναθ.* 79) και των ηγεμόνων. Ο όρος *ἀρετῆ* εδώ δηλώνει την συνεργατική πολιτική αρετή, η οποία θα ενισχύσει την παραδοσιακή, καθώς θα εντάξει στη συμπεριφορά του ηγεμόνα προωθημένες ηθικά αξίες, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Η *φιλοσοφία* του Ισοκράτη και η *φρόνησις* του ίδιου ως αρετή του αγαθού συμβούλου, αλλά και ως περιεχόμενο διδασκαλίας θα ωφελήσει διπλά, τόσο το πλήθος όσο και τον βασιλιά. Η ρητορική ωστόσο του Ισοκράτη δε συγκρούεται με τα κριτήρια της παραδοσιακής *ἀρετῆς*. Τα κριτήρια και τα κίνητρα, όπως περιγράφονται εδώ δεν είναι εσωτερικά, ούτε έχουν σχέση με προθέσεις. Αν ο ηγεμόνας καθοδηγηθεί στην *ἀρετῆ* μπορεί να ωφεληθεί, γιατί η ηγεμονία του θα γίνει πιο ασφαλής και σταθερή, επειδή θα επιδείξει πραότητα και θα κερδίσει έτσι την εύνοια των πολιτών. Ο Jaeger παρατηρεί ότι ο Ισοκράτης προσπαθεί να δεσμεύσει τη θέληση του μονάρχη με ανώτερα ηθικά πρότυπα⁶⁶. Όμως δεν πρέπει να λησμονηθεί ότι η εύνοια των πολιτών οδηγεί με τη σειρά της σε διατήρηση της ισχύος και της εξουσίας του ηγεμόνα. Ο Ισοκράτης δεν επιχειρηματολογεί για αμιγή προτίμηση ηθικής συμπεριφοράς, ανεπηρέαστης από τα αποτελέσματα. Οι όροι επιδοκμασίας κατανοούνται με όρους επιτυχίας και όχι εσωτερικής ηθικής αρετής.

Το προοίμιο του λόγου, συνεπώς, υπό το πρίσμα της συνέχισης και μετάπλασης των αρχαϊκών αξιών, μπορεί να ερμηνευθεί ως προσπάθεια του Ισοκράτη να καθιερώσει το ρόλο

⁶⁶Jaeger τομ. III (ελλην. μετάφρ. 1968) 92.

του ως διδασκάλου και συμβούλου των ἀγαθῶν, και μάλιστα των ηγεμόνων, κατά το πρότυπο των παλαιών ποιητών και σοφών αγορητών. Έτσι προσγράφει στον λόγο του το κύρος και την αυθεντία της ποιήσεως και περιορίζει τις επιδιώξεις του βασιλιά με ρητορική που θεμελιώνεται στα αποτελέσματα. Έχοντας βεβαιώσει τη θέση του ως διδασκάλου και συμβούλου που κατέχει το κύρος του διαδόχου των ποιητών θα προσφέρει στη συνέχεια *ύποθήκας* για το πῶς δεῖ βασιλεύειν και για τις ιδιότητες που πρέπει να έχει ο Νικοκλής για να καθοδηγηθεί στην *ἀρετήν* και να κάνει ασφαλέστερη την εξουσία του.

4. Πρὸς Νικοκλέα: Η φρόνησις του ηγεμόνος (§§ 9-39)

Στο τμήμα των υποθηκών του λόγου (9-39) ο Ισοκράτης αφιερώνει τις παραγράφους 9-14 στην πρώτη αρετή που πρέπει να κατέχει ο βασιλιάς, η οποία είναι η *φρόνησις*. Εξετάζοντας τις αρμοδιότητες και τις υποχρεώσεις του ηγεμόνα ο Ισοκράτης διαπιστώνει:

Οἶμαι δὴ πάντας ἂν ὁμολογῆσαι προσήκειν αὐτοῖς πόλιν δυστυχοῦσαν παῦσαι καὶ καλῶς πράττουσαν διαφυλάξαι καὶ μεγάλην ἐκ μικρᾶς ποιῆσαι· τὰ γὰρ ἄλλα τὰ συμπίπτοντα κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην τούτων ἔνεκα πρακτέον ἐστίν. Καὶ μὴν ἐκεῖνό γε φανερόν, ὅτι δεῖ τοὺς ταῦτα δυνησομένους καὶ περὶ τηλικούτων βουλευομένους μὴ ῥαθυμεῖν μηδ' ἀμελεῖν, ἀλλὰ σκοπεῖν, ὅπως φρονιμώτερον διακείσονται τῶν ἄλλων (9-10).

Μετάφραση

«Πιστεύω ότι όλοι θα συμφωνούσαν ότι ταιριάζει στους βασιλείς, όταν δυστυχεί η πόλη, να την απαλλάσσουν από τη δυστυχία και όταν ευτυχεί να τη διαφυλάσσουν, και από μικρή να την κάνουν μεγάλη, και όλες οι καθημερινές πράξεις πρέπει να γίνονται επιδιώκοντας αυτούς τους στόχους. Επίσης είναι φανερό ότι αυτοί που έχουν αυτή τη δύναμη και σκέπτονται για τόσο σημαντικά πράγματα, δεν πρέπει να είναι νωθροί και αμελείς, αλλά να φροντίζουν πώς να είναι πιο *φρόνιμοι* από όλους τους άλλους».

Ο Ισοκράτης αρχίζει με ένα ρητορικό τόπο (*πάντας ἂν ὁμολογῆσαι*) τον προσδιορισμό του έργου του μονάρχη⁶⁷. Προκαταλαμβάνει ότι η κοινή αντίληψη είναι ότι έργο του ηγεμόνος είναι να απαλλάσσει την πόλη από τις δυστυχίες, να εξασφαλίζει την ευτυχία και να μεγαλώνει τη δύναμή της, το έργο δηλαδή του *ἀγαθοῦ*, αφού η πόλη για τον ηγεμόνα είναι

⁶⁷ Είναι οι κοινά παραδεκτές *γνώμες* οι οποίες κατά τον Αριστοτέλη αποτελούν τα *ἔνδοξα* (*Ρητ.* 1355a 17).

ο *οἶκος* του (19)⁶⁸. Η αντίληψη αυτή έχει παραδοσιακή βάση γιατί συνδέεται με τις υποχρεώσεις του *ἀγαθοῦ* όσον αφορά τη διατήρηση και επέκταση του *οἴκου* και συνεπώς της *ἀρετῆς* του και φτάνει μέχρι το πρώιμο παράλληλο του ομηρικού βασιλιά (Όδ. 19.107). Όμως ενώ παραδοσιακά το πρώτο μέρος της *ἀρετῆς* του *ἀγαθοῦ* που θα τονίζοταν με έμφαση για να επιτευχθεί ο στόχος των *παῦσαι*, *διαφυλάξαι* και *ποιῆσαι* θα ήταν η ανδρεία, τώρα η πρώτη αρετή που χρειάζεται να κατέχει για να επιτύχει σε αυτούς τους σκοπούς ο ηγεμόνας είναι η *φρόνησις* (*φρονημώτερον*)⁶⁹. Και μάλιστα σε συγκριτικό βαθμό που υπενθυμίζει την ανταγωνιστική φύση των αξιών. Η αρετή της *φρονησεως* που οδηγεί στο *εὖ βουλευέσθαι* κυριαρχεί και στο τέλος του λόγου, όταν ο Ισοκράτης παρατηρεί ότι παρόλο που οι σύγχρονοί του διδάσκαλοι έχουν διαφορετικές απόψεις περί παιδείας και άλλοι προσπαθούν να κάνουν τους μαθητές τους πιο *φρόνιμους* (*φρονημωτέρους*) με φιλοσοφικούς λόγους, άλλοι με εριστικούς, άλλοι με πολιτικούς, ωστόσο όλοι συμφωνούν ότι απόδειξη της καλής παιδείας είναι η ικανότητα να λαμβάνει κάποιος ορθές αποφάσεις (*βουλευέσθαι*) (51-52). Ο λόγος υποθηκών του Ισοκράτη οδηγεί στην *εὐβουλία*, την ικανότητα της λήψης ορθών αποφάσεων, το μάθημα του *ἀγαθοῦ* από τον Όμηρο και έπειτα. Η ηθική συμπεριφορά που προτείνει φυσικά είναι ενταγμένη στο πλαίσιο της πρακτική πολιτικής της ζωής της πόλης του 4ου αιώνα. Δεν είναι αφηρημένη ούτε απευθύνεται σε ένα βίο θεωρητικό, αντίθετα ο Ισοκράτης χωρίς να έλθει σε ρήξη με τα κριτήρια επιτυχίας και επαίνου, επιχειρεί να εντάξει συνεργατικά κριτήρια στην *ἀρετή* ταυτίζοντας τον *φρόνιμο* με τον *ἀγαθό* και προεικάζοντας ότι η *ἀρετή* απαιτεί αξίες και συμπεριφορές που για έναν βασιλιά θα έμοιαζαν ασύμβατες με τις παραδοσιακές προϋποθέσεις του όρου. Αυτό γίνεται περισσότερο φανερό στην χρήση του όρου *ἀρεταῖς* που ακολουθεί:

Δέδεικται γὰρ ὅτι τοιαύτας τὰς βασιλείας ἔξουσιν, οἷα σπερ ἂν τὰς αὐτῶν γνώμας παρασκευάσωσιν. Ὡστ' οὐδενὶ τῶν ἀσκητῶν οὕτω προσήκει τὸ σῶμα γυμνάζειν ὡς τοῖς βασιλεῦσι τὴν ψυχὴν τὴν αὐτῶν· ἅπασαι γὰρ αἱ πανηγύρεις οὐδὲν μέρος

⁶⁸ Ο Ισοκράτης, όπως και ο Πλάτων κατά τη διερεύνηση των αρετών στην *Πολιτεία*, αρχίζει τη δική του εκπαίδευση του ηγεμόνος από το όλο προς τα μέρη: *ἂν γὰρ ἐν κεφαλαίοις τὴν δύναμιν ὅλου τοῦ πράγματος καλῶς περιλάβωμεν, ἐνταῦθ' ἀποβλέποντες ἄμεινον καὶ περὶ τῶν μερῶν ἐροῦμεν* (9).

⁶⁹ Παρόμοια και στον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή ο Χορός παρακαλεί τον Οιδίποδα να ανορθώσει την πόλη και να παύσει την συμφορά (46 κ.ε.). Και στον Π.4 του Πινδάρου αυτό το έργο χρειάζεται *ὀρθόβουλον μῆτιν* (262) ή κάποιον θεό *κυβερνατῆρα* (271-77). Είναι ο *εἰσθλὸς νόος* του ομηρικού *ἀγαθοῦ ἀγορητοῦ*, η *ἀγαθὴ σοφίη* του Ξενοφάνη και το *εὖ φρονεῖν* του *Πανηγυρικοῦ*, πβ. σσ. 104-112. Η ανδρεία έχουμε δει ότι τοποθετεῖται σε κατώτερη βαθμίδα από τις άλλες αρετές και ιδιαίτερα τη *φρόνησιν*. Ο Mikkola (1954) 38, 278-79 αντίθετα θεωρεῖ ότι η ανδρεία είναι θεμελιώδης αρετή, αλλά η North α. (1966) 145-56 και β. (1966) 170, η Rummel (1976) 104 και ο Alexiou (2010) 23 επισημαίνουν ότι η ανδρεία είναι κατώτερη σε σχέση με τις άλλες αρετές.

τιθέασι τούτων τῶν ἄθλων, περὶ ὧν ὑμεῖς καθ' ἑκάστην ἀγωνίζεσθε τὴν ἡμέραν.
Ἵν ἐνθυμούμενον χρῆ προσέχειν τὸν νοῦν, ὅπως ὅσονπερ ταῖς τιμαῖς τῶν ἄλλων
προέχεις, τοσοῦτον καὶ ταῖς ἀρεταῖς αὐτῶν διοίσεις (11).

Μετάφραση:

«Γιατί έχει αποδειχτεί ότι οι άνθρωποι θα διαχειριστούν τη βασιλική εξουσία ανάλογα με τη σκέψη που έχουν διαμορφώσει. Κανένας αθλητής δεν πρέπει να γυμνάζει το σώμα, όσο οι βασιλείς την ψυχή τους. Γιατί όλες οι εορτές δεν έχουν θεσπίσει κανένα βραβείο σαν αυτά για τα οποία αγωνίζεστε εσείς κάθε μέρα. Αυτά έχοντας στο νου σου, πρέπει να φροντίζεις να υπερέχεις από τους άλλους στις αρετές, όσο υπερέχεις και στις τιμές».

Το ρήμα *δέδεικται* που τίθεται εμφαιτικά στην αρχή της παραγράφου υπογραμμίζει πάλι ότι η σκέψη που ακολουθεί είναι καθολικά αποδεκτή. Η επιτυχής διοίκηση εξαρτάται από τη *γνώμη* και τη *φρόνησιν* και ανάλογη με την *γνώμη* που θα διαμορφώσει ο ηγεμόνας είναι και η εξουσία που ασκεί. Υπονοείται ότι ανάλογη είναι και η διάρκεια της εξουσίας, το οποίο ήταν προφανώς το πιο σημαντικό ζητούμενο για τον Νικοκλή. Με αυτό τον τρόπο τονίζεται και πάλι με έμφαση η πολιτική όψη της *φρονήσεως* και η επιμονή στα κριτήρια της επιτυχίας. Η ίδια ιδέα αναπτύσσεται και στον *Εὐαγόρα* (41) όπου λέγεται ότι ο βασιλιάς

εὐφύεστατος ὢν τὴν γνώμην ... ἐν τῷ ζητεῖν καὶ φροντίζειν καὶ βουλευέσθαι τὸν πλεῖστον τοῦ χρόνου διέτριβεν, ἡγούμενος μὲν, εἰ καλῶς τὴν αὐτοῦ φρόνησιν παρασκευάσειεν, ὁμοίως καλῶς αὐτῷ καὶ τὴν βασιλείαν ἔξειν.

Η σπουδαιότητα των διανοητικών αρετών του Νικοκλή προβάλλεται με την προσφιλή στον Ισοκράτη σύγκριση σώματος και ψυχής. Η ψυχή στον Ισοκράτη μπορεί να έχει τη σημασία της ζωής (*Αρχ.* 109, *Φιλ.* 133), της βούλησης και των αισθημάτων (*Πανηγ.* 151, *Νικ.* 7) και της διάνοιας ή γνώμης όπως στο συγκεκριμένο χωρίο (πβ. *Πανηγ.* 1, *Πρὸς Νικ.* 37, 46)⁷⁰. Οι διανοητικές ικανότητες του Νικοκλή και η *γνώμη* που θα διαμορφώσει αντιτίθενται στη σωματική ρώμη⁷¹. Το αγωνιστικό μοτίβο και οι αθλητικές εικόνες χρησιμοποιούνται για να προβάλλουν την προτεραιότητα των διανοητικών αρετών σε μια σύγκριση που αποτελεί τόπο στον Ισοκράτη⁷². Κανένας αθλητής, λέγει, δεν πρέπει να γυμνάζει τόσο το σώμα του, όσο οι βασιλείς να γυμνάζουν την ψυχή τους, και ο αγώνας του ηγεμόνα είναι πολύ πιο απαιτητικός, γιατί είναι ακατάπαυστος. Ωστόσο, οι μεγάλες γιορτές δεν έχουν θεσπίσει κανένα βραβείο σαν εκείνα για τα οποία οι βασιλείς αγωνίζονται καθημερινά. Γιατί οι

⁷⁰Mikkola (1954) 40.

⁷¹ Ανάλογη διάκριση και στον *Εὐαγόρα* 37, βλ. Alexiou (2010) 121-22.

⁷²Πβ. *Πανηγ.* 2, *Πρὸς Δημ.* 12, *Επιστ.* 8, βλ. και το Δεύτερο Κεφάλαιο, σσ. 104-112. Για την ανωτερότητα της ψυχής έναντι του σώματος βλ. επίσης *Φιλ.* 109, *Αντιδ.* 180. Για την αναφορά στις εορτές πβ. *Πανηγ.* 1.

ανταμοιβές των ηγεμόνων δεν αφορμώνται από εγωιστικά αλλά από «αλτρουιστικά» κίνητρα με στόχο την ευημερία των πολιτών⁷³.

Το απόσπασμα έχει έντονα αριστοκρατικό λεξιλόγιο καθώς το ιδανικό του άριστου ηγεμόνα ακολουθεί το ομηρικό πρότυπο της υπεροχής και οι όροι *ἄθλων, τιμαῖς, προέχεις, ἀρεταῖς, διοίσεις* που εκφράζουν ανταγωνιστικές αξίες υπενθυμίζουν ότι η *ἀρετή* είναι πάντοτε μια ιδέα που απαιτεί ανταγωνισμό. Έτσι ο ηγεμών παραινείται κατά το ομηρικό ιδεώδες να υπερέχει όλων των άλλων (*αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* *Ιλ.* 6.208, 11. 784) και να αποτελεί πρότυπο προς μίμηση για τους πολίτες⁷⁴. Όμως, ο *ἀγαθός* δε μάχεται πια για το προσωπικό του *κῆδος*, όπως αγωνίζεται ο αθλητής, το *ἄθλον* τώρα είναι η ευημερία των πολιτών. Όπως στις ωδές του Πινδάρου η αθλητική αρετή αντικαθιστά την πολεμική αρετή του Ομήρου⁷⁵, έτσι και στον Ισοκράτη, με τη σειρά της, η αθλητική αρετή αντικαθίσταται από την αρετή της *φρονήσεως* και της ψυχής και τα *ἄθλα ἀρετῆς* επαινούν την αποτελεσματική διοίκηση του κράτους. Η ιδέα ότι το *εὖ φρονεῖν* είναι πιο χρήσιμο πια ως αρετή του πολίτη από ό,τι είναι η σωματική ρώμη και η αθλητική επιτυχία στους αγώνες έχει ήδη διατυπωθεί με μεγάλη σαφήνεια στην *Ἀντιόπη* του Ευριπίδη εκφράζοντας έτσι τον σκεπτικισμό της εποχής για τις καθιερωμένες αξίες: *τὸ δ' ἀσθενές μου καὶ τὸ θῆλυ σώματος // κακῶς ἐμέμφθης· εἰ γὰρ εὖ φρονεῖν ἔχω, // κρεῖσσον τόδ' ἐστὶ καρτεροῦ βραχίονος* (Απ. 199N²=Kan). Ο Αμφίων εδώ δεν επιχειρηματολογεί υπέρ της απόλυτης απραγμοσύνης και της πολιτικής παθητικότητας, ούτε φυσικά απορρίπτει την ανδρεία προτάσσοντας τις ηθικές αξίες, αλλά υποστηρίζει ότι, όταν χρειαστεί μπορεί να είναι πιο χρήσιμος στην πόλη από τον αδελφό του, ότι ο απράγμων μπορεί να είναι καλύτερος πολίτης από εκείνους που ανακατεύονται με ζήλο στα πολιτικά ζητήματα⁷⁶.

Ειδικά η φράση *ὄσονπερ ταῖς τιμαῖς τῶν ἄλλων προέχεις, τοσοῦτον καὶ ταῖς ἀρεταῖς αὐτῶν διοίσεις* είναι απόλυτα συνεπής με τις παραδοσιακές αξίες (πβ. *Νικ.* 38) και το ομηρικό ιδεώδες *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* (*Ιλ.* 6.208, 11. 784). Στις μελέτες για τις ηθικές αξίες στα ομηρικά ἔπη έχει περιγραφεί αναλυτικά η σπουδαιότητα της *τιμῆς* η οποία ως βασικό συστατικό της *ἀρετῆς* δεν ήταν αφηρημένη έννοια, αλλά κυριολεκτικά μπορούσε να μετρηθεί με κτήσεις (δώρα, λάφυρα πολέμου, κινητή και ακίνητη

⁷³ Βλ. και Usher (1990) 206.

⁷⁴ Πβ. Ξεν. *Άγης*. 10.2, Ισοκ. *Πρὸς Δημ.* 21, βλ. Usher (1990) 206.

⁷⁵ Βλ. Περυσινάκης (1994) 155-174.

⁷⁶ Βλ. Carter (1986) 168. Ο Καμπίτσης (1972) 57-8 παραβάλλει το απόσπασμα με τους στίχους 1250-52 από τον *Αἴαντα* του Σοφοκλή και το απόσπασμα 291 του Ευριπίδη: *νέων τοι δρᾶν μὲν ἔντονοι χέρες, // γνῶμαι δ' ἄμεινους εἰσι τῶν γεραιτέρων*. Βλ. επίσης Απ. 282N²=Kan και Mangidis (2003) 14, 19-63.

περιουσία) οι οποίες αποτιμούσαν κυριολεκτικά την *ἀρετήν* του *ἀγαθοῦ* σε μια προσπάθεια εξίσωσης *ἀρετῆς* και *τιμῆς*⁷⁷. Ο Ισοκράτης συνεπώς εδώ χρησιμοποιεί μια συνηθισμένη διατύπωση για μια ευρέως αποδεκτή ιδέα: η *τιμῆ* είναι ανάλογη με την *ἀρετήν*. Η φράση αυτή φέρει παραδοσιακό υπόβαθρο και ταυτόχρονα μια προωθημένη έννοια της αρετής, το πρώτο προκύπτει από την ιδέα ότι ο *ἀγαθός* πρέπει να δείχνει τόση *ἀρετῆ* ὅση και η *τιμῆ* που απολαμβάνει, ενώ η δεύτερη προκύπτει από την ηθικοποίηση της *ἀρετῆς*, καθώς ο Ισοκράτης σκιαγραφεί στη συνέχεια ένα πρότυπο *ἀρετῆς* που περιλαμβάνει και «ήσυχες» αξίες. Κατά αυτόν τον τρόπο με τη χρήση συνηθισμένης ρητορικής δίνονται νέες διαστάσεις σε μια φράση κοινή, ήδη αποδεκτή από το κοινό, και στο χωρίο επιβιώνει η παραδοσιακή *ἀρετῆ* που απαιτεί ανταγωνισμό και *τιμῆ*, παράλληλα όμως με τον πληθυντικό αριθμό *ἀρεταῖς* ο Ισοκράτης αφήνει ανοικτό το πεδίο για να εντάξει και ηθικές ποιότητες στη συμπεριφορά του ηγεμόνα. Και στη συνέχεια ο Ισοκράτης προσθέτει συνεργατικά κριτήρια *ἀρετῆς* συνθέτοντας ένα έντονα αριστοκρατικών συνδηλώσεων χωρίο παραδοσιακής ηρωικής *ἀρετῆς*.

Αμέσως στην επόμενη παράγραφο το παραδοσιακό κίνητρο της *τιμῆς* συνδέεται με την αρετή της *φρονήσεως* και η *ἀρετῆ* ταυτίζεται με τη *φρόνησιν*:

Καὶ μὴ νόμιζε τὴν ἐπιμέλειαν ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις πράγμασι χρησίμην εἶναι, πρὸς δὲ τὸ βελτίους ἡμᾶς καὶ φρονιμωτέρους γίγνεσθαι μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν· μηδὲ καταγῶς τῶν ἀνθρώπων τοσαύτην δυστυχίαν, ὡς περὶ μὲν τὰ θηρία τέχνας εὐρήκαμεν, αἷς αὐτῶν τὰς ψυχὰς ἡμεροῦμεν καὶ πλείονος ἀξίας ποιοῦμεν, ἡμᾶς δ' αὐτοὺς οὐδὲν ἂν πρὸς ἀρετὴν ὠφελήσαιμεν, ἀλλ' ὡς καὶ τῆς παιδεύσεως καὶ τῆς ἐπιμελείας μάλιστα δυναμένης τὴν ἡμετέραν φύσιν εὐεργετεῖν (12).

Μετάφραση

«Και μη θεωρείς ότι η φροντίδα για τα άλλα πράγματα είναι χρήσιμη, αλλά δεν έχει καμία δύναμη να μας κάνει καλύτερους και *φρονιμώτερους*. Ούτε να καταλογίζεις στους ανθρώπους τόση δυστυχία, ώστε, αν και βρήκαμε τέχνες με τις οποίες εξημερώνουμε τις ψυχές των θηρίων και τις κάνουμε πιο αξίες, εμείς οι ίδιοι δεν μπορούμε να ωφεληθούμε ὅσον αφορά την *ἀρετήν*. Αλλά να σκέφτεσαι ότι η εκπαίδευση και η φροντίδα μπορούν να ευεργετούν τη φύση μας».

Ενώ ο Ισοκράτης μιλά για την *τιμῆ* και για την *ἀρετῆ* με τη χρήση του *καὶ μὴ νόμιζε* συνδέει τα προηγούμενα συμφραζόμενα *τιμῆς* και *ἀρετῆς* με τους ὅρους *ἐπιμέλεια*, *βελτίους*

⁷⁷Βλ. Finley (1954, ελλην. μετάφρ. 1978²) 31-2, 135-9, 142-55, Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 48 -9, Donlan (1980) 4-5 και Εισαγωγή σσ. 24-5.

και φρονιμωτέρους. Συνδέεται με αυτόν τον τρόπο ο *άγαθος* (βελτίους) με τον *φρόνιμον* και οι αρετές για τις οποίες μιλούσε προηγουμένως με την επιμέλεια και τη *φρόνησιν*. Ειδικά η διπλή χρήση του όρου *ἐπιμελείας*, που ανακαλεί τη διδασκαλία του Πρωταγόρα (Πλατ. *Πρωτ.* 323c6, 323d6, 324a2, 326e2), και η χρήση της *φύσεως* επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι το ζήτημα που υποβόσκει και απασχολεί τον Ισοκράτη, όπως συμβαίνει πολύ συχνά στο έργο του, αλλά και στον πνευματικό στοχασμό της εποχής (πβ. Πλατ. *Μέν.*, *Ξεν. Απομν.* 1.2.19), είναι η δυνατότητα διδασκαλίας της *ἀρετῆς* και η εξάρτησή της από την αριστοκρατική καταγωγή⁷⁸. Στο χωρίο ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι η εκπαίδευση και η επιμέλεια μπορούν να βελτιώσουν την ανθρώπινη φύση ως προς την *ἀρετή* (πβ. και *Ἀντιδ.* 209-212). Παρόμοια και στον επίλογο του λόγου *Πρὸς Δημόνικον* προτρέπει τον νεαρό ως εξής:

Οἷς δεῖ παραδείγμασι χρώμενόν σ' ὀρέγεσθαι τῆς καλοκάγαθίας καὶ μὴ μόνον τοῖς ὑφ' ἡμῶν εἰρημένοις ἐμμένειν, ἀλλὰ καὶ τῶν ποιητῶν τὰ βέλτιστα μανθάνειν καὶ τῶν ἄλλων σοφιστῶν, εἴ τι χρήσιμον εἰρήκασιν, ἀναγιγνώσκειν. Ὡσπερ γὰρ τὴν μέλιτταν ὀρῶμεν ἐφ' ἅπαντα μὲν τὰ βλαστήματα καθιζάνουσιν, ἀφ' ἐκάστου δὲ τὰ βέλτιστα λαμβάνουσιν, οὕτω δεῖ καὶ τοὺς παιδείας ὀρεγομένους μηδενὸς μὲν ἀπείρως ἔχειν, πανταχόθεν δὲ τὰ χρήσιμα συλλέγειν. Μόλις γὰρ ἂν τις ἐκ ταύτης τῆς ἐπιμελείας τὰς τῆς φύσεως ἀμαρτίας ἐπικρατήσειεν (51-52).

Έχει υποστηριχθεί ότι οι δηλώσεις του Ισοκράτη αναφορικά με τη διδασκαλία της *ἀρετῆς* είναι αντιφατικές καθώς ο Ισοκράτης αρνείται ότι η *ἀρετή* διδάσκεται (*Σοφ.* 21, *Ἀντιδ.* 184, 274) αλλά ισχυρίζεται και ότι η διδασκαλία του μπορεί να βελτιώσει την *φύσιν*⁷⁹. Ωστόσο, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από αυτά τα χωρία, φαίνεται ότι κρατά μια ενδιάμεση θέση ως προς τη διδασκαλία της *ἀρετῆς* ανάμεσα στην παραδοσιακή άποψη που ήθελε την *ἀρετή* να είναι προνόμιο της καταγωγής των *ἀγαθῶν* και στην σοφιστική διδασκαλία που υποσχόταν ότι μπορούσε να διδάξει την αρετή αδιακρίτως σε όσους

⁷⁸ Ο Usher (1990) 206 παρατηρεί ότι στο χωρίο λανθάνει το ερώτημα της διδασκαλίας της αρετής και καταλήγει ότι ο Ισοκράτης ενδιαφέρεται πολύ για αυτό το ζήτημα ως δάσκαλος ηθικής και ότι συχνά ισχυρίζεται ότι η διδασκαλία του οδηγεί στην απόκτηση της ηθικής αρετής (moral excellence).

⁷⁹ Ο Fitzmier (2005) 15-30 εξετάζει τους λόγους *Πρὸς Νικοκλέα* και *Πρὸς Δημόνικον* και στηριζόμενος κυρίως στο υπό συζήτηση χωρίο του *Πρὸς Νικοκλέα* (12) και στον επίλογο του *Πρὸς Δημόνικον* (51-52) υποστηρίζει ότι ο Ισοκράτης θεωρούσε ότι η παιδεία μπορούσε να υποκαταστήσει την *φύσιν* και ότι με τεχνικές μνήμης και απομνημόνευσης ο Ισοκράτης δίδασκε πρακτικά την ηθική αρετή μέσω των παλαιών γνωμικών. Ωστόσο, τα αποτελέσματα της έρευνάς του δε λαμβάνουν υπ' όψιν τις διαφορετικές χρήσεις του όρου *ἀρετή* και τη σημασία της *φρονήσεως* μέσα στο ισοκρατικό έργο, οι οποίες αίρουν οποιαδήποτε αντίφαση όσον αφορά τη διδασκαλία της *ἀρετῆς*.

μπορούσαν να πληρώσουν⁸⁰. Στην πραγματικότητα οποιαδήποτε αντίφαση αίρεται, εάν συνειδητοποιηθεί η αμφίσημη χρήση της *ἀρετῆς*, η προσπάθεια ηθικοποίησής της και το ταυτόχρονο σοφιστικό «άνοιγμα» της *ἀρετῆς* και στους μη παραδοσιακά *ἀγαθούς*. Ενώ δηλαδή ο Ισοκράτης φαίνεται απόλυτος στο ότι η *φύσις* δεν υποκαθίσταται, αφήνει ένα περιθώριο στα αποτελέσματα που μπορούν να φέρουν η εκπαίδευση και η επιμέλεια στην ανθρώπινη ψυχή⁸¹. Αν πρόκειται οι μαθητές του να γίνουν *ἀγωνισταί* (Σοφ. 15), λέξη που φέρει όλη την ένταση της παραδοσιακής ανταγωνιστικής *ἀρετῆς*, τότε η *φύσις* είναι απαραίτητη προϋπόθεση. Αν όμως έχουν *τὴν φύσιν καταδεεστέραν* (Σοφ. 15), τότε τα μειονεκτήματά της μπορούν να αμβλυνθούν με την επίδραση της ισοκρατικής *φιλοσοφίας*. Και η *φύσις*, η οποία στον Ισοκράτη είναι ευρεία έννοια, όπως σημειώνει ο Αλεξίου, και μπορεί να δηλώνει την καταγωγή, τις φυσικές καταβολές, την προσωπικότητα συνολικά αλλά και την εξωτερική μορφή⁸², δεν μπορεί μόνο να αφορά την φωνή ή το θάρρος ή τη φυσική παρουσία ενός ρήτορα, αλλά φέρει ακόμη και τη χροιά της καταγωγής. Όταν υπάρχει η *φύσις*, η επιμέλεια και η εμπειρία, μπορεί κανείς να αξιώνει ολόκληρη την *ἀρετή*. Στην περίπτωση όμως των λιγότερο προικισμένων φύσεων, ακόμη και αν αυτό σημαίνει *κακή* καταγωγή, η *φιλοσοφία* μπορεί να κάνει τον μαθητή *φρονιμώτερον*. Έτσι η *φρόνησις*, η θεμελιώδης προσφορά της ισοκρατικής φιλοσοφίας, γίνεται ένας συνδετικός κρίκος ανάμεσα στις αγαθές και τις κακές φύσεις καθώς τις οδηγεί στις ορθές αποφάσεις. Πολύ δε περισσότερο, όπως προκύπτει από το σύνολο του έργου του Ισοκράτη και από τα συχνά *griamels* στα οποία ιεραρχεί τα παραδοσιακά μέρη της *ἀρετῆς* προκειμένου να τονίσει τη σπουδαιότητα της *φρονήσεως*, ότι ο Ισοκράτης ποτέ δεν απορρίπτει την αγαθή καταγωγή⁸³. Ο τρόπος λοιπόν που χειρίζεται το θέμα της *φύσεως* δείχνει μια προσπάθεια να μειώσει τις αποστάσεις και να απευθυνθεί ταυτόχρονα σε δύο αποδέκτες, τόσο στους φύσει *ἀγαθούς*, όσο και σε εκείνους που χωρίς να είναι φύσει *ἀγαθοί*, έχουν τα οικονομικά μέσα για να γίνουν⁸⁴.

⁸⁰ Βλ. και Livingstone (2001) 180-81.

⁸¹ Ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται για εκείνους που έχουν δεκτική φύση στις αρετές (H.N. 1103a18) και θεωρεί ότι *δεῖ τὸ ἦθος προυπάρχειν* (H.N. 1117b24-30) και ότι υπάρχουν άνθρωποι που έχουν φύσει τις αρετές (H.N. 1144b4-6). Για τη σύγκριση των απόψεων του Ισοκράτη και του Αριστοτέλη αναφορικά με τη φύση και τη διδασκαλία της αρετής βλ. Wareh (2012) 27-36.

⁸²(2010) 89-90.

⁸³ Η καταγωγή και η *εὐγένεια* αποτελεί βασικό ρητορικό εγκωμιαστικό *τόπον* βλ. Ερμολ. *Προγυμν.* 7 Spengel II (1854) 12, Αριστ. *Ρητ.* 1360b 31-38, *Περὶ εὐγενείας* (Στοβ. 4. 29a24-26, c52). Βλ. επίσης Ισοκ. *Ζεύγ.* το εγκώμιο του Αλκιβιάδη και Αλεξίου (2011) 316-36.

⁸⁴ Βλ. και Πρώτο Κεφάλαιο σσ. 47-50.

Η ερμηνεία αυτή φυσικά λαμβάνει υπόψη πρώτον ότι ο Ισοκράτης συνθέτει ρητορικό, πολιτικό, ηθικό και φιλοσοφικό μαζί λόγο και δεύτερον ότι δεν απευθύνεται πάντοτε στο ίδιο ακροατήριο. Στους λόγους που αποτελούν «διαφήμιση» ή «υπεράσπιση» του εκπαιδευτικού του προγράμματος είναι φυσικό να απευθύνεται με διπλή ρητορική σε διπλό αποδέκτη. Αντίθετα σε λόγους, όπου έστω και προσχηματικά, απευθύνεται απευθείας και μόνο σε *άγαθούς*, είναι πάλι φυσικό να υποστηρίζει ότι η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη είναι φύσει προνόμιο των *άγαθών*. Και οι παραλήπτες αυτοί, όπως ο Νικοκλής, ο Δημόνικος, ο Αλέξανδρος είναι ήδη *άγαθοί*. Χρησιμοποιεί με αυτόν τον τρόπο ρητορικά την αμφισημία της *ἀρετῆς* επιτρέποντας τη διατήρηση των συντηρητικών αντιλήψεων που ήθελαν κάθε αξία να είναι προνόμιο των *άγαθών*, και παράλληλα επιτρέποντας σε εκείνους που δεν ήταν παραδοσιακά *άγαθοί* να ελπίζουν ότι μπορούν να διδαχθούν τη *δικαιοσύνη* και τη *σωφροσύνη*.

Ένα ακόμη σημείο που πρέπει να σχολιασθεί στον *Πρὸς Νικοκλέα* 12 είναι η χρήση της αναλογίας *τέχνης* και *ἀρετῆς*, η οποία θυμίζει την πλατωνική αναλογία *τέχνης* και *ἀρετῆς* που ο Πλάτων χρησιμοποίησε στους πρώιμους διαλόγους για να διασαφηνίσει φιλοσοφικές έννοιες και μέσω της οποίας ανάχθηκε στην επέκταση της *ἀρετῆς* πέραν από τους παραδοσιακά *άγαθούς*⁸⁵. Ο Ισοκράτης λέγει ότι, όπως υπάρχει τέχνη που κάνει τα ζώα να εκτελούν καλά τα έργα τους⁸⁶, και η βελτίωση ως προς την *ἀρετή* μπορεί να δηλώνει την βελτίωση ως προς την *οἰκείαν ἀρετὴν*⁸⁷ και τα χαρακτηριστικά που επιτρέπουν σε κάθε είδος

⁸⁵ Περυσινάκης (2006) 69-92. Ο Πλάτων στο τέταρτο βιβλίο της *Πολιτείας* αναπτύσσει την αναλογία της δικαιοσύνης ως τέχνης συνδυάζοντας την τέχνη του *ἄρχειν* και την αναλογία τέχνης και αρετής που χρησιμοποιεί στους πρώιμους διαλόγους. Για την αναλογία της τέχνης βλ. ενδεικτικά Irwin (1977, 1989⁵) 71-78 και Papp (1996) 91 κ.ε.

⁸⁶ Στον λόγο *Περὶ Αντιδόσεως*, στο τμήμα όπου υπερασπίζεται τη ρητορική του παιδεία (167-241), ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί το ίδιο επιχείρημα για τη χρησιμότητα της *φιλοσοφίας* του (211-215). Και εκεί συγκρίνει το σώμα με το πνεύμα και χρησιμοποιεί το παράδειγμα της εκπαίδευσης των ζώων ως επιχείρημα για την ωφέλεια της παιδείας στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Ίσως εδώ επιβιώνει μια ανάμνηση των *Ἔργων* του Ησίοδου. Ο Ησίοδος αντιδιαστέλλει τη συμπεριφορά των θηρίων από τη συμπεριφορά των ανθρώπων, γιατί μόνο οι άνθρωποι έχουν *δίκην* (276-80).

⁸⁷ Στην πλατωνική *Πολιτεία* (353b-c9) ο Σωκράτης μιλώντας για την *οἰκείαν ἀρετὴν* κάθε αντικειμένου χρησιμοποιεί τον όρο για να επαινέσει την επιτυχία κάποιου στην τέχνη του και την ικανότητα του να εκτελεί το έργο του καλύτερα από κάθε άλλον. Αν κάθε αντικείμενο εκτελεί ένα έργο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο χάρη στην *ἀρετή* του, και αυτό ονομάζεται *ἀρετή* του αντικειμένου και το αντίθετο *κακία* (352e-c8), τότε και η ψυχή που το έργο της είναι το να ζει, έχει την δική της *ἀρετή* και «αναγκαστικά μια ψυχή που διατελεί σε κακή κατάσταση θα κυβερνάει και θα φροντίζει με τρόπο άσχημο, ενώ απεναντίας, άμα διατελεί σε καλή κατάσταση, όλα θα τα εκτελεί σωστά» (353e4-5). Και αφού ο Θρασύμαχος είχε παραδεχτεί ότι «*ἀρετή* της ψυχής είναι η

να εκτελεί με τον καταλληλότερο τρόπο τον ρόλο του⁸⁸. Και η βελτίωση της ανθρώπινης φύσης δεν αφορά την εμφύτευση της ηθικής αρετής, αλλά τη βελτίωση μιας ήδη *άγαθης* φύσης, ώστε να είναι πιο αποτελεσματική στο ρόλο της (πβ. Ευρ. Απ. 634N²=Kan. *ὅστις νέμει κάλλιστα τὴν αὐτοῦ φύσιν// οὗτος σοφὸς πέφυκε πρὸς τὸ συμφέρον*). Είναι ενδιαφέρον μάλιστα ότι ο Ισοκράτης επιλέγει τη λέξη *φύση* και όχι την λέξη *ψυχή* επάνω στην οποία στηρίζεται η αναλογία με τα ζώα⁸⁹. Έτσι υπάρχει και τέχνη που κάνει τον άνθρωπο να εκτελεί καλά το δικό του έργο, και στην προκειμένη περίπτωση το έργο του βασιλιά. Έργο του Νικοκλή είναι την πόλιν *δυστυχοῦσαν παῦσαι καὶ καλῶς πράττουσαν διαφυλάξαι καὶ μεγάλην ἐκ μικρᾶς ποιῆσαι* (9). Η τέχνη που απαιτείται για την επίτευξη αυτού του έργου είναι η πολιτική τέχνη ή πολιτική *ἀρετή*⁹⁰. Για να επιτύχει ο καθένας στο έργο του πρέπει να έχει ορισμένα αποτελέσματα. Αν τώρα δειχθεί ότι τα αποτελέσματα στην άσκηση της εξουσίας απαιτούν συνεργατικά κριτήρια και την κατοχή ηθικών αξιών από τον Νικοκλή, τότε η *ἀρετή* του Νικοκλή θα έχει διευρυνθεί ηθικά. Συνεπώς το περιεχόμενο του όρου *ἀρετή* στην παράγραφο 12 μπορεί μόνο να προσδιοριστεί από το σύνολο των υποθηκών που θα κάνουν τον βασιλιά καλό στο έργο του. Η *ἀρετή* στο υπό συζήτηση χωρίο ταυτίζεται με την *φρόνησιν* και η καταφατική συμπλοκή των *βελτίους καὶ φρονιμωτέρους*, εκτός από υφολογικούς λόγους, τονίζει την προσπάθεια του Ισοκράτη αυτής της ταύτισης. Όταν ο Ισοκράτης λέγει *βελτίους καὶ φρονιμωτέρους* προφανώς προσπαθεί να συνδέσει τον *φρόνιμον* με τις συνδηλώσεις του *άγαθοῦ*, με συνεργατικές προϋποθέσεις αλλά με παραδοσιακά κριτήρια, γιατί η *φρόνησις*, όπως θα δείξει στη συνέχεια, θα ισχυροποιήσει την *ἀρετή* και την εξουσία του.

δικαιοσύνη, ενώ *κακία* είναι η αδικία» (350c10-d8, 351a2), ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι «ποτέ η αδικία δεν είναι περισσότερο ωφέλιμη από την δικαιοσύνη» (354a8-9).

⁸⁸ Αυτή η χρήση της *ἀρετῆς* βρίσκεται σ' ένα πρωταρχικό στάδιο εξέλιξης μέσα στον Όμηρο καθώς ο όρος χρησιμοποιείται πάντα δηλώνοντας την επίτευξη της πλήρους τελειότητας, το επιθυμητό αποτέλεσμα της κάθε ενέργειας βλ. Snell (1981) 223. Με αυτήν την έννοια ο *άγαθός* είναι ο πιο θαυμαστός τύπος ανθρώπου γιατί τελειοποιεί τον σκοπό που είναι προορισμένος να επιτελέσει.

⁸⁹ Σε παρόμοια συμφραζόμενα μάλιστα στον *Εὐαγόρα* (42) ο Ισοκράτης επαινεί τον βασιλιά γιατί φρόντιζε την *ψυχή* του όχι μόνο για την επίτευξη εξωτερικών αγαθών, αλλά ως αυτόνομο αντικείμενο που θα του επέτρεπε να επιτυγχάνει σε σπουδαίες πράξεις, όπως η άσκηση της βασιλείας και η επιμέλεια της ψυχής αποτελεί συμπλήρωμα της φύσεώς του, βλ. Alexίου (2010) 130.

⁹⁰ Στον *Πρωταγόρα* ο Πλάτων μιλά για *ἀρετή* των *δημοεργῶν* και υποστηρίζει ότι και εκείνοι που δεν ήταν παραδοσιακά *άγαθοι* μπορούσαν *ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς* να γίνουν κάτοχοι της πολιτικής τέχνης και να διεκδικήσουν δικαιώματα στον τίτλο του *άγαθοῦ*. Εφόσον η *ἀρετή* συνιστούσε επιτυχία και την διέθετε όποιος ήταν *άγαθός*, τότε και ο *άγαθός τέκτων* μπορούσε να υποστηρίξει ότι διαθέτει *ἀρετή* *τεκτονική*.

Η συνέχεια του λόγου και η επόμενη γνώμη υπονοεί εξάρτηση από παραδοσιακές ιδέες και το νόημά της είναι ότι η επιμέλεια και η άσκηση της *ἀρετῆς* μαζί με τους άλλους *φρόνιμους* και *ἀγαθούς* έχει ως συνέπεια τη βελτίωση της *φύσεως*:

οὕτω διάκεισο τὴν γνώμην, καὶ τῶν τε παρόντων τοῖς φρονιμωτάτοις πλησιάζε καὶ τῶν ἄλλων, οὓς ἂν δύνῃ μεταπέμπου, καὶ μήτε τῶν ποιητῶν εὐδοκιομένων μήτε τῶν σοφιστῶν μηδενὸς οἴου δεῖν ἀπείρωσ ἔχειν, ἀλλὰ τῶν μὲν ἀκροατῆς γίγνου, τῶν δὲ μαθητῆς καὶ παρασκεύαζε σεαυτὸν τῶν μὲν ἐλαττόνων κριτὴν, τῶν δὲ μειζόνων ἀγωνιστὴν· διὰ γὰρ τούτων τῶν γυμνασίων τάχιστ' ἂν γένοιτο τοιοῦτος, οἷον ὑπεθέμεθα δεῖν εἶναι τὸν ὀρθῶς βασιλεύσοντα καὶ τὴν πόλιν ὡς χρὴ διοικήσοντα (13).

Μετάφραση:

«Αυτή τη γνώμη να έχεις, και από τους ανθρώπους που βρίσκονται γύρω σου να συναναστρέφεις τους πιο *φρόνιμους* και να φέρνεις κοντά σου από τους άλλους (που είναι μακριά) όσους μπορείς. Και να θυμάσαι ότι δεν πρέπει να αγνοείς κανέναν από τους σπουδαίους ποιητές και σοφιστές, αλλά να γίνεσαι των πρώτων μαθητής και των δευτέρων ακροατής. Γιατί με αυτήν την άσκηση γρήγορα θα γίνεις τέτοιος όπως συμβουλεύουμε ότι πρέπει να είναι εκείνος που θα βασιλεύσει σωστά και θα διοικήσει την πόλη όπως πρέπει».

Η *γνώμη* αυτή είναι σε πλήρη συμφωνία με τις παραδοσιακές αντιλήψεις που εκφράζονται στη γνωμολογική ποίηση και την οποία ο ίδιος ο Ισοκράτης προέκρινε ως άριστη παιδεία (*Πρὸς Δημ.* 51). Το πνεύμα της παραίνεσης απηχεί την συμβουλή του Θέογνη στον Κύρνο να συναναστρέφεται τους *ἀγαθούς* για να μάθει τον κώδικα της συμπεριφοράς τους (στ. 31-8, πβ. Πίνδ. *Π.* 2.72)⁹¹. Στο ίδιο πλαίσιο υποθηκών προς έναν *ἀγαθό*, ο Ισοκράτης διεκδικεί τον ρόλο του *ἀγαθοῦ* συμβούλου που μεταδίδει την προγενέστερη σοφία, και προφανώς πρέπει να υποστηρίξει ότι ο Νικοκλής θα γίνει *βελτίων* και *φρονιμώτερος* με την συναναστροφή του με έναν σοφό⁹². Πρέπει να παρατηρηθεί ότι, όπου ο γνωμικός ποιητής συμβουλεύει τον παραινούμενο να πλησιάζει τους *ἀγαθούς*, ο Ισοκράτης

⁹¹ Για την ερμηνεία της ελεγείας βλ. Adkins (1960) 75-79, 152-3, van Groningen (1966) 171-175, Donlan (1980) 77-97, 106-11, 113-19, Edmunds (1997) και Περυσινάκης (2012) 440-44.

⁹² Την άποψη ότι οι τύραννοι γίνονται σοφοί με την συναναστροφή τους με τους σοφούς εκφράζει και ένα απόσπασμα το οποίο αποδίδεται στον Σοφοκλή (*απ.* 14R), όπου λέγεται ότι *σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσία*. Το απόσπασμα αυτό ο Πλάτων (*Πολ.* 568b1) το αποδίδει στον Ευριπίδη και συνδέοντάς το με την εξύμνηση της *τυραννίας* από τους ποιητές το χρησιμοποιεί ειρωνικά για να απορρίψει την ιδέα ότι οι ποιητές είναι σοφοί και να τους αποκλείσει από την εκπαίδευση των φυλάκων. Και ο Αριστοτέλης (*Η.Ν.*1170a11-12) παρατηρεί ότι: *γίνονται δ' ἂν καὶ ἄσκησὶς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θέογνις φησιν*.

τον συμβουλεύει να πλησιάζει τους *φρονίμους*. Και, καθώς συνειδητά ή ασυνείδητα παραπέμπει στην προγενέστερη ποίηση, η επόμενη συμβουλή σχεδόν υπαγορεύεται αυτόματα στη σκέψη του. Ο Νικοκλής παραινείται να γίνει ακροατής *τῶν εὐδοκιμούντων ποιητῶν* και *τῶν σοφιστῶν*, και οπωσδήποτε στη λέξη *σοφιστής* ο Ισοκράτης τοποθετεί τον εαυτό του. Έχει εκφραστεί η άποψη ότι στο χωρίο ο Ισοκράτης δημιουργεί μια τριμερή κλιμακωτή διάκριση ανάμεσα στους *φρονίμους*, όπου και τοποθετεί τον εαυτό του, στους σοφιστές και στους ποιητές και παραινεί τον Νικοκλή να μην γίνει μαθητής των ποιητών, εκφράζοντας την αμφισβήτησή του για το περιεχόμενο της ποιήσεως⁹³. Ωστόσο ολόκληρος ο λόγος αποτελεί, όπως ο ίδιος ο Ισοκράτης λέγει μια συλλογή και επιλογή των διδαγμάτων της συλλογικής σοφίας και στον λόγο του δεν υπάρχει τίποτε *ἔξω τῶν νομιζομένων* (*Πρὸς Νικ.* 41)⁹⁴. Η έμφαση στη φρόνηση και στον ανταγωνισμό με τους ποιητές είναι δεδομένη και εμφανής σε άλλα χωρία του έργου του, όπως στο τέλος του *Πρὸς Νικοκλέα* (49), στον *Περὶ Ἀντιδόσεως*, όπου παρατηρεί ότι δε γράφει λόγους *περὶ συμβολαίων*, αλλά λόγους πολιτικούς και πανηγυρικούς που μοιάζουν με τα έργα που συντίθενται με μέτρο και ρυθμό παραλληλίζοντας το ύφος των λόγων του με αυτό της ποίησης και υποστηρίζοντας ότι προκαλεί την ίδια ευχαρίστηση στους ακροατές (46-47). Στον *Εὐαγόρα* (8-11) σκοπίμως υπερβάλλει τονίζοντας τις διαφορές ανάμεσα στον ποιητικό και στον πεζό λόγο και η ακραία στάση του ερμηνεύεται με βάση τους ρητορικούς του στόχους. Μεγεθύνει την αντίθεση ανάμεσα στην ποίηση και στην πεζογραφία, για να αναδείξει τη δυσκολία του εγχειρήματός του⁹⁵. Στο συγκεκριμένο χωρίο (*Πρὸς Νικ.* 13) δεν ανταγωνίζεται τους ποιητές, αντίθετα εντάσσει τον εαυτό του στο ίδιο πλέγμα μετάδοσης της συλλογικής σοφίας και δε δημιουργεί τριμερή διάκριση, αντίθετα παραθέτει δύο ζεύγη. Στο πρώτο εντάσσονται οι *φρόνιμοι* που βρίσκονται κοντά στον Νικοκλή και οι *φρόνιμοι* που βρίσκονται μακριά του, ενώ στο άλλο εντάσσονται οι ποιητές και οι σοφιστές⁹⁶. Στο δεύτερο μέρος και των δύο ανήκει ο Ισοκράτης, στην πρώτη περίπτωση είναι ο *φρόνιμος σύμβουλος* που βρίσκεται μακριά και

⁹³ βλ. Ταμιωλάκη «Homère chez Isocrate. Source de rivalité ou d'inspiration ?» (υπό δημοσίευση) η οποία ενισχύει την επιχειρηματολογία της ακολουθώντας την παρατήρηση του Livingstone (1998) 264, σημ. 8 ότι ο Ισοκράτης αποφεύγει την χρήση της λέξης *μαθητής* για τους μαθητές του. Ωστόσο στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* ο όρος χρησιμοποιείται γενικά με θετικό πρόσημο και πολλές φορές για να χαρακτηρίσει τους μαθητές του (5, 30, 41, 87, 92, 205 συνειρμικά για τους μαθητές της *φιλοσοφίας*, 235 για τον Περικλή, 243).

⁹⁴ Βλ. και σ. 167.

⁹⁵ Βλ. Ανών. *Σχόλια εἰς Ἑρμογ.* 7. 906.2-15 = Mand. τομ. I (2003) 406 και Alexiou (2010) 84-86.

⁹⁶ Ο Usher (1990) 206, ακολουθώντας τον Jaeger, παρατηρεί ότι ο Ισοκράτης εδώ προσπαθεί να κερδίσει μια πρόσκληση για να επισκευθεί την αυλή του Νικοκλή. Στο σημείο αυτό οφείλονται ευχαριστίες στον καθ. M.J.Edwards για τις επισημάνσεις του για τη δομή της παραγράφου.

στη δεύτερη ο σοφιστής. Ενδεχομένως η χρήση της λέξης σοφιστής για τον εαυτό του να δημιουργεί αμφιβολίες, ωστόσο πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο Ισοκράτης δε χρησιμοποιεί πάντοτε τη λέξη με αρνητικό πρόσημο, όπως κάνει στον λόγο *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν*, αλλά την χρησιμοποιεί και με την αρχική της έννοια, ως συνώνυμο του σοφού, όπως όταν αναφέρεται στον Σόλωνα (*Ἀντιδ.* 235) και στην ανταμοιβή των σοφιστῶν με τη δημιουργία μαθητῶν φρονίμων καὶ εὐδοκιμούντων (*Ἀντιδ.* 220)⁹⁷.

Η επόμενη συμβουλή περιλαμβάνει και αυτή τη σύνδεση ἀρετῆς και φρονήσεως και επιβεβαιώνει ότι η ἀρετὴ είναι πολιτική και όχι ηθική⁹⁸:

Μάλιστα δ' ἂν αὐτὸς ὑπὸ σαυτοῦ παρακληθεῖς, εἰ δεινὸν ἡγήσαιο τοὺς χεῖρους τῶν βελτιόνων ἄρχειν καὶ τοὺς ἀνοητοτέρους τοῖς φρονιμωτέροις προστάτειν· ὅσῳ γὰρ ἂν ἐρρωμενεστέρωσ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν ἀτιμάσης, τοσοῦτῳ μᾶλλον τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἀσκήσεις (14).

Μετάφραση:

«Πιο πολύ όμως θα παρακινηθείς ο ίδιος, αν σκεφτείς πόσο φοβερό είναι να εξουσιάζουν οι χειρότεροι τους καλύτερους και να προστάζουν οι πιο ανόητοι τους φρόνιμους. Με όσο μεγαλύτερη δύναμη περιφρονήσεις την άγνοια των άλλων, τόσο περισσότερο θα ασκήσεις το δικό σου νου».

Ο Νικοκλής πρέπει να συμβουλευέται και να ακούει τους σοφιστές και τους ποιητές αλλά με κριτική διάθεση. Να συναγωνίζεται στη φρόνησιν τους καλύτερους και να επικρίνει τους χειρότερους. Μέσω αυτής της εκπαίδευσης θα διασφαλίσει ότι θα βασιλεύσει ορθώς και θα διοικήσει την πόλη όπως πρέπει. Και περισσότερο από όλα θα παρακινηθεί να αποκτήσει την αρετή της φρονήσεως, αν θεωρεί δεινὸν να διατάζουν οι χειρίστοι τους βελτιόνες και οι ανόητοι τους φρόνιμους⁹⁹. Όσο λιγότερη τιμή αποδώσει στους ανόητους, τόσο περισσότερο θα ασκήσει τη δική του διάνοια.

⁹⁷ Βλ. και Πρώτο Κεφάλαιο σ. 67.

⁹⁸ Το χωρίο έχει συζητηθεί και στο Πρώτο Κεφάλαιο βλ. σ. 70.

⁹⁹ Και ο Πλάτων στους *Νόμους* (690a) υποστηρίζει ότι είναι χαρακτηριστικό μιας ευνομούμενης πολιτείας να ἄρχουν οι γενναῖοι τῶν ἀγεννῶν. Φυσικά είναι μια σαφής ἔμφαση της αντίθεσης των εννοιῶν φύσις και νόμος. Και από την μεριά της φύσεως βρισκόταν αναμφίβολα η παραδοσιακή αρετή μαζί με την διαπίστωση ότι είναι στη φύση του ανθρώπου να θέλει να εξουσιάζει τους άλλους όταν αυτό είναι δυνατόν (πβ. Θουκ. 4.61.5 *πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν*). Στο διάλογο των Μηλίων (Θουκ. 5.105.2) οι Αθηναῖοι ισχυρίζονται ότι, καθώς είναι ισχυρότεροι, η εξουσία τους ανήκει ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίως. Στον *Γοργία* (488b3-4) ο Καλλικλῆς υποστηρίζει ότι το δίκαιο σύμφωνα με τη φύση είναι το ἄγειν βία τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτιω τῶν χειρόνων καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου.

Η Rummel στην ερμηνεία της του όρου *φρόνησις* χρησιμοποιεί το χωρίο ως απόδειξη ότι η *φρόνησις* είναι ηθική αρετή, επειδή συνδέεται με τους όρους *βελτιόνων* και *χειρών*, προφανώς αποδίδοντας τους ηθικό περιεχόμενο¹⁰⁰. Ωστόσο, αν ερμηνευθούν οι όροι *βελτίων* και *χειρών* με τη σημασία των *καλός* και *κακός*, το χωρίο παρερμηνεύεται¹⁰¹. Οι δύο όροι εδώ ηθικοποιούνται μόνο με την έννοια ότι ο Ισοκράτης θέλει να εγγράψει στη σημασία τους την αρετή της *φρονήσεως*, στο βαθμό που αυτή είναι ηθικός όρος. Ο Ισοκράτης τοποθετεί δίπλα δίπλα αυτούς τους όρους για να προκαλέσει την εντύπωση που δημιουργούν οι συνδηλώσεις του *ἀγαθός* και *κακός* για το *φρόνιμος* και *ἀνόητος* αντίστοιχα. Όσο αφύσικο είναι με παραδοσιακά κριτήρια να άρχει ο *χειρών* των *βελτιόνων*, τόσο αφύσικό είναι να προστάζουν οι *ἀνόητοι* τους *φρονίμους*. Τα απαρέμφατα *ἄρχειν* και *προσάπτειν* χρησιμοποιούνται προφανώς ευρύτερα, διατυπώνοντας μια γενική αρχή, αλλά η αφορμή δίνεται από τη διάκριση των συμβούλων που πρέπει να ακούει ο βασιλιάς. Όχι τους *ἀνόητους* και τους *κακούς*, αλλά τους *φρονίμους* και τους *ἀγαθούς*. Αν στους *ἀνόητους* και *κακούς* αποδώσει μικρό μερίδιο *τιμῆς* (όπως άλλωστε είναι η *δίκη*) θα ασκήσει τη διάνοιά του, θα γίνει *φρόνιμος* και, σύμφωνα με τα προηγούμενα συμφραζόμενα της παραγράφου, θα αποκτήσει μεγαλύτερη *ἀρετή*. Και τελικά και ο ίδιος δε θα προστάζει και δεν θα άρχει *ἀνόητως* αλλά με *φρόνησιν*¹⁰². Παρόμοια διατύπωση αλλά σε περισσότερο ευκρινή πολιτικά συμφραζόμενα χρησιμοποιεί και στον λόγο *Νικοκλής* (14) όπου καθίσταται σαφές ότι οι όροι έχουν πολιτική διάσταση και όχι ηθική¹⁰³.

Σχολιασμό απαιτεί και η χρήση της λέξης *διάνοια* στο ισοκρατικό χωρίο. Ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι *ὄσῳ γὰρ ἂν ἐρρωμενεστέρωσ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν ἀτιμάσῃσ, τοσοῦτῳ*

¹⁰⁰ Rummel (1976) 79, η οποία χρησιμοποιεί τις φράσεις «moral rectitude» και «moral goodness» για να χαρακτηρίσει τον σκοπό της *φρονήσεως*.

¹⁰¹ Πβ. Πλατ. *Γοργίας* 441a, βλ. και Adkins (1960) 14, 245.

¹⁰² Ότι ο Ισοκράτης μπορεί να απευθύνει μια τέτοια συμβουλή σε ένα βασιλιά, αποδεικνύεται και από την *Ἐπιστολή Πρὸς Ἀλέξανδρον* (5.4-5) στην οποία συμβουλεύει τον νεαρό τότε Αλέξανδρο, πάλι σε συμφραζόμενα *φρονήσεως*, να προτιμήσει την ισοκρατική *λόγων παιδεία*, γιατί θα τον βελτιώσει στον χειρισμό των καθημερινών υποθέσεων και στη διαβούλευση για τα κοινά και με αυτή θα μπορέσει να εκτιμά σωστά τα μελλοντικά, να μην προστάζει με ἀνόητο τρόπο (*ἀνόητως*) τους πολίτες και να κρίνει ορθά για τα καλά και τα δίκαια και, επιπλέον, να τιμά και να τιμωρεί τον καθένα όπως του ταιριάζει (*τιμᾶν τε καὶ κολάζειν ὡς προσήκόν ἐστιν ἑκάτεροις*). Με αυτή την συμπεριφορά τον βεβαιώνει ότι *τοσοῦτον προέξει τῇ φρονήσει τῶν ἄλλων*. Είναι φανερό ότι ο Ισοκράτης δε δέχεται ότι ο *ἀγαθός* μπορεί να άρχει από του αυτομάτου, αλλά ότι πρέπει να προετοιμαστεί κατάλληλα, διδασκόμενος την πολιτική *ἀρετή*, όπως ήταν η αντίληψη των *ἀγαθῶν*, ώστε να αποκτήσει *φρόνησιν* για να μπορεί να διοικεί αποτελεσματικά. Βλ. και Πρώτο Κεφάλαιο σ. 64.

¹⁰³ Βλ. το Πέμπτο Κεφάλαιο σσ. 244-47.

μᾶλλον τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἀσκήσεις (14). Ο όρος *διάνοια* φυσικά εντάσσεται στο λεξιλόγιο των διανοητικών αρετών που προκρίνει ο Ισοκράτης. Χρησιμοποιείται πολύ συχνά στο έργο του ως συνώνυμο της σκέψης, του νου και ευρύτερα του χαρακτήρα και της συμπεριφοράς¹⁰⁴. Μπορεί να δηλώνει αδιάκριτα τη σκέψη και τη γνώση ως συνώνυμο της γνώμης, αλλά μπορεί και να δηλώνει την απλή δόξα ή γνώμη και να χρησιμοποιείται για να διακρίνει την πραγματική γνώση των σοφών από την απλή γνώμη των πολλών. Μια χρήση της πρώτης περίπτωσης εμφανίζεται στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (7) όπου ο Ισοκράτης λέγει ότι ο λόγος γράφτηκε ως *εἰκὼν τῆς ἐμῆς διανοίας* για να μείνει *μνημεῖον πολὺ κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων*¹⁰⁵. Αντίθετα στον λόγο *Νικοκλῆς* (16) ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τη *γνώμη* για τον έναν, ενώ τη *διάνοια* για τους πολλούς: *ῥᾶόν ἐστιν ἑνὸς ἀνδρὸς γνώμη προσέχειν τὸν νοῦν μᾶλλον ἢ πολλαῖς καὶ παντοδαπαῖς διανοίαις* και στον *Πρὸς Δημόνικον* (1) η *γνώμη* χρησιμοποιείται για τους σπουδαίους, ενώ η *διάνοια* για τους φαύλους¹⁰⁶.

Με αυτή την τελευταία παράγραφο (14) ολοκληρώνεται το τμήμα του λόγου (9-14) που έχει αφιερωθεί στην αρετή της *φρονήσεως* που πρέπει να κατέχει ο Νικοκλής για να επιτύχει στα καθήκοντά του. Το επίθετο *φρόνιμος* χρησιμοποιείται για να περιγράψει τον στόχο που πρέπει να έχει ο βασιλιάς είτε ως προσωπική αρετή είτε ως αρετή εκείνων που συναναστρέφεται και συμβουλευέται (10, 12, 13), η *γνώμη*, η *ψυχή* και η *διάνοια* ως τα μέρη της προσωπικότητάς του τα οποία πρέπει να ασκηθούν περισσότερο από οτιδήποτε άλλο και η λέξη *ἀρετή* έχει χρησιμοποιηθεί για να συνοψίσει τους παραπάνω όρους (12). Στο τέλος αυτής της ενότητας στην οποία περιγράφονται οι αρετές του ηγεμόνα, παρατηρείται ευκρινώς η προσπάθεια ταύτισης των όρων που σχετίζονται με τη *ἀρετή* (*χείρους, βελτιόνων*) με όρους που ταυτίζονται με τη *φρόνησιν* ή την έλλειψή της (*ἀνοητοτέρους, φρονημωτέρους*).

¹⁰⁴ Η Rummel (1976) 94 -7 δεν περιλαμβάνει τη λέξη *διάνοια* στην ορολογία της *σοφίας*, ενώ περιλαμβάνει τη *γνώμη*, την *ἐπιστήμη*, τη *σοφία* και τη *φρόνηση*. Ωστόσο, η λέξη απαντά 96 φορές στο ισοκρατικό corpus και πάντοτε σε σχέση με τις πνευματικές αρετές, βλ. και Πρώτο Κεφάλαιο σ.71.

¹⁰⁵ Πβ. *Εὐαγ.* 73, *Προς Νικ.* 36 και [Πλουτ.] 838d βλ. και Too (2008) 96.

¹⁰⁶ Sandys (1979²) 4-5. Για τη χρήση της ως γνώμη βλ. και *Εἰρ.* 14, *Αντιδ.* 196 και Mikkola (1954) 47, για αυτοαναφορική χρήση βλ. *Σοφ.* 14, *Εἰρ.* 141, σε αρνητικά συμφραζόμενα βλ. *Εἰρ.* 74, 93 κ.α. Αντίθετα ο Πλάτων διακρίνει σαφώς τη *διάνοια* από τη *δόξα* πβ. *Σοφισ.* 263d6 και στην *Πολιτεία*, όπου από το 475d1 και εξής θέμα της συζήτησης γίνεται η παρμενίδεια διάκριση τριών γνωσιολογικών καταστάσεων, της *γνώσης*, της *γνώμης* και της *ἀγνοίας*, στις οποίες αντιστοιχούν τρεις οντολογικές καταστάσεις, το απόλυτο *εἶναι*, ο αισθητός κόσμος και το *μὴ εἶναι*, στο 476d5 η *διάνοια* του ανθρώπου που γνωρίζει χαρακτηρίζεται ως *γνώμη*, ενώ εκείνου που απλώς νομίζει ως *δόξα*. Ευχαριστίες οφείλονται στον καθ. Ι.Ν.Περυσινάκη για τις επισημάνσεις του για την πλατωνική χρήση του όρου. Βλ. επίσης Σκουτερόπουλος (2002) 848.

Αποδεικνύεται ότι η πρώτη αρετή που πρέπει να έχει ένας *ἀγαθός* μονάρχης είναι η *φρόνησις* ως πρακτική πολιτική αρετή του *ἀγαθοῦ* που επιτυγχάνει στην διοίκηση και στην άσκηση της εξουσίας. Εφόσον ο Ισοκράτης έχει ταυτίσει το *ἀγαθός*, που είναι ο επιθυμητός χαρακτηρισμός και ο ισχυρότερος όρος επιδοκιμασίας, με τον όρο *φρόνιμος* και έχει δείξει ότι η *φρόνησις* είναι η ιδιότητα που συντελεί στον ύψιστο σκοπό που είναι πάντα η ευδαιμονία της πόλης και των πολιτών, μπορεί στη συνέχεια να συνδέσει με αυτούς τους όρους και άλλες αξίες και συμπεριφορές, περισσότερο «ήσυχες» και ηθικές, οι οποίες δε θα είχαν ισχύ και δε θα προτιμούνταν, αν δε συνδέονταν με την επιτυχία.

Η σπουδαιότητα της αρετής της *φρονήσεως* συνεχίζει να υποδηλώνεται και στις γνώμες που ακολουθούν, ενταγμένη σε πλαίσιο συνεργατικών αξιών. Ο Νικοκλής παραινείται να είναι ειλικρινής και οι λόγοι του να είναι περισσότερο έγκυροι από τους όρκους των άλλων (22). Αυτή είναι η συμπεριφορά που ταιριάζει στον *καλὸν κάγαθόν*. Και στον *Πρὸς Δημόνικον* (22) λέγει ότι *δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας τρόπον ὄρκου πιστότερον φαίνεσθαι παρεχόμενους*. Η γνώμη ανακαλεί τη γνώμη που αποδίδει ο Διογένης ο Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσ.* 1.60) στον Σόλωνα: *καλοκάγαθίαν ὄρκου πιστότεραν ἔσχε*.

Ο Νικοκλής στη συνέχεια παραινείται να θεμελιώνει το κύρος της εξουσίας του στη *διάνοιά* του παρά στη βία:

Ἀρχικὸς εἶναι βούλου μὴ χαλεπότητι μηδὲ τῷ σφόδρα κολάζειν, ἀλλὰ τῷ πάντας ἠττᾶσθαι τῆς σῆς διανοίας καὶ νομίζειν ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἄμεινον σὲ βουλευέσθαι (24).

Μετάφραση

«Να προσπαθείς να δείχνεις την εξουσία σου όχι με βιαιότητα ούτε με σκληρές τιμωρίες, αλλά με το να κάνεις όλους τους πολίτες να ηττώνται από τη διάνοιά σου και να πιστεύουν ότι λαμβάνεις καλύτερες αποφάσεις για τη σωτηρία τους από ό,τι αυτοί οι ίδιοι».

Έτσι η *διάνοια* προτιμάται έναντι της βίαιης συμπεριφοράς και συνδέεται με το *ἄμεινον βουλευέσθαι*. Στον *Πρὸς Νικ.* 30 επανέρχεται το θέμα της *φρονήσεως* και διατυπώνεται η εξής *γνώμη* σχετικά με την *ἀρετή*:

Μὴ φαίνου φιλοτιμούμενος ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, ἃ καὶ τοῖς κακοῖς διαπράξασθαι δυνατόν ἐστιν, ἀλλ' ἐπ' ἀρετῇ μέγα φρονῶν, ἧς οὐδὲν μέρος τοῖς πονηροῖς μέτεστιν. Νόμιζε τῶν τιμῶν ἀληθεστάτας εἶναι μὴ τὰς ἐν τῷ φανερωῖ μετὰ δέους γιγνομένας, ἀλλ' ὅταν παρ' αὐτοῖς ὄντες μᾶλλον σου τὴν γνώμην ἢ τὴν τύχην θαυμάζωσιν. Λάνθανε μὲν, ἦν ἐπὶ τῷ σοι συμβῆ τῶν φαύλων χαίρειν, ἐνδείκνυσο δὲ περὶ τὰ μέγιστα σπουδάζων (30).

Μετάφραση:

«Να μη φαίνεσαι ότι υπερηφανεύεσαι για αυτά που μπορούν να πράξουν και οι *κακοί*, αλλά να υπερηφανεύεσαι μόνο για την *ἀρετή*, στην οποία δεν είναι δυνατόν να μετέχουν καθόλου οι *πονηροί*. Να θεωρείς ότι οι πιο αληθινές τιμές δεν είναι εκείνες που γίνονται δημόσια και από φόβο αλλά όταν οι άνθρωποι σε θαυμάζουν ιδιωτικά περισσότερο για την φρόνηση παρά για την τύχη σου. Να μη το φανερώσεις, αν συμβεί να ευχαριστηθείς με κάτι ασήμαντο, αλλά να δείχνεις τον ενθουσιασμό σου για τα σπουδαία».

Το λεξιλόγιο των δύο πρώτων σειρών της παραγράφου είναι έντονα αριστοκρατικό. Η αντιθετική συμπλοκή των δύο μετοχών (*φιλοτιμούμενος* και *μέγα φρονῶν*) και η έμφαση στη δεύτερη μετοχή, η οποία ενώνει το *φρονῶν* με την *ἀρετή*, καταδεικνύουν ακόμη μια φορά την προσπάθεια σύνδεσης των δύο. Και οι δύο μετοχές εκφράζουν κανονικά ανταγωνιστικές αξίες. Ειδικά η λέξη *φιλοτιμία* εκφράζει την ανταγωνιστική, ηρωική επιθυμία για την *τιμή*¹⁰⁷. Η ερμηνεία του όρου, όπως προσφέρεται στο LSJ⁹, είναι αμφίσημη με την έννοια ότι ο όρος δηλώνει την αγάπη για την *τιμή* ή την δόξα, αλλά ταυτόχρονα και την επίμονη προσπάθεια για την απόκτηση του επιδιωκόμενου στόχου και την αναγνώριση και ανταμοιβή της επιτυχίας. Τη διττότητα του περιεχομένου της αναγνωρίζει και ο Αριστοτέλης (*H.N.* 1107b27-34) και η δυσκολία ένταξής της στη θεωρία της μεσότητας αναδεικνύει και το πρόβλημα της χρήσης της στο σύστημα αξιών της αρχαίας Ελλάδας.

Ο Whitehead εξετάζει τη χρήση του όρου και παρατηρεί ότι η ηρωική επιδίωξη της *τιμῆς* και ο ρόλος της *φιλοτιμίας*, κεντρικές έννοιες στην κοσμοθεωρία των ομηρικών ηρώων, παρέμεναν ισχυρές, ακόμη και όταν η αρχαία ελληνική κοινωνία είχε απομακρυνθεί πολύ από τον ομηρικό *οἶκο* και είχε φτάσει στον Ελληνιστικό και Ρωμαϊκό κόσμο. Όμως η ανάπτυξη της πόλεως φαίνεται ότι απαιτούσε μια έμφαση σε στόχους που ήταν περισσότερο συνεργατικοί παρά ανταγωνιστικοί. Αυτή η έμφαση θα έθετε υπό αμφισβήτηση την καταλληλότητα μιας εγωιστικής, ατομικιστικής έννοιας της *φιλοτιμίας* μέσα στο πλαίσιο της κοινότητας¹⁰⁸. Η αρνητική σημασία της στα τέλη του 5^{ου} αιώνα σχετίζεται με την άνοδο των προσωπικών φιλοδοξιών σε βάρος της πόλης και συνδέεται με την *πλεονεξία* (πβ. Ευριπίδης *Φοίν.* 531, Θουκ. 3.82.2)¹⁰⁹. Ο Whitehead παραθέτει το γνωστό χωρίο από τον Ξενοφώντα (*Ιέρ.* 7. 3-4) και παρατηρεί ότι στον 5^ο αιώνα ήδη υπήρχε προβληματισμός με την έννοια *φιλοτιμία* και τη θέση της μέσα στο πλαίσιο της πόλεως, και ότι προφανώς ο Ξενοφών

¹⁰⁷ Για την έννοια της *τιμῆς* βλ. τον σχολιασμό του χωρίου *Πρὸς Νικ.* 11, σσ. 147-49.

¹⁰⁸ Whitehead (1983) 55-56.

¹⁰⁹ Alexiou (2010) 68-69.

προσποιείται ότι το πρόβλημα δεν υπάρχει. Από τη μια μεριά χρειαζόταν προσπάθεια για να χαλιναγωγηθεί η *φιλοτιμία* και να αξιοποιηθούν οι συνεργατικές αρετές. Από την άλλη όμως το πολιτικό σύστημα της Αθήνας χρειαζόταν πια τη *δημόσια φιλοτιμία* για να πολεμήσει την *άπραγμοσύνη*¹¹⁰.

Η διαμάχη για τη φύση και την καταλληλότητα της *φιλοτιμίας* στο πλαίσιο της πόλης συνεχίστηκε στον 4^ο αιώνα τόσο στο θεωρητικό φιλοσοφικό επίπεδο όσο και στο πλαίσιο των δικαστικών αγώνων¹¹¹. Η μόνη πρακτική λύση για την πόλη ήταν να δεχτεί τις απαιτήσεις της *φιλοτιμίας*, αλλά να τις χαλιναγωγήσει και να θέσει τους στόχους και τα αποτελέσματά της προς όφελος της ευρύτερης κοινότητας. Το δημοκρατικό ήθος απαιτούσε από τους πλούσιους να χρησιμοποιήσουν τον πλούτο τους προς όφελος της πολιτείας, έτσι η *φιλοτιμία* βρήκε μια διέξοδο στη *δημόσια λειτουργία*¹¹². Σταδιακά πια γίνεται κοινός τόπος η ιδέα ότι όσον αφορά την πόλη η *φιλοτιμία* πρέπει να εκδηλώνεται μόνο στην κοινότητα, ώστε κάθε προσπάθεια που θα έκανε ο *φιλότιμος* θα είχε στόχο την πόλη και το συλλογικό συμφέρον¹¹³.

Στον Ισοκράτη η *φιλοτιμία*, όπως έχει δείξει ο Αλεξίου, είναι κεντρική αξία. Ως κίνητρο για τιμή και δόξα ανήκει στα ανθρώπινα πάθη (*Επισ.* 2.9). Μαζί με την οργή και τον φθόνο χαρακτηρίζει τους ομηρικούς ήρωες και εκφράζει ανταγωνιστικές επιδιώξεις (*Παναθ.* 81)¹¹⁴. Στο ίδιο πλαίσιο ανταγωνισμού εγγράφεται και η χρήση του *μεγαλοφρονεῖν* ή *μέγα φρονεῖν*, έννοια που μπορεί να συνδέεται με την *ὑβριν*, όταν οι επιδιώξεις του *ἀγαθοῦ* ή του *κακοῦ* υπερβαίνουν τα όρια. Το *μέγα φρονεῖν* είναι σύστοιχη έννοια με το ομηρικό ιδανικό της υπεροχής και του αριστεύειν και ως τέτοια χαρακτηρίζει τον *μεγαλοπρεπή* του Αριστοτέλη (*H.N.* 1122b19-23-1123a1-9). Για τον Ισοκράτη το *μέγα φρονεῖν* είναι επιτρεπτή

¹¹⁰Whitehead (1983) 65-66.

¹¹¹ Πβ. Πλατ. *Πολ.* 548c-550b, Αριστ. *H.N.* 1107b, 1125b 1-25 και Λυσ. 14.21, Δημ. 8.71, Αισχίν. 2.177, 3.45

¹¹²Rhodes (1986)137. Είναι ενδιαφέρον ότι στο λόγο *Νικοκλής* (56) ο Ισοκράτης μεταφέρει τις υποχρεώσεις των *λειτουργιών* στο μοναρχικό καθεστώς υποδηλώνοντας ότι το στο νου του έχει τις αθηναϊκές πρακτικές.

¹¹³Whitehead (1983) 60-3. Από την μεριά πάλι του ατόμου ως πολίτη η *φιλοτιμία* αποτελούσε τόσο μέσο επιρροής μέσα στην πόλη όσο και καταφύγιο σε δύσκολες στιγμές. Ωστόσο, ο Whitehead παρατηρεί, ότι παρά τις σκόπιμες προσπάθειες να ταυτιστεί η λέξη με την προσπάθεια για το κοινό όφελος, η *φιλοτιμία* συνήθως στις επιγραφές συνοδεύεται από άλλες λέξεις και εκφράσεις, προκειμένου να καθοριστεί αυστηρά, ότι το όφελος αφορούσε σε κάθε περίπτωση την πόλη: *καλῶς καὶ φιλοτίμως, φιλοτιμεῖται πρὸς τοὺς δημότας, φιλοτιμίας ἔνεκα τῆς πρὸς τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων.*

¹¹⁴Alexiou (2010) 69.

συμπεριφορά του *άγαθοῦ*, είναι η έκφραση ελεύθερου ανθρώπου με υψηλό φρόνημα και αυτοπεποίθηση, εκφράζει ανταγωνιστικές επιδιώξεις, αλλά όχι αλαζονεία¹¹⁵.

Στο υπό συζήτηση απόσπασμα τίθεται το πλαίσιο *φιλοτιμίας* του Νικοκλή και καταδεικνύονται τα ορθά κίνητρα για τιμητική διάκριση του βασιλιά. Το *μέγα φρονῶν* πρέπει να εκδηλώνεται για συμπεριφορές που ανήκουν μόνο στους *άγαθούς*. Ο Νικοκλής δεν πρέπει να υπερηφανεύεται για αυτά που μπορούν να πράξουν και οι *κακοί*, αλλά μόνο για την *ἀρετή*, στην οποία δεν είναι δυνατόν να μετέχουν καθόλου οι *πονηροί*. Η διατύπωση δεν είναι διαφορετική από την αναμενόμενη, σύμφωνα με τις ελληνικές αξίες. Ότι οι *κακοί* δε μπορούν να διεκδικούν την *τιμή* του *άγαθοῦ* και ότι στην *ἀρετή* με κανένα τρόπο δεν μπορούν να μετέχουν οι *κακοί* και οι *πονηροί* αποτελεί παραδοσιακή ιδέα. Το *πονηροί* εδώ δεν έχει ηθική χρήση, εφόσον ο Ισοκράτης δεν είναι δυνατόν να εννοεί «μην επιζητείς τιμές κάνοντας ανήθικες πράξεις, για τις οποίες οι ανήθικοι φιλοτιμούνται, όταν τις κάνουν». Το πλαίσιο δείχνει ότι τα κριτήρια είναι κοινωνικά και πολιτικά και ότι ο Ισοκράτης αναφέρεται στα χαρακτηριστικά τα οποία, ενώ κάποτε ανήκαν μόνο στους *άγαθούς*, πλέον ανήκουν και στους *κακούς*, όπως ο *πλοῦτος* και η *ἀνδρεία*, και για τα οποία είναι φυσικό να *φιλοτιμούνται*. Όμως η ευγενής καταγωγή, η γνώση και η *φρόνησις* παραμένουν τα κριτήρια που διαχωρίζουν την παραδοσιακή *ἀρετή* από την *κακία* και επιτρέπουν σε αυτούς που τις κατέχουν να εγείρουν αξιώσεις ιδιαίτερης μεταχείρισης, ξεχωριστής *φιλοτιμίας* και αναγνώρισης. Ο Νικοκλής παραινείται να μην *φιλεῖ* την παραδοσιακή *τιμή*, δηλαδή τον πλούτο και τα δώρα κι ενδεχομένως τους τιμητικούς ανδριάντες, στους οποίους θα αναφερθεί ο Ισοκράτης στη συνέχεια (*Βούλου τὰς εἰκόνας τῆς ἀρετῆς ὑπόμνημα μᾶλλον ἢ τοῦ σώματος καταλιπεῖν*, 36), τα οποία και οι *κακοί* διεκδικούν, αλλά να *αποζητά* *τιμή*, την οποία μπορούν να διεκδικούν μόνο οι *άγαθοί*¹¹⁶. Διότι τα πρώτα είναι δυνατό να προσφέρονται και από φόβο, αντίθετα ο κατ’

¹¹⁵Αλεξίου (1995) 80-82 και του ίδιου (2010) 18 και 108-9. Η *μεγαλοφροσύνη* του Τιμόθεου ήταν χρήσιμη για τις στρατιωτικές του επιτυχίες, εγκυμονούσε όμως κινδύνους στις σχέσεις του με τους συμπολίτες του (*Ἀντιδ.* 131). Το *μεγαλοφρονεῖν* εμφανίζεται στον *Ἀρεοπαγίτικὸν* και το αφηρημένο ουσιαστικὸν *μεγαλοφροσύνη* στον *Εὐαγόρα* 27 και στον *Παναθηναϊκὸν* 79, 131, το επίθετο *μεγαλόφρων* στον *Πρὸς Νικοκλέα* 25, *Παναθηναϊκὸς* 60, 242.

¹¹⁶Και στον επίλογο του *Εὐαγόρα* (74) ο Ισοκράτης συγκρίνει τους έντεχνους ρητορικούς λόγους με τους τιμητικούς ανδριάντες και ο Νικοκλής παραινείται να μην υπερηφανεύεται για τις εικόνες του σώματος αλλά για τα έργα και τη φρόνησή του, πβ. Ξενοφ. *Ἀγησ.* 11.7 που φαίνεται να μιμείται το ισοκρατικό. Ο Ξενοφών λέγει για τον Αγησίλαο: Βούλομαι δὲ καὶ ἐν κεφαλαίοις ἐπανελεθεῖν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ... (11.1) καὶ τοῦ μὲν σώματος εἰκόνα στήσασθαι ἀπέσχετο, πολλῶν αὐτῷ τοῦτο δωρεῖσθαι θελόντων, τῆς δὲ ψυχῆς οὐδέποτε ἐπαύετο μνημεῖα διαπονούμενος, ἡγούμενος τὸ μὲν ἀνδριαντοποιῶν, τὸ δὲ αὐτοῦ ἔργον εἶναι, καὶ τὸ μὲν πλουσίων, τὸ δὲ τῶν ἀγαθῶν (11.7), βλ. Alexiou (2010) 175-6.

ιδίαν θαυμασμός είναι η αναγνώριση της *φρονήσεως* του βασιλιά. Η *ἀρετή* πλέον επαινεί την *φρόνησιν* προωθώντας μια εσωτερική εκτίμηση και αναγνώριση, νέα σε σύγκριση με τις παραδοσιακές αξίες, που έρχεται σε πλήρη σύγκρουση με τις αξίες ενός «πολιτισμού ντροπής» σύμφωνα με τις οποίες «η *ἀρετή* λειτουργεί ως εξωτερικό φαινόμενο που εξαρτάται από την εξωτερική και κοινωνική αποδοχή και αναγνώριση»¹¹⁷. Ότι μια συμπεριφορά πρέπει να αποσκοπεί στην ιδιωτική εκτίμηση και όχι στην δημόσια απονομή τιμών είναι αντιφατική με την ίδια την έννοια της *τιμῆς*¹¹⁸. Η *τιμή* εδώ δεν αξιολογείται πλέον με όρους υλικών αγαθών ούτε σημαίνει και επαινεί περιουσία και κοινωνική κατάσταση. Η απόδοσή της είναι κοινωνική, καθώς η *δήμου φάτις* είναι ακόμη ισχυρή, αλλά τώρα η αξίωση της *τιμῆς* θεμελιώνεται όχι στην παροχή πλούτου (δώρων και αδριάντων) αλλά εκτίμησης. Το *μετὰ δέους* μάλιστα υπενθυμίζει τη σχέση που ενώνει έναν βασιλιά ή τύραννο με τους πολίτες και η συμβουλή του Ισοκράτη είναι να περιορίσει την τυραννική συμπεριφορά και να μην αποσκοπεί στις *τιμές* που του αποδίδονται δημόσια και από φόβο αλλά στην εκτίμηση που έχει κερδίσει εξ αιτίας της *φρονήσεως*, της πραότητας και της ήπιας διακυβέρνησης. Η παραίνεση απηχεί ίσως τη γνώμη που αποδίδεται στον Χίλωνα: *ἰσχυρὸν ὄντα πρᾶον εἶναι, ὅπως οἱ πλησίον αἰδῶνται μᾶλλον ἢ φοβῶνται* (Διογ. Λαέρτ. *Βίοι Φιλοσ.* 1.70, πβ. Πλουτ. *Ἡθ.* 152b τη γνώμη που αποδίδεται στον Πιττακό). Το *μᾶλλον σου τὴν γνώμην ἢ τὴν τύχην θαυμάζωσιν* τονίζει ακόμη μια φορά την υποτίμηση του πλούτου, του κάλλους, της ρώμης έναντι της *φρονήσεως*, καθώς στο *τύχην* περιλαμβάνονται τα εξωτερικά αγαθά (πβ. *Πρὸς Δημ.* 48, Διογ. Λαέρτ. *Βίοι Φιλοσ.* 1.86 που αποδίδει στον Βίαντα τη γνώμη *εὐπορίαν δὲ χρημάτων πολλοῖς καὶ διὰ τύχην περιγίγνεσθαι* και Αφθονίου *Προγυμ.* 10.22.8-9) που δεν είναι σταθερά, ενώ η *γνώμη* ακολουθεῖ πάντα τον *ἀγαθὸν* και είναι ἄλλωστε το πεδίο διδασκαλίας του Ισοκράτη.

Η αντιστοιχία έργου και λόγου, ή έργου και *φρονήσεως* ή *γνωμοσύνης*, χρησιμοποιώντας την ορολογία του Σόλωνα, είναι ανέκαθεν το έργο του *ἀγαθοῦ* και το *σεμνύνεσθαι* πρέπει να εκδηλώνεται σε αυτό το πεδίο¹¹⁹. Επομένως, επιστρέφοντας στην παράγραφο 30 του *Πρὸς Νικοκλέα*, οι *τιμές* που μπορούν να διεκδικούν και οι *κακοὶ* που έχουν πλούτο πρέπει να διαχωριστούν από το κύριο μέρος της *ἀρετῆς* του *ἀγαθοῦ* που είναι η διανοητική. Αυτή είναι η *ἀρετή* εκείνη για την οποία ο Νικοκλής πρέπει να είναι *μέγα*

¹¹⁷ Όπως τονίζει ο Cohen (1991) 183 οι πρακτικές της αθηναϊκής αρετής «λειτουργούν μέσα στην πολιτική της φήμης, της οποίας οι πόλοι είναι η τιμή και η ντροπή».

¹¹⁸ Alexiou (1995) 45.

¹¹⁹ Το *σεμνύνεσθαι ἐπὶ τινι* εκφράζει υπερηφάνεια και είναι συνώνυμο του *φιλοτιμεῖσθαι* το οποίο όμως δηλώνει την «ηθικά τεκμηριωμένη αξίωση του *καλοῦ κάγαθοῦ* για την *τιμή*» βλ. Alexiou (2010) 176.

*φρονῶν*¹²⁰. Το *μέγα φρονῶν* εδώ αντί του *μεγαλόφρων* ίσως προτιμάται, εκτός από υφολογικούς λόγους, για να ενισχυθεί η ταύτιση της *ἀρετῆς* με το *φρονεῖν* και τις συνδηλώσεις της *φρόνησης*.

Συνοψίζοντας, η *γνώμη* που εκφράζεται εδώ βασίζεται σε παραδοσιακή γλώσσα και ιδεολογία και σε συνήθειες εκφράσεις της ποίησης των λυρικών αιώνων, όταν ο πλούτος διαχωρίστηκε από τα αποκλειστικά χαρακτηριστικά των *ἀγαθῶν*. Τώρα όμως, σε αντίθεση με την απαισιοδοξία των λυρικών ποιητών, ο Ισοκράτης διεκδικεί ευνοϊκή μεταχείριση και *τιμῆ* που εκτιμά την *φρόνησιν* και μεταφράζεται σε αγαθές προθέσεις. Ακόμη μια φορά ο πλούτος και τα εξωτερικά αγαθά υποτιμώνται και είναι η θετική γνώμη των πολιτών για την χρηστή διοίκηση και *γνώμη* του Νικοκλή που θα του απονεμίει την αληθινή *τιμῆ*, η οποία μεταφράζεται σε ασφάλεια και εύνοια όπως έχει ειπωθεί προηγουμένως (31)¹²¹. Και στη συνέχεια άλλωστε στο ίδιο πλαίσιο αξιών ο Ισοκράτης λέγει (32):

Περὶ πλείονος ποιοῦ δόξαν καλὴν ἢ πλοῦτον μέγαν τοῖς παισὶν καταλιπεῖν· ὁ μὲν γὰρ θνητός, ἢ δ' ἀθάνατος, καὶ δόξη μὲν χρήματα κτητά, δόξα δὲ χρημάτων οὐκ ὠνητή, καὶ τὰ μὲν καὶ φαύλοις παραγίγνεται, τὴν δ' οὐχ οἷόν τ' ἄλλ' ἢ τοὺς διενεγκόντας κτήσασθαι.

Μετάφραση:

«Να θεωρείς σημαντικότερο να αφήσεις στα παιδιά σου καλή δόξα παρά μεγάλο πλούτο, γιατί ο πλούτος χάνεται αλλά η δόξα είναι αθάνατη και η δόξα μπορεί να φέρει χρήματα αλλά ο πλούτος δεν μπορεί να φέρει δόξα, και μπορεί να αποκτηθεί και από τους *φαύλους*, ενώ η δόξα μόνο από εκείνους που υπερέχουν».

Η σύγκριση μεταξύ *δόξης* και *πλούτου* έχει εκφραστεί από τους λυρικούς ποιητές (πβ. Σόλων 13.3, Θέογνης 315-18, Βακχ. 1.159, Πινδ. *N*.1.31, *Π*. 1.92)¹²² και έχει γίνει κοινός τόπος πριν από τον Ισοκράτη. Η ιδέα που εκφράζεται, είτε απορριπτικά είτε όχι, είναι ότι ο πλούτος έχει γίνει χαρακτηριστικό και των μη *ἀγαθῶν* αλλά οι *ἀγαθοί*, όπως λέγει χαρακτηριστικά ο Θέογνης δε θα ανταλλάξουν με αυτόν την *ἀρετή* τους (316-17)¹²³. Ο Θέογνης επίσης αναφορικά με την κληρονομιά που αφήνει κάποιος στα παιδιά του λέγει:

¹²⁰ Βλ. Liningstone (2001) 103. Στον *Βούσιριν* στο αντίστοιχο χωρίο χρησιμοποιεί το πιο ισχυρό *μεγαλαυχούμενον* ανακαλώντας το πινδαρικό *βία δὲ καὶ μεγάλαυχον ἔσφαλεν ἐν χρόνῳ* (*Π*. 8.15).

¹²¹ *Σημεῖον ἔστω σοι τοῦ καλῶς βασιλεύειν, ἂν τοὺς ἀρχομένους ὄρᾳς εὐπορωτέρους καὶ σωφρονεστέρους γιγνομένους διὰ τὴν σὴν ἐπιμέλειαν* (31).

¹²² Βλ. και Αλεξίου (1995) 196 (σημ. 74) και Usher (1990) 211.

¹²³ Για την ανάλυση των χωρίων αυτών από την άποψη των αρχικών ηθικών αξιών βλ. Περυσινάκης (2012) 251 και *passim*.

οὐδένα θησαυρὸν παισὶν καταθήσει ἀμείνω

αἰδοῦς, ἦτ' ἀγαθοῖς ἀνδράσι, Κύρν', ἔπεται (409-10, πβ. 1161-2).

Η σύγκριση των χωρίων αυτών δείχνει το εύρος των εννοιών και των ιδιοτήτων που μπορούσε να δηλώνει η *ἀρετή* ανάλογα με τους ρητορικούς και πολιτικούς στόχους των συγγραφέων. Σταθερή είναι η αντίθεση με τους *κακούς* που έχουν πια πλούτο και ο κάθε συγγραφέας, ανάλογα με τα συμφραζόμενα, προσπαθεί να τους υποτιμήσει ελλείψει κάποιου άλλου χαρακτηριστικού της *ἀρετῆς* που θεωρεί ότι μένει αναμφισβήτητο και αποκλειστικό χαρακτηριστικό των *ἀγαθῶν*. Για τον Ισοκράτη το κατεξοχὴν χαρακτηριστικό της *ἀρετῆς* είναι η *φρόνησις*¹²⁴. Εξετάζοντας μαζί τα χωρία 30 και 32 από τον *Πρὸς Νικοκλέα* στα οποία δίνεται ἔμφαση στη φρόνηση και την παράγραφο 19 από τον λόγο *Πρὸς Δημόνικον* δεν μπορούμε να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο η χρήση της *δόξας* στο χωρίο 32 να μην έχει μόνο το περιεχόμενο της φήμης¹²⁵, αλλά να υποδηλώνει και τη *γνώμη*, το *δοκεῖν*, σε συμφραζόμενα σοφίας. Ενδεικτικό είναι ότι ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί παρόμοια επιχειρηματολογία και διατύπωση στον λόγο *Πρὸς Δημόνικον* (18-19) όπου απορρίπτει τα χρήματα υπέρ των *ἀκουσμάτων*, διότι *τὰ μὲν ταχέως ἀπολείπει, ἐνὼ τὰ δὲ πάντα τὸν χρόνον παραμένει* και καταλήγει ότι *σοφία γὰρ μόνον τῶν κτημάτων ἀθάνατον*. Στο χωρίο 32 λοιπόν, η *δόξα* ως φήμη, αλλά και η *δόξα* ως γνώμη και φρόνηση είναι τα χαρακτηριστικά που προτιμούνται ἔναντι του πλούτου.

Συνοψίζοντας, στην ενότητα αυτή εξετάσαμε την εξέχουσα και θεμελιακή θέση της *φρονήσεως* στην αγωγή του ηγεμόνος και στην προσπάθεια ταύτισής της με την *ἀρετή* και τα κίνητρα της, ώστε να δεσμευθεῖ ο Νικοκλής σε μια προωθημένη ηθικά συμπεριφορά, η οποία θα λαμβάνει υπόψη της τις συνεργατικές αξίες της πόλεως. Στις υποθήκες που εξετάστηκαν σε αυτό το τμήμα, παρατηρήσαμε την άμεση επιρροή της αρχαϊκής ποίησης και των αρχαϊκῶν αξιῶν, αλλά και την μετάπλασή τους ὅσον αφορά την φρόνηση του Νικοκλή. Στην επόμενη ενότητα θα εξετάσουμε τις ρητές αναφορές του ίδιου του Ισοκράτη στην προγενέστερη ποίηση και θα αναδειχθεῖ η προσπάθειά του να ταυτίσει την *φρόνησίν* του με τη σοφία των ποιητῶν.

¹²⁴ Ίδια ἄποψη εκφράζει και στους λόγους *Πρὸς Δημ.* 6,19, 38, *Νικ.* 50, *Πανηγ.* 76, *Φιλ.* 133-136, *Ἐπιστ.* 7.1. Και παρόμοια υποτίμηση του πλούτου διατυπώνεται και στο προοίμιο του *Ἀρεοπαγιτικοῦ* (4-5) σε διαφορετικά ὁμως συμφραζόμενα.

¹²⁵ Ο Usher (1990) 211 μεταφράζει τη *δόξα* ως φήμη, το ίδιο και ο Norlin τομ. I (1928) 59.

5. Ο λόγος *Πρὸς Νικοκλέα* και η γνωμολογική ποίηση (§§40-54)

Η προηγούμενη ενότητα εξετάστηκε υπό την οπτική της *φρονήσεως* ως *ἀρετῆς* του παραινούμενου και ως στόχου του παραινετικού λόγου. Το τμήμα του λόγου 40-54 εξετάζεται υπό την οπτική της *φρονήσεως* του ίδιου του Ισοκράτη ως *διδασκάλου* και *συμβούλου*. Ανιχνεύονται οι αρχαϊκές επιρροές και εξετάζονται οι αναφορές στην προγενέστερη ποίηση, καθώς επιχειρείται η ανάδειξη της προσπάθειάς του να ταυτίσει την *φρόνησίν* του με τη σοφία των ποιητών. Επιπλέον σχολιάζεται η υπό προϋποθέσεις χρήση της ποιήσεως στην αγωγή του ηγεμόνα σε αντίθεση με την πλατωνική εξορία της ποιήσεως¹²⁶.

Το τμήμα του λόγου (40-53) επαναλαμβάνει θέματα που απασχολούν γενικά τον Ισοκράτη στο έργο του, όπως η αξία της παιδείας του, η επιλεκτική χρήση της ποίησης, η διδασκαλία της *ὁμολογουμένης ἀρετῆς* και η θέση του ως *ἀγαθοῦ* συμβούλου και η παράγραφος 54 αποτελεί τον επίλογο του λόγου.

Η διάρθρωση του τμήματος (40-53) ξεκινά με δύο παραγράφους (40-41) στις οποίες επισημαίνεται ότι ο λόγος δεν ανήκει στο είδος που απαιτεί καινοτομία και νεωτερικότητα. Αντίθετα, απαιτεί συνδυασμό και επιλογή των αποφθεγμάτων της συλλογικής σοφίας και όσο το δυνατόν καλύτερη διατύπωση. Οι επόμενες τρεις παράγραφοι (42-44) αναφέρονται στη γνωμολογική ποίηση του Ησιόδου, του Θέογνη και του Φωκυλίδη και στην αξία τους ως συμβούλων στη ζωή. Στη συνέχεια (45-49) επισημαίνεται ότι, παρόλο που αυτή η ποίηση είναι ωφέλιμη, η φύση των ανθρώπων είναι τέτοια που προτιμά τους ευχάριστους λόγους. Όμως ο Ισοκράτης προτιμά το είδος της γνωμολογικής και συμβουλευτικής ποίησης και της μεταφοράς των διδαγμάτων των ποιητών σε πεζό λόγο, επειδή απευθύνεται σε ένα βασιλιά, του οποίου η συμπεριφορά πρέπει να διαχωρίζεται από τις επιθυμίες και τις συνήθειες του πλήθους (50-53). Και ο λόγος τελειώνει (54) με τη μέθοδο της κυκλικής σύνθεσης, με επαναδιατύπωση δηλαδή της πρώτης παραγράφου του λόγου και την αναφορά στην αξία του ισοκρατικού δώρου.

Η μετάβαση από το τμήμα των υποθηκών αρχίζει με τη δήλωση του Ισοκράτη ότι το περιεχόμενο των συμβουλών που έχει απευθύνει στον Νικοκλή είναι ήδη γνωστό και δεν αποτελεί καινοτομία:

¹²⁶ Για μια εκτενή σύγκριση των δύο έργων και εξέταση των χωρίων στα οποία ο Ισοκράτης απηχεί τον Πλάτωνα βλ. Jaeger τομ. III ((ελλην. μετάφρ. 1968) 163-184 και Eucken (1983) 235-247.

Καὶ μὴ θαυμάσης¹²⁷, εἰ πολλὰ τῶν λεγομένων ἐστίν, ἃ καὶ σὺ γινώσκεις·... ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐν τοῖς λόγοις χρὴ τούτοις τῶν ἐπιτηδευμάτων ζητεῖν τὰς καινότητας, ἐν οἷς οὔτε παράδοξον οὔτ' ἄπιστον οὔτ' ἔξω τῶν νομιζομένων οὐδὲν ἔξεστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ἠγεῖσθαι τοῦτον χαριέστατον, ὃς ἂν τῶν διεσπαρμένων ἐν ταῖς τῶν ἄλλων διανοίαις ἀθροῖσαι τὰ πλεῖστα δυνηθῆ καὶ φράσαι κάλλιστα περὶ αὐτῶν (40-41).

Μετάφραση

«Και μην εκπλαγείς που πολλά από τα λεγόμενά μου τα γνωρίζεις και εσύ... Η αλήθεια είναι ότι, σε τέτοιου είδους πραγματείες, δεν πρέπει να αποζητούμε τις καινοτομίες, για τις οποίες δεν είναι δυνατό να πούμε ούτε τι είναι παράδοξο ούτε τι είναι απίστευτο ούτε τι είναι ἔξω από τις καθιερωμένες αντιλήψεις, αλλά πρέπει να θεωρούμε καλύτερο εκείνον που θα μπορέσει να συγκεντρώσει τις περισσότερες ιδέες που βρίσκονται διεσπαρμένες στο νου των ἄλλων και να μιλήσει όσο το δυνατό καλύτερα για αυτές».

Οι συμβουλές του Ισοκράτη επαναλαμβάνουν τα ηθικά διδάγματα που είναι ήδη γνωστά στον Νικοκλή. Ο παραινετικός λόγος δεν χρειάζεται πρωτοτυπία και νεωτερισμό, ούτε κάτι ἔξω τῶν νομιζομένων αλλά πρέπει να συγκεντρώνει τις διεσπαρμένες ιδέες και να τις διατυπώνει όσο το δυνατόν καλύτερα. Εδώ αντιστρέφεται ο τόπος της δυσκολίας επινόησης νέων θεμάτων που απασχολεί τον ποιητή (πβ. Πίνδ. Ν. 8.19-22) και ενδεχομένως μνημονεύεται και η πινδαρική ιδέα ότι, όταν μιλά κάποιος κατά *καιρόν*, συγκεντρώνει πολλά νοήματα σε λίγα λόγια (Πινδ. Π. 1.81). Η ιδέα ότι οι συμβουλές του Ισοκράτη απηχούν τα παραδοσιακά διδάγματα επαναλαμβάνεται στους λόγους του και τον συνδέει με την παράδοση των σοφών αγορητών και των διδακτικών ποιητών. Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (184) ταυτίζει την παιδεία του με τη *φιλοσοφία* και λέγει ότι όλα τα ἄλλα εκπαιδευτικά συστήματα είναι απλώς προετοιμασία και γυμναστική για την ισοκρατική παιδεία. Ο Ισοκράτης προσφέρει τις ιδέες και το κατάλληλο ὕφος του λόγου και μετά μαθαίνει τον μαθητή να τα συνδυάζει (*συνείρειν*) για τη δημιουργία του ορθού και αποτελεσματικού πολιτικού λόγου. Ὅπως και ο ομηρικός *ρήτηρ*, μπορούσε να ανακαλεί από τη μνήμη του πρότυπα και να χρησιμοποιεί τον κατάλληλο *μῦθον* στην κατάλληλη περίσταση (*καιρόν*) ως κάτοχος της γνώσης του παρελθόντος, και του παρόντος. Αυτή είναι μέθοδος πρακτικής πολιτικής παιδείας η οποία βασίζεται στην προηγούμενη γνώση των παλαιών ποιητών και σοφών. Εδώ ακόμη περισσότερο, ο λόγος είναι ο πεζός διάδοχος της γνωμολογικής ποίησης που είναι

¹²⁷ Οι Blass τομ. 1 (1898) 22, Norlin τομ. 1 (1928) 62, Mathieu / Brémond (1961) 108 και ο Usher (1990) 138 και 148, ο οποίος ακολουθεί την έκδοση του Blass, δέχονται τη διόρθωση *θαυμάσης* του Baiter αντί του *θαύμαζε* των χφφ που δέχεται ο Μανδηλαράς.

ποίηση *ὑποθηκῶν*, συλλογή δηλαδή διδακτικών αποφθεγμάτων¹²⁸. Οι αξίες και τα διδάγματα που συλλέγει ο Ισοκράτης από την προγενέστερη γνώση και συλλογική σοφία, είναι ό, τι ομολογείται ότι είναι *ἀρετή*, δεν αλλάζει τα παραδεδομένα, αντίθετα χρησιμοποιεί συνηθισμένη γλώσσα και παραδοσιακή οπτική. Τέλος, το επίθετο *χαριέστατον* και το επίρρημα *κάλλιστα* ανήκουν στην ορολογία των *ἀγαθῶν* εν αντιθέσει προς τους *πολλούς* και κάνουν αισθητό τον αυτοχαρακτηρισμό του Ισοκράτη ως *ἀγαθοῦ*.

Ο Ισοκράτης συνεχίζει λέγοντας ότι, ενώ όλοι θεωρούν ότι τα πιο χρήσιμα ποιήματα και συγγράμματα είναι εκείνα που προσφέρουν συμβουλές, ωστόσο δεν τα ακούν ευχάριστα και νιώθουν για αυτά όπως νιώθουν και για τους ανθρώπους που συμβουλεύουν. Οι άνθρωποι επαινούν τη γνωμολογική ποίηση αλλά την αποφεύγουν, όπως και εκείνους που τους συμβουλεύουν ορθά. Γιατί, ενώ τους επαινούν, δεν επιθυμούν να συναναστρέφονται μαζί τους και προτιμούν τη συντροφιά εκείνων που δεν τους αποτρέπουν από τα λάθη (42).

Απόδειξη για αυτό αποτελεί η ποίηση του Ησιόδου, του Θέογνη και του Φωκυλίδη:

καὶ γὰρ τούτους φασὶ μὲν ἀρίστους γεγενῆσθαι συμβούλους τῷ βίῳ τῷ τῶν ἀνθρώπων, ταῦτα δὲ λέγοντες αἰροῦνται συνδιατρίβειν ταῖς ἀλλήλων ἀνοίαις μᾶλλον ἢ ταῖς ἐκείνων ὑποθήκαις (43).

Μετάφραση

«Γιατί, για εκείνους λένε ότι είναι *ἄριστοι σύμβουλοι* για τη ζωή των ανθρώπων αλλά, παρά ταύτα, οι άνθρωποι προτιμούν να ασχολούνται με τις ανοησίες μεταξύ τους παρά να ακούν τις συμβουλές εκείνων».

Στο χωρίο είναι προφανές ότι ο Ισοκράτης συνειδητοποιεί τις ομοιότητες μεταξύ των προτρεπτικών του λόγων και της γνωμολογικής ποίησης¹²⁹. Και υπονοώντας ότι και οι δικοί του λόγοι μπορεί να μην είναι τόσο ευχάριστοι, ταυτίζει την αιτία της απόρριψής τους με την αιτία που απορρίπτεται η γνωμολογική ποίηση και προτιμάται η κωμωδία¹³⁰:

Ὅλως γὰρ εἰ θέλομεν σκοπεῖν τὰς φύσεις τὰς τῶν ἀνθρώπων, εὐρήσομεν τοὺς πολλοὺς αὐτῶν οὔτε τῶν σιτίων χαίροντας τοῖς ὑγιεινοτάτοις οὔτε τῶν ἐπιτηδευμάτων τοῖς καλλίστοις οὔτε τῶν πραγμάτων τοῖς βελτίστοις οὔτε τῶν θρεμμάτων τοῖς ὠφελιμωτάτοις, ἀλλὰ παντάπασιν ἐναντίας τῷ συμφέροντι τὰς ἡδονὰς ἔχοντας καὶ δοκοῦντας καρτερικοὺς καὶ φιλοπόνους εἶναι τοὺς τῶν δεόντων τι ποιοῦντας· ὥστε πῶς ἂν τις τοῖς τοιούτοις ἢ παραινῶν ἢ διδάσκων ἢ

¹²⁸ Για την ποίηση *ὑποθηκῶν* βλ. και σσ. 112-17.

¹²⁹ Όπως σημειώνει η North (1952) 5 και ο Perlman (1964) 159.

¹³⁰ Για την σχέση του Ισοκράτη με την κωμωδία πβ. και *Eip.* 14.

χρήσιμόν τι λέγων ἀρέσειεν; οἱ πρὸς τοῖς εἰρημένοις φθονοῦσι μὲν τοῖς εὖ φρονοῦσιν, ἀπλοῦς δ' ἠγοῦνται τοὺς νοῦν οὐκ ἔχοντας, οὕτω δὲ τὰς ἀληθείας τῶν πραγμάτων φεύγουσιν ὥστ' οὐδὲ τὰ σφέτερ' αὐτῶν ἴσασιν, ἀλλὰ λυποῦνται μὲν περὶ τῶν ἰδίων λογιζόμενοι, χαίρουσι δὲ περὶ τῶν ἀλλοτρίων διαλεγόμενοι, βούλοιντο δ' ἂν τῷ σώματι κακοπαθῆσαι μᾶλλον ἢ τῇ ψυχῇ πονῆσαι καὶ σκέψασθαι περὶ τινος τῶν ἀναγκαίων (45-46).

Μετάφραση:

«Διότι, αν θέλαμε να εξετάσουμε την ανθρώπινη φύση, θα ανακαλύπταμε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δε χαίρονται την υγιεινή τροφή, ούτε τις άριστες ασχολίες, ούτε τα καλύτερα πράγματα, ούτε τα χρησιμότερα πλάσματα αλλά ευχαριστιούνται με οτιδήποτε είναι αντίθετο στο συμφέρον τους. Πώς θα μπορούσε κάποιος να τους ευχαριστεί παραινώντας ή διδάσκοντας ή λέγοντας κάτι χρήσιμο; Και επιπλέον, αυτοί οι άνθρωποι φθονούν εκείνους που διαθέτουν φρόνηση (*φθονοῦσι μὲν τοῖς εὖ φρονοῦσιν*) και θεωρούν ειλικρινείς εκείνους που δεν έχουν νου, και αποφεύγουν την αλήθεια, ώστε δε γνωρίζουν καν τις υποθέσεις τους, αλλά λυποῦνται να ασχολούνται με τα δικά τους και χαίρονται να ασχολούνται με τα ξένα και, τέλος, προτιμούν να ταλαιπωρούν το σώμα τους παρά να καταπονούν την ψυχή τους και να εξετάζουν κάτι από τα αναγκαία».

Ο Ισοκράτης με ένα χιαστό σχήμα παρουσιάζει το συμφέρον, το ωφέλιμο και το καλό, ως εκείνα τα επιτηδεύματα που οι άνθρωποι αποφεύγουν και τα αντιπαραθέτει με εκείνα που προτιμούν, παρόλο που είναι αντίθετα με το συμφέρον τους. Ο Usher παρατηρεί ότι η απαισιοδοξία που εκφράζει εδώ ο Ισοκράτης μοιάζει με εκείνη των διδακτικών ποιητών. Ο Θέογνης (39-52) παραπονείται για την πλεονεξία και ο Ησίοδος (*Έργα* 287-292) για την προτίμηση των απολαύσεων αντί της εργασίας¹³¹. Εφόσον η φύση των ανθρώπων είναι τέτοια που αποφεύγει το ωφέλιμο και προτιμά το ευχάριστο, τίθεται το ερώτημα εάν είναι δυνατόν να ευχαριστήσει κανείς όταν συμβουλεύει ή διδάσκει ή λέγει κάτι χρήσιμο. Και προστίθεται με έμφαση ότι χαρακτηριστικό των ανθρώπων είναι ότι φθονούν εκείνους που έχουν φρόνηση. Εισάγεται έτσι με την παρονομασία *φθονοῦσι μὲν τοῖς εὖ φρονοῦσιν* το θέμα του φθόνου, ένα ακόμη προσφιλέθ θέμα το οποίο μοιράζεται ο Ισοκράτης με την προγενέστερη ποίηση (πβ. *Αντιδ.* 8,13, 31,130, 316, *Έλ.* 56, *Παναθ.* 15, *Εὐαγ.* 6). Η έννοια του φθόνου και η αντίληψη ότι η ανθρώπινη φύση δεν αποδέχεται την υπεροχή κανενός, αποτελεί τόπο στην αρχαία ελληνική γραμματεία, ιδιαίτερα στα επινίκια. Ο Πίνδαρος (*Όλ.* 2.95) λέγει ότι ο φθόνος ποτέ δε συμπορεύεται με το δίκαιο: *ἀλλ' αἶνον ἐπέβα κόρορ// οὐ δίκαι*

¹³¹Usher (1990) 213-214.

συναντόμενος, ἀλλὰ μάρ- // γων ὑπ' ἀνδρῶν, // τὸ λαλαγήσαι θέλων // κρυφὸν τιθέμεν ἐσλῶν
καλοῖς // ἔργοις (πβ. Ὀλ. 8.55, I. 7.39). Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο φθόνος είναι η λύπη
που αισθάνεται κάποιος όταν βλέπει τους άλλους να επιτυγχάνουν *ἀγαθὰ*, είναι η λύπη και η
ταραχή για την επιτυχία κάποιου που είναι ίσος και όμοιος επιτυγχάνει όμως περισσότερο
(Ρητ. 1387b 23-1386b 23). Για τον Θουκυδίδη ο έπαινος γίνεται αποδεκτός μόνο όταν ο
ακροατής θεωρεί ότι μπορεί να επιτύχει ό,τι και ο επαινούμενος. Αν όμως ο έπαινος είναι
ανώτερος από τις δικές του δυνάμεις, τότε φθονεί και δεν πιστεύει τον ρήτορα (Θουκ.
2.35.3). Ο φθόνος πάντοτε συνδέεται με την επιτυχία και την *ἀρετὴ* και η αρετή του
Ισοκράτη η οποία γίνεται στόχος του φθόνου εδώ είναι η *φρόνησις*, το *βέλτιον φρονεῖν*. Με
τη φράση *φθονοῦσι μὲν τοῖς εὖ φρονοῦσιν* η έμφαση δίνεται στον φθόνο που εισπράττει ο
σοφός. Ίσως εδώ ο Ισοκράτης έχει στο νου του τους στίχους του Βακχυλίδη όπου εκφράζεται
παρόμοιο νόημα (13.199-207): «Ας επαινούμε τον σοφό χωρίς φθόνο γιατί αυτή είναι η *δίκη*
και, παρόλο που η κατηγορία υπάρχει σε όλα τα έργα των ανθρώπων, η αλήθεια όμως
νικά»¹³². Οι όροι επαναλαμβάνονται με διαφορετική έμφαση. Στην περίπτωση του λόγου του
Ισοκράτη η αλήθεια δε νικά, ο φθόνος τελικά επιφυλάσσεται για τους *φρονοῦντες*. Το
ακροατήριο που έχει μόλις περιγράψει ο Ισοκράτης δεν είναι ακροατήριο *εὖ φρονοῦντων* και
για αυτό το λόγο δε γνωρίζει την αλήθεια (*οὕτω δὲ τὰς ἀληθείας τῶν πραγμάτων φεύγουσιν*)
και αγνοεί τις προσωπικές του υποθέσεις (*ὥστ' οὐδὲ τὰ σφέτερ' αὐτῶν ἴσασιν*)¹³³. Η αναφορά
στον φθόνο και στην απουσία *φρονήσεως* του ακροατηρίου, η πεποίθηση ότι λίγοι μόνο
σοφοί μπορούν να αντιληφθούν την αλήθεια που εκφράζεται στους λόγους του Ισοκράτη, η
χρήση του ρήματος *οἶδα* και όλο το πνεύμα του αποσπάσματος θυμίζουν τους όρους και τις
αξίες του αρχαϊκού λυρικού ποιητή. Και στον επίνικο 3.85 ο Βακχυλίδης απευθύνεται στον
σοφό (*φρονεόντι συνετά γαρύω*), ο Ησίοδος στα *Έργα* (202) απευθύνεται στους *φρονοῦντες*
και ο Πίνδαρος λέγει ότι η σοφία και η αλήθεια αποκαλύπτονται σε λίγους εκλεκτούς (πβ.
Ὀλ. 2.91-5, 7.68, II.3.80)¹³⁴.

Στο χωρίο (45-6) αναδεικνύεται η πολυεπίπεδη χρήση της ποιήσεως, καθώς ενώ σε
πρώτο επίπεδο ο Ισοκράτης μιλά για την ποίηση, τη χρησιμότητά και την πρόσληψή της, σε

¹³² Για την ανάλυση του ποιήματος βλ. Fearn (2007) 87-160.

¹³³ Η Haskins (2004) 94 θεωρεί ότι ο Ισοκράτης δεν περιορίζει την *ἀρετὴ* και τον χαρακτηρισμό του αγαθού πολίτη σε μια συγκεκριμένη οικονομική ή κοινωνική ομάδα. Ωστόσο ο Ισοκράτης διακρίνει στους λόγους του την ομάδα των *φρονίμων*, όρος ο οποίος, όπως έχουμε δει αντικαθιστά τους *ἀγαθοὺς* ή τους *καλοὺς κάγαθοὺς* και ένα μέρος των ιδιοτήτων που παραδοσιακά τους αποδίδονταν έχει αφομοιωθεί από τη *φρόνησιν*.

¹³⁴ Για το ζήτημα του υπαινιγμού στη σοφία του ακροατηρίου στην λυρική ποίηση βλ. Περυσινάκης (2012) 703-5.

δεύτερο επίπεδο η ουσία των παραγράφων αυτών είναι βαθιά πολιτική, καθώς αντιτίθεται η προσφορά στην πόλη του *φρονίμου* ανδρός με την περιγραφή αυτού που ο Ισοκράτης θεωρεί *κακόν*. Ο Usher παρατηρεί ότι στο χωρίο μπορούμε να αναγνωρίσουμε τέσσερις τύπους *κακοῦ* πολίτη, όπως αυτοί περιγράφονται από τους ιστορικούς και από τους ρήτορες: εκείνον που μισεί τους σοφούς άνδρες (Θουκ. 3.37-48), εκείνον που θεωρεί ειλικρινείς αυτούς που είναι ρηχοί και ανόητοι (Θουκ. 4.21.3), εκείνον που προτιμά την πολυπραγμοσύνη και την ενασχόληση με τις ξένες υποθέσεις (Λυσ. *Κατὰ Ἐρατοσθ.*) και, τέλος, εκείνον που προτιμά τα βάσανα του σώματος από την καταπόνηση του πνεύματος (Ξεν. *Οἶκον*. 1.20)¹³⁵. Η κριτική απηχεί τις αντιλήψεις των συντηρητικών *ἀγαθῶν* που έβλεπαν τα προνόμιά τους να χάνονται στο όνομα της δημοκρατίας μετά τον Περικλή. Η σοφία, η αλήθεια, η απραγμοσύνη και η πνευματικός κόπος ήταν όροι που περιέγραφαν αριστοκρατικές αξίες και που είχαν παραμείνει ως αποκλειστικές ακόμη ιδιότητες των *ἀγαθῶν*.

Κλείνοντας την πολιτική παρένθεση του λόγου του, ο Ισοκράτης επιστρέφει στο θέμα της ποιήσεως και ο λόγος τελειώνει όπως άρχισε, αυτή τη φορά πρώτα με μια άμεση αναφορά στον Όμηρο και στην ποίηση:

Ἐκεῖνο δ' οὖν φανερόν, ὅτι δεῖ τοὺς βουλομένους ἢ ποιεῖν ἢ γράφειν τι κεχαρισμένον τοῖς πολλοῖς μὴ τοὺς ὠφελιμωτάτους τῶν λόγων ζητεῖν, ἀλλὰ τοὺς μυθωδεστάτους· ἀκούοντες μὲν γὰρ τῶν τοιούτων χαίρουσιν, θεωροῦντες δὲ τοὺς ἀγῶνας καὶ τὰς ἀμίλλας. διὸ καὶ τὴν Ὀμήρου ποίησιν καὶ τοὺς πρώτους εὐρόντας τραγωδίαν ἄξιον θαυμάζειν, ὅτι κατιδόντες τὴν φύσιν τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀμφοτέραις ταῖς ἰδέαις ταύταις κατεχρήσαντο πρὸς τὴν ποίησιν (48).

Μετάφραση:

«Είναι επομένως φανερό ότι όσοι θέλουν να γράψουν ποιήματα ή συγγράμματα που να αρέσουν στους πολλούς, δεν πρέπει να αναζητούν τους πιο ωφέλιμους λόγους, αλλά τους πιο μυθώδεις. Γιατί ακούγοντας τέτοια πράγματα ευχαριστιούνται, βλέποντας τους αγώνες και τους ανταγωνισμούς. Γι' αυτό λοιπόν αξίζει να θαυμάζουμε την ποίηση του Ομήρου και τους πρώτους ευρετές της τραγωδίας, γιατί, αφού αντιλήφθηκαν την ανθρώπινη φύση, χρησιμοποίησαν και τις δύο αυτές ιδέες στην ποίηση».

Το χωρίο εντάσσεται στο πλαίσιο της κριτικής της προγενέστερης ποιήσεως και της ανάδειξης του ισοκρατικού λόγου ως ωφέλιμου για την διαπαιδαγώγηση και την εκπαίδευση. Η σύγκριση μεταξύ ωφέλιμης και ψυχαγωγικής ποιήσεως, της γνωμολογικής ποιήσεως του Ησιόδου και των άλλων διδακτικών ποιητών και της ομηρικής εντάσσει τον Ισοκράτη στη

¹³⁵Usher (1990) 214.

μακρά παράδοση της κριτικής της ποιήσεως για τα αποτελέσματά της στην καθημερινή ζωή του ανθρώπου και τις συνέπειές της στην ηθική διαπαιδαγώγησή του. Η κριτική της αρχίζει ήδη από τον Ησίοδο (*Θεογ.* 27) ο οποίος αναγνωρίζει τη δυνατότητά της να εξαπατά. Συνεχίζεται στον περίφημο αγώνα σοφίας Ομήρου και Ησιόδου, στο τέλος του οποίου πληροφορούμαστε, ότι παρόλο που το πλήθος επαίνεσε τον Όμηρο και ζητούσε να δοθεί σε αυτόν η νίκη, ο Πανήδης έδωσε τη νίκη στον Ησίοδο επειδή ήταν δίκαιο να δοθεί το βραβείο της σοφίας σε αυτόν που έδωσε συμβουλές για την γεωργία και την ειρήνη (*Άγων* 205-210)¹³⁶. Ο Ξενοφάνης ειδικά ασκεί κριτική στον τρόπο που οι ποιητές παρουσιάζουν τους θεούς (DK 21B1, 21-22, DK 21 B11) και παρόμοια κριτική κάνουν ο Πίνδαρος (*Όλ.*9.43-44) και ο Ευριπίδης (*Ηρ.* 1341-6)¹³⁷.

Οι νέες πτυχές της *ἀρετῆς* για την οποία μιλά ο Ισοκράτης, απαιτούν έναν διαφορετικό τρόπο δράσης απαλλαγμένο από τα παραδοσιακά προστάγματα της *ἀρετῆς* που διδάσκει η ποίηση. Το αντικείμενο της διδασκαλίας είναι πλέον οι συνεργατικές αξίες της πόλεως, όμως οι όροι και τα πρότυπα *ἀρετῆς* παραδοσιακά ανήκουν στο ανταγωνιστικό πεδίο αξιών. Και το ισχυρό πλέγμα αξιών που εμπεριέχεται στην ποίηση από τον Όμηρο και ύστερα, ήταν φυσικό να αποτελεί εμπόδιο στον φιλοσοφικό τρόπο σκέψης και κυρίως στην προσπάθεια να ηθικοποιηθεί η *ἀρετή*. Ο Jeager διαπιστώνει ότι στο τέλος του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα* προκύπτει ότι ο Ισοκράτης, όπως και ο Πλάτων, έχει βαθιά επίγνωση ότι η ποίηση του Ομήρου και των τραγικών λόγω της μορφής και του περιεχομένου ευχαριστούν και κερδίζουν την εκτίμηση των ανθρώπων, γιατί η φύση τους τους κάνει να προτιμούν το ευχάριστο¹³⁸. Ο Πλάτων υπαινίσσεται το πρόβλημα στον *Πρωταγόρα* όταν αναφέρεται στη παιδεία που παρέχεται στους νέους που διαβάζουν *ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα* ύμνους και εγκώμια *παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν* (325c6-26a2). Και στην *Πολιτεία* πια, στο δεύτερο και τρίτο βιβλίο, αντιμετωπίζει τις ηθικές συνέπειες που έχει η προγενέστερη ποίηση στην διαπαιδαγώγηση των νέων. Ο Σωκράτης και οι συνομιλητές του αναζητώντας την ιδανική παιδεία που θα ταιριάζει στους φύλακες της πολιτείας κρίνουν την ποιητική παράδοση και το

¹³⁶Για τον αγώνα Ομήρου και Ησιόδου βλ. West (1967) 433-50, Richardson (1981) 1-10 και Graziosi (2001) 57-74.

¹³⁷ Ο Ισοκράτης στον *Βούσιριν* (37, 38) μιλά για τις βλασφημίες των ποιητών σε ένα χωρίο στο οποίο ανακαλεί την κριτική του Ξενοφάνη για την παρουσίαση των θεών από τους ποιητές, βλ. και Livingstone (2001) 170-3 ο οποίος περιγράφει αναλυτικά τις αντιστοιχίες ανάμεσα στην κριτική του Ξενοφάνη και σε αυτήν του Ισοκράτη στον *Βούσιριν* και προσφέρει παραδείγματα κριτικής της ποιήσεως από τους ίδιους τους ποιητές, βλ. επίσης Ταμιωλάκη «Homère chez Isocrate. Source de rivalité ou d'inspiration ?» (υπό δημοσίευση).

¹³⁸Jeager III (ελλην. μετάφρ. 1968) 183-84.

περιεχόμενό της και φθάνουν στην εξορία της ποίησης από την ιδανική πολιτεία (383c). Στο 378d-e ο Σωκράτης, αφού έχει επικρίνει τους *ψευδεῖς μύθους* του Ομήρου και του Ησιόδου, αναγνωρίζει ότι, επειδή οι γνώμες που ενστερνίζεται ο άνθρωπος στη νεανική ηλικία, δύσκολα αλλάζουν, πρέπει οι πρώτοι μύθοι που ακούν τα παιδιά να έχουν συντεθεί όσο το δυνατόν πιο όμορφα για να οδηγούν στην *ἀρετήν* (μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετήν ἀκούειν 378e3). Στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Πλάτων αρνείται ότι οι ποιητές ως μιμητές έχουν πραγματική γνώση των πραγμάτων που μιμούνται, τοποθετώντας τους *τρίτους ἀπὸ τῆς ἀληθείας* (602 b5-c3). Και αφού έχει γίνει πια ο τριμερής διαχωρισμός της ψυχής και ο Πλάτων μπορεί να εξηγήσει με ακρίβεια σε ποιο μέρος της ψυχής επιδρούν διαλυτικά τα πάθη που εγείρονται με την επίδραση της ποίησης, και άρα και των ανταγωνιστικών αξιών, επιστρέφει στην επίθεσή του εναντίον της ποίησης και ονομάζει ρητά πια το πρόβλημα: *ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ ἔχει ... καὶ ἄλλα μυρία σημεῖα παλαιᾶς ἐναντιώσεως τούτων* (607b5-c4).

Η φύση της παραδοσιακής *ἀρετῆς* εμπόδιζε την θεμελίωση της συνεργασίας και της ομόνοιας μεταξύ των πολιτών. Οι ίδιες ανταγωνιστικές αξίες που εξήπταν τα πάθη στους ομηρικούς και τραγικούς ήρωες καλούνταν να εξασφαλίσουν όχι πια την ύπαρξη του ήρωα αλλά της πόλεως. Οι παλαιοί μύθοι είχαν δύναμη διασπαστική γιατί απελευθέρωναν συναισθήματα που δεν μπορούσαν να ελεγχθούν. Η ποίηση λοιπόν ως μίμηση, που δεν απευθύνεται στο *λογιστικὸν* αλλά στα πάθη και προτιμᾷ το *ἀγανακτικὸν* και όχι το *φρόνιμον* και το *ἡσύχιον* πρέπει να εξοριστεί από την ιδανική πολιτεία γιατί δεν προάγει την φρόνηση και τις «ἡσυχες» αρετές: *Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλῃν ἔχει, τὸ ἀγανακτικὸν, τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος* (604e1-2). Ο Ισοκράτης στον *Πρὸς Νικοκλέα* προσφέρει τη δική του απάντηση στο πρόβλημα. Ο Όμηρος και οι τραγικοί ποιητές είναι «ἀξιοὶ θαυμασμοῦ» επειδή διέγνωσαν ότι η ανθρώπινη φύση προτιμᾷ το ευχάριστο και συνδύασαν τους λόγους και τη σοφία τους με αγώνες, πολέμους και ανταγωνισμούς. Συνεπώς, ὅποιος θέλει να απολαμβάνει την εὐνοία του κοινού πρέπει να μην χρησιμοποιεῖ τους *ὠφελιματωτάτους* των λόγων αλλά τους *μυθωδεστάτους*¹³⁹ για να γοητεύει το

¹³⁹ Η χρησιμότητα και το ωφέλιμο, σύμφωνα με τον Αλεξίου (1998) 283-294, είναι και ο λόγος της επιλεκτικής χρήσης των ποιητών από τον Ισοκράτη. Η διάκριση του *μυθωδεστάτους* από το *ὠφέλιμον* είναι ευκρινής, και παρόλο που και στο προοίμιο του *Παναθηναϊκοῦ* λέγει ότι στο παρελθόν απέφυγε τη χρήση των μυθικών διηγήσεων (*οὐ τοὺς μυθώδεις*) γιατί δεν ωφελούσαν την πόλη, ωστόσο χρησιμοποίησε τον μύθο στην *Ἑλένη*, στον *Πανηγυρικό*, στον *Φίλιππο*, στον *Παναθηναϊκό*, στον *Βούσιριν*. Ο Papillon α. (1996) 387 και β. (1996) 9-21 θεωρεῖ ότι δεν πρόκειται για ασυνέπεια του Ισοκράτη, αλλά ότι πρόκειται για φαινομενική αντίφαση, καθώς ο Ισοκράτης διακρίνει τον ὄρο *μῦθος* από το επίθετο *μυθώδης* δίνοντας στο πρώτο θετικό περιεχόμενο, ενώ στο

ακροατήριό του, όπως έκαναν εκείνοι¹⁴⁰. Στο προοίμιο άλλωστε του λόγου ο Ισοκράτης τόνισε ότι οι απλοί πολίτες μπορούν να διδάσκονται από τις συμβουλές των ποιητών (3) ενώ οι ηγεμόνες χρειάζονται ιδιαίτερο είδος εκπαίδευσης, γιατί εκείνοι επιτελούν το σημαντικότερο έργο και πρέπει να εκπαιδεύονται καλύτερα από όλους. Έτσι η ποίηση δεν απορρίπτεται απόλυτα, αντίθετα αναγνωρίζεται η ψυχαγωγική της δύναμη όταν αφορά τους πολλούς και ο Ισοκράτης επιτρέπει στους *ἄλλους* να χαίρονται με αυτήν. Όμως με το χιαστό σχήμα που ακολουθεί τονίζεται ότι ο Νικοκλής δεν είναι *εἷς τῶν πολλῶν, ἀλλὰ πολλῶν βασιλεύων* (50) και η γνώμη του δεν πρέπει να είναι ίδια με των άλλων, αλλά πρέπει να κρίνει τους *εὖ φρονοῦντας ἐπὶ τῶν χρησίμων* (50). Εδώ ο Ισοκράτης διαφοροποιείται από τον Όμηρο, επειδή τα *χρήσιμα* και *ὄχι αἰ ἡδοναὶ* και το *ψυχαγωγεῖν*, η χρήση του οποίου ανακαλεί την πλατωνική κριτική για τη ψυχαγωγική δύναμη της ρητορικής και την τάση των ρητόρων να ικανοποιούν το προσωπικό τους συμφέρον αδιαφορώντας για το κοινό καλό (*Γοργ.* 502-3, *Φαῖδ.* 271c-d, *Μενεξ.* 234c-235a), γίνονται το κεντρικό στοιχείο της ισοκρατικής διδασκαλίας. Εφόσον ο σκοπός είναι πρακτικός, η χρησιμότητα είναι το κριτήριο για να κρίνει κανείς τον λόγο, όχι η αισθητική ή ψυχαγωγική του αξία. Έτσι η διαπίστωση ότι είναι *ἄξιον θαυμάζειν* τον Όμηρο και τους τραγικούς δεν πρέπει να θεωρηθεί ούτε απόλυτα ειλικρινής, αλλά ούτε και σαρκαστική, κατά τη διατύπωση του Livingstone¹⁴¹. Και η ποίηση μπορεί να παραμείνει το μέσο διδασκαλίας των πολλών, αλλά για την εκπαίδευση του ηγεμόνος πρέπει ο μύθος να αναπλασθεί, ώστε να γίνει χρήσιμος. Υπό αυτή την ερμηνεία η χρήση του μύθου από τον Ισοκράτη πρέπει να παραλληλιστεί με την πλατωνική προτροπή δημιουργίας νέων μύθων που θα οδηγούν στην *ἀρετή* (*μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκουεῖν* 378e3)¹⁴².

Ο Ισοκράτης, αντίθετα από τη φιλοσοφική τεκμηρίωση που προσέφερε ο Πλάτων για την ανάγκη απαλλαγής από τα διδάγματα της ποιήσεως, επειδή η δική του *ἀρετή* και *φρόνησις* εστιάζουν στα αποτελέσματα, δεν απορρίπτει τις ανταγωνιστικές αξίες της

δεύτερο αρνητικό, και χρησιμοποιεί τον μύθο μόνο αν η χρήση του μπορεί να ωφελήσει για την περίπτωση του λόγου του.

¹⁴⁰ Παρόμοια διατύπωση χρησιμοποιεί και ο Θουκυδίδης ο οποίος λέγει ότι η ιστορία του θα απογοητεύσει εκείνους που επιζητούν το *μυθῶδες* και ο λόγος θα τους φανεί *ἀτερέστερος* (1.22.4), ωστόσο αυτά που θα πει θα είναι *ὠφέλιμα* (πβ. και 1.21.1, 1.22.4 και 3.38.3-4.40.3). Βλ. και Usher (1990) 214 και Papillon β. (1996) 17-18.

¹⁴¹ Πβ. και Livingstone (2001) 99 ο οποίος θεωρεί το χωρίο ειρωνικό. Αντίθετα ο Schwarze (1999) 90 ακολουθώντας τον Roulakos (1986) 11 θεωρεί ότι με αυτόν τον τρόπο ο Ισοκράτης ταυτίζεται με τους ακροατές του.

¹⁴² Περυσινάκης (2012) 73.

ποιήσεως, ούτε εξορίζει απόλυτα την ποίηση από την εκπαίδευση του ηγεμόνα. Δέχεται τη χρήση της υπό την προϋπόθεση της *φρονήσεως* και τη χρησιμοποιεί ανάλογα με τον συγγραφικό του στόχο. Με τις συμβουλές του προτρέπει και στις συνεργατικές αρετές, στη δικαιοσύνη, στη σωφροσύνη, στη φιλανθρωπία, ανεξάρτητα αν τα κριτήρια και τα κίνητρα είναι ακόμη παραδοσιακά. Παρόλο που οι σύγχρονοί του διδάσκαλοι έχουν διαφορετικές απόψεις περί παιδείας και άλλοι προσπαθούν να κάνουν τους μαθητές τους πιο *φρόνιμους* (*φρονημωτέρους*) με φιλοσοφικούς λόγους, άλλοι με εριστικούς, άλλοι με πολιτικούς, ωστόσο όλοι συμφωνούν ότι απόδειξη της καλής παιδείας είναι η ικανότητα να λαμβάνει κάποιος ορθές αποφάσεις (51-52)¹⁴³. Η αρετή της *φρονήσεως* που οδηγεί στο *εὖ βουλευέσθαι* κυριαρχεί και πάλι στο τέλος του λόγου. Το μάθημα που διδάσκει ο Ισοκράτης είναι αυτό του Πρωταγόρα, η *εὐβουλία*, η ικανότητα δηλαδή της λήψης ορθών αποφάσεων, το μάθημα του *ἀγαθοῦ* ή *ἀγαθοῦ* πολίτη. Γι' αυτό και ο Νικοκλής πρέπει να αποφεύγει τα θέματα που προκαλούν αμφισβητήσεις και να κρίνει την αξία του συμβούλου με το κριτήριο του *συνομολογουμένου* (52), υπονοώντας εδώ την *ὁμολογουμένη ἀρετή*, γνωρίζοντας ότι *σύμβουλος ἀγαθὸς χρησιμώτατον καὶ τυραννικότατον ἀπάντων τῶν κτημάτων ἐστίν*, διότι αυτός μπορεί να κάνει την βασιλεία του *μεγίστην* ωφελώντας *τὴν διάνοιάν* του (53)¹⁴⁴. Και επιστρέφοντας, με τη μέθοδο της κυκλικής σύνθεσης στην πρώτη παράγραφο του προοιμίου, ο Ισοκράτης υπενθυμίζει ότι το δώρο της *σοφίας* και *φρονήσεως* είναι το πιο ἄξιο απ' όλα γιατί η συχνή χρήση δεν το φθείρει ποτέ, αντίθετα μεγαλώνει την αξία του (54).

Συμπερασματικά, ο Ισοκράτης αναγνωρίζει τη γοητεία που ασκεί στο κοινό η επική και τραγική ποίηση. Τονίζει όμως ότι ο βασιλιάς πρέπει να ξεχωρίζει από το πλήθος. Για αυτόν οι σύμβουλοι είναι ακόμη πιο χρήσιμοι από τους ποιητές, γιατί είναι απομονωμένος κοινωνικά και η πηγή σοφίας του πρέπει να είναι οι *φρόνιμοι* σύμβουλοι. Υπονοεί ότι ο ίδιος είναι *ἀγαθὸς* σύμβουλος, θυμίζει τη *φρόνησιν* και τη γνώση του που του επιτρέπουν να χρησιμοποιεί το ιστορικό και μυθικό παρελθόν, τα διδάγματα των ποιητών, με μια λέξη *τὰ παρεληλυθότα*, ώστε να συμβουλεύσει *ἄμεινον* *περὶ τῶν μελλόντων*, όπως ακριβώς είχε συμβουλεύσει και τον Νικοκλή ότι πρέπει να κάνει (35) και όπως έκαναν οι *ἀγαθοὶ* ομηρικοί αγορητές. Επιλέγει τις ιδέες και τις αξίες που ταιριάζουν στην περίπτωση για να δώσει την κατάλληλη συμβουλή. Συναγωνίζεται τους ποιητές και ταυτόχρονα διεκδικεί το κύρος τους

¹⁴³ Ο Ισοκράτης ήταν ο πρώτος που διέκρινε τους εριστικούς και τους πολιτικούς λόγους [Πλουτ.] *Ἡθ.* 837b10. Στον *Παναθηναϊκό* (26) φαίνεται ότι αποδέχεται τους εριστικούς λόγους παρόλο που θεωρεί ότι η υπερβολική τους χρήση είναι ανώφελη (*Ἀντιδ.* 261). Ο Πρωταγόρας φέρεται ότι είχε γράψει ένα σύγγραμμα με τίτλο *ἡ ἐριστικῶν τέχνη* βλ. και Forster (1912).

¹⁴⁴ Για την ιδέα ως τόπο στη γνωμολογική ποίηση πβ. Πλούτ. *Ἡθ.* 147d και Διογ. Λαέρ. *Βίοι Φιλοσ.* 100.

για να θεμελιώσει τη θέση του ως διδασκάλου και συμβούλου της πόλεως και των ηγεμόνων της, αλλά οι χρήσιμοι λόγοι του δεν ανακαλούν μόνο ηρωικές πράξεις (*Αντιδ.* 62, 80). Υπενθυμίζει στον Νικοκλή ότι το καθήκον του είναι να αξιολογεί τους ανθρώπους με κριτήριο το όφελος που προσφέρουν στην πολιτεία σύμφωνα με την *όμολογουμένη ἀρετή* (*όμολογοῦσιν* 51).

Σε όλο τον λόγο η *φρόνησις* κυριαρχεί ως κύρια *ἀρετή* που θα εξασφαλίσει την βασιλική εξουσία. Ο βασιλιάς πρέπει να είναι *φρονιμώτερος* γιατί είναι φανερό, ότι η βασιλεία του εξαρτάται άμεσα από τη *γνώμη* του (11), η οποία θα γίνει άριστη αν ακολουθήσει τις συμβουλές του Ισοκράτη. Με τα λόγια του Ησιόδου (*Έργα* 293-297): *Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει* [φρασσάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω]· *ἐσθλὸς δ' αὖ κάκεϊνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται· ὃς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήιος ἀνήρ.* Η *φρόνησις* του συμβούλου εξασφαλίζει την *βασιλείαν* του *ἀγαθοῦ* (53).

Με τη ρητορική μέθοδο της επίκλησης της κοινής λογικής και της κοινής γνώμης, ο ρήτορας προκαταλαμβάνει τον ακροατή και τον αναγνώστη που ασφαλώς δε θέλει να διαφοροποιηθεί από το κύρος της *όμολογουμένης ἀρετῆς* που εκφράζει ο Ισοκράτης. Αφού έχει θεμελιώσει ότι οι συμβουλές του μεταφέρουν ιδέες και γνώση από παλαιά αποδεκτές, εισάγει στο θέμα τη δική του διαφοροποίηση, δε μιλά μόνο για ευχάριστα αλλά και για ωφέλιμα. Συνεπώς είναι καλύτερος από κάθε σύμβουλο, αλλά και από τους ποιητές που ψυχαγωγούν. Δεν απορρίπτει τους ποιητές, αυτοί πρέπει να θαυμάζονται γιατί εντόπισαν τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσεως και συνέθεσαν ανάλογα τα ποιήματά τους εστιάζοντας στην ανταγωνιστική *ἀρετή*. Εκείνος όμως τώρα απευθύνεται στον βασιλιά, ο οποίος πρέπει να διαφοροποιείται από τους πολλούς και να ακούσει τον *φρόνιμο* σύμβουλο για να αυξήσει την *ἀρετή* του και να ισχυροποιήσει τη βασιλεία του. Οι συμβουλές του λοιπόν εντάσσονται στο πλέγμα της συλλογικής σοφίας, αλλά αποτελούν και την έκφραση μιας ξεχωριστής γνώσης που απευθύνεται σε λίγους, συγκεκριμένα σε έναν, καθώς προέρχονται από κάποιον *φρόνιμο*, που έχει ξεπεράσει ακόμη και τους ποιητές στην σοφία.

Ο Ισοκράτης οδηγεί με τον τρόπο αυτό τον ακροατή ή τον αναγνώστη να δεχτεί ορισμένες υποθέσεις. Πρώτον, ότι ο Ισοκράτης είναι *φρόνιμος* και ο λόγος του οδηγεί στο ωφέλιμο, και δεύτερον, ότι η *ἀρετή* στην οποία προτρέπει είναι η *όμολογουμένη*, οι αξίες που μεταφέρει με τις *γνώμες* του δε διαφέρουν από τις αξίες της ποίησης με την οποία ο μέσος Αθηναίος έχει ανατραφεί. Όταν ο Ισοκράτης λέγει ότι με τους λόγους του προτρέπει στην *ἀρετή* (*οἱ λόγοι πρὸς ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην συντείνουσιν* (*Αντιδ.* 67), *πρὸς ἀρετὴν ἐπιδοῦναι* (*Δημ.* 12), *ἐπ' ἀρετὴν προτρέψειεν* (*Πρὸς Νικ.* 8), *προτρέψουσιν ἐπ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην*

Εἰρ. 145), ὅτι ἡ ἀρετὴ στην οποία προτρέπει εἶναι ἡ ὁμολογούμενη (*Ἄντιδ.* 84, *Πρὸς Νικ.* 52) καὶ ὅτι οἱ προτροπές του εἶναι γνωστές σε ὅλους γιατί αποτελοῦν τα διδάγματα τῆς ποιήσεως (*Πρὸς Νικ* 40, *Πρὸς Δημ.* 44), επιβεβαιώνει με ἔμμεσο τρόπο, ἀκόμη καὶ ἀν δὲν ορίζει τὴν ἀρετὴ, ὅτι ἡ ἐννοία τῆς διατηρεῖ χαρακτηριστικὰ τῆς παραδοσιακῆς ἐννοίας τῆς ἀρετῆς. Καὶ στα χωρία ὅπου παρατηρήσαμε ὅτι ὁ Ἰσοκράτης διευρύνει συνεργατικὰ τὸ περιεχόμενό τῆς, επιτυγχάνει νὰ ἐντάξει χωρὶς καινότητος (*Πρὸς Νικ.* 40) καὶ χωρὶς ἀμφισβητούμενους λόγους (*Πρὸς Νικ.* 52) τὰ νέα κριτήρια τῆς ἀρετῆς με παραδοσιακὴ ὁρολογία καὶ επιχειρηματολογία. Ἐτσι, με ρητορικὴ πειθῶ, ὁ Ἰσοκράτης παρουσιάζει ὡς ἀναμφισβήτητο τὸ κύρος τῶν συμβουλῶν του καὶ ἐπάνω στο στέρεο ἔδαφος τῆς φρονήσεως του διδασκάλου καὶ συμβούλου ἀναπτύσσει τὴν δική του φιλοσοφία ταυτίζοντας τὴν ἀρετὴν με τὴν φρόνησιν.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

Στο πρώτο μέρος της διατριβής εξετάσαμε την έννοια του όρου *φρόνησις* υπό την οπτική της *φιλοσοφίας*, της σχέσης της με την ποίηση και της συνέχισης και μετάπλασης των αρχαϊκών ηθικών αξιών στο ισοκρατικό έργο. Ενώ ο Ισοκράτης θεωρείται συλλήβδην από την έρευνα ηθικολόγος συγγραφέας, δεν έχει διερευνηθεί η συμβολή του στην ηθικοποίηση των όρων επαίνου και επιδοκίμασίας, κυρίως επειδή οι όροι *ἀρετή*, *ἀγαθός* και οι συγγενικοί τους, θεωρούνται δεδομένα ηθικοί στη χρήση τους κατά τον 4ο αιώνα, χωρίς όμως να είναι. Διερευνώντας το περιεχόμενο, την έννοια και τη χρήση της *φρονήσεως* διαπιστώσαμε ότι ο Ισοκράτης χρησιμοποίησε τους όρους *φρόνιμος*, *φρόνησις* και τους συγγενικούς τους για να προσδιορίσει εκ νέου τις συνδηλώσεις της *ἀρετῆς* και του *ἀγαθοῦ* και να διαμορφώσει νέα κριτήρια συμπεριφοράς, απαιτώντας από τον *ἀγαθὸν* να είναι *φρόνιμος*, όρος ο οποίος μπορούσε να συνδεθεί ευκολότερα με τη *δικαιοσύνη*, καθώς επαινούσε την συνεργασία μέσα στην πόλη. Προκύπτει έτσι η σημαντική συμβολή του Ισοκράτη στην ηθικοποίηση της *ἀρετῆς*, η οποία τον συνδέει με τον Πλάτωνα, αλλά και με τον Αριστοτέλη, και ένα ακόμη επιχείρημα που ισχυροποιεί τη θέση του στην ιστορία της πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας.

Η εξέταση των αξιολογικών όρων στο έργο του Ισοκράτη κατέστησε σαφή την συστηματική προσπάθειά του να υποκαταστήσει τον όρο *ἀγαθός* με τον *φρόνιμος*, ώστε να ιεραρχήσει εκ νέου τα μέρη της *ἀρετῆς* ή τις ιδιότητες που καθιστούν κάποιον *ἀγαθόν*. Παρατηρήσαμε ότι ο Ισοκράτης δεν επιλέγει το παραδοσιακό λεξιλόγιο επαίνου και ότι οι όροι επιδοκίμασίας, οι οποίοι επαινούν την υπεροχή του πνεύματος και συνδέονται με την αρετή της *φρονήσεως*, απαντούν σημαντικά συχνότερα. Η *φρόνησις* ταυτίζεται είτε με τους λόγους του είτε με τη διδασκαλία του και οδηγεί στην *ἀρετή* και στη *δικαιοσύνη* με απτά αποτελέσματα στην ευημερία της πόλεως (*Ἀντιδ.* 67, *Δημ.* 12, *Πρὸς Νικ.* 8, *Εἰρ.* 145).

Η *φιλοσοφία* του Ισοκράτη νοείται υπό αυτό το πρίσμα ως πρακτικό και ρεαλιστικό περιεχόμενο πολιτικής και ηθικής συμπεριφοράς που κάνει τους άνδρες χρηστούς στον οίκο, στην πόλη και, με τα σύγχρονα του Ισοκράτη δεδομένα και στην Ελλάδα, το μάθημα δηλαδή των *ἀγαθῶν* από τον Όμηρο και έπειτα. Η ισοκρατική *φιλοσοφία* μπορεί να οδηγήσει στην ηθική συμπεριφορά και στην ορθή *δόξα* για την λήψη ορθών αποφάσεων (*Σοφ.* 2-8, *Ἀντιδ.* 261, *Παναθ.* 26). Ο Ισοκράτης συνδέει την αποτελεσματικότητα του ρήτορα και του πολιτικού άνδρα με την αγαθή ψυχή (*Ἀντιδ.* 182), ταυτίζει το *εὖ λέγειν* με το *εὖ φρονεῖν* και συνεπώς την επιτυχία με τη φρόνηση και την πρακτική σοφία. Και η δήλωση ότι ο Ισοκράτης διδάσκει την *ὁμολογουμένην ἀρετήν* και *φρόνησιν* είναι η ισχυρότερη παραδοχή και αναγνώριση ότι οι αρχαϊκές ηθικές αξίες είναι ακόμη ισχυρά ενταγμένες στο αξιακό σύστημα

και είναι καθολικά αποδεκτές. Ότι ο Ισοκράτης τις διδάσκει αναπτύσσεται με βάση δύο σημεία, το πρώτο αφορά την άμεση σχέση του με την ποίηση, την ομηρική και τη γνωμολογική, τις αναφορές του σε αυτήν και την επιρροή τους στην ανάπτυξη της έννοιας της *φρονήσεως*, και ο δεύτερος στην χρήση και μετάπλαση των αξιών που περιέχει η ποίηση ειδικά όσον αφορά το περιεχόμενο της *ἀρετῆς* και του *ἀγαθοῦ*.

Οι επιρροές του από την προγενέστερη ποίηση εξετάζονται υπό την οπτική του ρόλου του ως διαδόχου των ποιητών και των παλαιών σοφών δασκάλων και συμβούλων. Ο Φοίνικας δίδαξε τον Αχιλλέα *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (Ίλ. 9.443) για να υπερέχει και είναι *ἄριστος* σύμφωνα με το ομηρικό ιδανικό *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέιροχον ἔμμεναι ἄλλων* (Ίλ. 6.208, 11.784). Και ο Ισοκράτης όπως τονίζει ο ίδιος κάνει τον μαθητή να υπερέχει στα λόγια όσο και στις πράξεις: *Λέγομεν γὰρ ὡς δεῖ τοὺς μέλλοντας διοίσειν ἢ περὶ τοὺς λόγους ἢ περὶ τὰς πράξεις ἢ περὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας πρῶτον μὲν πρὸς τοῦτο πεφυκέναι καλῶς* (Ἀντιδ. 187). Και συνοψίζει την έννοια της παιδαγωγικής του φιλοσοφίας στον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (21) ως *λόγων πολιτικῶν ἐπιμέλειαν* και στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* ως *τῆς φρονήσεως ἄσκησιν* (Ἀντιδ. 209). Οι δύο αυτοί ορισμοί συνδέονται με την πολιτική έννοια της *ἀρετῆς* και η ισοκρατική *φιλοσοφία*, ταυτίζοντας τον λόγο (λογική, φρόνηση και ομιλία) με την πολιτική ζωή, αναλαμβάνει να διδάξει το ένα μέρος του μαθήματος των *ἀγαθῶν* το *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι*. Συχνά άλλωστε στο έργο του αναφέρεται στο σκοπό της διδασκαλίας του που είναι να κάνει τους μαθητές του *βελτίους* (Ἀντιδ. 226), *φρονίμους* και *ἀγαθοὺς* (Ἀντιδ. 93, 94, 99, 144).

Στο δεύτερο κεφάλαιο αναδεικνύεται αυτή η πτυχή της σχέσης του με την ποίηση. Οι ικανότητες που απαιτούνταν από έναν ομηρικό βασιλιά στη διοίκηση, στη λήψη αποφάσεων και στην διαχείριση κάθε είδους κρίσης συνοψίζονται στον μεταγενέστερο όρο *εὐβουλία*, του οποίου πλησιέστερος ομηρικός παράλληλος είναι η έκφραση *ἄριστος ἢ ἀγαθὸς βουλή*. Η *εὐβουλία*, από την άποψη των αξιών, μπορούσε να συγκρατεί τις ηρωικές ανταγωνιστικές επιδιώξεις προβάλλοντας τη χρησιμότητα των συνεργατικών αρετών και ειδικά της δικαιοσύνης και της πρακτικής σοφίας. Τη σπουδαιότητά της στο έργο του Ομήρου κατά την αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων μαρτυρεί η πραγματεία του Φιλοδήμου *Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως*. Στο έργο αυτό η σημασία της *εὐβουλίας* καταλαμβάνει πολύ σημαντικό μέρος, ο Νέστωρ και ο Οδυσσεύς αποτελούν συχνά παραδείγματα *φρονήσεως* και προβάλλεται με έμφαση η ανταμοιβή της *φρόνιμης* και *δίκαιης* διακυβέρνησης. Ειδικά ο Νέστωρ αποτελεί την προσωποποίηση της σύνεσης και της φωνής των συνεργατικών αξιών μέσα στο στρατόπεδο των Ελλήνων. Ο Ισοκράτης συνεχίζει την έννοια της *φρονήσεως* ως πρακτικής σοφίας και *ευβουλίας* η οποία θα προαγάγει τη συνεργασία ανάμεσα στους

Έλληνες και θα υποτάξει τις ανταγωνιστικές απαιτήσεις του *ἀγαθοῦ*. Η σχέση αυτή επιβεβαιώνεται και στα *Αρχαία Σχόλια* στην *Ιλιάδα* (3.212. 7-8) όπου ο σχολιαστής παρατηρεί ότι: *Πιθανὸς Νέστωρ ὁ Ἰσοκράτης*.

Υπό αυτήν την οπτική εξετάστηκε και ο *Πανηγυρικός* (1-2) που συγγράφεται όταν ο Ισοκράτης αρχίζει να αξιώνει τον ρόλο του διδασκάλου και συμβούλου και του επιτρέπει να αναδείξει στο επιδεικτικό μέρος την γνώση του των αξιών του παρελθόντος και στο συμβουλευτικό τη *φρόνησή* του και την πρακτική σοφία του προσφέροντας συμβουλές για το συμφέρον και το ωφέλιμο στο μέλλον. Το προοίμιο αρχίζει με την χρήση μιας ποιητικής ιδέας, στην οποία επιβιώνει η αρχαϊκή αντίθεση ανάμεσα στην αθλητική αρετή και στο *εὖ φρονεῖν*, η οποία διατρέχει όλη την αρχαία ελληνική λογοτεχνία. Η *φρόνησις* ως η θεμελιώδης αρετή του συμβούλου δεσπόζει θεματικά και η αντίθεση μεταξύ σωματικής και πνευματικής δυνάμεως αναδεικνύει τη δεύτερη ως σημαντικότερη για την προώθηση της κοινής ωφέλειας. Το χωρίο υπογραμμίζει τη σχέση του Ισοκράτη με τον σοφό σύμβουλο και φαίνεται να απηχεί την απαρχή της ιδέας του επιμερισμού της *ἀρετῆς* και της έμφασης στη φρόνηση που εμφανίζεται στα ομηρικά έπη και αργότερα στον Βίαντα, στον Ξενοφάνη και στον Ευριπίδη. Ειδικά η σχέση του προοιμίου με την ομηρική παράδοση παρατηρείται ήδη στα *Αρχαία Σχόλια* στην *Ιλιάδα* όπου λέγεται: *καὶ ἐν τῷ ἐπιταφίῳ ἀγῶνι Ἰσοκράτης δὲ ἔλεγε “πῶς Ἕλληνες γυμνικὰ τιμῶντες σοφίας γέρας οὐ πορίζονται”* (ad 11.627) και *ἀγαθὸς ἐστὶν νομοθέτης ἀξίων καὶ φρονήσεως ἄθλα τίθεσθαι. παρ’ Ὀμήρου τοίνυν διδαχθεὶς Ἰσοκράτης ἐπιτιμᾷ τοῖς μὴ τιθεῖσιν ἄθλα συνέσως. ὥσπερ δὲ τὸν βασιλέα, οὕτω καὶ τὸν συνετὸν ἀκονιτὶ στεφανοῖ* (ad 23.616b). Ειδικά η διάκριση μεταξύ *φρονήσεως* και *ρώμης* ανακαλεί μια ιδέα την οποία ο Διογένης Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσ.* 1.86) αποδίδει στον Βίαντα: *καὶ τὸ μὲν ἰσχυρὸν γενέσθαι τῆς φύσεως ἔργον· τὸ δὲ λέγειν δύνασθαι τὰ συμφέροντα τῇ πατρίδι ψυχῆς ἴδιον καὶ φρονήσεως*.

Εκτός από αυτή την έμμεση σχέση με την ομηρική ποίηση, αναπτύχθηκε στο δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο η άμεση επιρροή από τη γνωμολογική ποίηση. Ειδικά οι λόγοι *Πρὸς Δημόνικον*, *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλῆς* ξεχωρίζουν ιδιαίτερα ως προς το ύφος τους καθώς συντίθενται ακολουθώντας το ύφος της προγενέστερης διδακτικής και γνωμολογικής ποίησης. Στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (68) ο Ισοκράτης μιλώντας για τον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα*, αναγνωρίζει ότι οι παραινετικοί του λόγοι δανείζονται το ύφος της γνωμολογικής ποίησης και τονίζει τη διαφορά τους από τους άλλους λόγους του. Εκτός από το ύφος των λόγων του δανείζεται και σκοπό, περιεχόμενο και αξίες. Στον *Πρὸς Δημόνικον* συνιστά τα έργα των ποιητών και των σοφών ως πρότυπα και οδηγούς για την κατάκτηση της *ἀρετῆς* (12). Στον *Πρὸς Νικοκλέα* (3) αναφέροντας όσα συνεισφέρουν στην εκπαίδευση ενός νέου, ανάμεσα

στους νόμους και την ελευθερία του λόγου, περιλαμβάνει τους αρχαίους ποιητές που έχουν αφήσει ηθικά παραγγέλματα για τον τρόπο ζωής. Επιπλέον, χρησιμοποιεί τον όρο *ύποθήκας* για να αναφερθεί στους προγενέστερους ποιητές αλλά και για να χαρακτηρίσει τη λειτουργία του δικού του λόγου. Στον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα* αναφέρει τον Ησίοδο, τον Θέογνη και τον Φωκυλίδη ως αρίστους συμβούλους για τη ζωή (43). Ολόκληρος ο λόγος *Πρὸς Δημόνικον* αποτελεί μια υποθήκη σοφίας, ένα σύνολο αποφθεγμάτων τα οποία συμπυκνώνουν την πολιτική και ποιητική σοφία των προγενεστέρων σοφιστών και ποιητών. Και ειδικά στο τέλος του λόγου του (*Πρὸς Δημ.* 51) ο Ισοκράτης συνδέει άμεσα τον εαυτό του με την ποιητική παράδοση παραινώντας τον Δημόνικο να επιθυμεί την καλοκαγαθία, να μην υπακούει μόνο στον ίδιο τον Ισοκράτη, αλλά να γνωρίσει καλά τις γνώμες των ποιητών και των άλλων σοφιστών διαλέγοντας το χρήσιμο υλικό όπως η μέλισσα, η οποία, αν και πηγαίνει σε πολλά λουλούδια, διαλέγει τον καλύτερο χυμό από τα άνθη (51). Ακολουθώντας τις διδαχές των σοφών ο Ισοκράτης προσγράφει στον λόγο του το κύρος τους και εντάσσεται στην παράδοση της γνωμολογικής λογοτεχνίας και ποίησης (*wisdom literature*), η οποία μέσω των εκπροσώπων της εξέφρασε τα ιδανικά των *ἀγαθῶν*. Και η δήλωσή του στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (84) εμπεριέχει και αυτήν την πτυχή της σχέσης του με την προγενέστερη ποίηση και τις αξίες της που αποτελούν έναν ηθικό κώδικα κοινά αποδεκτό. Διότι, από την ποίηση και τις διδακτικές και παραινετικές λειτουργίες της ο Ισοκράτης αντλεί ιδέες, γνώμες και αξίες, τις οποίες είτε χρησιμοποιεί με τις παραδοσιακές συνδηλώσεις τους είτε τις μεταπλάθει για να υπηρετήσουν τους στόχους του.

Στο τρίτο κεφάλαιο η ερμηνεία του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα* αναπτύσσεται υπό τις παραπάνω οπτικές, τόσο της άμεσης σχέσης του με την ποίηση όσο και με την επιβίωση και μετάπλαση των αρχαϊκών ηθικών αξιών. Επιχειρείται η ανάδειξη των σημείων που εντοπίζεται η σχέση του Ισοκράτη με την προγενέστερη ποίηση, ιδίως της ομηρικής και της γνωμολογικής. Η χρήση των ποιητών που κάνει ο Ισοκράτης και η ανάδειξη των ομοιοτήτων όσον αφορά το περιεχόμενο της λέξης *ἀρετή* και *ἀγαθός*. Και κυρίως η προσπάθειά του να συνδέσει την *ἀρετή* με τη *φρόνησιν* και να ιεραρχήσει εκ νέου τα μέρη της *ἀρετῆς* ή αλλιώς τις ιδιότητες που καθιστούν κάποιον *ἀγαθό*:

Ο λόγος *Πρὸς Νικοκλέα*, ο οποίος αποτελεί ηθική παραινέση προς τον μαθητή του, Νικοκλή, για το *πῶς δεῖ βασιλεύειν*, είναι ιδανικός για τη μελέτη της επιβίωσης των αρχαϊκών ηθικών αξιών ή της μετάπλάσής τους στα ήθη της κλασικής εποχής, διότι, καθώς είναι λόγος που συνδυάζει πολιτικές και ηθικές συμβουλές, διδάγματα των ποιητών και κυρίως, όπως ο ίδιος ο Ισοκράτης λέγει, ο λόγος είναι *ύποθήκη καθ' ὅλων τῶν*

ἐπιτηδευμάτων, ὧν χρῆ στοχάζεσθαι καὶ περὶ ἃ δεῖ διατρίβειν (6) για να προτρέψει τοὺς κρατοῦντας τοῦ πλήθους ἐπ' ἀρετὴν (Πρὸς Νικ. 8).

Από το προοίμιο του λόγου υπογραμμίζεται η αξία της φρονήσεως και η υπεροχή της έναντι των υλικών αγαθών. Η ιδέα διατυπώνεται με τη χρήση μιας ποιητικής ανάμνησης από την *Ὀδύσσεια*, η οποία υπενθυμίζει τους δεσμούς του Ισοκράτη με την ποίηση και τη γνώση της προγενέστερης λογοτεχνίας. Ο λόγος χαρακτηρίζεται *καλλίστη δωρεὰ καὶ χρησιμωτάτη*, και εντάσσει τον Ισοκράτη σε πλαίσιο ξενίας με τον Νικοκλή κατά τα ποιητικά πρότυπα. Η σημαντικότερη όμως λειτουργία του χωρίου είναι ότι επισημαίνεται σε αυτό η σημασία της φρονήσεως στην ηθικοποίηση της ἀρετῆς στο έργο και τη σκέψη του Ισοκράτη. Διότι, στην πρώτη αυτή παράγραφο του λόγου απορρίπτεται ένα παραδοσιακό συστατικό της ἀρετῆς, ο υλικός πλούτος έναντι της φρονήσεως, και έμμεσα απορρίπτονται και τα διδάγματα της ποιήσεως, σε έναν λόγο μάλιστα που απαντά σε ίδια ερωτήματα, στα οποία απαντά, σχεδόν παράλληλα χρονικά, η πλατωνική *Πολιτεία* με την απόρριψη της ποιήσεως.

Θεμελιώνοντας τη θέση του ως διδασκάλου και συμβούλου που κατέχει το κύρος και την αυθεντία της ποιήσεως, προσφέρει στη συνέχεια *ὑποθήκας* για την ἀρετὴν (8) και τονίζει ότι ο Νικοκλής θα γίνει καλύτερος με τη φρόνησιν που θα διδαχθεί από τους φρονίμους συμβούλους (13). Και η πρώτη αρετή που πρέπει να κατέχει είναι φρόνησις (φρονιμώτερον 10) η οποία ταυτίζεται με την ἀρετὴν (11-12). Το ιδανικό του αρίστου ηγεμόνος ακολουθεί το ομηρικό πρότυπο της υπεροχής και των ανταγωνιστικών αξιών, υπενθυμίζοντας ότι η ἀρετὴ είναι πάντοτε μία έννοια ανταγωνιστική. Όμως, ο ἀγαθὸς δεν μάχεται τώρα για τι προσωπικό του κῶδος, το ἄθλον είναι η ευημερία των πολιτών και τα ἄθλα ἀρετῆς επαινούν την αποτελεσματική διοίκηση του κράτους. Έτσι στον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα* επιβιώνει η παραδοσιακή ἀρετὴ που απαιτεί ανταγωνισμό, αλλά παράλληλα ὁ Ισοκράτης αφήνει ανοικτό το πεδίο για να εντάξει και ηθικές ποιότητες και ἡσυχες αξίες (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, εὐσέβεια, φιλανθρωπία) (15-39) στη συμπεριφορά του ιδανικού ηγεμόνος. Όμως η ρητορική του είναι αυτή των παραδοσιακών αξιών, τα κριτήρια δεν είναι εσωτερικά, αλλά διαμορφώνονται με πρότυπα επιτυχίας και εξωτερικών ανταμοιβών. Παρατηρείται μάλιστα ότι ο ὅρος *βελτίων* και *βέλτιστος* και οι αντίθετοί τους παραμένουν πολιτικοί και όχι ηθικοί στη χρήση τους (14) και χρησιμοποιούνται για να προσδώσουν στο φρόνιμος το κύρος του ἀγαθός. Στο τέλος του λόγου επιβεβαιώνεται και πάλι η σχέση του Ισοκράτη με τη γνωμολογική ποίηση και τα διδάγματά της.

Συμπερασματικά, στο πρώτο μέρος της διατριβής επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι η φρόνησις αποτελεί θεμελιώδη αρετή στο ισοκρατικό έργο και ότι η χρήση της και το περιεχόμενο της χρησιμεύουν στον Ισοκράτη για να εντάξει στη συμπεριφορά των ἀγαθῶν

και της *ἀρετῆς* και τις συνεργατικές ή ήσυχες αξίες. Διαπιστώσαμε ότι η ηθικοποίηση της *ἀρετῆς* συμβαίνει ομαλά, χωρίς ρήξη με τις παραδοσιακές αξίες, αφού ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τη ρητορική της επιτυχίας και της έμφασης στα αποτελέσματα προτρέποντας *ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην* (*Ἄντιδ.* 84).

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η έννοια της Δικαιοσύνης

1. Εισαγωγή: Η δικαιοσύνη στο παραδοσιακό σύστημα αξιών

Στο δεύτερο μέρος της διατριβής εξετάζεται η έννοια της δικαιοσύνης. Αναπτύσσονται μόνο οι όψεις της δικαιοσύνης που απαντούν στον λόγο *Νικοκλής* υπό την οπτική της συνέχισης των αρχαϊκών ηθικών αξιών και της σύνδεσης *δικαιοσύνης* και *ἀρετῆς*¹. Επίσης ερευνάται αν διατηρούνται ή μεταπλάθονται στον λόγο *Νικοκλής* και σε χαρακτηριστικά αποσπάσματα από το έργο του Ισοκράτη οι παραδοσιακές συνδηλώσεις της *δίκης*. Στο τέταρτο κεφάλαιο ειδικότερα αναπτύσσεται η παραδοσιακή έννοια του δικαίου, τα προβλήματα που έθετε στην επικράτηση της *δικαιοσύνης* η ανταγωνιστική φύση της *ἀρετῆς* και οι λύσεις που επιχειρήθηκαν από τους στοχαστές.

Το ερώτημα, αν πρέπει να προτιμάται η δικαιοσύνη από την αδικία και, αν είναι η δίκαιη συμπεριφορά περισσότερο ωφέλιμη για τον ανθρώπινο βίο, είναι ασύμβατο με τη σύγχρονη πολιτική και ηθική σκέψη. Η κάθε ευτεταγμένη κοινωνία αποτελεί μια μορφή κοινωνικής ένωσης στην οποία συντρέχουν δύο χαρακτηριστικά, όλα τα μέλη της αποβλέπουν στην επιτυχή λειτουργία των δίκαιων θεσμών, αλλά και αναγνωρίζουν τη δικαιοσύνη ως αγαθό καθαυτό. Το πρώτο χαρακτηριστικό δηλώνει τη συλλογική πρόθεση συνεργασίας σύμφωνα με τους όρους της δικαιοσύνης και το δεύτερο ερμηνευόμενο με μια καντιανή αίσθηση του καθήκοντος επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι, αν όλοι πράττουν κατά τρόπο που στηρίζει τους δίκαιους θεσμούς, ευνοείται το σύνολο των πολιτών και αυτό θεωρείται αγαθό. Τα άτομα συμμορφώνονται με τις αρχές της δικαιοσύνης και συνεπώς η φύση τους βρίσκει την ολοκληρωμένη πραγμάτωσή της, τόσο ατομικά όσο και συλλογικά, και μαζί με αυτήν το ατομικό και το συλλογικό αγαθό. Υπό αυτό το πρίσμα, οι προσωπικές επιλογές του κάθε ατόμου εντάσσονται μέσα σε ένα ευρύτερο σχέδιο, το οποίο πραγματώνεται μέσω κοινά αποδεκτών αρχών της δικαιοσύνης και των δημοσίων θεσμών που τις εκφράζουν. Και φυσικά μέσα σε αυτό το πλαίσιο οι δραστηριότητες και οι αξίες που θεωρούνται ηθικές είναι αυτές που πραγματώνουν τις αρχές της δικαιοσύνης, εφόσον αυτή

¹ Δεν κρίνεται σκόπιμο να εξεταστεί κάθε αναφορά του Ισοκράτη στην έννοια του δικαίου. Το ζήτημα της έννοιας της δικαιοσύνης ευρύτερα στο ισοκρατικό έργο έχει εξετάσει η Rummel (1976) 21-53, όχι όμως υπό την οπτική της συνέχισης και μετάπλασης των παραδοσιακών αξιών. Η εξέταση της δικαιοσύνης στη διατριβή μας γίνεται μόνο όσον αφορά την αφηρημένη υπόστασή της που σχετίζεται με τις ηθικές αξίες, την πολιτική συμπεριφορά και όχι με τη νομική υπόστασή της. Άλλωστε οι δικανικοί λόγοι του Ισοκράτη δεν εξετάζονται στη διατριβή.

οδηγεί στο αγαθό. Οι ηθικές αυτές αξίες ή αρετές αποτελούν μορφές αριστείας, επιθυμητές από όλους, ως υψηλότερες μορφές επαίνου και επιδοκίμασias τις οποίες οι άνθρωποι αναγνωρίζουν γιατί συντελούν στη δημόσια πραγμάτωση της δικαιοσύνης².

Η υπόθεση ότι η δικαιοσύνη θεωρείται το μεγαλύτερο αγαθό που οδηγεί στην ανθρώπινη ευδαιμονία και ότι ο δίκαιος άνθρωπος είναι ο πιο θαυμαστός τύπος ανθρώπου και πολίτη δεν ίσχυε ωστόσο στην πολιτική και ηθική σκέψη, όπως αυτή παρουσιάζεται στην λογοτεχνία από τον Όμηρο μέχρι και τον Πλάτωνα. Ο ισχυρότερος όρος επιδοκίμασias ήταν ο *ἀγαθός* και η *ἀρετή*, καθώς αυτός ο τύπος ανθρώπου και αυτή η ιδιότητα συντελούσαν στην ευημερία της κοινότητας. Οι όροι που δήλωναν ηθικές εσωτερικές ηθικές αξίες, χωρίς τις απτές και υλικές προϋποθέσεις της *ἀρετῆς*, δεν αποτελούσαν ηθικό πλεονέκτημα, παρά μόνο πρόσθετα θετικά χαρακτηριστικά της προσωπικότητας, καθώς τα πρωταρχικά αγαθά, αυτά της ελευθερίας και του πλούτου, τα εγγυόταν περισσότερο ο *ἀγαθός* παρά ο *δίκαιος*, με αποτέλεσμα η πρώιμη ελληνική δικαιοσύνη να μην ενδιαφέρεται για τις προθέσεις³. Η προσπάθεια άλλωστε των ποιητών και των στοχαστών να εδραιώσουν την αξία της επιβεβαιώνει την υποτίμησή της σε σχέση με άλλα κριτήρια που η κοινωνία θεωρούσε πρωτεύουσας σημασίας.

Ο αρχαίος Έλληνας *ἀγαθός* έχει παρακινηθεί να συμπεριφέρεται δίκαια σε περιστάσεις στις οποίες, όσον αφορά στους συνανθρώπους του, η αδικία θα του είχε φέρει μεγαλύτερη επιτυχία, εξαιτίας του φόβου της θεϊκής τιμωρίας⁴. Στο ηθικό σύστημα αξιών που έχει περιγραφεί στις ενότητες 3.1 έως 3.4 της Εισαγωγής έχει δειχθεί ότι οι συνεργατικές αξίες και ειδικά η δικαιοσύνη εκτιμώνται λιγότερο από την *ἀρετή* και δεν περιλαμβάνονται ως απαραίτητη προϋπόθεση στα χαρακτηριστικά της. Ωστόσο δεν είναι δυνατόν να μην εκτιμώνται καθόλου, απλώς εκτιμώνται λιγότερο, αν συντελούν λιγότερο στην επιτυχία. Άμεσα συνδεδεμένη με τα αποτελέσματα κάθε πράξης μπορεί να επαινεθεί αποτελεσματικά εάν συντελεί στην επίτευξη στόχων και διατηρεί ή αυξάνει την ευημερία. Η δικαιοσύνη μπορεί να γίνει μέρος της *ἀρετῆς*, εάν συνειδητοποιηθεί ότι οι συνεργατικές αξίες είναι σημαντικές για την σταθερότητα και την ευημερία του συνόλου⁵. Από τον Όμηρο και τον Ησίοδο έως τον 6^ο αιώνα παρατηρούμε σταδιακά την προσπάθεια αλλαγής αυτών των αντιλήψεων και τη μετάβαση από την *δίκην* στη *δικαιοσύνην*.

²Rawls (1971, ελλην. μετάφρ. 2001) 599 -601.

³Dodds (1951, ελλην. μετάφρ. 1996²) 23.

⁴Βλ. Dodds (1951, ελλην. μετάφρ. 1996²) 41 κ.ε., Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 193.

⁵Adkins (1960) 61 κ.ε.

Η πρωταρχική ινδοευρωπαϊκής προέλευσης σημασία της *δίκης* αναγνωρίζει στον καθένα τα όριά του και τη θέση του μέσα στην κοινωνία, το δίκαιο που του οφείλεται, την πρόπουσα συμπεριφορά και αναμενόμενη, ό,τι του ανήκει παραδοσιακά, με βάση τη θέση του και τα δικαιώματά του. Η *δίκη* δηλώνει την κοσμική τάξη του σύμπαντος την οποία εγγυώνται οι θεοί και δε λαμβάνει υπόψη την ηθική συνείδηση ή την ηθική σημασία του ορθού ή του λάθους γενικά, αλλά σχετίζεται με τη δύναμη του ισχυρότερου⁶. Η ηθικότητα και η προτίμηση της δικαιοσύνης είχε αρχικά θρησκευτικές και αργότερα σχεδόν φυσιοκρατικές προϋποθέσεις, εφόσον ήταν σταθερή η αντίληψη του αναπόφευκτου της ανταποδοτικής ποινής μέσα στην φυσική νομοτέλεια του σύμπαντος. Η ανταποδοτική λειτουργία του δικαίου είναι μια αντίληψη η οποία βρίσκεται ήδη στην *Ιλιάδα* (16. 384-88)⁷, στις *Χοηφόρους* του Αισχύλου (312-14), σε ένα απόσπασμα από τον Αναξίμανδρο (B1D-K) όπου γίνεται λόγος για το νόμο της θεϊκής ανταπόδοσης: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Το να είναι κάποιος δίκαιος και να τηρεί τη *δίκη* σημαίνει ότι γνωρίζει τα όρια και τις συνέπειες της παραβίασής τους και επιλέγει να παραμείνει αβλαβής μέσα στα όριά του αναγνωρίζοντας την ισχύ του ισχυρότερου⁸. Αυτό καθιστά τη

⁶ Lloyd-Jones (1971) 161.

⁷ Στις αρχαϊκές συνδηλώσεις της *δίκης* ενυπάρχουν οι κατηγορίες του *ἀντιπεπονθότος*, του διανεμητικού και του διορθωτικού δικαίου που αργότερα διέκρινε συστηματικά ο Αριστοτέλης. Μια πρώιμη αναφορά στο *νεμητικόν δίκαιο* διακρίνεται στη διένεξη Αχιλλέα και Αγαμέμνονα στο πρώτο βιβλίο της *Ιλιάδος*, όταν ο Αχιλλέας κατηγορεί τον Αγαμέμνονα για άνιση κατανομή των λαφύρων σύμφωνα με την αξία και όχι με την θέση και το αξίωμα (1.161-8) βλ. Balot (2006) 18-9 ο οποίος θεωρεί ότι οι στίχοι 1.122-4 και 1.161-8 της *Ιλιάδος* αποτελούν το κεντρικό σημείο του επιχειρήματος του Αχιλλέα για την αδικία που υφίσταται από τον Αγαμέμνονα και ότι αυτό σχετίζεται με μια πρώιμη έννοια διανεμητικής δικαιοσύνης, καθώς, παρόλο που είναι ο *ἄριστος* των Αχαιών, δεν παίρνει το μεγαλύτερο δώρο από τα λάφυρα. Η *Ιλιάδα* σύμφωνα με τον Balot φανερώνει μια ένταση ανάμεσα στις αξιώσεις που βασίζονται στο κοινωνικό και πολιτικό status και στις αξιώσεις που βασίζονται στην αξία και στην επιτυχία. Ωστόσο ο λόγος του Νέστορα *Ιλ.*1.254-84, ειδικά 280-1, δείχνει ότι ήταν αποδεκτό ότι ο Αγαμέμνων ήταν *φέρτερος*, επειδή βασίλευε σε περισσότερους. Τέλος, στην αποζημίωση που προσφέρει ο Αγαμέμνων στον Αχιλλέα έχουμε μια μορφή *διορθωτικού δικαίου* (9.264-299).

⁸ Βλ. Palmer (1950) 149-68, Sealey (1994), Rodgers (1971) 289-301, ειδικά 203, Gagarin (1974) 186-97, Περυσινάκης (2012) 410-412. Ο Sealey διακρίνει τρεις κατηγορίες της *δίκης*. *Δίκη* στην κοινωνία που απεικονίζεται στα ομηρικά έπη μπορεί να είναι το δικαίωμα (*Όδ.* 24.254-55), σε μία μόνο περίπτωση το καθήκον (18.275-80) και, τέλος, η αποτύπωση της πραγματικότητας (*Όδ.* 14.59-61, 11.216-222, 19.168-70). Ο Gagarin (1974) 186 κ.ε. εξετάζει τις αρχαϊκές χρήσεις της *δίκης* και σημειώνει ότι η *δίκη* χρησιμοποιείται γενικά σε πλαίσιο οικονομικής και πολιτικής συμπεριφοράς, χωρίς να χρησιμοποιείται με ηθικό νόημα ορθού και λάθους σε ευρύτερο πανανθρώπινο πλαίσιο.

δικαιοσύνη ως μία εκδήλωση της *φρονήσεως*, αφού το να είναι κανείς δίκαιος σημαίνει να γνωρίζει και ταυτόχρονα να υπολογίζει τις συνέπειες των πράξεών του. Γιατί είναι περισσότερο οι συνέπειες μιας πράξης που κρίνουν τελικά αν κάποιος ήταν δίκαιος ή άδικος και υπό αυτό το φως εξετάζεται η αδικία⁹.

Ο όρος *δικαιοσύνη* δεν απαντά στον Όμηρο¹⁰. Όμως ο όρος *δίκη* και τα παράγωγά του εμφανίζουν ένα πρότυπο αυτού που θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως ομηρική «δικαιοσύνη»¹¹. Στον Όμηρο *δίκαιος* είναι κάποιος που γνωρίζει τη θέση του και τα όριά του και η αδικία ταυτίζεται με την *ὑβριν*. Σε αντίθεση με εκείνους που κρίνουν με στρεβλές αποφάσεις (*Ψλ.16.384 κ.ε.*), ο Όμηρος αντιπαραθέτει την εικόνα των δίκαιων γερόντων (*Ψλ.18.503-8*), των *διοτρεφῶν βασιλέων* (*Ψλ.1.176*), των *δικασπόλων* (*Ψλ.1.238*) και την εικόνα του δίκαιου βασιλιά που ανταμείβεται με ευημερία (*Όδ. 19.109-114*). Η καταπάτηση της ομηρικής «δικαιοσύνης», της *δίκης* και των συνεργατικών αξιών, και η *ὑβρις*, η οποία ακολουθούσε σχεδόν νομοτελειακά την συνεχή επιδίωξη της παραδοσιακής *ἀρετῆς*, επέφεραν κυρώσεις ή τον φόβο κυρώσεων από τους άλλους *ἀγαθούς* ή από μια ανώτερη θεία δύναμη, η οποία δρούσε με τις ίδιες ανταγωνιστικές αξίες και περιόριζε τις υπέρμετρες φιλοδοξίες των θνητών που επιδίωκαν να πλησιάσουν την *τιμῆ* των θεών. Και αν ακόμη η ποινή δεν ήταν άμεση, υπήρχε η πίστη ότι η δικαιοσύνη του Διός θα ακολουθήσει αργότερα, όπως φαίνεται από τη βεβαιότητα που εκφράζει ο Αγαμέμνων για την τιμωρία της επιορκίας του Πανδάρου (*Ψλ. 4.160*)¹². Και αυτό ήταν μια πίστη που μπορούσε να γίνει μέσο συγκράτησης της *ἀρετῆς* του *ἀγαθοῦ* και να θέσει όριο στις επιδιώξεις του. Ωστόσο, στις ομηρικές περιστάσεις ζωής, όπου δεν υπάρχουν κυρώσεις για να βοηθήσουν τον ασθενέστερο έναντι του ισχυρότερου εξασφαλίζοντας δίκαιη μεταχείριση και όπου η ζωή είναι θέμα ικανότητας, η δικαιοσύνη δεν αποτελεί αναγκαστικά προτεραιότητα και, όταν θριαμβεύει το δίκαιο, αυτό δεν συμβαίνει επειδή είναι δίκαιο¹³. Σε κάθε περίπτωση η *δίκη*,

⁹ Άλλωστε οι κατηγορίες για την διάπραξη αδικίας, ακόμη και όταν αυτές αφορούν την επεκτατική πολιτική της Αθήνας κατά τον 5^ο αιώνα, αποτελούν προειδοποίηση για την επερχόμενη καταστροφή, απειλή εκδίκησης για την υπεράσπιση της *ἀρετῆς*, αλλά σε καμία περίπτωση δεν αποτελούν ηθική κρίση, βλ. Rodgers (1971) 297-8.

¹⁰ Για το θέμα της δικαιοσύνης στα ομηρικά έπη βλ. Adkins (1960) 61-73 και *passim*, Lloyd-Jones (1971, 1983²) 1-41, Havelock (1978) 123-192, Allan (2006) 1-35, Balot (2001) 59-70 .

¹¹ Havelock (1978) 13.

¹² Βλ. και Schmidt (ελλην. μετάφρ. 1901) 87.

¹³ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αποζημίωση που προσφέρει ο Αγαμέμνων στον Αχιλλέα για να τον ξαναφέρει στη μάχη. Το γεγονός ότι ο Αγαμέμνων επέσυρε την κοινωνική αποδοκιμασία για την αποτυχία του και παραδέχτηκε το λάθος του δίδει στην πράξη χαρακτήρα συνεργατικής ηθικής, τον οποίο δεν έχει. Στη διαμάχη Αγαμέμνονα και Αχιλλέα ο Αγαμέμνων δεν παραβιάζει τη *δίκη* παίρνοντας το τιμητικό δώρο του

ακόμη και ως ηθικός όρος, θα είχε διαφορετικές συνδηλώσεις για διαφορετικούς ανθρώπους εφόσον τα δικαιώματα και οι κατάλληλες συμπεριφορές δεν ήταν ίδια για όλους¹⁴.

Οι συνθήκες ζωής που περιγράφονται στα *Έργα και Ημέραι* του Ησίοδου δείχνουν την ανάγκη να τεθούν περιορισμοί στα μέσα επιδίωξης της *ἀρετῆς*. Οι κοινωνικές συνθήκες αλλάζουν, τα προβλήματα της ζωής είναι οικονομικά, πρώην *ἀγαθοὶ* χάνουν τον πλούτο τους και γίνονται *κακοὶ* ή οι *κακοὶ* προσπαθούν να γίνουν *ἀγαθοὶ* πλουτίζοντας και ο Ησίοδος προσφέρει ηθικές συμβουλές δίκαιης συνεργασίας και δίκαιης απόκτησης πλούτου. Επιθυμεί να πείσει ότι η επιδίωξη της *ἀρετῆς* πρέπει να γίνεται με δίκαια μέσα και βεβαιώνει ότι οι άδικοι δεν ευημερούν και ότι η οδός της δικαιοσύνης είναι πάντοτε πιο ευεργετική (*Έργα* 213 κ.ε.), γνωρίζοντας ότι ο πιο αποτελεσματικός τρόπος να επαινεθεί η δικαιοσύνη, η οποία εκτιμάται λιγότερο, είναι να συνδεθεί με την ευημερία. Ο Ησίοδος υποστηρίζει (225 κ.ε.) ότι η απονομή ευθείας *δίκης* εγγυάται ότι η πόλις ακμάζει και η γη παράγει άφθονα αγαθά, αντίθετα ο Δίας διατάσσει τιμωρία για εκείνους που φροντίζουν την *ὑβριν* και η αδικία ενός *κακοῦ* μπορεί να φέρει συμφορά στην πόλη (238 κ.ε.). Σε αυτό το πλαίσιο η προτροπή του Ησίοδου συνιστά όχι μόνο να είναι κανείς δίκαιος, αλλά να ενδιαφέρεται και για την δικαιοσύνη της κοινωνίας του¹⁵. Ο ίδιος ωστόσο ο Ησίοδος, που προτρέπει στη δικαιοσύνη ως εχέγγυο ευημερίας, αναγνωρίζει ότι θα ήταν καλύτερο να μην ήταν δίκαιος, καθώς για τις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες ζει είναι ασύμφορο (267 κ.ε.). Σε κάθε περίπτωση η μόνη

Αχιλλέα. Ο Νέστωρ άλλωστε δεν τον συμβουλεύει να μην το πράξει επειδή είναι άδικο, αντίθετα τονίζει ότι, παρόλο που είναι *ἀγαθός* (Ιλ. 1. 275-81), δεν πρέπει να το κάνει. Αυτό σημαίνει ότι ο Αγαμέμνων μπορεί να πάρει το δώρο του Αχιλλέα, και μάλιστα να έχει πράξει σύμφωνα με τη *δίκη*, αφού είναι *ἀγαθός* και *φέρτερος*, αρκεί να μην αποτύχει στις πολεμικές επιδιώξεις του. Η *ἐλεγχείη* που δέχεται αργότερα, δεν είναι επειδή αδικήσε, αλλά επειδή με τις πράξεις του προκάλεσε αποτυχία στον πόλεμο. Ο Adkins (1960) 51-2 θεωρεί ότι ο Αγαμέμνων αποζημιώνει τον Αχιλλέα μόνο επειδή απέτυχε στρατιωτικά, δεν θεωρεί ότι είχε άδικο, αλλά ότι έκανε έναν λάθος υπολογισμό των συμφερόντων του. Ο Lloyd-Jones (1971, 1983²) αμφισβητεί την άποψη του Adkins και θεωρεί ότι ο Αγαμέμνων δεν είχε δικαίωμα να πάρει τη Βρισηίδα και ότι έσφαλε ηθικά. Ωστόσο ο Αγαμέμνων επισύρει την αποδοκιμασία, όχι για έλλειψη ηθικής συμπεριφοράς και καταπάτηση της δικαιοσύνης. Η μόνη άποψη *ἀρετῆς* στην οποία υστερεί είναι η επιτυχία στον πόλεμο, βλ. Rodgers (1971) 294, Περυσινάκης (2012) 36. Όπως σημειώνει ο Gagarin (1974) 87 κανένας σημαντικός ήρωας δεν αποκαλείται δίκαιος, κανένας δε κάνει έκκληση στη *δίκη* όταν θεωρητικά αδικείται, και καμία από τις σημαντικές πράξεις των επών, όπως η κλοπή της Ελένης ή η τιμωρία τω μνηστήρων δεν ερμηνεύεται με ορολογία *δίκης*.

¹⁴ Garner (1987) 6.

¹⁵ Adkins (1972, 2010) 67-9, 73-4, 172. Η χρήση της *ὑβρεως* των *κακῶν* θα χρησιμοποιηθεί πολιτικά από τους *ἀγαθοὺς* ως μέθοδος συγκράτησης των επιδιώξεων των *κακῶν*, οι οποίοι μπορούν να υποστηρίξουν ότι είναι *ὑβρις* και αδικία οι *κακοὶ* να αγωνίζονται για πολιτικά δικαιώματα εναντίον των *ἀγαθῶν*. Η *δικαιοσύνη* έτσι χρησιμοποιείται για να επιδοκιμάσει το status quo.

μέθοδος για να δειχθεί ότι η επιλογή της δίκαιη συμπεριφοράς είναι προτιμότερη είναι να συνδεθεί με την ευημερία.

Η συλλογή των ποιημάτων που σώζονται με το όνομα του Θέογνη, το μεγαλύτερο μέρος της οποίας φαίνεται ότι ανήκει στον 6^ο αιώνα, αντανακλά μια πολιτική κατάσταση πραγμάτων όπου οι *άγαθοι* και οι *κακοί* ανταγωνίζονται για την *ἀρετή*. Η επινόηση του χρήματος δημιουργεί κοινωνική κινητικότητα και ο ποιητής μέμφεται τη νέα πολιτική κατάσταση κατά την οποία, εφόσον ο πλούτος και η επιτυχία είναι τα κριτήρια της *ἀρετής*, κάποιιοι από τους παλαιούς *κακούς* μπορούν να έχουν αξιώσεις σε αυτήν (183 κ.ε, 315 κ.ε., 699-700). Μια τέτοια κατάσταση πραγμάτων προφανώς έχει δημιουργήσει αστάθεια και ο ποιητής των θεογνίδειων συνιστά σωφροσύνη και μετριοπάθεια στην πολιτική ως μέσο για την *ἀρετή* (335-6). Ιδιαίτερα σ' ένα απόσπασμα (στ. 145-8 κ.ε) ο ποιητής συνιστά ευσέβεια και δικαιοσύνη και αποφυγή του *πλουτεῖν ἀδίκως* και ισχυρίζεται ότι όλη η *ἀρετή* περιέχεται στην δικαιοσύνη και ότι ο καθένας είναι *άγαθός*, αν είναι *δίκαιος*¹⁶. Ο Adkins θεωρεί το απόσπασμα προωθημένο ηθικά και ότι δίνει στη δικαιοσύνη τη θέση και τις προεκτάσεις της *ἀρετής*. Αντίθετα ο Περυσινάκης δείχνει ότι διακηρύσσει την απόλυτη προσήλωση στις αξίες του *άγαθοῦ* και ότι η δικαιοσύνη που απαντά πρώτη φορά εδώ, δηλώνει ό,τι αναφερόμενο στη *δίκη*¹⁷.

Στα Θεογνίδια αρχίζει να αμφισβητείται η βεβαιότητα ότι η αδικία τιμωρείται αμέσως και αναγνωρίζεται ότι η καταστροφή μπορεί να τιμωρήσει τους απογόνους, ιδέα που γίνεται τόπος στην τραγωδία και ο Σόλων επιχειρεί να βεβαιώσει ότι η καταστροφή θα έρθει απαρέγκλιτα ως συνέπεια της αδικίας των *άγαθῶν* αναπτύσσοντας την έννοια της *εὐνομίας*. Ο Σόλων βλέπει την κατάσταση ως νομοθέτης και με τη νομοθεσία του επεκτείνει τη βάση της πολιτικής δύναμης. Ισχυρίζεται ότι η καταστροφή στην πόλη έρχεται όταν ο νους των αρχηγῶν είναι άδικος και υπακούει στον πλούτο (4W²). Ο Σόλων δε φαίνεται να ενδιαφέρεται για τα προβλήματα ορισμού της *ἀρετής* και του *άγαθοῦ*, αλλά στον περιορισμό και την συγκράτηση εκείνων που επωφελούνται από τις νέες οικονομικές ευκαιρίες και αποκτούν υπερβολική δύναμη. Η *εὐνομία* γίνεται σύνθημα της πολιτικής του με την έννοια της «καλής τάξης», των «καλῶν νόμων» μαζί με την έννοια της *δίκης* και της ορθής κατανομής του πλούτου. Τα κριτήρια της *ἀρετής* στις ελεγείες του είναι αυτά τα οποία επιβάλλουν στον *άγαθῶ* μεγιστοποίηση του πλούτου και της ευημερίας, αλλά ο Σόλων προφανώς πίστευε ότι η αδικία και η έλλειψη μετριοπάθειας θα τιμωρούνταν είτε στο

¹⁶ Το παράθεμα συζητείται στο Πέμπτο Κεφάλαιο σ. 277.

¹⁷ Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 95-8 και (1960 78-9) και Περυσινάκης (2012) 468-69.

πρόσωπό του είτε στο πρόσωπο των απογόνων του¹⁸. Στην ελεγεία «Εἰς Μούσας» 13W², η οποία παραδίδεται από τον Στοβαίο (3.9.23) «περὶ δικαιοσύνης», ο Σόλων προσεύχεται για ὄλβον από τους θεούς και υπόληψη από τους ανθρώπους, σκοπός που μπορεί να επιτευχθεί μόνο από εκείνον που αποφεύγει τις πράξεις της αδικίας και έχει από τους θεούς μέτρον σοφίης για να αποφύγει την ὕβριν. Ο Σόλων δεν προσεύχεται μόνο για τον εαυτό του αλλά και για την πόλη και προσπαθεί να καταστήσει τη ζωή της Αθήνας λιγότερο ανταγωνιστική και να αναπτύξει περισσότερο τις συνεργατικές αξίες της πόλης κράτους¹⁹

Το βασικό κίνητρο αδικίας που αναγνωρίζεται στους παραπάνω συγγραφείς είναι η ανταγωνιστική επιδίωξη της ἀρετῆς, η οποία οδηγεί στον κόρον και στην μετέπειτα έννοια της πλεονεξίας και του πλέον ἔχειν ως συμπεριφορές που δεν επιτρέπουν την ίση ή δίκαιη διανομή των αγαθών, την παραβίαση δηλαδή αυτού που ο Αριστοτέλης ονομάζει διανεμητική δικαιοσύνη²⁰. Αυτή η συμπεριφορά πηγάζει από την ανταγωνιστική διάθεση για κάθε είδους υπεροχή και καταλήγει στην απληστία κυρίως όσον αφορά την απόκτηση πλούτου. Μια πρώιμη σημασία του νεμητικοῦ δικαίου διακρίνεται στη διένεξη Αχιλλέα και Αγαμέμνονα στο πρώτο βιβλίο της *Ιλιάδος*. Ο Αχιλλέας κατηγορεί τον Αγαμέμνονα για απληστία στη διανομή των λαφύρων και για άνιση κατανομή των λαφύρων (1.161-8) και ανάλογη κατηγορία του προσάπτει και ο Θερσίτης²¹. Ο Ησίοδος εισάγει μια μορφή δικαιοσύνης που ταιριάζει στην αγροτική κοινωνία στην οποία ζει μιλώντας για δίκαιη διανομή των αγαθών (*Ἔργα* 37-41). Ο Θέογνης παραπονείται για την άδικη διανομή του πλούτου (675-78) και ο Σόλων μιλά για τα όρια του πλούτου αναγνωρίζοντας στην ανθρώπινη φύση το μειονέκτημα της απληστίας (W²13.73). Από τις παραπάνω διαπιστώσεις προκύπτει ένα βασικό χαρακτηριστικό της αρχαϊκής έννοιας της δικαιοσύνης ως αποφυγής της πλεονεξίας, της φιλοκερδούς προθέσεως ιδιοποίησης της ξένης περιουσίας και του ἀδίκως πλουτεῖν, χαρακτηριστικό το οποίο διατηρεί ο Ισοκράτης στην αντίληψή του περί δικαίου²².

Στην εξωτερική πολιτική, στις κατοπινές συνθήκες της πόλεως, αυτή η όψη της αδικίας, του κόρον και της πλεονεξίας θα ταυτιστεί με την *πολυπραγμοσύνη*. Τόσο η *πλεονεξία* όσο και η *πολυπραγμοσύνη* εκφράζουν παραδοσιακές αξίες και την ανταγωνιστική φύση της ἀρετῆς. Ωστόσο η *πολυπραγμοσύνη* είχε πάντοτε όψη διπλή. Όποιος ἀγαθὸς αισθανόταν ότι

¹⁸ Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 111 και 119-20.

¹⁹ Περυσινάκης (2012) 371-2.

²⁰ Βλ. σσ. 211 κ.ε.

²¹ Για την έννοια της απληστίας και της πλεονεξίας στην αρχαϊκή ποίηση βλ. Balot (2001) 58-98.

²² Βλ. Πέμπτο Κεφάλαιο σσ. 276-78.

έναν λιγότερο *άγαθός* διεκδικεί μέρος της *ἀρετῆς* του, μπορούσε να τον κατηγορήσει ότι *πολυπραγμονεῖ*. Ο ίδιος όμως *άγαθός* αισθανόταν την υποχρέωση να προσπαθήσει να αυξήσει την *ἀρετή* του, ακόμη και αν με αυτή τη συμπεριφορά φαινόταν ότι *πολυπραγμονεῖ*. Έτσι αυτή η διπλή όψη στήριζε τις απαιτήσεις της εκάστοτε ἀρχουσας κοινωνικής ή πολιτικής τάξης, η οποία μπορούσε να κατηγορήσει ως πολυπράγμονα- κατηγορία που σε αυτά τα συμφραζόμενα ισοδυναμεί σχεδόν με το να τον κατηγορήσει ως *ὕβριστή* - όποιον κοινωνικά ή πολιτικά κατώτερο επιχειρούσε να διεκδικήσει αυτό που ήταν πέρα από τα όριά του και τη *δίκη*²³. Η διπλή όψη της *πολυπραγμοσύνης* φαίνεται καθαρά στη θετική και αρνητική αποτίμησή της σε δύο χωρία. Σε ένα σωζόμενο απόσπασμα από τον πρόλογο του χαμένου *Φιλοκτήτη* του Ευριπίδη (fr.788N) ο Οδυσσεύς υποστηρίζει ότι και αν ακόμη συμπεριφερόταν *ἀπραγμόνως*, θα είχε ίδια τύχη με τους πιο σοφούς. Ο Περικλής πάλι στον *Ἐπιτάφιο* του Θουκυδίδη διακηρύσσει ότι οι Αθηναίοι αυτόν που δεν συμμετέχει στα κοινά δεν τον θεωρούν *ἀπράγμονα* αλλά *ἀχρεῖον* (2.40.2-5), ωστόσο χρησιμοποιεί και τους όρους αρνητικά για να δηλώσει την επιθετική συμπεριφορά της Αθήνας που οδήγησε στον άκρατο ιμπεριαλισμό²⁴.

Καθώς κάθε κοινωνία χρειάζεται την αμοιβαία συνεργασία για να ευημερήσει, και αναγκαστικά σε κάθε περίπτωση μπορεί να προκύπτει σύγκρουση συμφερόντων, υπάρχει ανάγκη για αρχές κοινωνικής δικαιοσύνης που θα ορίζουν μια κοινή οπτική γωνία και συγκεκριμένες αξιώσεις των ατόμων. Στο σύστημα αξιών που έχει περιγραφεί η κοινή οπτική γωνία ρέπει αναγκαστικά προς τις ιδιότητες αυτές που μπορούν να εξασφαλίσουν το πρωταρχικό αγαθό της επιβίωσης, το οποίο εξασφαλίζεται από τον ισχυρότερο, ο οποίος επιβάλλει, συνήθως και τη δική του αντίληψη περί δικαιοσύνης, καθιστώντας έτσι την έννοια του δικαίου αυθαίρετη και εξαρτημένη από τις εκάστοτε συνθήκες. Οι πολιτικοί στοχαστές δείχνουν τη συνειδητοποίηση του προβλήματος των αξιών και την ανάγκη ἀρρηκτής σύνδεσης *δικαιοσύνης* και της *ἀρετῆς*. Η αλλαγή των κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών, η εφεύρεση του χρήματος και η σταδιακή μετάβαση στη δημοκρατική πόλη μετατοπίζουν το βάρος από το άτομο στο σύνολο. Οι Περσικοί πόλεμοι και η αλλαγή στις πολεμικές τακτικές δημιουργούν μια αίσθηση ελληνικής ενότητας και τη συνειδητοποίηση της προσωπικής συμβολής σε μία ευρύτερη *ἀρετή*. Οι παραδοσιακές συνδηλώσεις της δικαιοσύνης μαζί με

²³ Βλ. Adkins (1976) 303, 307.

²⁴ Βλ. Ehrenberg (1947) 46, 48, 49 και Carter (1986) 30-51. Στην πλατωνική *Πολιτεία* η *δικαιοσύνη* διακρίνεται απόλυτα από την έννοια της *πλεονεξίας* και *πολυπραγμοσύνης* καθώς ορίζεται ως το *τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν* (433 a-b, 433e12, 434a1, 443d).

την αποδυνάμωση της βεβαιότητας της αμετάκλητης θεϊκής τιμωρίας και την ταυτόχρονη παρατήρηση ότι οι άδικοι συχνά ευημερούν, οδηγούν στην ανάγκη δημιουργίας μιας σταθερής έννοιας της δικαιοσύνης, η οποία να μην εξαρτάται από το οφειλόμενο καθώς αυτό συνήθως ταυτίζεται με το δίκαιο του ισχυρότερου. Οι προϋποθέσεις της *ἀρετῆς* αρχίζουν να διαφοροποιούνται και οι στοχαστές νιώθουν την ανάγκη να προβάλλουν τα συνεργατικά και ηθικά χαρακτηριστικά της. Παρατηρείται υπό αυτή την ανάγκη σταδιακή αλλαγή στη χρήση των όρων²⁵.

Στις *Ίκετίδες* του Αισχύλου (402-3) το *κακὸς* αντιτίθεται στο *ἔννομος* και το *ἔννομος* φυσικά περιλαμβάνει και τη δικαιοσύνη. Έτσι το να είναι κάποιος *κακὸς* συνδέεται με την παραβίαση συνεργατικών αρετών. Η ίδια χρήση του *κακὸς* βρίσκεται και στον Σοφοκλή. Στον *Αἴαντα* (132-3) η Αθηνά, σε συμφραζόμενα αποφυγῆς της *ὑβρεως*, παρατηρεῖ ότι *τοὺς δὲ σῶφρονας // θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακοὺς*. Και στον *Οἰδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* (270 κ.ε.) ο *κακὸς* αντιτίθεται στον δίκαιο.

Αυτές οι χρήσεις αποτελούν ασφαλῶς πρόοδο, ωστόσο το να κατακρίνει κανείς την αδικία ως *κακία* δεν είναι αρκετό. Πρέπει επίσης να επαινεθῆ με ὀρους αποτελεσματικούς η δικαιοσύνη. Και για τον σκοπὸ αὐτὸ δεν ὑπάρχει πιο αποτελεσματικὸς ὀρος ἀπὸ τον *ἀγαθὸς*. Ο *ἀγαθὸς* και ο *κακὸς* εἶναι ὀροι που συσχετίζονται, και οποιαδήποτε αλλαγή στον ἕναν θα σήμαινε και αλλαγή στον ἄλλον. Αὐτὸ ὅμως δεν συνέβη ταυτόχρονα. Και μπορεί ο *κακὸς* να ἔχει αρχίσει να χρησιμοποιεῖται για να κατακρίνει την αδικία, ωστόσο ο *ἀγαθὸς* δεν χρησιμοποιεῖται για να επαινέσει τη δικαιοσύνη. Στις ἀκέραια σωζόμενες τραγωδίες του Ευριπίδη ο *ἀγαθὸς* για να επαινέσει συνεργατικὴ συμπεριφορά ελλείπει των ἄλλων χαρακτηριστικῶν του δεν εμφανίζεται παρά στην *Ἡλέκτρα* (367 κ.ε.), ὅταν ο Ορέστης χαρακτηρίζει τον *αὐτουργὸ ἄριστον* και ας μην εἶναι παραδοσιακὰ *ἀγαθός*. Ο *ἄριστος* ἐδὴ χρησιμοποιεῖται για να επαινέσει μια συμπεριφορά που επιτυγχάνει στην τήρηση των συνεργατικῶν αξιῶν, ἀλλὰ με κριτήρια παραδοσιακῆς *ἀρετῆς*. Ο *αὐτουργὸς* επαινείται γιατί οι αρετές του εἶναι αυτές που χρειάζεται τώρα η πόλη για να διοικεῖται αποτελεσματικά.

Παρόμοια χρήση του *ἀγαθὸς* με την ἔννοια της αυτοσυγκράτησης και της καλῆς διοίκησης εμφανίζεται στον Ηρόδοτο (3.80) ὅπου ο Οτάνης επιχειρηματολογεῖ ἐναντίον της μοναρχίας λέγοντας ὅτι οὔτε ο *ἄριστος* δε μπορεί να συγκρατήσῃ τις ἐπιδιώξεις του, πράγμα που δηλώνει ὅτι ἕνα ἀπὸ τα χαρακτηριστικά του *ἀγαθοῦ* πρέπει να εἶναι η αυτοσυγκράτηση.

²⁵ Βλ. Adkins (1960) 172 -179 και 195 και (1972, 2010 ἑλλην. μετάφρ.) 219 κ.ε. για τα παραδείγματα που ακολουθούν, ὅπου και αναλύεται η αρχὴ ηθικοποίησης των ὀρων *ἀγαθός* και *κακός* στους τραγικούς ποιητές, ἀλλὰ και στο Θουκυδίδη και στον Ηρόδοτο.

Στον Θουκυδίδη (1.37.5-38.1) η *ἀρετή* συνδέεται με τη δικαιοσύνη σε ένα απόσπασμα που δείχνει πρόοδο. Οι Κορίνθιοι λένε για τους Αθηναίους: καίτοι εἰ ἦσαν ἄνδρες, ὥσπερ φασίν, ἀγαθοί, ὅσῳ ἀληπτότεροι ἦσαν τοῖς πέλας, τόσῳ δὲ φανερωτέραν ἐξῆν αὐτοῖς τὴν ἀρετὴν διδοῦσι καὶ δεχομένοις τὰ δίκαια δεικνύναι.

Αυτές οι νέες χρήσεις του όρου *ἀγαθός* συνδέονται με τη σοφιστική κίνηση, την ανάπτυξη της συστηματικής πολιτικής σκέψης και την ταύτιση του *ἀγαθοῦ* με τον *ἀγαθὸ* πολίτη. Οι κοινωνικοπολιτικές και οικονομικές αλλαγές, που είχαν ως συνέπεια τη δημιουργία της πόλης κράτους, επαναπροσδιόρισαν ως ένα βαθμό την αντίληψη της έννοιας του πρωταρχικής σημασίας αγαθοῦ και οι όροι *ἀρετή* και *ἀγαθός* μπορούν να επιδοκιμάζουν κατά τον πέμπτο αιώνα και τον πολίτη που είναι αποτελεσματικός για τις ανάγκες της πόλης του.

Σε αυτό το πλαίσιο, στα δικαστήρια της Αθήνας συχνά εκφράζεται ο φόβος ότι κάποιος θα χρησιμοποιήσει την *ἀρετὴν* του ως αντιστάθμισμα της αδικίας του με αξιώσεις ευνοϊκής μεταχείρισης. Ο Λυσίας αρχίζει το λόγο του *Κατὰ Νικομάχου* με τη διαπίστωση ότι μερικοί κατηγορούμενοι, παρόλο που ήταν άδικοι συγχωρήθηκαν, αφού παρουσίασαν τις αρετές των προγόνων τους: Ἦδη, ὧ ἄνδρες δικασταί, τινὲς εἰς κρίσιν καταστάντες ἀδικεῖν μὲν ἔδοξαν, ἀποφαίνοντες δὲ τὰς τῶν προγόνων ἀρετὰς καὶ τὰς σφετέρας αὐτῶν εὐεργεσίας συγγνώμης ἔτυχον παρ' ὑμῶν.

Η *δικαιοσύνη* δεν αρκούσε πάντα, εάν δεν ήταν το μέσο για έναν επιθυμητό στόχο, και ο κατηγορούμενος, αν ήταν *ἀγαθός* μπορούσε αναμφίβολα να παρουσιάσει έναν εντυπωσιακό κατάλογο λειτουργιών για να αποδείξει την *ἀρετὴν* του. Σύμφωνα με τις επικρατούσες αξίες μπορούσε να διακηρύξει την αθωότητά του αλλά ταυτόχρονα να ομολογήσει ότι έχει ξοδέψει χρήματα, ώστε να θεωρείται πιο *ἀγαθός* και να έχει περισσότερες πιθανότητες στο δικαστήριο αν βρεθεί σε δίκη (πβ. Λυσ. 25.12-3, όπου ο κατηγορούμενος προσπαθεί να αποδείξει ότι δεν είχε υποστηρίξει την ολιγαρχία, αλλά ταυτόχρονα στην υπεράσπισή του περιλαμβάνει έναν κατάλογο των χρηματικών εισφορών του προς την πόλη)²⁶. Ο Λυσίας στο λόγο του εναντίον του Ερατοσθένη, ενός εκ των Τριάκοντα τυράννων, εξ ορισμού αδίκου, η συμπεριφορά του οποίου πρέπει να ήταν αποτροπιαστική για κάθε δημοκράτη, ανησυχεί μήπως η *ἀρετή* του Ερατοσθένη υπερισχύσει και εκφράζει ανοικτά τον φόβο μήπως οι υποστηρικτές ζητήσουν οίκτο παρουσιάζοντας *τὴν αὐτῶν ἀρετὴν πλείονος ἀξίαν τῆς τούτων*

²⁶ Garner (1987) 3 ο οποίος σημειώνει ότι το παράδοξο στα Αθηναϊκά δημοκρατικά δικαστήρια ήταν ότι ήταν δεμένα με ένα παραδοσιακό αριστοκρατικό κώδικα αξιών που συχνά τοποθετούσε τις ανταγωνιστικές αξίες πάνω από τη δικαιοσύνη. Επίσης Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 229-41.

πονηρίας (12.86) επισημαίνοντας τη σύγκρουση των αξιώσεων της *ἀρετῆς* με την λαϊκή δικαιοσύνη²⁷. Και στην εκκλησία του Δήμου, ο πολίτης έπρεπε να δείξει ότι ήταν *ἀγαθός* και ότι είχε ωφελήσει την πόλη με τα χρήματά του και την προσφορά του. Στην εξωτερική πολιτική οι ίδιες αξίες οδήγησαν στην αντίληψη ότι η *ἀρετή* επαινεί την εξουσία των άλλων πόλεων και την πλεονεξία και το άδικο κέρδος (πβ. Θουκ. 3.40.4 την ομιλία του Κλέωνα για τους επαναστατημένους Μυτιληναίους).

Μετά την ήττα της Αθήνας στον Πελοποννησιακό πόλεμο, την συμμετοχή πολλών *ἀγαθῶν* πολιτών στην τυραννία των τριάκοντα και την αντίληψη της σχετικότητας των αξιών που έφερε η διδασκαλία των σοφιστών, το ζήτημα που απασχόλησε τους διανοητές της εποχής ήταν η αλλαγή στην έμφαση των όρων, η συμφωνία για το νόημά τους και η άρρηκτη σύνδεση της δικαιοσύνης και των συνεργατικών αξιών με την *ἀρετή*²⁸.

Μερικά παραθέματα προσφέρουν μια εικόνα του σκεπτικιστικού κλίματος της εποχής σχετικά με τη χρήση των αξιολογικών όρων.

Ο Θουκυδίδης περιγράφει την κρίση των αξιών στην ιστορική πραγματικότητα της Αθήνας μετά από τον Πελοποννησιακό πόλεμο και την επιβολή του καθεστώτος των Τριάκοντα ως εξής:

καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαίῳσει. τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθῆς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ζυνητὸν ἐπὶ πᾶν ἀργόν· ...οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας αἱ τοιαῦται ζύνοδοι, ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας πλεονεξία (3.82.4-6).

Στον *Φαῖδρο* (263a) ο Σωκράτης παρατηρεῖ ότι, όταν προφέρουμε λέξεις όπως «σίδηρο» ή «ασήμι», ὅλοι γνωρίζουμε τι εννοούμε, όταν όμως λέμε «δίκαιος» ή «καλός» ὄχι μόνο διαφωνούμε μεταξύ μας, αλλά και με τον ίδιο μας τον εαυτό. Στα *Ἀπομνημονεύματα* (4.4.8) του Ξενοφόντα, όταν ο Ιππίας ισχυρίζεται ότι γνωρίζει τι είναι δικαιοσύνη, ο Σωκράτης τον συγγαίρει ειρωνικά για μια ανακάλυψη που θα βοηθήσει να πάψουν οι δικαστές να εκφέρουν διαφορετικές κρίσεις και να τεθεί τέρμα στις δίκες, στις εξεγέρσεις και στους πολέμους.

Ο Ισοκράτης αναφέρεται και αυτός στο πρόβλημα της χρήσης των όρων και των ηθικών αξιών στον λόγο του *Περὶ Ἀντιδόσεως* και λέγει:

²⁷ Adkins (1972, 2010 ελλην. μετάφρ.) 239-40 και Ober (1989) 255.

²⁸ Βλ. Εισαγωγή σσ. 26-9.

ἐπεὶ νῦν γ' οὕτως ἀνέστραπται καὶ συγκέχυται πολλὰ τῶν κατὰ τὴν πόλιν ὥστ' οὐδὲ τοῖς ὀνόμασιν ἔνιοί τινες ἔτι χρῶνται κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μεταφέρουσιν ἀπὸ τῶν καλλίστων πραγμάτων ἐπὶ τὰ φαυλότατα τῶν ἐπιτηδευμάτων. Τοὺς μὲν γε βωμολογευομένους καὶ σκώπτειν καὶ μιμεῖσθαι δυναμένους εὐφυεῖς καλοῦσιν, προσῆκον τῆς προσηγορίας ταύτης τυγχάνειν τοὺς ἄριστα πρὸς ἀρετὴν πεφυκότας· τοὺς δὲ ταῖς κακοηθείαις καὶ ταῖς κακουργίαις χρωμένους καὶ μικρὰ μὲν λαμβάνοντας, πονηρὰν δὲ δόξαν κτωμένους, πλεονεκτικούς νομίζουσιν, ἀλλ' οὐ τοὺς ὀσιωτάτους καὶ δικαιοτάτους, οἵπερ τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' οὐ τῶν κακῶν πλεονεκτοῦσιν (283-84).

Παραδοσιακά οι *εὐφυεῖς* εδήλωναν εκείνους οι οποίοι εκ φύσεως ἦταν *ἀγαθοὶ* και υπερεῖχαν πνευματικά και ηθικά λόγω της καταγωγῆς τους. Ο Ισοκράτης παραπονείται ότι τώρα οι *εὐφυεῖς* δηλώνουν εκείνους που μιλούν αισχρὰ και σκώπτουν και μιμούνται, πιθανῶς υπαινισσόμενος τους ρήτορες και τους συκοφάντες. Ο ὅρος *εὐφυεῖς* αρχίζει να λαμβάνει αυτήν την εποχὴ την ἔννοια που ἔχει ως σήμερα, δηλαδή τον οξύνουν και αποτελεσματικό. Επιπλέον η *πλεονεξία* και ο *πλεονεκτικός* αποδίδεται ὄχι σε εκείνους που εἶναι ὄσιοι και δίκαιοι, για τους οποίους αλλοῦ λέγει ότι πλεονεκτοῦν πραγματικά, ἀλλὰ εκείνους που εἶναι κακοήθεις και κακούργοι και το *πλέον ἔχειν* ταυτίζεται με την κακία.

Τα παραπάνω χωρία δείχνουν ότι η ασάφεια των αξιολογικῶν ὀρων, ἀρρηκτα συνδεδεμένη με το πρόβλημα των αξιῶν, εἶχε προκαλέσει το ενδιαφέρον των στοχαστῶν της εποχῆς. Παράλληλα η σοφιστική διαφοροποίηση ἀνάμεσα στον νόμο και τη φύση, μαζί με την αντίληψη ότι το δίκαιον ἔπρεπε σύμφωνα με τις ελληνικές αξίες να εἶναι καλό και επωφελές για κάποιον προκειμένου να γίνει σεβαστό, μπορούσαν να οδηγήσουν στον ισχυρισμό ότι δεν ἦταν καλό να εἶναι κανείς νομοταγῆς, ὅπως δείχνει ο Αντιφώντας (B 44 DK). Παρόμοια ο Καλλικλῆς στον *Γοργία* (483a7 κ.ε.) τονίζει ότι σύμφωνα με τις επιταγές της φύσεως το να αδικεῖται κάποιος εἶναι πιο αισχρό, ἐνῶ σύμφωνα με τις επιταγές του νόμου εἶναι πιο αισχρό να αδικεῖ. Ὅμως το να υφίσταται κάποιος ἀδικία και να μην κάνει τίποτε για αυτό εἶναι κάτι που ταιριάζει στους δούλους.

Μια ἀπὸ τις πιο πειστικές απεικονίσεις της σύγκρουσης της *δικαιοσύνης* με την *ἀρετή* βρίσκεται στον πλατωνικό *Κρίτων*. Ο Πλάτων σκιαγραφεί την εικόνα του συνηθισμένου *ἀγαθοῦ* που μιλά τη γλώσσα των παραδοσιακῶν αξιῶν. Αν ο Σωκράτης ἀρνηθεῖ να ἀποδράσει θα ἔχει κάνει μια ἐπιλογή που δεν θα ἔκανε ἕνας *ἀγαθός*, συνεπῶς δε θα ἔχει *ἀρετή*, θα ἔχει προδώσει τους φίλους και την οικογένειά του, και ὅλα αυτά θα εἶναι ἀποτέλεσμα *κακίας* και *ἀνανδρίας*, τόσο του ἴδιου ὅσο και των φίλων του, και ἀναμφισβήτητα *αἰσχρόν* (*Κριτ.* 45e- 46a). Ἐτσι με τον πιο παράδοξο τρόπο για τη σύγχρονη

μας έννοια της αρετής, ο *ἀγαθός* θα γίνει *κακός* και *δειλός*, αν δεν αντισταθεί στις επιταγές του νόμου και της δικαιοσύνης. Όπως φαίνεται, ο *ἀγαθός* είναι ακόμη η αυτόνομη μονάδα που μπορεί να είναι αποτελεσματική στην υπεράσπιση του οίκου και των φίλων και, σε περίπτωση πολέμου, του ευρύτερου συνόλου της πόλεως. Οι απαιτήσεις της πόλεως μπορούν να υπερβούν τις προσωπικές σε περίπτωση κρίσης, αλλά, όταν τα συμφέροντα της πόλεως δε θίγονται, και η πόλη δεν είναι το πρωταρχικό αντικείμενο αφοσίωσης, δεν υπάρχει τίποτε στα κριτήρια της *ἀρετής* για να αποτρέψουν τον *ἀγαθό* να ανατρέψει τους νόμους, αν δε συμφέρουν τον ίδιο και τους φίλους του²⁹.

Ο Ισοκράτης στον *Περὶ Εἰρήνης* σκιαγραφώντας την κρίση αξιών διαπιστώνει ότι σε τέτοιο σημείο απερισκεψίας έχουν φτάσει κάποιοι, ώστε νομίζουν ότι η αδικία είναι ντροπή, αλλά επικερδής και συμφέρουσα στην καθημερινή ζωή, ενώ η δικαιοσύνη είναι ευδόκιμη, αλλά ασύμφορη, γιατί ωφελεί τους άλλους παρά αυτούς που την έχουν (31) και ότι πρέπει να θεωρούνται άφρονες εκείνοι που νομίζουν ότι η αδικία είναι πλεονεξία και δεν αντιλαμβάνονται τις συμφορές που προέρχονται από άδικες πράξεις (17) (πβ. και Πλάτ. *Πολ.* 334d-e).

Ο Ξενοφών σε μία απόπειρα να πείσει ότι οι *καλοὶ κάγαθοι* έπρεπε να είναι και δίκαιοι, λέγει για τον Σωκράτη:

αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπειῶν ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἠγεῖτο καλοὺς κάγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἄγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλήσθαι (*Απομν.* 1.1.16, πβ. 4.2.22).

Και σε πλήρη αντιστροφή των αξιών που πρεσβεύει ο Κρίτων ο Σωκράτης λέγει ότι δεν είναι *αἰσχρόν* για τον ίδιο ότι πεθαίνει αδικώς, αλλά για εκείνους που τον καταδίκασαν: *ἀλλ' οὐδὲ μέντοι ὅτι ἀδίκως ἀποθνήσκω, διὰ τοῦτο μείον φρονητέον· οὐ γὰρ ἐμοὶ ἀλλὰ τοῖς καταγνοῦσι τοῦτο αἰσχρόν ἐστι* (*Απολ.* 26)³⁰.

Σε διαφορετικό πλαίσιο αλλά με παρόμοια λογική και στόχο ο Ισοκράτης στον *Παναθηναϊκὸ* προσφέρει μια περισσότερο προωθημένη ηθικά άποψη της *ἀρετής*. Περιγράφει με αρνητικό τρόπο τα *ἡμαρτημένα* (182) του σπαρτιατικού πολιτεύματος και απολογείται για την εις μάκρος λεπτομερή περιγραφή με τη δικαιολογία ότι προέβη σε αυτή για να μπορέσει

²⁹ Βλ. Στέφου (2013) 190-91.

³⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι στη συνέχεια του αποσπάσματος ο Σωκράτης αναφέρεται στον Παλαμήδη και στο απόσπασμα (584N²) του *Παλαμήδη* του Ευριπίδη λέγεται ότι ένα δίκαιος θα μπορούσε να υπερισχύσει πολλών αδικών, σε ένα έργο βέβαια που αποδεικνύει ακριβώς το αντίθετο, βλ. και Garner (1987) 9.

να ρωτήσει εκείνους που αποδέχονται όλες τις πράξεις των Σπαρτιατών, εάν θεωρούν αυτές τις μάχες ευσεβείς και καλές (182). Ο ίδιος υποστηρίζει ότι τις θεωρεί *μεγάλας* και *δεινάς* και αίτιες πολλών κακών για τους ηττηθέντες και πολλών καλών για τους νικητές, αλλά δεν τις θεωρεί *όσιας*, ούτε *καλάς*, ούτε *πρεπούσας τοῖς ἀρετῆς ἀντιποιουμένοις* (183). Και διευκρινίζει ότι δεν μιλά για την *ἀρετή*, όπως η λέξη χρησιμοποιείται για τις τέχνες και πολλά άλλα, αλλά για την *ἀρετή* που έχουν στις ψυχές τους οι *καλοὶ κάγαθοι* που δημιουργείται με την *εὐσέβεια* και τη *δικαιοσύνη*. Για αυτήν την *ἀρετή* είναι όλος ο λόγος (183). Και εκείνοι που την υποτιμούν, εγκωμιάζουν εκείνους που έχουν αποκτήσει υπερβολικό πλούτο και μπορούν να σκοτώσουν τα αδέλφια τους και τους φίλους τους για να τον αποκτήσουν. Και τέτοιες αναμφίβολα είναι οι πράξεις των Σπαρτιατών, συνεπώς αυτοί που τους επαινούν, επαινούν ταυτόχρονα τις παραπάνω πράξεις. Η χρήση της *ἀρετῆς* στο συγκεκριμένο χωρίο απαλλάσσεται από την έννοια του επιμερισμού της που μπορεί να δηλώνει ότι κάθε πράγμα είναι καλό στο έργο του, και λαμβάνει την σημασία της ενιαίας *ἀρετῆς* που ανήκει αποκλειστικά στον *ἀγαθό*. Ο Ισοκράτης σε αυτό το χωρίο σχολιάζει στην πραγματικότητα το πρόβλημα που εξετάζεται στη διατριβή, τη χρήση της *ἀρετῆς*, την πολυσήμαντη έννοια που προσλαμβάνει, τον επιμερισμό της, αλλά και τη διατήρηση μιας ομολογουμένης έννοιας της που συνεχίζει να δηλώνει την απόλυτη υπεροχή των *ἀγαθῶν*, την οποία ο Ισοκράτης επιθυμεί να ταυτίσει με τη δικαιοσύνη. Γιατί και η συνέχεια του αποσπάσματος δείχνει ότι στο νου του έχει το *πλεονεκτεῖν* και το *πλουτεῖν ἀδίκως*. Και συνεχίζει λέγοντας:

Θαυμάζω δ' εἴ τινες τὰς μάχας καὶ τὰς νίκας τὰς παρὰ τὸ δίκαιον γιγνομένας μὴ νομίζουσιν αἰσχίους εἶναι καὶ πλειόνων ὄνειδῶν μεστὰς ἢ τὰς ἥττας τὰς ἄνευ κακίας συμβαινούσας, καὶ ταῦτ' εἰδότες ὅτι μεγάλαι δυνάμεις, πονηραὶ δέ, πολλάκις γίνονται κρείττους ἀνδρῶν σπουδαίων καὶ κινδυνεύειν ὑπὲρ τῆς πατρίδος αἰρουμένων. Οὕς πολὺ ἂν δικαιότερον ἐπαινοῖμεν ἢ τοὺς περὶ τῶν ἄλλοτρίων ἐτοίμως ἀποθνήσκειν ἐθέλοντας καὶ τοῖς ξενικοῖς στρατεύμασιν ὁμοίους ὄντας· ταῦτα μὲν γὰρ ἐστὶν ἔργα πονηρῶν ἀνθρώπων, τὸ δὲ τοὺς χρηστοὺς ἐνίοτε χεῖρον ἀγωνίζεσθαι τῶν ἀδικεῖν βουλομένων θεῶν ἂν τις ἀμέλειαν εἶναι φήσειεν (185).

Ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι η ήττα είναι προτιμότερη της νίκης, αν δεν επιτυγχάνεται με τους όρους του δικαίου. Η ιδέα αυτή έρχεται σε ευθεία ρήξη με τις παραδοσιακές αξίες, καθώς, αν και ήταν προτιμότερη μία νίκη με τους όρους της *δίκης*, διότι θα έφερε περισσότερη *τιμή* στον *οἶκο* (Ευριπ. *Ἀνδρομ.* 778), ποτέ κανείς δε θα προτιμούσε τη *δίκη* από μία νίκη. Μάλιστα ο σεβασμός της *δίκης* μπορούσε να βλάψει (Ευριπ. *Ἥλ.*1041) και το δίκαιον δεν ήταν ποτέ περισσότερο σημαντικό από την αποφυγή του *αἰσχροῦ* ή από τη

διατήρηση της ελευθερίας (Σοφ. *Ήλ.* 338, 559)³¹. Ο Adkins ερμηνεύει το χωρίο ως ιδιαίτερη περίπτωση ηθικοποίησης της *ἀρετῆς* και αλλαγή της έμφασης από τα αποτελέσματα στις προθέσεις³². Πρόκειται αναμφίβολα για ένα χωρίο ηθικό στον τόνο³³ στο οποίο με ρητορικό τρόπο λέγεται αυτό που πρέπει να ειπωθεί για να λυθεί το πρόβλημα των αξιών και της προσάρτησης της δικαιοσύνης στην αρετή. Οι απόψεις που καταθέτει εδώ ο Ισοκράτης, και θυμίζουν τον τόνο του *Περὶ Εἰρήνης* (30-34) δε δίνουν έμφαση στις προθέσεις και στην προτίμηση της αποτυχίας, αν είναι να συγκριθεί με μια άδικη ηθικά νίκη γενικά. Η έμφαση δίνεται στην αποφυγή της *πλεονεξίας* και του *πλουτεῖν ἀδίκως*, όταν αυτές οι συμπεριφορές εντοπίζονται στο ευρύτερο πλαίσιο της Ελλάδος. Ο Ισοκράτης προσπαθεί να αποτρέψει από την καταπάτηση των συνεργατικών αρετών και να κάνει προϋπόθεση της *ἀρετῆς* την δικαιοσύνη στις μεταξύ των Ελλήνων σχέσεις, όχι με έναν αφηρημένο και εσωτερικά ηθικό πανανθρώπινο προσανατολισμό. Για αυτό χρησιμοποιεί ως παράδειγμα την ήττα των Σπαρτιατών στις Θερμοπύλες, για την οποία οι Σπαρτιάτες θαυμάζονται πολύ περισσότερο από όσο θαυμάζονται για τις νίκες εναντίον εκείνων με τους οποίους δεν έπρεπε να πολεμούν, υπονοώντας τους Έλληνες³⁴. Και για τον ίδιο λόγο το συμπέρασμα αυτών των παραγράφων είναι ότι οι Σπαρτιάτες δεν βλέπουν τίποτε άλλο, παρά πως θα αποκτήσουν τα αλλότρια, σε αντίθεση με τους Αθηναίους που φρόντιζαν μόνο πώς να ευδοκιοούν ανάμεσα στους Έλληνες. Το χωρίο είναι πολύ σημαντικό, γιατί έστω και με απλή ρητορική, χωρίς βαθύτερη επιχειρηματολογία, από άποψη ορολογίας και διατύπωσης το *παρὰ τὸ δίκαιον* ταυτίζεται με το *αἰσχίους*, όρο μεγίστης αποδοκιμασίας, και η *ἤττα ἄνευ κακίας* δεν χαρακτηρίζεται *αἰσχρόν*. Και προφανώς εδώ το *κακίας* δε δηλώνει την δειλία στη μάχη, αλλά τους άδικους στόχους ενός πολέμου (πβ. *Φιλ.* 148, *Ἀντιδ.* 118).

Ακόμη περισσότερη έμφαση στις προθέσεις από τα αποτελέσματα δίνεται σε ένα χωρίο στον *Πανηγυρικό*, όπου πάλι χρησιμοποιείται το παράδειγμα των Θερμοπυλών³⁵. Εκεί ο Ισοκράτης λέγει:

³¹ Garner (1987)10.

³²Βλ. Adkins (1960) 338. Αυτή η σύγκρουση με τις παραδοσιακές αξίες έχει γίνει ήδη στον Σοφοκλή όταν στον *Φιλοκτήτη* (1234, 1248) ο Νεοπτόλεμος επιμένει να επιστρέψει το τόξο που πήρε με δόλο με την αιτιολογία ότι το πήρε *αἰσχρῶς* και *ἄδिका*, και ότι με τον τρόπο αυτόν έχει διαπράξει *αἰσχρὰν ἁμαρτίαν*. Ο Adkins χρησιμοποιεί το χωρίο ως παράδειγμα βίαιης σύγκρουσης με τις παραδοσιακές αξίες (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 222.

³³ Τον ηθικό τόνο του χωρίου σημειώνει και ο Norlin τομ. II (1962) 489.

³⁴Πβ. και *Επιστ.* 2.4. Για την ιδέα ότι οι θεοί αμελούν τα ανθρώπινα πβ. Θρασύμ. B8 (VS) 78 και Πλάτ. *Νομ.* 900b1 κ.ε., βλ. και Roth (2003) 209-10.

³⁵ Για τη χρήση των ρητορικών λόγων ως ιστορικών πηγών βλ. Ευσταθίου (2012) 120-135.

Ἴσας δὲ τὰς τόλμας παρασχόντες οὐχ ὁμοίαις ἐχρήσαντο ταῖς τύχαις, ἀλλ' οἱ μὲν διεφθάρησαν καὶ ταῖς ψυχαῖς νικῶντες τοῖς σώμασιν ἀπεῖπον, οὐ γὰρ δὴ τοῦτο γέ θέμις εἰπεῖν ὡς ἠττήθησαν· οὐδεὶς γὰρ αὐτῶν φυγεῖν ἠξίωσεν·

Ο Ισοκράτης συνδέει την ήττα με την πρόθεση φυγής και τη δειλία και όχι με το αποτέλεσμα της μάχης, αντίληψη η οποία διαφοροποιείται από την παραδοσιακή αντίληψη, η οποία έκρινε τη γενναιότητα η τη δειλία, μόνο από το αποτέλεσμα και όχι από τις προθέσεις³⁶.

Τα αποσπάσματα αυτά δείχνουν την προσπάθεια να εισαχθούν νέα κριτήρια συμπεριφοράς τα οποία να λαμβάνουν υπόψη τους τις συνεργατικές αξίες και ότι σε συγκριμένο πλαίσιο η δικαιοσύνη και όχι η επιτυχία καθορίζει τι είναι *ἀρετή* και τι *κακία*

Η συνέχιση της σπουδαιότητας της ανταγωνιστικής *ἀρετῆς* και των ομηρικών αξιών στη μεταγενέστερη ελληνική πόλη δημιούργησε την ανάγκη να ενταχθεί άρρηκτα η δικαιοσύνη στην *ἀρετή* των *ἀγαθῶν* και να απαντηθεί το ερώτημα που συνοψίζει ο Αδείμαντος στην πλατωνική *Πολιτεία* (366c1-4): «Πώς θα ήταν δυνατόν ένας *ἀγαθός*, με περιουσία, με ρώμη σωματική, από μεγάλη γενιά, να θέλει να σέβεται τη δικαιοσύνη και να μην τον παίρνουν τα γέλια όταν ακούει να την εγκωμιάζουν;» (μετάφρ. Σκουτερόπουλος). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο αξιών η χρήση της *ἀρετῆς* και των συνδηλώσεών της είχε τα εξής χαρακτηριστικά: Η χρήση της από τους συντηρητικούς *ἀγαθούς* διατηρούσε τις αρχαϊκές αντιλήψεις περί υπεροχής των *ἀγαθῶν* λόγω καταγωγής και κληρονομικών δικαιωμάτων. Η χρήση της από τους νεωστί *ἀγαθούς* διατηρούσε την έμφαση στα επιτυχή αποτελέσματα τα οποία μπορούσαν να επιτευχθούν και με άλλα μέσα, τα οποία δεν ήταν πλέον μόνο προνόμιο των παλαιών *ἀγαθῶν*, όπως ο πλούτος και η ρητορική τέχνη. Η επιδίωξη της *ἀρετῆς* από τους νεωστί *ἀγαθούς* για τους παλαιούς *ἀγαθούς* μπορούσε να χαρακτηριστεί μόνο *ἀδίκια* και *ὑβρις* διότι προσπαθούσαν να αποκτήσουν περισσότερα από το μερίδιο τους (*μοίρης πλείονα*, όπως θα παρατηρούσε ο Θέογνης (605-6)). Ενώ οι νεωστί *ἀγαθοὶ* θα αυτοχαρακτηρίζονταν ως *εὐφρεῖς* και *πλεονεκτικοί*, εφόσον κριτήριο επαίνου ήταν πάντοτε τα επιτυχή αποτελέσματα. Έτσι η ανάγκη εφαρμογής κάποιων κανόνων δικαιοσύνης δεν ωφελούσε απλώς τη δημοκρατική πολιτική, με την σύγχρονη έννοια μιας δίκαιης ισότητας μεταξύ των πολιτών, αλλά ωφελούσε και τη διατήρηση του κοινωνικού status quo και αυτή η χρήση της παρατηρείται στους συντηρητικούς συγγραφείς. Η ηθική υπόσταση της χρήσης της

³⁶Σύμφωνα με τον Adkins (2010) 45-6 στην *Ιλιάδα* εκτιμάται πολύ το «θάρρος που οδηγεί σε επιτυχία», η αποτυχία είναι *αἰσχρόν*, ανεξάρτητα αν αγωνίστηκε κανείς γενναία, όταν η μάχη έχει χαθεί, είναι ανώφελο να ισχυριστεί κανείς ότι κατέβαλε όλες του τις προσπάθειες.

δικαιοσύνης ήταν, υπό αυτήν την οπτική, έμμεση ωφέλεια, καθώς τα πλεονεκτήματα της *ἀρετής* ήταν τόσο σημαντικά ώστε δεν μπορούσαν να τεθούν περιορισμοί στην επιδίωξή της παρά μόνο, εάν οι ίδιοι οι περιορισμοί συντελούσαν στην απόκτησή της.

Συνοψίζοντας, από τον Όμηρο και έπειτα, το κύριο πρόβλημα των αρχαίων ελληνικών αξιών ήταν η ανάγκη να ανακαλυφθεί το μέσον να σχετισθεί ο *δίκαιος* με τον *ἀγαθόν*, την *ἀρετή* και τις σχετικές λέξεις, με έναν τέτοιο τρόπο ώστε να γίνει η δικαιοσύνη είτε το όλο είτε μέρος της *ἀρετής*, ώστε να καταστεί ουσιαστικό μέρος της πιο ελκυστικής ομάδας αξιών· ή εναλλακτικά, να αποδειχθεί ή να υποστηριχθεί ότι το να είναι κάποιος *δίκαιος* είναι ένα αναγκαίο, αν και ενοχλητικό, μέσο να γίνει κάποιος ή να παραμείνει *ἀγαθός*- η πιο επιθυμητή κατάσταση της ύπαρξης σε αυτόν τον κόσμο³⁷.

Οι στοχαστές του 4^{ου} αιώνα, έχοντας δει τα πολιτικά αποτελέσματα της ρευστής έννοιας του δικαίου, επιχείρησαν να καταστήσουν την δικαιοσύνη κάτι διακριτό από τις εκάστοτε αντιλήψεις των *ἀγαθών* και αυτό μπορούσε να συμβεί μόνο, εάν η απονομή των πιο επιθυμητών όρων επιδοκιμασίας, του *ἀγαθοῦ* και της *ἀρετής*, εξαρτιόνταν από τον σεβασμό σε δίκαιους θεσμούς και κανόνες που θα καθόριζαν μια ισορροπία ανάμεσα στις ανταγωνιστικές επιδιώξεις για κάθε είδους πλεονεξία. Στις επόμενες ενότητες θα αναφερθούμε συνοπτικά στην απάντηση που έδωσε στο ζήτημα της σύνδεσης της δικαιοσύνης και της *ἀρετής* ο Πλάτων στην *Πολιτεία* και στην έννοια που προσλαμβάνει η δικαιοσύνη στην *Ρητορική* και στα *Ἠθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, καθώς σε πολλά σημεία οι απόψεις τους συμπίπτουν με εκείνες του Ισοκράτη.

2. Η δικαιοσύνη στην πλατωνική *Πολιτεία*

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία ἢ περὶ δικαίου* εξετάζει την έννοια της *δικαιοσύνης*, παραθέτει τις παραδοσιακές απόψεις για το ερώτημα περί της δικαιοσύνης, αποδεικνύει ότι η δικαιοσύνη ενδημεί στη σφαίρα της αλήθειας και φτάνει στον δικό του ορισμό της έννοιας, τόσο σε πολιτικό επίπεδο όσο και στο επίπεδο της ατομικής ψυχής.

Στην εισαγωγική σκηνή του λόγου σε μια σύντομη συνομιλία του Σωκράτη με τον Κέφαλο κατατίθενται οι πρώτες απόψεις που συνοψίζουν τις καθιερωμένες σύγχρονες αντιλήψεις της παραδοσιακής έννοιας του δικαίου (331d1). Στην ερώτηση του Σωκράτη σχετικά με το σημαντικότερο όφελος που αποκομίζει από τη μεγάλη του περιουσία, ο Κέφαλος, κάνοντας αναφορά στους μύθους που εξιστορούν όσα συμβαίνουν στον Άδη,

³⁷ Βλ. Adkins (1960) 153.

αναπτύσσει τις απόψεις του για τη δικαιοσύνη, οι οποίες συγκεφαλαιώνονται στην αντίληψη ότι δίκαιο είναι να λείει κανείς την αλήθεια και να επιστρέφει τα οφειλόμενα (330d-331a). Με τον Κέφαλο να δίνει τη θέση του στον Πολέμαρχο αρχίζει η συζήτηση για τη φύση της δικαιοσύνης. Στην ερώτηση του Σωκράτη εάν δικαιοσύνη είναι να λέγει κάποιος την αλήθεια και να επιστρέφει ό,τι έχει πάρει, ο Πολέμαρχος απαντά δίνοντας τον πρώτο ορισμό της δικαιοσύνης, *τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιον ἔστι* (331d). Συνεχίζοντας τη διερεύνηση του παραπάνω ορισμού ο Σωκράτης ρωτά τον Πολέμαρχο ποιά τέχνη που δίνει τί και σε ποιους θα μπορούσε να ονομαστεί δικαιοσύνη, και η δικαιοσύνη ορίζεται τώρα ως *ἡ (τέχνη) τοῖς φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὠφελίας τε καὶ βλάβας ἀποδιδούσα* (332d) και λίγο αργότερα ως *τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς* (332d) και μάλιστα *ἐν τῷ προσπολεμεῖν καὶ ἐν τῷ συμμαχεῖν* (332e5). Ο Σωκράτης ταυτίζει το *προσῆκον ἐκάστῳ* με το *ὀφειλόμενον*, ορίζει και τα δύο ως αντικείμενα της τέχνης και στη συνέχεια, ρωτά τον Πολέμαρχο ποιο είναι το αντικείμενο της ιατρικής και της μαγειρικής τέχνης, κατευθύνοντάς τον στην παραδοχή, ότι αναλογικά και η δικαιοσύνη θα πρέπει να είναι μια τέχνη που δίνει το *ὀφειλόμενον* και το *προσῆκον ἐκάστῳ* (332c5-11)³⁸.

Καθώς ο Σωκράτης οδηγεί τον Πολέμαρχο στην παραδοχή ότι ο πρώτος ορισμός της δικαιοσύνης είναι ανακριβής και ότι ο δίκαιος ποτέ δε βλάπτει κανέναν αλλά μόνο ο άδικος, ο Θρασύμαχος παρεμβαίνει στην συζήτηση. Μετά την παρέμβασή του κατατίθενται οι ακόλουθες απόψεις: *Δικαιοσύνη είναι οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (338c), το συμφέρον του άρχοντος (338d7-339a4), η υπακοή στους νόμους (339b7-9) και τελικά: *ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, ἡ δὲ ἀδικία τούναντίον* (343c). Και η αδικία επαινείται ως *ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον δικαιοσύνης* (344c)³⁹. Οι δηλώσεις⁴⁰ του Θρασύμαχου για τη δικαιοσύνη έχουν προκαλέσει μεγάλο

³⁸ Οι ορισμοί της δικαιοσύνης που δίνονται από τον Πολέμαρχο μεταφέρουν τις τρέχουσες αντιλήψεις για τη δικαιοσύνη και προέρχονται άμεσα από την παραδοσιακή έννοια της *δίκης* και της αμοιβαίας ανταπόδοσης, καθώς και από τις επιταγές της ανταγωνιστικής φύσης της *ἀρετῆς*. Η δικαιοσύνη λειτουργεί ρυθμιστικά και ανταποδοτικά και συνδέεται με τη δίκαιη πράξη και με το νόμο, αλλά η δικαιοσύνη δε θεμελιώνεται ως αξία σταθερή και ωφέλιμη ανεξαρτήτως συνθηκών.

³⁹ Για τους ορισμούς της δικαιοσύνης από τον Θρασύμαχο στην *Πολιτεία* βλ. Boter (1986) 261-281, Chapell (1993) 1-17, γενικά για τη δικαιοσύνη στην *Πολιτεία* βλ. Cornford (1941, 1975), Irwin (1995), Kraut (1992) 311-337, Σκουτερόπουλος (2002).

⁴⁰ Χρησιμοποιούμε τον όρο *δηλώσεις* και όχι *ορισμοί* διότι υπάρχει διαφωνία στην έρευνα για το τι συνιστά έναν πλατωνικό ορισμό, ποιοί είναι οι ακριβείς ορισμοί που δίνει ο Θρασύμαχος, κατά πόσο οι δηλώσεις του αποτελούν ορισμούς και τι είδους ορισμούς, για το θέμα βλ. Hourani (1962) 117-9 και την αντίθετη άποψη του

διάλογο μεταξύ των ερευνητών, κυρίως ως προς το ερώτημα τι εννοεί ο Θρασύμαχος όταν υποστηρίζει ότι η δικαιοσύνη είναι κάποιου άλλου συμφέρον και ποιος είναι ο "άλλος" και πώς αυτή η άποψη συνδέεται με την άποψη ότι δικαιοσύνη είναι το δίκαιο του ισχυρότερου.

Σύμφωνα με την ερμηνεία του Chappell, ο οποίος έχει δείξει ότι η θέση του Θρασύμαχου για τη δικαιοσύνη είναι περιγραφική, ο Θρασύμαχος δεν είναι αμοραλιστής αλλά καιροσκόπος. Δεν θεωρεί ότι δικαιοσύνη είναι κακία και η αδικία αρετή, αλλά θεωρεί ότι η δικαιοσύνη είναι μέσο απόκτησης των αγαθών, το οποίο κατευθύνεται από την *εὐβουλία*. Η δικαιοσύνη χρησιμοποιείται για να πλεονεκτεί κάποιος ως προς τον πλούτο, τις κτήσεις και την ισχύ (343e-344b)⁴¹.

Σύμφωνα με την ερμηνεία του Boter οι απόψεις του Θρασύμαχου για τη δικαιοσύνη συνοψίζονται στα εξής: η δικαιοσύνη είναι η ισότητα στη διανομή την οποία εξασφαλίζουν οι νόμοι, οι περισσότεροι άνθρωποι ωστόσο επιθυμούν την πλεονεξία και ο καθένας θα αδικούσε, εάν μπορούσε να το κάνει λάθρα ή να χρησιμοποιήσει βία, αν μπορούσε να αποφύγει την τιμωρία. Αυτή είναι και η περίπτωση του τυράννου, ο οποίος επειδή νομοθετεί, επιτυγχάνει την υπέρτατη αδικία (344b6), η οποία συνίσταται στο να αδικεί κανείς και να μην τιμωρείται⁴². Σε κάθε περίπτωση ο δίκαιος που συναναστρέφεται με τον άδικο είναι χαμένος γιατί κερδίζει λιγότερα και υπό αυτή την έννοια, το δίκαιο είναι πάντοτε κάποιου άλλου

Kerferd (1964) 13. Επίσης βλ. Boter (1986) 264 σημ. 16 ο οποίος προσφέρει μια σύνοψη του θέματος και της βιβλιογραφίας. Οι απόψεις των Chappell και Boter οι οποίες παρατίθενται εδώ αναφέρονται γιατί σχετίζονται με θέματα που θα αναπτυχθούν στην ισοκρατική έννοια της δικαιοσύνης. Είναι πέρα από το θέμα και τους σκοπούς της διατριβής η αναλυτική περιγραφή τόσο των θέσεων του Θρασύμαχου όσο και η ευρύτερη ανάπτυξη των θεμάτων που έχουν τεθεί από την έρευνα για τη *δικαιοσύνη* στην πλατωνική *Πολιτεία*.

⁴¹Βλ. (1993) 1-17, ειδικά 11 κ.ε. όπου αναπτύσσει την άποψη ότι οι θέσεις του Θρασύμαχου περιγράφουν τη σύγχρονή του έννοια της δικαιοσύνης, χωρίς να ορίζουν τον τρόπο της δίκαιης ή άδικης συμπεριφοράς. Οι απόψεις των Chappell και Boter οι οποίες παρατίθενται εδώ χρησιμοποιούνται γιατί σχετίζονται με θέματα που θα αναπτυχθούν στην ισοκρατική έννοια της δικαιοσύνης. Είναι πέρα από το θέμα και τους σκοπούς της διατριβής η αναλυτική περιγραφή τόσο των θέσεων του Θρασύμαχου όσο και η ευρύτερη ανάπτυξη των θεμάτων που έχουν τεθεί από την έρευνα για τη *δικαιοσύνη* στην πλατωνική *Πολιτεία*.

⁴² Ο άδικος επαινείται καθώς είναι πιο ισχυρός και πιο ελεύθερος και *ὁ δυνάμενος πλεονεκτεῖν* (344a1), γνωρίσματα του παραδοσιακά *ἀγαθοῦ*. Και ο περισσότερο *ἀγαθὸς* και περισσότερο ελεύθερος είναι ο τύραννος. Το να γίνει κάποιος τύραννος σημαίνει να διαπράξει μια *ἀδικίαν*, και να αποδοκιμάζεται από τους άλλους *ἀγαθοὺς* στην πόλη του, οι οποίοι δεν έχουν επιτύχει να αποκτήσουν την υπέρτατη δύναμη, ταυτόχρονα όμως και να θαυμάζεται από αυτούς γιατί έχει διαπράξει επιτυχώς την υπέρτατη *ἀδικίαν*. Τέτοια επιτυχία αντιπροσωπεύει τη μέγιστη *εὐδαιμονίαν*, και η *εὐδαιμονία* πάντοτε επιδοκιμάζει και δηλώνει τον σκοπό της ζωής. Η τυραννία είναι *ἀδικία*, αλλά με τα λόγια της Ιοκάστης (*Φοίνισσαι* 549) είναι *εὐδαιμόνων ἀδικία* και ο Θρασύμαχος φυσικά την θαυμάζει, βλ. Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 79.

αγαθό, και στην πολιτική το δίκαιο είναι πάντοτε το αγαθό του άρχοντος⁴³. Παρόμοια και για τον Chapell, η δικαιοσύνη χαρακτηρίζεται *άλλότριον αγαθόν* διότι πάντα αυτός που την επικαλείται προσπαθεί να την επιβάλει σε κάποιον άλλο και να τον πείσει να παραιτηθεί από τα δικαιώματά του, ώστε να εξυπηρετήσει το δικό του συμφέρον. Όταν λοιπόν ο Θρασύμαχος λέγει ότι δικαιοσύνη είναι το συμφέρον του ισχυρότερου δεν αντιφάσκει με τη δήλωσή του ότι δικαιοσύνη είναι *άλλότριον αγαθόν*, διότι ό,τι επιβάλλει ο άρχων στους αρχόμενους και το ονομάζει δικαιοσύνη, στην πραγματικότητα είναι προς δικό του όφελος, *άλλότριον αγαθόν* σε σχέση με τους αρχόμενους⁴⁴. Παράλληλα όμως το *άλλότριον αγαθόν* δηλώνει τη διπλή όψη της δικαιοσύνης, η οποία εγγυάται ότι κάποιος δε θα πλεονεκτεί εις βάρος κάποιου άλλου και ταυτόχρονα προφυλάσσει και τον ίδιο από την πλεονεξία ενός τρίτου. Υπό αυτή την έννοια η δικαιοσύνη είναι πάντοτε *άλλότριον αγαθόν* αλλά όχι *οικεία βλάβη*. Έτσι στην πραγματικότητα το *άλλότριον αγαθόν* αποκτά διαφορετικό περιεχόμενο στη σκέψη του Θρασύμαχου και στη σκέψη του Σωκράτη, για τον οποίο η δικαιοσύνη είναι *άλλότριον αγαθόν* επειδή ο άρχων την επιβάλλει για το όφελος των αρχομένων, όπως συμβαίνει και με τους κανόνες κάθε τέχνης (342e6-11)⁴⁵.

Έπειτα από αυτούς τους ισχυρισμούς ο Σωκράτης ανασκευάζει τις βασικές θέσεις του Θρασύμαχου και εισάγει το θέμα που τον απασχολεί περισσότερο. Ποιος είναι ο καλύτερος βίος για τον άνθρωπο, ο δίκαιος ή ο άδικος; Είναι πιο ωφέλιμη η δικαιοσύνη από την αδικία; Και τελικά είναι η δικαιοσύνη *ἀρετή*; Ταυτίζοντας πάλι το *ἄρχειν* με την τέχνη αναγκάζει τον Θρασύμαχο να παραδεχτεί ότι ο *δίκαιος* είναι *ἀγαθός* και *σοφός* και ο *ἄδικος* *κακός* και *ἀμαθής* (350c10-11) και καταλήγει: *διωμολογησάμεθα τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν* (350d4-5) και *δικαιοσύνη ... ἰσχυρότερον ἀδικίας* (351a4-5). Αφού ο Σωκράτης κατηύθυνε τη συζήτηση στην παραδοχή ότι η *ἀρετή* είναι τέχνη που αποσκοπεί στο συμφέρον των αδυνάτων, ότι ο δίκαιος είναι *ἀγαθός* και *σοφός* και ότι η *δικαιοσύνη* είναι πιο δυνατή από την *ἀδικία*, και άρα πιο αποτελεσματική για την επίτευξη των σκοπών είτε της πολιτείας είτε του ατόμου, επιχειρεί να δείξει ότι ο δίκαιος ζει καλύτερα από τον άδικο και έτσι να συνδέσει τη δικαιοσύνη με την ωφελιμότητα. Αν κάθε αντικείμενο εκτελεί ένα έργο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο χάρη στην *ἀρετή* του, και αυτό ονομάζεται *ἀρετή* του αντικειμένου και το αντίθετο *κακία* (352e-c8), τότε και η ψυχή που το έργο της είναι το να ζει, έχει την δική της *ἀρετή* και αναγκαστικά μια ψυχή που διατελεί σε

⁴³ Boter (1986) 261-281 και ειδικά 273 κ.ε.

⁴⁴ Chapell (1993) 13. Στον Αριστοτέλη είναι *άλλότριον αγαθόν* καθώς ο άρχοντας την ασκεί *πρὸς ἕτερον* (H.N.1130a2-5).

⁴⁵ Boter (1986) 276.

κακή κατάσταση θα κυβερνάει και θα φροντίζει με τρόπο άσχημο, ενώ απεναντίας, άμα διατελεί σε καλή κατάσταση, όλα θα τα εκτελεί σωστά (353e4-5). Και αφού ο Θρασύμαχος είχε παραδεχτεί ότι *άρετή* της ψυχής είναι η δικαιοσύνη, ενώ *κακία* είναι η αδικία (350c10-d8, 351a2), ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι ποτέ η αδικία δεν είναι περισσότερο ωφέλιμη από την δικαιοσύνη (354a8-9).

Στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Γλαύκων αναλαμβάνει να συνοψίσει τις απόψεις του Θρασύμαχου, οι οποίες ταυτίζονται με τις απόψεις των πολλών για τη δικαιοσύνη⁴⁶. Ο Γλαύκων, διαχωρίζοντας τη θέση του, αναλαμβάνει να υπερασπιστεί τη θέση του Θρασύμαχου ότι η δικαιοσύνη δεν επιλέγεται επειδή είναι αγαθό αλλά από ανάγκη, αναγνωρίζοντας αυτή τη θέση, ωστόσο, ως την ευρέως αποδεκτή αντίληψη της εποχής (358c). Ο λόγος του, που αποτελεί ανακεφαλαίωση των θέσεών του, ακολουθεί τρεις άξονες: Εξετάζει τις τρέχουσες αντιλήψεις σχετικά με τη δικαιοσύνη και με την αδικία. Προσπαθεί να αποδείξει ότι η δικαιοσύνη δεν επιλέγεται ως αγαθό αλλά αποτελεί αναγκαστική σύμβαση ανάμεσα στους ανθρώπους, οι οποίοι πάσχουν και δε μπορούν να αποφύγουν την αδικία προς τους ίδιους, ούτε και να επιτύχουν την αδικία προς τους άλλους. Συγκρίνει τον βίο του άδικου με το βίο του δίκαιου και προσπαθεί να δείξει ότι η *αδικία* και η *πλεονεξία* είναι αγαθά για τους ανθρώπους ενώ η *δικαιοσύνη* είναι κακό και, όποιος μπορεί να επιλέξει, οπωσδήποτε θα επιλέξει την αδικία και το κέρδος αφού ο βίος του άδικου είναι περισσότερο ευδαίμων από το βίο του δίκαιου (358e3-359b4). Η δικαιοσύνη, λοιπόν, λέγει ο Γλαύκων, ως το ενδιάμεσο ανάμεσα στο *άριστον* που είναι να αδικείς και να μην πληρώνεις και στο *κάκιστον* που είναι να αδικείσαι και να μη μπορείς να ανταποδώσεις, είναι μια ισορροπία ανάμεσα στις ανταγωνιστικές αξιώσεις των πολιτών.

Αποτιμώντας τον άδικο και τον δίκαιο βίο ο Γλαύκων περιγράφει τη ζωή του άδικου και τη θέση του στο κοινωνικό σύνολο αλλά ταυτόχρονα περιγράφει και τις απαιτήσεις της παραδοσιακής *άρετης*. Ο άδικος είναι άρχοντας στην πόλη, έχει συναλλαγές και σχέσεις με όποιους του αρέσει, από όλα βγαίνει κερδισμένος, επωφελούμενος από το ότι δεν έχει καμιά αναστολή να αδικήσει. Και είναι σε ανώτερη μοίρα από τους αντιπάλους του, και με την υπεροχή του αποκτά πλούτο και ευεργετεί τους φίλους και βλάπτει τους εχθρούς του. Κάνει θυσίες και αφιερώματα στους θεούς, με απλοχεριά και με μεγαλοπρέπεια και καλλιεργεί τις σχέσεις του με τους θεούς και με όποιους τυχόν ανθρώπους του αρέσει, πολύ καλύτερα απ' όσο ο δίκαιος, ώστε η εύνοια των θεών να είναι εύλογα με το μέρος του και όχι με τον δίκαιο

⁴⁶ Η φράση *μυρίων άλλων* (358c8), *φασίν* 358e3, *πᾶς ἀνήρ* (360c8) είναι ενδείξεις ότι ο Γλαύκων μεταφέρει όχι μόνο τις απόψεις του Θρασύμαχου, αλλά τις κοινές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης, βλ. Boter (1986) 268, σημ.19.

(362b). Όσα λέγονται εδώ, είναι όσα είπε ο Κέφαλος στο πρώτο βιβλίο για τις θυσίες και όσα θα έλεγε ο Θρασύμαχος περιγράφοντας τις ανταγωνιστικές αξίες του έπους και της τραγωδίας. Και συνοψίζει *παρά θεῶν καὶ παρ' ἀνθρώπων τῷ ἀδίκῳ παρεσκευάσθαι τὸν βίον ἄμεινον ἢ τῷ δίκαιῳ* (362c7-8).

Ο Αδείμαντος με τη σειρά αναλαμβάνει να παρουσιάσει τα πλεονεκτήματα που απολαμβάνει κάποιος που θεωρείται δίκαιος και καθιστά σαφή την διαδεδομένη αντίληψη ότι η δικαιοσύνη δεν επαινείται ως *ἀγαθὸ* αλλά ως αναγκαίο μέσο για να επιτευχθούν *ἀγαθὰ* ή για να αποφευχθούν *κακά*, είτε εξαιτίας του φόβου θεϊκών κυρώσεων, είτε εξαιτίας του φόβου αντιποίνων. Οι δίκαιοι δεν προκαλούν το *φθόνο* και έτσι έχουν *ἄφθονα ἀγαθὰ*. Αυτό αποτελεί βασικό επιχείρημα υπέρ της *δικαιοσύνης* και κατά της *ἀδικίας* τόσο στην επική όσο και στην λυρική ποίηση και στην τραγωδία (363b κ.ε.). Οι στίχοι των ποιητών που παραθέτει δείχνουν ακριβώς ηθικές αντιλήψεις που επικρατούν σχετικά με το δίκαιο. Η δίκαιη και η άδικη συμπεριφορά επαινούνται ή ψέγονται με κριτήριο την ωφέλεια που παρέχουν, ιδωμένη υπό την οπτική του αποτελέσματος. Οι προθέσεις έχουν λιγότερη σημασία από το αποτέλεσμα και η *δήμιον φάτις* αποτελεί το σταθερό κριτήριο για την επιλογή της δίκαιης συμπεριφοράς. Οι έπαινοι απευθύνονται μόνο στις απολαβές της δικαιοσύνης και αρκεί να φαίνεται κανείς δίκαιος, ακόμη και αν δεν είναι (367e).

Ο Σωκράτης μετά την παράθεση αυτών των αντιλήψεων για τη δικαιοσύνη αναλαμβάνει να δείξει ότι η δικαιοσύνη ανταποκρίνεται στην ουσιαστική υπόσταση του ανθρώπου και ότι η ζωή του δικαίου είναι προτιμότερη για την ίδια την ψυχή του. Διερευνώντας το θέμα αρχικά στο πιο ευδιάκριτο μέγεθος της πολιτείας και στη συνέχεια στην ατομική ψυχή, εξετάζεται η δομή της ιδανικής *πολιτείας* και σε αυτή διακρίνονται τρεις κατηγορίες πολιτών, οι *φύλακες*, οι *ἐπίκουροι* και οι *δημιουργοί*, και ως δικαιοσύνη ορίζεται ότι η κάθε κατηγορία πράττει το δικό της έργο (433e12). Ανάλογα, και στην ατομική ψυχή, η οποία απαρτίζεται από τρία στοιχεία, σε αντιστοιχία με τις τρεις κατηγορίες πολιτών, το *ἐπιθυμητικόν*, το *θυμοειδές* και το *λογιστικόν*, η δικαιοσύνη ορίζεται ως το *τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν* (433a-b, 433e12, 434a1). Η ουσία της δικαιοσύνης δεν εντοπίζεται σε εξωτερικές πράξεις (443c10), αλλά αποτελεί εσωτερική κατάσταση ισορροπίας και τάξης, υγεία και ομορφιά της ψυχής (443d-44d)⁴⁷ και επίσης προκύπτει ότι οι τέσσερις θεμελιώδεις

⁴⁷ Όπως έχει δείξει η North (1966) 173 σημ. 49, 189 και 204 σημ. 26 η έννοια της δικαιοσύνης στον Πλάτωνα δανείζεται στοιχεία της παραδοσιακής έννοιας της σωφροσύνης, για παράδειγμα στον *Χαρμίδη* (161b) η σωφροσύνη είναι το *τὰ αὐτοῦ πράττειν* και στον Θουκυδίδη και στους ρήτορες συχνά η *πολυπραγμοσύνη* αντιτίθεται στη *σωφροσύνη*. Ο Αριστοτέλης αντίθετα κάνει σαφή τη διάκριση ανάμεσα στη σωφροσύνη και στη δικαιοσύνη (*H. N.*1130a 24-47).

αρετές είναι αλληλένδετες. Η ιδανική πολιτεία μπορεί να κατέχει τη σοφία εάν έχει ανδρεία, το ίδιο συμβαίνει για την ανδρεία και τη σωφροσύνη και, τέλος, μπορεί να έχει αυτές τις τρεις αρετές μόνον εάν έχει και τη δικαιοσύνη. Έτσι η δικαιοσύνη, δεν είναι απλώς μία από τις τέσσερις αρετές, αλλά ορίζεται ως αρετή καθολική που περιλαμβάνει και όλες τις άλλες⁴⁸.

Μετά από μία ενότητα στην οποία διευκρινίζονται ειδικές ρυθμίσεις για τη *γυναικῶν κτῆσιν*, τους *γάμους* και την *παιδοποιΐαν* και μία ενότητα στην οποία δεσπόζει η εικόνα του φιλοσόφου – κυβερνήτη, της παιδείας της ιδανικής πολιτείας και της οντολογικής θεώρησης της ιδέα του Αγαθού, η συζήτηση επιστρέφει στο θέμα της διερεύνησης της αδικίας στην ψυχή και στα πολιτεύματα. Σε αυτό το πλαίσιο εκτίθεται η παθολογία των πολιτευμάτων (547c-576b) με τελικό συμπέρασμα ότι η αδικία ταυτίζεται με τη ζωή του τυράννου και ότι ο τύραννος είναι ο πιο άδικος και ο πιο δυστυχής από όλους και μια πλήρη κατάρριψη των ισχυρισμών του Θρασυμάχου (578b-579e). Ακολουθεί μία ενότητα στην οποία ο Σωκράτης επανέρχεται στην επίθεση κατά της ποιήσεως και στη διαμάχη ποιήσεως και φιλοσοφίας. Στο τελευταίο μέρος πια της *Πολιτείας* με τον μύθο του (614b-621d) αναπτύσσονται οι ανταμοιβές που εξασφαλίζει ο δίκαιος άνθρωπος στην άλλη ζωή και οι τιμωρίες που υφίσταται ο άδικος. Και η *Πολιτεία* τελειώνει με την προτροπή στον δρόμο που οδηγεί στη φρόνηση και στη δικαιοσύνη (621c-d).

Τα ζητήματα που τίθενται στην *Πολιτεία* και συμπίπτουν με την ερμηνευτική προσέγγιση του λόγου *Νικοκλής* που ακολουθεί στο πέμπτο κεφάλαιο της διατριβής είναι τα ακόλουθα: Αναγνωρίζεται ότι το ερώτημα γιατί να προτιμηθεί η δικαιοσύνη έναντι της αδικίας είναι υπαρκτό. Και οι δύο στοχαστές επιχειρούν να το απαντήσουν με τη σύνδεση της δικαιοσύνης με την *ἀρετή*. Επιβιώνουν οι παραδοσιακές απόψεις για τη δικαιοσύνη, όπως αυτές συνοψίζονται στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* στις αντιλήψεις ότι δίκαιο είναι να λέγει κανείς την αλήθεια, να επιστρέφει τα οφειλόμενα (*τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιον ἔστι*) και να ωφελεί τους φίλους του και να βλάπτει τους εχθρούς του (*τὸ τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς*). Η δικαιοσύνη ορίζεται ως το *τὰ αὐτοῦ πράττειν*, γίνεται αρετή καθολική η οποία περιλαμβάνει όλες τις άλλες και χωρίς αυτήν δεν μπορεί να υπάρξει η ιδανική πολιτεία. Ὅσον αφορά την ηθικοποίηση της *δικαιοσύνης* και τους δύο στοχαστές απασχολούν θέματα όπως αυτού της αδικίας που αποκρύπτεται, της σχέσης της δικαιοσύνης με τους θεούς, των συνεπειών και των ανταμοιβῶν αντίστοιχα της αδικίας και της

⁴⁸ Βλ. Reeve (1988) 243. Και στον λόγο *Νικοκλής* με αυτόν τον τρόπο θεωρείται η δικαιοσύνη, ως αρετή που περιλαμβάνει όλες τις άλλες, διότι και η σωφροσύνη εξετάζεται με όρους δικαιοσύνης, βλ. σσ. 264-69. Πρόκειται για την ολική δικαιοσύνη για την οποία μιλά ο Αριστοτέλης (1129b-1130a), βλ. σσ. 210-14.

δικαιοσύνης στον ανθρώπινο βίο, σε αυτήν και την άλλη ζωή, της πολιτικής κατάστασης ως συνάρτηση του ήθους των ηγεμόνων και της *φρονήσεως* και της *δικαιοσύνης* τους καθώς και το θέμα της *πλεονεξίας* και του άδικου κέρδους.

3. Η δικαιοσύνη στη *Ρητορική* και στα *Ἠθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη

3.1 *Ρητορική*

Στη *Ρητορική* ο Αριστοτέλης ορίζοντας το σκοπό της ανθρώπινης ζωής ως την ευδαιμονία και τα μέρη αυτής (1360b4κ.ε.), δέχεται ότι η ευδαιμονία είναι η συνδυασμένη με την αρετή ευτυχία, ή η αυτάρκεια στη ζωή, ή η πιο ευχάριστη, συνδυασμένη με ασφάλεια ζωή, ή η αφθονία κτημάτων και προσωπικού συνδυασμένη με την ικανότητα να τα προστατεύει και να τα χρησιμοποιεί (1360b13κ.ε.)⁴⁹. Όλοι οι άνθρωποι παραδέχονται (*ὁμολογοῦσι*) ότι η ευδαιμονία είναι ένα ή περισσότερα από αυτά τα πράγματα (1360b18)⁵⁰. Ως μέρη της ευδαιμονίας ορίζονται η ευγένεια καταγωγής, ο μεγάλος αριθμός φίλων, ο πλούτος, τα καλά παιδιά, τα καλά γηρατειά, τα σωματικά χαρίσματα, το καλό όνομα, οι τιμές, η καλή τύχη και η αρετή, μέρη της οποίας είναι η φρόνηση, η ανδρεία, η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη (1360b19 κ.ε.). Ειδικά για τη δικαιοσύνη, ο Αριστοτέλης αποφαινεται ότι ως αρετή της ψυχής είναι κάτι αγαθό (1362b12-14) και μάλιστα συμφέρον για όλους από κοινού (1362b28). Προχωρώντας στην παράθεση των τόπων επιχειρηματολογίας του συμβουλευτικού ρήτορα σχετικά με το περισσότερο ή λιγότερο καλό και συμφέρον, παρατηρεί ότι *ἀγαθὸν* είναι αυτό που το προτιμούμε γι' αυτό που είναι το ίδιο και όχι για κάποιο άλλο πράγμα (1363b13-14). Και το *μείζον ἀγαθὸν* είναι ό,τι θα έκριναν ως τέτοιο οι *φρόνιμοι* άνθρωποι (1364b13-14) και συνεπώς αυτό που υποδεικνύει η *φρόνησις* (1364b19). Έτσι η ανδρεία είναι μεγαλύτερο καλό από τη σωματική δύναμη, επίσης το να αδικείται κανείς είναι προτιμότερο από το να αδικεί, γιατί αυτό θα διάλεγε ο δικαιότερος άνθρωπος

⁴⁹ Ακολουθούμε το κείμενο της *Ρητορικής* και τη μετάφραση του Λυπουρλή. Έχουμε επίσης συμβουλευθεί τις μελέτες των Arnhart και Cope/Sandys. Δεν αποτελεί μέρος της διατριβής μια αναλυτική εξέταση της έννοιας της *δικαιοσύνης* στο έργο του Αριστοτέλη. Αναφέρονται επιγραμματικά μόνο τα βασικά σημεία της έννοιας της *δικαιοσύνης* στη *Ρητορική* και στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, τα οποία μπορούν να αναγνωσθούν παράλληλα με όψεις της *δικαιοσύνης* στο ισοκρατικό έργο.

⁵⁰ Παραθέτουμε απλώς το περιεχόμενο του ορισμού της ευδαιμονίας, καθώς θα ήταν έξω από τους στόχους της διατριβής να εξετάσουμε τα ζητήματα που έχουν τεθεί από την έρευνα σχετικά με το αν ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική* δίνει πλήρεις ορισμούς, αν οι ορισμοί αυτοί έρχονται σε αντίθεση με τις φιλοσοφικές του απόψεις και πόσο περιορίζεται στην ανάπτυξή τους από τους στόχους και το περιεχόμενο του συγγράματός του. Για το ζήτημα βλ. Arnhart (1981) 58-61.

(1364b22). Στη συνέχεια όμως, όταν κάνει λόγο για τη διαφορά μεταξύ *ἀληθείας* και *δόξης* και πραγμάτων που δε θα επέλεγε να κάνει κανείς, αν ήταν η επιλογή του να μείνει απαρατήρητη, διαπιστώνει ότι οι άνθρωποι πιστεύουν ότι η δικαιοσύνη είναι κάτι το μικρό και ασήμαντο, αφού θεωρούν ότι είναι προτιμότερο να φαίνονται δίκαιοι παρά να είναι, κάτι που δεν συμβαίνει με την υγεία (1365b1-8)⁵¹. Στη συνέχεια, στο τμήμα που εξετάζεται ο επιδεικτικός ρητορικός λόγος, ο Αριστοτέλης ορίζει την *ἀρετή* ως μία δύναμη που εξασφαλίζει και διαφυλάσσει τα *ἀγαθά* (1366a36-7), διακρίνει τα μέρη της και ανάμεσά τους και τη δικαιοσύνη και παρατηρεί ότι, αφού η αρετή είναι η δύναμη που εξασφαλίζει τα αγαθά και τα διαφυλάσσει, το ίδιο θα συμβαίνει και με τα μέρη της, διακρίνει τις επιμέρους αρετές, ανάμεσά τους και τη δικαιοσύνη. Αφού η αρετή είναι η δύναμη που πραγματοποιεί καλές πράξεις, οι πιο μεγάλες αρετές δε μπορεί παρά να είναι οι πιο χρήσιμες και για αυτό οι άνθρωποι απονέμουν τη μεγαλύτερη τιμή στους δίκαιους και στους ανδρείους, καθώς η ανδρεία είναι χρήσιμη σε καιρό πολέμου και η δικαιοσύνη σε καιρό ειρήνης (1366a37-b7) υπογραμμίζοντας έτσι την πολιτική διάσταση των δύο αρετών. Και η δικαιοσύνη ορίζεται ως η αρετή χάρη στην οποία ο κάθε άνθρωπος έχει τα δικά του αγαθά, σύμφωνα με όσα ορίζει ο νόμος, ενώ με την αδικία, παίρνει ξένα πράγματα, αντίθετα με το νόμο (1366b9-11)⁵². Η δικαιοσύνη ωστόσο είναι η μία αρετή που προκαλεί μεγαλύτερη ευχαρίστηση στους άλλους παρά σε εμάς τους ίδιους (1367a18-9) και ως παράδειγμα δικαίου και καλού (*δίκαιον και καλόν*) δίνεται η τιμωρία των εχθρών, η άρνηση συνδιαλλαγής μαζί τους και η ανταπόδοση του ίσου (1367a20-22).

Εξετάζοντας τον δικανικό ρητορικό λόγο και το θέμα της κατηγορίας και της απολογίας (1368bk.ε.), ο Αριστοτέλης διαπιστώνει ότι οι λόγοι για τους οποίους οι άνθρωποι αδικούν είναι η *κακία* και η *ἀκρασία*, η έλλειψη ελέγχου, γιατί ο άνθρωπος κάνει αδικίες σχετικές με την *κακία* που τυχαίνει να έχει, και ανάμεσα στους τύπους ανθρώπων και κακιών, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο *ἄφρων*, ο δίχως φρόνηση, αδικεί γιατί συγχέει το δίκαιο με το άδικο (1368b22), συνδέοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη *φρόνηση* και τη *δικαιοσύνη*.

Σημαντικό σε σχέση με την ερμηνεία του λόγου *Νικοκλῆς* είναι ότι στη *Ρητορική* ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι η ευδαιμονία της πόλεως, το *μείζον ἀγαθόν* είναι ό,τι θα έκριναν

⁵¹ Εδώ ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει ένα θεμελιώδες σοφιστικό επιχείρημα που χρησιμοποιείται στην κριτική της δικαιοσύνης ως έννοιας συμβατικής που αντιτίθεται στη φύση, βλ. Arnhart (1981) 70.

⁵² Στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής*, στον λόγο περί των *παθῶν*, εξετάζοντας ποιους αγαπούν οι άνθρωποι και θέλουν να τους έχουν φίλους τους (1380b35κ.ε.) ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι οι άνθρωποι αγαπούν τους γενναιόδωρους, τους ανδρείους και τους δίκαιους, γιατί από αυτούς μπορούν να ευεργετηθούν και δίκαιους θεωρούν αυτούς που δεν ζουν σε βάρος των άλλων (1381a20-24).

ως τέτοιοι οι *φρόνιμοι άνθρωποι* (1364b13-14), και συνεπώς αυτό που υποδεικνύει η *φρόνησις* (1364b19). Ο ρήτορας πρέπει να έχει *φρόνησιν, ἀρετήν και εὐνοίαν* για να πείσει τους ακροατές για το σωστό σκοπό της ρητορικής (1378a8-9). Οι ακροατές πρέπει να πεισθούν να εκτιμούν τις αρετές που οδηγούν στην ευδαιμονία, και η δικαιοσύνη, αρετή κατεξοχήν κοινωνική (*Πολιτ.* 1283a38) τίθεται πρώτη στην κλίμακα αξιών (1366b5-9) και αναπτύσσεται ως αρετή του αγαθού πολίτη με όρους συνεργατικούς αλλά και με τη διατήρηση των παραδοσιακών απαιτήσεων της *ἀρετῆς*.

3.2 *Ἠθικὰ Νικομάχεια*

Η έννοια της δικαιοσύνης εξετάζεται διεξοδικά στο πέμπτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*⁵³. Όλοι οι άνθρωποι λέγοντας «δικαιοσύνη» εννοούν εκείνη την *ἔξιν* που τους κάνει να έχουν την τάση να πράττουν ό,τι είναι δίκαιο, χάρη στην οποία πράττουν το δίκαιο και χάρη στην οποία θέλουν ό,τι είναι δίκαιο. Κατά κοινή αντίληψη άδικος είναι ο άνθρωπος που παραβαίνει το νόμο, αλλά και ο *πλεονέκτης*, που περιφρονεί το ισομοίρασμα των αγαθών (*πλεονέκτης ὁ ἄδικος* 1129b1). Γίνεται έτσι φανερό ότι δίκαιος είναι ο άνθρωπος που σέβεται το νόμο και το ισομοίρασμα των αγαθών. Το δίκαιο, επομένως, είναι η νομιμότητα (ολική δικαιοσύνη) και η ισότητα (μερική δικαιοσύνη), ενώ το άδικο είναι η παράβαση του νόμου (ολική αδικία) και η ανισότητα (μερική αδικία)⁵⁴. Ωστόσο η λέξη *δικαιοσύνη* έχει πολλές ερμηνείες και κυρίως δύο. Μία είναι η ερμηνεία της ως ολόκληρη και τέλεια αρετή (1129b25) και μια ως μέρος της αρετής. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για την τέλεια αρετή που περιλαμβάνει όλες τις άλλες αρετές. Η δικαιοσύνη είναι τέλεια αρετή όχι μόνο σε σχέση με τον ίδιο τον φορέα της δράσης, αλλά και σε σχέση με κάποιον άλλο και για αυτό θεωρείται και η μεγαλύτερη αρετή. Αυτή η έννοια πηγάζει από την έννοια της *δίκης*, ως αποδοχής των ορίων που επιβάλλει η κοινότητα, δημιουργεί και εξασφαλίζει την ευδαιμονία της πολιτικής κοινωνίας και των μελών της και επιτάσσει με όργανο τον νόμο την ανδρεία, τη σωφροσύνη, την πραότητα και τις άλλες αρετές (1129b16-25). Αυτή η ολική δικαιοσύνη είναι *ἄλλότριον ἀγαθὸν* και ο *ἀρχοντας* την ασκεί *πρὸς ἕτερον* (1130a2-5).

⁵³Για τις τρεις κατηγορίες της δικαιοσύνης στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* βλ. το άρθρο του Scaltsas (1995) 248-62. Γενικά για τη *δικαιοσύνη* στον Αριστοτέλη έχουμε συμβουλευθεί τα έργα των Hardie (1968), Vlastos (1971) τομ.2, σσ. 70 κ.ε. Bambrough (1979²) 159-174, Irwin (1988), Tessitore (1996). Για την διατήρηση των παραδοσιακών απόψεων στον Αριστοτέλη σχετικά με τη δικαιοσύνη όσον αφορά τις ανταλλαγές και τις οικονομικές συναλλαγές βλ. Mantzouranis (2012) 54-9.

⁵⁴ Βλ. και Hardie (1968) 185.

Η άλλη έννοια είναι αυτή της δικαιοσύνης, ως μέρους της αρετής, μαζί με τη σοφία, την ανδρεία κλπ., ταυτίζεται με την ισότητα και σχετίζεται με τη συμπεριφορά ως προς τις σχέσεις μας με τους άλλους ανθρώπους σε ζητήματα συμβολαίων, ανταλλαγών και γενικά κέρδους. Διότι υπάρχει μία ειδική, μερική αδικία η οποία οδηγεί στην *πλεονεξία*⁵⁵, ενώ οι πράξεις που συνιστούν ολική αδικία δεν οδηγούν σε αυτήν. Είναι λοιπόν φανερό ότι υπάρχουν περισσότερα από ένα είδη δικαιοσύνης και ότι υπάρχει και κάποια άλλη δικαιοσύνη δίπλα στην ολική (1130a14-32). Και οι δύο αδικίες (μερική και ολική) νοούνται σε σχέση με τους άλλους, αλλά η μερική είναι για *τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν* (1130b1) ενώ η ολική είναι για όλα όσα ενδιαφέρουν τον *σπουδαῖον* (1130b4-5).

Η μερική δικαιοσύνη έχει σχέση με τις διανομές τιμητικών διακρίσεων, χρημάτων ή γενικά αγαθών και διακρίνεται σε *νεμητικόν* και *διορθωτικόν* (επανορθωτικό) δίκαιον (1130b30-1131a1). Το *νεμητικόν*, το οποίο ορίζεται σύμφωνα με τη γεωμετρική αναλογία, δηλώνει το μέσο ανάμεσα σε δύο πράγματα σύμφωνα με την αξία. Το δίκαιον λοιπόν αυτό είναι ένα είδος γεωμετρικής αναλογίας (1131a-1131b) το οποίο αποδίδεται προτού συμβεί μία άδικη πράξη και καθορίζει τη νομή των αγαθών.

Το *διορθωτικόν* αποδίδεται αφού συντελεστεί η αδικία, περιλαμβάνει δύο μέρη και προκύπτει στις μεταξύ των ανθρώπων σχέσεις, είτε αυτές που αναπτύσσονται με τη θέλησή τους είτε αυτές που αναπτύσσονται χωρίς τη θέλησή τους. Το δίκαιο αυτό είναι, βέβαια, ένα είδος ισότητας, όμως ορίζεται σύμφωνα με την αριθμητική αναλογία. Δεν υπάρχει διαφορά αν ο *φαῦλος* ξεγέλασε τον *ἐπιεικῆ*, ή το αντίθετο, ο νόμος κοιτάζει μόνο τον ακριβή χαρακτήρα της βλάβης. Επομένως, αυτή η αδικία είναι μια μορφή καταστρατήγησης της ισότητας και το διορθωτικό δίκαιο αποτελεί το μέσο μεταξύ ζημίας και κέρδους (1131b19-1132b20).

Στη συνέχεια ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι υπάρχουν κάποιοι, οι οποίοι, όπως και οι Πυθαγόρειοι, υποστηρίζουν ότι δίκαιο είναι το *ἀντιπεπονθός* (1132b21-22). Αυτό όμως το δίκαιο δεν ταιριάζει με το *νεμητικόν* και το *διορθωτικόν* και δεν καλύπτει όλες τις περιπτώσεις⁵⁶. Στη συνέχεια αναπτύσσεται η έννοια του δικαίου ως αμοιβαιότητα και αναλογική ανταπόδοση στις υπηρεσίες, στις συναλλαγές και στα αγαθά (1133b).

Όσον αφορά το κενό που δημιουργείται στα πεδία εφαρμογής του *νεμητικοῦ* και του *διορθωτικοῦ* δικαίου καλύπτεται από τις εφαρμογές του *ἀντιπεπονθότος*, το οποίο βρίσκεται

⁵⁵ Βλ. Williams (1980) 198-99 για τα κίνητρα της *πλεονεξίας*.

⁵⁶ Διότι αποδίδεται αφ' ενός μετά την άδικη πράξη και αφ' ετέρου, όπως προκύπτει από το παράδειγμα με τον αξιωματούχο (1132b28-30), τα δύο μέρη της υπόθεσης δεν κρίνονται με αρχή την αριθμητική ισότητα της διορθωτικής δικαιοσύνης.

έξω από τη νομική διάσταση της δικαιοσύνης. Αυτό που φαίνεται να απασχολεί τον Αριστοτέλη είναι ότι η δικαιοσύνη δεν πρέπει να ταυτίζεται πάντα με την ανταπόδοση, ανεξαρτήτως της ερμηνείας της (*lex talionis*). Φαίνεται ότι ενδιαφέρεται να αντικρούσει την άποψη ότι δίκαιο είναι απλώς η ανταπόδοση, να δείξει ότι η ανταπόδοση είναι μόνο μία έκφραση του δικαίου και να ορίσει τι εννοεί εκείνος ως ανταπόδοση⁵⁷. Η διάκριση λοιπόν, συνοπτικά των τριών ειδών δικαίου έχει ως εξής: το *νεμητικόν* δίκαιο αποδίδεται πριν από την πράξη της αδικίας με κριτήριο τη γεωμετρική ισότητα, το διορθωτικό μετά την πράξη της αδικίας με κριτήριο την αριθμητική ισότητα. Το *άντιπεπονθός* διακρίνεται σε δύο κατηγορίες, η πρώτη αφορά την ανταλλαγή αγαθών και εφαρμόζεται πριν από την αδικία με κριτήριο την αξία των αγαθών (και εδώ ισχύει η γεωμετρική ισότητα) και η δεύτερη αφορά την ανταπόδοση μετά την αδικία και εφαρμόζεται με κριτήριο τη γεωμετρική ισότητα⁵⁸. Η διαφορά που προκύπτει ανάμεσα στο *διορθωτικόν* και στο *άντιπεπονθός* δίκαιο είναι ότι το δεύτερο δεν υπολογίζει την αξία. Η διαφορά που προκύπτει ανάμεσα στο *νεμητικόν* δίκαιο και στο *άντιπεπονθός* είναι ότι στο πρώτο λαμβάνεται υπόψη η αξία του ατόμου όσον αφορά την ελευθερία, τον πλούτο, την καταγωγή και την *ἀρετή* (1131a28-30), ενώ στο δεύτερο λαμβάνεται υπόψη μόνο η ίση ανταπόδοση (1133a25-27)⁵⁹.

Τέλος, όσον αφορά το δίκαιο στο εσωτερικό της πόλης, αυτό πραγματοποιείται μεταξύ ανθρώπων που η κοινή ζωή τους έχει ως σκοπό της την αυτάρκεια, αν δεν υπάρχει αυτό, τότε δεν υπάρχει πολιτικό δίκαιο (1134a25-30). Εφόσον κάνω άδικη πράξη σημαίνει ότι από τα πράγματα που είναι αγαθά κάποιος παίρνει μεγαλύτερο μέρος από ό,τι πρέπει, για το λόγο αυτό δεν αφηνόμαστε στην εξουσία ενός ανθρώπου, αλλά στη λογική του νόμου. Γιατί ο άνθρωπος, όταν ενεργεί για δικό του όφελος, γίνεται τύραννος. Ο άρχοντας από την άλλη είναι φύλακας του δικαίου και της ισότητας και είναι δίκαιος όταν δεν παραχωρεί στον εαυτό του μεγαλύτερο μέρος από τα αγαθά, και για αυτό λαμβάνει *τιμὴν* και *γέρας* ως μισθόν. Για αυτό η δικαιοσύνη είναι επωφελής, όχι για τον άρχοντα, αλλά για τους υπηκόους και για αυτό λέμε ότι η δικαιοσύνη είναι κάποιου άλλου αγαθό (1134b1-8)⁶⁰. Στη συνέχεια διακρίνονται δύο κατηγορίες πολιτικού δικαίου το *νομικόν δίκαιον* και το *φυσικόν δίκαιον*.

⁵⁷ Για το χωρίο και την ερμηνεία του βλ. Scaltsas (1995) 249-51.

⁵⁸ Βλ. Scaltsas (1995) 248, 259.

⁵⁹ Ο Scaltsas (1995) 261 ερμηνεύει τα εύλογα ζητήματα που προκύπτουν από τα κριτήρια επιλογής ανάμεσα στο διορθωτικό ή στο ανταποδοτικό δίκαιο ως μια επιλογή κατ' ουσίαν ωφελιμιστικής, ως προς την κοινότητα, φύσεως. Στα *Πολιτικά* (1261b30-32) μάλιστα ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι το *άντιπεπονθός* αποτελεί τη σωτηρία της πολιτείας.

⁶⁰ Μια πρόταση αντίθετη με ό,τι προσπαθεί να αποδείξει ο Σωκράτης στην *Πολιτεία*.

Φυσικὸν είναι εκείνο που ισχύει παντού, ανεξαρτήτως γνώμης και *νομικὸν* εκείνο που θεσμοθετείται με τον νόμο, ο οποίος εγγυάται την ισότητα μεταξύ των πολιτών (1134b20-22).

Στη συνέχεια ακολουθεί μια ενότητα στην οποία εξετάζεται η ακούσια και η εκούσια αδικία (1135a15-1136b14) και μία ενότητα στην οποία εξετάζεται η πιθανότητα αυτοαδικίας (1136b15- 1137a30). Τέλος, εξετάζοντας τη σχέση του *ἐπιεικοῦς* με τη δικαιοσύνη, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι *ἐπιεικὲς* και δίκαιο ταυτίζονται και ότι τα κενά που αφήνει ο νόμος πρέπει να τα καλύπτει ο *ἐπιεικὴς* νομοθέτης (1137a31-1138a3). Τέλος, όταν ο Αριστοτέλης εξετάζει το ερώτημα αν είναι προτιμότερο να αδικεί κανείς ή να αδικείται, αποφαινεται ότι το να αδικεί κανείς είναι χειρότερο από το να αδικείται, γιατί αυτό συνοδεύεται από *κακία* (1138a4-b15).

Η ανάλυση της δικαιοσύνης έχει αρχίσει με την ανάπτυξη του νόμου ως καθολικής δικαιοσύνης και ολοκληρώνεται με τη διαπίστωση των ορίων του νόμου και της ανάγκης υψηλότερων κριτηρίων και σοφίας από τον κατάλληλο άρχοντα. Αντίθετα με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δεν ταυτίζει τη δικαιοσύνη με μία καλά οργανωμένη ψυχή (*Πολ.* 443c-d), αλλά τη συσχετίζει με το κοινό αγαθό της πολιτικής κοινότητας. Δίνει μεγάλη ισχύ στο νόμο αλλά αναγνωρίζει ότι δεν αρκεί για όλες τις περιπτώσεις και αναγνωρίζει την ανάγκη για την κατοχή μιας αρετής και σοφίας πέρα από τα όρια του νόμου, η οποία μπορεί να διευθετήσει τα κενά που αφήνει εκείνος. Σημαντικό είναι ότι ο *ἐπιεικὴς* μπορεί να λάβει λιγότερα από αυτά που του αναλογούν επειδή με αυτό τον τρόπο πλεονεκτεί από την άποψη ενός άλλου αγαθού, όπως η *τιμή* (1136b 20-22)⁶¹. Με αυτόν τον τρόπο υποτάσσει τη δικαιοσύνη σε κάτι ανώτερο, στην αναζήτηση από τον *ἐπιεικῆ* ενός υψηλότερου αγαθού ετοιμάζοντας το έδαφος για την ανάπτυξη της διανοητικής αρετής, καθώς η δικαιοσύνη απαιτεί έναν ορθό υπολογισμό και φρόνιμη κρίση, πέρα από τα όρια του νόμου⁶².

Οι θέσεις του Αριστοτέλη για τη δικαιοσύνη δε μας απασχολούν από την άποψη της σύνδεσής τους με την *ἀρετή* διότι, καθώς έχει προηγηθεί η φιλοσοφία του Πλάτωνα και η συμβολή του Ισοκράτη στη ρητορική ταύτιση των συνεργατικών αξιών με την *ἀρετή*, για τον Αριστοτέλη οι συνεργατικές αξίες είναι αυτονόητα αποδεκτές ως αρετές. Επιγραμματικά οι

⁶¹ Ο Αριστοτέλης αρνείται ότι σχέση κάποιου με τη δικαιοσύνη μπορεί να μην είναι ετεροπαθής και θεωρεί ότι κανείς δεν μπορεί να αδικήσει τον εαυτό του καθώς είναι ψυχολογικά ανέφικτο βλ. και Vlastos (1973, ελλην. μετάφρ. 1994) 194, σημ. 55.

⁶² Tessitore (1996) 41-2. Βλ. και Adkins (1960) 241 σημ. 10, ο οποίος παρατηρεί ότι η *δικαιοσύνη* εξετάζεται από την οπτική του δρώντος προσώπου που λαμβάνει μια απόφαση και για αυτό έχει ταυτιστεί ήδη από τον Πλάτωνα με την τέχνη.

θέσεις του Αριστοτέλη σχετικά με τη *δικαιοσύνη* και την *αδικία*, οι οποίες θα μας απασχολήσουν όσον αφορά την ισοκρατική έννοια της *δικαιοσύνης* είναι οι ακόλουθες:

Οι άνθρωποι πιστεύουν ότι είναι προτιμότερο να φαίνονται δίκαιοι παρά να είναι (*Ρητ.* 1365b1-b8). Η δικαιοσύνη είναι αρετή που προκαλεί μεγαλύτερη ευχαρίστηση στους άλλους παρά σε εμάς τους ίδιους (*Ρητ.* 1367a20), και ως παράδειγμα δικαίου και καλού (*δίκαιον και καλόν*) δίνεται η τιμωρία των εχθρών, η άρνηση συνδιαλλαγής μαζί τους και η ανταπόδοση του ίσου (*Ρητ.* 1367a22). Ο *ἄφρων*, ο δίχως φρόνηση, αδικεί γιατί μπερδεύει το δίκαιο με το άδικο (*Ρητ.* 1368b1-23). Το βασικό κίνητρο της αδικίας είναι η *πλεονεξία*, η οποία καλύπτει την επιθυμία για άδικο κέρδος (*πλουτεῖν ἀδίκως*) αλλά και τη *φιλοτιμία* και τον ανταγωνισμό για την *ἀρετή* (*πλεονέκτης ὁ ἄδικος*, *H.N.*1129b1). Η *πλεονεξία* μπορεί να είναι θετική για μία ανώτερη μορφή αγαθού που ξεπερνά τα όρια της δικαιοσύνης, πχ. τιμή ή αγαθό συνολικά. Ο *ἐπιεικής* θα λάβει λιγότερα από το μερίδιό του, όμως στην πραγματικότητα θα αποκτήσει μεγαλύτερο μερίδιο από ένα άλλο αγαθό, όπως η *τιμή* (*H.N.*1136b 20-22). Η ανάγκη της διανοητικής αρετής και της *φρονήσεως* του ηγεμόνος η οποία τον καθιστά άξιο να αποφασίζει για πράξεις που δεν καλύπτουν το φάσμα της δικαιοσύνης και του νόμου. Τόσο το *νεμητικόν* δίκαιον που καθορίζεται με κριτήριο τη γεωμετρική ισότητα και την αξία όσο και η έννοια του *ἀντιπεπονητός* δικαίου, αποτελούν επιλογές κατ' ουσίαν ωφελμιστικής, ως προς την κοινότητα, φύσεως, πχ. ο ηγεμών πρέπει να λαμβάνει τη μεγαλύτερη τιμή λόγω αξίας και να τιμά τους πιο άξιους και σε αυτούς να μοιράζει αξιώματα με το βλέμμα στραμμένο στο συλλογικό όφελος. Η *δικαιοσύνη* εφαρμόζεται και αναπτύσσεται για το κοινό αγαθό της πόλεως και στο πλαίσιο της κοινότητας και όχι με κίνητρο την εσωτερική αρμονία της ψυχής. Η δικαιοσύνη είναι *ἀλλότριον ἀγαθόν*, δεν ωφελεί τον άρχοντα αλλά τους υπηκόους εξασφαλίζει την ευδαιμονία της πολιτικής κοινωνίας και των μελών της και επιτάσσει με όργανο τον νόμο την ανδρεία, τη σωφροσύνη, την πραότητα και τις άλλες αρετές (*H.N.*1129b16-25). Αυτή η ολική δικαιοσύνη είναι *ἀλλότριον ἀγαθόν* και ο άρχοντας την ασκεί *πρὸς ἕτερον* (*H.N.*1130a2-5). Ο άρχοντας είναι δίκαιος όταν δεν παραχωρεί στον εαυτό του μεγαλύτερο μέρος από τα αγαθά, και για αυτό λαμβάνει *τιμὴν* και *γέρας* ως μισθόν. Για αυτό η δικαιοσύνη είναι επωφελής όχι για τον άρχοντα αλλά για τους υπηκόους και για αυτό λέμε ότι η δικαιοσύνη είναι κάποιου άλλου αγαθό (*H.N.*1134b1-8). Τέλος, στο ερώτημα αν είναι προτιμότερο να αδικεί κανείς ή να αδικείται, ο Αριστοτέλης αποφαινεται ότι το να αδικεί κανείς είναι χειρότερο από το να αδικείται.

4. Συμπεράσματα

Τα κοινά χαρακτηριστικά των αντιλήψεων περί δικαιοσύνης από τον Όμηρο και έπειτα μπορούν να συνοψιστούν στα ακόλουθα: Η δικαιοσύνη δε σχετίζεται με κάποια σύγχρονη καντιανή έννοια της συνείδησης ή της ηθικής σημασίας του ορθού ή του λάθους. Το να είναι κάποιος δίκαιος και να τηρεί τη *δίκη* σημαίνει να είναι αβλαβής παραμένοντας μέσα στα όριά του⁶³. Από την προτίμηση της δικαιοσύνης έναντι της αδικίας συνήθως περιμένει ανταλλάγματα από τους θεούς και από τους ανθρώπους. Γενικά, δίκαιο είναι να λέει κανείς την αλήθεια και να ανταποδίδει τα ίσα, να ωφελεί τους φίλους και να βλάπτει τους εχθρούς. Η δικαιοσύνη δεν ασκείται επειδή θεωρείται αγαθό, αλλά επειδή επιβάλλεται, και οι άνθρωποι θεωρούν την αδικία προτιμότερη, αφού η ζωή των αδίκων είναι ευτυχέστερη και αφού η δικαιοσύνη είναι μια αρετή που προκαλεί μεγαλύτερη ευχαρίστηση στους άλλους παρά σε εμάς τους ίδιους. Τέλος, η δικαιοσύνη προτιμάται όχι για αυτήν την ίδια αλλά για τα αποτελέσματά της, αφού αρκεί να φαίνεται κανείς δίκαιος, ακόμη και αν δεν είναι. Όλες οι παραπάνω αντιλήψεις περί δικαιοσύνης εκμεταλλεύονται και διατηρούν ή επεκτείνουν την έννοια της δικαιοσύνης ως όριο, ορθή διανομή και αποκατάσταση.

Το πιο σημαντικό πρόβλημα που δημιουργείται από αυτές τις αντιλήψεις περί δικαιοσύνης είναι ότι, σε περίπτωση αντίθεσης μεταξύ ηθικής υποχρέωσης και προσωπικού συμφέροντος, οι αξίες επιτάσσουν την προτίμηση του δεύτερου. Ιδιαίτερα οι σοφιστικές απόψεις περί δικαίου είχαν δημιουργήσει την άποψη ότι η ηθική δικαιοσύνη ήταν μια παράλογη επιλογή, η οποία ποτέ δεν έπρεπε να υπερισχύει του συμφέροντος. Σε κάθε περίπτωση η ουσία του ζητήματος είναι ότι πρόκειται για επιλογή μεταξύ δύο αντίθετων συμπεριφορών⁶⁴. Η μόνη απάντηση που θα μπορούσε να δοθεί για να μη συγκρούονται αυτά, ή για να μην υποτάσσεται η προτίμηση της δικαιοσύνης στο συμφέρον σε περίπτωση σύγκρουσής τους, ήταν να ταυτιστεί το συμφέρον με την ηθική υποχρέωση, να ταυτιστούν τα αποτελέσματα της ανταγωνιστικής *ἀρετῆς* με τα αποτελέσματα της δικαιοσύνης. Χρησιμοποιώντας τη διατύπωση του Vlastos έπρεπε ναδειχθεί ότι «η δικαιοσύνη

⁶³ Περυσινάκης (2012) 410-412.

⁶⁴ Οι αντιλήψεις αυτές οδήγησαν στις ωφελμιστικές θεωρίες, οι οποίες κυριάρχησαν στην φιλοσοφική μας παράδοση και στις σύγχρονες ηθικές θεωρίες βλ. Rawls (1971, ελλην. μετάφρ. 2001) 83, σε αντίθεση με την καντιανή προτεραιότητα του ορθού και την αντίληψη ότι στην πιθανή σύγκρουση συμφέροντος και υποχρέωσης πρέπει να επιλέγεται η υποχρέωση, όχι για τα πιθανά οφέλη, αλλά μόνο επειδή αυτό είναι το ηθικά ορθό.

συμφέρει»⁶⁵, είναι αυτή καθαυτή καλή και αποτελεί τόσο μεγάλο αγαθό, ώστε κανένα αγαθό που εξασφαλίζεται με την αδικία δεν μπορεί να είναι μεγαλύτερο.

Οι στοχαστές του 4ου αιώνα δείχνουν ότι έχουν επίγνωση αυτής της ανάγκης ταύτισης της δικαιοσύνης και της *ἀρετῆς* και της ανάπτυξης μιας επιχειρηματολογίας που να αποδεικνύει σκόπιμα ότι δικαιοσύνη συμφέρει. Οι πιο συστηματικές λύσεις στο ζήτημα προσφέρονται φιλοσοφικά από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Ο Πλάτων επιχειρεί την ταύτιση *ἀρετῆς* και δικαιοσύνης υποθέτοντας ότι ο άνθρωπος δεν γνωρίζει ποιο είναι πραγματικά το συμφέρον του (*οὐδείς ἐκὼν κακός*) και προσπαθεί να δείξει ότι όταν επιλέγεται το συμφέρον είναι ταυτόχρονα και ηθικά επιβεβλημένη επιλογή, αρνούμενος τη μεταξύ τους σύγκρουση. Ο Αριστοτέλης επεκτείνει τις συνέπειες της πλατωνικής φιλοσοφίας στην ηθική σκέψη και διαπιστώνει ότι οι λόγοι για τους οποίους οι άνθρωποι αδικούν είναι η κακία και η έλλειψη ελέγχου, γιατί ο άνθρωπος κάνει αδικίες σχετικές με την κακία που τυχαίνει να έχει, και ανάμεσα στους τύπους ανθρώπων και κακιών, αναφέρει ότι ο *ἄφρων*, ο δίχως φρόνηση, αδικεί γιατί συγχέει το δίκαιο με το άδικο (1368b1-23), προσφέροντας έτσι μια σύνδεση ανάμεσα στη φρόνηση και τη δικαιοσύνη. Στο επόμενο κεφάλαιο ερμηνεύεται ο λόγος *Νικοκλῆς* υπό την οπτική της δικαιοσύνης, της σύνδεσής της με την *ἀρετὴ* και των λύσεων που προσέφερε ο Ισοκράτης στα ηθικά ζητήματα που συζητήθηκαν σε αυτό το κεφάλαιο.

⁶⁵(1973), ελλην. μετάφρ. 1994) 170.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι

1. Εισαγωγή

Ο λόγος *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* ερμηνεύεται υπό την οπτική της δικαιοσύνης για δύο κυρίως λόγους. Πρώτον, διότι τον λόγο διαπερνούν εξ ολοκλήρου τα ερωτήματα σε τι συνίσταται η δικαιοσύνη, τι θεωρείται *πλεονεξία*, ποιά είναι η δίκαιη συμπεριφορά εκ μέρους των αρχόντων και των αρχομένων και, τέλος, σε τι ωφελεί η προτίμηση της δικαιοσύνης έναντι της αδικίας. Ο Ισοκράτης αναλογικά χρησιμοποιεί τη λέξη *δικαιοσύνη* και τις συγγενικές της περισσότερο από όσο σε οποιονδήποτε άλλο λόγο του, δικαιολογεί την εξουσία του Νικοκλή με κριτήρια θεμελιωμένα στις αρχές της δικαιοσύνης, λέγει ρητά ότι οι πιο σημαντικές ανθρώπινες αρετές είναι η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* και, τέλος, το τμήμα των βασιλικών διαταγμάτων προς τους πολίτες βασίζεται εξ ολοκλήρου στην αποδοχή των αρχών του δικαίου. Ο δεύτερος λόγος της ερμηνείας του υπό την οπτική της *δικαιοσύνης* και των συνεργατικών αξιών είναι ότι, καθώς ο λόγος αποτελεί ζεύγος με τον *Πρὸς Νικοκλέα*, λειτουργεί συμπληρωματικά ως προς αυτόν ως προς την ανάπτυξη των αρετών. Στον *Πρὸς Νικοκλέα* ο Ισοκράτης ανάγει τη *φρόνησιν* ως θεμελιώδη αρετή του ηγεμόνα και την ταυτίζει με τα αποτελέσματα της παραδοσιακής *ἀρετῆς*¹. Η ταύτιση αυτή του επιτρέπει να εισαγάγει ευκολότερα τις συνεργατικές αξίες ως προϋπόθεση της πολιτικής συμπεριφοράς του Νικοκλή, τις οποίες όμως δεν αναπτύσσει συστηματικά στον ίδιο λόγο. Η πλήρης ανάπτυξή τους γίνεται στον λόγο *Νικοκλῆς* στον οποίο εισάγονται οι συνεργατικές αξίες, κυρίως η δικαιοσύνη, τόσο ως καθολική όσο και ως μερική, όπως θα την όριζε ο Αριστοτέλης, αλλά και η σωφροσύνη, διακρίνονται τα πεδία των εφαρμογών τους στον πρακτικό καθημερινό βίο και, ταυτόχρονα, αναπτύσσεται μια επιχειρηματολογία η οποία στοχεύει να συνδέσει τις δύο αξίες με τα αποτελέσματα της παραδοσιακής *ἀρετῆς*. Σε πρώτο επίπεδο η ανάπτυξη των συνεργατικών αξιών αφορά τον ίδιο τον ηγεμόνα, σε δεύτερο τους πολίτες και σε ένα τρίτο επίπεδο επιτρέπει στον Ισοκράτη να απαντήσει στους σύγχρονούς του προβληματισμούς για την άρρηκτη προσάρτηση των συνεργατικών αξιών στη πολιτική και ηθική συμπεριφορά. Ενώ τυπικά ο λόγος αποτελεί το βασιλικό διάταγμα του Νικοκλή, στην πραγματικότητα ο λόγος διαπνέεται από την προσπάθεια του Ισοκράτη να συνδέσει τη δικαιοσύνη με την *ἀρετή*.

¹ Και ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* (1277b26-7) θεωρεί ότι η *φρόνησις* είναι *ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη* και ότι δεν αποτελεί αρετή για τον αρχόμενο, για τον οποίο ωστόσο απαιτείται *δόξα ἀληθής*.

Ο λόγος συγγράφεται μεταξύ του 372 και του 365 π.Χ.² και είναι λόγος παραινετικός που συνδυάζει στοιχεία επιδεικτικής και συμβουλευτικής ρητορικής³. Στον λόγο αυτόν ο Ισοκράτης επινοεί, εξετάζοντας από διαφορετικές οπτικές γωνίες, μία ιδανική μοναρχία. Υποτίθεται ότι εκφωνείται από τον βασιλιά της Κύπρου Νικοκλή μετά την ανάρρησή του στο θρόνο για να υποδείξει *ἃ δεῖ ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους* (Νικ. 1)⁴ και από τα *Αρχαία Σχόλια* πληροφορούμαστε ότι ο Νικοκλής απευθύνεται προς τους *τῶν ὑπηκόων τιμιωτάτους* αλλά και στους συμμάχους, όπως συνάγεται από τον δεύτερο τίτλο του λόγου *Νικοκλῆς ἢ συμμαχικός* που σώζει η παράδοση⁵. Στον λόγο ο Νικοκλής προσπαθεί αρχικά να αποδείξει, ότι η μοναρχία αποτελεί το καλύτερο είδος διακυβέρνησης και ότι ο ίδιος λόγω των προγόνων του, αλλά και λόγω των επιδόσεών του είναι επάξια βασιλιάς της Σαλαμίνας, καταλήγοντας σε έναν κατάλογο βασιλικών διαταγμάτων προς τους πολίτες. Προβάλλεται έτσι ένας ασυνήθιστος συνδυασμός μιας πραγματείας περί βασιλείας, ενός «κάτοπτρου ηγεμόνος», σε συνέχεια του *Πρὸς Νικοκλέα* και ενός λόγου ο οποίος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αντίστοιχα ως «κάτοπτρον των πολιτών»⁶.

Ο λόγος έχει απασχολήσει την έρευνα για δύο κυρίως ζητήματα. Το πρώτο αφορά την ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του Ισοκράτη υπέρ της μοναρχίας και την συνακόλουθη

² Jebb (1962) 90, Forster (1912) 21, Norlin τομ. I (1928) 75. Ο Mathieu (ελλην. μετάφρ. 1995) 174 τοποθετεί τον λόγο μεταξύ του 371 π.Χ και 366 π.Χ ή λίγο αργότερα, σίγουρα πάντως συγγράφεται μετά από τον *Πρὸς Νικοκλέα*, όπως συνάγεται από την 11 παράγραφο του λόγου.

³ Οι αρετές για τις οποίες επαινείται ο Νικοκλής στο τμήμα 30-42 ως επί το πλείστον γίνονται συμβουλές προς τους πολίτες στο τμήμα 48-62, πβ. Αριστ. *Ρητ.* 1368a. Ο Φώτιος (159.101b35) εντάσσει τον λόγο στο συμβουλευτικό είδος, βλ. Mandilaras τομ. I (2003) 216.

⁴ Οι μαρτυρίες για την ιστορική προσωπικότητα του Κυπρίου βασιλιά δεν έχουν καμία σχέση με την εξωραϊσμένη προσωπικότητα του λόγου. Ο Διόδωρος αναφέρει ότι η διαδοχή του Νικοκλή στο θρόνο δεν έγινε ομαλά και ότι «ο ευνούχος Νικοκλής δολοφόνησε τον Ευαγόρα» (Διοδ. Σικ. XVI, 47.8). Ο Θεόπομπος fr. 126M.(=114 Jac. IIIOf.), βλ. και Αθήναιο *Δειπν.* XII 531a-d και Αλιανό *V.H.* VII.2.10, περιγράφει μια προσωπικότητα που ανταγωνιζόταν αυτή του Στράτονα του Σιδωνίου στις σπάταλες και στα πάθη, βλ. και Hill (1940, ανατύπ. 2010) 145. Επίσης, όπως μπορεί να συναχθεί από τα νομίσματα που κόπηκαν κατά τη διάρκεια της βασιλείας του, αντιμετώπιζε αρκετά προβλήματα και η οικονομική κατάσταση ήταν διαφορετική από αυτή που περιγράφει ο Ισοκράτης. Για τον βασιλικό οίκο του Ευαγόρα και την ιστορική προσωπικότητα του Νικοκλή βλ. Hill (1940, ανατύπ. 2010) 143-145 και Κύρρης (1985) 121.

⁵ 107-118 Dind. = I 229 Mand., ἐπιέγραπται δὲ Νικοκλῆς ἢ συμμαχικός, ... καὶ γὰρ καὶ ὁ λόγος ὑπὸ Νικοκλέους λέγεται, καὶ πρὸς τοὺς ζυμμάχους καὶ ὑπηκόους.

⁶ Βλ. Schorn (2005) 99. Οι λόγοι του Ισοκράτη *Εὐαγόρας*, *Πρὸς Νικοκλέα*, *Νικοκλῆς* και *Πρὸς Δημόνικον* δημιούργησαν τα πρότυπα για ένα λογοτεχνικό είδος που επιβίωσε ως το τέλος του Βυζαντίου, το οποίο ονομάζεται «κάτοπτρον ηγεμόνος» βλ. Hunger (1978, ελλην. μετάφρ. 1991²) 134, 248, βλ. και σ. 120.

ερμηνεία των πολιτικών θέσεων του, και το δεύτερο ζήτημα αφορά το περιεχόμενο του προοιμίου⁷. Ο Blass θεωρεί ότι ο λόγος δεν αποτελεί μόνο έπαινο του Νικοκλή αλλά και ταυτόχρονη παραίνεση και καθοδήγηση, ώστε να αποφύγει τους κινδύνους που αντιμετώπισε ο Ευαγόρας και να άρξει αποτελεσματικά⁸. Κατά τον Jebb το πιο ενδιαφέρον χαρακτηριστικό του λόγου είναι ότι ο Ισοκράτης, τοποθετώντας τον εαυτό του στη θέση του βασιλιά, προσφέρει μια επιχειρηματολογία υπέρ της μοναρχίας και εναντίον της δημοκρατίας. Δείχνει ότι η ρητορική, όπως και η διαλεκτική, μπορεί να προσφέρει τις δύο όψεις ενός θέματος. Την άλλη όψη την προσφέρει στον *Άρεοπαγικόν* και στον *Παναθηναϊκόν* όπου σκιαγραφεί τη δική του εκδοχή μιας μετριοπαθούς δημοκρατίας⁹. Ο Baynes θεώρησε ότι ο λόγος αποτελεί μια υπεράσπιση του μοναρχικού πολιτεύματος και τον χαρακτήρισε ως ένα από τα πιο παράξενα κείμενα που έχει γραφτεί κατά την διάρκεια της αθηναϊκής δημοκρατίας¹⁰. Ο Jaeger θεώρησε ότι και οι δύο κυπριακοί λόγοι εντάσσονται στο πλαίσιο της προσπάθειας που έγινε κατά τον 4^ο αιώνα να μετατραπεί η μοναρχία σε ηπιότερο πολίτευμα¹¹. Σύμφωνα με τον Mathieu τόσο ο λόγος *Πρὸς Νικοκλέα* όσο και ο λόγος *Νικοκλή* συγγράφονται για να ενισχυθεί το κύρος του παλιού μαθητή του Ισοκράτη, Νικοκλή. Στην πρώτη περίπτωση ο Ισοκράτης του επισύρει την προσοχή στα ελαττώματά του και στην δεύτερη τον υπερασπίζεται έναντι των δυσαρεστημένων Κυπρίων¹². Αντίθετα ο Frey δε θεωρεί ότι ο λόγος γράφτηκε για τον Νικοκλή, καθώς ο ίδιος ως μαθητής του Ισοκράτη, θα μπορούσε να έχει γράψει έναν τέτοιο λόγο, αλλά αποτελεί ένα εικονικό βασιλικό διάταγμα για να προωθήσει ο Ισοκράτης της αντίληψης του¹³. Ο Bringmann θεωρεί ότι το περιεχόμενο του λόγου εντάσσεται στην πολιτική κατάσταση του 4ου αιώνα και τον ερμηνεύει υπό την οπτική της αντίληψης ότι μία στρατιωτική μοναρχία σε καιρούς εξωτερικών απειλών θα ήταν περισσότερο αποτελεσματική, καθώς ο Ισοκράτης εκτιμούσε ότι το μοναρχικό στοιχείο, όσον αφορά την διεξαγωγή ενός πολέμου, θα παρείχε υποστήριξη στον Ελληνισμό. Η θέση του Ισοκράτη απέναντι στην μοναρχία είναι σημαντική όχι επειδή ήθελε να την εξαπλώσει ως θεσμό στην Ελλάδα, αλλά, επειδή προσπαθούσε να την συνδέσει με την προστασία του ελληνισμού από

⁷ Τα ζητήματα που έχουν απασχολήσει την έρευνα σχετικά με το περιεχόμενο του προοιμίου αναλύονται διεξοδικά στις σσ. 223 κ.ε..

⁸ Π (1874) 253.

⁹(1962) 92-3.

¹⁰ (1955) 149-51.

¹¹ (1968) 167.

¹²Mathieu (ελλην. μετάφρ. 1995) 174.

¹³ (1946) 43.

τους βαρβάρους και ταυτόχρονα να επιβάλλει στην εξουσία του τυράννου ηθικούς κανόνες¹⁴. Ο Eucken αντιλαμβάνεται και ερμηνεύει τους λόγους *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλή*ς υπό την οπτική της κριτικής και απάντησης στην *Πολιτεία* και στον *Γοργία*¹⁵. Ο Roulakos T. θεωρεί ότι η ιδιότητα του Νικοκλή ως πολίτη υπερισχύει της ιδιότητάς του ως βασιλιά και ότι η εξουσία του θα ισχυροποιηθεί, εάν μάθει να εκφέρει λόγο ως πολίτης. Σε αυτήν την περίπτωση ο λόγος ήταν δυνατόν να απευθυνθεί σε οποιονδήποτε πολιτικό ηγεμόνα, ανεξαρτήτως πολιτειακού καθεστώτος, και να αποτελέσει πολύτιμο μάθημα για την εκπαίδευση των μαθητών του Ισοκράτη, οι οποίοι σκόπευαν να διεκδικήσουν ηγετικές πολιτικές θέσεις¹⁶. Η Haskins αντιλαμβάνεται και εκείνη τον έπαινο του μοναρχικού πολιτεύματος ως απόδειξη της ικανότητας του Ισοκράτη να υιοθετεί τη «φωνή» διαφορετικών προσώπων και να διατηρεί ταυτόχρονα μια κριτική απόσταση από τις αντιλήψεις τους, και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι είναι αμφίβολο, αν ο Ισοκράτης πράγματι επιθυμούσε να εισαγάγει με τον λόγο του το μοναρχικό πολίτευμα. Αντίθετα, ο λόγος και ειδικά το περιεχόμενο του προοιμίου, πρέπει να αναγνωσθεί ως επιβολή στον ηγεμόνα της δημοκρατικής πρακτικής της υπεράσπισης των πολιτικών πεπραγμένων με τη χρήση της πειθούς¹⁷.

Ακολουθώντας κυρίως τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις των Eucken, Haskins και Roulakos, θεωρούμε ότι ο λόγος *Νικοκλή*ς δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως ένδειξη της προτίμησης του Ισοκράτη στο μοναρχικό πολίτευμα. Όπως σημειώνει ο Roulakos τα πολιτικά όρια ανάμεσα στη δημοκρατία και την μοναρχία δεν ήταν αυστηρά καθορισμένα με τον τρόπο που είναι σήμερα και οι διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στους δημοκράτες και στους ολιγαρχικούς ήταν πολύ πιο εύκαμπτες¹⁸. Το ιδανικό πολίτευμα, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος ο Ισοκράτης, ήταν η μετριοπαθής δημοκρατία του Σόλωνα και οι αρετές που κληρονόμησε από την προγενέστερή της βασιλεία (*Παναθ.* 138, *Άρεοπ.* 14). Τα σημεία άλλωστε του επαίνου της μοναρχίας στον λόγο *Νικοκλή*ς εμφανίζονται και ως σημεία επαίνου της δημοκρατίας στον

¹⁴ (1965) 107.

¹⁵ (1983) 212-14 και για τον λόγο *Νικοκλή*ς 248-264 και κυρίως 251-2.

¹⁶ (1997) 26-27, ο οποίος παρατηρεί ότι η υπόθεση πως ένας μονάρχης θα ήθελε συμβουλές για να είναι καλός ηγέτης μοιάζει παράξενη. Αλλά ο ταραχώδης κόσμος του 4^{ου} αιώνα και οι επαναστάσεις κατά των μοναρχικών καθεστώτων το επέβαλε. Επίσης τα συχνά δημοκρατικά ξεσπάσματα στη Μεσόγειο αποκάλυπταν μια δυσκολία επιβίωσης των μοναρχιών, σύμφωνη με την ελληνική αντίληψη που ήθελε να μη μπορεί κανένας τύραννος, όσο ισχυρός και να ήταν, να ξεπεράσει τις αλλαγές της τύχης. Έτσι υπήρχαν αρκετοί λόγοι για να επιθυμεί ο Νικοκλής τις συμβουλές του Ισοκράτη.

¹⁷ (2004) 87-94 και στο *Civic Education* (2004) 96 κ.ε.

¹⁸ (1997) 30.

Παναθηναϊκό (131-33), στον *Ἀρεοπαγитικό* και στον *Πανηγυρικό*¹⁹. Ο λόγος, όπως και ο λόγος *Πρὸς Νικοκλέα*, είναι χρήσιμο να μελετηθεί από την άποψη του περιεχομένου της ισοκρατικής παιδείας και της πολιτικής διδασκαλίας του ηγεμόνος²⁰, καθώς και της προσπάθειας του Ισοκράτη να συνδέσει τη δικαιοσύνη με την *ἀρετή*. Η δική μας ερμηνεία επομένως εστιάζει στο περιεχόμενο των συνεργατικών αξιών, και κυρίως της *δικαιοσύνης*, και στον εντοπισμό της επιβίωσης αρχαϊκών συμπεριφορών και κριτηρίων στην επιχειρηματολογία που χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης για να τις συνδέσει με την *ἀρετή*.

2. Διάρθρωση του λόγου²¹

A. Προοίμιο (§§1-9)

B. Πρόθεσις (§§10-13)

Γ. Κυρίως μέρος

1ο μέρος: Σύγκριση πολιτευμάτων - Ἐπαινος μοναρχικού πολιτεύματος (§§14-26)

2ο μέρος: Νομιμότητα εξουσίας (§§27-29), Δικαιοσύνη και Σωφροσύνη (§§30-42),

Δικαιοσύνη και Σωφροσύνη ως αποκλειστικές αρετές των *καλῶν κάγαθῶν* (§§43-47)

3ο μέρος: Παραινέσεις προς τους πολίτες (§§48-62)

Δ. Επίλογος (§§63-64)

Στο προοίμιο ο Ισοκράτης επιχειρηματολογεί εναντίον εκείνων που ψέγουν τη δύναμη του ρητορικού λόγου. Το κυρίως μέρος του λόγου χωρίζεται σε τρία τμήματα: στο πρώτο αναπτύσσεται μια σύγκριση των πολιτευμάτων και ένας έπαινος του μοναρχικού πολιτεύματος (14-26), στο δεύτερο ο Νικοκλής επιχειρηματολογεί για τη νομιμότητα της εξουσίας του (27-29), επιβεβαιώνει τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη του (30-42) και τις αναπτύσσει ως αποκλειστικές ιδιότητες των *καλῶν κάγαθῶν* (43-47) και τέλος στο τμήμα το οποίο αποτελεί τις υποδείξεις του βασιλιά προς τους πολίτες (48-62). Ο επίλογος (63-64) ολοκληρώνει τον λόγο με την υπόσχεση της ευημερίας, εάν οι πολίτες υπακούσουν και εκτελέσουν τα βασιλικά διατάγματα.

¹⁹ Norlin τομ. I (1928) 75, Brिंगmann (1965) 108, Morgan (2003) 189-90. Βλ. επίσης σσ. 250-52.

²⁰ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 164-5.

²¹ Ακολουθούμε τη διάρθρωση του Blass II (1874) 252, την οποία ακολουθεί και ο Frey (1946) 32.

3. Προοίμιο (§§1-13): μετ' ἀρετῆς πλεονεκτεῖν

Το προοίμιο του λόγου αρχίζει με ένα φαινομενικά παράδοξο τρόπο, καθώς, ενώ υποτίθεται ότι εισάγει τα διατάγματα ενός ηγεμόνα προς τους πολίτες, έχει ως θέμα την πολεμική που ασκείται στον λόγο και τη φιλοσοφία και την υπεράσπισή τους από τον ομιλητή:

Εἰσὶ τινες οἱ δυσκόλως ἔχουσι πρὸς τοὺς λόγους καὶ διαμέμφονται τοὺς φιλοσοφοῦντας καὶ φασιν αὐτοὺς οὐκ ἀρετῆς, ἀλλὰ πλεονεξίας ἕνεκα ποιεῖσθαι τὰς τοιαύτας διατριβάς. Ἦδέως ἂν οὖν πυθοίμην τῶν οὕτω διακειμένων, διὰ τί τοὺς μὲν εὖ λέγειν ἐπιθυμοῦντας ψέγουσι, τοὺς δ' ὀρθῶς πράττειν βουλομένους ἐπαινοῦσιν· εἰ γὰρ αἱ πλεονεξίαι λυποῦσιν αὐτούς, πλείους καὶ μείζους ἐκ τῶν ἔργων ἢ τῶν λόγων εὐρήσομεν γιγνομένας (1).

Μετάφραση:

«Υπάρχουν κάποιοι οι οποίοι δυσπιστούν απέναντι στους λόγους και ψέγουν πολύ έντονα εκείνους που μελετούν τη φιλοσοφία και ισχυρίζονται ότι ασχολούνται με τέτοιες μελέτες όχι για την ἀρετή, αλλά για την πλεονεξία. Ευχαρίστως λοιπόν θα ζητούσα να μάθω από εκείνους που έχουν αυτές τις διαθέσεις, για ποιόν λόγο ψέγουν αυτούς που επιθυμούν να μιλούν καλά, ενώ επαινούν εκείνους που επιθυμούν να πράττουν ορθά. Γιατί, εάν η πλεονεξία τους προκαλεί η λύπη, θα διαπιστώσουμε ότι η περισσότερη και μεγαλύτερη πλεονεξία προκύπτει από τα έργα και όχι από τα λόγια».

Εκ πρώτης όψεως το θέμα του προοιμίου φαίνεται ξένο προς το θέμα του λόγου, όπως συμβαίνει και με το προοίμιο της *Ἐλένης*, το οποίο ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί ως παράδειγμα όταν αναφέρει ότι το προοίμιο του επιδεικτικού λόγου μπορεί να είναι ξένο ή οικείο προς τον κύριο λόγο (*Ρητ.* 1415a8-9)²². Οι εισαγωγικές λέξεις μάλιστα του προοιμίου

²² Ο Kennedy (1958) 77-83 επιχειρηματολόγησε υπέρ της ενότητας του περιεχομένου του προοιμίου με το κυρίως θέμα του λόγου και τοποθέτησε τον λόγο σε πολιτικό πλαίσιο θεωρώντας ότι η Ελένη αντιπροσωπεύει όσα ένωσαν τους Έλληνες εναντίον των βαρβάρων. Ο Heilbrun (1977) 142-59 διαφώνησε με την ερμηνεία του Kennedy και θεώρησε ότι το προοίμιο χωρίζεται σε δύο επιμέρους ενότητες, η μία αποτελεί κριτική των εριστικών και η δεύτερη του Γοργία, και υποστήριξε ότι το προοίμιο δε σχετίζεται με το κυρίως θέμα του λόγου. Ο Roulakos J. (1986) 1-19 ακολουθώντας τον Kennedy έδειξε ότι η *Ἐλένη* συγγράφηκε για να υποστηρίξει ότι η ρητορική ήταν το καλύτερο είδος εκπαίδευσης στην Αθήνα, και ότι το προοίμιο συνδέεται με το κυρίως μέρος του λόγου, προσφέροντας μια αναλογία μεταξύ της Ελένης και της ρητορικής. Όπως η ομορφιά της Ελένης ένωσε τον ελληνικό κόσμο, έτσι και η ομορφιά του λόγου, η ευγλωττία μπορεί να επηρεάσει θετικά τις ανθρώπινες υποθέσεις. Και ότι, όπως οι εριστικοί φιλόσοφοι κατατριβονται σε διαλεκτικές έριδες οι οποίες δεν ωφελούν καθόλου, έτσι και ο Ηρακλής επέτυχε τους άθλους του με πολλούς κόπους, αλλά

του λόγου *Νικοκλῆς* είναι παρόμοιες με τις εισαγωγικές λέξεις του προοιμίου της *Ἑλένης* στο οποίο ο Ισοκράτης επιτίθεται στους εριστικούς φιλοσόφους²³. Ωστόσο η αναφορά στην πολεμική που ασκείται στον λόγο και η εξύμνηση της δύναμής του συνδέεται ευρύτερα με το περιεχόμενο των λόγων *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλῆς* και με τις αρετές της *δικαιοσύνης* και της *φρονήσεως*.

Υπάρχουν κάποιοι, λέγει ο Ισοκράτης, οι οποίοι δυσπιστούν απέναντι στους λόγους και θεωρούν ότι η *φιλοσοφία* ασκείται με σκοπό την *πλεονεξία* και το κέρδος και όχι με σκοπό την *ἀρετή*. Αν όμως η *πλεονεξία* τους δυσαρεστεί πρέπει να αναλογιστούν ότι η *πλεονεξία* αποκτάται από τις πράξεις και όχι από τους λόγους²⁴. Το πρώτο ζήτημα που έχει τεθεί από την έρευνα είναι η ερμηνεία του όρου *λόγοι* και η ταυτότητα των επικριτών τους, αν δηλαδή ο Ισοκράτης αναφέρεται στον λόγο γενικότερα ή στον ισοκρατικό πολιτικό λόγο. Ο Jaeger εξέτασε το προοίμιο του λόγου και επισήμανε ότι είναι αξιοσημείωτο ότι ο Ισοκράτης δράττεται της ευκαιρίας να προασπισθεί εκ νέου την ρητορική εκπαίδευση σε ένα λόγο, ο οποίος προορίζεται για να εκφωνηθεί από έναν βασιλιά. Ερμήνευσε το περιεχόμενο του προοιμίου ως προσπάθεια του Ισοκράτη να στρέψει τον βασιλιά εναντίον της υποψίας ότι η φιλοσοφία και η μόρφωση δε σκοπεύουν στην τελείωση του ανθρώπου αλλά στην εξουσία²⁵. Και ο Eucken θεωρεί ότι ο όρος *λόγοι* έχει ευρύτερη έννοια, δεν αναφέρεται μόνο στους ισοκρατικούς πολιτικούς λόγους και ότι η γενικότητα του θέματος ταιριάζει περισσότερο με την ταυτότητα του ομιλητή²⁶. Ωστόσο παρόλο που οι *λόγοι* είναι αναμφισβήτητα γενικός όρος, η αναφορά στους *φιλοσοφοῦντας* είναι ένας ρητορικός τρόπος για να αναφερθεί ο Ισοκράτης στον εαυτό του και στην διδασκαλία του, καθώς η *φιλοσοφία* αποτελεί τεχνικό όρο για την ισοκρατική *λόγων παιδεία*. Επιπλέον η αναφορά στην *πλεονεξία* θυμίζει την

δεν ωφέλησε τους άλλους. Οι πράξεις είναι άξιες μόνο όταν είναι πολιτικές και γίνονται για το κοινό όφελος. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Poulakos «Heraclēs is to Theseus what eristic discourse is to political rhetoric». Αλλά η Ελένη ξεπέρασε και τον Θησέα γιατί η ομορφιά της δεν επηρέασε μόνο την Αττική αλλά ολόκληρη την Ευρώπη, ένωσε τους Έλληνες και υπερίσχυσε των βαρβάρων. Και πάλι σύμφωνα με τη διατύπωση του Poulakos «Theseus is to Helen what political rhetoric is to eloquent discourse» (13). Για το θέμα βλ. επίσης Papillon (1996) 377-391, ο οποίος θεωρεί ότι το προοίμιο αποτελεί στην πραγματικότητα την παρουσίαση του Ισοκράτη για το ποιά θέματα θεωρεί σημαντικά και το κεντρικό μέρος του λόγου την επίδειξη ακριβώς ενός τέτοιου θέματος.

²³ Eucken (1983) 249.

²⁴ Ίσως εδώ απηχείται η ιδέα που ο Διογένης Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσ.* 109) αποδίδει στον Μύσωνα ότι δεν συντελούνται τα πράγματα με τα λόγια, αλλά τα λόγια με τα πράγματα.

²⁵ (1968) 167.

²⁶ (1983) 249-50.

κατηγορία που υποτίθεται ότι αντικρούει ο Ισοκράτης στον *Περί Αντιδόσεως* (30, 89, 228-9), όπου και υπερασπίζεται τους ισοκρατικούς λόγους. Αυτή είναι μια ενδιαφέρουσα τεχνική, διότι με αυτόν τον τρόπο η υπεράσπιση που ακολουθεί στο προοίμιο αποτελεί υπεράσπιση της ισοκρατικής *φιλοσοφίας* και, παράλληλα, οι εχθροί του Ισοκράτη ανάγονται σε εχθρούς της παιδείας γενικότερα.

Το δεύτερο ζήτημα που τίθεται προς εξέταση στο χωρίο είναι η χρήση του όρου *πλεονεξία*²⁷. Στο ισοκρατικό έργο η *πλεονεξία* δεν είναι από μόνη της αρνητικός ή θετικός όρος αλλά εξαρτάται κάθε φορά από το πλαίσιο του λόγου και από τα συμφραζόμενα. Στις περιπτώσεις όπου ο όρος έχει αρνητικό περιεχόμενο η *πλεονεξία* ταυτίζεται με την *κόρον*, την *ὑβριν*, την φιλοχρηματία και την υπέρβαση των ορίων και αντιτίθεται σταθερά στην έννοια της *δικαιοσύνης*. Η *πλεονεξία* λαμβάνει θετικό πρόσημο όταν ο Ισοκράτης την ταυτίζει με γενικής φύσεως πλεονεκτήματα και την υπεροχή.

Η αρνητική όψη της *πλεονεξίας* αντιτίθεται σταθερά στη δικαιοσύνη, αναπτύσσεται αναφορικά προς το θέμα της άδικης επιθυμίας των αλλοτρίων, και ειδικότερα αναφορικά με τρία θέματα. Το πρώτο θέμα αφορά την άδικη επιδίωξη κέρδους, την έννοια του *άδίκως πλουτεῖν*²⁸, το δεύτερο αφορά μια ευρύτερα ανταγωνιστική συμπεριφορά στο πλαίσιο της πόλης και του πολιτεύματος αλλά και σε σχέση με τους ρήτορες και τους ανταγωνιστές του Ισοκράτη και το τρίτο αφορά την εξωτερική πολιτική. Ως προς το δεύτερο ζήτημα ο Ισοκράτης στον *Άρεοπαγитικό* (70) τονίζει ότι δεν επιθυμεί ολιγαρχίες και πλεονεξίες *ἀλλὰ δικαίας καὶ κοσμίας πολιτείας*. Στον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* κατηγορεί εκείνους που έχουν γίνει δάσκαλοι της *πολυπραγμοσύνης* και *πλεονεξίας* (20). Ολόκληρος ο *Περί Αντιδόσεως* αποτελεί την υπεράσπισή του στην κατηγορία ότι διδάσκει τους νέους πως να πλεονεκτούν παρά το *δίκαιον* (30, 89, 228-9) και στον ίδιο λόγο λέγει ότι οι έμπειροι των δικαστικών αγώνων διακρίνονται για την *πολυπραγμοσύνη* τους, ενώ εκείνοι που γράφουν πολιτικούς λόγους με βαθύ περιεχόμενο διακρίνονται για τη *φιλοσοφία* τους. Οι πρώτοι γίνονται ανεκτοί για μία

²⁷ Ο Forster (1912) 79, 132 επισημαίνει ότι για να ερμηνευθεί η *ἀρετή* εδώ πρέπει να ερμηνευθεί πρώτα η διπλή έννοια της *πλεονεξίας*, της οποίας διακρίνει δύο είδη στον Ισοκράτη. Στην πρώτη περίπτωση η *πλεονεξία* είναι όρος αρνητικός που κατακρίνει τα εγωιστικά κίνητρα για την επιδίωξη του προσωπικού κέρδους, ενώ στη δεύτερη περίπτωση η *πλεονεξία* έχει θετική σημασία και δηλώνει την υπεροχή αυτού που έχει περισσότερα, το ότι έχει περισσότερα από κάποιον άλλον και αυτό του δίνει ισχύ. Για τον όρο βλ. Weber (1967) 134-35, Bouchet (2007) 475-89 και Αλεξίου «Die Spiegelfunktion der isokratischen Rhetorik» (υπό έκδοση).

²⁸ Ειδικά αντιτίθεται στην έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης όπως ορίζεται από τον Αριστοτέλη στο πέμπτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Το ζήτημα αυτό αποκτά ξεχωριστή υπόσταση, δηλώνεται συνήθως με διακριτή ορολογία από αυτή της *πλεονεξίας* και διακρίνεται στις συμβουλές του Ισοκράτη προς τους πολίτες όπως αναπτύσσονται στο τμήμα των βασιλικών διαταγμάτων και θα συζητηθεί εκεί, βλ. σσ. 276-78.

μόνο ημέρα, ενώ οι δεύτεροι είναι άξιοι τιμής σε όλες τις συναναστροφές (47-48). Και περιγράφει μαθητές του λέγοντας ότι δεν επιβουλεύονταν τα αγαθά των άλλων, αλλά πολίτες *άγαθοι* που δαπάνησαν την περιουσία τους υπέρ της πόλεως. Αντίθετα με τους συκοφάντες, οι οποίοι (24, 99, 124) πολυπραγμονούν και επιθυμούν τα ξένα αγαθά, οι μαθητές του Ισοκράτη *ἄνδρες άγαθοὶ γεγόνασιν περὶ τὴν πόλιν καὶ τοὺς φίλους καὶ τὸν ἴδιον οἶκον* (99). Ὅσον αφορά στο τρίτο θέμα ο όρος *πλεονεξία* χρησιμοποιείται με τους συνειρμούς της *πολυπραγμοσύνης*, ως αντίθετος της *ήσυχίας* και της *ἀπραγμοσύνης*, και δηλώνει την επεκτατική πολιτική συμπεριφορά, την επιθυμία για περισσότερη εδαφική κυριαρχία, επιθετική φιλοπόλεμη διάθεση, αδίστακτη και ασυνείδητη πολιτική εξουσία²⁹.

Σαφώς θετικό πρόσημο λαμβάνει η *πλεονεξία* όταν ο Ισοκράτης την ταυτίζει με γενικής φύσεως *πλεονεκτήματα* και την *υπεροχή* και συνδέεται με το *ὑπερέχειν* ως εφαρμογή της παραδοσιακής αρχής *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* (Ἰλ. 6.208, 11.784). Στον *Εὐαγόρα* (11) το *πλεονεκτεῖν* συνδέεται με την *υπεροχή* της ποιήσεως σε λογοτεχνικά συμφραζόμενα. Στον *Πανηγυρικό* (48) οι Αθηναίοι επαινούνται επειδή αναγνωρίζουν ότι με τη δύναμη του λόγου οι άνθρωποι *πλεονεκτούν* και διαφέρουν. Στον *Ἀρχίδαμο* (85) το *πλεονεκτεῖν* ταυτίζεται με το *δικαίως*. Στον *Νικοκλή* (22) στην επιχειρηματολογία υπέρ του μοναρχικού πολιτεύματος προστίθεται η άποψη ότι *αἱ μοναρχίαι διαφέρουσιν τὰς ἐν τῷ πολέμῳ πλεονεξίας*. Στο τέλος του *Παναθηναϊκοῦ* (241), οι Σπαρτιάτες ως *ὑπεροπτικοὶ καὶ πολεμικοί*, είναι εκείνοι οι οποίοι, κατά τον μαθητή του Ισοκράτη, *υπαινεκτικὰ ἔχουν επαινεθεῖ* όσο και οι Αθηναίοι, αφού τελικά εκείνοι καταφέρνουν να λάβουν *ὧν ἂν ἐπιθυμῶσιν* (242). Η αντίδραση ωστόσο του Ισοκράτη (265) αφήνει το θέμα ανοικτό στην ερμηνεία του ακροατή ή του αναγνώστη³⁰. Στον *Πρὸς Δημόνικον* (38, 39) προτρέπει τον νεαρό να προετοιμάζει τον εαυτό του, ώστε να μπορεί να *πλεονεκτεῖ*³¹. Και στον *Περὶ Εἰρήνης* αναγνωρίζει ότι οι άνθρωποι από τη φύση τους επιθυμούν το συμφέρον και το *πλέον ἔχειν*, αλλά δε γνωρίζουν τον ορθό τρόπο για να το επιτύχουν:

Ἐμοὶ δοκοῦσιν ἅπαντες μὲν ἐπιθυμεῖν τοῦ συμφέροντος καὶ τοῦ πλέον ἔχειν τῶν ἄλλων, οὐκ εἰδέναι δὲ τὰς πράξεις τὰς ἐπὶ ταῦτα φερούσας, ἀλλὰ ταῖς δόξαις διαφέρειν ἀλλήλων· οἱ μὲν γὰρ ἔχειν ἐπεικεῖς καὶ στοχάζεσθαι τοῦ δέοντος δυναμένας, οἱ δ' ὡς οἶόν τε πλεῖστον τοῦ συμφέροντος διαμαρτανούσας (28).

²⁹ Το θέμα αναπτύσσεται στις σελίδες 258-62 όπου αναλύεται η δικαιοσύνη του Νικοκλή κατά την άσκηση εξωτερικής πολιτικής.

³⁰ Βλ. Rummel (1976) 33-40.

³¹ Βλ. και σσ. 232, 278, 285.

Οι Αθηναίοι υπό αυτή την οπτική δεν κατηγορούνται επειδή ήθελαν περισσότερα, άλλωστε το συμβουλευτικό μέρος του λόγου έχει σκοπό ακριβώς να τους οδηγήσει στο *πλέον έχειν*. Κατηγορούνται επειδή εξ αιτίας της *πολυπραγμοσύνης* διέτρεξαν τους μεγαλύτερους κινδύνους και δε συνειδητοποίησαν ότι, όταν η πόλη συμπεριφέρθηκε δίκαια και βοήθησε αυτούς που αδικούνταν και δεν επιθύμησε ξένα πράγματα, πήρε με τη θέληση των Ελλήνων την ηγεμονία (30). Η δικαιοσύνη συνεπάγεται μια σειρά εξωτερικών αγαθών, όπως ο πλούτος, η δόξα και η ευδαιμονία (32)³².

Στον *Παναθηναϊκόν* γίνεται πολύ ευκρινής η διπλή όψη της *πλεονεξίας* και οι καθιερωμένες αντιλήψεις. Ο μαθητής του Ισοκράτη αναπτύσσει τις παραδεδομένες απόψεις για την *πλεονεξία* και μάλιστα την παρουσιάζει σε μία κλίμακα αντίστοιχη με αυτήν του Θρασυμάχου στην *Πολιτεία* ως τέλεια αδικία³³. Η *πλεονεξία* όσον αφορά τις συναλλαγές δε θαυμάζεται, διότι τελικά, εκείνοι που αδικούν στις ασήμαντες υποθέσεις, επειδή αποκτούν κακή φήμη, τελικά μειονεκτούν. Όταν όμως πρόκειται για την *πλεονεξία* των βασιλέων και των τυράννων, τότε όλοι την θαυμάζουν και την επιθυμούν και εύχονται να την αποκτήσουν, διότι όλοι θεωρούν ότι το μεγαλύτερο αγαθό είναι να πλεονεκτούν σε σχέση με τους άλλους (*Παναθ.* 243-4).

Από τις παραπάνω όψεις της *πλεονεξίας* προκύπτει ότι ο Ισοκράτης την αποδέχεται υπό προϋποθέσεις και ότι αυτή η διπλή της όψη συνδέεται με τη διπλή όψη που διατηρεί ακόμη η *ἀρετή* και με την αμφισημία των συνδηλώσεών της. Όταν η *ἀρετή* είναι ανταγωνιστική και διατηρεί τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της η *πλεονεξία* έχει θετικό πρόσημο, όταν όμως υπερισχύουν οι συνεργατικές αρετές, τότε λαμβάνει αρνητικό πρόσημο. Και καθώς τα αποτελέσματα της *ἀρετής* είναι πάντοτε επιθυμητά, η *πλεονεξία* χρησιμοποιείται αρνητικά για να δηλώσει πολιτικές συμπεριφορές που αποδεδειγμένα έχουν οδηγήσει σε αρνητικές συνέπειες και σε μείωση της *ἀρετής*. Εξαρτάται κάθε φορά από το πλαίσιο και τον σκοπό του λόγου ή της *persona* που χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης. Ακριβώς αυτή η διπλή όψη τόσο της *ἀρετής* όσο και της *πλεονεξίας* εμφανίζεται στον προοίμιο του λόγου *Νικοκλής*.

Ο πυρήνας της κριτικής που δέχονται οι *λόγοι* και η *φιλοσοφία* βρίσκεται στην άποψη ότι δεν ασκούνται *ένεκα ἀρετής*, *ἀλλά ένεκα πλεονεξίας*. Σύμφωνα με αυτή τη διατύπωση είναι σαφές ότι η *πλεονεξία* λαμβάνει αρνητικό περιεχόμενο και αντιτίθεται στην *ἀρετή*. Ο Jaeger θεωρεί ότι η *πλεονεξία* εδώ χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της εξουσίας και υποστηρίζει ότι η κριτική στην οποία αναφέρεται ο Ισοκράτης δε θα μπορούσε να προέρχεται από τον

³² Βλ. και Αλεξίου (2008) 136.

³³ Βλ. Alexiou (2013) 51-2.

Πλάτωνα, διότι και ο ίδιος ο φιλόσοφος προσπάθησε να πραγματοποιήσει τα πολιτικά και μορφωτικά του σχέδια μέσω ενός μοναδικού ανδρός με βασιλική εξουσία³⁴. Όμως, η εξέταση των όρων *ἀρετή* και *πλεονεξία* υπό την οπτική των αρχαϊκών ηθικών αξιών δείχνει ότι η διατύπωση της κριτικής υπαινίσσεται πράγματι τον Πλάτωνα και ότι η χρήση της *πλεονεξίας* εδώ, όπως και της *ἀρετῆς*, είναι αμφίσημη. Ο Ισοκράτης διερωτάται για ποιον λόγο οι επικριτές του λόγου και της *φιλοσοφίας*, ενώ επαινούν εκείνους που επιθυμούν να πράττουν ορθά, κατηγορούν εκείνους που επιθυμούν να μιλούν καλά. Σχηματίζεται έτσι μια αντίθεση ανάμεσα σε εκείνους που επιθυμούν να μιλούν καλά και στοχεύουν στην *πλεονεξία* και σε εκείνους που επιθυμούν να πράττουν καλά και στοχεύουν στην *ἀρετή*. Ο Ισοκράτης επισημαίνει όμως ότι αυτές οι δυο ομάδες ανθρώπων στην πραγματικότητα δεν αντιτίθενται, και ιδίως, αν η *πλεονεξία* είναι αυτή που ενοχλεί τους επικριτές του, τότε πρέπει να σκεφτούν ότι η *πλεονεξία* αποκτάται κυρίως με πράξεις και όχι με λόγους. Διακρίνεται δηλαδή, η προσπάθειά του όχι να αντικρούσει την κατηγορία, αλλά να την αποδεχθεί και να αλλάξει την έμφαση, δείχνοντας ότι η *ἀρετή* και η *πλεονεξία* είναι άρρηκτα συνδεδεμένα και το ένα δεν αντιτίθεται στο άλλο, αντίθετα το ένα είναι απαραίτητο συστατικό του άλλου. Υπό αυτή την ερμηνεία εντοπίζονται δύο είδη *ἀρετῆς* τα οποία οδηγούν σε δύο είδη *πλεονεξίας*, που χρησιμοποιούνται ιδεολογικά ως πολιτικό ή ηθικό επιχείρημα με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικό πλαίσιο για να υποστηρίξουν διαφορετική ρητορική. Η ρητή αντίθεση δηλαδή της *πλεονεξίας* με την *ἀρετή* στην διατύπωση της πολεμικής εναντίον των λόγων υποδηλώνει ότι η χρήση της *ἀρετῆς* λαμβάνει ηθική χροιά και απηχεί μια κατηγορία που θα μπορούσε να έχει απευθύνει ο Πλάτων εναντίον της. Σε αυτήν την περίπτωση, η κατηγορία είναι ότι η *φιλοσοφία* δεν οδηγεί τους μαθητές στην πλατωνική εσωτερική αρετή αλλά στο *πλέον ἔχειν* και στις ανταγωνιστικές αξίες. Συνεπώς αυτή η *πλεονεξία* λαμβάνει αρνητικό νόημα, επειδή αντιτίθεται στις ηθικές προϋποθέσεις της αρετῆς, τις οποίες θέτει ο Πλάτων. Ο Ισοκράτης όμως αντιμετωπίζει στη συνέχεια την κριτική ως άτοπη, όχι γιατί η διδασκαλία του δεν οδηγεί στην *πλεονεξία*, αλλά γιατί η διδασκαλία του οδηγεί στην θετική *πλεονεξία* και επομένως στην *ἀρετή*. Το λάθος της κριτικής έγκειται, όσον αφορά τον Ισοκράτη, στο γεγονός ότι οι επικριτές θεωρούν ότι η *πλεονεξία* αντιτίθεται στην *ἀρετή*. Η *ἀρετή* όμως σύμφωνα με την παραδοσιακή της έννοια και την έννοια που συνεχίζει να διατηρεί στον Ισοκράτη δηλώνει την υπεροχή, ως εκ τούτου, η κριτική είναι άκαιρη και λανθασμένη, γιατί η *ἀρετή* δεν αντιτίθεται στο *πλέον ἔχειν*, αντίθετα το *πλέον ἔχειν* είναι αναπόσπαστα

³⁴ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 167.

συνδεδεμένο με τις απαιτήσεις της *ἀρετῆς*³⁵. Οι ισοκρατικοί λόγοι κυριολεκτικά οδηγούν τον Ισοκράτη και τους μαθητές του στην υπεροχή (*Ἀντιδ.* 187, 275).

Στη συνέχεια προστίθεται ένα δεύτερο επιχείρημα για να ενισχυθεί η άποψη ότι η *ἀρετή* δε συγκρούεται πάντοτε με το *πλεονεκτεῖν*:

Ἐπειτα κάκεῖν ἄτοπον, εἰ λέληθεν αὐτούς, ὅτι τὰ περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβοῦμεν καὶ τὴν δικαιοσύνην ἀσκοῦμεν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐπιτηδεύομεν, οὐχ ἵνα τῶν ἄλλων ἔλαττον ἔχωμεν, ἀλλ' ὅπως ἂν ὡς μετὰ πλείστων ἀγαθῶν τὸν βίον διάγωμεν. Ὡστ' οὐ κατηγορητέον τῶν πραγμάτων τούτων ἐστίν, μεθ' ὧν ἂν τις μετ' ἀρετῆς πλεονεκτήσκειεν, ἀλλὰ τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὰς πράξεις ἐξαμαρτανόντων ἢ τοῖς λόγοις ἐξαπατώντων καὶ μὴ δικάως χρωμένων αὐτοῖς (2).

Μετάφραση:

«Επιπλέον είναι και αυτό άτοπο, ότι δηλαδή τους έχει διαφύγει, ότι είμαστε ευσεβείς προς τους θεούς και ενεργούμε δίκαια και καλλιεργούμε τις άλλες αρετές, όχι για να έχουμε λιγότερα από τους άλλους, αλλά για να περνούμε τη ζωή μας με όσο το δυνατόν περισσότερα αγαθά. Δεν πρέπει λοιπόν να κατηγορούνται αυτά τα πράγματα, με τα οποία θα αποκτούσε κάποιος πλεονεκτήματα με την *ἀρετή*, αλλά πρέπει να κατηγορούνται οι άνθρωποι οι οποίοι σφάλλουν στις πράξεις τους ή εξαπατούν με τους λόγους τους και δεν τους χρησιμοποιούν με δίκαιο τρόπο».

Η δικαιοσύνη, η ευσέβεια και οι άλλες αρετές, υποστηρίζει ο Ισοκράτης, δεν καλλιεργούνται για να έχουμε λιγότερα από τους άλλους, αντίθετα καλλιεργούνται με σκοπό την απόκτηση των περισσότερων δυνατών αγαθών. Δεν πρέπει συνεπώς να κατηγορούνται εκείνοι που επιθυμούν μετ' *ἀρετῆς πλεονεκτεῖν*, διότι η *ἀρετή* προσφέρει πάντοτε πλεονεκτήματα³⁶. Αν οι επικριτές των λόγων και της φιλοσοφίας ενοχλούνται από την *πλεονεξία*, πρέπει να κατηγορούν και εκείνους που είναι δίκαιοι και ευσεβείς και κατέχουν όλα τα μέρη της *ἀρετῆς*. Αυτό φυσικά θα ήταν άτοπο. Προκύπτει λοιπόν ότι δεν πρέπει να κατηγορείται η ίδια η *ἀρετή* και τα μέρη της επειδή οδηγούν στο *πλεονεκτεῖν*, αλλά οι άνθρωποι που δεν κάνουν δίκαιη χρήση τους. Το ερώτημα που προκύπτει τελικά και το δίλημμα που τίθεται δεν αφορά την επιλογή μεταξύ *ἀρετῆς* ή *πλεονεξίας* αλλά μεταξύ

³⁵ Αντίληψη που στον Αριστοτέλη δηλώνεται με τη φράση *ἡ ὑπεροχή δοκεῖ μὴνύειν ἀρετὴν* (*Ρητ.* 1368a25). Ἴσως πρόκειται για υπαινιγμό στην πλατωνική *Ἀπολογία* 30b.

³⁶ Η ιδέα ότι η *ἀρετή* είναι το μεγαλύτερο αγαθό παραδίδεται στις γνώμες των Επτά Σοφών, βλ. Πλουτ. *Ἡθ.* 153d τις απαντήσεις του Θαλή στα ερωτήματα του Ἄμαση. Στην ερώτηση ποιό είναι το ωφέλιμο πράγμα στον κόσμο, ο Θαλής απαντά ότι είναι η *ἀρετή* γιατί κάνει ωφέλιμα και όλα τα άλλα με την καλή τους χρήση.

δικαιοσύνης και ἀδικίας³⁷. Με αυτό τον τρόπο επιβεβαιώνεται ότι οι συνεργατικές αξίες οδηγούν στη θετική πλεονεξία και το μετ' ἀρετῆς πλεονεκτήσειεν λαμβάνει ηθικές προεκτάσεις καθώς στην αρετή εντάσσονται οι αξίες που έχουν προαναφερθεί, ευσέβεια, δικαιοσύνη και οι άλλες αρετές³⁸. Και στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* ο Ισοκράτης αναφέρει ως κίνητρα της ρητορικής παιδείας το εὖ λέγειν, την πειθῶ και την πλεονεξία (275-80) και στη συνέχεια, συζητά το ζήτημα της πλεονεξίας, και επαναλαμβάνει ότι οι σύγχρονοί του βρίσκονται σε σύγχυση, και θεωρούν ότι πλεονεκτούν οι άδικοι και όχι οι οσιώτατοι και δικαιοτάτοι (281-85)³⁹. Στην πραγματικότητα όμως εκείνοι οι οποίοι αδικούν και βλάπτουν είναι επονείδιστοι και άθλιοι και πρέπει να θεωρείται ότι πλεονεκτούν εκείνοι οι οποίοι είναι ευσεβείς προς τους θεούς, επιμελείς στην λατρεία τους και άριστοι στις σχέσεις τους με τους ανθρώπους. Παρόμοια και στον *Περὶ Εἰρήνης* (34) ο Ισοκράτης παρατηρεί:

Θαυμάζω δ' εἴ τις οἶται τοὺς τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν δικαιοσύνην ἀσκοῦντας καρτερεῖν καὶ μένειν ἐν τούτοις, ἐλπίζοντας ἔλαττον ἕξειν τῶν πονηρῶν, ἀλλ' οὐχ ἡγουμένους καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις πλέον οἴσασθαι τῶν ἄλλων. Ἐγὼ μὲν γὰρ πέπεισμαι τούτους μόνους ὧν δεῖ πλεονεκτεῖν, τοὺς δ' ἄλλους ὧν οὐ βέλτιόν ἐστιν (33). Ὅρῳ γὰρ τοὺς μὲν τὴν ἀδικίαν προτιμῶντας καὶ τὸ λαβεῖν τι τῶν ἀλλοτρίων μέγιστον ἀγαθὸν νομίζοντας ὅμοια πάσχοντας τοῖς δελεαζομένοις τῶν ζῶων, καὶ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀπολαύοντας ὧν ἂν λάβωσιν, ὀλίγῳ δ' ὕστερον ἐν τοῖς μεγίστοις κακοῖς ὄντας, τοὺς δὲ μετ' εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης ζῶντας ἐν τε τοῖς παροῦσιν χρόνοις ἀσφαλῶς διάγοντας καὶ περὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχοντας (34).

Το χωρίο είναι πολύ σημαντικό για την έννοια της δικαιοσύνης καθώς ο Ισοκράτης διατυπώνει την απορία του για εκείνους που θεωρούν ότι, όσοι συμπεριφέρονται με ευσέβεια και δικαιοσύνη, δείχνουν σταθερότητα και επιμένουν σε αυτές τις αξίες, με την ελπίδα πως θα αποκτήσουν λιγότερα από τους πονηρούς (ἔλαττον ἕξειν τῶν πονηρῶν) και όχι με την προσδοκία πως θα ωφεληθούν και από τους θεούς και από τους ανθρώπους περισσότερο από τους άλλους. Αντίθετα, οι δίκαιοι και οι ευσεβείς πλεονεκτούν σε όσα πρέπει (ὧν δεῖ πλεονεκτεῖν) και περνούν την ζωή τους με ασφάλεια τρέφοντας ευχάριστες ελπίδες για το μέλλον. Ειδικά η αναλογία με τα δελεαζόμενα ζώα, τα οποία απολαμβάνουν αρχικά όσα αρπάζουν, αλλά μετά βρίσκονται στις χειρότερες συμφορές, δίνει στη δικαιοσύνη και στις

³⁷ Eucken (1983) 250-1.

³⁸ Βλ. και Frey (1946) 34.

³⁹ Για μια διεξοδική ανάλυση του αποσπάσματος βλ. Αλεξίου (1995) 56-67 και (2008) 137-39.

συνεργατικές αξίες μια ερμηνεία παρόμοια με αυτή που προσφέρεται από τον Αριστοτέλη στα *Ἠθικά Εὐδήμεια* (1224a-b), ως κάτι δηλαδή το οποίο ο εγκρατής που το σέβεται, παρόλο που πράττει ενάντια στις επιθυμίες του, το κάνει έχοντας καλύτερες ελπίδες για το μέλλον, ενώ ο ακρατής, ενώ νιώθει άμεση ευχαρίστηση, νιώθει πόνο στη συνέχεια. Η *δικαιοσύνη* σε αυτά τα χωρία συνδέεται με την ασφάλεια και τις βέβαιες κτήσεις (πβ. και *Ἄρεοπ.* 35) και η *εὐσέβεια* με τις μελλοντικές ελπίδες της θεϊκής ανταπόδοσης⁴⁰.

Υπό την παραπάνω ερμηνεία, στις δύο πρώτες παραγράφους του προοιμίου επιβεβαιώνεται η αμφισημία στη χρήση της *ἀρετῆς* και τα προβλήματα που δημιουργεί η ηθικοποίησή της την ώρα ακριβώς που αυτή συντελείται. Η κατηγορία που υποτίθεται ότι αντικρούει ο Ισοκράτης και την ίδια στιγμή απορρίπτει έχει μέσα της διπλή τη χρήση της *ἀρετῆς*. Η χρήση που αφορά την αντίθεση με την *πλεονεξία* υπονοεί την πλατωνική χρήση της *ἀρετῆς*, την οποία όμως την ίδια στιγμή ο Ισοκράτης απορρίπτει, γιατί η *ἀρετή* που εκείνος διδάσκει πράγματι οδηγεί στο *πλέον ἔχειν*, που ήταν πάντοτε ο σκοπός της *ἀρετῆς*. Η ηθική διεύρυνση του όρου εδώ προκύπτει επειδή ο Ισοκράτης εντάσσει συνεργατικές αρετές στις φράσεις *τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐπιτηδεύομεν και μετ' ἀρετῆς πλεονεκτεῖν*. Ωστόσο, παρόλο που θεωρητικά συνδέεται η *ἀρετή* με τις συνεργατικές αξίες, η επιχειρηματολογία παραμένει ωφελμιστική.

Ειδικότερα, η σύνδεση της *εὐσέβειας* και της *δικαιοσύνης* με την ανταπόδοση αποτελεί επιβίωση της αρχαϊκής πίστης ότι με την *εὐσέβεια* και τη *δικαιοσύνη*, την τήρηση δηλαδή της δίκης των θεών και των ανθρώπων, αποφεύγεται ο θεϊκός φθόνος και η ανθρώπινη εκδίκηση και επομένως ο κίνδυνος μείωσης της *ἀρετῆς*⁴¹. Στον *Ἄρεοπαγινικό* (29-30) ο Ισοκράτης περιγράφει τη ζωή των προγόνων ως δίκαιη και νομοταγή με κριτήριο τη συμπεριφορά τους προς τους θεούς και προς τους ανθρώπους. Η *εὐσέβεια* περιλαμβάνει το να φοβάται κανείς τους θεούς και να είναι επιμελής στα θρησκευτικά του καθήκοντα, χωρίς να θεωρείται κριτήριο η πολυτέλεια αλλά η εκτέλεσή τους σύμφωνα με την προγονική παράδοση. Οι θεοί με τη σειρά τους ανταποδίδουν με μια συνεχή και σταθερή παροχή αγαθών και συγκομιδή

⁴⁰ Βλ. επίσης *Πανηγ.* 28 *περὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίοις τὰς ἐλπίδας ἔχοντας* για δώρο της Δήμητρας, τα Ελευσίνια Μυστήρια και επίσης *Ισοκ. απ.* 20: *Ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινός, τίνοι οἱ φιλόπονοι τῶν ραθύμων διαφέρουσιν, εἶπεν Ὡς οἱ εὐσεβεῖς τῶν ἀσεβῶν, ἐλπίσιν ἀγαθαῖς*. Ο Διογένης Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσ.* 69) αποδίδει τη φράση στον Σόλωνα: *Ἐρωτηθεὶς τίνοι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδευτῶν, ἔφη «ἐλπίσιν ἀγαθαῖς»*.

⁴¹ Ειδικά η *δικαιοσύνη* και η *εὐσέβεια* συνδέονται στενά, η *εὐσέβεια* αναφέρεται στο θεϊκό δίκαιο και η *δικαιοσύνη* στο ανθρώπινο και απαντούν συχνά μαζί στον Ισοκράτη: *Εὐαγ.* 26, 38, *Παναθ.* 124, 183, 187, 204, *Πλατ.* 2, *Αντιδ.* 76, 284, 321, *Νικ.* 13, βλ. Alexiou (2010) 107 και επίσης Adkins (1960) 132 κ.ε. και Dover (1974) 246-261.

καρπών⁴². Στον *Πρὸς Νικοκλέα* (20) μετά την αναφορά στα *πρῶτα στοιχεῖα καὶ μέγιστα χρηστῆς πολιτείας* και τη δικαιοσύνη προς τους ανθρώπους, ο Ισοκράτης προχωρεί στις παραινέσεις για την τήρηση του θεϊκού δικαίου και παροτρύνει τον Νικοκλή να ακολουθεί το παράδειγμα των προγόνων, αλλά να θεωρεί ότι η καλύτερη και μεγαλύτερη φροντίδα είναι να είναι όσο το δυνατόν πιο καλός και πιο δίκαιος. Γιατί τέτοιοι άνθρωποι έχουν μεγαλύτερη ελπίδα να αποκτήσουν κάτι αγαθό από τους θεούς παρά εκείνοι που θυσιάζουν πλουσιοπάροχα.

Οι ιδέες αυτές σχετικά με τη *δικαιοσύνη* προς τους ανθρώπους και την *εὐσέβεια* προς τους θεούς διατηρούν τις παραδοσιακές αντιλήψεις περί ανταπόδοσης, αλλά εκφράζουν και κάτι νέο⁴³. Η έννοια ειδικά της *εὐσεβείας* φαίνεται να προσλαμβάνει μια εσωτερικότητα που δεν είχε στην αρχαϊκή εποχή και υπαινίσσεται φαινομενικά μια απομάκρυνση από τις παραδοσιακές ποιητικές αντιλήψεις για τη σχέση του ανθρώπου με το θείο ως σχέση συναλλαγής⁴⁴. Η θρησκευτική στάση του Ισοκράτη, ακόμη και αν απαλλάσσεται από το κριτήριο του πλούτου και των εξωτερικών αγαθών, δεν παύει ωστόσο να διατηρεί την ανταποδοτική σχέση μεταξύ ανθρώπου και θεού. Η θρησκευτική συμπεριφορά αποκτά κοινωνικό και όχι ηθικό χαρακτήρα με την έννοια ότι ο άνθρωπος κρίνεται όχι από τον πλούτο, που του επιτρέπει να θυσιάσει πολύ ή λίγο, αλλά από τις πράξεις του ως μέλους του συνόλου και συγκεκριμένα, από την υπακοή του στις αρχές της δικαιοσύνης. Και εδώ το ζήτημα είναι πολύ σημαντικό, διότι δεν υποδηλώνεται ότι η δικαιοσύνη πρέπει να προτιμάται για εσωτερικούς ηθικούς λόγους, αλλά ότι η δικαιοσύνη πρέπει να προτιμάται, γιατί ο

⁴² Πβ. τις απόψεις που αναπτύσσει ο Κέφαλος για τη *δικαιοσύνη* και την *εὐσέβεια* στην *Πολιτεία* (331a-d).

⁴³ Ο Bons (2006) 259-266 συζητώντας το ζήτημα της *εὐσεβείας* στον Ισοκράτη διερωτάται, αν οι απόψεις του αφορούν μια εσωτερική θρησκευτική αντίληψη και πόσο επηρεάζουν την εσωτερική πίστη. Συμπεραίνει ότι, αν και είναι δελεαστικό να ερμηνεύσουμε τα αποσπάσματα στα οποία ο Ισοκράτης αναφέρεται στην *εὐσέβεια* ως ένδειξη της βαθιάς θρησκευτικότητας του Ισοκράτη, πρέπει να έχουμε λιγότερη αυτοπεποίθηση απ' ότι ο Aime-Maria Gaspard, Duke of Clermont-Tonnerre ο οποίος μετέφρασε τα έργα του Ισοκράτη και αναγνώρισε τον ρήτορα ως θρησκευόμενο και πολύ κοντά στο χριστιανικό πνεύμα.

⁴⁴ Παρόμοια ιδέα εκφράζει ο Ευριπίδης (απ. 946N²= Kan.) όταν λέγει: *Εὐ ἴσθ' ὅτ' ἄν τις εὐσεβῶν θύει θεοῖς, κἄν μικρὰ θύη, τυχάνει σωτηρίας*. Και ο Πλάτωνας στον *Εὐθύφωνα* ασκεί κριτική στην ιδέα ότι η οσιότητα είναι *ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς*, γιατί έτσι καθίσταται *ἐμπορικὴ τέχνη* (πβ. Πλατ. *Νόμοι* 716-717, 888c, 905d). Στην *Πολιτεία* στον πρώτο βιβλίο ο Πλάτων παραθέτει τον Πίνδαρο (απ. 214M.) για την γλυκεῖα ελπίδα που παραστέκει όποιον δεν έχει στη συνειδήσή του το βάρος καμίας αδικίας. Η *ἐλπίς* που ανατρέπει τις σκέψεις των θνητών είναι συχνό θέμα στην αρχαϊκή και επική ποίηση, αλλά και την τραγωδία, πβ. Ησίοδος *Ἔργα* 96 κ.ε., 498-501, Σημωνίδης 1W, Θέογνης 637-40, 1135-50, Σόλων W.33 κ.ε., Σιμωνίδης 521 PMG, Αισχύλος *Προμ. Δεσμ.* 248-50, βλ. Περυσινάκης (2012) 701.

δίκαιος έχει περισσότερες ελπίδες θεϊκής ανταπόδοσης από εκείνον που θυσιάζει πολλά. Οι πολλές θυσίες είναι απλώς σημάδι πλούτου, και ο πλούτος, όπως έχουμε δει δεν είναι σταθερό χαρακτηριστικό του *άγαθοῦ*. Αν παρέχει ο άνθρωπος τον εαυτό του *βέλτιστον* και *δικαιότατον* (*Πρὸς Νικ.* 20), αν δηλαδή έχει *ἀρετὴ* και *δικαιοσύνη*, τότε μπορεί να ελπίζει σε ανταπόδοση από τους θεούς. Η φράση αυτή συνδέει την *ἀρετὴ* με τη *δικαιοσύνη* και ανακαλεί ένα τα πιο σημαντικά χωρία για τη σύνδεση δικαιοσύνης και *ἀρετῆς* στον Όμηρο, όταν ο Οδυσσεύς λέγει (*Ὀδ.* 19.109, 114) ότι *οἱ λαοὶ ἀρετῶσι* υπό την εξουσία ενός βασιλιά που είναι *ἀμύμων* και *θεουδής*⁴⁵.

Ένα χωρίο μόνο από τον *Πρὸς Δημόνικον* φαίνεται να διαφοροποιείται και να είναι περισσότερο προωθημένο ηθικά ως προς τις απαιτήσεις της *ἀρετῆς*. Ο Ισοκράτης προτρέπει τον νεαρό να προτιμά τη δίκαιη φτώχεια από τον άδικο πλούτο⁴⁶, διότι:

τοσουτῶ γὰρ κρείττων δικαιοσύνη χρημάτων, ὅσῳ τὰ μὲν ζῶντας μόνον ὠφελεῖ, τὸ δὲ καὶ τελευτήσασι δόξαν παρασκευάζει, κάκεινων μὲν τοῖς φαύλοις μέτεστιν, τούτου δὲ τοῖς μοχθηροῖς ἀδύνατον μεταλαβεῖν (38). Μηδένα ζήλου τῶν ἐξ ἀδικίας κερδαινόντων, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποδέχου τοὺς μετὰ δικαιοσύνης ζημιωθέντας· οἱ γὰρ δίκαιοι τῶν ἀδίκων εἰ μηδὲν ἄλλο πλεονεκτοῦσιν, ἀλλ' οὖν ἐλπίσιν γε σπουδαίαις ὑπερέχουσιν (39).

Το χωρίο είναι πολύ σημαντικό γιατί σε αυτό διατυπώνεται η άποψη ότι η δικαιοσύνη είναι ωφελιμότερη και καλύτερη της αδικίας, ακόμη και εάν η επιλογή της οδηγεί σε ζημία και αποτυχία (πβ. *Παναθ.* 185). Αυτή η ιδέα έρχεται σε ευθεία ρήξη με τις παραδοσιακές αξίες σύμφωνα με τις οποίες η αποτυχία στις επιδιώξεις της *ἀρετῆς* έφερε στο άτομο ή στο σύνολο *αἰσχύνη* και *ἐλεγχείη* καταλήγοντας σε άρνηση της σημασίας των προθέσεων⁴⁷. Ο Ισοκράτης όμως δεν μπορεί απλώς να προτρέψει στην αποτυχία, γιατί γνωρίζει ότι σύμφωνα με τις ελληνικές αξίες, οποιαδήποτε συμπεριφορά για να προτιμηθεί πρέπει να είναι ωφέλιμη για κάποιον, και η αποτυχία και η ζημία σε καμία περίπτωση δεν επιφέρουν όφελος σε εκείνον που θα τις υποστεί. Έτσι για να συνδέσει τη *δικαιοσύνη* με την *ἀρετὴ*, προσθέτει ότι η *δικαιοσύνη* προσφέρει καλό όνομα και *δόξα*, αντιστρέφει δηλαδή τα κριτήρια σύμφωνα με τα

⁴⁵ Σύμφωνα με τον Adkins (1960) 66, η σπουδαιότητα του χωρίου αυτού έγκειται στο γεγονός ότι η δικαιοσύνη συνδέεται κατηγορηματικά με την πιο σημαντική αξία, ως μέσο για ένα στόχο· διότι το *ἀρετῶσι* σημαίνει έχουν *ἀρετὴ*. Εφόσον αυτός ο σκοπός είναι επιθυμητός, πρέπει να είναι επιθυμητή και η δικαιοσύνη και έτσι η δικαιοσύνη κερδίζει μια σταθερά θέση στο σχήμα αξιών.

⁴⁶ Το παράθεμα αναλύεται και στις σσ. 225, 278, 285.

⁴⁷ Βλ. Adkins (1960) 154-5. Τα κριτήρια αυτά επιβιώνουν σε όλη την κλασική περίοδο και κανείς μέχρι τον Σωκράτη (*Εύθυφ.* 3c) δεν αγνόησε ποτέ την γνώμη του κόσμου.

οποία κάποιος αποκτά *δόξα*, και αμέσως μετά προσθέτει με μια διπλή άρνηση, ότι, ενώ τα χρήματα μπορούν να ανήκουν και στους *φάυλους*, η *δικαιοσύνη* δεν ανήκει στους *μοχθηρούς*. Δε λέγεται ρητά, αλλά υπονοείται ότι η *δικαιοσύνη* είναι μόνο κτήμα των *ἀγαθῶν* (πβ. *Νικ. 43 τὴν δὲ δικαιοσύνην καὶ τὴν σωφροσύνην ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κάγαθῶν ὄντα*). Και στη συνέχεια προστίθεται επιπλέον ένα κίνητρο, οι δίκαιοι, και αν ακόμη δεν υπερέχουν σε τίποτε από τους άδικους, υπερέχουν *ἐλπίσιν γε σπουδαίαις*⁴⁸. Ἐτσι το *ὑπερέχειν*, το χαρακτηριστικότερο ιδανικό της *ἀρετῆς*, μεταλλάσσεται και τα κριτήριά του από κριτήρια απτών αποτελεσμάτων στο παρόν, μετουσιώνονται σε κριτήρια ελπίδας μελλοντικής ανταμοιβῆς.

Και στον *Περὶ Εἰρήνης* ο Ισοκράτης παραινεί τους Αθηναίους να δημιουργήσουν μια νέα εξωτερική πολιτική η οποία θα βασίζεται στη *δικαιοσύνη*, επειδή μόνο αυτή εγγυάται πρακτική και ασφαλή επιτυχία. Ο Ισοκράτης τονίζει ότι με τα *ἀγαθὰ* που έχουμε στην ψυχή αποκτούμε και τις άλλες ωφέλειες, έτσι όσοι δε φροντίζουν για την καλλιέργεια της σκέψης, παραμελούν και το *φρονεῖν ἄμεινον* και το *πράττειν βέλτιον* (32)⁴⁹. Και συνεπώς:

χρὴ δὲ τοὺς εὖ φρονοῦντας, ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀεὶ συνοίσειν οὐ καθορῶμεν, τὸ πολλάκις ὠφελοῦν, τοῦτο φαίνεσθαι προαιρουμένους. Πάντων δ' ἄλογώτατον πεπόνθασιν, ὅσοι κάλλιον μὲν ἐπιτήδευμα νομίζουσιν εἶναι καὶ θεοφιλέστερον τὴν δικαιοσύνην τῆς ἀδικίας, χειρὸν δ' οἶονται βιώσεσθαι τοὺς ταύτη χρωμένους τῶν τὴν πονηρίαν προηρημένων (35).

Σε αυτά τα συμφοραζόμενα η δικαιοσύνη ταυτίζεται με το ωφέλιμο, το καλό για κάποιον με τις αξιώσεις της παραδοσιακής *ἀρετῆς*. Δεν υπήρχε πιθανότητα για τον Ισοκράτη να αντιπαραθέσει το ηθικό καθήκον με την ευδαιμονία. Το κίνητρο πάντα για να επιδιώξει κανείς τις συνεργατικές αξίες ήταν αυτές να του εγγυώνται την ευδαιμονία⁵⁰.

Συμπερασματικά, λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, στο *Νικοκλής 2* διακρίνουμε τη

⁴⁸ Σημαντικό είναι επίσης ότι ο Ισοκράτης δε θεωρεί χρέος του θεού την ανταπόδοση, αλλά κάτι για το οποίο ο άνθρωπος πρέπει να ελπίζει. Και η Rummel (1976) 126-31 παρατηρεί ότι ο Ισοκράτης δεν εμφανίζεται βέβαιος για την ανταμοιβή και καταλήγει στην άποψη ότι ο Ισοκράτης θεωρεί βεβαιότερη την ανταπόδοση που θα έρθει από την κοινωνία και την αποδοχή του κόσμου. Ειδικά στον *Βούσιριν* (23) ο Ισοκράτης λέει ότι όλη η ιδέα περί ανταμοιβῆς από τους θεούς είναι ένα έξυπνο κίνητρο που δίνεται στους ανθρώπους απηχώντας ίσως ιδέες που έχουν εκφραστεί στον *Σίσυφο* του Κριτία, βλ. και την ανάλυση του τμήματος §§48-62 σσ. 283-89.

⁴⁹ Η *ψυχή* στο ισοκρατικό έργο, σύμφωνα με τον Mikkola (1954) 38, 132 δηλώνει το πνεύμα και το ένστικτο και τα αγαθά της ψυχῆς είναι αυτά για τα οποία ο άνθρωπος πρέπει να υπερηφανεύεται περισσότερο από όσο για οποιοδήποτε άλλο αγαθό (*Αντιδ.* 290).

⁵⁰ Βλ. Adkins (1960) 253 και Bringmann (1965) 112-3 ο οποίος σημειώνει ότι ο Ισοκράτης αρνείται την αντιπαραθεση μεταξύ της δικαιοσύνης και του συμφέροντος.

διπλή, θετική και αρνητική χρήση της *πλεονεξίας*, την ένταξη συνεργατικών αρετών στο *πλεονεκτεῖν* αλλά και τη διατήρηση της ανταποδοτικής έννοιας του δικαίου. Η ισοκρατική σύνδεση της *ἀρετῆς* με τη *δικαιοσύνη* είναι συμβατική και σύμφωνη με την παραδοσιακή σκέψη καθώς βασίζεται στα πλεονεκτήματα που απολαμβάνει κάποιος που θεωρείται *δίκαιος*. Υπό αυτή την έννοια, η *δικαιοσύνη* δεν επαινείται ως εσωτερικό ηθικό *ἀγαθό*, αλλά ως αναγκαίο μέσο για να επιτευχθούν *ἀγαθὰ* ή για να αποφευχθούν *κακά*. Ο Ισοκράτης δεν προχωρά, όπως κάνει ο Πλάτων, στη διερεύνηση αν η *δικαιοσύνη* μπορεί να χαρακτηριστεί *ἀγαθό*, χωρίς να υπόκειται στους κανόνες που θέτει ένας πολιτισμός, ο οποίος δεν αναγνωρίζει προθέσεις, αλλά μόνο αποτελέσματα. Αντίθετα φαίνεται να ακολουθεί τις κοινές αντιλήψεις περί δικαίου, όπως αυτές έχουν περιγραφεί στο πρώτο και στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας*. Η δίκαιη και η άδικη συμπεριφορά επαινούνται ή ψέγονται με κριτήριο την ωφέλεια που παρέχουν, ιδωμένη υπό την οπτική του αποτελέσματος. Το υπόβαθρο της στάσης του Ισοκράτη είναι αυτό των παραδοσιακών ηθικών αξιών και έχει κριτήριο την επιδίωξη του πρακτικά ωφέλιμου και των εξωτερικών *ἀγαθών*⁵¹. Η *δικαιοσύνη* συνδέεται με την *ἀρετή* ως προϋπόθεση και αποτίμηση της επιτυχίας, και όχι ως ωφέλεια στην ψυχή και δε θέτει αυστηρές ηθικές προϋποθέσεις και ηθικά κριτήρια στη *δικαιοσύνη*, ούτε την απομακρύνει από κάποια μορφή ωφελιμισμού⁵².

Επίσης, ιδιαίτερα σημαντικός για την ισοκρατική σκέψη είναι ο παραλληλισμός των *λόγων* και της *φιλοσοφίας* με την *δικαιοσύνη*, την *ευσέβεια* και τις άλλες αρετές, διότι οδηγεί στην ταύτιση της *ἀρετῆς* με τη *φρόνησιν*. Ο Ισοκράτης αντιμετωπίζει τους *λόγους* και την *φιλοσοφία*, όπως και τις αρετές ή τα μέρη της αρετής, ως μέσα που οδηγούν στην απόκτηση της παραδοσιακής *ἀρετῆς*. Αυτό γίνεται ευκρινές στις επόμενες παραγράφους:

Θαυμάζω δὲ τῶν ταύτην τὴν γνώμην ἐχόντων, ὅπως οὐ καὶ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν ῥώμην καὶ τὴν ἀνδρείαν κακῶς λέγουσιν. Εἴπερ γὰρ διὰ τοὺς ἐξαμαρτάνοντας καὶ τοὺς ψευδομένους πρὸς τοὺς λόγους χαλεπῶς ἔχουσι, προσήκει καὶ τοῖς ἄλλοις

⁵¹ Ἀλλωστε ρητή σύνδεση *δικαιοσύνης* και *ψυχῆς* εκτός από το *Νικοκλῆς* 7, το οποίο συζητείται στη συνέχεια, βρίσκεται μόνο στον *Ἀρεοπαγικό* (41) σε ένα χωρίο όπου ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι οι ορθώς πολιτευόμενοι δε χρειάζονται πολλούς νόμους αλλά να έχουν το δίκαιο στις ψυχές τους.

⁵² Η έννοια του ωφελιμισμού ως βάση για την αρχή της δικαιοσύνης και της δημοκρατίας αντικρούεται από τον Rawls στο έργο του *A Theory of Justice* (1971, ελλην. μετάφρ. 2001) με τον ορισμό της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Για την έννοια του ωφελιμισμού βλ. επίσης Sidwick (1883) και Scarre (1996). Σκοπός μας δεν είναι να αναπτύξουμε την έννοια της *δικαιοσύνης* στον Ισοκράτη συγκριτικά προς μια σύγχρονη θεωρία της δικαιοσύνης, παρά μόνο να εξετάσουμε ποιες αρχαϊκές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης διατηρούνται στη σκέψη του Ισοκράτη και, εάν επιχειρεί, και έπειτα κατορθώνει, να την κάνει προϋπόθεση της *ἀρετῆς*.

ἀγαθοῖς αὐτοὺς ἐπιτιμᾶν· φανήσονται γάρ τινες καὶ τῶν ταῦτα κεκτημένων ἐξαμαρτάνοντες καὶ πολλοὺς διὰ τούτων κακῶς ποιοῦντες (3). Ἀλλὰ γὰρ οὐ δίκαιον, οὔτ' εἴ τινες τοὺς ἀπαντῶντας τύπτουσιν, τῆς ῥώμης κατηγορεῖν, οὔτε διὰ τοὺς ἀποκτείνοντας, οὐς οὐ δεῖ τὴν ἀνδρείαν λοιδορεῖν, οὔθ' ὅλως τὴν τῶν ἀνθρώπων πονηρίαν ἐπὶ τὰ πράγματα μεταφέρειν, ἀλλ' αὐτοὺς ἐκείνους ψέγειν, ὅσοι τοῖς ἀγαθοῖς κακῶς χρῶνται καὶ τοῖς ὠφελεῖν δυναμένοις τούτοις βλάπτειν τοὺς συμπολιτευομένους ἐπιχειροῦσιν (4).

Μετάφραση:

«Απορώ επίσης διότι αυτοί, οι οποίοι έχουν αυτή τη γνώμη, δε ψέγουν τον πλούτο, τη σωματική δύναμη και την ανδρεία. Γιατί, εάν πράγματι οργίζονται εναντίον των λόγων, εξ αιτίας εκείνων που σφάλλουν και ψεύδονται, ταιριάζει να κατακρίνουν και τα άλλα αγαθά. Γιατί θα αποδειχθούν κάποιιοι, από αυτούς που τα έχουν αυτά, να σφάλλουν και με αυτά τα αγαθά να προσπαθούν να βλάψουν πολλούς. Ἀλλὰ βέβαια ούτε είναι δίκαιο να κατηγορείται η δύναμη, αν κάποιιοι χτυπούν αυτούς που συναντούν, ούτε είναι δίκαιο να λοιδορείται η ανδρεία εξ αιτίας αυτών που φονεύουν, ούτε γενικά να μεταφέρεται στα πράγματα η κακία (πονηρίαν) των ανθρώπων, αλλά να κατηγορούμε αυτούς τους ίδιους, που χρησιμοποιούν τα αγαθά με κακό τρόπο και που με τα μέσα με τα οποία μπορούν να ωφελήσουν, με αυτά επιχειρούν να βλάψουν τους συμπολίτες τους».

Στο χωρίο ο Ισοκράτης παραθέτει τα παραδοσιακά αγαθά ανδρεία, πλούτος και ρώμη και μέσα σε αυτά εντάσσει και τον *λόγον* και επισημαίνει ότι, όπως όλα τα χαρακτηριστικά της *ἀρετῆς*, έτσι και ο *λόγος* και η ισοκρατική *φιλοσοφία*, πρέπει να κρίνονται από τη χρήση και από τον χρήστη⁵³. Το ίδιο επιχείρημα υπέρ των λόγων αναπτύσσεται διεξοδικά στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (251-3) όπου λέγεται ότι ο *λόγος* είναι αγαθό, και ως τέτοιο πρέπει να κρίνεται η χρήση και ο χρήστης του, και όχι το ίδιο. Και ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* (1355b) σε ένα χωρίο όπου υπερασπίζεται τη δύναμη του λόγου, παρατηρεῖ ότι, αν είναι ντροπή να μην μπορεί κανείς να υπερασπιστεί τον εαυτό του με τη βοήθεια του σώματός του, θα ήταν άτοπο να μην είναι ντροπή το να μην μπορεί να κάνει το ίδιο αυτό πράγμα με τη βοήθεια του λόγου. Και για όλα τα αγαθά, και κατά κύριο λόγο για τα πιο χρήσιμα, όπως είναι η σωματική δύναμη, η υγεία, ο πλούτος, η αρχηγία του στρατού, η σωστή χρήση τους μπορεί να ωφελήσει και η λανθασμένη μπορεί να προκαλέσει τη μεγαλύτερη βλάβη⁵⁴. Τα αγαθά στα

⁵³ Ο Eucken (1983) 251 έχει επισημάνει τις ομοιότητες του χωρίου με τον πλατωνικό *Γοργία* (456c-f).

⁵⁴ Η ιδέα ότι τα εξωτερικά αγαθά κρίνονται ως καλά ή κακά ανάλογα με τη χρήση τους βρίσκεται και στα *Η.Ν.* 1094b17.

οποία αναφέρθηκε ο Ισοκράτης είναι χαρακτηριστικά της παραδοσιακής *ἀρετῆς*, αλλά ο λόγος τώρα συνδέεται με τα χαρακτηριστικά της νέας *ἀρετῆς* την οποία προκρίνει ο Ισοκράτης και η οποία ταυτίζεται με τη *φρόνησιν*. Η ιδέα αυτή αναπτύσσεται στις επόμενες παραγράφους.

Νῦν δ' ἀμελήσαντες τοῦτον τὸν τρόπον περὶ ἐκάστου διορίζεσθαι πρὸς ἅπαντας τοὺς λόγους δυσκόλως διάκεινται καὶ τοσοῦτον διημαρτήκασιν, ὥστ' οὐκ αἰσθάνονται τοιοῦτῳ πράγματι δυσμενῶς ἔχοντες, ὃ πάντων τῶν ἐνότων ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει πλείστον ἀγαθῶν αἰτιὸν ἐστίν. Τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις οἷς ἔχομεν οὐδὲν τῶν ἄλλων ζῶων διαφέρομεν, ἀλλὰ πολλῶν καὶ τῷ τάχει καὶ τῇ ῥώμῃ καὶ ταῖς ἄλλαις εὐπορίαις καταδεέστεροι τυγχάνομεν ὄντες· (5) ἐγγενομένου δ' ἡμῖν τοῦ πείθειν ἀλλήλους καὶ δηλοῦν πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, περὶ ὧν ἂν βουλευθῶμεν, οὐ μόνον τοῦ θηριωδῶς ζῆν ἀπηλλάγημεν, ἀλλὰ καὶ συνελθόντες πόλεις ᾠκίσσαμεν καὶ νόμους ἐθέμεθα καὶ τέχνας εὔρομεν, καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα λόγος ἡμῖν ἐστίν ὁ συγκατασκευάσας (6).

Μετάφραση:

«Τώρα όμως, επειδή με αυτόν τον τρόπο αμέλησαν να διακρίνουν το κάθε πράγμα ξεχωριστά, διατίθενται αρνητικά προς όλους τους λόγους και τόσο πολύ έχουν σφάλει, ώστε δεν κατανοούν ότι διάκειται δυσμενώς σε τέτοιο πράγμα, το οποίο είναι αίτιο για τα περισσότερα αγαθά από όλα όσα υπάρχουν στη φύση των ανθρώπων. Διότι, όσον αφορά τις άλλες ικανότητες, τις οποίες έχουμε, δε διαφέρουμε καθόλου από τα ζώα, αλλά είμαστε κατώτεροι από πολλά και ως προς την ταχύτητα και τη δύναμη και τα άλλα πλεονεκτήματα. Όταν όμως μας δόθηκε η ικανότητα να πείθουμε ο ένας τον άλλον και να διευκρινίζουμε μεταξύ μας εκείνα τα οποία επιθυμούμε, όχι μόνο απαλλαχθήκαμε από το να ζούμε όπως τα θηρία, αλλά και αφού συγκεντρωθήκαμε στο ίδιο μέρος, ιδρύσαμε πόλεις και θέσαμε νόμους και επινοήσαμε τέχνες και σχεδόν για όλα όσα με την τέχνη κατασκευάσαμε, ο λόγος είναι εκείνος που μας βοήθησε στην κατασκευή».

Οι παράγραφοι 5-9 αποτελούν το τμήμα του λόγου για το οποίο είναι περισσότερο γνωστός ο λόγος *Νικοκλής*, τον περίφημο «Ύμνο στον λόγο» κατά τη διατύπωση του Jaeger⁵⁵. Ο ίδιος ο Ισοκράτης παραθέτει αυτό το τμήμα του λόγου στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (253-57) στην υπεράσπιση της ρητορικής (243-69) με παρόμοια επιχειρηματολογία για την ορθή χρήση του λόγου. Η εξύμνηση του *λόγου* εντάσσεται μέσα σε μια τυπική διήγηση της

⁵⁵ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 168.

ιστορίας της προόδου του ανθρώπινου πολιτισμού⁵⁶ και ο λόγος ανάγεται στη βασική αιτία που προκάλεσε την βελτίωση της ανθρώπινης ύπαρξης και την εξέλιξή της από την ζώωδη κατάσταση στην οργανωμένη κοινωνική ζωή. Η διήγηση του Ισοκράτη χρησιμοποιεί το προγενέστερο μυθολογικό υλικό⁵⁷ και εντάσσεται και στην σοφιστική παράδοση⁵⁸ υιοθετώντας τις εξελεγκτικές θεωρίες του 5^{ου} αιώνα για τη διαμόρφωση της κοινωνίας και την αποκρυστάλλωση των εκφάνσεων του κοινωνικού βίου⁵⁹. Ο προσωποποιημένος λόγος εμφανίζεται ως δημιουργός του πολιτισμού προσλαμβάνοντας τη διπλή σημασία της γλώσσας, ομιλίας και της λογικής⁶⁰. Υπενθυμίζεται ότι ο άνθρωπος υπολείπεται των ζώων σε δυνάμεις και ότι το γνώρισμά του που τού προσφέρει την υπεροχή είναι ο λόγος⁶¹. Ο λόγος και η δύναμη του *πείθειν ἀλλήλους* αποτέλεσαν την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στους ανθρώπους και στα ζώα και επέτρεψαν την εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού. Η μετάβαση από το *θηριωδῶς ζῆν* στην οργανωμένη κοινωνική ζωή και ο μύθος της εξέλιξης του ανθρώπινου πολιτισμού μοιάζει από πολλές απόψεις με τις παραδοσιακές εκδοχές του μύθου. Η ισοκρατική περιγραφή φανερώνει μια εγγύτητα με τον μύθο που διηγείται ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο⁶² και τις μεταγενέστερες αναλύσεις του Αριστοτέλη για τον λόγο και την κοινωνική του λειτουργία. Και η αριστοτελική διαπίστωση για το *συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας* (*H.N.* 1170b11-12) εδράζεται στον λόγο ως προϋπόθεση και ειδοποιό διαφορά που αντιδιαστέλλει την ανθρώπινη φύση από την φύση των ζώων και επιτρέπει τη διατύπωση εννοιών που δηλώνουν την ηθική και λογική σκέψη, το συμφέρον και το βλαβερόν, το δίκαιο και το άδικο (πβ. και *Πολιτ.* 1253a). Ο Ισοκράτης δίνει ιδιαίτερη έμφαση στον λόγο ως μέσο και δημιουργό της πολιτικής κοινότητας και ταυτόχρονα ως οδηγό κάθε ιδιωτικής και δημόσιας πράξης⁶³. Η έννοια του δικαίου και του αδίκου είναι

⁵⁶Πβ. Ησιόδ. *Έργα* 109 κ.ε., Αισχ. *Προμ. Δεσ.* 88-127, 436-516, Πλάτ. *Πρωτ.* 322d κ.ε., Αριστ. *Πολ.* 1253a7-18.

⁵⁷ Frey (1946) 35.

⁵⁸ Πβ. Γοργ. *Έλ.* 8-12. Για μία σύγκριση της εξύμνησης του λόγου από τον Γοργία και από τον Ισοκράτη βλ. Frey (1946) 37- 8, Poulakos (2004) 69-71 και Constantinidou (2008) 104 - 07.

⁵⁹ Βλ. Guthrie II (1965, 1969²) 473 και Frey (1946) 35-6.

⁶⁰Forster (1912) 134.

⁶¹ Σε ίδια συμφραζόμενα στον Ησίοδο (*Έργα* 274-80) η ειδοποιός διαφορά είναι η *δίκη* του Διός ως μία έννοια κοσμικής τάξης πολύ κοντά στην θέση που κατέχει ο λόγος στον Ηράκλειτο (Απ. 1D-K) και ο *νοῦς* στον Αναξαγόρα βλ. Frey (1946) 36.

⁶² Ανάλογες θέσεις για τη δύναμη του λόγου, αλλά και της φιλοσοφίας βρίσκονται και στον *Πανηγυρικό* (47-49).

⁶³Haskins (2004) 88.

αποτέλεσμα του λόγου ως μέσου αποσαφήνισης των ηθικών σταθερών μιας συγκεκριμένης κοινωνίας.

Ο Ισοκράτης, όπως σημειώνει ο Jaeger σε μια ιδεαλιστική αποτίμηση της εξύμνησης της δυνάμεως του λόγου, εκθειάζει τη *φιλοσοφία* του και συνθέτει έναν ύμνο στον *λόγον* «στο αυστηρό ύφος της ποιήσεως, αλλά σε καλλιεργημένο πεζό λόγο». Η ρητορική τέχνη εξυψώνεται από την υψηλή λάμψη του ρόλου της ως δημιουργού του πνευματικού πολιτισμού και της ανθρώπινης κοινωνίας. Η ρητορική αποσπάται από την σύνδεση με την πρακτική της δημαγωγίας και ο στόχος της γίνεται η επίτευξη της κατάστασης τελειότητας του ανθρώπινου βίου⁶⁴. Ο Frey εξετάζει τις ομοιότητες του τμήματος αυτού με το αντίστοιχο τμήμα από το *Ἑλένης Ἐγκώμιον* (8-14) του Γοργία και τον Πλατωνικό *Γοργία* και συμπεραίνει ότι οι σκέψεις του Ισοκράτη είναι κοινές με αυτές των προσωκρατικών και των σοφιστών και ότι, παρόλο που αναμφισβήτητα εξετάζονται παρόμοια θέματα με αυτά που εξετάζει ο Πλάτωνας, δεν μπορούμε να επιχειρηματολογήσουμε με βεβαιότητα υπέρ της άποψης ότι ο Ισοκράτης έχει ως πηγή τον Πλατωνικό *Γοργία* ή ότι απαντά στις πλατωνικές απόψεις⁶⁵. Ο Eucken, αντίθετα, παρατηρεί ότι ο Ισοκράτης προεκτείνει τις απόψεις του Γοργία για τη δύναμη του λόγου και ερμηνεύει την παρουσίαση της ιστορίας της εξέλιξης του ανθρώπινου πολιτισμού και τη σύνδεση του λόγου με τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου υπό την προοπτική μίας απάντησης του Ισοκράτη στον πλατωνικό *Γοργία*⁶⁶. Ο Roulakos αναγνωρίζει στο τμήμα αυτό την πιο διακριτή προσπάθεια του Ισοκράτη να προσφέρει μια θεωρία ρητορικής και διακρίνει δύο βασικές αρχές σχετικά με τον ρητορικό λόγο. Ο λόγος αποτελεί τεχνικό όργανο και ως τέτοιο έχει τη δυνατότητα να δημιουργήσει ισχυρούς δεσμούς ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας. Ερμηνεύει το τμήμα αυτό του προοιμίου ως «προσπάθεια του Ισοκράτη να δώσει στη ρητορική κύρος κάνοντας τον λόγο τον πρωταγωνιστή των παραδοσιακών διηγήσεων για την απαρχή του πολιτισμού και να συνδέσει την ρητορική με την δημιουργία και διατήρηση των κοινωνικών δεσμών της πόλεως χαρακτηρίζοντας τον λόγο ως ηγεμόνα» για να επιβεβαιώσει τη σύνδεση μεταξύ του λόγου και της πολιτικής ζωής η οποία απειλούνταν από τις επιθέσεις εναντίον της ρητορικής. Επιπλέον, ο Roulakos συγκρίνει την ισοκρατική εκδοχή με τον πλατωνικό μύθο του Πρωταγόρα και δίνοντας έμφαση στη χρήση της μετοχής *συνελθόντες* από τον Ισοκράτη, επισημαίνει ότι ο Ισοκράτης προσπαθεί να καταστήσει το λόγο ως αίτιο της κοινωνικής ζωής

⁶⁴Βλ. (ελλην. μετάφρ. 1968) III 167-70, για τον ύμνο στον λόγο βλ. επίσης και Roulakos J. (2004) 69-83, Konstan (2004) 118-9.

⁶⁵ (1946) 37-41.

⁶⁶ (1983) 252-54.

και όχι μόνο ως πρακτική ικανότητα⁶⁷. Η Haskins ακολουθεί την ερμηνεία του Roulakos και προσθέτει ότι εκτός από μία διήγηση που δείχνει την πρόοδο του ανθρώπινου πολιτισμού, ο Ισοκράτης προσφέρει και μία συγχρονική εξήγηση της δυνάμεως του λόγου, όχι μόνο ως δημιουργό ρητορικής πειθούς, αλλά και μιας ευρύτερης έννοιας διαβούλευσης⁶⁸.

Στη συνέχεια του «ύμνου» διαφαίνεται η ταύτιση της υπεράσπισης του λόγου με την υπεράσπιση του ισοκρατικού λόγου και η εξύμνηση της ισοκρατικής φρονήσεως ως εχέγγυου των συνεργατικών αρετών:

Οὗτος γὰρ περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν αἰσχυρῶν καὶ τῶν καλῶν ἐνομοθέτησεν· ὧν μὴ διαταχθέντων οὐκ ἂν οἴοι τ' ἦμεν οἰκεῖν μετ' ἀλλήλων. Τούτῳ καὶ τοὺς κακοὺς ἐξελέγχομεν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς ἐγκωμιάζομεν. Διὰ τούτου τοὺς τ' ἀνοήτους παιδεύομεν καὶ τοὺς φρονίμους δοκιμάζομεν· τὸ γὰρ λέγειν ὡς δεῖ τοῦ φρονεῖν εὖ μέγιστον σημεῖον ποιούμεθα καὶ λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἰδωλὸν ἐστίν (7).

Μετάφραση:

«Διότι αυτός έθεσε νόμους περί των δικαίων και των αδικών και των αισχυρών και των καλών. Αν αυτοί δεν είχαν ορισθεί, δε θα μπορούσαμε να ζούμε ο ένας με τον άλλον. Με αυτόν ασκούμε έλεγχο στους κακοὺς και εγκωμιάζουμε τους ἀγαθοὺς. Με αυτόν εκπαιδεύουμε τους ἀνοήτους και υποβάλλουμε σε δοκιμή τους φρονίμους. Διότι θεωρούμε ότι το να μιλά κανείς όπως πρέπει είναι η πιο μεγάλη απόδειξη της φρονήσεως και ο λόγος ο αληθινός και ο σύμφωνος με τους νόμους και ο δίκαιος είναι εικόνα ἀγαθῆς και πιστῆς ψυχῆς».

Η αἰδώς και η δίκη, απαραίτητες προϋποθέσεις για την ύπαρξη της κοινωνίας, όπως παρουσιάζονται στο μύθο του Πρωταγόρα, εδώ εμφανίζονται ως αποτέλεσμα ενός λόγου που αποτελεί την έκφραση της φρονήσεως και που απεικονίζει την αγαθή ψυχή. Η φρόνησις έτσι συνδέεται με την αρετή μέσω της δημιουργίας δύο αντιθετικών ζευγών, κακοὺς - ἀγαθοὺς και ἀνοήτους - φρονίμους, και ο φρόνιμος αντιστοιχεί στον ἀγαθό. Η φράση λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἰδωλὸν ἐστίν ανακαλεί μια ιδέα που ο Διογένης ο Λαέρτιος αποδίδει στον Σόλωνα (*Βίοι Φιλοσ.*58): ἔλεγε δὲ τὸν μὲν λόγον εἰδωλον εἶναι τῶν ἔργων, αλλά και την πλατωνική ορολογία⁶⁹, και χρησιμοποιείται να δηλώσει ότι ο λόγος, ως

⁶⁷ (1997) 10-11.

⁶⁸ (2004) 87-90.

⁶⁹ Για τον Πλάτωνα το *σῶμα* είναι το *εἰδωλον* της ψυχης (*Νομ.* 959b) και στην *Πολιτεία* κάνει λόγο για *εἰδωλο τι τῆς δικαιοσύνης* (443c9). Ο όρος δεν ανήκει στο ισοκρατικό λεξιλόγιο, δε χρησιμοποιείται αλλού στο ισοκρατικό έργο και είναι πιθανό ότι πρόκειται για πλατωνική επιρροή.

συνύφανση σκέψης και ομιλίας, είναι τώρα το αγαθό που εκφράζει την αλήθεια, το νόμο και τη δικαιοσύνη ως ενδείξεις της *φρονήσεως* και ως εικόνα ψυχής που είναι αγαθή. Ο λόγος αποτελεί την εκδήλωση του εσώτερου βίου, της ψυχής και όλα τα άλλα κριτήρια, του νόμου, της *ἀρετῆς* και της *κακίας* τώρα υποτάσσονται στη δύναμη του λόγου που εκφράζει ο *φρόνιμος*⁷⁰. Απομακρύνεται έτσι ο λόγος από τις σοφιστικές του εκφάνσεις και την απόκρυψη ή αλλοίωση της αλήθειας (Γοργ. *Ἐλ.* 11, *ψευδῆ λόγον*, Ησιοδ. *Θεογ.* 27) και συνδέεται με τη φρόνηση του *ἀγαθοῦ* και *φρονίμου* ανδρός. Η ψυχή δεν επηρεάζεται αρνητικά από τον λόγο, όπως στον Γοργία (*Ἐλ.* 11)⁷¹, αλλά αντίθετα ο λόγος καθρεφτίζει μία αγαθή ψυχή. Η ρητορική που έχει ως προϋπόθεση την κατοχή της *φρονήσεως*⁷² ταυτίζεται έτσι με την αρετή και οποιαδήποτε κρίση και αξιολόγηση διαμορφώνεται από τον λόγο του *φρονίμου* μέσα στο πεδίο της πόλεως⁷³:

Μετὰ τούτου καὶ περὶ τῶν ἀμφισβητησίμων ἀγωνιζόμεθα καὶ περὶ τῶν ἀγνοουμένων σκοπούμεθα· ταῖς γὰρ πίστεσιν αἷς τοὺς ἄλλους λέγοντες πείθομεν, ταῖς αὐταῖς ταύταις βουλευόμενοι χρώμεθα καὶ ῥητορικοὺς μὲν καλοῦμεν τοὺς ἐν τῷ πλήθει δυναμένους λέγειν, εὐβούλους δὲ νομίζομεν οἵτινες ἂν αὐτοὶ πρὸς αὐτοὺς ἄριστα περὶ τῶν πραγμάτων διαλεχθῶσιν (8).

Μετάφραση:

«Με αυτόν αγωνιζόμαστε για όσα ζητήματα είναι αμφισβητούμενα και σκεπτόμαστε για όσα αγνοούνται. Γιατί τα επιχειρήματα τα οποία χρησιμοποιούμε για να πείσουμε τον άλλο, τα ίδια χρησιμοποιούμε όταν σκεπτόμαστε, και αποκαλούμε *ῥητορικοὺς* εκείνους που μπορούν

⁷⁰ Παρόμοια επιχειρηματολογία για την δύναμη του λόγου εμφανίζεται και στην *Ῥητορική πρὸς Ἀλέξανδρον* βλ. Spengel I (1863) 172, Frey (1946) 41 και Timmerman / Schiappa (2010) 123-4 για τη σχέση της με τη σοφιστική και ισοκρατική παράδοση. Επίσης και ο Ξενοφών στα *Ἀπομνημονεύματα* (3.3.11) παρατηρεῖ ότι οτιδήποτε γνωρίζει ο άνθρωπος το γνωρίζει μέσω του *λόγου*.

⁷¹ Για την περιγραφή της δυνάμεως που ασκεί ο λόγος στην ψυχή στον Γοργία και τα πάθη της ψυχής (*ἰδιὸν τι πάθημα διὰ λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή*) (*Ἐλ.* 9) βλ. Segal (1962) 105-6.

⁷² Σε αντίθεση με την αριστοτελική άποψη ότι η ρητορική είναι παραφύδα της διαλεκτικής και ηθικής επιστήμης που ονομάζουμε πολιτική την οποία συχνά υποδύεται (*Ῥητ.* 1356a), και ότι ρητορική δεν ταυτίζεται με τη φρόνηση, ωστόσο αποτελεί αγαθό γιατί έχει τη δύναμη να δημιουργεί πολλά αγαθά (*Ῥητ.* 1362b14-5).

⁷³ Το *ἐξελέγχομεν terminus technicus* για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα χρησιμοποιείται για να περιγράψει την εξάρτηση από το κοινωνικό γίνεσθαι και την *δήμου φάτιν*. Σύμφωνα με τις αρχαϊκές αξίες η *ἐλεγχείη* ασκείται πάντοτε στους *κακούς* και ο έπαινος στους *ἀγαθούς*. Επίσης το *δίκαιος* εμφανίζεται ως ζεύγος με το *ἀληθής* (*Ἀντιδ.* 132, 195, *Νικ.* 7, πβ. *Ἀντιδ.* 255, *Παναθ.* 188) και με το *νόμιμος* (*Νικ.* 7 πβ. *Ἀντιδ.* 179, 255) και, όπως σημειώνει ο Dover (1974) 185-86, γενικά χρησιμοποιούνται σχεδόν ως συνώνυμα (πβ. Ξεν. *Ἀπομ.* 4.4.17) όμως στον *Αἰγινιτικό* (16) ο Ισοκράτης διακρίνει το *κατὰ τοὺς νόμους* από το *δικαίως*, βλ. Rummel (1976) 41-46.

να μιλούν να μιλούν ενώπιον πλήθους, *εὐβούλους* όμως εκείνους, οι οποίοι μπορούν οι ίδιοι να εξετάσουν άριστα τα ζητήματα».

Η χρήση του ρήματος *ἀγωνιζόμεθα*, το οποίο εκτός από το ότι φέρει δικανικούς συνειρμούς, θυμίζει ταυτόχρονα την σημασία της μάχης, της δημοσίας άμιλλας, του ποιητικού αγώνα, σε συνδυασμό με τη χρήση του *σκοπούμεθα* μπορεί να αναγνωστεί, όχι μόνο ως προσπάθεια να δειχθεί η δημόσια και η προσωπική λειτουργία του λόγου⁷⁴, αλλά και ως προσπάθεια του Ισοκράτη να καταστήσει τον λόγο ως το κύριο όργανο κάθε πράξης, ακόμη και εκείνης που θα χρειαζόταν για να πραγματοποιηθεί ανδρεία ή παραδοσιακή *ἀρετή*. Τώρα ο λόγος καθοδηγεί τόσο τη σκέψη όσο και τα έργα. Παρακολουθούμε δηλαδή τη μετάβαση από το ζεύγος *ἔργω - λόγῳ* στην προτεραιότητα του *λόγῳ*. Και στη συνέχεια η μετάβαση γίνεται πιο ουσιαστική, καθώς ο Ισοκράτης δεν προκρίνει οποιοδήποτε είδους λόγο αλλά διακρίνει δύο τύπους ομιλητών, εκείνους οι οποίοι απλώς χρησιμοποιούν τη δύναμη του λόγου, επειδή έχουν τη δυνατότητα να μιλούν στο πλήθος, και εκείνους, οι οποίοι έχουν την ικανότητα της *εὐβουλίας* και μπορούν να εξετάζουν τα διάφορα ζητήματα⁷⁵. Οι πρώτοι απλώς μιλούν και επηρεάζουν επιφανειακά, ενώ οι δεύτεροι παράγουν πολιτικό λόγο και πολιτικές αποφάσεις. Η ρητορική τέχνη είναι δυνατόν να ανήκει στην κατοχή πολλών, αλλά η *εὐβουλία*, το χαρακτηριστικό του *ἀγαθοῦ* ανήκει σε λίγους. Και τώρα ο λόγος είναι που καθοδηγεί και τα έργα (όχι ο πλούτος ή η ανδρεία). Εδώ, μπορεί να διαγνωστεί μια αυτοκριτική, η οποία λαμβάνει υπόψη τις επιφυλάξεις του Πλάτωνα για τη ρητορική, και προσπαθεί να τις υπερνικήσει, με τη διάκριση της τυποποιημένης ρητορικής που αποσκοπεί στον πειθαναγκασμό του πλήθους και τη δημαγωγία από την ψυχική ενέργεια της προσωπικής σκέψης και συνετής απόφασης. Η ισοκρατική *φιλοσοφία* δεν είναι μονόπλευρα γλωσσική και σχηματική, αλλά η μορφή πηγάζει άμεσα από το αντικείμενο και έτσι επιτυγχάνεται ο στόχος που είναι πάντοτε η ανθρώπινη ευδαιμονία⁷⁶ και οδηγεί προς την *περί τὰς πράξεις εὐβουλίαν*.

Εἰ δὲ δεῖ συλλήβδην περὶ τῆς δυνάμεως ταύτης εἰπεῖν, οὐδὲν τῶν φρονίμως πρᾶττομένων εὐρήσομεν ἀλόγως γιγνόμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἀπάντων ἡγεμόνα λόγον ὄντα καὶ μάλιστα χρωμένους αὐτῷ τοὺς

⁷⁴ Η Haskins (2004) 89 σημειώνει ότι η χρήση των δύο ρημάτων γίνεται για να προωθηθεί η ιδέα ότι, τόσο οι δημόσιες ομιλίες, όσο και η προσωπική διαβούλευση, βασίζονται στην αναγνώριση της γλωσσικής και πολιτιστικής κοινότητας.

⁷⁵ Παρόμοια ιδέα εκφράζει και ο Πλάτων *Σοφ.* 263e3-5: *Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;*.

⁷⁶ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 169-70.

πλεϊστον νοῦν ἔχοντας. Ὡστε τοὺς τολμῶντας βλασφημεῖν περὶ τῶν παιδευόντων καὶ φιλοσοφούντων ὁμοίως ἄξιον μισεῖν ὥσπερ τοὺς εἰς τὰ τῶν θεῶν ἐξαμαρτάνοντας (9).

Μετάφραση:

«Και αν πρέπει συνολικά να μιλήσουμε για αυτή τη δύναμη, δε θα βρούμε τίποτε από όσα γίνονται με φρόνηση να γίνεται χωρίς τον λόγο», αλλά θα βρούμε ότι ο λόγος είναι ηγεμών και των έργων και των σκέψεων, και ότι κυρίως τον χρησιμοποιούν αυτοί που έχουν τη μεγαλύτερη φρόνηση. Συνεπώς, αυτοί που τολμούν να δυσφημούν τη διδασκαλία και τη φιλοσοφία, αξίζει να μισούνται, όπως ακριβώς μισούνται εκείνοι που ασεβούν κατά του θείου».

Το τμήμα του προοιμίου στο οποίο εξυμνείται η δύναμη του λόγου ολοκληρώνεται με τη διατύπωση δύο πολύ σημαντικών ιδεών, την άρρηκτη σύνδεση του λόγου με τη φρόνηση και τις συνδηλώσεις της, και την ανάδειξη της ηγεμονικής φύσεως του λόγου. Ο Ισοκράτης χαρακτηρίζει τον λόγο *ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἀπάντων ἡγεμόνα* σε μία πραγματεία που απευθύνεται σε έναν μονάρχη και με την οποία επιχειρεί να περιορίσει τις ανταγωνιστικές επιδιώξεις του και να συνδέσει την *ἀρετὴ* με τις συνεργατικές αξίες. Αντιτίθεται έτσι στην δυναστική διάσταση του λόγου που του είχε προσδώσει ο Γοργίας⁷⁷ και στις σοφιστικές αντιλήψεις που συνοψίζονται στις διατυπώσεις του Πρωταγόρα (*Πρωτ.* 318-319) ότι ο λόγος μπορεί να κάνει τον άνδρα *δυνατώτατον* και του Θρασύμαχου ότι η δικαιοσύνη είναι *οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (338c), αντιλήψεις στις οποίες επιβίωναν οι απαιτήσεις της *ἀρετῆς*⁷⁸. Ο Ισοκράτης, αντίθετα, ενδιαφέρεται να καταστήσει τον λόγο ηγεμόνα μίας πολιτικής συμπεριφοράς που βασίζεται στην αρετή της φρονήσεως και ωφελεί όχι μόνο το άτομο αλλά και ολόκληρη την πόλη (*Νικ.* 10). Το ὄργανό της φρονήσεως, ο λόγος, είναι εκείνος που προσφέρει όλα τα αγαθά, ρητορική που απευθύνεται στις αξίες ενός πολιτισμού αποτελέσματος, και ανήκει κυρίως στους *πλεϊστον νοῦν ἔχοντας*. Ο λόγος ως ὄργανο

⁷⁷ *λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν* Γοργ. *Ἐλ.* 8, πβ. Ευριπ. *Ἐκαβ.* 816 *πειθῶ δὲ τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην*. Για τη σχέση Γοργία και Ευριπίδη βλ. Constantinidou (2008) 32-33.

⁷⁸ Ο Roulakos J. (2004) 69-71 επιχειρώντας να δείξει ότι μια από τις σημαντικές διαφορές μεταξύ του Ισοκράτη και των σοφιστών βρίσκεται στον τρόπο που αντιλαμβάνονται τη δύναμη του λόγου, συγκρίνει τον ύμνο στον λόγο του Ισοκράτη από το προοίμιο του λόγου *Νικοκλῆς* και το απόσπασμα 8-14 από το *Ἑλένης Ἐγκώμιον* του Γοργία. Και οι δύο προσωποποιούν τον λόγο, αλλά για τον Γοργία ο λόγος είναι *δυνάστης* ενώ για τον Ισοκράτη είναι *ἡγεμών*. Αυτό σημαίνει ότι ο Γοργίας δίνει έμφαση στην εξουσία που ασκεί ο λόγος στους ανθρώπους, ενώ ο Ισοκράτης στην δυνατότητα να τους οδηγεί στην επίτευξη άξιων στόχων, και ενώ η δυναστική του δύναμη στον Γοργία χρησιμοποιείται ατομικά, στον Ισοκράτη η δύναμη του λόγου ωφελεί το σύνολο. Στην μία περίπτωση η ισχύς του μπορεί να διαλύσει, ενώ στη δεύτερη να ενώσει.

αμοιβαίας κατανόησης, η οποία στηρίζεται σε κοινές αξίες, καθίσταται ο κύριος φορέας του κοινωνικού βίου⁷⁹ και, στο τέλος πλέον του ύμνου, εξισώνεται με τον θεό ο οποίος ως αίτιος κάθε αγαθού⁸⁰.

Συνολικά, το περιεχόμενο του προοιμίου και ειδικά η εξύμνηση της δυνάμεως του λόγου μπορεί να ερμηνευθεί υπό την προοπτική της συμπληρωματικής σύνθεσης των λόγων *Πρὸς Νικοκλέα* και *Νικοκλής*⁸¹, των οποίων το θέμα είναι η *ἀρετή* και τα μέρη αυτής. Στον πρώτο λόγο αναπτύσσεται η αρετή του ηγεμόνος, η *φρόνησις*, η οποία οδηγεί στο *εὖ λέγειν*, το οποίο με τη σειρά του οδηγεί στο *εὖ πράττειν* και στην ευδαιμονία. Ο ηγεμών, ο οποίος έχει εντυπώσει στην ισοκρατική παιδεία, έχει αποκτήσει το *εὖ φρονεῖν* και το *εὖ λέγειν* και μπορεί να μιλήσει αποτελεσματικά στους πολίτες. Η εξύμνηση της δυνάμεως του λόγου υπενθυμίζει ότι ο Νικοκλής ως μαθητής του Ισοκράτη και μέτοχος της *φιλοσοφίας*, θα μπορούσε να διατυπώνει πολιτικό λόγο ως κάτοχος της *φρονησεως*. Οι δύο λόγοι στην πραγματικότητα, μπορούν να ιδωθούν ως κείμενα στα οποία ιεραρχούνται οι θεμελιώδεις πολιτικές αρετές και επαναπροσδιορίζεται η προτεραιότητα των παραδοσιακών στοιχείων της *ἀρετῆς*. Πρώτη στην κλίμακα τοποθετείται η *φρόνησις*, η κατοχή της οποίας εξασφαλίζει τόσο την ύπαρξη της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης στη συμπεριφορά του Νικοκλή, όσο και την εκφώνηση αποτελεσματικού λόγου για την άσκηση αυτών των αρετών από τους πολίτες.

Η ερμηνεία αυτή επιβεβαιώνεται καθώς η εξύμνηση της δυνάμεως του λόγου καταλήγει στη διάκριση δύο κατηγοριών λόγων, εκείνων που είναι κατάλληλοι να εκφωνηθούν από ένα βασιλιά για να παραινέσουν τους πολίτες, και εκείνων που διδάσκουν τους ηγεμόνες πώς να συμπεριφέρονται στο πλήθος. Ο λόγος *Πρὸς Νικοκλέα* αποτέλεσε τη δωρεά του διδασκάλου προς τον μαθητή του για να τον κατευθύνει προς το άριστα λέγειν και πράττειν. Συνέπεια και αποτέλεσμα αυτής της κατηγορίας των λόγων, οι οποίοι *διδάσκουσι τούς τε δυναστεύοντας ὡς δεῖ τῷ πλήθει χρῆσθαι καὶ τούς ιδιώτας ὡς χρῆ πρὸς τοὺς ἄρχοντας διακεῖσθαι* είναι η *φρόνησις*, της οποίας ὄργανο είναι ο λόγος, ο οποίος τώρα εκφωνείται προς τους πολίτες, ως δείγμα της δεύτερης κατηγορίας λόγων, εκείνων που εκφωνούνται με

⁷⁹ Jaeger III (ελλην. μετάφρ. 1968) 170.

⁸⁰ Το ρήμα *βλασφημεῖν* χρησιμοποιείται γενικά ως συνώνυμο του *λοιδορεῖν* στον Ισοκράτη, στον Πλάτωνα έχει και θρησκευτική χροιά (*Πολ.* 381e) και με αυτή την έννοια χρησιμοποιείται στην *Ἐλένη* (64) και εδώ, βλ. Livingstone (2001) 108. Παρόμοια και στον *Περὶ Αντιδόσεως* (249) ο Ισοκράτης αναφέρεται στην Πειθώ, την οποία, ενώ οι άνθρωποι τιμούν ως θεά, ενοχλούνται όταν κάποιος επιθυμούν να αποκτήσουν τις δυνάμεις της.

⁸¹ Και ο Usher (1973) 52 θεωρεί ότι οι δύο λόγοι αποτελούσαν αναμφισβήτητα ζεύγος.

σκοπό να ωφελήσουν το πλήθος (*Νικ.* 10)⁸². Η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* οι οποίες αναπτύσσονται στον λόγο *Νικοκλή*, ως παράλληλα της *αίδου* και της *δίκης*, του αντίστοιχου μύθου του Πρωταγόρα, δεν αποτελούν πλέον το δώρο του Δία προς την ανθρωπότητα, αλλά συνέπεια του λόγου και της *φρονήσεως*, ανακαλώντας την ποιητική εικόνα του δίκαιου βασιλιά που *ἀγορεύει ἀσφαλῆως*⁸³.

Το προοίμιο ολοκληρώνεται με την υπενθύμιση ότι οι δύο λόγοι συνδέονται, καθώς ο Νικοκλής θυμίζει ότι ο λόγος που αφορά την αρετή του ηγεμόνος είναι ο λόγος του Ισοκράτη προς τον ίδιο (*τὸν μὲν οὖν ἕτερον, ὡς χρὴ τυραννεῖν, Ἰσοκράτους ἠκούσατε, τὸν δ' ἐχόμενον* (*Νικ.* 11) και ο δεύτερος είναι αυτός που εκφωνείται τώρα⁸⁴. Το προοίμιο κλείνει με την *προκατασκευή* η οποία περιλαμβάνει τα δύο θέματα που θα απασχολήσουν στην συνέχεια τον ομιλητή⁸⁵. Το πρώτο αφορά την άποψη ότι το μοναρχικό πολίτευμα αξίζει την αγάπη των πολιτών, όχι μόνο από ανάγκη, ούτε επειδή υπήρχε πάντοτε, αλλά επειδή είναι η καλύτερη μορφή πολιτεύματος (12), και το δεύτερο αφορά την επιβεβαίωση του Νικοκλή ότι ασκεί την εξουσία *ὀσίως καὶ δικαίως* (13).

4. Σύγκριση πολιτευμάτων και έπαινος του μοναρχικού πολιτεύματος (§§14-26)

Σε αυτό το μέρος του λόγου αναπτύσσεται μια σύγκριση των πολιτειακών καθεστώτων και ο έπαινος του μοναρχικού πολιτεύματος. Η ανάλυση των πολιτευμάτων αρχίζει με την παρατήρηση ότι θεωρείται *δεινότατον* να μην υπάρχει διάκριση στα πολιτειακά καθεστώτα με κριτήριο την αξία:

Περὶ μὲν οὖν τῶν πολιτειῶν (ἐντεῦθεν γὰρ ὑποτιθέμενος ἠρξάμην) οἶμαι πᾶσι δοκεῖν δεινότατον μὲν εἶναι τὸ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς πονηροὺς, δικαιοτάτον δὲ τὸ διωρίσθαι περὶ τούτων καὶ μὴ τοὺς ἀνομοίους τῶν

⁸² Και στο τμήμα της σύγκρισης των πολιτευμάτων και του επαίνου της μοναρχίας (*Νικ.* 14-28), ο Ισοκράτης υπονοεί τον ρόλο του ως φρονίμου συμβούλου ο οποίος γνωρίζει να χειρίζεται τα σπουδαία θέματα που αφορούν την πόλη (*Νικ.* 21), υπαινισσόμενος τόσο το χωρίο (*Νικ.* 10) όσο και τη διάκριση μεταξύ απλής ρητορικής ικανότητας και *εὐβουλίας* (*Νικ.* 8), βλ.σ. 249.

⁸³ Πβ. *Ὀδ.* 8.166-77 και *Θεογ.* 79-93.

⁸⁴ Στο 11 ο Ισοκράτης φαίνεται ότι διαφοροποιεί τις άδικες πράξεις που γίνονται εκούσια από εκείνες που γίνονται ακούσια καθώς βάζει τον Νικοκλή να υποστηρίξει ότι, εάν δε διακήρυσσε τις επιθυμίες του και οι πολίτες έπρατταν ενάντια στη θέλησή του, δε θα μπορούσε να οργιστεί εύλογα εναντίον τους. Εφόσον όμως γνωρίζουν τις επιθυμίες του, αν δεν υπακούσουν, είναι δίκαιο να τους κατηγορήσει.

⁸⁵ Βλ. Blass II (1874) 252.

ὁμοίων τυγχάνειν, ἀλλὰ καὶ πράττειν καὶ τιμᾶσθαι κατὰ τὴν ἀξίαν ἐκάστους (14). Αἱ μὲν τοίνυν ὀλιγαρχίαι καὶ δημοκρατίαι τὰς ἰσότητος τοῖς μετέχουσι τῶν πολιτειῶν ζητοῦσι, καὶ τοῦτ' εὐδοκιμεῖ παρ' αὐταῖς, ἢν μηδὲν ἕτερος ἑτέρου δύνηται πλέον ἔχειν· ὁ τοῖς πονηροῖς συμφέρον ἐστίν. Αἱ δὲ μοναρχίαι πλεῖστον μὲν νέμουσι τῷ βελτίστῳ, δευτέρῳ δὲ τῷ μετ' ἐκεῖνον, τρίτῳ δὲ καὶ τετάρτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. Καὶ ταῦτ' εἰ μὴ πανταχοῦ καθέστηκεν, ἀλλὰ τό γε βούλημα τῆς πολιτείας τοιοῦτόν ἐστιν (15).

Μετάφραση:

«Σχετικά λοιπόν με τα πολιτεύματα (τα οποία, θέτοντας ως αρχή, ξεκίνησα τον λόγο μου) θεωρώ ότι ὅλοι νομίζουν ότι είναι το πιο φοβερό να κρίνονται οι *χρηστοὶ* ὅμοιοι με τους *πονηροὺς*, και ότι το πιο δίκαιο είναι να διακρίνονται και να μην ἔχουν ὅμοια μεταχείριση οι ἀνόμοιοι, ἀλλά και να ζουν και να τιμώνται ἀνάλογα με την ἀξία τους. Οι ὀλιγαρχίες και οι δημοκρατίες ἐπιδιώκουν την ἰσότητα ἀνάμεσα σε ἐκείνους που συμμετέχουν στο πολίτευμα και αὐτὸ κατορθώνεται σε αὐτές, εἴαν κανένας δεν μπορεῖ να πλεονεκτεῖ ἐναντι των ἄλλων· αὐτὸ ὅμως εὐνοεῖ τους *κακοὺς* πολίτες. Αντίθετα, τα μοναρχικά πολιτεύματα ἀπονέμουν την πρώτη θέση στον *καλύτερο*, τη δεύτερη στον ἐπόμενο, την τρίτη και τέταρτη και τις ἄλλες σύμφωνα με τον ἴδιο λόγο. Και μάλιστα, αν αὐτὸς ο κανόνας δεν ἰσχύει παντού, τουλάχιστον ἡ βούληση του πολιτεύματος είναι αὐτή».

Στο χωρίο ἡ πολιτικὴ διάσταση τῆς *δικαιοσύνης* ὀρίζεται ὡς τὸ *διωρίσθαι καὶ πράττειν καὶ τιμᾶσθαι κατὰ τὴν ἀξίαν*. Αὐτὴ ἡ διάσταση του δικαίου ἀποτελεῖ ἐκφραση τῆς διάκρισης μεταξύ ἀριθμητικῆς και γεωμετρικῆς ἰσότητος. Δίκαιο εἶναι τὸ πολίτευμα τὸ ὁποῖο θεμελιώνεται σε ἕνα εἶδος γεωμετρικῆς ἀναλογίας τὸ ὁποῖο καθορίζει τὴν ὀρθὴ διανομὴ και τὴν ἀπόδοση των ἀγαθῶν και των τιμῶν ἀνάλογα με τὴν ἀξία⁸⁶. Πρόκειται για μιὰ ἐκφραση

⁸⁶ Στο ἴδιο πλαίσιο στη συνέχεια τίθεται τὸ ἐρώτημα αν εἶναι δυνατόν *εἶ* φρονοῦντες να μην προτιμοῦν ἕνα πολίτευμα στο ὁποῖο οι *χρηστοὶ* διακρίνονται ἀπὸ τὸ πλῆθος (16). Απηχεται δε ἡ κριτικὴ του Καλλικλῆ για τὴ δημοκρατία ὡς πολίτευμα που ἐπιβάλλει τὸ μέσο σε ὅλους τους πολίτες, βλ. και Ober (1998) 288. Στον Θουκυδίδη ὁ Αθηναγόρας χρησιμοποιεῖ ἕνα διαφορετικὸ εἶδος ἐπιχείρημα (6.39.1) ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀναπτύσσεται ἡ ἔννοια τῆς γεωμετρικῆς ἰσότητος, ἡ ὁποία βασίζεται στην ἀξία και ὄχι στον ἀριθμὸ, και τὴν ὁποία υπαινίσσεται ὁ Περικλῆς στον *Ἐπιτάφιο* (2.37.1). Τον 4ο αἰῶνα αὐτὴ ἡ θεωρία εἶναι πολὺ καλά ἐδραιωμένη. Ὁ Πλάτων ἀναφέρεται σε αὐτὴν στον *Γοργία* (508a) και συζητᾷ τὸ ἐρώτημα ἀναλυτικότερα στους *Νόμους* (757b, πβ. *Πολ.* 561b). Επίσης προτιμᾷ τὴ γεωμετρικὴ ἰσότητα τὴν ὁποία ἀντιπαρθέτει με τὴ δημοκρατία και με τὴς δυνάμεις που ἀποκτᾷ ὁ τύραννος (πβ. *Πολ.* 679) και Ἰσοκ. *Ἐλ.* 32, 34, *Πρὸς Νικ.* 4, *Ἐπιστ.* 6.11-13. Και ὁ Ἀριστοτέλης μιλά για τα δύο εἶδη ἰσότητος χωρὶς να εἶναι τόσο κατηγορηματικὸς ὅσο ὁ Πλάτων, ἀλλά συμπεραίνει ὅτι και οι δύο μορφές πρέπει να ἐφαρμόζονται (*Πολ.* 1302a8, *Ἡ.Ν.* 1131b13-18, πβ. 1282b22) βλ. Rummel (1976) 46-9. Για τα δύο εἶδη ἰσότητος βλ. Harvey (1965)101-47 ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ ὅτι

του διανεμητικού δικαίου με κριτήριο όχι την ελευθερία, όπως θα ήταν στη δημοκρατία, ή τον πλούτο, όπως θα ήταν στην ολιγαρχία, αλλά την *ἀρετή* (*χρηστοί, ὄμοιοι, βέλτιστοι*)⁸⁷.

Οι αξιολογικοί ὀροι *χρηστούς* και *πονηρούς* χρησιμοποιούνται με αμιγῶς πολιτικό νόημα. Ο ὀρος *χρηστούς* γενικά στη γραμματεία του 4ου αἰῶνα δηλώνει μια ανώτερη κοινωνική τάξη που διαφοροποιείται ἀπό το πλῆθος. Ανήκει στους κοινωνικοπολιτικούς ὀρους *γνώριμοι, καλοὶ κάγαθοί, χαρίεντες, ἄριστοι, εὐδαίμονες* που δήλωναν την αριστοκρατία. Βέβαια εἶναι δύσκολο να προσδιοριστεί με ακρίβεια ποια ἀπό τις ιδιότητες του παραδοσιακά *ἀγαθοῦ* δηλώνει ὁ ὀρος κάθε φορά. Στα *Πολιτικά* που αποτελούν, ἴσως, την καλύτερη αρχαία ἀνάλυση των σχέσεων μάζας και «ελίτ», σύμφωνα με τη διατύπωση του Ober⁸⁸, ὁ Αριστοτέλης παρατηρεῖ (*Πολιτ.* 1291b14-30) ὅτι ὁ ελεύθερος πληθυσμός της πόλης κράτους υποδιαιρεῖται στη μάζα των απλῶν πολιτῶν και την αριστοκρατία (*γνώριμοι*), την ὀποία διακρίνουν ἡ ευπορία (*πλοῦτος*), ἡ ανώτερη καταγωγή (*εὐγένεια*), ἡ *ἀρετή* και ἡ *παιδεία* (πβ. *Ισοκράτη Αἰγιν.* 36)⁸⁹. Ὁ *πονηρός*, το ἀντίθετο του *χρηστούς*, χρησιμοποιεῖται γενικά με τις συνδηλώσεις του *κακοῦ*, με την ἔννοια ὅτι ὀι ιδιότητες του *ἀγαθοῦ* τον καθιστοῦν χρήσιμο, ἐνῶ του *πονηροῦ* *ἀχρηστοῦ*⁹⁰. Και στην συνέχεια, στο 15, γίνεται σαφές ὅτι πρόκειται για συζήτηση με ὀρους πολιτικούς (πβ. και *Αθ. Πολ.* 1.4 ὀπου λέγεται ὅτι ἡ δημοκρατία *τοὺς πονηροὺς ὠφελεῖ*) και επομένως ἡ ἀπόδοση ἠθικής σημασίας στο *βέλτιστος* και στο *πονηρός* θα αποτελούσε ερμηνευτικό σφάλμα, διότι ὁ *Ισοκράτης* δεν εἶναι δυνατόν να υποστηρίζει ὅτι στις δημοκρατίες ἔχουν ὀλοι ἰσότητα και ἀυτό συμφέρει τους ἠθικά κακοῦς⁹¹.

ὁ *Ισοκράτης* γνωρίζει τη θεωρία της γεωμετρικής ἰσότητας και χρησιμοποιεῖ παρόμοιο λεξιλόγιο με ἀυτό που χρησιμοποιεῖ ὁ *Πλάτων* (*Πολ.* 558c).

⁸⁷ Πβ. *Αριστ. Ἡ.Ν.* 1131a27-8.

⁸⁸ Ober (1989) 11.

⁸⁹ ὀι ιδιότητες αυτές αναφέρονται ἀπό τον *Δημοσθένη* (19.295), τον *Λυσία*, 2.80, 33.2, 14.38-44 και αλλοῦ, και ἀπό τον *Αριστοτέλη* στα *Πολιτικά* 1289b27-1290a5, 1293b34-39, 1296 b 1-34, στα *Ἠθικά Νικομάχεια* 1131a24-29, στη *Ρητορικὴν* 1360b19-30.

⁹⁰ ὀ Dover (1974) 63 εξετάζει τη χρήση αυτῶν των ὀρων και παραθέτει παραδείγματα της αττικής ρητορείας ἀπό χωρία ὀπου ὀι ὀροι *ἀγαθός, χρηστός, σπουδαῖος* και *κακός, πονηρός, αἰσχρός* χρησιμοποιούνται ὀς συνώνυμοι. ὀ *Δημοσθένης* ἀποκαλεῖ σε πολιτικά συμφραζόμενα τον σύμβουλο *ἀγαθόν* (53.62), ἐνῶ ὀ *Δείναρχος* 1.76 *σπουδαῖον* (πβ. *Δημ.* 20.114). ὀ *Λυκούργος* (*Κατὰ Λεωκ.* 100) ἀποκαλεῖ τον *Ευριπίδη ἀγαθόν ποιητή* και στον 102 τον *Ὀμηρο σπουδαῖο ποιητή*. Ἀυτό γίνεται ἀπό τη μεταβίβαση του χαρακτηριστικῶ της *ἀρετῆς* να υπερέχει, στον *δημοεργό τεχνίτη* (πβ. *Πλατ. Πολιτεία*).

⁹¹ ὀ *Ισοκράτης* ὀπως σημειῶνει ὀ Ober (1989) 14 στον *Νικοκλή* (16) εἰπαινεῖ τη μοναρχία, ἐπειδὴ επιτρέπει στον *χρηστὸν* την ἀποφυγή συγχρωτισμοῦ (*φέρεισθαι*) με το πλῆθος, συνήθεια των δημοκρατικῶν καθεστῶτων.

Και στον *Πρὸς Νικοκλέα*, ὕστερα ἀπὸ τὴ φιλανθρωπία, ἐπετα ἡ ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης καὶ ὁ βασιλιάς παραινείται ὡς ἐξῆς:

Καλῶς δὲ δημαγωγῆσεις, ἂν μὴθ' ὑβρίζειν τὸν ὄχλον ἕως μὴθ' ὑβριζόμενον περιορᾶς, ἀλλὰ σκοπῆς, ὅπως οἱ βέλτιστοι μὲν τὰς τιμὰς ἔξουσιν, οἱ δ' ἄλλοι μὴδὲν ἀδικήσονται· ταῦτα γὰρ στοιχεῖα πρῶτα καὶ μέγιστα χρηστῆς πολιτείας ἐστίν (16).

Μετάφραση:

«Θα γίνεις καλὸς ηγετῆς, εἴν δὲν ἐπιτρέπεις νὰ ὑποπίπτει σε ὕβριν ὁ λαὸς ἀλλὰ οὔτε καὶ νὰ ὑβρίζεται, ἀλλὰ ἀν φροντίζεις νὰ παίρνουν τὶς τιμές οἱ καλύτεροι, καὶ νὰ μὴν ἀδικούνται καθόλου οἱ υπόλοιποι. Αὐτὰ εἶναι τὰ πρῶτα καὶ τὰ πιο βασικά στοιχεῖα μιᾶς χρηστῆς πολιτείας».

Προϋπόθεση γιὰ τὸ *καλῶς ἄρχειν* εἶναι ἡ τήρηση τῆς *δίκης* καὶ ἡ ἀποφυγὴ τῆς *ὑβρεως*⁹². Ἡ διατύπωση ὅτι οἱ *βέλτιστοι* θα ἔχουν τὶς τιμές καὶ οἱ ἄλλοι θα ἔχουν ὅ,τι εἶναι *δίκη* εἶναι ἰδέα παραδοσιακῆ. Οἱ *βέλτιστοι* βέβαια ἔχουν ἤδη ταυτιστεῖ με τοὺς *φρόνιμους*. Ἡ δικαιοσύνη σχετίζεται με τὴν ὀρθὴ κατανομή, οἱ *βέλτιστοι* πρέπει νὰ παίρνουν τὶς τιμές καὶ οἱ υπόλοιποι νὰ μὴν ἀδικούνται. Αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης δὲν ἔχει σχέση με συνείδηση ἠθικὰ ὀρθῆς ἢ λανθασμένης συμπεριφορᾶς καὶ προθέσεων, ἀλλὰ σχετίζεται με τὴν παραδοσιακῆ ἔννοια τῆς *δίκης* καὶ θυμίζει τὴ μεταρρυθμιστικὴ πολιτικὴ τοῦ Σόλωνα, ὁποῖος ἀπέδωσε στὴν κάθε ομάδα στὴν πόλη, σε *ἀγαθοὺς* καὶ *κακοὺς* ὅ,τι τῆς ἀνῆκε, γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς διαταραχθεῖσας *δίκης* (Σολ. *Ἀπ.* 36 W²). Αὐτὴν τὴν ἀντίληψη γιὰ τὴν νομοθετικὴ συμβολὴ τοῦ Σόλωνα ἐκφράζει ὁ Ἰσοκράτης στὸν *Ἀρεοπαγιτικὸ* (21) ὅταν λέγει ὅτι ἡ πολιτεία που ἐγκατέστησαν ὁ Σόλων καὶ ὁ Κλεισθένης ἐξασφάλιζε δύο εἶδη ἰσότητος, μία που ἀπονέμει σε ὅλους ἴδια δικαιώματα καὶ μία που ἀποδίδει τὸ *προσῆκον ἐκάστοις*⁹³. Τὸ *καλῶς δημαγωγῆσεις* που χρησιμοποιεῖται στὴν ἀρχὴ τῆς *γνώμης* στο τέλος τῆς ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὸ *χρηστῆς πολιτείας* που δηλώνει τὴ χρῆσιμη καὶ ὠφέλιμη διακυβέρνηση. Ἡ προσέγγιση δηλαδὴ τῆς τήρησης τῆς *δίκης* εἶναι με πολιτικούς ὅρους.

Ἡ παράγραφος 15 εἶναι ἐπίσης σημαντικὴ γιὰτὶ σε αὐτὴ ὁ Ἰσοκράτης εἰσάγει στὸν λόγο του τὴ συνήθη τριμερὴ διάκριση τῶν πολιτευμάτων. Ἡ ταξινόμηση τοὺς ἀπαντᾶ πρῶτα στὸν Πίνδαρο (*Π.* 2.86-88)⁹⁴, ἀλλὰ ὁ *locus classicus* βρίσκεται στὸ τρίτο βιβλίο τῆς *Ἱστορίας* τοῦ Ἡροδότου (80-82) στὸν περίφημο διάλογο γιὰ τὰ πολιτεύματα ὅπου ὁ Οτάνης ὑποστηρίζει τὴ

⁹²Τὸ ἴδιο ἀναφέρεται καὶ στὸν *Εὐαγ.* 46. Τὸ *καλῶς*, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Usher (1990) 207, χρησιμοποιεῖται γιὰτὶ ἡ λέξη *δημαγωγός* με ἐξαίρεση τὴν *Ἐλ.* 37 εἶχε ἀρνητικὸ περιεχόμενον στὸν Ἰσοκράτη.

⁹³ Περυσινάκης (2012) 412.

⁹⁴ Ὅπως ἐδειξε ἡ Romilly (1959) 83, βλ. καὶ Konstan (2004) 107.

δημοκρατία, ο Μεγάβαζος την ολιγαρχία και ο Δαρείος τη μοναρχία⁹⁵. Ως καλύτερο πολίτευμα αναδεικνύεται η μοναρχία⁹⁶. Και ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, στο όγδοο και ένατο βιβλίο, εξετάζει την παθολογία των *ήμαρτημένων* πολιτευμάτων τα οποία αποκλίνουν από το ιδανικό πολίτευμα, την ιδανική αριστοκρατική πολιτεία και διακρίνει τέσσερις κατώτερες μορφές πολιτευμάτων, το *τιμοκρατικόν* πολίτευμα φιλόδοξων πολεμιστών (547c-550c), το οποίο φθίνει σε μια *ολιγαρχία* του πλούτου (550c-555a), η οποία γίνεται μια *δημοκρατία* (555b-562a) της οποίας η αχαλίνωτη ελευθερία την υποδουλώνει και καταλήγει στο χειρότερο όλων των πολιτευμάτων, στην *τυραννίδα* (562a-576b). Ο Αριστοτέλης συστηματοποιεί αυτή τη διάκριση και δημιουργεί ένα νέο διαχωρισμό ανάμεσα στα τρία παραδοσιακά πολιτεύματα και σε άλλα τρία τα οποία αποτελούν τις παρεκβάσεις τους (*Πολ.* 1279a28 κ.ε.) και στη *Ρητ.* (1365b29-1366a6) διακρίνει τέσσερα είδη πολιτευμάτων, τη δημοκρατία, την ολιγαρχία, την αριστοκρατία και την μοναρχία (πβ. *Πολ.* 1293a35-b2, 1295a1-24)⁹⁷.

Ο έπαινος της μοναρχίας από τον Ισοκράτη αρχίζει με το επιχείρημα ότι η μοναρχία θεωρείται δίκαια η *βελτίστη πολιτεία* για τους *εὖ φρονοῦντες* επειδή σε αυτήν οι *χρηστοὶ* διακρίνονται. Στη συνέχεια, με το δεύτερο επιχείρημα, υποστηρίζεται ότι η μοναρχία είναι *πραoτέρα πολιτεία* επειδή οι πολίτες υποχρεούνται να ευχαριστούν τη *γνώμη* ενός μόνον ανδρός και όχι τη διάνοια πολλών (16)⁹⁸. Το τρίτο επιχείρημα θεμελιώνεται στην ιδέα ότι οι βασιλείς πάντοτε επιστατούν το ίδιο έργο και υπερτερούν των άλλων εξ αιτίας της εμπειρίας τους, δεν παραμελούν τίποτε, επειδή γνωρίζουν ότι όλα πρέπει να τα κάνουν οι ίδιοι (17-18). Το τέταρτο επιχείρημα θεμελιώνεται στην άποψη ότι, ενώ οι πολίτες των ολιγαρχικών και των δημοκρατικών πολιτευμάτων εξ αιτίας της *φιλοτιμίας* βλάπτουν τα κοινά, εκείνοι που ζουν υπό μοναρχικό πολίτευμα, επειδή δεν έχουν ποιόν να φθονήσουν, πράττουν όσο το δυνατόν τα άριστα (18). Η ανταγωνιστική αρετή μεταξύ των *ἀγαθῶν* ειδικά, αλλά και εκείνων που *φιλοτιμοῦνται* δημιουργούν έριδες και διχόνοιες και στο τέλος καταστρέφουν το

⁹⁵ Για τον διάλογο των πολιτευμάτων στον Ηρόδοτο βλ. Ehrenberg (1950) 515-48, Romilly (1959) 81-99, Brannan (1963) 427-38, Sealey (1973) 253-95, Evans (1981), Περυσινάκης (1998) 102, 169 κ.ε., 219 και Asheri/Lloyd/Corcella (2007, ελλην. μετάφρ. 2010) 245-252, Ζωγράφου (2010) 192-212.

⁹⁶ Ο Ηρόδοτος ήθελε να διευκρινίσει πώς επελέγη το πολίτευμα που οδήγησε το περσικό κράτος στην ακμή του, βλ. Ζωγράφου (2010) 211.

⁹⁷ Η μοναρχία συμπεριλαμβάνει τις δύο μορφές και η *πολιτεία* δεν αναφέρεται καθώς θα χρειαζόταν ιδιαίτερη πολιτική ανάλυση, η οποία δε θα είχε χώρο στο περιεχόμενο του συγγράμματος, βλ. Arnhart (1981) 72-3.

⁹⁸ Ο Sandys (1979²) 4 παρατηρεί ότι στο χωρίο ο Ισοκράτης διακρίνει τη *γνώμη* ως πραγματική γνώση και τη *διάνοια* ως απλή άποψη, γνώμη και τίποτε περισσότερο.

κοινό συμφέρον. Αντίθετα, όταν ο *ἀγαθός* είναι ένας και αυτό είναι προκαθορισμένο και σταθερό, χωρίς ελπίδα αλλαγής, οι πολίτες δε *φιλοτιμοῦνται*, αντίθετα επειδή είναι όλοι ίσοι υπό την ηγεμονία ενός, πράττουν άριστα, και το *ἄριστα πράττειν* εδώ ταυτίζεται με τη συνεργατική συμπεριφορά στο πλαίσιο της πόλεως. Το πέμπτο επιχείρημα βασίζεται στην άποψη ότι οι άρχοντες στα άλλα πολιτεύματα ολιγωρούν και ασχολούνται περισσότερο με τις προσωπικές τους υποθέσεις, ενώ οι ηγεμόνες των μοναρχικών πολιτευμάτων ασχολούνται συνεχώς με τις υποθέσεις της πολιτείας (19). Στο έκτο επιχείρημα αναπτύσσεται η ιδέα ότι στις μοναρχίες, ο ηγεμών δε βλέπει αρνητικά τους προκατόχους του, αφού η εξουσία πάντοτε του ανήκε (20). Και τέλος, η επιχειρηματολογία υπέρ της μοναρχίας, εν καιρώ ειρήνης, ολοκληρώνεται με το σημαντικότερο επιχείρημα (*τὸ δὲ μέγιστον*) σύμφωνα με το οποίο οι ηγεμόνες χειρίζονται τα δημόσια ως οικεία και επιλέγουν τους φρονιμότερους συμβούλους που δε γνωρίζουν πώς να μιλούν στα πλήθη, αλλά γνωρίζουν πώς να χειρίζονται τις υποθέσεις (21).

Σε περιόδους πολέμου το μοναρχικό πολίτευμα υπερέχει διότι οι μονάρχες γνωρίζουν πώς να διεξάγουν τον πόλεμο και πώς να χρησιμοποιήσουν όλα τα μέσα και να κρατήσουν μυστικές τις προετοιμασίες τους (22) και ως παραδείγματα παρατίθενται η δύναμη των Περσών η οποία βασίζεται στην προτίμησή τους στο μοναρχικό πολίτευμα, η δύναμη που απέκτησε η Σικελία υπό την εξουσία του Διονυσίου (23) και τα πολιτεύματα των Καρχηδονίων και των Λακεδαιμονίων (24)⁹⁹.

Αναφέρεται ακόμη και η Αθήνα, που ενώ είναι η πιο δημοκρατική, εντούτοις τις στρατιωτικές της επιτυχίες τις οφείλει κάθε φορά σε έναν και όχι σε πολλούς στρατηγούς (24). Η σύγκριση των πολιτευμάτων ολοκληρώνεται με το παράδειγμα της εξουσίας των θεών, οι οποίοι επίσης προτιμούν το μοναρχικό πολίτευμα (26)¹⁰⁰.

Μια συγκριτική εξέταση της επιχειρηματολογίας που αναπτύσσει ο Ισοκράτης χάριν του Νικοκλή υπέρ της μοναρχίας με τις απόψεις που παρατίθενται στον διάλογο των

⁹⁹ Η ίδια κριτική για το πολίτευμα της Σπάρτης εμφανίζεται και στον *Βούσ.* 17, στον *Άρεοπ.* 61, *Παναθ.* 40-41, ωστόσο η σύγκριση με αυτό δε χρησιμοποιείται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο, αλλά ανάλογα με τους ρητορικούς στόχους του λόγου. Στον *Πανηγυρικό* και στον *Παναθηναϊκό* η σύγκριση είναι υπέρ της Αθήνας, στον *Άρεοπαγικό* και οι δύο πόλεις βρίσκονται σε παρακμή. Για την κριτική του Ισοκράτη για τη Σπάρτη βλ. Mathieu (ελλην. μετάφρ. 1995), Harding (1973) και Livingstone (2001) 141 με βιβλιογραφία.

¹⁰⁰ Πβ. Αριστ. *Πολιτ.* 1252b7 κ.ε.. Στο παράθεμα για την προτίμηση των θεών στο μοναρχικό πολίτευμα, στη φράση *εί δὲ τὸ μὲν σαφὲς μηδεὶς οἶδεν, αὐτοὶ δ' εἰκάζοντες* εντοπίζεται λεξιλογική επιρροή από το απόσπασμα B34 του Ξενοφάνη (*τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνήρ ἴδεν ... δόκος δ'...*) βλ. Δημητρακόπουλος (υπό δημοσίευση) μέρος πρώτο, έβδομη παράγραφος.

πολιτευμάτων του Ηροδότου δείχνει ότι ενδεχομένως ο Ισοκράτης απηχεί τον Ηρόδοτο και διαλέγεται με τα επιχειρήματα που προσφέρουν ο Οτάνης, ο Μεγάβαζος και ο Δαρείος υπέρ των τριών πολιτευμάτων. Η άποψη ότι η μοναρχία είναι πραότερο πολίτευμα επειδή το πλήθος καλείται να εφαρμόζει *ένος άνδρος γνώμη* (16) θυμίζει την διατύπωση του Δαρείου *άνδρος γάρ ένος τοῦ ἀρίστου οὐδέν ἄμεινον ἂν φανείη· γνώμη γὰρ τοιαύτη χρεώμενος ἐπιτροπεύοι ἂν ἀωομήτως τοῦ πλήθους* (3.82) και χρησιμεύει ως απάντηση στο επιχείρημα του Οτάνη ότι, όταν έχει την εξουσία η πλειονότητα των πολιτών, η κάθε απόφαση εγκρίνεται από τον λαό (*βουλεύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει* 3.80). Το επιχείρημα ότι οι απλοί πολίτες αποκτούν κάθε χρόνο εξουσία χωρίς να γνωρίζουν και να έχουν εμπειρία (17), ανακαλεί το επιχείρημα του Μεγάβαζου για την άγνοια του όχλου: *ὁ μὲν γὰρ εἴ τι ποιέει, γινώσκων ποιέει, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι. Κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὐτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οὐδ' οἰκίον, ὠθέει τε ἐμπεσὼν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ ἴκελος;* (3.81). Το επιχείρημα ότι στα άλλα πολιτεύματα οι πολίτες εξ αιτίας της *φιλοτιμίας* βλάπτουν τα κοινά (18) ανακαλεί την διατύπωση του Δαρείου *έν δὲ ὀλιγαρχίῃ πολλοῖσι ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινὸν*. Το επιχείρημα που αναφέρεται στις πολεμικές τακτικές και στο γεγονός ότι ο μονάρχης κρατά τις πολεμικές υπηρεσίες μυστικές (*λαθεῖν* 22) ανακαλεί την άποψη του Δαρείου ότι ο βασιλιάς *σιγῶτό τε ἂν βουλεύματα ἐπὶ δυσμενέας ἄνδρας οὕτω μάλιστα* (3.82)¹⁰¹. Τέλος, οι απαντήσεις στην κριτική του Οτάνη για την *ὑβριν*, τον *κόρον* και την αφροσύνη του ηγεμόνα προσφέρονται αναλυτικά στο τμήμα του λόγου όπου αναπτύσσονται η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* του βασιλιά, με επιχειρηματολογία που εστιάζει στο ότι δε φθονεί τους *ἀγαθούς* (πβ. Ηροδ. 3.80.4, *ἄφθονον ἔδει εἶναι*), δεν επιθυμεί τα *αλλότρια*, δε φονεύει τους πολίτες (31-35) και δείχνει σωφροσύνη στη σχέση του με τις γυναίκες (36-43), απαντώντας έτσι στην αρνητική απεικόνιση του τυράννου ως ανθρώπου που *ὑβρι κεκορημένος ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα και νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιᾶται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους* (Ηροδ. 3.80.25).

Εκτός από τα κοινά χαρακτηριστικά των δύο συζητήσεων για την μοναρχία, η παρουσίασή της από τον Ισοκράτη προσθέτει και νέα σημεία. Θέτει ως κριτήριο την αρχή της γεωμετρικής ισότητας και προσθέτει επίσης το επιχείρημα ότι και οι θεοί έχουν επιλέξει να *ἀρχονται* από έναν θεό¹⁰².

¹⁰¹ Βλ. Maass (1887) 586-591 όπου παρατίθενται για πρώτη φορά εκ παραλλήλου οι δύο συζητήσεις για τα πολιτεύματα και παρατηρείται η σχέση ανάμεσα στα χωρία *Νικ. 22 (λαθεῖν)* και Ηροδ. 3.81 και *Νικ. 29* για την άγνοια του πλήθους (*φέρεσθαι μετὰ τοῦ πλήθους*) το οποίο παραλληλίζεται με το ηροδότειο *ἐμπεσὼν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ ἴκελος* (3.81). Βλ. και Frey (1946) 53 κ.ε. και Eucken (1983) 256.

¹⁰² Eucken (1983) 257.

Είναι ασφαλώς αναμενόμενο εξαιτίας του περιεχομένου του συγκεκριμένου λόγου να περιλαμβάνει έναν έπαινο στη μοναρχία. Ωστόσο οι αντιλήψεις που εκφράζονται στον λόγο αυτόν δε διαφέρουν από τις ευρύτερες πολιτικές αντιλήψεις του Ισοκράτη, και αν αφαιρεθεί η επίφαση του επαίνου της μοναρχίας, αποκαλύπτονται οι αριστοκρατικές πεποιθήσεις του για μια ιδεαλιστική πνευματική δημοκρατία βασισμένη στις αρχές της *φρονήσεως* και της *δικαιοσύνης*.

Η ίδια διάκριση των πολιτευμάτων γίνεται και στον *Παναθηναϊκό* (132): *τὰς μὲν ιδέας τῶν πολιτειῶν τρεῖς εἶναι μόνας, ὀλιγαρχίαν, δημοκρατίαν, μοναρχίαν*. Στη συνέχεια ο Ισοκράτης λέγει ότι οι πρόγονοι επέλεξαν αυτό που είναι γενικά αποδεκτό ως το καλύτερο, πιο συμφέρον και πιο ευχάριστο, δηλαδή τη δημοκρατία, όχι όμως τη δημοκρατία των δημαγωγών, αλλά εκείνη στην οποία άρχουν οι *ἄριστοι*. Εξ αιτίας αυτού, στους λόγους του κατέκρινε περισσότερο το ολιγαρχικό και μοναρχικό πολίτευμα και επαίνεσε το δημοκρατικό, όχι όμως την οποιαδήποτε δημοκρατία, αλλά εκείνη που είναι *καλῶς καθεστηκυῖα* (60).

Παρόμοια επιχειρηματολογία αναπτύσσεται και στον *Ἀρεοπαγίτικὸν* στον οποίο υμνείται μια ιδεαλιστική προσέγγιση της δημοκρατίας. Οι Αθηναίοι παραινούνται σε μία αναθεώρηση των πολιτειακών δομών τους και επιστροφή στις αριστοκρατικές αξίες του παρελθόντος και στις αρχές της πατρίου πολιτείας του Σόλωνα και του Κλεισθένη. Ως αιτία των κινδύνων που αντιμετωπίζει η Αθήνα και της ανάγκης επιστροφής στις προγονικές αξίες ο Ισοκράτης αναγνωρίζει την *ὑβριν* και την *πλεονεξία*:

Ὅρῳ γὰρ τῶν πόλεων τὰς ἄριστα πράττειν οἰομένας κάκιστα βουλευομένας καὶ τὰς μάλιστα θαρρούσας εἰς πλείστους κινδύνους καθισταμένας. (4) Αἴτιον δὲ τούτων ἐστίν, ὅτι τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν οὐδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ συντέτακται καὶ συνακολουθεῖ τοῖς μὲν πλούτοις καὶ ταῖς δυναστεῖαις ἄνοια καὶ μετὰ ταύτης ἀκολασία, ταῖς δ' ἐνδείαις καὶ ταῖς ταπεινότησι σωφροσύνη καὶ πολλὴ μετριότης, ὥστε χαλεπὸν εἶναι διαγνῶναι ποτέραν ἢ τις δέξαιτο τῶν μερίδων τούτων τοῖς παισὶν τοῖς αὐτοῦ καταλιπεῖν (3-4).

Ο Ισοκράτης επαναλαμβάνει εδώ την παραδοσιακή αντίληψη που αναγνωρίζει ότι η εξουσία και η ισχύς προκαλούν αλαζονεία και η αλαζονεία με τη σειρά της επιφέρει την πτώση και την καταστροφή (πβ. *Ἀρχιδ.* 103 κε.). Η φράση *ἄριστα πράττειν* εμπεριέχει την *ἀρετή* και αποτελεί ορολογία ανταγωνιστικών αξιών που εκφράζει τις απαιτήσεις του παραδοσιακά *ἀγαθοῦ*. Ο Ισοκράτης με τη χρήση της μετοχής *οἰομένας* υπονοεῖ ότι οι απαιτήσεις αυτές παρερμηνεύονται, οι πόλεις λανθασμένα θεωρούν ότι πράττουν *ἀριστα*, όταν πλεονεκτούν. Οι πόλεις που ευημερούν και έχουν ισχύ, έχουν και υπερβολικό θάρρος

και εμπλέκονται σε συνεχείς κινδύνους για να αποκτήσουν περισσότερα. Αυτό συμβαίνει γιατί τον πλούτο και την πολιτική ισχύ την ακολουθεί η αφροσύνη και η ακολασία. Τρεις λέξεις λανθάνουν στο απόσπασμα, οι λέξεις *ὑβρις*, *ἀρετή* και *πλεονεξία*. Και υπονοείται ότι η *ἀρετή* πρέπει να ενταχθεί στο σύστημα της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και των συνεργατικών αρετών προκειμένου να φέρει ευνοϊκά αποτελέσματα στην πόλη. Όλο το χωρίο απηχεί παραδοσιακές αξίες, αλλά κυρίως φαίνεται ότι ανακαλεί το απόσπασμα 6W² του Σόλωνα: *τίκτει γὰρ κόρος ὑβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται // ἀνθρώποις ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦι*¹⁰³. Η φράση *ἄριστα πράττειν* του ισοκρατικού χωρίου υπονοεί τον ὄλβο, το *κάκιστα βουλευομένας* αντιστοιχεί στο *μὴ ἄρτιος νόος*, οι ὅροι *πλούτοις* και *δυναστείαις* περιγράφουν τα χαρακτηριστικά του *κόρου*, η *ἄνοια* υπονοεί την *ἄτη* που λανθάνει στο δίστιχο του Σόλωνα και η *ἀκολασία* τέλος, ως αντίθετο της σωφροσύνης, αντιστοιχεί στην *ὑβριν*. Η έννοια της καταστροφής που έρχεται απαρέγκλιτα όταν ο πλούτος και η *ὑβρις* καταλαμβάνουν τις πόλεις περιγράφεται αναλυτικά στη συνέχεια για να τονιστούν περισσότερο όχι η παθολογία της ανταγωνιστικής *ἀρετῆς* αλλά τα αποτελέσματά της στην πόλη (πβ. *Εἰρ.* 100-102 όπου περιγράφεται η πτώση της Σπάρτης *διὰ τὰς ὑβρεις*).

Στη συνέχεια στον έπαινο της δημοκρατίας διακρίνονται ρητά τα δύο είδη ισότητας, της αριθμητικής που απονέμει το ίδιο σε όλους και της γεωμετρικής που απονέμει το *προσῆκον*. Η δημοκρατία που επαινείται στον *Ἀρεοπαγιτικὸν* δεν αγνοεί ποια μορφή ισότητας είναι η χρησιμότερη, αλλά αποδοκιμάζει την πρώτη, ως άδικη (*οὐ δικάϊαν οὕσαν*), αφού αξιώνει από τους *χρηστοὺς* και τους *πονηροὺς* να έχουν τα ίδια μερίδια, και προτιμά την δεύτερη, η οποία διανέμει τις τιμές και τις τιμωρίες με κριτήριο την αξία και επιλέγει ως ἄρχοντες τους *βελτίστους* (21-2). Ο ὅρος *βέλτιστος* στο χωρίο είναι κοινωνικός και πολιτικός και δε φέρει ηθικές προεκτάσεις, καθώς στη συνέχεια του λόγου ο Ισοκράτης αναλύει την παραπάνω σκέψη και διακρίνει εκείνους που ήταν σε θέση να ασχοληθούν με τα δημόσια με κριτήρια την καταγωγή, τον πλούτο και την παιδεία. Οι *βέλτιστοι* και οι ικανότεροι ήταν εκείνοι οι πολίτες που είχαν χρόνο και οικονομικά μέσα για να φροντίσουν για τα δημόσια (26), αντίθετα οι *πενέστεροι* και εκείνοι που *ἐπρατταν καταδεέστερον* παραινούσαν στην ενασχόληση με τη γεωργία, το εμπόριο και άλλες παρεμφερείς εργασίες (33, 44) (πβ. *Αριστ. Πολ.* 1274a15 κε). Και η βουλή του Αρείου Πάγου που φρόντιζε την ευκοσμία των νέων αποτελούνταν από άνδρες οι οποίοι ήταν ευγενικής καταγωγής (*καλῶς γεγονόσιν*) και είχαν *πολλὴν ἀρετὴν ἐν τῷ βίῳ καὶ σωφροσύνην*, ώστε εύλογα εκείνη η βουλή ξεχώριζε από όλες μέσα στην Ελλάδα (37).

¹⁰³ Βλ. και North α. (1966) 206 και το πρώτο μέρος της διατριβής σ. 102, σημ. 37.

Οι απόψεις αυτές δείχνουν ότι ο Ισοκράτης είχε την τάση να θαυμάζει εξίσου μια αριστοκρατία ή μια μοναρχία, υπό την προϋπόθεση ότι ήταν *καλῶς καθεστηκία* και ο Νικοκλής αποτελεί την καλύτερη έκφραση αυτής της τάσης¹⁰⁴. Η πολιτική σκέψη του Ισοκράτη, όπως και του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη για τα πολιτειακά συστήματα αναπτύσσεται με κριτήριο την *ἀρετή* των κυβερνώντων είτε αυτοί είναι πολλοί είτε ένας. Το άριστο πολίτευμα δεν εξαρτάται από τον αριθμό των ατόμων που βρίσκονται στην εξουσία αλλά από το μερίδιό τους στην *ἀρετή*. Η δημοκρατία δεν αποτελεί, σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, αξία από μόνη της, μια προϋπόθεση που ίσχυε κατά τον προηγούμενο αιώνα. Υπό αυτή την οπτική ο Ισοκράτης είναι δυνατό να μιλά υπέρ του ενός ή του άλλου πολιτεύματος, ή και να μεταφέρει στοιχεία του ενός στο άλλο, χωρίς να αντιφάσκει¹⁰⁵. Σημαντικό ρόλο στον έπαινο του μοναρχικού πολιτεύματος έχουν οι συνεργατικές αρετές του ηγεμόνος, η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη που επιδεικνύει στην εσωτερική και εξωτερική πολιτική, η αποφυγή της *ὑβρεως* και της *πλεονεξίας* που ταυτίζεται με την επιθυμία και τον σφετερισμό των αλλοτρίων και είναι οι ίδιες ακριβώς ιδιότητες που αναπτύσσονται και στον

¹⁰⁴ Η Bearzot (1980, ελλην. μετάφρ. 2003) 315, 326-7 θεωρεί ότι απόψεις που αναπτύσσει ο Ισοκράτης όσον αφορά τη δημοκρατία είναι μια προσπάθεια να χαρακτηριστεί η έννοια της δημοκρατίας με τελείως διαφορετικό τρόπο σε σχέση με τον τρόπο που την προσδιόριζε η αθηναϊκή κοινή γνώμη και να στερηθεί από τα βασικά χαρακτηριστικά της, αυτό της άμεσης διακυβέρνησης εκ μέρους όλων των πολιτών και της ισότητας μεταξύ τους. Η ισότητα που θεωρεί ως βασική προϋπόθεση για μια δημοκρατική διακυβέρνηση είναι η γεωμετρική ή αναλογική με κριτήρια πνευματικής και ηθικής υπεροχής.

¹⁰⁵ Ο Konstan (2004) 107-141 συνδέει αυτή την τάση του Ισοκράτη και των άλλων στοχαστών με την ιδεολογική αλλαγή στις πολιτειακές αντιλήψεις που συνέβη τον 5^ο προς τον 4^ο αιώνα. Ο πέμπτος αιώνας είχε αρχίσει με την επέκταση της δημοκρατίας, ώστε να υπάρξει πλήρης συμμετοχή όλων των πολιτών στους νέους κοινωνικούς θεσμούς. Κατά τη διάρκεια αυτής της εποχής ο Αθηναίος πολίτης πίστευε ότι η εδραίωση της αυτοκρατορίας του είχε δημιουργηθεί ως άμυνα της ελληνικής ελευθερίας έναντι της Περσικής κυριαρχίας. Έτσι, το αντίθετο του δημοκρατικού κράτους ήταν διπλά καθορισμένο, όχι μόνο ως τυραννία, αλλά ως μια μορφή βαρβαρικής υποταγής, στην οποία όλοι εκτός από τον Μεγάλο Βασιλιά ήταν υποτελείς. Μετά την ήττα της Αθήνας στον Πελοποννησιακό Πόλεμο, και κατά τη διάρκεια του τέταρτου αιώνα, γενικά, το ιδεολογικό τοπίο άλλαξε σημαντικά. Η Αθήνα, σε επίπεδο εξωτερικής πολιτικής, άρχισε να συμμαχεί με πόλεις παραδοσιακά εχθρικές (Θήβα, Σπάρτη, Μακεδονία), και η διάκριση ανάμεσα σε δημοκρατικές και μη δημοκρατικές πόλεις άρχισε να εξασθενεί. Οι διανοητές που δεν αντιμετώπιζαν θετικά την ριζοσπαστική δημοκρατία μπορούσαν πια να εισηγηθούν μια πολιτική, η οποία να αμβλύνει την πόλωση μεταξύ των ολιγαρχικών καθεστώτων και των αθηναϊκών θεσμών. Μπορούσαν πλέον να υποστηρίξουν ότι κριτήριο του καλού πολιτεύματος δεν ήταν ο αριθμός των ατόμων που ασκούσε την εξουσία αλλά το αποτέλεσμα της διακυβέρνησης. Από τη στιγμή, λοιπόν, που η διάκριση των πολιτειακών μορφών μετατέθηκε από το, εάν ή όχι ο λαός είχε άμεση πρόσβαση στην εξουσία, σε μία διάκριση καλών και κακών καθεστώτων, ιδανικών και αποκλινουσών μορφών, ήταν απαραίτητο να καθοριστούν νόμοι χρηστής διακυβέρνησης και πολιτικής αρετής.

Άρεοπαγνικὸ για τον έπαινο του δημοκρατικού πολιτεύματος. Συνεπώς, ο έπαινος της μοναρχίας, δεν μπορεί να αποτελεί ένδειξη των φιλομοναρχικών προτιμήσεων του Ισοκράτη, καθώς, εκτός από την δικαιολογημένη ρητορικά θέση του μέσα στο συγκεκριμένο είδος λόγου, εντάσσεται και στην ευρύτερη πολιτική προτίμηση του Ισοκράτη για ένα συντηρητικό πολίτευμα, στο οποίο άρχει μια αριστοκρατία του πνεύματος που εμφορείται από τις συνεργατικές αρετές. Αυτή η πολιτική αντίληψη υποστηρίζεται με μεγάλη συνοχή σε όλο το έργο του με συγκεκριμένα πολιτικά και ηθικά χαρακτηριστικά. Στη συνέχεια του λόγου, εφόσον ο Ισοκράτης έχει θέσει τα κριτήρια της ιδανικής μοναρχίας, επιβεβαιώνει τη νομιμότητα της εξουσίας του Νικοκλή και τις συνεργατικές αρετές του.

5. Νομιμότητα εξουσίας: *Γένος - Δικαιοσύνη - Σωφροσύνη* (§§27-42)

Σε αυτό το τμήμα του λόγου ο Ισοκράτης αναπτύσσει το δεύτερο ζήτημα που είχε τεθεί στην *προκατασκευή*, αυτό της νομιμότητας της εξουσίας του Νικοκλή (*ὡς ἐγὼ ταύτην ἔχω τὴν ἀρχὴν οὐ παρανόμως οὐδ' ἄλλοτρίαν, ἀλλ' ὀσίως καὶ δικαίως καὶ διὰ τοὺς ἐξ ἀρχῆς προγόνους καὶ διὰ τὸν πατέρα καὶ δι' ἑμαυτὸν* 13), το οποίο εδώ επαναλαμβάνεται και συνοψίζεται στη φράση *ὡς προσηκόντως τὴν ἀρχὴν ἔχομεν* (27). Η επιχειρηματολογία του Νικοκλή για την νομιμότητα της εξουσίας του διακρίνεται σε δύο μέρη. Το πρώτο μέρος της επιχειρηματολογίας βασίζεται στο *γένος*, στη σχέση του με τον βασιλικό οίκο του Τεύκρου και την δικαιωματική κληρονομική διαδοχή:

Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι Τεῦκρος μὲν ὁ τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγός, παραλαβὼν τοὺς τῶν ἄλλων πολιτῶν προγόνους, πλεύσας δεῦρο καὶ τὴν πόλιν αὐτοῖς ἔκτισεν καὶ τὴν χώραν κατένειμεν, ὁ δὲ πατὴρ Εὐαγόρας ἀπολεσάντων ἐτέρων τὴν ἀρχὴν πάλιν ἀνέλαβεν, ὑποστὰς τοὺς μεγίστους κινδύνους, καὶ τοσοῦτον μετέστησεν ὥστε μηκέτι Φοίνικας Σαλαμινίων τυραννεῖν, ἀλλ' ὧνπερ ἦν τὴν ἀρχὴν, τούτους καὶ νῦν ἔχειν τὴν βασιλείαν; (28).

Μετάφραση:

«Διότι ποιός δεν γνωρίζει ότι ο Τεύκρος, ο αρχηγός του γένους μας, αφού πήρε μαζί του τους προγόνους των άλλων πολιτών, έπλευσε εδώ και έκτισε την πόλη αυτή και μοίρασε τη γη; Και ότι ο πατέρας μου Ευαγόρας, αφού άλλοι έχασαν την βασιλική εξουσία, την ανέλαβε πάλι, αφού αντιμετώπισε τους μεγαλύτερους κινδύνους, και τόσο πολύ άλλαξε την κατάσταση, ώστε να μην άρχουν πλέον οι Φοίνικες στους Σαλαμίνιους, αλλά αυτοί οι οποίοι είχαν και πριν την εξουσία, οι ίδιοι και τώρα να είναι βασιλείς».

Η καταγωγή και η *εὐγένεια*, που εντάσσονται στα εξωτερικά αγαθά, αποτελούν βασικό ρητορικό εγκωμιαστικό *τόπον* (Αριστ. *Ρητ.* 1360b 31-38, *Ρητ. Αλεξ.* 35, *Ερμολ. Προγυμν.* 7, *Αφθ. Προγυμν.* 8). Ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί πάντοτε το κριτήριο της καταγωγής ως επιχείρημα που αποδεικνύει το *δίκαιον* στις ηγεμονικές αξιώσεις. Στον *Παναηγυρικόν* ισχυρίζεται ότι πρέπει *τοὺς εὐλόγως μέγα φρονούντας καὶ περὶ τῆς ἡγεμονίας δικαίως ἀμφισβητοῦντας καὶ τῶν πατριῶν πολλάκις μεμνημένους τοιαύτην τὴν ἀρχὴν τοῦ γένους ἔχοντας φαίνεσθαι* (25) και αναπτύσσει το κριτήριο της καταγωγής και της αυτοχθονίας, ως πρώτο χαρακτηριστικό της *ἀγαθῆς* πόλεως. Οι Αθηναίοι γεννήθηκαν *καλῶς* και *γνησίως* (24) και η αυτοχθονία τους¹⁰⁶, παρόλο που ήταν δώρο της τύχης (26) αποδεικνύει την φύσει ανωτερότητά τους έναντι των Σπαρτιατῶν και των υπολοίπων Ελλήνων και ότι η ηγεμονία ανήκε στους Αθηναίους ως κληρονομικό δικαίωμα της ευγενικής καταγωγής τους¹⁰⁷. Παρόμοια επιχειρηματολογία χρησιμοποιείται και στον *Ἀρχίδαμο* ο οποίος υποτίθεται ότι εκφωνείται από τον Αρχίδαμο ΙΙΙ, γιό του βασιλιά Αγησιλάου. Ο Ισοκράτης υπενθυμίζει κατ' αρχὴν την καταγωγή του βασιλιά από τον Ηρακλή (8) και στη συνέχεια αποδεικνύει με τη χρήση ρητορικών τόπων ότι η Μεσσήνη ανήκει δικαιωματικά στη Σπάρτη, αφού η εξουσία της Σπάρτης είναι νόμιμη (16-23), αποδεκτή από τους θεούς (24, 31) και πολυετής (26, 27)¹⁰⁸. Και στον *Παναθηναϊκόν* λέγει ότι *τοῖς ἀμφισβητοῦσιν ἀρετῆς προσήκειν εὐθύς ἀπὸ γενεᾶς διαφέροντας εἶναι τῶν ἄλλων* (120).

¹⁰⁶ Ο ισχυρισμός ότι η Αθήνα ήταν η αρχαιότατη των πόλεων είναι συχνός και βρίσκεται επίσης στον Ηρόδοτο (6.106.1, 7.161.3) και στον Θουκυδίδη (1.2.6.) σε συνδυασμό με τον τόπο της αθηναϊκής αυτοχθονίας. Η παράδοση της αυτοχθονίας των Αθηναίων ανάγεται στον Όμηρο στη φράση *τέκε δὲ ζεῖδωρος ἄρουρα*, σε ένα χωρίο όπου η αυτοχθονία των Αθηναίων συνδέεται με δύο βασιλείς, τον Κέκροπα και τον Ερεχθέα, για τον οποίο ο Όμηρος αναφέρει ότι γεννήθηκε από τη γη και ετράφη από την Αθηνά (*Ιλ.* 2.546-48).

¹⁰⁷ Σύμφωνα με τη διατύπωση της Logaux (1986) 148-50 η πολιτική προπαγάνδα της αυτοχθονίας προσέφερε στους Αθηναίους «μια αριστοκρατική εικόνα για τον εαυτό τους». Ο μύθος της αθηναϊκής αυτοχθονίας επέτρεψε στους Αθηναίους την αντίληψη περί της αμιγούς καταγωγής τους και, συνεπώς εξ ορισμού, της προγονικής τους *εὐγενείας*. Ο Ober (1989) 261-6 κάνει λόγο για εκδημοκρατισμό του προνομίου καταγωγής, καθώς το κατά το παρελθόν αριστοκρατικό ιδεώδες της υψηλής καταγωγής ως κτήματος ελάχιστων προνομιοῦχων διατέθηκε και μετατράπηκε σε εγγενή καταγωγή του σώματος των πολιτῶν ως συνόλου. Ιδιαίτερος ο τυπικός επιτάφιος λόγος τόνιζε την ιδέα της κοινοτικής αριστοκρατίας (πβ. *Λυσ.* 2.17-19 *Πλατ. Μενέξενος* 237b4-c3, *Δημ.* 60.4, *Υπερ. Έπιτ.* §7). Βλ. και Rosivach (1987) 294-306.

¹⁰⁸ Όπως παρατηρεί η Rummel (1976) 25 τα στοιχεία της χρονικής προτεραιότητας και της διάρκειας, τα οποία είναι τυπικά παραδείγματα *ἀξήσεως* που προτείνονται από τον Αριστοτέλη (*Ρητ.* 1368a-b) και από την *Ρητορικὴν πρὸς Ἀλέξανδρον* (3.10) δεν μπορούν να χρησιμεύσουν για να ερμηνευθεῖ η έννοια του *δικαίου*. Όμως τα άλλα σημεία του λόγου δείχνουν την επιβίωση των παραδοσιακῶν συνδηλώσεων του ὄρου.

Στον *Νικοκλή* η αναφορά στην καταγωγή και στον προγονικό οίκο του Τεύκρου είναι πολύ σύντομη, αφενός, διότι αναπτύσσεται εκτενώς στον *Εὐαγόρα* (12-18) και, αφετέρου, διότι ο Ισοκράτης επιδιώκει να δώσει έμφαση στην ανάδειξη της ατομικής προσωπικότητας του Νικοκλή και να προβάλει τα μέρη της *ἀρετῆς* του βασιλιά τα οποία αναπτύσσονται με την ισοκρατική διδασκαλία. Συνοψίζει έτσι σε μια παράγραφο το γένος και την *κατάληψιν* της βασιλείας και προχωρά αμέσως στην ανάπτυξη του *ἥθους* του Νικοκλέα (πβ. Αριστ. *Ρητ.* 1356a5, *Ρητ. Ἀλεξ.* 38):

Λοιπὸν οὖν ἔστιν, ὧν προεθέμην περὶ ἑμαυτοῦ διελθεῖν, ἴν' ἐπίστησθ' ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὑμῶν ὁ βασιλεύων, ὃς οὐ μόνον διὰ τοὺς προγόνους, ἀλλὰ καὶ δι' ἑμαυτὸν δικαίως ἂν καὶ μείζονος τιμῆς ἢ τηλικαύτης ἠξιώθην. Οἶμαι γὰρ ἐγὼ πάντας ἂν ὁμολογῆσαι πλείστου τῶν ἀρετῶν ἀξίας εἶναι τὴν τε σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην (29).

Μετάφραση:

«Πρέπει επίσης, από τα θέματα για τα οποία από την αρχή είπα ότι θα διεξέλθω για τον εαυτό μου, για να γνωρίζετε καλά ότι τέτοιος είναι ο βασιλιάς σας, που όχι μόνο εξαιτίας των προγόνων, αλλά και για τον εαυτό μου, δίκαια θα μπορούσα να αξιωθώ μεγαλύτερης τιμής από αυτήν. Γιατί νομίζω ότι όλοι θα συμφωνούσαν ότι από τις αρετές μεγαλύτερη αξία έχουν η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη».

Ο Νικοκλής απέκτησε δικαιωματικά τον θρόνο λόγω της καταγωγής του και στις συνθήκες ενός μοναρχικού πολιτεύματος, επομένως δε θα χρειαζόταν να υποστηρίξει την εξουσία του με ηθικούς όρους. Όμως, αφενός, αν ο λόγος συγγράφεται για να αποτελέσει πρότυπο του λόγου ενός άρχοντος σε οποιοδήποτε είδος πολιτεύματος, πρέπει να αποδειχθεί η κατοχή και των άλλων μερών της *ἀρετῆς*, εκτός από αυτό της καταγωγής, και αφετέρου, αν μέσα στους στόχους του λόγου εντάσσεται και η προσπάθεια του Ισοκράτη να εντάξει στην *ἀρετή* του *ἀγαθοῦ* τη *δικαιοσύνη* και την *σωφροσύνη*, ακόμη και στην άσκηση της εξουσίας στο μοναρχικό πολίτευμα, πρέπει να αποδειχθεί ότι ο Νικοκλής δε στηρίζει την εξουσία του μόνο στις παραδοσιακές αξιώσεις της βασιλείας, αλλά και στις συνεργατικές αρετές του¹⁰⁹. Η *τιμὴ* μάλιστα που θα μπορούσε να αξιωθεί εξ αιτίας της κατοχής αυτών των αρετών θα ήταν ακόμη μεγαλύτερη, διότι όλοι συμφωνούν ότι αυτές έχουν την μεγαλύτερη αξία. Φυσικά αυτή η διατύπωση δεν πρέπει να θεωρηθεί ως απλή ηθικολογία του Ισοκράτη, προτού

¹⁰⁹ Πρόκειται για τη διάκριση που θα κάνει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* (1390b24-25) ανάμεσα στο *εὐγενές* και στο *γενναῖον*. Το πρώτο αφορά την παραδοσιακή *ἀρετή* που προέρχεται από την καταγωγή και το δεύτερο αφορά τη διατήρησή της.

διερευνηθεί το περιεχόμενο που δίνει στις δύο αυτές αρετές και η ηθική ή πολιτική ερμηνεία τους. Οι αρετές άλλωστε που πρέπει να κατέχει ο ηγεμόνας αναπτύσσονται συμπληρωματικά και στον *Πρὸς Νικοκλέα* και στον *Νικοκλῆ*. Η πρώτη αρετή είναι η *φρόνησις* και αναπτύσσεται πλήρως στον *Πρὸς Νικοκλέα* και εισαγωγικά στο προοίμιο του *Νικοκλῆς*. Οι υπόλοιπες αρετές δεν αναπτύσσονται συστηματικά στον *Πρὸς Νικοκλέα*, επειδή ο Ισοκράτης επιλέγει να τις αναπτύξει στον λόγο που απευθύνει στους πολίτες. Αυτό αποτελεί ένδειξη μιας διάκρισης ή της ύπαρξης ενός κανόνα αρετών. Η *φρόνησις* που δεσπόζει στον *Πρὸς Νικοκλέα*, αποτελεί την κατεξοχήν αρετή του ηγεμόνος και η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη*, οι οποίες, ειδικά η *δικαιοσύνη*, δεσπόζουν στον λόγο *Νικοκλῆς*, αποτελούν τις κατεξοχήν αρετές των πολιτών, αλλά και τις αρετές τις οποίες πρέπει οι πολίτες να είναι πεπεισμένοι ότι κατέχει ο βασιλιάς τους για να κερδίσει την εύνοιά τους, καθώς *τὸ τῆς πόλεως ἦθος ὁμοιοῦται τοῖς ἄρχουσιν* (*Πρὸς Νικ.* 31).

Με τη χρήση του ρητορικού τόπου *πάντας ἂν ὁμολογήσαι* ο Ισοκράτης προκαταλαμβάνει ότι η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* είναι οι αρετές με τη μεγαλύτερη αξία:

Οὐ γὰρ μόνον ἡμᾶς τοὺς καθ' αὐτοὺς ὠφελοῦσιν, ἀλλ', εἰ θέλομεν σκοπεῖν καὶ τὰς φύσεις καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς χρήσεις τῶν πραγμάτων, εὐρήσομεν τὰς μὲν μὴ μετεχούσας τούτων τῶν ιδεῶν μεγάλων κακῶν αἰτίας οὔσας, τὰς δὲ μετὰ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης γιγνομένας πολλὰ τὸν βίον τὸν τῶν ἀνθρώπων ὠφελούσας. Εἰ δὴ τινες τῶν προγεγενημένων ἐπὶ ταύταις ταῖς ἀρεταῖς εὐδοκίμησαν, ἡγοῦμαι κάμοι προσήκειν τῆς αὐτῆς δόξης ἐκείνοις τυγχάνειν (30).

Μετάφραση:

«Γιατί όχι μόνο μας ωφελούν εμάς τους ίδιους, αλλά, αν θέλαμε να εξετάσουμε τις φύσεις και τις δυνάμεις και τις χρήσεις των πραγμάτων, θα ανακαλύπταμε ότι αυτές που δε μετέχουν σε αυτές τις ιδέες γίνονται αιτίες μεγάλων κακών, ενώ, ότι όσες πραγματοποιούνται με δικαιοσύνη και σωφροσύνη (θα ανακαλύπταμε) ότι ωφελούν σε πολλά τον βίο των ανθρώπων. Αν λοιπόν κάποιος από τους προγενέστερους διακρίθηκαν εξ αιτίας αυτών των αρετών, θεωρώ ότι και σε εμένα ταιριάζει να έχω την ίδια δόξα με εκείνους».

Η δικαιολόγηση της άποψης ότι η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* είναι οι μεγαλύτερες σε αξία αρετές όσον αφορά στο όφελος που προσφέρουν στην ατομική ψυχή περιορίζεται σε μία μόνο φράση (*οὐ γὰρ μόνον ἡμᾶς τοὺς καθ' αὐτοὺς ὠφελοῦσιν*), σε αντίθεση με την αναλυτική περιγραφή της πλατωνικής *Πολιτείας*¹¹⁰. Στον Ισοκράτη αντίθετα, όπου η δικαιοσύνη δεν είναι αφηρημένη αξία, η έμφαση δίνεται στις *φύσεις καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς*

¹¹⁰ Βλ. και σ. 233, σημείωση 49.

χρήσεις τῶν πραγμάτων και στην ωφέλεια που προκύπτει στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων (πβ. *Παναθ.* 228)¹¹¹. Σε αυτό το πλαίσιο αναπτύσσεται η αρετή της *δικαιοσύνης* και στη συνέχεια της *σωφροσύνης*.

5.1 Δικαιοσύνη (§§31-35)

Η επιχειρηματολογία για να αναδειχθεί η δίκαιη συμπεριφορά του Νικοκλή αναπτύσσεται σε δύο άξονες, ο ένας αφορά την εσωτερική πολιτική και ο άλλος την εξωτερική. Στην εσωτερική πολιτική η επίδειξη της δίκαιης συμπεριφοράς του βασιλιά συνοψίζεται στην αποφυγή της εκμετάλλευσης της ισχύος του για τον σφετερισμό των αλλοτρίων και στην επίδειξη πραότητας προς τους πολίτες:

Τὴν μὲν οὖν δικαιοσύνην ἐκεῖθεν ἂν μάλιστα κατίδοιτε. Παραλαβὼν γὰρ, ὅτ' εἰς τὴν ἀρχὴν καθιστάμην, τὰ μὲν βασιλεία χρημάτων κενὰ καὶ πάντα κατηναλωμένα, τὰ δὲ πράγματα ταραχῆς μεστὰ καὶ πολλῆς ἐπιμελείας δεόμενα καὶ φυλακῆς καὶ δαπάνης, εἰδὼς ἑτέρους ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς ἐκ παντὸς τρόπου τὰ σφέτερ' αὐτῶν διορθομένους καὶ πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν τὴν αὐτῶν πράττειν ἀναγκαζομένους, (31) ὅμως οὐδ' ὑφ' ἑνὸς τούτων διεφθάρην, ἀλλ' οὕτως ὁσίως καὶ καλῶς ἐπεμελήθην τῶν πραγμάτων ὥστε μηδὲν ἐλλείπειν, ἐξ ὧν οἷόν τ' ἦν ἀξιοθῆναι καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν ἐπιδοῦναι τὴν πόλιν. Πρὸς τε γὰρ τοὺς πολίτας μετὰ τοιαύτης πραότητος προσηνέχθην ὥστε μήτε φυγὰς μήτε θανάτους μήτε χρημάτων ἀποβολὰς μήτ' ἄλλην μηδεμίαν τοιαύτην συμφορὰν ἐπὶ τῆς ἐμῆς γεγενῆσθαι βασιλείας (32).

Μετάφραση:

«Και τη δικαιοσύνη που έχω επιδείξει θα μπορούσατε να αντιληφθείτε πολύ καλά στα εξής. Δηλαδή, όταν απέκτησα την εξουσία, ενώ παρέλαβα τα ανάκτορα χωρίς χρήματα και με όλα εξαντλημένα, και, ενώ οι δημόσιες υποθέσεις ήταν σε πλήρη ταραχή και χρειάζονταν μεγάλη φροντίδα και επαγρύπνηση και δαπάνη, αν και γνώριζα ότι άλλοι σε τέτοιες συνθήκες διορθώνουν με κάθε τρόπο τις ιδιωτικές τους υποθέσεις και ότι αναγκάζονται να κάνουν πολλά ενάντια στη φύση τους, παρ' όλα αυτά, ούτε ένα από τα παραπάνω δε με διέφθειρε, αλλά με τόσο όσιο και καλό τρόπο φρόντισα τις υποθέσεις, ώστε να μην παραλειφθεί τίποτε

¹¹¹ Για την ιδέα ότι η *δικαιοσύνη* στον Ισοκράτη δεν είναι αφηρημένη αξία, αλλά σχετίζεται με την πόλη και τα υλικά οφέλη βλ. Alexiou (1995) 197, σημ. 78 και Eucken (1983) 260 για τη σύγκριση με τις αντίθετες θέσεις του Πλάτωνα.

από εκείνα, με τα οποία ήταν δυνατόν να αυξηθεί και να αποκτήσει ευδαιμονία η πόλη. Και στους πολίτες συμπεριφέρθηκα μα τέτοια πραότητα, ώστε επί της δικής μου βασιλείας να μην έχουν γίνει ούτε εξορίες ούτε θάνατοι ούτε δημεύσεις περιουσίας, ούτε καμία άλλη τέτοια συμφορά».

Στο χωρίο ο Νικοκλής υπερασπίζεται τις πολιτικές του πράξεις και περιγράφει την κατάσταση που παρέλαβε όταν απέκτησε την εξουσία μετά τον θάνατο του Ευαγόρα. Χωρίς να αναφερθεί στον τρόπο που αντιμετώπισε τις συμφορές, τονίζει ότι απέφυγε να διορθώσει τις προσωπικές του υποθέσεις και να πράξει ενάντια στη φύση του, όπως θα επιχειρούσαν οι άλλοι στις ίδιες συγκυρίες¹¹². Ο Νικοκλής απέδειξε την πραότητά του προς τους πολίτες επειδή απέφυγε την αδικία, τις εξορίες, τις θανατώσεις και τον σφετερισμό του πλούτου¹¹³. Βέβαια, η εκμετάλλευση της δυσχερούς κατάστασης την οποία περιέλαβε ο Νικοκλής μετά τον θάνατο του Ευαγόρα θα μπορούσε μόνο να ταυτίζεται με την κατάσταση του επίδοξου τυράννου, τον σφετερισμό της εξουσίας και την μετατροπή της σε τυραννία, το οποίο είναι άτοπο εφόσον ο Νικοκλής ήταν ήδη νόμιμος βασιλιάς¹¹⁴. Παρόλο που δεν υπάρχει κάποια σαφής γλωσσική ένδειξη, λαμβάνοντας υπόψη την επιρροή της ποίησης στη συγγραφή των κυπριακών λόγων, αλλά και της θέσης του Σόλωνα στην ισοκρατική σκέψη ως συμβόλου πολιτικού ανδρός, ίσως εδώ μπορούμε να διακρίνουμε την ανάμνηση του περιεχομένου ή του ύφους των ελεγείων 4 W², 36 W² του Σόλωνα, την περιγραφή των άδικων πράξεων που προκαλούν δυσνομία στην πόλη και την άρνηση του να γίνει τύραννος. Ειδικά η φράση *χρημάτων αποβολάς παραπέμπει σε ένα σταθερό χαρακτηριστικό συμπεριφοράς του τυράννου*¹¹⁵. Η διατύπωση σε κάθε περίπτωση είναι με όρους μιας έκθεσης των πεπραγμένων ενός άρχοντος και προσηλωμένη στη δικαιοσύνη ως απόδοση του οφειλομένου και συμπεριφοράς, η οποία στο ομηρικό λεξιλόγιο θα χαρακτηριζόταν ως σύμφωνη με τη μοίρα, το οφειλόμενο μερίδιο, καθώς ο ίδιος ο Νικοκλής, όπως και ο Σόλων, αρνήθηκε να συμπεριφερθεί τυραννικά, δεν έπραξε ενάντια στη φύση του, φρόντισε τις δημόσιες

¹¹²Στο τμήμα αυτό του λόγου όπου επαινείται ο Νικοκλής, καθώς ο λόγος κάνει φανερό το μέγεθος της αρετής του (Αριστ. *Ρητ.*1367b), παρατηρούμε τη χρήση των μέσων της *αυξήσεως*, καθώς ο Νικοκλής εμφανίζεται να έχει πράξει μόνος με τρόπο που δε θα έπρατταν οι άλλοι, και οι πράξεις του ήταν πέρα από τις προβλέψεις (Αριστ. *Ρητ.*1368a).

¹¹³ Ανάλογη επιχειρηματολογία χρησιμοποιείται και όταν περιγράφει τον Κλέομμιν (*Έπ.* 7.8) βλ. και Frey (1946) 61 και πρώτο κεφάλαιο σσ. 75-6.

¹¹⁴Ο Roulakos T. (1997) 28-9 ερμηνεύει το χωρίο ως προσπάθεια του Ισοκράτη να κάνει τον Νικοκλή να υιοθετήσει τον λόγο ενός απλού πολίτη, ώστε το βασιλικό διάταγμα να αποκτήσει μια δημοκρατική επίφαση.

¹¹⁵ Οι τύραννοι φονεύουν όποιον θέλουν, αφαιρούν περιουσίες και εξορίζουν από τις πόλεις όποιον θελήσουν (πβ. *Γοργ.* 466c, Ηροδ. 5.92 για τον Κύψελο) βλ. Περυσινάκης (2012) 389.

υποθέσεις και δεν αδίκησε τους πολίτες. Η *δικαιοσύνη* του ηγεμόνος εδώ εμφανίζεται ως *ἀλλότριον ἀγαθόν* επειδή εφαρμόζεται για το κοινό όφελος (πβ. *H.N.* 1134b 5-7).

Στη συνέχεια περιγράφοντας τις εξωτερικές σχέσεις του βασιλείου ισχυρίζεται ότι μπόρεσε να καταπραΰνει τις έχθρες αφενός υπηρετώντας των βασιλιά των Περσών και αφετέρου επιδεικνύοντας δίκαιη συμπεριφορά στους γειτονικούς λαούς:

Ἔτι δὲ καὶ τῶν τῆν νῆσον οἰκούντων δυσκόλως πρὸς ἡμᾶς διακειμένων καὶ βασιλέως τῷ μὲν λόγῳ διηλλαγμένου, τῆ δ' ἀληθείᾳ τραχέως ἔχοντος, (33) ἀμφοτέρω ταῦτα κατεπράνα, τῷ μὲν προθύμως ὑπηρετῶν, πρὸς δὲ τοὺς δίκαιον ἑμαυτὸν παρέχων. Τοσοῦτου γὰρ δέω τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμεῖν ὥσθ' ἕτεροι μὲν, ἦν καὶ μικρῷ μείζω τῶν ὁμόρων δύναμιν ἔχωσιν, ἀποτέμνονται τῆς γῆς καὶ πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν, ἐγὼ δ' οὐδὲ τὴν διδομένην χώραν ἠξίωσα λαβεῖν, ἀλλ' αἰροῦμαι μετὰ δικαιοσύνης τὴν ἑμαυτοῦ μόνον ἔχειν μᾶλλον ἢ μετὰ κακίας πολλαπλασίαν τῆς ὑπαρχούσης κτήσασθαι (34).

Μετάφραση:

«Επιπλέον, ενώ και οι κάτοικοι της νήσου ήταν δυσμενώς διατεθειμένοι απέναντί μας και ο Βασιλιάς των Περσών στα λόγια είχε συμφιλιωθεί μαζί μας, στην πραγματικότητα όμως κρατούσε σκληρή στάση, και τους δύο τους κατεπράνα, τον έναν υπηρετώντας τον με προθυμία, και τους άλλους συμπεριφερόμενος με δικαιοσύνη. Διότι τόσο πολύ απέχω από το να επιθυμώ τα ξένα, ώστε, ενώ άλλοι, και αν ακόμη έχουν λίγο μεγαλύτερη δύναμη από τους γείτονές τους, αποκόπτουν μέρος της γειτονικής χώρας και ζητούν να πλεονεκτούν, εγώ αντίθετα δεν αξίωσα να πάρω ούτε τη γη που μου δινόταν, αλλά προτιμώ με *δικαιοσύνη* να έχω μόνο τη δική μου χώρα παρά με *κακία* να αποκτήσω πολύ περισσότερη από αυτήν που έχω».

Στο τμήμα αυτό στο οποίο εξετάζεται η πολιτική συμπεριφορά του Νικοκλή στις εξωτερικές υποθέσεις εντοπίζεται η αρνητική όψη της *πλεονεξίας* η οποία αντιτίθεται στη δικαιοσύνη στο πλαίσιο της εξωτερικής πολιτικής¹¹⁶. Ο όρος *πλεονεκτεῖν* χρησιμοποιείται με τους συνειρμούς της *πολυπραγμοσύνης*, ως αντίθετος της *ἡσυχίας* και της *ἀπραγμοσύνης*, και δηλώνει την επεκτατική πολιτική συμπεριφορά, την επιθυμία για περισσότερη εδαφική κυριαρχία και ταυτίζεται με την *κακία*. Γενικότερα ο Ισοκράτης είναι αρνητικός σε αυτήν την έννοια της *πλεονεξίας*. Στον *Πρὸς Νικοκλέα* (24) παραινεί τον Νικοκλή να είναι ειρηνικός *τῷ μηδὲν παρὰ τὸ δίκαιον πλεονεκτεῖν*. Στον *Ἀρχίδαμον* (13) ο βασιλιάς κατηγορεί τους συμμάχους της Σπάρτης για *πλεονεξία* η οποία εκδηλώνεται επειδή με αυτή την πολιτική θα

¹¹⁶ Βλ. και σσ. 224 κ.ε. όπου αναπτύσσονται οι άλλες όψεις της *πλεονεξίας*.

εξασφαλίσουν τις κτήσεις τους. Στον *Φίλιππον* (40) ο Ισοκράτης κατακρίνει τους Αργεΐους, τους Θηβαίους και τους Σπαρτιάτες αντιπαραβάλλοντας την *πλεονεξία*, η οποία συνδέεται με τις απαιτήσεις της πόλεως, με την *όμόνοια*, η οποία εκφράζει το κοινό όφελος και στον ίδιο λόγο (148) οι νίκες των Σπαρτιατών εναντίον των βαρβάρων θεωρούνται απόδειξη *ἀρετῆς*, ενώ οι νίκες εναντίον των Ελλήνων απόδειξη *πλεονεξίας*. Ο Ισοκράτης κατηγορεί επίσης τους Θηβαίους για την *πολυπραγμοσύνη* τους μετά την εδραίωση της δύναμής τους (*Εἰρ.* 58) και τους Πέρσες για την *πλεονεξία* τους (*Πανηγ.* 179). Στον *Πλαταικὸν* (20,25) η *πλεονεξία* ταυτίζεται με το *ἀδίκως τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμεῖν*. Στον *Παναθηναϊκὸν* ταυτίζεται με την *ἀνομίαν* (55) και την *πονηρίαν* και το *αἰσχρὸν* (240). Στον *Περὶ Εἰρήνης* η *πλεονεξία* συνδέεται με την απληστία (7) και εκείνοι που θεωρούν την αδικία πλεονεξία κατηγορούνται για *ἀνοια* και *μανία* (17). Στη συνέχεια ο Ισοκράτης συμβουλεύει τους Αθηναίους να θεωρήσουν ότι η *ἡσυχία*, η *δικαιοσύνη* και η *ἐπιμέλειαν τῶν ἰδίων* αποτελούν έναν ωφέλιμο πόλο στον οποίο αντιτίθενται η *πολυπραγμοσύνη*, η *ἀδικία* και η *ἐπιθυμία τῶν ἀλλοτρίων* (26)¹¹⁷ των οποίων οι αρνητικές συνέπειες περιγράφονται με μελανὰ χρώματα (82).

Παράλληλα, η έννοια της *πλεονεξίας* που ταυτίζεται με την *πολυπραγμοσύνη* στην εξωτερική πολιτική του είναι χρήσιμη ρητορικά στο πλαίσιο της πανελλήνιας ιδέας. Η ρητορική της *πλεονεξίας* τον βοηθά στην επιχειρηματολογία της υπερίσχυσης των συνεργατικών αξιών μεταξύ των Ελλήνων και στην στροφή της επιθυμίας των αλλοτρίων και του *πλεονεκτεῖν* προς τους εξωτερικούς εχθρούς. Στον *Παναηγυρικό* (17) υποστηρίζει ότι οι Έλληνες πρέπει να στραφούν προς τους βαρβάρους για τις *πλεονεξίες* που επιθυμούν από τους ίδιους τους Έλληνες (πβ. *Φιλίπ.* 9) και, ενώ υποστηρίζει ότι πρέπει να πολεμήσουν τους βαρβάρους, όχι επιθυμώντας την *πλεονεξία* αλλά αποσκοπώντας μόνο στο δίκαιο (183), ταυτίζει το *λυσιτελούσας πράξεις* με το *δίκαιον σκοποῦντας*, το *εὐσεβεῖν βουλομένους* με το *τοῦ συμφέροντος ἐνθυμουμένους* (184) και η ανάληψη πολέμου εγγυάται την *ἀρετὴ* και τους επαίνους που της επιφυλάσσονται (186). Αποδεικνύεται έτσι ότι η επιχειρηματολογία του Ισοκράτη σχετικά με το *δίκαιον* και το *συμφέρον* του πολέμου, δεν περιλαμβάνει μια γενική και πανανθρώπινη έννοια της δικαιοσύνης και αντίθεσης στην *πλεονεξία*¹¹⁸. Η άρνηση της

¹¹⁷ Το χωρίο είναι σημαντικό για την ταύτιση της δικαιοσύνης με την *ἀρετὴ*, διότι ἔστω και ρητορικά λέγεται ότι τα αποτελέσματα της *ἀρετῆς* τα εξασφαλίζει η δίκαιη συμπεριφορά, ωστόσο αυτό δε σημαίνει ότι ο Ισοκράτης ηθικολογεί, αντίθετα επιχειρηματολογεί για να εντάξει τη *δικαιοσύνη* στην πολιτική συμπεριφορά των Αθηναίων με ανταγωνιστικά κριτήρια και η *δικαιοσύνη* προτιμάται μόνο για τα οφέλη της, ως ένας προσεκτικός υπολογισμός των καλύτερων δυνατών συνεπειών.

¹¹⁸ Μία τέτοια επιχειρηματολογία απαντά στον *Αλκιβιάδη Ι*, ίσως νόθο, αλλά σίγουρα πλατωνικό ως προς τις ιδέες διάλογο, όπου λέγεται ότι όταν οι Αθηναίοι και οι άλλοι Έλληνες συμβουλεύουν για τον πόλεμο δε μιλούν για το

επιθυμίας των αλλοτρίων που γίνεται σύνθημα υπέρ της δικαιοσύνης στη σκέψη του 4^{ου} αιώνα, στον *Πανηγυρικό* αντιστρέφεται και η επιθυμία των αλλοτρίων και του *πλεονεκτεῖν*, όταν στρέφονται προς τον εξωτερικό εχθρό, χρησιμοποιούνται ως επιχείρημα που συνδυάζει το *δίκαιον* και το *συμφέρον*¹¹⁹.

Ο Νικοκλής απέφυγε την κατηγορία της *πλεονεξίας* και η *δικαιοσύνη* του διατηρεί τις αρχαϊκές συνδηλώσεις της *δίκης*, ως πολιτικής συμπεριφοράς που επιτρέπει σε κάποιον να παραμένει ασφαλής στα όριά του¹²⁰. Το τμήμα στο οποίο αναπτύσσεται η επίδειξη της δίκαιης συμπεριφοράς του Νικοκλή ολοκληρώνεται με ένα ακόμη χαρακτηριστικό της παραδοσιακής έννοιας της δικαιοσύνης, αυτό της παροχής ευεργεσίας προς τους άλλους.

τι είναι δίκαιο και τι άδικο, αλλά μόνο για το συμφέρον (114d) και ο Σωκράτης αναγκάζει τον νεαρό Αλκιβιάδη να παραδεχτεί, ότι σκοπεύει να συμβουλευσει τους Αθηναίους για το δίλημμα πόλεμος ή ειρήνη, χωρίς να γνωρίζει τι είναι δίκαιο και τι άδικο και ενώ πόλεμος κι η ειρήνη εξαρτώνται από την αντίληψη των πολλών σχετικά με το τι συνιστά δικαιοσύνη και τι αδικία. Ο διάλογος θα μπορούσε να αποτελέσει έναν αντι-πανηγυρικό καθώς απαντά σε πολλές από τις θέσεις που αναπτύσσει ο Ισοκράτης στον *Πανηγυρικό*. Η διατύπωση *ἤκω συμβουλευσων περί τε τοῦ πολέμου* επαναλαμβάνεται συχνά (106c4, 106c8, 107a3, 107c5, 116d7) και η έννοια της δικαιοσύνης και το ερώτημα του τι καθιστά έναν πόλεμο δίκαιο διατρέχουν όλον τον λόγο.

¹¹⁹ Στον επίλογο του λόγου (170-89) όπου περιλαμβάνεται μια *ἀνακεφαλαίωσις* των επιχειρημάτων του Ισοκράτη για την ανάληψη ενός πολέμου εναντίον των Περσών, συνοψίζονται το *συμφέρον* (173-4), το *δίκαιον* (175-184) και το *δυνατόν* (185-6). Ειδικότερα το θέμα του *δικαίου*, το οποίο είναι το θέμα που διατρέχει ολόκληρο το λόγο, εισάγεται με τη μέθοδο της *προκαταλήψεως* (175) (πβ. *Ρητ. προς Αλεξ.* 18, 33) και ο Ισοκράτης αναλαμβάνει να απαντήσει στη υποθετική απροθυμία κατάλυσης της συνθήκης της ειρήνης τονίζοντας ότι οι όροι της δεν αποτελούν στην πραγματικότητα συνθήκη, αλλά πρόσταγμα που τοποθετεί τους Έλληνες σε μειονεκτική θέση παρά το δίκαιον (176-77), διότι δεν αποδόθηκε καμία *τιμή* στους Αθηναίους και στους Σπαρτιάτες (178). Ο Βασιλιάς μοίρασε άδικα την Ασία, *ὥσπερ πρὸς τὸν Δία τὴν χώραν νεμόμενος* (πβ. Ηροδ. 7.8.1 κ.ε.), και ανάγκασε τους Έλληνες να αναγράψουν στις στήλες τους όρους της συνθήκης. Εδώ ο Ισοκράτης προβάλλοντας την αδικία του Ξέρξη από την άποψη της διανεμητικής δικαιοσύνης προσπαθεί να εγείρει την οργή (ὑπὲρ ὧν ἄξιον ὀργίζεσθαι 181) και να παρουσιάσει τον πόλεμο ως συνδυασμό του διορθωτικού και ανταποδοτικού δικαίου (*δίκην ληψόμεθα και τὰ μέλλοντα διορθώσόμεθα*). Το *δίκαιον* στη συνέχεια συνδυάζεται με το *συμφέρον*, καθώς ο πόλεμος όχι μόνο θα τιμωρήσει την *ὑβριν* των Περσών (*τῆς Ἑλλάδος ὑβριζομένης* 182), αλλά θα ωφελήσει και εκείνους που προτιμούν την *ἡσυχίαν* και εκείνους που επιθυμούν τον πόλεμο. Γιατί οι πρώτοι θα μπορούν να απολαμβάνουν τις περιουσίες τους, ενώ οι δεύτεροι να κατακτήσουν *ἐκ τῶν ἀλλοτρίων μεγάλους πλοῦτους* (182).

¹²⁰ Η Rummel (1976) 33-40 συμπεραίνει ότι η συχνή κριτική του Ισοκράτη στην *πολυπραγμοσύνη* και στην *πλεονεξία* θεμελιώνει την ησυχία και τον περιορισμό ως σημαντικά στοιχεία στην έννοια της δικαιοσύνης και παρόλο που η στάση του μπορεί να ερμηνευθεί ως αποτέλεσμα της ήττας της Αθήνας και του κλίματος που επικράτησε, ωστόσο και οι προσωπικές επιλογές του και η αποφυγή της πολυπραγμοσύνης στην ιδιωτική σφαίρα, δείχνουν ότι πράγματι προτιμούσε την ησυχία και την απραγμοσύνη, δίνοντας ηθική διάσταση στην έννοια της ισοκρατικής δικαιοσύνης. Ωστόσο είναι ακριβώς αυτά τα χαρακτηριστικά της δικαιοσύνης τα οποία είναι παραδοσιακά.

Καὶ τί δεῖ καθ' ἓν ἕκαστον λέγοντα διατρίβειν, ἄλλως τε καὶ συντόμως ἔχοντα δηλῶσαι περὶ ἑμαυτοῦ; Φανήσομαι γὰρ οὐδένα μὲν πόποτ' ἀδίκησας, πλείους δὲ καὶ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων εὖ πεποηκῶς καὶ μείζους δωρεὰς ἑκατέροις δεδωκῶς ἢ σύμπαντες οἱ πρὸ ἐμοῦ βασιλεύσαντες. Καίτοι χρῆ τοὺς μέγα φρονοῦντας ἐπὶ δικαιοσύνη καὶ προσποιουμένους χρημάτων εἶναι κρείττους τοιαύτας ὑπερβολὰς ἔχειν εἰπεῖν περὶ αὐτῶν (35).

Μετάφραση:

«Αλλά γιατί να χρονοτριβῶ μιλώντας χωριστά για το καθένα, και μαλιστα όταν μπορῶ να μιλήσω με συντομία για τον εαυτό μου; Διότι θα φανῶ ὅτι ποτέ δεν αδίκησα κανένα, αλλά ὅτι τους περισσότερους και ἀπὸ τους πολίτες και ἀπὸ τους ἄλλους Ἕλληνες ἔχω ευεργετήσῃ και ἔχω δώσει και στους μεν και στους δε περισσότερες δωρεές ἀπὸ ὅσες ἔχουν δώσει ὅλοι μαζί αυτοί που βασίλευσαν πριν ἀπὸ ἐμένα. Και βέβαια ὅσοι υπερηφανεύονται για τη δικαιοσύνη τους και ισχυρίζονται (προσποιούνται) ὅτι εἶναι ἀνώτεροι χρημάτων, πρέπει να ἔχουν να αναφέρουν για τον εαυτό τους πράξεις που υπερβαίνουν το μέτρο».

Ἡ *δικαιοσύνη* ἐδῶ ἐπαινεί την ὀρθή χρήση του πλούτου, ἰδέα ἡ ὁποία ἀνήκει στις τυπικές συμβάσεις του θέματος της *εὐεργεσίας* στην ποίηση¹²¹. Ἡ δίκαιη συμπεριφορὰ ἀποδεικνύεται με τις δωρεές και τις παροχές του βασιλιά, την ἀδιαφορία για το κέρδος και τα χρήματα και ταυτίζεται με την ἀριστοτελική *ἐλευθεριότητα* (*H.N.1119b* κ.ε.) και *μεγαλοπρέπεια* (*H.N.1122a* κ.ε.), ὁποῖες σχετίζονται ἡ πρώτη με τη δαπάνη που φθάνει στην υπερβολή και ἐπαινεί το *εὖ ποιεῖν* παρὰ το *εὖ πάσχειν* και ἡ δεύτερη με υπερβολικές δαπάνες, ἀπὸ την ἀποψη του μεγέθους, στα κοινά, ὅπως δῶρα στους θεούς, χορηγίες κλπ. (πβ. και *Πρὸς Νικ.* 33). Και ἐξετάζοντας ἀν κάποιος μπορεῖ να αδικήσει τον εαυτό του, ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι ὁ *ἐπιεικῆς* πρέπει να εἶναι διατεθειμένος να λάβει λιγότερα ἀπὸ ὅσα αξίζει, ὄχι ὁμως ἀπὸ ἀνιδιοτέλεια ἀλλὰ ἐπειδὴ ἔτσι θα κερδίσει κάποιον ἄλλο ἀγαθόν, ὅπως τιμὴ και δόξα (*H.N.1136b22*)¹²².

Συμπερασματικά, ὁ ὄψεις της *δικαιοσύνης* στο τμήμα του λόγου 31-35 συνοψίζουν συμπεριφορές και αξίες της προηγούμενης λογοτεχνίας και των συνδηλώσεων της *δίκης*. Ἐπαινείται ἡ δικαιοσύνη του ἀρχοντος ἡ ὁποία ταυτίζεται με την ἀπόδοση του οφειλομένου, με την παροχὴ ωφέλειας και ευεργεσίας και την προτίμηση της δίκαιης συμπεριφορὰς και ὄχι με την ἔννοια της δικαίωσης των προθέσεων ἢ των ἐσωτερικῶν κινήτρων. Δὲν μπορούμε να

¹²¹ Πβ. Πίνδ. *N.* 1.31-33, *I.* 1.67-8, *O.* 10.91-6, Βακχ. 3.10-21, βλ. Bundy (1986) 85-90 και Περυσινάκης (2012) 639.

¹²² Βλ. και Adkins (1960) 318.

ερμηνεύσουμε την έννοια της δικαιοσύνης με τους συνήθεις κανόνες και συνδηλώσεις της σύγχρονης μας έννοιας, αλλά ως μια έννοια δικαίου προσαρμοσμένη στη ρητορική ιδεολογία των συνεργατικών αξιών της πόλης, η οποία όμως διατηρεί το κριτήριο της *φρονήσεως* και του υπολογισμού της ορθής συμπεριφοράς και του προσήκοντος. Αναπόφευκτα η δικαιοσύνη που εξετάζεται υπό αυτούς τους όρους δε θέτει τις ορθές ηθικές ερωτήσεις για την ανάπτυξη της ηθικής υπευθυνότητας, ωστόσο συνδέεται με την παραδοσιακή *ἀρετή* εφόσον η επίδειξή της δηλώνει φρόνιμη συμπεριφορά που οδηγεί στην επιτυχία.

5.2 Σωφροσύνη (§§36-42)

Στο τμήμα του λόγου στο οποίο συζητήθηκε η αρετή της *δικαιοσύνης* ο Νικοκλής ανέπτυξε την έννοια αναφορικά με τη συμπεριφορά του στην πόλη και στις δημόσιες υποθέσεις. Η αρετή της *σωφροσύνης* (36-42) στη συνέχεια αναπτύσσεται αναφορικά με τη συμπεριφορά του Νικοκλή στον *οἶκο* του:

Καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ σωφροσύνης ἔτι μείζω τούτων ἔχω διελθεῖν. Εἰδὼς γὰρ ἅπαντας ἀνθρώπους περὶ πλείστου ποιουμένους τοὺς παῖδας τοὺς αὐτῶν καὶ τὰς γυναῖκας, καὶ μάλιστα ὀργιζομένους τοῖς εἰς ταῦτ' ἐξαμαρτάνουσιν, καὶ τὴν ὕβριν τὴν περὶ ταῦτα μεγίστων κακῶν αἰτίαν γιγνομένην, καὶ πολλοὺς ἤδη καὶ τῶν ιδιωτῶν καὶ τῶν δυναστευσάντων διὰ ταύτην ἀπολομένους, οὕτως ἔφυγον τὰς αἰτίας ταύτας ὥστ' ἐξ οὗ τὴν βασιλείαν ἔλαβον, οὐδενὶ φανήσομαι σώματι πεπλησιακῶς πλὴν τῆς ἑμαυτοῦ γυναικός, (36) οὐκ ἀγνοῶν ὅτι κάκεῖνοι παρὰ τοῖς πολλοῖς εὐδοκιμοῦσιν, ὅσοι περὶ μὲν τὰ τῶν πολιτῶν δίκαιοι τυγχάνουσιν ὄντες, ἄλλοθεν δὲ ποθεν αὐτοῖς ἐπορίσαντο τὰς ἡδονάς, ἀλλὰ βουλόμενος ἅμα μὲν ἑμαυτὸν ὡς πορρωτάτω ποιῆσαι τῶν τοιούτων ὑποψιῶν, ἅμα δὲ παράδειγμα καταστήσαι τὸν τρόπον τὸν ἑμαυτοῦ τοῖς ἄλλοις πολίταις, γιγνώσκων ὅτι φιλεῖ τὸ πλῆθος ἐν τούτοις τοῖς ἐπιτηδεύμασιν τὸν βίον διάγειν ἐν οἷς ἂν τοὺς ἄρχοντας τοὺς αὐτῶν ὀρῶσιν διατρίβοντας (37).

Μετάφραση:

«Όμως και για τη σωφροσύνη μου έχω να πω ακόμη μεγαλύτερα από αυτά. Επειδή, δηλαδή, γνωρίζω ότι όλοι οι άνθρωποι θεωρούν πιο σημαντικά τα παιδιά και τις γυναίκες τους και ότι πάρα πολύ οργίζονται εναντίον εκείνων που τα βλάπτουν, και ότι η *ὕβρις* προς αυτά γίνεται η αιτία των μεγαλύτερων συμφορών, και ότι πολλοί και από τους ιδιώτες και από τους βασιλείς εξ αιτίας αυτής έχουν καταστραφεί, τόσο απέφυγα αυτές τις κατηγορίες, ώστε, αφού ανέλαβα την εξουσία, δε θα φανώ ότι πλησίασα καμία άλλη γυναίκα εκτός από τη δική μου, χωρίς να

αγνοώ, ότι και εκείνοι που διακρίνονται ανάμεσα στους πολίτες, παρόλο που στις υποθέσεις τους είναι δίκαιοι, εξασφάλισαν από αλλού τις ηδονές. Αλλά έπραξα έτσι, επειδή ήθελα να κρατήσω τον εαυτό μου όσο το δυνατόν πιο μακριά από τέτοιες υποψίες και ταυτόχρονα να καταστήσω τον τρόπο ζωής μου παράδειγμα στους άλλους πολίτες, επειδή γνωρίζω ότι το πλήθος συνηθίζει όσον αφορά αυτά τα θέματα να ζει, όπως βλέπει και τους βασιλείς του να ζουν».

Ο Νικοκλής διατείνεται ότι από τη στιγμή που έγινε βασιλιάς έχει δείξει *σωφροσύνη* και εγκράτεια απέναντι στις ηδονές, διότι, καθώς οι πολίτες συνηθίζουν να αντλούν τα πρότυπα της συμπεριφοράς τους από την εξουσία, έπρεπε ο ίδιος να αποτελεί πρότυπο *σωφροσύνης*¹²³. Έπειτα θεώρησε ότι ταιριάζει στους βασιλείς να είναι καλύτεροι (*βελτίους*) από τους πολίτες, όσο ακριβώς υπερέχουν και στις τιμές¹²⁴ και να δείξει ότι είναι εγκρατής και διαφέρει από εκείνους που υπερηφανεύονται για την *ἀρετήν* τους (*καὶ τῶν ἐπ' ἀρετῆ μέγα φρονούντων*) (39). Στη συνέχεια χαρακτηρίζει *κακούς* (*πολλὴν κακίαν κατεγίνωσκον*) εκείνους, όσοι ενώ, αν και πήραν γυναίκες και ένωσαν τη ζωή μαζί τους, δεν ικανοποιούνται με αυτά που έπραξαν, αλλά για τη δική τους ευχαρίστηση λυπούν εκείνες, από τις οποίες αυτοί οι ίδιοι έχουν την αξίωση να μη δοκιμάσουν καμία λύπη, και ενώ στις άλλες σχέσεις συμπεριφέρονται όπως πρέπει (*ἐπιεικεῖς*), προς τις συζύγους τους σφάλλουν (40). Και τους διαφεύγει ότι, όταν αποχωρούν, αφήνουν μέσα στα ανάκτορα έριδες και διαφορές, ενώ αυτοί που βασιλεύουν ορθά οφείλουν να μη προσπαθούν να διάγουν σε ομόνοια μόνο οι πόλεις στις οποίες ασκούν εξουσία, αλλά και τα σπίτια τους και οι τόποι στους οποίους κατοικούν. Όλα αυτά είναι έργα *σωφροσύνης* και *δικαιοσύνης* (41). Τέλος, ως προς τα θέματα της γέννησης παιδιών θεώρησε ότι έπρεπε όλα τα παιδιά του να έχουν την ίδια καταγωγή και κανένας από τους απογόνους του να μη στερηθεί την ευγένεια της καταγωγής (42)¹²⁵.

¹²³ Για την έννοια της *σωφροσύνης* στους ρήτορες και ειδικά στον Ισοκράτη βλ. North *α.* (1966) 142-149 και β. (1966) 165-183, Rademaker (2005) 233-50, Alexiou (2010) 103.

¹²⁴ Πβ. *Πρὸς Νικοκλέα* 11, βλ. και Frey (1946) 62.

¹²⁵ Πβ. *Εὐαγ.* 16-18, Πλ. *Νόμ.* 947d, *Πολ.* 423e, 459a, *Συμπ.* 192a, *Αριστ. Πολιτ.* 2.12.10. Ο Schorn (2005) 100-01 θεωρεί ότι η διατύπωση ότι όλα του τα παιδιά πρέπει να έχουν την ίδια *φύσιν* και να μπορούν να ανατρέξουν κατά τον ίδιο τρόπο την καταγωγή τους από τον πατέρα του Ευαγόρα και τους μυθικούς προγόνους του, τους Αιακίδες και τον Δία, σημαίνει ότι ο Νικοκλής παντρεύτηκε την αμφιθαλή ή, από την πλευρά του πατέρα του, ετεροθαλή αδερφή του. Διότι μόνο σε αυτήν την περίπτωση θα ήταν δυνατόν για τα παιδιά του να ανατρέξουν την καταγωγή τους στον Ευαγόρα, τους Αιακίδες και τον Δία και από την πλευρά της μητέρας τους. Ο Schorn (102-6) προσφέρει ιστορικά παραδείγματα που δείχνουν ότι ο Νικοκλής ακολούθησε μία πρακτική, η οποία δεν ήταν ασυνήθιστη για τις μοναρχίες της εποχής.

Παραδοσιακά η έννοια της *σωφροσύνης* δηλώνει το *σαο-φρονεῖν*, την κατάσταση όπου ο άνθρωπος δεν έχει χάσει τα φρένα του, τα έχει επομένως σώσει και ισοδυναμεί με την υγιή σκέψη¹²⁶. Σαόφρων στον Όμηρο είναι αυτός που αναγνωρίζει το δικαίωμα του *άγαθοῦ* να άρχει και η *σωφροσύνη*, αναγνωρίζεται και αποτιμάται ως *ἀρετή*, μόνο όταν συντελεί σε ένα επιθυμητό αποτέλεσμα που θα επιφέρει την επιτυχία. Γενικότερα η *σωφροσύνη* δηλώνει την σύνεση κάποιου όσον αφορά στην επιδίωξη των συμφερόντων του. Αυτή η σύνεση μπορεί να ενέχει και τις ήσυχες αρετές, όμως η *σωφροσύνη* στον Όμηρο δεν αποτελεί ηθικό όρο. Η ανάγκη για *ἀρετή* είναι μεγαλύτερη από την ανάγκη για *σωφροσύνη* και ο *άγαθος* δε χρειάζεται να συμπεριφέρεται με κριτήριο τις απαιτήσεις των συνεργατικών αξιών, μάλιστα η ιδιότητά του ως *άγαθοῦ* τού δίνει το δικαίωμα να συμπεριφέρεται αντίθετα και να καθορίζει αυτό που είναι *κατά μοῖραν* για έναν λιγότερο *άγαθόν* από τον ίδιο¹²⁷. Η *σωφροσύνη* ως αξία πολιτική ιδρύεται στο παραδοσιακό λεξιλόγιο της αρχαϊκής ποίησης όταν, ενταγμένη πια στη ζωή της πόλης, αποτελεί αρετή του πολίτη και συνδέεται σταθερά με τη *δικαιοσύνη* στο πλαίσιο της αποφυγής των πολιτικών διαμαχών μέσα στην πόλη (*στάσις*) εκφράζοντας αριστοκρατικές αντιλήψεις¹²⁸. Στους ρήτορες γίνεται αξία δημοκρατική και ταυτίζεται με την *ἀπραγμοσύνη* και την *ἥσυχη* συμπεριφορά. Ο σώφρων πολίτης σκιαγραφείται ως δίκαιος και νομοταγής, συγκρατημένος, συνετός και οπωσδήποτε απράγμων. Η σωφροσύνη μπορεί να χρησιμοποιείται δηλώνοντας ξεχωριστά ή και όλες μαζί αυτές τις ιδιότητες¹²⁹. Όψεις της σωφροσύνης είναι η εγκράτεια και πειθαρχία στα έξοδα, η αναγνώριση των ορίων και των δικαιωμάτων των άλλων και η αποχή από τις άδικες και βίαιες πράξεις, η ησυχία και η απειρία και αποχή από τους δικαστικούς αγώνες και τις πολιτικές διαμάχες ή η συνετή επιλογή όσον αφορά στο συμφέρον και στο ωφέλιμο για την πόλη¹³⁰. Επιπλέον, η *σωφροσύνη* χρησιμοποιείται για να επαινέσει τη μορφή του δημοκρατικού πολιτεύματος από τον Σόλωνα έως και τον Περικλή και συνδέει το πολίτευμα του παρελθόντος με τη σύνεση και τη μετριοφροσύνη.

¹²⁶ Snell (1981) 227.

¹²⁷ Βλ. Adkins (1960) 246-47.

¹²⁸ Στο corpus των Θεογνιδείων ποιημάτων ο όρος απαντά για να περιγράψει την αυτοσυγκράτηση στα πάθη (430-35, 483, 497, 1326), αλλά κυρίως για να επανασυνδεθεί με την τήρηση της *δίκης* και την αποφυγή της *ὑβρεως*, ώστε να επαναπροσδιοριστούν τα παραδοσιακά πρότυπα της αριστοκρατικής αρετής. Στον Θεόγνη επίσης δηλώνει την αυτοσυγκράτηση στο ποτό και τα πάθη (497).

¹²⁹ Radermaker (2005) 233 κ.ε..

¹³⁰ Dover (1974) 179.

Η North έχει δείξει ότι η έννοια της *σωφροσύνης* στον Ισοκράτη αναπτύσσεται κυρίως ως πολιτική και ηθική αρετή, αλλά θεωρεί ότι ο Ισοκράτης δείχνει συμβατικό ενδιαφέρον για την επίδρασή της στην ατομική ηθική¹³¹. Εξετάζοντας τη *σωφροσύνη* στον λόγο *Νικοκλή* η North συμπεραίνει ότι η *σωφροσύνη*, ως αρετή του ηγεμόνα, δεν είναι ούτε διανοητική ούτε πολιτική, αλλά ηθική και δηλώνει την αυτοσυγκράτηση απέναντι στους πειρασμούς και στις προκλήσεις της ηδονής και της εξουσίας. Είναι η αυτοσυγκράτηση του βασιλιά που οδηγεί στη *σωφροσύνη* τους πολίτες.

Η Rummel διακρίνει τρεις χρήσεις της έννοιας στον Ισοκράτη, μία ηθική με τις συνδηλώσεις της εγκράτειας και της αυτοσυγκράτησης στα πάθη, μία διανοητική με τις συνδηλώσεις της κοινής λογικής και μία πολιτική με τις συνδηλώσεις της συνεργασίας. Ειδικά για την έννοια στον *Νικοκλή* συμπεραίνει ότι η χρήση της είναι ηθική καθώς συνδέεται με την τάξη, την κοσμιότητα και αντιτίθεται στην *ταραχή*¹³².

Ειδικότερα, όσον αφορά την εγκράτεια του Νικοκλή, ο Schorn υποστηρίζει ότι η εικόνα του εγγάμου βίου που παρουσιάζεται εδώ μοιάζει με τις μοντέρνες εκδοχές του και αντιπροσωπεύει μια ηθική, πολύ ανώτερη της συνηθισμένης για την εποχή. Ο Νικοκλής αντιμετωπίζει τον γάμο ως *κοινωνίαν παντός τοῦ βίου* (40), κατά την οποία ο άντρας δε θα πρέπει να πράξει απέναντι στην γυναίκα κάτι, που και ο ίδιος θα εκλάμβανε ως προσβλητικό. Εκφράζει δηλαδή τον «χρυσό κανόνα» της συζυγικής πίστης και διαχωρίζει συνειδητά την συμπεριφορά του από εκείνη των άλλων μοναρχών (41). Τα κριτήρια συμπεριφοράς ωστόσο είναι ωφελμιστικά, καθώς ο Νικοκλής τονίζει ότι σκοπός του είναι η ύπαρξη ομόνοιας στον *οἶκο* όπως και στην πόλη¹³³.

Ο Ισοκράτης διακρίνει συνειδητά την στάση του Νικοκλή απέναντι στα σεξουαλικά ήθη των τυράννων, οι οποίοι στην ελληνική αντίληψη δεν είχαν όρια και συγκράτηση σε

¹³¹ Η μοναδικότητά του έγκειται στο ότι προσπαθεί να εφαρμόσει την έννοια της *σωφροσύνης* ως πολιτική μετριοφροσύνη και αυτοσυγκράτηση στις υποθέσεις της εξωτερικής πολιτικής. Ωστόσο, σύμφωνα με τη North α. (1966) 142-3, την αντιμετωπίζει επιφανειακά σχεδόν με αφέλεια που έρχεται σε αντίθεση με το ρεαλισμό του Θουκυδίδη όταν χειρίζεται παρόμοια θέματα. Ταυτίζει την ατομική προσωπική ηθική με την ηθική της πόλεως και επιμένει ότι η Αθήνα πρέπει να υιοθετήσει τη λογική της ατομικής *σωφροσύνης* του πολίτη. Είναι πάντοτε επικριτικός σε ότι αφορά τη δημοκρατία της εποχής του και συχνά υποστηρίζει ότι η αιτία όλων των δεινών είναι η έλλειψη *σωφροσύνης*. Στον *Άρεοπαγитικό* και στον *Παναθηναϊκό*, όπου ασχολείται με την εσωτερική πολιτική και στον *Πανηγυρικό* και στον *Περί Ειρήνης*, όπου ασχολείται με θέματα εξωτερικής πολιτικής επαινεί τη *σωφροσύνη* και τη *δικαιοσύνη* και ψέγει την *ὑβριν* και τη πολυπραγμοσύνη στις σχέσεις της Αθήνας με τις άλλες πόλεις.

¹³²(1976) 59.

¹³³ (2005) 100.

αυτόν τον τομέα (Ηρόδ. 3.80.5, Ευρ. *Ίκετ.* 450-455), όπως και ο Πλάτων στην *Πολιτεία* (571a- 592b) διακρίνει τον τύραννο από τον βασιλιά λέγοντας ότι ο πρώτος είναι υπόδουλος των αχαλίνωτων επιθυμιών του, και κυρίως όσων αφορούν τις αισθήσεις του, ενώ ο δεύτερος αποτελεί το εντελώς αντίθετο του πρώτου. Η επιλογή που κάνει ο Ισοκράτης εντάσσεται μέσα στην τάση της εποχής να διαχωριστούν οι ελληνικές συνήθειες από τις βαρβαρικές και να εμφανίσει τον Νικοκλή με τις αρχές ενός Αθηναίου πολίτη που φροντίζει για την ομόνοια του οίκου και της πόλης του¹³⁴. Η ανάγνωση της *σωφροσύνης* σε αυτό το τμήμα του λόγου μπορεί να γίνει κατανοώντας την ως όψη της *δικαιοσύνης* στο πλαίσιο του οίκου, ως γνώση και αποδοχή της *δίκης* και των ορίων και υπολογισμένη επιλογή της συμπεριφοράς που οδηγεί στην *ομόνοια*. Η *σωφροσύνη* αντιτίθεται στην *ὑβριν* (36), χαρακτηρίζεται ως συμπεριφορά του *βελτίονος* (38), εγκράτεια (*ἐγκρατεῖς* 39, πβ. *Πρὸς Νικ.* 29), ταυτίζεται με το *κοσμίως ζῆν* (38, πβ. *Πρὸς Νικ.* 31, *Ἄρεοπ.* 37) και με την *ομόνοια* (40).

Μια σύγκριση του λεξιλογίου που χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης καθιστά πιθανή την πλατωνική επιρροή στην ανάπτυξη της έννοιας της *σωφροσύνης* στον συγκεκριμένο τμήμα του λόγου. Με ίδια επιλογή λεξιλογίου στο τέταρτο βιβλίο της *Πολιτείας* ο πρώτος ορισμός του Σωκράτη χαρακτηρίζει την *σωφροσύνη* ως ένα είδος τάξης (*κόσμος*) όπου κάποιος δείχνει εγκράτεια (*ἐγκράτεια*) στις επιθυμίες του και φαίνεται ανώτερος του εαυτού του (430e) με την έννοια ότι το εκ φύσεως καλύτερο κομμάτι του επικρατεί επάνω στο χειρότερο (431a-b) και ο δεύτερος ορισμός χαρακτηρίζει τη *σωφροσύνη* *ομόνοιαν* και *χειρόνός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ* (432a). Υποδηλώνεται κατά αυτόν τον τρόπο ότι θα υπάρχει στην ιδανική πολιτεία μια συμφωνία σχετικά με το ποιος θα ασκεί εξουσία και ο *καλύτερος* θα κυβερνά τον *χειρότερο* κατ' αναλογία με την αγαθή ψυχή στην οποία *το βέλτιον ἐγκρατὲς ἐστὶ τοῦ χειρόνος* (431a5). Επιπλέον, όπως συμβαίνει και στον Ισοκράτη (*Νικ.* 43), η *σωφροσύνη* διακρίνεται από την ανδρεία και τη σοφία και ορίζεται ως αρετή καθολική η οποία απλώνεται σε όλους τους πολίτες από τους ασθενέστερους μέχρι τους ισχυρότατους (432a). Η σημασιολογική συγγένεια της *σωφροσύνης* με τη *δικαιοσύνη* φαίνεται άλλωστε από το γεγονός ότι στον

¹³⁴ Ήδη στο έργο του Αντισθένη *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* υπήρξε η κατηγορία κατά του πολιτικού Αλκιβιάδη, ότι η συμπεριφορά του απέναντι στις γυναίκες ήταν αξιόποινη, όπως και ο τρόπος διαβίωσής του, αφού είχε σεξουαλικές επαφές με την μητέρα του, την κόρη του και την αδερφή του, όπως ακριβώς έπρατταν οι Πέρσες. Ακόμα και ο εξιδανικευμένος Κύρος του Ξενοφόντα παραιτείται από το να παρατηρεί μία εξαιρετικά όμορφη γυναίκα, καθώς φοβάται πως έτσι δε θα μπορέσει να ασκήσει σωστά τα καθήκοντά του (5.1.8), βλ. Frey (1946) 64-5. Και στον *Τέρωνα* (1.26-38) ενώ υποβάλλεται η ιδέα ότι ο ηγεμών θα μπορούσε να έχει σεξουαλικές επαφές με όποιον ήθελε, η ιδέα αυτή απορρίπτεται.

Χαρμίδα (161b6, 161d2, 162a7) η *σωφροσύνη* ορίζεται όπως ορίζεται η *δικαιοσύνη* στην *Πολιτεία* (433 a-b., 433e12, 434a1, 443d) ως *τὰ αὐτοῦ πράττειν*. Εκτός από την πλατωνική επιρροή στην ανάπτυξη της έννοιας στον *Νικοκλή* είναι σημαντικό ότι η επιχειρηματολογία που αναπτύσσει ο Ισοκράτης για την προτίμηση της *σωφροσύνης* και της εγκράτειας στις σχέσεις του με τον *οἶκο* είναι αυστηρά προσανατολισμένη στα αποτελέσματα που επιφέρει με τη δημιουργία ομόνοιας και την αποφυγή της στάσεως (41).

Επίσης, διακρίνεται μία βασική ιδέα για την ανάπτυξη της έννοιας κατά τον 4^ο αιώνα, την ανάγκη για ένα τρόπο να ελεγχθεί η *ἀρετή*¹³⁵, καθώς ο Ισοκράτης καθορίζει το πεδίο άσκησης των αρετών και υποστηρίζει ότι δεν πρέπει να τις δοκιμάζουμε στις ίδιες συνθήκες, αλλά τη *δικαιοσύνη* σε περίπτωση απορίας, την *σωφροσύνη* σε περίπτωση εξουσίας και δύναμης και την εγκράτεια κατά τη νεανική ηλικία (44). Η *σωφροσύνη* εδώ ως γνώση και τήρηση των ορίων έχει την έννοια της πραότητας και της αποφυγής της *ὑβρεως* και της αλαζονείας, ιδέα που είναι κοινή στη διδακτική ποίηση. Στον Χίλωνα αποδίδεται η γνώμη *ἰσχυρὸν ὄντα πρῶτον εἶναι* (Διογ. Λαερ. *Βίοι Φιλοσ.* 70), στον Κλεόβουλο το *εὐτυχῶν μὴ ἴσθι ὑπερήφανος* (Διογ. Λαερ. *Βίοι Φιλοσ.* 93), στον Περίανδρο το *εὐτυχῶν μὲν μέτριος ἴσθι* (Διογ. Λαερ. *Βίοι Φιλοσ.* 98), στον Βίαντα το *ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσι* (Αριστ. *Ἡ.Ν.* 1130a1). Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω θεωρούμε ότι η *σωφροσύνη*, όπως αναπτύσσεται στον λόγο *Νικοκλή* συνδέεται με την ορθοφροσύνη και την ευστοχία στην ιδιωτική και δημόσια συμπεριφορά οι οποίες στρέφονται προς την πολιτεία. Όπως και ο Πλάτων, θεωρεί τη σωφροσύνη ανώτερη από την ανδρεία γιατί είναι η αρετή που διασφαλίζει την αρμονία ή τη συμφωνία ανάμεσα στα μέρη της ψυχής και της πολιτείας. Με αυτή την έννοια είναι αρετή συμπληρωματική της δικαιοσύνης, καθώς είναι αρετή του όλου και όχι μόνο του μέρους. Ακόμη και για το ζήτημα της αποφυγής τεκνοποιίας εκτός γάμου, ο Ισοκράτης επιχειρηματολογεί όχι με ηθικά κριτήρια, αλλά με κριτήρια που επιβεβαιώνουν την καταγωγή και την ευγενή φύση (42). Στη συνέχεια του λόγου, όπου αναπτύσσεται η ιδέα ότι η *σωφροσύνη* και η *δικαιοσύνη* είναι οι αποκλειστικές αρετές *τῶν καλῶν κάγαθῶν*, επιβεβαιώνεται αυτή η άποψη.

6. Σωφροσύνη και Δικαιοσύνη: ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κάγαθῶν (§§43-47)

Ύστερα από τη δικαιολόγηση της νομιμότητας της εξουσίας του Νικοκλή με επιχειρηματολογία θεμελιωμένη στο γένος, στη *δικαιοσύνη* και στη *σωφροσύνη* του, και ενώ

¹³⁵ North *a.* (1966) 142-3.

είναι πλέον αναμενόμενο ότι θα αναπτυχθεί το κυρίως θέμα του λόγου, τα βασιλικά διατάγματα προς τους πολίτες, ο Νικοκλής με τη χρήση της ρητορικής *αυξήσεως* επεκτείνει σε ευρύτερο πλαίσιο τη συζήτηση σχετικά με τη φύση της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης*:

Πολλῶν δέ με προτρεπόντων ἐμμένειν τοῖς ἐπιτηδεύμασι τούτοις, οὐχ ἥκιστα κἀκεῖνο παρεκάλεσεν, ὅτι τῆς μὲν ἀνδρείας καὶ τῆς δεινότητος καὶ τῶν ἄλλων τῶν εὐδοκιμούντων ἐώρων καὶ τῶν κακῶν ἀνδρῶν πολλοὺς μετέχοντας, τὴν δὲ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κἀγαθῶν ὄντα. Κάλλιστον οὖν ὑπέλαβον, εἴ τις δύναίτο ταύταις ταῖς ἀρεταῖς προέχειν τῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν μέρος τοῖς πονηροῖς μέτεστιν, ἀλλὰ γνησιώταται καὶ βεβαιόταται καὶ μεγίστων ἐπαίνων ἄξια τυγχάνουσιν οὕσαι (43).

Μετάφραση:

«Ενώ οι λόγοι που με προέτρεψαν να επιμείνω σε αυτή τη συμπεριφορά ήταν πολλοί, ένας όμως κυρίως με παρακίνησε. Έβλεπα δηλαδή ότι στην ανδρεία και στην δεινότητα και στις άλλες αρετές που εκτιμώνται μετέχουν και πολλοί *κακοί* άνδρες, όμως η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* είναι κτήματα μόνο των *καλῶν κἀγαθῶν*. Θεώρησα λοιπόν ότι το καλύτερο θα ήταν, εάν κάποιος μπορούσε να υπερέχει των άλλων σε αυτές τις αρετές, στις οποίες δε μετέχουν καθόλου οι *πονηροί*, αλλά οι οποίες συμβαίνει να είναι οι πιο γνήσιες και ασφαλείς και άξιες των μεγαλύτερων επαίνων».

Στον κανόνα των αρετών τίθενται πρώτες σε σημασία εδώ η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη*, με το επιχείρημα ότι η *ανδρεία* και η *δεινότης* είναι ιδιότητες οι οποίες είναι δυνατό να αποκτηθούν και από τους *κακούς*, ενώ η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη ανήκουν αποκλειστικά στους *καλούς κἀγαθούς* και συνδέονται με την ευγενή καταγωγή (πβ. Παναθ. 197)¹³⁶. Δεδομένου ότι ο όρος *καλοὶ κἀγαθοὶ* είναι όρος πολιτικός¹³⁷, ο οποίος επαινεί ανάμεσα σε άλλες ιδιότητες και την καταγωγή, έπεται ότι οι όροι *κακοὶ* και *πονηροὶ* στους οποίους αντιτίθεται είναι επίσης όροι πολιτικοί και όχι ηθικοί. Είναι ενδιαφέρον ότι στον κανόνα των τεσσάρων αρετών αντί για τους όρους *φρόνησις* ή *σοφία* που χρησιμοποιεί κανονικά ο Ισοκράτης, εδώ επιλέγεται ο όρος *δεινότης*. Η Rummel θεωρεί ότι το ουσιαστικό, παρόλο που είναι ασυνήθιστο παράλληλο της *σοφίας*, έχει αναμφισβήτητα συγγενές σημασιολογικό εύρος και επιλέγεται για την αμφισημία του¹³⁸. Ο όρος πράγματι δεν εμφανίζεται συχνά στον Ισοκράτη. Χρησιμοποιείται δύο φορές στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (16,

¹³⁶ Για τον κανόνα των τεσσάρων αρετών βλ. Πρώτο κεφάλαιο, σ. 70, σημ. 107 και σ. 72 σημ.115.

¹³⁷ Βλ. Εισαγωγή σσ. 29-30.

¹³⁸ (1975) 18-19.

33) με μία πλατιά σημασία της δεινότητος, ρητορικής ή συγγραφικής και μία φορά στον *Πρὸς Δημόνικον* (4) με αμιγῶς τη σημασία της ρητορικής δεινότητος (*τὴν δεινότητα τὴν ἐν τοῖς λόγοις*). Δεδομένης της ἔμφασης που δίνει ο Ἰσοκράτης στην αρετὴ της *φρονήσεως* και του μετασχηματισμοῦ των συνδηλώσεων της *ἀρετῆς* στο πλαίσιο των πνευματικῶν - πολιτικῶν αρετῶν, η ἐπιλογή της *δεινότητος* δεν μπορεί να αναγνωσθεῖ ως τυχαία ἐπιλογή που απλῶς αντικαθιστᾶ τον ὄρο *φρόνησις* ἢ *σοφία*. Η ἐπιλογή αὐτή εἶναι συνειδητὴ και συνδέεται προφανῶς με τον σκοπὸ που υπηρετεῖ η ιεράρχηση των αρετῶν ὡς διατυπώνεται στον συγκεκριμένο λόγο. Στην πραγματικότητα η *φρόνησις* λείπει ἀπὸ την ιεράρχηση, καθὼς εἶναι η κατεξοχὴν αρετὴ του *ἀγαθοῦ*, αναμφισβήτητα η πρώτη σε σημασία αρετὴ για τον ηγεμόνα (*Πρὸς Νικ.* 9-14), την ὁποία ο Ἰσοκράτης ἀνέπτυξε στον λόγο που ἀπευθυνόταν ἀποκλειστικά στον Νικοκλή. Εδῶ ὁμως ἀναπτύσσονται οἱ αρετές που ἀφοροῦν τόσο τον Νικοκλή ὅσο και τους πολίτες. Η *δεινότης* δεν αντικαθιστᾶ τη *φρόνησιν* ἀλλὰ χρησιμοποιεῖται για να δηλωθεῖ η ἀποτελεσματικὴ ομιλία ἢ η πολιτικὴ τέχνη η ὁποία μπορεί να ἀποκτηθεῖ και ἀπὸ τους μη παραδοσιακὰ *ἀγαθοῦς*. Ο Ἰσοκράτης φαινομενικά απλῶς ἐπαναλαμβάνει τον τόπο ο ὁποῖος ἤδη ἔχει καθιερωθεῖ ἀπὸ την ποίηση, σύμφωνα με τον ὁποῖο *ἀνδρεῖοι* μπορούν να εἶναι και οἱ *κακοί*. Στην *ἀνδρεία* προσθέτει τώρα και τη ρητορικὴ δεινότητα, ἀλλὰ θεωρεῖ ὅτι η γνώση της *δίκης* και του προσήκοντος εἶναι μια γνώση η ὁποία ἀνήκει ἀποκλειστικά στους *καλοὺς κάγαθοῦς*¹³⁹. Εἰδικὰ ο ὄρος *γνησιώταται* ἄλλωστε υπονοεῖ τη φύση και την καταγωγή των *ἀγαθῶν*¹⁴⁰. Η χρήση των ὀρων εἶναι συνειδητὰ διπλὴ και ἀμφίσημη και μπορεί να αναγνωσθεῖ ὡς μέρος ἐνός ευρύτερου πλαισίου και των στόχων που υπηρετεῖ η σύνθεση του λόγου. Ο ἀμεσος και ρητὸς στόχος εἶναι η ἀσκηση των αρετῶν της *σωφροσύνης* και της *δικαιοσύνης* ἀπὸ τους πολίτες. Ο ἔμμεσος εἶναι η δέσμευση του μονάρχη στην κατοχὴ και τήρηση των δύο αὐτῶν αρετῶν. Και ο τρίτος και λιγότερο προφανὴς εἶναι η θεωρητικὴ ἀνάπτυξη της *φιλοσοφίας* του Ἰσοκράτη σχετικά με τις θεμελιώδεις αρετές, συμπληρωματικά σε δύο λόγους οἱ ὁποῖοι, παρόλο που δεν μπορούμε να

¹³⁹ Η ἰδέα αὐτὴ κατὰ το δεύτερο μισὸ του 5ου αἰῶνα εκτείνεται στη σοφιστικὴ διάκριση των τεσσάρων αρετῶν και στην προτίμηση της *ἀνδρείας* και της *σοφίας* ὡς αρετῶν που ευνοοῦν τον κάτοχό τους ἐναντι της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης* που ὠφελοῦν το κοινωνικὸ σύνολο και περιορίζουν την προσωπικὴ *ἀρετὴ* βλ. North β. (1966) 169. Ἀποκαλύπτεται ἔτσι το βασικὸ πλαίσιο των ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών ἀναλλοίωτο και ἀπογυμνωμένο ἀπὸ την πίστη στη θεϊκὴ ἀνταπόδοση και ἀπὸ την τήρηση των «ἡσυχῶν» αρετῶν βλ. Adkins (1960) 238.

¹⁴⁰ Βλ. ἐπίσης *Δημον.* 5. Το *γνησιῶς* δηλώνει την *καθαρὰ ἀρετὴ*, πβ. Πίνδαρος *Π.*51-4.

είμαστε βέβαιοι ότι απαντούν στην πλατωνική *Πολιτεία*¹⁴¹, ωστόσο απαντούν στο ίδιο ηθικό και πολιτικό ερώτημα που απασχολεί τους στοχαστές του 4ου αιώνα, την άρρηκτη σύνδεση των συνεργατικών αξιών με την *ἀρετή*.

Ρητορικά οι στόχοι του Ισοκράτη επιτυγχάνονται και στα τρία επίπεδα. Αφενός η φράση *τὴν δὲ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κάγαθῶν* αποτελεί μια οικεία διατύπωση στο αριστοκρατικό σύστημα αξιών που βασίζεται σε μια ιδέα με μακρά ιστορία που βασίζεται σε στέρεες πεποιθήσεις. Αφ' ετέρου είναι και οι δύο αξίες, οι οποίες έθεταν πάντοτε όρια στην *ἀρετή* και στις επιδιώξεις της, αξίες που χρησιμοποιήθηκαν και εδραΐωσαν τη δημοκρατική ιδεολογία επιβεβαιώνοντας τη συνεργασία και όχι τον ανταγωνισμό¹⁴². Αυτές οι δύο όψεις τους χρησιμοποιήθηκαν τόσο από τη συντηρητική όσο και από τη δημοκρατική ιδεολογία. Καθώς, ενώ από τη δημοκρατική ιδεολογία χρησιμοποιήθηκαν για να ταυτίσουν τον σώφρονα και δίκαιο πολίτη με τον δημοτικό πολίτη, από τη συντηρητική ιδεολογία χρησιμοποιήθηκαν με τις παραδοσιακές συνδηλώσεις τους. Για τον αριστοκρατικό συντηρητικό κώδικα ήταν οι αρετές που διατηρούσαν την καθεστηκία τάξη και δε χρησιμοποιούνται με την έννοια του ίσου ενώπιων των νόμων ή μιας αριθμητικής ισότητας, αλλά έφεραν και το νόημα της γνώσης και αποδοχής των ορίων. Με αυτό το νόημα θα χρησιμοποιηθούν από τον Νικοκλή στο τμήμα των διαταγμάτων του. Σε κάθε περίπτωση είναι δύο αρετές που μπορούν να χρησιμοποιηθούν με θετικούς συνειρμούς τόσο σε δημοκρατικό όσο και σε συντηρητικό περιβάλλον. Ο Νικοκλής μπορεί να ισχυριστεί ότι είναι δίκαιος και σώφρων βασιλιάς για να διατυπώσει έναν φαινομενικά δημοκρατικό στον τόνο λόγο και να απαιτήσει την ίδια συμπεριφορά από τους πολίτες. Επίσης η ιδέα ότι η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* είναι ιδιότητες των *καλῶν κάγαθῶν*, εκτός από πλήρως αποδεκτή για την ιδεολογία του ηγεμόνος, είναι και μια ιδέα ελκυστική για τους πολίτες, καθώς ο καθένας θα ήθελε να έχει τις αρετές που ανήκουν στους *καλοὺς κάγαθούς* και έτσι να μπορεί να έχει μερίδιο *ἀρετῆς*, και υπό αυτήν την οπτική οι όροι ηθικοποιούνται.

¹⁴¹ όπως έχει υποστηρίξει ο Eucken (1983). Για την αντίθετη άποψη βλ. Too (1995) 154 και Livingstone (2001) 46-8. Φυσικά υπάρχουν αναμφισβήτητα ομοιότητες στις ιδέες και στα ζητήματα που τίθενται, αλλά λόγω της περιορισμένης γνώσης μας τόσο ως προς τη βεβαιότητα της χρονολόγησης των έργων, όσο και για την επιρροή τους, και δεδομένου ότι τα ζητήματα αυτά απασχολούν γενικώς τους συγγραφείς του 4ου αιώνα, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι ο Ισοκράτης πράγματι απαντά στον Πλάτωνα.

¹⁴² Έτσι οι δύο αυτές αρετές είχαν όψη διπλή και καθολική, ήταν οι αρετές που ανήκαν παραδοσιακά στους *ἀγαθούς* ακόμη και όταν η ανδρεία, ο πλούτος και η πολιτική τέχνη άρχισαν να διεκδικούνται και από τους *κακούς*, και οι αρετές που κάνουν τον πολίτη να αναγνωρίζει τη θέση και τα όρια του και να μην τα υπερβαίνει.

Τέλος, όσον αφορά το ευρύτερο ζήτημα της συζήτησης σχετικά με τις αξίες, την ανάπτυξη της ηθικής υπευθυνότητας και την άρρηκτη προσάρτηση της δικαιοσύνης στις συνδηλώσεις και τις απαιτήσεις της *ἀρετῆς*, ο Ισοκράτης φροντίζει να μη μείνει σε μία αφηρημένη και θεωρητική υπεράσπιση των δύο αρετών. Αντίθετα προσφέρει στον Νικοκλή επιχειρηματολογία θεμελιωμένη στους σκοπούς και στα αποτελέσματα της *ἀρετῆς*. Επιβεβαιώνει ότι αν ο Νικοκλής είναι *δίκαιος* και *σώφρων* η εξουσία του θα είναι σταθερή, θα αποφύγει τις στάσεις και θα ευημερεί. Αυτό είναι μια πολύ επιτυχημένη ρητορική, διότι υπογραμμίζει την ανάγκη για τη *σωφροσύνη* και τη *δικαιοσύνη* προκειμένου να επιτευχθούν τα αποτελέσματα της *ἀρετῆς*, τόσο για τον ηγεμόνα όσο και για τους πολίτες, καθώς ο καθένας θα επιθυμούσε να έχει ή να επιδεικνύει την πολιτική και ηθική συμπεριφορά των *καλῶν κάγαθῶν*, εάν με αυτόν τον τρόπο αποκτούσε αξιώσεις στην *ἀρετή*.

Συμπερασματικά, στο χωρίο διαπιστώνεται αμφισημία και χρήση διπλής ρητορικής προκειμένου οι συνεργατικές αξίες να συνδεθούν τόσο με την αρετή του ηγεμόνος όσο και με την αρετή του πολίτη. Ο λόγος είναι για τις καθολικές αρετές, για αυτές δηλαδή που εφαρμόζονται σε όλα τα πεδία της ηθικής και πολιτικής συμπεριφοράς. Η ιεράρχηση των αρετών γίνεται χωρίς να περιλαμβάνεται εδώ η *φρόνησις*, η σπουδαιότητα της οποίας σε καμία περίπτωση δε θα μπορούσε να αμφισβητηθεί από τον Ισοκράτη, ειδικά εφόσον συνδέεται και με τον δικό του ρόλο ως φρονίμου συμβούλου¹⁴³. Η άποψη αυτή ενισχύεται από τη συνέχεια του λόγου όπου υπονοείται ότι δεν είναι μόνο η *φύσις* ή η *τύχη* που μπορεί να εγγυηθεί τη σωφροσύνη αλλά και ο *λογισμός*:

Ἄξιον μὲν οὖν καὶ τοὺς φύσει κοσμίους ὄντας ἐπαινεῖν καὶ θαυμάζειν, ἔτι δὲ μᾶλλον τοὺς καὶ μετὰ λογισμοῦ τοιοῦτους ὄντας· (46) οἱ μὲν γὰρ τύχη καὶ μὴ γνώμη σωφρονοῦντες τυχὸν ἂν καὶ μεταπεισθεῖεν· οἱ δὲ πρὸς τῷ πεφυκέναι καὶ διεγνωκότες ὅτι μέγιστόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν ἀρετὴ, δῆλον ὅτι πάντα τὸν βίον ἐν ταύτῃ τῇ τάξει διαμενοῦσιν. Διὰ τοῦτο δὲ πλείους ἐποίησάμην τοὺς λόγους καὶ περὶ ἑμαυτοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν προειρημένων, ἵνα μηδεμίαν ὑπολίπω πρόφασιν ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ὑμᾶς ἐκόντας καὶ προθύμως, ἅττ' ἂν ἐγὼ συμβουλεύσω καὶ προστάξω (47).

Μετάφραση:

«Είναι βέβαια άξιο να επαινεί κανείς και να θαυμάζει εκείνους που είναι κόσμιοι από τη φύση τους, αλλά ακόμη περισσότερο εκείνους που έγιναν και με την σκέψη τους. Γιατί εκείνοι που είναι σώφρονες τυχαία και όχι από τη σκέψη, είναι δυνατόν και να μεταπεισθούν.

¹⁴³ Όπως έχει υποστηριχθεί στο Τρίτο Κεφάλαιο της διατριβής.

Εκείνοι όμως που, εκτός από τις φυσικές τους καταβολές, γνωρίζουν ότι η *ἀρετή* είναι το μεγαλύτερο από τα αγαθά, είναι φανερό ότι θα παραμείνουν πάντοτε σε αυτή την κατάσταση. Για αυτό τον λόγο μακρηγόρησα μιλώντας για τον εαυτό μου και για άλλα θέματα που ανέφερα προωύτερα, για μην να αφήσω καμία πρόφαση, ότι δεν πρέπει εσείς εκουσίως και προθύμως να κάνετε αυτά, τα οποία θα σας συμβουλεύσω και προστάξω».

Η ιδέα που εκφράζεται εδώ έχει διατυπωθεί και στον λόγο *Πρὸς Νικοκλέα* (*μᾶλλον σου τὴν γνώμην ἢ τὴν τύχην θαυμάζωσιν* 30) και επαναλαμβάνει την προτροπή για ορθή γνώμη του βασιλιά τονίζοντας τη σημασία της *φρόνησεως* που ακολουθεί πάντα τον *ἀγαθὸ* και είναι το πεδίο διδασκαλίας του Ισοκράτη. Το *διεγνωκότες* υπογραμμίζει τη σημασία της γνώσης και της συνειδητής επιλογής. Εκείνοι που είναι σώφρονες εκ φύσεως αξίζουν έπαινο, αλλά μεγαλύτερος έπαινος επιφυλάσσεται και για εκείνους που είναι κόσμιοι εκτός από τη φύσιν τους και μετὰ λογισμοῦ¹⁴⁴. Ο Ισοκράτης φυσικά δεν απορρίπτει τη φύσιν, απλώς προσθέτει στη φύσιν και τη σημασία της γνώμης, τακτική που συνδέεται με όλη την προσπάθειά του να ταυτίσει την *ἀρετή* με τη *φρόνησιν*. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι και σε αυτό το χωρίο παρατηρείται παρόμοιο λεξιλόγιο με του Πλάτωνα, καθώς ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τη λέξη *λογισμός*¹⁴⁵, λέξη που χρησιμοποιεί σε ίδια συμφραζόμενα και ο Πλάτων, όταν λέγει ότι η *σωφροσύνη* που συνοδεύεται από νου και ορθή δόξα και οδηγείται *λογισμῶ* βρίσκεται στους ανθρώπους που έχουν άριστη φυσική προδιάθεση και έλαβαν άριστη παιδεία (*Πολ.*431c)¹⁴⁶. Η *φρόνησις* και η γνώμη είναι ουσιώδης, καθώς οποιαδήποτε αρετή πρέπει να συνοδεύεται από *φρόνησιν* για να είναι πράγματι αρετή. Η *φρόνησις*, η οποία εδώ δηλώνεται με τους όρους *λογισμός* και *γνώμη*, ταυτίζεται και πάλι με την *ἀρετή* και επιβεβαιώνει την ύπαρξη των άλλων αρετών ή μερών της ενιαίας αρετής. Έτσι ο Ισοκράτης την απομακρύνει από τη σοφιστική χρήση της σύμφωνα με την οποία η *φρόνησις* και η *ανδρεία* επέτρεπαν στον αγαθό ή στον ισχυρό να απολαμβάνει στο έπακρο τις επιθυμίες του, απορρίπτοντας τις αξιώσεις της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης*, όπως θα υποστήριζε για παράδειγμα ο Καλλικλής (*Γοργ.* 483b-c, 483e, 491b-c, 492b). Αντίθετα ο Ισοκράτης, όπως και ο Πλάτων στους *Νόμους* (922a), υποτιμά την ανδρεία και συνδέει τη *φρόνηση*, τη *δικαιοσύνη* και τη *σωφροσύνη* με τα αποτελέσματα της *ἀρετῆς*.

¹⁴⁴ Η ίδια ιδέα και στον *Πρὸς Νικοκλέα* (29) και στον *Πρὸς Δημόνικον* (15, 21, 46) βλ. και North a. (1966) 146.

¹⁴⁵ Η λέξη απαντά 11 φορές με το νόημα της λογικής σκέψης: *Έλ.* 45, *Βουσ.* 23, *Εἰρ.* 110, *Άρεοπ.* 3, *Άντιδ.* 221, 292, *Φιλ.* 29, 75, *Παναθ.* 69, 261 και *Έπ.*6.11.

¹⁴⁶ Και στη *Ρητορική* ο *λογισμός* δηλώνει περισσότερο τη σκέψη που μπορεί να οδηγήσει σε μια υπολογισμένη πρακτική συμπεριφορά, ενώ ο *νοῦς* είναι περισσότερο θεωρητικός όρος, βλ. Arnhart (1981) 90.

Τέλος, η φράση *μέγιστόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν ἀρετὴ* επαναλαμβάνει τις γνώμες των παλαιῶν σοφῶν και μια ιδέα που αποτελεί κοινό τόπο εδώ συνδέεται με τη φρόνηση. Και στον *Πρὸς Δημόνικον* (5) ο Ισοκράτης χρησιμοποιώντας το ησιόδειο μοτίβο του δύσκολου δρόμου επιβεβαιώνει την άποψη ότι η *ἀρετὴ* είναι το μεγαλύτερο αγαθό: *Ὅσοι γὰρ τοῦ βίου ταύτην τὴν ὁδὸν ἐπορεύθησαν, οὗτοι μόνοι τῆς ἀρετῆς ἐφικέσθαι γνησίως ἠδυνήθησαν, ἧς οὐδὲν κτῆμα σεμνότερον οὐδὲ βεβαιότερόν ἐστιν.*

Εἶναι σημαντικό για την προσάρτηση της δικαιοσύνης στην *ἀρετὴ* και στην ηθικοποίησή της ότι ο Ισοκράτης επιχειρηματολογεί για μια υποχρεωτική συμπεριφορά δικαιοσύνης και σωφροσύνης εκ μέρους του ηγεμόνος. Η σύνδεση των συνεργατικών αξιών με τα αποτελέσματα της παραδοσιακής *ἀρετῆς* συνετέλεσε πολύ περισσότερο από μία αφηρημένη επιχειρηματολογία εσωτερικών κινήτρων στην ένταξή τους στην πολιτική και ηθική συμπεριφορά του ηγεμόνος, και η ισοκρατική έννοια της *σωφροσύνης* και της *δικαιοσύνης* του ηγεμόνος έγινε ένα από τα πιο σταθερά θέματα που αναπτύχθηκαν στη ρητορεία και σε ολόκληρη την ιστορία της σκέψης¹⁴⁷.

7. Παραινέσεις προς τους πολίτες (§§48-62)

Το τμήμα του λόγου στο οποίο ο Νικοκλής απευθύνει στους πολίτες τα διατάγματά του καταλαμβάνει τις παραγράφους 48-62. Η εξέταση των παραινέσεων φανερώνει ότι η θεμελιώδης αρετή τους πρέπει να είναι η δικαιοσύνη, η οποία βασίζεται στην παραδοσιακή έννοια της *δίκης*¹⁴⁸. Το τμήμα των διαταγμάτων εισάγεται με μία γενικής φύσεως προτροπή:

Φημί δὲ χρῆναι πρᾶττειν ἕκαστον ὑμῶν ἐφ' οἷς ἐφέστηκεν ἐπιμελῶς καὶ δικαίως· καθ' ὁπότερον γὰρ ἂν ἐλλίπητε τούτων, ἀνάγκη κακῶς σχεῖν ταύτη τὰς πράξεις. Μηδενὸς ὀλιγωρεῖτε μηδὲ καταφρονεῖτε τῶν προστεταγμένων, ὑπολαμβάνοντες ὡς οὐ παρὰ τοῦτ' ἐστιν, ἀλλ' ὡς παρ' ἕκαστον τῶν μερῶν ἢ καλῶς ἢ κακῶς τὸ σύμπαν ἔξον, οὕτω σπουδάζετε περὶ αὐτῶν (48).

¹⁴⁷North a. (1966) 145, σημ. 67.

¹⁴⁸ Καθώς αυτό το τμήμα του λόγου έχει συμβουλευτικό ρόλο, πρέπει να θεωρήσουμε ότι οι παραινέσεις του Ισοκράτη προς τους υπηκόους του Νικοκλή έχουν ως τέλος, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, την αυτοφρούρηση της τυραννίδος (*Πητ.* 1366a7). Υπό μία έννοια το τμήμα όπου αναπτύσσονται οι αρετές του Νικοκλή και το τμήμα των παραινέσεων το πρώτο στο είδος του επαίνου και το δεύτερο στο είδος των συμβουλών, και σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, σε αυτήν την περίπτωση αλλάζει μόνο η διατύπωση, το είδος θεωρείται κοινό (*Πητ.* 1368a1-3) (πβ. και *Πρὸς Νικ.* 21).

«Λέγω λοιπόν ότι επιβάλλεται καθένας από εσάς να εκτελεί το έργο το οποίο έχει αναλάβει με επιμέλεια και δικαιοσύνη. Διότι, σε όποιο από τα δύο υστερείτε, κατ' ανάγκη και οι πράξεις, κατ' αυτήν την αναλογία θα είναι ανεπιτυχείς. Μην ολιγωρείτε ούτε να καταφρονείτε τις διαταγές με την ιδέα ότι πρόκειται για μικρές λεπτομέρειες, αλλά να εκτελείτε αυτές με προσοχή και ζήλο έχοντας υπόψη ότι το όλο έργο θα είναι καλό ή κακό ανάλογα με την εκτέλεση των μερών του».

Οι πολίτες παραινούνται να εκτελούν ο καθένας το έργο που έχει αναλάβει με επιμέλεια και δικαιοσύνη, μια παραίνεση που είναι σχεδόν ταυτόσημη με τον πλατωνικό ορισμό της δικαιοσύνης ως *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν* (Πολ. 433b, 433d, 443b). Με διαφορετική διατύπωση ο Ισοκράτης λέγει ότι ο κάθε πολίτης πρέπει να εκτελεί το έργο του και μάλιστα ανάγεται από το μέρος προς το όλο και ταυτίζει την επιμέλεια και δικαιοσύνη με την επιτυχία στις πράξεις. Έτσι, όπως και στην *Πολιτεία*, αν καθένας *τὰ αὐτοῦ πράττει* με επιμέλεια και δικαιοσύνη επιτυγχάνει στο έργο που έχει αναλάβει. Αν λοιπόν δικαιοσύνη είναι *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν*, και έτσι η πόλις ευδοκίμει και επιτυγχάνει, τότε η δικαιοσύνη είναι *ἀρετή*. Και κάθε πολίτης ασκώντας την οικεία του *ἀρετή* επιτυγχάνει και άρα είναι *ἀγαθός*. Με τον τρόπο αυτό συνδέεται η ευδαιμονία της πόλης με την δικαιοσύνη των πολιτών. Ο Ισοκράτης, όπως και ο Πλάτων, στην προσπάθειά του να συνδέσει τη δικαιοσύνη με την *ἀρετή* δίνει στη δικαιοσύνη ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της παραδοσιακής *ἀρετῆς*, την έννοια της δίκης, του ό,τι ανήκει σε κάποιον παραδοσιακά.

Στη συνέχεια διακρίνονται τρεις κατηγορίες υποδείξεων ως προς το περιεχόμενό τους. Η πρώτη αφορά τον σεβασμό της *δίκης* ως προς το κοινωνικό σύνολο με ιδιαίτερη έμφαση στην αποφυγή του *πλουτεῖν ἀδίκως* και η άλλη αφορά τη *δίκη* προς τον βασιλιά, τα βασιλικά διατάγματα και το πολιτειακό καθεστώς, από την οποία προκύπτει μία ευρύτερη συζήτηση για την έννοια της *δικαιοσύνης* η οποία καταλήγει στην ταύτισή της με την *ἀρετή*.

7.1 Δικαιοσύνη πολιτών: μὴ πλουτεῖν ἀδίκως

Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει υποδείξεις που αφορούν τον σεβασμό της *δίκης* και του σεβασμού των ορίων όσον αφορά στην απόκτηση πλούτου. Οι πολίτες παραινούνται να μην επιθυμούν τα αλλότρια για να κατέχουν με ασφάλεια τους οίκους τους και να αποφεύγουν την επιδίωξη αδικού κέρδους.

Η αντίληψη ότι η άδικη απόκτηση του πλούτου γεννά συμφορές είναι βαθύτατα εδραιωμένη στην ελληνική σκέψη και η αποτροπή του *πλουτεῖν ἀδίκως* αποτελεί τόπο στην ελληνική λογοτεχνία. Ο Διογένης ο Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσόφων* 37) αποδίδει στον Θαλή τη

γνώμη μὴ πλούτει κακῶς και στον Χίλωνα τη γνώμη ζημίαν αἰρεῖσθαι μᾶλλον ἢ κέρδος αἰσχρόν (*Βίοι Φιλοσόφων* 70). Στον Ψευδο - Φωκυλίδη αποδίδεται η γνώμη μὴ πλουτεῖν ἀδίκως, ἀλλ' ἐξ ὁσίων βιοτεύειν.//ἀρκεῖσθαι παρ' ἐοῖσι καὶ ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι (5-6). Ο Ησίοδος προσπαθεῖ να επιβεβαιώσει ότι τα πλούτη που δε δίδονται από τους θεούς και αποκτώνται με εξαπατήσεις και αδικίες, προκαλούν οπωσδήποτε την αφανισμό των οἴκων των ἀδίκων (*Ἔργα* 320-326). Ο Θεόγνης στις ελεγείες του περιγράφει την οικειοποίηση του πλούτου από τους παραδοσιακούς κακούς και εκφράζει την δυσαρέσκεια των ἀγαθῶν που πιέζονται πολιτικά καθώς έχουν χάσει μία από τις αποκλειστικές ιδιότητες της ἀρετῆς τους. Η αριστοκρατική ιδεολογία του Θεόγνη κατακρίνει την ἀδίκη απόκτηση του πλούτου κάνοντας χρήση της παραδοσιακής ἔννοιας της δίκης. Οι παλαιοὶ κακοὶ αποκτοῦν ἀδίκως τον πλούτο και πρέπει να επιβεβαιωθεῖ με κάποιο τρόπο η επερχόμενη συμφορά. Το απόσπασμα 145-8 είναι χαρακτηριστικό αυτῶν των αντιλήψεων (πβ. και 197-202)¹⁴⁹. Και ο Σόλων στην ελεγεία 13W² προσεύχεται για την απόκτηση ὄλβου από τους μακάριους θεούς και πλούτου τον οποίο ὁμως δε θα ἔχει αποκτήσει ἀδίκως. Γιατί ο πλούτος που δίνουν οι θεοὶ εἶναι σταθερός, αντίθετα εκείνος που προέρχεται από την ὕβριν και την ἀδικία φέρνει γρήγορα την καταστροφή (7-13). Η αντίληψη αυτή διατηρεῖται σε ὄλο το μήκος της αρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας και η αποτροπή του πλουτεῖν ἀδίκως απασχολεῖ τον Ξενοφῶντα (*Κ.Α.* 2.6.21 κ.ε.), τον Πλάτωνα (*Γοργ.* 451e, *Πολ.* 362b7, *Νόμ.* 870b7), τον Αριστοτέλη (*Τοπ.* 173a1), τον Μένανδρο (*Γν. Μον.* 1.300), τον Πλούταρχο (*Ἡθ.* 523c-528b), τον Λιβάνιο (7.1) κ.α..

Στους παραπάνω συγγραφείς η δικαιοσύνη συνδέεται με την αποφυγή της ὕβρεως και της επιθυμίας των ἀλλοτρίων. Ως κίνητρο αποφυγῆς της ἀδικίας δίνεται η καταστροφή που θα προκύψει ἀπαρέγκλιτα είτε ως θεϊκή τιμωρία είτε ως φυσική συνέπεια. Ὅλα αυτά τα σταθερά χαρακτηριστικά της δικαιοσύνης σε σχέση με τον πλούτο περιλαμβάνονται και στις υποδείξεις του Νικοκλή. Οι πολῖτες παραινοῦνται να ἀπέχουν των ἀλλοτρίων για να κατέχουν με μεγαλύτερη ασφάλεια τους οἴκους τους (49) (πβ. *Ἀρεοπ.* 35, για την ασφάλεια των κτήσεων). Η βεβαιότητα ότι το ἀδίκως πλουτεῖν τιμωρεῖται ἐξ ἄπαντος διατυπώνεται ρητά:

Μὴ σπεύδετε πλουτεῖν μᾶλλον ἢ χρηστοὶ δοκεῖν εἶναι γινώσκοντες, ὅτι καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων οἱ μεγίστας ἐπ' ἀρετῆ δόξας ἔχοντες πλείστων ἀγαθῶν δεσπότης καθίστανται. Τοὺς χρηματισμοὺς τοὺς παρὰ τὸ δίκαιον γιγνομένους ἡγεῖσθε μὴ πλοῦτον, ἀλλὰ κίνδυνον ποιήσιν. Μὴ τὸ μὲν λαβεῖν κέρδος εἶναι νομίζετε, τὸ δ' ἀναλῶσαι ζημίαν· οὐδέτερον γὰρ τούτων ἀεὶ τὴν αὐτὴν ἔχει

¹⁴⁹ Βλ. και Τέταρτο Κεφάλαιο σ. 190.

δύναμιν, ἀλλ' ὁπότερον ἂν ἐν καιρῷ καὶ μετ' ἀρετῆς γίγνηται, τοῦτ' ὠφελεῖ τοὺς ποιοῦντας (50).

Μετάφραση:

«Μην προσπαθείτε περισσότερο να πλουτίσετε, αλλά να αποκτήσετε φήμη ότι είστε χρηστοί, γνωρίζοντας ότι και στους Έλληνες και στους βαρβάρους, εκείνοι που είναι περισσότερο φημισμένοι για την *ἀρετή* τους, διαθέτουν και τα μεγαλύτερα αγαθά. Τα κέρδη που αποκτώνται χωρίς *δικαιοσύνη* να μη τα θεωρείτε πλούτο, αλλά κίνδυνο. Μη νομίζετε ότι η είσπραξη είναι κέρδος και η κατανάλωση ζημιά. Διότι τίποτε από αυτά τα δύο δεν έχει σταθερή δύναμη, αλλά αυτό ωφελεί όποιους το κάνουν, αν γίνεται στην κατάλληλη στιγμή και με *ἀρετή*».

Στην παράγραφο περιλαμβάνονται όλες οι αρχαϊκές αντιλήψεις περί του άδικου πλούτου, αλλά με ορθολογικότερη προσέγγιση. Ο Νικοκλής δεν επικαλείται κάποια θεϊκή οργή που θα προκαλέσει καταστροφή, αλλά διαβεβαιώνει ότι τα κέρδη που αποκτώνται χωρίς δικαιοσύνη φέρνουν κινδύνους, πράγμα που μπορεί να σημαίνει είτε τιμωρία από τον ίδιο τον μονάρχη, είτε ανταγωνισμούς με τους άλλους πολίτες. Αυτό που επιβεβαιώνεται για άλλη μια φορά από τον Ισοκράτη είναι ότι ο πλούτος διαχωρίζεται από την *ἀρετή* και ότι, όπως έχει υποστηρίξει και στο προοίμιο του λόγου, αναφορικά με τη δύναμη του λόγου, κάθε πράγμα κρίνεται από τη χρήση του και από τον χρήστη του. Το κέρδος και η κατανάλωση δεν είναι από μόνα τους αγαθά ή κακά, αλλά η δύναμή τους εξαρτάται από τον καιρόν και την *ἀρετή*, θυμίζοντας το προοίμιο και την αναφορά στο *μετ' ἀρετῆς πλεονεκτεῖν*. Η *ἀρετή* σε αυτά τα συμφραζόμενα ταυτίζεται με τη *δικαιοσύνη*, αλλά από την αναφορά στους κινδύνους που απειλούν εκείνους που αδικούν, δεν έχουμε λόγο να θεωρήσουμε ότι αυτή η έννοια της αδικίας έχει εσωτερικά κριτήρια. Παρόμοιες διατυπώσεις και προτροπή για το *πλουτεῖν δικαίως* απαντούν και στον *Πρὸς Δημόνικον* (38, 39) και στον *Πρὸς Νικοκλέα* (32).

7.2 Δικαιοσύνη πολιτών: *καλῶς ἄρχεσθαι*

Τα διατάγματα που ακολουθούν περιλαμβάνουν παραινέσεις οι οποίες αφορούν μια πολιτική έννοια δικαιοσύνης εκπεφρασμένης με την υπακοή στον βασιλικό νόμο όπως αυτός

ορίζεται από τη βούληση του Νικοκλή (62)¹⁵⁰. Η πολιτική έννοια της δικαιοσύνης στο μοναρχικό πλαίσιο του λόγου απαιτεί εκ μέρους των πολιτών τη φροντίδα των υποθέσεων του βασιλιά (49), την παροχή υπηρεσιών (51), την αποχή από τη σύσταση εταιρειών (54)¹⁵¹ και διαφύλαξη της υπάρχουσας πολιτειακής κατάστασης με στόχο την ευημερία και την αποφυγή των ταραχών που δημιουργούν την καταστροφή των πόλεων και των οίκων (55). Ου πολίτες πρέπει να μη φθονούν τους αρίστους αλλά να αμιλλώνται για την χρησιμότητα τους (*χρηστοὺς ὑμᾶς αὐτοὺς παρέχοντες*) και να έχουν κοινούς φίλους με τον βασιλιά (60). Το τμήμα των παραινέσεων ολοκληρώνεται με την ιδέα ότι ο καθένας πρέπει να συμπεριφέρεται όπως θα επιθυμούσε να του συμπεριφέρονται οι άλλοι:

Ἄ πάσχοντες ὑφ' ἐτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοὺς ἄλλους μὴ ποιεῖτε. Περὶ ὧν ἂν ἐν τοῖς λόγοις κατηγορῆτε, μηδὲν τούτων ἐν τοῖς ἔργοις ἐπιτηδεύετε (61).

Μετάφραση:

«Εκείνα για τα οποία οργίζεστε με άλλους, όταν τα υποφέρετε, αυτά να μην τα κάνετε στους άλλους. Αυτά τα οποία με τα λόγια σας κατηγορείτε, να μην τα κάνετε με τα έργα σας».

Η προτροπή του να συμπεριφέρεται κανείς όπως θα ήθελε να του συμπεριφέρονται οι άλλοι επαναλαμβάνεται και αλλού στο λόγο με διαφορετική διατύπωση (49, 62) και γενικά είναι συχνή στο ισοκρατικό έργο (πβ. *Δημον.* 14, *Πρὸς Νικ.* 23, 24, 25, 29, 38, *Πανηγ.* 81, *Βούσ.* 46, *Αἴγιν.* 51). Η αντίληψη αυτή, που αργότερα αποτέλεσε τον περίφημο «χρυσό κανόνα», προκύπτει από εδραιωμένες αρχαϊκές αντιλήψεις και συνδέεται στενά με την παραδοσιακή έννοια της *δίκης* ως ανταπόδοσης του οφειλομένου, με την αντίληψη της *δίκης* που εκδηλώνεται με την ωφέλεια των φίλων και τη βλάβη των εχθρών και την κριτική της, ακόμη και με το θεσμό της *ξενίας*, ιδωμένο ως προσπάθεια του ανθρώπου που αναγνωρίζει της δυσκολίες της ζωής και τις αιφνίδιες αλλαγές της τύχης, να δει τον κόσμο μέσα από τα μάτια του άλλου, να ωφεληθεί στο παρόν ώστε να προετοιμαστεί για την περίπτωση που θα χρειαστεί να ωφεληθεί ο ίδιος στο μέλλον¹⁵². Δύο πρώιμες μαρτυρίες μιας αντίληψης που συνάδει με τον «χρυσό κανόνα» βρίσκονται στον Όμηρο και στον Ηρόδοτο. Στην *Ὀδύσσεια* (5.186-7) η Καλυψώ ορκίζεται στους θεούς ότι δε σκέπτεται άλλο κακό για τον Οδυσσέα και

¹⁵⁰Υπενθυμίζοντας ότι δίκαιο είναι το δίκαιο του ισχυρότερου και στα πολιτεύματα δίκαιο είναι ό,τι συμφέρει την καθεστηκυία εξουσία (*Πολ.* 338e-339a), και δικαιοσύνη να πράττουν οι αρχόμενοι όσα τους προστάζουν οι άρχοντες (*Πολ.*339c).

¹⁵¹ Βλ. Τρίτο Κεφάλαιο σ. 141, σημ. 57. Πβ. Σόλ. (4W²22) *ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικέουσι φίλους*.

¹⁵² Ειδικά για τη σοφιστική χρήση του χρυσού κανόνα και τη χρήση του από τον Ισοκράτη βλ. Dihle (1962) 85-95 και Wattles (1993) 73-76 και του ίδιου (1996) 40-42, ο οποίος θεωρεί ότι η εδραίωση του κανόνα στη σκέψη του 4ου αιώνα οφείλεται στον Ισοκράτη (27).

ότι μελετά και στοχάζεται για εκείνον, όσα θα σκεπτόταν για τον εαυτό της σε αντίστοιχη ανάγκη. Και ο Ηρόδοτος αφηγείται την ιστορία του Μαιάνδριου, ο οποίος ήθελε να γίνει *δικαιότατος άνδρων* και αρνήθηκε να γίνει τύραννος λέγοντας ότι δε θα πράξει αυτά που κατηγορεί τους άλλους τυράννους ότι κάνουν (3.142.30). Ο Διογένης ο Λαέρτιος αποδίδει στον Θαλή τη γνώμη: *πῶς ἄν ἄριστα καὶ δικαιοτάτα βιώσασαιμεν, «ἐὰν ἂ τοῖς ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν, αὐτοὶ μὴ δρῶμεν»* (Βίοι Φιλοσ. 37). Στην μετέπειτα ανάπτυξή του ο κανόνας λαμβάνει τη μορφή μιας συμφωνίας κοινής αποδοχής ως κοινωνικού συμβολαίου, η οποία εδραιώνεται σε μια έννοια αποδοχής και σεβασμού της δικαιοσύνης, επειδή κάποιος μπορεί μελλοντικά να χρειαστεί την ανταπόδοσή της, χωρίς ωστόσο αυτό να περιλαμβάνει οπωσδήποτε ηθικά κριτήρια¹⁵³. Η σοφιστική διατύπωση της ιδέας εκφράζεται στην *Πολιτεία* από τον Θρασύμαχο με τη φράση *τὸ πάσχειν φοβούμενοι όνειδίζουσιν οἱ όνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν* (Πολ. 344c4), ιδέα την οποία ο Πλάτων αντικρούει τόσο στην *Πολιτεία* (335e) όσο και στον *Κρίτων* (49a-b) όταν ο Σωκράτης ασκεί κριτική στην άποψη ότι πρέπει κανείς να ωφελεί τους φίλους και να βλάπτει τους εχθρούς και αρνείται ότι ο δίκαιος μπορεί να βλάψει ποτέ οποιονδήποτε και να προκαλέσει κακό¹⁵⁴.

Η διαμόρφωση του «χρυσού κανόνα» στο ισοκρατικό έργο δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι λαμβάνει ακόμη ηθικές προεκτάσεις. Καθώς τα χωρία στα οποία απαντά δεν προσφέρονται για περαιτέρω ανάλυση αυτής της ιδέας, μπορούμε μόνο να εξετάσουμε το ζήτημα μόνο μέσω των αντιλήψεων που εκφράζει για παραδοσιακές ιδέες που συνδέονται με τον «χρυσό κανόνα», δηλαδή την αντίληψη της δικαιοσύνης ως ανταπόδοσης και της πρόκλησης βλάβης στους εχθρούς. Και οι δύο αυτές ιδέες επιβιώνουν στον Ισοκράτη και, όπως συμπεραίνουν τόσο ο Dihle όσο και ο Wattles, ο Ισοκράτης διατηρεί στην αντίληψή του, κατά τη διαμόρφωση του «χρυσού κανόνα», την έννοια της ανταποδοτικής δικαιοσύνης και του οφειλομένου και ο κανόνας αναπτύσσεται ως μέρος της λαϊκής σοφίας και της κοινής λογικής, χωρίς ηθικές προεκτάσεις¹⁵⁵. Άλλωστε, για να υποστηριχθεί ότι λαμβάνει ηθικές προεκτάσεις, πρέπει να δειχθεί ότι ο Ισοκράτης ασκεί κριτική στην άποψη ότι πρέπει να προκαλείται βλάβη στους εχθρούς. Όμως αυτό δε συμβαίνει στο ισοκρατικό έργο, και μπορεί ο Ισοκράτης να συστήνει την πραότητα και τη συνεργασία ως ιδανική συμπεριφορά, ωστόσο δεν απορρίπτει την αντίληψη του *ώφελειν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. Σε συμφραζόμενα *φρονήσεως* και *συνεργατικῶν αρετῶν* στον *Πρὸς Νικοκλέα* (19, 21)

¹⁵³ Wattles (1996) 27.

¹⁵⁴ Βλ. επίσης *Μέν.* 71e, *Γοργ.* 481b. Dihle (1962) 5-6, 62-65.

¹⁵⁵ βλ. Dihle (1962) 88-9 και Wattles (1993) 76.

φανερώνεται επιβίωση αυτής της σκέψης στις ηθικές και πολιτικές παραινήσεις του. Στον *Εὐαγόρα* (32) επαινεί τον βασιλιά επειδή εκδικήθηκε τους εχθρούς και στον *Πανηγυρικό* (168) ψέγει εκείνους που πολεμούν εναντίον των φίλων. Στον *Αρχίδαμο* η ρητορική του δικαίου επιβεβαιώνει την διατήρηση των κτήσεων των Σπαρτιατών, αντιτίθεται σταθερά στο *αἰσχρόν* (54-55, 70, 88, 94) και ο Αρχίδαμος φθάνει στο σημείο να ισχυριστεί ότι η συγχώρεση των εχθρών και η άρνηση εκδίκησης είναι *παρὰ τὸ δίκαιον* (70, 94)¹⁵⁶. Στον *Πλαταικό*, στον οποίο ο Ισοκράτης διατυπώνει απόψεις για την δικαιοσύνη και την αδικία, για την τιμωρία της *ὑβρεως* και για τις υποχρεώσεις που έχει η Αθήνα προς τους συμμάχους της, οι Αθηναίοι παροτρύνονται να βοηθήσουν τους Πλαταιείς με επιχειρήματα που απευθύνονται στις απαιτήσεις της παραδοσιακής ηρωικής *ἀρετῆς*, υπενθυμίζοντας στους Αθηναίους ότι γι' αυτούς αποτελεί παράδοση να φοβούνται *τὰς ἀδοξίας καὶ τὰς αἰσχύνας* και όχι τους κινδύνους αλλά επίσης τονίζοντας ότι η βίαιη ανταγωνιστική συμπεριφορά δεν εγγυάται τη νίκη, αντίθετα κερδίζουν τον πόλεμο εκείνοι που κερδίζουν την εὐνοια των συμμάχων με τη συνεργατική συμπεριφορά τους που βασίζεται στην οσιότητα και στην πραότητα (39)¹⁵⁷. Τα επιχειρήματα περί δικαίου δεν μπορούν να σταθούν όμως από μόνα τους για να επιτευχθεί ο ρητορικός στόχος του λόγου, αλλά απαιτείται να ενισχυθούν με επιχειρήματα που συνδέουν το δίκαιο με το συμφέρον. Έτσι ο ομιλητής υποστηρίζει ότι η επέμβαση των Αθηναίων όχι μόνο δε θα είναι επικίνδυνη, αλλά θα αποφέρει υλικά και «ηθικά» πλεονεκτήματα. Αν οι Αθηναίοι πειστούν να βοηθήσουν, χωρίς να διακινδυνεύσουν θα θεωρηθούν από όλους τους ανθρώπους ως οι πιο όσιοι και οι πιο δίκαιοι από όλους τους Έλληνες (2). Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι θα αποκτήσουν πολλούς νέους συμμάχους, γιατί θα επιβεβαιώσουν την *ἀρετὴν* τους (42). Αν όμως κάνουν τα αντίθετα και επιτρέψουν στους Θηβαίους να αδικούν ατιμωρητί, τότε όλοι θα τους θεωρούν *χείρους* (44). Ειδικότερα στην εξωτερική πολιτική το παραδοσιακό ιδανικό *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς* γίνεται εργαλείο πολιτικής προπαγάνδας και αποκτά την πλήρη έκφρασή του στην παραίνεση για συγκρότηση κοινού ελληνικού μετώπου εναντίον των βαρβάρων και κατεύθυνση της ανταγωνιστικής συμπεριφοράς προς τους Πέρσες. Ολόκληρος ο *Πανηγυρικός* είναι συντιθέμενος με σκοπό να χρησιμοποιήσει αυτό το ιδανικό για να προωθήσει τη συνεργασία μεταξύ των Ελλήνων και να στρέψει τις ανταγωνιστικές επιδιώξεις του εναντίον των

¹⁵⁶ Βλ. και Rummel (1976) 29-30 .

¹⁵⁷ Η ίδια άποψη κατατίθεται και στον *Αρχίδαμο* (36) όπου ο Αρχίδαμος υποστηρίζει ότι οι πόλεμοι δεν κερδίζονται *κατὰ τὰς δυνάμεις, ἀλλὰ κατὰ τὸ δίκαιον*. Παρόμοια και στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (122) ο Τιμόθεος επαινείται γιατί θεωρούσε ότι στρατήγημα *μειζὸν καὶ κάλλιον* είναι να κερδίζει με το ήθος του την εὐνοια των άλλων πόλεων παρά να τις κυριεύει.

Περσών. Συνεπώς, η προτροπή του να συμπεριφέρεται κανείς όπως θα ήθελε να του συμπεριφέρονται οι άλλοι, προϋποθέτει τη συνεργασία αλλά δεν εμφορείται από αλτρουιστικά ιδανικά, αποτελεί απλώς μία ακόμη όψη της δικαιοσύνης ως ανταπόδοσης του οφειλόμενου και ως αξίας που προτιμάται επειδή μπορεί να χρειαστεί μελλοντικά η ανταπόδοσή της.

Συμπερασματικά, το σύνολο των διαταγμάτων αυτών μπορούν να ενταχθούν στην κατηγορία της πολιτικής δικαιοσύνης προς το πολιτειακό καθεστώς και την ηγεμονία του Νικοκλή. Οι αρχόμενοι καλούνται να μη θεωρούν ότι για την σκληρότητα ενός μονάρχη ευθύνεται μόνο ο χαρακτήρας του, αλλά και η συμπεριφορά τους, και να έχουν θάρρος όχι εξαιτίας της πραότητας του βασιλιά αλλά εξ αιτίας της *ἀρετῆς* που επιδεικνύουν (*διὰ τὴν ὑμετέραν αὐτῶν ἀρετὴν*, 55). Εδώ ως *κακία* ορίζεται η συμπεριφορά των *ἀρχομένων* που δεν υπακούουν στις βασιλικές εντολές και ως *ἀρετὴ* η διατήρηση της καθεστηκυίας τάξης. Η *ἀρετὴ* επεκτείνεται και στους πολίτες, αλλά περιορίζεται στην υπακοή και στη γνώση του *καλῶς ἄρχεσθαι*. Η διατύπωση είναι παραδοσιακή, εφόσον ανέκαθεν ένας *ἀγαθὸς* μπορούσε να κατηγορήσει έναν *κακόν*, ο οποίος επιχειρούσε να ανατρέψει τα πολιτικά και κοινωνικά δεδομένα, ότι συμπεριφέρεται με *κακία*. Στη συνέχεια ως *ἀγαθοὶ ἄνδρες* ορίζονται εκείνοι που γνωρίζουν πώς να *ἀρχονται* και να *ἀρχουν* και είναι δίκαιοι και πιστοί:

Προτρέπετε τοὺς νεωτέρους ἐπ’ ἀρετὴν μὴ μόνον παραινοῦντες, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς πράξεις ὑποδεικνύοντες αὐτοῖς, οἷους εἶναι χρὴ τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθοὺς. Διδάσκετε τοὺς παῖδας τοὺς ὑμετέρους αὐτῶν πειθαρχεῖν καὶ περὶ τὴν παιδευσιν τὴν εἰρημένην ἐθίζετε αὐτοὺς ὡς μάλιστα διατρίβειν ἣν γὰρ καλῶς ἄρχεσθαι μάθωσι, πολλῶν ἄρχειν δυνήσονται καὶ πιστοὶ μὲν ὄντες καὶ δίκαιοι μεθέξουσι τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν, κακοὶ δὲ γενόμενοι κινδυνεύουσιν περὶ τῶν ὑπαρχόντων (57).

Μετάφραση:

«Να προτρέπετε τους νέους στην *ἀρετὴν* όχι μόνο με παραινήσεις, αλλά και με τις πράξεις σας, δείχνοντάς τους ποιοι πρέπει να είναι οι *ἀγαθοὶ ἄνδρες*. Να διδάσκετε στα παιδιά σας να πειθαρχούν και να τα συνηθίζετε στην παραπάνω αγωγή. Διότι, εάν μάθουν να *ἀρχονται* με καλό τρόπο, θα μπορέσουν να ασκούν την εξουσία σε πολλούς, και αν μάθουν να είναι πιστοὶ και δίκαιοι, θα μετέχουν στα δικά μας αγαθά, αν όμως γίνουν *κακοὶ* θα κινδυνεύσουν να χάσουν αυτά που ήδη έχουν».

Στο χωρίο αναπτύσσεται η ιδέα ότι οι *ἀγαθοὶ ἄνδρες* σε ένα μοναρχικό πολίτευμα είναι εκείνοι που έχουν μάθει να κυβερνώνται με καλό τρόπο και να είναι πιστοὶ και δίκαιοι. Οι *κακοὶ* συνεπώς είναι οι ανυπάκουοι, οι άπιστοι και άδικοι. Οι πρώτοι επιβραβεύονται με

αγαθά, ενώ οι δεύτεροι κινδυνεύουν να χάσουν αυτά που ήδη έχουν. Παρόμοια και ο Πλάτων στους *Νόμους* (643e) ορίζει ως καλό πολίτη εκείνον που γνωρίζει πώς να άρχει και να άρχεται σύμφωνα με τη *δίκη* και ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι η αρετή του πολίτη είναι να γνωρίζει να άρχεται και να άρχει (*Πολ.* 1277b12-17). Είναι σημαντικό για την εξέλιξη των αξιών ότι *άγαθός* ταυτίζεται με τον *δίκαιο* και ο *κακός* με τον *άδικο*. Αλλά η ταύτιση αυτή εδώ δεν αποκαλύπτει ηθική χρήση των όρων, ο *άγαθός* δεν προσλαμβάνει την ηθική χροιά του *δίκαιος*, αλλά ο *δίκαιος* προσλαμβάνει την πολιτική χροιά του *άγαθός*, καθώς ταυτίζεται με την ευπείθεια και την τήρηση των ορίων ενός συγκεκριμένου πολιτειακού θεσμού. Όπως η ρητορική του 5^{ου} και του 4^{ου} αιώνα παραχώρησε τον τίτλο *άγαθός* ή *άγαθός πολίτης* και σε εκείνους που παραδοσιακά δεν τον είχαν, έτσι και στο μοναρχικό πλαίσιο ο *άγαθός* αποδίδεται σε εκείνον που είναι περισσότερο χρήσιμος για την ευημερία και την ασφάλεια του συγκεκριμένου πολιτεύματος. Και αν αυτό που χρειάζεται περισσότερο είναι η δικαιοσύνη, τότε η δικαιοσύνη ταυτίζεται με την *άρετή*.

7.3 Δικαιοσύνη πολιτών: *Εὐτυχεῖν νομίζετε τοὺς μηδὲν ἐξαμαρτάνοντας*

Από το 51 κ.ε. ο Ισοκράτης ασχολείται με ένα πρόβλημα που είχε απασχολήσει όλους τους προγενέστερους και σύγχρονους του θεωρητικούς της *δικαιοσύνης*, την απόκρυψη της αδικίας, το να εμφανίζεται κάποιος νομοταγής για να αποφύγει τις νομικές ή κοινωνικές κυρώσεις, αλλά να αδικεί, εφόσον είναι δυνατόν να αποφύγει την τιμωρία. Στο ελληνικό σύστημα αξιών, το όριο στην ανταγωνιστική συμπεριφορά ήταν ο φόβος ότι η παραβίαση των αρχών της δικαιοσύνης και των συνεργατικών αξιών θα επέφερε την θεϊκή τιμωρία και, συνεπώς, η αδικία μπορούσε να αποτραπεί εξαιτίας του φόβου μιας τιμωρίας είτε προερχόμενης από τους θεούς είτε ως φυσικής συνέπειας, η οποία θα συνίστατο σε καταστροφή, μείωση της ευδαιμονίας και της ευμάρειας, σε μείωση συνολικά της *άρετης*. Όσο όμως αποδυναμωνόταν η πίστη στη θεϊκή παρέμβαση και αυξανόταν η εμπιστοσύνη στις ανθρώπινες δυνατότητες, χαλάρωνε και η συγκράτηση του ισχυρότερου να επιβάλει το δίκαιό του σε αυτούς που μειονεκτούσαν. Διότι το πλαίσιο των ελληνικών αξιών και η επιδίωξη της *άρετης*, καθώς και η σοφιστική αντίθεση μεταξύ *φύσει* και *νόμῳ* δικαίου, οδηγούσε στην προτίμηση της αδικίας, εάν αυτή μπορούσε να συγκαλυφθεί, αλλά και να οδηγήσει τον δράστη σε επιτυχία. Η αντίληψη ότι μια άδικη πράξη δε βλάπτει ούτε και επιφέρει αισχύνη, όταν ο δράστης επιτυγχάνει να την αποκρύψει, παρουσιάζεται στον Σοφοκλή (*Τραχ.* 596-7), στον Ευριπίδη (*Ιππολ.* 403-4), στον Θουκυδίδη (1.37.2). Ο Κριτίας

στο σατυρικό δράμα *Σίσυφος* (B25DK) περιγράφει ως θηριώδη την εποχή κατά την οποία οι *έσθλοι* δεν επιβραβεύονταν και οι *κακοί* δεν τιμωρούνταν. Οι άνθρωποι βέβαια θέσπισαν νόμους, ώστε να υπερισχύει η δικαιοσύνη, αλλά οι νόμοι δεν εμπόδιζαν τους ανθρώπους να αδικούν στα κρυφά. Τότε κάποιος σοφός άνθρωπος σοφίστηκε τον φόβο των θεών, ώστε να υπάρχει κάτι που οι άνθρωποι να φοβούνται ακόμη και όταν σκέπτονται ή μιλούν ή πράττουν στα κρυφά. Η πιο χαρακτηριστική περιγραφή όμως του προβλήματος βρίσκεται στον *Αντιφώντα* (B44 DK) ο οποίος ορίζει τη δικαιοσύνη ως αποφυγή της παραβίασης των νόμων της πόλης και διαπιστώνει ότι ο άνθρωπος θα αποκόμιζε από την δικαιοσύνη την πιο μεγάλη ωφέλεια, αν μπροστά σε άλλους ανθρώπους τηρούσε τους νόμους, αλλά μόνος και χωρίς μάρτυρες ακολουθούσε τις επιταγές της φύσης. Διότι αν παραβεί κανείς τους ανθρώπινους νόμους χωρίς να γίνει αντιληπτός αποφεύγει και την ντροπή και την τιμωρία¹⁵⁸.

Ακριβώς αυτή τη φύση της δικαιοσύνης, η οποία θεμελιώνεται στις ανθρώπινες συμβάσεις και όλοι την εφαρμόζουν παρά τη θέλησή τους, ως κάτι αναγκαίο και όχι ως κάτι καλό, αναλαμβάνει να αναδείξει ο Γλαύκων στο δεύτερο βιβλίο της πλατωνικής *Πολιτείας* (358-362d). Η δικαιοσύνη, λέγει ο Γλαύκων, ως το ενδιάμεσο ανάμεσα στο *ἄριστον* που είναι να αδικείς και να μην πληρώνεις και στο *κάκιστον* που είναι να αδικείσαι και να μη μπορείς να ανταποδώσεις, είναι μια ισορροπία ανάμεσα στις ανταγωνιστικές αξιώσεις των πολιτών και τιμάται όχι ως κάτι καλό αλλά επειδή δεν έχουμε τη δύναμη να είμαστε άδικοι (359a-b). Και, οπωσδήποτε, αν είχε στην κατοχή του το δαχτυλίδι του προγόνου του Γύγη του Λυδού, θα το χρησιμοποιούσε με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που εξιστορεί ο Γλαύκων (358e-360b). Οι αντιλήψεις αυτές συνοψίζονται στη φράση *οὐδεις ἐκὼν δίκαιος* (360c6) η οποία αντιτίθεται απόλυτα στην σωκρατική αρχή *οὐδεις ἐκὼν κακός*. Παρόμοια και ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* (1382b9) στην ανάπτυξη της δικαιοσύνης παρατηρεί ότι αδικεί συνήθως όποιος έχει τη δύναμη να το κάνει: *ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ ἀδικοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, ὅταν δύνωνται*.

Στους παραπάνω συγγραφείς δίνεται το περίγραμμα του βασικού προβλήματος της φιλοσοφίας του δικαίου που ξεκινάει από την διαπίστωση ότι ο άνθρωπος εκ φύσεως προτιμά να αδικεί παρά να αδικείται, διότι επιθυμεί να υπερέχει, και, όταν επιδιώκει το συμφέρον του, δε διστάζει να αδικήσει, εφόσον είναι σε θέση να το κάνει. Επομένως, σκοπός της ηθικής είναι να επινοήσει μια φιλοσοφία δικαίου, η οποία να πείθει ότι η δικαιοσύνη είναι περισσότερο ωφέλιμη και ότι ο δίκαιος πραγματικά άνθρωπος, δεν πρέπει να επιθυμεί να αδικεί, ακόμη και αν μπορεί να το κάνει. Την ιδέα αυτή συνοψίζει ο Φιλήμων στη φράση:

¹⁵⁸ Για το ζήτημα βλ. Adkins (1972, ελλην. μετάφρ. 2010) 198 κ.ε., 208 κ.ε. και Cairns (1993) 360 κ.ε.

άνηρ δίκαιος ἐστὶν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, // ἀλλὰ ὅστις ἀδικεῖν δυνάμενος μὴ βούλεται (Απ. 94 Edmonds)¹⁵⁹.

Σε ένα χωρίο στο οποίο διακρίνεται το ενδιαφέρον του Ισοκράτη για τις ιδέες αυτές απαντά μια προωθημένη ηθικά όψη της *δικαιοσύνης* καθώς συνιστά την προτίμησή όχι ως σημείο αδυναμίας, αλλά ως ένδειξη ηθικής και παραινεί τον Δημόνικο με τα εξής:

Παρασκευάζε σεαυτὸν πλεονεκτεῖν μὲν δύνασθαι, ἀνέχου δὲ τὸ ἴσον ἔχων, ἵνα δοκῆς ὀρέγεσθαι τῆς δικαιοσύνης μὴ δι' ἀσθένειαν ἀλλὰ δι' ἐπιείκειαν (*Δημόν.* 38)

Ο Ισοκράτης παρακινεί τον Δημόνικο να προετοιμάζει τον εαυτό του ώστε να είναι σε θέση να υπερέχει, όμως τον παρακινεί ταυτόχρονα να αποδέχεται το *ἴσον*, το οποίο αποτελεί το περιεχόμενο της δικαιοσύνης και το αντίθετο της *πλεονεξίας*, διότι η *πλεονεξία* του ενός, μπορεί μόνο να σημαίνει το *ἔλαττον ἔχειν* του άλλου και όχι το *ἴσον*¹⁶⁰. Αναγνωρίζει σαφώς ότι η αποδοχή του ἴσου και η προτίμηση της δικαιοσύνης και των συνεργατικών αξιών μπορεί να ερμηνευτεί ως αδυναμία, μια ιδέα που εκφράζεται από τον Θουκυδίδη σε έναν *locus classicus* για την εξίσωση της σωφροσύνης με την ανανδρία στη φράση *τὸ δὲ σώφρων τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα* (3.82.4)¹⁶¹. Οι ὅροι δεν είναι ἴδιοι ἀλλὰ πρόκειται για την ἴδια αποτίμηση μιας συμπεριφοράς που θέτει ὅρια στις ἐπιδιώξεις της *ἀρετῆς*. Είναι ακριβῶς το πλαίσιο των αξιών που δίνει τη δυνατότητα στον Θρασύμαχο να ονομάζει τη δικαιοσύνη *γενναίαν εὐήθειαν* (*Πολ.* 348d) και τον Κρίτωνα να θεωρεῖ ότι η ἀρνήση του Σωκράτη να αποδράσει, ἐνῶ μπορεί να το κάνει, δεν είναι δίκαιη καθὼς δεν ταιριάζει σε ἕναν ἄνδρα *ἀγαθὸν* και *ἀνδρεῖον* και που ισχυρίζεται ότι καθ' ὅλη τη διάρκεια της ζωῆς του ὅτι φροντίζει για την *ἀρετή* (*Κριτ.* 45d-e). Ο Ισοκράτης δεν αγνοεῖ τις καθιερωμένες ἀντιλήψεις, τον ενδιαφέρει το *δοκεῖν δύνασθαι πλεονεκτεῖν*, ἀπὸ την πλευρὰ της κοινωνικῆς ἀποδοχῆς, ἀλλὰ ταυτόχρονα, ἐπειδὴ με αὐτὸν τον τρόπο η προτίμηση της *δικαιοσύνης* γίνεται συνειδητὴ ἐπιλογή, καθὼς κάποιος δεν εἶναι δίκαιος ἐπειδὴ δεν μπορεί να ἀδικήσει, ἀλλὰ ἐπειδὴ δεν ἐπιθυμεῖ να ἀδικήσει¹⁶².

¹⁵⁹ Βλ. και Sandys (1871, 1979²) 31. Η ἐπιλογή της δικαιοσύνης αὐτῆς καθαυτὴν ἢ η ἐπίφαση μιας δίκαιης συμπεριφοράς για τα ἀποτελέσματα της ἐπρόκειτο να γίνει η κεντρικὴ πολεμικὴ των Στωικῶν ἐναντίον του Ἐπικουρείων, βλ. Vander Waerd (1987) 402-422.

¹⁶⁰ Boter (1986) 269.

¹⁶¹ North (1947) 9.

¹⁶² Η ἰδέα ὅτι δίκαιος εἶναι κάποιος ὅταν ἐπιλέγει ἐνσυνείδητα την δίκαιη πράξη παραπέμπει στις προϋποθέσεις που θέτει ο Ἀριστοτέλης στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1105a-b) για να χαρακτηρίσει μια πράξη ὡς πράξη δικαιοσύνης ἢ σωφροσύνης. Η πράξη, κατὰ τον Ἀριστοτέλη, πρέπει να ἔχει ὀρισμένα χαρακτηριστικά, να ἐνεργεῖ δηλαδή κανεὶς ἔχοντας ἀκριβή γνώση, η πράξη να εἶναι ἀποτέλεσμα ἐπιλογῆς και προτίμησης και να γίνεται σταθερὸς και ἀμετάβλητος τρόπο συμπεριφοράς.

Στο πλαίσιο του λόγου *Νικοκλής* ο Ισοκράτης ενδιαφέρεται να συγκροτήσει μια επιχειρηματολογία περί προτίμησης της δίκαιης συμπεριφοράς θεμελιωμένη τόσο σε ένα πολιτικό επιχείρημα που θα καθιστά την αδικία ασύμφορη όσο και σε ένα ηθικό επιχείρημα που θα καθιστά τη δικαιοσύνη ωφέλιμη στην ψυχή και στην πόλη.

Η επιχειρηματολογία εξωτερικών κινήτρων καλεί τους πολίτες να συγκρατήσουν την ανταγωνιστικότητά τους για την επιδίωξη της μεγαλύτερης επιτυχίας, με κίνητρο την ωφέλεια που θα προκύψει από την εύνοια του βασιλιά. Ο Νικοκλής τονίζει ότι οι πολίτες πρέπει να γνωρίζουν ότι τίποτε δεν μπορεί να διαφύγει της προσοχής του και για αυτό οφείλουν να αποφασίζουν με περισσότερη σωφροσύνη για όλα (51). Και προχωρά στην ακόλουθη υπόδειξη:

Μὴ κατασιωπᾶτε δ', ἂν τινὰς ὀρᾶτε περὶ τὴν ἀρχὴν τὴν ἐμὴν πονηροὺς ὄντας, ἄλλ' ἐξελέγγετε, καὶ νομίζετε τῆς αὐτῆς ζημίας ἀξίους εἶναι τοὺς συγκρύπτοντας τοῖς ἁμαρτάνουσιν. Εὐτυχεῖν νομίζετε μὴ τοὺς λανθάνοντας, ἂν τι κακὸν ποιήσωσιν, ἀλλὰ τοὺς μηδὲν ἐξαμαρτάνοντας· τοὺς μὲν γὰρ εἰκὸς τοιαῦτα παθεῖν, οἷά περ αὐτοὶ ποιοῦσιν, τοὺς δὲ χάριν ἀπολαβεῖν, ἧς ἄξιοι τυγχάνουσιν ὄντες (53).

Μετάφραση:

«Να μην σιωπάτε, αν βλέπετε κάποιους να είναι *πονηροί* απέναντι στην εξουσία μου, αλλά να τους ελέγχετε και να θεωρείτε ότι εκείνοι που *συγκαλύπτουν* τους ενόχους είναι *άξιοι* της ίδιας τιμωρίας με αυτούς. Να μη θεωρείτε ευτυχείς εκείνους που κρύβονται, αν κάνουν κάτι κακό, αλλά εκείνους που δε διαπράττουν καμία κακή πράξη· διότι οι πρώτοι είναι φυσικό να πάθουν τα ίδια που έκαναν στους άλλους, ενώ οι δεύτεροι να απολαύσουν την ευγνωμοσύνη, της οποίας είναι *άξιοι*».

Το επιχείρημα για να μην συντελούνται και να μην αποκρύπτονται οι πράξεις αδικίας συγκροτείται στο επίπεδο της εξωτερικής καταξίωσης και της κοινωνικής επιτυχίας που προκύπτει από την εύνοια του ηγεμόνος. Ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί μια ιδέα που παραπέμπει σε μία αντίστοιχη που αποδίδεται στον Σόλωνα¹⁶³ και παροτρύνει τους πολίτες να θεωρούν ότι είναι αδικήμα τόσο η ίδια η διάπραξη αδικίας όσο και η συγκάλυψή της. Η αποτίμηση της δικαιοσύνης συντελείται με βάση τις συνέπειές της και τον φόβο της ανταπόδοσης και της τιμωρίας και το κίνητρο για την επιλογή της δίκαιης συμπεριφοράς θεμελιώνεται στην ευγνωμοσύνη. Το πλαίσιο εδώ είναι αμιγώς κοινωνικό και πολιτικό και τη δέσμευση του νόμου ή των θεϊκών κυρώσεων την αντικαθιστά η βούληση και η εύνοια του μονάρχη.

¹⁶³ Και ο Σόλων σε πολιτικό πλαίσιο υποστηρίζει ότι ευτυχισμένη είναι η πόλη στην οποία τον άνθρωπο που αδικήσε τον καταγγέλλουν και τα θύματα της αδικίας του και εκείνοι που δεν αδικήθηκαν (Πλουτ. *Ηθ.* 154ε).

Επιπλέον, ο Ισοκράτης παροτρύνει τους πολίτες να θεωρούν *μέγιστον καὶ δικαιοτάτον πλοῦτον* για να παραδώσουν στα παιδιά τους την εὐνοία του Νικοκλή (58)¹⁶⁴. Η επιχειρηματολογία του για την προτίμηση της δικαιοσύνης εδώ έχει διάσταση πολιτική και προσανατολισμένη στην επινόηση μιας πολιτικής φιλοσοφίας δικαίου που να αποδεικνύει ότι η δικαιοσύνη είναι ωφέλιμη στις επιδιώξεις της παραδοσιακής *ἀρετῆς*. Ἐτσι αίρεται η συμπεριφορά του μονάρχη καθώς εντάσσεται σε πλαίσιο συνεργατικό. Συνδέει μάλιστα με ρεαλιστικό τρόπο την αδικία του πολίτη με τον δυστυχία που θα αισθάνεται αφού θα ζει γεμάτος φόβο και ανησυχία (58). Στη συνέχεια όμως ο Ισοκράτης δίνει μια πιο ασαφή υπόδειξη η οποία μπορεί να φανερώνει την ύπαρξη εσωτερικών κριτηρίων και επιχειρηματολογία που καθιστά πιθανή μια ηθική διάσταση της δικαιοσύνης στη σκέψη του:

Ζηλοῦτε μὴ τοὺς πλεῖστα κεκτημένους, ἀλλὰ τοὺς μηδὲν κακὸν σφίσιν αὐτοῖς συνειδότας· μετὰ γὰρ τοιαύτης ψυχῆς ἤδιστ' ἂν τις δύναιτο τὸν βίον διαγαγεῖν. Μὴ τὴν κακίαν οἴεσθε δύνασθαι μὲν πλείω τῆς ἀρετῆς ὠφελεῖν, τὸ δ' ὄνομα δυσχερέστερον ἔχειν, ἀλλ' οἷων περ ὀνομάτων ἕκαστον τῶν πραγμάτων τετύχηκεν, τοιαύτας ἡγεῖσθε καὶ τὰς δυνάμεις αὐτῶν εἶναι (59).

Μετάφραση:

«Να μη ζηλεύετε εκείνους που έχουν αποκτήσει πολλά, αλλά εκείνους που γνωρίζουν ότι δεν έχουν κάνει κανένα κακό. Διότι με τέτοια ψυχή ο καθένας μπορεί να περάσει όσο πιο ευχάριστα τη ζωή του. Μην πιστεύετε ότι η *κακία* μπορεί να ωφελήσει περισσότερο από την *ἀρετή* και ότι μόνο το όνομά της είναι δυσάρεστο. Αλλά όποιο όνομα τυχαίνει να έχει κάθε πράγμα, τέτοια είναι και η δύναμή του».

Εδώ ο Ισοκράτης υπαινίσσεται κάτι το οποίο είναι πολύ κοντά σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε *συνείδηση* και χρησιμοποιεί ακριβώς αυτό το ρήμα (*συνειδότας*). Η συνείδηση μιας ψυχής δίκαιης είναι εκείνη που μπορεί να εγγυηθεί μια ευχάριστη ζωή *απαλλαγμένη* από τους φόβους εκείνων που έχουν αδικήσει. Το *κακὸν* και η *κακία* χρησιμοποιούνται αντί της αδικίας καθώς σε αυτούς τους όρους συνοψίζεται η αντίθετη συμπεριφορά από τη συμπεριφορά *δικαιοσύνης* που έχει προηγηθεί. Και η *ἀρετή* ταυτίζεται με την κατοχή δικαιοσύνης του *ἀγαθοῦ* πολίτη. Εδώ οι όροι ηθικοποιούνται η *ἀρετή* ταυτίζεται με τη *δικαιοσύνη* και η *αδικία* με την *κακία* όχι μόνο σε επίπεδο εξωτερικών κριτηρίων αλλά και εσωτερικών. Στο χωρίο εντοπίζεται το ενδιαφέρον του Ισοκράτη για το θέμα που συζητείται

¹⁶⁴ Παρόμοια διατύπωση χρησιμοποιεί και στον *Παναγυρικό* (76) όπου ο πιο ασφαλής πλούτος να κληροδοτήσει κανείς στα παιδιά του είναι το *εὐδοκιμεῖν* και η *δόξα*, πβ. *Πρὸς Νικ.* (32) *Ἐπιστ.* 7.1.

στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, αν δηλαδή η *ἀδικία* είναι περισσότερο ωφέλιμη από τη *δικαιοσύνη* (348b κ.ε.). Είναι σημαντικό ότι οι όροι *ἀδικία* και *δικαιοσύνη* αντικαθίστανται από τους όρους *ἀρετή* και *κακία* διότι είναι σαφής ένδειξη ότι ο Ισοκράτης τους χρησιμοποιεί ως ταυτόσημους και με συνεργατικά κριτήρια, διαφορετικά από αυτά της παραδοσιακής *ἀρετής*. Γιατί σύμφωνα με το παραδοσιακό σύστημα αξιών θα ήταν άτοπο να ισχυριστεί ότι υπάρχει η άποψη ότι η *κακία* είναι περισσότερο ωφέλιμη από την *ἀρετή*. Αντίθετα στα συμφραζόμενα του λόγου η *ἀρετή* του πολίτη έχει ταυτιστεί με τη δίκαιη συμπεριφορά στο πλαίσιο της πόλης και της βασιλικής εξουσίας, και ανεξαρτήτως του βαθμού συνειδητοποίησης του Ισοκράτη της ανάγκης χρήσης εσωτερικών κριτηρίων για τη σύνδεση *ἀρετής* και *δικαιοσύνης* ή την συμβολή του στην ανάπτυξη μίας έννοιας ηθικής υπευθυνότητας, η *ἀρετή* ταυτίζεται με τη *δικαιοσύνη* καθώς η δίκαιη συμπεριφορά συνεπάγεται *ἡδιστον βίο* (*ἡδιστ' ἂν τις δύναιτο τὸν βίον διαγαγεῖν*), το ίδιο συμπέρασμα που καταλήγει μέσω διαφορετικής φυσικά οδού, ο Σωκράτης (*Πολ.* 353e)¹⁶⁵.

Παρόμοια υπόδειξη δίνει ο Ισοκράτης και στον Δημόνικο. Αφού έχει υποστηρίξει ότι ο νέος πρέπει να έχει *αἰσχύνην*, *δικαιοσύνην* και *σωφροσύνην* (*Δημον.* 15) λέγει: *Μηδέποτε μηδὲν αἰσχρὸν ποιήσας ἔλπιδε λήσειν· καὶ γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λάθης, σεαυτῷ συνειδήσεις* (*Δημον.* 16). Το *αἰσχρὸν* εδώ συνοψίζει την έλλειψη στην κατοχή των αρετῶν που προαναφέρθηκαν και το ρήμα *σύννοϊδα* χρησιμοποιείται για να τονίσει ότι η *δικαιοσύνη* είναι ωφέλιμη για αυτόν που την έχει, χωρίς να εξετάζεται αν ο ίδιος θεωρείται ή όχι δίκαιος¹⁶⁶. Και στα δύο αυτά χωρία ο Ισοκράτης ταυτίζει το *ἡδιστα τὸν βίον διαγαγεῖν* με τη δικαιοσύνη, διατηρώντας δηλαδή τα εξωτερικά κίνητρα προτίμησης της δικαιοσύνης, ως απαραίτητη προϋπόθεση για να συνδεθεί άρρηκτα η *δικαιοσύνη* με την *ἀρετή*, αλλά επιτρέποντας να θεωρηθεί ότι η *δικαιοσύνη* δεν είναι μόνο αγαθό που εξαρτάται από τα πλεονεκτήματα της κοινωνικής αποδοχής αλλά είναι και αγαθό που ωφελεί τον άνθρωπο εσωτερικά, και το *αἰσχρὸν*, που κανονικά είναι εξαρτημένο από την φόβο της κοινωνικής απόρριψης ή τον φόβο της τιμωρίας, εδώ συνδέεται με τη συνείδηση. Η ελλειπτικότητα της διατύπωσης του χωρίου δεν μας επιτρέπει παρά μόνο υποθέσεις στο ερώτημα εάν ο Ισοκράτης υπονοεί εδώ μια αίσθηση ενοχής και εσωτερικής ντροπής ή μια έννοια συνείδησης, η οποία δημιουργεί ταραχή και φόβο στην ψυχή του αδικούντος. Άλλωστε τα χωρία στα οποία ο Ισοκράτης

¹⁶⁵ Η άποψη ότι όποιο όνομα τυχαίνει να έχει κάθε πράγμα, τέτοια είναι και η δύναμή του παραπέμπει στον Πλατωνικό *Κρατύλο* και στις απόψεις του Αντισθένη για τη δύναμη των ονομάτων.

¹⁶⁶ Και στον *Παναθηναϊκὸ* (228) ο Ισοκράτης τονίζει ότι η σοφία, η δικαιοσύνη και οι άλλες αρετές έχουν τη δύναμη να ευεργετούν *ὄχι τὰς σφετέρως αὐτῶν φύσεις*, αλλά να κάνουν *εὐδαίμονας καὶ μακαρίους* εκείνους που τις κατέχουν.

αναφέρεται στη συνείδηση του ατόμου που έχει αδικήσει, είναι πιθανό να απηχούν προγενέστερες απόψεις σχετικά με την απόκρυψη της αδικίας. Ένας από τους σοφιστές που ενδιαφέρθηκε για αυτό το θέμα, ο φιλόσοφος Δημόκριτος, στο απόσπασμα B174 DK, το οποίο ανήκει πιθανώς στο ηθικό έργο *Περί εὐθυμίας*, υποστηρίζει ότι η *εὐθυμία* συνίσταται στην εσωτερική γαλήνη του ατόμου που επιδεικνύει ορθή κοινωνική συμπεριφορά. Επίσης παρατηρεί ότι κάποιος που αποτρέπεται από τις άδικες πράξεις εξ αιτίας του νόμου είναι πιθανό να αδικήσει, όταν μπορεί να συγκαλύψει την αδικία του. Αντίθετα η πειθώ είναι πιθανότερο να προωθήσει την *ἀρετή* και κάποιος που αντιλαμβάνεται το καθήκον του μέσω της πειθούς είναι πιο απίθανο να αδικήσει είτε στα κρυφά είτε στα φανερά (B181 DK)¹⁶⁷. Και στα αποσπάσματα B 84, 244 και 264 διατυπώνεται η άποψη ότι κάποιος, όταν αδικεί, πρέπει να αισχύνεται τον εαυτό του περισσότερο παρά τους άλλους (*ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι*), ιδέα που απηχείται στο παράθεμα από τον *Πρὸς Δημόνικον* (16)¹⁶⁸. Ίσως λοιπόν απλώς ο Ισοκράτης να επηρεάζεται από τον Δημόκριτο στα χωρία αυτά από την προηγούμενη παράδοση.

Τα χωρία που συζητήθηκαν δεν οδηγούν στην υπόθεση ότι ο Ισοκράτης έχει θεμελιώσει μια στέρεη φιλοσοφική θεώρηση της ηθικής ανθρωπίνης υπευθυνότητας που μπορεί να οδηγήσει σε τύψεις συνειδήσεως ή την άποψη ότι ο αληθινά δίκαιος άνθρωπος αρκείται στην αμοιβή που αντλείται από την ίδια τη *δικαιοσύνη*. Η απόκρυψη άδικων πράξεων σε άλλες περιπτώσεις συνάδει με την πραγματιστική φύση των στόχων του και μπορεί να προτιμάται. Στον *Πρὸς Νικοκλέα* (30) για παράδειγμα, συμβουλεύει τον βασιλιά να κρύβεται, αν τυχόν απολαμβάνει κάτι από αυτά που θεωρούνται φαύλα. Σε κάθε περίπτωση ωστόσο είναι σημαντικό ότι εκτός από εξωτερικά επιχειρήματα για την προτίμηση της δίκαιης συμπεριφοράς, προσφέρει και εσωτερικά κίνητρα, καθώς αποσυνδέει το *αἰσχρὸν* από την κοινωνική αποδοχή ή απόρριψη και το συνδέει με την ατομική ψυχή.

Ο επίλογος ολοκληρώνει τον λόγο με μία επαναδιατύπωση του λεγόμενου «χρυσού κανόνα» και την υπόσχεση της ευημερίας, εάν οι πολίτες είναι δίκαιοι και εκτελέσουν τα βασιλικά διατάγματα.

¹⁶⁷ Βλ. Cairns (1983) 365 και Lloyd -Jones (1971) 131-2.

¹⁶⁸ Για το ζήτημα της ηθικής συνείδησης στο Δημόκριτο βλ. Δελλής (1985), ειδικά σσ. 108-24 για το B244 και για την ιδέα *ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι* η οποία υποδηλώνει ότι η *αἰδῶς* δεν είναι μόνο σεβασμός και εκτίμηση των άλλων και της γνώμης τους αλλά είναι ένας εσωτερικός αυτοέλεγχος.

8. Συμπεράσματα

Ο λόγος *Νικοκλής ἢ Κύπριοι* διαπερνάται από τα ερωτήματα που απασχολούν την πολιτική, ηθική και φιλοσοφική σκέψη του 4ου αιώνα. Ο Ισοκράτης προσφέρει τις δικές του απαντήσεις σε ερωτήματα όπως, σε τι συνίσταται η δικαιοσύνη, τι θεωρείται *πλεονεξία*, ποιά είναι η δίκαιη συμπεριφορά εκ μέρους των αρχόντων και των αρχομένων και, τέλος, σε τι ωφελεί η προτίμηση της δικαιοσύνης έναντι της αδικίας. Ολόκληρος ο λόγος διαπνέεται από την προσπάθεια να τεθούν όρια στις απαιτήσεις της ανταγωνιστικής *ἀρετῆς* και να εισαχθούν οι συνεργατικές αξίες ως προϋπόθεση της *ἀρετῆς* του ηγεμόνος και των πολιτών.

Ο λόγος, όπως προκύπτει και από το περιεχόμενο του προοιμίου, συνδέεται με τον *Πρὸς Νικοκλέα*, καθώς ο ένας αποτελεί «κάτοπτρον ηγεμόνος» και ο άλλος «κάτοπτρον πολιτών». Στον πρώτο λόγο αναπτύσσεται η *φρόνησις* του ηγεμόνος, ως θεμελιώδης αρετή του και ως προϋπόθεση της σταθερής εξουσίας του, και στον δεύτερο, οι συνεργατικές αρετές, τις οποίες αφενός πρέπει να κατέχει και αφετέρου πρέπει να δείχνει στους πολίτες ότι κατέχει, εφόσον πρόκειται να τις απαιτήσει και από εκείνους. Αναπτύσσονται η δικαιοσύνη, τόσο ως καθολική όσο και ως μερική, αλλά και η σωφροσύνη, διακρίνονται τα πεδία των εφαρμογών τους στον πρακτικό καθημερινό βίο και ταυτόχρονα μια επιχειρηματολογία η οποία στοχεύει να συνδέσει τις δύο αξίες με τα αποτελέσματα της παραδοσιακής *ἀρετῆς*.

Η κατοχή της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης* ως αρετών του βασιλιά ή του ηγεμόνος, οι οποίες εγγυώνται ευημερία και σταθερότητα εξουσίας του δεν είναι κάτι νέο. Η ιδέα υπάρχει ήδη στον Όμηρο και στη συνέχεια στον Ησίοδο και αργότερα στη λυρική ποίηση. Ο Ισοκράτης δεν ισχυρίζεται ότι ο Νικοκλής είναι βασιλιάς, επειδή είναι δίκαιος, αλλά ότι, για να εξασφαλίσει την εξουσία του, πρέπει να είναι δίκαιος. Αυτές είναι δύο τελείως διαφορετικές ιδέες και ο Ισοκράτης θέτει ως μοναδικούς περιορισμούς στην άσκηση της εξουσίας τις αρετές της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης, εφόσον κάποιος είναι ηγεμών και έχει τις προϋποθέσεις της παραδοσιακής *ἀρετῆς*. Και από το κριτήριο της κατοχής των συνεργατικών αρετών δεν προκύπτει ότι υπερτερούν αποφασιστικά των άλλων ιδιοτήτων του ηγεμόνα ούτε και ότι η δικαιοσύνη στον Ισοκράτη έχει την σύγχρονη έννοια που έχει σε ένα νομικό ή δημοκρατικό σύστημα ηθικής και πολιτικής σκέψης, το οποίο εφαρμόζεται και αφορά ομοίως όλα τα μέλη της κοινότητας καθορίζοντας μια μορφή ισότητας όσον αφορά τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους.

Η χρήση της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης*, επειδή εντάσσονται στις συνεργατικές αρετές δικαιολογούν μια δημοκρατικής επίφασης ρητορική, αλλά τα κριτήρια του Ισοκράτη παραμένουν ως επί το πλείστον παραδοσιακά, κριτήρια βασισμένα στα αποτελέσματα και όχι

στις προθέσεις. Ανάλογα και ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα* υποστηρίζει ότι η *αἰδώς* και η *δίκη*, δηλαδή η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη, είναι αρετές που έχουν δοθεί σε όλους ως δώρο του Δία, αλλά και στην *Πολιτεία*, σε πιο συγκεκριμένο και συστηματοποιημένο πλαίσιο, η σωφροσύνη επιφυλάσσεται για την τάξη των *δημιουργῶν* και η *δικαιοσύνη* και για τις τρεις τάξεις, ούτως ώστε η κάθε μια να εκτελεί το έργο της και να μην *πολυπραγμονεῖ*. Η αρετή που ανήκει στην τάξη των *φυλάκων* στην πλατωνική *Πολιτεία* είναι η *σοφία* και αντίστοιχα ο Ισοκράτης στον *Πρὸς Νικοκλέα* τοποθετεί πρώτη την αρετή της *φρονήσεως* ως αρετή του ηγεμόνος. Στον *Νικοκλή* όμως, ο οποίος είναι λόγος που απευθύνεται υποτίθεται στους πολίτες, η ρητορική συνεργατικών αξιών απαιτεί να ισχυριστεί ότι ο ηγεμών είναι *δίκαιος* και *σώφρων*, ότι δηλαδή κατέχει και ο ίδιος τις αρετές που απαιτεί από εκείνους και ότι μάλιστα και οι ίδιοι επειδή τις κατέχουν ανήκουν στους *καλοὺς κάγαθούς* (43).

Παράλληλα, μέσα στον λόγο ο Ισοκράτης απαντά στα διάφορα ζητήματα και προβλήματα που αντιμετώπιζε η κατίσχυση της δικαιοσύνης στο ηθικό και πολιτικό πλαίσιο αξιών. Από το προοίμιο κιόλας, εισάγεται το θέμα της *πλεονεξίας* ως κίνητρο της αδικίας. Η αρνητική όψη της *πλεονεξίας* γενικά στον Ισοκράτη αντιτίθεται σταθερά στη δικαιοσύνη, αναπτύσσεται αναφορικά προς το θέμα της άδικης επιθυμίας των αλλοτρίων, και ειδικότερα αναφορικά με τρία θέματα. Το πρώτο θέμα αφορά την άδικη επιδίωξη κέρδους, την έννοια του *ἀδίκως πλουτεῖν*, το δεύτερο αφορά μια ευρύτερα ανταγωνιστική συμπεριφορά στο πλαίσιο της πόλης και του πολιτεύματος, αλλά και σε σχέση με τους ρήτορες και τους ανταγωνιστές του Ισοκράτη και το τρίτο αφορά την εξωτερική πολιτική. Σαφώς θετικό πρόσημο λαμβάνει η *πλεονεξία* όταν ο Ισοκράτης την ταυτίζει με γενικής φύσεως πλεονεκτήματα και την υπεροχή. Προκύπτει ότι ο Ισοκράτης αποδέχεται την *πλεονεξία* υπό προϋποθέσεις και ότι αυτή η διπλή της όψη συνδέεται με τη διπλή όψη που διατηρεί ακόμη η *ἀρετή* και με την αμφισημία στις συνδηλώσεις της. Όταν η *ἀρετή* είναι ανταγωνιστική και διατηρεί τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της η *πλεονεξία* έχει θετικό πρόσημο, όταν όμως υπερισχύουν οι συνεργατικές αρετές, τότε λαμβάνει αρνητικό πρόσημο. Και καθώς τα αποτελέσματα της *ἀρετῆς* είναι πάντοτε επιθυμητά, η *πλεονεξία* χρησιμοποιείται αρνητικά για να δηλώσει πολιτικές συμπεριφορές που αποδεδειγμένα έχουν οδηγήσει σε αρνητικές συνέπειες και σε μείωση της *ἀρετῆς*. Εξαρτάται κάθε φορά από το πλαίσιο και τον σκοπό του λόγου ή της *persona* που χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης.

Αρνητικός είναι ο Ισοκράτης, μέσα στο πλαίσιο της Ελλάδος, της πόλεως ή του οίκου, αλλά όχι όσον αφορά τους εξωτερικούς εχθρούς, όταν πρόκειται για πλούτο ή κέρδος που αποκτήθηκε άδικα, διατηρώντας έτσι μια βαθιά εδραιωμένη αντίληψη της ελληνικής σκέψης, που αποτελεί τόπο στην ελληνική λογοτεχνία. Η *δικαιοσύνη* συνδέεται παραδοσιακά με την

αποφυγή της *ὑβρεως* και της επιθυμίας των *ἀλλοτρίων* και ως κίνητρο αποφυγής της αδικίας δίνεται η καταστροφή που θα προκύψει *απαρέγκλιτα* είτε ως θεϊκή τιμωρία είτε ως φυσική συνέπεια. Όλα αυτά τα σταθερά χαρακτηριστικά της δικαιοσύνης σε σχέση με τον πλούτο περιλαμβάνονται και στις υποδείξεις του Νικοκλή. Οι πολίτες παραινούνται να απέχουν των *ἀλλοτρίων* για να κατέχουν με μεγαλύτερη ασφάλεια τους *οἴκους* τους και η βεβαιότητα ότι το *ἀδίκως πλουτεῖν* τιμωρείται εξ άπαντος διατυπώνεται ρητά αλλά με ορθολογικότερη προσέγγιση. Ο Νικοκλής δεν επικαλείται τη θεϊκή οργή που θα επιφέρει καταστροφή, αλλά διαβεβαιώνει ότι τα κέρδη που αποκτώνται χωρίς δικαιοσύνη φέρουν κινδύνους, είτε ως τιμωρία από τον ίδιο τον μονάρχη, είτε ως εκδίκηση από τους άλλους πολίτες. Αυτό που επιβεβαιώνεται για άλλη μια φορά από τον Ισοκράτη είναι ότι ο πλούτος διαχωρίζεται από την *ἀρετή* και ότι, όπως έχει υποστηρίξει και στο προοίμιο του λόγου, αναφορικά με τη δύναμη του λόγου, κάθε πράγμα κρίνεται από τη χρήση του.

Η ανάπτυξη των δύο παραπάνω θεμάτων οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Ισοκράτης αναγνωρίζει τις αδυναμίες της ανθρώπινης φύσης καθώς και τις εγγενείς ανεπάρκειες του παραδοσιακού συστήματος αξιών στην ανάπτυξη της ηθικής υπευθυνότητας. Προσπαθεί ως εκ τούτου να εισαγάγει τις συνεργατικές αξίες, όχι με ρήξη με το παραδεδομένο σύστημα αξιών, αλλά με ρητορική η οποία θεμελιώνεται στις απαιτήσεις του. Χρησιμοποιεί τις ίδιες τις συνέπειες της παραδοσιακής *ἀρετῆς* ως επιχείρημα για να την ηθικοποιήσει. Η *δικαιοσύνη*, η *εὐσέβεια* και οι άλλες αρετές, υποστηρίζει ο Ισοκράτης, δεν καλλιεργούνται για να έχουμε λιγότερα από τους άλλους, αντίθετα καλλιεργούνται με σκοπό την απόκτηση των περισσότερων δυνατών αγαθών. Δεν πρέπει συνεπώς να κατηγορούνται εκείνοι που επιθυμούν *μετ' ἀρετῆς πλεονεκτεῖν*, διότι η *ἀρετή* προσφέρει πάντοτε πλεονεκτήματα.

Η *δικαιοσύνη* κατά συνέπεια συνδέεται με την ασφάλεια και τις βέβαιες κτήσεις και η *εὐσέβεια* με τις μελλοντικές ελπίδες της θεϊκής ανταπόδοσης, αλλά προσλαμβάνει και μια εσωτερικότητα που δεν είχε στην αρχαϊκή εποχή, καθώς υπαινίσσεται απομάκρυνση από τις παραδοσιακές ποιητικές αντιλήψεις για τη σχέση του ανθρώπου με το θείο ως σχέση συνέπειας στις λατρευτικές υποχρεώσεις εκ μέρους του ανθρώπου και ανταπόδοσης εκ μέρους του θεού. Και πάλι η σχέση παραμένει ανταποδοτική, αλλά τώρα οι πολλές θυσίες είναι απλώς σημάδι πλούτου, όμως αν παρέχει ο άνθρωπος τον εαυτό του *βέλτιστον* και *δικαιότατον*, αν δηλαδή έχει *ἀρετή* και *δικαιοσύνη*, τότε μπορεί να ελπίζει σε ανταπόδοση από τους θεούς. Η φράση αυτή συνδέει την *ἀρετή* με τη *δικαιοσύνη* και ανακαλεί ένα τα πιο σημαντικά χωρία για τη σύνδεση δικαιοσύνης και *ἀρετῆς* στον Όμηρο, όταν ο Οδυσσεύς λέγει (Όδ. 19.109, 114) ότι *οἱ λαοὶ ἀρετῶσι* υπό την εξουσία ενός βασιλιά που είναι *ἀμόμων* και *θεουδής*.

Ένα παράθεμα από τον *Πρὸς Δημόνικον* (39) φαίνεται περισσότερο προωθημένο ηθικά ως προς τις απαιτήσεις της *ἀρετῆς*. Ο Ισοκράτης προτρέπει τον νεαρό να προτιμά τη δίκαιη φτώχεια από τον άδικο πλούτο γιατί σε αυτό διατυπώνεται η άποψη ότι η δικαιοσύνη είναι ωφελιμότερη και καλύτερη της αδικίας, ακόμη και εάν η επιλογή της οδηγεί σε ζημιά και αποτυχία. Και στη συνέχεια προστίθεται επιπλέον ένα κίνητρο, οι δίκαιοι, και αν ακόμη δεν υπερέχουν σε τίποτε από τους άδικους, υπερέχουν *ἐλπίσιν γε σπουδαίαις*. Έτσι το *ὑπερέχειν*, το χαρακτηριστικότερο ιδανικό της *ἀρετῆς*, μεταλλάσσεται και τα κριτήριά του από κριτήρια απτών αποτελεσμάτων στο παρόν, μετουσιώνονται σε κριτήρια ελπίδας μελλοντικής ανταμοιβής, μια ιδέα με ίσως ορφικές αντιλήψεις.

Γενικά, η *δικαιοσύνη* δεν επαινείται ως εσωτερικό ηθικό *ἀγαθὸ* που ωφελεί την ψυχή αυτό καθαυτό, αλλά ως αναγκαίο μέσο για να επιτευχθούν *ἀγαθὰ* ή για να αποφευχθούν *κακά*. Ο Ισοκράτης δε διερευνά αν η *δικαιοσύνη* μπορεί να χαρακτηριστεί αγαθό, χωρίς να υπόκειται στους κανόνες που θέτει ένας πολιτισμός, ο οποίος δεν αναγνωρίζει προθέσεις, αλλά μόνο ως αποτελέσματα. Η δικαιοσύνη, συνολικά, συνδέεται με την *ἀρετὴ* ως προϋπόθεση και αποτίμηση της επιτυχίας. Σε λίγα μόνο παραθέματα εμφανίζεται κάποια σύνδεση της δικαιοσύνης με την ωφέλεια στη ψυχή. Στο *Νικ. 59* ο Ισοκράτης υπαινίσσεται κάτι το οποίο είναι πολύ κοντά σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε *συνείδηση* και χρησιμοποιεί ακριβώς αυτό το ρήμα (*συνειδότας*). Η συνείδηση μιας ψυχής δίκαιης είναι εκείνη που μπορεί να εγγυηθεί μια ευχάριστη ζωή *απαλλαγμένη* από τους φόβους εκείνων που έχουν αδικήσει. Το *κακὸν* και η *κακία* χρησιμοποιούνται αντί της αδικίας καθώς σε αυτούς τους όρους συνοψίζεται η αντίθετη συμπεριφορά από τη συμπεριφορά δικαιοσύνης που έχει προηγηθεί. Και η *ἀρετὴ* ταυτίζεται με την κατοχή δικαιοσύνης του *ἀγαθοῦ* πολίτη. Εδώ οι όροι ηθικοποιούνται, η *ἀρετὴ* ταυτίζεται με τη *δικαιοσύνη* και η *ἀδικία* με την *κακία*, όχι μόνο σε επίπεδο εξωτερικών κριτηρίων αλλά και εσωτερικών. Στο χωρίο εντοπίζεται το ενδιαφέρον του Ισοκράτη για το θέμα που συζητείται στην *Πολιτεία*, αν δηλαδή η *ἀδικία* είναι περισσότερο ωφέλιμη από τη *δικαιοσύνη*. Παρόμοια και στον *Πρὸς Δημόνικον* (15) το *αἰσχρὸν* συνοψίζει την έλλειψη στην κατοχή των συνεργατικών αρετῶν και το ρήμα *σύννοια* χρησιμοποιείται για να τονίσει ότι η *δικαιοσύνη* είναι ωφέλιμη για αυτόν που την έχει. Και στα δύο αυτά χωρία ο Ισοκράτης ταυτίζει το *ἥδιστα τὸν βίον διαγαγεῖν* με τη δικαιοσύνη, διατηρώντας δηλαδή τα εξωτερικά κίνητρα προτίμησης της δικαιοσύνης, ως απαραίτητη προϋπόθεση για να συνδεθεί άρρηκτα η *δικαιοσύνη* με την *ἀρετὴ*, αλλά επιτρέποντας να θεωρηθεί ότι η δικαιοσύνη δεν είναι μόνο αγαθό που εξαρτάται από τα πλεονεκτήματα της κοινωνικής αποδοχής αλλά είναι και αγαθό που ωφελεί τον άνθρωπο εσωτερικά και το

αίσχρόν, που κανονικά είναι εξαρτημένο από την φόβο της κοινωνικής απόρριψης ή τον φόβο της τιμωρίας, εδώ συνδέεται με τη συνείδηση.

Μια ακόμη παραδοσιακή όψη της δικαιοσύνης είναι η διατήρηση της έννοιας του διανεμητικού δικαίου με κριτήριο την αξία (*Νικ.* 15) ως ένα είδος γεωμετρικής αναλογίας το οποίο καθορίζει τη νομή των αγαθών ανάλογα με προσφορά τόσο σε ατομικό όσο και σε δημόσιο επίπεδο. Κριτήρια τα οποία απαιτούν ξεχωριστή μεταχείριση είναι η *εὐγένεια* της καταγωγής, η *φρόνησις* και ύστερα οι συνεργατικές αρετές.

Σταθερή στη χρήση του *δικαίου* είναι και η έννοια της ανταπόδοσης του οφειλομένου, το *δίκαιον* δηλαδή εμπίπτει στην κατηγορία του *ἀντιπεπονθότος*, κατά την αριστοτελική διατύπωση. Ωστόσο, ο Ισοκράτης δε φαίνεται να διακρίνει μεταξύ *διορθωτικοῦ* και *ἀντιπεπονθότος*. Η διάκριση που γίνεται είναι μεταξύ θετικής ανταπόδοσης, η οποία στην πραγματικότητα εμπίπτει στην κατηγορία του διανεμητικού δικαίου, αφού πρόκειται για διανομή αγαθών βάση της προηγούμενης προσφοράς και την αρνητική ανταπόδοση με την έννοια της εκδίκησης. Στον *Φίλιππο* (32, 34, πβ. *Ἀντιδ.* 158) το *δίκαιον* συνδέεται με την ανταπόδοση των ευεργεσιών, στον *Παναθηναϊκό* (48, 61, 86) με την ανταπόδοση των ευεργεσιών με επαίνους. Σε λόγους στους οποίους το *δίκαιον* χρησιμοποιείται για να προτρέψει στην ανάληψη ενός πολέμου παρατηρούμε σχεδόν αναλλοίωτη τη συνέχιση ανταγωνιστικής επιχειρηματολογίας και της ταύτισης του δικαίου είτε με την αντίληψη του *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*, είτε με την θετική ανταπόδοση των ευεργεσιών με παροχή βοήθειας είτε με αρνητική ανταπόδοση της εχθρικής συμπεριφοράς με την τιμωρία και την εκδίκηση. Επί τη βάση της ανταποδοτικής έννοιας του δικαίου οι νέες αξίες που θέλει να εισαγάγει ο Ισοκράτης επιτάσσουν συνεργατική, ήπια και δίκαιη συμπεριφορά ως αντίθετο στη βία και στην καταστροφή, η οποία όμως δεν προτιμάται με ηθική επιχειρηματολογία αλλά επειδή δημιουργεί εὐνοια, νέες φιλίες και συμμαχίες (39, 42, 44). Τέλος, είναι και πάλι ενδεικτικό για την δύναμη της δικαιοσύνης έναντι της *ἀρετῆς*, ότι οποιαδήποτε έκκληση περί δικαίου, πρέπει να γίνεται σε συνδυασμό με επιχειρηματολογία που αποδεικνύει ότι η δίκαιη συμπεριφορά είναι ταυτόχρονα και η συμφέρουσα.

Τέλος, όσον αφορά το ερώτημα, αν η δικαιοσύνη είναι *ἀλλότριον ἀγαθόν*, ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί διπλή ρητορική, διαφορετική προς τον ηγεμόνα και διαφορετική προς τους πολίτες. Στην εσωτερική πολιτική η επίδειξη της δίκαιης συμπεριφοράς του βασιλιά συνοψίζεται στην αποφυγή της εκμετάλλευσης της ισχύος του για τον σφετερισμό των *ἀλλοτρίων* και στην επίδειξη πραότητας προς τους πολίτες. Η *δικαιοσύνη* του ηγεμόνος εμφανίζεται ως *ἀλλότριον ἀγαθόν*, εφόσον δεν κάνει χρήση της ισχύος του και δεν παίρνει περισσότερο από αυτό που του αναλογεί. Όμως όταν ο Ισοκράτης απευθύνεται στον Νικοκλή

του επισημαίνει ότι η συνεργατική συμπεριφορά του θα οδηγήσει σε ασφάλεια και διάρκεια της εξουσίας του και υπεροχή στις τιμές και στα προνόμια. Έτσι ο Ισοκράτης εμφανίζεται να κρατάει μια απόσταση από τη θέση του Πλάτωνα που επιχειρεί να δείξει ότι η δικαιοσύνη του ηγεμόνος ωφελεί την ψυχή του, ενώ βρίσκεται πιο κοντά στη θέση του Αριστοτέλη, ότι η δικαιοσύνη είναι *ἀλλότριον ἀγαθόν* που προσφέρει ταυτόχρονα τιμές και προνόμια (*ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν* 1130a4).

Συμπερασματικά, οι όψεις της *δικαιοσύνης* συνοψίζουν συμπεριφορές και αξίες της προηγούμενης λογοτεχνίας και των συνδηλώσεων της *δίκης* και παράλληλα απαντούν στα ερωτήματα που έθεσε ο Πλάτων στην *Πολιτεία* σχετικά με τη δικαιοσύνη, αλλά και σε πολλά σημεία συμφωνούν με την ανάπτυξη της έννοιας από τον Αριστοτέλη. Γενικότερα, οι οικείες μέχρι και σήμερα απόρροιες των αρχαϊκών αντιλήψεων περί δικαιοσύνης συνοψίζονται και στον Ισοκράτη στην αποχή από την άδικη πλεονεξία και από το *πλουτεῖν ἀδίκως*, στην απόδοση του *ὀφειλομένου ἐκάστω*, στην εκδίκηση και σε κάποιες περιπτώσεις στην ταύτιση της *δικαιοσύνης* με το δίκαιο του ισχυρότερου. Η λύση του Ισοκράτη για την εξωτερική πολιτική ήταν εύκολη, αφού δε χρειαζόταν η αλλαγή των αξιών, αλλά η αλλαγή της έμφασης και του αντικειμένου του ανταγωνισμού. Αν ο Ισοκράτης έστρεφε, όπως επιχείρησε άλλωστε με τη χρήση της πανελλήνιας ιδέας, τις απαιτήσεις της *ἀρετῆς* σε έναν εξωτερικό εχθρό, η δικαιοσύνη θα ήταν εύκολο να εγκατασταθεί ανάμεσα στους Έλληνες. Όμως σε εσωτερικό πεδίο τα πράγματα ήταν πιο δύσκολα. Η δικαιοσύνη κάποιου που αποδίδει στον καθένα ό,τι του ανήκει, που ωφελεί τους φίλους και βλάπτει τους εχθρούς δεν είναι φυσικά η δικαιοσύνη των ίσων ενώπιον του νόμου, αντίθετα είναι δικαιοσύνη που επαινεί την ανταγωνιστική *ἀρετή* και τα γνωρίσματά της. Ο Ισοκράτης δε θέτει αυστηρές ηθικές προϋποθέσεις και ηθικά κριτήρια στη δικαιοσύνη, ούτε την απομακρύνει από κάποια μορφή ωφελιμισμού. Γενικότερα, προσπαθεί να πείσει με τη χρήση μιας ρητορικής που υποδεικνύει ότι η επιλογή του συμφέροντος φέρει και ηθική υποχρέωση ή ότι η επιλογή της ηθικής υποχρέωσης πολύ συχνά ωφελεί και το προσωπικό συμφέρον και, τέλος, ότι ο *ἀγαθός* δε θα είναι *ἀγαθός* και δε θα έχει *ἀρετή*, αν δεν επιδεικνύει συνεργατικές αρετές.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Οι λόγοι του Ισοκράτη, πολιτικές πραγματείες και ταυτόχρονα ηθικές παραινήσεις, προσλαμβάνουν μια ιδιαίτερη θέση στην διαδικασία μετάπλασης και ηθικοποίησης της *ἀρετῆς*, η οποία ξεκινώντας από τον επιμερισμό της στον Όμηρο ολοκληρώθηκε στην φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα.

Στο πρώτο μέρος της διατριβής εξετάστηκε ο όρος *φρόνησις* υπό την οπτική της *φιλοσοφίας*, της σχέσης της με την ποίηση και της συνέχισης και μετάπλασης των αρχαϊκών ηθικών αξιών στο ισοκρατικό έργο και διαπιστώθηκε η σημαντική συμβολή του Ισοκράτη στην ηθικοποίηση της *ἀρετῆς*, η οποία τον συνδέει με τον Πλάτωνα, αλλά και με τον Αριστοτέλη, και ένα ακόμη επιχείρημα που ισχυροποιεί τη θέση του στην ιστορία της πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας. Η εξέταση των αξιολογικών όρων στο έργο του Ισοκράτη κατέστησε σαφή την συστηματική προσπάθειά του να υποκαταστήσει τον όρο *ἀγαθός* με τον *φρόνιμο*, ώστε να ιεραρχήσει εκ νέου τα μέρη της *ἀρετῆς* ή τις ιδιότητες που καθιστούν κάποιον *ἀγαθό*. Η έννοια της *φρονήσεως* ως πρακτικής σοφίας είναι η αρετή η οποία χαρακτηρίζει την αριστοκρατική elite στην οποία απευθύνεται ο Ισοκράτης, η οποία όπως διατηρεί πολλά από τα χαρακτηριστικά της παραδοσιακής *ἀρετῆς* και κυρίως την έμφαση στα αποτελέσματα. Η δήλωση ότι ο Ισοκράτης διδάσκει την *ὁμολογουμένην ἀρετήν και φρόνησιν* είναι η ισχυρότερη παραδοχή και αναγνώριση ότι οι αρχαϊκές ηθικές αξίες είναι ακόμη ισχυρά ενταγμένες στο αξιακό σύστημα και είναι καθολικά αποδεκτές. Ότι ο Ισοκράτης τις διδάσκει αναπτύσσεται με βάση δύο σημεία, το πρώτο αφορά την άμεση σχέση του με την ποίηση, την ομηρική και τη διδακτική και γνωμολογική, τις αναφορές του σε αυτήν και την επιρροή τους στην ανάπτυξη της έννοιας της *φρονήσεως*, και ο δεύτερος στην χρήση και μετάπλαση των αξιών της ποιήσεως ειδικά όσον αφορά το περιεχόμενο της *ἀρετῆς* και του *ἀγαθοῦ*.

Οι επιρροές του από την προγενέστερη ποίηση εξετάστηκαν υπό την οπτική του ρόλου του ως διαδόχου των ποιητών και παλαιών σοφών δασκάλων και συμβούλων. Ο Ισοκράτης όπως τονίζει ο ίδιος κάνει τον μαθητή να υπερέχει στα λόγια όσο και στις πράξεις: *Λέγομεν γὰρ ὡς δεῖ τοὺς μέλλοντας διοίσειν ἢ περὶ τοὺς λόγους ἢ περὶ τὰς πράξεις ἢ περὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας πρῶτον μὲν πρὸς τοῦτο πεφυκέναι καλῶς* (*Ἀντιδ.* 187). Και συνοψίζει την παιδαγωγική του φιλοσοφία στον *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (21) ως *λόγων πολιτικῶν ἐπιμέλειαν* και στον *Περὶ Ἀντιδόσεως* (209) ως *τῆς φρονήσεως ἄσκησιν*. Οι δύο αυτοί ορισμοί συνδέονται με την πολιτική έννοια της *ἀρετῆς* και η ισοκρατική *φιλοσοφία*, ταυτίζοντας τον λόγο (λογική, φρόνηση και ομιλία) με την πολιτική ζωή, αναλαμβάνει να διδάξει το ένα

μέρος του μαθήματος των *ἀγαθῶν το μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι*. Συχνά άλλωστε στο έργο του αναφέρεται στο σκοπό της διδασκαλίας του που είναι να κάνει τους μαθητές του *βελτίους* (*Ἀντιδ.* 226), *φρονίμους* και *ἀγαθούς* (*Ἀντιδ.* 93, 94, 99, 144), διδάσκει δηλαδή το μάθημα που διδάσκονταν ανέκαθεν οι *ἀγαθοὶ* και αξιώνει το ρόλο του *ἀγαθοῦ διδασκάλου καὶ συμβούλου* (*Ἀντιδ.* 95). Υπό αυτήν οπτική εξετάστηκε το προοίμιο του *Πανηγυρικοῦ* στο οποίο αναδεικνύονται η σχέση του Ισοκράτη με την προγενέστερη ποίηση και η προσπάθειά του να αναδείξει τη *φρόνησιν* ως τη θεμελιώδη πολιτική αρετή. Στο τρίτο κεφάλαιο η ερμηνεία του λόγου *Πρὸς Νικοκλέα* αναπτύχθηκε υπό την οπτική της άμεσης σχέσης του λόγου με την ποίηση και της επιβίωσης και μετάπλασης των αρχαϊκῶν ηθικῶν αξιῶν μέσα σε αυτόν. Αναδείχθηκαν τα χωρία που εντοπίζεται η σχέση του Ισοκράτη με την προγενέστερη ποίηση, ιδίως της ομηρικής και της γνωμολογικής και κυρίως η προσπάθειά του να συνδέσει την *ἀρετή* με τη *φρόνησιν* και να ιεραρχήσει εκ νέου τα μέρη της *ἀρετῆς* ή αλλιώς τις ιδιότητες που καθιστούν κάποιον *ἀγαθό*.

Στο πρώτο μέρος της διατριβής επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι η *φρόνησις*, σε συνέχεια της έμφασης που της δόθηκε στην αρχαϊκή ποίηση, αποτελεί θεμελιώδη αρετή στο ισοκρατικό έργο και ότι η χρήση της και το περιεχόμενο της χρησιμεύουν στον Ισοκράτη για να εντάξει στη συμπεριφορά των *ἀγαθῶν* και της *ἀρετῆς* και τις συνεργατικές αξίες. Ο λόγος *Πρὸς Νικοκλέα*, που δημιούργησε το πρότυπο για το λογοτεχνικό είδος του «κατόπτρου ηγεμόνος», με τη χρήση της ρητορικής της πραγματιστικής φύσης που έφερε πάντοτε η *ἀρετή*, έθεσε τα θεμέλια για να ταυτιστεί ο *ἀγαθός* ηγεμόνας με τον *φρόνιμο* ηγεμόνα που πρέπει να κατέχει και τις συνεργατικές αρετές.

Η ένταξη των συνεργατικῶν αξιῶν στην ηθική και πολιτική συμπεριφορά μας οδήγησε στο δεύτερο μέρος της διατριβής, στο οποίο εξετάστηκε αφενός, η ένταξη της δικαιοσύνης στην ομάδα των ισχυρότερων ὀρων επαίνου και επιδοκιμασίας, και αφετέρου η πρακτική σύνδεσή της με την *ἀρετή* του ηγεμόνος. Ο λόγος *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι* ερμηνεύθηκε υπό αυτήν την οπτική και δείχθηκε ότι σε αυτόν ο Ισοκράτης αναπτύσσει το ιδεώδες της καλής διακυβερνήσεως πλήρως εξαρτημένο από την κατοχή των συνεργατικῶν αξιῶν. Ο Ισοκράτης επιτυγχάνει να δεσμεύσει θεωρητικά τον μονάρχη, ώστε να θεωρεί τις συνεργατικές αρετές και ιδίως τη *δικαιοσύνη*, ως ολική αρετή, απαραίτητη προϋπόθεση για να είναι και να παραμείνει *ἀγαθός*.

Παράλληλα αναδείχθηκαν και χωρία από άλλους λόγους στα οποία παρατηρούνται εκφάνσεις της δικαιοσύνης. Ωστόσο, η συναγωγή συμπερασμάτων για την αντίληψή που έχει ο Ισοκράτης για τη *δικαιοσύνη* δεν ήταν εύκολη, καθώς αφ' ενός ο Ισοκράτης δεν προσφέρει ορισμούς εννοιῶν, αφ' ετέρου, επειδή οι λόγοι του δεν αποτελούν αμιγῶς φιλοσοφικές

πραγματείες, αλλά και κείμενα επιδεικτικής ρητορικής, η *δικαιοσύνη* δεν έχει ενιαία και απόλυτη μορφή και περιεχόμενο που ισχύει σε κάθε περίπτωση, αλλά οι απαιτήσεις της διαφοροποιούνται ανάλογα με τον αποδέκτη του λόγου. Επιπλέον, καθώς οι λόγοι του Ισοκράτη έχουν εκτός από επιδεικτική λειτουργία, ταυτόχρονα και συμβουλευτική και πολιτική, η απόπειρα ερμηνείας της έννοιας του δικαίου γίνεται ακόμη πιο δύσκολη. Διότι η σύγχρονή μας έννοια της δικαιοσύνης και οι πρώτες αρχές της καθορίζουν και τους πολιτικούς θεσμούς και τα συστήματα νόμων και κανόνων που διέπουν την κοινωνία. Ο Ισοκράτης όμως, ενώ συμβουλεύει πολιτικά περί δικαίου, απευθυνόμενος σε διαφορετικά πολιτικά συστήματα και θεσμούς, δεν διακρίνει τις πρωταρχικές θέσεις, πχ. της Αθήνας και της Σπάρτης και απευθύνεται σε δύο διαφορετικά πολιτεύματα σαν να αποδέχονται και να ενσωματώνουν τις ίδιες αρχές περί δικαιοσύνης.

Επιπροσθέτως, οι απόψεις του περί δικαίου είναι δυνατόν να εμφανίζονται αντιφατικές, διότι οι συνδηλώσεις της δικαιοσύνης, η οποία δεν έχει ακόμη αποκρυσταλλωθεί ηθικά, είναι απόρροια των συνδηλώσεων της *ἀρετῆς*. Όταν υπερισχύει η συνεργατική όψη της *ἀρετῆς*, η δικαιοσύνη λαμβάνει χροιά προωθημένη ηθικά, όταν η *ἀρετή* όμως παραμένει παραδοσιακή και ανταγωνιστική, η δικαιοσύνη διατηρεί την έννοια του οφειλομένου, της ανταπόδοσης και της εκδίκησης. Έτσι ο καθορισμός της έννοιας προκύπτει έμμεσα μέσω των συμφραζομένων και των άλλων όρων που χρησιμοποιεί ο Ισοκράτης για να την προσδιορίσει και, ανάλογα με το πλαίσιο του λόγου, η *δικαιοσύνη* μπορεί να έχει συνεργατική λογική και να προωθεί την ομόνοια και τη σύμπραξη ή ανταγωνιστική και να επαινεί την ανταπόδοση, την εκδίκηση ακόμη και τον πόλεμο. Ακόμη όμως και όταν υπερισχύει η συνεργατική όψη της *ἀρετῆς*, τα κριτήριά της παραμένουν ανταγωνιστικά. Ο Ισοκράτης δεν θέτει αυστηρές ηθικές προϋποθέσεις στη δικαιοσύνη, ούτε την απομακρύνει από κάποια μορφή ωφελιμισμού. Γενικότερα, προσπαθεί να πείσει με τη χρήση μιας ρητορικής που υποδεικνύει ότι η επιλογή του συμφέροντος φέρει και ηθική υποχρέωση ή ότι η επιλογή της ηθικής υποχρέωσης πολύ συχνά ωφελεί και το προσωπικό συμφέρον και, τέλος, ότι ο *ἀγαθός* δε θα είναι *ἀγαθός* και δε θα έχει *ἀρετή*, αν δεν επιδεικνύει συνεργατικές αρετές. Σε καμία περίπτωση, ωστόσο, δεν θέτει για τη δικαιοσύνη το ερώτημα που θέτει ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, αν δηλαδή η δικαιοσύνη είναι κάτι που να θέλουμε να το έχουμε, όχι επειδή ποθούμε έντονα όσα απορρέουν από αυτό, αλλά, επειδή αυτό το ίδιο μας είναι επιθυμητό, όπως λ.χ. συμβαίνει με τη χαρά και τις απολαύσεις, όσες δε βλάπτουν και δεν έχουν κατόπιν καμιά άλλη επίπτωση πέρα από την ευχαρίστηση που δίνουν όσο διαρκούν (*Πολ.* 357 b4-9).

Όταν οι συμβουλές του επιβάλλουν κάποια θυσία είτε προσωπική είτε πολιτική, η επιχειρηματολογία του βασίζεται σε κάποιο μεγαλύτερο μελλοντικό πλεονέκτημα. Η

εφαρμογή των αρχών της δικαιοσύνης γίνεται στην πόλη κατ' αναλογία με τα άτομα, εκτός της περίπτωσης του πολέμου και της εκδίκησης, όπου ενώ αποτιμάται θετικά για την πόλη, αποφεύγεται για το άτομο. Ολόκληρη η θεωρία του βασίζεται στην ανάγκη της πόλεως και του ατόμου για αυτάρκεια και ευημερία. Αγαθό είναι ό,τι προσφέρει αυτά τα δύο και ως δίκαιη εκτιμάται η συμπεριφορά που τα επιτυγχάνει στον μεγαλύτερο βαθμό χωρίς να θίγει τους άλλους. Ωστόσο, όταν υπολογίζεται η γενική ευημερία, το συμφέρον κάποιων μπορεί να υποτάσσεται στο συμφέρον της ομάδας και οι συμβουλές σταθμίζονται με βάση αυτήν την αρχή. Έτσι οι ανισότητες και η υπεροχή γίνονται δεκτές υπό τον όρο ότι αποβαίνουν προς το κοινό όφελος.

Ως εκ τούτου, ο Ισοκράτης μπορεί να δέχεται την μειονεκτική θέση ενός ατόμου, μιας πόλης ή μιας κοινωνικής ομάδας και να την αντισταθμίζει με το μέγεθος των πλεονεκτημάτων που μπορεί να απολαμβάνουν ένα άλλο άτομο ή ομάδα ή πόλη. Αυτό σημαίνει ότι δεν δέχεται τη δικαιοσύνη ως μια αξία κοινή και απόλυτη που αποβαίνει πάντοτε στο κοινό όφελος, αλλά ως μια αξία που ωφελεί στην αποτελεσματική διοίκηση, ικανοποιεί τους περισσότερους και προϋποθέτει μια άσκηση διοίκησης από μια δεδομένη *φρόνησιν* που είναι κοινά αποδεκτή. Στα ερωτήματα π.χ. αν πρέπει να γίνεται πόλεμος, αν υπάρχει ανάγκη εκδίκησης, αν επιτρέπεται να βλάπτει κανείς κάποιον άλλον, αποδέχεται διαφορετικής τάξης κριτήρια και διαφορετικές αρχές δικαιοσύνης, συγκρουόμενες μεταξύ τους, με προτεραιότητα τη *δόξα* και τη *φρόνησιν*, ώστε να καταλήξει κανείς στην κρίση του τι είναι αυτό που μοιάζει περισσότερο ορθό στη δεδομένη στιγμή¹. Δεν υπάρχει στη σκέψη του Ισοκράτη μια αναγνωρίσιμη ηθική αρχή αποκομμένη από την παράδοση, την κοινή λογική και τον ωφελιμισμό, για αυτό και τα κριτήρια της δικαιοσύνης είναι συχνά ασαφή ή υπεραπλουστευμένα. Επίσης η εξάρτηση της δικαιοσύνης από τη γνώμη των *εὖ φρονούντων* δίνει βαρύτητα όχι μόνο σε ηθικά κριτήρια, αλλά και σε κριτήρια παραδοσιακά καθώς οι *εὖ φρονούντες* διατηρούν πολλά από τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά των *ἀγαθῶν*. Αναπόφευκτα η δικαιοσύνη που εξετάζεται υπό αυτούς τους όρους δε θέτει τις ορθές ηθικές ερωτήσεις για την ανάπτυξη της ηθικής υπευθυνότητας, ωστόσο συνδέεται με την *ἀρετή* εφόσον η κατοχή της δηλώνει φρόνιμη συμπεριφορά που οδηγεί στην επιτυχία και στα αποτελέσματα που πάντοτε επαινούσε η *ἀρετή*.

Συμπερασματικά, ο Ισοκράτης επιχειρεί να συνδέσει δύο βασικές έννοιες της ηθικής, την έννοια του αγαθού και την έννοια του δικαίου και ορθού, ορίζοντας ως ορθό αυτό που

¹ Μια αντίληψη πολύ κοντά στη σύγχρονη έννοια των διαισθητικών θεωριών και της ενορασιοκρατίας βλ. Rescher (1966) 35-41, 115-121 και Rawls (1971, ελλην. μετάφρ. 2001) 62.

μεγιστοποιεί σε κάθε περίπτωση το αγαθό. Υποστηρίζει ότι ο σεβασμός στην κοινή αντίληψη της δικαιοσύνης είναι επωφελής, αλλά δέχεται και την παραβίαση, αν είναι ακόμη πιο επωφελής. Δεν θέτει τη δικαιοσύνη πιο ψηλά από το συμφέρον, ώστε, αν αυτή παραβιάζεται, τα οφέλη που προϋποθέτουν την παραβίασή της να μην έχουν καμία αξία και η άποψή του για τη δικαιοσύνη δεν εκκινεί από αυστηρές φιλοσοφικές προϋποθέσεις.

Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, παρόλο που σύμφωνα με τη σύγχρονη ηθική και πολιτική σκέψη, το ζήτημα εάν είναι προτιμότερη η δικαιοσύνη από την αδικία, απλώς δεν υφίσταται, στο παραδοσιακό σύστημα αξιών αποτελούσε ένα σταθερό ερώτημα, το οποίο ήταν επείγον να απαντηθεί. Ο Ισοκράτης το απάντησε χωρίς να έλθει σε ρήξη με τις καθιερωμένες απαιτήσεις της *ἀρετῆς*. Συνέβαλε έτσι αποφασιστικά στη διαμόρφωση, αλλά και επιβίωση μέσω της επιρροής του παιδαγωγικού ιδεώδους του στη δυτική παιδεία, του κανόνα των τεσσάρων αρετών και στη ταύτιση της *ἀρετῆς* με τη *φρόνησιν* και κατά συνέπεια με τη δικαιοσύνη και τις ανθρωπιστικές αρετές. Στον *Παναθηναϊκό*, στον οποίο ο Ισοκράτης συνθέτει τον τελευταίο έπαινό του για την Αθήνα, αναπτύσσει σε τέσσερα σημεία τον ορισμό του *φρονίμου* και *τελείου* ανδρός:

Πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην προσπίπτουσι καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος· (31) ἔπειτα τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὁμιλοῦντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι καὶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ἀηδίας καὶ βαρύτητας εὐκόλως καὶ ῥαδίως φέροντας, σφᾶς δ' αὐτοὺς ὡς δυνατὸν ἐλαφροτάτους καὶ μετριωτάτους τοῖς συνοῦσι παρέχοντας· ἔτι δὲ τοὺς τῶν μὲν ἡδονῶν ἀεὶ κρατοῦντας, τῶν δὲ συμφορῶν μὴ λίαν ἠττωμένους, ἀλλ' ἀνδρωδῶς ἐν αὐταῖς διακειμένους καὶ τῆς φύσεως ἀξίως, ἧς μετέχοντες τυγχάνομεν· (32) τέταρτον, ὅπερ μέγιστον, τοὺς μὴ διαφθειρομένους ὑπὸ τῶν εὐπραγιῶν μηδ' ἐξισταμένους αὐτῶν μηδ' ὑπερηφάνους γιγνομένους, ἀλλ' ἐμμένοντας τῇ τάξει τῇ τῶν εὖ φρονούντων καὶ μὴ μᾶλλον χαίροντας τοῖς διὰ τύχην ὑπάρξασιν ἀγαθοῖς ἢ τοῖς διὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ φρόνησιν ἐξ ἀρχῆς γιγνομένοις. Τοὺς δὲ μὴ μόνον πρὸς ἔν τούτων, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἅπαντα ταῦτα τὴν ἕξιν τῆς ψυχῆς εὐάρμοστον ἔχοντας, τούτους φημὶ καὶ φρονίμους εἶναι καὶ τελέους ἄνδρας καὶ πάσας ἔχειν τὰς ἀρετάς (30-32).

Το απόσπασμα είναι πολύ σημαντικό γιατί, μέσω του ορισμού του πεπαιδευμένου άνδρος, προσφέρεται ο ορισμός της τέλει *ἀρετῆς*². Πεπαιδευμένος είναι εκείνος ο οποίος έχοντας αποκτήσει *δόξαν* επιτυχή και δυνατή μπορεί να λαμβάνει συμφέρουσες αποφάσεις, συμπεριφέρεται με δίκαιο τρόπο και όπως πρέπει, σύμφωνα με τις συνδηλώσεις του προσήκοντως που έφερε πάντοτε η έννοια της *δίκης*. Επιπλέον, ο πεπαιδευμένος πρέπει να είναι εγκρατής, λέξη στην οποία υπονοείται η αρετή της σωφροσύνης, και να υπομένει με ανδρεία τις συμφορές. Τέταρτο και σημαντικότερο, ο πεπαιδευμένος δεν διαφθείρεται από τις επιτυχίες, ούτε γίνεται υπερήφανος, αλλά παραμένει πιστός στην *τάξη των εὖ φρονούντων* και χαίρεται περισσότερο τα αγαθά που απέκτησε από την *φύσιν* και την *φρόνησιν*, παρά για τα αγαθά που απέκτησε από την τύχη. Αυτούς που συγκεντρώνουν όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά και όχι ένα από αυτά, και μόνο αυτούς, ο Ισοκράτης δέχεται *φρόνιμους εἶναι καὶ τέλους ἄνδρας καὶ πάσας ἔχειν τὰς ἀρετάς* (32) και ορίζει τις αρετές ως *τὴν ἕξιν τῆς ψυχῆς* (πβ. Αριστ. *Ἡ.Ν.*1106b36³). Έτσι, στον τελευταίο του λόγο, ορίζοντας τον *φρόνιμο* και *τέλειο* άνδρα ο Ισοκράτης προσφέρει έναν κανόνα αρετών ή τον κανόνα της ολοκληρωμένης *ἀρετῆς* και τα μέρη αυτής, στον οποίο περιλαμβάνονται η ορθή *δόξα*, η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη, η ανδρεία και η *ἀρετὴ* ταυτίζεται με τη *φρόνησιν*⁴.

Τέλος, στο προοίμιο του *Πρὸς Δημόνικον* ο Ισοκράτης προσφέρει τη δική του επαναξιολόγηση των αρετών, θέτοντας τις βάσεις για την κατίσχυση των πνευματικών και εσωτερικών συνδηλώσεων που επρόκειτο να διατηρήσει η αρετή, μέσω της ισοκρατικής επιρροής στη Δεύτερη Σοφιστική και στη Βυζαντινή λογοτεχνία, στη δυτική παιδεία, όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα⁵:

²Το απόσπασμα παραθέτει ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς (*Στρωμ.*5.11.68 κ.ε.) σε συσχέτισμό με το απόσπασμα 5 του Βακχυλίδη και σε θρησκευτικό πλαίσιο βλ. Fearn (2007) 5. Ο Ιωάννης Στοβαίος (3.11.6, 239a-c) περιλαμβάνει αυτό το τμήμα στην πραγματεία του *Περὶ Ἀρετῆς*.

³ Βλ. και Πρώτο Κεφάλαιο σ.52.

⁴ Και ως τέταρτη αλλά σημαντικότερη αρετή ανάγεται η *φρόνησις* σε συνδυασμό με την *φύσιν* που εξασφαλίζουν τα αγαθά. Η έμφαση στη *φρόνηση* και στην φύση δίνεται όχι μόνο με την προεξαγγελτική παράθεση (*ὅπερ μέγιστον*) αλλά και με κλιμάκωση στον αριθμό των λέξεων καθώς οι λέξεις που αντιστοιχούν στο τμήμα της *φρονήσεως* είναι πολύ περισσότερες από αυτές των άλλων αρετών και επιπλέον ρητά κατονομάζονται με χρήση αφηρημένου ουσιαστικού η *φρόνησις* και η *φύσις*, ενώ οι άλλες αρετές περιγράφονται και υπονοούνται. Ο κάτοχος όλων των αρετών ορίζεται ως *φρόνιμος* και *τέλειος ἄνθρωπος*.

⁵ Λόγος που άσκησε τεράστια επιρροή στη βυζαντινή λογοτεχνία στον οποίο διατυπώνονται γνώμες που είχαν ευρύ μέλλον και μεγάλη διάρκεια ζωής στο Βυζάντιο, καθώς αποτέλεσαν τον σκελετό της νέας αυτοκρατορικής ιδεολογίας, βλ. Hunger (1978, ελλην. μετάφρ. 1991²) 134, 248.

Ὅσοι γὰρ τοῦ βίου ταύτην τὴν ὁδὸν ἐπορεύθησαν, οὗτοι μόνον τῆς ἀρετῆς ἐφικέσθαι γνησίως ἠδυνήθησαν, ἧς οὐδὲν κτῆμα σεμνότερον οὐδὲ βεβαιότερον ἐστὶ. Κάλλος μὲν γὰρ ἢ χρόνος ἀνήλωσεν ἢ νόσος ἐμάρανεν, πλοῦτος δὲ κακίας μᾶλλον ἢ καλοκαγαθίας ὑπηρετής ἐστίν, ἐξουσίαν μὲν τῆ ραθυμίας παρασκευάζων, ἐπὶ δὲ τὰς ἡδονὰς τοὺς νέους παρακαλῶν· ῥώμη δὲ μετὰ μὲν φρονήσεως ὠφέλησεν, ἄνευ δὲ ταύτης πλείω τοὺς ἔχοντας ἔβλαψεν καὶ τὰ μὲν σώματα τῶν ἀσκούντων ἐκόσμησεν, ταῖς δὲ τῆς ψυχῆς ἐπιμελείαις ἐπεσκότησεν. Ἡ δὲ τῆς ἀρετῆς κτῆσις, οἷς ἂν ἀκιβδήλως ταῖς διανοίαις συναυξηθῆ, μόνη μὲν συγγηράσκει, πλούτου δὲ κρείττων, χρησιμώτερα δ' εὐγενείας ἐστίν, τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις ἀδύνατα δυνατὰ καθιστᾶσα, τὰ δὲ τῷ πλήθει φοβερὰ θαρσαλέως ὑπομένουσα, καὶ τὸν μὲν ὄκνον ψόγον, τὸν δὲ πόνον ἔπαινον ἡγουμένη (*Πρὸς Δημόνικον* 5-7).

Με τη χρήση ενός *pramel* απορρίπτονται ένα προς ένα τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της *ἀρετῆς*, το κάλλος, ο πλούτος, η σωματική ρώμη, η ανδρεία ή η αθλητική επιτυχία, αν δε συνοδεύονται από τη *φρόνησιν*. Στην κορύφωση του *pramel* επεξηγείται εκ νέου διαφορά της *ἀρετῆς* με τα χαρακτηριστικά της που είχαν προαναφερθεί (6-7), απορρίπτονται όλα τα χαρακτηριστικά του *ἀγαθοῦ* και προκρίνεται η αρετή που αυξάνεται στην διάνοια ως η πραγματική και η ανόθευτη *ἀρετή*⁶.

Ο Ισοκράτης επέτυχε να ταυτίσει τη *φρόνησιν* με την *ἀρετή*, ώστε να είναι *per se* επιθυμητή, και η κατοχή της απαραίτητη για να είναι ή να συνεχίσει να είναι κάποιος *ἀγαθός*. Και από αυτή την άποψη η συμβολή του στην ηθικοποίηση των ὁρων είναι και έμμεση, διότι προετοιμάζει το έδαφος για μια αντίληψη της *φρονήσεως* άρρηκτα συνδεδεμένης με την ευδαιμονία, την οποία ακόμη και ο πιο ακραίος αμοραλιστής δε θα μπορούσε να αμφισβητήσει. Διότι ο Ισοκράτης εντάσσει στη *φρόνησιν* τα ορθά μέσα, δηλαδή την κατοχή των συνεργατικών αξιών, για να φθάσει κανείς στην επίτευξη των στόχων της *ἀρετῆς*, ιδέα που ο Αριστοτέλης συστηματοποιεί υποστηρίζοντας ότι η *ἀρετή* επιβεβαιώνει τον ορθό σκοπό και η *φρόνησις* τα ορθά μέσα (*H.N.* 1144a7 κ.ε.).

Οι ὁροι *ἀγαθός* και *ἀρετή* χρησιμοποιήθηκαν πάντοτε για να εκφράσουν τον μεγαλύτερο δυνατό έπαινο, αφού ανέκαθεν συνδέονταν με την επιτυχία σε κάθε τομέα, πολιτικό και κοινωνικό. Η χρήση των αξιολογικών ὁρων από τον Ισοκράτη κατέστησε σαφές ότι ακόμη

⁶ Ολόκληρο το χωρίο μπορεί να συγκριθεί με τις ελεγείες του Θεόγνη (699-704, 711-718) όπου, όπως και στο ισοκρατικό παράθεμα, απορρίπτονται ένα ένα τα χαρακτηριστικά του *ἀγαθοῦ*. Το *ἀκιβδήλως*, επανάληψη του *γνησίως* (5) έχει τις παραδοσιακές συνδηλώσεις της ανάμειξης των *κακῶν* με τους *ἀγαθούς*, πβ. Θεόγνη στ. 117 - 20. Η φράση *τὸν μὲν ὄκνον ψόγον* ίσως δείχνει νοηματική εξάρτηση από τον στίχο του Ησιόδου *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος* (*Ἔργα* 311).

δεν έχει αποκρυσταλλωθεί το ηθικό περιεχόμενό της *ἀρετῆς* και ότι η *ἀρετή* και ο *ἀγαθός*, ως όροι επιδοκιμασίας, φέρουν πολιτικές και κοινωνικές συνδηλώσεις και δεν πρέπει να ερμηνεύονται από τους φιλόλογους με τη σημασία που προσέλαβαν ύστερα από την επίδραση της φιλοσοφίας και της χριστιανικής διδασκαλίας. Ωστόσο, με την επιρροή της ισοκρατικής σκέψης η *ἀρετή* προσέλαβε άρρηκτα και τη δικαιοσύνη στις συνδηλώσεις της και ο *ἀγαθός* έπρεπε να είναι και δίκαιος για να είναι αποτελεσματικός στην ευημερία της ατομικής προσωπικότητας αλλά και του συνόλου. Η *δικαιοσύνη* τοποθετείται στην πρακτική σφαίρα, συνάπτεται με την προοπτική της ευδαίμονος πόλης και του ευδαίμονος βίου των πολιτών και, παρόλο που ακόμη αυτή η εξέλιξη δεν εδήλωνε μια βαθύτερη ηθική τομή με το παραδοσιακό σύστημα αξιών, συνέβαλε να τεθούν οι πνευματικές βάσεις για να αποκτήσει τελικά η *ἀρετή* το εσώτερο ηθικό νόημα, το οποίο προσέλαβε στα χριστιανικά διδάγματα ή στις ανατολικές θρησκείες, συνδεμένο με την επιβράβευσή της ως εσωτερικού αγαθού, είτε σε αυτή τη ζωή είτε μετά θάνατον και ως υπέρτατης γνώσης και αλήθειας που εκφράζεται μέσω του λόγου.

Summary

Archaic Moral Values and Political Behaviour in Attic Oratory: Isocrates

Eleni G. Alexandri

Isocrates was a teacher of virtue who worked alongside with Plato, the most significant thinker of his times, and while the clarity and depth of his thought have been challenged by scholarship, he was the one who managed to define the western education and the studies on humanities. However, while this is something generally accepted, the existing scholarship hasn't appreciated the emerge of ethical thinking as a contribution of his work, due to the fact that tends to consider the use of terms such as *phronesis*, justice and virtue as self evident and ethical at the time that Isocrates uses them, which is not the case.

The Thesis has as starting point the idea expressed by scholars who study values, namely that from Homer onwards the basic problem of Greek ethical thinking was "the need to discover the means of relating *δίκαιος* to *αγαθός* and to make justice an essential element of the most attractive group of values". The Thesis explores Isocrates contribution to that matter by his use of the concepts of *phronesis* and *justice*. Those two values forms Isocrates's ethical basis for his political and educational system and figure prominently among the cardinal virtues. However, the terms have not been studied and considered systematically, especially from a diachronic perspective which examines Isocrates indebtedness to traditional values expressed in epic and lyric poetry and wisdom literature. Additionally, both the Cyprian discourses have not been examined from this perspective. Finally, while Usher has offered a recent commentary on *To Nicocles*, however there is no resent commentary on the discourse *Nicocles or The Cyprians*.

After the Preface and the Introduction the Thesis consists of five chapters structured in two parts, the first under the title *Phronesis* and the second under the title *Justice*. The introduction provides the general framework, the previous research, the method of interpretation and the manner of treatment adopted. It also describes and outlines the problems of the term *ἀρετή* and its connotation and their effects in the concept of justice in Greek moral value system. In the first chapter the study undertakes the relationship of the theoretical basis of Isocrates's teaching (*λόγων παιδεία*) to the terms *φιλοσοφία* and *phronesis*, identifies differences and similarities between Isocrates and the Sophists and Platon. It therefore establishes the theoretical background needed for the examination of the terms *phronesis* and *justice* in Isocrates' work. The second chapter develops aspects of isocratic *phronesis* in relation to the archaic origins of the term. The third chapter is a

running commentary of *To Nicocles*, a discourse composed as a hortatory set of maxims and admonitions to his pupil Nicocles in order to advise him on becoming a good king. The fourth chapter deals with the concept of justice and the views of the ordinary beliefs. Chapter five addresses the concept in relation to the discourse *Nicocles* or *The Cyprians*.

The examination of the term *phronesis* in Isocrates's work indicates that his method in linking justice to the term *ἀρετή* involves the identification of *phronesis* with *ἀρετή*. The adjective *φρόνιμος*, since it connotes political skill as well, is used to replace *ἀγαθός* and to commend the same things that *ἀγαθός* used to do, but the trick is that this term can easier commend ethical standards, though a non moral term. Something that could not easily happen with the term *ἀγαθός*, due to the fact that always commended birth, wealth, valor, competition instead of cooperation. But if *ἀγαθός* could be identified with the *φρόνιμος*, then, by rhetorical persuasion, cooperative values would be identified with *ἀρετή*. Isocrates tried to show that *φρόνησις* is the fundamental virtue that leads to the positive results of traditional values, but that presupposes cooperative values also, and particular justice. However, the fact that Isocrates connects the possession of virtues with the advantage retains the traditional criteria of competition and at this point Isocrates's thought differs radically from the platonic one

In *Antidosis* (84), the most eloquent passage on the issues discussed Isocrates claims that he teaches *τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην*. The passage is very important because it shows clearly the identification of *ἀρετή* and *φρόνησις*. Isocrates claims that he teaches the concept of virtue commonly accepted and by doing that is able to rhetorically add the quieter virtues in *ἀρετή* and assert that his concept of *ἀρετή* is commonly accepted.

Isocrates, like Plato, could not just state that he will teach someone the means to become *ἀγαθός*, but, instead, he could change the terms of approbation and use the term *phronesis* with the connotations of the term *ἀρετή*. That leads to the influence of poetry, because crucial to that effort is the educational function of poetry and the continuity of traditional ideas and ideals from the past. By claiming the role and the authority of the poet, Isocrates is able to transfer those ideas, to re-interpret them or re-evaluate them and impart to traditional values a new meaning according to 4th century's needs. And through that process he establishes his own authority as well. So it is important to deal with the aspects of Isocrates's relationship with poetry.

The second chapter develops aspects of Isocratic *phronesis* in relation to the archaic origins of the term. It presents the previous scholarship on the issue of Isocrates relationship

to the poets, highlights the influence of the Homeric wise speakers and counsellors to Isocrates conception of the term *phronesis* founded in the belief that human excellence is displayed in the conduct of war and counseling as expressed of the Homeric description of the hero as "a speaker of words and a doer of deeds" (*Iliad* 9.440-41). The Homeric speaker uses the knowledge of the past in such a way as to benefit with his the advice in the future. That idea becomes prominent in the educational system of Isocrates, where *phronesis* as a synonym of *εὐβουλία* acquire central importance. The importance of those concepts in Homer has been testified by Filodemus's treatise *On the Good King* (col. 13 (31) 22-14 (32)), where Nestor and Odysseus are often being used examples of *phronesis* (col.11 (29), 22, col.14 (32) 17) prudence and fair governance (col. 12 (30), 13 (31), 14 (32)). Isocrates himself helps his pupil through the possession of *phronesis* to become a speaker of words and a doer of deeds (*Antidosis* 187) and his *εὐβουλία* resembles the Homeric one as a means to control the competitive heroic *ἀρετή*. Isocrates, like Homer, does not separate speaking well from thinking well as clearly shows the passage from *Nicocles* (7) where he states: τὸ γὰρ λέγειν ὡς δεῖ τοῦ φρονεῖν εὖ μέγιστον σημεῖον ποιούμεθα καὶ λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἶδωλόν ἐστιν (cf. *Antid.* 255).

In that Homeric belief scholarship have found the origins of the platonic, Aristotelian and later stoic concept of *phronesis*. However, Isocrates is the one who first kept that concept as an essential component of eloquence *Antid.* 277 , 292, *Soph.* 17-18 *El.* 6), and thought that speaking well is a proof of thinking well, and this in turn is a necessary ingredient of every success and therefore, in accordance with traditional values, every virtue. Isocrates develops the ideal of the good speaker who speaks and acts with excellence and links the motive of *ἀρετή* with the presupposition of *phronesis*. And as Isocrates sought to establish himself as the wise counsellor of the city, his identification with the poet or the Homeric wise speaker was useful to assert their authority as well. In this perspective we examined the proem of *Panegyricus* (1-2) where Isocrates argues for the superiority of his *phronesis* as the most valuable offer to the city's public life.

Up to here the thesis has developed an aspect of Isocrates indebtedness to poetry concerning the use of the concept of *εὐβουλία*. In the fourth section we examine his knowledge and use of wisdom literature. Especially his hortatory discourses (*To Demonicus*, *To Nicocles* καὶ *Nicocles*) are influenced by the ethical exhortations, aphorisms and admonitions of Theognis, Solon, Hesiod, Phocylides and they are composed following the style of earlier wisdom poetry. Moreover, he uses the term *ὑποθήκας* to refer to earlier poets (*To Nicocles* 3), and later (*To Nicocles* 7,13) the verb *ὑποθήσομαι* (*ὑπεθέμεθα*) (cf. *To*

Demonicus 12, *Letter* 6) to define the function of his work. Those are technical terms referring to a particular kind of literature that gives ethical and political advice (wisdom literature) and expresses traditional values. By following those teachings Isocrates ascribes to himself the authority of the wise and expresses ethical opinions commonly accepted. And the statement in *Antidosis* (84) includes also this aspect because his teaching of *ἀρετή ομολογουμένη* is commonly accepted by the moral poetical code.

The introduction and the first two chapters of the Thesis has set the theoretical background and the scope of this research and has also highlighted the lines of continuity between traditional poetic values and Isocrates thought in order to precede to a better understanding of his contribution to ethics through his two Cyprian discourses.

The third chapter is a running commentary of *To Nicocles*, a discourse composed as a hortatory set of maxims and admonitions to his pupil Nicocles in order to advise him on becoming a good king. The discourse is actually ideal for studying the continuity of archaic moral values in the classical era, as it forms *ἀν ὑποθήκη καθ' ὅλων τῶν ἐπιτηδευμάτων, ὧν χρὴ στοχάζεσθαι καὶ περὶ ἃ δεῖ διατρίβειν* (6) in order to direct the leader *ἐπ' ἀρετήν* (*To Nicocles* 8).

The first section deals with the proem of the discourse and especially with a reminiscence of three Homeric verses which stands as a reminder of Isocrates knowledge of poetry. Isocrates emphasizes the value and importance of his contribution as a teacher and consultant. He advises the prince to consider *αὖ δεινόν* to rule the worse over the better, which is a traditional idea, and he identifies it with the rule of stupid over the wise. The discourse deals also with Isocrates's explicit references in earlier poetry, and illustrates his attempt to equate his wisdom with the wisdom of the poets.

Isocrates, unlike Plato who offered a philosophical argumentation for the need to exile poetry, does not banish poetry from the training of the ruler. His concept of virtue and wisdom focus on results, so cannot reject entirely the competing values of poetry, but he can presuppose the possession of *phronesis*, which can lead to a noble end. Nikokles should avoid issues that cause controversy and judge the value of the wise counselour with the criterion of *συνομολογουμένου* (52), which implies *ὁμολογουμένη ἀρετή* and should remember that *σύμβουλος ἀγαθὸς χρησιμώτατον καὶ τυραννικώτατον ἀπάντων τῶν κτημάτων ἐστίν* (53). The discourse ends with another statement that *phronesis* is prior to all other parts of *ἀρετή*.

In the second part of the Thesis, we deal with the concept of justice. The discourse *Nicocles* or *The Cyprians* is discussed from the perspective of justice for two main reasons.

First, because it answers the questions of what constitutes justice, what is greed, what is the fair behavior of rulers and, finally if justice is more beneficial than injustice. Isocrates justifies Nicocles's authority with criteria based on the principles of justice, he explicitly claims that justice and temperance/ self restraint are the most important human virtues. The second reason is that the discourse is complementary to *To Nicocles* and is the one that develops the two cardinal virtues (justice and temperance, self restraint). In *To Nicocles* Isocrates establishes phronesis as the fundamental virtue, identifies it with the results of traditional virtues and this identification allows to easily introduce cooperative values as a condition of political behaviour Nikokles. The full development of the cooperative values is completed in *Nicocles* or *The Cyprians*, where he develops an argumentation aiming to link the two values with the results of traditional virtues. In a first level, the development of cooperative values concern the ruler himself, in a second the citizens and in a third level allows Isocrates to answer to the contemporaries concerns for the attachment of cooperative values in the political and moral conduct.

In the discourse Isocrates answers to various problems which concerned contemporary thinkers, especially the prevalence of justice in morals and politics. Scholars have overstated the case that Isocrates is advocating for monarchy or tries to find ways to make Nicocles look better to the citizens. However, from the beginning of the proem it is obvious, that the chief concern for Isocrates is that of *ἀρετή* and *justice*. The core of the criticism *λόγοι* and *φιλοσοφία*, Isocrates claims, emerges from the view that they are exercised for the sake of greenness and advantage, not virtue. That criticism however is misplaced, not because his teaching does not lead to advantage, but because his teaching leads to a positive advantage and thus to virtue. The mistake of criticism lies in the fact that his accusers tend to think that true advantage is opposed to *ἀρετή*, which is not the case. On the contrary, advantage and supremacy are actually always linked with *ἀρετή*, and vice versa. Therefore, the criticism is incorrect, for virtue is not opposed to *πλέον ἔχειν*, Isocrates work can lead his pupils to excellence and advantage (*Antid.* 187, 275).

Justice, piety and other virtues, Isocrates adds, are not being cultivated in order to have less than the others, unlike that, they are being cultivated to obtain goods. We should not therefore accuse those who wish to *μετ' ἀρετῆς πλεονεκτεῖν*, because *ἀρετή* always offer advantages. The dilemma that ultimately arises is not a choice between virtue and greed but between justice and injustice. Justice leads to the positive advantage and to right means.

In the famous " Hymn to logos " *ἀρετή* is associated with wisdom and the idea that *λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἰδωλόν* is used to indicate

that logos, as speech and reason, interweaves thought and speech, and is now the virtue that express truth and justice as indications of phronesis. The reason is the manifestation of the inner life of the soul and all the other criteria of virtue and vice is now subordinated to the power of speech that is expressed by the *φρόνιμος*. In that way, speech is dissociated from the sophistic uses and the concealment or distortion of truth (Gorg. *Hel.* 11, *ψευδῆ λόγον*, Hesiod *Theog.* 27) and connected to the wisdom of *ἀγαθοῦ και φρονίμου*. The soul is not affected by the speech, as in Gorgias, but rather reflects a benevolent soul.

The aspects of justice keep their traditional characteristics. Nicocles's justice depends upon idea or giving someone his due, helping friends and harming enemies and the possession of justice in order to gain more. Furthermore, the idea that *τὴν δὲ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κάγαθῶν* is a familiar expression in the aristocratic values system with a long history based on strong beliefs. We cannot interpret the meaning of justice, with the contemporary modern connotations, but as a concept of justice who adapts rhetorically the ideology of cooperative values needed in the city, but reserves the standards of *φρόνησις* as a calculation for better results.

The examination of the exhortations to the citizens shows that the fundamental virtue must be justice, which is based on the traditional concept of *δίκη*. The citizens are advised to perform their duty, a precept which is almost identical to the Platonic definition of justice as *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν* (*Rep.* 433b, 433d, 443b). The traditional connotations of justice exist in admonitions as *μὴ πλουτεῖν ἀδίκως, καλῶς ἄρχεσθαι* (being ruled well as political justice), the idea that one should behave as one would like to be treated by others, a perception which is the origin of the one that later became the famous "golden rule", give back what it is due, helping friends, harming enemies. Apart from the political and traditional aspect of justice, there are indications that Isocrates is interested in establishing the preference of just behavior grounded in a moral argument that makes justice beneficial to the soul. So we come across ideas which reveal the development of moral standards in Isocrates thought, as he expresses opinions concerning the basic problem of the philosophy of justice, namely that man naturally prefers to be unjust, because he wants to excel and to pursue his interest, even if that means committing injustice. The purpose of a a moral theory of justice is to convince that is more beneficial and that the truly righteous man should act according to justice, even if he can do the opposite without being punished.

Isocrates suggests something which is very close to what we now call *consciousness* (*συνείδηση*) and he uses this verb (*συνειδότας*, *Nic.* 59). The consciousness of a just soul can guarantee a happy life free from the fears of those who have wronged. The terms *κακὸν* and

κακία are used instead of injustice, thus *ἀρετή* is identified with just citizens. In the passage lies Isocrates's interest for the topic discussed in the first book of the *Republic*, the question if injustice is more beneficial than justice (348b ff.). It is important that the terms injustice and justice are replaced by *ἀρετή* and *κακία* as a clear indication that Isocrates equates them. In *To Demonicus* (15) suggests a similar behaviour. After having argued that young Demonicus should possess *αἰσχύνην*, *δικαιοσύνην* and *σωφροσύνην* he admonishes that: *Μηδέποτε μηδὲν αἰσχρὸν ποιήσας ἔλπιδε λήσειν·καὶ γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λάθης, σεαυτῷ συνειδήσεις* (*Dem.* 16). In both passages Isocrates identifies the *ἥδιστα τὸν βίον διαγαγεῖν* with justice, maintaining that external motivation for a just behaviour.

The passages discussed cannot lead to the assumption that Isocrates has established a sound philosophical vision of moral responsibility that can lead to true conscience or to the opinion that the truly righteous man is satisfied from the rewards of justice in the soul, as Plato has done. In other instances Isocrates advocates the hiding of unjust acts (cf. *To Nic.* 30). In each case, however, it is important that apart from external arguments for the preference of a just conduct, Isocrates offers also internal motives and disconnects the feeling of shame from the social opinion and connects it to the soul.

Isocrates realized that the only realistic answer to link ethical justice and advantage, namely to make justice a crucial part of the connotations of the term *ἀρετή*, was to identify the effects of competitive virtues with the results of justice, he had to show that "justice is equal to personal interest". Isocrates does not set strict ethical requirements and ethical standards to justice, nor detracts it from utilitarianism. He tries to persuade that the choice of the personal is equal to moral obligation and vice versa, and, finally, that *ἀγαθός* has to be just, in order to be and remain *ἀγαθός*.

The terms *ἀγαθός* and *ἀρετή* was always used to express the highest possible approbation associated with success in any field, political and social. The use of evaluative terms in Isocrates work made it clear that they have not yet crystallized their moral content, they still carry political and social connotations and should not be interpreted by scholars under the influence of Platonic philosophy or the precepts of Christian teaching. However, under the influence of Isocratic thinking *ἀρετή* was linked to justice and *ἀγαθός* had to be just in order to be effective for the welfare of the individual personality and the polis as well. Even though that improvement is not based in a clear and deep moral disconnection with the traditional value system, it helped to establish the intellectual background for *ἀρετή* to acquire the inner moral sense, which acquire in Christian teachings or the eastern religions,

associated with inner reward, either in this life or after death, as the supreme truth and knowledge expressed through *Λόγος*.

ΕΠΙΛΕΓΜΕΝΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΚΕΙΜΕΝΑ-ΕΚΔΟΣΕΙΣ-ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ-ΛΕΞΙΚΑ:

Αλεξίου Ε., *Ευαγόρας*: ερμηνευτική έκδοση (Θεσσαλονίκη, 2005), πβ. Alexiou E., *Der Euagoras des Isokrates. Ein Kommentar, Untersuchungen zur Kritiken Literatur und Geschichte 101* (Berlin, 2010), οι παραπομπές γίνονται στη γερμανική έκδοση.

Anderson R.D., *Glossary of Greek Rhetorical Terms (Contributions to Biblical Exegesis & Theology)* (Leuven, 2000).

Blass F., *Die attische Beredsamkeit II* (Leipzig, 1874).

Benseler G.E./Blass F., *Isocratis orationes*. Editio altera stereotype, I-II (Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1898, 1889).

Böhme P., *Isokrates Gegen die Sophisten* (Berlin, 2009).

Bons J.A., *Poietikon Pragma: Isocrates' Theory of rhetorical Composition with a rhetorical Commentary on Helen* (Nijmegen, 1996).

Buchner E., *Der Panegyrikus des Isokrates. Eine historisch-philologische Untersuchung* (Wiesbaden, 1958).

Bywater I., *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford, 1984, 1962 ανατ.).

Denniston J.D. / Page D., *Aeschylus Agamemnon. Edited with an Introduction and Commentary* (Oxford, 1957).

Dindorfius G. (ed.), *Scholia Graeca in Aeschinem at Isocrates ex codicibus aucta et emendata* (Oxonii, 1852). Editio denuo impressa, Hildeschemii (Vertag Dr. N.A. Gerstenberg, 1970).

Drachman A. B. *Scholia vetera in Pindari Carmina* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Amsterdam, 1964).

Drerup E., *De codicum Isocrateorum auctoritate* (Lipsiae, 1894).

Düring I., *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction* (Göteborg, 1961).

Edmonds J.M., *The Fragments of Attic Comedy*, том III A (Leiden, 1961).

Edwards M. J./Usher S., *Antiphon & Lysias* (Warminster, 1985).

Edwards M. J., *Isaeus, Translated with Introduction and Notes* (Austin, 2007).

Edwards M.W., *Ομήρου Ιλιάδα, Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα*, том. E (Cambridge 1991, ελλην. μετάφρ. 2003).

- Erbse H., *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (Scholia Vetera) (Berlin Vol. 3 (1974), Vol, 5 (1977).
- Felton C.C., *The Panegyricus of Isocrates* (Cambridge, 1854).
- Forster E. (ed.), *Isocrates Cyprian Orations, Evagoras, Ad Nicoclem, Nicocles aut Cyprii* (Oxford, 1912).
- Godley A.D., *Herodotus* (Vol. IV The Loeb Classical Library Harvard University Press 1961⁴).
- Hicks R.D., *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers* (Loeb, London, 1925, 1966⁶).
- How W.W./Wells. J., *A Commentary on Herodotus Volume II* (Oxford, 1975⁹).
- Καμπίτσης Ι., *L' Antiope d'Euripide* (Αθήνα, 1972).
- Kassel R., *Aristotelis Ars Phetorica* (Berlin, 1976).
- Κοραής Α., *Ἰσοκράτους Λόγοι καὶ Ἐπιστολαὶ μετὰ σχολίων παλαιῶν I-II* (Παρίσι, 1807).
- Laistner M. L. W. (ed.), *De Pace and Philippus* (New York/ London, 1927).
- Leshner J.H., *Xenophanes of Colophon: Fragments: Text and Translation with a Commentary* (Toronto, 1992).
- Liddell H./Scott R./Jones H., *Greek-English Lexicon* (9η έκδ. Oxford, 1940, με πολλές ανατυπώσεις) with a revised Supplement edited by Barber E.A. (Oxford, 1996) (ελλην. μετάφρ.: *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης μεταφρασθέν υπό Ξ. Μόσχου*).
- Livingstone N., *A Commentary on Isocrates' Busiris* (Leiden, 2001).
- Long H.S., *Diogenis Laertii Vitae philosophorum* (Oxford, 1964, 1966²).
- Λυπουρλής Δ., *Ρητορική Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. τομ. I (Θεσσαλονίκη, 2002), τομ. II (Θεσσαλονίκη, 2004).
- _____, *Οι Επτά Σοφοί* (Θεσσαλονίκη, 2004).
- _____, *Ηθικά Νικομάχεια Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. τομ. I, II (Θεσσαλονίκη, 2006).
- Mac Dowell D.M., *Gorgias, Encomium of Helen*. Edited with Introduction, Notes and Translation (Bristol, 1982).
- Mandilaras B. G. (ed.), *Isocrates Opera omnia I-III*. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München/Leipzig 2003).
- Mathieu G./Brémond É., *Isocrate. Discours*, I-IV (Les Belles Lettres, Paris, 1928-1962).
- Mirhady D. C./Too Y. L., *Isocrates I* (Austin, 2000).

Norlin G./Van Hook L., *Isocrates* I-III, 1^η -5^η έκδοση (Loeb Classical Library, London, 1928 -1986).

Ξανθού Μ., *Ισοκράτης Περί Ειρήνης, Κατά τῶν Σοφιστῶν, Ἐπιστολή πρὸς Φίλιππον, Ἐπιστολή πρὸς Ἀλέξανδρον* (Θεσσαλονίκη, 2001).

Papillon T.L., *Isocrates* II (Austin, 2004).

Ross W.D., *Aristotelis Politica* (Oxford, 1957, 1964 ανατ.).

Roth P., *Der Panathenaios des Isokrates. Übersetzung und Kommentar* (München/Leipzig 2003).

Seck F., *Untersuchungen zum Isokrates text mit einer Ausgabe der Rede an Nikokles* (Hamburg, 1965).

Sandys E. J., *Isocrates, Ad Demonium et Panegyricus* (New York, 1872, 1979²).

Σκουτερόπουλος Ν.Μ., *Πλάτων Πολιτεία* (Αθήνα, 2002).

Spengel L. von, *Rhetores Graeci* (Lipsiae, Sumptibus et Typis B.G. Teubneri 1853-56).

Too Y.L., *Commentary on Isocrates' Antidosis* (Oxford /New York, 2008).

Usher S., *Dionysius of Halicarnassus Critical Essays* Vol. 1 (The Loeb Classical Library, London 1974).

_____, *Greek Orators III, Isocrates, Panegyricus and To Nicocles* (Warminster, 1990).

West M.L., *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis* (OUP 1980).

_____, *Greek Lyric Poetry*. Translated with Introduction and Notes (Oxford, 1993).

ΜΕΛΕΤΕΣ ΚΑΙ ΑΡΘΡΑ:

Adkins A.W.H., α. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (OUP 1960, repr. Chicago and London, 1975).

_____, β. «“Honour” and “Punishment” in the Homeric Poems» (*BICS* 7 (1960) 23-32).

_____, *From the Many to the One: a Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek society, Values and Beliefs* (London, 1970).

_____, α. «Homeric Values and Homeric Society» (*JHS* 91 (1971) 1-14).

_____, β. «Polupragmosune and Minding one' s own business. A Study in Greek Social and Political Values» (*CPh* 71 (1976) 301-327).

_____, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece, from Homer to the end of the fifth century* (London, 1972) (ελλην. μετάφραση Περυσινάκης Ι.Ν., Αθήνα, 2010).

_____, «Αρετή, τέχνη, Democracy and Sophists. *Πρωταγόρας* 316b-328d» (*JHS* 93 (1973) 3-12).

Alexiou E., *Ruhm und Ehre: Studien zu Begriffen, Werten und Motivierungen bei Isokrates* (Diss. Heidelberg, 1995).

Αλεξίου Ε., *Τιμή, δόξα και καλοκαγαθία εις τον Ισοκράτη (Πλάτων 47-48 (1995-1996) 68-79).*

_____, «Η παρουσία του Ομήρου στο έργο του Ισοκράτη. Παιδεία και πολιτική προπαγάνδα» στο Παΐζη-Αποστολοπούλου Μ., *Ομηρικά, Από τα Πρακτικά του Η Συνεδρίου για την Οδύσσεια* (Ιθάκη, 1998) 283-294.

Alexiou E., «Die Kommunikation mit dem Publikum: Dialogs zenen bei Isokrates» (*WJA* 25 (2001) 85-98).

_____, «Rhetorik, Philosophie und Politik: Isokrates und die *homologoumene arete*» (*Rhetorica* 25 (1) (2007) 1- 13), πβ. στο Μπάλλα Χ., *Φιλοσοφία και Ρητορική στην Κλασική Αθήνα* (Ηράκλειο, 2008) 127-148 (οι παραπομπές γίνονται στην αναπτυγμένη ελληνική μορφή του 2008).

_____, «Isokrates De bigis und die Entwicklung des Prosa-Enkomions» (*Hermes* 139 (2011) 316- 336).

_____, «Philotimia oder Pleonexia als κακίστη δαιμόνων? Dion von Prusa 17,9 und die geistesgeschichtlichen Konturen eines euripideischen Verses» (*Rheinisches Museum* 156 (2013) 47-73).

_____, «Die Spiegelfunktion der isokratischen Rhetorik: Der lakonisierende Schüler und die Pleonexie grossen Stils» (υπό έκδοση).

Andrews A., *The Greek Tyrants* (London 1965, ανατύπωση 1974⁸).

Arthurs J. «The Term Rhetor in fifth and fourth-century B.C.E. Greek texts» (*RSQ* 23 (3-4) (1993)1-10).

Asmis E., «Philodemus' Poetic Theory and On the Good King according to Homer» (*CLAnt* 10 (1991) 1-45).

Austin N., «Odysseus and the Cyclops: Who is who» στο Rubino C.A. / Shelmerdine C.W. *Approaches to Homer* (Austin, 1983) 3-37.

Azoulay V., «Isocrate et les élites: cultiver la distinction» στο Capdetrey L. / Lafond Y. (eds.), *La cité et ses élites: Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques* (Bordeaux, 2010) 19-48.

_____, «L'Archidamos d' Isocrate: une politique de l' espace et du temps» (*Revue des études grecques* 119 (2006) 504-531).

Bakker E. J./de Jong I.J.F./van Wees H. (eds), *Brill' s Companion to Herodotus* (Brill, 2002).

Balot R., *Greed and injustice in classical Athens* (Princeton, 2001).

_____, «Courage in the Democratic Polis» (*CQ* 54 (2) (2004) 406-423).

_____, «Subordinating Courage to Justice: Statecraft and Soul craft in Fourth-Century Athenian Rhetoric and Platonic Political Philosophy» (*Rhetorica* 25 (1) (2007) 35-52).

Bambrough R. «Aristotle on Justice: A paradigm of philosophy» στο Bambrough R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (London 1965, 1979²).

Barns, «A New Gnomologium» (*CQ* 44 (1950) 126-137).

Baynes N., «Isocrates» στο *Byzantine Studies and other Essays* (London, 1955) 144-67.

Bearzot C. «Isocrate e il problema della democrazia» (*Aevum* 54 (1980) 113-131) πβ. ελλην. μετάφρ. στο Σπαθάρας Δ. / Τζαλλήλα Λ. (επιμ.), *Πειθώ: Δεκατρία μελετήματα για την αρχαία ρητορική* (Αθήνα, 2003) 309-341.

Benoit W., «Isocrates and Plato on Rhetoric and Rhetorical Education» (*RSQ* 21 (1) (1991) 60-72)

_____, «Isocrates and Aristotle on rhetoric» (*RSQ* 20 (1990) 251-259).

Blundell M.W., *Helping Friends and Harming Enemies. A study in Sophocles and Greek Ethics* (Cambridge UP, 1989).

Boedeker D./Sider D. (eds.), *The new Simonides: Contexts of Praise and Desire* (Oxford, 2001).

Boeke H., *The Value of Victory in Pindar' s Odes, Gnomai, cosmology and the Role of the Poet* (Brill, 2007).

Βολονάκη Ε., «Ρητορική Στρατηγική στον Κατὰ Λεωκράτους λόγο του Λυκούργου» (*Πλάτων* 58 (2012) 164-188).

Bons F.A.E., «Isocrates on being Religious and Moral Conduct» στο Lardinois A.P.M.H./van der Poel M.G.M./Hunink V.J.C. (eds), *Land of Dreams, Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels* (Boston, 2006) 259-266.

- Boter G. J., «Thrasymachus and πλεονεξία» (*Mnemosyne* 39 (1986) 261-281).
- Bouchet C., «La πλεονεξία chez Isocrate» (*REA* 109 (2007) 475-89).
- Bringmann K., *Studien zu den Politischen Ideen des Isokrates* (Göttingen, 1965).
- Cairns D. L., *Aidōs* (Oxford, 1993).
- Campbell J.K., *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in Greek Mountain Community* (Oxford, 1964).
- Carter L. B., *The Quiet Athenian* (Oxford, 1986).
- Chapell T.D.J., «The Virtues of Thrasymachus» (*Phronesis* 28 (1) (1993) 1-17).
- Chase K. R., «Constructing Ethics through Rhetoric: Isocrates and Piety» (*Quarterly Journal of Speech* 95 (3) (2009) 239-262).
- Christ M.R., *The Bad Citizen in Classical Athens* (Cambridge, 2006).
- Chroust A. H., «What prompted Aristotle to address the Protrepticus to Themison» (*Hermes* 94 (1966) 202-207).
- Classen C. J., *Herrscher, Bürger und Erzieher: Beobachtungen zu den Reden des Isokrates* (Hildesheim Zürich Olms, 2010).
- Cohen D., *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge, 1991).
- Conacher D.J., *Aeschulus Oresteia. A Literary Commentary* (Canada, 1987).
- Constantinidou S., «The vision of Homer: the Eyes of Heroes and Gods» (*Antichthon* 28 (1994) 1-15).
- _____, *Logos into mythos: the case of Gorgias' Encomium of Helen* (Αθήνα, 2008).
- Cornford F.M., «Psychology and Social Structure in the Republic of Plato» (*CQ* 6 (1912) 246-65).
- _____, *The Republic of Plato* (United States of America 1975 [London 1941]).
- Δελλής Ι.Γ., *Το πρόβλημα της ηθικής συνείδησης στον Δημόκριτο* (δ.δ. Πάτρα, 1985).
- Depew D., «The Inscription of Isocrates into Aristotle' s Practical Philosophy» στο Poulakos T./Depew D. J. (eds.), *Isocrates and civic education* (Austin, 2004) 157-85.
- De Romilly J., «Eunoia in Isocrates or the Political Importance of creating Goodwill» (*JHS* 78 (1958) 92-101).
- _____, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* (Cambridge, 1975).
- _____, «Fairness and kindness in Thucydides» (*Phoenix* 28 (1974) 95-100).
- De Sanctis D., «Omero e la sua seges in el "De bono rege" di Filodemo» (*CErc* 36 (2006) 47-64).

De Sanctis D., «Il buon re di Filodemo tra Epicuro e Omero» (*CErc* 38 (2008) 165-177).

Detienne M., *The Masters of Truth in Archaic Greece* (transl. by Janet Lloyd Cambridge, 1996).

Δημητρακόπουλος Ι., «Christian Skepticism: The Reception of Xenophanes' B34 in Heathen and Christian Antiquity and its Sequel in Byzantine Thought» στον τόμο Frazier A./ Nold P., *Brill Intellectual History* (υπό δημοσίευση).

Dihle A., *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962).

Dobson J.F., *The Greek Orators* (London, 1919).

Dodds E.R., *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1951 (ελλην. μετάφραση Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα, 1996²)).

_____, *Plato. Gorgias* (Oxford, 1959).

_____, «Morals and politics in the Oresteia» (*PCPhS* 6 (1960) 19-31).

Donlan W., *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece, Attitudes of Superiority from Homer to the end of the Fifth Century B.C.* (Kansas 1980). Πβ. *The Aristocratic Ideal and Selected Papers* (Wauconda, 1999). Οι παραπομπές γίνονται στην πρώτη έκδοση.

_____, «The origin of *καλὸς κἀγαθός*» (*AJPh* 94 (1973) 365-374).

_____, «Social Vocabulary and its Relationship to Political Propaganda in fifth-century Athens» (*QUCC* 27 (1978) 95-111).

_____, «Reciprocities in Homer» (*CW* 75 (1982) 137-75).

_____, «Kin- Groups in the Homeric Epics» (*CW* 101 1 (2007) 29-39).

Dorjahn A. P., «Philodemus on Homer» (*CJ* 26 (1931) 457-458).

Dover K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford, 1974).

_____, «The portrayal of moral evaluation in Greek poetry» (*JHS* 103 (1983) 35-48).

_____, *The Evolution of Greek Prose Style* (Oxford, 1997).

Dougherty C./Kurke L. (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics* (Cambridge, 1993).

Easterling P./Knox B.M.W., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (ελλην. μετάφραση Ν. Κονομή, Αθήνα, 1994).

Edmunds L., «The Seal of Theognis» στο Edmunds L. and Wallace R. (eds), *Poet, Public and Performance in Greece* (Baltimore, 1997).

Edwards M. J., *The Attic Orators* (London, 1994) (ελλην. μετάφρ. Σπαθάρης Δ. Γ., Αθήνα, 2002).

_____, «Rhetoric and Technique in the Attic Orators and Aristotle's *technê rhêtorikê*» στο Roe J./Stanco M. (eds), *Inspiration and Technique: Ancient to Modern Theories on Beauty and Art* (Bern, 2007).

Edwards M. W., «Agamemnon's Decision. Freedom and Folly in Aeschylus» (*CSCA* 10 (1977) 17-38).

Ehrenberg V., «Polypragmosyne: A Study in Greek Politics» (*JHS* 67 (1947) 46-67).

Eucken Ch., *Isokrates; seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Berlin, 1983).

_____, «Der platonische "Menexenos" und der "Panegyrikos" des Isokrates» (*MH* 67 (3) (2010) 131-145).

Efstathiou A., «Euthyna Procedure in 4th c. Athens and the Case *On the False Embassy*» (*Dike* 10 (2009) 113-135).

Ευσταθίου Α., «Οι Ρητορικοί λόγοι ως ιστορικές πηγές» (*Πλάτων* 58 (2012) 120-135).

Farnell L.R., *Critical Commentary to The Works of Pindar* (London, 1932).

Fearn D., *Bacchylides: Politics, Performance, Poetic Tradition* (Oxford, 2007).

Finkelberg M., «Time and arete in Homer» (*CQ* 48 (1) (1998) 14-28).

Finley M., *The World of Odysseus* (1977². ελλην. μετάφραση Σοφ. Μαρκιανός, Αθήνα 1965, 1998²).

Fish J., «Philodemus' "On the good king according to Homer": columns 21-31» (*CErc* 32 (2002) 187-232).

_____, «A plus-verse from the "Odyssey" in PHerc. 1507, Philodemus' "On the good king according to Homer"» (*ZPE* 159 (2007) 73-80).

Fisher N. R. E. *Hybris: a Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece* (Warminster, 1992).

Fitzmier D.J., *The Role of Maxims and Memory in Isocrates' Pedagogy* (Diss. Northwestern University, 2005)

Flower M.A., «From Simonides to Isocrates» (*ClAnt* 19 (1) (2000) 65-101).

Ford A., «The Price of Art in Isocrates: Formalism and the Escape from Politics» στο Poulakos T. (ed), *Rethinking the history of rhetoric* (Westview Press Boulder, 1993) 31-52.

Fredal J. A., *Rhetorical Action in Ancient Athens: Persuasive Artistry from Solon to Demosthenes* (Southern Illinois, 2006).

Frey J., *Studien zur dritten Rede des Isokrates* (Diss. Freiburg/Schweiz, 1946)

Friedländer P., «ΥΠΙΟΘΗΚΑΙ» (*Hermes* 48 (1913) 558-616.

Gagarin M., «Dike in Archaic Greek Thought» (*CPh* 69 (1974) 186-97).

_____, «Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric», στο *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, επιμ. I. Worthington (London-New-York, 1994) πβ. ελλην. μετάφρ. στο Σπαθάρας Δ. / Τζαλλήλα Λ. (επιμ.), *Πειθώ: Δεκατρία μελετήματα για την αρχαία ρητορική* (Αθήνα, 2003) 31-62.

_____, «Did Sophists aim to persuade?» (*Rhetorica* 19 (3) (2001) 275-291).

_____, «Logos as Ergon in Isocrates» στο Montefusco L. (ed.), *Papers on Rhetoric IV* (Rome, 2002) 111-19.

Garnjost J.S., *The Epistles of Isocrates: A Historical and Grammatical Commentary*, (Diss. University of California, 2006).

Gavallotti C., «Il tiranno di Archiloco» (*PP* 4 (1949) 69-71).

Gerlach J., *Ἀνὴρ ἀγαθός* (Diss. München, 1932).

Gernet L., *The Anthropology of Ancient Greece* (trans. Hamilton J./ Nagy B. Baltimore 1981).

Gill C./ Postlethwaite N./ Seaford R., *Reciprocity in Ancient Greece* (Oxford, 1998).

Gillis D., *Argumentation in Isocrates* (Diss. Cornell University, 1963).

_____, «The Ethical Basis of Isocratean Rhetoric» (*PP* 24 (1969) 321-48).

_____, «Isocrates' *Panegyricus*. The rhetorical texture» (*WS* 5 (1971) 52-73).

_____, «The Structure of Arguments in Isocrates *De pace*» (*Philologus* 114 (1970) 195-210).

Γκάρτζιου-Τάττη Α./Βέικου Χ., «Εικόνες μνήμης στον κόσμο της λήθης: *Οδύσσειας*, λ 92-250» στο Στέφος Α. (επ.), *Σεμινάριο 30, Ομηρική φιλολογία*, (Αθήνα, 2004) 191-212.

Gould J., «Hiketeia» (*JHS* 93 (1973) 74-103).

Graff R., «Prose versus Poetry in Early Greek Theories of Style» (*Rhetorica* 23 (4) (2005) 303-335).

Gray V.J., «Isocrates' Manipulation of Myth and the Image of Athens, *Panegyricus* 54ff. *Panathenaicus* 168ff.» (*Prudentia* 26 (1) (1994) 83-104).

Graziosi B., «Competition in Wisdom» στο F. Budelmann / P. Michelakis (eds.), *Homer, Tragedy and Beyond: Essays in Honour of P. E. Easterling* (London, 2001) 57-74.

- Groningen van B.A., *Theognis* (Amsterdam, 1966).
- Gould J., «Plato and Performance» στο Barker A./Warner M. (eds.), *The Language of the Cave* (Edmonton, 1992), 13-25.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. ii (Cambridge 1965, 1969²), vol. iv (Cambridge 1975), vol. v (Cambridge 1978) vol. vi (Cambridge 1981).
- _____, *The Sophists* (Cambridge, 1971) (ελλην. μεταφρ. Τσεκουράκης Δ., Αθήνα. 1991).
- Halliwell S., *Plato and Aristotle on the denial of tragedy* (PCPhS 210 (1984) 49-71).
- _____, «Philosophical Rhetoric or Rhetorical Philosophy? The Strange case of Isocrates» στο Schildgen Br. (ed.), *The Rhetoric Canon* (Michigan, 1997) 107-126.
- _____, *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus* (Oxford, 2011).
- Hammond N., «Personal freedom and its Limitations in the Oresteia» (*JHS* 85 (1965) 42-55).
- Hardie W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 1968).
- Harvey F.D., «Two Kinds of Equality» (*Classica et Mediaevalia* 26 (1965) 101-47).
- Haskins E., *Logos and Power in Isocrates and Aristotle* (Columbia, 2004)
- _____, «Logos and Power in Sophistical and Isocratean Rhetoric» στο Depew D. J. /Poulakos T. (eds.), *Isocrates and Civic education* (Austin, 2004) 84-103.
- Haskins E./Chugaeva V., «Philosophy, Rhetoric, and Cultural Memory» (*RSQ* 35 (1) (2005) 25-45).
- Havelock E. A., *Preface to Plato* (Oxford, 1963).
- _____, *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to Its Substance in Plato* (Harvard, 1978).
- Hawhee D., «Agonism and Aretê» (*Philosophy and Rhetoric* 35 (3) (2002) 186-7).
- Heilbrunn G., «Isocrates on Rhetoric and Power» (*Hermes* 103 (1975) 154-178) οι παραπομπές στο «Ρητορική και δύναμις κατά τον Ισοκράτη» μετάφρ. Γεωργαντίδης Ν. στο Σπαθάρης Δ./Τζαλλήλα Λ. (επιμ.), *Πειθώ: Δεκατρία μελετήματα για την αρχαία ρητορική* (Αθήνα, 2003) 342-383.
- _____, «The Composition of Isocrates' Helen» (*TAPA* 107 (1977) 142-59).
- Hermann G., *Ritualised Friendship & the Greek City* (Cambridge, 1987, 1989²).
- Hewitt J.W., «The Development of Political Gratitude» (*TAPhA* 55 (1924) 35-51).
- Hill G., *A History of Cyprus*, vol. 1 (1940, ανατύπ. 2010 Cambridge University Press).

Hourani G.F., «Thrasymachus' Definition of Justice in Plato' "Republic"» (*Phronesis* 7 (2) (1962) 110-120).

Hubbard T., «Getting the Last Word: Publication of Political Oratory as an Instrument of Historical Revisionism» 185-203 στο Mackay E.A. (ed.), *Orality, Literacy, Memory in the Athenian and Roman World* (Mnemosyne Supplements Brill, Leiden- Boston, 2008).

Hudson-Williams H. L., «Isocrates and recitations» (*CQ* 43 (1949) 65-69).

Humphreys S.C., *Anthropology and the Greeks* (London, 1978).

Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (München, 1978) (ελλην. μετάφρ. Μπενάκη Α.Γ., Αναστασίου Ι.Β., Μακρή Γ.Χ., Αθήνα 1991² τόμ. Ι).

Hutchinson D.S./Johnson M.R., «Aristotle, Protrepticus: Provisional Reconstruction» (Online Publication, 2009, 2010).

Hutchinson D.S./Johnson M.R., «Protrepticus and Antidosis» (Online Publication, 2006).

Irwin T., *Plato' s Moral Theory. The Early and the Middle Dialogues* (Oxford, 1977, 1989⁵).

_____, *Plato Gorgias* (Oxford, 1979).

_____, *Aristotles' s First Principles* (Oxford, 1988) 424-438.

Jaeger W., *The Ideals of Greek Culture*, vol. I-III (trans. by G.Highet, Oxford Univ. Press, vol. I 1965, 1979 repr., vol. II 1976 repr., vol. III 1978 repr. ελλην. μετάφραση Βερροίου Γ.Π. Αθήνα 1968).

Janik J., «Wisdom behind Power: General Remarks on Isocrates as the self-made Advisor of the Kings» (*Classica Cracoviensia* 15 (2012) 109-121).

Jebb R., *The Attic Orators*, I- II (London, 1875).

Johansen H.F., «A poem by Theognis (THGN. 19-38)» (*C&M* 42 (1991) 5-37).

Johnson R., «The Poet and the Orator» (*CPh* 54 (3) (1959) 173-176).

_____, «Isocrates' Methods of Teaching» (*AJPh* 80 (1959) 25-36).

Johnstone C.L., «Sophistical Wisdom: Politikê Aretê and "Logosophia"» (*Ph&Rh* 39 (4) (2006) 265-289).

_____, *Listening to the Logos: Speech and the Coming of Wisdom in Ancient Greece* (Columbia, 2009).

Jones D. W. «The archaeology and Economy of Homeric Gift Exchange» (*OAth* 24 (1999) 11-24).

Jordan M. D., «Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres» (*Rhetorica* 4 (1986) 309-333).

Karp J., «Homeric Origins of Ancient Rhetoric» (*Arethusa* 10 (2) (1977) 237-258)

Kennedy G.A., «Ancient Dispute Over Rhetoric in Homer» (*AJPh* 78 (1957) 23-35).

_____, «Isocrates' Encomium of Helen, a Panhellenic document» (*TAPhA* 89 (1958) 77-83).

_____, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton, 1963).

_____, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill, 1980).

_____, *Ιστορία της Κλασικής Ρητορικής, Αρχαίας Ελληνικής και Ρωμαϊκής*, (ελλην. μετάφρ. Αθήνα, 2009⁸).

Kerferd G.B., «The First Greek Sophists» (*CR* 64 (1950) 8-10).

_____, «Thrasymachus and Justice: A Reply» (*Phronesis* 9 (1) (1964) 12-16).

Kessler J., *Isokrates und die panhellenische Idee* (δ.δ. Μόναχο, 1911).

Keyt D., «Plato on Justice» στο Benson H.H. (ed.), *A Companion to Plato* (Blackwell Publishing Ltd 2006).

Kindstrand, J. F. «The Greek Concept of Proverbs» (*Eranos* 76 (1978) 71-85).

Kitto H.D.F., *The Greeks* (England, 1957).

Konstan D., «Friendship and the State» (*Hyperboreus* 1 (2) (1994-1995) 1-16).

_____, «Patrons and friends» (*CPh* 90 (4) (1995) 328-342).

_____, «Greek Friendship» (*AJPh* 117 (1996) 71-94).

_____, «Isocrates' "Republic"» στο Poulakos T. / Depew D. J. (eds.), *Isocrates and civic education* (Austin, 2004) 107-124.

Kraut R., «The Defense of Justice in Plato' s *Republic*» στο *The Cambridge Companion to Plato* (CUP 1992) 311-337.

Kurke L., *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy* (New York, 1991).

_____, «Pindar' s Sixth Pythian and the Tradition of Advice Poetry» (*TAPhA* 120 (1990) 85-107).

Κυπριανός Α., *Τὰ ἀπόρρητα τοῦ Ἰσοκράτους ἢ περὶ λόγων ἐσχηματισμένων* (Αθήνα, 1871).

Κύρρης Κ. Π., *History of Cyprus: with an Introduction to the Geography of Cyprus* (Nicosia, 1985)

Labarbe J., *L' Homère de Platon* (Liège, 1949).

- Lacey W.K., *The Family in Classical Greece* (Ithaca, 1968).
- Lardinois A.P.M.H., *Wisdom in Context: the Use of Gnomic Statements in Archaic Greek Poetry* (Diss. University Princeton, 1995).
- Lesky A., «Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus» (*JHS* 87 (1966) 78-85).
- Livingstone N., «The Voice of Isocrates and the Dissemination of Cultural Power» στο Too Y.L./Livingstone N. (eds), *Pedagogy and Power Rhetorics of Classical Learning Ideas in Context* (Cambridge, 1998) 263- 281.
- _____, «Writing Politics: Isocrates' Rhetoric of Philosophy» (*Rhetorica* 25 (1) (2007) 15-34).
- Lloyd-Jones H., «The Guilt of Agamemnon» (*CQ* 12 (1962) 187-199).
- _____, *The Justice of Zeus* (Berkeley, Los Angeles, London, 1973).
- Long A. A., «Morals and Values in Homer» (*JHS* 90 (1970) 121-139).
- Loraux N., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique* (Paris, 1981, αγγλική μετάφραση Sheridan A., Cambridge, 1986).
- Lundon J./Messerli, G., «A Passage of Isocrates on the Back of a Protocol: (PVindob G 39977)» (*ZPE* 132 (2000) 125-131).
- Maass E., «Zur Geschichte der Griechischen Prosa» (*Hermes* 22 (1887) 581-591).
- Mac Dowell D.M., «Αρετή and Generosity» (*Mnemosyne* 16 (1963) 127-134).
- Mac Lachlan B., *The Age of Grace, Charis in Early Greek Poetry* (Princeton, 1993).
- Mangidis I., *Euripides' Satyrspiel Autolykos* (Frankfurt, 2003).
- Mantzouranis K., *Wealth, Honour, and Traditional Morality in Aristotle* (Diss. London, 2012).
- Markle M. M., «Support of Athenian intellectuals for Philip. A study of Isocrates' Philippus and Speusippus' Letter to Philip» (*JHS* 96 (1976) 80-99).
- Marrou I., *A History of Education in Antiquity* (London-New York, 1956 (ελλην. μετάφρ. Φωτεινοπούλου Θ., Αθήνα, 1961).
- Marrou H. I./Finley M. I. (eds.), *The Legacy of Greece. A New Appraisal* (Oxford, 1981).
- Martin R., «Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes» (*TAPhA* 114 (1984) 29-48)
- _____, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad* (New York, 1989).

_____, «The Seven Sages as Performers of Wisdom» στο Dougherty C./Kurke L. (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics* (Cambridge, 1993).

Mathieu G., *Les Idées Politiques d'Isocrate* (Paris, 1925) (ελλην. μετάφραση Διαμαντάκου Κ., Αθήνα, 1995).

Maureen D. G./ Long E. «A Tincture of Philosophy, a Tincture of Hope: The Portrayal of Isocrates in Plato's Phaedrus» (*Rhetoric Review* 11 (2) (1993) 301-324).

Mikkola E., *Isokrates, seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften* (Helsinki, 1954).

Mifsud M. L., «On Rhetoric as Gift/Giving» (*Ph&Rh* 40 1 (2007) 89-107).

Missiou A., *The Subversive Oratory of Andokides: Politics, Ideology and Decision-Making in Democratic Athens* (Cambridge, 1992).

Moles J., «Philanthropia in the Poetics» (*Phoenix* 38 (4) (1984) 325-335).

Momigliano A., «Sea Power in Greek Thought» (*CR* 58 (1944) 1-7).

Montiglio S., «Wandering Philosophers in Classical Greece» (*JHS* 120 (2000) 86-105).

Morgan K.A., «Socrates and Gorgias at Delphi and Olympia: *Phaedrus* 235d6–236b4» (*CQ* 44 (2) (1994) 375–86)

_____, *The education of Athens, Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato*, στο Poulakos T. / Depew D. J. (eds.), *Isocrates and Civic Education* (Austin, 2004).

_____, «The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates» στο Morgan K.A. (ed.), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece* (Austin, 2003) 181-213.

Morgan T.J., «The wisdom of Semonides fr.7» (*PCphS* 51 (2005) 72-85).

Morris I., «The Use and Abuse of Homer» (*CLAnt.* 5 (1986) 81-138).

Mossé C., *Athens in Decline* (Trans. by J. Stewart, London and Boston, 1973).

_____, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα από τον Όμηρο ως τον Αισχύλο* (ελλην. μετάφρ. Πασχάλης Σ., Αθήνα, 1987).

Most G. W., *The measures of Praise. Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes* (Göttingen, 1985).

Nagy J. F., «The Deceptive Gift in Greek Mythology» (*Arethusa* 14 (1981) 191-204).

Nehamas A., «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry» (*HPhQ* 7 (1990) 3-16).

Neserius Ph., G., «Isocrates' Political and Social Ideas» (*Internat. Journ. of Ethics* 43 (1932-1933) 307-328).

Nightingale A.W., *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy* (Cambridge, 1995).

_____, «Sages, Sophists, and Philosophers: Greek Wisdom Literature» στο Taplin O. (ed.), *Literature in the Greek and Roman Worlds* (Oxford, 2000) 156–91.

North H., «A Period of Opposition to Sophrosune» (*TaPhA* 78 (1947) 1-17).

_____, «The Use of Poetry in the Training of the Ancient Orator» (*Traditio* 8 (1952) 1-33).

_____, α. *Sophrosyne, Self Knowledge and Self Restraint in Greek Literature* (New York, 1966).

_____, β. «Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature» στο Wallach L. (ed.), *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of H. Caplan* (New York, 1966) 165-183.

Ξανθάκη - Καραμάνου Γ., «The Influence of Rhetoric on Fourth-Century Tragedy» (*CQ* 29 (1979) 66-76).

_____, *Studies in Fourth- Century Tragedy* (Αθήναι, 1980).

Ober J., «Views of Sea Power in the Fourth Century Attic Orators» (*AncW* 1 (1978) 119-130).

_____, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People* (Princeton Univ. Pr., 1989) (μετάφρ. Σερέτη Β., Μανιάτης Γ. Ι. Αθήνα, 2003). Οι παραπομπές γίνονται στο πρωτότυπο.

_____, *Political Dissent in Democratic Athens* (Princeton, 1998).

Palmer L.R., «The Indo-european Origins of Greek Justice» (*Tr. Ph. Soc.* (1950) 149-68).

Papillon T.L., «Isocrates' Techne and Rhetorical Pedagogy» (*RSQ* 25 (1995) 149-163).

_____, α.«Isocrates on Gorgias and Helen» (*CJ* 91 (4) (1996) 377-391).

_____, β. «Isocrates and the Use of Myth» (*Hermathena* 161 (1996) 9-21).

_____, «Isocrates and the Greek Poetic Tradition» (*Scholia* 7 (1998) 41-61).

_____, «Rhetoric, Art, and Myth: Isocrates and Busiris» στο Wooten C. W.(ed.), *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome: Essays in Honor of George A. Kennedy* (Leiden: Brill, 2001) 73-93.

Parry, R. D., *Plato's Craft of Justice* (New York, 1996).

Peradotto J., «The Omen of the Eagles and Ethos of Agamemnon» (*Phoenix* 23 (1969) 237-263).

- Perlman S., «Isocrates' Philippus. A Reinterpretation» (*Historia* 6 (1957) 306-317).
- _____, «Quotations from Poetry in Attic Orators of the Fourth Century B. C» (*AJPh* 85 (1964) 155-172).
- _____, «Isocrates' Philippus and Panhellenism» (*Historia* 18 (1969) 370-374).
- _____, «Panhellenism, the Polis and Imperialism» (*Historia* 25 (1976) 1-30).
- Pernot L., *La Rhétorique dans l'antiquité* (ελλην.μετάφ. Τσελέντη Ξ./Σερέτη Β. Αθήνα, 2005).
- Περυσινάκης Ι.Ν., *Η έννοια του πλούτου στην Ίστορία του Ήροδότου* (Ιωάννινα, 1998²).
- _____, «Εικονοποιία της Ποίησης στον Πίνδαρο: Οικονομική Εικονοποιία» (Ανάτυπο από τη Δωδώνη, τόμος ΚΓ (1994)155-174).
- _____, «Callinus Fr.1 W: Warrior' s Alternatives» (*BICS* 37 (1990) 43-49).
- _____, «Προβλήματα Ερμηνείας και Μετάφρασης της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας: Θέογνης» (*Παλίμψηστον* 11 (1991) 40-58).
- _____, «Pindar' s Imagery of Poetry: The Nemean Odes» (*Δωδώνη* 27 (1998) 17-68).
- _____, «Θεωρία τῆς γνώσεως του Ξενοφάνη στὸν Οἰδίποδα Τύραννο» (*Πρακτικά ΙΑ Διεθνούς Συνεδρίου Κλασσικῶν Σπουδῶν*, Αθήνα 2002, τομ. Β, 705-726)
- _____, «Αρχαϊκές Ηθικές αξίες και πολιτική και οικονομική συμπεριφορά σε πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνος» στο «Η Κλασική παιδεία σήμερα. Πραγματικότητα και προοπτικές στην Ελλάδα του 21^{ου} αιώνα» (Αθήνα, *Πλάτων*, Πρακτικά Διεθνούς συνεδρίου» (2003) 274-300).
- _____, *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση, Ο Ξενοφάνης για τους νικητές στην Ολυμπία*, (*Ηπειρωτικά Γράμματα* Ανάτυπο (2004) 109-130).
- _____, «Αρχαϊκές Ηθικές αξίες και πολιτική και οικονομική συμπεριφορά σε πρώιμους και μέσους διαλόγους του Πλάτωνα και τους *Νόμους*» (*Αριάδνη* 12 (2006) 69-92).
- _____, *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση. Προβλήματα Ερμηνείας και Μετάφρασης της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας: Μια Ερμηνευτική Προσέγγιση* (Αθήνα, 2012).
- Πέτσιος Κ., *Φιλοσοφικές Έννοιες ως Τρόπος Επιχειρηματολογίας στους Αττικούς Ρήτορες* (δ. δ. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1993).
- Poulakos J., «Argument, Practicality, and Eloquence in Isocrates' Helen» (*Rhetorica* 4 (1986) 1-19).

_____, *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. στο Thomas W. B. (ed.), *Studies in Rhetoric/Communication* (Columbia, 1995).

_____, «Rhetoric and Civic Education: From the Sophists to Isocrates» στο Poulakos T./Depew D. J. (eds.), *Isocrates and Civic Education* (Austin, 2004) 69-83.

Poulakos T., *Speaking for the polis* (Columbia, 1997).

_____, «Isocrates' Civic Education and the Question of Doxa» στο Poulakos T./Depew D. J. (eds.), *Isocrates and civic education* (Austin, 2004) 44-65.

Preuss S., *Index Isocrateus* (Fürth, 1901).

Raaflaub K.A., «Aristocracy and Freedom of Speech in the Graeco-Roman World» στο Sluiter I./Rosen R. M., *Free Speech in Classical Antiquity*. Mnemosyne, Suppl. 254. (Leiden / Boston, 2004) 41-61.

Race W. H., «Panathenaicus 74-90. The Rhetoric of Isocrates' Digression on Agamemnon» (*TAPhA* 108 (1978) 175-185).

_____, *The Classical priamel from Homer to Boethius* (Brill, 1982).

_____, «Pindaric Encomium and Isocrates' *Evagoras*» (*TAPhA* 117 (1987) 131-155).

_____, (ed), *Pindar* vol.1 (Cambridge, 1997).

Rademaker A.M., «Sophrosyne » and the rhetoric of Self-restraint: Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term (Leiden, 2005).

Rawls J., *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971), (*Η Θεωρία της δικαιοσύνης* ελλην. μετάφραση, Αθήνα 2001) σσ. 17- 84 και 457-518 .

Reeve C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato' s Republic* (Princeton, 1988).

Richardson N.J., «The Contest of Homer and Hesiod and Alcidas' *Mouseion*» (*CQ* 31 (1981) 1-10).

Richmond M. D., *Isocrates' Panegyricus and the Argument of Poverty and War* (Diss. University of Louisville, 1994).

Rodgers V.A., «Some thoughts on δίκη» (*CQ* 21 (1971) 289-301).

Roisman J., *The Rhetoric of Courage in the Athenian Orators*, στο Sluiter I./Rosen R. M., *Andreia, Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity* (Leiden/Boston, 2003) 127-143.

_____, «Greek Perspectives on the Justness and Merits of the Trojan War» (*College Literature* 35 4 (2008) 97-109).

Rosivach V. J., Autochthony and the Athenians (*CQ* 37 (2) (1987) 294-306).

Rowe G. O., «Two Responses by Isocrates to Demosthenes»(*Historia* 51 (2) (2002) 149-162).

Rowe C.J., «The Nature of Homeric Morality» στο Rubino C.A./Shelmerdine C.W. *Approaches to Homer* (Austin, 1983) 248-275.

Rummel E., *Examination of Isocrates' Moral Ideas and their Background* (Diss. University of Toronto, 1976).

_____, «Isocrates' Ideal of Rhetoric. Criteria of Evaluation» (*CJ* 75 (1979) 25-35).

Russo J., «Prose Genres for the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apophthegm» στο L. Edmunds and R. Wallace (eds), *Poet, Public and Performance in Greece* (Baltimore, 1997)

Rydberg - Cox J.A., «Offering Advice:Textual Gifts and Guest-Friendship in Isocrates» (*Pomoerivm* 3 (1998) 27-35).

Scaltsas T., «Reciprocal Justice in Aristotle' s Nicomachean Ethics» (*Archivf. Gesch. d. Philosophy* 77 (1995) 248-62).

Sealey R., *The Justice of the Greeks* (The University of Michigan Press, 1994).

Segal C.P., «Gorgias and the Psychology of the Logos» (*HSCP* 66 (1962) 99-155).

Schlatter F. W., «Isocrates, *Against the Sophists* XVI» (*AJPh* 93 (1972) 591-97).

Schiappa E., «Isocrates' Philosophia and Contemporary Pragmatism» στο Mailloux S., *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism* (New York, 1995) 33-60, πβ. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece* (New Haven, 1999) 162-84 (οι παραπομπές γίνονται στο Mailloux).

Schwarze S., «Performing *Phronesis*: The Case of Isocrates' *Helen*» (*Philosophy and Rhetoric* 32 (1999) 78-95).

Scott J. A., «The Greek Orators and the Poets» (*CJ* 23 (5) (1928) 374-375).

Scott M., «Philos, Philotēs and Xenia» (*AClass* 25 (1982) 1-19).

_____, «Charis in Homer and the Homeric Hymns» (*AClass* 26 (1983) 1-13).

_____, «Charis from Hesiod to Pindar» (*AClass* 27 (1984) 1-13).

Shadow M. J., *The Role of the Ancient Greek Rhetor in the Transmission of Collective Wisdom from Homer to Isocrates* (Diss. University of Illinois, 1976).

Schildgen Br. (ed.), *The Rhetoric Canon* (Wayne State, 1997).

Schmidt L., *Η ηθική των Αρχαίων Ελλήνων* (ελλην. μετάφρ. Δ. Ιωαννίδου Ολυμπίου, Αθήνα 1901).

Schofield M., «Euboulia in the Iliad» (*CQ* 36 (1986) 6-31).

Schorn S., «Die Ehe des Nikokles von Salamis und die Sexualmoral des 4. Jahrhunderts V.Chr (Isokrates, *Nikokles* §36-42)» (*Würzbg. Jahrb. Altertumswiss.* 29 (2005) 99-121).

Schubart W., «Das hellenistische Königs ideal nach Inschriften und Papyri» (*APF* 12 (1936) 1-26).

Shapiro S., «Proverbial Wisdom in Herodotus» (*TAPhA* (130) (2000) 89-118).

Sharples R. W., «But why has my Spirit spoken with me thus? Homeric Decision-making» (*G&R* 30 (1983) 1-7).

Shelton J. C., «Isocrates, Ad Demonicum, 39-44» (*Scritti Monteverocchi* (1981) 355-362).

Shorey P., «Φύσις, Μελέτη, Επιστήμη» (*TAPA* 40 (1909) 185-201).

_____, «Note on Xenophanes Fr. 18 (Diels) and Isocrates Panegyricus 32» (*Classical Philology* 6 (1) (1911) 88-89).

Sidebottom H., «Dio Chrysostom and the Development of “On Kingship” literature» στο Spencer D./Theodorakopoulos E. (eds), *Advice and its rhetoric in Greece and Rome* (Bari: Levante, 2006) 117-157.

Sidwick H., *The Methods of Ethics* (London, 1883).

Sipiora P. / Baumlin J. S. (eds.), *Rhetoric and kairos: essays in history, theory, and praxis* (State University of New York Pr., 2002).

Σκουτερόπουλος Ν.Μ., *Πλάτων Πολιτεία*, εισ. σημείωμα, μετάφραση, ερμ. Σημειώματα (Αθήνα, 2002).

Slater W. J. «Gnomology and criticism»(*GRBS* 41 (2) (2000) 99-121).

Sluiter I./Rosen R.M (eds), *Kakos: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity* (Leiden/ Boston, 2010).

_____ (eds), *Valuing Others in Classical Antiquity* (Leiden/ Boston, 2010).

Snell B., *The Discovery of the Mind* (tr. by T.G. Rosenmeyer, Oxford, Blackwell, 1953, ελλην.μεταφρ.Δ. Ιακώβ, Αθήνα, 1981).

Snodgrass A., *Arms and Armour in the Greeks* (New York, 1967)

_____, «The Hoplite Reform and History» (*JHS* 85 (1965) 110-122).

_____, «An Historical Homeric Society?» (*JHS* 94 (1974) 114-125)

Solmsen F., «The “Gift” of Speech in Homer and Hesiod» (*TAPhA* 85 (1954) 1-15).

Στέφου Κ., *Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στο έργο του Πλάτωνα* (δ.δ. Ιωάννινα, 2013).

- Stuligrosz M., «*Maxims in Pindar*» (*EOS* 87 (2000) 153-162).
- Sulek M., «On the Classical Meaning of *Philanthropia*» (*Indiana University Indianapolis Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39 (3) (2010) 385-408).
- Συκουτρής Ι., «Isokrates' Euagoras» (*Hermes* 62 (1927) 24-53), πβ. ελλην. μετάφρ. Τσιριγκάκης Η., «Ισοκράτους *Εὐαγόρας*» στο *Μελέτες και Ἄρθρα, Τα γερμανόγλωσσα Δημοσιεύματα*, II (Αθήνα, 2003) 15-58.
- _____, «Epistolographie» στον πέμπτο συμπληρωματικό τόμο της *Realenzyklopädie*, 1931 (*Αρχαία Επιστολογραφία*, ελλην. μετάφραση Ιακώβ Δ. Αθήνα, 1988). Οι παραπομπές γίνονται στην ελληνική μετάφραση.
- _____, «Πλουτάρχου *Τῶν Ἑπτὰ Σοφῶν Συμπόσιον*» (*Νεα Εστία* 20 (1936) 1325-1334).
- Ταμιωλάκη Ε., «Homère chez Isocrate. Source de rivalité ou d'inspiration ?», στο Oudot E. / Dubel S. (επιμ.), *Paideia homérique* (Paris, Editions de l' ENS, υπό δημοσίευση).
- Taylor C. C. W., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του* (ελλην. μετάφραση Αρζόγλου Ι., Αθήνα, 1992)
- Tell H., «Sages at the Games: Intellectual Displays and Dissemination of Wisdom in Ancient Greece» (*Classical Antiquity* 26 (2) (2007) 249-275) 258-9.
- Timmerman D. M./E. Schiappa, *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse* (New York, 2010).
- Too Y.L., *The Rhetoric of Identity in Isocrates* (Cambridge, 1995).
- Τσαγγάλης Χ., *Inscribing Sorrow: Fourth-century Attic Funerary Epigrams* (New York 2008 (Trends in Classics. Supplementary volumes 1).
- Τζανέτου Α., «A Generous City: Pity in Athenian Oratory and Tragedy» στο Sternberg R. H. (ed), *Pity and Power in Ancient Athens* (Cambridge / New York, 2005) 98-122.
- Usener S., *Isokrates, Platon und ihr Publikum: Hörer und Leser von Literaturim 4. Jahrhundertv. Chr.* (Tübingen, 1994)
- Usher S., «The Style of Isocrates» (*BICS* 20 (1973) 39-67).
- _____, «Isocrates: Paideia, Kingship and the Barbarians» στο Khan H. A. (ed.), *The birth of the European identity* (Nottingham, 1994).
- _____, *Greek Oratory : Tradition and Originality* (Oxford, 1999).
- _____, «Eurhythmia in Isocrates» (*CQ* 60 (1) (2010) 82-95.

Vander Waerdt P.A., «The Justice of the Epicurean Wise Man» (*CQ* 37 (2) (1987) 402-422).

Vlastos G., «Justice and Happiness in the Republic» στο *Plato: A collection of critical Essays* τομ. II (New York, 1971).

Voliotis N., «The Term Philosophy in Isocrates' Works and the Relevant Aspects in Plato's and Aristotle's» (*Platon* 30 (1978) 134-139).

Wallace R. W., «The Date of Isocrates' Areopagitikos» (*HSPH* 90 (1986) 77-84).

Wattles J., «Plato's Brush with the Golden Rule» (*Journal of Religious Ethics* 21 (1) (1993) 69-85).

_____, *The Golden Rule* (Oxford University Press, 1996).

Wersdörfer, *Die PHILOSOPHIA des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie* (Bonn, 1940).

West M. L., «The Contest of Homer and Hesiod» (*CQ* 17 (1967) 433–50)

Whallon W., «Why is Artemis Angry?» (*AJPh* 82 (1961) 78-88).

White N. P., *A Companion to Plato's Republic* (Indianapolis, 1979).

Whitehead D., «Cardinal Virtues: The Language of Public Approbation in Democratic Athens» (*C&M* 44 (1993) 37-75).

_____, «Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία In Democratic Athens» (*Classica et Mediaevalia* 34 (1983) 55- 74).

_____, «Isokrates for hire: Some Preliminaries to a Commentary on Isocrates 16-21» στο Cairns L./Knox R.A. (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens: Essays in Honour of Douglas M. MacDowell* (Swansea, 2004) 151-185.

Wiersma W., «The Seven Sages and the Prize of Wisdom» (*Mnemosyne* 3 (1934) 140–54).

Wilcox S., «Criticisms of Isocrates and his φιλοσοφία» (*TAPhA* 74 (1943) 113-133).

Winnington-Ingram R. P., *Studies in Aeschylus* (Oxford, 1983).

Woodbury L., «Pindar and the Mercenary Muse: *Isthm.* 2.1-13» (*TAPhA* 99 (1968) 527-42).

Walker J., *The Genuine Teachers of this Art. Rhetorical Education in Antiquity* (Columbia, 2011).

Weber H.O., *Die Bedeutug und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates* (Bonn, 1967).

Welles C. B., «Isocrates' View of History» στο Wallach L.(ed.), *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of H. Caplan* (New York, 1966) 3-25.

- West M. L., «The Contest of Homer and Hesiod» (*CQ* 17 (1967) 433-450).
- Wilcox S., «Criticisms of Isocrates and his φιλοσοφία» (*TAPhA* (1943) 113-133).
- _____, «Isocrates' Genera of Prose» (*AJPh* 64 (1943) 427-431).
- _____, «Isocrates' Fellow-rhetoricians» (*AJPh* 66 (1945) 171-186).
- Williams B., «Justice as a virtue» στο Rorty A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley, 1980) 189-199.
- Wilson C. H., «Thucydides, Isocrates, and the Athenian Empire» (*G&R* 13 (1966) 54-63).
- Wilson P. J., *The Athenian Institution of the Khoregia: the Chorus, the City and the Stage* (Cambridge, 2000).
- Wooten C. (ed), *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome: Essays in Honor of George A. Kennedy* (Boston, 2001).
- Worman N., *The Cast of Character* (Austin, 2003).
- Worp K.A./Rijksbaron A. (eds.), *The Kellis Ioscrates Codex* (P. Kell. III Gr. 95) (Oxbow Monograph. 1997).
- Worthington I. (ed.), *Persuasion* (London, 1994).
- Yunis H., *Taming Democracy, Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (New York, 1996).
- Zelnick - Abramovitz R., «Supplication and Request: Application by Foreigners to the Athenian Polis» (*Mnemosyne* 51 (5) (1998) 554-573).
- Zembaty J.B., «Plato' s *Republic* and Greek morality» (*JHPH* 26 (1988) 517-545).
- Ζωγράφου Γ., "Διξοί Λόγοι" στην *Ιστορίην του Ηροδότου* (Ιωάννινα, 2010).

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ ΚΑΙ ΧΩΡΙΩΝ

Αισχίνης (2.177) 161 (3.45) 161	(1122b 19-23) 134 (1123a 1-9) 134 (1123b35-1124a1) 110 (1129b-1130a) 207 (1129b1) 210 (1129b1) 214 (1129b16-25) 210 (1129b16-25) 214 (1129b25) 210 (1130a1) 269 (1130a14-32) 211 (1130a 24-47) 206 (1130a2-5) 204, 210 (1130b1) 211 (1131b19-1132b20) 211 (1130b30-1131a1) 211 (1131a-1131b) 211 (1131a27-8) 246 (1131a28-30) 210 (1132b21-22) 211 (1132b28-30) 211 (1133a25-27) 210 (1133b) 210 (1134a25-30) 210 (1134b1-8) 212 (1134b1-8) 214 (1134b 5-7) 260 (1136b 20-22) 212 (1136b 20-22) 213 (1136b22) 263 (1138a4-b15) 212 (1139b16-17) 83 (1140a24-1141a8) 83 (1140b8-11) 79 (1140b11-12) 83 (1141a20- 22) 83 (1141b2-8) 79 (1141b8) 79 (1141b8-23) 59 (1141b23-3) 83 (1142a7-10) 83 (1142a20-27) 59 (1142a30-1142b33) 83 (1142b2) 83 (1142b16) 83 (1142b32-33) 83 (1144a 7) 83 (1144a7) 303 (1144a24-29) 83 (1144b4-6) 153 (1170a11-12) 154 (1170b11-12) 237	(1177b27-8) 83 (1177a11) 68 (1179b20-21) 49 (1179a4) 139 <i>Πολιτικά:</i> (1252b7) 249 (1253a) 236 (1253a7-18) 238 (11293b38-40) (11294a18) 75 (1261b30-32), 212 (1263b6) 127 (1274a15) 252 (1277b12-17) 283 (1279a28 κ.ε.) 248 (1283a38) 210 (1291b14-30) 246 (1293a35-b2) 248 (1295a1-24) 248 (1302a8) 245 (1334 a32) 68 <i>Προτρεπτικός:</i> 116, 123 <i>Ρητορική:</i> 92, 201, 208, 209, 274 (1355 a 17) 145 (1355 b25) 44 (1355 b) 235 (1356 a) 240 (1356 a2) 85 (1356a5) 256 (1356 a25-27) 59 (1360 b 31-38) 151 (1360 b13) 208 (1360 b18) 208 (1360 b19) 208 (1360 b4) 208 (1360b 19-30) 246 (1361 a25-27-1368 a21) 82 (1361 a37-39) 128 (1362 b12-14) 208 (1362 b14-5) 240 (1363 b13-14) 208 (1364 b13-14) 208 (1364 b19 210) 208 (1364 b22) 209 (1365 b1-8) 209 (1365 b1-b8) 214 (1365 b29-1366a6) 248 (1366 a23-38) 85 (1366 a36-7) 209 (1366 a37-b7) 209 (1366 a7) 275 (1366 b2) 83 (1366 b20-22) 83
Αισχύλος <i>(Αγαμέμνων)</i> 77 <i>(Χοηφόροι)</i> 312-14) 187 <i>(Ίκέτιδες)</i> 402-3) 193 <i>(Προμηθέας Δεσμώτης)</i> 224-25) 140		
Αναξίμανδρος (B1D-K) 187		
Αναξιμένης <i>Ρητορική πρὸς Ἀλεξανδρον:</i> 240, (35) 255, (38) 256, (1.1.3) 116		
Αντισθένης <i>(Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας)</i> 6.16) 142, <i>(Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας)</i> 6.18) 142		
Αντιφών (B44 DK) 196		
Αριστοτέλης <i>Ἀθηναίων Πολιτεία:</i> (2.2) 35 (28.1) 84 <i>Ἠθικά Εὐδῆμεια:</i> (1227b22) 84, (1249b15-25) 82 <i>Ἠθικά Νικομάχεια:</i> 201, (1094b17) 235, (1095a-1095b) 67 (1095a5-6) 82 (1095a23-24) 67 (1095b15-16) 67 (1096a16) 20 (1103a5-10) 83 (1103a 14) 46 (1103a18) 151 (1105a-b) 285 (1106a 1-2) 16 (1106b36) 301 (1107b27-34) 160 (1107b 1125b 1-25) 160 (1117b24-30) 151 (1119b) 263 (1122a) 263 (1122a 18-23) (1122b19-23-1123a1-9) 161		

(1366 b9-11) 209	Αφθόνιος	(1.86) 108
(1366b5-9) 210	(<i>Προγυμνάσματα</i> 10.22.8-9)	(1.86) 163, 180
(1367 a18-9) 209	163	(1.91) 128
(1367 a20) 214		(5.49) 116
(1367 a20-22) 209	Βακχυλίδης	(8.8) 53
(1367 a22) 214	(1.159) 164	(7.174) 116
(1367b) 259	(3.85), 170	(10.28) 116
(1367 b37-1368a1) 103	(13.199-207) 170	(37) 276
(1368a) 259	(14.1-5) 127	(69) 230
(1368a)218		(70) 269, 277
(1368 a10-11) 77	Γοργίας	(100) 175
(1368 a1-3) 275	<i>Ἐλένης Ἐγκόμιον</i>	(109) 223
(1368 a25) 228	(8) 43	
(1368 a-b) 255	(8) 240	Διόδωρος Σικελός
(1368 b) 209	(8-10) 46	(9.2.5) 108
(1368 b1-23) 214 216	(8-12) 233	(15.47.7) 137
(1368 b22) 209	(8-14), 238	(15.47.8) 120
(1375 b) 92	(8-14) 242	
(1378 a8-9) 210	(8-14) 42	Δίων Χρυσόστομος
(1380 b35) 209	(9) 242	<i>Περὶ Βασιλείας Β</i> (2.29.5) 117
(1381a20-24) 209	(11) 43	(2.32.1) 117
(1382 b9) 284	(11) 240	
(1387 b 23-1386b 23)170	(11.13) 53	Ἐρμιππος
(1390 a9) 65	(13) 43	(Απ. 64.3) 127
(1390b 24-25) 256	(15) 43	<i>Βίοι τῶν Ἐπτὰ Σοφῶν</i> , 78
(1394 a-1395b20) 114		
(1394 a19 -30) 114	Δημήτριος	Ερμογένης
(1395 a2-6) 114	(<i>Περὶ Ἑρμηνείας</i> 291.5) 54	(<i>Προγυμνάσματα</i> 4), 114,
(1395 b12-13) 114		(7) 12, 151
(1395 b13) 46	Δημοσθένης	<i>Ανών. Σχόλια εἰς Ἑρμογ. 7.</i>
(1414 b) 104	(8.71) 161	906.2-15 = Mand. τομ. Ι, 157
(1415 a8-9) 222	(12) 72	
(1417 a16-32)47	(12) 180	Ευριπίδης
(1430 a40- b1) 114	(18.97) 62	(<i>Ἀνδρομάχη</i> 778) 198
<i>Τοπικά</i> : (173a1) 277	(42.11) 37	(<i>Ἡρακλῆς</i> 1341-6), 172
Ἄποσ. Ἀριστοτέλους <i>Περὶ</i>	(61.49-50) 79	(<i>Ἡλέκτρα</i> 1041) 198
<i>εὐγενείας</i> (4. 29a24-26, c52) 151		(367) 193
	Διονύσιος Ἀλικαρνασσεύς	(<i>Ἰππόλυτος</i> 1013-20) 109
Ἀριστοφάνης	(<i>Ἴσοκ.</i> 1) 41, (<i>Ἴσοκ.</i> 2.26) 16,	(<i>Τρωάδες</i> 1169) 137
(<i>Ἀχαρνεῖς</i> 38) 81	(<i>Ἴσοκ.</i> 4.), 52,	(<i>Φοίνισσαι</i> 531) 160
(680) 81	(<i>Ἴσοκ.</i> 4.5) 86	(549) 137
(<i>Βάτραχοι</i> 1009-10) 113	(<i>Ἴσοκ.</i> 4.15-16) 86	(549) 203
(<i>Ἰππῆς</i> 60) 81	(<i>Ἴσοκ.</i> 4.20) 86	(1000) 62
(<i>Νεφέλαι</i>) 41, 58, 81	(<i>Δημοσθ.</i> 4) 112	Ἄποσπάσματα
(551) 81		(199N ² =Kan.)148
(874-6) 81	Διογένης Λαέρτιος	(282. 23-28 N ² =Kan.) 108, 148
(1065) 81	<i>Βίοι Φιλοσόφων</i> (22-122), 78	(291 N ² =Kan.)148
	(1.12) 53	(572 N ² =Kan.) 62
Ἀρποκρατίων	(1.36) 137	(584N ² =Kan.) 197
<i>Λεξ.</i> 235.5-6, 116	(1.60) 159	(634N ² =Kan.) 153
	(1.70) 163	(788 N ² =Kan.) 192
Ἀρχίλοχος	(1.73) 137	
(19W) 138	(1.81) 138	Ἡρόδοτος
(1W), 111	(1.86) 163	(1.20-22) 127
		(1.27.2) 79

(1.29-30) 125	(499-502) 128	<i>Βούσιρις</i>
(1.30.11) 53	(605-6) 200	(1) 123, 126
(1.32.6) 63	(675-78) 191	(15) 31
(1.32) 63	(683-86) 133	(17) 250
(3.40) 63	(699-700) 190	(21) 31
(3.80) 193	(1147-50) 64	(23) 233, 274
(5.28-29) 134	(1161-2) 165	(37, 38) 172
(7.10) 63		(46) 279
(8.111.2) 62	Θρασύμαχος	<i>Ἐλένη</i> 92, 129, 222, 222, 223
	B8 (VS) 78, 199	(1-14) 53
Ησίοδος		(6) 45, 102
<i>Ἔργα καὶ Ἡμέραι</i>	Ιμέριος	(10) 31
189	(Ἐπισ. 33.25 κ.ε.) 120	(11) 125
(37-41) 191		(13) 60
(109) 236	Ισοκράτης	(17) 23
(193-4) 64	<i>Αἰγιντικός</i> (5,18,22) 126	(29) 93
(202) 170	<i>Ἀρεοπαγικός</i>	(29-37) 76, 93
(213) 189	162, 219, 221, 254, 267	(32, 34) 245
(225) 189	(3) 274	(33) 31
(238) 189	(3-4) 251	(37) 140,
(267) 190	(4-5) 165	(45) 32, 274
(274-80) 237	(14) 220	(56) 169
(276-80) 152	(16) 20, 21, 5	(64) 243
(287-292) 20	(21) 247	<i>Εὐαγόρας</i>
(287-292) 169	(21-2) 252	6,7,92,93,101,120
(293-297) 176	(22) 31	(5) 31
(311) 302	(26) 47, 111, 252, 255	(6) 169
(320-326) 277	(29-30) 230	(5-11) 143
(498-501) 231	(31) 31	(11) 31
(632) 129	(33) 44, 252	(37) 147
(686) 129	(35) 230, 277	(41) 147
Θεογονία	(37) 252, 268	(45) 103
(27), 46	(39) 31	(65) 93
(27), 172	(41) 234	(73) 158
(27), 240	(54) 31	(74) 32
(79-93) 244	(61) 249	(77) 103
	(70) 224	<i>Κατὰ τῶν Σοφιστῶν</i>
Θέογνης	(71) 219, 221, (251) 254	156
(27-28) 117	(73) 31	(1-2) 65
(39-52) 169	<i>Ἀρχίδαμος</i>	(1-8) 40
(117 - 20) 302	(8) 255	(2) 31, 73
(117-28) 128	(16-23) 255	(2-8) 87, 178
(145-8) 190	(19) 31, 101	(3) 65
(153-4) 102	(24) 31, 255	(4) 31, 74, 127
(183 κ.ε) 190	(26) 27, 255	(4-5) 58
(279-282) 48	(34) 31	(8) 68
(315-18) 164	(36) 281	(9-13) 40
(315 κ.ε.) 190	(54-55) 70, 88, 94, 281	(12) 45
(316-17) 164	(64) 31, 68	(13) 45, 125
(335-6) 190	(70) 94, 281	(14) 31, 158
(409-10) 1685	(85) 225	(14-17) 142, 143
(415-18) 127	(90) 105, 5	(14-18) 40
(429-38) 47	(101) 31	(15) 47, 48, 49, 151
(441-46) 62	(103) 251	(16-7) 16
(449-52) 127	(109) 147	(17-18) 45

- (20) 41
 (21) 12, 45, 48, 50, 53, 65, 68, 150, 179
Νικοκλής ἢ Κύπριοι
 69, 112, 120, 121, 180, 217, 226, 236, 243, 244, 253, 257, 267, 269, 286, 290, 297
 (1) 218, 222
 (2) 49, 228, 233
 (3) 234
 (4) 235
 (5) 236
 (5-9) 44
 (6) 60, 236
 (7) 31, 46, 102, 147, 239,
 (8) 45, 72, 72, 240
 (9) 242
 (10) 116, 242, 244
 (11) 244
 (12) 244
 (13) 244, 256
 (14) 244, 245
 (14-28) 244
 (15) 31, 245, 294
 (16) 31, 158, 247, 248
 (17) 250
 (17-18) 28
 (18) 248, 250
 (19) 249
 (20) 249
 (21) 31, 249
 (22) 225, 249, 250
 (23) 249
 (24) 249
 (26) 249
 (27) 254
 (28) 254
 (29) 256
 (31) 257
 (32) 76, 258
 (33) 263
 (34) 260
 (35) 263
 (36) 264, 268
 (37) 264
 (38) 148, 268
 (39) 31, 42, 44, 265, 268, 294
 (40) 265, 267
 (41) 265, 267, 269
 (42) 265, 269
 (43) 233, 268, 291
 (44) 269
 (46) 273
 (47) 273
 (48) 275
- (49) 62, 277, 279
 (50) 278
 (51) 279, 283, 286
 (53) 286
 (54) 279
 (55) 279, 282
 (57) 31, 116, 282
 (58) 287
 (59) 293, 293
 (60) 279
 (61) 31, 279
 (62) 279
Παναθηναϊκός
 91,92,226
 (1-2) 16, 37, 45
 (4) 51
 (5) 40
 (8) 36
 (11) 34, 36, 45
 (13) 39
 (15) 36, 169
 (18) 40
 (26) 87, 178
 (30-32) 300
 (31) 300
 (32) 31, 300
 (60) 162
 (76) 77
 (77) 77
 (86-7) 16, 60
 (76-83) 76
 (79) 144, 162
 (80) 77
 (81) 161
 (82) 31, 77
 (86) 47
 (86-7) 16, 60
 (109) 31
 (112) 31
 (121) 31, 127
 (127) 31
 (127-129) 78
 (131-33) 221
 (133) 31 bis
 (138) 31
 (143) 31 bis
 (148) 31
 (151) 31
 (159) 31
 (178) 31
 (182) 197, 198
 (183) 198
 (185) 198
 (196) 31
 (204) 31
- (214) 31
 (217) 31
 (222) 66
 (230) 31
 (240) 54
 (246) 54
 (248) 31
 (251) 31
 (261) 54
 (271) 44
 (271-2) 62
 (293) 95
Πανηγυρικός 85, 63, 104, 110,
 112, 199, 221, 255, 262, 281, 297
 (1-2) 13, 37, 180
 (1) 147 bis
 (2) 147
 (3) 43
 (4) 16, 60, 62
 (4-5) 60
 (6) 62
 (9) 31, 125
 (10)
 (10) 62, 143
 (11) 51
 (25) 31
 (47) 61, 144
 (47-49) 61
 (48) 31, 60
 (49) 63
 (76) 165
 (80, 106) 132
 (82) 31
 (107) 31
 (133-4) 21
 (151) 147
 (152) 127
 (159) 11
Περὶ Ἀντιδόσεως
 89
 (2) 43
 (3-4) 38
 (4) 34
 (5) 30, 41, 87, 92, 205, 157
 (7) 158
 (8) 13, 31, 130, 316, 169
 (9-11) 60
 (15) 50
 (16) 33, 271-271
 (30, 89, 228-9) 224
 (36) 37
 (40) 126
 (45-50) 53
 (46-47) 155
 (46-50, 142

(47) 16	(209-212) 150	(301) 37
(47-48) 225	(211-215) 152	(301-302) 109
(60-61) 37	(217) 67	(305) 47
(62) 80, 176	(219) 67	(306) 46
(67) 72, 176, 178	(219-223) 69	(308) 46
(67-69) 16	(220) 11, 31, 40, 66, 67, 86, 156	(309) 37
(68) 113, 180	(221) 292, 274	(312-20) 44
(70) 16, 131	(222) 66	(313) 40
(71) 31	(224-6) 33	(318) 31
(72) 31	(225) 31	<i>Περὶ Εἰρήνης</i>
(73) 32, 131	(226) 35, 72, 297	24, 44, 68, 128, 197
(76) 284, 321, 230	(231) 31	(13) 31
(84) 7, 12, 32, 60, 80, 81, 117, 130, 177, 181, 183	(232) 35	(23) 132
(93, 94, 99, 144) 72, 179, 297	(233-4) 59	(28-29) 49
(94) 37, 31, 72	(235) 40, 78, 156	(30-34) 199
(95) 11, 33, 34, 36, 297	(243) 155	(31) 197
(98) 38	(243-69) 236	(35) 31
(99) 31, 225	(244) 65	(58) 263
(107-139) 76	(249) 243	(72) 31
(117) 31	(250) 31	(74, 93) 158
(118) 199	(250-251) 109	(79) 31
(122) 281	(251-255) 66	(89) 132
(132) 240	(251-3) 235	(91) 132
(137) 93	(253-57) 236	(100-102) 252
(141) 37	(254) 60	(110) 274
(145) 34	(255) 31, 46, 102, 240	(112) 140
(152) 37	(258-269) 53	(119) 31
(155-6) 41	(261) 54, 65, 87 bis, 175, 178	(124) 44
(158) 294	(262) 65, 68	(127-8) 44
(161) 33	(263) 66	(141) 158
(162) 37	(265) 66	(142) 132
(165) 31	(266) 66	(145) 177, 72
(166) 37, 43	(268) 41	(164) 24
(167-241) 152	(269) 41	<i>Πρὸς Δημόνικον</i>
(175) 47, 65	(270-1) 66	120, 121, 126, 150, 180, 218
(178) 65	(271) 31, 59, 65, 68, 74, 78, 82	(1) 123, 158
(179) 240	(274) 47, 68	(4) 65, 271
(180) 147	(275) 49	(5) 275
(182) 65, 87, 178	(275-6) 34	(5-7) 302
(184) 274, 150, 167	(275-80) 229	(6, 19, 38) 165
(184) 66, 74 (bis)	(276) 16, 46, 60	(6) 31
(185) 49, 65 (bis)	(276-77) 49	(8) 78, 182
(187) 49, 82, 96, 179, 228, 275, 296	(277) 45, 292, 102	(11-12) 182
(187-191) 142, 143	(277) 45	(12) 149, 176
(189) 50	(278) 39, 68, 84	(13) 182
(189-90) 49	(280) 32, 66	(14) 182
(193) 51	(281-85) 229	(15) 31, 293
(195) 240	(283-84) 196	(15, 21, 46) 274
(196) 158	(285) 67	(16) 289
(197) 40	(290) 31, 233	(17) 67
(206) 39	(292) 45, 49	(18-19) 165
(207) 31	(294) 31	(19) 37, 165
(209) 12, 31, 65, 179, 296	(295-6) 44	(20) 31
	(297-8) 37	(21) 148
	(30, 89, 228-9) 224	(22) 31, 159

- (29) 31
 (34) 83
 (38, 39) 225, 278
 (39) 225, 232, 293
 (40) 65, 74
 (44) 177
 (48) 48, 163
 (49) 48
 (51) 50, 115, 154, 181
 (51-52) 146, 150, 175
Πρὸς Νικοκλέα, 69, 89, 120, 121, 131, 142, 172, 173, 180, 181, 182, 218, 221, 223, 243, 257, 290, 291, 297
 (1-2) 123
 (1-8) 121, 122
 (2) 122
 (2-3) 129
 (3) 174, 180
 (4) 132, 135, 139, 247, 251
 (4-6) 133
 (5) 136, 139
 (6) 121, 141, 142
 (7) 126, 142
 (8) 72, 121, 129, 133, 142, 144, 176, 178, 180, 181, 182
 (9) 146, 153
 (9-10) 145
 (9-14) 271
 (9-39) 121
 (10) 158
 (11) 146, 147, 176, 218
 (12) 31, 149, 150, 152, 158
 (13) 31, 154, 155, 158
 (14) 31, 70, 156, 157, 158
 (16) 31, 247
 (19) 134, 146, 280
 (20) 141, 224, 230, 232, 249
 (21) 139, 249, 275, 280
 (22) 159
 (23) 279
 (24) 159, 249, 255, 260, 279
 (25) 162, 279
 (28) 32, 139
 (29) 256, 268, 274, 279
 (30) 159, 163, 165, 226, 257, 274, 289
 (31) 164, 257, 258, 268
 (32) 164, 165, 226, 233, 258, 278, 281, 287
 (33) 229, 260, 263
 (35) 175
 (36) 158, 162
 (37) 147
 (38) 46, 279
- (45-46) 169
 (45-6) 170
 (39) 62
 (40) 14, 177
 (40-53) 121
 (40-54) 122, 166
 (40-41) 166, 167
 (41) 155
 (42) 168
 (43) 168
 (45) 31
 (46) 31, 147
 (48) 124, 171
 (49) 155
 (50) 31, 174
 (51) 176
 (51-52) 146, 150, 175
 (52) 31, 175, 177
 (53) 37, 175, 176
 (54) 122, 166, 175
Πρὸς Φίλιππον
 (1) 123
 (12) 35
 (13) 35, 51
 (25) 51
 (27) 16
 (29) 274
 (32-34) 294
 (40) 261
 (75) 274
 (81) 34, 61
 (82) 31, 35
 (86) 31
 (94) 916
 (109) 78, 147
 (109-112) 76
 (133) 147
 (133-136) 165
 (148) 199, 261
 (183) 261
 (184) 261
 (186) 261
- Τραπεζιτικός*
 (38) 126
 (43) 126
- Ἐπιστολαί*
 (1.5) 45
 (1.9) 35
 (2.6) 33
 (3.2) 31
 (4.5-7) 131
 (4.2) 35
- (5.2) 31
 (5.4-5) 157
 (6) 113
 (6.11-13) 245
 (6.9-10) 64
 (6.4) 126
 (6.5) 45
 (6.6) 101
 (6.8) 53
 (6.11) 131, 136, 274
 (7.1) 31, 165, 287, 126
 (7.2) 31
 (7.4) 31
 (7.5) 61
 (7.6) 132
 (7.8) 74, 259
 (7.10) 126
 (7.13) 126
 (8.5) 31
 (8.7) 34
 (8.10) 36
 (8.5) 109
 (8) 144
 (9.4) 31
 (9.7) 31
- Ιουλιανός
(Κατὰ Γαλιλαίων 224C-D) 14
- Ιωάννης Στοβαίος
(Ἀνθολ.) 78
 (3.11.6, 239a-c) 301
- Κικέρωνας
(Tusc. 5.3.8) 55
- Κοϊντιλιανός
(Institutio Oratoris, XII, 10, 64) 99
- Κλήμης ο Αλεξανδρεύς
(Στρομ. 5.11.68) 301
- Κρατίνος
 (Απ. 253) 114
- Λουκιανός
(Ἀναβιοῦντες ἢ Ἀλιεύς 6) 115
Πῶς δεῖ ἱστορίην συγγράφειν, 120
- Λυσίας
 (12. Κατὰ Ερατ.) 171
 (12. Κατὰ Ερατ. 86) 194

(14. Κατὰ Ἀλκιβ. 1, 21) 161	(2.78) 101	Ὀδύσσεια 97
(25. Δῆμ. κατ. ἀπολ. 12-3) 194	(2.206) 28	(1.337) 47
(30. Κατὰ Νικ.) 194	(2.211) 28	(2.282) 28
	(2.484) 111	(4. 694) 21
Μέγας Βασίλειος	(2.546-48) 255	(7.158) 102
Πρὸς τοὺς νέους (4) 115	(3.179) 96	(8.167-177) 107
	(4.160) 188	(9.106, 112) 28
Μένανδρος	(5.761) 29	(11.216-222) 187
Γνώμαι Μονόστιχαι, 115	(6.77-79) 102	(13.136), 124
	(6.208) 50, 85, 96, 112, 149,	(14.59-61) 187
	150, 179, 225	(16.231) 124
Νικόλαος	(7.288 -7.289) 97	(19.107) 146
(Προγυμνάσματα 4) 114	(7.325) 101, 118	(19.109-114) 187
	(9.105-6) 111	(19.168-70) 187
Ξενοφάνης	(9.116) 77	(24.53) 101
(2W ² 10-22) 106	(9.119) 77	(24.254-55), 187
(21 B10) 11	(9.264-299) 187	Ιλιάδα Αρχαία Σχόλια
(21 B10) 113	(9.401) 129	107, (ad. 9.189), 117, (ad
(21B1) 172	(9.441) 98, 118	11.627) 107, (ad 23.616b) 107,
(21 B11) 172	(9.442-3) 11	(3.212. 7-8) 101
	(9.443) 80, 96, 118, 179	
Ξενοφών	(9.432-604) 100	Βίοι Ομήρου
Κύρου Ἀναβασίς	(9.527) 101	(Ἀγών 205-210) 172
(3.1.4) 125	(9.536) 98	
Ἀπομνημονεύματα	(9.54) 97	
(4.6.12) 132	(9.601) 24	Πίνδαρος
(1.1.16) 197	(9.61-62) 111	Βίος Πινδάρου (<i>Scholia Vetera</i>
(1.6.14.3 -11) 113	(11.784) 50, 85, 96, 149, 150,	<i>in Pindari Carmina</i> Drachmann
(1.2.19) 150	179, 225	vol.1, 11-13, 115
(4.2.22) 197	(11.787) 96	απ. 76 (Maehler) 37
(4.4.8) 195	(11.832) 98	Ἰσθμιόνικοι
Τέρων	(12.210) 100	(2.39) 44
(4.4) 128	(12.231) 100	(5.28) 40
(7. 3-4) 160	(12.310) 25	(7.39) 63
(10.1) 140	(12.61-79) 100	(7.39) 170
(10.2) 148	(13.726-47) 100	(8.24-44) 70
(11.1) 162	(13. 726-34) 99, 107	Νεμεόνικοι
(11.7) 162	(13.733-34) 107	(1.31-2) 135
Οἰκονομικός (1.20) 171	(13. 748) 100	(1.31) 164
Συμπόσιον (3.5) 11	(15.412-3) 88	(7.61) 43
Κυνηγετικός (1.1) 96	(16. 384-88) 187	(8.19-22) 167
	(16.384) 188	(9.2) 43
Όμηρος	(16.387) 28	Ὀλυμπιόνικοι
Ιλιάς, 200	(18.104-6) 98	(1.23) 132
(1. 275-81) 189	(18.250-51) 100	(1.103) 43
(1.122-4) 187	(18.254-83) 100	(1.115-7) 106
(1.161-8) 187, 191	(18.275-80) 187	(2.91-5) 170
(1.176) 188	(18.285) 100	(5.3) 126
(1.238) 28, 188	(18.310) 100	(7.68) 170
(1.253) 101	(18.497-508) 97	(8.55) 170
(1.254-84) 100, 187	(18.503-8) 188	(9.43-44) 172
(1.255-58) 21	(22.100) 100	(9.100) 49
(1.258) 96	(22.395) 21	(9.106-08) 49
(1.273) 101, 118	(23.24) 21	Πυθιόνικοι
(1.412) 77	(166-7) 25	(1.60) 132
(2.53-54) 100		(1.92) 164

(3.70) 132	(282c-d) 43	(351 a4-5) 204
(3.85) 132	(283a) 79	(353 e4-5) 152
(3.85-6) 62	(286a) 114	(353 e4-5) 205
(4) 146	<i>Ἴων</i>	(348 d) 285
(4.217) 46	(621) 137	(348 b) 288
(4.262) 146	<i>Κρίτων</i>	(350 c10-d8) 153
<i>Π.</i> (8.15) 164	(45e-46a) 196	(350 c10-d8) 205
(4.271-77) 146	(47a11) 86	(351 a2) 153
(1.81) 167	(46b) 90	(351 a2) 205
(2.72) 154	<i>Μένων</i> 151	(352 e-c8) 204
(10.64) 43	(94b) 50	(353 e) 288
(3.80)170	(98a3) 57	(353 b-c9) 152
(6.47-9) 106	<i>Νόμοι</i>	(357 b4-9) 298
	(631c6) 72	(358-362 d) 284
<i>Πλάτων</i>	(690a) 156	(358 e3) 205
<i>Ἀπολογία</i>	(696b) 109	(358 c) 205
(23c)38	(728a) 129	(358 c8) 205
(28d) 98	(900b1)199	(358 e3-359b4) 205
(30b) 228	(930d) 128	(358 e-360b) 284
(31c) 34	<i>Μενεξενος</i>	(359 a-b) 284
(33a) 38,	(234c-235a) 174	(360 c8) 205
(33e) 38,	<i>Νόμοι</i>	(360 c6) 284
(936d)37	(757b)245	(362 b) 206
(96d) 109	(679) 245	(362 b7) 277
<i>Γοργίας</i> , 220, 238	<i>Πολιτεία</i> 6, 26, 53, 67, 127, 143,	(362 c7-8) 206
(441 a) 157	146, 152, 182, 201, 203, 205, 207,	(363 b) 206
(451 e) 277	226, 232, 248, 257, 268, 272, 276,	(366 c1-4) 200
(456 c-f) 235	280, 291, 293, 295, 298	(367 e) 206
(459 d-e) 58	(330d-331a) 202	(378 e3) 173
(463 a) 58	(338 d7-339 a4) 202	(378 e3) 174
(463 a) 59	(343 e-344b) 203	(378 d-e) 173
(465 a-b) 58	(338 e-339 a) 279	(381 e) 243
(466 c) 259	(343 b-44c) 138	(386 c3-5) 23
(470 d-471c) 135	(332 c5-11) 202	(383 c) 173
(470 d-471c) 139	(339 b7-9) 202	(443 d-44d) 206
(470 e) 133	(342 e6-11) 204	(423 e) 265
(480 b-d) 58	(331 d1) 201	(428 b) 72
(481 b) 280	(331 d) 202	(430 e) 268
(483 a7) 196	(331 a-d) 230	(431 a5) 268
(485 a) 53	(332 e5) 26, 202	(431 c) 274
(488 b3-4) 156	(332 d) 26, 202	(432 a) 268
(491 a7) 70	(334 d-e) 197	(433 e12) 192
(502-3) 174	(335 e) 280	(433 e12) 206
(502 e) 59	(338 c) 202	(433 e12) 269
(515c) 59	(338 c) 242	(433 b) 26
(504) 60	(350 c10-11) 204	(433 a-b) 192
(508 a) 245	(339 c) 279	(433 a-b) 206
<i>Εὐθύδημος</i>	(343 c) 202	(433 a-b) 269
(306b) 57	(344 c) 202	(433 b) 276
<i>Θεαίτητος</i> 174, 79	(344 a1) 203	(433 d) 276
(174e) 133	(344 b6) 203	(433e12) 206
(194b) 57	(344 c4) 280	(434 a1) 192
(195c) 65	(354 a8-9) 153	(434 a1) 206, 269
<i>Ἰππίας Μείζων</i>	(350 d4-5) 204	(443 d) 206
(281c) 79	(354 a8-9) 205	(443 c10) 206

(443 c-d) 213	(313 c)42	(837b) 33
(443 c9) 239	(313 c) 43	(837c) 33
(443 d) 269	(316 d) 40	(837b10) 175
(443 b) 276	(318 e-319a) 44	(838) 33
(459 a) 265	(318-319) 242	(838a) 127
(475 e4) 479, 57	(318 e-19a) 64	(838d) 158
(475 d1) 158	(320 a) 59	<i>Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν</i> , 121
(492-493) 130	(323 c6) 150	Πρόδικος
(493 b8-9) 130	(323 d6) 150	(DK B6), 53
(547 c-550c) 248	(324 a2) 150	Σιμωνίδης
(547 c-576b) 207	(325 c6-26a2) 172	(8.26) 6
(548 c-550b) 161	(326 e2) 150	Σοφοκλής
(550 c-555a) 248	(347 b8- 348a9) 73	(<i>Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶ</i> 270)
(555 b-562a) 248	<i>Σοφιστής</i>	193
(561 b) 245	(223d) 43	(<i>Φιλοκτήτης</i> 1234, 1248) 199
(562 a-576b) 248	(231d) 43	Στοβαίος Ιωάννης
(562 a-69c) 137	(30d-e) 133,	Αριστοτέλους <i>Περὶ εὐγενείας</i> (4.
(568 b) 137	(263d6) 158	29a24-26, c52) 151
(568 b1) 154	<i>Συμπόσιον</i>	Φιλόδημος
(571 a-76b) 137	(218b) 53	(<i>Περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως</i> col. 13 (31)) 22-14
(571 a- 592b) 268	<i>Φαῖδρος</i> (259e7- 260a3) 78	(32)) 99
(576 b11-c1) 138	(262) 59	(col.11 (29)) 22
(578 b-579e) 207	(263a) 195	(col.14 (32)) 17, 99
(579 d-e) 138	(269e) 65, 59, 270	Φώτιος
(580 d) 80	(271c-d) 174	(487b5-8) 127
(580 c) 138	(279b1) 56	Ψευδο - Δημόδοκος
(604 e1-2) 173	<i>Φαίδων</i>	115
(602 b5-c3) 173	(68b-c,)80	Ψευδο- Φωκυλίδης
(606 e) 11	<i>Χαρμίδης</i>	115
(607b5-c4) 173	(153d) 53	
(614 b-621d) 207	(161b) 206	
(615 c5-616a3) 138	[Πλούταρχος]	
(617 e) 133	<i>Ἠθικά</i>	
(620 a) 133	(41e10 - 42a7) 115	
(620 d)133	(79c) 115	
(621 c-d) 207	(146b-164d) 78	
<i>Πολιτικός</i>	(147d) 175	
(261c9) 141	(152b) 163	
<i>Πρωταγόρας</i>	(832e) 100	
237, 291		