





Ο ΑΠΟΗΧΟΣ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΙΚΩΝ ΣΥΖΗΤΗΣΕΩΝ  
ΣΤΟ *ΦΙΛΟΚΤΗΤΗ* ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ

© ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ - ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ  
και Μαρία Δ. Γεωργούση, Αθήνα 2016  
Ιπποκράτους 8, 106 79 Αθήνα  
Τηλ.: 210-3615156, Fax: 210-3631100  
E-mail: info@kardamitsa.gr  
Ιστοσελίδα: www.kardamitsa.gr

ISBN 978-960-354-393-0

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή του παρόντος έργου στο σύνολό του ή τμημάτων του με οποιαδήποτε μορφή και με οποιοδήποτε μέσο, σύμφωνα με τις διατάξεις του ν.2121/1993 και της Διεθνούς Σύμβασης Βέρνης-Παρισιού, που κυρώθηκε με το ν.100/1975. Επίσης απαγορεύεται η αναπαραγωγή της στοιχειοθεσίας, σελιδοποίησης, του εξωφύλλου και γενικά της αισθητικής εμφάνισης του έργου με φωτοτυπικό, ηλεκτρονικό ή οτιδήποτε άλλο, χωρίς την προηγούμενη άδεια της συγγραφέως και του Ινστιτούτου του Βιβλίου - Καρδαμίτσα, το οποίο εκπροσωπεί επίσης συγγραφείς και συντελεστές, σύμφωνα με το άρθρο 51 του ν.2121/1993.

ΜΑΡΙΑ Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ

**Ο Απόηχος  
των Σοφιστικών Συζητήσεων  
στο *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή**

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ - ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ  
ΑΘΗΝΑ 2016



Στον Άγγελο



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

A. ΠΡΟΛΟΓΟΣ .....	11
B. ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	13
1. Η σοφιστική κίνηση στην Αθήνα του Περικλή.....	13
I. Οι βασικές αρχές της σοφιστικής κίνησης.....	13
II. Η γέννηση της σοφιστικής κίνησης.....	18
III. Οι προκαταλήψεις εναντίον των σοφιστών.....	26
IV. Οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες που ευνόησαν την ανάπτυξη της σοφιστικής κίνησης.....	32
V. Η δράση και τα έργα των σοφιστών.....	36
2. Ο Φιλοκτήτης του Σοφοκλή.....	58
I. Ο μύθος.....	58
II. Οι προταθείσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις.....	63
Γ. ΚΥΡΙΟ ΜΕΡΟΣ.....	69
1. <i>Νόμος-φύσις</i> .....	69
2. Το σχέδιο του Οδυσσέα και η κοινωνική θεωρία των σοφιστών.....	87
3. Οι δύο όψεις της ρητορικής πειθούς.....	97
4. Η σημασία του <i>καιροῦ</i> .....	126
5. Η λύσις της τραγωδίας και το ζήτημα του σοφιστικού σχετικισμού.....	141
6. Η τελική απόφαση του Νεοπτόλεμου και οι νέες αξίες.....	152
Δ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	167
Ε. ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑΤΩΝ.....	181
ΣΤ.ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΧΩΡΙΩΝ.....	183



## Α. ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το ανά χείρας πόνημα γεννήθηκε από την ανάγκη να μελετήσουμε συστηματικά τις εναργώς αντικατοπτριζόμενες σοφιστικές συζητήσεις στο σοφόκλειο δράμα *Φιλοκτήτης*. Θεωρώντας ως δεδομένο ότι η σοφιστική φιλοσοφική διερεύνηση αποτύπωσε το στίγμα της στη διανοητική και καλλιτεχνική δημιουργία του πέμπτου π. Χ. αιώνα καθώς και ότι οι σύγχρονες αντιλήψεις σχετικά με το είδος και το περιεχόμενο των σοφιστικών αναζητήσεων, αλλά και με την προσφορά των σοφιστών στην ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος έχουν αξιοσημείωτα εμπλουτιστεί και τροποποιηθεί τις τελευταίες δεκαετίες, κρίναμε ως αναγκαία την εξέταση αυτής της πολύτιμης και πολυσήμαντης τραγωδίας με τη συνδρομή των πλέον πρόσφατων διαπιστώσεων της σύγχρονης ερμηνευτικής. Η μελέτη του απόηχου των σοφιστικών αναζητήσεων στο *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή δεν μπορεί παρά να επικεντρωθεί στην εξονυχιστική επισκόπηση των δραματικών δρωμένων υπό το πρίσμα των κεντρικότητας στη σοφιστική προβληματική ζητημάτων του νόμου και της φύσεως, της διττής υφής της ρητορικής πειθούς, της κοινωνικής θεωρίας των σοφιστών και του περιφημού σοφιστικού σχετικισμού. Αναμένουμε ότι οι καρποί αυτής της διερεύνησης θα προαγάγουν την ερμηνευτική προσέγγιση του *Φιλοκτήτη*. Η μελέτη μας θα οδηγήσει σε καινοφανή συμπεράσματα. Σύμφωνα με αυτά, ο Οδυσσεάς δεν είναι πια ο εκπρόσωπος της στρεψόδικης και δολερής φενάκης, που μετέρχεται τα πλέον απατηλά σοφιστικά τεχνάσματα, για να χειραγωγήσει το βασανισμένο Φιλοκτήτη στην εξυπηρέτηση των πολιτικών σκοπιμοτήτων που ο ίδιος προωθεί. Ούτε η συμπεριφορά του Νεοπτόλεμου είναι δυνατόν να κατανοηθεί ικανοποιητικά αν μετέλθουμε τα απλοϊκά, ηθικολογικά εργαλεία των παραδοσιακών ερμηνευτικών προσεγγίσεων αποδίδοντάς του μονοδιάστατα χαρακτηριστικά, όπως αυτά της αγνότητας, της ειλικρίνειας και της εντιμότητας του εφήβου που αντιστρατεύεται την πολιτική και κοινωνική συμβατικότητα. Η ολοκληρωμένη μελέτη της προβληματικής, όπως προκύπτει από τα σωζόμενα αποσπάσματα των σοφιστών, μας εξωθεί στη διατύπωση της διαπίστωσης ότι τόσο η θέση του

Οδυσσεά όσο και η ρητορική πειθώ, που αναπτύχθηκε και προωθήθηκε από το Νεοπτόλεμο, απηχούν σοφιστικές αντιλήψεις. Ακόμη πιο ριζοσπαστική και ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση ότι η τελική θέση του Νεοπτόλεμου, η οποία ευοδώθηκε στους εξόδιους στίχους του δράματος, αντανακλά τη σύνθεση των ανθρωπιστικών αρχών που εμπεριέχονται στο πρωταγώρειο ρητό *ἄνθρωπος μέτρον πραγμάτων* με το πατριωτικό χρέος – σύνθεση που ευοδώνεται με την αρωγή των νεοαναδυθεισών σοφιστικών αξιών της ομόνοιας, της συλλογικότητας και της χρησιμότητας.

Στη μελέτη αυτή χρησιμοποιήσαμε την πιο πρόσφατη στερεότυπη έκδοση αρχαίου κειμένου του Lloyd-Jones H. & Wilson N.G. 1990. *Sophocles Fabulae*. Οξφόρδη. Τα σοφιστικά αποσπάσματα που εξετάζονται είναι ειλημμένα από την έκδοση των Diels-Kranz 1952. Για το σχολιασμό τους στηριχθήκαμε στο έργο του Σκουτερόπουλου Ν. Μ. 1991. *Η Αρχαία Σοφιστική*. Αθήνα. Όσον αφορά στη μετάφραση των παραθεμάτων του *Φιλοκτήτη*, χρησιμοποιήσαμε την έγκριτη μετάφραση του κ. Μαρκαντωνάτου Γ. Α.

Τη συγγραφή αυτού του πονήματος εμπνεύστηκα κατά τη διάρκεια της εκπόνησης της μεταδιδακτορικής μου έρευνας στο Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, όπου μου δόθηκε η ευκαιρία να διδάξω την εν λόγω τραγωδία. Οφείλω χάριτας στο τμήμα Φιλολογίας της Σχολής Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτιστικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, αλλά και θερμές ευχαριστίες στον κ. Μαρκαντωνάτο Α., Αναπληρωτή Καθηγητή και Πρόεδρο του προαναφερθέντος τμήματος για τις πολύτιμες επιστημονικές συμβουλές και για την ανεκτίμητη ενθάρρυνση και υποστήριξη που μου προσέφερε καθ' όλην τη διάρκεια της συγγραφής.

## **B. ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

### **1. Η ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ ΤΟΥ ΠΕΡΙΚΛΗ**

#### **I. ΟΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΚΙΝΗΣΗΣ**

Η σχέση των τραγικών ποιητών με τις σοφιστικές συζητήσεις που διεξήγοντο στην Αθήνα τον πέμπτο αιώνα π.Χ. είναι μεν αδιαμφισβήτητη, αλλά όχι εξαντλητικά αναλυμένη. Είναι αλήθεια ότι η διερεύνηση του απόηχου των σοφιστικών αντιλήψεων στη δραματική ποίηση της κλασικής περιόδου συναντά αρκετές δυσκολίες. Τα κυριότερα εμπόδια παρουσιάζονται, όταν επιχειρήσουμε να προσπελάσουμε τη σοφιστική σκέψη. Δε σώζονται τα ίδια τα έργα κανενός από τους σοφιστές και ως εκ τούτου είμαστε υποχρεωμένοι να βασιζόμαστε σε ελλιπή αποσπάσματα ή σε περιλήψεις των διδασκαλιών τους<sup>1</sup>. Για την άντληση μεγάλου μέρους των πληροφοριών μας στηριζόμαστε στον Πλάτωνα. Και εδώ εγείρεται ένα ακόμη πρόβλημα: πόσο αξιόπιστη ή πόσο μεροληπτική ήταν η σκιαγράφηση των σοφιστών από τον Πλάτωνα ή, έτι σημαντικότερον, κατά πόσο η φαινομενική αντιπαλότητα ανάμεσά τους επηρέασε τις μεταγενέστερες ερμηνείες, η πλειονότητα των οποίων αντιμετώπισε τη μεταξύ τους σχέση σαν διαμάχη, με τον Πλάτωνα να έχει το δίκιο με το μέρος του και τους σοφιστές να έχουν άδικο; Ακόμη και η αποστροφή που νιώθουν για τον Πλάτωνα όσοι έτειναν να τον εμφανίζουν ως αντιδραστικό κήρυκα του αυταρχισμού, ελάχιστα έχει συνεισφέρει στο φωτισμό του έργου των σοφιστών.

Δυσχέρειες αντιμετωπίζουμε επίσης κατά την ανεύρεση και τη δια-

---

1. Βλ. Diels-Kranz [ή DK] (1952)· Dumont (1969)· Sprague (1972)· Untersteiner (1962-67)· Σκουτερόπουλος (1991)· Βείκος (1991)· Burnet (2005)· Cornford (2004).

τύπωση των κοινών αρχών που συνδέουν τις επιμέρους σοφιστικές τοποθετήσεις και σφραγίζουν τη σοφιστική αντίληψη στο σύνολο της<sup>2</sup>. Η μελέτη του έργου τους μας έχει οδηγήσει στην εξής διαπίστωση: οι μεταξύ τους διαφωνίες, διατυπωμένες έτσι, ώστε να τροφοδοτούν περαιτέρω συζητήσεις, δε μας επιτρέπουν να θεωρήσουμε τις θέσεις τους ως ακλόνητες ή αναμφισβήτητες. Έτσι, αντί να αναφερθούμε σε θέσεις ή αρχές της σοφιστικής κίνησης, θα εκθέσουμε δια βραχέων τα θέματα και τους προβληματισμούς που απασχόλησαν τους δασκάλους αυτού του είδους και αντανακλώνται στο τραγικό κείμενο του Σοφοκλή. Κατ' αρχήν, πρέπει να επισημάνουμε ότι οι σοφιστές έθεσαν φιλοσοφικά προβλήματα σχετικά με τη θεωρία της γνώσης και της αντίληψης: τους απασχόλησε ο βαθμός στον οποίο οι αισθητηριακές αντιλήψεις πρέπει να θεωρούνται αλάθητες, καθώς και τα παρεπόμενα μιας τέτοιας στάσης<sup>3</sup>. Προβληματίστηκαν επίσης σχετικά με τη φύση της αλήθειας και τη σχέση μεταξύ φαινομενικού και πραγματικού ή αληθινού<sup>4</sup>. Μελέτησαν τη σχέση μεταξύ γλώσσας, σκέψης και πραγματικότητας<sup>5</sup>. Άνοιξαν το δρόμο για την κοινωνιολογία της γνώσης αναδεικνύοντας την ανάγκη για διερεύνηση, καθώς πολλές από τις θεωρούμενες ως στέρεες γνώσεις εξαρτώνται από κοινωνικούς παράγοντες<sup>6</sup>. Εξέτασαν επιπροσθέτως το ζήτημα τού αν υπάρχει δυνατότητα οποιασδήποτε γνώσης σχετικά με τους θεούς, καθώς και την πιθανότητα αυτοί να αποτελούν ανθρωπίνες επινοήσεις που είναι χρήσιμες για την εξυπηρέτηση κοινωνικών αναγκών<sup>7</sup>. Προβληματίστηκαν για την έννοια της δικαιοσύνης και για το ποια θα πρέπει να είναι η στάση του ατόμου απέναντι στους νόμους και στο κράτος, καθώς και για τη φύση και για το σκοπό της παιδείας στην κοινωνία<sup>8</sup>. Το θέμα τού αν η αρετή μπορεί να διδαχθεί, από ποιους και σε ποιους ενδιέφερε επίσης τους σοφιστές. Θα συμφωνήσουμε

2. Classen (1976) 641-710· Guthrie (1971)· Kerferd (1979), (1981)· Levi (1966)· Nestle (1966)· Untersteiner (1967)· Cassin (1986)· Jarratt (1998).

3. Kerferd (1949) 20-26, (1954) 249-256· Αλατζόγλου-Θέμελη (1976), (1980-81) 241-264, (1984) 64-79.

4. Kerferd (1955-6) 3-25· Newiger (1973)· Kahn (1973).

5. Kennedy (1963)· Αναστασίου (1981) 339-354· Δευκαλίων (1981)· Μουρελάτος (1984) 223-232· Cassin (1980)· Graeser (1977) 360-388.

6. Anton (1985) 241-261· Βέικος (1991)· Ντόκας (1961)· Πανέρης (1981) 47-57· Παπαδόπουλος (1984) 178-188· Τουλουμάκος (1979).

7. Nestle (1966)· Muller (1967) 140-159· Derenne (1976).

8. Beck (1964)· Gigante (1956)· Heinimann (1945)· Κύρκος (1973) 63-90· Βέικος (1991)· De Romilly (1971).

με τον Kerferd<sup>9</sup> ότι οι προσεγγίσεις των σοφιστών στα προαναφερθέντα ζητήματα, -παρά την ποικιλομορφία που τις χαρακτηρίζει - σφραγίζονται από δύο κυρίαρχες αντιλήψεις που διέπουν συνολικά τη σοφιστική προβληματική: την ανάγκη αποδοχής του σχετικισμού στις αξίες χωρίς την αναγωγή των πάντων στον υποκειμενισμό και την πίστη ότι δεν υπάρχει περιοχή της ανθρώπινης ζωής ή του κόσμου στο σύνολό του, που να μην μπορεί να κατανοηθεί από την έλλογη σκέψη.

Η επαναστατικότητα της σκέψης τους κατέστησε τους σοφιστές δέκτες πολύ διαφορετικών αντιδράσεων: λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι ο επαγγελματίας σοφιστής δρούσε στην Αθήνα με την υποστήριξη του Περικλή<sup>10</sup>, γιατί διαφορετικά ήταν πιθανό ότι θα διέτρεχε κινδύνους,<sup>11</sup> καθώς και ότι ο πέμπτος αιώνας π.Χ. εκτός από την ελευθερία του λόγου είχε επίσης να παρουσιάσει διωγμούς και εξορίες διανοουμένων,<sup>12</sup> διαπιστώνουμε ότι ο ερχομός και η δράση των σοφιστών στην Αθήνα επέφεραν δύο ειδών αντιδράσεις: και ήταν ευπρόσδεκτοι, αλλά και αποτελούσαν στόχο επιθέσεων.<sup>13</sup> Προκαλούσαν τον ενθουσιασμό αλλά και την απέχθεια που εγείρουν όσοι είναι αναμειγμένοι σε διαδικασίες θεμελιώδους κοινωνικής αλλαγής.

Η αλήθεια είναι ότι οι σοφιστές άνοιξαν το δρόμο για μια πραγματική πνευματική και ηθική επανάσταση<sup>14</sup> κρίνοντας και αμφισβητώντας τα παραδεδομένα. Οι θεοί, οι παραδόσεις, οι μυθολογικές αναμνήσεις δε θεωρούνται πια αξιόπιστα κριτήρια για γνώση και πνευματική αναζήτηση.<sup>15</sup> Ακλόνητο κριτήριο αποτελεί πλέον η ανθρώπινη, άμεση και συγκεκριμένη εμπειρία.<sup>16</sup> Απότοκο της τοποθέτησης του Πρωταγόρα *πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπον* ήταν η αντίληψη ότι οι σοφιστές εγκατέλειψαν την ιδέα μιας σταθερής πραγματικότητας πίσω από τα φαινόμενα και τάχθηκαν με το μέρος της φαινομενοκρατίας, της σχετικοκρατίας και της υποκειμενικότητας. Κοινή τους θεώρηση ήταν ο

9. Kerferd (1999) 11· Jarratt (1998).

10. Gomme (1948) 10-11, (1956) 107-110.

11. Ενδεικτική είναι η αναφορά του Πρωταγόρα (*Πρωτ.* 316 c5 - e5) στο φόβο που ένιωθαν όσοι ασκούσαν την σοφιστική τέχνη από τα αρχαία χρόνια.

12. Derenne (1976)· Dover (1975) 24-54.

13. Kerferd (1999) 38.

14. De Romilly (1994) 35· Guthrie (1971) 221· Jarratt (1998) 31κ.ε.

15. Kerferd (1950) 8-40, (1976)· Nestle (1966)· Derenne (1976)· Dodds (1978)· Muller (1967) 140-159.

16. Kerferd (1950) 8-40, (1976)· Nestle (1966)· Derenne (1976)· Dodds (1978)· Muller (1967) 140-159.

«εμπειρισμός» και ο σκεπτικισμός για τη δυνατότητα απόκτησης βέβαιης γνώσης.<sup>17</sup> Η δικαιοσύνη ελέγχεται με τη σειρά της ως σχετική: ο Θρασύμαχος<sup>18</sup> περιγράφει τη δικαιοσύνη ως *πάνυ γενναία εὐήθεια*, ενώ η αδικία κατά τη γνώμη του χαρακτηρίζει τους φρόνιμους. Ο Αντιφώντας, προσεγγίζοντας την ιδέα της δικαιοσύνης διακρίνει δύο τάξεις: την τάξη της φύσης, σύμφωνα με την οποία ο καθένας επιδιώκει υλικές ικανοποιήσεις και την τάξη της δικαιοσύνης, που έρχεται να προστεθεί στην τάξη της φύσης και αντιβαίνει σε αυτήν.<sup>19</sup> Σε κάθε περίπτωση, υπακοή στη δικαιοσύνη σημαίνει ότι αντιστρατεύεται κανείς τα ίδια του τα συμφέροντα.<sup>20</sup> Έχει υποστηριχθεί επίσης ότι οι σοφιστές οδηγήθηκαν στο να κλονίσουν κάθε θρησκευτική βεβαιότητα.<sup>21</sup> Έχει θεωρηθεί ότι η φράση του Πρωταγόρα στο *Περὶ Θεῶν* (DK 80B4) – με την οποία δηλώνει ότι δεν μπορεί να ξέρει για τους θεούς ούτε αν υπάρχουν, ούτε αν δεν υπάρχουν, ούτε ποια μορφή έχουν – αντιβαίνει στις θρησκευτικές παραδόσεις και ανοίγει το δρόμο προς την ασέβεια.<sup>22</sup> Στο πεδίο της διαπαιδαγώγησης, οι σοφιστές συμβάλλουν στον παραμερισμό της παραδοσιακής αγωγής. Ενώ οι παραδοσιακές αξίες στηρίζονται στην κληρονομικότητα, στα υποδείγματα των προγόνων, στην οικογένεια και στις παραδόσεις, και οι αρετές που εκτιμώνται είναι η γενναιότητα και οι αθλητικές επιδόσεις,<sup>23</sup> οι σοφιστές οπλίζουν τους νέους για την επιτυχία, για ένα είδος κοινωνικής ανέλιξης, που δε βασίζεται στη δύναμη ή στη γενναιότητα, αλλά στην ενεργοποίηση της νόησης.<sup>24</sup> Και ενώ στις αριστοκρατικές κοινωνίες η αρετή είναι έμφυτη (δηλαδή οι άνθρωποι την έχουν είτε από τύχη, όταν γεννηθούν, είτε από κληρονομικότητα), οι σοφιστές διακήρυσσαν ότι ο καθένας μπορούσε με την επαφή μαζί τους να διδαχθεί τα αγαθά. Η απόκτηση της γνώσης, που επαγγέλλονταν οι σοφιστές, παρέχει τη δυνατότητα σε οποιονδήποτε να φθάσει οσοδήποτε ψηλά στην κοινωνία.<sup>25</sup> Επομένως, η γνώση αυξά-

17. Guthrie (1991) 70· Kerferd (1949) 20-26, (1999) 131· Αλατζόγλου-Θέμελη (1976), (1980-81) 241-264, (1984) 64-79· Αναστασίου (1981) 339-354.

18. Πλατ. *Πολ.*348 c-d· Guthrie (1971) 135· Kerferd (1947) 19-27· Maguire (1971) 142-163.

19. Kerferd (1956) 26-32· Morrison (1961) 49-58.

20. De Romilly (1994) 191· Guthrie (1971) 86.

21. Kerferd (1953) 42-45, (1999) 251· Guthrie (1971) 278· Jaeger (1947) 173-174· Muller (1967) 323-340.

22. De Romilly (1994) 162.

23. De Romilly (1994) 63.

24. De Romilly (1994) 67· Adkins (2010)· Jarratt (1998) 81 κ.ε.

25. Kerferd (1999) 203.

νει την κοινωνική κινητικότητα.

Τα προαναφερθέντα στοιχεία φωτίζουν εν μέρει τουλάχιστον τα αίτια των επιθέσεων που δέχθηκαν οι σοφιστές στη σύγχρονή τους Αθήνα. Η επαναστατική τους δράση ήταν φυσικό να προκαλέσει ταραχή και φόβο. Ήταν όμως επαρκής, ώστε να πυροδοτήσει κατηγορίες του τύπου ότι κατέστρεψαν την ηθική, ότι απαρνήθηκαν την αλήθεια ή ακόμη περισσότερο ότι προκάλεσαν τον χαμό της Αθήνας; Η διαμαρτυρία του Πλάτωνα εναντίον τους δε φαίνεται αρκετή, ώστε να θεμελιώσει την προκατάληψη εναντίον τους. Η όρος «σοφιστής», που αρχικά σήμαινε ειδικός σε θέματα σοφίας, κατέληξε να γίνει συνώνυμος του διανοητικά διεστραμμένου. Για να κατανοήσουμε τους λόγους, για τους οποίους οι αρχαίοι στοχαστές, που εξέτασαν σχεδόν όλες τις πλευρές της ανθρώπινης δραστηριότητας,<sup>26</sup> κατηγορήθηκαν για αμοραλισμό, είναι ανάγκη να προβούμε στις εξής διευκρινίσεις: εκείνοι που υπήρξαν υπερβολικά ανεκτικοί σε θέματα ηθικών αξιών ήταν οι μαθητές των μεγάλων σοφιστών και όχι οι ίδιοι.<sup>27</sup> Είναι ανάγκη επιπροσθέτως να αποφύγουμε τη σύγχυση ανάμεσα στους μαθητές, που ήταν οι πραγματικοί, ίσως και οι μόνοι αμοραλιστές, και στους δασκάλους τους. Ακόμη ένας παράγοντας που ευθύνεται για τις παρανοήσεις σε βάρος των σοφιστών υπήρξε ο υπεραπλουστευτικός τρόπος με τον οποίο το αθηναϊκό κοινό προσέγγισε τις θεωρητικές σοφιστικές αναζητήσεις. Η ανακρίβεια στη διάδοση πληροφοριών οδήγησε σε παρεξηγήσεις τις οποίες με την σειρά τους εκμεταλλεύτηκαν όσοι είχαν συμφέρον να το κάνουν. Η πολεμοκαπηλεία και οι δοκιμασίες που μία τέτοια πολιτική συνεπαγόταν λειτουργούσαν ως κατάλληλες προϋποθέσεις, ώστε οι νέες ιδέες που παρουσιάζονταν, να χρησιμοποιηθούν ως άλλοθι στην υπηρεσία της αδικίας και της βίας. Οι ιδέες του Θρασύμαχου και του Αντιφώντα για τη φύση και τη δικαιοσύνη ήταν δυνατό πολύ εύκολα να στρατευτούν στην υπηρεσία της βίαιης επικράτησης της ισχυρής πόλης στην πιο αδύναμη, αλλά και της κρατούσας κοινωνικής τάξης στην ασθενέστερη.<sup>28</sup> Οι φιλόδοξοι πολιτικοί με τα πάθη τους ενίσχυσαν τη διάδοση των αμοραλιστικών προεκτάσεων της σοφιστικής διδασκαλίας, με αποτέλεσμα να μη ληφθεί σοβαρά υπ' όψιν ότι οι θεωρίες των σοφιστών στην αρχική τους μορφή θα μπορούσαν να έχουν ανοίξει διαφορετικές προοπτι-

26. Kerferd (1999) 266· Jarratt (1998) 1 κ.ε.

27. De Romilly (1994) 21.

28. Kerferd (1947) 19-27, (1971) 142-163, (1956) 26-32· Morrison (1961) 49-58.

κές.<sup>29</sup> Έτσι λησμονήθηκε η εποικοδομητική άποψη που συνόδευε τους κριτικούς ελέγχους των πρώτων διδασκάλων.<sup>30</sup>

Είναι ανάγκη, άλλωστε, να διευκρινίσουμε ότι σε ελάχιστες από τις ερμηνευτικές απόπειρες που ακολούθησαν αναλύθηκε η διάκριση ανάμεσα στο *δέον* και στο *εἶναι*.<sup>31</sup> Η θεωρητική περιγραφή της πραγματικότητας<sup>32</sup> δεν ταυτίζεται με τον ισχυρισμό ότι έτσι θα έπρεπε να είναι τα πράγματα ή ότι θα ήταν θεμιτό να υπηρετηθούν άκριτα οι συνέπειες που προκύπτουν από τη *φύση* των πραγμάτων, χωρίς την παρέμβαση του *νόμου*. Η απόδοση της λειτουργίας του φυσικού δικαίου από το Θρασύμαχο στην πλατωνική *Πολιτεία* για παράδειγμα δε συνεπάγεται αυτόματα ότι η χρησιμοποίησή της από τους ισχυρούς, προκειμένου να κυριαρχήσουν στους ασθενέστερους εκμεταλλευόμενοι αυτούς, είναι αυτονόητη και πολύ περισσότερο ηθικά δικαιολογημένη.<sup>4</sup> Οι τοποθετήσεις του Θρασύμαχου και του Αντιφώντα στην *Πολιτεία* δεν περιέχουν ηθικές κρίσεις με άλλα λόγια, δεν αναμειγνύουν τη λειτουργία ή την παρέμβαση του *νόμου* στην περιγραφή της φυσικής τάξης των πραγμάτων. Δεν μπορούμε επομένως να θεωρήσουμε το χαρακτηρισμό «αμοραλιστές» αρκούντως θεμελιωμένο, όταν πρόκειται να τον χρησιμοποιήσουμε για τους σοφιστές.

## II. Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΚΙΝΗΣΗΣ

Για να κατανοήσουμε τις διεργασίες που οδήγησαν στην εμφάνιση της σοφιστικής κίνησης και που αναμφίβολα προσδιορίζουν το χαρακτήρα της, πρέπει να ανατρέξουμε στο φιλοσοφικό παρελθόν, δηλαδή στη διδασκαλία των σημαντικών στοχαστών στους οποίους θήτευσαν οι σοφιστές. Παρ' όλο που οι τελευταίοι δε θεωρούνται φιλόσοφοι με την κλασική έννοια του όρου, οι θεωρητικές τους τοποθετήσεις είναι δυνατόν να ερμηνευτούν ως αντιδράσεις στις φιλοσοφικές θεωρίες που προ-

29. De Romilly (1994) 239.

30. De Romilly (1994) 239.

31. Για την διάκριση ανάμεσα στο *εἶναι* και στο *δέον*, δηλαδή στον περιγραφικό και στον αξιολογικό λόγο, βλ. Πελεγρίνης (1980).

32. Βλ. Salomon (1911) 143. Ο Salomon είχε την γνώμη ότι ο Θρασύμαχος ασχολείται με περιγραφική κοινωνιολογία ως το σημείο (344a), όπου αναφέρεται σε μιαν αλλαγή στην υπάρχουσα δύναμη και χαρακτηρίζει τον άνθρωπο που κατορθώνει να ανατρέψει τους υπάρχοντες νόμους ως το μεγαλύτερο εγκληματία. Πρβλ. Guthrie (1991) 127 κ.ε. Kerferd (1947) 19-27. Maguire (1971) 142-163.

ηγήθηκαν. Τα επιχειρήματα, με τα οποία ο Γοργίας (*Ελ.* 13) εξηγεί την εμφάνιση και την ανάπτυξη της σοφιστικής κίνησης, επιρρωννύουν τη στενή σχέση της σοφιστικής σκέψης και δραστηριότητας με τα καθιερωμένα φιλοσοφικά ρεύματα και τις σχέσεις των φιλοσόφων μεταξύ τους. Σύμφωνα με την τοποθέτησή του, η διδασκαλία των σοφιστών αναπτύχθηκε αφ' ενός από τις θεωρίες των φυσικών φιλοσόφων, αφ' ετέρου από τις φιλονεικίες και τις συζητήσεις της καθημερινής ζωής και τρίτον από τις έριδες των φιλοσόφων που κατάφεραν κυρίως να υπογραμμίσουν την ταχύτητα με την οποία η σκέψη μπορεί να επιδείξει το ευμετάβλητο των διάφορων γνώμων και δοξασιών.<sup>33</sup> Το γεγονός ότι από τα τρία επιχειρήματα, με τη βοήθεια των οποίων ο Γοργίας εξηγεί την παρουσίαση της σοφιστικής κίνησης, τα δύο αφορούν στη φιλοσοφία και στους φιλοσόφους υποδεικνύει το στενό σύνδεσμο της τελευταίας με τη σοφιστική – σύνδεσμος που δεν έχει τονιστεί όσο θα έπρεπε. Είναι χαρακτηριστικό ότι η αρχή της σχετικότητας της αλήθειας του Πρωταγόρα ακολούθησε την ηρακλείτεια έννοια της καθολικής ροής,<sup>34</sup> καθώς και ότι ο σκεπτικισμός του Γοργία προέκυψε ως απάντηση στην ελεατική έννοια της αιδιότητας του Όντος.<sup>35</sup> Αλλά ο κλάδος της προσωκρατικής φιλοσοφίας, που επέδρασε έντονα στη σοφιστική σκέψη, ήταν ο μονισμός του Παρμενίδη και των οπαδών του.<sup>36</sup> Η αμφισβήτηση των μαρτυριών των αισθήσεων, που βασίζεται στην αντίληψη ότι ο αισθητός κόσμος δεν είναι πραγματικός, προκάλεσε την αντίδραση των σοφιστών, οι οποίοι αντιπαρατέθηκαν στη θέση αυτή με σύμμαχο την κοινή λογική. Ο Πρωταγόρας έγραψε ένα έργο για το *Ών*, που αποτελούσε πολεμική εναντίον των φιλοσόφων που υποστήριζαν την έννοια του *Ώντος* και ο Γοργίας στο έργο του *Περί του μη ὄντος* χρησιμοποίησε την ελεατική διαλεκτική, προκειμένου να αμφισβητήσει την ουσία της επιχειρηματολογίας της. Οι σοφιστές, όπως και άλλοι σοβαροί στοχαστές, χρειάστηκε να τοποθετηθούν απέναντι στο δίλημμα που έθεσαν οι

33. Guthrie (1991) 75.

34. Αξελός (1974)· Βέικος (1991)· Burnet (2005)· Cornford (2004)· Hussey (2005)· Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006)· Waterfield (2009) 32 κ.ε., 205 κ.ε.

35. Σαχακιάν (1979) 73· Migliori (1973) 95-108· Harrison (1964) 183-192· Mazzara (1984) 264-268· Κωσταράς (1984) 253-263· Waterfield (2009) 49 κ.ε., 222 κ.ε.

36. Guthrie (1991) 69· Furth (1968) 111-132, (1974) 241-270· Μουρελάτος (1970) 60-63· Freeman (1959)· Βέικος (1991)· Burnet (2005)· Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006)· Popper (2002)· Ρούσσος (2000)· Furth (1968) 111-132, (1974) 241-270· Μουρελάτος (1970) 60-63· Freeman (1959)· Βέικος (1991)· Burnet (2005)· Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006)· Popper (2002)· Ρούσσος (2000)· Waterfield (2009) 49 κ.ε.

Ελεύατες: έπρεπε να επιλέξουν ανάμεσα στο *δν* και στο *γίγνεσθαι*, ανάμεσα στη σταθερότητα και στη ροή, στην πραγματικότητα και στα φαινόμενα και διάλεξαν τη φαινομενοκρατία, τη σχετικοκρατία, την υποκειμενικότητα.<sup>37</sup>

Προτού όμως εξετάσουμε αναλυτικά την αντίδραση των σοφιστών στην προσωκρατική φιλοσοφία, είναι ανάγκη να εστιάσουμε για λίγο την προσοχή μας στη φύση και στο περιεχόμενό της. Η προσωκρατική προβληματική αφορούσε αφ' ενός σε ζητήματα της ύλης και της μορφής – με τα οποία ασχολήθηκαν οι Ίωνες και οι Πυθαγόρειοι φιλόσοφοι – αφ' ετέρου στο πρόβλημα της κίνησης, που απασχόλησε τον Ηράκλειτο, τον Παρμενίδα και τους πλουραλιστές. Προσπαθώντας να δώσουν απάντηση στα ερωτήματα που αφορούσαν στη φύση και στην καταγωγή του σύμπαντος, οι Ίωνες φιλόσοφοι, που έδρασαν στις αρχές του έκτου αιώνα π.Χ., εξήγησαν τον κόσμο επιστημονικά. Οι Πυθαγόρειοι, από την άλλη πλευρά, προέκριναν το ιδανικό της φιλοσοφίας ως τρόπου ζωής και της φιλοσοφικής αδελφότητας ως είδος θρησκευτικού τάγματος.<sup>38</sup> Οι Ίωνες φιλόσοφοι αναζήτησαν το σταθερό, το διαρκές μέσα στο χάος της φανερούς μεταβολής. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις τους, ο κόσμος, όπως τον αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις μας, είναι ευμετάβολος και ασταθής. Παρουσιάζει συνεχείς και φαινομενικά τυχαίες μεταβολές. Ως έργο της φιλοσοφίας ορίστηκε να ανακαλύψει κάτω από αυτό το προφανές χάος τη μονιμότητα και την ενότητα, την οποία δεν είναι δυνατόν να πλησιάσουμε με τις αισθήσεις αλλά μόνο με το νου. Η αναζήτηση της ουσίας, που μένει σταθερή μέσα στις μεταβαλλόμενες μορφές της, οδήγησε τη φυσική φιλοσοφία στην έρευνα για την *υπο – κείμενη* ταυτότητα, για το σταθερό υλικό, την ουσία που διασώζεται παρά τις ποσοτικές αλλαγές, με βάση την οποία μπορούμε να ερμηνεύσουμε αυτές τις αλλαγές.<sup>39</sup> Ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξίμενης πίστεψαν ότι αυτή τη σταθερότητα θα πρέπει να την αναζητήσουν στην ουσία από την οποία προήλθε ο κόσμος. Τα υλικά στοιχεία του κόσμου βρίσκονται σε διαρκή ροή, παρακμή και ανανέωση. Είναι πολύπλοκα και ακατανόητα, αλλά υπάρχει ένα σταθερό και κατανοητό στοιχείο τους: η δομή ή η μορφή του. Αν η νέα ύλη, όπως παρουσιάζεται, προσαρμόζεται πάντα στην ίδια δομή, τότε η δομή είναι αυτή που θα πρέπει να κα-

37. Guthrie (1991) 70. Kerferd (1949) 20-26, (1950) 8-40, (1955-56) 3-25, (1954) 249-256. Newiger (1953). Waterfield (2009).

38. Guthrie (1991) 31. Burkert (1972) 44. Guthrie (1950) 231. Freeman (1959). Waterfield (2009) 87.

39. Stebbing (1933) 404. Waterfield (2009) 3 κ.ε.

τανοήσουμε.<sup>40</sup> Έτσι, στο ερώτημα «από τι δημιουργήθηκε ο κόσμος;» ο Θαλής ο Μιλήσιος απάντησε ότι έγινε από το νερό. Το σκεπτικό, το οποίο πιθανότατα τον οδήγησε σ' αυτό το συμπέρασμα, φαίνεται πως ήταν ότι το νερό είναι αισθητό με τη φυσική του μορφή στις τρεις του καταστάσεις: στη στερεή ως πάγος, στην υγρή ως νερό και στην αέρια ως ατμός. Ο Αναξίμανδρος θεωρούσε ότι ο κόσμος έχει δημιουργηθεί από τέσσερις πρωταρχικές αιτίες: το θερμό και το ψυχρό, το υγρό και το ξηρό. Η πορεία του κόσμου είναι κυκλική: η θερμότητα του ήλιου κάνει το νερό να εξατμίζεται. Το νερό σβήνει την φωτιά. Βαθμιαία, τα δύο στοιχεία, το ψυχρό και το υγρό, πύκνωσαν και έγιναν μία υγρή μάζα γης στο κέντρο, τυλιγμένη σε ένα σύννεφο ή ομίχλη. Το θερμό και το ξηρό στοιχείο πήραν τη μορφή μιας σφαίρας πύρινης, που περιέκλειε το όλο το οποίο, καθώς στριφογυρνούσε, διασπάστηκε σε δακτυλίους ή τροχούς φωτιάς, γύρω από τους οποίους η σκοτεινή ομίχλη φούσκωσε από το εσωτερικό της σφαίρας. Ο ήλιος, η σελήνη και τα αστέρια, συνεχίζει ο Αναξίμανδρος, παρουσιάζονται σαν δακτύλιος φωτιάς γύρω από τη γη. Εξαιτίας της φωτιάς στην περιφέρεια, κάποια μέρη της γης αποξηράνθηκαν και ξεχώρισαν από το νερό που τα περιέβαλλε. Η υγρασία που προέκυπτε λόγω της θερμότητας έγινε αιτία να δημιουργηθεί ζεστή λάσπη ή πηλός. Έτσι δημιουργήθηκαν τα πρώτα ζώα που έμοιαζαν με ψάρια. Ο άνθρωπος εξελίχθηκε τελευταίος από ένα είδος ψαριού. Για τον Αναξίμανδη, η «πρώτη ουσία» του κόσμου είναι ο αέρας, ο οποίος μπορεί να συμπυκνωθεί σε ομίχλη και νερό αλλά και σε στερεά σώματα, όπως η γη και οι πέτρες. Σπανιότερα γίνεται θερμός και μετατρέπεται σε φωτιά. Ο Διογένης ο εξ Απολλωνίας (5ος αι. π.χ.) ισχυρίζεται ότι η ψυχή είναι αέρας, θερμότερος από τον αέρα γύρω μας, αν και πολύ ψυχρότερος από τον αέρα του ήλιου. Είναι αναγκαίο να αναφερθεί ότι στη σκέψη των «υλιστών»<sup>41</sup> αυτών φιλοσόφων δεν υπήρχε η διάκριση ανάμεσα στην ύλη και στο πνεύμα. Το αποτέλεσμα ήταν να θεωρούν ότι η ύλη περιέχει το πνεύμα της ζωής.<sup>42</sup> Όσο για τους Πυθαγορείους, πυρήνα της σκέψης τους αποτελεί η πίστη στην αθανασία της ανθρώπινης ψυχής η οποία μετενσαρκώνεται σε σώματα τόσο άλλων ανθρώπων όσο και ζώων. Σύμφωνα με τους Πυθαγορείους, όλα τα έμψυχα όντα είναι συγγενή. Θεωρούν ότι η πνοή ή η ζωή του ανθρω-

40. Guthrie (1993) 33.

41. Guthrie (1993) 4, (1950) 231, (1952)· Furth (1968) 111-132, (1974) 241-270· Freeman (1959)· Waterfield (2009) 3 κ.ε.

42. Στον όρο αυτό δεν πρέπει να αποδοθεί η σύγχρονη σημασία του. Βλ. Guthrie (1950) 231, (1952), (1993) 40.

που και η πνοή ή η ζωή του άπειρου και θεϊκού σύμπαντος ταυτίζονται. Το σύμπαν είναι ένα, αιώνιο και θείο. Η ψυχή του ανθρώπου δεν είναι θνητή και οφείλει την αθανασία της στο γεγονός ότι αποτελεί τμήμα της θείας ψυχής, είναι αποκομμένη από αυτήν και φυλακισμένη στο θνητό σώμα. Οι Πυθαγόρειοι διαφοροποιήθηκαν από τους Ίωνες ή τους Μιλήσιους φιλοσόφους, κατά το ότι προσέδωσαν μεγαλύτερη έμφαση στην μορφή παρά στην ύλη. Τα όντα δεν καθορίζονται από τα υλικά τους στοιχεία, αλλά με βάση την αναλογία με την οποία έχουν αναμειχθεί. Επομένως, αν επιθυμούμε να κατανοήσουμε την ουσία του κάθε όντος, πρέπει να ανακαλύψουμε το νόμο της δομής του. Η ευδαιμονία του σύμπαντος, αλλά και κάθε πλάσματος ξεχωριστά, συνεχίζουν οι Πυθαγόρειοι, εξαρτάται από την ορθή μείξη (*κρᾶσιν*) των στοιχείων που τα συνθέτουν. Η ορθή μείξη οδηγεί σε κατάσταση *ἀρμονίας*, κατά την οποία ακόμη και τα αντίθετα μεταξύ τους συνυπάρχουν αρμονικά.<sup>43</sup>

Αλλά το αποφασιστικό βήμα για τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος των προσωκρατικών φιλοσόφων από την ύλη στην μορφή συντελέστηκε με τον Ηράκλειτο, τον Παρμενίδη και τους πλουραλιστές, δηλαδή τους φιλοσόφους που ασχολήθηκαν με το πρόβλημα της κίνησης. Ο Ηράκλειτος αμφισβητεί σθεναρά τις αισθήσεις ως αξιόπιστες πηγές πληροφοριών (απ. IV B: *Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*<sup>44</sup>). Ο λόγος που βρίσκεται μέσα μας είναι η αλήθεια που είναι κοινή σε όλα τα πράγματα.<sup>45</sup> Ο κρυμμένος νόμος της φύσης, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, είναι ότι όλα βρίσκονται σε σύγκρουση μεταξύ τους. Ο πόλεμος είναι ο πατέρας όλων (απ. XLIVB) και «η φιλονεικία είναι δικαιοσύνη» (απ. LXII B). Το μόνιμο και το σταθερό, που αναζητούσαν ως την ώρα εκείνη οι φιλόσοφοι, δεν υπάρχει. Ό,τι ζει, ζει χάρη στον θάνατο κάποιου άλλου. Ο Ηράκλειτος δεν αποδέχεται την πυθαγόρεια αντίληψη, ότι τα αντίθετα είναι δυνατόν να συνυπάρχουν αρμονικά. Η εξέλιξη είναι αποτέλεσμα αγώνα και αντιπαράθεσης. Τα πράγματα άλλωστε βρίσκονται σε συνεχή κίνηση. Στον αντίποδα της ηρακλείτειας αντίληψης βρίσκεται η σκέψη του Παρμενίδη<sup>46</sup> που έζησε το πρώτο μισό του πέμπτου αιώνα π.Χ.. Για τον Παρμε-

43. Burkert (1972) 44· Furth (1974) 241-70· Freeman (1959)· Waterfield (2009) 87.

44. Το απ. κατά τον Σέξτο Εμπειρικό.

45. Αξελός (1974)· Βέικος (1991)· Guthrie (1962)· Hussey (2005)· Kahn (1979)· Kirk (1951), (1957) 155-63· Merlan (1953) 56-60· Minar (1939) 323-341· Robinson (1987)· Steinhardt Turok (2008)· Vlastos (1955) 337-368, (1993).

46. Furth (1968) 111-132, (1974) 241-270· Freeman (1959)· Μουσελάτος (1970) 60-63, (1975) 334-343, Popper (2002)· Ρούσσο (2000)· Kirk, Raven & Schofield (2007)·

νίδα, η κίνηση δεν είναι δυνατή. Ο πυρήνας των πραγμάτων συνίσταται σε μία και μόνη ακίνητη και αμετάβλητη ουσία. Κάθε μεταβολή και κίνηση είναι ανύπαρκτη. Ο πραγματικός κόσμος είναι μία αμετάβλητη, ακίνητη μάζα από ομοειδή ουσία και πρέπει πάντα να μένει σε αυτήν την κατάσταση. Οι πολυαρχικοί, που ακολούθησαν μετά τον Παρμενίδα, αντέδρασαν στην εξύψωση του νοητού σε βάρος του αισθητού επιστρέφοντας στον κόσμο των φαινομένων και στο σκεπτικό των Ιώνων και των Πυθαγορείων. Ο Εμπεδοκλής, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι ο κόσμος των φαινομένων έχει δημιουργηθεί από ποικιλία συνδυασμών ανάμεσα στα τέσσερα πρωταρχικά στοιχεία, δηλαδή τη γη, το νερό, τον αέρα και τη φωτιά. Ως ακόλουθος του Πυθαγόρα έδινε σημασία στην αναλογία με την οποία τα τέσσερα στοιχεία αναμιγνύονταν μεταξύ τους. Τα τέσσερα αυτά «ριζώματα» υπήρχαν ανέκαθεν και θα υπάρχουν αιώνια. Τα φυσικά όντα δεν είναι πραγματικά, παρά μόνο τυχαίοι συνδυασμοί αυτών των στοιχείων. Ο Εμπεδοκλής πίστευε ότι υπήρχε κίνηση και δέχτηκε δύο αιτίες για αυτήν: τη *Φιλότητα* (Φιλία) και το *Νείκος* (Εριδα). Πρόκειται για φυσικές δυνάμεις που αντιπροσωπεύουν τη φυσική έλξη και την απώθηση. Το *Νείκος*, με την επίδραση του οποίου κάθε στοιχείο τείνει να αποδεσμευτεί από τα άλλα, είναι ταυτόχρονα τάση του όμοιου προς το όμοιο, με την οποία κάθε μόριο προσπαθεί να προσκολληθεί σε άλλα του ίδιου στοιχείου. Η *Φιλότης* είναι η δύναμη που αναμιγνύει ένα στοιχείο με το άλλο και δημιουργεί έτσι σύνθετα πλάσματα. Όταν κυριαρχεί η Φιλία, τα στοιχεία συγχωνεύονται και γίνονται μία μάζα. Όταν επικρατεί το *Νείκος*, τα στοιχεία υπάρχουν σε χωριστούς ομόκεντρους κύκλους (ο Εμπεδοκλής εννοούσε το σύμπαν σφαιρικό – με τη γη στο κέντρο και τη φωτιά στην περιφέρεια). Οι δύο αυτές δυνάμεις όμως προσλαμβάνουν και ψυχολογικό και ηθικό χαρακτήρα: η *Φιλότης* ενώνει τα δύο φύλα και έτσι οι άνθρωποι οδηγούνται σε ευγενικές σκέψεις και καλές πράξεις. Το «*Νείκος*» φέρνει τη βλάβη και την αμαρτία στον κόσμο. Ο στοχασμός του Εμπεδοκλή παρουσιάζει ενδιαφέρον για τον επιπρόσθετο λόγο ότι κατέληξε σε μια θεωρία για τη φυσική επιλογή, που θυμίζει εκείνη του Δαρβίνου.<sup>47</sup> Η κοσμοθεωρία του δεν περιλαμβάνει κανένα θεό-δημιουργό, ούτε κανένα νου που να κατευθύνει τους οργανισμούς προς κάποιο σκοπό. Τα έμβια όντα προήλθαν από τυχαίους συνδυασμούς στοιχείων. Αλλά στον αγώνα της επιβίωσης τα λιγότερο προικισμένα χάθηκαν. Όσο για τον

Waterfield (2009) 49 κ.ε.

47. Guthrie (1993) 58· Waterfield (2009) 133 κ.ε.

Αναξαγόρα, η καταγωγή του από τις Κλαζομενές της Σμύρνης, που αποτελούσαν το λίκνο της ορθολογιστικής σκέψης και η σχέση του με τον κύκλο του Περικλή και της Ασπασίας στην Αθήνα υποδεικνύουν τη ροπή του στον ορθολογισμό και στο σκεπτικισμό. Κατηγορήθηκε για ασέβεια, γιατί είχε υποστηρίξει ότι ο ήλιος δεν ήταν θεός, αλλά απλώς ένας λίθος λευκός από τη θερμότητα και μεγαλύτερος από την Πελοπόννησο. Το σημαντικότερο στοιχείο της φιλοσοφίας του ήταν ότι έκανε διάκριση ανάμεσα στην ύλη και στο πνεύμα. Υποστήριξε ότι πρέπει να υπάρχει κινούσα αιτία χωριστά από την κινούμενη ύλη, αλλά και πως ό, τι δεν είναι ύλη, πρέπει να είναι πνεύμα. Ο *Νούς* είναι αυτός που κυβερνά τον κόσμο και αυτός που επέβαλε τάξη στο χάος. Δε θα μπορούσαμε να μην αναφέρουμε επίσης την ατομική θεωρία με κυριότερο εκπρόσωπο το Δημόκριτο, η οποία προκαλεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί προκατέλαβε τις σύγχρονες απόψεις. Η βασική ιδέα των ατομικών, όπως και του Εμπειροκλή και του Αναξαγόρα, εκκινούσε από την παρμενίδεια άποψη ότι τα πραγματικά όντα ούτε γεννιούνται, ούτε φθείρονται. Οι ατομικοί φιλόσοφοι είκασαν ότι τα *ὄντως ὄντα* είναι στέρα σωματίδια τόσο μικρά, ώστε να μην τα αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις. Αυτά συγκρούονται και οπισθοχωρούν σε αδιάκοπη κίνηση μέσα στο άπειρο. Αυτά τα άτομα ήταν τα μικρότερα πραγματικά μόρια της ύλης, στερεά, σκληρά και άφθαρτα. Ήταν όμοια στην ουσία τους και διέφεραν μόνο στο σχήμα και στο μέγεθος. Αυτές τους οι ιδιότητες, αλλά και οι διαφορές, όσον αφορά στις θέσεις, στις κινήσεις και στις αποστάσεις μεταξύ τους, ήταν αρκετές για να δικαιολογήσουν τις διαφορές που συλλαμβάνουν οι αισθήσεις μας, όταν αντιλαμβάνονται τα πράγματα.<sup>48</sup>

Από όσα προαναφέραμε, συνάγεται ότι η βάση της φυσικής επιστήμης στην Ελλάδα ήταν η έρευνα για τη μονιμότητα, τη σταθερότητα ή την ενότητα που υποκρύπτεται σε έναν κόσμο επιφανειακά μεταβλητό και ασταθή. Παρ' όλα αυτά, ο κοινός άνθρωπος θα πρέπει να ένωθε αμήχανα απέναντι στις θέσεις της φυσικής φιλοσοφίας.<sup>49</sup> Βρισκόταν μπροστά στο δίλημμα να διαλέξει ανάμεσα στον Παρμενίδα και στους ατομικούς: ή θα δεχόταν την ενότητα του κόσμου, με τίμημα να αρνηθεί ότι του φαινόταν πραγματικό και να παραδεχτεί ότι οι αισθήσεις του ήταν απατηλές, ή θα ακολουθούσε όσους είχαν εγκαταλείψει κάθε άποψη για το ενιαίο του κόσμου πίσω από την πολλαπλότητα. Η αντίδρα-

48. Guthrie (1993) 62.

49. Guthrie (1993) 69.

ση σε αυτό το αδιέξοδο ήρθε με τη στροφή προς τον ανθρωποκεντρισμό και συνδυάστηκε με την άνοδο μιας νέας τάξης, της τάξης των σοφιστών. Αν και δεν μπορούμε να θεωρήσουμε τους σοφιστές ως χωριστή φιλοσοφική σχολή, παρουσίαζαν όμως κάποια κοινά σημεία μεταξύ τους: ένα από αυτά ήταν η πρακτική φύση της διδασκαλίας τους. Κατά δεύτερον, συμερίζονταν έναν κοινό σκεπτικισμό, μια έλλειψη εμπιστοσύνης στη δυνατότητα της απόλυτης γνώσης. Αυτό ήταν φυσική συνέπεια του αδιεξόδου στο οποίο είχε φτάσει η φυσική φιλοσοφία.<sup>50</sup> Ενώ η αξία των αισθήσεων ως πηγή γνώσης είχε αμφισβητηθεί, τίποτα δεν τις είχε αντικαταστήσει. Και ενώ η πίστη στην ενότητα και στη σταθερότητα του σύμπαντος είχε υπονομευτεί, δεν είχε ακόμη αναδυθεί η άποψη ότι μπορεί να υφίσταται μία μόνιμη και προσιτή στη γνώση πραγματικότητα πέρα από το φυσικό κόσμο. Οδηγήθηκαν επομένως στον ορθολογισμό, στην απόρριψη της θεικής αιτιοκρατίας και ανέπτυξαν το ενδιαφέρον τους για την ανθρωπολογία, την εξέλιξη του ανθρώπου και την ανάπτυξη της ανθρώπινης κοινωνίας και του πολιτισμού.

Η συμβολή της σοφιστικής κίνησης στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης και φιλοσοφίας αναδεικνύεται, αν εξετάσουμε την αντιμετώπιση των σοφιστικών αρχών και μεθόδων από τον Αριστοτέλη.<sup>51</sup> Η θέση που έπαιρνε ο τελευταίος στα θέματα που ενδιέφεραν τους σοφιστές συμφωνούσε περισσότερο με τις θεωρίες αυτών παρά με του Πλάτωνα.<sup>52</sup> Παρ' όλο που ο Αριστοτέλης εγκατέλειψε την υπερβατικότητα των πλατωνικών ιδεών, συνέχισε να πιστεύει στην ύπαρξη αιώνιων ουσιών που αντιστοιχούν σε καθολικούς όρους. Αλλά για το Σταγειρίτη φιλόσοφο η καθολικότητα βρίσκεται μέσα στα πράγματα (*universalia in rebus*). Η προσέγγιση του Αριστοτέλη είναι περίπλοκη, καθώς θέτει αρκετούς περιορισμούς στο πρίσμα μέσω του οποίου θεωρεί τις ατομικές και ομαδικές ανθρώπινες πράξεις. Κατ' αρχήν, έκανε διάκριση ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τους σκοπούς και χρησιμοποιούμε τις μεθόδους της επιστημονικής έρευνας από τη μία πλευρά και στις τακτικές διερεύνησης των προβλημάτων της συμπεριφοράς και του χαρακτήρα των ανθρώπων, από την άλλη. Στην πρώτη περίπτωση, πρέπει να απαιτούμε τα πιο αυστηρά κριτήρια ακριβείας. Τα ίδια κριτήρια όμως δε θα ήταν κατάλληλα για τη μελέτη θεμάτων που αφορούν στον άνθρωπο. Στον τομέα της ηθικής, εγκαταλείποντας τις απόλυτες ηθικές

50. Guthrie (1993) 70.

51. Evans (1977)· Conford (2004)· Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006).

52. Guthrie (1991) 78.

μορφές του Πλάτωνα κατέστησε δυνατή τη διάκριση της θεωρίας από την πράξη και της γνώσης από την πρακτική της εφαρμογή. Η διάκριση αυτή ήταν αδιανόητη για τον Πλάτωνα. Ενώ για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα η γνώση τού τι είναι η αρετή αποτελούσε προϋπόθεση για να γίνει κανείς ενάρετος, ο Αριστοτέλης δήλωσε ότι «το αντικείμενο της έρευνάς μας δεν είναι να γνωρίσουμε τι είναι η αρετή, αλλά πώς να γίνουμε ενάρετοι άνθρωποι» (*Ηθ. Νικ.* 1103127). Στα *Πολιτικά*, άλλωστε, δείχνει φανερά την προτίμησή του στη μέθοδο του Γοργία που απαριθμεί ξεχωριστές αρετές αποκαλώντας το σωκρατικό αίτημα για έναν γενικό ορισμό της αρετής, αυταπάτη (1260 a25). Στο πρώτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ασκεί κριτική στην πλατωνική θεωρία των ιδεών υπερασπίζοντας τη σχετικότητα και την πολλαπλότητα των αγαθών με τρόπο που μας θυμίζει το σκεπτικό του Πρωταγόρα.<sup>53</sup> Παρά ταύτα, στους αιώνες που ακολούθησαν επικράτησαν προκαταλήψεις σε βάρος της σοφιστικής κίνησης.

### III. ΟΙ ΠΡΟΚΑΤΑΛΗΨΕΙΣ ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

Οι ερμηνείες της σοφιστικής κίνησης, που έχουν επιχειρηθεί στη διάρκεια της ιστορίας, οφείλουν πολλά στον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας αποτύπωσε τη σοφιστική προβληματική και τοποθετήθηκε κριτικά απέναντι σ' αυτήν.<sup>54</sup> Στο *Γοργία* (462b3-465e3) κάνει διάκριση ανάμεσα στις καθαρά επιστημονικές δραστηριότητες, τις οποίες ονομάζει *τέχνες*, και σε ποικίλες εμπειρικές δραστηριότητες, που αποτελούν απατηλές μιμήσεις των γνήσιων τεχνών, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγει και τη σοφιστική. Η ενασχόληση με την πρώτη κατηγορία αποσκοπεί στον ανώτατο βαθμό τελειότητας στην ιδιαίτερη σφαίρα της καθεμιάς. Οι εμπειρικές δραστηριότητες, από την άλλη πλευρά, δε βασίζονται σε ορθολογικές αρχές και αδυνατούν να παράσχουν εξηγήσεις. Στοχεύουν στην ευχαρίστηση παρά στην τελειότητα υποθάλλοντας τους πόθους και τις προσδοκίες των ανθρώπων. Στο *Σοφιστή*, ο Πλάτωνας διακρίνει τη σοφιστική που κατάγεται από «ευγενική οικογένεια» (*Σοφ.*) από την «εμπορική» σοφιστική δράση αποδίδοντας στο σοφιστή επτά διαφορετικές ιδιότητες: κατ' αρχάς, του πληρωμένου κυνηγού πλούσιων νέων-έπειτα, αυτού που πουλά «αρετή» και που μπορεί κατά συνέπεια να χα-

53. Guthrie (1991) 79.

54. Guthrie (1969)· Kerferd (1947) 19-27, (1949) 20-26, (1953) 42-45, (1954) 249-256, (1963) 35-36· Maguire (1971) 142-163· Anagnostopoulos (1973-1974) 318-345· Derbolav (1972)· Robinson (1953).

ρακτηριστεί ως εμπορευόμενος την μάθηση· τρίτον, ο σοφιστής είναι κάποιος που την πουλά σε μικρές ποσότητες. Η τέταρτη τοποθέτηση του Πλάτωνα αφορά σε έναν άνθρωπο που πουλά αγαθά τα οποία έχει κατασκευάσει για τους πελάτες του. Η πέμπτη θέση του έχει να κάνει με τη χρήση της Εριστικής από τους σοφιστές. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, σοφιστής είναι αυτός που εμπλέκεται σε διαμάχες αποκομίζοντας κέρδη από τις συζητήσεις γύρω από το τι είναι σωστό και τι όχι. Το επόμενο είδος σοφιστικής, που αναγνωρίζεται ως υψηλότερης αξίας από τον Πλάτωνα, είναι ο Ήλεγχος, που συνίσταται σε ένα είδος λεκτικής εξέτασης που μορφώνει με το να καθαίρει την ψυχή από την κενοδοξία της σοφίας. Ο έβδομος προσδιορισμός της δραστηριότητάς του παρουσιάζει το σοφιστή να σκαρώνει αντιλογίες που βασίζονται μάλλον σε φαινόμενα και γνώμες παρά στην πραγματικότητα. Ομοίως, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η σοφιστική τέχνη συνίσταται σε φαινομενική σοφία που στην πραγματικότητα δεν είναι σοφία και ότι ο σοφιστής είναι κάποιος που κερδίζει χρήματα από «φαινομενική και όχι πραγματική σοφία» (Σοφ. Ήελ. 165 α 22-23). Η άποψη αυτή παγιώθηκε για τις επόμενες δύο χιλιετίες. Η φήμη των σοφιστών έγινε ακόμη χειρότερη, καθώς προσφέρθηκε σαν έτοιμο υλικό για ηθικολογικές και «χριστιανίζουσες» ερμηνείες της ιστορίας. Έφθασαν να θεωρούνται «επιδεικτικοί τσαρλατάνοι που κολάκευαν και εξαπατούσαν με τεχνάσματα τους πλούσιους νέους για προσωπική τους ωφέλεια, που υπέσκαπταν την ηθική της Αθήνας, δημόσια και ιδιωτική, και ενθάρρυναν τους μαθητές τους να κυνηγούν τη φιλοδοξία και την απληστία χωρίς ηθικούς ενδοιασμούς. Βεβαιώνεται ότι κατάφεραν να διαφθείρουν ακόμη και τα κοινά ήθη, με αποτέλεσμα η Αθήνα να έχει εκφυλιστεί άθλια και να έχει διαφθαρεί στα τελευταία χρόνια του πελοποννησιακού πολέμου, σε σύγκριση με την κατάσταση στην οποία βρισκόταν την εποχή του Μιλτιάδη και του Αριστοτέλη».<sup>55</sup>

Ο Sidgwick, απηχώντας τις καθιερωμένες απόψεις που επικρατούσαν για την σοφιστική κίνηση πριν από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, τοποθετείται ως εξής: «ενώ οι σοφιστές επαγγέλλονταν ότι δίδασκαν την αρετή, στην πραγματικότητα δίδασκαν την τέχνη του παραπλανητικού λόγου και εν τω μεταξύ διέδιδαν ανήθικες πρακτικές θεωρίες. Τους προσήλκυσε η Αθήνα ως το «Πρυτανείο της Ελλάδας». Εκεί τους συνάντησε και τους ανέτρεψε ο Σωκράτης, ο οποίος αποκάλυψε τη ρηχότητα της ρητορικής τους, ξεσκεπάσε τις υπεκφυγές τους και θριαμβευτικά υπερασπίστηκε

55. Grote (1883) 156.

υγιείς ηθικές αρχές εναντίον των αληθοφανών ολέθριων σοφιστειών τους. Και έτσι μετά από μία σύντομη επιτυχία περιέπεσαν στην περιφρόνηση που δίκαια τους άξιζε, ώστε το όνομα τους κατάντησε περίγελως για τις επόμενες γενεές». <sup>56</sup>

Τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, ο Έγγελος αποκατέστησε τους σοφιστές στη θέση τους ενσωματώνοντάς τους στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας. <sup>57</sup> Ο Έγγελος είδε την ιστορία της φιλοσοφίας ως το προοδευτικό ξετύλιγμα του πνεύματος. Η εξέλιξη του πνεύματος συντελείται κατά το πρότυπο του σχήματος θέση - αντίθεση - σύνθεση: αρχίζει με το να θέτει μια θετική θέση που έπειτα αναιρείται από την αντίθετή της. Περαιτέρω σκέψη παράγει μια σύνθεση της θέσης και της αντίθεσης και η διαδικασία συνεχίζεται με τη σύνθεση να σχηματίζει τη θέση ενός νέου κύκλου σε κάθε περίπτωση, μέχρι να αποσαφηνιστούν όλα όσα υπονοούνταν στο αρχικό σημείο εκκίνησης. Αυτή την κίνηση της σκέψης ο Έγγελος ονόμασε Διαλεκτική. Είναι αξιοσημείωτο ότι προχωρεί με αναιρέσεις, διότι κάθε βήμα, δηλαδή η θέση, η αντίθεση και η σύνθεση, αναιρεί το προηγούμενό του. Αυτό συμβαίνει, επειδή κάθε βήμα καθεαυτό είναι εν μέρει αληθινό και εν μέρει ψευδές. Η περίοδος της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας διαιρείται από τον Έγελο σε τρεις υποπεριόδους: στην πρώτη, που αρχίζει με το Θαλή και κλείνει με τον Αναξαγόρα, στη δεύτερη που περιλαμβάνει τους σοφιστές, το Σωκράτη και τους οπαδούς του Σωκράτη και στην τρίτη που σφραγίζεται από τις μορφές του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Η πρώτη από τις περιόδους που μόλις αναφέραμε περιγράφεται από τον Έγελο ως εκείνη, κατά την οποία η σκέψη βρίσκεται αρχικά σε αισθητηριακούς καθορισμούς. Ο Θαλής και οι άλλοι Ίωνες φιλόσοφοι συνέλαβαν την Καθολική Σκέψη με τη βοήθεια των φυσικών καθορισμών της, όπως το νερό και ο αέρας, από τα οποία υπέθεταν ότι είναι φτιαγμένο το υλικό σύμπαν. Οι σοφιστές με τη σκεπτικιστική κριτική τους έφτασαν να ανατρέψουν την άποψη αυτή και να τοποθετήσουν στη θέση της την αρχή της υποκειμενικότητας ως αντίθετή της, σύμφωνα με την οποία το σκεπτόμενο υποκείμενο είναι αυτό που καθορίζει τις δικές του σκέψεις και αντιλήψεις. Η σύγκρουση θέσης και αντίθεσης οδήγησε στη σύνθεση, δηλαδή στα συστήματα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Το σημαντικό είναι ότι ο Έγγελος, αντιμετωπίζοντας τους σοφιστές ως υποκειμενιστές, τους επανεισήγαγε στην ιστορία της φιλοσοφίας. Για τον Έγελο, ο υποκειμενισμός τους ήταν ένα αναγκαίο

56. Sidgwick (1872) 289.

57. Έγγελος (1833-1836).

στάδιο για τον αυτοκαθορισμό της Σκέψης, που αποτελεί βασικό συστατικό στοιχείο για την ιστορία της φιλοσοφίας. Ήταν ένα αναγκαίο στάδιο παρά τον αρνητικό του χαρακτήρα, γιατί η άρνηση ήταν ένα αναπόσπαστο μέρος της κίνησης της Καθολικής Σκέψης. Έτσι, ο χαρακτήρας των σοφιστών ως υποκειμενιστών έγινε ευρέως αποδεκτός. Αλλά, αντί η τοποθέτηση του Έγγελου να καθιερώσει τους σοφιστές ως φιλοσόφους, έφερε το αντίθετο αποτέλεσμα. Το 19<sup>ο</sup> αιώνα, η αλήθεια και η πραγματικότητα θεωρούνταν ως αντικειμενικές και όχι ως υποκειμενικές. Όσοι μάλιστα το αρνούνταν αυτό, αντιμετώπιζονταν ως εχθροί της αλήθειας και κατ' επέκταση ως εχθροί της φιλοσοφίας.

Στην κατεύθυνση της αποκατάστασης της φήμης των σοφιστών συνέτεινε η άποψη του Grote, που εκτέθηκε στο 67ο κεφάλαιο του βιβλίου του, *History of Greece*.<sup>58</sup> Ο Grote υπήρξε αναμορφωτής και είχε ενεργό ανάμειξη στην επίθεση κατά των αρνητικών επιδράσεων της παράδοσης. Αντιμετώπισε τους σοφιστές ως υπέρμαχους της πνευματικής προόδου και απέρριψε κρίσιμα χαρακτηριστικά της παραδοσιακής εκτίμησης του έργου τους. Υποστήριξε ότι δεν αποτελούσαν σχολή, ότι δεν είχαν κοινό δόγμα, αλλά ότι υπηρετούσαν απλώς το ίδιο επάγγελμα. Συνέχισε το συλλογισμό του λέγοντας ότι, αν μία άποψη που είχε προταθεί από ένα συγκεκριμένο σοφιστή δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή, αυτό δεν είναι λόγος για να καταδικαστεί ολόκληρη η σοφιστική κίνηση. Όσον αφορά στη δήθεν διδασκαλία ανήθικων θεωριών, ο Grote ισχυρίστηκε ότι οι κυριότεροι σοφιστές, δηλαδή ο Πρωταγόρας, ο Πρόδικος, ο Ιππίας και ο Γοργίας δεν κατηγορήθηκαν για κάτι τέτοιο ούτε από τον Πλάτωνα. Ο Grote αρνήθηκε να πιστέψει ότι ο Θρασύμαχος και ο Καλλικλής θα μπορούσαν ποτέ δημόσια να έχουν διδάξει τις απόψεις για τη δικαιοσύνη που αποδίδει σε αυτούς ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* και στο *Γοργία*. Αλλά και αν ακόμη το έκαναν, θεωρούσε λάθος να συναγάγουμε απ' αυτό συμπεράσματα που αφορούσαν στους άλλους σοφιστές. Ο Grote πίστευε για τους σοφιστές ότι ήταν δάσκαλοι που απλώς εκπροσωπούσαν τις καθιερωμένες γνώμες της εποχής τους. Η κύρια θέση του τελικά καθιερώθηκε: η άποψη ότι οι σοφιστές είχαν διαφθείρει με τη διδασκαλία τους το ήθος των Αθηναίων θεωρήθηκε ιστορικά ατεκμηρίωτη. Με το να αρκείται όμως να δεχθεί ότι οι σοφιστές είχαν αρχές και μεθόδους κοινές σε όλους, που τους έκαναν να ξεχωρίζουν, κατέστησε δύσκολη την υπεράσπισή τους ως διανοητές που συνιστούν μία σχολή.

58. Grote (1846).

Ο Zeller με το σημαντικότερο έργο του για την ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας<sup>59</sup> ισχυρίστηκε, αντίθετα με τον Grote και όσους τον ακολούθησαν, ότι οι σοφιστές, παρά τις ατομικές τους διαφορές, είχαν τόσα πολλά κοινά σημεία, ώστε να δικαιολογείται η αντιμετώπισή τους ως εκπροσώπων του ίδιου κλάδου. Αφού αντέκρουσε τις προσπάθειες χωρισμού ή κατάταξης των σοφιστών σε σχολές, επιχείρησε να χαρακτηρίσει τη σοφιστική κίνηση ως σύνολο. Σύμφωνα με τον Zeller, η έφεση των σοφιστών στην αμφισβήτηση καταστρέφει κάθε επιστημονική προσπάθεια στην ρίζα της· η Εριστική τους έχει ως αποτέλεσμα τη σύγχυση του συνομιλητή· η ρητορική τους ενδιαφέρεται μόνο για τα φαινόμενα και υπηρετεί τόσο το άδικο, όσο και την αλήθεια· οι απόψεις τους για την επιστημονική γνώση είναι ότι η αξία της είναι ελάχιστη και οι ηθικές τους αρχές είναι επικίνδυνες. Υπάρχει όμως και η θετική πλευρά της σοφιστικής: για πρώτη φορά υποστηρίχθηκε η φιλοσοφική ορθότητα της αρχής της υποκειμενικότητας. Κατά την προηγούμενη περίοδο, η φιλοσοφία είχε περιοριστεί στην υπάρχουσα ηθική και θρησκευτική παράδοση και στη θεωρητική εξέταση της φύσης. Η σοφιστική σκέψη αμφισβητεί το σεβασμό για το δεδομένο, δε δέχεται τίποτα ως αληθινό, αν δεν το εγκρίνει ο άνθρωπος με τη λογική του. Το αποτέλεσμα αυτού του στοχασμού ήταν, σύμφωνα με τον Zeller, επιπόλαιο, αντιεπιστημονικό και είχε επικίνδυνες συνέπειες: η φυσική θα έπρεπε να έχει συμπληρωθεί με ένα σύστημα ηθικής αντί για αυτό, παραμερίστηκε εντελώς μία νέα επιστημονική μέθοδος θα έπρεπε να έχει αναζητηθεί· αντί για αυτό, η γνώση θεωρήθηκε ανέφικτη. Το ίδιο συνέβη και με την ηθική. Αντί να αναζητηθούν οι εσωτερικές αιτίες των ηθικών ενεργειών, οι σοφιστές αρκέστηκαν στην ακύρωση των υπαρχόντων νόμων.

Η έκτη έκδοση της ίδιας ιστορίας περιείχε μια πρόσθετη εκτίμηση από το Nestle,<sup>60</sup> ο οποίος διαφοροποιεί τους σοφιστές από τους φιλοσόφους εν συνόλω και όχι απλώς από τους προγενέστερους φιλοσόφους. Οι σοφιστές διέφεραν ως προς τα αντικείμενα που τους ενδιέφεραν, ως προς τις μεθόδους τους – που βασιζόνταν στην εμπειρία και όχι σε υποθετικές πρώτες αρχές του φυσικού κόσμου ή στην υποθετική αρχή του – αλλά και ως προς το στόχο τους: τους ενδιέφερε η υποκειμενική γνώση για πρακτικούς σκοπούς, για να εξασφαλίσουν επιβολή πάνω στους ανθρώπους και στη ζωή, ενώ ο φιλόσοφος ενδιαφέρεται για τη γνώση που επιδιώκεται ως αυτοσκοπός. Στην πραγματικότητα, ο Nestle έκανε αυτό

59. Zeller (1844-1852)· Zeller & Nestle (1920).

60. Zeller & Nestle (1921-1926).

που έκαναν και οι προηγούμενοι, δηλαδή περιόριζε τον όρο «φιλόσοφος» σε ένα ορισμένο είδος, το γενικά αποδεκτό είδος φιλοσόφου.

Ο Joel<sup>61</sup> έχει κατατάξει τους υπερασπιστές των σοφιστών σε δύο ομάδες: τη μια, που ονόμασε τους σοφιστές ως «θετικιστές του Διαφωτισμού» και ανάγεται στον Grote και την άλλη, την εγγελιανή. Ο Nestle μαζί με τον Zeller ανήκει στη δεύτερη ομάδα. Η θετικιστική προσέγγιση ασχολείται περισσότερο με το τι ήταν οι σοφιστές και τι έκαναν, παρά με το τι σκέφτονταν. Οι θετικιστικές απόψεις παραπέμπουν στον ισχυρισμό ότι δεν είναι πιθανό να βρούμε πνευματικές ή φιλοσοφικές αρχές, κοινές σε όλους τους σοφιστές. Τέτοιες αντιλήψεις εμπνέονται κυρίως από το παιδευτικό ιδεώδες της ρητορικής, από το ιδεώδες της πολιτικής αρετής ή της επιτυχίας στη ζωή ή από την άποψη ότι οι σοφιστές ήταν ανθρωπιστές, καθ' ότι στο επίκεντρο της ερμηνείας του σύμπαντος τοποθετούσαν τον άνθρωπο και τις αξίες του. Από την άλλη πλευρά, μελετητές όπως ο Guthrie, που συνέχισαν την παράδοση που είχε αρχίσει ο Έγκελος, εξακολούθησαν να εντάσσουν τους σοφιστές στην ιστορία της φιλοσοφίας και επιχείρησαν να χαρακτηρίσουν την όλη κίνηση με βάση τα δόγματά της. Ο Guthrie, που ακολουθεί τους εκφραστές της λεγόμενης ιδεαλιστικής παράδοσης, αντιπαραβάλλει τον εμπειρισμό και το σκεπτικισμό των σοφιστών αφ' ενός με τον ιδεαλισμό του Πλάτωνα και αφ' ετέρου με το ενδιαφέρον για τα φυσικά φαινόμενα, που ήταν χαρακτηριστικό των περισσότερων από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, που έδρασαν πριν από την εμφάνιση των σοφιστών.

Ενδιαφέρουσα, καθώς δεν ακολουθεί ούτε την ιδεαλιστική, αλλά ούτε την θετικιστική παράδοση, είναι η προσέγγιση του Mario Untersteiner, ο οποίος στο έργο του *I sofisti* παρουσιάζει τη θέση ότι η αφετηρία της σκέψης των σοφιστών είναι οι εμπειρίες που τυχαίνουν στο άτομο, είτε αυτές προέρχονται από την κοινωνία, είτε από τις σχέσεις του με άλλα άτομα. Συγκεκριμένα, ο Untersteiner αναφέρει ότι οι σοφιστές συγκλίνουν σε μια αντι-ιδεαλιστική στάση υπέρ του συγκεκριμένου, που δεν ακολουθεί το δρόμο του σκεπτικισμού, αλλά μάλλον ενός ρεαλισμού και ενός φαινομεναλισμού, οι οποίοι δεν περιορίζουν την πραγματικότητα σε ένα μοναδικό δογματικό σχήμα, αλλά την αφήνουν να μαίνεται σε όλες τις αντιφάσεις της. Με τη δύναμη του νου του ο άνθρωπος μπορεί να κυριαρχήσει πάνω στην πολλαπλότητα της εμπειρίας του και έτσι, στην ουσία, να δημιουργεί ή να αναδημιουργεί το περιεχόμενό της για τον εαυτό του. Η αντιμετώπιση των σοφιστών ως αντι-

61. Joel (1921) 674.

ιδεαλιστών οδήγησε σε περαιτέρω παρεξηγήσεις: τον 19ο αιώνα παραλληλίστηκαν με τους διαφωτιστές: η δράση του Πρωταγόρα, του Πώλου και του Θρασύμαχου θεωρήθηκε ανάλογη μ' αυτή του Smith, του Diderot, του Helvetius και του Rousseau, τους οποίους έμελλε να ακολουθήσουν οι θετικιστές Comte, Mill και Herbert Spencer. Οι στρεβλώσεις αυτές οφείλονται, κυρίως, στην αντίληψη ότι η ορθή και επιθυμητή κατεύθυνση για την εξέλιξη της ανθρώπινης σκέψης ήταν η κατεύθυνση προς μια αύξουσα κατανόηση της σπουδαιότητας του Πνεύματος σε αντίθεση προς τις ανεπάρκειες του υλισμού και των ερμηνειών που βασίζονται αποκλειστικά στην αισθητηριακή αντίληψη.

Εν κατακλείδι, η παραδοσιακή άποψη για τους σοφιστές υπήρξε μειωτική γι' αυτούς: οι σοφιστές θεωρήθηκαν αντίστοιχοι με τους σύγχρονους δημοσιογράφους ή πολιτικούς αρθρογράφους, χωρίς να ενδιαφέρονται για την υπερβατική πραγματικότητα, ούτε όμως για τις εμπειρικές αλήθειες, αλλά απλώς για ό, τι διαθέτει αρκετή επίφαση αλήθειας, ώστε να πείσει ή να εξαπατήσει ένα κοινό. Στην εποχή μας όμως είναι ανάγκη να αναγνωριστεί ότι όλες σχεδόν οι πλευρές της ανθρώπινης δραστηριότητας, όλες οι κοινωνικές επιστήμες υπήρξαν τα σταθερά θέματα των σοφιστικών συζητήσεων και ότι σε πολλές περιπτώσεις οι προβληματισμοί τους διατυπώθηκαν για πρώτη φορά στην ανθρώπινη ιστορία. Η εμμονή άλλωστε της σοφιστικής κίνησης στην εφαρμογή της έλλογης σκέψης, ώστε να κατανοήσει τόσο τις έλλογες όσο και τις άλογες διαδικασίες, είναι επαναστατική, αν λάβουμε υπ' όψιν ότι από την προγενέστερη φιλοσοφία απουσιάζει εντελώς το ορθολογικό πλαίσιο που θα καταστήσει ένα πρόβλημα δεκτικό προσέγγισης από τον ερευνητή. Είναι αναγκαίο να αναλογιστούμε ότι οι παλαιότεροι Προσωκρατικοί δεν είχαν καν αρχίσει να βλέπουν τη φύση και την πολυπλοκότητα των προβλημάτων που αντιμετώπιζαν και ότι είχαν προχωρήσει με ορμή προς τις απαντήσεις που τους γοήτευαν περισσότερο. Οι σοφιστές ήταν οι πρώτοι που άσκησαν εξονυχιστικό έλεγχο στα διάφορα ερωτήματα, όσο και αν πολλές φορές οι απαντήσεις που έδιναν φαίνονται απλοϊκές ή αφελείς.

#### **IV. ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΠΟΥ ΕΥΝΟΗΣΑΝ ΤΗΝ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ**

Για να αποκτήσουμε όμως ολοκληρωμένη αντίληψη για τη δράση και τη σκέψη των σοφιστών, είναι απαραίτητο να εξετάσουμε τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες που ευνόησαν την ανάπτυξη της κίνησης αυ-

τής στην Αθήνα ιδιαίτερα κατά το δεύτερο μισό του πέμπτου π.Χ. αιώνα. Το δημοκρατικό πολίτευμα,<sup>62</sup> η οικονομική ευημερία αλλά και η προσωπικότητα του Περικλή<sup>63</sup> υπήρξαν οι κύριοι παράγοντες που εννόησαν την εμφάνιση και την ανάπτυξη της σοφιστικής δραστηριότητας. Θεμέλιος λίθος για τη διάδοση και καλλιέργεια της σοφιστικής κίνησης στην Αθήνα υπήρξε η οικονομική ανάπτυξη που σημειώθηκε κατά τον πέμπτο π.Χ. αιώνα. Η Ελλάδα στο σύνολό της φαίνεται ότι είχε ξεπεράσει όλες τις προηγούμενες περιόδους στη γεωργική παραγωγή, στη βιοτεχνία και στο εμπόριο. Αλλά η μεταμόρφωση της Αθήνας μάς υποδεικνύει ότι εκεί συντελέστηκε μία οικονομική επανάσταση που έχει χαρακτηριστεί ως μετάβαση από την οικονομία της πόλης - κράτους στην οικονομία της αυτοκρατορίας.<sup>64</sup> Σύμφωνα με το Θουκυδίδη (2.38), η ευμάρεια, η κομψότητα και η πολυτελής κατανάλωση στην ιδιωτική ζωή συναγωνιζόταν το πρόγραμμα δημόσιας ανοικοδόμησης, που αποκατέστησε τους κατεστραμμένους από τους Πέρσες ναούς. Είναι πολύ πιθανό ότι η ιδιωτική ευημερία ήταν πολύ μεγαλύτερη σε σχέση με προηγούμενες εποχές. Αλλά τον κυρίαρχο ρόλο για τη διαδρομή της σοφιστικής επιτέλεσε η ανάπτυξη των δημοκρατικών θεσμών στην Αθήνα, οι οποίοι εξελίχθηκαν βαθμιαία από τα αρχαία χρόνια του Σόλωνα και εξής. Οι πολιτειακές μεταρρυθμίσεις που άρχισαν το 462/461 είχαν ως επακόλουθο τη γέννηση της δημοκρατίας. Σύμφωνα με το Θουκυδίδη (2. 37. 1), η δημοκρατία του Περικλή βασιζόταν σε δύο θεμελιώδεις αρχές: πρώτον, η εξουσία έπρεπε να είναι στα χέρια όλου του λαού και όχι σε ένα μικρό τμήμα του σώματος των πολιτών· δεύτερον, τα υψηλά αξιώματα έπρεπε να ανατίθενται στους κατάλληλους και ικανούς να τα αναλάβουν.<sup>65</sup> Στην πράξη, η πρώτη αρχή μάς παρέπεμπε στη δύναμη της Εκκλησίας του Δήμου και των λαϊκών ορκωτών δικαστηρίων, καθώς και στη βαθμιαία επέκταση του συστήματος της δια κλήρου εκλογής

62. Για τη λειτουργία των δημοκρατικών θεσμών, βλ. Meiggs (1972)· Ostwald (1986)· Sealey (1987)· Sinclair (1988)· Stockton (1990)· Hansen (1991)· Fornana & Samons II (1991)· Rhodes (1993), (2007), Goldhill & Osborne (2006)· Osborne (2007)· Brock & Hodkinson (2001). Για τη σχέση του δημοκρατικού πολιτεύματος με τη δραματική παραγωγή, βλ. Ξανθάκη-Καραμάνου (1980), (1991), (2004), (2004-2005), (2009).

63. Σχετικά με την ηγετική φυσιογνωμία του Περικλή, βλ. Ehrenberg (1954)· Connor (1971)· Proctor (1980) 58-67, 102-114, 137-149· Stadter (1989)· Fornana & Samons II (1991) 23-36· Kagan (1991)· Schubert (1994)· Podlecki (1998)· Mosse (2006)· Foster (2010).

64. Austin & Vidal-Naquet (1977)· Starr (1977).

65. Gomme (1948) 10-11, (1956) 107-110.

στις περισσότερες δημοκρατικές αρχές της πόλης. Η καθιέρωση μισθού έδωσε τη δυνατότητα ακόμη και σε φτωχότερους πολίτες να εκλέγονται και να υπηρετούν σε αυτά τα αξιώματα. Από την άλλη πλευρά, είναι αξιοσημείωτο ότι η αρχή της δια κλήρου εκλογής δεν επεκτάθηκε στο αξίωμα του στρατηγού. Έτσι, δόθηκε στον Περικλή η δυνατότητα να εξασφαλίσει στον εαυτό του σχεδόν αδιάλειπτη εξουσία, ώστε ο Θουκυδίδης να δηλώνει ότι αυτό που κατ' όνομα ήταν δημοκρατία, στην πραγματικότητα εξελισσόταν σε «ενός ανδρός αρχή». Και οι δύο προαναφερθέντες παράγοντες είναι σημαντικοί για την ανάπτυξη της σοφιστικής, γιατί καλλιέργησαν τις προϋποθέσεις για τη ζήτηση των υπηρεσιών των σοφιστών. Αν λάβουμε όμως υπ' όψιν μας ότι οι τελευταίοι δεν πρόσφεραν εκπαίδευση για τα μεγάλα λαϊκά στρώματα, αλλά απευθύνονταν σε όσους επιδίωκαν να σταδιοδρομήσουν στη δημόσια ζωή, συνάγουμε ότι η δεύτερη αρχή ήταν αυτή που έδωσε τη δυνατότητα στους σοφιστές να δράσουν καθοριστικά επηρεάζοντας την εκπαίδευση που θα λάμβαναν οι λίγοι, αλλά εκλεκτοί.<sup>66</sup> Αυτή η εκπαίδευση φαίνεται ότι υπήρξε σε σημαντικότατο βαθμό προσανατολισμένη στη σταδιοδρομία. Ο κύριος σκοπός της ήταν να προετοιμάζει τους άνδρες για την πολιτική δράση. Είναι ευνόητο, επομένως, ότι ένα ουσιαστικό μέρος της υπήρξε η εξάσκηση στην τέχνη τού να μιλάει κάποιος πειστικά. Ο μέσος πολίτης ήταν αναγκαίο να έχει την ικανότητα να αγορεύει δημόσια. Η ικανότητα να εκφράζεται ο ομιλητής κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να γίνεται πειστικός, ήταν μια τέχνη που μπορούσε να διδαχθεί. Αλλά ο χειρισμός του λεξιλογίου δεν ήταν αρκετός· ήταν απαραίτητο να μάθει να επιχειρηματολογεί και να εξασκείται στη συζήτηση πολιτικών και ηθικών θεμάτων. Επομένως, υπήρχε ζήτηση για ανώτατη εκπαίδευση.<sup>67</sup>

Η εδραίωση και η ανάπτυξη της σοφιστικής κίνησης στην Αθήνα οφείλεται λοιπόν στο ότι οι σοφιστές κάλυπταν μια πραγματική πολιτική και κοινωνική ανάγκη. Υποστηρικτικός παράγοντας που ευνόησε τη δράση τους υπήρξε επίσης ο Περικλής.<sup>68</sup> Παρ' όλο που δεν είναι εύκολο να σχηματίσουμε αξιόπιστη γνώμη για την προσωπικότητά του λόγω έλλειψης στοιχείων, είναι βέβαιο ότι οι διανοούμενοι της εποχής του είχαν επηρεάσει καθοριστικά την σκέψη του. Οι στενότεροι φίλοι του ήταν καλλιτέχνες, διανοούμενοι και φιλόσοφοι. Ο Αναξαγόρας απο-

66. Kerferd (1999) 39.

67. Bury (1975) 241.

68. Kerferd (1999) 33.

λάμβανε την απεριόριστη εκτίμηση και το θαυμασμό του. Ήταν εκείνος που είχε εμπνεύσει στον Περικλή τον επιστημονικό ορθολογισμό και την απόρριψη της δεισιδαιμονίας.<sup>69</sup> Σύμφωνα με το Θουκυδίδη (1.140), ο Περικλής προσπαθούσε να βασίζει τις πράξεις του μάλλον στην αιτιολογημένη κρίση και στον ορθολογικό υπολογισμό (*γνώμη*) παρά στα αισθήματα (*δρῆ*), στην ελπίδα ή στην τύχη. Ο Πρωταγόρας ήταν επίσης ένας από τους διανοούμενους που συνδέθηκαν στενά μαζί του. Είναι αυτός που είχε επιλεγεί, σαφώς από τον Περικλή, να γράψει τους νόμους για τους Θουρίους, μία πόλη της νότιας Ιταλίας, που ιδρύθηκε το έτος 444/443 προ Χριστού. Σύμφωνα με μια παράδοση που διέσωσε ο Πλούταρχος (*Περ.* 4.3.), ο γνωστός πολιτικός άκουσε διαλέξεις του Ζήνωνα του Ελεάτη. Στον κύκλο του συγκαταλέγονται επίσης ο ιστορικός Ηρόδοτος, ο γλύπτης Φειδίας και ο τραγικός ποιητής Σοφοκλής. Αλλά, πέρα από την επίδραση που άσκησαν οι σοφιστές στον Περικλή, αξίζει να αναφέρουμε ότι και η δική του συμβολή στην προώθηση της σοφιστικής κίνησης δεν υπήρξε λιγότερο σημαντική. Η έλευση των σοφιστών στην Αθήνα από ολόκληρο τον ελληνικό κόσμο οφειλόταν εν μέρει στο ότι στο *κλεινόν ἄστυ* απολάμβαναν την ατομική υποστήριξη του Περικλή. Το δεδομένο αυτό είναι σημαντικότερο από ό, τι συνήθως νομίζεται, αν λάβουμε υπ' όψιν μας ότι το επάγγελμα του σοφιστή αντιμετώπιζε κινδύνους και ότι οι περιπλανώμενοι αυτοί δάσκαλοι χρειάζονταν την ιδιαίτερη εύνοια και προστασία των επιφανών πολιτικών, για να νιώσουν ασφαλείς. Στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα (316c5-e5) αναφέρεται ότι η εχθρική διάθεση και οι επιβουλές εναντίον των σοφιστών παρατηρούνταν από τα αρχαιότατα χρόνια και ότι, όσοι ασκούσαν την σοφιστική τέχνη, επειδή φοβούνταν την απέχθεια που προκαλούσε, χρησιμοποιούσαν ως πρόσχημα είτε την ποίηση (όπως ο Όμηρος, ο Ησίοδος, ο Σιμωνίδης), είτε θρησκευτικές τελετές και προφητείες (όπως ο Ορφείας, ο Μουσαίος και οι οπαδοί του), είτε τη γυμναστική και τη μουσική (όπως ο Ηρόδικος ο Σηλυμβριανός, ο Αγαθοκλής και άλλοι). Και, παρ' όλο που η Αθήνα του πέμπτου προ Χριστού αιώνα επιτρέπει μεγαλύτερη ελευθερία λόγου από οποιοδήποτε άλλο μέρος της Ελλάδας (*Πλ. Γοργ.* 461 e2), δεν μπορούμε να αγνοήσουμε την τοποθέτηση του Dodds<sup>70</sup> ότι η μεγάλη εποχή του ελληνικού Διαφωτισμού ήταν επίσης, όπως και η δική μας, εποχή διωγμών' σημειώθηκαν εξορίες διανοούμενων, ακόμη και (αν μπορούμε να πιστέψουμε την παράδοση σχετικά με

69. Kerferd (1999) 34.

70. Dodds (1951) 189-190.

τον Πρωταγόρα) κάψιμο βιβλίων. Πράγματι, υπάρχουν μαρτυρίες για μια σειρά διώξεων εναντίον φιλοσόφων, που σημειώθηκαν στην Αθήνα το δεύτερο μισό του πέμπτου προ Χριστού αιώνα, συνήθως με την κατηγορία της ασέβειας.<sup>71</sup> Στα θύματα συμπεριλαμβάνονται οι περισσότεροι από τους ηγέτες της προοδευτικής διανόησης στην Αθήνα: ο Αναξαγόρας, ο Διαγόρας, ο Σωκράτης, η Ασπασία, ο Πρωταγόρας και ο Ευριπίδης. Παρ' όλο που κάποιες από τις λεπτομέρειες αυτών των διατάξεων είναι αβέβαιες, είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι πρόκειται μόνο για μυθεύματα. Ο Πλούταρχος (*Περ.* 31-32) συγκεντρώνει έναν αριθμό αυτών των κατηγοριών και τις τοποθετεί στις αρχές του πελοποννησιακού πολέμου. Χωρίς αμφιβολία, οι σοφιστές θα προσέβλεπαν στην υποστήριξη του Περικλή, κάθε φορά που αισθάνονταν ανασφαλείς. Αναφέρεται ότι ο Περικλής παρενέβη άμεσα, για να βοηθήσει τον Αναξαγόρα και την Ασπασία. Είναι πιθανό επίσης ότι η υποστήριξή του ήταν η κρυφή πηγή ασφάλειας, στην οποία στηριζόταν ο Πρωταγόρας (*Πρωτ.* 317b 6-7). Από τα προαναφερθέντα προκύπτει ότι ο ερχομός των σοφιστών δεν οφειλόταν απλώς σε εξωτερικούς παράγοντες, αλλά ήταν μάλλον μία εξέλιξη εγγενής στην ιστορία της Αθήνας. Οι σοφιστές αποτελούσαν μέρος της κίνησης, η οποία δημιουργούσε τη νέα Αθήνα του Περικλή και για αυτό τον λόγο και ευπρόσδεκτοι ήταν και στόχος επιθέσεων γίνονταν. Προκαλούσαν τον ενθουσιασμό και την απέχθεια που προκαλούν όσοι είναι αναμειγμένοι σε συνθήκες θεμελιωδών κοινωνικών αλλαγών.<sup>72</sup>

## V. Η ΔΡΑΣΗ ΚΑΙ ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

Αλλά προτού προχωρήσουμε στις αναζητήσεις των επιμέρους σοφιστών, είναι απαραίτητο να διευκρινίσουμε τη σημασία του όρου «σοφιστής». Όπως δηλώνει η λέξη, ο «σοφιστής» έχει σχέση με τις λέξεις *σοφός* και *σοφία*.<sup>73</sup> Σύμφωνα με την αριστοτελική αντίληψη για την εξέλιξη των όρων αυτών, οι λέξεις *σοφός* και *σοφία* αρχικά σήμαιναν δεξιότητα σε μια συγκεκριμένη, ιδίως χειροτεχνική, τέχνη. Έπειτα, σήμαιναν σύνεση ή σοφία σε γενικά ζητήματα, ιδιαίτερα σε πρακτική και πολιτική σοφία και τέλος κατέληξαν να σημαίνουν την επιστημονική, θεωρητική ή φιλοσοφική σοφία. Αλλά ο Αριστοτέλης προσπάθησε να σχηματοποιήσει την ιστορία της σκέψης σε ένα πλαίσιο που προϋποθέτει ότι

71. Βλ. Derenne (1975) 24-54.

72. Kerferd (1999) 40.

73. Kerferd (1950) 8-40, (1976)· Vlastos (1975) 150-160.

η φιλοσοφία προχωρεί από το επιμέρους στο καθολικό επαληθεύοντας τη δική του άποψη για τη φύση της.<sup>74</sup> Στην πραγματικότητα, η σοφία ευθύς εξαρχής ήταν συνδεδεμένη με τον ποιητή, τον προφήτη και το σοφό. Όλοι αυτοί θεωρούνταν ότι αποκάλυπταν ενορατική γνώση – γνώση σχετική με τους θεούς, τον άνθρωπο και την κοινωνία.<sup>75</sup> Από τον πέμπτο προ Χριστού αιώνα και εξής, ο όρος «σοφιστής» χρησιμοποιείται για πολλούς από αυτούς τους πρώιμους σοφούς: για τον Όμηρο και τον Ησίοδο, για μουσικούς και ραψωδούς, για μάντιες και προφήτες, για τους Επτά Σοφούς, για προσωκρατικούς φιλοσόφους, αλλά και για μυθικές μορφές όπως ο Προμηθέας.<sup>76</sup> Σε αυτήν ακριβώς την παράδοση, στην οποία ήταν τιμητικό να ανήκει κανείς, επιθυμεί να ενταχθεί και ο Πρωταγόρας (Πλ. *Πρωτ.* 316c5-35). Με την πάροδο του χρόνου όμως το περιεχόμενο του όρου αμφισβητήθηκε: ο Αισχύλος γράφει ότι σοφός δεν είναι ο άνθρωπος που γνωρίζει πολλά πράγματα, αλλά αυτός του οποίου οι γνώσεις είναι ωφέλιμες (*ἀπ.* 390). Χαρακτηριστικό είναι επίσης το οξύμωρο ενός χορικού του Ευριπίδη: όταν οι άνθρωποι υψώνουν το ανάστημά τους απέναντι στους θεούς, η σοφία τους δεν είναι σοφόν – είναι έξυπνοι, αλλά όχι συνετοί (Ευρ. *Βάκχ.* 395)<sup>77</sup>. Παρόμοιο είναι το περιεχόμενο ενός αποσπάσματος, το οποίο ίσως προέρχεται από τη γραφίδα του Σοφοκλή (97 Nauck ή 1 b (a) *TrGF* II Kannicht-Snell), που αναφέρει ότι ένας άνθρωπος με δίκαιες σκέψεις είναι προτιμότερος από οποιονδήποτε σοφιστή. Το ρήμα «σοφίζομαι» κατέληξε να σημαίνει «ξεγελώ» ή «εξαπατώ» ή «είμαι υπερβολικά λεπτολόγος».<sup>78</sup> Ο σοφιστής γράφει ή διδάσκει, επειδή έχει να μεταδώσει μια ειδική δεξιότητα ή γνώση. Η σοφία του είναι πρακτική, είτε στον τομέα της συμπεριφοράς και της πολιτικής, είτε στις πρακτικές τέχνες.<sup>79</sup> Στα χρόνια του Σωκράτη, η λέξη σοφιστής κατέληξε να χρησιμοποιείται – αν και όχι αποκλειστικά – για μια ιδιαίτερη τάξη ανθρώπων, δηλαδή για επαγγελματίες παιδαγωγούς που δίδασκαν τους νέους και έκαναν δημόσιες επιδείξεις ευγλωτίας, με σκοπό να εισπράξουν χρήματα.<sup>80</sup> Η υποτιμητική χρήση της λέξης μάς παραπέμπει στη σημερινή σημασία της λέξης «παντογνώ-

74. Kerferd (1950) 8-10· Evans (1977).

75. Guthrie (1991) 46.

76. Kerferd (1999) 43.

77. Ο Cladigow (1967) έχει συγκεντρώσει παραδείγματα από τις περιπτώσεις, όπου ο όρος «σοφός» χρησιμοποιείται με εχθρική σημασία στον Ευριπίδη.

78. Guthrie (1991) 47.

79. Guthrie (1991) 50· Kerferd (1950) 8, (1999) 42 κ.ε.

80. Guthrie (1991) 55-56· Kerferd (1999) 42 κ.ε.

στης» ή «διανοούμενος».<sup>81</sup> Στον Αριστοφάνη ο όρος γίνεται υβριστικός, καθώς εμπεριέχει τις έννοιες της αγυρτείας ή της απάτης.

Στην πραγματικότητα, ο επαγγελματισμός των σοφιστών στο δεύτερο μισό του πέμπτου προ Χριστού αιώνα τους κάνει να ξεχωρίζουν αρκετά έντονα από όλους τους προδρόμους τους. Το πρώτο στοιχείο του επαγγελματισμού τους είναι το γεγονός ότι αμείβονταν για τη διδασκαλία τους. Αυτό και μόνο το γεγονός αρκούσε για να εγείρει αντιδράσεις στην Αθήνα. Παρά ταύτα, γνωρίζουμε ότι η πώληση αγαθών για το χρήμα δεν αποδοκιμαζόταν: οι ποιητές, οι καλλιτέχνες και οι γιατροί, όλοι πληρώνονταν. Όσον αφορά στους σοφιστές όμως δεν ήταν μόνο η απολαβή χρημάτων που ενοχλούσε, αλλά το γεγονός ότι πωλούσαν μαθήματα σοφίας και αρετής. Στον Ξενοφώντα (*Άπομν.* 1.2. 7-8) διαβάζουμε ότι αυτά δεν είναι πράγματα που πρέπει να ανταλλάσσονται με χρήματα ή φιλία και η ευγνωμοσύνη θα πρέπει να είναι επαρκής ανταμοιβή. Σε τι διαφέρουν όμως οι επαγγελματίες σοφιστές από τους ποιητές; Οι αντιρρήσεις του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα εστιάζονται σε ένα πρόσθετο χαρακτηριστικό: το σφάλμα των σοφιστών είναι ότι πωλούν σοφία σε όποιον τους το ζητήσει αδιακρίτως· αυτό σημαίνει ότι έχουν χάσει το δικαίωμα να διαλέγουν τους μαθητές τους ύστερα από εξέταση, με αποτέλεσμα να κάνουν μάθημα σε οποιονδήποτε (*Ιππ. Μείζ.* 282 d1) και να παίρνουν χρήματα από οποιονδήποτε κάνει τον κόπο να τους πλησιάσει (*Ξεν. Άπομν.* 1.2.6, 1.6.5, 1.6.13). Παρ' όλα αυτά, ο νεαρός Ιπποκράτης του *Πρωταγόρα* δεν αισθάνεται καθόλου βέβαιος ότι θα μπορέσει να πείσει τον περίφημο σοφιστή να τον δεχθεί ως μαθητή του και για αυτό ζητάει την μεσολάβηση του Σωκράτη (310d6-e3). Ενστάσεις προκάλεσε επίσης το γεγονός ότι οι μαθητές των σοφιστών – δηλαδή όποιοι μπορούσαν να πληρώσουν για την απόκτηση της σοφιστικής δεξιότητας – μούνταν και σε θέματα σχετικά με την πολιτική. Η εκπαίδευση αυτή τους έδινε τη δυνατότητα να ασκήσουν υπολογισμη επίδραση στις υποθέσεις της πόλης και ως ομιλητές και ως άνθρωποι της δράσης· με άλλα λόγια, να γίνουν ικανοί και πετυχημένοι πολιτικοί (*Πρωτ.* 319 α1-2). Σίγουρα, οι ευκαιρίες για πολιτική ανέλιξη που τους παρείχε η εκπαίδευση στη σοφιστική τέχνη, αποτελούσαν αιτία για την εκδήλωση μίσους εναντίον τους.

Είναι απαραίτητο στο σημείο αυτό να αναφερθούμε στους τρόπους με τους οποίους γινόταν η περιβόητη σοφιστική διδασκαλία. Ένας τύπος μαθήματος που ξεχώριζε από τους άλλους, ήταν η *ἐπίδειξις*, που

81. Guthrie (1991) 54.

συνίστατο σε διάλεξη ενώπιον του κοινού με σκοπό την παρουσίαση των ικανοτήτων του σοφιστή. Ο Ιππίας έκανε τέτοιες επιδείξεις κατά τη διάρκεια των πανελλήνιων αγώνων στην Ολυμπία. Στεκόταν στο ιερό τέμενος, το οποίο προσφερόταν για ομιλίες ενώπιον του κοινού, και μπορούσε να διαλέξει οποιοδήποτε θέμα από έναν κατάλογο θεμάτων που είχε προετοιμάσει και να απαντήσει σε οποιοσδήποτε ερωτήσεις (Ιππ. *έλάσσ.* 363c7-d4). Ο Γοργίας προσφέρθηκε να μιλήσει για οποιοδήποτε θέμα στο θέατρο της Αθήνας (DK 82A1a) και μίλησε επίσης στην Ολυμπία, στους Δελφούς και στα Πύθια (DK 82B7). Ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι και οι δύο προαναφερθέντες σοφιστές ενεδύοντο τους πορφυρούς χιτώνες των ραψωδών, σαν να ήθελαν με αυτό να υπογραμμίσουν ότι συνέχιζαν το ρόλο των ποιητών σε παλαιότερες εποχές (DK 82A9). Άλλες *επίδειξεις* γίνονταν σε δημόσιους χώρους και κτίρια σε διάφορα μέρη της Αθήνας - στο Λύκειο από τον Πρόδικο (DK 84B8), στο «διδασκαλείον του Φειδοστράτου» από τον Ιππία (DK 86A9), πιθανώς σε ένα Γυμνάσιο από το Γοργία (Πλάτ. *Γοργ.* 447 α1-β3). *Επίδειξεις* γίνονταν και σε σπίτια ιδιωτών, όπως για παράδειγμα στο σπίτι του Καλλία, στο οποίο σύχναζε ο Πρόδικος (DK 84B9). Πέρα από τις *επίδειξεις*, διαδεδομένο τρόπο σοφιστικής διδασκαλίας αποτελούσαν και οι *αγώνες λόγων*, εισηγητής των οποίων ήταν ο Πρωταγόρας (σύμφωνα με το Διογένη Λαέρτιο 9.52, στο DK 80A1). Οι *αγώνες* αυτοί αποτελούσαν «εριστικές συζητήσεις», δηλαδή δημόσιες συζητήσεις μεταξύ ανταγωνιζόμενων ομιλητών.<sup>82</sup> Πρόκειται για συγκρούσεις επιχειρημάτων, που βρίσκουμε σε όλες τις περιπτώσεις αντιλογίας, γραπτής ή όχι, δημόσιας ή ιδιωτικής<sup>83</sup> (DK τόμ. II 292.8, Πλάτ. *Πρωτ.* 335 α 4). Το πιθανότερο είναι ότι πρόκειται για το είδος των συζητήσεων, που περιγράφεται στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, αλλά και για συζητήσεις που είχαν το χαρακτήρα των σχολικών ασκήσεων και αποτελούσαν μέρος της διαδικασίας μάθησης.<sup>84</sup> Η βασική σοφιστική εκπαίδευση όμως δε συντελούνταν ούτε σε δημόσιες διαλέξεις, ούτε σε δημόσιες συζητήσεις, αλλά σε μικρότερες τάξεις ή σεμινάρια,<sup>85</sup> σαν αυτά στο σπίτι του Καλλία, όπως απεικονίζονται από τον Πλάτωνα, όταν παρουσιάζει την έλευση του νεαρού Ιπποκράτη ο οποίος ζητάει από τον Πρωταγόρα να

82. Ο Ryle (1966) υποστηρίζει ότι οι πρώτοι διάλογοι του Πλάτωνα αποτελούσαν δραματοποιήσεις όσων είχαν λάβει χώρα σε πραγματικές εριστικές συζητήσεις.

83. Guthrie (1969) III 43-44.

84. Kerferd (1999) 51.

85. Kerferd (1999) 51.

τον δεχτεί ως μαθητή του. Το σκηνικό που περιγράφεται εξεικονίζει τον Ιππία καθισμένο σε μια καρέκλα, σε ένα προστώο, να μιλάει σε μια ομάδα ακροατών και να απαντάει σε ερωτήσεις. Ο Πρόδικος μιλάει με βροντερή φωνή σε ένα κατάλληλα διαρρυθμισμένο κελάρι, ενώ ο Πρωταγόρας βαδίζει πάνω κάτω στο μπροστινό προστώο ακολουθούμενος από πλήθος ακροατών. Πολλοί απ' αυτούς είχαν αφήσει τις πόλεις τους, για να ακολουθήσουν τον Πρωταγόρα στα ταξίδια του. Έτσι, η παιδευτική διαδικασία ενισχυόταν από τη στενή επαφή με το πνεύμα και την προσωπικότητα του σοφιστή, μια που η διδασκαλία συμπληρωνόταν από ένα είδος κοινής ζωής που μοιράζονταν ο δάσκαλος με το μαθητή.

Όσον αφορά στις μεθόδους διδασκαλίας, που ακολουθούσαν οι σοφιστές, αυτές συνίσταντο κυρίως σε τρία είδη: στις προετοιμασμένες διαλέξεις<sup>86</sup> σε ένα προκαθορισμένο θέμα, στους κοινούς τόπους, στους οποίους συγκαταλέγονταν και οι *Αντιλογίες*, και στη μέθοδο των ερωταποκρίσεων, που συνδεόταν με την ικανότητα να ομιλεί κανείς με συντομία. Μερικές από τις διαλέξεις ουσιαστικά αποτελούσαν ρητορικές ασκήσεις πάνω σε ένα θέμα από την μυθολογία, που είχαν σκοπό να δείξουν πώς ήταν δυνατόν να υπερασπιστεί κανείς αποτελεσματικά μια υπόθεση που φαινόταν ότι είχε ελάχιστες πιθανότητες επιτυχίας. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν τα έργα του Γοργία, *Ἐλένης ἐγκώμιον* και *Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία*. Οι ρητορικές ασκήσεις, που έχουν σωθεί στη συλλογή *Τετραλογιών* του Αντιφώντα, σχετίζονταν πιο άμεσα με την εξάσκηση των εκπαιδευόμενων στα δικαστήρια ή στην Εκκλησία του Δήμου. Ήταν λόγοι – δείγματα που δίνονταν στους σπουδαστές για μελέτη και μίμηση. Αποτελούνταν από τέσσερα μέρη: ένα λόγο του κατηγορού, μια απάντηση του κατηγορουμένου και ένα δεύτερο λόγο τόσο του πρώτου, όσο και του δεύτερου. Στις *Τετραλογίες*, ο ίδιος συγγραφέας υποστήριζε διαδοχικά δύο θέσεις. Ο στόχος ήταν η αντιπαράθεση της θέσης με την αντίθεσή της. Αξιοσημείωτη μέθοδος διδασκαλίας που, όπως φαίνεται, επίσης χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές, ήταν οι κοινοί τόποι. Ο όρος *τόπος* φαίνεται ότι σήμαινε τη θέση ή τη σκοπιά από την οποία επιτίθετο κάποιος εναντίον του αντιπάλου του ή υπερασπιζόταν τη δική του θέση.<sup>87</sup> Ο Κικέρωνας στο έργο του *Brutus* (46-47) μάς παραδίδει πολύτιμες πληροφορίες για τη μέθοδο αυτή, τις οποίες έχει αντλήσει από ένα απολεσθέν έργο του Αριστοτέλη, που έχει τον τίτλο *Τεχνών συναγωγή*. Σύμφωνα με αυτό, ο Πρωταγόρας

86. Πλάτ. *Ιππ. Μείζ* 282c· Guthrie (1994) 43-44.

87. Πλάτ. *Ιππ. Μείζ*. 282c.

ετοίμαζε γραπτές συζητήσεις σημαντικών θεμάτων, που τώρα ονομάζονται *κοινοὶ τόποι* (*loci communes*). Ο Γοργίας έκανε το ίδιο συνθέτοντας εγκώμια και ψόγους για συγκεκριμένα πράγματα, επειδή θεωρούσε ότι είναι κατ' εξοχήν δουλειά του ρήτορα να μπορεί να μεγαλώνει την αξία με τον έπαινο και να τη μειώνει πάλι με το υβρεολόγιο. Ο Αντιφών ο Ραμνούσιος είχε γράψει παρόμοιες συνθέσεις. Είναι πολύ πιθανό ότι τέτοιου είδους κοινούς τόπους υποχρεώνονταν να αποστηθίζουν οι μαθητές του Γοργία (DK 82B14).<sup>88</sup> Ένα είδος *κοινῶν τόπων* χρησιμοποιήσε και ο Αριστοτέλης: πρόκειται για τύπους επιχειρημάτων, όπως για παράδειγμα επιχειρήματα από αντίθετα ή από ορισμούς. Τα *τοπικά* του Αριστοτέλη δεν είναι τα ίδια με τους *κοινούς τόπους* των σοφιστών, στους οποίους αναφέρεται ο Κικέρωνας. Στη *Ρητορική* του, όμως, δίνει παραδείγματα σοφιστικών κοινῶν τόπων. Κάποιοι από αυτούς τους *κοινούς τόπους* ήταν αντιθετικού χαρακτήρα. Είναι πιθανό ότι θα γίνονταν γραπτές συλλογές τέτοιων *τόπων*.<sup>89</sup> Ο Πρωταγόρας έγραψε μια *Τέχνη Έριστικῶν*, που είτε ταυτιζόταν με τις *Αντιλογίες*, είτε ήταν ξεχωριστό από αυτές έργο, αλλά διέθετε παρόμοιο περιεχόμενο. Φαίνεται ότι το κείμενο αυτό περιείχε κοινότοπο υλικό σε αντιθετική μορφή, όπως δηλώνει το όνομα *Άντιλογία*. Η τρίτη αλλά ιδιαίτερης σημασίας μέθοδος σοφιστικής διδασκαλίας, που χρησιμοποιούνταν ευρέως, ήταν αυτή της ερωταποκρίσεως. Στην πραγματεία που φέρει τον τίτλο *Δισσοὶ λόγοι* (DK 90 8.1. 8.13) αναφέρεται ότι η ικανότητα τόσο για σύντομη, όσο και για διεξοδικότατη έκφραση αποτελεί το χαρακτηριστικό του ανθρώπου που γνωρίζει την αλήθεια για τα πράγματα. Σε μερικούς διαλόγους του Πλάτωνα ο Σωκράτης παρουσιάζεται να αποδοκιμάζει τους μακροσκελείς λόγους και να απαιτεί σύντομες απαντήσεις στις ερωτήσεις: στον *Πρωταγόρα* δηλώνεται ότι τη δυνατότητα για βραχυλογική έκφραση έχουν μόνο λίγοι (329 b1-5, 334 e4-335 a3). Ο Γοργίας ισχυρίζεται για τον εαυτό του (*Γοργ.* 449 c1-8) και πιθανώς και για τον Πάλο (461 d 6-462 b3) ότι έχει επιδεξιότητα και στη βραχυλογία και στην αναλυτική έκφραση. Η μέθοδος της βραχυλογίας συνδεόταν από το Σωκράτη με τη μέθοδο της ερωταποκρίσεως (*Πρωτ.* 329 b3-5, 334 d4-7, 335 a6, b1-2). Αυτή η τεχνική της σοφιστικής επιχειρηματολογίας συνδέεται με την τεχνική της μετατροπής του ασθενέστερου επιχειρήματος σε ισχυρότερο. Και αν δεν ήταν τεχνική διερεύνησης, ήταν τουλάχιστον

88. Kerferd (1999) 53.

89. Kerferd (1999) 54.-

μία τεχνική επιχειρηματολογίας και διδασκαλίας.<sup>90</sup> Παρ' όλο που δεν ταυτίζεται με τη σωκρατική μέθοδο – ο Πλάτωνας άλλωστε την ονομάζει «διαλεκτική» εν αντιθέσει προς την «εριστική» των σοφιστών (Φαῖδρ. 261 e4 – e5) – η διαμόρφωσή της επηρέασε τη σωκρατική μέθοδο της ερωταποκρίσεως στην εξέταση ενός θέματος.<sup>91</sup> Η δυνατότητα να μεταβάλλει κανείς τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζονται τα πράγματα, με το να εναλλάσσει τη σπουδαιότητά τους, μας ωθεί στο να συναγάγουμε ότι η βραχυλογία του Πρωταγόρα και του Γοργία δεν περιοριζόταν απλώς στη λακωνική έκφραση: στο Φαῖδρο (267a6-b9) αναφέρεται ότι ο Τειρεσίας, ο Σικελός ρήτορας που υπήρξε δάσκαλος του Γοργία, και ο ίδιος ο Γοργίας διαπίστωσαν ότι τα πιθανά αξίζουν περισσότερο σεβασμό από τα αληθινά και επιπλέον με τη δύναμη του λόγου παρουσίαζαν τα μικρά ως μεγάλα και τα μεγάλα ως μικρά και τα καινούργια ως ξεπερασμένα και αντιστρόφως και ανακάλυψαν πώς να μιλούν για τα πάντα από τη μια με συντομία και από την άλλη με διεξοδικότατο τρόπο. Στη συνέχεια, το κείμενο μάς παραδίδει ότι στο άκουσμα αυτών των λόγων ο Πρόδικος γέλασε και είπε ότι εκείνος μόνο είχε ανακαλύψει τι είδους λόγοι απαιτούνται από την τέχνη αυτή: ούτε μικροί ούτε σύντομοι, αλλά μέτριοι. Εξάλλου, η διδασκαλία των *Δισσῶν λόγων* μας παραπέμπει στη μέθοδο του Πρωταγόρα, η οποία είχε διδακτικό στόχο και συμπλήρωνε τις στερεότυπες παρουσιάσεις αφηγηματικού τύπου. Τα στοιχεία που έχουμε<sup>92</sup> για τη «μέθοδο του Πρωταγόρα», καθιστούν ευλογοφανή το δεσπόζοντα ρόλο της βραχυλογικής διατύπωσης, εφ' όσον οι λεκτικές ανταλλαγές μιας ομάδας συζητητών αλλά και η αντιθετική διατύπωση δημόσιων θέσεων<sup>93</sup> καθορίζουν το χαρακτήρα της διδασκαλίας του.

Αναγκαίο καθίσταται επίσης να αναφερθούμε στην προβληματική της σοφιστικής σκέψης, ώστε να ολοκληρωθεί κατά το δυνατόν η εικόνα που έχουμε για αυτήν. Κατά καιρούς έχουν τονιστεί τα κύρια θέματα που απασχόλησαν τους σοφιστές: το παιδευτικό ιδεώδες της ρητορικής, η αντίθεση του νόμου με τη φύση, η πολιτική επιτυχία, το ιδεώδες της παιδείας, η απόρριψη της φυσικής επιστήμης, η απομάκρυνση από τη θρησκεία, η ανθρωπιστική αντίληψη που τοποθετεί τον άνθρωπο στο κέντρο του σύμπαντος. Σίγουρα το πεδίο των ενδιαφερόντων των

90. Kerferd (1999) 56.

91. Kerferd (1999) 57· Robinson (1953)· Beck (1964).

92. Πρβλ. Havelock (1964) 166.

93. Kerferd (1999) 58.

σοφιστών ήταν εξαιρετικά ευρύ. Η ακριβής απάντηση όμως στο ερώτημα τι είδους αντικείμενα ενδιέφεραν τον κάθε σοφιστή ξεχωριστά είναι πολύ δύσκολο να δοθεί. Υπάρχουν ακόμη αμφιβολίες και αντιρρήσεις που αφορούν στα πρόσωπα που πρέπει να συμπεριληφθούν ή να αποκλειστούν από τον τίτλο του σοφιστή. Έπειτα, δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε ότι τα έργα των σοφιστών δεν έχουν σωθεί. Ο πιθανότερη αιτία για αυτό είναι ότι οι σοφιστές δεν αναφέρονται καθόλου από τους δοξογράφους. Η αλήθεια είναι ότι ο Αριστοτέλης δεν τους δέχεται ως φιλοσόφους. Και αυτό σημαίνει ότι ουσιαστικά αποκλείστηκαν από τη σειρά των επισκοπήσεων που ανετίθεντο στη σχολή του Αριστοτέλη, οι οποίες αποτέλεσαν σημαντικότερη πηγή μεταγενέστερων πληροφοριών. Είναι πιθανό όμως ότι είχαν συμπεριληφθεί από τον Αριστοτέλη στην επισκόπηση των ρητορικών συγγραμμάτων και αυτός ίσως είναι ένας από τους λόγους που εξηγούν γιατί η μεταγενέστερη παράδοση τόνισε τόσο πολύ αυτή την πλευρά του έργου τους. Η ελληνιστική φιλολογία ουσιαστικά τους αγνόησε. Στην αυτοκρατορική περίοδο, μόνο μέλη της λεγόμενης Δεύτερης Σοφιστικής Κίνησης ασχολήθηκαν με αυτούς, αλλά στην πραγματικότητα ενδιαφέρονταν περισσότερο για τη γλώσσα και τη ρητορική, παρά για τη φιλοσοφία.<sup>94</sup> Παρ' όλα αυτά, η σκηνή του *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα (*Πρωτ.* 318d7 – 319a2), στην οποία ο διάσημος σοφιστής απαντά στο Σωκράτη σχετικά με το αντικείμενο της διδασκαλίας του, μας διαφωτίζει με εύστοχο τρόπο ότι το ζητούμενο για τον εκπαιδευόμενο ήταν η απόκτηση ευθυκρισίας. Στα ιδιωτικά ζητήματα ήταν αναγκαίο να γνωρίζει πώς να διευθύνει τα του οίκου του με τον καλύτερο δυνατό τρόπο και στα κοινά πώς να είναι όσο γίνεται πιο ικανός να ομιλεί και να ενεργεί για τις υποθέσεις της πόλης. Φαίνεται ότι αυτό που απέρριπτε ο Πρωταγόρας ήταν η προσέγγιση των άλλων σοφιστών, επειδή όλοι τους, καθώς υπαινίσσεται, παρείχαν εξειδικευμένες γνώσεις (*Πρωτ.* 318d8 και 9).<sup>95</sup> Παρ' όλο που δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για τα πεδία της σοφιστικής διδασκαλίας, πιθανολογούμε ότι στους σοφιστικούς κύκλους γίνονταν συζητήσεις που αφορούσαν στη γεωμετρία<sup>96</sup> και στα φυσικά φαινόμενα.<sup>97</sup> Ο Σοφιστής του

94. Kerferd (1999) 63.

95. Kerferd (1999) 63.

96. Ένδειξη γι' αυτό αποτελεί μία παρατήρηση του Σωκράτη στον Πρωταγόρα (85b4) ότι η γραμμή που τραβάμε σε ένα παραλληλόγραμμο από τη μια γωνία στην άλλη, ονομάζεται *διάμετρος*.

97. Ο Κικέρων (DK 84B3) μιλάει για το ενδιαφέρον του Πρόδικου, του Θρασύμαχου και του Πρωταγόρα για τέτοια θέματα.

Πλάτωνα (232b11-e2) μάς προσφέρει πληροφορίες για τα θέματα με τα οποία ασχολούνταν οι σοφιστές: τους ενδιέφεραν τα θεία, που είναι κατά κύριο λόγο αόρατα, τα ορατά αντικείμενα στη γη και στον ουρανό, η γένεση και η ουσία όλων των πραγμάτων, οι νόμοι και όλα τα πολιτικά θέματα, όλες οι τέχνες. Αναφέρει επίσης ότι τα ζητήματα αυτά δε συζητούνταν μόνο σε συγγράμματα του Πρωταγόρα, αλλά προβληματίζαν και άλλους σοφιστές. Δε φαίνεται πιθανό επομένως ότι ο Πρωταγόρας απέρριπτε όλα αυτά τα αντικείμενα. Πλησιέστερα στην αλήθεια βρίσκεται η ερμηνεία ότι με την απάντησή του στο Σωκράτη (*Πρωτ.* 318 d7-319 a2) ο Πρωταγόρας έθετε το ζήτημα της σημασίας των διδασκόμενων μαθημάτων για τη ζωή των μαθητών. Για αυτό και δηλώνει ότι ο ίδιος προτίθεται να διδάσκει αυτό που ο σπουδαστής πραγματικά θέλει να διδαχθεί ως προετοιμασία για τη ζωή που σκοπεύει να κάνει. Αναλόγου περιεχομένου είναι και το χωρίο στο οποίο ο Ηράκλειτος είχε επιτεθεί κατά του Ησιόδου, του Πυθαγόρα, του Ξενοφάνη και του Εκαταίου κατηγορώντας τους για πολυμάθεια, η οποία δεν οδηγεί σε κατανόηση (DK 22B40) εκείνου που θεωρούσε ως «φύση του σύμπαντος».<sup>98</sup> Ομοίως, ο Δημόκριτος τονίζει (DK 68B65) ότι αυτό που χρειάζεται δεν είναι η πολυμάθεια με την έννοια της μάθησης πολλών πραγμάτων, αλλά μάλλον η κατανόησή τους.

Έτσι και εμείς θα προσπαθήσουμε να αναχθούμε από τα πολλά στο ένα, το οποίο θα αναδυθεί ύστερα από εντύπωση σε βάθος και κατανόηση των κοινών αρχών που συνδέουν τις επιμέρους σοφιστικές τοποθετήσεις μεταξύ τους: στις επόμενες σελίδες θα αναφερθούμε στη ζωή και στο έργο του κάθε σοφιστή ξεχωριστά. Θα ακολουθήσει η προσπάθεια για κατανόηση των θεμελιωδών αρχών που διέπουν τη σκέψη του κάθε σοφιστή.

Χωρίς αμφιβολία, ο γνωστότερος από τους σοφιστές ήταν ο Πρωταγόρας.<sup>99</sup> Ο Πλάτωνας αναφέρει ότι ήταν ο πρώτος που υιοθέτησε το όνομα «σοφιστής» και ζητούσε αμοιβή για την εκπαίδευση που παρείχε (*Πρωτ.* 349 a 2-4). Γεννήθηκε στα Άβδηρα όχι μετά το 490 και πιθανολογείται ότι πέθανε λίγο μετά το 421 π.Χ. Στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* παρουσιάζεται να έχει φτάσει στην Αθήνα από το εξωτερικό (309d3). Ανέπτυξε στενή σχέση με τον Περικλή, ο οποίος τον επέλεξε για τη σύ-

98. Αξελός (1974)· Burnet (2005)· Christidis (2009)· Cornford (2004)· Hussey (2005)· Ρούσσοσ (2000).

99. Kerferd (1949) 20-26, (1953) 42-45· Mejer (1972) 175-178· Muller (1967) 140-159· Waterfield (2009) 205κ.ε.

νταξη «του συντάγματος» της νέας αποικίας στους Θουρίους. Αυτό σημαίνει πιθανότατα ότι το 444 π.Χ. ο Πρωταγόρας ήταν ήδη πολύ γνωστός στην Αθήνα. Ο Σωκράτης αναφέρει στο *Μένωνα* (91e3-92a2) ότι ο διάσημος σοφιστής καθόλου δεν έπαψε να απολαύει της μεγάλης εκτίμησης του κόσμου. Παρά τη μαρτυρία αυτή, η παράδοση αναφέρει ότι ο Πρωταγόρας πνίγηκε κατά τη διάρκεια ενός θαλασσινού ταξιδιού, όταν έφυγε από την Αθήνα, επειδή είχε δικαστεί και καταδικαστεί για ασέβεια και τα βιβλία του είχαν καεί στην αγορά.<sup>100</sup> Ο κατάλογος των σωζόμενων βιβλίων του, που παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος, έχει ως εξής: *Τέχνη έριστικῶν, Περί Πάλης, Περί τῶν μαθημάτων*, (ή, πιθανῶς, *Περί τῶν μαθηματικῶν*), *Περί πολιτείας, Περί φιλοτιμίας, Περί ἀρετῶν, Περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, Περί τῶν ἐν Αἴδου, Περί τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων, Προστακτικός, Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, Ἀντιλογία α΄, β΄*. Στον κατάλογο αυτό δεν περιλαμβάνονται τα έργα του *Περί Θεῶν* και *Ἀλήθεια*.

Το εντυπωσιακό με τον Πρωταγόρα είναι ότι απέκτησε φήμη ως πολιτικός και ηθικός στοχαστής απλῶς διδάσκοντας και συμβουλευόντας, για να κάνει τους άλλους καλύτερους και πιο επιτυχημένους τόσο στις ιδιωτικές τους υποθέσεις, όσο και στην πολιτική τους σταδιοδρομία.<sup>101</sup> Ο σκοπός της διδασκαλίας του ήταν κυρίως πρακτικός. Βασιζόταν στην τέχνη της πειθούς και ασκούσε τους μαθητές του να υποστηρίζουν και τις δύο πλευρές μιας υπόθεσης. Είναι ενδιαφέρον ότι ανάμεσα στα μαθηματικά του γυμνάσματα συγκαταλεγόταν η μελέτη και η κριτική των ποιητών, καθώς και η ανάλυση και η κριτική των διαδεδομένων μορφών ομιλίας. Η αντίδραση του Πρωταγόρα στις ελεατικές αντιλήψεις θεμελιώνει την άποψή του ότι είναι θεμιτό το να υποστηρίζει κάποιος τη μια ή την άλλη πλευρά ενός θέματος ανάλογα με τις περιστάσεις.<sup>102</sup> Ο γνωστός σοφιστής απορρίπτει την ελεατική αντίθεση μεταξύ *γνώσης* και *γνώμης*, από τις οποίες η μία είναι *ἀληθής*, ενώ η άλλη *ψευδής*. Θεωρεί ότι δεν υπάρχει ψεύδος, ούτε μπορεί κανείς να διαψεύσει έναν άλλον ή να ισχυριστεί ότι κάνει λάθος, γιατί ο άνθρωπος είναι ο μόνος κριτής των αισθημάτων και των δοξασιών του. Η προσωπική φύση των εντυπώσεών μας σημαίνει μάλλον ότι αυτές δεν έχουν αντικειμενική ύπαρξη, αλλά αποκτούν ύπαρξη καθώς τις αντιλαμβανόμαστε και για

100. Η ιστορία αυτή παραδίδεται από τον Τίμωνα το Φλιάσιο και το Φιλόχορο, τον τρίτο π.Χ. αιώνα.

101. Guthrie (1991) 324.

102. Βέικος (1991)· Burnet (2005)· Cornford (2004)· Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006)· Vlastos (1993).

αυτόν που τις αντιλαμβάνεται. Ο Πρωταγόρας θεωρούσε ότι, εφ' όσον ο καθένας μας ξει με αυτό τον τρόπο σε έναν δικό του κόσμο, η προσπάθεια να αλλάξει κανείς τον κόσμο ενός άλλου ανθρώπου είναι καταδικασμένη. Αν όμως τοποθετήσουμε το κριτήριο του ωφέλιμου και του βλαβερού στη θέση της αλήθειας και του ψεύδους και πάρουμε ως παράδειγμα τα σχετικά με την υγεία και την αρρώστια, τότε μπορούμε να επηρεάσουμε τους συνανθρώπους μας. Για παράδειγμα, το φαγητό που για έναν άρρωστο έχει δυσάρεστη γεύση, είναι δυσάρεστο για αυτόν. Αλλά ένας γιατρός μπορεί να αλλάξει τον κόσμο του, ώστε και να φαίνεται και να είναι ευχάριστο για τον άρρωστο.

Τα πράγματα γίνονται δυσκολότερα, όταν πρόκειται για τις αξίες. Ο Πρωταγόρας υποστήριξε μια σχετικιστική θεωρία, σύμφωνα με την οποία το ίδιο πράγμα που μπορεί να είναι καλό για τον Α, είναι κακό για τον Β. Και όπως ακριβώς ό,τι θεωρούμε ότι αληθεύει, αληθεύει για εμάς, έτσι και ό,τι πιστεύουμε ότι είναι καλό, είναι καλό για εμάς, για όσο διάστημα το πιστεύουμε. Δε γνωρίζουμε πώς εφαρμόζε το δόγμα αυτό ο Πρωταγόρας στην ηθική του ατόμου. Αλλά όσον αφορά στην πολιτεία, φαίνεται ότι ισχυριζόταν πως τα έθιμα που αυτή πιστεύει και ενσωματώνει στους νόμους της είναι σωστά για αυτήν, για όσο διάστημα τα θεωρεί σωστά.<sup>103</sup> Εξισώνοντας το «δίκαιο» ή το σωστό με το «νόμιμο», το διέκρινε από το «συμφέρον», που αποτελεί τη δοξασία ή την ενέργεια που θα αποδώσει καλύτερα αποτελέσματα. Όπως ο γιατρός με τη συγκατάθεση του αρρώστου εφαρμόζει μια θεραπεία που θα βελτιώσει την κατάστασή του, έτσι ένας σοφός σοφιστής ή ρήτορας μπορεί με την καλή διάθεση της πόλης να τη μεταπείσει με επιχειρήματα και όχι με τη βία και να την κάνει να αποκτήσει πίστη σε μια πολιτική που θα οδηγήσει σε ευτυχέστερη ζωή για τους πολίτες της. Το επιχείρημα αυτό αναδεικνύει το σεβασμό του Πρωταγόρα στις δημοκρατικές αρετές της δικαιοσύνης, στη γνώμη των άλλων ανθρώπων, στις διαδικασίες ειρηνικής πειθούς, που θεμελιώνουν την κοινοτική ζωή. Ο νόμος και η τάξη δεν ήταν στη φύση μας από την αρχή, αλλά καρπός συμφωνίας, που προέκυψε, επειδή τα στοιχεία αυτά ήταν απαραίτητα για τη διάσωση των ανθρώπων. Επομένως, όλοι οι άνθρωποι που ζουν στην κοινωνία έχουν την ικανότητα για ηθική και πνευματική αρετή και όσοι δεν την έχουν ανεπτυγμένη σε επαρκή βαθμό, μπορεί να τιμωρηθούν αν η πειθώ αποτύχει, με την προϋπόθεση ότι η τιμωρία θα είναι ένα από τα πολλά μέσα εκπαίδευσης στην αρετή. Όσον αφορά στις απόψεις του για τη

103. Guthrie (1991) 326.

θρησκεία και τους θεούς, ο Πρωταγόρας ομολογούσε ότι το μόνο που μπορούσε να κάνει σχετικά με την ύπαρξη των θεών, ήταν να μην εκφέρει γνώμη. Αυτή του η τοποθέτηση όμως δεν απέκλειε το ενδιαφέρον του για τα φαινόμενα θρησκευτικής πίστης και λατρείας, επειδή συγκαταλέγονται στα καθιερωμένα έθιμα και στους νόμους. Όσο για το ενδιαφέρον του για τη λογοτεχνία, φαίνεται ότι η ποιητική κριτική του δεν περιοριζόταν σε σχολαστική ενασχόληση με τη γραμματική ή με την ηθική.<sup>104</sup> Ένας πάπυρος του πρώτου περίπου αιώνα μετά Χριστόν, που περιέχει σχόλιο στη Φραψωδία της Ιλιάδας, τον παρουσιάζει να εξετάζει το σκοπό του ποιητή και τη δομή του ποιήματος με έναν τρόπο σύγχρονο. Το σχόλιο εξετάζει τη λειτουργικότητα του επεισοδίου που ακολουθεί αμέσως μετά τη μάχη ανάμεσα στον ποταμό Ξάνθο και σε θνητούς ανθρώπους, και αναφέρει ότι σκοπός του είναι να διαιρέσει τη μάχη και να χρησιμεύσει ως μετάβαση στη θεομαχία, ή ίσως και για να δοξάσει τον Αχιλλέα.

Ο Γοργίας ήταν από τους Λεοντίνους της Σικελίας.<sup>105</sup> Ο Πανσανίας (DK82 A7) μάς λέει ότι είχε κερδίσει ακόμη μεγαλύτερη εκτίμηση από ότι ο Τεισίας και ότι, όταν ο Ιάσωνας είχε γίνει τύραννος στην Θεσσαλία, θεωρούσε το Γοργία ανώτερο από τον Πολυκράτη, παρ' όλο που η σχολή του Πολυκράτη είχε ήδη μεγαλύτερη φήμη στην Αθήνα. Εκφωνούσε επιδεικτικούς λόγους και παρέδιδε μαθήματα σε μαθητές (Πρβλ. Πλάτ. *Τπλ. Μείζ.* 282b4-c1), δραστηριότητες για τις οποίες κέρδιζε σημαντικά χρηματικά ποσά. Η παράδοση αναφέρει ότι ήταν μαθητής του Εμπεδοκλή, παρ' όλο που, καθώς πιθανολογείται, ήταν πολύ λίγα χρόνια νεώτερός του. Ο Πλάτωνας (*Μέν.* 76c) συνδέει το όνομά του με την εμπεδοκλεία θεωρία των *πόρων*. Στον Εμπεδοκλή επίσης θα όφειλε το ενδιαφέρον του για τις τέχνες της πειθούς και της ιατρικής.<sup>106</sup> Παρά το ενδιαφέρον του για τη ρητορική, το όνομα του δε συνδέεται, όπως του Πρωταγόρα και του Πρόδικου, με τις γλωσσικές μελέτες της *ὀρθοέπειας* και της *ὀρθότητος ὀνομάτων*.<sup>107</sup> Η *Περὶ φύσεως* πραγματεία του λέγεται ότι είχε γραφτεί κατά την ογδοηκοστή τέταρτη Ολυμπιάδα, δηλαδή στην περίοδο 444-441 προ Χριστού (DK 82A10). Σε αυτήν επιχειρηματολογεί εναντίον της ελεατικής θέσης. Σώζονται περιλήψεις ή παραπομπές ή τμήματα από λόγους του με τους εξής τίτλους: *Ἐπιτάφιος*,

104. Guthrie (1991) 328.

105. Dodds (1959). Kerferd (1955-56) 3-25. Newiger (1973). Waterfield (2009) 222 κ.ε. Bons (2007) 27-36.

106. Guthrie (1991) 328.

107. Guthrie (1991) 329.

Ὀλυμπιακὸς λόγος, Πυθικὸς λόγος, Ἐλεατῶν ἐγκώμιον, Ἑλένης ἐγκώμιον, Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία. Είναι πιθανό ότι έγραψε μια τεχνική πραγματεία περί ρητορικής, με τον τίτλο *Τέχνη* ή *Περὶ καιροῦ*.<sup>108</sup> Σ' αυτόν αποδίδεται, επίσης, το *Ὀνομαστικὸν* για το οποίο ο Πολυδεύκης αναφέρει ότι το χρησιμοποίησε στον πρόλογο του δικού του *Λεξικοῦ* (9.1).<sup>109</sup> Ο Γοργίας ήταν εκείνος που προέβαλε τη σημασία της ρητορικής εντονότερα από τους άλλους σοφιστές. Ισχυριζόταν ότι η τέχνη της πειθούς ήταν η βασίλισσα των επιστημών και ότι αυτή είχε όλες τις άλλες στην εξουσία της. Η δεξιοτεχνία στους λόγους ήταν, σύμφωνα με το Γοργία, ο δρόμος για την υπέρτατη δύναμη. Ὅσον αφορά στη διδασκαλία της αρετής, ο Γοργίας είχε παραιτηθεῖ εντελῶς από αυτήν. Ο Μένων στον ομώνυμο διάλογο (95c) δηλώνει ότι θαυμάζει ιδιαίτερα το Γοργία, γιατί ποτέ δεν υπόσχεται ότι θα διδάξει την αρετή. Ενδιαφέρουσα είναι άλλωστε η συμβολή του στην ανάδειξη της σημασίας του *καιροῦ*,<sup>110</sup> του σωστού χρόνου ή της κατάλληλης περίπτωσης, προκειμένου να καταφέρει ο ομιλητής να πείσει. Ο ομιλητής πρέπει να προσαρμόζει τα λόγια του στο εκάστοτε ακροατήριο και στην αντίστοιχη κατάσταση. Η ρητορική μέθοδος του Γοργία στηριζόταν σε μια σχετικιστική φιλοσοφία όμοια με εκείνη του Πρωταγόρα και αιτιολογούνταν από αυτήν. Ο Γοργίας αντιτάχθηκε στον ελεατικό ισχυρισμό ότι υπάρχει ένα μοναδικό αμετάβλητο ον που ο αλάνθαστος λόγος το συλλαμβάνει ως αντιτιθέμενο στο μεταβλητό κόσμο των φαινομένων ή της γνώμης. Η θέση που υποστήριζε συνίστατο στο ότι όλοι είμαστε στο έλεος της γνώμης και ότι η αλήθεια δεν είναι διαρκής και σταθερή, ώστε να μπορούσαμε να τη γνωρίσουμε. Η αλήθεια περιορίζεται σε ό,τι πείθεται να πιστέψει ο καθένας. Τίποτα δεν είναι όπως χρησιμοποιούσε το ρήμα ο Παρμενίδης, δηλαδή δεν υπάρχει ταυτόχρονα ως αμετάβλητη πραγματικότητα και αντικείμενο ανθρώπινης γνώσης. Αν υπήρχε τέτοια πραγματικότητα, ισχυρίζεται ο Γοργίας, δε θα μπορούσαμε να τη συλλάβουμε και, αν μπορούσαμε, δε θα ήταν δυνατόν να μεταδώσουμε τη γνώση μας σε άλλους. Ζούμε σε έναν κόσμο που αποδίδει μεγάλη αξία στη γνώμη (δόξα). Θεωρείται ως το υψηλότερο κριτήριο, με βάση το οποίο μία αντίληψη μπορεί να αποδειχθεί ως σωστή ή εσφαλμένη. Έτσι, ο σοφιστής – ρήτορας, που είναι κύριος της τέχνης της πειθούς, είναι αυ-

108. Kerferd (1999) 75.

109. Υπάρχει ομώνυμο έργο του Δημόκριτου (DK 68 A33).

110. Guthrie (1991) 331. Bons (2007) 37-46. Day (2007) 378-392. Konstan (2007) 411-426.

τός που ελέγχει όλο το πεδίο της εμπειρίας, γιατί η γνώμη μπορεί συνεχώς να αλλάζει. Μόνο η γνώση, βασισμένη σε ακλόνητες αποδείξεις, θα μπορούσε να αντισταθεί στις επιθέσεις της *πειθοῦς* και τέτοιο πράγμα δεν υπάρχει. Η επίδραση του Γοργία υπήρξε σημαντική. Είναι αισθητή σε συγγραφείς τόσο διαφορετικούς, όσο ο ιστορικός Θουκυδίδης και ο τραγικός ποιητής Αγάθωνας. Ο πιο γνωστός μαθητής του ήταν ο Ισοκράτης. Ανάμεσα σ' αυτούς που δέχθηκαν την επίδρασή του συγκαταλέγονται ο Αντισθένης και ο Αλκιδάμας, ίσως και ο Λυκόφρων, ο Πρόδικος και ο Ιπποκράτης, ο μεγάλος ιατρός.<sup>111</sup> Και μεταξύ αυτών που έπαιξαν ρόλο στην πολιτική ο Περικλής, ο Αλκιβιάδης, ο Κριτίας, ο Πρόξενος και ο Μένωνας.

Ο Πρόδικος, που καταγόταν από την Κέα,<sup>112</sup> πιθανολογείται ότι γεννήθηκε πριν από το 460 προ Χριστού και ότι ήταν εν ζωή, όταν πέθανε ο Σωκράτης, το 399 προ Χριστού. Όπως ο Γοργίας, έτσι και αυτός εκφώνουσε επιδεικτικούς λόγους και παρέδιδε ιδιαίτερα μαθήματα κερδίζοντας έτσι πολλά χρήματα. Ο Ξενοφώντας συμπεριέλαβε το θέμα μιας *επίδειξης* του Προδίκου στα *Άπομνημονεύματά* του (2.1.21-34). Αφορούσε στην *Έκλογή* του Ηρακλή. Η ιστορία αυτή, την οποία αφηγείται ο Σωκράτης, προερχόταν από ένα έργο του Προδίκου με τον τίτλο *Ἔρραι*, που, σύμφωνα με τον Πλάτωνα (DK 84B1), περιελάμβανε εγκώμια για άλλα πρόσωπα ή χαρακτήρες, καθώς και για τον Ηρακλή. Έγραψε, επίσης, μια πραγματεία *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Τα στοιχεία που δίνει ο Πλάτωνας μάς ωθούν να υποθέσουμε ότι η ουσία της διδασκαλίας του Προδίκου ήταν γλωσσική. Η *Ἐρθότης ὀνομάτων* ήταν το θεμέλιο για όλα τα άλλα. (*Εὐθύδ.* 277e). Η *Σοῦδα* (A1DK) τον κατατάσσει ως «φυσικό φιλόσοφο και σοφιστή» και ο Γαληνός (DK 24 A2) τον συμπεριλαμβάνει σε έναν κατάλογο «συγγραφέων για τη φύση». Παρά ταύτα, η οπτική του Προδίκου ήταν ανθρωπιστική.<sup>113</sup> Σύμφωνα με τον προαναφερθέντα σοφιστή, ο πρωτόγονος άνθρωπος θεωρούσε ότι οι παροχές της φύσης σε αυτόν – όπως, για παράδειγμα, ο ήλιος, η γη και το νερό, ο αέρας, η φωτιά, τα τρόφιμα και το κρασί – είτε αποτελούσαν ιδιαίτερη ευεργεσία από θεϊκά όντα, είτε τα ίδια ενσωμάτωναν τη θεότητα. Η θεωρία αυτή αφ' ενός ξεχώριζε για τον ορθολογισμό της, αφ' ετέρου διέκρινε την ύπαρξη στενής σχέσης ανάμεσα στη θρησκεία και

111. Guthrie (1991) 333.

112. Binder & Liesenborghs (1966) 37-43· Kerferd (1954) 249-256· Waterfield (2009) 241κ.ε.

113. Guthrie (1991) 339.

στη γεωργία.<sup>114</sup> Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η σχέση του Πρόδικου με το Σωκράτη. Ο Σωκράτης θεωρούσε τον εαυτό του μαθητή του Πρόδικου (Πλάτ. *Πρωτ.* 341α4, *Μέν.* 96d7) και επισημαίνει ότι πολλούς μαθητές ακατάλληλους να συνδεθούν μαζί του, επειδή δεν ήταν μεστοί φιλοσοφικών ιδεών, τους είχε στείλει στον Πρόδικο και σε άλλους σοφούς και εμπνευσμένους άνδρες, για να ωφεληθούν από τη συναναστροφή τους με αυτούς (*Θεαίτ.* 151b2-6). Υπήρχε εξάλλου μία παράδοση (DK 84 A1), κατά την οποία ο Πρόδικος, αφού καταδικάστηκε, πέθανε στην Αθήνα πίνοντας το κώνειο με την κατηγορία ότι «διέφθειρε τους νέους». Η παράδοση αυτή δε θεωρείται αξιόπιστη, αλλά είναι ενδεικτική της σύγχυσης ανάμεσα στον Πρόδικο και στο Σωκράτη. Σε τελική ανάλυση, οι μόνες πλευρές της διδασκαλίας του, τις οποίες γνωρίζουμε αρκετά, ώστε να έχουν φιλοσοφικό ενδιαφέρον, είναι το πάθος του για την ακριβή και εύστοχη χρήση της γλώσσας και η θεωρία του για την προέλευση της θρησκείας.

Ο Ιππίας βρισκόταν εν ζωή το 399 προ Χριστού και κατά πάσα πιθανότητα πέθανε στις αρχές του τέταρτου αιώνα π.Χ.<sup>115</sup> Ο Σωκράτης αναφέρεται σ' αυτόν ως πολυμαθή (DK 86 A14). Λέγεται ότι διέθετε εξαιρετική μνήμη, την οποία ανέπτυξε με ειδικές τεχνικές που δίδασκε και σε άλλους. Ήταν ικανός να θυμάται πενήντα ονόματα που τα είχε ακούσει μόνο μια φορά.<sup>116</sup> Μπορούσε να διδάσκει χωρίς προετοιμασία αστρονομία, μαθηματικά και γεωμετρία, γενεαλογία, μυθολογία και ιστορία, ζωγραφική και γλυπτική, τις λειτουργίες των γραμμμάτων, των συλλαβών, των ρυθμών και των μουσικών κλιμάκων. Έγραψε επίσης επική ποίηση, τραγωδίες, διθυράμβους και συγγράμματα σε πεζό λόγο. Πέρα από την καταπληκτική ευχέρεια λόγου, που είχε ο Ιππίας, έχουμε επαρκείς ενδείξεις ότι η γνώση του βασιζόταν σε βαθιά και ευρεία μόρφωση. Ανέπτυξε ένα είδος δικής του γενικής φιλοσοφικής θέσης.<sup>117</sup> Βασιζόταν σε μια θεωρία για την τάξη των πραγμάτων που εξαρτώνται από ένα ον το οποίο είναι συνεχές ή διαπερνά τα φυσικά σώματα χωρίς διακοπή (*Ιππ. Μείζ.* 301d5-302b4). Αξιοσημείωτο είναι εξάλλου ότι ο Ιππίας ασχολήθηκε με επιστημονική εμβριθεία με τη μελέτη διαφόρων θεμάτων και της ιστορίας τους. Φαίνεται μάλιστα ότι ο ίδιος είχε εγκαινιάσει αυτό το είδος της σπουδής.<sup>118</sup> Σε αυτό υπήρξε πρόδρομος του εί-

114. Guthrie (1991) 340.

115. Kerferd (1963) 35-36. Waterfield (2009) 251κ.ε.

116. Kerferd (1999) 77.

117. Kerferd (1999) 78.

118. Kerferd (1999) 78.

δους των συστηματικών μελετών που ανέθετε ο Αριστοτέλης στο Λύκειο. Συνέταξε επίσης έναν κατάλογο Ολυμπιονικών, καθώς και το έργο *Ἐθνῶν ὀνομασίας* (DK 86 B2). Μ' αυτά τα δύο έργα του συνέβαλε στην καθιέρωση μιας βασικής επιστημονικής μεθόδου προσδιορισμού της χρονολογικής σειράς γεγονότων της ελληνικής ιστορίας. Στα μαθηματικά του αποδιδόταν η ανακάλυψη της καμπύλης που ήταν γνωστή ως τετραγωνίζουσα και χρησιμοποιούνταν για την τριχοτόμηση της γωνίας, και σε προσπάθειες τετραγωνισμού του κύκλου<sup>119</sup> (βλ. Πρόκλος, *Εἰς πρώτην Εὐκλείδου στοιχείων βίβλον*, σ. 356). Η *Συναγωγή* αποτελεί μία συλλογή στην οποία ο Ιππίας ενσωματώνει την ουσία των αναγνωσμάτων του.<sup>120</sup> Ὅσον αφορά στις αντιλήψεις του, ήταν από εκείνους που μίλησαν για την αντίθεση νόμου και φύσης και υποστήριξαν τη δεύτερη για λόγους ηθικής και ανθρωπισμού, όχι εγωισμού και φιλοδοξίας. Θεωρούσε ότι το θετό δίκαιο, καθώς είναι θέμα ανθρώπινης συμφωνίας και μεταβάλλεται συχνά, δεν μπορεί να παράσχει αμετάβλητα και καθολικά κριτήρια συμπεριφοράς. Πίστευε ωστόσο ότι υπάρχουν άγραφοι νόμοι, θεϊκοί στην προέλευση και καθολικοί στην εφαρμογή, που αφορούσαν σε θέματα, όπως η λατρεία των θεών και ο σεβασμός στους γονείς. Με την πίστη σε καθολικούς, φυσικούς νόμους (για τον Ιππία το φυσικό και το θεϊκό φαίνονται να ταυτίζονται) συμβάδιζε η πίστη στη βασική ενότητα του ανθρώπινου γένους, του οποίου οι διαιρέσεις είναι απλώς αποτέλεσμα της εφαρμογής του νόμου, δηλαδή του θετού δικαίου και των καθιερωμένων συμβατικοτήτων και συνηθειών.<sup>121</sup>

Ὅσο για τον Αντιφώντα, η δημοσίευση δύο παπυρικών αποσπασμάτων από το έργο του *Περὶ ἀληθείας* το χίλια εννιακόσια δεκαπέντε, προσέλκυσε το ενδιαφέρον των μελετητών.<sup>122</sup> Ακολούθησε ένα ακόμη απόσπασμα που δημοσιεύτηκε το χίλια εννιακόσια είκοσι δύο. Τα τρία αυτά αποσπάσματα ανέδειξαν την αξία του Αντιφώντα ως στοχαστή, αλλά κατέστησαν εντονότερο ένα ήδη γνωστό για την έρευνα πρόβλημα προσθέτοντας σε αυτό ένα δεύτερο. Το πρώτο ζήτημα ήταν αν ο σοφιστής Αντιφώντας έπρεπε να ταυτιστεί με τον Αντιφώντα τον Ραμνούσιο,<sup>123</sup> τον οποίο ο Θουκυδίδης συγκαταλέγει στους Τετρακοσίους, στην ολιγαρχική ομάδα που εξουσίασε την Αθήνα για τέσσερις μήνες το τετρακόσια έντεκα προ Χριστού. Ο γραμματικός Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς,

119. Guthrie (1991) 344.

120. Guthrie (1991) 343.

121. Guthrie (1991) 346.

122. Kerferd (1956) 26-32· Morrison (1961) 49-58· Waterfield (2009) 258.

123. Βλ. την περίληψή του στο Sprague (1972) 109-111.

ο επονομαζόμενος Χαλκέντερος, που έζησε τον πρώτο προ Χριστού αιώνα, ήταν ο πρώτος που υποστήριξε ότι επρόκειτο πιθανότατα για δύο διαφορετικούς σοφιστές με το ίδιο όνομα, λόγω της διαφοράς στην λογοτεχνική μορφή που παρουσιάζουν τα έργα *Περὶ ἀληθείας*, *Περὶ ὁμονοίας* και *Πολιτικὸς* σε σχέση με τα υπόλοιπα έργα. Η διάκριση αυτή συζητήθηκε αρκετά από τους σύγχρονους μελετητές, οι οποίοι χωρίστηκαν σε δύο ομάδες: σ' αυτούς που πιστεύουν ότι πρόκειται για έναν Αντιφώντα και σε εκείνους που υποστηρίζουν ότι είναι δύο. Ο Morrison,<sup>124</sup> αναλύοντας τις αδυναμίες του υφολογικού επιχειρήματος το οποίο εισηγήθηκε ο Αλεξάνδρεϋς, καταλήγει να χαρακτηρίσει αβάσιμους τους λόγους στους οποίους στηρίζεται η σύγχρονη θεμελίωσή του. Το δεύτερο ζήτημα που ανακύπτει, αφορά στη διαφορά στη νοοτροπία, που διαφαίνεται αν συγκρίνουμε τα παπυρικά αποσπάσματα με το *Περὶ ὁμονοίας*. Αυτά που προέρχονται από το *Περὶ ὁμονοίας* φανερώνουν έναν Αντιφώντα που υπερασπίζεται την αξία των νόμων: Σύμφωνα με το γνωστό σοφιστή, δεν υπάρχει χειρότερο κακό για τους ανθρώπους από την αναρχία. Επειδή το ήξεραν αυτό οι παλαιοί, ασκούσαν τα παιδιά στην πειθαρχία, ώστε, όταν θα γίνονται άνδρες, να μην ξαφνιάζονται εξαιτίας της μεταβολής της προσδοκώμενης από αυτά συμπεριφοράς. Τα παπυρικά αποσπάσματα εντούτοις απεικονίζουν ένα στοχαστή που απορρίπτει τους νόμους και τάσσεται υπέρ της φύσης.<sup>125</sup> Με τα δεδομένα αυτά, το ερώτημα που απασχολεί την έρευνα, τροποποιείται: δεν αφορά πια απλώς στη διαφορά ανάμεσα στους υποτιθέμενους δύο Αντιφώντες, αλλά μέσα στον έναν Αντιφώντα, τον οποίο κατά παράδοση δεχόμαστε ως Αντιφώντα το Σοφιστή. Εξάλλου, αυτός είναι πρωταρχικής σημασίας για την ιστορία της πολιτικής σκέψης. Ο Αντιφώντας ο Σοφιστής θεωρούνταν σύγχρονος του Σωκράτη και του Πρωταγόρα. Πιθανότατα γεννήθηκε γύρω στα τετρακόσια εβδομήντα και πέθανε το τετρακόσια έντεκα προ Χριστού. Εκτός από το *Περὶ ἀληθείας* σε δύο βιβλία, αποδίδονταν σε αυτόν τα έργα *Πολιτικὸς* και *Περὶ κρίσεως ὀνειρώων*. Έχουμε αποσπάσματα που δείχνουν ότι τον απασχολούσε το πρόβλημα του τετραγωνισμού του κύκλου (DK 87 B13), καθώς και τα προβλήματα της φυσικής και της αστρονομίας (B9, 26,27,28,32). Στον Αντιφώντα το Ραμνούσιο αποδίδο-

124. Για το θέμα της ταυτότητας του Αντιφώντα, βλ. Guthrie (1991) 354-356.

125. Ο Kerferd (1999) 82 θεωρεί ότι τα αποσπάσματα αυτά κηρύττουν «έναν αδιάλλακτο αριστερό εξισωτισμό» σε αντίθεση με το *Περὶ ὁμονοίας*, στο οποίο ο Αντιφώντας «μιλούσε ως συντηρητικός».

νταν εγχειρίδια ρητορικής, ίσως σε τρία βιβλία, το *Κατ' Ἀλκιβιάδου λαιδορίας*, τραγωδίες και το έργο *Τέχνη ἀλυπίας*. Λέγεται μάλιστα ότι ο Αντιφώντας (*Ψευδο. – Πλούτ.* 833c DK A6) επινόησε μια τέχνη αλυπίας, που μπορεί να συγκριθεί με την ιατρική θεραπεία των αρρώστων. Ετοίμασε ένα δωμάτιο κοντά στην αγορά της Κορίνθου και ανήγγειλε ότι μπορεί να θεραπεύσει τους βασανισμένους με λόγια. Αυτό που έκανε ήταν να προσφέρει παρηγοριά σε όσους είχαν στενοχώριες ρωτώντας τους σχετικά με τις αιτίες. Γνώριζε ότι οι ρίζες της σωματικής αρρώστιας πρέπει να αναζητηθούν στο μυαλό (απ. 2) και ότι η αρρώστια μπορούσε μερικές φορές να εξηγηθεί ως υπεκφυγή από τη ζωή της δράσης (*πράξις*, απ. 57). Το ενδιαφέρον του Αντιφώντα για τα ψυχολογικά προβλήματα υποδηλώνεται επίσης από το έργο του, που αφορά στην ερμηνεία των ονείρων. Αποκρούοντας την άποψη ότι τα όνειρα προέρχονται άμεσα από την αισθητηριακή αντίληψη, όπως υποστήριζαν οι ατομικοί, ή ότι έχουν προφητική αξία, διατύπωσε την άποψη ότι τα όνειρα είναι σύμβολα που απαιτούν ερμηνεία, όχι κυριολεκτική εφαρμογή και ότι μάλιστα συχνά μπορεί να σημαίνουν το αντίθετο από αυτό που φαίνονται να λένε.<sup>126</sup> Η εκλογίκευση των ονείρων σίγουρα συνδεόταν με το ορθολογιστικό πνεύμα που καλλιεργούσε ο κύκλος του Περικλή. Όσον αφορά στο θέμα του νόμου και της φύσης, ο Αντιφώντας υποστήριζε ότι βρίσκονταν σε σχέση έντονης αντίθεσης μεταξύ τους. Θεωρούσε ότι η φύση μάς υποχρεώνει να αποφεύγουμε τον πόνο και να επιζητούμε την, όσο το δυνατόν, μεγαλύτερη ηδονή, επειδή ο πόνος είναι βλαβερός και η ηδονή ωφέλιμη. Γι' αυτό θα πρέπει να ακολουθεί κανείς τους νόμους, μόνο ως το σημείο που η καταπάτησή τους για άμεση ευχαρίστηση θα είχε ως αποτέλεσμα μεγαλύτερο πόνο λόγω της τιμωρίας ή του εξευτελισμού που θα ακολουθήσει.<sup>127</sup> Επιπλέον, η φύση δε γνωρίζει διακρίσεις τάξης ή φυλής.

Ο Θρασύμαχος καταγόταν από τη Χαλκηδόνα του Βοσπόρου, που ήταν αποικία των Μεγάρων.<sup>128</sup> Ήταν γνωστός κυρίως ως δάσκαλος ρητορικής. Οι περισσότερες από τις σωζόμενες αναφορές σε αυτόν αφορούν στο ύφος του. Έδινε προσοχή στις τεχνικές λεπτομέρειες του λόγου, πειραματιζόταν με τη χρήση του ρυθμού στον πεζό λόγο και συνήθιζε να επικαλείται τα αισθήματα του ακροατηρίου (*Πλάτ.* *Φαίδρ.* 267). Ο Αριστοτέλης τον αποκαλούσε διάδοχο του Τεισία και ο Θεόφραστος

126. Dodds (1951) 117-121.

127. Guthrie (1991) 353.

128. Kerferd (1947) 19-27· Maguire (1971) 142-163· Waterfield (2009) 270.

τον χαρακτήρισε ως επινοητή του λεγόμενου «μέσου ύφους» (απ. 1). Το μόνο αξιόλογο απόσπασμα των έργων του, που έχει διασωθεί, το διαφύλαξε ο Διονύσιος από την Αλικαρνασσό (απ. 1). Πρόκειται για την αρχή ενός λόγου προς την Εκκλησία του Δήμου. Ο Θρασύμαχος ζητούσε χρήματα για τη διδασκαλία του (*Πολιτ.* 337d), ταξίδεψε σε ξένες πόλεις και, παρ' όλο που ειδικότητά του υπήρξε η ρητορική, φαίνεται ότι η διδασκαλία του για τη δικαιοσύνη ήταν επίσης πολύ γνωστή.<sup>129</sup> Η σύγκρουσή του με το Σωκράτη στο πρώτο Βιβλίο της *Πολιτείας* του Πλάτωνα προκάλεσε πολλαπλές συζητήσεις. Υποστηρίξε ότι αυτοί που κυβερνούν εξουσιάζουν για το δικό τους συμφέρον και ονομάζουν δικαιοσύνη την υπακοή στους νόμους της: υπακοή συνεπώς σημαίνει το να υπηρετεί ο πολίτης τα συμφέροντα άλλων. Αν ένας υπήκοος επιζητήσει δύναμη για τον εαυτό του, αυτό είναι αδικία. Αν, όμως, η «αδικία» του επιτύχει και γίνει ο ίδιος άρχων και νομοθέτης, όλοι θα τον κολακεύουν μάλλον, παρά θα τον κατηγορούν. Η δικαιοσύνη επομένως δεν ωφελεί και ο άνθρωπος που την ασκεί, είναι ευγενής, αλλά αφελής (348c). Αυτή είναι η πραγματικότητα. Φαίνεται ότι ο Θρασύμαχος απλώς περιγράφει με κυνικότητα και ρεαλισμό αυτά που βλέπει να συμβαίνουν γύρω του.<sup>130</sup>

Για τον Καλλικλή δεν έχουμε καμιά πληροφορία, εκτός απ' αυτές που αντλούμε για αυτόν από τον *Γοργία* του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα λοιπόν, καταγόταν από το δήμο Αχαρνών της Αττικής. Φιλοξένησε στο σπίτι του το φίλο του Γοργία, όπως αναφέρεται στην αρχή του ομώνυμου πλατωνικού διαλόγου (447b2-8). Ο Σωκράτης τον περιγράφει ως άνθρωπο που προτιμά τη ρητορική από το να διδάσκει την αρετή στους νέους και ως άνθρωπο που χλευάζει τη φιλοσοφία, όταν υιοθετείται ως επιδίωξη ενηλίκων (484c4-486d1). Τα επιχειρήματά του υπέρ μιας επιτυχημένης ζωής της δράσης είναι παρεμφερή με αυτά του Θρασύμαχου. Αποκηρύσσει εκείνους που υπόσχονται να διδάξουν στους ανθρώπους την αρετή ως ανθρώπους χωρίς αξία (*Πολ.* 515α). Παρατηρεί επίσης ότι με το να χαρακτηρίζει τους τυράννους κακούς, ο Πώλος έπεσε στην παγίδα του Σωκράτη: συμφώνησε ότι, παρ' όλο που η κακία είναι κάτι καλό για τον κακό άνθρωπο, είναι όμως επονείδιστη και αξιοκατάκριτη. Σύμφωνα με τον Καλλικλή, ο ισχυρισμός του Σωκράτη ότι το να αδικεί κάποιος είναι πιο αξιοκατάκριτο από το να αδικείται, μπορεί βέβαια να αποτελεί μία γενικά αποδεκτή άποψη, αλλά δεν είναι σύμφωνη με την αλήθεια. Η φύση και η συμβατικότητα βρίσκονται σε αντίθε-

129. Guthrie (1991) 357.

130. Guthrie (1991) 360.

ση. Ο Καλλικλής διαφοροποιείται από το Θρασύμαχο, όταν υποστηρίζει ότι οι νόμοι είναι δημιουργήματα των πιο αδύνατων, που αποτελούν την πλειονότητα των ανθρώπων (ενώ ο Θρασύμαχος ισχυριζόταν ότι οι νόμοι φτιάχνονται από τους ισχυρούς που εξουσιάζουν). Οι ανίσχυροι είναι αυτοί που ταυτίζουν την αδικία με την επιθυμία να έχει κανείς περισσότερα από τους άλλους. Η φύση, συμπεραίνει ο Καλλικλής, ορίζει ότι είναι δίκαιο ο καλύτερος να έχει περισσότερα από το χειρότερο και ο πιο δυνατός από τον πιο αδύνατο. Σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο, οι καλύτεροι και οι σοφότεροι είναι αυτοί που πρέπει να εξουσιάζουν. Η φυσική δικαιοσύνη επιβάλλει ο άνθρωπος να αφήνει ελεύθερες τις επιθυμίες του στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό και να είναι σε θέση να τις ικανοποιεί. Οι κοινοί άνθρωποι καταδικάζουν αυτή την ικανότητα εκπλήρωσης των επιθυμιών, επειδή ντρέπονται, γιατί οι ίδιοι δεν μπορούν να τις ικανοποιήσουν.

Οι προαναφερθέντες στοχαστές ανήκουν αναμφισβήτητα στον κύκλο των σοφιστών. Όσο για το Σωκράτη, μας προβληματίζει η σχέση του με τους σοφιστές και τη σοφιστική κίνηση στο σύνολό της.<sup>131</sup> Γνωρίζουμε ότι τα κείμενα του Πλάτωνα αλλά και η μεταγενέστερη παράδοση μάς παρέχουν όλα τα δεδομένα που επαρκούν, ώστε ο συσχετισμός του Σωκράτη με τους σοφιστές να θεωρηθεί τουλάχιστον ως παραδοξολογία. Ο Πλάτωνας τον παρουσιάζει να έρχεται σε συστηματική αντιπαράθεση με τη σοφιστική επιχειρηματολογία. Με το πέρασμα των αιώνων, ο Σωκράτης έγινε ηθικό σύμβολο, θεωρήθηκε ότι ενσάρκωσε τις ανώτερες αξίες του δυτικού πολιτισμού.<sup>132</sup> Παρ' όλα αυτά, ζούσε στο ίδιο κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον με τους σοφιστές, τους συναναστρεφόταν και συζητούσε συστηματικά μαζί τους. Και παρ' όλο που η οπτική του ήταν διαφορετική από εκείνων, η βάση της προβληματικής του ήταν η ίδια. Τα σημεία εκκίνησης των φιλοσοφικών συζητήσεων και η θεματολογία που τους προβληματίζε φαίνεται ότι ήταν κοινά και για τον Σωκράτη και για τους σοφιστές. Όσον αφορά στη μέθοδο διερεύνησης, επίσης είναι βέβαιο ότι έβρισκαν σημεία συνεννόησης αν στηριχθούμε σε όσα μας παραδίδει το πλατωνικό κείμενο. Εξάλλου, το ίδιο το εγχείρημα του Πλάτωνα να καταγράψει τους διαλόγους του Σωκράτη με τους σοφιστές υποδεικνύει ότι δεν έχει πειστεί ότι η σοφιστική επιχειρηματολογία είχε επαρκώς αντιμετωπιστεί<sup>133</sup> και ότι χρειάστηκε

131. Gully (1968). Vlastos (1971).

132. Βλ. Kerferd (1999) 90.

133. Kerferd (1999) 90.

να παρέμβει ο ίδιος, για να φωτίσει τον προσανατολισμό των συζητήσεων. Φαίνεται άλλωστε ότι οι σύγχρονοι του Σωκράτη τον αντιμετώπιζαν ως μέλος της σοφιστικής κίνησης. Η φιλία του με την Ασπασία ήταν ευρύτατα γνωστή και πιθανότατα βρισκόταν σε στενή επαφή με τον κύκλο του Περικλή.<sup>134</sup> Η πνευματική επίδραση που ασκούσε στους νέους της Αθήνας παρουσίαζε πολλά κοινά μ' αυτή των σοφιστών, παρόλο που ο Σωκράτης δεν πληρωνόταν για την παιδευτική του προσφορά. Ο Αριστοφάνης τον απεικονίζει στις *Νεφέλες* ως το σεβασμιότερο από τους σοφιστές που διδάσκουν στο φροντιστήριο.

Και όσο και αν αναγνωρίζουμε ότι η εξεικόνιση του Σωκράτη στην κωμωδία προκύπτει ως αποτέλεσμα παραμόρφωσης, δεν μπορούμε να μην αναρωτηθούμε για την εγκυρότητα των ιδιοτήτων που αποδίδονται στο σοφιστή Σωκράτη των *Νεφελών*: είναι χαρακτηριστικό ότι παρουσιάζεται να ασχολείται με τη φυσική φιλοσοφία. Στον πλατωνικό *Φαίδωνα* (96 a6-99 d2) υπάρχουν ενδείξεις ενός πρώιμου ενδιαφέροντος του Σωκράτη για την επιστήμη. Αναφέρεται επίσης ότι πέρασε την τελευταία ώρα της ζωής του συζητώντας για τη γεωλογική δομή της γης (*Φαίδ.* 108 d2-113 c8). Ο Ίων ο Χίος (DK 60A3) τον είχε συσχετίσει με το φυσικό φιλόσοφο Αρχέλαο. Η κατηγορία για ασέβεια, που απαγγέλθηκε εναντίον του το τριακόσια ενενήντα εννιά προ Χριστού, ανέφερε ότι ο Σωκράτης ήταν ένοχος, γιατί δεν αποδεχόταν τους θεούς της πόλης, εισήγαγε καινὰ δαιμόνια και διέφθειρε τους νέους. Ο Πλάτωνας στην *Άπολογία* (19b2-c1, 23d5-7) υποστηρίζει ότι το επίσημο κατηγορητήριο στηριζόταν σε προκαταλήψεις που επικρατούσαν σε βάρος του και αφορούσαν το ενδιαφέρον του για τη φυσική φιλοσοφία, την αθεία, τη μετατροπή του *ἥττονος λόγου* σε *κρείττονα* και την επιρροή που ασκούσε με τη διδασκαλία του στους άλλους. Υπάρχει ακόμη μία ομοιότητα του Σωκράτη με τους σοφιστές, η οποία παραδίδεται σε εμάς από τον Αριστοτέλη (*Μ.τ.φ.* 1078 b27-31): ο Σωκράτης, αντίθετα με τους πλατωνικούς, δε χώριζε ούτε τις καθολικές έννοιες, ούτε τους ορισμούς από τα πράγματα στα οποία αναφέρονταν. Παρόμοια λειτουργούσαν και οι σοφιστές, όταν αναζητούσαν τον ισχυρότερο ή το σωστό λόγο, προκειμένου για αντίθετους λόγους που συγκρούονταν μεταξύ τους.<sup>135</sup>

Ο σοφιστικός τρόπος σκέψης απηχείται χαρακτηριστικά στο κείμενο

134. Kerferd (1999) 92.

135. Ο Kerferd θεωρεί ότι η ομοιότητα αυτή ουσιαστικά αποδεικνύει ότι ο Σωκράτης θα πρέπει να αντιμετωπίζεται «σαν κάποιος που έχει να παίξει ένα ρόλο μέσα στη σοφιστική κίνηση».

των *Δισσῶν λόγων*. Πρόκειται για ανώνυμο κείμενο που βρέθηκε στο τέλος των χειρογράφων του Σέξτου Εμπειρικού.<sup>136</sup> Γραμμένο σε ένα είδος δωρικής διαλέκτου αρχίζει με τα λόγια: «Διπλά επιχειρήματα λέγονται στην Ελλάδα από τους φιλοσοφούντες σχετικά με το καλό και το κακό». Αφορά στην αντιπαράθεση αντιτιθέμενων επιχειρημάτων διάφορων αντίθετων ηθικών και φιλοσοφικών όρων, όπως του καλού και του κακού, του αληθούς και του ψευδούς. Υποστηρίχθηκε ότι αποτελεί εφαρμογή της μεθόδου του Πρωταγόρα και ότι βασίζεται στο έργο του *Ἄντιλογία*.<sup>137</sup> Δεν μπορούμε όμως να θεωρήσουμε ασφαλές αυτό το συμπέρασμα, μια που η μέθοδος του Πρωταγόρα ήταν ουσιαστικά η μέθοδος που ακολούθησαν οι σοφιστές στο σύνολο τους.<sup>138</sup> Ο *Προτρεπτικός* του Ιάμβλιχου είναι επίσης ένα ανώνυμο κείμενο<sup>139</sup> που περιέχει υλικό το οποίο αναπαράγει κατά λέξη κείμενα παλαιότερων συγγραφέων. Περιλαμβάνει συζήτηση γύρω από το σοφιστικό ζήτημα του νόμου και της φύσης.<sup>140</sup> Υπερασπίζεται το νόμο και αντιπαρατίθεται σε εκείνους που θα ήθελαν να τον ανατρέψουν υποστηρίζοντας τη φύση. Θεωρεί ότι οι νόμοι της φύσης και οι νόμοι της πολιτείας είναι όμοιοι και ότι οι ηθικοί και πολιτικοί νόμοι προκύπτουν από την ανθρώπινη φύση. Συνεπώς, το δίκαιο του ισχυρότερου αποτελεί ανέφικτο μύθευμα' οποιοσδήποτε θεωρήσει τον εαυτό του σαν υπεράνθρωπο ή κυρίαρχο, θα βρεθεί ηττημένος από την κοινή ισχύ και τον αγώνα του πλήθους που διάλεξε να συμπεριφερθεί σύμφωνα με το νόμο.<sup>141</sup>

136. Robinson (1979). Waterfield (2009) 285 κ.ε.

137. Kerferd (1999) 88.

138. Kerferd (1999) 88.

139. Καμιά από τις απόπειρες που έγιναν να αποδοθεί σε κάποιον συγγραφέα, δεν απέδωσαν καρπούς, εξαιτίας της έλλειψης επαρκών στοιχείων. Βλ. Kerferd (1999) 89.

140. Για το ζήτημα του νόμου και της φύσης βλ. Heinimann (1953) 418-483. Guthrie (1969) 55-134. Nussbaum (1980) 52-67. Benveniste (1948) 18. Hubbard (1997) 33κ.ε. Adkins (1970), (2010) 208-218.

141. Σαχακιάν (1979) 75. Kerferd (1947) 19-27. Maguire (1971) 142-163.

## 2. Ο ΦΙΛΟΚΤΗΤΗΣ ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ

### I. Ο ΜΥΘΟΣ

Ο Φιλοκτήτης<sup>142</sup>, βασιλιάς της Μαλίδας, ήταν ένας από τους αρχηγούς των Αχαιών που έλαβαν μέρος στην εκστρατεία εναντίον της Τροίας. Ταξιδεύοντας προς την Τροία ο στόλος των Αργείων αγκυροβόλησε για λίγο στη Λήμνο, για να προσφέρει θυσία στο βωμό της νύμφης Χρύσης. Τη θυσία αυτή ανέλαβε να επιτελέσει ο γιος του Ποίαντα, ο Φιλοκτήτης. Ενώ προσπαθούσε να ανακαλύψει το ιερό της *ἁμόφρονος Χρύσης* (194), δαγκώθηκε στο πόδι από κάποια φαρμακερή οχιά (267). Το αποτέλεσμα ήταν να του δημιουργηθεί μια οδυνηρή και αθεράπευτη πληγή που έσταζε αίμα, πύο και ανέδιδε μια εξαιρετικά δυσάρεστη οσμή. Οι Ατρείδες, που δυσανασχετούσαν εξαιτίας των γοερών στεναγμών και των εξυβριστικών εκδηλώσεων του Φιλοκτήτη, –δεδομένου μάλιστα ότι τους παρακώλυαν στην τέλεση των θρησκευτικών τους τελετών– αποφάσισαν να τον εγκαταλείψουν ολομόναχο στη Λήμνο. Την έκθεση του δύσμοιρου ήρωα στο νησί ανέλαβε ο Οδυσσέας. Σε κάποια από τις επώδυνες κρίσεις του Φιλοκτήτη, όταν αυτός, αποκαμωμένος από τους σπασμούς του αβάσταχτου πόνου, είχε πια αποκοιμηθεί, ο πανούργος ήρωας τον μετέφερε από το πλοίο στην ακτή και τον τοποθέτησε σε μια σπηλιά ενός βράχου αφήνοντας κοντά του μερικά κουρέλια και λίγα τρόφιμα. Σ' αυτήν την έρημη ακρογιαλιά ο Φιλοκτήτης έζησε σχεδόν δέκα χρόνια μέσα σε κακουχίες και οδύνες. Για να εξασφαλίσει την επιβίωσή του χρησιμοποιούσε το περίφημο τόξο του, που του είχε δοθεί ως δώρο από τον Ηρακλή και του έδινε τη δυνατότητα να σκοτώνει πουλιά και άλλα θηράματα για την τροφή του. Στη διάρκεια των δέκα ετών ο απόβλητος βασιλιάς της Μαλίδας συσσωρεύει μέσα του έντονο μίσος και πάθος για εκδίκηση εναντίον των Ατρείδων και του Οδυσσέα για την απάνθρωπη συμπεριφορά τους έναντι του. Εν τω μεταξύ, η πολύχρονη πολιορκία

---

142. Σχετικά με το μύθο βλ. Schein (2013) 3-6.

του Ίλιου από το στρατό των Αχαιών δεν έχει επιφέρει κανένα θετικό αποτέλεσμα. Κατά το δέκατο έτος του πολέμου, ο Κάλχας πληροφορεί τους Αχαιούς ότι τον τρόπο για την εκπόρθηση της Τροίας τον γνωρίζει μόνο ο μάντης Έλενος. Ο Οδυσσέας τότε στήνει ενέδρα, συλλαμβάνει τον Έλενο και τον αναγκάζει να του αποκαλύψει τη θέληση των θεών. Έτσι πληροφορείται ότι η Τροία δε θα μπορέσει ποτέ να κυριευτεί από τους Αργείους αν δε μεταφερθεί εκεί με τη θέλησή του ο καταφρονημένος Φιλοκτήτης μαζί με τα θεϊκά τόξα του. Η εκτέλεση του σχεδίου της μεταγωγής του πάσχοντος ήρωα από τη Λήμνο στο Ίλιο για άλλη μια φορά ανατίθεται στον πολυμήχανο βασιλιά της Ιθάκης. Ο Οδυσσέας κάλεσε από τη Σκύρο και με δελεαστικές υποσχέσεις πήρε μαζί του ως συνεργάτη το γιο του Αχιλλέα, Νεοπτόλεμο. Δεν ήταν δυνατόν ο ίδιος να πλησιάσει το Φιλοκτήτη, γιατί ο τελευταίος έτρεφε θανάσιμο μίσος εναντίον του και γιατί είχε στα χέρια του τα επικίνδυνα όπλα του Ηρακλή.

Στον *Πρόλογο* (1-134) του σοφόκλειου δράματος παρουσιάζονται ο Οδυσσέας και ο Νεοπτόλεμος να εξερευνούν με προσοχή το νησί της Λήμνου και να επιχειρούν να εντοπίσουν τη θέση όπου ζούσε ο Φιλοκτήτης. Ανακαλύπτουν τη δίστομη σπηλιά (16) που παρουσιάζει ίχνη διαμονής ανθρώπου (31 κ.ε.). Ο Οδυσσέας δίνει οδηγίες στο Νεοπτόλεμο σχετικά με το πώς θα καταφέρει να ξεγελάσει το Φιλοκτήτη και να του υφαρπάξει τα αήττητα τόξα, χωρίς τα οποία είναι αδύνατον να εκπορθηθεί η Τροία (68-69). Ο Νεοπτόλεμος δηλώνει ότι θα προτιμούσε να χρησιμοποιήσει την πειθώ ή έναν ανδρείο τρόπο διεκδίκησης των τόξων και όχι να μετέλθει το ψέμα και την απάτη (90 κ.ε.). Παρά ταύτα, υπόσχεται ότι θα εφαρμόσει την τακτική που του συνιστά ο Οδυσσέας. Ο τελευταίος, μάλιστα, φροντίζει να ανασκευάσει τις αντιρρήσεις του Νεοπτόλεμου κεντρίζοντας το φιλότιμο και τις φιλοδοξίες του.

Στην *Πάροδο* της τραγωδίας (135-218), ο Χορός, αποτελούμενος από δεκαπέντε ναύτες του πλοίου του Νεοπτόλεμου, εισέρχεται στην ορχήστρα και παρακαλεί τον κύριό του να τον καθοδηγήσει σχετικά με το πώς πρέπει να συμπεριφέρεται στη χώρα στην οποία έχει βρεθεί (135 κ.ε.) και πώς θα μπορούσε να βοηθήσει αποτελεσματικότερα τον αρχηγό του, ώστε να φέρει εις πέρας την αποστολή του. Αντικρίζοντας την άθλια κατοικία του Φιλοκτήτη και αναλογιζόμενος την αξιοθρήνητη ζωή του λόγω της ασθένειας, της πείνας και της μοναξιάς που αντιμετωπίζει, νιώθει βαθιά συμπάθεια και προφέρει λόγια συμπονετικά για τον πολυτλήμονα ήρωα (169 κ.ε.). Εν τω μεταξύ, ακούγονται βογγητά, στεναγμοί και παράξενοι βηματισμοί ανθρώπου, που προαναγγέλλουν την εμφάνιση του Φιλοκτήτη στη σκηνή.

Η παρουσίαση του τραγικού ήρωα στη σκηνή συντελείται στο πρώτο επεισόδιο (219-675). Την αρχική του έκπληξη διαδέχεται η αγαλλίασή του, που βλέπει ελληνικές στολές, ακούει την ελληνική γλώσσα και πληροφορείται ότι οι ξένοι είναι πράγματι Έλληνες. Στις ερωτήσεις του Φιλοκτήτη ο Νεοπτόλεμος απαντά ότι είναι γιος του Αχιλλέα, έρχεται από την Τροία και κατευθύνεται προς την πατρίδα του, τη Σκύρο (245 κ.ε.). Ο πληγωμένος ήρωας αποκαλύπτει την ταυτότητά του και αφηγείται τα βάσανά του, δηλαδή την εγκατάλειψή του από τους Αργείους, την άθλια ζωή που διάγει στο έρημο νησί και την αγιάτρευτη αρρώστια του (263-313). Ο Νεοπτόλεμος προσποιείται ότι κι αυτός είναι πλημμυρισμένος από θυμό και χολή εναντίον των Ατρείδων και του Οδυσσέα, γιατί, αφού τον εξαπάτησαν, δεν του παρέδωσαν τα όπλα του πατέρα του, αλλά του συμπεριφέρθηκαν με περιφρόνηση και χλευασμό (363 κ.ε.). Έπειτα, δηλώνει ότι επιστρέφει στη Σκύρο και, αφού απευθύνει χαιρετισμό στο Φιλοκτήτη, δίνει εντολή στους ναύτες του να ξεκινήσουν για το καράβι τους. Ο Φιλοκτήτης, που συνδέεται πλέον με δεσμούς συμπάθειας και φιλίας με το νεαρό γιο του Αχιλλέα, δράττεται της ευκαιρίας να τους ζητήσει να τον μεταφέρουν στην πατρίδα του ή έστω να τον αφήσουν στην Εύβοια, από όπου θα μπορέσει να περάσει στην Τραχίνα (468-506). Ο Χορός προσποιείται ότι συνηγορεί στο αίτημα του Φιλοκτήτη και δηλώνει ότι δεν πρόκειται να ενοχληθεί από την παρουσία του ασθενούς ήρωα στο ταξίδι.<sup>143</sup> Έτσι ο Νεοπτόλεμος τελικά συγκατατίθεται. Ο Φιλοκτήτης εκφράζει την ευγνωμοσύνη και τη χαρά του για την ανέλπιστα σωτηρία (530 κ.ε.) και παρακαλεί το «σωτήρα» του να επισκεφτούν για τελευταία φορά τη σπηλιά του, όπου επί δέκα χρόνια διήγαγε μαρτυρικό βίο (533 κ.ε.). Εκείνη τη στιγμή εμφανίζεται ο απεσταλμένος ναύτης του Οδυσσέα, μεταμορφωμένος σε εμπορευόμενο καρaboκύρη, που τους αποκαλύπτει τα επίπλαστα φοβερά νέα<sup>144</sup>: τα παιδιά του Θησέα και ο γέρο-Φοίνικας έχουν ξεκινήσει από την Τροία, για να φέρουν πίσω στο Ίλιο το Νεοπτόλεμο (561-562), ενώ ο Οδυσσέας και ο Διομήδης αναζητούν επίμονα το Φιλοκτήτη και τα τόξα του, για να τον οδηγήσουν στην Τροία είτε με το καλό είτε με τη βία, ώστε οι Αργείοι να καταφέρουν να την κυριεύσουν, όπως άλλωστε είχε προφητεύσει ο μάντης Έλενος (604 κ.ε.). Αγανακτισμένος ο Φιλοκτήτης ξεκαθαρίζει ότι αποκλείεται να αποπλεύσει για την Τροία και παροτρύνει το Νεοπτόλεμο να φύγουν από το νησί, προτού προλάβει και τους ανα-

143. Για το θέμα της ασθένειας στο *Φιλοκτήτη*, βλ. Biggs (1966) 223 κ.ε.

144. Βλ. Μαργαντωνάτος (2004) 33· Gellie (1972) 143 κ.ε.· Masaracchia (1964) 79 κ.ε.

καλύψει ο πανούργος γιος του Λαέρτη (635-636). Πριν φύγουν, όμως, είναι ανάγκη να περάσουν από τη σπηλιά, για να προμηθευτεί κάποια πανσίπινα βότανα για την πληγή του και να κοιτάξει μήπως έχει παραπέσει εκεί κανένα από τα πολύτιμα βέλη του (649, 652). Προχωρώντας προς τη σπηλιά ο Νεοπτόλεμος ζητάει να κρατήσει στα χέρια του το περίφημο τόξο και τα βέλη του και ο Φιλοκτήτης με εμπιστοσύνη τού δίνει την υπόσχεσή του. Ο Χορός στο πρώτο στάσιμο (676-729) άδει παρηγορητικούς στίχους για το Φιλοκτήτη, ο οποίος, μετά από ατέλειωτα βάσανα, επιτέλους συναντάται με ευγενικούς ανθρώπους και επιστρέφει αισίως στην πατρίδα του.

Καθώς οι δύο ήρωες εξέρχονται από τη σπηλιά (730-826), ο Φιλοκτήτης, προσπαθώντας να αποκρύψει το φοβερό σωματικό άλγος που τον έχει καταλάβει, παύει να περπατά. Τρεις διαδοχικές κρίσεις παρουσιάζει η αρρώστια του· η καθεμία είναι βαρύτερη και πιο επώδυνη από την προηγούμενη: την πρώτη φορά εμπιστεύεται στο Νεοπτόλεμο το τόξο του (762-763) και τον παρακαλεί να τον προστατεύσει, σε περίπτωση που θα κινδυνεύσει από τον Οδυσσέα. Ο γιος του Αχιλλέα τον καθησυχάζει και παίρνει στα χέρια του τα περίφημα τόξα του Ηρακλή (776). Στη δεύτερη κρίση, ο Νεοπτόλεμος αναγκάζεται να τον διαβεβαιώσει ότι δε θα τον εγκαταλείψει (809 κ.ε.). Η τρίτη κρίση που τον καταλαμβάνει είναι ακόμη πιο επώδυνη. Ο Φιλοκτήτης, αδυνατώντας πλέον να αντέξει τους σφοδρούς πόνους και την ακατάσχετη αιμορραγία, βυθίζεται σε βαρύ ύπνο (819-864). Ο Χορός στο δεύτερο στάσιμο (827-864) παρακαλεί τον Ύπνο να κρατήσει τον ασθενή σε βαθύ λήθαργο (827 κ.ε.) και παροτρύνει ψιθυριστά το Νεοπτόλεμο να πάρουν το τόξο και τα βέλη και να απομακρυνθούν το ταχύτερο δυνατόν.

Το τρίτο επεισόδιο αρχίζει με την αφύπνιση του Φιλοκτήτη (865-1080) και την εκδήλωση της ευγνωμοσύνης του, που δεν εγκαταλείφθηκε, όπως στο παρελθόν. Ο Νεοπτόλεμος υποβοηθεί το Φιλοκτήτη να σηκωθεί, για να ξεκινήσουν για το ταξίδι, αλλά τότε εγείρεται μέσα του έντονος ο δισταγμός για τη συνέχιση της απάτης. Η πραγματική του φύση επαναστατεί. Έτσι, σε ένα ειλικρινές ξέσπασμα της συνειδήσής του αποκαλύπτει στον έκπληκτο Φιλοκτήτη ότι ο πραγματικός σκοπός του είναι να τον οδηγήσει στην Τροία, όπου θα θεραπευθεί από την πληγή του και θα συμβάλει αποφασιστικά στην άλωση του Ίλιου (919-920). Ο Φιλοκτήτης, προδομένος και εξοργισμένος, απαιτεί πάραυτα την επιστροφή των όπλων του (981). Ο Νεοπτόλεμος διστάζει να του τα επιστρέψει και ο Φιλοκτήτης τον εξυβρίζει εκστομίζοντας φοβερές κατάρες εναντίον του. Ο Νεοπτόλεμος φαίνεται να λυγίζει. Είναι η στιγμή

που ξαναβρίσκει τον εαυτό του, την αληθινή του υπόσταση. Η εμφάνιση του Οδυσσέα, που παρακολουθούσε τα γεγονότα κρυμμένος εκεί κοντά, αποκαλύπτει τον ηθικό αυτουργό της μηχανορραφίας. Ο Φιλοκτήτης απαιτεί με μεγαλύτερη βιαιότητα τα όπλα του. Ο Οδυσσέας δηλώνει ότι αυτό είναι αδύνατον να γίνει και ότι θα πρέπει και ο ίδιος να τους ακολουθήσει στην Τροία, ειδάλως θα οδηγηθεί εκεί με τη βία (983). Μετά τις βαριές κατάρρες του Φιλοκτήτη, ο Οδυσσέας αλλάζει τακτική. Υποκρίνεται ότι οι Έλληνες δεν έχουν ανάγκη την παρουσία του ήρωα στην Τροία, εφ' όσον κατέχουν πλέον τα τόξα του (1056) και προστάζει τους ναύτες να ξεκινήσουν για το πλοίο εγκαταλείποντας για άλλη μια φορά μονάχο και άοπλο το γιο του Ποίαντα. Ο Νεοπτόλεμος, που εν τω μεταξύ έχει υποστεί ηθικό συγκλονισμό, παροτρύνει τους ναύτες του να παραμείνουν για λίγο κοντά στον άρρωστο ήρωα μήπως αλλάξει γνώμη και τους ακολουθήσει οικειοθελώς στην Τροία (1074 κ.ε.). Στο τέταρτο στάσιμο, που έχει το ύφος και τα χαρακτηριστικά του κομμιού, ο Φιλοκτήτης θρηνεί απελπισμένα για τη φορική δυστυχία που τον περιμένει (1081 κ.ε.) και για τη διάψευση των ελπίδων του. Ενώ εκστομίζει βαριές κατάρρες εναντίον εκείνων που του αφαίρεσαν τα όπλα (1115), ο Χορός διευκρινίζει ότι ο ίδιος επέλεξε να υποπέσει σε αυτή τη συμφορά (1116 κ.ε.) και ότι η αρπαγή του τόξου του έχει διαταχθεί από τους θεούς. Συνεχίζει συμβουλεύοντας το Φιλοκτήτη να συναινέσει και να ακολουθήσει τους απεσταλμένους των Αχαιών (1176). Εκείνος αγανακτισμένος απορρίπτει την πρόταση του Χορού δηλώνοντας με έμφαση ότι προτιμά το θάνατο (1205 κ.ε.).

Η Έξοδος παρουσιάζει την τελική ηθική μεταστροφή του Νεοπτόλεμου και αναδεικνύει την απόφασή του να στρατευτεί στην υπηρεσία των εσωτερικών αναγκών τού ψυχικά και σωματικά τραυματισμένου ήρωα. Ο Νεοπτόλεμος εμφανίζεται αίφνης να εισβάλλει βιαστικά στη σκηνή· πίσω του ακολουθεί ο Οδυσσέας. Στην ερώτηση του δεύτερου γιατί σπεύδει να επιστρέψει κρατώντας το τόξο, ο Νεοπτόλεμος απαντά ότι προτίθεται να διορθώσει το κακό που έχει προξενήσει στο Φιλοκτήτη (1224). Ανάμεσα στους δύο αρχηγούς της αποστολής ξεσπά τότε σφοδρή φιλονεικία. Ο Νεοπτόλεμος για άλλη μια φορά επιδίδεται σε προσπάθειες να πείσει το Φιλοκτήτη να τους ακολουθήσει στην Τροία (1275), αλλά οι απόπειρές του μένουν και πάλι ατελέσφορες. Τελικά αποφασίζει να θεραπεύσει τον πολύπαθο ερημίτη με έναν πιο αποτελεσματικό τρόπο: παραδίδει το τόξο και τα βέλη στο νόμιμο κάτοχό τους (1292). Οι νέες εκκλήσεις του γιου του Αχιλλέα στο Φιλοκτήτη, ώστε να πειστεί σχετικά με τη μεταγωγή του στην Τροία (1314 κ.ε.), αποδεικνύο-

νται επίσης μάταιες. Μπροστά στο αδιάλλακτο πείσμα και στην αταλάντευτη επιμονή του πληγωμένου ήρωα, ο Νεοπτόλεμος πείθεται να ικανοποιήσει το βαθύ του πόθο για επιστροφή στην πατρίδα του, την Τροάδα (1402). Αλλά τη στιγμή κατά την οποία ξεκινούν για το πλοίο εμφανίζεται ως από μηχανής θεός ο Ηρακλής και συμβουλεύει το Φιλοκλήτη να συγκατατεθεί και να οδεύσει στην Τροία, όπου θα θεραπευτεί και θα αποκτήσει λαμπρή δόξα, γιατί με τα όπλα του θα εκπορθηθεί το Τίλο (1428), σύμφωνα με το θέλημα του Δία. Ο πολυβασανισμένος ερημίτης τελικά πειθεται, αποχαιρετά τη Λήμνο και επιβιβάζεται στο πλοίο για την Τροία (1452).

## II. ΟΙ ΠΡΟΤΑΘΕΙΣΕΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Ο Φιλοκλήτης είναι ένα από τα πιο αξιόλογα έργα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Είναι αξιοσημείωτο ότι δεν είναι μόνο ο ομώνυμος ήρωας του έργου που συγκλονίζει το θεατή, αλλά και η εσωτερική ανέλιξη του Νεοπτόλεμου, που υπέστη μια επώδυνη ηθική δοκιμασία. Η πλοκή<sup>145</sup> της τραγωδίας δομείται με βάση παράδοξες αντιθέσεις. Ο γενναίος ήρωας Φιλοκλήτης, οδεύοντας για το πεδίο της μάχης, βρίσκεται ξαφνικά ανήμπορος και απομονωμένος σε ένα έρημο νησί, αντιμέτωπος με την αναλγησία των συμπατριωτών του. Στην ψυχή του διατηρεί το πάθος για εκδίκηση. Το πιο περίεργο είναι ότι ο ερημίτης αυτός, που διώχθηκε από τους ανθρώπους, έχει επιλεγεί από τους θεούς για την υπέρτατη αποστολή: να φέρει την περιπόθητη νίκη στο στρατόπεδο των Αχαιών στην Τροία και ταυτόχρονα να επιτύχει τη δική του σωτηρία. Από την άλλη πλευρά, ο Νεοπτόλεμος, ο ευγενής γιος του Αχιλλέα, έχει εμπλακεί σε ένα σχέδιο χειραγώγησης και εξαπάτησης του Φιλοκλήτη. Στην αρχή, φαίνεται ότι συμπράττει με τον Οδυσσέα, τον κατ' εξοχήν φορέα της πολιτικής σκοπιμότητας. Όσο παρακολουθεί τα πάθη και τα βάσανα του Φιλοκλήτη, τόσο βαθύτερα συγκινείται, ώστε να αφυπνιστεί η αληθινή του φύση και να επιλέξει την υπηρέτηση του υπέρτατου ιδεώδους του ανθρωπισμού.

Ο Φιλοκλήτης προσέκλυσε το ενδιαφέρον της φιλολογικής κριτικής από τα παλαιότερα χρόνια. Ο Δίων ο Χρυσόστομος αφιέρωσε ένα δοκίμιο στις τραγωδίες που έγραψαν για το Φιλοκλήτη ο Αισχύλος, ο Σοφοκλής και ο Ευριπίδης, αλλά δεν προχώρησε σε συστηματική ερμηνεία των έργων. Οι νεότεροι ερευνητές<sup>146</sup> της σοφόκλειας τραγωδίας έχουν

145. Fuqua (1964)· Schmidt (1973).

146. Deicke (1999) 172-188· Dobrov (2001)· Donnet (1991) 301-306· Easterling

προβληματιστεί έντονα σχετικά με τα ποικίλα ερμηνευτικά προβλήματα που προκύπτουν κατά την προσπάθεια κατανόησης του δράματος του σοφόκλειου Φιλοκτήτη. Λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι η αριστοτελική θεωρία της *άμαρτίας*<sup>147</sup>, που περιέχεται στην *Ποιητική* (1453a8 και 15), δεν επαληθεύεται στην εν λόγω τραγωδία αντιλαμβανόμαστε το ζήλο των μελετητών να προτείνουν ερμηνευτικές προσεγγίσεις που να υποβοηθούν τον αναγνώστη ή το θεατή στη συνολική εκτίμηση των χαρακτηρισμών των ηρώων, καθώς και των μεταξύ τους σχέσεων και δυναμικών που προσδιορίζουν το ύφος και το ήθος της δραματουργικής σφραγίδας του ποιητή. Η διαπίστωση ότι ούτε η ιδέα της *άμαρτίας*<sup>148</sup> αλλά ούτε αυτή της *ἄτης* δεν μπορούν να βρουν εφαρμογή στο εν λόγω έργο, έχει συντελέσει στη διαμόρφωση της οπτικής των κλασικιστών κριτικών των νεώτερων χρόνων, οι οποίοι απέδωσαν ιδιαίτερη βαρύτητα στην έκβαση της τραγωδίας. Οι κλασικιστές θεωρούν ότι το ευτυχές τέλος του *Φιλοκτήτη* εμπεριέχει τη θεόπεμπτη δικαίωση του ήρωα που τόσα χρόνια δεινοπάθησε.

Άλλοι κριτικοί της σύγχρονης έρευνας παρουσίασαν το *Φιλοκτήτη* σαν ένα δράμα πολιτικής αλληγορίας.<sup>149</sup> Υποστήριξαν δηλαδή την άποψη ότι ο ποιητής σκόπια διάλεξε αυτό το μύθο ως θέμα της τραγωδίας του, για να συσχετίσει τη μεταγωγή του Φιλοκτήτη από τη Λήμνο στην Τροία με την ανάκληση του Αλκιβιάδη στη στρατηγία και την επάνοδό του αργότερα στην Αθήνα. Παρ' ότι ανάμεσα στο μύθο του Φιλοκτήτη και στην ιστορία του Αλκιβιάδη είναι αναγνωρίσιμες κάποιες αντιστοιχίες<sup>150</sup> και δεδομένου ότι αναμφισβήτητα ο ποιητής δέχτηκε επιρροές

(1983) 217-228· Greengard (1987)· Kitto (1956), (1958)· Laurenti (1961) 36-57· Perysinakis (1994) 377-389· Taplin (1987) 69-77· Vickers (1987) 171-196· Vidal-Naquet (1988) 161-179· Zimmermann (1998) 369-380· Μιστριώτου 41 κ.ε.· Schmid-Stahlin (1964) 397 κ.ε.· Norwood (1920) 161 κ.ε.· Bowra (1965) 261 κ.ε.· Pratt (1949) 273 κ.ε.· Whitman (1951) 172 κ.ε.· Pohlenz (1954) 325 κ.ε.· Waldock (1951) 196 κ.ε.· Βουρβέρη (1963) 18 κ.ε.· Lesky (1967) 120 κ.ε.· Haigh (1968) 194 κ.ε.· Lucas (1964) 156 κ.ε.· Linforth (1956) 95 κ.ε.· Kitto (1977) 87 κ.ε.· Kirkwood (1958) 143 κ.ε.· Harsh (1960) 408 κ.ε.· Musurillo (1967) 109 κ.ε.· Wilson (1952) 244 κ.ε.· Meautis (1957) 52, 73, 97· Laurenti (1961) 36 κ.ε.· Maddalena (1963) 245 κ.ε.· Knox (1964) 42 κ.ε.· Erbse (1966) 177 κ.ε.· Cook (1968) 82 κ.ε.· Ronnet (1969) 237 κ.ε.· Σακρ (1968)· Gellie (1972) 131 κ.ε.· Ferguson (1972) 198 κ.ε.· Hamilton (1975) 131 κ.ε.· Jan Kott (1973)· Calder (1971) 153 κ.ε.

147. Βλ. Μαρκαντωνάτος (1972) 369· Bremer (1969) 65 κ.ε., 99· Lucas (1968) 143 κ.ε.· Dawe (1968) 89-123.

148. Bremer (1969) 166, 170.

149. Jameson (1956) 217 κ.ε., (1971) 541 κ.ε.· Vickers (1987) 171-196

150. Calder (1971) 173 κ.ε.· Jameson (1956) 222-223· Avery (1965) 286· Vickers

από τη σύγχρονη μ' αυτόν πολιτική και κοινωνική κατάσταση, θεωρούμε υπερβολικά επιλεκτική και, συνεπώς, διασπαστική την επιλογή να εξαντλήσουμε τις ερμηνευτικές δυνατότητες μιας τόσο σπουδαίας τραγωδίας συσχετίζοντας τη θεματική της με ένα μόνο πολιτικό γεγονός.<sup>151</sup> Συναφής είναι και εκείνη η πολιτική ερμηνεία της τραγωδίας που στηρίζεται σε ένα σύντομο απόσπασμα από τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη (III. 18.6), όπου γίνεται λόγος για κάποιον Σοφοκλή που είχε εκλεγεί το 413 π.Χ. ως ένας από τους «προβούλους» και είχε ψηφίσει υπέρ των Τετρακοσίων, αλλά γρήγορα μετάνιωσε για την πράξη του και υποστήριξε το αντιπραξικόπημα των Πεντακισχιλίων. Παρ' όλο που η μαρτυρία του Αριστοτέλη φαίνεται αρκετά αμφίβολη και είναι αβέβαιο αν ο αναφερόμενος σ' αυτό το απόσπασμα Σοφοκλής μπορεί να ταυτιστεί με το σπουδαίο δραματογράφο, κάποιοι ερμηνευτές υποστήριξαν ότι ο ποιητής της τραγωδίας του Φιλοκλήτη παρουσιάζει τον πρωταγωνιστή ως ένα βαθιά πικραμένο, απομονωμένο και αδιάλλακτο ήρωα επιδιώκοντας να προβάλει μια εικόνα του ίδιου του εαυτού του, που εξαπατήθηκε από τη δολιότητα και τον αριβισμό των πολιτικών της εποχής του και παρασύρθηκε σε αντιδημοκρατική ενέργεια.<sup>152</sup> Ενδιαφέρουσα, αλλά όχι αντιπροσωπευτική της πραγματικότητας θεωρούμε ότι είναι η άποψη του Calder<sup>153</sup> ότι ο Νεοπτόλεμος και όχι ο Οδυσσεάς είναι ο αρχιπατεώνας στο έργο αυτό. Αξιομημόνευτη, αν και όχι απολύτως αξιόπιστη, είναι επίσης η ερμηνεία του Kott<sup>154</sup>, ο οποίος παρουσιάζει το Νεοπτόλεμο ως πρότυπο αριβισμού και αχρειότητας και την Αθήνα της εποχής του να βρίσκεται στα πρόθυρα της παρακμής.

Παρ' ότι φαινόμενα που στοιχειοθετούν την ύπαρξη κοινωνικής και πολιτικής παθογένειας είναι ευδιάκριτα στον πολιτικό βίο του πέμπτου π.Χ. αιώνα, δε θα ήταν θεμιτό να μην αναγνωρίσουμε ότι οι πολιτιστικές εξελίξεις της εποχής, την οποία εξετάζουμε, σφραγίζονταν από τα ιδεώδη της νέας σοφιστικής παιδαγωγικής και, πιο συγκεκριμένα, από τη σύγκρουση μεταξύ των παλαιών αριστοκρατικών παιδαγωγικών αρχών<sup>155</sup> και των καινοφανών αντιλήψεων που αναδύθηκαν υπό την επίρ-

(1987) 171-196.

151. Μαρχαντωνάτος (2004) 51· Jebb XLI· Schneidenwin (1882) 20· Kott (1973) 183· Haigh 198.

152. Μαρχαντωνάτος (2004) 52· Foucart (1893) 1 κ.ε.

153. Calder (1971) 153 κ.ε.

154. Kott (1973) 162 κ.ε.

155. Βλ. Μαρχαντωνάτος (2004) 50.

ρεια της σοφιστικής αναζήτησης.<sup>156</sup> Ο αντίκτυπος του σοφιστικού κινήματος που αναπτύχθηκε στην Αθήνα κατά το δεύτερο μισό του πέμπτου π.Χ. αιώνα ήταν τόσο έντονος, και τόσο ανεξίτηλα τα ίχνη που άφησε στην πνευματική παραγωγή της εποχής εκείνης, ώστε αρκετοί κριτικοί να θεωρήσουν ότι η «αιώνια τραγωδία του εφήβου», όπως χαρακτηρίστηκε,<sup>157</sup> διέπεται από τη χαρακτηριστική διαπάλη ανάμεσα στο παλαιό αριστοκρατικό ιδεώδες της παιδείας, που στηριζόταν στη φύσιν, και στο παιδαγωγικό ιδανικό των σοφιστών, που θεμελιώνεται στη μάθηση.<sup>158</sup> Αυτού του είδους η παιδαγωγική προσέγγιση της τραγωδίας εδράζεται σε τρία βασικά επιχειρήματα: κατ' αρχήν, στην αντιπαράθεση του Οδυσσέα, που αποτελεί το φορέα του σοφιστικού πνεύματος, με το Νεοπτόλεμο, τον άπειρο και αγνό νέο που έχει κληρονομήσει την ευγενή φύση<sup>159</sup> του πατέρα του. Οι υποστηρικτές αυτού του είδους της ερμηνείας θεώρησαν ότι οι αντιρρήσεις που διατυπώνει ο νεαρός ήρωας, όσον αφορά στο σχέδιο απαγωγής του Φιλοκτήτη, το οποίο σοφίστηκε ο πολύπειρος Οδυσσέας, αποκαλύπτουν την αντίθεση των ιδανικών της ευγενούς εφηβείας προς την πρακτική σκέψη του ώριμου ανθρώπου που λογαριάζει κυρίως το όφελος.

Οι φιλόλογοι που υιοθέτησαν αυτή την οπτική ερμήνευσαν επίσης τη σχέση του Νεοπτόλεμου με το Φιλοκτήτη ως σχέση που ασκεί καθοριστική επίδραση στην ψυχή του νέου και συνεισφέρει στον επαναπροσδιορισμό του αληθινού εαυτού του.<sup>160</sup> Η αυθόρμητη και φυσική συμπεριφορά του Φιλοκτήτη<sup>161</sup> επισύρει τη συμπάθεια και την ενσυναίσθητική κατανόηση του Νεοπτόλεμου. Οι υποστηρικτές του παιδευσιακού ιδεώδους ισχυρίστηκαν ότι «η αγνή φύση του Νεοπτόλεμου έχει παραμείνει αλώβητη» και «ότι με την επίδραση του Φιλοκτήτη ανασυντάσσει τις δυνάμεις της και ετοιμάζεται να δώσει τη μεγάλη μάχη».<sup>162</sup> Οι νεώτεροι έδωσαν έμφαση στο θέμα της ηθικής κρίσης και της ηθικής ωρίμανσης του Νεοπτόλεμου.<sup>163</sup> Από την παρούσα επισκόπηση των δι-

156. Βουβέρης (1966) 8· Dore (1966) 355 κ.ε.

157. Βλ. Βουβέρης (1963) 37 κ.ε.· Σακρ (1968)· Weinstock (1848) 70 κ.ε.

158. Scarcella (1984) 9-25· Eiftmann (1973)· Alt (1967).

159. Βλ. Carlevale (2000) 26-60· Ryzman (1991) 35-41· Blundell (1988) 137-148. Για την έννοια της φύσης, βλ. Webster (1969) 47 κ.ε.

160. Βουβέρη (1966) 10

161. Bates (1969) 161 κ.ε.

162. Μαργαντωνάτος (2004) 51· Βουβέρη (1966) 10.

163. Carlevale (2000) 26-60· Ryzman (1991) 35-41· Blundell (1988) 137-148· Fulkerson (2006) 49-61· Hawkins (1999) 337-357· Goward (2001) 129-147· Lefevre (2001)·

ατυπωθεισών απόψεων σχετικά με την ερμηνευτική της τραγωδίας δε θα μπορούσε να παραλειφθεί η κοινωνική οπτική, βάσει της οποίας βασική ιδέα της τραγωδίας είναι η σύγκρουση του δικαίου του ιδιώτη με το συμφέρον της πολιτείας. Ο ήρωας της τραγωδίας παρουσιάζεται ως απόβλητος από τη στρατιωτική κοινωνία των Αχαιών, γιατί με τις κραυγές και τις βλαστήμιες του τούς παρεμπόδιζε στην τέλεση των θρησκευτικών τους υποχρεώσεων. Η αντίθεση ανάμεσα στο βίο του ατόμου και στο όφελος της κοινότητας είναι αναπόφευκτη, γιατί ούτε ο Φιλοκτήτης είναι δυνατόν να κατηγορηθεί για τις ηχηρές εκδηλώσεις που αποτελούν απότοκο της αρρώστιας του, ούτε οι Αχαιοί είναι θεμιτό να ενοχοποιηθούν για τη στάση τους, αφού η επιλογή τους υπαγορεύεται από την ανάγκη να διαφυλάξουν την ενότητα και την ηρεμία των στρατιωτών και την απόλυτη προσήλωσή τους στο στόχο τους, που έγκειται στην εκπόρθηση του Ίλιου. Οι ερμηνευτές αυτής της συλλογιστικής θεωρούν ότι η τελική συγκατάνευση του Φιλοκτήτη να συντελέσει καθοριστικά στην κυρίευση της Τροίας συνάδει με την αρχαία ελληνική αντίληψη σχετικά με την πρόταξη του κοινωνικού καλού σε σχέση με το δίκαιο του ατόμου. Η εμφάνιση του Ηρακλή στην Έξοδο της τραγωδίας επικυρώνει την περιφρούρηση της πολιτείας από το θείο και αναδεικνύει την επικράτηση του κοινού οφέλους έναντι του ατομικού. Μολονότι η κοινωνική ερμηνεία που μόλις σκιαγραφήθηκε φαίνεται αρκετά πειστική, δεν μπορούμε εντούτοις να παραγνωρίσουμε ότι αφήνει ακάλυπτο το ηθικό μέρος του θέματος, που αφορά στη σκληρή συμπεριφορά των Αχαιών έναντι του Φιλοκτήτη και στο δόλιο σχέδιο που έθεσαν σε εφαρμογή εναντίον του, προκειμένου να τον χειραγωγήσουν, ώστε να θέσει τα ηράκλεια όπλα στην υπηρεσία των Ελλήνων.<sup>164</sup>

Μολονότι οι προαναφερθείσες προσεγγίσεις διαθέτουν χαρακτηριστικά που τις καθιστούν αξιοσημείωτες και αξιόπιστες, δε δυνάμεθα εντούτοις να τις αντιμετωπίσουμε ως ολοκληρωμένες θεωρήσεις που αντανακλούν το πολυπρισματικό κάτοπτρο του ποιητή, αποδίδουν την πολύπτυχη σκέψη του και αναδίδουν πειστικά το άρωμα του πέμπτου αιώνα, που έχει διαποτίσει τις τραγωδίες του. Θεωρώντας την παιδαγωγική και την κοινωνική ερμηνεία ως τις πλέον αντιπροσωπευτικές, μια που αντανακλούν μεγαλύτερο εύρος του τραγικού κοσμοειδώλου σε

Seale (1972) 94-102· Aultman-Moore (1994) 309-310.

164. Ο Μιστριώτης Γ. (1890) 39 υποστηρίζει ότι η μεταστροφή του Νεοπτόλεμου επέφερε την τιμωρία των αδικητών του Φιλοκτήτη, των οποίων το σχέδιο τελικά απέτυχε, αφού η μετάβαση του ασθενούς ήρωα στην Τροία πραγματοποιήθηκε μόνο με την επέμβαση του Ηρακλή.

σχέση με τις λοιπές θεωρήσεις που έχουν διατυπωθεί,<sup>165</sup> προτιθέμεθα να προβούμε σε εξέταση του εν λόγω δράματος υπό το πρίσμα των πιο καινοτόμων σοφιστικών αντιλήψεων, οι οποίες, καθώς παρατηρήσαμε, συνθέτουν τα πλέον επικρατούντα ρεύματα της εποχής μας προσφέροντάς μας μια πληρέστερη και πλησιέστερη στην ποιητική, δραματουργική και φιλοσοφική πραγματικότητα της τραγωδίας που εξετάζουμε, ερμηνεία. Η παιδαγωγική, η κοινωνική αλλά και η πολιτική, με την ευρεία έννοια, προσέγγιση είναι δυνατόν να συγκεραστούν και να συντεθούν στο πλαίσιο της σοφιστικής προβληματικής που αναπτύχθηκε τον αιώνα που εξετάζουμε, με συλλογιστική ανάλογη μ' αυτή του Νεοπτόλεμου, που αρχικά συνεργάζεται με τον Οδυσσέα, αλλά τελικά συμφιλιώνεται με το Φιλοκτήτη. Σ' αυτό το κοσμοείδωλο που συντίθεται από τις ωριμότερες κατακτήσεις του σοφιστικού στοχασμού, η συναίνεση συμπλέει με την σύντηξη των αντιτιθέμενων δυνάμεων, καθώς ο νόμος διηθείται μέσω της φύσης, ο νεανικός ιδεαλισμός μέσω του κοινωνικού κονφορμισμού και η ηρωική αδιαλλαξία κάμπτεται ενώπιον της αναγκαιότητας. Οι αρχές της ομόνοιας, της χρησιμότητας και του συλλογικού οφέλους, που αποτελούν το πλέον πολύτιμο απόσταγμα των νεοαναδυθεισών αξιών του σοφιστικού κινήματος, είναι αυτές που περίτρανα αναδεικνύονται στην *Ἔξοδο* της τραγωδίας του *Φιλοκτήτη*.

---

165. Η θεολογική ερμηνεία, που υπερτονίζει την παρανόηση από τον Οδυσσέα του χρησμού του Έλενου, έχει προκαλέσει πλήθος αντιρρήσεων. Βλ. Waldock (1966) 200 κ.ε.· Kitto (1956) 299 κ.ε., 134 κ.ε., 137· Diller (1950) 173 κ.ε.· Musurillo (1967) 112.

## Γ. ΚΥΡΙΟ ΜΕΡΟΣ

### 1. ΝΟΜΟΣ-ΦΥΣΙΣ

Είναι γνωστό ότι οι σοφιστές του πέμπτου π. Χ. αιώνα ενδιαφέρονταν ιδιαίτερα για τα θέματα του νόμου και της φύσεως.<sup>166</sup> Και, παρ' όλο που πριν απ' αυτό τον αιώνα οι έννοιες αυτές δε θεωρούνταν ως ασυμβίβαστες μεταξύ τους, την εποχή κατά την οποία δρούσαν οι σοφιστές, κατέληξαν να θεωρούνται ως αντίθετες.<sup>167</sup> Ο όρος φύσις είχε χρησιμοποιηθεί από τους Ίωνες επιστήμονες, για να περιγράψει την πραγματικότητα ή την υλική πηγή της ή τα συστατικά στοιχεία της. Αργότερα, χρησιμοποιήθηκε για να αποδώσει τη σύσταση ή το σύνολο των χαρακτηριστικών «ενός συγκεκριμένου πράγματος ή μιας τάξης πραγμάτων ή ενός έμβιου όντος ή ενός προσώπου».<sup>168</sup> Αξίζει να αναφερθεί ότι η λέξη φύσις περιέχει τόσο μια στατική, όσο και μια δυναμική σημασία: μπορεί να σημαίνει την κατάσταση στην οποία βρίσκονται τα πράγματα, αλλά είναι δυνατόν να προσλάβει και την έννοια του «αναπτύσσομαι». Είναι ενδιαφέρουσα η τοποθέτηση του Αριστοτέλη (*Μ.τ.φ.* Δ 1015 α 13-15) ότι η φύσις είναι η ουσία των πραγμάτων τα οποία έχουν μέσα τους κάποια αρχή κίνησης.

Ο νόμος, από την άλλη πλευρά, είναι κάτι το επίκτητο, κάτι που νομίζεται, που πιστεύεται, που θεωρείται σωστό στην πράξη· επίσης κάτι που νέμεται, που διανέμεται, που απονέμεται ή χορηγείται.<sup>169</sup> Ο όρος νόμος και οι ετυμολογικά συγγενείς μ' αυτόν όροι είναι πάντα κανονιστικοί και ποτέ απλώς περιγραφικοί, δηλαδή δίνουν κάποιου είδους

---

166. De Romilly (1971)· Heinimann (1945)· Pohlenz (1953) 418-83· Guthrie (1949)· Nussbaum (1980)· Carey (1996) 33-46· Hubbard (1997) 33κ.ε.· Adkins (2010) 208-18· Adkins (1970)· Dillon (1984) 127-36· Cacoullous (1984) 172-177.

167. Guthrie (1991) 80.

168. Kerferd (1999) 172.

169. Βλ. Pohlenz (1948) 137.

οδηγία που επηρεάζει τη συμπεριφορά προσώπων. Ο «κανόνας» είναι ο σύγχρονος όρος που προσεγγίζει τη σημασία του αρχαιοελληνικού νόμου.<sup>170</sup> Ο νόμος προϋποθέτει ένα υποκείμενο που ενεργεί – κάποιον που *ἀπονέμει* – ένα νου από τον οποίο εκπηγάει.<sup>171</sup> Όσο οι άνθρωποι πίστευαν ότι ο νους του Θεού ήταν αυτός που επινοούσε τους νόμους, υπήρχαν νόμοι που ίσχυαν καθολικά για όλους. Ο Ηρόκλειτος έλεγε (DK 114, τομ I, 425) ότι οι ανθρώπινοι νόμοι στηρίζονται στο θεϊκό νόμο. Ο Ησίοδος αναφέρει (*Έργ.* 276) ότι ο Δίας θέσπισε νόμο για όλους τους ανθρώπους ότι έπρεπε, σε αντίθεση με τα ζώα, να κατέχουν την έννοια της δικαιοσύνης. Όταν όμως αμφισβητήθηκαν οι θεοί, τότε ο νόμος έχασε το καθολικό του κύρος. Τα πρώτα δείγματα κλονισμού της απόλυτης αξίας του νόμου παρουσιάστηκαν στη σκέψη των σύγχρονων με τους σοφιστές φιλοσόφων, οι οποίοι του προσέδωσαν τη σημασία του εσφαλμένου ή τεχνητού σε αντίθεση με τη *φύσιν*, η οποία αφορά στο αληθινό και στο γνήσιο.<sup>172</sup> Επομένως, ο νόμος παρουσιάζεται ως συμβατικός και επιβαλλόμενος, είτε πρόκειται για κανόνα που επιβάλλεται νομικά, είτε για κανόνα που ισχύει κατά συνθήκη. Παρ' όλο που η διάκριση ανάμεσα σε αυτό που είναι καθορισμένο νομικά και σε αυτό που είναι ηθικά σωστό ήταν λιγότερο σαφής στους αρχαίους Έλληνες από ότι είναι στις μέρες μας,<sup>173</sup> υπήρξαν σοφιστές που τάχθηκαν υπέρ του νόμου και εναντίον της *φύσεως* και άλλοι που υποστήριξαν την *φύσιν* και εναντιώθηκαν στον νόμον. Υπήρξαν επίσης και εκείνοι που τήρησαν ρεαλιστική στάση δηλώνοντας ότι οι ισχυρότεροι θα εκμεταλλεύονται πάντα τους πιο αδύναμους και θα ονομάζουν νόμον οποιοδήποτε νομοθέτημα θεσπίζεται, για να υπηρετήσει το συμφέρον τους.

Η πρώτη θέση που υποστήριξε το νόμον έναντι της *φύσεως*, διατυπώθηκε συστηματικά από τον Πρωταγόρα και επιβεβαιώθηκε από τον Κριτία, το Δημόκριτο, τον Άνωνιμο του Ιάμβλιχου και φυσικά το Σωκράτη με την πράξη του να πιει το κώνειο. Ο μύθος του πλατωνικού Πρωταγόρα (*Πρωτ.* 320 e κ.ε.) αναφέρει ότι ο Δίας προίκισε τους ανθρώπους με την *αἰδῶ* και τη *δίκη*, ώστε να επιτευχθεί η πολιτική τάξη (322c). Αυτά τα δώρα θα πρέπει να τα έχουν όλοι, γιατί διαφορετικά δε θα είναι δυνατό να υπάρξουν πόλεις. Επειδή όμως δεν ενυπάρχουν στη φύση του ανθρώπου, θα πρέπει να επιβάλλονται τιμωρίες, ώστε να

170. Kerferd (1999) 173.

171. Guthrie (1991) 80.

172. Guthrie (1991) 81.

173. Dodds (1996) 266.

αποτραπούν τυχόν παραβατικές συμπεριφορές (*Πρωτ.* 324 α-ς). Η άποψη του Πρωταγόρα προϋποθέτει ότι η ανθρώπινη φύση ενέχει τη δυνατότητα για ηθική πρόοδο, αν και η πραγματοποίησή αυτής της προόδου είναι θέμα πείρας και αγωγής.<sup>174</sup> Ο Κριτίας δείχνει επίσης δυσπιστία απέναντι στη φύση των ανθρώπων. Στον *Πειρίθου* δηλώνει ότι ο νόμος μπορεί να ανατραπεί και να εξευτελιστεί και γι' αυτό δίκαιος χαρακτήρας είναι αυτός που αποτελεί εγγύηση για τη σωστή συμπεριφορά. Στο *Σίσυφο* τονίζεται ότι οι νόμοι που βασίζονται στον εξαναγκασμό μπορούν να αποτρέψουν φανερά, αλλά όχι κρυφά παραπτώματα (*ἀπ.* 25, 9-11). Ο Δημόκριτος (*ἀπ.* 181) πίστευε ότι ο νόμος του αυτοσεβασμού ή της αιδούς, ο «νόμος στην ψυχή» καθιστά αδύνατη τη διάπραξη αδικημάτων ακόμη και στα κρυφά. Στον *Ἀνώνυμο* του Ιάμβλιχου αναφέρεται ότι οι φυσικές ικανότητες αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχία, αλλά δεν αρκούν. Είναι ανάγκη να συμπληρωθούν από την επιθυμία για ευγενείς στόχους, από σκληρή δουλειά, άσκηση και εκπαίδευση. Η αρετή, άλλωστε, δεν περιορίζεται στην τέχνη του λόγου (*εὐγλωσσία* DK 88 A 17), αλλά συνίσταται στη χρησιμοποίηση της ευγλωττίας, της ευφυΐας, της σωματικής δύναμης για την προάσπιση του νόμου και της δικαιοσύνης. Ο νόμος και η δικαιοσύνη πρέπει να είναι πάνω απ' όλα. Η δύναμή τους άλλωστε στηρίζεται στη φύση. Μ' αυτό τον τρόπο επιτυγχάνεται ένα είδος συγκερασμού των εννοιών του νόμου με τη φύσιν, που στηρίζεται στην αναγκαιότητα της μεταξύ τους συνύπαρξης: η ανθρώπινη φύση θα οδηγούσε το ανθρώπινο γένος στην καταστροφή αν έλειπε η πολιτική οργάνωση. Επομένως, οι νόμοι επιβάλλονται από τη φύση. Το απόσπασμα τελειώνει με ένα εγκώμιο των πλεονεκτημάτων της καλής διακυβέρνησης που στηρίζεται στην υπακοή στους νόμους. Σε καθεστώς ευνομίας, οι καλότυχοι χαίρονται τη ζωή τους με ασφάλεια και χωρίς το φόβο επίθεσης, ενώ, όσοι είναι άτυχοι, δέχονται βοήθεια από εκείνους που απολαμβάνουν την καλή τύχη, λόγω της εμπιστοσύνης που απορρέει από την ευνομία. Στο λόγο *Κατ' Ἀριστογείτονος Α'*, που αποδίδεται στο Δημοσθένη, υποστηρίζεται ότι, αν οι νόμοι που επιδιώκουν αυτό που είναι δίκαιο, ευγενές και επωφελές (§ 15-16), καταργούνταν, τότε η ζωή των ανθρώπων δε θα διέφερε σε τίποτα από αυτή των άγριων ζώων (§ 20).

Από την άλλη πλευρά, οι φυσιοκρατικές θέσεις εκείνων που καταφέ-

174. Guthrie (1991) 94. Kerferd (1991) 201. Μιχαηλίδης (1984) 88-95. Freeman (1959) 352. Untersteiner (1954). Gehlen (1961) 46-48. Πανέρης (1981) 47-57. Τσάτσος (1962), (1970).

ρονταν εναντίον του νόμου, επειδή αποτελούσε τροχοπέδη στις ενέργειες της φύσεως, υπαγορεύονται από δύο ειδών κίνητρα: αφ' ενός από εγωιστικές ή ατομιστικές διαθέσεις, αφ' ετέρου από ανθρωπιστικά κίνητρα. Εγωιστικές διαθέσεις υποστήριξης του δικαίου του ισχυρού ανακλώνται στις απόψεις του Καλλικλή, οι οποίες εκτίθενται στο *Γοργία* του Πλάτωνα και συνοψίζονται αργότερα στους *Νόμους* (890 α). Σύμφωνα με τον Καλλικλή, η σωστή ζωή σύμφωνα με τη φύση σημαίνει να κυριαρχεί κάποιος πάνω στους συνανθρώπους του και να αρνείται να υπηρετεί άλλους, όπως απαιτούν ο νόμος και το έθιμο. Ο Καλλικλής ισχυριζόταν ότι οι νόμοι φτιάχνονται από τους πιο αδύναμους, που αποτελούν την πλειονότητα των ανθρώπων. Αυτοί είναι που διαδίδουν την αντίληψη ότι η εξυπηρέτηση του προσωπικού μας συμφέροντος είναι επονείδιστη και άδικη και ταυτίζουν την αδικία με την επιθυμία να έχει κανείς περισσότερα από τους άλλους. Η φύση υπαγορεύει ότι είναι δίκαιο ο καλύτερος να έχει περισσότερα από το χειρότερο και ο πιο δυνατός από τον πιο αδύνατο (*Γοργ.* 482 c4-486 d1).<sup>175</sup> Ο νόμος της φύσης συνεπάγεται να εξουσιάζει ο πιο ισχυρός τον πιο αδύναμο. Η φράση «νόμος της φύσης» μάς θυμίζει τη διακήρυξη του φυσικού δικαίου στο διάλογο των Μηλιών του Θουκυδίδη, όταν οι Αθηναίοι ισχυρίστηκαν ότι πρέπει να κυβερνά όποιος μπορεί, γιατί αυτό αποτελεί «φυσική αναγκαιότητα» και αιώνιο νόμο (Θουκ. 5.85-111). Ο Καλλικλής οραματίστηκε ένα δυνατό χαρακτήρα, που θα συνέτριβε σαν λιονταρόπουλο τα δεσμά των νόμων, θα έσπαζε το κλουβί του και από σκλάβος θα γινόταν κύριος. Η αυτοκυριαρχία, ο σεβασμός στους νόμους και στα σχόλια των άλλων είναι ταπεινωτικά γι' αυτόν που εξουσιάζει. Η επιταγή της φύσης είναι να ζητούμε τη μέγιστη ικανοποίηση όλων των επιθυμιών μας (*Γοργ.* 486 d1 κ.ε.).

Αλλά η ρεαλιστική απόδοση της λειτουργίας του φυσικού δικαίου συντελείται επίσης από το Θρασύμαχο στην πλατωνική *Πολιτεία*, ο οποίος δηλώνει ότι η δικαιοσύνη δεν είναι τίποτα άλλο από το συμφέρον του ισχυρότερου. Υποστηρίζει ότι ανεξάρτητα από το είδος του πολιτεύματος οι πολιτικοί άρχοντες ψηφίζουν νόμους αποβλέποντας στο προσωπικό τους συμφέρον. Σε όλες τις περιπτώσεις λοιπόν δικαιοσύνη είναι αυτό που συμφέρει τους ισχυρούς. Ο Θρασύμαχος απαντάει στα επιχειρήματα του Σωκράτη (*Πολ.* 342 b) ισχυριζόμενος ότι ο δίκαιος πάντα μειονεκτεί έναντι του άδικου. Παρ' όλο που ο άδικος αρπάζει και

175. Βλ. Kerferd (1991) 183· Dodds (1959) για το αν η θέση του Καλλικλή είναι αμοραλιστική.

ληλατεί παραβιάζοντας τη δικαιοσύνη ολοφάνερα, αντί να τιμωρηθεί, δέχεται συγχαρητήρια και χαρακτηρίζεται ως ευτυχισμένος από το λαό που έχει υποδουλώσει. Στο σημείο αυτό, είναι ανάγκη να διευκρινιστεί ότι, παρ' όλο που δε φαίνεται ότι υπάρχει διάκριση ανάμεσα στο «είναι» και στο «δέον είναι» στα λόγια του Θρασύμαχου, η λέξη «δικαιοσύνη» παρουσιάζεται ως απλώς περιγραφική, καθώς δηλώνει το συμφέρον αυτού που κυβερνά σε μια δεδομένη στιγμή.<sup>176</sup> Ο Αντιφώντας, όπως και ο Καλλικλής, προσεγγίζει το ζήτημα της αντίθεσης του νόμου με τη φύση από εγωιστική σκοπιά. Τα πλεονέκτημα που πηγάζουν από την υπακοή στον κόσμο, ισχυρίζεται ο Αντιφώντας, αποτελούν δεσμά για τη φύση, ενώ αυτά που εκπορεύονται από τη φύση, συμβάλλουν στην ελευθερία. Επομένως, ο άνθρωπος θα ωφελούνταν από τη δικαιοσύνη, αν μπροστά σε άλλους ανθρώπους έδειχνε ότι θεωρεί σημαντικούς τους νόμους, ενώ, όταν βρισκόταν μόνος του, τηρούσε τις επιταγές της φύσης. Και, παρ' όλο που ο Αντιφώντας συνιστά να αγνοεί κανείς τους νόμους, όταν μπορεί να το κάνει ατιμώρητα, ο πάπυρος (DK 87B44) αρχίζει με έναν ορισμό της δικαιοσύνης, που φαίνεται απίθανο να τον έχει δώσει ο Αντιφώντας. Σύμφωνα με τον ορισμό αυτό, η δικαιοσύνη συνίσταται στο να μην παραβαίνουν οι πολίτες τα *νόμιμα* (δηλαδή τα καθιερωμένα έθιμα) της πόλης στην οποία ζουν.<sup>177</sup> Η αντίφαση που ανακύπτει, μπορεί να κατανοηθεί, αν απαντήσουμε ότι ο Αντιφώντας δε διατυπώνει την δική του άποψη, αλλά θέτει προβλήματα τα οποία σκοπεύει να διερευνήσει.<sup>178</sup> Είναι απαραίτητο να διευκρινίσουμε άλλωστε ότι το νέο κριτήριο που χρησιμοποιεί ο Αντιφώντας, για να διακρίνει το καλό από το κακό, είναι το κριτήριο του ωφέλιμου και του βλαβερού: ότι προσφέρει ωφέλεια, βοηθεί τη φύση και ότι βοηθεί τη φύση, είναι ωφέλιμο. Και εφ' όσον με τον όρο *φύσις* εννοεί την ανθρώπινη φύση,<sup>179</sup> θεωρεί καλό αυτό που ωφελεί τον άνθρωπο και τη φύση του. Οι νόμοι και οι κανόνες πάντως δε βοηθούν τη φύση, αλλά αντίθετα αποτελούν δεσμά που της επιβάλλονται.<sup>180</sup>

176. Guthrie (1991) 125.

177. Ο Saunders (1977/78) 219-20 επισημαίνει ότι η δήλωση αυτή ελάχιστα μπορεί να αντιπροσωπεύει την άποψη του Αντιφώντα για την δικαιοσύνη. Βλ. Ανδρουτσόπουλος-Λουκάς (1956)· Κύρκος (1973) 63-90.

178. Kerferd (1991) 179.

179. Kerferd (1991) 180. Για το ερώτημα αν υπάρχουν νόμοι που βοηθούν την φύση, βλ. Saunders (1977/78) 219-20· Moulton (1972) 329-50. Πρβλ. Havelock (1957) κεφ. 10.

180. Για το ερώτημα αν υπάρχουν νόμοι που βοηθούν την φύση, βλ. Saunders

Η αντίληψη του Αντιφώντα όμως έχει και την ανθρωπιστική της πλευρά, καθώς θεμελιώνει την ιδέα της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Ο Αντιφώντας πίστευε ότι η φύση δεν κάνει διακρίσεις ούτε ανάμεσα στους ευγενείς και σε εκείνους που είναι ταπεινής καταγωγής, ούτε ανάμεσα σε διαφορετικές φυλές.<sup>181</sup> Θεσμοί όπως η δουλεία, υπάρχουν μόνο κατά νόμον, καθώς δε στηρίζονται στη φύση. Παρόμοιες αντιλήψεις διατυπώνει και ο σοφιστής Ιππίας<sup>182</sup> στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, ο οποίος επαινεί τη φύσιν, γιατί καταρρίπτει τους φραγμούς με τους οποίους ο νόμος έχει χωρίσει τον έναν άνθρωπο από τον άλλο (337c). Χαρακτηριστικά αποκαλεί όλους τους παρόντες που προέρχονται από διαφορετικές πόλεις, συγγενείς και συμπολίτες φύσει και όχι νόμω, γιατί το όμοιο συγγενεύει από τη φύση με το όμοιο, αλλά ο νόμος, που είναι τύραννος των ανθρώπων, επιβάλλει να γίνονται πολλά ενάντια στη φύση.

Οι σοφιστικές αντιλήψεις που προαναφέρθηκαν παρουσιάζουν έναν κοινό προσανατολισμό μεταξύ τους: δηλώνουν τη στροφή από το νόμο στη φύση. Σίγουρα, η αμφισβήτηση πολλών από τους παραδοσιακούς κανόνες πρέπει να θεωρηθεί στο πλαίσιο της διαδικασίας της κοινωνικής και πολιτικής αλλαγής που συντελούνταν στην Αθήνα κατά το δεύτερο μέρος του πέμπτου προ Χριστού αιώνα. Είναι ανάγκη να διευκρινίσουμε ότι δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι υπήρξε πρόθεση κατάλυσης του νόμου. Φαίνεται ότι η αμφισβήτηση των κανόνων αποσκοπούσε κυρίως στο να προτείνει ένα ικανοποιητικότερο σύνολο κανόνων, που θα αντικαθιστούσε αυτούς που ήταν πλέον αμφισβητήσιμοι.<sup>183</sup> Η άκριτη αποδοχή των παραδοσιακών κανόνων σημαίνει και αποδοχή των εσωτερικών τους αντιφάσεων και ανακολουθιών. Αυτό που χρειάζεται είναι η αντικατάσταση των κανόνων αυτών σύμφωνα με τον ορθό λόγο - αντικατάσταση που θα λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν της την πραγματική φύση των ανθρώπων.

Σύμφωνα με τη σύγχρονη επιστήμη, η πραγματική φύση των ανθρώπων δεν μπορεί παρά να συνδέεται με τα συναισθήματά τους. Με δεδομένο ότι τα ανθρώπινα συναισθήματα εδράζονται στο αρχαιότερο, από εξελικτικής απόψεως, μέρος του εγκεφάλου, που χαρακτηρίζεται ως «συγκινησιακός νους»,<sup>184</sup> εύλογα προκύπτει το συμπέρασμα ότι τα συ-

(1977/78) 219-20· Moulton (1972) 329-50. Πρβλ. Havelock (1957) κεφ. 10.

181. Guthrie (1991) 194. Βλ. επίσης Kerferd (1956) 26-32· Morrison (1961) 49-58.

182. Guthrie (1991) 154 κ.ε.

183. Kerferd (1999) 199.

184. Νέστορος (2000) 9.

ναισθήματα αφ' ενός είναι εγγενή στην ανθρώπινη φύση και αφ' ετέρου συνάπτονται με τις πλέον αρχέγονες λειτουργίες του εγκεφάλου. Ο «συγκινησιακός νους», σε αντίθεση με το «λογικό νου», αποτελεί τη βάση για τη λειτουργία του μεταιχμιακού συστήματος το οποίο ο Mc Lean<sup>185</sup> ονόμασε «παλαιο-θηλαστικό» εγκέφαλο. Και είναι αυτός που καθιστά τα όντα «ικανά» να βιώνουν και να εκφράζουν τα συναισθήματά τους.<sup>186</sup> Το μεταιχμιακό σύστημα αποτελεί το όριο μεταξύ του παλαιού και του νέου εγκεφάλου. Ήδη από το 1878 ο Γάλλος νευρολόγος Paul Broca είχε παρατηρήσει το σημαντικό ρόλο του «μetailχμιακού λοβού», όπως τον αποκαλούσε, στη δημιουργία του συναισθήματος. Στις προηγούμενες δομές του συγκινησιακού εγκεφάλου, εκατομμύρια χρόνια αργότερα, προστέθηκε ο σκεπτόμενος εγκέφαλος ή «νεοφλοιός». Η εξελικτική σχέση μεταξύ συγκινησιακού και σκεπτόμενου εγκεφάλου άσκησε σημαντική επίδραση και στη λειτουργική σχέση μεταξύ σκέψης και συναισθήματος.<sup>187</sup> Συγκεκριμένα, η ανάπτυξη του νεοφλοιού προσέφερε ένα εκπληκτικό διανοητικό πλεονέκτημα και προσέθεσε όλα τα καθαρα ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Αυτή η εγκεφαλική περιοχή αποτελεί την έδρα της σκέψης και εμπεριέχει τα κέντρα που συνθέτουν και κατανοούν όσα συλλαμβάνουν οι αισθήσεις.<sup>188</sup> Ο συσχετισμός της σοφιστικής πρόσληψης της έννοιας της φύσεως με την οριμέμφυτη υφή των συναισθημάτων υποδεικνύεται από τον Αντιφώντα, που ξεχωρίζει δύο τάξεις πραγμάτων, για τις οποίες οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι, *mutatis mutandis*, αντιστοιχούν στα δύο μέρη του εγκεφάλου που έχει διακρίνει η σύγχρονη ψυχολογία: την τάξη της φύσεως, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι επιδιώκουν υλικές ικανοποιήσεις, και την τάξη της δικαιοσύνης, που προστίθεται σ' αυτή της φύσεως και της αντιβαίνει.<sup>189</sup> Ο γνωστός σοφιστής διευκρινίζει ότι οι επιταγές των νόμων αντιπαλεύουν με τα συμφέροντα της ανθρώπινης φύσης, που συνάδουν με την επιβίωση (44 A2, 29). Είναι ενδιαφέρον ότι ο Αντιφώντας, αναφερόμενος στη φύση, μιλά για τα *ξύμφυτα* και για όσα η φύση μάς ωθεί να πράξουμε και χρησιμοποιεί ένα ουδέτερο που σχεδόν δε μεταφράζεται: *τὰ ὑπὸ τῆς φύσεως*. Πρόκειται για τάσεις που παρωθούν τους αν-

185. Mc Lean (1955) 130-134.

186. Νέστορος (2000) 9· Ekman (1984) 319-343· Ekman & Davidson (1994)· Le Doux (1993) 69-79.

187. Gardner (1983)· Ekman, Levenson, Friesen (1983) 1208-1210· Pinel (1897).

188. Νέστορος (2000) 10· Taylor, Parker & Bagby (1999) 339-354.

189. Romilly (1994) 187.

θρώπους να επιβιώνουν, να χαίρονται, να ευτυχούν.<sup>190</sup> Αυτές οι τάσεις είναι ελεύθερες, ενώ οι νόμοι αποτελούν δεσμά.<sup>191</sup> Τα όρια ανάμεσα σ' αυτές τις φυσικές ρυθμές και στο νόμο παρουσιάζονται ως τόσο φυσικά, όσο τα όρια ανάμεσα στην επιθυμία ή στην ηδονή και στα δεσμά που επιβάλλουν οι κανόνες και τόσο καθολικά όσο η επιθυμία για ζωή.<sup>192</sup> Σύμφωνα με τον Αντιφώντα (Oxyg. Pap. n. 1364, στήλη 4, 100-131), τα προξενούντα πόνο δεν προάγουν την ανθρώπινη φύση περισσότερο από αυτά που προκαλούν ευχαρίστηση. Ούτε και όσα επιφέρουν λύπη συνεισφέρουν στην ανέλιξη της ανθρώπινης φύσης περισσότερο από όσο εκείνα τα οποία προκαλούν ηδονή (*Οὔκουν τὰ ἀλγύνοντα ὀρθῶ γε λόγῳ ὀνίνησιν τὴν φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ εὐφραίνοντα· οὔκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴη τὰ λυποῦντα μᾶλλον ἢ τὰ ἥδοντα· τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ξυμφέροντα οὐ βλάπτειν δεῖ, ἀλλ' ὠφελεῖν...*).<sup>193</sup>

## II

Θεωρούμε ως αναγκαίο να αρχίσουμε την εξέταση του συσχετισμού του νόμου με τη φύση στο *Φιλοκτήτη*<sup>194</sup> του Σοφοκλή από την αναδυόμενη αντιπαράθεση ανάμεσα στην απόφαση των Αχαιών να εγκαταλείψουν τον τραυματισμένο Φιλοκτήτη έρημο και αβοήθητο στη Λήμνο και στη φύση του Φιλοκτήτη, που εκφράζεται κυρίως μέσω της εκδήλωσης των πλέον αρχέγονων συναισθημάτων και ενστικτωδών αντιδράσεων που είναι φυσικό να τον κατακλύζουν, στην κατάσταση όπου έχει περιέλθει. Στους πρώτους στίχους του *Προλόγου*, δια στόματος του Οδυσσέα πληροφορούμαστε ότι ο Φιλοκτήτης εγκαταλείφθηκε σύμφωνα με εντολή των αρχηγών των Αχαιών, γιατί, λόγω της φοβερής αρρώ-

190. Romilly (1994) 189.

191. Βλ. και Β 15.

192. Romilly (1994) 190.

193. Ο W. Jaeger, *Paideia*, τ. 1, 416, αφού επισημάνει ότι ο Αντιφώντας με ειλικρίνεια διακηρύττει ότι μοναδικός φυσικός οδηγός της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι το *ὠφέλιμον* και, σε τελική ανάλυση, το ευχάριστο, υποστηρίζει ότι την αντίληψη αυτή θα πρέπει να τη συμμεριζόταν η μεγάλη μάζα των οπαδών της δημοκρατίας, οι οποίοι κατά βάσιν είχαν για ιδανικό τους ένα κράτος στο οποίο «μπορεί κανείς να ζει όπως του αρέσει». Παρατηρεί επίσης ο Jaeger ότι αυτό έχει κατά νου ο Περικλής στον *Ἐπιτάφιό* του (Θουκ. 2, 37,2), όταν λέει ότι στην Αθήνα η αυστηρότητα της δημόσιας ζωής συνδυάζεται με την ανεκτικότητα στην ιδιωτική σφαίρα.

194. Για το νόμο και τη φύση στο *Φιλοκτήτη* βλ. Scarcella (1984) 9-25· Eiftmann (1973)· Alt (1967).

στιας που τον ταλάνιζε, δεν έπανε να εκτοξεύει φοβερές ύβρεις και πικρόχολες κατάρες παρεμποδίζοντας έτσι την τέλεση σπονδών και θυσιών (4-11). Οι οδύνες και τα βάσανα που αντιμετώπισε ολομόναχος ο δύσμοιρος ερημίτης της Λήμνου είναι φυσικό να έχουν προκαλέσει την απύθμενη οργή του. Ο ίδιος ο Οδυσσέας παραδέχεται ότι οι συναισθηματικές αντιδράσεις που εκφράζουν τη φύση του Φιλοκτήτη, οι οποίες είναι εύλογο να εκδηλωθούν μέσω της μανίας του για τιμωρία και εκδίκηση, αναμένεται να στραφούν εναντίον του ίδιου του πολυμήχανου ήρωα (46-47). Στο σημείο αυτό είναι ανάγκη να σημειώσουμε ότι θεωρούμε τα πάθη του Φιλοκτήτη ως συνδεδεμένα με τη φύση, καθώς εδράζονται στα μυχιότατα στρώματα της ψυχής του, που δεν κυβερνώνται από το κατά Πλάτωνα λογιστικόν, αλλά κυρίως από το θυμοειδές και το έπιθυμητικόν. Η σύνδεση αυτή αναδύεται στους στίχους 254 κ.ε., όπου οι οδυρμοί και οι αυτοοικτιρμοί του Φιλοκτήτη αναδεικνύουν τα συναισθήματα ανείπωτης θλίψης και οδύνης, που επί σειρά ετών κατέκλυζαν το δύσμοιρο ήρωα, ο οποίος απάνθρωπα καταδικάστηκε να υφίσταται τις βασανιστικές συνέπειες του άτεγκτου πέλεκυ των Αχαιών. Η άκαμπτη, εν είδει νόμου, εφαρμογή της διαταγής των Ελλήνων στρατηγών έχει προκαλέσει ατέλειωτα δάκρυα και οιμωγές. Οι καθημερινές κακουχίες και οδύνες, που προέρχονται από τη φοβερή αρρώστια και ερήμωση (254-304), εναλλάσσονται με το αίσθημα προδοσίας και εγκατάλειψης, που βιώνει κάθε φορά όπου οι επισκέπτες στο νησί αποχωρούν, χωρίς να τον βοηθούν εμπράκτως να επιστρέψει στην πατρίδα του (307-311). Τα αισθήματα εκδίκησης αναφαίνονται άλλη μια φορά στους στίχους 315-316, όπου η αφήγηση, καταλήγοντας σύμφωνα με το κυκλικό σχήμα, κλείνει με μια ένθερμη ευχή οι θύτες να τιμωρηθούν από τους θεούς.

Η σύγκρουση ωστόσο της φύσης με το νόμο, που εκπηγάει από την αντιπαράθεση των αρχέγονων συναισθημάτων οδύνης, μίσους και εκδίκησης του Φιλοκτήτη με τις αποφάσεις και τα διατάγματα των Αχαιών, δεν περιορίζεται στην εγκατάλειψη του αβοήθητου ασθενούς στο νησί της Λήμνου. Ο Φιλοκτήτης βρίσκεται άλλη μια φορά αντιμέτωπος με τα συμφέροντα, τις διαταγές και τα πολιτικά σχέδια των Ελλήνων στρατηγών και σ' αυτήν τη δεύτερη περίπτωση τα χαρακτηριζόμενα από τη σύγχρονη ψυχολογία ως «καταστροφικά συναισθήματα», σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση, θα εκδηλωθούν με ιδιαίτερη σφοδρότητα και βιαιότητα. Η αποκάλυψη του Νεοπτόλεμου ότι στόχος του είναι τόσο να περισώσει τον ήρωα από τη δυστυχία του, όσο και να συντελέσει στην ευδόωση του σχεδίου για την εκπόρθηση της Τροίας, αναπόφευκτα κα-

θιστά ακόμη πιο επώδυνες τις χαίνουσες ψυχικές πληγές του Φιλοκτήτη, ο οποίος επανειλημμένα έχει προδοθεί κατά το παρελθόν. Η οργή και η απελπισία, που έπονται του αισθήματος της προδοσίας, εκδηλώνονται στους στίχους 927 κ.ε., όπου ο Φιλοκτήτης χαρακτηρίζει το Νεοπτόλεμο ως *πῦρ καὶ πᾶν δαίμα καὶ πανουργίας/ δεινῆς τέχνημα ἔχθιστον* (Φί. ω φωτιά εσύ και σκιάχτρο, αρχιτεχνίτη της πιο άτιμης ψευτιάς, τι μου' κάμες, πώς μ' απάτησες και δεν ντρέπεσαι, άθλιε, να βλέπεις εμένα, τον ικέτη σου, που έχω στα πόδια σου προσπέσει;) <sup>195</sup> Ο κοπετός και ο αυτοοικτιρισμός του Φιλοκτήτη, ο οποίος δεν παραλείπει να εκδηλώσει την απόγνωσή του με προσφωνήσεις σε στοιχεία του φυσικού περιβάλλοντος, ήτοι στα βράχια, στη γη της Λήμνου, σε λάμπεις του ηφαιστείου (986-988), προσκρούει στο απόλυτα στέρεο τείχος της λογικής διατύπωσης του *νόμου*, στον οποίο ο Φιλοκτήτης καλείται να συναινέσει. Απαντώντας στη διαμαρτυρία του ότι αντιμετωπίζεται σαν δούλος και όχι ως ελεύθερος, ο Οδυσσέας διασαφηνίζει ότι είναι όμοιος με τους άριστους εκείνους, με τη σύμπραξη των οποίων είναι γραφτό να κυριεύσει και να καταστρέψει με βία την Τροία (997-998). Η ψυχραιμία, η σταθερότητα και η αποφασιστικότητα, με την οποία διατυπώνεται το περιεχόμενο του *νόμου*, που εδράζεται στα δεδομένα του χρησμού τα οποία ο μάντης Έλενος αποκάλυψε στους Έλληνες, φέρνουν το Φιλοκτήτη αντιμέτωπο με την αναγκαιότητα να συμπλεύσει με ένα *νόμο* που είναι αδύνατο να ανακληθεί. Φαίνεται ότι τα πάθη του μίσους και της απελπισίας του προσκρούουν στη συμπαγή ιδιοσυστασία ενός *νόμου* που προωθείται από τον Οδυσσέα, τον οποίο η *φύση* έπλασε, ώστε να κυριαρχεί και να νικά σε κάθε περίπτωση (1052). Από την άλλη πλευρά, το φιλέκδικο πάθος, που έχει κατακλύσει την ψυχή του Φιλοκτήτη, τον εξωθεί στην παράδοσή του στο χάος και στην αταξία των συναισθημάτων, που προσιδιάζουν στη *φύση*, καθώς και στην επιτέλεση πράξεων αυτοκαταστροφής (1001-1002: *κρᾶτ' ἐμὸν τόδ' αὐτίκα/ πέτρα πέτρας ἄνωθεν αἰμάξω πεσών*. Αυτό εδώ το κεφάλι το δικό μου θα συντρίψω, αφού πέσω με ορμή απ' αυτόν το βράχο). Η πεισματική άρνηση και η αυτοκτονική μανία που τον έχουν καταλάβει συνθέτουν το πεδίο της άλογης κυριαρχίας της οργής, του μίσους και της εκδίκησης στους στίχους 1195-1209, όπου ο άτεγκτος ερημίτης δηλώνει ότι ουδέποτε θα συναινέσει με τους Αχαιούς, ακόμη και αν ο αστροπελεκητής Δίας τον κατακεραυνώσει (1197-1199). Συνεχίζει εκτοξεύοντας κατάρες σχετικές με την ευόδωση της εκστρατείας των Ελλήνων στο Ίλιο (1200-1202: *ἐρρέτω*

195. Μτφρ. Μαρκαντωνάτος Γ. 163

Ἴλιον, οἷ θ' ὑπ' ἐκείνω/ πάντες ὅσοι τόδ' ἔτλασαν ἐμοῦ ποδὸς/ ἄρθρον ἀπῶσαι. Ας χαθεί το Ἴλιο κι ὅσοι αγωνίζονται κάτω απ' τα τείχη του, που βάσταξε η καρδιά τους να με πετάξουν εδώ για το πληγιασμένο μου πόδι). Το ακυβέρνητο πλέον από τη λογική μυαλό του παραδίδεται στην κυριαρχία του πάθους για θάνατο. Χειραγωγούμενος από την αταξία, που οι αρχαίοι Ἕλληνες απέδιδαν στη φύση, ζητάει ένα φονικό όπλο, ὡστε να κόψει το κεφάλι του και να κομματιάσει με το χέρι του ὅλα του τα μέλη (1204-1209: ΦΙ. ξίφος, εἶ ποθὲν/ ἢ γένυν, ἢ βελέων τι, προπέμψατε./ ΧΟ. ὡς τίνα δὴ ῥέξις παλάμαν ποτέ;/ ΦΙ. κρᾶτ' ἀπὸ πάντα καὶ ἄρθρα τέμω χερὶ φονᾶ, φονᾶ νόος ἤδη. ΦΙ. Δώστε μου, αν μπορείτε ἕνα μαχαίρι ἢ ἕνα τσεκούρι ἢ κάποιο βέλος. ΧΟ. Για να κάμεις τι μ' αυτό; ΦΙ. Το κεφάλι μου να κόψω και να κομματιάσω με το χέρι μου ὅλα μου τα μέλη· γιατί τώρα το μυαλό μου για φόνο και για θάνατο διψᾷ).

Αλλά η αντιπαράθεση του νόμου με τη φύση δεν αναδύεται μόνο από τη σύγκρουση του Φιλοκτήτη με τις αποφάσεις της ελληνικής ηγεσίας. Διάχυτα στο κείμενο προβάλλουν τα στοιχεία που μας υποδεικνύουν το χάσμα που χωρίζει τη σοφιστικὴ ἠθους και ὕφους τοποθέτηση του Οδυσσέα από το εμπνευσμένο από τα ηρωικά ιδεώδη ἠθος του νεαρού γιου του Αχιλλέα<sup>196</sup>. Η φυσική ειλικρίνεια και η ευθύτητα του Νεοπτόλεμου αντιπαρατίθεται με σαφήνεια στις πανούργες συλλήψεις και μηχανορραφίες που ο Οδυσσέας ετοιμάζεται εν είδει νόμου να θέσει σε εφαρμογή. Στους στίχους 79-80 ο ίδιος ο πολυμήχανος ἥρωας αναγνωρίζει ὅτι ο Νεοπτόλεμος δεν είναι πλασμένος από τη φύση του να χρησιμοποιεῖ παρελκυστικά μέσα πειθούς (ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφνκότη/ τοιαῦτα φωνεῖν μὴδὲ τεχνᾶσθαι κακά). Το τέκνο του Αχιλλέα συνυπογράφει αυτή τη διαπίστωση παρατηρώντας ὅτι ἀκόμη και η συζήτηση σχετικά με τη χρήση φενακισμοῦ τού προκαλεῖ ἀποτροπιασμό και οδύνη (86-87: ΝΕ. ἐγὼ μὲν οὖς ἂν τῶν λόγων ἀλγῶ κλύων/ Λαερτίου παῖ, τούσδε καὶ πράσσειν στυγῶ). Η ἀκεραιότητα του ἠθους του συσχετίζεται ἄμεσα με την καταγωγή του ἀπὸ το γενναῖο πατέρα του (88-89: ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς,/ οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὡς φασιν, οὐκ φύσας ἐμέ). Οι ἀρχές του ηρωισμοῦ και της ἀνδρείας, με τις οποίες ἔχει γαλουχηθεῖ, δεν ἐπιτρέπουν στο νεαρό Νεοπτόλεμο να μετέλθει ἀνευδοίαστα την τέχνη της σοφιστικῆς χειραγώγησης, γιατί, σύμφωνα με την ηρωικὴ ἀξιολογία, η νίκη που διασφαλίζεται με τη χρήση πανουργίας δεν προσκομίζει δόξα, ἀλλὰ ἀντίθετα ατιμᾶζει ἐκεῖνον που

196. Βλ. Matthiessen (1981) 11-26· Walraff (1942-1943)· Dore (1966) 355 κ.ε.

τη διεκδικεί (94-95). Επομένως, προτιμά τη χρήση της έντιμης σωματικής πάλης έναντι του δόλου (90-91)<sup>197</sup>. Δεν είναι αμελητέας σημασίας ότι ακόμη και όταν ο Νεοπτόλεμος έχει πλέον συναινέσει, φαινομενικά τουλάχιστον, στην ανάληψη του ρόλου του διεκπεραιωτή του οδύσσειου σχεδίου, αντιμετωπίζει μεγάλες δυσχέρειες κατά την εφαρμογή του. Όπως δηλώνει ο ίδιος ενώπιον του Φιλοκτήτη, το να προδίδει κανείς τη φύση, δηλαδή την ιδιοσυγκρασία του, του προκαλεί ατέλειωτη δυσφορία και τον φέρνει αντιμέτωπο με ποικίλα προσκόμματα (902-903: *ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν/ ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα*). Εξού και στους ακόλουθους στίχους (915-916), με μια κίνηση που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ύμνος στην ειλικρίνεια, στην εντιμότητα και στην ακεραιότητα, αποκαλύπτει στο Φιλοκτήτη την πάσα αλήθεια δυναμιτίζοντας παράλληλα το σχέδιο του Οδυσσέα σχετικά με την κυρίευση της Τροίας (NE. *οὐδὲν σε κρύψω· δεῖ γὰρ ἐς Τροίαν σε πλεῖν/ πρὸς τοὺς Ἀχαιοὺς καὶ τὸν Ἄτρειδῶν στόλον*). Η φυσική αγαθότητα του Νεοπτόλεμου αναγνωρίζεται ακόμη και από τον ίδιο το Φιλοκτήτη, ο οποίος, υπερθεματίζοντας εναντίον του Οδυσσέα και της στρεβλωτικής του επίδρασης στο ήθος και στη συμπεριφορά του νεαρού Νεοπτόλεμου, τον χαρακτηρίζει ως *ἀφυὴ τ' ὄντα κοῦ θέλονθ'* (1014). Η ηθική φύση του Νεοπτόλεμου για άλλη μια φορά αντιπαρατίθεται στο νόμο, τον οποίο με σοφία και περίσκεψη επεξεργάστηκε ο Οδυσσέας. Στους στίχους 1244-1246 ο νεαρός ήρωας δηλώνει πρόθυμος να υπερεκτεράσει τις εντολές του Οδυσσέα, παρ' ὅλο που αναγνωρίζει τη φυσική σοφία του ίδιου. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι, παρ' ὅλο που ο Οδυσσέας είναι σοφός, τα λεγόμενά του απέχουν πολύ από το να μετέχουν στη σοφία (1244: NE. *σοφὸς πεφυκὼς οὐδὲν ἔξαυδᾶς σοφόν*).<sup>198</sup> Σύμφωνα άλλωστε με την αξιολογία τού νεαρού γιου του Αχιλλέα, η δικαιοσύνη είναι ανώτερη από τη σοφία (1246: *ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε*). Ο στίχος αυτός αποτελεί σημαντικότερο ορόσημο, γιατί σηματοδοτεί τη σύνδεση της φύσεως του Νεοπτόλεμου με τον άγραφο ηθικό νόμο<sup>199</sup>.

Η φύση του Οδυσσέα, από την άλλη πλευρά, είναι ιδεώδης, ώστε να

197. Για τον έφηβο Νεοπτόλεμο βλ. Lada-Richards (1997) 179-183, (1998) 1-26· Roisman (1997) 127-172· Vidal-Naquet (1971) 623 κ.ε., (1988) 161-172· Whitby (1996) 16.

198. Για το χαρακτήρα του Οδυσσέα βλ. Schein (2013) 20-22· Blundell (1987) 307-329· Hesk (1997) 4-7· Roisman (2001) 38-53.

199. Βλ. Carlevale (2000) 26-60· Ryzman (1991) 35-41· Blundell (1987) 307-329, (1989)· Hunsaker Hawkins (1999) 337-357· Poe (1974)· Segal (1977) 95-118.

προωθήσει την επιβολή του θεωρούμενου ως «γραπτού» νόμου, δηλαδή του συνόλου των κανόνων που στοιχειοθετούν τη στρατηγική η οποία εφαρμόζεται με σκοπό την επίτευξη του πατριωτικού στόχου των Ελλήνων. Γεννημένος, ώστε να θέλει να επικρατεί παντού, ο αήτητος Οδυσσέας δεν μπορεί παρά να ταυτίζεται με την ηγεσία επιδιώκοντας να προωθεί τα πολιτικά και κοινωνικά της οφέλη με κάθε τρόπο (1052: *νικάν γε μέντοι πανταχοῦ χρήζων ἔφυν*). Ο Οδυσσέας έχει τη δυνατότητα να εδραιώνει την επιρροή και την κυριαρχία του σε κάθε είδους περιβάλλον. Η συμπεριφορά του μπορεί να ποικίλλει ανάλογα με τις ανάγκες των περιστάσεων και των ρόλων που καλείται να υποδυθεί<sup>200</sup>: δύναται να συμπεριφερθεί τόσο με δολιότητα και πανουργία όσο και με ευσέβεια αν βέβαια το απαιτούν οι περιστάσεις (1048-1051: *νῦν δ' ἔνδς κρατῶ λόγου./ οὗ γὰρ τοιούτων δεῖ, τοιοῦτος εἰμ' ἐγώ./ χῶπου δικαίων κάγαθῶν ἀνδρῶν κρίσις./ οὐκ ἂν λάβοις μου μᾶλλον οὐδέν' εὐσεβῆ*). Εκτιμᾷ ότι οι καταστάσεις που ισχύουν εν προκειμένω είναι αντιμετωπίσιμες μόνο με δολιότητα. Ο νόμος, που τόσο ετυμολογικά όσο και εννοιολογικά εκπηγάζει από το *νου* του Οδυσσέα, αποτελεί, κατά τα λεγόμενα του ίδιου, σόφισμα, δηλαδή σχέδιο, η επιτυχημένη εφαρμογή του οποίου θα έχει ως αποτέλεσμα την ακούσια στράτευση του Φιλοκτῆτη στην ευόδωση του συλλογικού πατριωτικού στόχου (14-15: *...τὸ πᾶν σόφισμα τῷ νιν αὐτίχ' αἰρήσειν δοκῶ*). Η εφαρμογή αυτού του νόμου είναι αδύνατο να μην εμπλέξει τη χρήση της δολιότητας, μια που το παρελθόν της σχέσης του Φιλοκτῆτη με τον Οδυσσέα αποκλείει οποιαδήποτε δυνατότητα εθελούσιας συνεργασίας του πρώτου με το δεύτερο (75-78: *ᾧστ' εἶ με τόξων ἐγκρατῆς αἰσθήσεται./ ὄλωλα καὶ σὲ προσδιαφθερῶ ξυνῶν./ ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο δεῖ σοφισθῆναι, κλοπεὺς/ ὅπως γενήσῃ τῶν ἀνικῆτων ὄπλων*). Η επιτυχημένη διεκπεραίωση του σχεδίου στηρίζεται στο δεξιοτεχνικό χειρισμό του λόγου. Στους στίχους 98-99, ο πολυμήχανος, εμποτισμένος πλέον με τις διδασχές της σοφιστικής παιδείας, Οδυσσέας τοποθετείται θετικά όσον αφορά στις πλέον νεωτεριστικές αντιλήψεις του πέμπτου π.Χ. αιώνα σχετικά με τη δύναμη της σοφιστικής πειθούς. Ο οδύσειος νόμος, που υπερασπίζεται το συλλογικό όφελος των Ελλήνων, προωθείται χάρη στην ισχύ του λόγου και όχι των έργων (*νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιῶν ὄρῳ βροτοῖς/ τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τᾶρρα, πάνθ' ἠγουμένην*). Η δολιότητα συνεργάζεται με τη γνώση και, καθοδηγούμενη από το συλλογικό συμφέρον –αξία που αναδείχθη-

200. Blundell (1987) 307-329· Hesk (1997) 4-7· Roisman (2001) 38-53.

κε από τον οψιμότερο σοφιστικό στοχασμό<sup>201</sup> - υπαγορεύει τη στάση του Νεοπτόλεμου, ο οποίος καλείται να φροντίσει για την έμπρακτη εφαρμογή του σχεδίου. Είναι ενδεικτικό ότι για την προώθηση του νόμου του Οδυσσέα, που υπερασπίζεται το συλλογικό όφελος, γίνεται επίκληση στον Ερμή το δόλιο και στη σοφή, νικηφόρο Αθηνά (133-134: *Ἐρμῆς δ' ὁ πέμπων δόλιος ἠγήσαιο νῶν/ Νίκη τ' Ἀθήνα Πολιάς, ἦ σώξει μ' αἰεί*).

Η οξεία αντιπαράθεση ανάμεσα στο νόμο και στη φύση, η οποία μόλις περιγράφηκε, είναι αδύνατον να αρθεί. Μοναδική προοπτική ἀμβλυνσης των συγκρούσεων και ανάδυσης κάποιας, αμυδρής ἔστω, πιθανότητας για σύγκλιση και συναίνεση παρουσιάζεται αν εξετάσουμε τη σταδιακή συναισθηματική προσέγγιση του Φιλοκτήτη από το Χορό και, ακολούθως, από το Νεοπτόλεμο. Στηριζόμενοι στο δεδομένο ότι τα συναισθήματα -εγγενή καθώς είναι στην ανθρώπινη φύση- κατ' ἐξοχήν προσιδιάζουν στη σοφιστική πρόσληψη της έννοιας της φύσεως, παρατηρούμε ότι η ἔνταση των σωματικών βασάνων και η οξύτητα των ψυχικών πληγών του Φιλοκτήτη κατανοούνται σε βάθος από το Νεοπτόλεμο, όταν ο τελευταίος αφήνεται να συναισθανθεί την οδύνη του πολυβασανισμένου ασθενούς και να ενεργήσει συμπονετικά, προκειμένου να του προσφέρει ανακούφιση. Η φυσική ενσυναίσθηση<sup>202</sup>, που επιδεικνύεται με απλότητα και ανθρωπιά πρώτα από το Χορό και ἔπειτα από το Νεοπτόλεμο, είναι αυτή που θα οδηγήσει το γιο του Αχιλλέα στην υπέρβαση του συμβατικού, ανθρώπινου νόμου, ἔστω και αν αυτός υπηρετεί το συλλογικό όφελος των Ελλήνων και στην πρόταξη του ἀγραφου ηθικού νόμου, που επιτάσσει την πρόκριση του ανθρωπιστικού ιδεώδους ἔναντι οποιουδήποτε είδους χρησιμοθηρικής αντιμετώπισης.

Τα στάδια της φυσικής, συναισθηματικής προσέγγισης του Νεοπτόλεμου και του Φιλοκτήτη σκιαγραφούνται με σαφήνεια στους στίχους 676-1169, που προηγούνται της απόφασης του πρώτου να στρατευτεί ολοκληρωτικά στην ανάκτηση της εμπιστοσύνης και στην υπηρέτηση

201. Σχετικά με την ανάδυση των νέων αξιών βλ. De Romilly (1994) 256 κ.ε.· Barker (1918) 212· Mathieu (1925) 315· De Romilly (1992) 112· Bordes (1982) 57· Τσάτσος (1970) 78 κ.ε.· Zeppi (1974) 87· Bordes (1982) 34· Nestle (1942) 51-53· Kerferd (1999) 223, (1953) 42-45· Freeman (1959) 352· Untersteiner (1954) 43-45· Gehlen (1961) 46-48· Παπαδόπουλος (1984) 178-188· Τουλουμάκος (1979) 136-137· Vlastos (1964) 1-35· Romilly (1994) 261· Kerferd (1947) 19-27· Maguire (1971) 142-163· Μιχαηλίδης-Νουάρος (1978) 117-137.

202. Davidson, Harvinton (2001)· Prauscello (2010) 199-212· Sandridge (2008) 433-448· Goleman (1998), (2005).

των ψυχικών αναγκών του δεύτερου, ώστε σταδιακά να οδηγηθεί στην απάμβλυνση και στην ίαση των πληγών του<sup>203</sup>. Ο Χορός<sup>204</sup> προλείπει το έδαφος για την ανάδυση του οίκτου προς τον πολυτλήμονα ασθενή στους στίχους 676-729, στους οποίους την αφήγηση των βασάνων που υπέστη ο απάνθρωπα εγκαταλελειμμένος στο νησί ήρωας τη διαδέχεται η υπόσχεση ότι οι αντιξοότητες και οι ταλανισμοί θα λάβουν τέλος αν ο Φιλοκτήτης αποφασίσει να δείξει εμπιστοσύνη στο γιο του Αχιλλέα. Στους στίχους 759-761, η συμπόνια και ο βαθιά ενσυναισθητικός οίκτος ανιχνεύονται στα λόγια του Νεοπτόλεμου, ο οποίος, με μια κίνηση που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως συμβολική, προσφέρει το μπράτσο του, για να τον στηρίξει. Τα αισθήματα συμπάθειας του Νεοπτόλεμου για το Φιλοκτήτη κορυφώνονται στις αντιλαβές των στίχων 806-818, όπου ο πρώτος παρακολουθεί με πόνο μια από τις επώδυνες κρίσεις της αρρώστιας που μαστίζουν το δεύτερο. Ο Νεοπτόλεμος δηλώνει ότι τα πάθη του ασθενούς είναι και για τον ίδιο αλγινά και ότι δεν μπορεί παρά να αναστενάζει για τις συμφορές που τον έχουν βρει. Η συμπνετική του στάση και ο ανδρείος του χαρακτήρας συνδέονται με την ευγενή του φύση (869-876: *...τλήναι σ' ἔλεινῶς ὧδε τὰμὰ πῆματα... ἄλλ' εὐγενῆς γὰρ ἢ φύσις κάξ εὐγενῶν, ὧ τέκνον, ἢ σῆ*).

Η ευσπλαχνική και ευγενής φύση του Νεοπτόλεμου<sup>205</sup> δεν μπορεί παρά να αρθεί στο ύψος των περιστάσεων. Η φύση συγκρούεται πλέον ευθέως με το συμβατικό νόμο, που περιορίζεται στην προώθηση του χρήσιμου και μετουσιώνεται σε άγραφο νόμο<sup>206</sup>, ο οποίος συνίσταται κυρίως στην αφοσίωση του ήρωα στην υπηρετήση των ανθρωπιστικών αναγκών και, κατ' επέκταση, στην καλλιέργεια των υψηλών ηθικών αρχών<sup>207</sup>. Την πρόταξη της δικαιοπραξίας έναντι της υπηρετήσης ενός ευ-

203. Για τη θεραπεία του Φιλοκτήτη βλ. Kosak (1999) 93-134· Mitchell-Boyask (2007) 85-114.

204. Βλ. Schein (2013) 18-19.

205. Βλ. Schein (2013) 23-24.

206. Για τη σύνδεση της φύσεως με τον άγραφο νόμο βλ. Σκουτερόπουλος (1991) 443: «Η διατύπωση του Αντιφώντα «τὰ πολλά» αφήνει ανοικτή τη δυνατότητα ότι ορισμένοι τουλάχιστον από τους νόμους είναι σύμφωνοι με τη φύση και επομένως ωφέλιμοι στον άνθρωπο». Ενδιαφέρουσα είναι επίσης η παρατήρησή του ότι «με τον όρο «τὰ νόμιμα» δεν υποδηλώνονται μόνο οι νόμοι του θετικού δικαίου αλλά και οι άγραφοι νόμοι των ηθών και της καλής συμπεριφοράς «έτσι, η παραβίαση των νόμων δε συνεπάγεται μόνο την τιμωρία του παραβάτη αλλά και *αἰσχύνην*».

207. Goward (2001) 129-147· Lefevre (2001)· Seale (1972) 94-102· Aultman-Moore (1994) 309-310.

φρούς μεν αλλά άδικου σχεδίου την εισηγείται ο Νεοπτόλεμος στους στίχους 1222 κ.ε., όπου παρουσιάζεται να επιστρέφει στη σκηνή, προκειμένου να επανορθώσει τα σφάλματα που διέπραξε παραδίδοντας τα δολίως υπεξηρημένα τόξα του Φιλοκτήτη (1224: ΝΕ. *λύσων ὄσ' ἐξήμαρτον ἐν τῷ πρὶν χρόνῳ*). Η στράτευσή του στην προώθηση της μηχανορραφίας που σχεδίασε ο Οδυσσέας χαρακτηρίζεται από το Νεοπτόλεμο ως *αἰσχροῦ ἀπάτη* και *δόλος* (1228: ΝΕ. *ἀπάταισιν αἰσχροαῖς ἄνδρα καὶ δόλοισ ἐλών*). Η εκτίμησή του, ότι η αληθινή σοφία είναι αυτή που μετέχει στη δικαιοσύνη, εκφράζεται με σαφήνεια στους στίχους 1244-1246, στους οποίους ο άδολος νέος διατυπώνει την κρίση ότι, παρά την ευφρέστατη και πολυμήχανη ιδιοσυγκρασία του, ο Οδυσσέας ούτε μιλάει, ούτε και ενεργεί με σοφία (ΝΕ. *σοφὸς πεφνκῶς οὐδὲν ἐξαυδᾶς σοφόν./ ΟΔ. Σὺ δ' οὔτε φωνεῖς οὔτε δρασεῖεις σοφά./ ΝΕ. ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε*). Είναι εξαιρετικά σημαντικό, καθὼς αποτελεί ενδεικτικό στοιχείο της σύνδεσης της *φύσεως* του Νεοπτόλεμου με τον άγραφο, ηθικό νόμο, ότι ο Φιλοκτήτης, ανακουφισμένος πλέον και βαθιά ικανοποιημένος από την πρωτοβουλία του Νεοπτόλεμου να του επιστρέψει τα τόξα του, επιβραβεύει την ευάρεστη αυτή ενέργεια με το να τη συνδέει με την άδολη και ανδρεία φύση του γιου του Αχιλλέα (1310-1313: ΦΙ. *ξύμφημι. Τὴν φύσιν δ' ἔδειξας, ὦ τέκνον,/ ἐξ ἧς ἔβλαστες, οὐχὶ Σισύφου πατρός,/ ἀλλ' ἐξ Ἀχιλλέως, ὃς μετὰ ζῶντων θ' ὄτ' ἦν/ ἦκου' ἄριστα, νῦν τε τῶν τεθνηκότων*).

Η συμπόνια και η ενσυναίσθηση, που συντέιναν, ὡστε ο αγνός και γνήσιος συναισθηματικός κόσμος του Νεοπτόλεμου να προσεγγίσει τον αυθεντικό πυρήνα των πιο αρχέγονων συναισθημάτων του πάσχοντος Φιλοκτήτη, συνέστησαν το θεμέλιο επί του οποίου συντελείται η σύντηξη της *φύσεως* του πρώτου με αυτήν του δεύτερου. Η ομόνοια ανάμεσα στους δύο κεντρικούς χαρακτήρες του έργου διανοίγει τις προοπτικές, ὡστε η δράση να ανελιχθεί στο επόμενο στάδιο, όπου η συναισθηματική σύγκλιση των ηρώων, που αντιστοιχεί στη *φύση*, να συγκεραστεί με την αναγκαιότητα της συναίνεσης με το νόμο των Αχαιών. Η σύνθεση του συναισθήματος με τη λογική και της *φύσεως* με το νόμο εκφράζεται εύστοχα από το Νεοπτόλεμο στους στίχους 919-920<sup>208</sup>, όπου δηλώνει ότι το νέο του σχέδιο περιλαμβάνει κατ' αρχήν τη διάσωση του Φιλοκτήτη και έπειτα την κυρίευση της Τροίας (ΝΕ. *σῶσαι κακοῦ μὲν πρῶτ' τοῦδ', ἔπειτα δὲ/ ξὺν σοὶ τὰ Τροίας πεδία πορθῆσαι μολῶν*). Η σύνθεση του ατομικού οφέλους του πάσχοντος ήρωα, που έγκειται στη λύτρωσή του

208. Βλ. και Matthiessen (1981) 11-26.

από τα δεινά που επί χρόνια τον ταλάνιζαν άδικα, με το συλλογικό καλό των Ελλήνων, συνιστά φυσική, ηθική και λογική αναγκαιότητα, η οποία αναδεικνύεται περίτρανα από το περιεχόμενο του χρησμού<sup>209</sup> που ο μάντης Έλενος έδωσε στους Έλληνες. Σύμφωνα με το χρησμό αυτό, ο Φιλοκτήτης δε θα βρει θεραπεία, προτού μεταβεί με τη θέλησή του στην Τροία, προκειμένου να συντελέσει στην εκπόρθησή της με τη βοήθεια των τόξων του (1329-1339: *καὶ παῦλαν ἴσθι τῆσδε μὴ ποτ' ἂν τυχεῖν/ νόσου βαρείας, ἕως ἂν αὐτὸς ἥλιος/ ταύτη μὲν αἴρη, τῆδε δ' αὖ δύνη πάλιν,/ πρὶν ἂν τὰ Τροίας πεδί' ἐκὼν αὐτὸς μόλης,/ καὶ τῶν παρ' ἡμῖν ἐτυχὼν Ἀσκληπιδῶν/ νόσου μαλαχθῆς τῆσδε, καὶ τὰ πέργαμα/ ξὺν τοῖσδε τόξοις ξὺν τ' ἐμοὶ πέρασας φανῆς/ ...* Έλενος ἀριστόμαντις, ὃς λέγει σαφῶς/ ὡς δεῖ γενέσθαι). Η σημασία της ανάγκης, που αποδίδεται με τη χρήση του ρήματος δεῖ, επιτείνεται, εμπλουτίζεται και εκκαλύπτεται στους αμέσως επόμενους στίχους (1344-1347), όπου το συλλογικό κέρδος των Ελλήνων συντίθεται με την ανάδειξη της αέναης δόξας που επιφυλάσσεται στο Φιλοκτήτη, ο οποίος θα συνδράμει στην ευδωσση της ελληνικής εκστρατείας (*καλὴ γὰρ ἡ πίκτησις, Ἑλλήνων ἴνα/ κριθέντ' ἄριστον, τοῦτο μὲν παιωνίας/ ἐς χεῖρας ἔλθειν, εἶτα τὴν πολύστονον/ Τροίαν ἐλόντα κλέος ὑπέρτατον λαβεῖν*). Πρόκειται για μια άριστη ευκαιρία, ώστε η φύση των συναισθημάτων του πληγωμένου Φιλοκτήτη να συγκεραστεί με το νόμο του πατριωτικού χρέους.

Η σύντηξη που προδιαγράφηκε πολύ σύντομα μετεξελίσσεται σε άγραφο νόμο, ο οποίος διατυπώνεται δια στόματος του Ηρακλή<sup>210</sup>, που ως από μηχανής θεός παρεμβαίνει, για να διευθετήσει τις καταστάσεις. Αφού δηλώσει ότι τα λόγια του εκφράζουν τις βουλές του Δία (1415), αποκαλύπτει τα μελλούμενα υπογραμμίζοντας ότι η συναίνεση του Φιλοκτήτη να συμπράξει με τους Έλληνες και να συντελέσει στην κατακυρίευση της Τροίας είναι αυτή που θα τον λυτρώσει από το άχθος της φοβερής του ασθένειας (1423-1425). Ο άγραφος νόμος, που αποκαλύπτει και υπαγορεύει ο Ηρακλής, προβλέπει επίσης την εμπέδωση σχέσεων ομόνοιας μεταξύ των δύο ηρώων, που σαν δύο λιοντάρια αγωνίζονται διαφυλάσσοντας το νόμο και υπερασπιζόμενοι ο ένας τον άλλον (1436-1437: *ἀλλ' ὡς λέοντε συννόμῳ φυλάσσετον/ οὔτος σὲ καὶ σὺ τόνδ'*), αλλά και την επίδειξη ευσέβειας προς τους θεούς (1441: *εὐσεβεῖν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς*). Η σημασία της εκπλήρωσης του άγραφου νόμου, ο

209. Σχετικά με την προφητεία του Έλενου βλ. Hinds (1967) 169-180.

210. Gill (1980) 137-146· Martin (1993) 127-138· Lada-Richards (1997) 179-183· Spira (1960)· Harsh (1960) 408 κ.ε.· Schein (2013) 28-30.

οποίος ουσιαστικά συνίσταται στο περιεχόμενο του χρησμού του Έλενου, που εμπλουτίστηκε, αφού ενδύθηκε τις αρχές της ομόνοιας και της ευσέβειας, υπογραμμίζεται χαρακτηριστικά στους στίχους 1442-1443, που αναφέρονται στην αξιολογική ιεράρχηση του άγραφου νόμου σύμφωνα με το Δία : *πορθήτε γαῖαν, εὐσεβείν τὰ πρὸς θεούς/ ὡς τᾶλλα πάντα δεύτερ' ἠγείται πατῆρ/ Ζεὺς οὐ γὰρ ἠύσεβεια συνθνήσκει βροτοῖς).*

## 2. ΤΟ ΣΧΕΔΙΟ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

Η συμβολή των σοφιστών εν γένει και ιδίως του Πρωταγόρα στην εξέλιξη της πολιτικής σκέψης υποδεικνύεται από τη σχετική αναφορά του Διογένη Λαερτίου (3.37 και 57), ο οποίος επισημαίνει ότι, σύμφωνα με τον Αριστόξενο (που έγραφε κατά το δεύτερο μέρος του τέταρτου π.Χ. αιώνα), το σύνολο σχεδόν της *Πολιτείας* είχε βρεθεί γραμμένο από τον Πρωταγόρα στα *Άντιλογικά* του. Η ίδια ιστορία παραδίδεται από τον Φαβωρίνο από την Αρελάτη, το δεύτερο μ.Χ. αιώνα. Είναι περιττό να διευκρινίσουμε ότι η κατηγορία για λογοκλοπία, που εκτοξεύτηκε εναντίον του Πλάτωνα, δεν ήταν δυνατόν να γίνει πιστευτή και ότι δεν αποτελεί παρά μέρος μιας σειράς από μομφές για λογοκλοπία, που προσήψαν στον Πλάτωνα εχθρικά διακείμενοι κριτικοί. Αλλά, όσο αστόχαστη και επιφανειακή και αν ήταν μία τέτοια κατηγορία, αποτελεί ένδειξη ότι ο Πρωταγόρας πραγματεύτηκε μερικά τουλάχιστον από τα θέματα με τα οποία ασχολήθηκε ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία*<sup>211</sup> του. Πράγματι, ο λόγος του Πρωταγόρα, η πεμπτουσία του οποίου συμπυκνώνεται στον περίφημο μύθο του, διατυπώνει μια πολύ σαφή θεωρία για την υπεράσπιση της δικαιοσύνης.<sup>212</sup> Ο σοφιστής υποδεικνύει ότι ορισμένες ηθικές αξίες οδηγούν στη σωτηρία του ανθρώπου, γιατί καθιστούν δυνατή την κοινωνική ζωή. Φαίνεται ότι η συμβολή του σοφιστικού στοχασμού στην εξέλιξη των αξιών συνίσταται στην εξής αρχή: ό, τι δε δικαιωνόταν με την αναφορά στους θεούς ή στο απόλυτο, ανακτά την αξία του σε συνάρτηση με την ανθρώπινη ζωή ή ακόμη και με το συμφέρον των ανθρώπων.<sup>213</sup>

211. Kerferd (1999) 216· Barker (1918)· Bordes (1982).

212. Romilly (1994) 216, (1971), (1975)· Αλατζόγλου-Θέμελη (1976), (1978-1979) 117-143, (1980-1981) 241-264· Μιχαηλίδης (1984) 88-95· Πανέρης (1981) 47-57· Παπαδόπουλος (1984) 178-188· Τσάτσος (1962, 1970)· Τουλουμάκος (1979).

213. Romilly (1994) 240.

Κατ' αρχάς είναι απαραίτητο να αναφέρουμε ότι ο μύθος για τη γένεση και την πρόοδο των ανθρώπων, που χρησιμοποίησε ο Πρωταγόρας, αποτελούσε αγαπητό θέμα που το συναντούμε σε αρκετούς συγγραφείς. Ο Προμηθέας Δεσμώτης του Αισχύλου διηγείται ότι οι άνθρωποι, στα αρχικά εξελικτικά στάδια, ζούσαν «μέσα στην αταξία και στην σύγχυση» (450), χωρίς να διαθέτουν ούτε τεχνικές ικανότητες, ούτε γνώσεις, ώσπου ο Προμηθέας τους χάρισε τις τέχνες που συνετέλεσαν στην ανάπτυξη του πολιτισμού. Στην *Ἀντιγόνη* του Σοφοκλή, επίσης παρουσιάζονται τα τεχνικά επιτεύγματα του ανθρώπου, αλλά αναφέρεται ότι χάνουν ολότελα την αξία τους αν δεν χρησιμοποιούνται με γνώμονα το δίκαιο. Στο ίδιο θέμα επανέρχεται ο Ευριπίδης στις *Ἰκέτιδες*: μας θυμίζει τον *πεφυρμένον καὶ θηριώδη βίον* των ανθρώπων (201). έπειτα, περιγράφει τις διαδοχικές εφευρέσεις και τελικά επαινεί «εκείνον ανάμεσα στους θεούς» στον οποίο οι άνθρωποι τις οφείλουν. Παρόμοιες αναφορές απαντώνται στον Αρχέλαο, το μαθητή του Αναξαγόρα και δάσκαλο του Σωκράτη, που διερευνούσε πώς οι άνθρωποι ξεχώρισαν από τα ζώα, αλλά και στο πέμπτο βιβλίο του Λουκρήτιου, *De rerum natura*. Το πλήθος των αναφορών στην πορεία της ανθρώπινης εξέλιξης μαρτυρεί ότι πρόκειται για ένα είδος φιλοσοφικής διερεύνησης σχετικά με την αφετηρία και την πρόοδο της ανθρωπότητας. Ο Σοφοκλής, αναφερόμενος στην ανάγκη των ανθρώπων να δημιουργήσουν πόλεις, μιλούσε για «εσωτερικές παρορμήσεις που γεννούν τις πόλεις» (*Ἀντιγ.* 355-356). Αργότερα, ο Ισοκράτης παρουσίασε τους ανθρώπους να στηρίζουν τη δυνατότητά τους για συνύπαρξη και συνεργασία στο πλαίσιο της πόλης στην πειθώ, χάρη στην οποία *συνελθόντες πόλεις ᾠκίσσαμεν καὶ νόμους ἐθέμεθα* (*Νικοκλής* 6, *Περὶ Ἀντιδόσεως* 254). Ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* παρουσίασε τους ανθρώπους να συγκεντρώνονται σε πολιτείες, για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους. Ο ίδιος προβληματισμός υποδεικνύεται από τον τίτλο ενός βιβλίου του Πρωταγόρα, που δε σώζεται, αλλά γνωρίζουμε ότι ονομαζόταν «*Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*». Στον περιβόητο σοφιστή οφείλουμε επίσης τη διάκριση της εξέλιξης του ανθρώπινου πολιτισμού σε δύο περιόδους: σε αυτή, στην οποία ανακαλύφθηκαν οι τέχνες και σε εκείνη, που σφραγίστηκε από την εμφάνιση των πολιτικών αρετών. Ο Πρωταγόρας είναι ο πρώτος που δεν εξαρτά την εξέλιξη της ανθρωπότητας αποκλειστικά από τις τέχνες, τις οποίες δίδαξε ο Προμηθέας, αλλά ισχυρίζεται ότι αυτές ακολουθούνται από τις πολιτικές αρετές, τις οποίες χάρισε στους ανθρώπους ο Δίας.<sup>214</sup> Φαί-

214. Romilly (1994) 242-243.

νεται ότι, σύμφωνα με την αφήγηση του Πρωταγόρα, οι τέχνες δεν αρκούν, ώστε να διορθώσουν τη σύγχυση και τη θηριωδία των αρχικών σταδίων του πολιτισμού. Είναι αξιοσημείωτο ότι οι τέχνες αφήνουν τον άνθρωπο έκθετο στην απειλή του ολοκληρωτικού αφανισμού, που οφείλεται στους αγώνες του εναντίον των ζώων, αλλά και των ανθρώπων. Ο Πρωταγόρας, στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα, αναφέρει χαρακτηριστικά ότι οι άνθρωποι δεν έχουν πολιτείες και έτσι τα θηρία τους αφανίζουν και *ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής -πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος ἡ πολεμικὴ- ἐξήτουν μὲν συναθροίζεσθαι καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις ὅτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο* (322b). Επομένως, η πρωτοτυπία του Πρωταγόρα σε σχέση με τα υπόλοιπα κείμενα, που ανασυνθέτουν τη γένεση των κοινωνιών, ἐγκείται στο ρόλο που ο σοφιστής απέδωσε στις πολιτικές αρετές.<sup>215</sup> Στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα, ο Πρωταγόρας ορίζει την τέχνη του σοφιστή ως τέχνη πολιτική. Ο διακεκριμένος σοφιστής δίδασκε στους μαθητές του πώς να πετύχουν στην πολιτική, αλλά και πώς να δίνουν χρήσιμες συμβουλές (*τὸ δὲ μάθημα ἐστὶν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (Πρωτ. 318e-319a). Σ' αυτό το περικείμενο η πεμπτουσία της πολιτικής τέχνης συνίσταται στη δυνατότητα να πείθει τους άλλους εμπνέοντάς τους καλύτερες, δηλαδή καταλληλότερες, ώστε να υπηρετήσουν το κοινό συμφέρον, κρίσεις. Η ικανότητα αυτή αποκτάται μέσω της μύησης στη σοφιστική τέχνη. Διδάσκοντες είναι, βέβαια, οι σοφιστές και τα μέσα της διδασκαλίας τους προβάλλονται στο 167a του πλατωνικού Πρωταγόρα (*ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις*). Ωστόσο, στον προαναφερθέντα διάλογο οι λόγοι δεν απευθύνονται μόνο στο μαθητή-σύντομα, το ενδιαφέρον μεταβαίνει από το άτομο στην πολιτεία. Το ζητούμενο είναι να τροποποιηθούν ή να εξυγιανθούν οι γνώμες της πολιτείας, της οποίας το συμφέρον αποτελεί τον υπέρτατο στόχο. Έτσι, ο διάλογος συγγενεύει με το μύθο του Πρωταγόρα κατά το ότι η πόλη παραμένει πρωταρχική ἐγγνοια στην ανοικοδόμηση της ηθικής.

Στις σελίδες που ακολουθούν, προτιθέμεθα να αποδείξουμε ότι η στάση του Οδυσσέα<sup>216</sup> της τραγωδίας *Φιλοκτήτης* του Σοφοκλή είναι

215. Romilly (1994) 244.

216. Blundell (1987) 307-329. Hesk (1997) 4-7. Roisman (2001) 38-53. Matthiessen

δυνατόν να ερμηνευτεί αν αναζητήσουμε τα κίνητρα της συμπεριφοράς του στις νεωτεριστικές σοφιστικές αντιλήψεις του πέμπτου π.Χ. αιώνα και αν αποδώσουμε την υφή τους στην αναγνωρίσιμη συγγένεια που λανθάνει και συνδέει την κοινωνική θεωρία των σοφιστών –και ιδίως του πρωτεργάτη τους, του Πρωταγόρα- με τη νοοτροπία του Οδυσσέα. Θα υποστηρίξουμε ότι οι κριτικοί, οι οποίοι με φιλοσοφική μονομέρεια και ηθικολογικά μανιχαϊστικές τάσεις έσπευσαν να αποδώσουν στον Οδυσσέα αμοραλισμό συσχετίζοντας την ηθική ποιότητα της στάσης του με την ευτελή, εκλαϊκευμένη και αγοραία αντίληψη για τη σοφιστική τέχνη, που είχε διαδοθεί ως προκατάληψη εναντίον της, παρέλειψαν να εξετάσουν τις κοινωνικές σοφιστικές αρχές που απηχούνται στη στάση του.

Η κατανόηση των αξιών που διέπουν τις επιλογές του Οδυσσέα<sup>217</sup> στην προαναφερθείσα τραγωδία εξαρτάται άμεσα από την έμφαση την οποία ο Πρωταγόρας έδωσε στις πολιτικές αρετές, χωρίς τις οποίες δεν θα νοούνταν η εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού, μια που οι άνθρωποι θα αλληλοσπαράσσονταν σαν θηρία. Οι πρωταγόρειες απόψεις, όπως απηχούνται στο φερώνυμο διάλογο του Πλάτωνα και στο μύθο του Πρωταγόρα, συγκλίνουν στην ανάδειξη και στην πρόκριση του κοινωνικού οφέλους έναντι των ατομικών αναγκών και συμφερόντων. Η απαρέγκλιτη προσήλωση του Οδυσσέα στο συλλογικό όφελος<sup>218</sup>, που συνίσταται στην εκπόρθηση της Τροίας, η οποία θα σημάνει και τη λήξη του πολέμου, απηχεί το βαθύ αίσθημα του κοινωνικού χρέους, από το οποίο εμφορείται ο ήρωας. Η ανένδοτη στάση του απέναντι στο Φιλοκτήτη, που έχει ερμηνευτεί ως ανενδοίαστη σκληρότητα και απανθρωπιά, είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή ως αξιολογική πρόταξη της συλλογικής ανάγκης έναντι των επιμέρους ατομικών αναγκών. Προκειμένου για την υπεράσπιση του οφέλους όλων των Ελλήνων δε διστάζει να δηλώσει ότι ακόμη και η χρησιμοποίηση άδικων μέσων, όπως της ψευδολογίας και της δολιότητας, είναι θεμιτή, εφ' όσον είναι στρατευμένη στην υπηρεσία της σωτηρίας των Αχαιών (108-109: ΝΕ. *Ὅνκ αἰσχρὸν ἡγῆ δῆτα τὰ ψευδῆ λέγειν;/* ΟΔ. *Ὅνκ, εἰ τὸ σωθῆναι γε τὸ ψεῦδος φέ-*

(1981) 11-26. Walraff (1942-43)· Dore (1966) 355 κ.ε.

217. Βλ. Schein (2013) 20-22.

218. Για τη σημασία της συλλογικότητας στη σοφιστική αξιολογία βλ. De Romilly (1994) 262 κ.ε · Kerferd (1949) 20-26, (1953) 42-45· Αλατζόγλου-Θέμελη (1976) 101-102, (1978-1979) 117-143, (1980-1981) 241-264, (1984) 64-79· Κουτλούκα (1984)· Freeman (1959) 352· Untersteiner (1954) 40-43· Gehlen (1961) 46-48· Zimmermann (2007) 341-371· Adkins (1976) 301-327.

ρει). Στους εισαγωγικούς στίχους του *Προλόγου* η τοποθέτηση του Οδυσσέα φανερώνει απερίφραστα ότι το όφελος του συνόλου των Δαναών υπέρκειται των ατομικών παθών του Φιλοκτήτη. Χωρίς ίχνος προσωπικών συναισθημάτων οίκτου, συμπόνιας ή ενοχής ο Οδυσσέας αναφέρει ότι στο παρελθόν είχε διεκπεραιώσει την εγκατάλειψη του πάσχοντος Φιλοκτήτη στο νησί της Λήμνου, απλώς επειδή είχε διαταχθεί από τους ανωτέρους του να πράξει κατ' αυτόν τον τρόπο (5-6: *Ποίαντος υἱὸν ἐξέθηκ' ἐγὼ ποτε, / ταχθεὶς τόδ' ἔρδειν τῶν ἀνασσόντων ὕπο*). Το άτομο -του οποίου το όνομα ούτε καν αναφέρεται, αλλά παρουσιάζεται με την ιδιότητά του ως γιου του Ποίαντα- αντιπαρατίθεται και αντιπαλεύει με το σύνολο (10: *πᾶν στρατόπεδον*). Οι Έλληνες στρατιώτες ταλαιπωρούνται και αποσυντονίζονται από τις βλαστήμιες που εκστομίζει, από τα βογγητά και τους αναστεναγμούς με τους οποίους εκδηλώνει τον πόνο και τον οδυρμό του ο πάσχων Φιλοκτήτης (8-11: *...ὄτ' οὔτε λοιβῆς ἡμῖν οὔτε θυμάτων / παρῆν ἐκήλοις προσθιγεῖν, ἀλλ' ἀγρίαις / κατεῖχ' ἀεὶ πᾶν στρατόπεδον δυσφημίαις, / βοῶν, στενάζων*).

Η αξιολογική πρόταξη των κοινωνικών αναγκών έναντι των ατομικών συναισθημάτων υποδεικνύεται επίσης στους στίχους 64-67, όπου στις ανάγκες και στα συναισθήματα, που υποδηλώνει η χρήση της προσωπικής αντωνυμίας *ἡμῶν*, αντιπαρατίθενται οι ανάγκες όλων των Αργείων, με τις τελευταίες να υπέρκεινται των πρώτων ως αξιολογότερες. Σύμφωνα με το περιεχόμενο των προαναφερθέντων στίχων, ο Οδυσσέας δηλώνει ότι είναι πρόθυμος να λειδορηθεί και να εξυβρισθεί από το Νεοπτόλεμο, εφ' όσον κατ' αυτόν τον τρόπο θα υπηρετηθεί το συλλογικό καλό. Στην αντίθετη περίπτωση, αν δηλαδή ο Νεοπτόλεμος δεν κατορθώσει να κερδίσει την εμπιστοσύνη του Φιλοκτήτη, τότε θα προκαλέσει οδύνη σε όλους τους Αργείους (64-67: *λέγων ὅσ' ἂν / θέλης καθ' ἡμῶν ἔσχατ' ἔσχάτων κακά. / τούτων γὰρ οὐδὲν ἀλγυνεῖ μ' εἰ δ' ἐργάση / μὴ ταῦτα, λύπην πᾶσιν Ἀργείοις βαλεῖς*).

Αλλά και στην περίπτωση όπου το άτομο αψηφά τα συλλογικά οφέλη και αντιπαρατίθεται στο σύνολο, η υπεροχή της ομάδας έναντι του ατόμου αναδεικνύεται περίτρανα. Ενωμένη, η ανθρώπινη ομάδα κυριαρχεί. Ο Άνωνυμος του Ιαμβλίκου δίνει την απάντηση στο όνειρο του υπερανθρώπου που αντιτίθεται στους νόμους και στις συνήθειες της ομάδας και συμπεριφέρεται όπως έχει σκιαγραφηθεί από τον Καλλικλή στον πλατωνικό *Γοργία*. Ο συγγραφέας του κειμένου διατείνεται ότι αυτός ο άνθρωπος, όσο εξαιρετικός, όσο χαλύβδινος και αν ήταν στην ψυχή και στο σώμα, δε θα μπορούσε να επικρατήσει στη δύναμη των πολλών. Το σύνολο των ανθρώπων θα διέκειτο εχθρικά προς αυτόν και

θα τον υπερνικούσε χρησιμοποιώντας είτε τους νόμους, είτε την πονηριά, είτε ακόμη και τη βία. Ο *Ἄνωνυμος* συμπεραίνει ότι η πραγματική δύναμη δεν εξασφαλίζεται παρά από το νόμο και τη δικαιοσύνη (B1, 6, 2-5). Ο συλλογικός δεσμός είναι φυσική ανάγκη και δεν αφήνει κανένα δρόμο ανοιχτό στους επαναστάτες, όποια και αν είναι τα μέσα που διαθέτουν.<sup>219</sup> Παρόμοιου ήθους αρχές διέπουν την επιχειρηματολογία του Οδυσσέα, στο χωρίο όπου ο Νεοπτόλεμος αποφασίζει να αποστασιοποιηθεί από την εφαρμογή του σχεδίου του πολυμήχανου ήρωα και να συγκρουστεί ευθέως με το σύνολο των Ελλήνων, προκειμένου να υπερασπιστεί το δίκαιο του Φιλοκλήτη. Η αντιπαράθεση λαμβάνει το χαρακτήρα της «πάλης» ανάμεσα στον Νεοπτόλεμο, που παραιτείται από την υπηρετήση του συλλογικού οφέλους, και στο στρατό των Αχαιών, το όφελος του οποίου περιφρουρεί ως ακοίμητος φρουρός ο Οδυσσέας (1243: ΟΔ. *Ἐύμπας Ἀχαιῶν λαός, ἐν δὲ τοῖς ἐγώ*). Ο Νεοπτόλεμος, έχοντας συνταχθεί με το Φιλοκλήτη, αποτελεί πλέον εχθρό των Ελλήνων, τους οποίους, όπως επισημαίνει ο Οδυσσέας, θα έπρεπε πια να φοβάται (1250: *στρατὸν δ' Ἀχαιῶν οὐ φοβῆ πράσσων τάδε*). Σύμφωνα με τον πολύτροπο, αλλά και υπερασπιστή του πατριωτικού χρέους, ήρωα, η αποστασιοποίηση του Νεοπτόλεμου από την υπηρετήση του συλλογικού οφέλους ασφαλώς δεν αποτελεί δείγμα σύνεσης (1245: ΟΔ. *Σὺ δ' οὔτε φωνεῖς οὔτε δρασεῖεις σοφά*).

Είναι σαφές ότι η σοφία νοηματοδοτείται από τον Οδυσσέα ως η ιδιότητα που διαθέτει κάποιος ο οποίος γνωρίζει καλά πώς να συντελεί στο καλό του συνόλου των πολιτών. Υπ' αυτήν την έννοια, το περιεχόμενο της σοφίας συνδέεται με τη σοφιστική αξία της χρησιμότητας. Στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα φανερώνεται η αφοσίωση του σοφιστή σε ορισμένες αξίες, των οποίων η χρησιμότητα για την κοινωνική ομάδα είναι απολύτως βέβαιη. Τις ονομάζει *δικαιοσύνην και σωφροσύνην και τὸ ὅσιον εἶναι* και τις παραθέτει κοντά σε παραδοσιακότερες αρετές που αφορούν στα *ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν*. Ο Πρωταγόρας διασαφηνίζει ότι, όπως τα μαθήματα της αρμονίας και του ρυθμού επιδρούν ευεργετικά στην εσωτερική ισορροπία και διευκολύνουν τη συνεννόηση των πολιτών, έτσι και με τη χρήση των υποδειγμάτων των ηρώων είναι δυνατόν να συντηρηθεί η καθολική αφοσίωση στο κοινό συμφέρον. Οι αρετές αναγεννώνται για χάρη της πόλης και από την πόλη. Τα ηρωικά παραδείγματα συνδυάζονται με τις πλέον νεωτεριστικές σοφιστικές αντιλήψεις που συνδέουν την αξία μιας υποκειμενικής

219. Romilly (1994) 251.

κρίσης με τη χρησιμότητά της υπέρ της συλλογικής ωφέλειας. Σοφός είναι αυτός που έχει τη δυνατότητα να πείθει τους πολίτες να θεωρούν ως δίκαια όχι όσα βλάπτουν, αλλά όσα κάνουν καλό (Θεαιτ. 167c: *Τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. Ἐπεὶ οἷα γ' ἂν ἐκάστη δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτ' νομίξῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν*). Σύμφωνα με τον Οδυσσέα, οι χαρακτηρισμοί τόσο του σοφοῦ, όσο και του ἀγαθοῦ αναμένεται να προσαφθούν στο Νεοπτόλεμο, στον οποίο πρόκειται να ανατεθεί το εγχείρημα να πείσει τον άτεγκτο Φιλοκτῆτη να συνεργαστεί με τους Αργείους, ώστε να κυριευτεί η Τροία (119: ΟΔ. *Σοφός τ' ἂν αὐτὸς κἀγαθὸς κεκλή' ἄμα*). Η ιδιότητα του ἀγαθοῦ, που απηχεί το ηρωικό ιδεώδες και συνεπώς τις αρετές της ανδρείας και της γενναιότητας, στην παρούσα περίπτωση είναι ἀνάγκη να συμπλεύσει με την ιδιότητα του σοφοῦ, που μας παραπέμπει στις σύγχρονες σοφιστικές αξίες, σύμφωνα με τις οποίες η δύναμη της πειθούς ἀναντίρροπη αποτελεί μέγιστη ἀρετή, η υποκειμενικότητα των ἀνθρώπινων κρίσεων είναι δεδομένη και η ἠθική ἀποτίμηση της ἀνθρώπινης συμπεριφοράς συντελείται με γνώμονα τη συνδρομή της υπέρ του συλλογικού συμφέροντος. Με δεδομένη την *ἀγαθότητα*, δηλαδή την ηρωική γενναιότητα του Νεοπτόλεμου, που ἐπιδεικνύεται κυρίως στο πεδίο της μάχης, το ζητούμενο, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Οδυσσέα, είναι πλέον να ἀποδείξει τη σοφία του πείθοντας το Φιλοκτῆτη να συνεργαστεί με τους Ἕλληνες και να συστρατευτεί στο μέγα εγχείρημα της ἐκπόρθησης του Ἰλίου.

Δεν είναι δυνατόν να ἀγνοήσουμε ότι οι σοφιστικού τύπου κοινωνικές ἀρχές που υποκινούν τη δράση του Οδυσσέα ἀντανακλούν τις νεωτεριστικές αξίες που ἀναδύθηκαν τον πέμπτο αἰώνα π. Χ. υπό την ἐπίρροια της σοφιστικής κίνησης. Το ισχυρό αἶσθημα του κοινωνικού χρέους, ἀπὸ το οποίο φαίνεται ότι ἐμφορεῖται ο πολυμήχανος ἥρωας, συνάδει με την ἀνάγκη για ἐνότητα. Στον στίχο 109 ἐπιχειρηματολογεῖ, προκειμένου να δικαιολογήσει τη θέση του ὅτι ο στόχος της ἐκπόρθησης του Ἰλίου, που συνδέεται ἀμεσα με τη σωτηρία της πατρίδας, δικαιολογεῖ τη χρήση δολιότητας και ψευδολογίας (108-109: ΝΕ. *Οὐκ αἰσχρὸν ἡγήθητα τὰ ψευδῆ λέγειν;/ ΟΔ. Οὐκ, εἰ τὸ σωθῆναί γε τὸ ψεῦδος φέροι*). Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η χρήση στρεψόδικων τακτικῶν δε συνελάγεται ἀμοραλιστικό ἦθος, ἀκριβῶς γιατί δε συνδέεται με ἰδιοτελή κίνητρα. Τα μέσα που μετέρχεται ο Οδυσσέας δε στρατεύονται στην υπηρεσία της ἐπιδίωξης του ἀτομικού οφέλους. Οι δόλιες τακτικές, τις

οποίες ανέδειξε η ευτελούς ποιότητας και αντίστοιχου ήθους εκλαϊκευμένη πρόσληψη της σοφιστικής ενορχηστρώνονται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να εξυπηρετούνται οι υψηλότερες αρχές, τις οποίες προβάλλει η κοινωνική θεωρία των σοφιστών.

Οι κοινωνικές αξίες της πρόταξης του συλλογικού οφέλους έναντι του ατομικού αναδύονται επίσης στους στίχους 81-85, όπου η αρχή της συλλογικότητας και της σωτηρίας της πατρίδας συνδέεται με την κατάκτηση της νίκης και τη δικαιοσύνη (81-82: *ἀλλ' ἡδὺν γὰρ τοι κτῆμα τῆς νίκης λαβεῖν, / τόλμα· δίκαιοι δ' αὖθις ἐκφανοῦμεθα*). Σύμφωνα με την αξιολογία του Οδυσσέα, η επίδειξη αναιδούς συμπεριφοράς για μικρό χρονικό διάστημα, προκειμένου να ευοδωθεί ένας θεμιτός στόχος, σύντομα θα ξεχαστεί, εφ' όσον θα έχει συντελέσει στην επίτευξη του δικαίου στόχου. Έτσι, ο Νεοπτόλεμος θα αναδειχθεί ως δίκαιος και ευσεβέστατος ανάμεσα στους θνητούς, παρ' όλο που θα έχει διέλθει τις διόδους της δολιότητας και της ψευδολογίας (83-85: *νῦν δ' εἰς ἀναιδῆς ἡμέρας μέρος βραχὺ / δός μοι σεαυτόν, κατὰ τὸν λοιπὸν χρόνον / κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βροτῶν*). Ο συσχετισμός των πολιτικών και κοινωνικών αρετῶν με τη δικαιοσύνη έχει ήδη συντελεστεί από τον Πρωταγόρα στον περιβόητο μύθο του σχετικά με τις κοινωνικές και ηθικές ιδιότητες τις οποίες ο Δίας εμφύσησε στους ανθρώπους, ώστε να καταστούν ικανοί να ζήσουν αρμονικά ως συμπολίτες στην ανθρώπινη κοινωνία. Στο 322c της πλατωνικής *Πολιτείας* αναφέρεται σαφώς ότι «ο Δίας, που φοβόταν για το γένος μας, μην εξαφανιστεί τελείως, στέλνει τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους *δίκη*ν και *αἰδῶ*, για να εδραιωθεί στις πόλεις η αρμονία και να ενισχυθούν οι δεσμοί που δημιουργούν τη φιλία». Είναι αξιοσημείωτο ότι αυτά τα αισθήματα είναι αναγκαίο να δοθούν σε όλους: «γιατί δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν πόλεις, αν τα διέθεταν μόνο μερικοί» (322d). Όσοι λοιπόν είναι ανίκανοι να συμμετέχουν στη *δίκη* και στην *αἰδῶ*, θα πρέπει να θανατώνονται. Η βαρύτητα της ποινής δικαιώνει το επιχείρημα του Οδυσσέα, γιατί συνδέει το ρόλο που διαδραματίζουν οι δύο προαναφερθείσες αρετές στην επίτευξη της συλλογικής σωτηρίας.<sup>220</sup>

Και, παρ' όλο που ο Πρωταγόρας δε φτάνει στο σημείο να δικαιώσει τη χρησιμοποίηση των δόλιων και αθέμιτων μέσων προκειμένου για την εξυπηρέτηση του δημόσιου καλού, τονίζει, εντούτοις, ότι η δικαιοσύνη, που δεν επικυρώνεται πλέον από τους θεούς, είναι αχώριστα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη ζωή, η οποία μόνο με τη δικαιοσύνη μπορεί να

220. Romilly (1994) 244.

συντηρηθεί. Η δικαιοσύνη αποτελεί εγγυητή της κοινωνικής ζωής, η οποία συνιστά το μοναδικό τρόπο επιβίωσης των ανθρώπων. Η σύμπλευση του δημόσιου συμφέροντος με τη σωτηρία της πατρίδας και τη δικαιοσύνη υποδεικνύεται στο χωρίο των παραινετικών ρήσεων τις οποίες ο Ηρακλής απευθύνει στους δύο πρωταγωνιστές της τραγωδίας<sup>221</sup>. Πρόκειται για λόγους που επιθέτουν τη σφραγίδα της θείκης βούλησης στα βασανιστικά αδιέξοδα που εγκλωβίζουν το Φιλοκτήτη προσκόπτοντας το συλλογικό, πατριωτικό αγώνα των Ελλήνων. Τα ατομικά αισθήματα θυμού και πικρίας, τα οποία ο βασανισμένος ήρωας για ευνόητους λόγους τρέφει εναντίον των Αχαιών, είναι ανάγκη να παραμεριστούν ή, τουλάχιστον, να χαλιναγωγηθούν, ώστε να μη διαδραματίσουν καθοριστικό ρόλο, τη στιγμή ακριβώς που κρίνεται η τύχη του ελληνικού στρατεύματος. Ο πάσχων ήρωας οφείλει να συστρατευτεί υπέρ της ευόδωσης του κοινού στόχου. Ο Δίας, που αποτελεί την πηγή και τον εγγυητή της δικαιοσύνης, ζητάει από τους πορθητές της Τροίας να επιδείξουν ευσέβεια κατά την κατάκτησή της, που, ούτως ή άλλως, είναι προδιαγεγραμμένη από τη μοίρα. Η ευσέβεια προς τους θεούς αποτελεί, σύμφωνα με το Δία, την ανώτερη αξία, η οποία ούτε φθείρεται, ούτε χάνεται (1440-1444: *τοῦτο δ' ἐννοεῖσθ', ὅταν/ πορθητε γαῖαν, εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεοῦς/ ὡς τᾶλλα πάντα δεύτερον ἡγεῖται πατήρ/ Ζεὺς. Οὐ γὰρ ἠὺσέβεια συνθνήσκει βροτοῖς*). Είναι αξιοσημείωτο ότι τα λόγια του Ηρακλή, που αποτελούν καταλύτη για την κατάληξη του έργου, συνδέουν την ηθική αρετή της ευσέβειας, που εκπορεύεται από την δικαιοσύνη, με την εκπλήρωση του κοινωνικού χρέους.

Η πεποίθηση ότι η δικαιοσύνη ανοίγει το δρόμο για την επιτυχία της ομάδας και, κατά συνέπεια, για την ατομική πρόοδο των πολιτών, είναι απόλυτα συμβατή με την αρχαιοελληνική αντίληψη ότι η ευημερία του ατόμου είναι συνάρτηση της ευημερίας του κράτους. Ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τον Περικλή να διατυπώνει παρόμοια σκέψη. Ο Πρωταγόρας, ωστόσο, δεν επιβεβαιώνει απλώς την ίδια αρχή, αλλά επισημαίνει ότι έξω από τις οργανωμένες ομάδες το άτομο δεν θα είχε καν την δυνατότητα να επιβιώσει. Το συμφέρον του ανθρώπου, που συνίσταται στην ανάγκη του για επιβίωση και αξιοπρεπή συμβίωση με τους συνανθρώπους του, προϋποθέτει την αναγνώριση των δικαιωμάτων του άλλου· επομένως, εδράζεται στη δικαιοσύνη. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αυτή η ανάγκη για κοινωνική ένωση, που θεμελιώνεται σε αρχές δικαιοσύνης, υπηρετείται μέσω ενός είδους κοινωνικού συμβολαί-

221. Βλ. Schein (2013) 28-30.

ου που ενθαρρύνει τη σύνδεση των μελών της κοινωνίας μεταξύ τους, ώστε να επωφεληθούν από τα πλεονεκτήματα που συνεπάγεται μία τέτοια συμφωνία ανάμεσα στους πολίτες.<sup>222</sup> Παρ' όλο που ο Πρωταγόρας δε διατυπώνει την ιδέα του σε τέτοια μορφή, αναγνωρίζουμε, εντούτοις, στη σκέψη του το σπόρο μιας συμφωνίας που αργότερα θα ονομαστεί «κοινωνικό συμβόλαιο». Στο *Φιλοκτήτη*, η κοινωνική ένωση, που διέρχεται μέσα από τις αρχές της δικαιοσύνης, λειτουργεί στο πλαίσιο της συμφωνίας υπέρ του συνόλου των πολιτών, η οποία συνιστά ένα είδος άτυπου κοινωνικού συμβολαίου και αναδεικνύεται στο χωρίο της αποκάλυψης από τον Έμπορο της προφητείας του μάντη Έλενου. Σύμφωνα με τα λεγόμενα του συλληφθέντος μάντη των Τρώων, η νίκη θα δοθεί στους Έλληνες, μόνο αφού διασφαλιστεί η ενότητα μεταξύ τους, η οποία έχει διασαλευτεί σθεναρά εξαιτίας της εγκατάλειψης του πληγωμένου και πάσχοντος Φιλοκτήτη στο νησί της Λήμνου. Η επιτακτική ανάγκη για τη συλλογική ένωση και η σύνδεση της τελευταίας με τη σωτηρία, που διασφαλίζεται μέσω της επίτευξης του συλλογικού στόχου της νίκης των Ελλήνων και της εκπόρθησης του Ιλίου<sup>223</sup>, εξαιρείται ιδιαίτερα από την άμεση αντίδραση του Οδυσσέα, που δεσμεύτηκε ενώπιον των Ελλήνων ότι θα μετέλθει οποιοδήποτε μέσο, προκειμένου να πετύχει την επιστροφή του Φιλοκτήτη στην Τροία. Το συμβόλαιο που εισηγείται ο πολυμήχανος ήρωας παραχωρεί, μάλιστα, σε οποιονδήποτε θελήσει, το δικαίωμα να τον απαγχονίσει, σε περίπτωση που δε διεκπεραιώσει επιτυχώς την αποστολή του (603 κ.ε.). Η θανατική ποινή, την οποία ο Οδυσσέας προτείνει για τον εαυτό του, σαφώς υπογραμμίζει την κρισιμότητα της κατάστασης και τονίζει τη συνάρτηση της κοινωνικής ενότητας με τη σωτηρία. Η δικαιοσύνη διασφαλίζεται με την τελική παρέμβαση του Ηρακλή, ο οποίος διασαφηνίζει στο Φιλοκτήτη ότι η μεταγωγή του στην Τροία αποτελεί θεϊκό σχέδιο και υπόσχεται ότι η συστράτευσή του με τους λοιπούς Έλληνες στην υπηρεσία της ευόδωσης του κοινού τους στόχου θα συμπέσει με την αποκατάσταση της υγείας τού επί πολλά χρόνια αδίκως νοσούντος ήρωα.

222. Romilly (1994) 245.

223. Βλ. Mandel (1982).

### 3. ΟΙ ΔΥΟ ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ

Η μελέτη της ρητορικής τέχνης<sup>224</sup> αποτελεί σημαντικότερο κεφάλαιο της σοφιστικής. Σ' αυτό το κεφάλαιο προτιθέμεθα να διερευνήσουμε τις δύο όψεις της ρητορικής πειθούς, που αναδύονται στο *Φιλοκλήτη* του Σοφοκλή, και να αποδείξουμε ότι η στάση του Νεοπτόλεμου, η οποία αποδεικνύεται ως η πλέον αποτελεσματική, εδράζεται σε σοφιστικές αρχές που πολύ απέχουν από το να εμπλέκονται στον αμοραλισμό και στη στρεψοδικία, δηλαδή στα χαρακτηριστικά που συνιστούν τον πυρήνα της ευτελούς, αγοραίας πρόσληψης της σοφιστικής τέχνης στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα π.Χ. Οι επιλογές και η συμπεριφορά του Νεοπτόλεμου εισηγούνται την ανάδυση, αλλά και υποδεικνύουν την ανάγκη για διερεύνηση των στοιχείων που συνθέτουν ένα είδος σοφιστικής τέχνης υψηλότετου επιπέδου και ανθρωπιστικής υφής<sup>225</sup>. Η πειθώ<sup>226</sup>, που στρατεύεται στην υπηρεσία των αναγκών της ανθρωπίνης, και μάλιστα της τραυματισμένης ψυχής, είναι αυτή που θα θριαμβεύσει στην *Ἐξοδο* της τραγωδίας απελευθερώνοντας το *Φιλοκλήτη* από την ψυχική οδύνη και καθοδηγώντας τον, ώστε να θέσει τα τόξα του στην υπηρεσία της πατρίδας του.

Αποτελεί αναμφισβήτητο γεγονός ότι οι σοφιστές ενδιαφέρθηκαν για όλους τους κλάδους της σοφιστικής. Καλλιέργησαν τόσο την πολιτική, όσο και τη δικανική και την επιδεικτική ρητορεία. Ήταν αυτοί που τη συστηματοποίησαν και έγραψαν σχετικά εγχειρίδια. Ο Πλάτωνας,

---

224. Kennedy (1963)· Kerferd (1999)· Rossetti (1984) 137-145· O Regan (1992)· Gomperz (1912)· Ober (1989) 237-270· Rosenbloom (2009) 194-211· Segal (1962) 99-155· Αναστασίου (1981) 339-354. Βλ. επίσης Xanthakis-Karamanos (1979), (1989), (2012).

225. Carlevalle (2000) 26-60· Ryzman (1991) 35-41· Fulkerson (2006) 49-61· Hawkins (1999) 337-357· Goward (2001) 129-147· Lefevre (2001)· Seale (1972) 94-102· Aultman-Moore (1994) 309-310.

226. Βλ. Garvie (1972) 213-226· Kirkwood (1994) 425-436· Taousiani (2011) 426-444· Falkner (1998) 25-58.

από την πλευρά του, θεωρούσε ότι η γνήσια ρητορική ασκείται από το Σωκράτη, ο οποίος πίστευε ότι οι γνώστες κάποιου θέματος πρέπει να είναι σε θέση να το εκθέτουν στους άλλους (Ξεν. *Άπομν.* 4,6,1). Όταν η ρητορική δε συμπίπτει με τη φιλοσοφία, τότε δε γίνεται σωστή χρήση της, εφ' όσον δε στηρίζεται στην επιδίωξη της αλήθειας (Πλάτ. *Φαίδρ.* 278b-d, *Φαίδ.* 90b κ.ε.). Η λανθασμένη χρήση της προκαλεί απογοήτευση στον άνθρωπο, ο οποίος δεν αργεί να ανακαλύψει ότι έτσι οδηγείται σε λανθασμένα συμπεράσματα. Το αποτέλεσμα είναι να νιώσει αποστροφή για τους λόγους και να απομακρυνθεί από τη γνώση και την αλήθεια. Περισσότερο επιζήμιοι, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, είναι αυτοί που ασχολούνται με την τέχνη της αντιλογίας, γιατί αυτοί θεωρούν ευφρές το να ισχυρίζονται ότι δεν υπάρχει τίποτα βέβαιο και σταθερό για οποιοδήποτε επιχείρημα. Αυτού του είδους τους σοφιστές ο Πλάτωνας τους θεωρεί αμόρφωτους, γιατί δεν επιθυμούν την σοφία, αλλά την ήττα του αντιπάλου (91a).

Αξίζει να μας απασχολήσει η γνώμη του Πλάτωνα στο σημείο αυτό, γιατί φωτίζει τους λόγους για τους οποίους η ρητορική, όπως αναπτύχθηκε από τους σοφιστές, είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί στην υπηρεσία της εξαπάτησης.<sup>227</sup> Διακρίνοντας τις τέχνες σε γνήσιες και κίβδηλες ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι, ενώ οι πρώτες προσφέρουν ουσιαστική ωφέλεια, οι δεύτερες δίνουν μόνο την εντύπωση ότι ευεργετούν. Η ιατρική θεραπεύει το σώμα αν αρρωστήσει. Η αντίστοιχη κίβδηλη τέχνη είναι η μαγειρική, η οποία έχει ως μοναδικό σκοπό να ευχαριστήσει τον ουρανίσκο. Η γυμναστική αποτελεί γνήσια τέχνη, γιατί διατηρεί το σώμα σε καλή κατάσταση. Η αντίστοιχή της κίβδηλη είναι η ψιμθίωση, που δίνει την εμφάνιση της υγείας. Ομοίως, η νομοθεσία είναι η γνήσια τέχνη που διατηρεί την πολιτεία σε υγιή κατάσταση. Η σοφιστική είναι η αντίστοιχή της κίβδηλη, γιατί δεν έχει πραγματική γνώση των τρόπων με τους οποίους μπορεί να συνεισφέρει στην εύρυθμη λειτουργία της πολιτείας. Η ρητορική, με παρόμοιο τρόπο, αποτελεί την κίβδηλη τέχνη που αντιστοιχεί στη σωστή εφαρμογή της δικαιοσύνης, επειδή αποσκοπεί στο να κολακεύει το ακροατήριο και να παράγει το ομοίωμα της δικαιοσύνης.

Πράγματι, το πρώτο που διδάσκει η ρητορική, είναι ότι αυτό που ενδιαφέρει, δεν είναι τα γεγονότα, αλλά αυτό που φαίνεται, αυτό για το

227. Fisher (1984) 70-78· Hubbard (1997) 23-50· Lofberg (1987) 269· Konstan (1997) 3-22· Devlin (1965)· Hart (1959) 162-163· Dworkin (1966) 986-1005, (1977) 240-258.

οποίο μπορούν οι άνθρωποι να πειστούν (Πλάτ. *Φαίδρ.*267 α). Είναι η «τέχνη του λόγου», που δε στηρίζεται μόνο στην ομιλία και στο επιχείρημα, αλλά επίσης στα φαινόμενα ή στην πίστη που έρχεται σε αντίθεση με την πραγματικότητα. Ο Κόρακας και ο Τεισίας από τη Σικελία ήταν οι πρώτοι που προσέφυγαν στο πιθανό αντί για το πραγματικό και προέβησαν στη σύνταξη κανόνων για την εφαρμογή της ρητορικής και στην ενσωμάτωσή τους σε γραπτά κείμενα. Στόχος της ρητορικής είναι η πειθώ. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Γοργίας,<sup>228</sup> ορμώμενος από την αρχή ότι η αλήθεια και η γνώση είναι αυταπάτη, ισχυρίστηκε ότι, ακόμη και όταν ο λόγος είναι απατηλός, είναι δυνατόν να καταστήσει αυτόν που εξαπατήθηκε πιο σοφό από όσο ήταν πριν. Είναι γνωστός για τη διατύπωση της άποψης ότι τίποτα δεν υπάρχει και, αν υπήρχε, δε θα μπορούσαμε να το γνωρίσουμε και αν μπορούσαμε να το γνωρίσουμε, δε θα μπορούσαμε να μεταδώσουμε αυτή τη γνώση μας σε όλους. Ο Γοργίας αρνούνταν ότι διδάσκει την αρετή (Πλάτ. *Μέν.*95c) και υποστήριξε ότι δεν πρέπει να κατακρίνουμε το ρήτορα, αν οι μαθητές του χρησιμοποιούν τις γνώσεις που αποκομίζουν από αυτόν για κακούς σκοπούς. Οι θέσεις του Γοργία αποτυπώνονται χαρακτηριστικά στα δύο σωζόμενα έργα του, που έχουν τη μορφή ρητορικών αγορευσεων, δηλαδή στο *Ἐλένης ἐγκώμιον* (DK 82B11) και *Ἐπεὶ Παλαμῆδους ἀπολογία* (DK82 B 11 α).

Στο *Ἐλένης ἐγκώμιον* ο διάσημος ρήτορας δηλώνει επανειλημμένως ότι ο λόγος που πείθει προκαλεί *ἀπάτην* (§8-14) και ότι η πειθώ πετυχαίνει το σκοπό της, επειδή πρώτα έχει πλάσει έναν ψευδή λόγο.<sup>229</sup> Στόχος του έργου είναι να δείξει ότι αυτοί που κατακρίνουν την Ελένη, ψεύδονται και να αποκαλύψει την αλήθεια απαλλάσσοντας την Ελένη από την ευθύνη για την πράξη της. Έτσι, εξετάζονται τέσσερις πιθανές εξηγήσεις της συμπεριφοράς της: πρώτον, ότι οφειλόταν σε απόφαση των θεών και της Ανάγκης· δεύτερον, ότι απήχθη με την βία· τρίτον, ότι πείστηκε με τη δύναμη του λόγου και, τέλος, ότι όλα οφείλονται στον Έρωτα. Στην πρώτη περίπτωση, η Ελένη απαλλάσσεται από την ευθύνη της πράξης της, γιατί οι θεοί είναι ισχυρότεροι από τον άνθρωπο. Στη δεύτερη περίπτωση, η γυναίκα δεν είναι αξιόμιμη, εφ' όσον έπεσε θύμα βίας. Η τρίτη εξήγηση επιρρίπτει το βάρος της ευθύνης στην

228. Δευκαλίων (1981)· Αναστασίου (1981) 339-354· Kerferd (1984) 215-222· Μουρελάτος (1984) 223-232· Long (1984) 233-241· Κωσταράς (1984) 253-263· Mazza (1984) 264-268· Harrison (1964) 183-192· Migliori (1973) 95-108.

229. Migliori (1973) 95-108.

πειθώ και όχι στην Ελένη. Η πειθώ διαθέτει τεράστια δύναμη (§8-10) που αναδεικνύεται αν αναλογιστούμε πόσο έντονα συναισθήματα προκαλούν στους ανθρώπους η ποίηση και ο έντεχνος πεζός λόγος. Ο λόγος, άλλωστε, έχει την ιδιότητα να επιδρά πειστικά πάνω στη γνώμη (δόξα), γιατί αυτή δεν είναι γνώση και έτσι είναι εύκολο να αλλάξει. Στα δικαστήρια, για παράδειγμα, ο λόγος που επικρατεί πείθει κυρίως εξαιτίας της καλλιτεχνικής του σύνθεσης παρά λόγω της εγκυρότητας των λεγομένων. Στις λογομαχίες φιλοσόφων, ομοίως, η ταχύτητα της σκέψης είναι αυτή που καθιστά μια γνώμη πιο αξιόπιστη σε σχέση με μια άλλη. Τελικά, το συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι η δύναμη του λόγου αναφορικά με την κατάσταση της ψυχής είναι ανάλογη με εκείνη των φαρμάκων. Όπως διαφορετικά φάρμακα προκαλούν διαφορετικές επιδράσεις στο σώμα, έτσι άλλοι λόγοι γεμίζουν τους ακροατές τους με θάρρος, ενώ άλλοι ναρκώνουν και μαγεύουν την ψυχή χρησιμοποιώντας την πειθώ κακοπροαίρετα. Φαίνεται λοιπόν ότι ο Γοργίας εισάγει τη διάκριση της πειθούς σε δύο είδη, σε μια θετική και σε μια αρνητική. Εξάλλου, στο φερώνυμο πλατωνικό διάλογο (*Γοργ.* 449D-457C) παρουσιάζεται να υποστηρίζει ότι η ρητορική δεν αποτελεί παρά μια τεχνική. Παρ' όλα αυτά, η άποψη που επικράτησε για το Γοργία ήταν ότι η απάτη είναι ο μόνος τρόπος με τον οποίο η πειθώ επιδρά πάνω στη γνώμη.<sup>230</sup>

Στην πραγματικότητα όμως με το να εξετάζει τη σχέση του λόγου με την αλήθεια, ο Γοργίας αποστασιοποιείται από τη θέση ότι ο λόγος αναπαράγει την αλήθεια. Θεωρεί μάλιστα ότι στο βαθμό που αναπαράγει την πραγματικότητα, ο λόγος δεν είναι παρά απάτη. Εφ' όσον είναι αδύνατον να πετύχει να αναπαραγάγει μέσα του την πραγματικότητα που είναι έξω από αυτόν, είναι εύλογο ότι συνεπάγεται παραποίηση του πράγματος στο οποίο αναφέρεται.<sup>231</sup> Στην πραγματεία του *Περὶ φύσεως* (DK 82B3), ο Γοργίας δηλώνει ότι ο λόγος δεν ταυτίζεται και ποτέ δεν μπορεί να ταυτιστεί με τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου, που όντως υπάρχουν. Αυτό που μεταδίδουμε στους άλλους, δεν είναι τα πραγματικά αντικείμενα, αλλά μόνο ένας λόγος που είναι διαφορετικός από αυτά τα ίδια τα πράγματα. Έτσι, κάθε λόγος είναι απάτη. Το ζήτημα της σχέσης του λόγου με την αλήθεια εξετάζεται και στο *Ἐπεὶ Παλαμῆδους ἀπολογία* (DK 82 B11 a),<sup>232</sup> όπου συνιστάται στον ακροατή

230. Kerferd (1999) 126· Migliori (1973) 95-108.

231. Kerferd (1999) 127· Kerferd (1984) 215-222.

232. Long (1984) 233-241· Kerferd (1984) 215-222.

να μην προσέχει τόσο τα λεγόμενα, όσο τα πραγματικά δεδομένα. Η αλήθεια δεν είναι δυνατόν να ξεκαθαριστεί και να φανερωθεί με λόγια (§35). Η πρόθεση του Παλαμίδα εξάλλου είναι να εκθέσει την αλήθεια και ταυτόχρονα να αποφύγει την απάτη.

Παρά τον απατηλό του χαρακτήρα, ο λόγος έχει τεράστια επιρροή στην ψυχή του ανθρώπου. Στον πλατωνικό *Φαίδρο* (267 a) αναφέρεται ότι η δύναμη του λόγου κάνει τα μικρά να φαίνονται μεγάλα και τα μεγάλα μικρά, ότι μπορεί να παρουσιάσει τα πρόσφατα με παλαιό τρόπο ή να αφηγηθεί τα παλαιά με καινούργια. Και ο Τεισίας και ο Γοργίας υποστήριξαν ότι τα πιθανά αξίζουν περισσότερο σεβασμό από τα αληθινά και ότι αυτή η ικανότητα του λόγου να υποστηρίζει πιθανότητες αποτελεί μέρος της δύναμής του.<sup>233</sup> Ο Ισοκράτης μίλησε για τη σημασία του *καιρού*<sup>234</sup> (*Πανηγ.* 7-9), που συνίσταται στην ικανότητα ο ρήτορας να κάνει κατάλληλη χρήση των γεγονότων του παρελθόντος, την κατάλληλη στιγμή. Ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς μας πληροφορεί ότι ο Γοργίας ήταν ο πρώτος που έγραψε για τον *καιρό* και αναφέρει ότι ο *καιρός* δεν μπορεί να αποκτηθεί με τη γνώση, αλλά ανήκει μάλλον στη γνώμη.<sup>235</sup>

Η εξέλιξη της ρητορικής τέχνης είχε ως συνέπεια να καλλιεργηθούν οι τέχνες της διαλεκτικής, της αντιλογικής και της εριστικής, τις οποίες ο Πλάτωνας διακρίνει μεταξύ τους. Στο *Φαίδρο* (261c4-e5), η τέχνη του Ελεάτη Παλαμίδα ταυτίζεται με μια τέχνη που την ονομάζει *άντιλογική*, η οποία συνίσταται στο να παρουσιάζει το ίδιο πράγμα είτε σαν να έχει ένα κατηγορήμα και είτε σαν να έχει το αντίθετο ή αντιφατικό κατηγορήμα. Η τέχνη αυτή δεν περιορίζεται στα δικαστήρια και στις δημόσιες αγορεύσεις, αλλά χρησιμοποιείται για οποιοδήποτε θέμα συζήτησης. Η αντιλογική αποδίδεται από τον Πλάτωνα στους σοφιστές.<sup>236</sup> Παράλληλα με τον όρο *άντιλογικός*, όμως, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί κάποιες φορές το επίθετο *έριστικός*, για να αναφερθεί στον ίδιο άνθρωπο. Κάποιες φορές χρησιμοποιεί τον έναν όρο χωρίς τον άλλο. Με αυτόν τον τρόπο υποδεικνύει ότι οι δύο όροι δεν ταυτίζονται μεταξύ τους. Η λέξη *έριστική* παράγεται από το επίθετο *έρις* και σημαίνει την επιδίωξη της νίκης στην συζήτηση, που επιτυγχάνεται με τη χρήση των κατάλληλων μέσων και τεχνασμάτων. Το ενδιαφέρον για

233. Αναστασίου (1984) 242-252.

234. Suss (1910) 17 κ.ε. Kerferd (1999) 130.

235. *Περὶ συνθ. ὄνομ.* 12.

236. Kerferd (1999) 98. Κωσταράς (1984) 253-263.

την αλήθεια δεν αποτελεί απαραίτητο μέρος της τέχνης αυτής, καθώς η νίκη στη συζήτηση εξασφαλίζεται ευκολότερα χωρίς την αλήθεια. Στο διάλογο *Εὐθύδημος* (272 a7- b1), ο Πλάτωνας αναφέρει για τους αδερφούς Ευθύδημο και Διονυσόδωρο ότι έχουν γίνει ικανότατοι στο να αγωνίζονται σε συζητήσεις και να αντικρούουν οτιδήποτε λέγεται, είτε αληθινό, είτε ψεύτικο. Όπως είναι εύλογο, η χρήση της εριστικής αποδοκιμάζεται από τον Πλάτωνα.<sup>237</sup>

Η στάση του Πλάτωνα όμως δεν είναι η ίδια, όσον αφορά στην αντιλογική, δηλαδή στην τεχνική της αντιπαράθεσης ενός λόγου σε έναν άλλο, είτε αντιθετικά, είτε αντιφατικά.<sup>238</sup> Ο συζητητής προχωρεί από ένα δεδομένο λόγο στη θεμελίωση ενός αντίθετου ή αντιφατικού λόγου με τέτοιο τρόπο, ώστε ο αντίπαλος θα πρέπει ή να δεχθεί και τους δυο λόγους ή τουλάχιστον να εγκαταλείψει την αρχική του θέση. Ο Πλάτωνας θεωρεί την αντιλογική ανεπαρκή ως μέθοδο φιλοσοφικής συζήτησης και δηλώνει ότι της λείπει η δύναμη να συζητεί με βάση τη διαίρεση των πραγμάτων κατά είδη (*Πολ.* 454a 4-5), η οποία αποτελεί ουσιαστικό χαρακτηριστικό της διαλεκτικής. Αντί για αυτό, η αντιλογική προχωρεί απλώς με βάση τις λεκτικές αντιφάσεις που προκύπτουν κατά τη συζήτηση. Στο *Θεαίτητο* (164 c2-d8) δίνεται παράδειγμα της ακούσιας χρήσης της αντιλογικής από τον Σωκράτη, ο οποίος δείχνει δυσαρεστημένος με τον εαυτό του, γιατί προηγουμένως βασίστηκε κυρίως σε λεκτικές συμπτώσεις, προκειμένου να αποδείξει τις αντιφατικές συνέπειες της θέσης του Πρωταγόρα και του Θεαίτητου (164d5-10). Ο δεύτερος λόγος, για τον οποίο ο Πλάτωνας τοποθετείται εναντίον της αντιλογικής, ήταν ότι ανησυχούσε για τη δυνατότητα που έχουν οι νέοι να κάνουν κατάχρηση αυτής. Θεωρούσε ότι, αν καταπιαστούν με αυτήν πολύ νέοι άνθρωποι, ελλοχεύει ο κίνδυνος να χαθεί ο σεβασμός για την παραδοσιακή αυθεντία (*Πολ.* 537e1-539a4). Όταν οι νέοι πρωτοδοκιμάζουν τους λόγους, χρησιμοποιούν διαρκώς την αντιλογία, σαν να είναι παιχνίδι. Επομένως, κάνουν κακή χρήση των λόγων. Οι ωριμότεροι, αντιθέτως, μμμούνται περισσότερο αυτόν που επιδιώκει να διαλέγεται και να βλέπει την αλήθεια, παρά αυτόν που χρησιμοποιεί την αντιλογική χάριν παιδιάς. Αυτό που προκύπτει, επομένως, είναι ότι η άσκηση της αντιλογικής χωρίς τη διαλεκτική είναι επικίνδυνη, εφ' όσον μπορεί να χρησιμοποιηθεί για επιπόλαιους σκοπούς. Πάντως, η αντιλογική δεν καταδικάζεται αυτή καθαυτή, καθώς η διαδικασία του ελέγχου αποτε-

237. Βλ. Kerferd (1999) 101.

238. Kerferd (1999) 101.

λεί συνήθως αναγκαίο μέρος της διαδικασίας της διαλεκτικής (Φαίδρ. 85c-d, Πολ. 534b-c). Αυτή που καταδικάζεται, είναι η κατάχρηση του ελέγχου, όταν χρησιμοποιείται κατά την διαδικασία της διαλεκτικής. Τελικά, ο Πλάτωνας είναι εντελώς αντίθετος προς την εριστική και θερμός υποστηρικτής της διαλεκτικής.<sup>239</sup> Η αντιλογική είναι το ενδιάμεσο ανάμεσα στην εριστική και στη διαλεκτική.

Όσο για τη ρητορική, ο Πλάτωνας παρουσιάζει το Γοργία να ισχυρίζεται ότι *άπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῆ ἔχει* (456a) αλλά και να παραδέχεται ότι αυτή της η εξουσία μπορεί να υπηρετήσει τόσο το καλό, όσο και το κακό, όπως συμβαίνει και με άλλες τέχνες (*Δεῖ μέντοι, ὃ Σώκρατες, τῆ ῥητορικῆ χρῆσθαι ὥσπερ τῆ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνία. Καὶ γὰρ τῆ ἄλλῃ οὐ τούτου ἔνεκα δεῖ πρὸς ἅπαντας χρῆσθαι ἀνθρώπους, ὅτι ἔμαθεν πνικτεύειν...Ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς...Ἐὰν δὲ οἶμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾶτα ταύτῃ τῆ δυνάμει καὶ τῆ τέχνῃ ἀδικῆ οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν τῆς πόλεως. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίου χρεῖα παρέδωκεν, ὃ δ' ἐναντίως χρῆται. Πρέπει κανείς να χρησιμοποιεί τη ρητορική, όπως και κάθε άλλη αγωνιστική τέχνη. Οποιαν και να ξέρει κανείς, δεν είναι λόγος να τη χρησιμοποιεί εναντίον όλων των ανθρώπων. Το ίδιο και η ρητορική...αν κανείς τη μάθει και ὕστερα χρησιμοποιεί την τέχνη και τη δύναμή της για να κάνει κακό, δεν πρέπει να μισήσει κανείς και να διώξει από την πόλη το δάσκαλο· γιατί αυτός τη δίδαξε προορίζοντάς τη για δίκαιη χρήση και αυτός που τη χρησιμοποιεί για το αντίθετο είναι ο μαθητής)<sup>240</sup> (457 a-c). Ενώ στο διάλογο του Πλάτωνα ο ίδιος ο Γοργίας παρουσιάζεται να μην έχει σχέση με τον αμοραλισμό, οι μαθητές του, αντιθέτως, φαίνονται αποφασιστικοί, καθώς παραιτούνται από τη δικαιοσύνη. Ο Πλάτωνας δε θα μπορούσε να αποδώσει στο Γοργία ιδέες που ο σοφιστής είχε δημόσια αποδοκιμάσει· βρήκε, όμως, τον τρόπο να δείξει πού οδηγούσε πραγματικά η νέα του τέχνη.*

Στην πραγματικότητα, κανένα από τα σωσμένα αποσπάσματα που αναφέρονται στο Γοργία δεν αποδίδει στο διάσημο ρήτορα στοιχεία αμοραλιστικής συμπεριφοράς. Ούτε τα αποσπάσματα που έχουν συντεθεί από τον ίδιο μαρτυρούν διάθεση εξαπάτησης του γνωστού σοφιστή. Οι δριμύτεροι επικριτές του τον κατηγορούν για χρήση πομπώδους, επιφανειακού λόγου που αποσκοπεί στον εντυπωσιασμό και στην εκτόξευση φραστικών πυροτεχνημάτων που δεν ταιριάζουν στις περιστά-

239. Robinson (1953)· Κωσταράς (1984) 253-263.

240. Μτφρ. Φ. Κακριδής.

σεις. Ο Αθανάσιος Αλεξανδρινός<sup>241</sup> για παράδειγμα επικρίνει την επιλογή του Γοργία να αποκαλέσει τους γύπες «ζωντανούς τάφους» στον *Ἐπιτάφίῳ* του χαρακτηρίζοντάς την απερίσκεπτη και συνδέοντάς τη με τα γελοία λεκτικά τεχνάσματα που προκαλούν τον ενθουσιασμό των νέων ( *Τὴν δὲ τρίτην ῥητορικὴν περὶ γελοιώδη τινὰ τῶν μειρακίων τὸν κρότον ἀνεγείρουσαν... ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ δὴ καὶ Γοργίας αὐτὸς κουφότατος ὢν, ὃς καὶ τὴν ἀπαγγελίαν ταύτην, ἐν τῷ Ἐπιταφίῳ αὐτοῦ οὐκ ἰσχύων γύπας εἰπεῖν ζῶντας εἴρηκε τάφους διανοία δὲ ὑπεκπίπτει τοῦ δέοντος ὡς καὶ Ἰσοκράτης μαρτυρεῖ οὕτως φάσκων*). Παρόμοια κριτική έχει ασκήσει ο Λογγίνος στο *Περὶ Ὑψους* (32), όπου διατείνεται ότι τα γοργία λεκτικά σχήματα, όπως το να αποκαλεῖ τον Ξέρξη «Δία των Περσών» και τους γύπες «εμπύχους τάφους», είναι καταγέλαστα. Ο Ερμογένης στο *Περὶ Ἰδεῶν* (B 248, 26 κ.ε.) χαρακτηρίζει τα τέτοιου είδους τεχνάσματα ως *ψυχρολογήματα*, τα οποία μετέρχονται οι ψευτοσπουδαῖοι σοφιστές (*Παρὰ δὲ τοῖς ὑποξύλοις τουτοισὶ σοφισταῖς*) παρασυρμένοι από το ὕφος της τραγωδίας. Από τα στοιχεία που διαθέτουμε διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η κριτική σε βάρος του Γοργία αφορά κυρίως στην υπερβολή του ὕφους του και όχι στην ηθική ποιότητα των προθέσεών του. Δεν είναι δυνατόν να αγνοήσουμε, άλλωστε, τη μαρτυρία του Μάξιμου Πλανούδη που παραθέτει ένα παράδειγμα λόγων του Γοργία<sup>242</sup>. Πρόκειται για ένα εγκώμιο στους Αθηναίους που έπεσαν ηρωικά στους πολέμους (*Οὔτοι γὰρ ἐκέντηντο ἔνθεον μὲν τὴν ἀρετὴν, ἀνθρώπινον μὲν τὸ θνητόν, πολλὰ μὲν δὴ τὸ πρᾶον ἐπιεικὲς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες, πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότητα, τοῦτον νομίζοντες θεϊότατον καὶ κοινότατον νόμον, τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν καὶ εἶναι, καὶ δισσὰ ἀσκήσαντες μάλιστα ὢν δεῖ, γνώμην καὶ ῥώμην, τὴν μὲν βουλευόντες τὴν δ' ἀποτελοῦντες, θεράποντες μὲν τῶν ἀδίκως δυστυχούντων, κολασταὶ δὲ τῶν ἀδίκως εὐτυχούντων, αὐθάδεις πρὸς τὸ συμφέρον, εὐδωροῦντες πρὸς τὸ πρέπον, τῷ φρονίμῳ τῆς γνώμης παύοντες τὸ ἄφρον τῆς γνώμης, ὕβρισται εἰς τοὺς ὕβριστάς, κόσμιοι εἰς τοὺς κοσμίους, ἄφοβοι εἰς τοὺς ἀφόβους, δεινοὶ ἐν τοῖς δεινοῖς. Γιατί θεϊκή ήταν η αρετή που είχαν κατακτήσει αυτοὶ οἱ ἄνδρες, ἀνθρώπινη ήταν μόνο η θνητή φύση τους: προτιμοῦσαν συχνά τη γεμάτη πραότητα ἐπιεικεία ἀπὸ*

241. Αθαν. Αλεξανδρινός, «Προλεγόμενα στο *Περὶ Στάσεων* του Ἐρμογένη», *Rh. Gr. T.* 14, 180, 9 κ.ε.

242. Μάξιμος Πλανούδης, *Ἐπόμνημα στὸ Περὶ Ἰδεῶν τοῦ Ἐρμογένη*, *Rh. Gr. T.* 5, 548.

το άκαμπτο δίκαιο, και την ορθότητα του λόγου από την ακριβή τήρηση ενός νόμου, γιατί πίστευαν ότι ο πιο θεϊκός, ο πιο καθολικός νόμος είναι να λες και να αποσιωπάς και να πράττεις και να παραλείπεις στην κατάλληλη στιγμή αυτό που πρέπει· και από τα πρόποντα καλλιέργησαν προπαντός δύο πράγματα: την κρίση και τη δύναμη, τη μία με το να βουλεύονται, την άλλη με το να πράττουν· συμπαραστάτες σε όσους δυστυχούσαν αδίκως, τιμωροί όσων ευτυχούσαν χωρίς να το αξίζουν, επίμονοι στην επιδίωξη του κοινού συμφέροντος, παθιασμένοι για το σωστό, έτοιμοι να αναχαιτίσουν την παραφροσύνη της δύναμης με τη φρονιμάδα της κρίσης, βίαιοι απέναντι στους βίαιους, ευπρεπείς απέναντι στους ευπρεπείς, άφοβοι απέναντι στους άφοβους, τρομεροί στις τρομερές καταστάσεις).<sup>243</sup> Μας προκαλεί εντύπωση ότι ο Γοργίας, εξυμνώντας τα χαρίσματα των Αθηναίων πολεμιστών, επισημαίνει εκείνα τα αξιολογικά κριτήρια που τους διαφοροποιούσαν από τους υπόλοιπους ανθρώπους και που αρκούσαν, ώστε η αρετή τους να χαρακτηριστεί ως θεϊκή: οι άνδρες αυτοί προτιμούσαν την επιείκεια από την άκαμπτη επιβολή του δικαίου,<sup>244</sup> την ορθότητα του λόγου από την ακριβή τήρηση του νόμου, γιατί πίστευαν ότι ο πιο θεϊκός νόμος είναι να ομιλεί και να αποσιωπά, να πράττει και να παραλείπει κάποιος την κατάλληλη στιγμή αυτό που πρέπει. Είναι ενδιαφέρον ότι στην αξιολογία που προτείνει και αναδεικνύει ο Γοργίας στον προαναφερθέντα λόγο του, η ανθρωποκεντρική λογική, την οποία είχε ήδη προβάλλει και αναπτύξει ο Πρωταγόρας, προτάσσεται της τυφλής και τυπολατρικής προσήλωσης στο άκαμπτο γραπτό δίκαιο, την ώρα που μία νέα αξία έρχεται να προστεθεί στην κλίμακα των σοφιστικών αρχών: πρόκειται για τη συμπεριφορά που υπαγορεύεται από τη συναίσθηση των περιστάσεων. Το αν και πότε κάποιος θα μιλήσει ή θα σιωπάσει καθώς και το αν και πότε θα ενεργήσει ή θα παραλείψει να πράξει σχετίζεται με την έννοια του *καιροῦ*, η σημασία του οποίου έχει τονιστεί και μελετηθεί από τους σοφιστές<sup>245</sup>. Οι ανδρείοι Αθηναίοι λοιπόν διέθεταν τέτοιου είδους αρετές που προσιδίαζαν πολύ περισσότερο στο σοφιστικό παρά στο ηρωικό ιδεώδες. Η σοφία εξαιρείται σε συνδυασμό με την ανδρεία τους, ενώ ο λόγος καταφέρνει να επηρεάσει τα συναισθήματα, όταν εκφέρεται *έν δέοντι*, δηλαδή στη σωστή χρονική στιγμή και με το σωστό τρόπο και

243. Μτφρ. Σκουτερόπουλος (1991) 210-211.

244. Πρβλ. *Ηροδ.* 3, 53, 3 κ.ε.

245. Μία παραπομπή που βρίσκουμε στον Διογένη Λαέρτιο δείχνει καθαρά ότι και ο Πρωταγόρας είχε γράψει σχετικά με τον *καιρό*. Kerferd (1999) 130.

αφού ο ρήτορας έχει λάβει υπ' όψιν του τις ψυχολογικές προϋποθέσεις που συντρέχουν. Οι σοφιστικές αξίες που προέβαλλε ο Γοργίας ανευρίσκονται και στο απόσπασμα του Κλήμη<sup>246</sup>, όπου αναφέρεται ότι δύο αρετές είναι απαραίτητες στο αγώνισμα του λόγου: η *τόλμη* και η *σοφία*. Η τόλμη είναι απαραίτητη, για να αποδεχτεί κάποιος τον κίνδυνο, και η γνώση είναι αναγκαία, προκειμένου να αναγνωρίσει το κρυμμένο νόημα. Γιατί ναι μεν ο λόγος απευθύνεται στον καθένα ο οποίος είναι πρόθυμος να τον υπηρετήσει, αλλά τελικά στεφανώνει όποιον έχει πραγματικά την δυνατότητα να το κάνει.

Στο αγώνισμα της απόκτησης *τόλμης* και *γνώσης* διακρίνεται ιδιαίτερα ο Νεοπτόλεμος της σοφόκλειας τραγωδίας *Φιλοκτήτης*. Η απόφασή του να αποστασιοποιηθεί από το σχέδιο του Οδυσσέα και να αποδεσμευτεί από τη διαδικασία της πραγματοποίησής του αναδεικνύει αφ' ενός την τόλμη του, γιατί προθυμοποιείται να αντιστρατευτεί το κοινό συμφέρον των Ελλήνων, αφ' ετέρου τη σοφία του, γιατί δε διστάζει να υπηρετήσει τις υψηλές ανθρωπιστικές αξίες που αναδύονταν και ανταγωνίζονταν τις κοινωνικές αρχές του συλλογικού συμφέροντος, της ενότητας και της νίκης, τις οποίες αγωνίζεται να προωθήσει ο Οδυσσέας<sup>247</sup>. Υποστηρίζοντας ότι ο Οδυσσέας σκιαγραφείται μεν ως τολμηρός αλλά όχι ως τόσο σοφός όσο ο Νεοπτόλεμος, θα προβούμε στη διαπίστωση ότι στην τραγωδία αυτή παρουσιάζονται δύο όψεις της σοφιστικής πειθούς: αφ' ενός αυτή που αφορά στην εκλαϊκευτική αντίληψη σχετικά με τη δυνατότητα της σοφιστικής ρητορικής να χειραγωγεί εξαπατώντας και αφ' ετέρου εκείνη που συνδέεται με την αναδυόμενη φιλοσοφική διάσταση των σοφιστικών κειμένων. Η πρώτη εκπροσωπείται από τον Οδυσσέα<sup>248</sup> και έγκειται στην αντίληψη ότι η σοφιστική πειθώ δε συνίσταται παρά στη στρεψοδικία και στην αμοραλιστική χρήση ρητορικών τεχνικών<sup>249</sup>, προκειμένου να εξυπηρετηθούν υστερόβουλοι στόχοι· αποσκοπεί, άλλωστε, στην εκμετάλλευση της ψυχολογικής κατάστασης του δέκτη της πειθούς, προκειμένου να χειραγωγηθεί, ώστε να επιτευχθεί ο επιδιωκόμενος στόχος. Η θετική όψη της σοφιστικής προβληματικής είναι ανιχνεύσιμη στο χαρακτήρα και στο ρόλο του Νεοπτόλεμου, ο

246. Stahlin, *Στρωματεῖς* I 51 C II, 33, 18

247. Σακρ (1968)· Βουρβέρης (1966) 16· Whitby (1996) 31-47· Roisman (1997) 127-172· Lada-Richards (1998) 1-26, (1997) 179-183· Vidal-Naquet (1971) 623 κ.ε., (1988) 161-179.

248. Βλ. Blundell (1987) 307-329, (1989)· Hesk (1997) 4-7

249. Kerferd (1999) 131 κ.ε.· De Romilly (1994) 201 κ.ε.· Versenyi (1963) 10-11· Untersteiner (1969) 40-43· Freeman (1959) 156.

οποίος, όπως άλλωστε προτείνει η ετυμολογία του ονόματός του, εισάγει νεωτεριστικές αντιλήψεις που υπερβαίνουν τις παραδοσιακά γνωστές και εμπλουτίζουν το περιεχόμενο των σοφιστικών αρχών με ανθρωπιστικές αξίες. Οι δύο όψεις της ρητορικής πειθούς, όπως αναδύονται στην τραγωδία του σοφόκλειου Φιλοκτήτη, αντιστοιχούν στη διφυούς υφής παρουσία της σοφιστικής προβληματικής στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα π. Χ. Οι σοφιστές κατηγορήθηκαν για στρεψοδικία και αμοραλισμό. Ο όρος «σοφιστής», που αρχικά σήμαινε ειδικός σε θέματα σοφίας, κατέληξε να γίνει συνώνυμος του διανοητικά διεστραμμένου. Στην πραγματικότητα, εκείνοι που υπήρξαν υπερβολικά ανεκτικοί σε θέματα ηθικών αξιών ήταν οι μαθητές των μεγάλων σοφιστών και όχι οι ίδιοι.<sup>250</sup> Οι μαθητές τους είναι οι πραγματικοί, ίσως και οι μόνοι αμοραλιστές. Ένας επιπλέον παράγοντας που ευθύνεται για την εξάπλωση των παρανοήσεων σε βάρος των σοφιστών υπήρξε ο υπεραπλουστευτικός τρόπος με τον οποίο το αθηναϊκό κοινό προσέγγισε τις θεωρητικές σοφιστικές αναζητήσεις. Η ανακρίβεια στη διάδοση πληροφοριών οδήγησε σε παρεξηγήσεις, τις οποίες, με τη σειρά τους, εκμεταλλεύτηκαν όσοι είχαν συμφέρον να το κάνουν. Η πολεμοκαπηλεία και οι δοκιμασίες, που μία τέτοια πολιτική συνεπαγόταν, λειτουργούσαν ως κατάλληλες προϋποθέσεις, ώστε οι νέες ιδέες που παρουσιάζονταν, να χρησιμοποιηθούν ως άλλοθι στην υπηρεσία της αδικίας και της βίας. Οι ιδέες του Θρασύμαχου και του Αντιφώντα για τη φύση και τη δικαιοσύνη ήταν δυνατόν πολύ εύκολα να στρατευτούν στην υπηρεσία της βίαιης επικράτησης της ισχυρής πόλης στην πιο αδύναμη, αλλά και της κρατούσας κοινωνικής τάξης στην ασθενέστερη.<sup>251</sup> Οι φιλόδοξοι πολιτικοί με τα πάθη τους ενίσχυσαν τη διάδοση των αμοραλιστικών προεκτάσεων της σοφιστικής διδασκαλίας, με αποτέλεσμα να μη ληφθεί σοβαρά υπ' όψιν ότι οι θεωρίες των σοφιστών στην αρχική τους μορφή θα μπορούσαν να έχουν ανοίξει διαφορετικές προοπτικές.<sup>252</sup> Έτσι λησμονήθηκε η εποικοδομητική άποψη που συνόδευε τους κριτικούς ελέγχους των πρώτων διδασκάλων.<sup>253</sup>

Στο *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή, η πειθώ,<sup>254</sup> την οποία μετέρχεται ο Οδυσσεύς, είναι οργανωμένη σε δύο στάδια: αρχικά ο πολυμήχανος

250. De Romilly (1994) 21.

251. Kerferd (1947) 19-27, (1971) 142-163, (1956) 26-32· Morrison (1961) 49-58.

252. De Romilly (1994) 239.

253. De Romilly (1994) 239.

254. Βλ. Garvie (1972) 213-226· Kirkwood (1994) 425-436· Taousiani (2011) 426-444· Falkner (1998) 25-58.

ήρωας επιχειρεί να πείσει το Νεοπτόλεμο να στρατευτεί στην υπηρετήση του σχεδίου του, ώστε να κατορθώσουν να υφαρπάξουν τα νικηφόρα όπλα του Φιλοκτήτη· έπειτα καθοδηγεί το νεαρό Νεοπτόλεμο σχετικά με τις στρατηγικές πειθούς που είναι ανάγκη να μετέλθει, προκειμένου να προσεγγίσει το Φιλοκτήτη και να τον πείσει για την αγνότητα των αισθημάτων του κερδίζοντας έτσι την εύνοια και την εμπιστοσύνη του. Αφορμώμενοι από το δεδομένο ότι η λογική και ηθική ποιότητα, που διακρίνει το σχέδιο του Οδυσσέα, είναι δυνατόν να συσχετιστεί με τις επικρατούσες λαϊκές αντιλήψεις σχετικά με τη σοφιστική κίνηση στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα π. Χ., δεν μπορούμε παρά να παρατηρήσουμε το ρόλο που διαδραματίζει ο προσδιορισμός *καινόν*<sup>255</sup> στην αποτύπωση των επικρατουσών αντιλήψεων σχετικά με τις νεοεμφανισθείσες σοφιστικές συζητήσεις. Το επίθετο *καινόν*, που χρησιμοποιείται προεξαγγελτικά από τον Οδυσσέα, προκειμένου να προδιαθέσει το συνομιλητή του για τη νεωτερική υφή της πρότασής του, αποδίδει χαρακτηριστικά την καινοφανή της σύσταση (52-54: *...ἀλλ' ἦν τι καινόν, ὧν πρὶν οὐκ ἀκήκοας, / κλύης, ὑπουργεῖν, ὡς ὑπηρετῆς πάροι*). Στις κωμωδίες του Αριστοφάνη και ιδιαίτερα στις *Νεφέλες* καθίσταται φανερό ότι η νεωτερικότητα στις αντιλήψεις και στα ήθη είναι συνυφασμένη με επικίνδυνη διάθεση για στρεψοδικία, λεξιμαγεία και αμοραλιστικές επιδιώξεις.<sup>256</sup> Τα λόγια του Οδυσσέα επιβεβαιώνουν ότι η αρνητική πρόσληψη των απηχίσεων της σοφιστικής διδασκαλίας από το πλήθος των πολιτών υπήρξε εξαιρετικά διαδεδομένη. Ο πολυμήχανος ήρωας παραινεί το νεαρό ακόλουθό του να επιχειρήσει να κερδίσει την εύνοια, αλλά και να εξαπατήσει τον πολύπαθο Φιλοκτήτη δια της επιτυχούς χρήσης του λόγου. Τέτοιου είδους φαίνεται ότι είναι ο διττός νοηματικός απόηχος της φράσης *ψυχὴν ὅπως λόγοισιν ἐκκλέψεις λέγων*. Η επαναφορά του ρηματικού τύπου του *κλέπτω* στον στίχο 57 ενισχύει την έννοια της εξαπάτησης, που προσδίδει χροιά ανηθικότητας στο σχέδιο του Οδυσσέα. Σύμφωνα με αυτό, ο Νεοπτόλεμος δεν πρέπει να αποκαλύψει στο Φιλοκτήτη όλες τις πληροφορίες που αφορούν στην ταυτότητά του. Η συγγενική του σχέση με τον Αχιλλέα ασφαλώς και δεν πρέπει να αποκρυφθεί (57: *...τόδ' οὐχὶ κλεπτέον*). Είναι ανάγκη όμως να αποσιωπηθούν οι πληροφορίες που σχετίζονται με το σκοπό της επίσκεψής του

255. Βλ. Μαρκαντωνάτος (2004) 214, για την «ευφημιστική» χρήση του επιθέτου *καινόν*.

256. Fisher (1984) 70-78· Hubbard (1997) 23-50· Lofberg (1987) 269· Konstan (1997) 3-22.

στο νησί της Λήμνου. Ο Οδυσσέας θεωρεί σκόπιμο να κερδιθεί η εμπιστοσύνη του βασανισμένου και φιλύποπτου Φιλοκτήτη. Για το σκοπό αυτό, συμβουλεύει το Νεοπτόλεμο να ισχυριστεί ότι νιώθει βαθύτατο μίσος για τους Αχαιούς στρατηγούς, γιατί του στέρησαν τα όπλα του πατέρα του επιλέγοντας να τα παραδώσουν στον Οδυσσέα. Έτσι, το πρόσωπο που έχει προκαλέσει τις συμφορές του Φιλοκτήτη ταυτίζεται με αυτό που έχει σταθεί η βασική αιτία, ώστε η ψυχή του Νεοπτόλεμου να πλημμυρίσει από θυμό (58-64). Ο σκοπός του νεαρού χειριστή της σοφιστικής τέχνης είναι να δείξει ότι συμμερίζεται τα συναισθήματα του παθόντος Φιλοκτήτη και, εφ' όσον μάλιστα τα έχει βιώσει προσωπικά, ότι μπορεί να τον κατανοήσει και να τον συμπονέσει βαθύτατα. Με την επενέργεια της ενσυναίσθησης<sup>257</sup> τα αρνητικά συναισθήματα της οργής και της θλίψης, που κατατρώχουν το Φιλοκτήτη, είναι αναμενόμενο να αμβλυνθούν, ώστε σταδιακά να δείξει εμπιστοσύνη στο συνομιλητή του. Μας εντυπωσιάζει ο έντεχνος και επιτηδευμένος τρόπος, με τον οποίο ο Οδυσσέας καθοδηγεί το νεαρό ακόλουθό του, ώστε να κατακτήσει τα μύχια της ψυχής του καχύποπτου, εξαιτίας των αλληπάλλων και ανείπωτων συμφορών που τον έχουν πλήξει, Φιλοκτήτη. Ο πολύτροπος Οδυσσέας<sup>258</sup> συμβουλεύει το Νεοπτόλεμο να εκτοξεύσει όσες υβριστικές κουβέντες θέλει εναντίον του και αποσαφηνίζει ότι καθόλου δε θα τον λυπήσουν αυτού του είδους οι λεκτικές επιθέσεις, εφ' όσον χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο της διαδικασίας πειθούς (64-66).

Παράλληλα με την καθοδήγηση του Νεοπτόλεμου αναπτύσσεται και η προσπάθεια να καταστεί αντιληπτό από το νεαρό συνταξιδιώτη του Οδυσσέα ότι δεν υφίστανται περιθώρια αμφισβήτησης του σχεδίου του. Οποιαδήποτε παρέκκλιση, όσον αφορά στην πραγματοποίησή του, είναι δυνατόν να προξενήσει αφάνταστες συμφορές στους Αργείους (66-67). Αν δεν υφαρπάξουν τα τόξα του Φιλοκτήτη, οι Έλληνες δε θα πορθήσουν ποτέ το Ίλιον. Δεν είναι δυνατόν να αναλάβει αυτό το εγχείρημα ο ίδιος ο Οδυσσέας, γιατί το παρελθόν της σχέσης τους αποκλείει κάθε δυνατότητα ανάπτυξης σχέσης εμπιστοσύνης και σιγουριάς του Φιλοκτήτη μαζί του. Ο Νεοπτόλεμος, που δεν έχει δεσμευτεί με όρκους που αφορούν στην υπηρετήση του οφέλους των Ελλήνων, είναι ο μοναδικός που μπορεί να καλλιεργήσει τέτοιου είδους σχέση με το νοσούντα

257. Για τη λειτουργία της ενσυναίσθησης βλ. Davidson, Harrington (2001). Goleman (1998), (2005). Prauscello (2010) 199-212. Sandridge (2008) 433-448.

258. Blundell (1987) 307-329. Hesk (1997) 4-7. Roisman (2001) 38-53. Matthiessen (1981) 11-26. Walraff (1942-43). Dore (1966) 355 κ.ε. Schein (2013) 20-22.

ομηρικό ήρωα (70-71: *ὡς δ' ἔστ' ἔμοι μὲν οὐχί, σοί δ' ὀμίλια/ πρὸς τόν-δε πιστή καὶ βέβαιος, ἔκμαθε*). Αξιοπρόσεκτο σημείο της επιχειρηματολογίας του Οδυσσέα είναι ότι, σε περίπτωση που ο Φιλοκτήτης αντιληφθεί την παρουσία του μισητού σε αυτόν Οδυσσέα στο νησί, η κατάσταση θα εξελιχθεί εξαιρετικά επικίνδυνη τόσο για τον ίδιο όσο και για το νεαρό του σύντροφο. Το προαναφερθέν επιχείρημα που εμπνέει φόβο ακολουθείται από το τελικό συμπέρασμα σχετικά με το πώς πρέπει να ενεργήσουν, το οποίο προκύπτει ως μοναδική λύση αντιμετώπισης του αδιεξόδου στο οποίο έχουν βρεθεί: είναι αναγκαίο να σοφιστούν τρόπους, ώστε να υπεξαιρέσουν τα ανίκητα όπλα (77-78: *ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο δεῖ σοφισθῆναι, κλοπεὺς/ ὅπως γενήσῃ τῶν ἀνικῆτων ὄπλων*). Η απόδοση αξιολογικά αρνητικών σημασιών στο απαρέμφατο *σοφισθῆναι* υποδεικνύεται με σαφήνεια από την ηθική ποιότητα του αποτελέσματος στο οποίο καταλήγει η ενέργεια του απαρεμφατικού τύπου: ο Νεοπτόλεμος δεν έχει άλλη λύση, παρά να κλέψει τα όπλα του Ηρακλή. Ο Οδυσσέας αντιλαμβάνεται ότι η φύση του Νεοπτόλεμου<sup>259</sup> δεν είναι συμβατή με τέτοιου είδους αμοραλιστικές ενέργειες. Ο νεαρός συνταξιδιώτης του δε συνηθίζει να μεταχειρίζεται πανουργίες. Η αγνότητα, η ανδρεία, η ειλικρίνεια και η αμεσότητα αποτελούν αφ' ενός χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ηλικίας του, αφ' ετέρου ιδιότητες που είναι αναμενόμενο να έχει κληρονομήσει και να έχει διδαχθεί από τον πατέρα του, τον Αχιλλέα (79-80: *ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφυκότα/ τοιαῦτα φωνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακὰ*). Η χρησιμοθηρική αντίληψη του Οδυσσέα αναδεικνύεται στους αμέσως επόμενους στίχους, όπου διατυπώνει τη μακιαβελλική αρχή, την υπηρετήση της οποίας θεωρεί ως την πλέον ενδεδειγμένη για την προκείμενη περίπτωση. Συνιστά λοιπόν, αφού εξασφαλίσουν τη νίκη μετερχόμενοι τη λύση της κλοπής των ηρακλειων όπλων του Φιλοκτήτη, έπειτα να ενδιαφερθούν για την ευσεβεία και τη δικαιοσύνη. Μετά την εκπόρθηση της Τροίας θα έχουν κάθε περιθώριο και δυνατότητα να φανούν ευσεβείς (82-85: *...δίκαιοι δὲ αὐθις ἐκφανόμεθα./ νῦν δ' εἰς ἀναιδῆς ἡμέρας μέρος βραχὺ/ δός μοι σεαυτόν, κᾶτα τὸν λοιπὸν χρόνον κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βροτῶν*).

Η απάντηση του Νεοπτόλεμου στις υποδείξεις του Οδυσσέα ταιριάζει στη φύση και στη διαπαιδαγώγηση που είναι αναμενόμενο να έχει λάβει ο γιος του Αχιλλέα.<sup>260</sup> Ο νεαρός σύντροφος του Οδυσσέα καθιστά

259. Carlevale (2000) 26-60· Ryzman (1991) 35-41· Blundell (1988) 137-148· Scarcella (1984) 9-25· Eiftmann (1973)· Alt (1967)· Schein (2013) 23-24.

260. Carlevale (2000) 26-60· Ryzman (1991) 35-41· Aultman-Moore (1994) 309-

σαφές ότι η εκτέλεση του σχεδίου τού πολυμήχανου ήρωα του προκαλεί απέχθεια και μίσος (86-87). Δεν είναι στη φύση ούτε του ίδιου αλλά ούτε και του πατέρα του να εξαπατά (88-89: *ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς, / οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὡς φασίν, οὐκφύσας ἐμέ*). Ο Νεοπτόλεμος δηλώνει πρόθυμος να μεταφέρει το Φιλοκτήτη με τη βία και όχι με δόλο. Η αγνότητα του χαρακτήρα του διαφαίνεται στη διατύπωση της ηθικής του στάσης, ότι προτιμά να αποτύχει έχοντας διεξαγάγει έναν τίμιο αγώνα, παρά να νικήσει με άτιμο τρόπο (94-95). Στην επισήμανση του Οδυσσέα ότι η γλωσσική δεινότητα είναι σημαντικότερη από τη μυϊκή δύναμη, ο Φιλοκτήτης αντιπροτείνει τη θεμελίωση του εγγχειρηματός τους στην πειθώ και όχι στο δόλο (101-102: *ΟΔ. Λέγω σ' ἐγὼ δόλω Φιλοκτήτην λαβεῖν./ ΝΕ. Τὶ δ' ἐν δόλω δεῖ μᾶλλον ἢ πείσαντ' ἄγειν*). Ο Οδυσσέας ακυρώνει οποιαδήποτε δυνατότητα να επιτευχθεί ο επιδιωκόμενος σκοπός είτε με την πειθώ είτε με την βία (103) και προτείνει τη χρήση δόλου ως τη μοναδική λύση στο αδιέξοδο. Συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι η ψευδολογία δεν είναι καταδικαστέα, όταν το ψεύδος φέρνει τη σωτηρία (108-109). Η συγκατάνευση του Νεοπτόλεμου στις υποδείξεις του Οδυσσέα διαρθρώνεται σε δύο στάδια: στο στίχο 116 (*θηρατέ' ἄρα γίγνοιτ' ἄν, εἴπερ ᾧδ' ἔχει*) δείχνει να αποδέχεται τη λογική του αδιεξόδου ενώπιον του οποίου τον έχει φέρει ο συνομιλητής του και να υποχωρεί μπροστά στην αδήριτη ανάγκη να κυριευτεί η Τροία. Στον στίχο 120 η συναίνεση εξελίσσεται σε ένθερμη επιθυμία: ο Νεοπτόλεμος προσκαλείται και προκαλείται από τον ωριμότερο και σοφότερο –όπως μέχρις αυτού του σημείου υποδεικνύεται– Οδυσσέα να φανεί αντάξιος του νέου ιδεώδους του *σοφοῦ κάγαθοῦ*, που αντικαθιστά το πατροπαράδοτο *καλὸς κάγαθός* και αντανακλά τις νεωτερικές αξίες<sup>261</sup> οι οποίες αναθάλλουν στην Αθήνα που αποτελούσε το λίκνο της σοφιστικής προβληματικής. Δηλώνει πρόθυμος να στρατευτεί στην υπηρετήση του νέου αυτού ιδανικού, που συνδυάζει τις παραδοσιακές αρχές της ανδρείας και της γενναιότητας με τα καινοφανή ιδεώδη της μόρφωσης και της διανοητικής καλλιέργειας, οι οποίες προκύπτουν ως παράγωγα της ενα-

310· Donnot (1991) 301-306.

261. Για την ανάδυση των νέων αξιών που διαμορφώθηκαν υπό την επήρεια της σοφιστικής κίνησης βλ. Romilly (1994) 240-331· Kerferd (1999) 215-250· Cairns & Knox (2004) 223-237· Bultrighini (2006) 195-207, 229-233· Boedeker & Raaflaub (1998) 255-273· Henderson (2007) 179-195· Mc Glew (2002)· Ober (1989)· Olson (1990) 223-242· Olson (2010) 35-69· Ostwaldy (1986)· Rhodes (2003) 104-119· Mac Dowell (1996) 189-197· Mc Glew (2002)· Osborne & Hornblower (1994) 69-83· Adkins (2010) 219· Παπαδόπουλος (1984)· Carey (1994) 69-83· David (1984).

σχόλησης με τη σοφιστική προβληματική. Ο νεαρός γιος του Αχιλλέα εκφράζει ευθαρσώς την προθυμία του να αναλάβει τη διεκπεραίωση της αποστολής που του ανατίθεται από τον Οδυσσέα. Για το σκοπό αυτό θα φροντίσει να απαλλαγεί από κάθε ενοχή και ντροπή για το ηθικό ποιόν των πράξεών του (120: *ἴτω· ποήσω, πᾶσαν αἰσχύνην ἀφείζ).* Το πέρας του *Προλόγου* μάς αφήνει με την εντύπωση ότι ο Νεοπτόλεμος έχει συμφωνήσει να μετέλθει τη ρητορική τέχνη, όπως την εκλαμβάνει ο Οδυσσέας. Η αναδυόμενη *σοφία*, την οποία καλείται να υιοθετήσει ο απονήρευτος νεαρός ήρωας, δεν μπορεί παρά να εμπλέξει τη στρεψοδικία, τη δολιότητα και την πανουργία.<sup>262</sup> Τη μεταχείριση άδικων μέσων, που παρουσιάζονται καθαγιασμένα, όταν πρόκειται για την εξυπηρέτηση του επιδιωκόμενου στόχου, προτείνουν οι επικλήσεις στο δόλιο Ερμή και στη Νίκη Αθηνά, που λειτουργούν ως κατακλείδα του *Προλόγου*, στον οποίο επιθέτουν την ανεξίτηλη σφραγίδα τους (133-134: *Ἐρμῆς δ' ὁ πέμπων δόλιος ἠγήσαιτο νῶν/ Νίκη τ' Ἀθάνα Πολιάς, ἧ σώξει μ' αἰεί).*

Είναι ενδιαφέρον να συσχετίσουμε το ποιόν της δηλωμένης πρόθεσης και των δύο συνομιλητών του *Προλόγου* με το περιεχόμενο της *Παρόδου*. Η διακριτικότητα και η ευαισθησία του Χορού απέναντι στον πάσχοντα Φιλοκτήτη έρχεται σε αντίθεση με την αναληψία που προϋποθέτει η υλοποίηση του σχεδίου του Οδυσσέα. Η ερώτηση που απευθύνει στο Νεοπτόλεμο σχετικά με το είδος των λόγων, που πρέπει να απευθύνει στο βασανισμένο Φιλοκτήτη, φανερώνει την ενσυναισθητική κατανόηση που δείχνουν τα μέλη του απέναντι σε ένα θνητό που επί σειρά ετών πάσχει ολομόναχος (135-136). Η συμπόνια που τον πλημμυρίζει, όταν αναλογίζεται τον πολύπαθο βίο του δύσμοιρου Φιλοκτήτη<sup>263</sup> (169 κ.ε.: *ΧΟ. οἰκτίρω νιν ἔγωγ', ὅπως/ μὴ του κηδομένου βροτῶν/μηδὲ ξύντροφον ὄμι' ἔχων,/ δύστανος, μόνος αἰεί,/ νοσεῖ μὲν νόσον ἀγρίαν,/ ἀλύει δ' ἐπὶ παντὶ τῷ/ χρείας ἴσταμένῳ/. Πῶς ποτε πῶς/ δύσμορος ἀντέχει;/ ὃ παλάμαι θνητῶν,/ ὃ δύστανά γένη βροτῶν,/ οἷς μὴ μέτριος αἰών), προλειαίνει το έδαφος για την επικείμενη βίωση ανάλογων συναισθημάτων και από τον ίδιο το Νεοπτόλεμο, ο οποίος σύντομα θα αντικρίσει *ιδίοις ὄμμασιν* τον ταλανισμένο ήρωα. Η προαναφερθείσα παρατήρηση καθίσταται εξαιρετικά ενδιαφέρουσα αν αναλογιστούμε*

262. Για τη στρεψοδικία και τη δολιότητα ως μέσα ευόδωσης της σοφιστικής πειθούς βλ. Fisher (1984) 70-78· Hubbard (1997) 23-50· Lofberg (1987) 269· Konstan (1997) 3-22· Devlin (1965) 26· Hart (1959) 162-163· Dworkin (1966) 986-1005, (1977) 240-258.

263. Βλ. Schein (2013) 25-27.

ότι η ανάδυση αισθημάτων οίκτου στην ψυχή του Νεοπτόλεμου είναι δυνατόν να υπονομεύσει την εκτέλεση του σχεδίου του Οδυσσέα. Μένει να εξετάσουμε αν η ρητορική πειθώ, την οποία θα μετέλθει ο Νεοπτόλεμος, θα παραμείνει ζεμένη στο άρμα του Οδυσσέα περιέχοντας τη δολιότητα και την πλάνη ή θα αναδιαμορφωθεί με βάση τα νέα δεδομένα που θα προκύψουν από τον συγχρωτισμό του Νεοπτόλεμου με το Φιλοκτήτη. Σε περίπτωση που το περιεχόμενο, το ύφος και το ήθος της ρητορικής προσέγγισης του Νεοπτόλεμου προσαρμοστεί στα νέα δεδομένα, τότε ποια στάση θα υιοθετήσει ο νεαρός ήρωας απέναντι στον πάσχοντα και εγκαταλελειμμένο Φιλοκτήτη και ποια απέναντι στον Οδυσσέα στον οποίο έδωσε το λόγο της τιμής του ότι θα διεκπεραιώσει επιτυχώς την αποστολή που του έχει ανατεθεί; Δεδομένου μάλιστα ότι έχει δεσμευτεί, όσον αφορά στην πραγμάτωση του ιδεώδους του σοφοῦ κάγαθοῦ, ποιο θα είναι το περιεχόμενο που θα αποδοθεί στην έννοια του σοφοῦ, όταν οι αρνητικές ιδιότητες που αποδίδονταν στην σοφιστική πειθώ, ήτοι η στρεψοδικία, η δολιότητα και ο μακιαβελισμός θα έχουν πλέον αμφισβητηθεί και απορριφθεί;

Η διαδικασία πειθούς, στην οποία έχει εμπλακεί ο Νεοπτόλεμος, προκειμένου να κερδίσει την εμπιστοσύνη του Φιλοκτήτη συνάπτοντας φιλικές σχέσεις μαζί του, εξελίσσεται παράλληλα με την ωρίμανση των ψυχολογικών καταστάσεων<sup>264</sup> που βιώνει ο νοσών ήρωας, η συνισταμένη των οποίων μας υποδεικνύει την συνεξέταση του περιεχομένου της έννοιας του καιροῦ<sup>265</sup>, που έχει μελετηθεί και νοηματοδοτηθεί κυρίως από το σοφιστή Γοργία. Υπενθυμίζουμε ότι η σημασία του όρου αυτού διόλου αμελητέα δεν είναι στη σοφιστική σκέψη, δεδομένου ότι η δυνατότητα να επιτευχθεί ο στόχος της ρητορικής πειθούς συνεξαρτάται με τις ψυχολογικές προϋποθέσεις και συνθήκες που επηρεάζουν καθοριστικά την ψυχολογία του πειθομένου. Γνωρίζοντας ότι η σύναψη φιλικής σχέσης με το Φιλοκτήτη και ότι η εδραίωση των αισθημάτων σιγουριάς και ασφάλειας είναι απαραίτητοι όροι για την ωρίμανση των δυναμικών, οι οποίες συνδέουν μεταξύ τους τους παράγοντες που προσδιορίζουν τη λειτουργία του καιροῦ, ο Νεοπτόλεμος προβαίνει σε συστηματική και παράλληλα ενσυναισθητική προσέγγιση του ταλανισμένου

264. Για τον όρο «ψυχολογικές» ή «συναισθηματικές» καταστάσεις βλ. Pervin-Oliver (2001) 340· Pervin (1994)· Catell (1979) 169. Για το ρόλο τους ως ερμηνευτικό εργαλείο των ασυνεπειών που παρουσιάζουν οι αριστοφανικοί ήρωες βλ. Γεωργούση (2016 β).

265. Για την έννοια του καιροῦ βλ. Διονύσιος Ἀλικαρνασσεύς, *Περὶ Συνθέσεως Ὀνομάτων* 12· Suss (1910) 17.

και φιλύποπτου ασθενούς. Οι αρχικές συστάσεις χρησιμεύουν για τη διαμόρφωση του αρμόζοντος πλαισίου, εντός του οποίου παρουσιάζονται τα κοινά σημεία που συνεισφέρουν στη δημιουργία κλίματος συμπάθειας και οικειότητας ανάμεσα στους δύο ήρωες. Η πλήρης ενθουσιασμού αντίδραση του Φιλοκτήτη (234-235: ΦΙ. ὃ φίλτατον φώνημα· φεῦ τὸ καὶ λαβεῖν πρόσφθεγμα τοιοῦδ' ἄνδρὸς ἐν χρόνῳ μακρῷ) στην πρώτη πληροφορία που του δίνει ο Νεοπτόλεμος, ότι είναι Έλληνας, μαρτυρεί τη βαθύτατη ανάγκη του πρώτου να νιώσει την ανθρώπινη επαφή με κάποιο συμπατριώτη του. Η συγκίνηση του επί σειρά ετών στερημένου από συντροφιά και καταδικασμένου σε απόλυτη ερημιά Φιλοκτήτη κλιμακώνεται, όταν ο νεαρός συνομιλητής του του αποκαλύπτει την καταγωγή και την ταυτότητά του. Η πληροφορία ότι ο νεοφερμένος ταξιδιώτης είναι γιος του Αχιλλέα αρκεί, ώστε η ψυχή του Φιλοκτήτη να πλημμυρίσει από ενθουσιασμό, που δηλώνεται με την επαναφορά των κλητικών προσφωνήσεων, αλλά και από αισθήματα φιλίας και αγάπης, που ανιχνεύονται στην επαναληπτική χρήση του επιθέτου φίλος (242-244: ΦΙ. ὃ φίλτατου παῖ πατρὸς, ὃ φίλης χθονὸς/ ὃ τοῦ γέροντος θρέμμα Λυκομήδους...). Η συναισθηματική φόρτιση που προκαλεί αυτή η συνάντηση στο Φιλοκτήτη φανερώνεται επίσης μέσω της εναγωνίας διατύπωσης αλληπάλληλων ερωτήσεων σχετικά με την εμπλοκή του Νεοπτόλεμου στον πόλεμο στην Τροία (243 κ.ε.: ...τίνι στόλῳ προσέσχες τήνδε γῆν, πόθεν πλέων;...246: πῶς εἶπας; 249: ὃ τέκνον, οὐ γὰρ οἶσθά μ' ὄντιν' εἰσορᾶς). Η ανυπομονησία και η αγωνία μετασηματίζονται σε απογοήτευση που κατακλύζει το Φιλοκτήτη, όταν πληροφορεῖται ότι ο Νεοπτόλεμος ουδέποτε είχε ακούσει το όνομα, ούτε είχε ενημερωθεί σχετικά με τα παθήματά του (251-252: οὐδ' ὄνομα τοῦμὸν οὐδὲ τῶν κακῶν κλέος/ ἦσθου ποτ' οὐδέν, οἷς ἐγὼ διωλλύμην;). Το αίσθημα της απόλυτης μοναξιάς,<sup>266</sup> που καθίσταται ακόμη πιο οδυνηρό και δυσβάσταχτο εξαιτίας της αφάνειας του Φιλοκτήτη, έχει καταβάλει πλέον τον τραγικό ήρωα, ο οποίος δεν μπορεί πια παρά να αναλυθεί σε ένα σχετλιαστικό μονόλογο που συνυφαίνει τα βάσανα και τις ταλαιπωρίες με τον αυτοοικτιρισμό. Οι αντιξοότητες, που καλείται να αντιμετωπίσει στην καθημερινότητά του, είναι τόσο αδυσώπητες και η ερημιά, στην οποία είναι καταδικασμένος, τόσο απόλυτη και απάνθρωπη, ώστε η αφήγησή τους να μην είναι δυνατόν να αφήσει ασυγκίνητο και τον πλέον σκληρόκαρδο ακροατή. Ο Φιλοκτήτης εγκαταλείφθηκε αναίσχυντα από τους Έλληνες στρατηγούς στο νησί (265: ...ἔρριψαν αἰσχροῦς ὃδ'

266. Kaiser (1997) 11-33· Fedder (1963) 33 κ.ε.· Schein (2013) 25-27.

έρημον). Αναγκάστηκε να αντιμετωπίσει την επαχθή ασθένειά του (265-266: ...ἀγρία/ νόσω καταφθίνοντα) καταδικασμένος σε απόλυτη μοναξιά (269: ...ἄχοντ' ἐρήμον). Κατά συνέπεια, ο ασθενής ήρωας στερήθηκε οποιαδήποτε συναισθηματική υποστήριξη (278: ποῖ ἐκδακρῦσαι, ποῖ ἀπομῶξι κακά;) και πρακτική βοήθεια (280-282: ...ἄνδρα δ' οὐδέν' ἔντοπον,/ οὐχ ὅστις ἀρκέσειεν, οὐδ' ὅστις νόσου/ κάμνοντι συλλάβοιτο). Η εξιστόρηση των καθημερινών δυσχερειών που αντιμετώπιζε, προκειμένου να επιβιώσει, σε συνδυασμό με την ανείπωτη απογοήτευση που βίωνε, κάθε φορά που κάποιος ταξιδιώτης τον εγκατέλειπε προδίδοντας την εμπιστοσύνη του και διαψεύδοντας κάθε μύχια ελπίδα για επιστροφή στην πατρίδα του (305-313), συνθέτουν ένα πολύπτυχο μωσαϊκό ψυχικής οδύνης. Στους στίχους 317-318 ο Χορός σπεύδει να εκφράσει τα αισθήματα συμπόνιας και οίκτου, που τον έχουν πλημμυρίσει εξαιτίας των βασάνων που έχει υποστεί ο πολυτλήμων Φιλοκτῆτης.

Το ερώτημα που προτιθέμεθα να διερευνήσουμε είναι αν ένας τόσο άδικα και ανάλγητα αντίξοος βίος είναι δυνατόν να αφήσει ανέγγιχτη την ψυχή του Νεοπτόλεμου. Θα εξετάσουμε επίσης αν ο νεαρός ήρωας, που έχει αναλάβει να διεκπεραιώσει το σχέδιο του Οδυσσέα και κατ'επέκταση να δικαιώσει τον αγώνα των Ελλήνων εναντίον των Τρώων, είναι διατεθειμένος να παρεκκλίνει της πορείας που έχει υποσχεθεί να ακολουθήσει, να αποδεσμευτεί από την υπηρετήση του δόλιου σχεδίου του Οδυσσέα και να καταλήξει στην υιοθέτηση ελεύθερης προσωπικής στάσης που θεμελιώνεται στις ανθρωπιστικές αρχές και επαληθεύει εμπράκτως την πρωταγόρεια αρχή «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος»<sup>267</sup>.

Η πρώτη αντίδραση του Νεοπτόλεμου στη μακρά αφήγηση των παθών που ταλανίζουν τον Φιλοκτῆτη συνίσταται στη δήλωση ότι συμμερίζεται τα αισθήματα οργής που είναι φυσικό να τον κατακλύζουν, μια που και ο ίδιος έχει υποφέρει από τη βίαιη συμπεριφορά των Ατρείδων και του Οδυσσέα (319-321: ΝΕ. ἐγὼ δὲ καὐτὸς τοῖσδε μάρτυς ἐν λόγοις,/ ὡς εἶσ' ἀληθεῖς οἶδα, συντυχὼν κακῶν/ ἀνδρῶν Ἀτρείδων τῆς τ' Ὀδυσσέως βίας). Η προθυμία του Νεοπτόλεμου να λάβει εκδίκηση χρησιμοποιώντας τη δύναμη των χειρῶν του βρίσκει σύμφωνο το Φιλοκτῆτη, που σπεύδει να απαντήσει επιδοκιμαστικά (327: ΦΙ. εὖ γ', ὦ τέκνον).

267. Για την πολυθρόνητη αρχή του Πρωταγόρα βλ. Kerferd (1949) 20 κ.ε., (1999) 131-171· Αλατζόγλου-Θέμελη (1976), (1980-1981) 241-264, (1984) 64-79· Vlastos (1956)· Guthrie (1959) 184· Gomperz (1912) 200· Cornford (1935)· Dodds (1973) 95-96.

Η ένταση της οργής που πλημμυρίζει το νεαρό γιο του Αχιλλέα είναι τέτοια, ώστε να προκαλέσει την απορία του πολύπαθου ερημίτη ο οποίος δεν παραλείπει να ρωτήσει εμφατικά: *τίνος γάρ ὧδε τὸν μέγαν/ χόλον κατ' αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας;* (327-328). Μετά τη λύτρωση του τελευταίου από τα αισθήματα οργής και θλίψης, που τον κατέτρυχαν λόγω των αδικιών που είχε υποστεί –διαδικασία που ευοδώθηκε με την ενσυναισθητική ακρόαση των βασάνων του από το Χορό και το Νεοπτόλεμο-, ακολουθεί η ανάδυση αισθημάτων συμπάθειας για το νεαρό επισκέπτη του. Η συμπάθεια αυτή τροφοδοτείται από την εξιστόρηση των αδικιών και των παθημάτων που ο δεύτερος διατείνεται ότι έχει υποστεί εξαιτίας της αλαζονικής και ανάλγητης αντιμετώπισής του από τους Ατρείδες. Οι ὄροι έχουν αντιστραφεί: ο δύσμοιρος Φιλοκτήτης καθίσταται πλέον ο ενσυναισθητικός ακροατής που συμπάσχει με το Νεοπτόλεμο αφ' ενός για το θάνατο του πατέρα του, αφ' ετέρου για την προσβλητική συμπεριφορά των Ατρείδων, που δε δίστασαν να υφαρπάσουν τα ἐνδοξα ὄπλα του Αχιλλέα και να τα παραδώσουν στον πλέον μισητό γιο του Λαέρτη. Η αφήγηση του Νεοπτόλεμου είναι τόσο ζωντανή και παραστατική, ώστε να συμπαρασύρει το Φιλοκτήτη. Τα αισθήματα θλίψης και οργής, τα οποία ευθαρσώς εκφράζει, δεν μπορούν παρά να διεγείρουν παρόμοια συναισθήματα στην ψυχή τού επίσης αδικημένου από τον Οδυσσέα πάσχοντος ἥρωα (367-370: *κἀγὼ δακρῦσας εὐθὺς ἐξανίσταμαι/ ὄργῃ βαρεία καὶ καταλήσας λέγω: «ὦ σχέτλι', ἧ' τολμήσατ', ἀντ' ἐμοῦ τινι/ δοῦναι τὰ τεύχη τὰμά, πρὶν μαθεῖν ἐμοῦ»*). Ο Νεοπτόλεμος διεκπεραιώνει το σχέδιο που συνέλαβε ο Οδυσσέας με ἀπόλυτη πειστικότητα. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο λόγος του καταλήγει με δύο χαρακτηριστικούς στίχους που συμπυκνώνουν τα αισθήματα οργής εναντίον των Ατρείδων, που τον κατακλύζουν, και συσπειρώνουν ὅσους συμμερίζονται παρόμοια με αυτόν συναισθήματα (389-390: *λόγος λέλεκται πᾶς ὁ δ' Ἀτρείδας στρυγῶν/ ἐμοί θ' ὁμοίως καὶ θεοῖς εἶη φίλος*).

Φαίνεται ότι ο Νεοπτόλεμος έχει κερδίσει την ανεπιφύλακτη εμπιστοσύνη του Φιλοκτήτη, γιατί, όταν ανακοινώνει ότι ετοιμάζεται να αποχωρήσει από το νησί, ο επί σειρά ετών εγκαταλελειμμένος ερημίτης προσπίπτει ικετευτικά εκλιπαρώντας τον να τον μεταφέρει στην πατρίδα του, ώστε στο εξής να αντιμετωπίζει την ασθένειά του απολαμβάνοντας τη βοήθεια των οικείων του. Το περιεχόμενο της ικεσίας είναι συγκινητικό: ο Φιλοκτήτης σαν ἔσχατος επαίτης εκλιπαρεί να του επιτρέψουν να επιβιβαστεί στο πλοίο, ακόμη και αν πρόκειται να μείνει στο αμπάρι, ώστε να μην ενοχλεί τους συνεπιβάτες του (481-483). Η ικεσία του αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, όταν επικαλείται το Δία (484-485) και

προσλαμβάνει σπαραξικάρδιο ύφος, όταν κορυφώνεται στους στίχους 485-489: *προσπίτνω σε γόνασι, καίπερ ὦν/ ἀκράτωρ ὁ τλήμων, χολός./ ἀλλὰ μὴ μ' ἀφῆς/ ἐρῆμιον οὔτω χωρὶς ἀνθρώπων στίβου./ ἀλλ' ἦ πρὸς οἶκον τὸν σὸν ἔκσωσόν μ' ἄγων*). Ο Χορός είναι ο πρώτος που αντιδρά θετικά στις διαρκείς επικλήσεις του Φιλοκτήτη στα συναισθήματά του. Παρακαλεί το Νεοπτόλεμο να δείξει συμπόνια και έλεος και να αναλάβει το έργο της μεταγωγής του πάσχοντος ήρωα στην πατρίδα του (507 κ.ε.: ΧΟ. *Οἶκτιρ', ἀναξ...*). Ο Νεοπτόλεμος δείχνει να υποχωρεί στο αίτημα του Χορού, χωρίς όμως να συμμερίζεται την ποιότητα και την ένταση των συναισθημάτων του. Είναι αξιοσημείωτο ότι η άμεση αντίδραση του Νεοπτόλεμου σ' αυτή την προτροπή του Χορού συνίσταται στην προειδοποίηση του πρώτου προς το δεύτερο ότι η συναναστροφή με το Φιλοκτήτη είναι εξαιρετικά δυσχερής, καθώς και ότι είναι πιθανό να αλλάξει γνώμη κατά τη διάρκεια του ταξιδιού και να αποδειχθεί ασυνεπής (519-521). Παρά τις επιφυλάξεις που διατυπώνει, επαληθεύει το πρότυπο του γνήσιου ηγέτη με δημοκρατικό ήθος υιοθετώντας με συγκαταβατικότητα τις προτιμήσεις και τις θέσεις των ναυτών του και δηλώνοντας ότι θα ήταν επονεϊδιστο και αισχρό για τον ίδιο να φανεί πιο αδύναμος από τα μέλη του Χορού, όσον αφορά στην ανάληψη και διεκπεραίωση του κοπιώδους έργου της μετακομιδής του Φιλοκτήτη. Ο σεβασμός στην υποκειμενική θέση του συνόλου των ναυτών καθίσταται ηθικό χρέος για τον αρχηγό τους, αμέσως μόλις αντιληφθεί ότι ο Χορός θεωρεί επαίσχυντη την υπαναχώρηση από την αρχική του δέσμευση να βοηθήσει το Φιλοκτήτη εξαιτίας της δυσφορίας που προκαλεί η βασανιστική του ασθένεια (522-523: ΧΟ. *ἦκιστα· τοῦτ' οὐκ ἔσθ' ὅπως ποτ' εἰς ἐμὲ/ τοῦνιδος ἔξεις ἐνδίκως ὀνειδίσαι*). Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η στάση του Νεοπτόλεμου εδράζεται στις σοφιστικές θέσεις του Πρωταγόρα. Οι αρχές της *αἰδοῦς* και της *δίκης*, από τις οποίες ασφαλώς εμφορείται, σε συνδυασμό με τις αξίες της συμμετοχικής δημοκρατίας είναι δυνατόν να ανιχνευτούν στην τοποθέτηση του νεαρού ήρωα, ο οποίος ενσαρκώνει τη σύνθεση των ομηρικών με τα νεωτεριστικά, σοφιστικής υφής ιδεώδη (524-525: ΝΕ. *ἀλλ' αἰσχρὰ μέντοι σοῦ γέ μ' ἐνδεέστερον/ ξένῳ φανῆναι πρὸς τὸ καιρίον πονεῖν*).

Η συμπόνια<sup>268</sup>, που θα αποδειχθεί ο καθοριστικότερος παράγοντας εσωτερικής ωρίμανσης τόσο του Νεοπτόλεμου, όσο και του Φιλοκτήτη, αναθάλπει στην ψυχή του πρώτου, καθώς ο νεαρός, συμπαριστάμενος

268. Davidson, Harvington (2001)· Prauscello (2010) 199-212· Sandridge (2008) 433-448· Goleman (1998), (2005).

στον πολυτλήμονα ήρωα, βιώνει τον πόνο και τα βάσανα που συνεπάγεται η ασθένειά του. Ο Χορός προεξαγγέλλει τη σκηνή της ανάδυσης του οδυρμού του Φιλοκτήτη στους στίχους 676-729, όπου υπερθεματίζει σχετικά με την άτεγκτη και άδικη μοίρα του (680-685: *ἄλλον δ' οὔτιν' ἔγω/ γ' οἶδα κλύων οὐδ' εἰδὼν μοῖρα/ τοῦδ' ἐχθίονι συντυχόντα θνατῶν,/ ὃς οὔτ' ἔρξας τιν', οὔτε νοσφίσας, ἀλλ' ἴσος ὢν ἴσοις ἀνήρ,/ ὄλλυθ' ὠδ' ἀναξίως*) και θρηνολογεί για την ένταση και έκταση της απάνθρωπης μοναξιάς, από την οποία έχει υποφέρει (686-690: ΧΟ. ... *τόδε <δ' αὖ> θαῦμα μ' ἔχει,/ πῶς ποτε πῶς ποτ' ἀμφιπλή-/ κτων ῥοθίων μόνος κλύων/ πῶς ἄρα πανδάκρυτον οὔ-/ τω βιοτὰν κατέσχευ*). Η παντελής απουσία οποιουδήποτε ανθρώπινου πλάσματος που θα μπορούσε να προσφέρει υποστήριξη στην αντιμετώπιση της ασθένειας του Φιλοκτήτη παρουσιάζεται με συγκινητικό τρόπο στους στίχους 691-700 (*ἴν' αὐτὸς ἦν πρόσουρον οὐκ ἔχων βάσιν,/ οὐδέ τιν' ἐγγύρων κακογείτονα,/ παρ' ᾧ στόνον ἀντίτυπον βαρυβρωτ' ἀποκλαύ-/ σειεν αἱματηρόν-/ οὐδ' ὃς θερμοτάταν/ αἱμάδα κηκιομένην ἐλκῶν/ ἐνθήρου ποδὸς ἠπίοισι φύλλοις/ κατευνάσειεν, εἷς τις ἐμπέσοι,/ φορβάδος ἐκ γαίας ἐλών*· όπου αυτός εδώ κανέναν κοντά του δεν είχε κι ούτε πουθενά μπορούσε να βαδίσει· μα ούτε είχε κι από τους ντόπιους κάποιο γείτονα, όπου κοντά του βογγητά ν' αφήσει απ' τον πόνο που βγαίνει απ' την πληγή του και του κατατρώνει την ψυχή· ούτε είχε κάποιον που με βότανα καταπραϋντικά, παίρνοντάς τα απ' τη μητέρα γη -αν κάπου τά' βρισκε- θα μπορούσε να κατευνάσει το κοχλιαστό το αίμα που ανάβλυζε σαν βρύση απ' την πληγή του φριχτού στην όψη ποδαριού του).<sup>269</sup> Η ανημποριά του ταλανισμένου ήρωα<sup>270</sup> αποδίδεται εύγλωττα με τη χρήση της παρομοίωσης των αμέσως επόμενων στίχων: ο Φιλοκτήτης διήγαγε το βίο του έρποντας άλλοτε εδώ και άλλοτε εκεί σαν μωρό που μπουσουλάει χωρίς την παραμάνα του. Ο δυστυχισμένος ήρωας εκτός από τη συντροφιά στερήθηκε επίσης τη γαστρεμαργική ικανοποίηση (713-717). Μοναδική παρηγοριά στις συμφορές του θα αποτελέσει η σωστική παρέμβαση του Νεοπτόλεμου, ο οποίος θα τον μεταφέρει κοντά στους οικείους του. Οι στίχοι 674-675 υποδηλώνουν με εμφανή τρόπο ότι οι ελπίδες του Φιλοκτήτη επαφίενται στο νεαρό γιο του Αχιλλέα (*τὸ γὰρ/ νοσοῦν ποθεῖ σε ξυμπαραστάτην λαβεῖν*). Ο Χορός ενισχύει την εναπό-

269. Μτφρ. Μαρκαντωνάτος Γ.

270. Cirio (1997) 7-13· Stephens (1995) 153-169· Worman (2000) 1-36· Mcconell (2015) 193-204· Allen-Hornblower (2013) 5-41· O' Connor (1974)· Wilson (1947) 272-295· Biggs (1966) 223 κ.ε.

θεση των ελπίδων και των προσδοκιών του πολυτλήμονος ήρωα στο Νεοπτόλεμο στους στίχους 719-729, που λειτουργούν ως κατακλείδα επιθέτοντας τη σφραγίδα τους στο περιεχόμενο του χορικού· η μεταξύ τους συνάντηση αρκεί, ώστε να τον καταστήσει *εὐδαίμονα* (719-720: *νῦν δ' ἀνδρῶν ἀγαθῶν παιδὸς ὑπαντήσας/ εὐδαίμων ἀνύσει καὶ μέγας ἐκ κείνων*).

Επομένως, ο Νεοπτόλεμος δεν μπορεί παρά να εμφορείται από αισθήματα υποχρέωσης και ηθικής δέσμευσης απέναντι στο Φιλοκτῆτη, ο οποίος, όπως μαρτυρούν οι από τούδε αντιδράσεις του, εμπλέκεται πλέον συναισθηματικά στο εγχείρημα της διάσωσης<sup>271</sup> του αδικημένου και νοσοῦντος προστατευόμενός του. Στους στίχους 729 κ.ε. το ενδιαφέρον του Νεοπτόλεμου για τον πάσχοντα συνομιλητή του κλιμακώνεται και μετασηματίζεται σταδιακά σε οίκτο και συμπόνια, την οποία εκδηλώνει με πλήρη ενσυναίσθηση και ευαισθησία απέναντι στις συμφορές που τον πλήττουν.<sup>272</sup> Ενδεικτικό της έγνοιας του για το Φιλοκτῆτη είναι ότι στους στίχους 730-731 και 733 τού απευθύνει ερωτήσεις σχετικά με τους λόγους για τους οποίους μένει αμίλητος (NE. *ἔρπ' εἰ θέλεις. Τὶ δὴ ποθ' ᾧδ' ἐξ οὐδενὸς/ λόγου σιωπᾶς κἀπόπληκτος ᾧδ' ἔχη; ...τὶ ἔστιν;*). Το ενδιαφέρον μετασηματίζεται σε αληθινή συμπάθεια για τον πόνο και τα βάσανα που ταλανίζουν τον ασθενή ήρωα (734: NE. *Μῶν ἄλγος ἴσχεις τῆς παρεστῶσης νόσου;*). Η συμπόνια<sup>273</sup> αναδύεται σταδιακά, καθώς ο Νεοπτόλεμος παρακολουθεῖ την κρίση της ασθένειας του ταλανισμένου Φιλοκτῆτη και νιώθει το ἄλγος του νοσοῦντος να αγγίζει τη δική του ψυχή. Η διαπίστωση του στίχου 755 σχετικά με τις οδυνηρές επιπτώσεις της αρρώστιας του πολύπαθου ερημίτη φανερώνει ότι ο Νεοπτόλεμος ἤδη συμπάσχει μαζί του (NE. *Δεινὸν γε τοῦπίσιγμα τοῦ νοσήματος*). Η συμπόνια μετουσιώνεται σε ειλικρινή διάθεση και ενεργητική προσφορά βοήθειας στους στίχους 759-761 (NE. *ἰὼ ἰὼ δύστηνε σύ,/ δύστηνε δῆτα διὰ πόνων πάντων φανείς/ βούλει λάβωμαι δῆτα καὶ θίγω τί σου;*). Τις αλληπάλληλες σχετλιαστικές εκφράσεις και εκδηλώσεις αυτοοικτιρισμού, που παρουσιάζονται κατά τη διάρκεια μιας κρίσης της φοβερῆς ασθένειας του νοσοῦντος, ακολουθεῖ η ἔκφραση ψυχικῆς οδύνης του Νεοπτόλεμου, που δεν μπορεί πλέον παρά να συμμερίζεται

271. Για τη θεραπεία του Φιλοκτῆτη βλ. Kosak (1999) 93-134· Mitchell-Boyask (2007) 85-114.

272. Sandridge (2008) 433-448· Prauscello (2010) 199-212.

273. Για τη λειτουργία της συμπόνιας ως παράγοντα που θεραπεύει την ανθρώπινη ψυχή απαλλάσσοντάς την από τα λεγόμενα «καταστροφικά» συναισθήματα βλ. Davidson, Harrington (2001)· Goleman (1998), (2005).

τον πόνο του ασθενούς και να μετέχει σ' αυτόν νοερά. Αυτό μαρτυρείται εύγλωττα από το περιεχόμενο του στίχου 806, στον οποίο προτάσσεται χαρακτηριστικά το ρήμα *ἀλγῶ* (NE. *ἀλγῶ πάλαι δὴ τὰπὶ σοὶ στένων κακῶ*). Στην προσπάθειά του να ανακοφίσει και να παρηγορήσει τον ταλανισμένο ασθενή υπόσχεται να μην τον εγκαταλείψει μόνο του και δεσμεύεται να υπηρετήσει τη δικαιοσύνη μεταφέροντάς τον στην πατρίδα του (812: NE. *ὡς οὐ θέμις γ' ἐμοί' στι σοῦ μολεῖν ἄτερον*). Με μια συμβολική χειραψία σφραγίζεται ο χαρακτήρας μιας σχέσης εμπιστοσύνης ανάμεσα στο Νεοπτόλεμο και στο Φιλοκτήτη (813-814: ΦΙ. *ἔμβαλλε χειρὸς πίστιν*. NE. *ἐμβάλλω μενεῖν*).

Η συμπεριφορά του Νεοπτόλεμου μας υποδεικνύει πλέον ότι έχουν ωριμάσει οι ψυχολογικές και ηθικές συνθήκες που αποτελούν προϋπόθεση για την ευδόωση της διαδικασίας της πειθούς και αφορούν στον ανάδοχο του σχετικού έργου. Αλλά η αντίληψη που έχει ο Νεοπτόλεμος για την ουσία και το στόχο της ρητορικής πειθούς έχει διαφοροποιηθεί αρκετά από αυτήν του Οδυσσέα, με βάση την οποία είχε καθοδηγήσει το νεαρό Νεοπτόλεμο αναφορικά με την πραγματοποίηση του σχεδίου του. Έχοντας βιώσει τα πάθη του δύσμοιρου Φιλοκτήτη και έχοντας αισθανθεί βαθιά συμπόνια και οδύνη για τις ανείπωτες συμφορές που τον έχουν πλήξει, ο Νεοπτόλεμος έχει ήδη αποδεσμευτεί από την τυφλή υπηρετήση του αδυσώπητου σχεδίου, που να μην αποσκοπεί στο όφελος των Ελλήνων, αλλά αδικεί κατάφωρα τον ήδη πληγέντα από τη μούρα ερημίτη. Ο ηθικός προσανατολισμός του Νεοπτόλεμου<sup>274</sup> στο εξής θα αφορά πρωτίστως στην παροχή ουσιαστικής βοήθειας στον εγκαταλειμμένο ασθενή και κατά δεύτερο λόγο στην εξεύρεση κοινής συμβιβαστικής λύσης που, παράλληλα με τη διάσωση του Φιλοκτήτη, θα ικανοποιήσει το όφελος των Ελλήνων. Η εξεύρεση συνθετικής λύσης, που θα αποτελέσει το απαύγασμα και την κατάληξη της διαλεκτικής διαδικασίας, η οποία προσδιορίζεται από την αλληλεπίδραση των αντίθετων δυνάμεων μεταξύ τους, απηχεί τη σοφιστική μέθοδο των *δισσῶν λόγων*, που εφαρμοζόταν για την πραγμάτευση αντίθετων τοποθετήσεων.<sup>275</sup> Η λογική της συνδιαλλαγής, που εδράζεται στην αμερόληπτη κατανόηση της θέσης των αντιμαχόμενων πλευρών, συνιστά το περιεχόμενο μιας

274. Για την ηθική ωρίμανση του Νεοπτόλεμου βλ. Fulkerson (2006) 49-61· Hawkins (1999) 337-357· Aultman-Moore (1994) 309-310· Goward (2001) 129-147· Lefevre (2001)· Seale (1972) 94-102. Για την ηθική στο Σοφοκλή βλ. Blundell (1987) 307-329, (1989)· Hawkins (1999) 337-357· Poe (1974)· Segal (1977) 95-118· Moore (1938).

275. Βλ. Kerferd (1999) 133.

καινοφανούς και καινοτομικής πρόσληψης και εφαρμογής της ρητορικής τέχνης η οποία, ως φαίνεται, συστοιχίζεται με τους ωριμότερους και πολυτιμότερους καρπούς της σοφιστικής προβληματικής: η σύγκλιση των αντιφρονούντων μάς παραπέμπει στην νεοαναδυθείσα αξία της φιλίας και της ομόνοιας, που τόσο εύστοχα αναδείχθηκε από το σοφιστή Αντιφώντα.<sup>276</sup> Η συνεργασία των αντιφρονούντων μας υποδεικνύει ότι οι αρχές της συλλογικότητας, της πρόταξης του κοινού οφέλους και της κοινωνικής ενότητας, οι οποίες έχουν σφραγίσει την όψιμη σοφιστική σκέψη, συνιστούν πλέον επιδιωκόμενο σκοπό στον οποίο κατατείνει η εφαρμοζόμενη ρητορική διαδικασία.<sup>277</sup>

Εκπρόσωπος της νέας ρητορικής, που καθοδηγείται από τα ώριμα σοφιστικά ιδεώδη και κυβερνάται από τις ανθρωπιστικές αρχές, είναι ο Νεοπτόλεμος, που κατορθώνει να μεταρσιώσει την τέχνη της ρητορικής πειθούς, ώστε να καταστεί υψηλότερη και πιο επιτυχημένη από εκείνη του Οδυσσέα. Το σήμα-κατατεθέν της νέας αυτής ρητορικής είναι ότι τα μέσα που αξιοποιούνται για την επίτευξη της πειθούς ωριμάζουν παράλληλα με τις ψυχολογικές συνθήκες, δηλαδή με την εξέλιξη των συναισθηματικών καταστάσεων των διαλεγόμενων μερών. Στρατευμένη, καθώς είναι, στην υπηρεσία του ανθρωπιστικού της προσανατολισμού, η ανώτερης ποιότητας ρητορική τέχνη δεν είναι δυνατόν να εμπλέκει την εξαπάτηση επιχειρώντας να πείσει με δόλια μέσα. Αντιθέτως, η ανθρωπιστική διάσταση της ρητορικής προϋποθέτει την ωρίμανση και την εξέλιξη του πειθόμενου, ώστε να εγκολπωθεί την αντίληψη του πείθοντος σταδιακά και φυσιολογικά, αφού πρώτα κατανοήσει την αξία της.<sup>278</sup> Η στιγμή της επιτυχούς σύγκλισης απόψεων συμπίπτει με την κατάλληλη περίσταση, που εξαρτάται από ψυχολογικούς παράγοντες και συναισθηματικές καταστάσεις.

Πράγματι, η αναζήτηση της καίριας χρονικής στιγμής και περιστασης αποτελεί ουσιαστικό προβληματισμό που διατρέχει το δράμα του Φιλοκτήτη. Φαίνεται ότι οι καταστασιακοί παράγοντες που συνθέτουν το περιεχόμενο της έννοιας του *καιροῦ* ωριμάζουν παράλληλα με την εξέλιξη των χαρακτήρων και των μεταξύ τους σχέσεων. Η αναζήτηση της κατάλληλης χρονικής και ψυχολογικής περιστασης προβληματίζει το Χορό, ο οποίος σπεύδει να συμβουλευσει το Νεοπτόλεμο να λάβει

276. Βλ. Bignone (1938)· Kerferd (1956) 26-32, (1999)· Morrison (1961) 49-58· Guthrie (1969)· Untersteiner (1954)· Nestle (1966)· Classen (1976).

277. Βλ. κερ. Kerferd (1999) 215-250· Romilly (1994) 274-331· Guthrie (1969)· Untersteiner (1954)· Nestle (1966).

278. Matthiessen (1981) 11-26.

υπ' όψιν του την ψυχολογική συγκυρία, προτού προβεί σε οριστικές αποφάσεις. Σύμφωνα με τα λεγόμενα των μελών του Χορού, ο Νεοπτόλεμος θα έπρεπε να συλλογιστεί ότι ο φόβος δεν είναι ασφαλής σύμμαχος για εκείνον που θέλει να επιτύχει τον στόχο του (862-865: *όρα, βλέπ' εἰ καίρια/ φθέγγη· τὸ δ' ἄλώσιμον/ ἐμᾶ φροντίδι, παῖ, πόνος/ ὁ μὴ φοβῶν κράτιστος*). Με την τοποθέτηση αυτή του Χορού ουσιαστικά προλειαινεται το έδαφος για την ανάδυση της νέας ρητορικής που εισηγείται ο Νεοπτόλεμος, η οποία αναιρεί την υποστηριχθείσα από τον Οδυσσέα μέθοδο πειθούς, που στηρίζεται στον φόβο. Η αναζήτηση της κατάλληλης χρονικής και ψυχολογικής περιστασης προβληματίζει το Χορό, ο οποίος σπεύδει να συμβουλευσει το Νεοπτόλεμο να λάβει υπ' όψιν του την ψυχολογική συγκυρία, προβού προβεί σε οριστικές αποφάσεις. Η πρόθεση του Νεοπτόλεμου να μετέλθει εναλλακτικά και σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του μέσα είναι δυνατόν να ανιχνευτεί στους στίχους 902-903, στους οποίους ο νεαρός ήρωας με πλήρη ειλικρίνεια και αυτοσυνέπεια δηλώνει ότι είναι εξαιρετικά δυσχερές να πράττει ενάντια στην φύση του (NE. *ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν/ ὅταν λιπῶν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα*). Η υιοθέτηση ανέντιμης στάσης και η ψευδολογία αποτελούν συμπεριφορές που δε συνάδουν με αυτήν (908-909: *ὦ Ζεῦ, τί δρᾷσω; δεύτερον ληφθῶ κακῶς,/ κρύπτων θ' ἄ μὴ δεῖ καὶ λέγων αἴσχιστ' ἐπῶν*). Το ηθικό χρέος απέναντι στο Φιλοκλήτη από τη μια πλευρά και το καθήκον του απέναντι στους Αχαιούς από την άλλη συνιστούν τον άφευκτο πυρήνα ενός βασανιστικού διλήμματος που ταλανίζει το Νεοπτόλεμο. Ο τραγικός ήρωας αποφασίζει να λυτρωθεί από το αδιέξοδο με το να αποκαλύψει στο Φιλοκλήτη ότι είναι ανάγκη να συνθηκολογήσει και εκούσια να τον συνοδεύσει στο στρατόπεδο των Αχαιών, ώστε να συνδράμει καθοριστικά στην εκπόρθηση της Τροίας (915-916). Το σχέδιο του Νεοπτόλεμου, στηριγμένο στη συνθετική αντίληψη του κοινού οφέλους, την οποία έχει καλλιεργήσει η σοφιστική σκέψη,<sup>279</sup> περιλαμβάνει τόσο τη διάσωση του Φιλοκλήτη, όσο και την εξυπηρέτηση του στόχου των Ελλήνων, που αφορά στην εκπόρθηση της Τροίας (919-920: NE. *σῶσαι κακοῦ μὲν πρῶτα τοῦδ,' ἔπειτα δὲ/ ξὺν σοὶ τὰ Τροίας πεδία πορθῆσαι μολῶν*). Ο συνδυασμός που επι-

279. Romilly (1994) 240-331· Kerferd (1999) 215-250· Cairns & Knox (2004) 223-237· Bultrighini (2006) 195-207, 229-233· Boedeker & Raaflaub (1998) 255-273· Henderson (2007) 179-195· Mc Glew (2002)· Ober (1989)· Olson (1990) 223-242· Olson (2010) 35-69· Ostwaldy (1986)· Rhodes (2003) 104-119· Mac Dowell (1996) 189-197· Mc Glew (2002)· Osborne & Hornblower (1994) 69-83· Adkins (2010) 219· Παπαδόπουλος (1984)· Carey (1994) 69-83· David (1984).

χειρεί να επιτύχει ο Νεοπτόλεμος είναι και ευκαίος, γιατί ικανοποιεί και τις δύο πλευρές, αλλά και αναγκαίος, γιατί στην περίπτωση που δε θα πραγματοποιηθεί, οι συνέπειες είτε για το Φιλοκτήτη, είτε για τους Αχαιούς θα είναι ολέθριες. Γι' αυτό και ο Νεοπτόλεμος συνιστά στο Φιλοκτήτη να συνεργαστεί μαζί του χαλιναγωγώντας το θυμό που τον πλημμυρίζει (921-922: ΝΕ. *πολλή κρατεί/ τούτων ανάγκη· καὶ σὺ μὴ θυμοῦ κλύων*).

Αλλά ο ψυχικός βασανισμός που έχει υποστεί ο σωματικά και ψυχικά τραυματισμένος ήρωας κατά το παρελθόν<sup>280</sup> δεν του επιτρέπει να συνθηκολογήσει σε μια τέτοιου είδους συνεργασία. Αισθάνεται εξαπατημένος και προδομένος (923-924: ΦΙ. *ἀπόλωλα, τλήμων, προδέδομαι· τί μ', ὦ ξένε,/ δέδρακας*). Σύμφωνα με το Φιλοκτήτη, ο Νεοπτόλεμος έκανε αισχρή κατάχρηση της εμπιστοσύνης του, προκειμένου να τον εγκλωβίσει σε ένα άφευκτο αδιέξοδο. Έχοντας αφαιρέσει τα τόξα του απελπισμένου ασθενούς, ουσιαστικά του στερεί κάθε δυνατότητα ελεύθερης επιλογής. Γι' αυτό και ο Φιλοκτήτης, πλημμυρισμένος από δικαιολογημένη οργή που προκύπτει από το αίσθημα ότι έχει αδικηθεί, δε διστάζει να τον χαρακτηρίσει ως δημιουργό της φοβερότερης πανουργίας (927-931: ΦΙ. *ὦ πῦρ σὺ καὶ πᾶν δειμα καὶ πανουργίας/ δεινῆς τέχνημ' ἔχθιστον, οἶά μ' εἰργάσω,/ οἶ' ἠπάτηκας οὐδ' ἐπαισχύνῃ μ' ὄρων/ τὸν προστρόπαιον, τὸν ἰκέτην, ὦ σχέτλιε;/ ἀπεστέρηκας τὸν βίον τὰ τόξ' ἑλών*). Ο καιρὸς δεν έχει ωριμάσει ακόμη, ὥστε να ευδοιωθεί η συνεργασία. Οι προϋποθέσεις λειτουργίας της διαδικασίας της πειθούς είναι ανάγκη να εξελιχθούν και να μεστώσουν. Ενώ φαίνεται ότι ο Οδυσσεύς έχει αντιληφθεί την αξία του περιεχομένου του νέου σχεδίου που συνέλαβε ο Νεοπτόλεμος και συμπράττει για την πραγμάτωσή του ισχυριζόμενος ότι η κυρίευση του Ιλίου με τα ηράκλεια όπλα έχει αποφασιστεί από τον Δία και όχι από τον ίδιο (989-990), ο Φιλοκτήτης παρουσιάζεται βαθύτατα πληγωμένος και ανένδοτος. Παρά τις παροτρύνσεις του Χορού, που επισημαίνει ότι, δεδομένων των συνθηκών, θα ήταν συνετό και ωφέλιμο για τον ίδιο να φανεί μετριοπαθέστερος (1176, 1184), ο νοσών ήρωας δηλώνει ότι νιώθει πλέον να τον πλημμυρίζει η επιθυμία για φόνο. Η αυτοκαταστροφική του διάθεση φανερώνεται με ανατριχιαστική αμεσότητα: σχεδιάζει να κόψει το κεφάλι του και να κομματιάσει τα μέλη του (1208-1209).

280. Cirio (1997) 7-13· Stephens (1995) 153-169· Worman (2000) 1-36· Mcconell (2015) 193-204· Allen-Hornblower (2013) 5-41· O' Connor (1974)· Wilson (1947) 272-295· Biggs (1966) 223 κ.ε.· Kaiser (1997) 11-33· Fedder (1963) 33 κ.ε.

Φαίνεται ότι οι ψυχολογικές συνθήκες που συνιστούν το περιεχόμενο του καιρού δεν έχουν ωριμάσει ακόμη, ώστε να επιτευχθεί η τελική συναίνεση. Τα αισθήματα προδοσίας και εγκατάλειψης, που ταλανίζουν το Φιλοκτήτη, δεν του επιτρέπουν να αναπτύξει διάθεση συνεργασίας για το κοινό όφελος των Ελλήνων. Αποτελεί δείγμα ευφυΐας και υψηλού ήθους το γεγονός ότι ο Νεοπτόλεμος ανέλαβε την πρωτοβουλία να παρέμβει επιστρέφοντας στο Φιλοκτήτη τα όπλα του και ομολογώντας ότι η κατοχή τους χωρίς τη συγκατάθεση του ιδιοκτήτη τους αποτελεί άδικη και αναισχυντη πράξη (1234: NE. *αίσχρως γὰρ αὐτὰ κοῦ δίκη λαβὼν ἔχω*). Στις αντιδράσεις του Οδυσσέα, που επιχειρεί να παρακωλύσει την ενέργεια του Νεοπτόλεμου (1241), ο έντιμος γιος του Αχιλλέα απαντά ότι το δίκαιο είναι ανώτερο από το σοφό (1246: NE. *ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε*) και ότι αποτελεί ηθικό χρέος του να διορθώσει το αισχρό έργο που ανέλαβε να περαιώσει (1249). Με την τοποθέτησή του αυτή ο εισηγητής αυτής της ανώτερης και επικρατέστερης έκφανσης της ρητορικής πειθούς θέτει τα αναγκαία και εύστοχα όρια στη χρήση της σοφιστικής ρητορικής τέχνης. Στην αξιολογία του Νεοπτόλεμου η *σοφία*, συνώνυμη της σοφιστικής, υπόκειται στην ηθική και στο δίκαιο. Η τήρηση της δικαιοσύνης είναι αυτή που, καθώς προσδοκά ο Νεοπτόλεμος, θα εμπνεύσει συναισθηματική ασφάλεια στο Φιλοκτήτη. Η απόδοση των όπλων στον κάτοχό τους θα του δώσει τη δυνατότητα να νιώσει σιγουριά και την ελευθερία να επιλέξει αν πραγματικά επιθυμεί να συνδράμει τους Αχαιούς στην επίτευξη του στόχου τους (1273-1276). Η ευφυΐα και η εντιμότητα του Νεοπτόλεμου αποδειχτηκαν αποτελεσματικότερες, όσον αφορά στην αντιμετώπιση της τραυματισμένης ψυχής του Φιλοκτήτη. Σύμφωνα με το γενναίο απόγονο του Αχιλλέα, η οργή του νοσούντος ήρωα είναι αναμενόμενο να έχει πλέον εξατμιστεί και οι πληγές της ψυχής του να έχουν πια επούλωθει (1308-1309: NE. *εἶεν· τὰ μὲν δὴ τόξ' ἔχεις, κοῦκ ἔσθ' ὅτου/ ὀργὴν ἔχοις ἂν οὐδὲ μέμψιν εἰς ἐμέ*). Ο Φιλοκτήτης ανταποκρίνεται θετικά στις προσπάθειες του Νεοπτόλεμου να κερδίσει την εμπιστοσύνη του υποδεικνύοντας ότι η αξιολογική πρόταξη των ανθρωπιστικών αρχών της δικαιοσύνης έναντι της επιστράτευσης εκβιαστικών μέσων πειθαναγκασμού προκειμένου για την υπηρετήση του κοινωνικού συμφέροντος συνάδει με την ιδιοσυγκρασία και τη φύση του έντιμου τέκνου του Αχιλλέα. Είναι αξιοσημείωτο ότι η επισήμανση του Φιλοκτήτη ότι ο Νεοπτόλεμος δεν είναι γέννημα του Σίσυφου είναι δυνατόν να συσχετιστεί με την τοποθέτησή του στον στίχο 1246, που συνίσταται στην αξιολογική υπεροχή του δικαίου έναντι της σοφιστείας. Παρ' όλο που η πρότα-

ξη της δικαιοσύνης έχει απαλύνει τα οδυνηρά συναισθήματα που έχουν πλήξει την ψυχή του Φιλοκτήτη, ο πολύπαθος ήρωας δεν είναι ακόμη έτοιμος να συμπράξει στην κυρίευση του Ιλίου. Η αποκάλυψη του χρησμού του μάντη Έλενου, ότι η θεραπεία του Φιλοκτήτη δε θα ευδωθεί αν δε συνδράμει με τα τόξα του στην εκπόρθηση της Τροίας, προκαλεί έντονες αντιδράσεις άρνησης και αυτοκαταστροφής στον πάσχοντα (1348 κ.ε.).

Η ενσυναίσθηση και η ανθρωπιά του Νεοπτόλεμου δεν του επιτρέπουν να συνεχίσει τις απόπειρες πειθούς στηριγμένους σε επιφανειακά ρητορικά τεχνάσματα. Η σοφιστική πειθώ που μετέρχεται ο νεαρός ήρωας αναβαθμίζεται και μετουσιώνεται σε αληθινή σοφία, καθώς στρατεύεται στην υπηρέτηση των ψυχικών αναγκών του Φιλοκτήτη. Η πεισματική και αγριεμένη άρνησή του οδηγεί το Νεοπτόλεμο στην υιοθέτηση μιας πλήρως ευθυγραμμισμένης με τις ανάγκες του πολύπαθου ερημίτη θέσης.<sup>281</sup> Ο Νεοπτόλεμος αποφασίζει να πραγματοποιήσει το θέλημα του Φιλοκτήτη και να τον μεταφέρει στην πατρίδα του προβαίνοντας έτσι σε μια ενέργεια που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ύμνος στην υπέρτατη αξία του ανθρωπισμού (1402 κ.ε.). Μ' αυτή του την ενέργεια επιτέλους κερδίζει την εμπιστοσύνη του πληγωμένου Φιλοκτήτη, ο οποίος με ανακούφιση και θαυμασμό σπεύδει να αναφωνήσει *ὦ γενναῖον εἰρηκῶς ἔπος* (1403). Η απόλυτη συμπαράταξη του Νεοπτόλεμου με τις ιδιαιτερότητες και τις ανάγκες του πολυλήμονος ήρωα έχει εξασφαλίσει κατά το μέγιστο μέρος τις προϋποθέσεις της επιτυχημένης διαδικασίας πειθούς. Ο μέχρι τούδε καχύποπτος ήρωας για πρώτη φορά λυτρώνεται από την απόλυτη μοναξιά έχοντας επανακτήσει την πίστη του στους ανθρώπους. Η περίπτωση είναι πλέον κατάλληλη, ώστε να εμφανιστεί ο Ηρακλής, η παρέμβαση του οποίου θα συντελέσει στην ευόδωση της πειθούς που μεταχειρίστηκε ο Νεοπτόλεμος και θα αναδείξει την ανθρωπιστική υφή των μέσων που οδηγούν στη σύνθεση των αντίρροπων δυνάμεων, στη φιλία και στην ομόνοια.

281. Κατά τη σύγχρονη ψυχολογία, τα καταστροφικά συναισθήματα απαμβλύνονται και θεραπεύονται με τη γνήσια ενσυναίσθητική, συμπονετική αντιμετώπιση του ανθρώπου που υποφέρει από αυτά βλ. Davidson, Harrington (2001)· Goleman (1998), (2005).

## 4. Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ

Στην τραγωδία που εξετάζουμε ο όρος *καιρός* επανέρχεται τόσο συστηματικά, ώστε να μας εξωθεί στη διερεύνηση της λειτουργίας της έννοιας αυτής και της συνδρομής της στην εξέλιξη της πλοκής, καθώς και στην ωρίμανση των περιστάσεων και των ψυχολογικών συνθηκών που θα οδηγήσουν στην τελική συναίνεση του Φιλοκτήτη να ακολουθήσει τον Νεοπτόλεμο. Κατά τη μελέτη της χρήσης και της σημασίας της έννοιας του *καιρού* στο εν λόγω σοφόκλειο δράμα μάς εντυπωσιάζουν τα εξής δεδομένα: αφ' ενός, η λέξη *καιρός* αναφαίνεται και στίζει κομβικά, για την συναισθηματική ανέλιξη των ηρώων και την εξέλιξη των περιστάσεων, σημεία του κειμένου· αφ' ετέρου, είναι αξιοσημείωτο ότι το περιεχόμενο της λέξης εμπλουτίζεται και αξιοποιείται χαρακτηριστικά, κυρίως όταν αυτή εκφέρεται από το Χορό –για τον πολυσήμαντο και αξιολογότερο τραγικό ρόλο του οποίου έχουν επιχειρηθεί ποικίλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις- αλλά και από το Νεοπτόλεμο, η συμβολή του οποίου στην ωρίμανση των καταστάσεων και στην ανάδυση του *καιρού* αναγνωρίζεται ως εξεχόντως σημαντική.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει, επίσης, ο τρόπος με τον οποίο η πορεία προς την επίτευξη του πολυπόθητου στόχου, που έγκειται στην περίτεχνη συνύφανση της συναίνεσης των τραγικών ηρώων με τις κατάλληλα ωρμισμένες συνθήκες, σφραγίζεται από τη σύζευξη των παραδοσιακών ηρωικών ιδεωδών με τις νέες αξίες. Είναι εντυπωσιακό ότι η ανάδυση του *καιρού* προσδιορίζεται σε εκείνο το σημείο της τραγωδίας, στο οποίο η αντιπαράθεση ανάμεσα στον πληγωμένο ηρωισμό του Φιλοκτήτη και στο στρεψόδιο πνεύμα του Οδυσσέα έχει πλέον αρθεί και έχει παραχωρήσει τη θέση της στη σύνθεση του ευγενούς ηρωικού ιδεώδους με την ανώτερη σοφιστική σκέψη, η οποία εκπροσωπείται από τον καινοτόμο Νεοπτόλεμο. Στις σελίδες που ακολουθούν, θα καταδείξουμε τις διεργασίες που συντελούνται στον εσωτερικό κόσμο του Νεοπτόλεμου και καταλήγουν στην ενσυνείδητη υιοθέτηση των νεοαναδυθεισών σοφιστικών αρχών, οι οποίες έγκεινται στην αναγνώριση του ανθρωπισμού, της φιλίας και της ομόνοιας ως υπέρτατων ιδανικών.

Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι τη σύνθεση του ηρωικού ιδεώδους με τη σοφιστική νοοτροπία εισηγείται ο πολυμήχανος Οδυσσέας. Συμβουλευοντας τον εμφορούμενο από νεανική αγνότητα και εντιμότητα Νεοπτόλεμο, ο πανούργος ήρωας επισημαίνει ότι δεν αρκεί να επιδεικνύει γενναιότητα στη μάχη, αλλά επιβάλλεται να παραμένει δεκτικός σε νέες ιδέες, ώστε να υιοθετεί και να υπηρετεί το καινόν, εφ' όσον με αυτόν τον τρόπο εξυπηρετείται ο στόχος του<sup>282</sup> (ΟΔ. *Ἀχιλλέως παῖ, μὴ μόνον τῷ σώματι, / ἀλλ' ἦν τι καινόν, ὧν πρὶν οὐκ ἀκήκοας, / κλύης, ὑπουργεῖν, ὡς ὑπηρετῆς πάρει*). Πολύ σύντομα αντιλαμβάνομαστε ότι η σύζευξη του ηρωισμού με τη σοφιστική, την οποία υποστηρίζει ο Νεοπτόλεμος, αφορά στην κατώτερη έκφανση της δεύτερης, που εμπλέκει τη χρήση της στρεψοδικίας ως τακτικής χειραγώγησης και εξαπάτησης του πειθομένου. Συγκεκριμένα, ο γιος του Αχιλλέα –του οποίου η φύση ασφαλώς δε συνάδει με τέτοιου είδους τεχνάσματα (79-80, 88-89)- οφείλει να γοητεύσει το Φιλοκτῆτη κερδίζοντας την εμπιστοσύνη του και εμποδώνοντας σχέση ασφαλούς και απαρασάλευτης φιλίας με τον ψυχικά και σωματικά τραυματισμένο ήρωα (70-71). Ο Οδυσσέας ισχυρίζεται ότι, προκειμένου να επιτευχθεί ο στόχος της εκπόρθησης του Ίλιου, ο Νεοπτόλεμος δε θα πρέπει να έχει ενδοιασμούς να προσποιηθεί ότι μισεί τους Ατρείδες ή να εξυβρίσει τον Οδυσσέα (64-66). Οι τακτικές αυτές καθαγιάζονται, προκειμένου για την επίτευξη του τελικού στόχου, που αφορά στην υφαρπαγή από το Νεοπτόλεμο των ανίκητων ηράκλειων όπλων του Φιλοκτῆτη (77-78: *ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο δεῖ σοφισθῆναι, κλοπεὺς / ὅπως γενήσῃ τῶν ἀνικῆτων ὅπλων*). Στο στίχο 119, το νόημα των παραινέσεων του Οδυσσέα συμπυκνώνεται με τον πλέον εύστοχο, βραχυλογικό τρόπο. Η φράση *σοφός τ' ἂν αὐτὸς κἀγαθὸς κεκλή'* ἅμα μας παραπέμπει ευθέως στη σύνθεση της ηρωικής αντίληψης με τη, χαμηλῆς ποιότητας και ἠθους, σοφιστική πειθῶ. Το χωρίο του διαλόγου του Οδυσσέα με το Νεοπτόλεμο σφραγίζεται από την επίκληση στο δόλιο Ερμῆ και στη Νίκη Αθηνά, η συνεργασία των οποίων αναμένεται να ευοδώσει την πραγμάτωση του σχεδίου του Οδυσσέα (133-134: *Ἐρμῆς δ' ὁ πέμπων δόλιος ἠγήσαιο νῶν / Νίκη τ' Ἀθῆνα Πολιάς, ἢ σώξει μ' αἰεί*). Ο Νεοπτόλεμος αξιοποιεί την ιδέα της σύζευξης του ηρωικού ιδεώδους με τη σύγχρονη σοφιστική, αλλά η συμβολή του έγκειται ακριβῶς στο ότι επιλέγει να υιοθετήσει εκείνη την όψη της σο-

282. Βλ. Κλήμης, *Στρωματεῖς* I 51 [II, σ.33, 18 Stahlin]: *καὶ τὸ ἀγώνισμα ἡμῶν κατὰ τὸν Λεοντῖνον Γοργῖαν διττῶν δὲ ἀρετῶν δεῖται, τόλμης καὶ σοφίας τόλμης μὲν τὸ κίνδυνον ὑπομεῖναι, σοφίας δὲ τὸ αἰνίγμα γνῶναι*.

φιστικής αξιολογίας, που διαθέτει ηθική ποιότητα και ανθρωπιστικό προσανατολισμό. Είναι αξιοσημείωτο ότι η ωρίμανση του *καιροῦ* συμπίπτει με τη συνειδητή προώθηση από την πλευρά του Νεοπτόλεμου των υψηλών ανθρωπιστικών αρχών που καλλιέργησε η σοφιστική στο οψιμότερο στάδιο εξέλιξής της. Αυτού του είδους οι αρχές είναι που στάθηκαν ικανές να ενθαρρύνουν τη μεταστροφή του Φιλοκτήτη, που σφραγίζεται από τη διάθεσή του για συνεργασία με το Νεοπτόλεμο<sup>283</sup>.

Είναι σαφές ότι ο νεαρός Νεοπτόλεμος δεν είχε συλλάβει το περιεχόμενο αυτής της ευτυχούς σύζευξης από την αρχή. Η ωρίμανση του *καιροῦ*, που συνέπεσε με την εξέλιξη και τη μέστωση της σκέψης του γιου του Αχιλλέα και της ανάλογης αντιμετώπισης του Φιλοκτήτη από αυτόν, διήλθε μέσα από πολλαπλές διαδικασίες τολμηρών προσπαθειών και αποτυχιών, ηθικών μεταστροφών και απεγνωσμένων ενεργειών και εμπεδώθηκε με τη βοήθεια της ασφαλούς αλλά και επίπονης μεθόδου της δοκιμής και της πλάνης. Πράγματι, η συμπεριφορά του Νεοπτόλεμου γνώρισε αρκετές παλινδρομήσεις, ώσπου να προσλάβει την τελική υφή της.<sup>284</sup> Αυτού του είδους η παλίντονη κίνηση των τοποθετήσεων του νεαρού ήρωα είναι απαραίτητο να ερμηνευτεί ως ανάγκη για ηθικό πειραματισμό, ο οποίος θα τον οδηγήσει στην υιοθέτηση της κατ' εξοχήν συνετής στάσης. Φαίνεται, μάλιστα, ότι τέτοιου είδους διαδικασίες ωρίμανσης διόλου άγνωστες δεν είναι στους σοφιστές. Είναι αξιοσημείωτο ότι σε ένα απόσπασμα του Αντιφώντα, που μας παραθέτει ο Στοβαίος στο *Άνθολόγιον* (III 5, 57), η αρετή του πράττοντος αποσυνδέεται από τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης και η ηθική ουσία εντοπίζεται στη βούληση του πράττοντος<sup>285</sup>: *ὅστις δὲ τῶν αἰσχροῶν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμησε μήτε ἤψατο, οὐκ ἔστι σῶφρων· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμιον παρέχεται* (Ὅποιος δεν ένωσε επιθυμία και δεν άγγιξε πράγματα αισχροά κι αταίριαστα, δεν έχει σωφροσύνη· γιατί δεν υπάρχει κάτι που, με το να το έχει υπερνικήσει, αποδεικνύει ότι είναι φρόνιμος). Στον στίχο 466, η λέξη *καιρός* χρησιμοποιείται, ώστε να σηματοδοτήσει τη χρονική στιγμή κατά την οποία ο Νεοπτόλεμος, έχοντας κερδίσει τις θετικές εντυπώσεις του Φιλοκτήτη, ανακοινώνει ότι πρόκειται να αναχωρήσει για την πατρίδα του (ΝΕ. *καιρός γάρ*

283. Deicke (1999) 172-188· Dobrov (2001)· Donnet (1991) 301-306· Easterling (1983) 217-228· Kitto (1956), (1958)· Laurenti (1961) 36-57· Perysinakis (1994) 377-389· Taplin (1987) 69-77· Zimmermann (1998) 369-380· Βουρβέρη (1963) 135.

284. Goward (2001) 129-147· Lefevre (2001)· Seale (1972) 94-102· Aultman-Moore (1994) 309-310· Fulkerson (2006) 49-61· Hawkins (1999) 337-357.

285. Σκουτερόπουλος (1991) 462.

*καλεί/ πλοῦν μὴ ᾿ξ ἀπόπτου μᾶλλον ἢ ᾿γγύθεν σκοπεῖν*). Η εξαγγελία του αυτή προκαλεί τις σπαραξικάρδιες παρακλήσεις του Φιλοκτήτη να τον μεταφέρουν στην πατρίδα του, ώστε να μην εγκαταλειφθεί για άλλη μια φορά έρημος και αβοήθητος (468 κ.ε.). Ο Νεοπτόλεμος, μετά τις ενθαρρυντικές παραινέσεις του Χορού, συγκατατίθεται χρησιμοποιώντας τη φράση *καιρίον πονεῖν* (525), προκειμένου να αποδώσει την αναγκαιότητα και την καταλληλότητα της στιγμής να προσφέρει την αμοιζούσα υπηρεσία στο βασανισμένο Φιλοκτήτη. Αλλά η αναχώρηση αναβάλλεται εξαιτίας μιας ξαφνικής κρίσης που πλήττει τον ασθενή. Και ενώ ο Φιλοκτήτης είναι βυθισμένος σε βαθύ ύπνο, που ακολουθεί την εξασθένηση των συμπτωμάτων της αρρώστιας του, ο Χορός αναλαμβάνει την πρωτοβουλία να θυμίσει στο Νεοπτόλεμο ότι είναι η κατάλληλη στιγμή, ώστε να υφαρπάξει τα τόξα του και να μεταβεί στην Τροία (837-838: *καιρός τοι πάντων γνώμαν ἴσχων/ <πολὸν τι> πολὺν παρὰ πόδα κράτος ἄρνυται*). Είναι άξιο παρατήρησης ότι στους προαναφερθέντες στίχους η λέξη *καιρός* χρησιμοποιείται, προκειμένου για την ευδόωση του σχεδίου της κυρίευσης της Τροίας και όχι αναφορικά με την παροχή βοήθειας στον πολυτλήμονα ασθενή, όπως στο χωρίο που παραθέσαμε ανωτέρω.

Αλλά η ηθική συνείδηση του Νεοπτόλεμου δεν του επιτρέπει να πραγματώσει το σχέδιο του Οδυσσέα υποκλέπτοντας τα τόξα και εγκαταλείποντας το δυστυχημένο κάτοχό τους αβοήθητο. Ο νεαρός γιος του Αχιλλέα επισημαίνει την αναφορά του χρησμού στο Φιλοκτήτη. Αυτός είναι που πρέπει να φέρει τα τόξα στην Τροία<sup>286</sup> (841). Σύμφωνα με το Νεοπτόλεμο, η υφαρπαγή των τόξων με δόλιο τρόπο δεν επιφέρει παρά όνειδος (842). Είναι αξιοσημείωτο ότι οι παραινέσεις του Χορού, που έπονται των λόγων του νεαρού ήρωα, περιέχουν για άλλη μια φορά αναφορά στον *καιρό*. Ο Νεοπτόλεμος θα πρέπει να προσέξει αν τα λόγια του είναι κατάλληλα για την περίσταση (862-863: *ὄρα, βλέπ' εἰ καιρία/ φθέγγη*). Ο Χορός δείχνει να μην επιδοκιμάζει τη χρήση μέσων που προκαλούν το φόβο (862-864: *ΧΟ. ...τὸ δ' ἄλώσιμον/ ἐμᾶ φροντίδι, παῖ, πόνος/ ὁ μὴ φοβῶν κράτιστος*). Μετά την απόρριψη των δόλιων τεχνασμάτων και την αποδοκιμασία των τακτικών που γεννούν το φόβο, η μόνη εναλλακτική λύση που απομένει να χρησιμοποιηθεί είναι η χρήση των έντιμων τακτικών της πειθούς. Φαίνεται ότι τα *καιρία* λόγια θα είναι αυτά που θα αποκαλύψουν με ειλικρίνεια τα δεδομένα της περιστασης και θα συνδράμουν στην εξεύρεση της χρησιμότερης εφικτής λύσης.

286. Mandel (1982).

Στους στίχους 919-920 ο Νεοπτόλεμος εκθέτει το σκεπτικό του στο Φιλοκτήτη: το σχέδιό του περιλαμβάνει τόσο τη διάσωση του Φιλοκτήτη, όσο και την εκπόρθηση του κάστρου της Τροίας. Τα *καιρία* λόγια που προοιωνίστηκε ο Χορός εκφέρονται στο δίστιχο, στο οποίο συμπυκνώνεται η συνθετική λύση, την οποία έχει συλλάβει ο Νεοπτόλεμος<sup>287</sup> (ΝΕ. *σῶσαι κακοῦ μὲν πρῶτα τοῦδ', ἔπειτα δὲ/ ξὺν σοὶ τὰ Τροίας πεδία πορθῆσαι μολῶν*).

Αλλά η έντιμη και ειλικρινής τοποθέτηση δεν είναι αρκετή, ώστε να θεραπεύσει τα ψυχικά τραύματα του πολυβασανισμένου Φιλοκτήτη. Η αδιαλλαξία και το ανυποχώρητο πείσμα του οδηγούν το Νεοπτόλεμο στη λήψη αποφάσεων ερήμην του. Στους στίχους 1271-1272 ο Φιλοκτήτης τού αποδίδει δόλιες προθέσεις κατηγορώντας τον ότι κέρδισε την εμπιστοσύνη του, προκειμένου να υφαρπάξει τα τόξα του (1271-1272) και ο Νεοπτόλεμος ουσιαστικά αποδέχεται το περιεχόμενο των αιτιάσεων που του αποδίδονται απαντώντας ότι δεν προτίθεται πλέον να δείξει τέτοιο ήθος (1273: ΝΕ. *ἀλλ' οὐ τι μὴν νῦν*). Η τελική στάση που αποφασίζει πλέον να υιοθετήσει ο Νεοπτόλεμος αφορά στη δυνατότητά του να πείσει το Φιλοκτήτη, ώστε οικειοθελώς να τον ακολουθήσει στην Τροία. Αυτός ο τελικός και ώριμος πλέον στόχος του νεαρού γιου του Αχιλλέα θα συνιστά τον πυρήνα του σχεδίου του, που φαίνεται ικανοποιητικό για τις ανάγκες της περίστασης. Για αυτό δε διστάζει να δηλώσει ότι, αν τα λεγόμενά του δεν αντιστοιχούν στα δεδομένα των συνθηκών, ώστε να αποδώσουν τους προσδοκώμενους καρπούς, τότε θα αναγκαστεί να σταματήσει τις προσπάθειες. (1279-1280: ΝΕ....*εἰ δὲ μὴ τί πρὸς καιρὸν λέγων/ κυρῶ, πέπανμαι*).

## II

Είναι εντυπωσιακό ότι η τελική μεταστροφή του Νεοπτόλεμου νοηματοδοτείται από την καταφυγή του στο λίκνο των ανθρωπιστικών αρχών που προώθησε η υψηλότερη έκφανση της σοφιστικής σκέψης. Οι αξίες της φιλίας και της ομόνοιας<sup>288</sup> αποτελούν το απαύγασμα της νεοαναδυθείσας προσπάθειας των σοφιστών να ανοικοδομήσουν την πληγείσα ηθική του πέμπτου προ Χριστού αιώνα. Σχετικά με την υψηλή θέση που κατείχε η ομόνοια και η φιλία στην σκέψη των σοφιστών και ιδιαίτερα του Αντιφώντα, ενδιαφέρουσες πληροφορίες μας παρέχει ο

287. Matthiessen (1981) 11-26.

288. Zimmermann (2007) 341-371· Epstein (1981) 19-36· Kleve (1964) 83-88· Adkins (1976) 301-327· Hubbard (1997) 23-50· Romilly (1994) 262.

Φιλόστρατος<sup>289</sup>: λόγοι δ' αὐτοῦ δικανικοὶ μὲν πλείους, ἐν οἷς ἡ δεινότης καὶ πᾶν τὸ ἐκ τέχνης ἔγκειται, σοφιστικοὶ δὲ καὶ ἕτεροι μὲν, σοφιστικώτατος δὲ ὁ Ἐπὲρ τῆς ὁμονοίας, ἐν ᾧ γνωμολογίαι τε λαμπραὶ καὶ φιλόσοφοι σεμνὴ τε ἀπαγγελία καὶ ἐπηνθισμένη ποιητικοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἀποτάδην ἐρμηνευόμενα παραπλήσια τῶν πεδίων τοῖς λείοις (Λόγους δικούς του με δικανικό περιεχόμενο έχουμε πολλούς σ' αυτούς υπάρχει ρητορική δύναμη και όλα τα στοιχεία της τέχνης. Επίσης, έχουμε και άλλους λόγους του, σοφιστικούς πιο σοφιστικός όμως απ' όλους είναι ο λόγος του Ἐπὲρ τῆς ὁμονοίας, στον οποίο βρίσκουμε ἔξοχα φιλοσοφικά αποφθέγματα και υψηλό λεκτικό, διανθισμένο με ποιητικές λέξεις το μακρόσυρτο ὕφος του κάνει τους λόγους του να φαίνονται σαν ομαλές πεδιάδες<sup>290</sup>). Κατατοπιστικότερη, ὅσον αφορά στο περιεχόμενο του σχετικού με την ὁμόνοια ἔργου του Αντιφώντα, είναι η Ἐπιστολὴ περὶ ὁμονοίας του Ἰαμβλίχου (Στοβαῖος, II 33,15) (Σκουτ. 449-450). Για λόγους επιστημονικῆς ακρίβειας υποχρεούμαστε να αναφέρουμε ὅτι το σύνολο του περιεχομένου του ἔργου του Αντιφώντα, το οποίο ἴσως ἦταν σοφιστικὴ επίδειξη, παραμένει αινιγματικό.<sup>291</sup> Αντικείμενο αμφισβήτησης ἔτισης ἔχει αποτελέσει η σημασιοδότηση του ὄρου ὁμόνοια. Αφορά στην ἔννοια της κοινωνικῆς ὁμοψυχίας ἢ στην εσωτερικὴ ἁρμονία του ἀνθρώπου; Εὐλόγα μπορούμε να υποθέσουμε ὅτι ο Αντιφώντας στην πραγματεία του ἀνέπτυξε την ἰδέα ὅτι η πολιτικὴ και κοινωνικὴ εκδοχὴ τῆς ὁμόνοιας ἀντανεκλά την εσωτερικὴ ἁρμονία που πρέπει να ὑπάρχει στην ψυχὴ του ἀνθρώπου και που αποτελεί το θεμέλιο τῆς υγιούς συνύπαρξης των ἀνθρώπων μεταξύ τους. Η γονιμότητα του διανοήματος αὐτοῦ δεν ἄργησε να γίνει αισθητὴ στον Πλάτωνα (Πολ. 360d κ.ε., 351e κ.ε., 432α6-9 κ.α.). Η J. de Romilly ισχυρίζεται ὅτι το προαναφερθέν ἀπόσπασμα που διασώζει ο Ἰάμβλιχος ἀφορᾶ σε «μια ἀπολύτως εσωτερικὴ σοφία και ακριβῶς αὐτὸ εἶναι πιθανὸ να τράβηξε την προσοχὴ των φιλοσόφων που παρέθεσαν τις ἀπόψεις του».<sup>292</sup> Εἶναι ενδιαφέρον ὅτι και ο ἴδιος ο Ἰάμβλιχος σχολιάζει αὐτὸν τον προσανατολισμὸ λέγοντας ὅτι ο ὄρος ὁμόνοια ἀρχικὰ ἀναφερόταν σε ἐκεῖνη την ἀξία που ἔνωσε τις πόλεις, τις οἰκογένειες και τους ἀνθρώπους, ἀλλὰ περιείχε και την ἔνδς ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην, δηλαδή ἕνα εἶδος εσωτερικῆς ὁμόνοιας, που πραγματοποιεῖται ὅταν η

289. Βίοι σοφιστῶν I 15, 4.

290. Μτφρ. Σκουτερόπουλου

291. Σκουτερόπουλος (1991) 450.

292. Romilly (1994) 268.

ψυχή υπακούει μόνο στη λογική και δεν παρασύρεται προς όλες τις κατευθύνσεις (B 44a). Φαίνεται ότι ο Αντιφώντας ακολουθεί την ίδια λογική που ώθησε τους σοφιστές να θέτουν τον άνθρωπο στο επίκεντρο των πραγμάτων. Συνστήνει έναν τρόπο κατάλληλο, ώστε να εξασφαλίσει την εσωτερική γαλήνη και την *άλυπIAN*. Για να την πετύχει κανείς, πρέπει να αποφεύγει τους φόβους και τις ελπίδες, τα πάθη και τους συναισθηματικούς δεσμούς. Οι αρχές αυτές δεν μπορεί παρά να μας παραπέμπουν στο ιδανικό των Επικουρείων που διατείνονται ότι η σοφία κερδίζεται με αλληπάλληλες νίκες απέναντι στους πειρασμούς (B 59). Οι ιδέες αυτές συνιστούν ένα είδος αντίδρασης στις διαλυτικές πολιτικο-κοινωνικές διεργασίες που περιγράφει χαρακτηριστικά ο Θουκυδίδης (3, 82 κ.ε.) και οι οποίες είχαν σφραγίσει τα ταραγμένα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου.<sup>293</sup>

Ορισμένα αποσπάσματα του *Περί όμοιοιás* δείχνουν ότι ο συγγραφέας είχε μεγάλη εκτίμηση σε οποιαδήποτε αξία μπορούσε να διασφαλίσει την κοινωνική συνοχή. Το απόσπασμα 61, λόγου χάριν, διακηρύσσει απερίφραστα ότι «για τους ανθρώπους δεν υπάρχει μεγαλύτερο κακό από την αναρχία» και στη συνέχεια εξηγεί ότι γι' αυτό υποχρεώνουμε τα παιδιά να είναι υπάκουα, για να συνηθίσουν στον τρόπο ζωής των ενηλίκων ανθρώπων. Το αντίθετο της αναρχίας είναι η συμφωνία και η σύμπνοια ανάμεσα στους πολίτες, που βασίζεται στο σεβασμό της τάξης. Ο Αντιφώντας τονίζει επίσης την αξία της φιλίας. Αναφέρεται στην ποιότητα των νεοσυναφθέντων φιλικών δεσμών και σε αυτήν των παλαιότερων φιλικών σχέσεων. Επικρίνει, επίσης, όσους συγχέουν τις αληθινές φιλίες με τα καλοπιάσματα των κολάκων (B 65). Επισημαίνει ότι, όσοι συγχρωτίζονται συχνά, υποχρεωτικά εξομοιώνονται.

Σε αρκετά σημεία του σοφόκλειου *Φιλοκτήτη* τονίζεται η σημασία της ομόνοιας, που διέπει και ισχυροποιεί τους δεσμούς συνεργασίας και φιλίας μεταξύ των ηρώων. Υπάρχουν χωρία του δραματικού κειμένου, όπου αναδύεται η συνεξάρτηση της ομόνοιας με την ωρίμανση των συνθηκών που καθορίζουν τις εξωτερικές περιστάσεις και τις ψυχολογικές καταστάσεις οι οποίες συνιστούν το περιεχόμενο της έννοιας του *καιροῦ*. Είναι χαρακτηριστικό ότι στους στίχους 150-151, που έπονται της έκκλησης του Νεοπτόλεμου στο Χορό για συμπαράσταση και βοήθεια, ο όρος *καιρός* χρησιμοποιείται, για να υπογραμμίσει τη συμπαράταξη του Χορού με το νεαρό ήρωα και το αμέριστο ενδιαφέρον του για

293. Βλ. Guthrie (1969) 3, 287 κ.ε.· Momigliano (1930) 129 κ.ε.· Πρβλ. DK 68B250· Πλάτων, *Κλειτοφών* 409e κ.ε.· Ισοκράτης 7, 31-35· Αριστ. Ἠθ. Νικ. Θ1, 1155a 22.

αυτόν. Έτσι, η εμπέδωση των βασικών προϋποθέσεων, που θα αποτελέσουν το αναγκαίο έρεισμα για την οικοδόμηση της ομόνοιας, διέρχεται μέσα από τους δεσμούς ενός από τους κεντρικούς ήρωες της τραγωδίας με τους ακόλουθούς του. Ο Χορός διαβεβαιώνει ότι παλαιόθεν φρόντιζε για το καλό του νεαρού βασιλιά (ΧΟ. *Μέλον πάλαι μέλημά μοι λέγεις, ἄναξ,/ φρουρεῖν ὄμι' ἐπὶ σῶ μάλιστα καιρῶ*). Το στοργικό ενδιαφέρον του Χορού για το Νεοπτόλεμο, που εκδηλώνεται σε κλίμα ομόνοιας και φιλίας, επαληθεύεται στους στίχους 836-838, όπου παρεμβαίνει συμβουλευτικά παροτρύνοντας το νεαρό ήρωα να αποφασίσει το καλύτερο για τον ίδιο και την πατρίδα του και επισημαίνοντας ότι η ικανότητα να αδράχνει την κατάλληλη ευκαιρία, ώστε να αξιοποιεί την καταλληλότητα της περίπτωσης, είναι ίδιον του ανθρώπου που οδηγείται στην επιτυχία (ΧΟ. *Πρὸς τί μενοῦμεν πράσσειν/ καιρὸς τοι πάντων γνώμαν ἴσχωμ' πολὺν τι πολὺν παρὰ πόδα κράτος ἄρρνυται*). Στους στίχους 862-863, με σταθερό και αμειώτο ενδιαφέρον για τον Νεοπτόλεμο, ο Χορός ομολογεί για άλλη μια φορά παραινώντας τον να επιφυλαχθεί όσον αφορά στην πραγμάτωση των αποφάσεών του, προκειμένου οι επερχόμενες εξελίξεις να μην εμπλέξουν το φόβο (ΧΟ. 861-864: *ὄρα, βλέπ' εἰ καιρία/ φθέγγη· τὸ δ' ἄλώσιμον/ ἐμᾶ φροντίδι, παῖ, πόνος/ ὁ μὴ φοβῶν κράτιστος*).

Αλλά η χρήση της λέξης *καιρὸς* δεν περιορίζεται στην επιδίωξη του οφέλους του Νεοπτόλεμου. Ο κύκλος της φιλίας και της ομόνοιας διευρύνεται, όταν ο γιος του Αχιλλέα, έχοντας γίνει δέκτης των εκδηλώσεων του ενσυναισθητικού ενδιαφέροντος του Χορού τόσο για τον ίδιο, όσο και για τον Φιλοκτήτη, αποφασίζει να τείνει χείρα βοήθειας στον απελπισμένο και πολύπαθο ήρωα (524-525: ΝΕ. *ἀλλ' αἰσχρὰ μέντοι σοῦ γέ μ' ἐνδεέστερον/ ξένῳ φανῆναι πρὸς τὸ καιρίον πονεῖν*). Είναι εντυπωσιακό ότι το *καιρίον πονεῖν* δεν προτάσσεται απλώς ως αξιακή επιλογή· η πιθανότητα να αγνοηθεί και να υποτιμηθεί, ώστε να μην υπηρετηθεί το *καιρίον*, χαρακτηρίζεται από το Νεοπτόλεμο ως *αἰσχρὰ*, δηλαδή ως επαίσχυντη επιλογή. Στους στίχους 1279-1280, η καλλιέργεια κλίματος ομόνοιας και θετικής συνεργασίας επιχειρείται πλέον με σαφήνεια από τον Νεοπτόλεμο, ο οποίος, επιδιώκοντας να κερδίσει την εμπιστοσύνη του σωματικά και ψυχικά πληγωμένου Φιλοκτήτη, επικαλείται τη συγκυρία, προκειμένου να υποδείξει ότι η ύφανση του δικτύου εμπιστοσύνης ανάμεσά τους μόνο ωφέλιμη μπορεί να αποδειχθεί (ΝΕ. *ἀλλ' ἤθελον μὲν ἂν σε πεισθῆναι λόγοις/ ἐμοῖσιν· εἰ δὲ μὴ τι πρὸς καιρὸν λέγων/ κυρῶ, πέπαυμαι*).

Η επαναφορά της έννοιας του *καιροῦ* με τη μορφή του επιθέτου *καί-*

ριος, που συνοδεύει το ουσιαστικό σπουδή, συντελείται και στους στίχους 637-638, σε συμφραζόμενα που αναδεικνύουν την καλοπροαίρετη διάθεση του Φιλοκτήτη να δείξει εμπιστοσύνη στον εμφανιζόμενο ως σωτήρα του, Νεοπτόλεμο. Θεωρώντας ότι ο γιος του Αχιλλέα έχει πράγματι αγνές προθέσεις και ότι είναι πρόθυμος να τον συντρέξει μεταφέροντάς τον στην πατρίδα του, ο πολύπαθος ήρωας δηλώνει ότι είναι πλέον η κατάλληλη στιγμή, ώστε να σπεύσουν να πάρουν τον δρόμο της επιστροφής (*ἦ τοι καίριος σπουδὴ πόνου/ λήξαντος ὕπνον κἀνάπαυλαν ἦγαγεν*). Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η αντίδραση του Νεοπτόλεμου προοιωνίζεται τις αλλεπάλληλες παλινδρομήσεις που θα ακολουθήσουν. Αν θεωρήσουμε ότι η φράση *νῦν γὰρ ἀντιοστατεῖ* έχει μεταφορικό χαρακτήρα, είναι δυνατόν να αποκωδικοποιήσουμε τα λεγόμενα από το Νεοπτόλεμο ως αμφιβολίες σχετικά με την καταλληλότητα του *καιροῦ*, δηλαδή της ωριμότητας της συγκυρίας που προσδιορίζεται από την ψυχολογική κατάσταση των ηρώων, τις μεταξύ τους σχέσεις και τα δεδομένα των εξωτερικών συνθηκών, που συμπλέουν με την εξέλιξη της δράσης.

Η ωρίμανση των συγκυριών και των εσωτερικών καταστάσεων, που συνιστούν το περιεχόμενο του *καιροῦ*, έχει συντελεστεί πλέον στο τελικό μέρος της τραγωδίας, όπου διενεργείται η *λύσις* του έργου. Οι δραματικές διεργασίες που έχουν προηγηθεί έχουν συμβάλει στην ποιοτική ανέλιξη της σχέσης μεταξύ των ηρώων, που θεμελιώνεται κυρίως στην εσωτερική ωρίμανση του Νεοπτόλεμου, ο οποίος ενσυνείδητα υιοθετεί τη στάση της υπέρβασης του πατριωτικού χρέους, του συλλογικού συμφέροντος και των πολιτικών δεσμεύσεων υπέρ μιας αντιμετώπισης σαφώς ανθρωπιστικής.<sup>294</sup> Παρ' όλο που η ιεράρχηση των κανόνων ως υποδεέστερων σε σχέση με τις ανάγκες της ανθρώπινης ψυχής δεν αποτέλεσε ούτε αυτονόητη, ούτε εύκολη απόφαση για το Νεοπτόλεμο, η ανθρωπιστική επιλογή της πρόταξης των αναγκών της τραυματισμένης ψυχής του Φιλοκτήτη αποτελεί το απαύγασμα των ηθικών του τοποθετήσεων. Η αυτοδέσμευσή του στην υπηρεσία της ίασης των ψυχικών πληγών του δύσμοιρου ασθενούς και η ιεραρχική υπόταξη του πανελλήνιου στόχου της εκπόρευσης της Τροίας στο σκοπό της αποκατάστασης των ψυχικών τραυμάτων του Φιλοκτήτη δεν μπορεί παρά να μας παραπέ-

294. Βλ. και Altmeyer (2002)· Avezzu (2000) 51-62· Blundell (1987) 307-329, (1989)· Hawkins (1999) 337-357· Poe (1974)· Segal (1977) 95-118· Laurenti (1961)· Jameson (1956)· Deicke (1999) 172-188· Dobrov (2001)· Easterling (1983) 217-228· Kitto (1956), (1958)· Perysinakis (1994) 377-389· Taplin (1987) 69-77· Zimmermann (1998) 369-380· Βουρβέρης (1963).

μπει στην αμιγώς ανθρωπιστική επιλογή της Αντιγόνης της ομώνυμης σοφόκλειας τραγωδίας να προτάξει το χρέος της προς τον αδελφό της παραβιάζοντας τους νόμους του Κρέοντα. Παράλληλα, μας φέρνει στο νου παρόμοιου περιεχομένου σοφιστικές τοποθετήσεις.

Ενδεικτικό μιας τέτοιας αξιολογίας είναι το ακόλουθο παράθεμα που αποδίδεται στο Γοργία<sup>295</sup> και αποτελεί εγκώμιο στους Αθηναίους που έπεσαν ηρωικά στους πολέμους. Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον ότι το κείμενο αυτό αποδίδει στους επαινούμενους προγόνους χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στο σοφόκλειο κοσμοειδωλο. Οι αξιοθαύμαστοι αυτοί άνθρωποι, που γνωρίζουν ακριβώς πότε πρέπει να μιλούν και πότε πρέπει να σιωπούν, πότε πρέπει να πράττουν το δέον και πότε να το παραλείπουν, προτάσσουν την απόδοση σεβασμού στον άγραφο νόμο έναντι της τυφλής τήρησης του άκαμπτου δικαίου. Οι εν λόγω διαθέτοντες θεική αρετή άνδρες ήταν ανά πάσα στιγμή έτοιμοι να αναχαιτίσουν την παραφροσύνη της δύναμης με τη φρονημάδα της κρίσης συμπαριστάμενοι σε όσους άδικα δυστυχούσαν και τιμωρώντας όσους ευτυχούσαν χωρίς να το αξίζουν. Απελευθερωμένοι από την τυπολατρική εμμονή στο γραπτό νόμο επιδίωκαν, εντούτοις, με επιμονή την εξυπηρέτηση του συλλογικού οφέλους. Παράλληλα, καλλιεργούσαν με πάθος την πίστη και το σεβασμό στους θεούς, στους γονείς, στους φίλους και στους συμπολίτες τους φροντίζοντας για την τήρηση της ισότητας και της δικαιοσύνης. Γι' αυτό και ο πόθος γι' αυτούς έμεινε αθάνατος. *(Οὔτοι γὰρ ἐκέκτηντο ἔνθεον μὲν τὴν ἀρετὴν, ἀνθρώπινον δὲ τὸ θνητόν, πολλὰ μὲν δὴ τὸ πρᾶον ἐπιεικὲς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες, πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότητα, τοῦτον νομίζοντες θειότατον καὶ κοινότατον νόμον, τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν καὶ ἔαν καὶ δισσὰ ἀσκήσαντες μάλιστα ὧν δεῖ, γνώμην καὶ ῥώμην, τὴν μὲν βουλευόντες τὴν δ' ἀποτελοῦντες, θεράποντες μὲν τῶν ἀδίκως δυστυχούντων, κολασταὶ δὲ τῶν ἀδίκως εὐτυχούντων, αὐθάδεις πρὸς τὸ συμφέρον, εὐόργητοι πρὸς τὸ πρέπον, τῷ φρονίμῳ τῆς γνώμης παύοντες τὸ ἄφρον τῆ ῥώμης, ὕβρισται εἰς τοὺς ὕβριστάς, κόσμιοι εἰς τοὺς κοσμίους, ἄφοβοι εἰς τοὺς ἀφόβους, δεινοὶ ἐν τοῖς δεινοῖς...σεμνοὶ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς τῷ δικαίῳ, ὅσοι δὲ πρὸς τοὺς τοκέας τῇ θεραπείᾳ, δίκαιοι δὲ πρὸς τοὺς ἀστοὺς τῷ ἴσῳ, εὐσεβεῖς δὲ πρὸς τοὺς φίλους τῇ πίστει. Τοιγαροῦν αὐτῶν ἀποθανόντων ὁ πόθος οὐ συναπέθανεν, ἀλλ' ἀθάνατος οὐκ ἐν ἀθανάτοις σώμασι ζῆ οὐ ζώ-*

295. Μάξιμος Πλανούδης, Υπόμνημα στο *Περὶ Ἰδεῶν* του Ἐρμογένη, *Rh. Gr.*, τ.5, 548.

ντων. Γιατί θεϊκή ήταν η αρετή που είχαν κατακτήσει αυτοί οι άνδρες, ανθρώπινη ήταν μόνο η θνητή φύση τους: προτιμούσαν συχνά τη γεμάτη πραότητα επιείκεια από το άκαμπτο δίκαιο και την ορθότητα του λόγου από την ακριβή τήρηση ενός νόμου, γιατί πίστευαν ότι ο πιο θεϊκός, ο πιο καθολικός νόμος είναι να λες και να αποσιωπάς και να παραλείπεις στην κατάλληλη στιγμή αυτό που πρέπει. Και από τα πρόποντα καλλιέργησαν προπαντός δύο πράγματα: την κρίση και τη δύναμη, τη μια με το να βουλεύονται, την άλλη με το να πράττουν. Συμπαράστατες σε όσους δυστυχούσαν αδικώς, τιμωροί όσων ευτυχούσαν χωρίς να το αξίζουν, επίμονοι στην επιδίωξη του κοινού συμφέροντος, παθιασμένοι για το σωστό, έτοιμοι να αναχαιτίσουν την παραφροσύνη της δύναμης με τη φρονιμάδα της κρίσης, βίαιοι απέναντι στους βίαιους, ευπρεπείς απέναντι στους ευπρεπείς, άφοβοι απέναντι στους άφοβους, τρομεροί στις τρομερές καταστάσεις...Με τη δικαιοσύνη τους γεμάτοι δέος απέναντι στους θεούς, με τη φρονιμάδα τους γεμάτοι σεβασμό στους γονείς, με την τήρηση της ισότητας γεμάτοι δικαιοσύνη απέναντι στους συμπολίτες τους, με την πίστη τους γεμάτοι αφοσίωση στους φίλους. Για τούτο ο θάνατός τους δεν έσβησε και τον πόθο γι' αυτούς, αλλά αθάνατος μέσα σε θνητά σώματα ζει ο πόθος γι' αυτούς που δε ζουν.<sup>296</sup>)

Παρόμοιες αναφορές στον άγραφο νόμο και στη σχέση του με το γραπτό είναι ανιχνεύσιμες επίσης σε κείμενα του Αντιφώντα (Οχυρ. Παρ. XI. 1364). Παρατηρούμε ότι στο χωρίο, στο οποίο ο σοφιστής διερευνά το θέμα της αντιπαράθεσης *τῶν κατὰ νόμον δικαίων* με την *φύσιν*, προτείνεται ο συσχετισμός της φύσης με τον άγραφο νόμο,<sup>297</sup> ενώ παράλληλα υποδηλώνονται πρακτικές αδυναμίες του γραπτού νόμου.<sup>298</sup> Ωστόσο, δεν μπορούμε να μη λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας τη διαπίστωση του Greene,<sup>299</sup> ότι ο Αντιφώντας δε συνηγορεί υπέρ της παραβίασης των γραπτών νόμων, αλλά απλώς επισημαίνει αδυναμίες εκείνης της πλευράς, η οποία υπερασπίζεται το νόμο, μόνο και μόνο επειδή είναι νόμος. Συγκεκριμένα, ο σημαντικότερος αυτός σοφιστής αναγνωρίζει ένα καθ' όλα αξιοσημείωτο πλεονέκτημα του άγραφου έναντι του γραπτού νόμου: η παραβίαση των άγραφων νόμων δε συνεπάγεται μόνο την τιμωρία του παραβάτη, αλλά και *αἰσχύνην*<sup>300</sup> (*Τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων*

296. Μτφρ. Σκουτερόπουλου.

297. Σκουτερόπουλος (1991) 443

298. Σκουτερόπουλος (1991) 443· Moulton (1972) 338.

299. Greene (1944) 236

300. Με τον όρο «τα νόμιμα» δεν υποδηλώνονται μόνο οι νόμοι του θετικού

*εἰὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ αἰσχύνῃς καὶ ζημίας ἀπήλλακται.* Ὅποιος παραβαίνει τους νόμους και τα ἔθιμα, αν δεν υποπέσει στην αντίληψη αυτών που τα ἔχουν αποδεχτεί, αποφεύγει και τη ντροπή και την τιμωρία). Είναι εντυπωσιακό, επίσης, ότι, ὅπως και ο Γοργίας στο προαναφερθέν παράθεμα, ἔτσι και ο Αντιφώντας στους στίχους 132-164 του εξεταζόμενου αποσπάσματος αναφέρεται σε παραδείγματα ανθρώπων που ξεχωρίζουν για την αρετή τους, επειδή δεν αρκούνται στην τήρηση του γραπτού νόμου, αλλά, αδιαφορώντας για το προσωπικό τους συμφέρον, πλειοδοτούν σε σχέση με ὁ, τι ορίζει ο νόμος.<sup>301</sup> Πρόκειται για ανθρώπους που, όταν υποστούν επίθεση, περιορίζονται στην άμυνα και αντιμετωπίζουν την κακή συμπεριφορά των γονιών τους με καλοσύνη. Επίσης, δίνουν τη δυνατότητα στους άλλους να προβούν σε ἔνορκες διαβεβαιώσεις, παρ' ὅλο που στους ίδιους δε δίνεται παρόμοια δυνατότητα. Παρ' ὅτι τέτοιου είδους συμπεριφορές είναι ἐνάρετες και ἀξιέπαινες, ο γραπτός νόμος ούτε τις αναγνωρίζει επιβραβεύοντάς τις, ούτε προσφέρει ικανοποιητική προστασία στους ανθρώπους που ἔχουν ἐπιλέξει να παρωθούνται ἀπό ἀνθρωπιστικά κίνητρα προτάσσοντας το ηθικό χρέος ἔναντι του ατομικού τους συμφέροντος. (132-164 H: *ἀμύνωνται καὶ μὴ αὐτοὶ ἄρχωσι τοῦ δρᾶν καὶ οἷτινες ἂν τοὺς γειναμένους καὶ κακοὺς ὄντας εἰς αὐτοὺς εὖ ποιῶσιν· καὶ οἱ κατομνυσθαι διδόντες ἑτέροις, αὐτοὶ δὲ μὴ κατομνύμενοι. Καὶ τούτων τῶν εἰρημένων πολλ' ἂν τις εὖροι πολέμια τῇ φύσει· ἔνι τ' ἔν αὐτοῖς ἀλγύνεσθαί τε μᾶλλον, ἔξδν ἦττω, καὶ ἐλάττω ἦδεσθαι, ἔξδν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἔξδν μὴ πάσχειν. Εἰ μὲν οὖν τις τοῖς τοιαῦτα προσιεμένοις ἐπικουρήσῃς ἐγίγνετο παρὰ τῶν νόμων, τοῖς δὲ μὴ προσιεμένοις, ἀλλ' ἔναντιομένοις ἐλάττωσις οὐκ ἀνόητον ἂν ἦν τὸ τοῖς νόμοις πείσμανῶν δὲ φαίνεται τοῖς προσιεμένοις τὰ τοιαῦτα τὸ ἐκ νόμου δίκαιον οὐχ ἰκανὸν ἐπικουρεῖν· ὃ γε πρῶτον μὲν ἐπιτρέπει τῷ πάσχοντι παθεῖν καὶ τῷ δρῶντι δρᾶσαι· καὶ οὔτε ἐνταῦθα διεκώλυε τὸν δρῶντα δρᾶσαι· Εἷς τε τὴν τιμωρίαν ἀναφερόμενον οὐδὲν ἰδιώτερον ἐπὶ τῷ πεπονθότι ἢ τῷ δεδρακότι· πείσαι γὰρ δεῖ αὐτὸν τοὺς τιμωρήσοντας, ὡς ἔπαθεν, καὶ δύνασθαι ἀπαιτεῖ δίκην ἐλεῖν. Ταυτὰ δὲ καταλείπεται καὶ τῷ δρᾶσαντι ἀρνεῖσθαι./ 198-231 H: *ἐλομένω... ὄσηπερ τῷ κατηγοροῦντι ἢ τῆς κατηγορίας πειθῶ ἀμύνειν τῷ τε πεπονθότι καὶ τῷ δεδρακότι. Γίγνεται γὰρ νίκη καὶ ῥήμασι καὶ... κ*ι ὅσοι ἀμύνονται, όταν υποστούν επίθεση, ενώ*

δικαίου αλλά και οι ἄγραφοι νόμοι των ηθῶν και της καλῆς συμπεριφορᾶς. Βλ. Σκουντερόπουλος (1991) 443.

301. Βλ. Kerferd (1957) 29.

οι ίδιοι δεν επιχειρούν να επιτεθούν πρώτοι· κι όσοι φέρονται με καλοσύνη στους γονείς τους, έστω κι αν οι γονείς είναι κακοί απέναντί τους κι όσοι δίνουν στους άλλους τη δυνατότητα να βεβαιώσουν κάτι μ' έναν όρκο, ενώ στους ίδιους δε δίνεται αυτή η δυνατότητα. Στις παραπάνω πράξεις θα μπορούσε κανείς να βρει πολλά τα οποία αντιστρατεύονται τη φύση: συμβαίνει αυτές οι πράξεις να οδηγούν σε περισσότερο πόνο, ενώ λιγότερος πόνος θα ήταν κάτι εφικτό, και σε λιγότερη ευχαρίστηση, ενώ περισσότερη ευχαρίστηση θα ήταν δυνατή, και στο να υφίσταται κανείς κάτι κακό, ενώ θα μπορούσε να μην το υποστεί. Αν λοιπόν, όσοι ασπάζονται τέτοιες αρχές, λάμβαναν μια βοήθεια από την πλευρά των νόμων και, παράλληλα, όσοι δεν τις ασπάζονται, δοκίμαζαν κάποια μείωση, η υπακοή στους νόμους δε θα ήταν χωρίς πλεονεκτήματα. Είναι όμως φανερό ότι η δικαιοσύνη του νόμου δεν επαρκεί να προσφέρει ικανοποιητική προστασία σε όσους τα τηρούν αυτά. Κατ' αρχήν, επιτρέπει σε όποιον παθαίνει κάτι να το πάθει και σε όποιον διαπράττει κάτι να το διαπράξει. Κι όταν πρόκειται για την τιμωρία, η δικαιοσύνη του νόμου δεν είναι διόλου περισσότερο με το μέρος αυτού, ο οποίος έχει υποστεί κάτι, παρά με το μέρος εκείνου, ο οποίος έχει διαπράξει κάτι. Διότι το θύμα θα χρειαστεί να πείσει τους κριτές ότι έχει υποστεί μια αδικία, προκειμένου να αξιώσει να κερδίσει μια δίκη. Αλλά τα ίδια μέσα έχει στη διάθεσή του ο δράστης, για να αρνηθεί...)

Στα *Άπομνημονεύματα* του Ξενοφώντα (4, 4, 14 κ.ε.) παρουσιάζεται μια ανάλογη άποψη του σοφιστή Ιππία σχετικά με την αξιολογική ιεράρχηση των γραπτών και των άγραφων νόμων. Είναι εντυπωσιακό ότι ο Ιππίας φαίνεται να παραδέχεται ότι το ευμετάβλητο των γραπτών νόμων τούς καθιστά υπολογίσιμους! Βεβαίως, ο σοφιστής δεν οδηγήθηκε στην αποδοχή της ανομίας, γιατί, καθώς ισχυρίζεται στο ίδιο αυτό χωρίο των *Άπομνημονευμάτων*, πλάι στους μεταβλητούς και αβέβαιους νόμους δεσπάζουν οι περίφημοι «άγραφοι νόμοι» που ισχύουν σε διάφορες χώρες και που, θεϊκοί ή όχι, είναι ανεξάρτητοι από τους γραπτούς νόμους.

## II

Στο *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή η γραπτή εκδοχή του νόμου φανερώνεται μέσω του σχεδίου του Οδυσσέα, που πρόκειται να τεθεί σε εφαρμογή από το Νεοπτόλεμο. Χωρίς να αμφισβητεί την αξία της προώθησης του σχεδίου αυτού και δίχως να αρνείται να ταχθεί στην υπηρεσία του κοινωνικού οφέλους, ο νεαρός γιος του Αχιλλέα, έχοντας εμπλακεί πλέον

ενεργά στα ψυχικά και σωματικά πάθη του Φιλοκτήτη και συναισθανόμενος βαθιά τον πόνο του, σταδιακά ανελίσσεται στο υπέρτατο στάδιο της ηθικής αξιολογίας<sup>302</sup>: στρατευόμενος στο στόχο της αποθεραπείας των ψυχικών τραυμάτων του Φιλοκτήτη, του οποίου αμεσσότερη ανάγκη είναι να επανακτήσει την απολεσθείσα εμπιστοσύνη του στους ανθρώπους, δηλώνει ότι, παρ' όλο που η σύλληψη του σχεδίου του Οδυσσέα είναι σοφή, ο ίδιος προτίθεται να επιλέξει το δίκαιο έναντι του σοφού προβαίνοντας έτσι σε ένα είδος υπέρβασης των κανόνων που εκπορεύονται από την εξουσία και στοχεύουν στην εκπλήρωση του κοινωνικού καθήκοντος (1246: NE. *Ἄλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε*). Η πρόταξη του ανθρωπιστικού χρέους έναντι του πάσχοντος και αδικηθέντος Φιλοκτήτη είναι αυτή που εξωθεί το Νεοπτόλεμο να δηλώσει με παρρησία ότι στο εξής σκοπεύει να διορθώσει την αδικία που διέπραξε, όταν επιχειρήσει να κερδίσει την εμπιστοσύνη του ασθενούς ήρωα εξαπατώντας τον (1248-1249: NE. *τὴν ἁμαρτίαν/ αἰσχρὰν ἁμαρτῶν ἀναλαβεῖν πειράσομαι*). Παρά την ηθική αυτοδέσμευση του Νεοπτόλεμου, ο Φιλοκτήτης, έχοντας ήδη προδοθεί, αρνείται να τον πιστέψει (1271-1272). Ο νεαρός ήρωας εκτιμά πλέον ότι τόσο οι εσωτερικές καταστάσεις, όσο και οι εξωτερικές περιστάσεις έχουν πλέον ωριμάσει, ώστε να επέλθει συναίνεση ανάμεσα στις δύο αλληλοσυγκρουόμενες πλευρές. Θεωρεί ότι το όφελος του Φιλοκτήτη δε βρίσκεται πλέον αντιμέτωπο, αλλά συνάδει με το συμφέρον των Ελλήνων. Αφοσιωμένος στην ικανοποίηση των αναγκών του πολύπαθου ερημίτη, δίχως να υιοθετεί την ακραία θέση της περιφρόνησης του πατριωτικού καθήκοντος, ο Νεοπτόλεμος επιλέγει να δηλώσει με ειλικρίνεια τις προθέσεις του: ο Φιλοκτήτης πρέπει να αποφασίσει αν θα ακολουθήσει τους Έλληνες κερδίζοντας παράλληλα τη σωτηρία του ή θα μείνει έρημος στο νησί καταδικάζοντας τον εαυτό του σε ατέρμονα βάσανα<sup>303</sup> (1273-1275). Η πρώτη εναλλακτική λύση, την οποία ο νεαρός ήρωας προτείνει ως την πλέον κατάλληλη, συμπλέει με τα δεδομένα του καιροῦ, δηλαδή με τις συνιστώσες που καθορίζουν την ιστορική και ψυχολογική συγκυρία (1278-1280: NE. *ἀλλ' ἤθελον μὲν ἂν σὲ πεισθῆναι λόγοις/ ἔμοῖσιν· εἰ δὲ μὴ τι πρὸς καιρὸν λέγων/ κυρῶ πέπαυμαι*). Η επιβεβαίωση ότι η συνθετική αντιμετώπιση του προβλήματος, την οποία έχει συλλάβει ο Νεο-

302. Βλ. και Davidson, Harvinton (2001)· Prauscello (1998), (2005)· Sandridge (2008) 433-448· Goleman (2005)· Hamilton (1975) 131 κ.ε.· Fulkerson (2006) 49-61· Hawkins (1999) 337-357.

303. Για τη συμπεριφορά του Φιλοκτήτη βλ. Davies (2003) 347-355· Roberts (1989) 161-176· Kaiser (1997) 11-33· Fedder (1963) 33 κ.ε.

πτόλεμος, είναι η πλέον ενδεδειγμένη και ότι η συγκυρία (*καιρός*) είναι η πλέον κατάλληλη, ώστε να προωθηθεί τόσο το όφελος του Φιλοκτήτη, όσο και αυτό των Ελλήνων, συντελείται στους στίχους που εκφωνεί ο ως από μηχανής θεός παρουσιαζόμενος Ηρακλής.<sup>304</sup> Προτρέποντας τους τραγικούς ήρωες να μη χρονοτριβούν, όσον αφορά στην εκπλήρωση της θεϊκής βουλής, και επισημαίνοντας ότι ο *καιρός* έχει πλέον ωριμάσει, ώστε να πραγματοποιηθεί η μεταγωγή του Φιλοκτήτη στην Τροία (1449-1451: ΗΡ. *μη νυν χρόνιοι μέλλετε πράσσειν./ καιρός και πλοῦς/ ὄδ' ἐπέγει γὰρ κατὰ πρύμναν*), ο Ηρακλής αποσαφηνίζει ότι το σχέδιο της κυρίευσης της Τροίας με την παρέμβαση του Φιλοκτήτη αποτελεί θέλημα του Δία. Όπως και ο ίδιος μόχθησε και υπέφερε αρκετά, προτού αποκτήσει αθάνατη δόξα (1418-1420), έτσι και το Φιλοκτήτη τον περιμένει μια δοξασμένη ζωή μετά τα βάσανα που υπέστη (1421-1422), εφ' όσον είναι καθορισμένο ότι, αν ακολουθήσει το Νεοπτόλεμο, θα απαλλαγεί από τη φρικτή ασθένεια που τον ταλανίζει, θα σκοτώσει τον Πάρη και θα πορθήσει το Ίλιον (1423-1430).

---

304. Βλ. Gill (1980) 137-146· Martin (1993) 127-138· Lada-Richards (1997) 179-183· Spira (1960)· Harsh (1960) 408 κ.ε.

## 5. Η ΛΥΣΙΣ ΤΗΣ ΤΡΑΓΩΔΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΣΟΦΙΣΤΙΚΟΥ ΣΧΕΤΙΚΙΣΜΟΥ

Ο συσχετισμός της λύσεως του δράματος του *Φιλοκτήτη* με το πολυθρύλιτο θέμα του σοφιστικού σχετικισμού<sup>305</sup> ασφαλώς φαίνεται παράδοξος. Κατ' αρχήν, το ερώτημα που εγείρεται συνίσταται στο πώς είναι δυνατόν η κατάληξη του έργου, που εκ των πραγμάτων είναι ανάγκη να φέρει τη σφραγίδα της κατακλείδας, να διακατέχεται από τα γνωρίσματα του υποκειμενισμού, της αμφιβολίας και της διαρκούς αναζήτησης, τα οποία είναι φυσικό να αποτελούν τα σήματα-κατατεθέντα του σχετικισμού, όπως συζητήθηκε από τους σοφιστές. Το στοιχείο που θα αναδείξουμε και θα αποδειχθεί ως καθοριστικό για την άρση της φαινομενικής αντίφασης ανάμεσα στον καταληκτικό χαρακτήρα της *Έξοδου* και στην υποκειμενικότητα, την οποία εισηγείται η σχετικιστική οπτική των σοφιστών, αφορά σε μια όψη των σοφιστικών συζητήσεων, που, κατά τη γνώμη μας, δεν έχει τονιστεί όσο θα άξιζε. Πρόκειται για τη δυνατότητα, την οποία οι σοφιστές –με προεξάρχοντα τον Πρωταγόρα– εξέτασαν και αναγνώρισαν, τα δύο αντιτιθέμενα επιχειρήματα, που συνιστούν τον πυρήνα των περιβόητων *δισσών λόγων*, να διατυπωθούν από τον ίδιο ομιλητή μέσα σε ένα ενιαίο, σύνθετο επιχείρημα.<sup>306</sup> Η αποδοχή της αξίας, αλλά και της αλήθειας, που έχει η κάθε υποκειμενική κρίση, αναιρεί τη δυνατότητα αναγνώρισης αντιφάσεων ανάμεσα σε δύο φαινομενικά αντιτιθέμενες μεταξύ τους τοποθετήσεις η δυνατότητα των αντιπαρατιθέμενων πλευρών να συντεθούν μεταξύ τους προβάλλει πλέον ως απρόσκοπτη. Στις σελίδες που ακολουθούν, θα επιχειρήσουμε

---

305. Βλ. Taylor (1937) 326· Vlastos (1956), (1971)· Guthrie (1969) 184· Gomperz (1912)· Cornford (1935)· Cherniss (1935)· Dodds (1973) 95-96· Kerferd (1949) 20 κ.ε.· Classen (1976) 452-462· Newiger (1973) 1-8· Mourelatos (1970), (1975) 334-343· Kerferd (1955-1956) 3-25· Burnyeat (1976) 44-69· Calogero (1963) 182-196· Giannantoni (1963) 73 κ.ε.· Burnet (1924).

306. Kerferd (1999) 133.

να αποδείξουμε ότι η τελική στάση του Νεοπτόλεμου, που διαμορφώνεται μετά από συμφωνίες και κάθετες διαφωνίες, συγκλίσεις και παρεκκλίσεις, φιλίες και προδοσίες συμβολίζει ακριβώς τη δυνητική σύνθεση που σπερματικά και ενδεδειγμένα ενυπάρχει στα όντα. Η διαδικασία της εσωτερικής ωρίμανσης του Νεοπτόλεμου και της παράλληλης εξέλιξης των καταστάσεων σηματοδοτείται από τα ποικίλα στάδια των διαδοχικών αμφιταλαντεύσεων ανάμεσα στην υπηρετήση του σχεδίου του Οδυσσέα, στην οποία στρατεύτηκε ως Έλληνας στρατιώτης και πολίτης, και στο φίλο του, πλέον, Φιλοκτήτη τον οποίο έχει ήδη ηθικά δεσμευτεί να βοηθήσει. Όταν αναδεικνύεται σαφέστατα ότι το δίλημμα ανάμεσα στο κοινωνικό, πατριωτικό, από τη μια πλευρά, και στο ανθρωπιστικό, από την άλλη, καθήκον είναι αδιέξοδο, τότε προβάλλει ως αδήριτη η άρση της αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο ειδών χρέους και αναδύεται επιτακτική η ανάγκη σύντηξής τους.

Προτού, όμως, καταπιαστούμε με τη μελέτη του κεμένου του Φιλοκτήτη και την κατάδειξη των τρόπων με τους οποίους το ανθρωπιστικό καθήκον συναιρείται με το κοινωνικό χρέος, είναι ανάγκη να εντυφώσουμε στις σοφιστικές αντιλήψεις σχετικά με την αντιπαράθεση επιχειρημάτων, που είναι ανιχνεύσιμες στους τρόπους με τους οποίους προσελάμβαναν και χρησιμοποιούσαν τους *δισσοὺς λόγους*. Αναφορικά με τη λέξη «λόγος», είναι απαραίτητο να διευκρινίσουμε ότι δεν πρόκειται για μια λέξη με πολλές διαφορετικές σημασίες, αλλά μάλλον με μια σειρά από εφαρμογές που σχετίζονται με μια μοναδική αφητηρία. Το φαινόμενο αυτό κατέληξε να ονομάζεται «εστιακή σημασία»,<sup>307</sup> αν και ο όρος «εστιακή αναφορά» ίσως θα αποδεικνυόταν πιο λειτουργικός, εφ' όσον πρόκειται για εξωγλωσσική αναφορά σε κάτι που υποτίθεται ότι αληθεύει στον κόσμο γύρω μας. Σχετικά με τη λέξη «λόγος», υπάρχουν τρεις κύριες περιοχές της εφαρμογής της χρήσης της, τις οποίες συνδέει μια βαθύτερη εννοιολογική ενότητα. Πρώτα από όλα, είναι η περιοχή της γλώσσας και της γλωσσικής διατύπωσης, ήτοι του λόγου, της ομιλίας, της περιγραφής, της δήλωσης, των επιχειρημάτων· δεύτερον, η περιοχή της σκέψης και των νοητικών διαδικασιών, δηλαδή του «σκέπτεσθαι», του «συλλογίζεσθαι», του «λόγον διδόναι», της εξήγησης τρίτον, η περιοχή του κόσμου, εκείνο περί του οποίου είμαστε ικανοί να μιλάμε και να σκεφτόμαστε. Ενώ σε κάθε συγκεκριμένα συμφραζόμενα η λέξη «λόγος» μπορεί να φαίνεται ότι πρωταρχικά δείχνει ένα μόνο από τα προαναφερθέντα πεδία, η βαθύτερη σημασία συνήθως εμπεριέχει ανα-

307. Βλ. Kahn (1973) 6· Kerferd (1999) 131.

φορές και στις υπόλοιπες περιοχές. Η διαπίστωση αυτή επαληθεύεται αν εξετάσουμε τη χρήση της λέξης σε κείμενα των σοφιστών, του Ηράκλειτου, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.<sup>308</sup>

Αναφορικά με τους *δισσοὺς λόγους*, διαφωτιστική είναι η περίληψη των διδασκαλιών του Πρωταγόρα (DK 80A1) από το Διογένη Λαέρτιο, που αρχίζει ως εξής: «Ήταν ο πρώτος που υποστήριξε ότι για κάθε πράγμα υπάρχουν δύο λόγοι (επιχειρήματα), αντίθετοι ο ένας στον άλλο. Μέσω αυτών των λόγων πρότεινε στη συνέχεια επιχειρήματα που περιλαμβάνουν μια σειρά από στάδια και ήταν ο πρώτος που το έκανε αυτό». Το δόγμα των *δισσῶν λόγων* συνδέεται με τον Πρωταγόρα και σε άλλες πηγές (DK 80A20) και, σύμφωνα με το Σενέκα (Ep. 89.43), ο Πρωταγόρας θεωρούσε ότι μπορεί κανείς να συζητήσει οποιοδήποτε θέμα με την ίδια επιτυχία υποστηρίζοντας είτε τη μια, είτε την άλλη θέση σχετικά με αυτό. Είναι γεγονός ότι αντίθετα επιχειρήματα υπάρχουν από τότε που οι άνθρωποι επιδίδονταν σε συζητήσεις. Ο Πρωταγόρας, όμως, τόνισε ότι το κύριο χαρακτηριστικό της σοφιστικής αντίληψης δεν ήταν απλώς η ύπαρξη αντίθετων επιχειρημάτων, αλλά το γεγονός ότι και τα δύο αντίθετα επιχειρήματα μπορούσαν να διατυπωθούν από τον ίδιο ομιλητή μέσα σε ένα σύνθετο επιχείρημα.<sup>309</sup> Έχοντας ήδη αναφερθεί στο δόγμα των *δισσῶν λόγων*, ο Διογένης Λαέρτιος στη συνέχεια παραθέτει την περίφημη δήλωση του Πρωταγόρα: «Μέτρο για όλα τα πράγματα είναι ο άνθρωπος, για μεν τα όντα πώς είναι, για δε τα μη όντα πώς δεν είναι». Ο τίτλος του έργου, που αναφέρει ο Πλάτων (*Θεαίτ.* 161c), είναι *Ἀλήθεια*, ενώ ο Σέξτος Εμπειρικός ισχυρίζεται ότι η πρόταση αυτή βρισκόταν στην αρχή του έργου *Καταβάλλοντες*, που πιθανώς να ήταν διαφορετική ονομασία του ίδιου έργου. Η ερμηνεία αυτής της περίφημης φράσης υπήρξε το αντικείμενο ατελείωτων συζητήσεων από την εποχή του Πλάτωνα ως τις μέρες μας. Προκαταρκτικά, είναι ανάγκη να διασαφηνίσουμε ότι η αναφορά στον άνθρωπο, που είναι το μέτρο των πραγμάτων, περιλαμβάνει τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά και όχι την ανθρώπινη φυλή ή το ανθρώπινο γένος ως οντότητα. Δεύτερον, αυτό που «μετριέται» σχετικά με τα πράγματα δεν είναι η ύπαρξη ή η μη ύπαρξη τους αλλά το πώς είναι και το πώς δεν είναι, δηλαδή ποια είναι τα κατηγορήματα που μπορούν να αποδοθούν σε αυτά ως υποκείμενα σε προτάσεις που συνδέουν το υποκείμενο με το κατηγορήμα.<sup>310</sup>

308. Kerferd (1999) 132.

309. Kerferd (1999) 133· Romilly (1994).

310. Kerferd (1999) 135.

Έτσι, ο Πλάτωνας στο *Θεαίτητο* (152a 6-9), αφού παραθέσει την πολυθρύλητη πρόταση, προσθέτει ότι σημαίνει πως «κάθε ομάδα πραγμάτων είναι για εμένα, όπως φαίνεται σε εμένα, και για εσένα, όπως φαίνεται σε εσένα». Εναλλακτικό τρόπο εξήγησης προσφέρει το ακόλουθο, δημοφιλές στην αρχαιότητα, παράδειγμα: αν το μέλι φαίνεται γλυκό σε κάποιους και πικρό σε άλλους, τότε είναι γλυκό για αυτούς στους οποίους φαίνεται γλυκό και πικρό για εκείνους που τους φαίνεται πικρό.

Το πιο αμφιλεγόμενο πρόβλημα σχετικά με την τοποθέτηση του Πρωταγόρα αφορά στη φύση και στην κατάσταση των πραγμάτων για τα οποία ο άνθρωπος είναι το μέτρο. Στο *Θεαίτητο* (*Θεαίτ.* 152 αβ-9) ο Πρωταγόρας αναφέρεται στην περιβόητη φράση εννοώντας ότι κάθε ομάδα πραγμάτων είναι για το άτομο α, όπως φαίνεται σε αυτό, και για το άτομο β, όπως φαίνεται στο β. Έτσι, όταν, για παράδειγμα, φυσά ο ίδιος άνεμος, ο ένας τον νιώθει κρύο και ο άλλος όχι. Σ' αυτή την περίπτωση, ο Πρωταγόρας θα έλεγε ότι ο άνεμος είναι κρύος γι' αυτόν που κρυώνει, αλλά δεν είναι κρύος για τον άλλον. Είναι σαφές ότι η θεωρία αυτή συνεπάγεται την απόρριψη της συνήθους άποψης ότι ο άνεμος είναι είτε κρύος, είτε όχι κρύος και ότι ο ένας από αυτούς που τον αισθάνονται σφάλει, όταν υποθέτει ότι ο άνεμος είναι όπως φαίνεται σε αυτόν. Τρεις δυνατότητες ερμηνείας προβάλλουν: πρώτον, δεν υπάρχει καθόλου ένας άνεμος, αλλά δύο «ιδιωτικοί» άνεμοι, ο δικός μου, που είναι κρύος, και ο δικός σου, που δεν είναι· δεύτερον, υπάρχει ένας κοινός άνεμος, αλλά δεν είναι ούτε κρύος, ούτε ζεστός. Η ψυχρότητα του ανέμου γίνεται αντιληπτή μόνο από εμένα, όταν έχω το αίσθημα του ψύχους. Ο άνεμος υπάρχει ανεξάρτητα από το γεγονός ότι τον αισθάνομαι, αλλά η ψυχρότητά του, όχι· τρίτον, ο άνεμος είναι και ψυχρός και θερμός. Οι αντίθετες αυτές ιδιότητες συνυπάρχουν στο ίδιο φυσικό αντικείμενο. Το ένα υποκείμενο αντιλαμβάνεται τη μια, ενώ το άλλο αντιλαμβάνεται την άλλη.<sup>311</sup> Ο Πλάτωνας συνεχίζει στο *Θεαίτητο* (152 b9) αναφέροντας ότι το «φαίνεσθαι» *αισθάνεσθαι* *ἐστὶν* και συμπεραίνει ότι η αντίληψη συνίσταται στην αίσθηση του όντος και ότι είναι αλάθητη, επειδή ταυτίζεται με τη γνώση. Αποτελεί αξιοσημείωτο ισχυρισμό ότι οι αντιλήψεις αυτές καθεαυτές είναι αλάθητες: καμιά επιμέρους αντίληψη κανενός συγκεκριμένου ατόμου και σε καμιά συγκεκριμένη περίπτωση δεν επιδέχεται διόρθωση. Δεν είναι δυνατόν να διορθωθεί αν συγκριθεί με μια αντίληψη κάποιου άλλου, η οποία διαφέρει

311. Kerferd (1949) 20 κ.ε., (1999) 136κ.ε.· Natorp (1884)· Brochard (1926)· Gomperz (1912) 200 κ.ε.· Cornford (1935)· Cherniss (1935)· Dodds (1973) 95-96.

από τη δική μου, ούτε από μια άλλη δική μου αντιληπτική ενέργεια που προσδιορίζεται σε οποιαδήποτε άλλη χρονική στιγμή. Επομένως, αν κάτι μου φαίνεται γλυκό, τότε είναι γλυκό για εμένα και αυτό δεν μπορεί να αναιρεθεί από την εμπειρία κάποιου άλλου που το αντιλαμβάνεται ως πικρό. Ο ισχυρισμός αυτός είναι αρκετά ισχυρός, ώστε να θεμελιώσει το δόγμα ότι όλες οι αντιλήψεις είναι αληθινές.<sup>312</sup>

Αυτό το παράδοξο δόγμα θεμελιώνεται σε έναν επίσης παράδοξο ισχυρισμό, ότι, δηλαδή, δεν είναι δυνατόν να διατυπωθεί με λόγια αυτό που είναι ψευδές. Η δεύτερη αυτή θέση ερμηνεύεται με τον εξής τρόπο: όποιος λέει την αλήθεια, λέει τι αληθεύει γι' αυτό που αληθεύει. Όποιος μιλά αναληθώς, λέει τι δεν αληθεύει γι' αυτό που δεν αληθεύει. Αλλά αυτό που δεν αληθεύει, απλώς δεν υπάρχει. Επομένως, όταν ένα πρόσωπο λέει τι δεν αληθεύει, δε μιλά για τίποτα απολύτως. Τα λόγια που χρησιμοποιεί, δεν αναφέρονται σε τίποτα, διότι το αντικείμενο της αναφοράς τους απλώς δεν υπάρχει. Εξού και συνάγεται ότι, όταν δύο άνθρωποι κάνουν δηλώσεις ή λένε το ίδιο πράγμα, οπότε δεν υπάρχει αντίφαση, ή ο ένας λέει αυτό που αληθεύει και ο άλλος λέει κάτι διαφορετικό από τον πρώτο. Αυτό επίσης είναι αληθινό, αλλά δεν ταυτίζεται με εκείνο για το οποίο μιλούσε ο πρώτος. Έτσι, οι δύο, φαινομενικά συγκρουόμενες, τοποθετήσεις των προαναφερθέντων προσώπων δε συνιστούν αντίφαση, διότι αφορούν σε διαφορετικό πράγμα. Η τρίτη εκδοχή είναι ο ένας ομιλητής να λέει αυτό που αληθεύει, διότι τα πράγματα είναι όπως αυτός ισχυρίζεται ότι είναι, αλλά ο έτερος ομιλητής να διατυπώνει κάτι λεκτικά διαφορετικό, του είδους που κανονικά χαρακτηρίζουμε ως αναληθές. Αλλά, επειδή είναι αναληθές, δεν αναφέρεται σε τίποτα απολύτως και οπωσδήποτε δεν αναφέρεται σε αυτό στο οποίο αναφερόταν η δήλωση του πρώτου συζητητή. Άρα, η τοποθέτησή του δε διαψεύδει την αληθινή δήλωση που έκανε ο πρώτος.

Ας επιστρέψουμε τώρα στο δόγμα «άνθρωπος-μέτρον». Όταν δύο ή περισσότεροι άνθρωποι αντιλαμβάνονται κάτι διαφορετικά, δεν είναι δυνατόν καμιά από τις δηλώσεις που κάνουν να αφορά σε ψευδείς περιγραφές του περιγραφόμενου πράγματος. Για τον άνθρωπο που θεωρεί τον άνεμο ψυχρό, είναι ψυχρός. Είναι θερμός για εκείνον στον οποίο φαίνεται θερμός. Και οι δύο δηλώσεις είναι αληθινές και δεν υπάρχει δυνατότητα ψεύδους. Για τον ίδιο λόγο δεν υπάρχει αντίφαση, επειδή οι δύο δηλώσεις δεν αφορούν στο ίδιο πράγμα. Ο καθένας από τους δύο μιλάει μόνο είτε για τη δική του εμπειρία, είτε για αυτό στο οποίο

312. Kerferd (1999) 138.

αναφέρεται η δική του εμπειρία. Με δεδομένη την προδιατυπωθείσα ανάλυση, πώς είναι δυνατόν να συσχετίσουμε τη θεωρία του Πρωταγόρα, όπως αυτή εκφράζεται στο δόγμα «άνθρωπος-μέτρον» με την τοποθέτησή του ότι «σχετικά με καθετί υπάρχουν δύο, αντίθετοι μεταξύ τους, λόγοι»; Στο σημείο αυτό, ανακύπτει η εξής δυσκολία: αν οι αντιλήψεις του κάθε ανθρώπου είναι αληθινές και αποτελούν λόγους, φαίνεται ότι για κάθε πράγμα δεν υπάρχουν μόνο δύο λόγοι, αλλά ένας πολύ μεγαλύτερος αριθμός, δηλαδή τόσοι, όσες και οι διαφορετικές αντιλήψεις διαφορετικών ανθρώπων. Η απάντηση σε αυτό έγκειται στην αρχή ότι η μεγάλη ποικιλία των αντιληπτικών εμπειριών πάντοτε θα ανάγεται σε δύο μόνο, εκ των οποίων η μία λαμβάνεται ως αφετηρία. Όλα τα χρώματα εκτός από το κόκκινο είναι, κατ' ανάγκην, μη κόκκινα και όλες οι γεύσεις εκτός από την γλυκιά είναι, κατ' ανάγκην, μη γλυκιές. Έτσι, οι δύο αντίθετοι λόγοι θα πρέπει να εννοηθούν ως Α και μη Α, αντίστοιχα. Η ένσταση που προκύπτει συνίσταται στο εξής ερώτημα: αν για τον Πρωταγόρα υπάρχουν πραγματικά πάντοτε δύο αντίθετοι λόγοι για κάθε πράγμα και όλοι οι λόγοι είναι αληθινοί, τότε πώς αυτή η αρχή είναι συμβατή με το δόγμα «οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν»; Αν υπάρχουν ισχυρές ενδείξεις ότι πράγματι ο Πρωταγόρας υποστήριξε ότι δεν είναι δυνατόν να αντιλέγει κανείς, τότε διαφαίνεται μια σύγκρουση με το δόγμα των *δισσῶν λόγων*. Το παράδοξο αυτό είναι δυνατόν να αρθεί, αν θεωρήσουμε ότι η αντίφαση είναι μεν νοητή στο λεκτικό επίπεδο, αλλά δεν αφορά στην πραγματικότητα. Γιατί, όταν προβάλλουμε φανερές αντιφάσεις στο επίπεδο των λέξεων, αυτές είναι απλώς φαινομενικές. Αν και οι δύο προτάσεις έχουν νόημα, αυτό οφείλεται στο ότι μιλούν για διαφορετικά πράγματα, όχι για το ίδιο πράγμα.<sup>313</sup>

Αν πρόκειται όμως να γίνουν δεκτές ως εξίσου αληθινές όλες οι αντιλήψεις και ηθικές κρίσεις, πώς είναι δυνατόν κάποιος λόγος, που εκφράζει αντιληπτικές και ηθικές κρίσεις, να χαρακτηριστεί ως ανώτερος από έναν άλλο λόγο; Ένας τρόπος είναι οι λόγοι να αξιολογούνται ανάλογα με την πειστικότητά τους. Σύμφωνα με τη θεωρία της πειθούς, που αναπτύχθηκε από το Γοργία, η έννοια της *ὀρθότητος* ή του *ὀρθοῦ λόγου* θεωρείται ως ιδιαίτερα σημαντική, όσον αφορά στην αξιολόγηση του προτιμώμενου λόγου (DK80A10, DK87B44, απ. Α, στήλη 4). Σε συνάφεια με το ζήτημα αυτό είναι δυνατόν να παρουσιαστεί και η ακόλουθη τοποθέτηση του Πρωταγόρα στο *Θεαίτητο* του Πλάτωνα (166d1-

313. Kerferd (1999) 143.

8): «Αντίθετα, ονομάζω σοφό αυτόν ακριβώς που αυτά που φαίνονται και είναι κακά σε κάποιον, τα κάνει, μεταβάλλοντάς τα, να του φαίνονται και να είναι καλά για αυτόν». Τα παραδείγματα που ακολουθούν μας βοηθούν, ώστε να κατανοήσουμε τα κριτήρια της αξιολόγησης: στον άρρωστο η τροφή φαίνεται και είναι πικρή· στον υγιή είναι και φαίνεται το αντίθετο. Και οι δύο καταστάσεις είναι εξίσου αληθείς, αλλά η δεύτερη είναι καλύτερη από την πρώτη. Ο γιατρός μεταβάλλει την πρώτη κατάσταση στη δεύτερη, έτσι ώστε η τροφή που προηγουμένως φαινόταν και ήταν πικρή, να φαίνεται και να είναι γλυκιά. Στην εκπαίδευση ο σοφιστής κάνει με τις λέξεις αυτό που ο γιατρός κάνει με τα φάρμακα και αντικαθιστά όχι τις ψευδείς με αληθείς, αλλά τις χειρότερες με καλύτερες γνώμες. Αυτή η ικανότητα του σοφιστή δεν αφορά μόνο στο άτομο, αλλά και σε ολόκληρες κοινότητες (167c4-7). Έτσι, ο παιδευτικός ρόλος του σοφιστή μπορεί να είναι εξαιρετικά χρήσιμος και ευεργετικός. Στις σελίδες που ακολουθούν θα παρακολουθήσουμε τις εξωτερικές και εσωτερικές διεργασίες που οδηγούν τους ήρωες της τραγωδίας σε συναίνεση και θα αναλύσουμε τις διαδικασίες με τις οποίες ο Φιλοκτήτης υποβοηθείται και παρωθείται, ώστε να αντικαταστήσει την πεισματικά αρνητική στάση της αυτοαπομόνωσης και της διατήρησης του μένους εναντίον των Αχαιών με τη θετική αποδοχή της αμοιβαίας συναίνεσης και της συνεργασίας, με σκοπό την εξυπηρέτηση τόσο του ατομικού οφέλους του ίδιου του πάσχοντος, όσο και του συλλογικού στόχου των Ελλήνων.

## II

Στο *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή η διαρκώς ελλοχεύουσα και συχνά αναφαίνουσα αντιπαράθεση ανάμεσα στον ομώνυμο ήρωα και στον Οδυσσέα μάς παραπέμπει στη λογική των αντιτιθέμενων επιχειρημάτων, που συνιστούν τον πυρήνα των *δισσών λόγων* τους οποίους μελέτησαν οι σοφιστές και κυρίως ο Πρωταγόρας. Και όπως οι –φαινομενικά έστω– αντικρουόμενες θέσεις των *δισσών λόγων* είναι δυνατόν να συντεθούν και να προσλάβουν ενιαία μορφή, έτσι και οι αλληλοσυγκρουόμενες στάσεις του Φιλοκτήτη, που κατέχει τα όπλα του Ηρακλή από τη μια πλευρά, και των Αχαιών, που χρειάζονται τα ανίκητα αυτά όπλα για την εκπόρθηση της Τροίας από την άλλη, σταδιακά συγκλίνουν, ώστε στην *Έξοδο* της τραγωδίας να συναιρούνται σε μια ενιαία συνθετική κατάληξη.

Φορέας της σύνθεσης φαίνεται να είναι ο Νεοπτόλεμος. Ως εκφρα-

στής των πλέον ρηξικέλευθων αντιλήψεων και στάσεων ζωής, ο ήρωας, του οποίου το όνομα εισηγείται την εμπέδωση νέων πολιτιστικών δεδομένων, σταδιακά και συστηματικά υποβοηθεί την προώθηση των διαδικασιών της σύγκλισης. Οι απόπειρές του για σύνθεση στίζουν το τραγικό κείμενο. Η αρχική του συμπαράταξη με τον Οδυσσέα και το δίκαιο των Αχαιών μεθοδικά και ανεπαίσθητα παραχωρεί τη θέση της στην ενσυναισθητική στάση συμπαράστασής του στον ταλανισμένο Φιλοκτήτη. Η σαφής διατύπωση του συλληφθέντος σχεδίου για την ευόδωση μιας συνθετικής λύσης συντελείται στους στίχους 919-920. Απαντώντας στην ερώτηση του αγωνιώντος Φιλοκτήτη σχετικά με τις προθέσεις του συνομιλητή του, ο Νεοπτόλεμος δηλώνει ευθαρσώς ότι σχεδιάζει και να σώσει τον πολύπαθο ήρωα από τη δυστυχία της εγκατάλειψής του στο νησί, αλλά και να αποσπάσει τη βοήθειά του, ώστε να πετύχει την εκπόρθηση του Ιλίου (NE. *σῶσαι κακοῦ μὲν πρώτα τοῦδ', ἔπειτα δὲ/ ξὺν σοὶ τὰ Τροίας πεδία πορθῆσαι μολῶν*). Είναι φανερό ότι ο Νεοπτόλεμος καταλήγει σ' αυτόν το συγκεκριισμό του κοινωνικού και πατριωτικού χρέους με το ανθρωπιστικό καθήκον έχοντας υποστεί τον ψυχικό βασανισμό που συνεπάγεται η αντιμετώπιση του αδυσώπητου ηθικού διλήμματος, το οποίο έχει πλέον λάβει τη μορφή του αδιεξόδου. Το σχετλιαστικό επιφώνημα του στίχου 895 (*παπαῖ*) σε συνδυασμό με το πλήρες απόγνωσης ερώτημα του ίδιου στίχου (*τί δῆτ' <ἄν> δρῶμ' ἐγὼ τοῦνδένδε γε;*) αποδίδει ακριβῶς τον ασφυκτικό κλοιό του αδιεξόδου στο οποίο βρίσκεται ο ήρωας. Η ψυχική και συναισθηματική του κατάσταση αποτυπώνεται από τον ίδιο με τη λέξη *πάθος* στο στίχο 899 (*ἀλλ' ἐνθάδ' ἤδη τοῦδε τοῦ πάθους κυρῶ*). Η θέση που θα τηρήσει τελικά ο Νεοπτόλεμος είναι φυσικό να προσδιοριστεί, εν μέρει, από την ιδιοσυγκρασία του. Η φύση του δεν του επιτρέπει να προδώσει τα ανθρωπιστικά ιδεώδη και να στρέψει τα νώτα του στην αξία της φιλίας εξυπηρετώντας με στυγνό τρόπο τα πατριωτικά οφέλη. Η υιοθέτηση από εκείνον της στάσης που υπαγορεύει την απόκλιση από τον αληθινό του χαρακτήρα έχει προκαλέσει την επίταση του ηθικού αδιεξόδου στο οποίο βρίσκεται (902-903: NE. *ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν/ ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα*). Αλλά, παρ' ὅλο που η φύση και η καταγωγή του του υπαγορεύουν να προτάξει την ανθρωπιστική προσφορά και δράση, ο νεαρός γιος του Αχιλλέα δεν είναι δυνατόν να παραγνωρίσει το ηθικό του χρέος απέναντι στο σύνολο των Αχαιών.<sup>314</sup>

314. Βλ. Carlevale (2000) 26-60· Ryzman (1991) 35-41· Blundell (1988) 137-148· Goward (2001) 129-147· Seale (1972) 94-102· Lefevre (2001)· Aultman-Moore (1994) 309-310.

Στο στίχο 906 δηλώνει με απόγνωση ότι η επιλογή της εξυπηρέτησης του άτυχου Φιλοκτήτη θα τον ντροπιάσει στα μάτια των συμπατριωτών του (ΝΕ. *αἰσχρὸς φανοῦμαι*). Ο ηθικός ταλανισμός του Νεοπτόλεμου δε σταματά εδώ. Αν αποκρούσει από το Φιλοκτήτη τις δεσμεύσεις του έναντι των Ελλήνων, θα αποδειχθεί ότι είναι δειλός και επίβουλος (910-911: ΦΙΛ. *ἀνὴρ ὄδ', εἰ μὴ γὼ κακὸς γνώμην ἔφυν, / προδοὺς μ' ἔοικε κάκλιπὼν τὸν πλοῦν στελεῖν*). Η συνθετική επιλογή, που υπαγορεύει τη μεταφορά του Φιλοκτήτη στην Τροία, ώστε και να βοηθηθεί όσον αφορά στην πορεία της ασθένειάς του και να συντελέσει στην ευδωση του πολυπόθητου συλλογικού στόχου της κατάληψης της Τροίας, είναι η μόνη εφικτή λύση (919-920).

Η συνθετική επιλογή φαίνεται ότι βρίσκει σύμφωνο και το Χορό. Στους στίχους 1072-1074 δηλώνει ότι τα λόγια του Νεοπτόλεμου τον εκφράζουν πλήρως (ΧΟ. *ὄδ' ἐστὶν ἡμῶν ναυκράτωρ ὁ παῖς. ὄσ' ἄν' οὔτος λέγει σοι, ταῦτά σοι χῆμεις φαιμέν*). Στις θρηνητικές εκδηλώσεις του Φιλοκτήτη, που αντιδρά αναλυόμενος σε αυτοοικτιρισμό, ο Χορός απαντά ότι η ευθύνη για τη διαιώνιση της δυστυχίας βαρύνει τον ίδιο. Ο ασθενής ήρωας καταδικάζει τον εαυτό του, γιατί θεωρεί ως αδιανόητη τη συμβιβαστική στάση. Η τύχη δεν καθορίζεται από κανέναν άλλον, παρά από τον άτεγκτο, αδιάλλακτο χαρακτήρα του (1095-1097: ΧΟ. *σύ τοι σύ τοι κατηξίωσας, ὃ βαρύποτιμ' οὐκ' ἄλλοθεν ἂ τύχα ἄδ' ἀπὸ μείζονος*). Η επιλογή της σύγκλισης των απόψεων και της αμοιβαίας συναίνεσης επιδοκιμάζεται σαφώς από το Χορό στους αμέσως επόμενους στίχους, όπου ουσιαστικά ψέγει το Φιλοκτήτη, γιατί τάχθηκε υπέρ της επιβλαβέστερης επιλογής αρνούμενος να υιοθετήσει τη φρόνιμη λύση (1098-1100: *εὐτέ γε παρὸν φρονῆσαι / τοῦ λῶονος δαίμονος εἶ-/ λου τὸ κάκιον αἰνεῖν*). Η θέση του Χορού, ότι η διατήρηση της οργής δεν αποτελεί καθόλου γνωστική ούτε φρόνιμη συμπεριφορά, τη στιγμή, μάλιστα, που ο ταλανιζόμενος από θυμό έχει την ευκαιρία να τον υπερβεί και να οδηγηθεί σε συναίνεση, επαναδιατυπώνεται στους στίχους 1167-1169 (*οἰκτρὰ γὰρ βόσκειν, ἀδαῆς δ' ἔχειν μυρίον ἄχθος ὃ ξυνοικεῖ*). Είναι αξιοσημείωτο ότι η παραίνεση του Χορού προς το Φιλοκτήτη για σύγκλιση εισάγεται με μια επίκληση προς τους θεούς και σφραγίζεται με ένα ἔμμεσο αίτημα για σεβασμό (1163-1164: ΧΟ. *πρὸς θεῶν, εἴ τι σέβη, ξένον πέλασσον, / εὐνοίᾳ πάσα πελάταν*). Για άλλη μια φορά, η ευθύνη για τη δυσοίωνη πορεία της αβάσταχτης αρρώστιας του Φιλοκτήτη επιφορτίζει τον ίδιο τον ασθενή, που εννοεί να επιμένει στην τήρηση εγωπαθούς στάσης άσβεστου μίσους και εκδίκησης (1165-1166: *ἀλλὰ γνῶθ', εὖ γνῶθ'. ἐπὶ σοὶ / κῆρα τάνδ' ἀποφεύγειν*). Σημειωτέον ότι

ο Χορός είναι ο πρώτος που υιοθέτησε βαθιά ενσυναισθητική στάση απέναντι στα βάσανα του Φιλοκτήτη. Στους στίχους 169-190 και 317-318 φαίνεται ότι η μοναξιά<sup>315</sup> και η οδύνη του πολυτλήμονος ήρωα προκαλούν την εκδήλωση έντονων αντιδράσεων συμπόνιας στον Χορό (ΧΟ. *οϊκτίρω νιν...*). Ο τελευταίος είναι αυτός που επιχειρεί να ωθήσει το Νεοπτόλεμο να επιδείξει συμπονετική στάση και να βοηθήσει έμπρακτα τον πολύπαθο Φιλοκτήτη μεταφέροντάς τον στην πατρίδα του (507-510). Δεν παραλείπει, μάλιστα, να συνδέσει την επιτέλεση του ηθικού χρέους της παροχής βοήθειας στο νοσούντα ήρωα με τη θεία νέμεση (511-518). Με δεδομένο ότι τα αισθήματα συμπάθειας και συμπόνιας του Χορού προς το Φιλοκτήτη είναι ισχυρά και αναμφισβήτητα, οι παραινέσεις του πρώτου προς το δεύτερο για σύγκλιση με τη θέση των Αργείων αποκτούν ακόμη μεγαλύτερη βαρύτητα. Η συνθετική επιλογή υποστηρίζεται από το Χορό με το επιχείρημα ότι αποτελεί την καλύτερη λύση για όλους (1176: ΧΟ. *τόδε γάρ νοῶ κράτιστον*).

Ο Νεοπτόλεμος δεν αργεί να δείξει ότι συμμερίζεται τη συμπόνια που νιώθει ο Χορός για τα πάθη του Φιλοκτήτη. Στους στίχους 965-966, διστάζοντας να παραδώσει τα ηράκλεια τόξα στον Οδυσσέα και να ενεργήσει σύμφωνα με το αρχικό σχέδιο, παραδέχεται ότι έχει καταληφθεί από αισθήματα βαθέος ελέου και συμπάθειας (965: ΝΕ. *ἔμοι μὲν οἴκτος δεινὸς ἐμπέπτωκέ τις/ τοῦδ' ἄνδρὸς οὐ νῦν πρῶτον, ἀλλὰ καὶ πάλαι*). Ο Οδυσσέας αποφασίζει να αναχωρήσει για την Τροία χωρίς το Φιλοκτήτη, μια που τα ηράκλεια τόξα έχουν ήδη αφαιρεθεί από τον προαναφερθέντα ήρωα και βρίσκονται στην κατοχή των Ελλήνων (1047 κ.ε.). Ο Φιλοκτήτης, εγκλωβισμένος στον εγωκεντρικό θυμό του, πρόκειται να εγκαταλειφθεί στο νησί για άλλη μια φορά, έρημος και καταδικασμένος σε αφανισμό, αφού θα έχει στερηθεί πλέον το μοναδικό μέσο που του εξασφάλιζε την επιβίωση. Η νέα κατάσταση, που πρόκειται να αντιμετωπίσει, προκαλεί τον ηθικό συγκλονισμό του Νεοπτόλεμου και σηματοδοτεί την ηθική του μεταστροφή. Ενώπιον της προοπτικής της απόλυτης εγκατάλειψης και της καταδίκης του ανήμπορου ερημίτη σε αργό και βασανιστικό θάνατο, ο νεαρός γιος του Αχιλλέα επιλέγει να προτάξει το ανθρωπιστικό καθήκον έναντι της συλλογικής απειλής και να επιστρέψει τα τόξα στο νόμιμο κάτοχό τους. Στο σημείο αυτό διασαφηνίζεται ότι η σύνθεση λαμβάνει τη μορφή της ανθρωπιστικής υπέρβασης. Στον στίχο 1246 τα δύο είδη χρέους ζυγίζονται και αξιολογού-

315. Βλ. Kaiser (1997) 11-33· Fedder (1963) 33 κ.ε.· Davies (2003) 347-355.

νται. Σύμφωνα με την ιεράρχηση των αξιών του Νεοπτόλεμου, η δικαιοσύνη είναι ανώτερη από τις σοφές συμβουλές του Νεοπτόλεμου (NE. *ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε*).

Η απόλυτα ενσυναισθητική στάση του Νεοπτόλεμου προς το Φιλοκτῆτη, που εκδηλώνεται με την επιλογή της ανθρωπιστικής υπέρβασης και αποδεικνύεται με την ενέργεια της παράδοσης των όπλων στον ανήμπορο πάσχοντα, επουλώνει τα ψυχικά τραύματα του νοσοῦντος. Οι αποφάσεις του πρώτου έχουν θεραπεύσει πλέον τα αισθήματα οργής και εγκατάλειψης, που ταλανίζουν το δεύτερο (1308-1309: NE. *εἶεν. τὰ μὲν δὴ τόξ' ἔχεις, κοῦκ ἔσθ' ὄτου/ ὄργην ἔχοις ἂν οὐδὲ μέμψιν εἰς ἐμέ*). Η ανθρωπιστική υπέρβαση του Νεοπτόλεμου επουλώνει τις ψυχικές πληγές του Φιλοκτῆτη καθιστώντας τον δεκτικό στις παραινέσεις του Ηρακλή, ο οποίος παρεμβαίνει, προκειμένου να πειθαναγκάσει, μέσω του κύρους που εμπνέει, τον κάτοχο των όπλων του, ώστε να οδηγηθεί στη συναίνεση. Αφού επισημάνει ότι τα λόγια του αποκαλύπτουν τις βουλές του Δία (1415), ο Ηρακλής φανερώνει στο Φιλοκτῆτη ότι η οδός της σύγκλισης είναι η πλέον ενδεδειγμένη, γιατί αυτή θα διασφαλίσει στο νοσοῦντα ἥρωα υγεία και δόξα και θα στεφανώσει τους Αχαιούς με την περιπόθητη νίκη εναντίον των Τρώων (1418-1430). Η εμπιστοσύνη του πολύπαθου ερημίτη στο νεαρό γιο του Αχιλλέα σταδιακά αποκαθίσταται (1310-1313: ΦΙΛ. *...Τὴν φύσιν δ' ἔδειξας, ὦ τέκνον,/ ἐξ ἧς ἔβλαστες,/ οὐχὶ Σισύφου πατρός,/ ἀλλ' ἐξ Ἀχιλλέως, ὃς μετὰ ζώντων θ' ὄτ' ἦν/ ἦκου' ἄριστα, νῦν τε τῶν τεθνηκότων*).

## 6. Η ΤΕΛΙΚΗ ΑΠΟΦΑΣΗ ΤΟΥ ΝΕΟΠΤΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΝΕΕΣ ΑΞΙΕΣ

Τα δεδομένα που μαρτυρούν το ενδιαφέρον του σοφόκλειου κειμένου για την κοινωνική ζωή απηχούν την ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, που απασχολεί το πνευματικό κίνημα των σοφιστών του πέμπτου αιώνα και εμφανίζεται πάλι τον τέταρτο αιώνα στους πιο διαφορετικούς μεταξύ τους στοχαστές.<sup>316</sup> Η ενιαία τάση που παρουσιάζουν τα κείμενα μ' αυτή τη θεματολογία μαρτυρούν την κοινή και επίμονη προσπάθεια των στοχαστών να αναζητήσουν και να βρουν στην κοινωνική ένωση την καταξίωση του δικαίου.<sup>317</sup> Πρόκειται για την ιδέα ότι η ένωση αποτελεί δύναμη, οπότε είναι συμφέρον για το άτομο να υπάρχουν συλλογικοί κανόνες που εξασφαλίζουν τη συνοχή της ομάδας.<sup>318</sup> Η αξία που βρίσκει σύμφωνο τον Πρωταγόρα, τον Ανώνυμο, αλλά ακόμη και τον θεωρούμενο ως αμοραλιστή Θρασύμαχο<sup>319</sup> είναι το συλλογικό συμφέρον. Παρόλο που η τήρηση της δικαιοσύνης δε φαίνεται να ωφελεί τον καθένα ατομικά, μπορεί για τους ανθρώπους ως σύνολο να αποτελεί το δρόμο της σωτηρίας και το μεγαλύτερο αγαθό.<sup>320</sup> Ο Πρωταγόρας αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση: από το στοχασμό για την πολιτεία οδηγήθηκε σε μια δικαίωση των αρετών, βασισμένη στο κοινό συμφέρον.

---

316. Βλ. De Romilly (1994) 256 κ.ε. Εξάλλου, ο Δίας του Πρωταγόρα θεωρούσε ότι πρέπει να σκοτώνονται όσοι δεν έχουν την αίσθηση της δικαιοσύνης. Ο Ανώνυμος του Ιαμβλίχου λέει ότι είναι αυτόματα καταδικασμένοι να εξαφανιστούν. Kahn (1981) 92-108.

317. Παρόμοιες αντιλήψεις παρουσιάζονται στο κείμενο του Ανώνυμου του Ιαμβλίχου, του Θουκυδίδη, του Ισοκράτη, του Πλάτωνα και του Δημοσθένη. Βλ. Barker (1918)· Mathieu (1925)· De Romilly (1992)· Bordes (1982)· Τσάτσος (1970).

318. Ο Θρασύμαχος, που στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα ορίζει το νόμο ως το συμφέρον του ισχυρότερου, στα αποσπάσματά του χαρακτηρίζει τη δικαιοσύνη ως *τό μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν!* De Romilly (1971), (1992)· Zerpi (1974)· Bordes (1982).

319. De Romilly (1994) 292.

320. De Romilly (1994) 261.

Είναι ζωτικής σημασίας να τονιστεί ότι η σοφιστική προβληματική δεν περιορίστηκε στην αμφισβήτηση και στη σχετικοποίηση των παραδομένων, όπως θεωρούνταν μέχρι πρόσφατα. Οι σοφιστές προχώρησαν στη διατύπωση θετικών αξιών, οι οποίες θεμελιώνονται κυρίως στην κοινωνική και πολιτική τους θεωρία, στην οποία υπήρξαν αξιόπεραστοι. Ήταν οι πρώτοι που συζήτησαν και συνέβαλαν στη σταδιακή εδραίωση των αρχών της δημοκρατίας, της ισονομίας και της ισότητας.<sup>321</sup> Στη βάση αυτών των ιδεωδών στήριξαν άλλωστε τις νέες ηθικές αρχές που, ενώ δε δικαιώνονταν πια με την αναφορά στους θεούς, θεμελιώναν την αξία τους στην προσφορά τους στην ανθρώπινη ζωή ή ακόμη και στο συμφέρον των ανθρώπων.<sup>322</sup> Η δικαιοσύνη είναι πλέον συνδεδεμένη με την ανθρώπινη ζωή. Η αξία της κοινωνικής ένωσης και της συλλογικότητας είναι αυτή που τη διασφαλίζει. Η ομόνοια, που βασιζόταν στο σεβασμό της τάξης, υψώνεται σε ιδεώδες. Η ηθική στηρίζεται στη λογική και υπηρετεί τον άνθρωπο. Το μέτρον τῶν πραγμάτων είναι πλέον ο άνθρωπος και το κριτήριο της χρησιμότητας είναι αυτό που έχει υποκαταστήσει την αλήθεια.

Αξίζει να αρχίσουμε τη συζήτησή μας από τις απόψεις του Πρωταγόρα για τις ανθρώπινες κοινωνίες. Παρ' όλο που τα μόνα θετικά στοιχεία που έχουμε σχετικά με αυτές, είναι αυτά που αντλούμε από το μύθο που βάζει στο στόμα του ο Πλάτωνας (*Πρωτ.* 320 c κ.ε.), τα δεδομένα αυτά είναι αρκετά, ώστε να θεμελιώσουν θεωρητικά τη συμμετοχική δημοκρατία.<sup>323</sup> Σύμφωνα με τον εν λόγω μύθο, ο Δίας έστειλε τον Ερμή να δώσει στους ανθρώπους την *αἰδῶ* και τη *δίκην*, για να ρυθμιστεί η ζωή στις πόλεις και να ενωθούν οι άνθρωποι με φιλία (*Πρωτ.* 322 α κ.ε.). Οι ιδιότητες αυτές δίδονται σε όλους τους ανθρώπους· επομένως, στο εξής όλοι θα έχουν τα εφόδια, για να είναι κοινωνικά ή μάλλον πολιτικά όντα. Όποιος είναι ανίκανος να μετέχει σε αυτές, θα πρέπει να θανατώνεται ως συμφορά για την πόλη. Παρ' όλο που οι ιδιότητες αυτές είναι αναμενόμενο να χαρακτηρίζουν όλους τους ανθρώπους, δεν είναι εγγενείς στη φύση τους, καθώς αποκτήθηκαν ενώ ο άνθρωπος ζούσε ήδη στον κόσμο. Είναι ενδεικτικό ότι ο Πρωταγόρας (323c 3-8) επιδοκιμάζει την τακτική των Αθηναίων να επιτρέπουν στον καθένα να προσφέρει συμβουλές σχετικά με την πολιτική αρετή, γιατί πιστεύουν

321. Βλ. Kerferd (1999) 215 κ.ε.· Vlastos (1964) 1-35· Nestle (1942) 377-378.

322. De Romilly (1994) 240. Βλ. Nestle (1942).

323. Kerferd (1999) 223, (1953) 42-45· Freeman (1959) 352· Untersteiner (1954)· Gehlen (1961) 46-48· Παπαδόπουλος (1984) 178-188· Τουλουμάκος (1979)· Τσάτσος (1970).

ότι όλοι μετέχουν σε αυτήν. Είναι αξιοσημείωτη επίσης η αναγνώριση από τον Πρωταγόρα ότι η πολιτική αρετή προκύπτει ως αποτέλεσμα διδασκαλίας και εκπαίδευσης. Στο σημείο αυτό, αξίζει να διευκρινίσουμε ότι ο Πρωταγόρας δε θεωρούσε ότι οι άνθρωποι μετέχουν εξίσου στην *αίδω* και στη *δίκη*. Το ρήμα *μετέχειν* δε συνεπάγεται εξίσου συμμετοχή. Το γεγονός ότι οι Αθηναίοι επιτρέπουν σε όλους τους πολίτες να παρέχουν συμβουλές για τα πολιτικά θέματα, δε σημαίνει ότι όλοι οι άνθρωποι είναι εξίσου κατάλληλοι για αυτό, αλλά ότι κανείς δε στερείται τα προσόντα για αυτό.<sup>324</sup> Έτσι, παρ' όλο που όλοι οι άνθρωποι μετέχουν στη δικαιοσύνη, το γεγονός ότι μετέχουν σε άνισο βαθμό εξηγεί πώς είναι δυνατόν να ενεργεί κάποιος άδικα σε οποιαδήποτε συγκεκριμένη περίπτωση. Η αρχή της συμμετοχικής διαδικασίας στηρίζεται στη θέση του Πρωταγόρα ότι σε ένα τέτοιο καθεστώς οι συμβουλές θα προέρχονται από τον καθένα ανάλογα με την ικανότητά του. Δεν είναι όλες οι γνώμες ισάξιες. Η κοινωνία του Πρωταγόρα θα καθοδηγείται από όσους έχουν την περισσότερη σοφία. Για τη διάπλαση των σοφών συμβούλων που θα υπηρετούν στις υπεύθυνες θέσεις του κράτους, προϋποτίθενται τόσο οι φυσικές δυνατότητες, όσο και η εξάσκηση. Η μάθηση πρέπει να αρχίζει ήδη στη νεανική ηλικία.

Οι δημοκρατικές ιδέες των σοφιστών θεμελιώνονται επίσης στις απόψεις που διατύπωσαν σχετικά με ένα είδος κοινωνικού συμβολαίου που έχει συναφθεί ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους. Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, που διαδόθηκε ιδιαίτερα το δέκατο έβδομο και δέκατο όγδοο αιώνα, υποστηρίζει ότι η σύσταση και η λειτουργία των ανθρώπινων κοινωνιών προϋποθέτει μια συμφωνία για την ίδρυση μιας οργανωμένης κοινωνίας. Το συμβόλαιο αυτό αποτελεί την πηγή από την οποία απορρέουν όλα τα δικαιώματα και τα καθήκοντα των πολιτών.<sup>325</sup> Η κυβέρνηση στηρίζεται στη συναίνεση των κυβερνώνων και η πολιτική υποχρέωση απορρέει είτε από πραγματική, είτε από σιωπηρή συμβατική συμφωνία. Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα (*Άπομν.* 4.4.13), ο Ιππίας θεωρούσε ότι οι νόμοι είναι γραπτές δηλώσεις που ορίζουν ποια είναι η πρόβουσα συμπεριφορά του πολίτη. Πίστευε ότι οι ανθρώπινες υποχρεώσεις πηγάζουν κυρίως από τη φύση και λιγότερο από το νόμο. Στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας*, επίσης, ο αδερφός του Πλάτωνα, ο Γλαύκωνας αναφέρεται στο ζήτημα της κοινωνικής συνθήκης (358c1). Κατά το Γλαύκωνα, οι περισσότεροι άνθρωποι αποφάσισαν να συμφω-

324. Kerferd (1999) 222, (1953) 42-45.

325. Kerferd (1999) 227· Kahn (1981) 92-108.

νήσουν μεταξύ τους ότι κανείς δεν πρέπει να αδικεί, ούτε να αδικείται, επειδή ακριβώς αδυνατούν να αποφύγουν το *ἀδικεῖσθαι* και να πετύχουν το *ἀδικεῖν*. Για το λόγο αυτό ἐφτιαξαν νόμους και συμφωνίες και ονόμασαν νόμιμο και δίκαιο αυτό που επιτάσσει ο νόμος. Παρόμοιες απόψεις προτείνονται στο απόσπασμα του *Σισύφου* (DK 88B25), σύμφωνα με το οποίο η καθιέρωση νόμων, προκειμένου να επικρατήσει η δικαιοσύνη, υπήρξε το αποτέλεσμα της απουσίας ανταμοιβών για τους καλούς και τιμωριών για τους κακούς. Αλλά και η στάση του Σωκράτη, όπως παρουσιάζεται στον *Κρίτωνα* του Πλάτωνα, φαίνεται ότι υπαγορεύεται, επίσης, από ένα είδος άτυπου συμβολαίου που έχει συναφθεί ανάμεσα σε αυτόν και στην πόλη. Ο Πλάτων παρουσιάζει τους νόμους της Αθήνας (50 α βκ.ε.) να κάνουν έκκληση στο Σωκράτη να μη δραπετεύσει από τη φυλακή, εφ' όσον συμφώνησε μαζί τους να συμμορφώνεται με τις νόμιμες δικαστικές αποφάσεις που εκδίδει η πόλη.

Η ιδέα της κοινωνικής συνθήκης θεμελιώνει επίσης την έννοια της *ὁμόνοιας*. Πρόκειται για το κοινωνικό ιδεώδες που συνίσταται σε ένα είδος πολιτικής συναίνεσης που βασίζεται στην ομοφροσύνη των πολιτών ως προς τα πρότυπα του τρόπου ζωής.<sup>326</sup> Η παρουσία της έννοιας της *ὁμονομίας* στα κείμενα του πέμπτου αιώνα είναι περιορισμένη, καθώς ανευρίσκεται μόνο σε δύο αποσπάσματα του Δημόκριτου. Στο πρώτο (DK 68B250) αναφέρεται ότι μόνο η ομόνοια μπορεί να βοηθήσει τους πολίτες να πραγματοποιήσουν σημαντικά έργα, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνονται και οι πόλεμοι. Εις επίρρωσιν της άποψης αυτής, ο Σωκράτης στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* δηλώνει ότι η αδικία προκαλεί διαφωνίες που αποδυναμώνουν το κοινωνικό σύνολο. Στο δεύτερο απόσπασμα του Δημόκριτου (DK 68B255) σημειώνεται ότι, όταν οι ισχυροί εξυπηρετούν οικονομικά τους μη έχοντες, τότε επικρατεί η φιλική διάθεση και παύει η απομόνωση. Η ομοφροσύνη που προκύπτει έχει ως συνέπεια αναρίθμητα καλά. Ο Σωκράτης στα *Άπονημονεύματα* του Ξενοφώντα (4.4.16) δηλώνει ότι η ομόνοια είναι το μεγαλύτερο αγαθό που μπορεί να έχει μία πόλη.

Σημαντική θέση στις συζητήσεις των σοφιστών κατείχε και η αρχή της ισονομίας, η οποία γνώρισε αξιοσημείωτη διάδοση κατά τον πέμπτο αιώνα προ Χριστού. Στον Ηρόδοτο (3.80-82), στο διάλογο μεταξύ των τριών Περσών, ο όρος *ισονομία*, *οὔνομα πάντων κάλλιστον*, συνδέεται με την αρχή των πολλών. Το πρώτο μέρος της σύνθετης αυτής λέξης σημαίνει «ίσος» και το δεύτερο αναφέρεται στους νόμους. Γι' αυτό

326. Kerferd (1999) 230.

έχει υποτεθεί ότι ισονομία δεν σημαίνει τίποτα περισσότερο από «ισότητα ενώπιον του νόμου». <sup>327</sup> Αλλά η επικράτηση των ίσων πολιτικών δικαιωμάτων δε συνεπάγεται απαραίτητα την απόκτηση ίσης πολιτικής δύναμης ή ίσων δικαιωμάτων στη διαδικασία της διακυβέρνησης ή ίσης πρόσβασης σε αυτήν. Στον *Επιτάφιο* (Θουκ. 2.37.1), ο Περικλής τονίζει ότι τον καιρό που κυβερνούσε, η αθηναϊκή δημοκρατία είχε δύο πλευρές: ενώ στηριζόταν στην αρχή της ισονομίας, παρείχε κάθε δυνατότητα σε ανθρώπους με εξαιρετικές ικανότητες να συμβάλλουν σε μεγαλύτερο βαθμό από άλλους στη διαχείριση των υποθέσεων της πόλης. Ο όρος *ισονομία* άλλωστε δεν ταυτίζεται με τη δημοκρατία, παρ' όλο που αναφέρεται σε δημοκρατικά καθεστώτα στα οποία η διακυβέρνηση ανατίθεται στους πολλούς. Αν λάβουμε υπ' όψιν ότι η λέξη *ισόνομος* ως επίθετο χρησιμοποιείται όχι για πολίτες ή για άτομα, αλλά για πόλεις και κοινότητες, <sup>328</sup> καταλήγουμε στο ευλογοφανές συμπέρασμα ότι ο όρος δε σημαίνει «το να έχουν ίσα δικαιώματα ως πολίτες», αλλά περισσότερο «το να παρέχονται ίσα δικαιώματα κατ' εντολήν της πόλης». Έτσι, ο όρος «ισονομία» εισήγαγε την έννοια της πολιτικής ισότητας, η οποία αποτέλεσε θέμα συζήτησης την εποχή της δράσης των σοφιστών.

Το ιδεώδες της πολιτικής ισότητας αφορά τόσο στο οικονομικό πεδίο, όσο και στο πεδίο των κοινωνικών στερεοτύπων. Η διαδεδομένη αντίληψη της εποχής απέδιδε στις οικονομικές διαφορές τα αίτια της κοινωνικής διχόνοιας. Η κοινωνική διχόνοια αντιμετωπιζόταν ως ηθικό πρόβλημα που θα μπορούσε να επιλυθεί με την κατάχρηση των ανισοτήτων. Όσον αφορά στο θεσμό της δουλείας, δε διαθέτουμε κανένα κείμενο του πέμπτου αιώνα που να την καταδικάζει καθεαυτή. Ο πρώτος, ο οποίος αντιπαρατέθηκε σ' αυτό τον θεσμό, ήταν ο μαθητής του Γοργία, Αλκιδάμας, ο οποίος στο Μεσσηνιακό του Λόγο διακήρυττε ότι ο θεός έχει αφήσει όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και ότι κανείς δε γεννήθηκε από τη φύση του δούλος. Οι διαφορές που παρουσιάζουν ως προς την ανάπτυξή τους προκύπτουν ως αποτέλεσμα των επιδράσεων που υφίστανται αργότερα: έτσι, γίνονται Έλληνες ή βάρβαροι, ευφυείς και πολιτισμένοι ή φιλήδονοι και ανόητοι. Επομένως, όταν οι άνθρωποι θέτουν σε ανώτερη μοίρα αυτούς που είναι ευγενούς καταγωγής, σε σχέση με αυτούς που είναι ταπεινής καταγωγής, συμπεριφέρονται όπως οι βάρβαροι και όχι σαν Έλληνες, στους οποίους ταιριάζει να είναι ευφυείς.

Οι αντιλήψεις των σοφιστών για την κοινωνία και την πολιτική είναι

327. Βλ. Vlastos (1964) 1-35.

328. Kerferd (1999) 236· De Romilly (1994) 304κ.ε.

ιδιαίτερα σημαντικές, γιατί αποτελούν το θεμέλιο πάνω στο οποίο εδράζονται οι νέες αξίες, που δικαιώνονται πλέον εξαιτίας της προσφοράς τους στην ανθρώπινη ζωή ή στο συμφέρον των ανθρώπων.<sup>329</sup> Η αξία της κοινωνικής ένωσης υπογραμμίζεται στον πολυσυζητημένο μύθο του Πρωταγόρα (Πλάτ. *Πρωτ.* 322 c κ.ε.), ο οποίος καταδεικνύει ότι η δικαιοσύνη δεν επικυρώνεται πια από τους θεούς, αλλά είναι αχώριστα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη ζωή. Αν την *αίδω* και τη *δίκη* δεν τη διέθεταν όλοι οι πολίτες, δε θα μπορούσαν να υπάρξουν πόλεις (9322d). Έτσι, η δικαιοσύνη παρουσιάζεται ως μόνος δυνατός τρόπος, για να ζήσουν οι άνθρωποι. Το στήριγμα της δικαιοσύνης, δηλαδή ο νόμος, θεμελιώθηκε στο συμφέρον των ανθρώπων, επειδή δεν είχε πλέον εγγυητές τους θεούς.<sup>330</sup> Η αξία της κοινωνικής ένωσης όμως εδράζεται και στη φύση. Στο κείμενο του Ανώνυμου του Ιαμβλίου ο συγγραφέας συνδέει το νόμο με τη *φύσιν* υποστηρίζοντας ότι ο κοινωνικός δεσμός, που καθιστά απαραίτητο τον νόμο, βασίζεται ο ίδιος στη φύση. Η καταξίωση της δικαιοσύνης όμως δεν αφορά μόνο στο νόμο, αλλά και στο δίκαιο. Φαίνεται επομένως ότι η ανθρώπινη κοινωνία απαιτεί πνεύμα ισότητας και ομαδικότητας.<sup>331</sup> Ο άνθρωπος που θα νόμιζε ότι θα μπορούσε να συμπεριφέρεται όπως ο υπεράνθρωπος, που είχε παρουσιάσει ο Καλλικλής στο *Γοργία*, πλανάται. Κανείς δε θα μπορούσε να καταπατά το νόμο και, παρ' όλα αυτά, να μένει ατιμώρητος. Αν αρνούταν να συμμαχήσει με το νόμο και το δίκαιο, θα προκαλούσε την εχθρότητα του συνόλου των πολιτών, οι οποίοι θα τον υπερνικούσαν βασισμένοι στο πλήθος τους και στους νόμους. Επομένως, η πραγματική δύναμη εξασφαλίζεται μόνο από το νόμο και τη δικαιοσύνη (B1, 6, 2-5). Κατ' αυτό τον τρόπο, ο Ανώνυμος του Ιαμβλίου αφ' ενός απαντά στον ατομικισμό του ισχυρού ανθρώπου, αφ' ετέρου επιμένει στη σύνδεση του συμφέροντος του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά με το σύνολο των πολιτών. Έτσι, ο συλλογικός δεσμός παρουσιάζεται ως φυσική ανάγκη. Η αξία της κοινωνικής ένωσης και η ιδέα ότι είναι συμφέρον για το άτομο να υπάρχουν συλλογικοί κανόνες που να εξασφαλίζουν την κοινωνική συνοχή, παρουσιάζεται και στο *Γοργία*, όταν ο Σωκράτης, διαφωνώντας με τον Καλλικλή, δείχνει ότι η πλειονότητα των πολιτών είναι ισχυρότερη από τον ισχυρό άνδρα. Η ίδια ιδέα αναλύεται στην *Πολιτεία* (351c), όπου ο Σωκράτης εξηγεί ότι η αδικία εμποδίζει τους ανθρώπους να

329. De Romilly (1994) 240.

330. De Romilly (1994) 248.

331. De Romilly (1994) 250. Βλ. Kerferd (1999) 215 κ.ε.

ενεργήσουν με συμπόνια και αποτελεσματικότητα. Η έννοια της συλλογικότητας στηρίζει την αξία του συλλογικού συμφέροντος. Ακόμη και ο Θρασύμαχος που, από όσα λέει στην *Πολιτεία*, μπορεί να θεωρηθεί υποστηρικτής του ατομικισμού, σε ένα απόσπασμά του (DK 88) χαρακτηρίζει τη δικαιοσύνη ως το *μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθόν*. Φαίνεται επομένως ότι, παρ' όλο που δεν παρουσιάζει τη δικαιοσύνη ως επωφελή για τον καθένα ατομικά, τη θεωρεί όμως ως το μεγαλύτερο αγαθό, όταν πρόκειται για το σύνολο των πολιτών.<sup>332</sup>

Παρόμοιο είναι και το περιεχόμενο ενός άλλου αποσπάσματος του Θρασύμαχου (DK B1), στο οποίο αναδεικνύεται η αξία της ομόνοιας. Σε αυτό επαινεί τη σωστή τάξη, κατά την οποία οι νέοι σέβονταν τους γέροντες, και λυπάται για τα λάθη που είχαν γίνει στο παρελθόν. Τέτοιου είδους λάθη ευθύνονται για την επικράτηση του πολέμου αντί για την ειρήνη και των ταραχών αντί για την ομόνοια. Τέλος, το κείμενο του Θρασύμαχου επιχειρεί να αποδείξει ότι στο βάθος οι απόψεις των δύο αντιτιθέμενων μεταξύ τους μερίδων συμπίπτουν και ότι η *πάτριος πολιτεία* είναι *κοινοτάτη* για όλους τους πολίτες. Επομένως, η πολιτεία των πατέρων είναι αυτή που συμβιβάζει τα συμφέροντα όλων.<sup>333</sup> Ως υπέρμαχος της ομόνοιας και της κοινωνικής ενότητας παρουσιάζεται επίσης ο Ιππίας, που εξαίρει την αξία της φιλίας, την οποία χαρακτηρίζει ως *ἄριστον κτήμα* (DK B17) για την εύρυθμη λειτουργία του κοινωνικού συνόλου. Έτσι, ζητάει την εφαρμογή αυστηρότερων νόμων και ποινών για την αποτροπή της διαβολής – την οποία θεωρούσε ως διασπαστικό παράγοντα για το σύνολο – και την ενίσχυση του σεβασμού στα δικαιώματα των άλλων ανθρώπων. Ο Αντιφών επίσης στο έργο του *Περὶ ὁμονομίας* (DK 61) υπογραμμίζει τη σημασία των αρχών του σεβασμού και της τάξης θεωρώντας τις ως προϋποθέσεις που διασφαλίζουν τη συμφωνία ανάμεσα στους πολίτες. Τονίζει άλλωστε την αξία της φιλίας (DK B64) και αναφέρεται στους δεσμούς που δημιουργούνται ανάμεσα στους ανθρώπους που συνδέονται με φιλία μεταξύ τους.

Κυρίαρχη θέση ανάμεσα στις νέες αξίες έχει καταλάβει επίσης η αρχή της χρησιμότητας. Με δεδομένο ότι το μέτρο των πραγμάτων είναι, πλέον, ο άνθρωπος και ότι η αλήθεια είναι υποκειμενική, προέκυψε η ανάγκη να προσδιοριστεί το κατάλληλο κριτήριο αξιολόγησης των διαφόρων γνώμων οι οποίες μετέχουν εξίσου στην αλήθεια. Εντούτοις,

332. Romilly (1994) 261. Kerferd (1947) 19-27. Maguire (1971) 142-163. Μιχαηλίδης-Νουάρος (1978) 117-137.

333. Romilly (1994) 261.

δεν έχουν όλες την ίδια αξία. Υπάρχουν κρίσεις που έχουν μεγαλύτερη πρακτική αξία, γιατί αποδεικνύονται χρησιμότερες από άλλες (Πλάτ. *Θεαίτ.* 166 α). Η χρησιμότητα έχει πλέον αντικαταστήσει την αλήθεια. Όπως ο γιατρός μεταβάλλει την κατάσταση του ασθενούς με φάρμακα, ώστε να γίνει καλύτερη, ο σοφιστής τη μεταβάλλει με λόγια (*Θεαίτ.* 167 α). Και όσοι από τους ρήτορες είναι σοφοί και αγαθοί, πείθουν τις πόλεις, ώστε να θεωρούν δίκαια όχι όσα βλάπτουν, αλλά όσα κάνουν καλό (*Θεαίτ.* 167 c η). Αυτά που φαίνονται στην πόλη δίκαια και καλά, συμβαίνει να είναι τέτοια, όσο τα πιστεύει. Ο σοφός είναι αυτός που έχει την δυνατότητα, ακόμη και αν είναι βλαπτικά για την πόλη, να τα κάνει να είναι και να φαίνονται ευεργετικά. Υπ' αυτό το πρίσμα, κατανοούμε πλέον καλύτερα τι εννοούσε ο Πρωταγόρας, όταν όριζε την τέχνη του ως τέχνη πολιτική (*Πρωτ.* 318 e-319 a: ..... *ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν*). Πρόκειται για τη δυνατότητα που έχει κάποιος να χρησιμοποιεί την πειθώ εμπνέοντας στους ακροατές του κρίσεις χρησιμότερες, δηλαδή καταλληλότερες να υπηρετήσουν το κοινό συμφέρον.<sup>334</sup>

Στις σελίδες που ακολουθούν, προτιθέμεθα να αποδείξουμε ότι η μεταστροφή του Νεοπτόλεμου, που συνίσταται στην τελική του απόφαση να προτάξει την εξυπηρέτηση των ψυχικών αναγκών του Φιλοκλήτη, είναι συμβατή με τον ανθρωπιστικό προσανατολισμό, για τον οποίο διακρινόταν η σοφιστική προβληματική. Ιδιαίτερα οι αντιλήψεις του Αντιφώντα φέρουν ανάγλυφη την σφραγίδα της ανθρωποκεντρικής αξιολογίας που συνυφαίνεται με τη στροφή στην ενδοσκοπήση. Το ενδιαφέρον του να απαλύνει τον ψυχικό πόνο του ανθρώπου, που παρουσιάζεται συμπτωκωμένο στο έργο του *Τέχνη Ἀλυπίας*, καθώς και οι απόψεις του για την *ὁμόνοια* στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, οι οποίες εκτίθενται στο *Περὶ Ὁμονοίας*, τον καθιστούν το σοφιστή με τις εντονότερες τάσεις εξέτασης των μύχιων πτυχών της ανθρωπίνης ψυχής, τον περισσότερο ηθικολόγο από τους υπόλοιπους σοφιστές.<sup>335</sup> Με τον Αντιφώντα συντελείται η μετάβαση από τις πολιτικές στις ανθρωπιστικές αξίες. Αξιοπρόσεκτη είναι η διαπίστωση της Romilly, ότι χάρις σ' αυτό το σοφιστή «από την πόλη περνούμε στην ψυχή»<sup>336</sup>.

Η ανθρωπιστική οπτική του Αντιφώντα διαφαίνεται σε ένα του από-

334. De Romilly (1994) 278· Kerferd (1949) 20-26, (1953) 42-45· Αλατζόγλου-Θέμελη (1976), (1978-9) 117-143, (1980-1) 241-264, (1984) 64-79· Κουτλούκα (1984)· Freeman (1959) 352· Untersteiner (1954) 40-43· Gehlen (1961) 46-48.

335. Βλ. Romilly (1994) 269.

336. Βλ. Romilly (1994) 268.

σπασμα, όπου υποστηρίζει τη φυσική αδελφοσύνη όλων των ανθρώπων, αρχόντων και πληβείων, Ελλήνων ή βαρβάρων (...φύσει πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάβαραοι καὶ Ἑλληνας εἶναι...οὔτε βάβαραος δ' ἀφώρισται ἡμῶν οὐδεὶς οὔτε Ἑλληνας ἀναπνέομεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας B 44, A7B2). Στην πραγματικότητα, ο γνωστός σοφιστής απέχει πολύ από το να ζητάει να καταργηθούν οι προαναφερθείσες κατηγορίες ανθρώπων. Το μόνο που κάνει στην ανάλυσή του είναι να ξεχωρίζει ό, τι προέρχεται από τη φύση ή από τη σύμβαση. Το να προβάλλει όμως τέτοιες απόψεις στην Ελλάδα, που ήταν ακόμη υπερήφανη για τις επιτυχίες της εναντίον των βαρβάρων, έκρυβε μέσα του μιαν εκπληκτική τόλμη. Έτσι εμφανίζεται για πρώτη φορά η έννοια της πανανθρώπινης δικαιοσύνης. Δεν μπορούμε να θεωρήσουμε συμπτωματικό ότι αυτή η τολμηρή θέση, που αναδύθηκε από τη διαπίστωση της σχετικότητας των ηθών και της ποικιλίας του κόσμου, εκδηλώθηκε ακριβώς στον κοσμοπολιτικό κύκλο των σοφιστών. Οι αντιλήψεις των περιοδευόντων καθηγητών, που κατάγονταν από όλα τα μέρη της Ελλάδας και είχαν ελευθερωθεί από τα κοινωνικά δεσμά, ήταν φυσικό να ξεπερνούν το πλαίσιο της πόλης.

Τα αποσπάσματα του Αντιφώντα βρέθηκαν σε παπύρους το 1915 και αποδόθηκαν στο έργο του σοφιστή *Περὶ Ἀληθείας*. Τον ίδιο τίτλο είχε χρησιμοποιήσει ο Πρωταγόρας και θα χρησιμοποιήσει αργότερα ο Αντισθένης. Η γνωστή ελληνίστρια J. de Romilly διατείνεται ότι ο Αντιφώντας «προχωρεί με τη σκέψη του στο θέμα της δικαιοσύνης περισσότερο από κάθε άλλον στο ίδιο πεδίο». Είναι αξιοσημείωτο ότι το πρώτο απόσπασμά του (44A) αρχίζει με έναν ορισμό της δικαιοσύνης: *Δικαιοσύνη οὐν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα, ἐν ἧ ἂν πολιτεύηται τις, μὴ παραβαίνειν*. Το περιεχόμενο που αποδίδουμε στον όρο *νόμιμα* είναι αυτό που μας υποδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο θα ερμηνεύσουμε την επιχειρηματολογία τού εν λόγω σοφιστή. Η εξομοίωση της δικαιοσύνης με τα *νόμιμα* της πόλης απαντά επίσης στον Ξενοφώντα<sup>337</sup> (*ἄρα γε τὸ αὐτὸ λέγεις νόμιμόν τε καὶ δίκαιον; Ἔγωγε*) και κατά τον W.K.C. Guthrie<sup>338</sup> ήταν άποψη διαδεδομένη ανάμεσα στους προοδευτικούς στοχαστές της εποχής. Ο Αντιφώντας, καθώς φαίνεται, δεν τη συμμεριζόταν και στη συνέχεια του αποσπάσματος ουσιαστικά θα την ανασκευάσει. Παρατηρούμε ότι στη διατύπωση της πρότασης (*ἐν ἧ ἂν πολιτεύηται*) υπολανθάνει η σχετικότητα του νόμου: σε κάθε πολιτεία ισχύει διαφορετικός

337. Ξενοφ. *Άπομν.* 4, 4, 12.

338. Guthrie (1969) 3, 138.

νόμος, επομένως κανένας δεν έχει απόλυτα δεσμευτική εγκυρότητα. Οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν ότι ο ορισμός αυτός έχει θετικιστικό χαρακτήρα και ότι ο όρος *νόμιμα* αφορά κυρίως στο γραπτό δίκαιο<sup>339</sup>. Στους επόμενους στίχους όμως η λέξη *νόμιμα* προσλαμβάνει ευρύτερο περιεχόμενο: *τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰάν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ αἰσχύνῃς καὶ ζημίας ἀπήλλακται μὴ λαθῶν δ' οὐ*). Σύμφωνα με το γνωστό σοφιστή, ένας άνθρωπος έχει κάθε συμφέρον να τηρεί τους νόμους, όταν υπάρχουν μάρτυρες όταν όμως είναι μόνος, συμφέρον του είναι να ακολουθεῖ τις επιταγές της φύσης. Ἐχει υποστηριχθεῖ ότι στο συγκεκριμένο σημείο με τον όρο «τὰ νόμιμα» δεν υποδηλώνονται μόνο οι νόμοι του θετικού δικαίου αλλά και οι άγραφοι νόμοι των ηθών και της καλής συμπεριφοράς. Ἐτσι, η παραβίαση των νόμων δε συνεπάγεται μόνο την τιμωρία του παραβάτη αλλά και *αἰσχύνῃν*<sup>340</sup>. Ωστόσο, όπως παρατηρεῖ ο Greene,<sup>341</sup> ο Αντιφώντας δε συνηγορεῖ υπέρ της παραβίασης των νόμων, αλλά επισημαίνει απλώς αδυναμίες εκείνης της πλευράς η οποία υπερασπίζεται το νόμο, μόνο και μόνο επειδή εἶναι νόμος. Γι' αυτό και συνεχίζει διευκρινίζοντας ότι, όσα προκαλούν λύπη, δεν προάγουν την ανθρώπινη φύση περισσότερο από εκείνα που προκαλούν ηδονή. Επεξηγεῖ ότι οι παράγοντες που οδηγούν την ανθρώπινη φύση σε βελτίωση, δεν πρέπει να βλάπτουν αλλά να ωφελούν (*Τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεως ἐστὶ, τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα. Οὓκουν τὰ ἀλγύνοντα ὀρθῶ γε λόγῳ ὀνίνῃσιν τὴν φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ εὐφραίνοντα· οὓκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴῃ τὰ λυποῦντα μᾶλλον ἢ τὰ ἥδοντα· τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ξυμφέροντα οὐ βλάπτειν δεῖ, ἀλλ' ὠφελεῖν*). Δεν είναι άνευ σημασίας ότι το κείμενο στη συνέχεια αναφέρεται σε παραδείγματα ανθρώπων που πράττουν ενάντια στο συμφέρον τους, γιατί, επιχειρώντας να πράξουν το καλό, αντιστρατεύονται τη φύση, τη στιγμή που κανένας νόμος δεν τους προστατεύει για την καλή τους προαίρεση. Πρόκειται για αυτούς που σέβονται τους άγραφους ηθικούς κανόνες θυσιάζοντας το ατομικό τους όφελος. Παραδείγματα τέτοιου είδους ανθρώπων αποτελούν εκείνοι που αμύνονται, όταν υποστούν επίθεση, ενώ οι ίδιοι δεν επιχειρούν να επιτεθούν πρώτοι, όσοι φέρονται με καλοσύνη στους γονεῖς τους, έστω και αν οι γονεῖς είναι κακοί απέναντί τους, όσοι δίνουν τη δυνατότητα στους άλλους να βεβαιώσουν κάτι με έναν όρκο, ενώ στους

339. Πρβλ. Moulton (1972) 332.

340. Σκουτερόπουλος (1991) 443.

341. Greene (1944) 236.

ίδιους δε δίνεται αυτή η δυνατότητα.<sup>342</sup> Σύμφωνα με τον Αντιφώντα, οι προαναφερθείσες ενέργειες αντιστρατεύονται τη φύση, καθ' ότι οι πράξεις αυτές οδηγούν σε περισσότερο πόνο, ενώ θα ήταν εφικτός λιγότερος. Επίσης καταλήγουν σε λιγότερη ευχαρίστηση, ενώ θα ήταν δυνατή περισσότερη. Συνεπάγονται ακόμη βλάβη για το άτομο, την οποία θα μπορούσε να μην είχε υποστεί. Ο Αντιφώντας επισημαίνει ότι η υπακοή στους νόμους θα είχε αξιοσημείωτα πλεονεκτήματα αν, όσοι ασπάζονται τέτοιες αρχές, λάμβαναν μια βοήθεια από την πλευρά των νόμων, ενώ, όσοι δεν τις υιοθετούσαν, υφίσταντο κάποια μείωση.<sup>343</sup> Η επιχειρηματολογία του Αντιφώντα καταλήγει σε μια κριτική της ισχύος του γραπτού νόμου. Διαπιστώνει ότι ο νόμος δεν επαρκεί, ώστε να προσφέρει ικανοποιητική προστασία σε όσους υπερβαίνουν το προσωπικό τους όφελος, προκειμένου να προβούν σε αγαθές πράξεις: ο νόμος επιτρέπει σε όποιον υφίσταται κάτι κακό, να το πάθει και σε όποιον διαπράττει κάτι κακό, να το διαπράξει. Όταν πρόκειται για την επιβολή ποινής, ο νόμος δεν προστατεύει αυτόν που υπέστη το αδίκημα περισσότερο από αυτόν που το διέπραξε, διότι το θύμα θα χρειαστεί να πείσει το δικαστήριο, προκειμένου να κερδίσει μια δίκη, δηλαδή έχει στη διάθεσή του τα ίδια μέσα που έχει και ο δράστης, προκειμένου να αρνηθεί τη διάπραξη του εγκλήματος.<sup>344</sup> Φαίνεται ότι τα νοήματα του κειμένου αυτού έχουν ενορχηστρωθεί κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να αναδειχθεί η αναγκαιότητα της κατίσχυσης του άγραφου ηθικού νόμου, δεδομένου ότι ο γραπτός παρουσιάζει αδυναμίες και ανεπάρκειες.

## II

Οι αντιλήψεις του Αντιφώντα για την αξία της φιλίας και της ομόνοιας απηχούνται σαφέστατα στο σοφόκλειο *Φιλοκτήτη*. Τα αισθήματα εύνοιας και ευγνωμοσύνης του πάσχοντος ήρωα προς το Νεοπτόλεμο, που ανέλαβε το έργο της σωτηρίας του, ανακλώνται στους στίχους 869-876. Σ' αυτό το χωρίο ο Φιλοκτήτης υπερθεματίζει σχετικά με τη βοήθεια που του προσφέρει και τη συμπόνια που του δείχνει ο νεαρός γιος του Αχιλλέα (869-871: *οὐ γὰρ ποτ', ὦ παῖ, τοῦτ' ἄν ἐξηύχῃσ' ἐγὼ, / τλήναί σ' ἔλεινῶς ὧδε τὰμὰ πῆματα / μείναι παρόντα καὶ ξυνωφελοῦντα μοι*).

342. Σκουτερόπουλος (1991) 438-439.

343. Σκουτερόπουλος (1991) 438-439.

344. Είναι ανάγκη να αποσαφηνιστεί ότι ο Αντιφώντας δε συνηγορεί υπέρ της φύσης και του ηδονισμού, αλλά απλώς επισημαίνει πρακτικές αδυναμίες του νόμου. Βλ. Moulton (1972) 338.

Στους ακόλουθους στίχους εξαίρει την ευγενική του φύση, γιατί ο Νεοπτόλεμος είναι ο μοναδικός που υπομένει την αποφορά από τις πληγές και τις σπαρακτικές κραυγές του (874-876). Τα φιλικά αισθήματα και η διάθεση για ομόνοια επισφραγίζονται από την εικόνα του Φιλοκτήτη που επιχειρεί να σηκωθεί υποβοηθούμενος από το Νεοπτόλεμο στον οποίο στηρίζεται με εμπιστοσύνη (877-881). Το κλίμα της φιλίας εδραιώνεται στους στίχους 1384-1389, όπου ο νεαρός ήρωας, αντιμετωπίζοντας τις αρχικές αντιρρήσεις του Φιλοκτήτη, κατορθώνει τελικά να τον πείσει ότι η σύμπραξή του με τους Αχαιούς θα πραγματοποιηθεί σε κλίμα αλληλοβοήθειας και ομόνοιας και θα είναι επωφελής για τον ίδιο (ΦΙΛ. Λέγεις δ' Ατρείδαις ὄφελος, ἢ 'π' ἐμοὶ τόδε;/ ΝΕ. σοὶ που φίλος γ' ὄν, χῶ λόγος τοιόσδε μου).

Όπως συμβαίνει στο σοφιστικό κοσμοείδωλο, έτσι και στο Φιλοκτήτη του Σοφοκλή οι αξίες της φιλίας και της ομόνοιας αναθάλλουν στο πλαίσιο αντιλήψεων που εκπηγάζουν από την κοινωνική θεωρία των σοφιστών. Η ιδέα της κοινωνικής ένωσης αναδύεται σε αρκετά σημεία του έργου. Διόλου αμελητέο δεν είναι ότι στους στίχους 997-998 ο συσχετισμός του Φιλοκτήτη με τους άριστους των Αχαιών προτείνεται από τον Οδυσσεά, τον κατ' εξοχήν εκπρόσωπο του κοινωνικοκεντρικού κοσμοειδώλου. Στη μεστή απόγνωσης αποστροφή του Φιλοκτήτη ότι, αν εξαναγκαστεί να υπηρετήσει το σχέδιο των Αχαιών, δε θα λειτουργήσει ως ελεύθερος πολίτης, αλλά σαν δούλος, ο Οδυσσεάς απαντά ότι διόλου ανελεύθερος δε θα θεωρηθεί, αλλά αντιθέτως θα παραλληλιστεί με τους γενναιότατους των Ελλήνων, με τους οποίους θα συμπράξει, ώστε από κοινού να κυριεύσουν την Τροία. Η ίδια ιδέα της ένωσης και της συμφιλίωσης αναδύεται επίσης στους στίχους 1390-1391· αυτή τη φορά ο Νεοπτόλεμος είναι αυτός που ανασκευάζει την επιφύλαξη του Φιλοκτήτη: οι Ατρείδες που τον εγκατέλειψαν στο έρημο νησί είναι αυτοί που, στην παρούσα περίπτωση, θέλουν να τον σώσουν. Η αξία της κοινωνικής ένωσης αναδεικνύεται περίτρανα στους στίχους 1423-1430, όπου ο ίδιος ο Ηρακλής παρουσιάζεται ως από μηχανής θεός, για να φανερώσει τη θεόσταλη, ήτοι την πλέον σύμφωνη με το δίκαιο και την ηθική, απόφαση: η σύμπραξη του Φιλοκτήτη με τους Αχαιούς θα σημαίνει την απαλλαγή από τη φρικτή αρρώστια που τον ταλανίζει και θα σηματοδοτήσει την ευόδωση του σχεδίου των Αχαιών.

Στους σοφιστές η ιδέα της κοινωνικής ένωσης παρουσιάζεται ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την έννοια του συλλογικού συμφέροντος. Στο Φιλοκτήτη το συλλογικό όφελος προβάλλει ως επιτακτική ανάγκη που αναδεικνύεται με τη χρήση του ρηματικού τύπου *δεῖ*. Δεν είναι άνευ ση-

μασίας ότι, τη στιγμή όπου ο Νεοπτόλεμος αποφασίζει να αποκαλύψει στο δύσμοιρο ερημίτη της Λήμνου την πραγματικότητα, επιλέγει να εκφραστεί ως εξής: *οὐδὲν σε κρύψω· δεῖ γὰρ ἐς Τροίαν σε πλεῖν/ πρὸς τοὺς Ἀχαιοὺς καὶ τον Ἄτρειδῶν στόλον*. Βεβαίως η στρατεύση του Φιλοκτήτη στο πατριωτικό χρέος συνεπάγεται και προσωπικά οφέλη για τον ίδιο: προτού συμβάλει στην εκπόρθηση της Τροίας, θα σωθεί από τον πόνο και την εγκατάλειψη (919-920). Η χρήση του εμπρόθετου προσδιορισμού *ξὺν σοὶ* αποδίδει ακριβῶς τη σημασία της συνεργασίας, προκειμένου να επιτευχθεί ο στόχος που θα αποβεί επωφελής και για τις δύο εμπλεκόμενες πλευρές. Αλλά η αναφορά στο κοινό συμφέρον αναδεικνύεται με τον πλέον σαφή τρόπο στους στίχους 925-926· σ' αυτούς ο Νεοπτόλεμος δηλώνει ευθαρσῶς και αμετάκλητα τη συμπαράταξή του με το νόμο των Ελλήνων: όχι μόνο αποκλείει την πιθανότητα να επιστρέψει στο Φιλοκτήτη τα τόξα του, αλλά και τονίζει ότι η στάση του αυτή υπαγορεύεται από το δίκαιο και το συμφέρον (NE. *ἀλλ' οὐχ οἶόν τε· τον γὰρ ἐν τέλει κλύειν/ τὸ τ' ἐνδικόν με καὶ τὸ συμφέρον ποιεῖ*). Η παρατακτική και δη συμπλεκτική σύνδεση του *ἐνδίκου* με το *συμφέρον* αποτελεί ισχυρή ένδειξη που μας προτρέπει να συσχετίσουμε αυτού του είδους το κοινωνικό όφελος με τη δικαιοσύνη και να αναγνωρίσουμε αντανανκλάσεις των σοφιστικών κοινωνικών αντιλήψεων στο σοφόκλειο κείμενο. Η λύση της υπηρέτησης του συλλογικού οφέλους, που συνδυάζεται με τη θεραπεία και τη μεταφορά στην πατρίδα του βασανισμένου Φιλοκτήτη, δεν είναι μόνο δίκαιη αλλά και θεόσταλη, μια που υπαγορεύεται από το χρησμό που ο μάντης Έλενος έδωσε στους Αχαιοὺς. Σύμφωνα με αυτόν, ο Φιλοκτήτης δε θα θεραπευτεί, προτού ο ίδιος με τη θέλησή του προσέλθει στο Ίλιο, προκειμένου να συνεισφέρει στην εκπόρθησή του (1329-1341: *καὶ παῦλαν ἴσθι τῆσδε μὴ ποτ' ἂν τυχεῖν/ νόσου βαρείας, ἕως ἂν αὐτὸς ἥλιος/ ταῦτη μὲν αἴρη, τῆδε δ' αὖ δύνῃ πάλιν,/ πρὶν ἂν τὰ Τροίας πεδί' ἐκὼν αὐτὸς μόλῃς,/ καὶ τὸν παρ' ἡμῖν ἐντυχὼν Ἀσκληπιδῶν/ νόσου μαλαχθῆς τῆσδε, καὶ τὰ πέργαμα/ ξὺν τοῖσδε τόξοις, ξὺν τ' ἐμοὶ πέρσας φανῆς./ ὡς δ' οἶδα ταῦτα τῆδ' ἔχοντ' ἐγὼ φράσω./ ἀνὴρ γὰρ ἡμῖν ἔστιν ἐκ Τροίας ἀλούς,/ Ἔλενος ἀριστόμαντις, ὃς λέγει σαφῶς/ ὡς δεῖ γενέσθαι ταῦτα*. Και μάθε το πως απ' αυτή την αρρώστια τη βαριά δε θα' βρεις θεραπεία, ενόσω ο ήλιος αυτός σ' αυτό το μέρος ανατέλλει και σ' εκείνο πάλι βασιλεύει -πριν εσύ ο ίδιος έρθεις με τη θέλησή σου στις Τροίας την πεδιάδα- κι αφού πάρεις συμβουλή απ' τους γιους του Ασκληπιού θα γλιτώσεις απ' την αρρώστια αυτή και θα δείξεις ότι κυρίευσες μ' αυτά σου τα τόξα και μαζί μ' εμένα τα οχυρά εκείνα κάστρα· και θα σου εξηγήσω

πώς γνωρίζω ότι αυτά έτσι θα γίνουν. Είναι στα χέρια μας ένας αιχμάλωτος από την Τροία, ο άριστος μάντης Έλενος, που λέει καθαρά ότι ανάγκη είναι να γίνουν.)<sup>345</sup>

Η αξία της χρησιμότητας προβάλλει επίσης ως σημαντική αρχή που προσδιορίζει τις πράξεις του Οδυσσέα. Επιχειρηματολογώντας υπέρ των επιλογών του, ο πολυμήχανος ήρωας δηλώνει ότι η συμπεριφορά του καθορίζεται από τις απαιτήσεις των περιστάσεων. Η χρησιμότητα αποτελεί βασικό κριτήριο που ρυθμίζει τις ενέργειές του. Έτσι, στις περιπτώσεις όπου απαιτείται η υιοθέτηση χρησιμοθηρικής αντιμετώπισης, δε διστάζει να δείξει την ανάλογη στάση. Σε περιστάσεις όπου προκρίνεται η ευσέβεια και η δικαιοσύνη, ο Οδυσσέας και πάλι πλειοδοτεί. Η αρχή της χρησιμότητας είναι ανιχνεύσιμη επίσης στους στίχους 1373-1377, στους οποίους ο Νεοπτόλεμος παροτρύνει το Φιλοκτήτη να συναινέσει στη μεταγωγή του στην Τροία συλλογιζόμενος ότι αυτή η επιλογή είναι που θα λειάνει το έδαφος για την απαλλαγή του από την επώδυνη νόσο που επί σειρά ετών τον ταλανίζει. Σύμφωνα με το γιο του Αχιλλέα, η αξία της ωφελιμότητας δύναται να υπερκεράσει τα προσωπικά πάθη, τα αισθήματα μίσους και αντεκδίκησης, που, καθώς είναι εύλογο, έχουν κατακλύσει τον πληγωμένο Φιλοκτήτη. Στο στίχο 1381 ο νεαρός γιος του Αχιλλέα τον παροτρύνει να επιλέξει τα *λῶστα*, ήτοι τις καλύτερες ή προτιμότερες, από την άποψη της ωφελιμότητας, πράξεις (NE. *ἃ σοὶ τε κάμοι λῶσθ' ὄρω τελούμενα*). Η αρχή της χρησιμότητας αναδεικνύεται με ακόμη σαφέστερο τρόπο στους ακόλουθους στίχους. Στην απορία του Φιλοκτήτη πώς είναι δυνατόν ο συνομιλητής του να υποστηρίξει τέτοιου είδους αρχές ανερωθρίαστα, ο νεαρός και ρηξικέλευθος ήρωας απαντά ότι δεν είναι λογικό να αισχύνεται αυτός που ωφελεί τους συνανθρώπους του (1322-1383).

Εντυπωσιακό είναι επίσης ότι στις επιλογές του Νεοπτόλεμου είναι δυνατόν να διακρίνουμε αντανάκλασεις των σοφιστικών συζητήσεων που υπερθεματίζουν υπέρ της κατίσχυσης του άγραφου ηθικού νόμου, χωρίς να παραγνωρίζουν την αξία του γραπτού, συμβατικού νόμου και χωρίς να αμφισβητούν την ισχύ του. Στις περιπτώσεις μάλιστα, όπου ο δεύτερος συγκρούεται με τον πρώτο, η πρόταξη του ηθικού χρέους έναντι αυτού που θεωρείται ως κοινωνικά αποδεκτό αποτελεί επιλογή που αναδεικνύει την ευσέβεια, καθώς υπηρετεί τη δικαιοσύνη. Όπως χαρακτηριστικότερα δηλώνει ο Νεοπτόλεμος στο στίχο 1246, οι δίκαιες πράξεις είναι ανώτερες από τα ευφυή στρατηγικά ή διπλωματικά σχέδια

345. Μτφρ. Μαρκαντωνάτος Γ.

που υπηρετούν πολιτικούς ή πατριωτικούς σκοπούς (NE. *ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε*). Ο άγραφος ηθικός νόμος, στην υπηρετήση του οποίου αποφασίζει να στρατευτεί ο Νεοπτόλεμος, αφορά στην παράδοση των όπλων από το νεαρό ήρωα στο νόμιμο κάτοχό τους, από τον οποίο είχαν υφαρπαγεί με δόλο. Παρ' όλο που η άδικη αυτή ενέργεια, την οποία υπαγόρευσε η ηγεσία των Αχαιών, συνάδει με το νόμο των Ελλήνων, καθώς προάγει το συλλογικό όφελος, είναι ασύμβατη με το ήθος και τη δικαιοσύνη. Γι' αυτό ο γιος του Αχιλλέα, επιλέγοντας συνειδητά την οδό της δικαιοσύνης, επιστρέφει τα ηράκλεια τόξα στο Φιλοκλήτη ισχυριζόμενος ότι αποτελεί ηθικό αδίκημα (1225: *ἀμαρτία*) να έχει στην κατοχή του όπλα τα οποία υπεξείρεσε χρησιμοποιώντας απάτη και δόλο (1228: NE. *ἀπάταισιν αἰσχροῖς ἄνδρα καὶ δόλοισ ἐλών*). Η σύνταξή του με τη δικαιοσύνη είναι αυτή που θα τον οπλίσει με θάρρος και ψυχική δύναμη, ώστε να αψηφίσει ακόμη και ολόκληρο το στράτευμα των Αχαιών, που αναμένεται να συγκρουστεί μαζί του (1251: NE. *Ἐὐν τῷ δικαίῳ τον σὸν οὐ ταρβῶ <στρατόν>*).

## Δ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adkins, A.W.H. (1976) «Polypragmosyne and Minding one's own Business. A Study in Greek Social and Political Values». *CPh* 71, 301-327.
- Adkins, A.W.H. 2010. *Ηθικές Αξίες και Πολιτική Συμπεριφορά στην Αρχαία Ελλάδα. Από τον Όμηρο ως τον Πέμπτο Αιώνα*. Μτφρ. Ι.Ν. Περουσινάκης. Αθήνα.
- Allen-Hornblower, E. (2013) «Sounds and Suffering in Sophocles» *Philoctetes and Gide's Philoctete.*» *SIFC* 11.1, 5-41
- Altmeyer, M. 2002. *Unzeitgemässes Denken bei Sophokles*. Στουτγάρδη.
- Aultman-Moore, Lloyd W.J. (1994) «Moral Pain and the Choice of Neoptolemus: *Philoctetes* 984.» *CW* 87.4, 309-310
- Avezzu, G. (2000) «La 'ninna-nanna' di Filottete (Sofocle, Filottete 827-864)», στο M. C. Fera και S. Crandolini (επιμ.) (2000), *Poesia e Religione in Grecia. Studi in Onore di G. Aurelio Privitera*. Νάπολη 51-62.
- Avezzu, G. 1988. *Il fermento e il rito. La storia di Filottete sulla scena attica*. Μπάρι.
- Baier's, K. (1974) «Moral Development». *The Monist* 58, 601-615.
- Beck, F.A.G. 1964. *Greek Education*.
- Belfiore, E. (1994) «Xenia in Sophocles' *Philoctetes*», *CJ* 89.2, 113-129.
- Benedetti, F. (2000) «L' invocazione ad Ermete e Atena nel *Filottete* di Sofocle», στο M. C. Fera και S. Crandolini (επιμ.) 2000. *Poesia e Religione in Grecia. Studi in Onore di G. Aurelio Privitera*. Νάπολη 81-92.
- Best, O.F. 1972. *Handbuch Literarischer Fachbegriffe*. Φρανκφούρτη.
- Beye, C. R. (1970) «Sophocles' *Philoctetes* and the Homeric Embassy», *TAPA* 101, 63-75.
- Bianchi, U. 1986. *Transition Rites: Cosmic, Social and Individual Order*. Ρώμη.
- Blundell, M. W. (1987) «The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*», *GRBS* 28, 307-329.
- Blundell, M. W. 1989. *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Κέμπριτζ.
- Bockle, Fr. E.W. & Bockenforde. 1973. *Naturrecht in der Kritik*, Μάνντζ.
- Bowie, A. M. (1997) «Tragic Filters for History: Euripides' *Supplices* and Sophocles' *Philoctetes*», στο C. Pelling (επιμ.) 1997. *Greek Tragedy and the Historian*. Οξφόρδη 39-62.

- Bowra, C. M. 1944. *Sophoclean Tragedy*. Οξφόρδη.
- Brelich, A. 1969. *Paides e Partheni*. Ρώμη.
- Bremmer, J. (1978) «Heroes, Rituals and the Trojan War». *SSR* 2, 5-38.
- Budelmann, F. (υπό έκδοση), «Jebb's *Philoctetes*», στο R. C. Jebb (υπό έκδοση), *Sophocles. Philoctetes*. Λονδίνο.
- Budelmann, F. 1999. *The Language of Sophocles. Communalism, Communication, and Involvement*. Κέμπριτζ.
- Burkert, W. 1972. *Love and Science in Ancient Pythagoreanism*. Κέμπριτζ, MA.
- Burkert, W. 1993. *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασική Εποχή*, μτφρ. Ν. Μπεξαντάκος, Α. Αβαγιανού. Αθήνα, Εκδ. Καρδαμίτσα.
- Burnet, J. 2005. *Early Greek Philosophy*. Elibron Classics.
- Burnyeat, M.F. (1977) «Socratic Midwifery, Platonic Inspiration». *BLCS* 24, 7-16.
- Calder, W. M. III (1970) «Aeschylus' *Philoctetes*», *GRBS* 11, 171-179.
- Carey, C. (2000) «Old Comedy and the Sophists» στο D. Harvey & J. Wilkins (επιμ.) 2000. *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*. Σουάνσέα, 419-436.
- Carlevale, J. (2000) «Education, Phusis, and Freedom in Sophocles' *Philoctetes*», *Arion* 8.1, 26-60.
- Carter, L.B. 1986. *The Quiet Athenian*. Οξφόρδη.
- Cherniss H. 1935. *Aristotle's Criticism of the Presocratics*. Βαλτιμόρη.
- Cirio, A. M. (1997) «Il Filottete di Sofocle: diagnosi per la malattia di Filottete e per quella di Sofocle?», *Aufidus* 33, 7-13.
- Classen C.J. 1976. *Sophistik*. Ντάρμστατ.
- Conacher, D. J. 1998. *Euripides and the Sophists*. Λονδίνο.
- Cornford, F.M. 2004. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. Dover Publications, N.Y.
- Cornford 1935. *Plato's Theory of Knowledge*. Λονδίνο.
- Craik, E. M. (1990) «The Staging of Sophocles' *Philoctetes* and Aristophanes' *Birds*», στο E. M. Craik (επιμ.) 1990. «*Owls to Athens*». *Essays on Classical Subjects for Sir Kenneth Dover*. Οξφόρδη 81-84.
- Criscuolo, U. (1998) «Lettura del *Filottete* di Sofocle», *Atti della Accademia Pontaniana* 46, 19-38.
- Cristidis, Th. & Athanassakis, D. (2007) «A Critique of F.M. Cornford's View about the Cosmological Scheme of Anaximander», *Philosophical Inquiry*, Vol. XXIX, Summer-Fal 2007, No 3-4, 5-8.
- Cristidis, Th. (2009) «On Cosmology and Cosmogony in Heraclitus». *Revue de Philosophie Ancienne*. Tome XXVII, No 2, 33-61.
- Cwiklinski, L. 1893. *Einige Bemerkungen über die Composition des sophokleischen Philoktet*. Κρακοβία.
- Davies, M. (2001) «The Stasimon of Sophocles' *Philoctetes* and the Limits of Mythological Allusion», *SIFC* 19.1, 53-58.

- Davies, Malcolm (2001) «The Stasimon of Sophokles' *Philoctetes* and the Limits of Mythological Allusion.» *SIFC* 19.1, 53-58.
- Davies, Malcolm (2003) «Philoctetes: wild man and helper figure.» *PP* 58.5, 347-355.
- De Carli, E. 1976. *Aristophane e la Sofistica*. Φλωρεντία.
- De Romilly, J. 1994. *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*. Μτφρ. Φ. Ι. Κακριδής. Αθήνα.
- De Romilly, J. 1997. *Η Νεοτερικότητα του Ευριπίδη*. Μτφρ. Α. Στασινοπούλου - Σκιαδά. Αθήνα.
- De Ste Croix, G.E.M. 1972. *The Origins of the Peloponnesian War*. Λονδίνο.
- De Vries, G.J. (1973) «Mystery Terminology in Aristophanes and Plato», *Mnem.* 26, 1-8.
- Deicke, W. (1999) «Zur Interpretation des sophokleischen Philoktet», *Hermes* 127, 172-188.
- Demmer, 1971. *Sein und Gebet*.
- Devlin, P. 1965. *The Enforcement of Morals*. Οξφόρδη.
- Djuric, M. (1984) «Sokrates und die Sophisten» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική* (Πρακτ. Διεθν. Συν. Ελλην. Φιλοσ. Εταιρ.) 31-40.
- Dobrov, G. W. 2001. *Figures of Play. Greek Drama and Metafictional Poetics*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη.
- Dodds R. 1973. *The ancient Concept of Progress*. Οξφόρδη.
- Dodds, E.R. (1940) «Maenadism in the *Bacchae*». *HThR* 33.
- Donnet, D. (1991) «La Parodos du Philoctète (v. 135-218): Analyse de Structure et Psychoanalyse», *Les Études Classiques* 59, 301-306.
- Dore G. (1966) «Morale gentilizia e morale sofistica nell' *Aiace* e nel *Filottete* di Sofocle», *RSF* 21, 355 κ.ε.
- Dover, AC. 1974. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Οξφόρδη.
- Dworkin, (1966) «Lord Devlin and the Enforcement of Morals». *Yale Law Journal* 76, 986-1005.
- Dworkin, 1977. *Taking Rights Seriously*. Κέμπριτζ.
- Easterling, P. E. (1978) «*Philoctetes* and Modern Criticism», *ICS* 3, 27-39 [τόρα στο E. Segal (επιμ.) 1983. *Oxford Readings in Greek Tragedy*. Οξφόρδη 217-228].
- Easterling, P. E. (1997) «Form and Performance», στο P. E. Easterling (επιμ.) 1997. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Κέμπριτζ 151-177.
- Eglí, F. 2003. *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen*, Λειψία.
- Ehrenberg, V. (1947) «*Polypragmosyne*: a Study in Greek Politics». *JHS* 67, 46-67.
- Ekman P. & Davidson R. J. (eds.) 1994. *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. Νέα Υόρκη.
- Ekman P. (1984) «Expression and the Nature of Emotion» στο: K. Scherer & P.

- Ekman (eds.) *Approaches to Emotion*. 319-343.
- Ekman P., Levenson R.W. & Friesen W.V. (1983) «Autonomic Nervous System Activity distinguishes among Emotions» *Science* 221, 1208-1210.
- Elftmann G.B. 1973. *Nobility of Birth in Sophoclean Drama*. Diss. Univ. of Pennsylv. Philad.
- Esposito, S. J. 1984. *The Chorus in Sophocles: The Tension of Foreground and Background in Philoctetes and Trachiniai* (Διδ. Διατρ.: Πανεπιστήμιο John Hopkins).
- Falkner, T. M. (1997) «Six Characters in Search of Sophocles: Authorial Direction and Indirection in the *Philoctetes*», *Text and Presentation* 16, 43-47.
- Falkner, T. M. (1998) «Containing Tragedy: Rhetoric and Self-Representation in Sophocles' *Philoctetes*», *CA* 17, 25-58.
- Fedder L. (1963) «The Symbol of the Desert Island in Sofocles' *Philoctetes*». *Drama Survey* 3, 33 κ.ε.
- Finglass, P. J. (2014) «Sophocles *Philoctetes* 671-673: A Reconsideration Reconsidered.» *Mnemosyne* 67.3, 443-449.
- Fluckiger, F. 1954. *Geschichte des Naturrechtes, Band I, Altertum und Frühmittelalter*, Ζυρίχη.
- Freeman, K. 1959. *Companion to the Presocratics*. Οξφόρδη.
- Fulkerson, L. (2006) «Neoptolemus grows up? 'Moral development' and the interpretation of Sophocles' *Philoctetes*.» *CCJ* 52, 49-61.
- Furth, M. (1968) «Elements of Eleatic Ontology» *J. Hist. Philos.*, 111-132.
- Furth, M. (1974) «The Presocratics», ed. A.P.D. Mourelatos. *Garden City, N.Y.*, 241-270.
- Gardner H. 1983. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. Νέα Υόρκη.
- Garvie, A. F. (1972) «Deceit, Violence and Persuasion in the *Philoctetes*», στο *Studi Classici in Onore di Quintino Cataudella I*. Κατάνη 213-226.
- Gehlen, 1961. *Anthropologische Forschung*, Μόναχο.
- Gill, C. (1980) «Bow, Oracle, and Epiphany in Sophocles' *Philoctetes*», *G&R* 27, 137-146.
- Goleman D. 1998. *Working with Emotional Intelligence*. Νέα Υόρκη.
- Goleman D. 2005. *Καταστροφικά Συναισθήματα*. (Μτφρ. Κ.Ροντογιάννη) Αθήνα.
- Gomperz, H. 1912. *Sophistik und Rhetorik*. Βερολίνο.
- Gould, J.P.A. 1990. *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*. Πρίνστον.
- Goward, B. (2001) «Island Transformations: μεταβολή and μετάγνοια in Shakespeare's *Tempest* and Sophocles' *Philoctetes*», στο F. Budelmann & P. Michelakis (επιμ.) 2001. *Homer, Tragedy and Beyond. Essays in Honour of P. E. Easterling*. Λονδίνο 129-147.
- Greene W.C. 1944. *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Κέμπριτζ Μασσαχουσέτη.

- Greengard, C. 1987. *Theatre in Crisis. Sophocles' Reconstruction of Genre and Politics in Philoctetes*. Αμστερνταμ.
- Gregory, J. 1991. *Euripides and the Instruction of the Athenians*. Ann Arbor.
- Guthrie W.K.C. 1969. *History of Greek Philosophy*. Κέμπριτζ.
- Guthrie, W.K.C. «Ροή και Λόγος στον Ηράκλειτο» στο: *Οι Προσωκρατικοί. Συλλογή κριτικών δοκιμίων*. τ.Α., Επιμέλεια Α.Φ. Μουρελάτος, Εκδ. Εκπαιδευτήρια “Κώστα Γείτονα”.
- Guthrie, W.K.C. 1922. *The Greeks and their Gods*. Λονδίνο.
- Guthrie, W.K.C. 1952. *Orpheus and Greek Religion*. Λονδίνο.
- Guthrie, W.K.C. 1962-1981. *A History of Greek Philosophy*, τομ. I-VI. Κέμπριτζ.
- Hamilton R. (1975) «Neoptolemos' Story in the *Philoctetes*» *AJPh* 96, 131 κ.ε.
- Harrison, S. J. (1989) «Sophocles and the Cult of Philoctetes», *JHS* 109, 173-176.
- Harsh P.W. (1960) «The Role of the Bow in the *Philoctetes* of Sophocles» *AJPh* 81, 408 κ.ε.
- Hawkins, Anne Hunsaker (1999) «Ethical Tragedy and Sophocles' *Philoctetes*.» *CW* 92.4, 337-357.
- Heath, M. (1999) «Sophocles' *Philoctetes*: A Problem Play?» στο J. Griffin (επιμ.) 1999. *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*. Οξφόρδη 137-160.
- Henrichs A. (1969) «The Atheism of Prodicus». *Cronache Ercolanesi* 6. 21.
- Herr, Th. 1972. *Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart*, Μονχτ.
- Hesk, J. (1997) «Sleazy Odysseus? Deception in Sophocles' *Philoctetes*», *Omnibus* 34, 4-7.
- Hinds, A. E. (1967) «The Prophecy of Helenus in Sophocles' *Philoctetes*», *CQ* 17, 169-180.
- Holub, J. 1888. *Begründung der Emporosszene in Sophokles' Philoktetes*. Φράιβαλνταου.
- Hoppin, M. C. (1990) «Metrical Effects, Dramatic Illusion, and the Two Endings of Sophocles' *Philoctetes*», *Arethusa* 23.1, 141-182.
- Hunsaker Hawkins, A. (1999) «Ethical Tragedy and Sophocles' *Philoctetes*», *CW* 92, 337-357.
- Hussey Ed. 2005. «Ηράκλειτος» στο: A.A. Long, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, Εκδ. Παπαδήμα.
- Hussey, Ed. 1972. (επανεκδ. 1995). *The Presocratics*, Gerald Duckworth & Co. Λονδίνο.
- Ippolitto, P. 1999. *La Vita di Euripide*. Νάπολη.
- Irigoin, J. (1998) «La composition architecturale du *Philoctète* de Sophocle», *Revue des Études Anciennes* 3-4, 509-524.
- Irwin, (1974) «Recollection and Plato's Moral Theory» στο: *Review of Metaphysics* 27, 152-172.

- Jaeger, W. 1976. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Οξφόρδη.
- Jameson M.H. (1956) «Politics and the Philoktetes» *CPh* 51, 217 κ.ε.
- Jeanmaire, H. 1939. *Couroi et Couretes: Essai sur l' Education Spartiate et sur les Rites d' Adolescence dans l' Antiquite Hellenique*. Λίλλ.
- Jouan, F. (1984) «Euripide et la Rhetorique» στο: *Les Etudes Classiques* 52, 3-13.
- Kahn, Ch. 1960. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Νέα Υόρκη.
- Kahn, Ch. 1979. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ.
- Kahn, Ch. 1982. *Αναξίμανδρος και οι Απαρχές της Ελληνικής Κοσμολογίας*, Εκδ. Πολύτυπο. Αθήνα.
- Kaiser, S. (1997) «Philoktet auf Lemnos. Das Motiv der Einsamkeit bei Sophokles, André Gide und Oscar Mandel», στο T. Baier και F. Schimann (εκδ.) *Fabrica. Studien zur antiken Literatur und ihrer Rezeption*. Λειψία 11-33.
- Kamerbeek, J. C. (1980) *The Plays of Sophocles. Commentaries Part IV. The Philoctetes*. Λέιντεν.
- Kerferd, G.B. (1949) «Plato's Account of the Relativism of Protagoras» στο: *Durham University Journal* 42, 20-26.
- Kerferd, G.B. (1953) «Protagoras Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato» στο: *Journal of Hellenic Studies* 73, 42-45.
- Kerferd G.B. (1957) «The Moral and Political Doctrines of Antifon, the Sophist. A Reconsideration» *The Cambridge Classical Journal* 4, 26-32.
- Kerferd, G.B. 1981. *The Sophistic Movement*. Κέμπριτζ. (Η Σοφιστική Κίνηση. 1996, Εκδ. Καρδαμίτσα).
- Kerferd, G.B. 1984. «Meaning and reference Gorgias and the relation between language and reality» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική*. Πρακτ. Διεθν. Συν. Ελλην. Φιλολ. Εταιρ., 215-222.
- Kern, O. 1922. *Orphicorum Fragmenta*. Βερολίνο.
- Kirk, G.S. (1951) «Natural Change in Heraclitus». *Mind*, 35-42.
- Kirk, G.S. (1957) «Men and Opposites in Heraclitus». *Museum Helveticum*. 155-163.
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. 2007. *The Presocratic Philosophers*, sec. ed., Cambridge University Press.
- Kirkwood, G. M. (1994) «Persuasion and Allusion in Sophokles' *Philoctetes*», *Hermes* 122.4, 425- 436.
- Kirkwood, G. M. 1958. *A Study of Sophoclean Drama* (Ιθάκα, NY).
- Kitto H.D.F. 1956. *Form and Meaning in Drama*. Λονδίνο.
- Kitto, H. D. F. 1958. *Sophocles: Dramatist and Philosopher*. Λονδίνο.
- Kitto, H. D. F. 1961<sup>3</sup>. *Greek Tragedy*. Λονδίνο.
- Kleve, K. (1964) «Απραγμοσύνη και πολυπραγμοσύνη – two Slogans in Athenian Politics». *SO* 39, 83-88.
- Knox, B. M. W. 1964. *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*.

- Μπέροκλει και Λονδίνο.
- Kohlberg, L. 1971. «From is to Ought» in *Cognitive Development and Epistemology*, ed. T. Mischel. Νέα Υόρκη.
  - Kohlberg, L. 1970. *Education for Justice: a Modern Statement of the Platonic View in Moral Education*, ed. N.F. and T.R. Sizer. Κέμπριτζ.
  - Korff, W. 1973. *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*. Μάιντς.
  - Kosak, J. C. (1999) «Therapeutic Touch and Sophokles' *Philoktetes*», *HSCP* 99, 93-134.
  - Lacey, W.K. 1968. *The Family in Classical Greece*. Λονδίνο.
  - Lada-Richards, I. (1997) «Neoptolemus and the Bow: Ritual 'thea' and theatrical vision in Sophocles' *Philoktetes*», *JHS* 117, 179-183.
  - Lada-Richards, I. (1998) «Staging the *Ephebeia*: Theatrical Role-Playing and Ritual Transition in Sophocles' *Philoktetes*», *Ramus* 27, 1-26.
  - Lane, Nicholas (2004) «Textual notes on Sophocles, *Philoktetes* 1-675.» *CQ* 54.2, 441-450.
  - Laurenti, R. (1961) «Interpretazione del Filottete di Sofocle», *Dioniso* 35.2, 36-57.
  - Le Doux J. (1986) «Sensory Systems and Emotions: A Model of Affective Processing» *Integr. Psychiatry* 4, 237-248.
  - Le Doux J. 1996. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. Νέα Υόρκη.
  - Lefèvre, E. 2001. *Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Sophokles' Tragödien*. Λέιντεν.
  - Leinieks, V. 1982. *The Plays of Sophocles*. Άμστερνταμ.
  - Lesky, A. 1987. *Η Τραγική Ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων Τόμος Α' (Από τη γέννηση του είδους ως τον Σοφοκλή)* μτφ. Ν. Χ. Χουρμουζιάδης. Αθήνα.
  - Levine, D.B. (2003) «Sophocles' *Philoktetes* and *Odyssey* 9: Odysseus vs. the Cave Man.» *Scholia* 12, 3-26.
  - Livrea, E. (2001) «Il *Philoktetes* di Euforione», *ZPE* 139, 35-39.
  - Long, A.A. (1984) «Methods of argument in Gorgias, *Palamedes*» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική*. Πρακτ. Διεθν. Συν., Ελλην. Φιλολ. Εταιρ., 233-241.
  - Lucas, D. W. (1959) *The Greek Tragic Poets*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη.
  - Mac Lean P.D. (1955) «The Limbic System and Emotional Behaviour». *Archives of Neurology & Psychiatry* 73, 130-134.
  - Machin, A. 1981. *Cohérence et continuité dans le théâtre de Sophocle* (Haute Ville PQ).
  - Mackie, C. J. (2009) «The Earliest *Philoktetes*.» *Scholia* 18, 2-16.
  - Mandel, O. 1982. *Philoktetes and the Fall of Troy. Plays, Documents, Iconography, Interpretations*. Νεμπράσκα.
  - Mann, C. 2007. *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Βερολίνο.

- Markantonatos, A. & B. Zimmermann (επιμ.) 2011. *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth - Century Athens*. Βερολίνο & Νέα Υόρκη.
- Markantonatos, A. (2004) «Mystic Filters for Tragedy: Orphism and Euripides' *Rhesus*», *Αριάδνη* 10, 17-52.
- Markantonatos, A. (υπό έκδοση), *The Narrative Art of Sophocles* [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte] Βερολίνο και Νέα Υόρκη.
- Markantonatos, A. 2002. *Tragic Narrative. A Narratological Study of Sophocles' Oedipus at Colonus* [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte Band 63] Βερολίνο & Νέα Υόρκη.
- Markantonatos, A. 2005. *Sophocles: Oedipus at Colonus* [Duckworth Companions to Greek and Roman Tragedy] Λονδίνο.
- Marrou, H.-I. 1948. *Histoire de l' Education dans l' Antiquite*, τομ. I. Le monde grec. Παρίσι.
- Martin, R. & Metzger, H. 1992. *Η Θρησκεία των Αρχαίων Ελλήνων*. μτφρ. Μ. Καρδαμίτσα. Αθήνα.
- Martin, R. A. (1993) «Metaphysical Realism in *Philoctetes*», *CML* 13.2, 127-138.
- Masaracchia, A. (1964) «La scena dell' έμπορος nel *Filottete* di Sofocle», *Maia* 16, 79-98.
- Mazzara, G. (1984) «L' Ontologia Positiva di Gorgia» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική*. Πρακτ. Διεθν. Συν. Ελλην. Φιλοσ. Εταιρ. 264-268.
- Mcconnell, Justine (2015) «Philoctetes Amidst the Treacle: Stink Foot at The Yard Theatre, Hackney.» *Arion* 22.3, 193-204.
- Minadeo, R. (1993) «Theme and Plot in the *Philoctetes*», *SICF* 11.1-2, 87-105.
- Mitchell-Boyask, Robin (2007) «The Athenian Asklepion and the end of the *Philoctetes*.» *TAPhA* 137.1, 85-114.
- Moulton C. (1972) «Antifon the Sophist on Truth» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103, 329-366.
- Mourelatos, A.P.D. 1970. *The Route of Parmenides*. Νιου Χάβεν.
- Muir, J.V. (1986) «Religion and the New Education» στο: P.E. Easterling and J.V. Muir (eds.) *Greek Religion and Society*. Κέμπριτζ, 213 ff.
- Muller, M. 1965. *Die ontologische Problematik des Naturrechtes: Die ontologische Begründung des Rechtes*. Ντάρμστατ.
- Musurillo H. 1967. *The Light and the Darkness: Studies in the Dramatic Poetry of Sophocles*.
- Natorp P. 1884. *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems*. Βερολίνο.
- Nestle, W. (1925-6) «Apragmosune» (zu Thukydides ii 63). *Philol.* 81, 129-40.
- Nestle, W. (1938) «Der Friedensgedanke in der antike Welt». *Philologus Suppl.* 31, 1, 12-36.
- Nestle, W. (1948) «ΑΙΠΑΓΜΟΣΥΝΗ». *Griechische Studien*. Στουτγάρδη 374-386.
- Newiger H.J. 1973. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift uber das Nichtsei-*

- ende*. Βερολίνο.
- Nietzsche, Fr. (1967) *The Birth of Tragedy*. Νέα Υόρκη.
  - Nilsson, M.P. (1967) *A History of Greek Religion*. Οξφόρδη.
  - North, H. 1966. *Sophrosyne. Self - knowledge and Self - Restraint in Greek Literature*. Ιθάκη. Ν.Y.
  - Nussbaum, M.C. (1979) «Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought», *HSCP*, 83ff.
  - O'Brien, M.J. 1967. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Τσάπελ Χιλλ.
  - O'Higgins, D. (1991) «Narrators and Narrative in the *Philoctetes* of Sophocles», *Ramus* 20.1, 87-106.
  - Ober, J. & B. Strauss (1990) «Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy» στο: J.J. Winkler & F.I. Zeitlin (επιμ.) 1990. *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Πρίνστον 237-270.
  - Ober, J. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Πρίνστον.
  - Olson, S. D. (1991) «Politics and the Lost Euripidean *Philoctetes*», *Hesperia* 60.2, 269-283.
  - Osborne R.G. 1987. *Classical Landscape with Figures: The Ancient's Greek City and the Countryside*. Λονδίνο.
  - Østerud, S. (1973) «The Intermezzo with the False Merchant in Sophocles' *Philoctetes*», *C&M* 9, 10-26.
  - Ostwald, M. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth - Century Athens*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες & Λονδίνο.
  - Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Οξφόρδη.
  - Perysinakis, I. (1994) «Sophocles' *Philoctetes* and the Homeric Epics: An Anthropological Approach», *Metis* 9-10, 377-389.
  - Petruzellis, N. (1957) «Aristofane e la Sofistica». *Dioniso* 20, 38-62.
  - Poe J.P. (1974) «Heroism and Divine Justice in Sophocles' *Philoctetes*». *Mnemosyne Suppl.* 34, 8 και 54 κ.ε.
  - Popper, K. 2002. *Ο κόσμος του Παρμενίδη. Δοκίμια για τον Προσωκρατικό Διαφωτισμό*. Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
  - Prauscello, L. (2010) «The language of pity: *eleos* and *oiktos* in Sophocles' *Philoctetes*.» *CCJ* 56, 199-212.
  - Rabel, R. J. (1997) «Sophocles' *Philoctetes* and the Interpretation of *Iliad* 9», *Arethusa* 30, 297-307.
  - Rauws, J. E. (2007) «*Philoctetes* and Chryse in ivory.» *RSP* 18, 81-85.
  - Rehm, R. 2002. *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Πρίνστον & Οξφόρδη.
  - Reinhardt, K. 1979. *Sophocles* (μτφ. H. Harvey & D. Harvey). Οξφόρδη.
  - Richard J. Davidson and Ann Harrington 2001. *Visions of Compassion: Western Scientists and Tibetan Buddhists Examine Human Nature*, Νέα

- Υόρκη, Oxford University Press.
- Ridd, S. J. 1990. *Sophocles' Philoctetes: A Study* (Διδ. διατρ. University of Cambridge).
  - Roberts, D. (1989) «Different Stories: Sophoclean Narrative(s) in the *Philoctetes*», *TAPA* 119, 161-176.
  - Roisman, H. M. (1997) «The Appropriation of a Son: Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 38.2, 127-172.
  - Roisman, H. M. (2001) «The Ever-Present Odysseus: Eavesdropping and Disguise in Sophocles' *Philoctetes*», *Eranos* 99.1, 38-53.
  - Rose, P. W. 1992. *Sons of the Gods, Children of Earth. Ideology and Literary Form in Ancient Greece*. Ιθάκα, NY.
  - Rosenbloom, D. (2009) «Staging Rhetoric in Athens» στο: E. Gunderson (επιμ.) 2009. *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Κέμπριτζ 194-211.
  - Rosenmeyer, T. (2002) «Metatheater»: An Essay on Overload', *Arion* 10.2, 87-119.
  - Rossetti, L. (1984) «Rhetorique des Sophistes – Rhetorique de Socrate» στο: *H Αρχαία Σοφιστική*. Πρακτ. Διεθν. Συν., Ελλην. Φιλολ. Εταιρ., 137-145.
  - Ryzman, M. (1991) «Neoptolemus' Psychological Crisis and the Development of *Physis* in Sophocles' *Philoctetes*», *Eranos* 89, 35-41.
  - Sandridge, Norman B. (2008) «Feeling Vulnerable, but Not Too Vulnerable: Pity in Sophocles' *Oedipus Coloneus*, *Ajax* and *Philoctetes*.» *CJ* 103.4, 433-448.
  - Schareika, H. 1978. *Der Realismus der Aristophanischen komodie*.
  - Schein S. 2013. *Sophocles' Philoctetes*. Univ. Of Cambridge.
  - Scodel, R. (2015) «Sophocles: Philoctetes.» *CJ* 110.3, 382 κ.ε.
  - Scott, W. S. 1996. *Musical Design in Sophoclean Theater*. Αννόβερο και Λονδίνο.
  - Seale, D. (1972) «The Element of Surprise in Sophocles' *Philoctetes*», *BICS* 19, 94-102.
  - Seale, D. 1982. *Vision and Stagecraft in Sophocles*. Λονδίνο και Καμπέρα.
  - Segal, C. (1962) «Gorgias and the Psychology of the Logos». *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 99-155.
  - Segal, C. (1977) «Philoctetes and the Imperishable Piety», *Hermes* 105, 133-158 [τόρα στο C. Segal 1995. *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Κέμπριτζ και Μασσ.) 95-118]
  - Segal, C. 1981. *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Κέμπριτζ Μασσ. και Λονδίνο.
  - Spira A. 1960. *Untersuchungen zum Deus ex Machina bei Sophokles und Euripides*. Kallmunz/ Oberpfalz.
  - Steinhardt, P. J. – Turok, N. 2008. *Αέναο Σύμπαν*. Εκδ. Ωκεανίδα. Αθήνα.
  - Stephens, J. C. (1995) «The Wound of Philoctetes.» *Mnemosyne* 48.2, 153 κ.ε.
  - Stephens, J. C. (1995) «The Wound of Philoctetes», *Mnem.* 48.2, 153 - 169.

- Stevens, P.T. (1956) «Euripides and the Athenians». *Journal of Hellenic Studies* 76, 87-94.
- Taousiani, Akrivi (2011) «*Ou Me Pithetai*: Persuasion Versus Deception in the Prologue of Sophocles' *Philoctetes*.» *CQ* 61.2, 426-444.
- Taplin, O. (1971) «Significant Actions in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 12, 25-44.
- Taplin, O. (1987) «The Mapping of Sophocles' *Philoctetes*», *BICS* 34, 69-77.
- Taylor A.E. 1937. *Plato, the Man and his Work*. Λονδίνο.
- Untersteiner, 1954. *The Sophists*. Οξφόρδη.
- Ussher, R. G. 1990. *Sophocles' Philoctetes*. Γουόρμινστερ.
- Versengi, L. 1963. *Socratic Humanism*. Kale Univ.
- Vickers, M. (1987) «Alcibiades on Stage: Philoctetes and Cyclops», *Historia* 36, 171-196.
- Vidal-Naquet, P. (1988) «Sophocles' *Philoctetes* and the *Ephebeia*», στο J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet 1988. *Myth and Tragedy in Ancient Greece* μτφ. J. Lloyd. Νέα Υόρκη, 161-179.
- Vischer, R. 1965. *Das einfache Leben*. Γκόττινγκεν.
- Visser, T. 1998. *Untersuchungen zum sophokleischen Philoktet*. *Das auslösende Ereignis in der Stückgestaltung*. Στουτγάρδη.
- Vlastos G. 1956. *Plato's Protagoras*. Νέα Υόρκη.
- Vlastos, G. 1950. *Plato's Protagoras*. Ιντιανάπολη.
- Vlastos, G. 1971.«The Paradox of Socrates» στο: *The Philosophy of Socrates*, ed. G. Vlastos. Garden City. N.Y., 1-21.
- Vlastos, G. 1993. *Studies in Greek Philosophy, vol. I, The Presocratics*, edited by D.W. Graham, Princeton University Press. Πρίνστον.
- Waldo, A. J. A. 1951. *Sophocles the Dramatist*. Κέμπριτζ.
- Wallace, R.W. (2007) «Plato's Sophists, Intellectual History after 450 and Socrates» στο: L.J. Samons II (επιμ.) 2007. *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Κέμπριτζ, 215-237.
- Walraff A. 1942/1943. *Le Personnage d' Ulysse dans la Tragedie de Sophocle*. Univ. de Liege.
- Webster, T.B.L. 1979. *Sophocles' Philoctetes*. Κέμπριτζ.
- Webster, T.B.L. 1970. *The Greek Chorus*. Λονδίνο.
- Weiher, A. 1914. *Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komodie*. Διδακτορική Διατριβή Πανεπιστημίου Μονάχου.
- Welzel, 1963. *Wahrheit und Grenze des Naturred*. Βόννη.
- West, M.L. 1983. *The Orphic Poem*. Οξφόρδη.
- Whitby, M. (1996) «Telemachus Transformed? The Origins of Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes*», *G&R* 43.1, 31-47.
- Whitman, C. H. 1951. *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*. Κέμπριτζ, Μασσ.
- Willink, C.W. (2003) «Critical Studies in the Cantica of Sophocles: III. *Electra*, *Philoctetes*, *Oedipus at Colonus*.» *CQ* 53.1, 75-110.

- Winnington - Ingram, R.P. (2003) «Euripides: *Poietes Sophos*» στο: J. Mossman (επιμ.) 2003. *Oxford Reading in Euripides*. Οξφόρδη 47-63.
- Winnington-Ingram, R. P. 1980. *Sophocles. An Interpretation*. Κέμπριτζ. Ελλ. μτφρ. Σοφοκλής, *Ερμηνευτική προσέγγιση*, 1999. Εκδ. Καρδαμίτσα.
- Wolf, 1952. *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter des Sophisten*, Φρανκφούρτη.
- Worman, N. (2000) «Infection in the Sentence: The Discourse of Disease in Sophocles' *Philoctetes*», *Arethusa* 33.1, 1-36.
- Zimmermann, B. (1998) «Die Krise der *Polis* im Spiegel der attischen Tragödie (Euripides, *Orestes*, Sophokles, *Philoctetes*)», στο J. V. Bañuls et al. (εκδ.) (1998), *El teatre clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental*. Μπάρι 369-380.

### ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλατζόγλου - Θέμελη, Γ. 1984. «Οι αντικείμενοι λόγοι του Πρωταγόρα: Ένα αδιέξοδο και η λύση του» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική. Πρακτ. Διεθν. Συνεδρ.*, Ελλην. Φιλολ. Εταιρεία, 64-79.
- Αλέξιος, Κ. 1974. *Ο Ηράκλειτος και η Φιλοσοφία*. Εξάντας, Αθήνα.
- Αναστασίου, Ι. (1984) «Η πιθανολόγηση ως μέθοδος απόδειξης στο Γοργία» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική. Πρακτ. Διεθν. Συνεδρ.*, Ελλην. Φιλολ. Εταιρ., 242 - 252.
- Ανδρόνικος, Μ. (1953) «Πλάτων και Αριστοφάνης». *Ελληνικά* 12, 231-251.
- Βέικος, Θ. 1991. *Φύση και Κοινωνία. Από το Θαλή ως το Σωκράτη*. Σμίλη, Αθήνα.
- Γεωργοπούλου, Ν.Δ. 2005. *Το Φυσικόν Δίκαιον. Ιστορική Κριτική Θεώρησης του Προβλήματος*. Αθήνα.
- Δραγώνα - Μοναχού, Μ. (1984) «Οι Θεωρίες των Σοφιστών για τη Γένεση της Θρησκείας και η Στωική Φυσική Φιλοσοφία» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική. Πρακτικά Διεθν. Συν. Ελλην. Φιλολ. Εταιρ.* 156-171.
- Ευελπίδης, Χ. 1949. *Πλάτων και Αριστοφάνης*. Αθήνα.
- Κάλφας, Β. & Ζωγραφίδης, Γ. 2006. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη.
- Κουτλούκα, Μ. (1984) «Υπάρχει το Στοιχείο του «κατά Συνθήκην» στην Πολιτική Σκέψη του Πρωταγόρα» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική. Πρακτ. Διεθν. Συνεδρ.* Ελλην. Φιλολ. Εταιρεία, 64-79.
- Κωσταράς, Γ.Φ. (1984) «Ο Πλάτων εναντίον του Γοργία» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική. Πρακτ. Διεθν. Συν.*, Ελλην. Φιλολ. Εταιρ., 253 - 263.
- Μαρκαντωνάτος, Α. (2003) «Το Ειδολογικό Πρόβλημα της *Ιφιγένειας της εν Ταύροις* του Ευριπίδη: Μια Διακειμενική Συμβολή στον Τραγικό Χαρακτήρα του Έργου», *Ελληνικά* 53.2, 283-298.
- Μαρκαντωνάτος, Γ. 1990<sup>2</sup>. *Σοφοκλέους Φιλοκτήτης. Κριτική και Ερμηνευ-*

τική Έκδοση Αθήνα.

- Μιχαηλίδης, Κ. (1984) «Ο μύθος του Πρωταγόρα και η ανθρωπολογική του σημασία» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική*. Πρακτ. Διεθν. Συνεδρ., Ελλην. Φιλοσ. Εταιρεία, 88-95.
- Μουρελάτος, Α.Φ.Δ. (1984) «Ο Γοργίας για τη λειτουργία της γλώσσας» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική*. Πρακτ. Διεθν. Συν., Ελλην. Φιλοσ. Εταιρ., 223-232.
- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ. (2004-2005) «Δημοκρατικοί Θεσμοί και Τραγωδία». *Πλάτων* 54, 9-22.
- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ. 2009. *Δραματική Ποίηση και Πόλη*. Αθήνα.
- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ. (2012) «Ρητορική και Κοινωνία. Η Περίπτωση του Κατὰ Μηδείου Λόγου του Δημοσθένους». *Πλάτων* 58, 79-87.
- Παπαδόπουλος, Α. (1984) «Η φιλοσοφική θεμελίωση της Δημοκρατίας στην αρχαία Σοφιστική» στο: *Η Αρχαία Σοφιστική*, Ελλην. Φιλοσ. Εταιρεία, Πρακτ. Διεθν. Συνεδρίου.
- Παπαχατζής, Ν. 1987. *Η Θρησκεία στην Αρχαία Ελλάδα*. Αθήνα.
- Ρούσσοσ Ε. 1999. *Προσωκρατικοί*, τόμος Α, *Ιστορική Εισαγωγή*, Εκδ. στιγμύ, Αθήνα.
- Ρούσσοσ, Ε. 2000. *Προσωκρατικοί*, τόμος Β. *Ηράκλειτος*. Εκδ. στιγμύ, Αθήνα.
- Χουρμουζιάδης, Ν.Χ. (2005) «Θρησκεία και Θέατρο στην Αρχαία Ελλάδα». στο: Ι. Βιβιλάκης (επιμ.) 2005. *Θρησκεία και Θέατρο στην Ελλάδα*. Αθήνα, 17-45.



## Ε. ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Calder 65  
Comte 32  
Diderot 32  
Dodds 35  
Greene 136, 161  
Grote 29, 30, 31  
Guthrie 31, 160  
Helvetius 32  
Joel 31  
Kerferd 14  
Kott 65  
Mill 32  
Nestle 30, 31  
Romilly 131, 159, 160  
Rousseau 32  
Sidgwick 27  
Smith 32  
Spencer 32  
Untersteiner 31  
Zeller 30, 31  
Άγραφος νόμος 85, 136, 138  
Άμαρτία 64  
Αναξαγόρας 28, 35, 36  
Αναξίμανδρος 20, 21  
Αναξίμένης 20, 21  
Αντιλογική 101  
Αντιφώντας 16, 17, 18, 40, 51, 52, 53,  
73, 74, 76, 107, 121, 128, 130, 131,  
132, 136, 137, 159, 160, 161, 162  
Αριστοτέλης 25, 26, 28, 36, 40, 41, 43,  
51, 53, 55, 65, 69, 143  
Γοργίας 18, 19, 29, 39, 40, 41, 42, 47,  
48, 49, 72, 99, 100, 101, 103, 104,  
105, 106, 113, 156  
Δημόκριτος 24, 44, 70, 71, 155  
Διαλεκτική 19, 28  
Δισσοὶ λόγοι 41, 42, 57, 120, 141, 142,  
143, 146, 147  
Δίων ο Χρυσόστομος 63  
Ἐγελος 28, 29, 31  
Ἐμπεδοκλῆς 23, 24, 47  
Ἐμπειρισμός 16, 31  
Ἐπικούρειοι 132  
Ἐριστική 27, 30, 42, 101  
Ἡράκλειτος 20, 22, 44, 70, 143  
Ἡρόδοτος 35, 155  
Θαλής 20, 21, 28  
Θουκυδίδης 33, 34, 35, 51, 72, 95  
Θρασύμαχος 16, 17, 18, 29, 32, 53, 54,  
55, 72, 107, 152, 158  
Ἰππίας 29, 39, 50, 51, 74, 138, 154, 158  
Ἴωνες φιλόσοφοι 20, 22  
Καλλικλῆς 29, 54, 55, 72, 91, 157  
Καιρός 48, 101, 113, 121, 124, 126,  
128, 129, 132, 134  
Κοινοὶ τόποι 40, 41  
Κοινωνική ένωση 153, 157  
Κριτίας 70, 71  
Λῦσις 134, 141  
Νόμος 69, 70, 72, 74, 76, 79, 81, 136,  
137, 157  
Ομόνοια 68, 84, 130, 131, 133, 155,  
158, 159, 163  
Ορθός λόγος 74, 146  
Παρμενίδης 19, 22, 23, 48  
Περικλῆς 15, 34, 35, 36, 49, 53, 95, 156  
Πλάτωνας 13, 26, 27, 31, 35, 38, 42,  
43, 47, 49, 54, 55, 72, 74, 87, 88, 89,

- 90, 92, 97, 98, 101, 102, 103, 143,  
144, 146, 153, 154, 155  
Πλουραλιστές 20, 22  
Πρόδικος 29, 39, 40, 47, 49, 50  
Πρωταγώρας 15, 16, 19, 26, 29, 32,  
36-48, 57, 70, 71, 87-90, 92, 94, 95,  
96, 102, 105, 117, 143, 144, 146,  
147, 152, 153, 154, 157, 159  
Πυθαγόρειοι 20, 21, 22, 23  
Σοφιστής 14-17, 19, 25, 30, 32, 37
- Σχετικισμός 15, 20  
Σωκράτης 28, 37, 43, 44, 50, 54, 55,  
56, 70, 98, 155, 157, 158  
Υποκειμενισμός 15, 20, 29, 93  
Φαινομενοκρατία 15, 20  
Φιλότης 23  
Φύσις 69, 70, 72, 74, 76, 79, 80, 82,  
136, 157, 161  
Χρησιμότητα 68

## ΣΤ. ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΧΩΡΙΩΝ

Αντιφών, Οχυρ. Ραρ. n.1364, στήλη 4, 100-131	151b2-6, 50 152a6-9, 144
n.1364, στήλη 4, 132- 164, 137	<i>Τππ. Μείζ.</i> <i>Μένων</i> 301d5-302b4, 50 95c, 99
198-231, 137	91e3-92a2, 45
Ψευδ. Πλουτ. 833cDKA6, 53	76c, 47
<i>Περὶ Ὀμοιοῖας</i> DK61, 158	96d7, 50
DK B64, 158	<i>Πολιτεία</i> 454a 4-5, 102
Γοργίας, 462b3-465e3, 26	337d, 54
DK 80A10, 146	515a, 54
DK 82A1a, 39	534b-c, 103
DK 82B7, 39	<i>Πρωταγόρας</i> 322b, 89
DK 87 B44, 146	316c5-35, 37
DK 82 B11, 99, 100	317b6-7, 36
DK 82 B3, 100	319a1-2, 38
Αριστοτέλης <i>Ἠθ. Νικ.</i> 1103127, 26	335a4, 39
<i>Πολιτ.</i> 1260a25, 26	329b1-5, 41
<i>Σοφ. Ἑλλ.</i> 165a22-23, 27	334e4-335a3, 41
<i>Μ.τ.φ.</i> 1078b27-31, 56	334e4-335a3, 41
Δημόκριτος, DK 68 B250, 155	334d4-7, 41
DK 68 B255, 155	335a6, b1-2, 41
DK 68 B65, 44	349a2-4, 44
Ερμογένης, <i>Περὶ Ἰδεῶν</i> B 248, 26	318e-319a, 89, 159
Θρασύμαχος, DK B1, 158	318d7-319a2, 43, 44
Θουκυδίδης 2.38, 33	322a, 153
2.37.1, 33, 156	<i>Φαίδρος</i> 261e4-e5, 42, 101
1.140, 35	278b-d, 98
Πλάτων <i>Γοργίας</i> B 1,6,2-5, 157	267a6-b9, 42, 53, 101
447a1-b3, 39	<i>Φαίδων</i> 90b, 98
449c1-8, 41	96a6-99d2, 56
484c4-486d1, 54	108d2-113c8, 56
486d1, 72	<i>Πρωταγόρας</i> , DK80 A1, 39, 143
<i>Εὐθύδημος</i> 272 a7-b1, 102	DK80 A20, 143
<i>Θεαίτητος</i> 167c, 93	DK80 B4, 16

---

Σοφοκλής, <i>Φιλοκτήτης</i> 8-11, 91	910-911, 149
58-64, 109	927-931, 78, 123
64-67, 91	1048-1051, 81
75-78, 81	1072-1074, 149
82-85, 110	1095-1097, 149
83-85, 94	1098-1100, 149
242-244, 114	1167-1169, 149
305-313, 115	1195-1209, 78
319-321, 115	1197-1199, 78
367-370, 116	1204-1209, 79
507-510, 117	1244-1246, 80
511-518, 150	1248-1249, 139
676-729, 83	1278-1280, 133, 139
680-685, 118	1310-1313, 84, 151
686-690, 118	1329-1339, 85, 164
759-761, 83, 119	1344-1347, 85
861-864, 133	1440-1444, 95
862-865, 122, 129, 133	1442-1443, 86
869-876, 83, 162	1449-1451, 140