ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΑΡΧΑΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ»
(ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ)

Το Σοφιστικό Κίνημα κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ.: Διδασκαλία και Κριτική

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
Του
Σπυρίδωνος Γ. Σταθά
Πτυχιούχου Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου,
2017

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Βολονάκη Ελένη, Επίκουρη Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου.

Συνεπιβλέποντες: Κωνσταντινόπουλος Βασίλειος, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου.

Αποστολάκης, Κωνσταντίνος, Αναπληρωτής Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης.

Καλαμάτα, (Ιούλιος 2019)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ **3**
ΕΙΣΑΓΩΓΗ **5**
1ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ **7**
Η ΦΥΣΗ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ **7**
1.1 Εισαγωγικά 7
1.2 Η λέξη σοφιστής 11
1.3 Συμβολή των σοφιστών στο δημοκρατικό πολίτευμα 13
2ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ **17**
ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ **17**
2.1 Τί ισχυρίζονταν ότι δίδασκαν οι σοφιστές 17
2.2 Τρόποι προσέλκυσης ενδιαφέροντος 27
2.3 Τρόποι διδασκαλίας σοφιστών 29
2.3.1 Επιδεικτικοί λόγοι 29
2.3.2 Εγχειρίδια ρητορικής (*Τέχναι*) κατά τον 5ο αι. π.Χ. 32
2.3.3 Εγχειρίδια ρητορικής (*Τέχναι*) κατά τον 4ο αι. π.Χ. 35
α) Η *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον* 35
β) Η *Ῥητορικὴ* του Αριστοτέλη 37
2.4 Η συμβολή των σοφιστών στη γλώσσα 39
2.4.1 Γραμματική 41
2.4.2 Το ύφος της σοφιστικής 43
α) Το ύφος του Γοργία 44
β) Το ύφος του Ισοκράτη 47
3ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ **50**
ΕΠΙΚΡΙΣΕΙΣ ΠΟΥ ΔΕΧΟΝΤΑΝ ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ **50**
3.1 Περιεχόμενο της διδασκαλίας (ήταν διδακτή η αρετή;) 50
3.2 Επαγγελματισμός 54
3.3 Αθεΐα- Αγνωστικισμός- Μονοθεϊσμός 60
4ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ **68**
ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΓΙΑ ΤΗ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ **68**
4.1 Γοργίας, *Ἑλένης Ἐγκώμιον* 68
4.1.1 Εισαγωγή 68
4.1.2 Ανάλυση 70

4.2 Αριστοφάνης, *Νεφέλαι* 81
4.2.1 Εισαγωγή 81
4.2.2 Ανάλυση 83
4.3. Πλάτων, *Σοφιστής* 94
4.3.1 Εισαγωγή 94
4.3.2 Ανάλυση 96
4.4 Ισοκράτης, *Κατὰ τῶν σοφιστῶν* 107
4.4.1 Εισαγωγή 107
4.4.2 Ανάλυση 109
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ 118
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 121

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα μελέτη έγινε στο πλαίσιο εκπόνησης της διπλωματικής εργασίας του μεταπτυχιακού προγράμματος με τίτλο: «Αρχαία και Νέα Ελληνική Φιλολογία» με κατεύθυνση «Αρχαία Ελληνική Φιλολογία», υπό την επίβλεψη της Επίκουρης Καθηγήτριας Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου κας Ελένης Βολονάκη. Μέλη της τριμελούς επιτροπής παρακολούθησης και εξέτασης της εργασίας ήταν επίσης και οι Καθηγητές Βασίλειος Λ. Κωνσταντινόπουλος, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου και Κωνσταντίνος Αποστολάκης, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Αφορμή για την ανάληψη πρωτοβουλίας για τη μελέτη του θέματος «Το σοφιστικό κίνημα κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ.: Διδασκαλία και Κριτική» αποτέλεσε το γεγονός ότι η εμφάνιση της σοφιστικής άφησε ανεξίτηλα τα σημάδια της στο πέρασμα των χρόνων και έτσι τα προβλήματα που έθεσε και οι αμφιβολίες που ξύπνησε δεν σταμάτησαν στα αρχαία χρόνια, αλλά μέσα από την ευρωπαϊκή ιστορία έφτασαν μέχρι το σήμερα.

Η αναζήτηση πληροφοριών εξασφαλίστηκε κατόπιν επισκόπησης της διεθνούς αρθρογραφίας και βιβλιογραφίας σε εργασίες σχετικές με το θέμα, δημοσιευμένες σε έγκυρα διεθνή επιστημονικά περιοδικά. Η πρόσβαση στις ανωτέρω πηγές έγινε με έρευνα στο διαδίκτυο, καθώς και με επίσκεψη σε βιβλιοθήκες όπως αυτή της Σχολής Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτισμικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου (Καλαμάτα), του Εθνικού & Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος (Κέντρο Πολιτισμού Ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος).

Όσον αφορά στη δομή της εργασίας, αυτή απαρτίζεται κυρίως από δύο μέρη, με το πρώτο να εστιάζει στη διδασκαλία των σοφιστών και την κριτική που δέχτηκαν κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ. και το δεύτερο στην ανάλυση επιλεγμένων πρωτογενών πηγών από τις οποίες είναι δυνατόν να αντληθούν πληροφορίες που οδηγούν στην πιο ολοκληρωμένη διαμόρφωση της εικόνας του σοφιστικού κινήματος κατά τους δύο αυτούς αιώνες.

Στο σημείο αυτό αισθάνομαι την ανάγκη να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες στην Επίκουρη Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, κα Ελένη Βολονάκη, η οποία μού εμπιστεύτηκε την ανάθεση της μελέτης του σημαντικού αυτού θέματος, διαθέτοντας μέρος από τον πολύτιμο χρόνο της για την καθοδήγησή μου και τις ουσιαστικές διορθώσεις και παρεμβάσεις της. Επίσης θέλω να ευχαριστήσω θερμά τους Καθηγητές κο Βασίλειο Λ. Κωνσταντινόπουλο και κο Κωνσταντίνο Αποστολάκη, οι οποίοι δέχτηκαν να συμμετάσχουν στην τριμελή εξεταστική επιτροπή, διαθέτοντας τον πολύτιμο χρόνο και την εμπειρία τους για τη βελτίωση της πραγματοποιηθείσας μελέτης.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ανά χείρας εργασία στοχεύει στην ανάδειξη της διδασκαλίας των εκπροσώπων του σοφιστικού κινήματος και στις επικρίσεις που αυτοί δέχτηκαν κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ. Ως σοφιστικό κίνημα μπορεί να οριστεί ένας ορισμένος αριθμός διανοητών του δεύτερου μισού του 5ου αι. π.Χ., οι οποίοι προέρχονταν από διαφορετικές περιοχές του ελληνικού κόσμου, ταξίδευαν, δίδασκαν, έδιναν διαλέξεις και δημοσίευαν συγγράμματα, χωρίς ωστόσο να σχηματίζουν σχολή ή κάποιο οργανωμένο κίνημα, αφού στην πραγματικότητα ήταν ατομιστές, ίσως και αντίπαλοι μεταξύ τους, που αγωνίζονταν για την εύνοια του κοινού. Οι σοφιστές με δυο λέξεις μπορούν να χαρακτηριστούν ως διανοητές της σκέψης και της ομιλίας και έτσι η διδασκαλία τους φαίνεται να παίρνει μία διαφορετική μορφή κατά τον 4ο αι. π.Χ., οπότε η δημοκρατία φαίνεται να διευρύνεται με τη συμμετοχή όλο και περισσότερων πολιτών στα θεσμικά όργανα, όπως τα δικαστήρια και οι λαϊκές συνελεύσεις.

Στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας που αφορά στη φύση των σοφιστών, αρχικά δίνονται ορισμένα γενικά εισαγωγικά στοιχεία για το τί ήταν οι σοφιστές. Έπειτα γίνεται λόγος για την πορεία που ακολουθεί η λέξη σοφιστής από την εποχή του Ομήρου μέχρι και τον 4ο αι. π.Χ., καθώς και στοιχεία για τον τρόπο με τον οποίο οι εκπρόσωποί τους συνέβαλαν στη διαμόρφωση του δημοκρατικού πολιτεύματος μέσω της διαρκούς ενασχόλησής τους με τον λόγο.

Στη συνέχεια, το δεύτερο κεφάλαιο αφορά στη διδασκαλία των σοφιστών. Εκεί αναφέρεται τί ισχυρίζονταν ότι δίδασκαν οι σοφιστές, οι τρόποι με τους οποίους προσπαθούσαν να αυξήσουν το κύρος τους και να προσελκύσουν νέους μαθητές, τα μέσα διδασκαλίας τους όπως ήταν τα ρητορικά εγχειρίδια, με χαρακτηριστικό παραδείγματα να αποτελεί η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* που συνεγράφη τον 4ο αι. π.Χ. και τέλος ποια ήταν η συμβολή των σοφιστών στη γλώσσα με τη συστηματοποίηση της γραμματικής και τη διαμόρφωση του αντιθετικού ύφους με τον Γοργία και του περιοδικού ύφους με τον Ισοκράτη.

Στο τρίτο κεφάλαιο γίνεται λόγος για τις επικρίσεις που δέχονταν οι σοφιστές, οι οποίες κατά κύριο λόγο οφείλονταν στη μη Αθηναϊκή καταγωγή τους και στις νέες ιδέες που έφερναν μαζί τους, οι οποίες φαίνεται να κλόνιζαν τις παραδοσιακές αξίες και αντιλήψεις της πόλης των Αθηνών. Οι επικρίσεις αυτές κατά κύριο λόγο είχαν να

κάνουν με τη χρηματική αμοιβή που δέχονταν οι σοφιστές για τη διδασκαλία που προσέφεραν, αλλά και με τον παραμερισμό της παραδοσιακής θρησκείας και τις διακηρύξεις για αγνωστικισμό, οι οποίες συχνά επέφεραν στους εκπροσώπους της σοφιστικής την κατηγορία της αθεΐας.

Στο τέταρτο κεφάλαιο γίνεται η ανάλυση επιλεγμένων πηγών από τις οποίες μπορεί να συναχθεί μία πιο ολοκληρωμένη εικόνα για τη διαμόρφωση του σοφιστικού κινήματος κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ. Πιο συγκεκριμένα αναλύεται το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία ως άμεση πηγή από κάποιον σοφιστή, μιας και οι περισσότερες πραγματείες των σοφιστών δεν έχουν διασωθεί, συγκεκριμένα αποσπάσματα από τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη ως έργου που αφιερώνεται σχεδόν αποκλειστικά στη νέα παιδεία που εισήγαγαν οι σοφιστές, αλλά και ως ενός από τους πιο έντονους επικριτές της σοφιστικής, ο πλατωνικός διάλογος *Σοφιστής* όπου γίνεται απόπειρα να καθοριστεί τί είναι ο σοφιστής και τέλος ο λόγος *Κατά των σοφιστών* του Ισοκράτη, ως διαφαινόμενου ρητοροδιδασκάλου του 4ου αι. π.Χ. Κατ' αυτόν τον τρόπο διαμορφώνεται μία εικόνα για τη σοφιστική του 5ου και του 4ου αι. π.Χ. υπό το πρίσμα της ρητορικής, του θεάτρου και της φιλοσοφίας.

Ως προς τη μεθοδολογία, στα τρία πρώτα κεφάλαια ακολουθείται μία προσέγγιση ανά θεματικές ενότητες, ούτως ώστε να αναδειχτούν όσο το δυνατόν καλύτερα τα θέματα που σχετίζονται με τη σοφιστική και να προκύψει έτσι μια πιο σφαιρική εικόνα για τη διαμόρφωσή της. Στο τέταρτο κεφάλαιο που αφορά στην ανάλυση επιλεγμένων πηγών, η προσέγγιση γίνεται κειμενοκεντρικά με την υποβοήθηση σχολιασμένων εκδόσεων, καθώς και της ευρύτερης βιβλιογραφίας και αρθρογραφίας. Έτσι γίνεται μία ανάλυση, η οποία μπορεί να αναδείξει σημαντικές πτυχές του σοφιστικού κινήματος, όπως επίσης και να επιβεβαιώσει η να διαψεύσει τις απόψεις άλλων για την πνευματική αυτή κίνηση.

Τελευταίο μέρος της παρούσας μελέτης αποτελούν τα συμπεράσματα, όπου γίνεται μία συνολική αποτίμηση για το σοφιστικό κίνημα όπως αυτό διαμορφώθηκε κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ., ύστερα από την εξέταση των επί μέρους κεφαλαίων και της κειμενοκεντρικής ανάλυσης.

1ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΦΥΣΗ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

1.1 Εισαγωγικά

Αναφερόμενοι στη σοφιστική κρίνεται σκόπιμο να αναφερθεί ευθύς εξ αρχής η άποψη του Lesky γι' αυτήν, σύμφωνα με την οποία καμία άλλη πνευματική κίνηση δεν μπορεί να συγκριθεί με τη σοφιστική ως προς την ανθεκτικότητα των συνεπειών της. Τα προβλήματα που έθεσε και οι αμφιβολίες που ξύπνησε δεν καταλάγιασαν, αλλά μέσα από την ευρωπαϊκή ιστορία έφτασαν μέχρι το σήμερα.[1]

Μιλώντας για τη σοφιστική και τους σοφιστές γίνεται λόγος για έναν ορισμένο αριθμό διανοητών του β' μισού του 5ου αι. π.Χ. (τότε που η Αθήνα οδηγήθηκε από το μεγαλείο στην ήττα),[2] οι οποίοι προέρχονταν από διαφορετικές περιοχές του ελληνικού κόσμου, ταξίδευαν, δίδασκαν, έδιναν διαλέξεις και δημοσίευαν συγγράμματα, χωρίς ωστόσο να σχηματίζουν σχολή ή κάποιο οργανωμένο κίνημα,[3] αφού στην πραγματικότητα ήταν ατομιστές, ίσως και αντίπαλοι μεταξύ τους, που αγωνίζονταν για την εύνοια του κοινού.[4] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Πρόδικος ο οποίος όπως αναφέρεται στον *Φαίδρο* του Πλάτωνα ενδιαφέρεται για ρητορικά ζητήματα και στρέφεται κατά της γνώμης των άλλων σοφιστών αναφορικά με την κατάλληλη έκταση ενός λόγου (Πλάτ., *Φαῖδρ.* 267b: *ταῦτα δὲ ἀκούων ποτέ μου Πρόδικος ἐγέλασεν, καὶ μόνος αὐτὸς ηὑρηκέναι ἔφη ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων ἀλλὰ μετρίων.*),[5] αλλά και ο Πρωταγόρας, ο οποίος στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο επιτίθεται στους σοφιστές που φορτώνουν τους μαθητές τους με κάθε λογής εξειδικευμένες γνώσεις όπως τα μαθηματικά, την αστρονομία και τη μαντική, και το κάνει αυτό με μία λοξή ματιά προς τον Ιππία που είναι παρών στη συζήτηση (Πλάτ, *Πρωτ.* 318d-e: *οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ*

[1] Lesky (2011) 482
[2] Romilly (1994) 25
[3] Pernot (2005) 33
[4] Guthrie (2014) 70
[5] Wilcox (1942) 135

γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες…).[6] Όπως γίνεται γνωστό και από τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα, οι περισσότεροι σοφιστές ήταν άνθρωποι χωρίς πραγματική πατρίδα, απαλλαγμένοι έτσι από σταθερούς δεσμούς (*Τίμ.* 19e*: τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος…πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκηκός*).[7] Οι σοφιστές θεωρήθηκαν ως επαγγελματίες της νόησης, οι οποίοι γνώριζαν τις νοητικές διαδικασίες και ισχυρίζονταν πως ήταν σε θέση να τις μεταδώσουν. Ήταν με δυο λέξεις οι διδάσκαλοι της σκέψης και της ομιλίας.[8]

Συζητώντας για την Αθήνα πριν από τον Πελοποννησιακό Πόλεμο, ο Hornblower λέει πως η σοφιστική δραστηριότητα πέρασε διάφορες φάσεις. Μεταξύ άλλων αναφέρει πως πριν το 430π.Χ. οι σοφιστές ήταν μια θετική δύναμη για την αθηναϊκή δημοκρατία, όμως αργότερα συνετέλεσαν στην καταστροφή της.[9] Έτσι αξίζει να αναφερθούν αδρομερώς οι ιστορικές και πολιτικές εξελίξεις της Αθήνας του 5ου αι. π.Χ. για να αναδειχθεί καλύτερα το πεδίο δράσης των σοφιστών.

Ο Πελοποννησιακός Πόλεμος είναι μία περίοδος που συνοδεύτηκε από πολλές αναταραχές για την πόλη της Αθήνας, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από την ολέθρια έκβαση του πολέμου για τους Αθηναίους.[10] Αναφορικά με τους Αθηναίους, οι πλούσιοι πολίτες φαίνεται να ήταν φιλειρηνικοί, καθώς στην περίπτωση της ήττας θα υφίσταντο το οικονομικό βάρος και τις συνέπειες του πολέμου. Αντίθετα οι φτωχοί Αθηναίοι ήταν μάλλον φιλοπόλεμοι, καθώς με τη συμμετοχή τους στον πόλεμο ήλπιζαν στη βελτίωση των βιοτικών τους συνθηκών, σε περίπτωση νίκης. Το κλίμα αυτό όπως φαίνεται να ήταν διαμορφωμένο περί τα 431π.Χ. οδηγούσε σε μια κοινωνική διαίρεση που κατ' επέκτασιν οδηγούσε σε μια διασάλευση του δημοκρατικού πολιτεύματος, στο οποίο σημαντικότερη εξουσία ασκούσαν οι πλουσιότεροι, παρά τη μεταρρύθμιση του Εφιάλτη (462π.Χ.) για μεγαλύτερη συμμετοχή όλων των πολιτών στα δημόσια αξιώματα. Η μεταρρύθμιση αυτή ασφαλώς ευνόησε και τη δράση των δημαγωγών. Οι σχέσεις των πολιτών με το κράτος, αλλά και οι μεταξύ τους σχέσεις ρυθμίζονται από το ατομικό συμφέρον, τις προσωπικές φιλοδοξίες και τον ιδιωτικό πλουτισμό.

Για όλη αυτήν την περιρρέουσα ατμόσφαιρα γύρω από τη δημοκρατία και τους θεσμούς της προς τα τέλη του 5ου αι. π.Χ., για τη διαφοροποίηση της στάσης των πολιτών απέναντι στο κράτος, για τον παραμερισμό των παραδοσιακών αξιών, για τις

---

[6] Lesky (2011) 492
[7] Ό.π. 483
[8] Romilly (1994) 23
[9] Hornblower (2005) 265-266
[10] Μανουσόπουλος (2009) 11

οικογενειακές σχέσεις που σταδιακά αναδιαμορφώνονται κ.ά., μεγάλη επιρροή έχει ασκήσει και το σοφιστικό κίνημα, το οποίο έχει ήδη κάνει την εμφάνισή του από τα μέσα του 5ου αι. π.Χ.[11]

Πράγματι, το γόνιμο πολιτιστικό κλίμα που είχε δημιουργηθεί στην περικλεϊκή Αθήνα, ευνόησε την ανάπτυξη του λόγου μέσω της σοφιστικής. Στα μέσα του 5ου αι. π.Χ. οι εκπρόσωποί της συνέρρεαν στην Αθήνα χάρις στην απόλυτη ελευθερία λόγου που υπήρχε στην πόλη. Εκεί έδωσαν με τις έρευνές τους ώθηση στην καλλιέργεια του λόγου και κατ' αυτόν τον τρόπο επηρέασαν την εξέλιξη του ελληνικού πνεύματος σε σημαντικό βαθμό.[12]

Οι σοφιστές ήταν φορείς νέων πολιτικών, κοινωνικών και ηθικών ιδεών. Δεν πίστευαν σε σταθερές αρχές και αξίες αντικειμενικά αποδεκτές, ούτε πίστευαν σε σταθερούς και αμετάβλητους θεσμούς. Ενδιαφέρονταν για τον άνθρωπο ως άτομο και για την ατομική γνώμη· για το άτομο με τη λογική του σκέψη που θα τη χρησιμοποιήσει ορθολογικά για την αναζήτηση της αλήθειας (ορθολογισμός). Κατ' αυτόν τον τρόπο αντιμάχονταν την ευπιστία των ανθρώπων και την εμπιστοσύνη τους στους χρησμούς.

Οι σοφιστές κυκλοφορούσαν σε δημόσιους χώρους, όπως σε παλαίστρες, γυμναστήρια ή ακόμα και στην αγορά, μέρη στα οποία έδιναν δημόσιες διαλέξεις. Ακόμα, σύχναζαν και σε ιδιωτικά μέρη, όπως οικίες αριστοκρατών, όπου έκαναν τα μαθήματά τους σε μικρές ομάδες. Στους σοφιστές έφταναν συχνά πλούσιοι πολίτες οι οποίοι έβρισκαν σημαντικό ενδιαφέρον στη διδασκαλία τους. Μαθητές των σοφιστών μπορούσαν να είναι ακόμα και άτομα μεγαλύτερης ηλικίας. Όλοι αυτοί επιζητούσαν τη νέα παιδεία και μόρφωση που οι σοφιστές μπορούσαν να τους παράσχουν, κυρίως όμως τους πλησίαζαν καθώς είχαν φιλοδοξίες για μια πολιτική καριέρα αλλά και φιλοδοξίες για την ανάληψη δημοσίων αξιωμάτων.

Οι μαθητές των σοφιστών, έχοντας πληρώσει αδρά για τη διδασκαλία που λάμβαναν, σε ένα πρώτο επίπεδο κατέληγαν να έχουν μια γενική μόρφωση, ανώτερη από εκείνη που παρείχε το εκπαιδευτικό σύστημα της πόλης. Στόχος των μαθητών ήταν να γίνουν ικανοί ρήτορες που θα μπορούσαν να μιλήσουν πειστικά στην Εκκλησία του Δήμου, στη Βουλή και στα δικαστήρια, παρέχοντας επιχειρήματα και κάνοντας ένα ασθενέστερο επιχείρημα ισχυρότερο, αλλά και ένα ισχυρότερο ασθενέστερο.

---

[11] Ό.π. 14-15

[12] Κωνσταντινόπουλος & Πανομήτρος (2010) 80

Οι νέες ιδέες που έφεραν μαζί τους οι σοφιστές, η διδασκαλία τους, αλλά και η μη Αθηναϊκή τους καταγωγή ήταν λόγοι για τους οποίους ξεσηκώθηκε η αντίδραση των συντηρητικών κύκλων της Αθήνας, που ήταν υπέρμαχοι των παραδοσιακών αξιών και θεσμών. Θεωρούσαν τους σοφιστές ως υπαίτιους για τον κλονισμό των θεμελίων της κοινωνίας, της οικογένειας, της παραδοσιακής θρησκείας και της ηθικής. Πρωτοστάτες των αντιδράσεων αυτών ήταν, μεταξύ άλλων, πνευματικοί άνθρωποι της εποχής· φιλόσοφοι όπως ο Σωκράτης και ο Πλάτων, ρητοροδιδάσκαλοι όπως ο Ισοκράτης, πολιτικοί όπως ο Άνυτος, αλλά και ποιητές όπως ο Αριστοφάνης, ο οποίος κατά μίαν άποψη ήταν συντηρητικός ως προς τις ιδέες του, αγαπητός όμως στον λαό, καθώς έδινε προτεραιότητα στο καλλιτεχνικό και παιδευτικό στοιχείο του έργου του.[13] Αναφορικά με τις πολιτικές θέσεις του Αριστοφάνη έχουν γίνει διάφορες υποθέσεις, όπως ότι ήταν ειρηνιστής, πολέμιος της δημοκρατίας των αριστοκρατών, υποστηρικτής κάποιου μετριοπαθούς κόμματος ή ακόμα και πολιτικά ασταθής. Σε κάθε περίπτωση όμως δεν θα ήταν σωστό να θεωρηθεί πως ο Αριστοφάνης στρέφεται κατά της δημοκρατίας, εφόσον η Αρχαία Κωμωδία προβάλλει παραδοσιακές θέσεις που συνδέονται με τις απαιτήσεις του κωμικού είδους (υπερβολές, ειρωνεία, χοντροκομμένα αστεία κ.ά.)[14] [15]

Το ότι η εμφάνιση των σοφιστών προκάλεσε αναστατώσεις και αντιδράσεις στους κόλπους της αθηναϊκής δημοκρατίας αντανακλάται και από τη λογοτεχνία της εποχής, κυρίως μέσα από τα έργα του Ευριπίδη και του Αριστοφάνη, οι οποίοι θέτουν επί σκηνής τα πολλαπλά δάνεια από την τέχνη του λόγου. Το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι οι δύο αυτοί ποιητές ήταν γοητευμένοι από τις καινοτομίες που οι σοφιστές εισήγαγαν στον λόγο. Ωστόσο και οι δύο, αλλά κυρίως ο Αριστοφάνης, φαίνονται να επικρίνουν τους επιδέξιους λόγους με τη χρήση των λέξεων *σοφός, σόφισμα, σοφιστής*. Η αναστάτωση που προκάλεσε η εμφάνιση της σοφιστικής επιβεβαιώνεται ακόμη και από μεταγενέστερα κείμενα που αναφέρονται στο τελευταίο τρίτο του 5ου αι. π.Χ., όπως είναι ορισμένοι πλατωνικοί διάλογοι, στους οποίους ο Σωκράτης συνδιαλέγεται με εκπροσώπους της σοφιστικής (π.χ. *Πρωταγόρας, Γοργίας*) ή κάποιο χωρίο του Θουκυδίδη όπου ο Κλέων φέρεται να λέει πως οι Αθηναίοι, το 427π.Χ., ήταν λάτρεις των αγώνων λόγου και των νέων επιχειρημάτων και προσπαθούσαν να ενσωματώσουν τις σοφιστικές μεθόδους στην πολιτική θεωρία (Θουκ., Γ’, 38.7: *ἁπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ*

[13] Μανουσόπουλος (2009) 15-18
[14] Thiercy (2001) 51
[15] Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την πολιτική στράτευση του Αριστοφάνη βλ. ό.π. 51-58

ἡσσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλομένοις)[16]. Οι σοφιστές άσκησαν γενικότερα επίδραση στους συγγραφείς του 5ου και 4ου αι. π.Χ. και η διδασκαλία της ρητορικής και της φιλοσοφίας σφραγίστηκε από τις ιδέες και τις συζητήσεις που άνοιξαν οι σοφιστές.[17]

Έτσι λοιπόν, η καθημερινή ζωή των Αθηναίων, οι πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις, η εμφάνιση της σοφιστικής και κατ' επέκτασιν η ανάπτυξη της ρητορικής και το θέατρο, φαίνεται να επικοινωνούν και να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Την άποψη αυτήν επιβεβαιώνει ο Kennedy, ο οποίος ισχυρίζεται πως στα δράματα του 5ου αι. π.Χ. (τον οποίο θεωρεί ως περίοδο ακμής για το αρχαίο ελληνικό δράμα) οι λόγοι που εμφανίζονται τόσο σε τραγικά, όσο και σε κωμικά έργα «μοιράζονται πολλά από τα στοιχεία της εύρεσης και του ύφους της σύγχρονης αρχαιοελληνικής ρητορείας και συνεπώς αποτελούν αποδεικτικά στοιχεία για τις εξελισσόμενες χρήσεις της ρητορικής».[18]

1.2 Η λέξη σοφιστής

Οι λέξεις *σοφός* και *σοφία* χρησιμοποιούνταν από την αρχαιότατη εποχή και δήλωναν μία διανοητική ή πνευματική ιδιότητα. Έτσι ήταν φυσικό επακόλουθο να αποκτήσουν μερικές λεπτές σημασιολογικές αποχρώσεις. Η λέξη *σοφός* αρχικά σήμαινε την επιδεξιότητα που είχε κάποιος σε μία ορισμένη τέχνη. Έτσι π.χ. στον Όμηρο, ο ναυπηγός είναι ο κάτοχος όλης της σοφίας και κατά όμοιο τρόπο ο αρματηλάτης, ο πηδαλιούχος, ο γλύπτης κ.ά. είναι και αυτοί σοφοί, ο καθένας στον τομέα του. Έπειτα, με τον Αισχύλο, ο σοφός δεν είναι ο άνθρωπος που γνωρίζει πολλά πράγματα, αλλά εκείνος του οποίου η γνώσεις είναι ωφέλιμες.[19]

Ο όρος *σοφιστής* χρησιμοποιήθηκε για μια σειρά ανθρώπων που έζησαν πριν από το β' μισό του 5ου αι. π.Χ. Ο σοφιστής μπορεί να δήλωνε: 1) την αυθεντία σε μία τέχνη (τον επιδέξιο ή τον ειδικό, όπως στην περίπτωση του Ομήρου), 2) τον σοφό, τον συνετό ή τον πολιτικό άνθρωπο, 3) αυτόν που παραδίδει μαθήματα έναντι χρηματικής αμοιβής. Οι περιπτώσεις στις οποίες μπορεί να εφαρμοστεί η λέξη, περισσότερο σκοτίζουν παρά φωτίζουν την ακριβή της σημασία.[20] Ενώ οι όροι *σοφός* και *σοφία*

---

[16] Pernot (2005) 41
[17] Romilly (1994) 28
[18] Kennedy (2014) 30
[19] Guthrie (2014) 46-47
[20] Ο Kerferd στο άρθρο του "The First Greek Sophists" κάνει μία απόπειρα να δείξει περιπτώσεις στις οποίες χρησιμοποιείται η λέξη *σοφιστής*, παρέχοντας επιγραμματικά τα χωρία στα οποία απαντά η λέξη. Μεταξύ άλλων, χρησιμοποιείται για τους ποιητές (συμπεριλαμβανομένων του Ομήρου και του

χρησιμοποιούνταν για κάθε είδους ικανότητα, ο όρος *σοφιστής* περιοριζόταν σε αυτούς που κατά κάποιον τρόπο λειτουργούσαν ως συνετοί ή ως υπέρμαχοι της γνώσης σε πρώιμες κοινότητες.[21]

Αξίζει να σημειωθεί ότι με το πέρασμα του χρόνου η λέξη *σοφιστής* αρχίζει να αποκτά διαφορετικό σημασιολογικό περιεχόμενο, κάτι για το οποίο ο Ισοκράτης φαίνεται να αγανακτεί στον λόγο του *Περί Αντιδόσεως*, λέγοντας πως ο Σόλων ως ένας εκ των επτά σοφών, αλλά και οι δύο δάσκαλοι του Περικλή, Αναξαγόρας και Δάμων, χαρακτηρίζονταν με αυτόν τον όρο, ο οποίος στα χρόνια του Ισοκράτη ατιμάζεται και κατακρίνεται (*Περὶ Ἀντιδ.* 235: *ὥστε Σόλων μὲν τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν ἐκλήθη καὶ ταύτην ἔσχε τὴν ἐπωνυμίαν, τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ κρινομένην παρ' ὑμῖν, Περικλῆς δὲ δυοῖν ἐγένετο μαθητὴς, Ἀναξαγόρου τε τοῦ Κλαζομενίου καὶ Δάμωνος, τοῦ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν*.). Ο όρος *σοφιστής* κατά τον 5ο αι. π.Χ. είναι πιθανό ότι ταυτίστηκε με τον δάσκαλο.[22] Η λέξη άρχισε πλέον εκτός από τους ποιητές να χρησιμοποιείται και για τους πεζογράφους. Ο σοφιστής μπορεί να γράφει ή να διδάσκει γιατί μεταδίδει μία ειδική δεξιότητα ή γνώση. Η σοφία ενός σοφιστή είναι πρακτική και είτε αφορά στον τομέα της συμπεριφοράς και της πολιτικής, είτε στις πρακτικές τέχνες.[23] Ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο χρησιμοποιεί συνειδητά τον όρο *σοφιστής* με την έννοια του επαγγελματία δασκάλου της αρετής (Πλάτ. *Πρωτ.* 317b: *…καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους…*).[24]

Ο όρος *σοφιστής* όταν αποδίδεται σε κάποιον άνθρωπο που ισχυρίζεται ότι κατέχει ανώτερη γνώση, αρχίζει να δέχεται επικρίσεις ήδη από τα τέλη του 5ου αι. π.Χ. Ο Ερμής επικρίνει τον Προμηθέα ως σοφιστή που είναι κατώτερος από τον Δία στο μυαλό. Ο σοφιστής νομίζει ότι είναι πιο έξυπνος απ' ό,τι είναι στην πραγματικότητα και η εξυπνάδα του δεν χρησιμοποιείται για καλούς σκοπούς.[25] Κατά τον 5ο αι. π.Χ. η Αρχαία Κωμωδία φαίνεται να χρησιμοποιεί τη λέξη σοφιστής ως ένα ουσιαστικό που εφαρμόζεται σε μία ευρεία κατηγορία διανοουμένων. Με την Αρχαία Κωμωδία οι σοφιστές παρουσιάζονται περισσότερο ως παράδειγμα κοινωνικής ταραχής, παρά ως

Ησιόδου), για τους μουσικούς και τους ραψωδούς, για θεότητες, για τους επτά σοφούς, για προσωκρατικούς φιλοσόφους κ.ά.

[21] Kerferd (1950) 8

[22] Guthrie (2014) 48

[23] Ό.π. 50

[24] Kerferd (1950) 9

[25] Guthrie (2014) 53

μία καινούργια και καταστροφική δύναμη για τις παραδοσιακές αξίες και αντιλήψεις της Αθήνας.[26]

Πρέπει να σημειωθεί πως η σημασιολογική εξέλιξη που υφίσταται η λέξη και δείχνει την αντίθεση ανάμεσα στους σοφιστές και τους φιλοσόφους, πραγματοποιήθηκε κατά κύριο λόγο στους σωκρατικούς κύκλους που βρίσκονταν σε αντίθεση με τους σοφιστές.[27] Στα χρόνια του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη η λέξη απέκτησε υποτιμητικό χαρακτήρα που αργότερα επικράτησε, όμως ύστερα από μερικά χρόνια και συγκεκριμένα κατά την Αυτοκρατορική περίοδο (1ος– 3ος αι. μ.Χ.), όταν ορισμένοι δάσκαλοι θέλησαν να εμπνευστούν από το παράδειγμα των προκατόχων τους, πήραν τον όρο σοφιστής και αποτέλεσαν κατά την ύστερη αρχαιότητα τη λεγόμενη «β' σοφιστική».

Τέλος, παρόμοια σημασιολογική εξέλιξη ακολούθησε και το ρήμα *σοφίζομαι* (ασκώ σοφία), που ενώ στον Ησίοδο χρησιμοποιείτο για την άσκηση επιδεξιότητας στη ναυτική τέχνη και στον Θέογνη χρησιμοποιείτο από τον ίδιο για να περιγράψει τον εαυτό του ως ποιητή, στη συνέχεια κατέληξε να σημαίνει ξεγελώ, εξαπατώ, είμαι λεπτολόγος.[28]

1.3 Συμβολή των σοφιστών στο δημοκρατικό πολίτευμα

Για να γίνει περισσότερο κατανοητή η συμβολή των σοφιστών στο δημοκρατικό πολίτευμα, πρέπει να γίνει αναφορά και στη ρητορική, μια έννοια η οποία σχετίζεται άμεσα με τη δημοκρατία. Η λέξη ρητορική χρησιμοποιήθηκε μάλλον στον κύκλο του Σωκράτη τον 5ο αι. π.Χ. και πρωτοεμφανίζεται στον πλατωνικό *Γοργία*, που γράφτηκε μάλλον το 385π.Χ. Ο όρος ρητορική δηλώνει την πολιτική τέχνη της δημόσιας ομιλίας, όπως αυτή εξελίχθηκε σε συνελεύσεις, σε δικαστήρια και σε άλλες επίσημες περιπτώσεις. Ως τέτοια, η ρητορική αποτελεί ένα συγκεκριμένο πολιτιστικό υποσύνολο μιας πιο γενικής αντίληψης για τη δύναμη των λέξεων και τη δυνατότητα που έχουν να επηρεάσουν μία κατάσταση.

Σε δημοκρατικά καθεστώτα οι πολίτες ήταν υποχρεωμένοι να συμμετέχουν σε πολιτικές συζητήσεις και να εκπροσωπούν τους εαυτούς τους στα δικαστήρια. Εξελίχθηκε λοιπόν μια θεωρία δημοσίου λόγου, η οποία ανέπτυξε ένα εκτεταμένο τεχνικό λεξιλόγιο για να περιγράψει χαρακτηριστικά επιχειρηματολογίας. Οι πρώτοι

[26] Tell (2009) 20
[27] Lesky (2011) 484
[28] Guthrie (2014) 47

δάσκαλοι ρητορικής ήταν οι σοφιστές που ήταν περιπλανώμενοι ομιλητές στην Ελλάδα του 5ου αι. π.Χ.[29] Αξίζει να αναφερθεί πως οι δημοκρατικοί θεσμοί αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για την τέχνη των σοφιστών, όμως ταυτόχρονα απαραίτητοι ήταν και οι εύποροι νεαροί αριστοκράτες, οι οποίοι θα είχαν την δυνατότητα να αντεπεξέλθουν στις οικονομικές απαιτήσεις των σοφιστών.[30]

Η Romilly αναφέρει πως πρώτος στόχος των σοφιστών ήταν η διδασκαλία της ρητορικής. Ο λόγος, λέει, σχετίζεται με την πολιτική και έτσι ενώ ο Γοργίας εμφανίζεται ως δάσκαλος ρητορικής, ο Πρωταγόρας εμφανίζεται ως δάσκαλος πολιτικής. Ο ένας αναφέρεται στην ρητορική τέχνη και παραδέχεται ότι η τέχνη του αφορά στις συζητήσεις των δικαστηρίων και της εκκλησίας του δήμου, ενώ ο άλλος παραδέχεται ότι διδάσκει την πολιτική τέχνη και διευκρινίζει ότι ο στόχος της διδασκαλίας του είναι να ξέρει κανείς πώς να διαχειρίζεται τις προσωπικές του υποθέσεις, αλλά και τις υποθέσεις της πόλης. Η ρητορική και η πολιτική συνδέονται στενά, καθώς η πρώτη οδηγεί στη δεύτερη και της προσφέρει όλα τα όπλα.[31]

Ορισμένοι ισχυρίζονται πως δημιουργοί της ρητορικής ήταν ο Κόραξ και ο μαθητής του Τεισίας, οι οποίοι μετά την εκδίωξη των τυράννων στη Σικελία (μάλλον στις Συρακούσες το 467π.Χ.) δίδασκαν τους πολίτες, εφόσον προέκυψε ανάγκη, να μιλούν σε συναθροίσεις αλλά και στα δικαστήρια, προκειμένου να πάρουν πίσω την περιουσία τους που είχαν σφετεριστεί οι τύραννοι. Τη διδασκαλία αυτή, του πειστικού λόγου τη δίδασκαν επ' αμοιβή. Οι δύο αυτοί ή ένας από τους δύο, συνέγραψαν ένα εγχειρίδιο με τον τίτλο *Τέχναι* που χώριζε τους λόγους σε αυτούς με τα επιχειρήματα και αυτούς με τα πιθανολογικά επιχειρήματα (*εἰκότα*) και ίσως και σε άλλες κατηγορίες. Τα κατορθώματά τους έγιναν αργότερα γνωστά και στην Αθήνα, είτε από τον συμπατριώτη τους Γοργία, ο οποίος επισκέφτηκε την Αθήνα το 427π.Χ., είτε από τον ίδιο τον Τεισία, ο οποίος λέγεται ότι δίδαξε μεταξύ άλλων και τον Λυσία και τον Ισοκράτη.[32] Τα πρώιμα εγχειρίδια ρητορικής που συντέθηκαν από τον Τεισία, τον Κόρακα και τους διαδόχους τους δείχνουν μάλλον ότι στρέφονταν αποκλειστικά στους λόγους των δικαστηρίων. Το ίδιο ισχυρίζονται ο Ισοκράτης και ο Αριστοτέλης.[33]

Εκτός από τα δικαστήρια ο Wilcox ισχυρίζεται πως οι σοφιστές αλλά και οι μαθητές τους πίστευαν πως το ιδανικό της εκπαίδευσης ήταν η διδαχή της πολιτικής

---

[29] Kennedy (2014) 9-10
[30] Romilly (1994) 56
[31] Ό.π. 31-32
[32] Gagarin (2007) 30
[33] Wilcox (1942) 121. Για τα εγχειρίδια ρητορικής θα γίνει λόγος παρακάτω.

ρητορικής.[34] Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί πως όταν γίνεται λόγος για πολιτική ρητορική, εννοείται το είδος της συμβουλευτικής ρητορικής, αν ακολουθηθεί ο διαχωρισμός που έκανε ο Αριστοτέλης μεταξύ των τριών ειδών ρητορικής. Σύμφωνα με τη διάκριση αυτή, το ακροατήριο είτε είναι είτε δεν είναι κριτής των όσων λέγονται. Με αυτό εννοείται πως ζητείται από ένα ακροατήριο να λάβει συγκεκριμένες αποφάσεις για ένα τιθέμενο ζήτημα. Αν το ακροατήριο καλείται να αποφασίσει για γεγονότα του παρελθόντος, όπως συμβαίνει στα δικαστήρια, τότε ο λόγος που κρίνεται είναι δικανικός. Αν πάλι καλείται να κρίνει για τις ενέργειες που πρέπει να γίνουν στο μέλλον, τότε ο λόγος που κρίνεται θεωρείται συμβουλευτικός και αν πάλι μετά από την ακρόαση ενός λόγου δεν ζητείται από το ακροατήριο να δράσει με έναν συγκεκριμένο τρόπο, τότε ο λόγος αυτός υπάγεται στο επιδεικτικό είδος.[35]

Στον *Σοφιστή* του Πλάτωνα, ο Ελεάτης ξένος απαριθμεί τα ποικίλα θέματα πάνω στα οποία οι μαθητές των σοφιστών εκπαιδεύονται να μιλούν και αναφέρει ότι οι δάσκαλοί τους υπόσχονται να τους μεταδώσουν την ικανότητα να συζητούν για νόμους, αλλά και για ολόκληρο το πεδίο της πολιτικής (Πλάτ. *Σοφ.* 232d: *τί δ' αὖ περὶ νόμων καὶ συμπάντων τῶν πολιτικῶν, ἆρ' οὐχ ὑπισχνοῦνται ποιεῖν ἀμφισβητικοὺς;*). Άλλο παράδειγμα αποτελεί η μορφή του Ιπποκράτη στον *Πρωταγόρα*, ο οποίος θέλει να μαθητεύσει πλάι στον Πρωταγόρα για να γίνει διάσημος στην πόλη (Πλάτ. *Πρωτ.* 316c: *δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, τοῦτο δὲ οἴεταί οἱ μάλιστ' ἂν γενέσθαι, εἰ σοὶ συγγένοιτο·*) και για να τον κάνει ο σοφιστής ικανό ομιλητή (Πλάτ. *Πρωτ.* 312d: *εἰ δε τις ἐκεῖνο ἔροιτο, 'ὁ δὲ σοφιστὴς τῶν τί σοφῶν ἐστιν;' τί ἂν ἀποκρινοίμεθα αὐτῷ; ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης; τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὦ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;*). Παρομοίως, ο Θεάγης παρακαλούσε τον πατέρα του να του επιτρέψει πιο προχωρημένες σπουδές κοντά σε κάποιον σοφιστή, γιατί θέλει να μάθει πώς να εξουσιάζει τους ανθρώπους (Πλάτ. *Θεάγ.* 123d-e: *Σω. ἧς δὲ δὴ σὺ ἐπιθυμεῖς ἡ σοφία τίς ἐστιν; ᾗ τίνος ἐπιστάμεθα ἄρχειν; Θε. ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ᾗ τῶν ἀνθρώπων.*).

Ο Wilcox υποστηρίζει πως πρώτιστο μέλημα των σοφιστών ήταν η διδαχή της συμβουλευτικής ρητορικής, γεγονός που συνάδει με την αναφορά που έγινε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, ότι σε δημοκρατικά καθεστώτα οι πολίτες ήταν υποχρεωμένοι να συμμετέχουν σε πολιτικές συζητήσεις. Το ότι οι σοφιστές σχετίζονταν με την πολιτική επιβεβαιώνεται και από το ότι ο Πρωταγόρας ήταν φίλος

[34] Wilcox (1942) 127
[35] Kennedy (2014) 11

του Περικλή που τον βοήθησε να συντάξει το σύνταγμα των Θουρίων, αλλά και από το ότι ο Γοργίας συμμετείχε το 427π.Χ. στην πρεσβεία των Λεοντίνων προς την Αθήνα για να ζητήσει συμμαχική βοήθεια. Ο Wilcox καταλήγει στο ότι οι πρώτοι δάσκαλοι ήταν έμπειροι στην πολιτική και πως η ικανότητά τους αυτή στα πολιτικά πράγματα με μία λέξη λεγόταν αρετή.[36]

Η δέσμευση, λοιπόν, των σοφιστών να διδάξουν στους μαθητές τους πώς να είναι ικανοί πολιτικοί ομιλητές, αλλά και πώς να εκπροσωπούν τους εαυτούς τους ικανοποιητικά σε κάποιο δικαστήριο, σε μία περίοδο κατά την οποία η δημοκρατία αναπτύσσεται με την όλο και περισσότερη συμμετοχή των πολιτών στα θεσμικά όργανα της πολιτείας, φαίνεται πολλά υποσχόμενη και είχε σημαντική απήχηση στην αθηναϊκή κοινωνία.

Αξίζει να αναφερθεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της αυξανόμενης συμμετοχής των πολιτών στα θεσμικά όργανα της πολιτείας, πού ήταν τα ορκωτά δικαστήρια, στα οποία λόγω της αύξησης των δικών, ο χρόνος δεν αρκούσε για να εκδικαστούν όλες οι υποθέσεις. Έτσι επινοήθηκε ένα μέρος της κοινότητας των πολιτών να θεωρείται αντιπροσωπευτικό για το σύνολο των πολιτών. Το δικαίωμα να δικαστεί κανείς από ένα ορκωτό δικαστήριο αποτελούμενο από απλούς πολίτες, αποτελεί ίσως μία από τις μεγαλύτερες συμβολές στη δημοκρατία, αλλά και στο σύστημα απονομής της δικαιοσύνης. Η πιο παλιά μαρτυρία για τη θέσπιση των ορκωτών δικαστηρίων βρίσκεται στα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ., όταν ο Περικλής ύστερα από πρόταση θέσπισε την πληρωμή των ενόρκων με δύο οβολούς την ημέρα, ποσό που αυξήθηκε σε τρεις οβολούς πιθανώς το 425π.Χ. από τον Κλέωνα.[37]

Σε ένα τέτοιο πολιτικό και κοινωνικό κλίμα, με την όλο και μαζικότερη συμμετοχή και προθυμία των πολιτών να μιλήσουν για όσα θεωρούσαν δικαιώματά τους, ήταν εύλογο να απευθυνθούν στους σοφιστές, οι οποίοι θεωρούνταν πεπειραμένοι στα πολιτικά πράγματα.

[36] Wilcox (1942) 130-133. Για την αρετή θα γίνει εκτενέστερη αναφορά σε επόμενο κεφάλαιο.
[37] MacDowell (2015) 53-55

2º ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

2.1 Τί ισχυρίζονταν ότι δίδασκαν οι σοφιστές

Η εξάπλωση της δημοκρατίας φαίνεται πως δημιούργησε ανάγκες τις οποίες οι σοφιστές ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να καλύψουν ως επαγγελματίες παιδαγωγοί. Έχει υποστηριχθεί πως η διδασκαλία των σοφιστών στο σύνολό της δεν ήταν τίποτε άλλο από τη ρητορική τέχνη,[38] αν και η σοφιστική κίνηση αποτελείτο από διαφορετικές τάσεις όπως την εριστική,[39] τη φιλοσοφία, τον εγκυκλοπαιδικό πολιτισμό, τις ειδικές επιστήμες και τη ρητορική, χωρίς όμως να υπάρχει κάποιος εκπρόσωπος που να καταπιάνεται με όλες τις τάσεις.[40] Ως προς τις θεωρήσεις των σοφιστών, η ύπαρξη των διαφορετικών τους κειμένων, επιβεβαιώνει το εύρος των καινοτομιών που εισήγαγαν. Έκτοτε η σοφιστική και η ρητορική συνδέονται άρρηκτα στην ελληνική σκέψη, παρά το γεγονός ότι η σοφιστική δεν περιορίζεται στη ρητορική, ενώ ορισμένοι ρήτορες αρνούνται να αποκαλούνται σοφιστές. Με τους σοφιστές, η ομιλία θεμελιώθηκε ως αυτόνομος γνωστικός κλάδος και το αντικείμενο του *ὁμιλεῖν* απομονώθηκε και έγινε υποκείμενο στοχασμού. Η τεχνική αυτή συμπεριέλαβε θεωρίες που άπτονται της πειθούς, και άλλων φιλοσοφικών θεμελίων του λόγου.[41] Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί πως η πρώτη ταύτιση της πειθούς με τη ρητορική, συναντάται στον πλατωνικό *Γοργία*, όπου αποδίδεται ο ορισμός της ρητορικής ως *πειθοῦς δημιουργός* από τον Σωκράτη στον Γοργία, με τον σοφιστή να τον αποδέχεται (Πλάτ. *Γορ.* 452e-453a: *νῦν μοι δοκεῖς δηλῶσαι, ὦ Γοργία, ἐγγύτατα τὴν ῥητορικὴν ἥντινα τέχνην ἡγῇ εἶναι, καὶ εἴ τι ἐγὼ συνίημι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική*…).[42]

Όλοι οι σοφιστές υπήρξαν δάσκαλοι και εισήγαγαν μία διδασκαλία πνευματικού χαρακτήρα (η πνευματικότητα αυτή της διδασκαλίας τους, ίσως έγκειται

---

[38] Guthrie (2014) 36-37

[39] Η εριστική, σύμφωνα με τον Ισοκράτη στον λόγο του *Περί Αντιδόσεως*, είναι ένα είδος γυμναστικής του νου, αρκετά καλή ως εισαγωγική άσκηση στη ρητορική, αλλά χωρίς πρακτική εφαρμογή. Βλ. Easterling & Knox (2005) 675

[40] Wilcox (1942) 135

[41] Pernot (2005) 42-43

[42] Kennedy (2014) 24

στο ότι όλοι οι σοφιστές γνώριζαν τις θεωρίες των φυσικών φιλοσόφων.[43] Π.χ. η επίδραση των Ελεατών στον Πρωταγόρα και τον Γοργία θεωρείται αναμφισβήτητη, όπως και η επίδραση του Ηρακλείτου στον Πρωταγόρα, ενώ ο Γοργίας λέγεται ότι διετέλεσε μαθητής και οπαδός του Εμπεδοκλή).[44] Στη διδασκαλία που προσέφεραν οι σοφιστές, η ρητορική είχε σημαίνουσα θέση. Στόχος της ρητορικής για τους σοφιστές ήταν, όπως γίνεται γνωστό από τον πλατωνικό *Πρωταγόρα* (312d), αλλά και από τον πλατωνικό *Γοργία* (449e), *τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν*.[45] Για τον Πρωταγόρα ισχύει αυτό που είπε ο Πρόδικος για τους σοφιστές ότι αυτοί είναι κάτι ανάμεσα στους φιλοσόφους και τους πολιτικούς, πράγμα που σημαίνει κυρίως, αγωνιστές με τον λόγο.[46]

Στην αρχαιότητα συνηθιζόταν επίκληση της έννοιας του «πρώτου ευρετή» προκειμένου να περιγραφεί η γένεση διαφόρων δραστηριοτήτων, τεχνών ή τεχνικών και έτσι να είναι λογική η ανάδυσή τους, αναγόμενη σε μία πράξη καθοριστικής σημασίας από κάποιον άνθρωπο, θεό ή ήρωα. Έτσι, η εύρεση της ρητορικής αναγόταν από τους αρχαίους στον Ερμή, στον Όμηρο, στον Εμπεδοκλή, ή στον Κόρακα και τον Τεισία.[47] Οι Έλληνες της αρχαιότητας αναφέρονταν συχνά στον Όμηρο στην απόπειρά τους να ανιχνεύσουν τη γένεση της ρητορικής, με χαρακτηριστικό παράδειγμα να αποτελεί η ραψωδία Ι της Ιλιάδας, όπου ο Φοίνικας στην πρεσβεία που στέλνεται στον Αχιλλέα λέει πως του έμαθε πώς να είναι *μύθων ῥητήρ* και *ἔργων πρηκτήρ* (*Ιλ.* Ι, 442-443: *τοὔνεκα με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα, / μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρα τε ἔργων.*). Ο σκοπός της ρητορικής στην ομηρική εποχή φαίνεται να είναι η εφαρμογή της από αυτούς που βρίσκονται ψηλά στην κοινωνία προκειμένου να ελέγχουν τους υπόλοιπους. Η αναφορά αυτή είναι αξιοσημείωτη καθώς στην εποχή του Ομήρου η ρητορική δεν διδασκόταν συστηματικά και δεν αποτελούσε *τέχνη* με τη σημασία που είχε κατά την κλασική εποχή, όμως μέσα από τα ομηρικά έπη μπορούν να ανιχνευθούν οι προτυπώσεις της ρητορικής, η λεγόμενη «πρωτορητορική».

Στο β' μισό του 5ου αι. π.Χ. η ανάγκη για δημόσιους ομιλητές και για δασκάλους που θα τους εκπαίδευαν μεγάλωσε, μάλλον επειδή οι ομιλητές, αλλά και τα ακροατήρια, έγιναν πιο έμπειρα. Οι λόγοι έπρεπε να γίνουν καλύτεροι και πιο πετυχημένοι. Το να θεωρηθεί ο Γοργίας ως πρώτος δάσκαλος ρητορικής στην Αθήνα, αποτελεί μία υπεραπλούστευση. Είναι γνωστό άλλωστε ότι ο Πρωταγόρας

[43] Guthrie (2014) 233
[44] Ό.π. 29
[45] Pernot (2005) 36
[46] Lesky (2011) 490
[47] Pernot 29

επισκέφτηκε την Αθήνα πριν το 460π.Χ. και δημοσίευσε το έργο *Αντιλογίες*,[48] υποστηρίζοντας ότι διδάσκει την τέχνη της διακυβέρνησης, η οποία στην Αθήνα σίγουρα θα περιλάμβανε την τέχνη του να πείθει κανείς τους ανθρώπους να ακολουθούν τη συμβουλή του.[49] Η τέχνη του να μιλά κανείς το ίδιο πειστικά και για τις δύο πλευρές ενός θέματος ήταν ένα από τα πιο σπουδαία μαθήματα που περιλαμβανόταν τόσο στις αγορεύσεις, όσο και στα εγχειρίδια διδασκαλίας των σοφιστών.[50] Ακόμα, όλοι οι σοφιστές πρέπει να περιλάμβαναν στο πρόγραμμα διδασκαλίας τους την πολιτική και το μέσον για την επίτευξη αυτού του σκοπού στη δημοκρατική Αθήνα, ήταν η πειστική δύναμη του λόγου.[51] Γίνεται γνωστό από τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη ότι ο Πρωταγόρας δίδασκε πώς να κάνει κανείς ένα ασθενέστερο επιχείρημα ισχυρότερο (Αριστ. *Ρητ.* 2.24.11 κ.ε.: *φαίνεται μὲν οὖν ἀμφότερα εἰκότα, ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰκός, τὸ δὲ οὐχ ἁπλῶς ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται· καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν*.).[52] Η διδασκαλία αυτή οφείλεται στην υιοθεσία ενός ακραίου υποκειμενισμού από πλευράς Πρωταγόρα, σύμφωνα με τον οποίο δεν υπήρχε καμία πραγματικότητα πίσω και ανεξάρτητη από τα φαινόμενα, καθώς επίσης και καμία διαφορά ανάμεσα σε αυτό που φαίνεται και σε αυτό που υπάρχει και ο καθένας είναι ο κριτής των εντυπώσεών του.[53] Μέσω των *Δισσών Λόγων*[54] δεν ήταν καθόλου περίεργο που διαδόθηκε η πίστη ότι η αλήθεια ήταν σχετική και ότι κανείς δεν μπορούσε να γνωρίζει τίποτε με βεβαιότητα. Η αλήθεια ήταν προσωρινή και σχετική με το άτομο και όχι αιώνια και γενική.[55] Επιστέγασμα του ακραίου υποκειμενισμού που είχε υιοθετήσει ο Πρωταγόρας, αποτελεί η διατύπωση της άποψης στο έργο του *Αλήθεια*, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι το μέτρο για όλα τα πράγματα, για εκείνα που υπάρχουν ότι υπάρχουν και για εκείνα που δεν

---

[48] Οι *Αντιλογίες* πρέπει να ήταν το πιο εκτεταμένο έργο του Πρωταγόρα, καθώς γι' αυτές παραδίδεται ο αριθμός δύο βιβλίων. Αναφορικά με το περιεχόμενό τους δεν μπορεί κανείς να έχει καθαρή εικόνα ακόμα και αν λάβει υπ' όψιν τη βεβαίωση του Αριστόξενου ότι η *Πολιτεία* του Πλάτωνα σχεδόν ολόκληρη βρισκόταν μέσα στις *Αντιλογίες* του Πρωταγόρα. Για το περιεχόμενο των *Αντιλογιών* θα μπορούσε κάποιος να πάρει μία ένδειξη από την πληροφορία που δίνει ο Διογένης ο Λαέρτιος ότι για κάθε πράγμα υπάρχουν δύο λόγοι, που είναι αντίθετοι ο ένας προς τον άλλον. Είναι πιθανόν η πρόθεση του έργου να ήταν η ανίχνευση αυτής της αντίθεσης στους διάφορους τομείς της ζωής. Βλ. Lesky (2011) 489

[49] Morgan (2007) 303-305

[50] Guthrie (2014) 43

[51] Ό.π. 60

[52] Ό.π. 227

[53] Ό.π. 232

[54] Σύμφωνα με τον Sprague οι *Δισσοί Λόγοι* είναι μία ανώνυμη πραγματεία γραμμένη σε δωρική διάλεκτο και χρονολογείται κοντά στο τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου. Βλ. Sprague (2001) 279

[55] Guthrie (2014) 74

υπάρχουν ότι δεν υπάρχουν (απ. 1 DK: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.*).[56]

Πέρα από τη δέσμευση για την ενδυνάμωση ενός ασθενούς λόγου, ο Πρωταγόρας αυτοαποκαλείτο ανοιχτά σοφιστής και παρουσιαζόταν άνετος με την ικανότητά του να διδάξει την αρετή (Πλάτ, *Πρωτ.* 349a: *σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτόν, ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον*).[57] Η διδασκαλία της αρετής ήταν μία βασική υπόσχεση στην οποία δεσμεύονταν και άλλοι σοφιστές. Η διδασκαλία της αρετής αυτής ήταν διαφορετική από την αρετή όπως την αντιλαμβάνεται ο Πλάτων και φαίνεται να σημαίνει τη διδαχή της ικανότητας στα πολιτικά πράγματα.[58] Ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο διατείνεται ότι διδάσκει την πολιτική αρετή και υπόσχεται να διαμορφώσει αγαθούς πολίτες. Αυτό το καταφέρνει διδάσκοντας την *εὐβουλία* για τα θέματα του οίκου (πώς να διαχειρίζονται δηλαδή τις προσωπικές τους υποθέσεις) και για θέματα της πόλης και έτσι οι μαθητές του θα είναι σε θέση να λένε και να πράττουν τα σωστά πράγματα μέσα στην πόλη (Πλάτ. *Πρωτ.* 318e5: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.*).[59] Βέβαια, μιλώντας για την καλή διαχείριση των προσωπικών υποθέσεων και των υποθέσεων που σχετίζονται με την πόλη, ο ορισμός που δίνεται από τον Πρωταγόρα προϋποθέτει ένα νοητικό περιεχόμενο, μία σοφία και μία εμπειρία που θα είναι αποτέλεσμα της τέχνης όσων γνωρίζουν να κατευθύνουν σωστά τις ιδέες τους.[60]

Η αρετή που δίδασκαν οι σοφιστές όταν αναφέρεται χωρίς κάποιον προσδιορισμό σήμαινε ορισμένες ποιότητες της ανθρώπινης υπεροχής που καθιστούσαν κάποιον άνθρωπο φυσικό αρχηγό μιας δεδομένης κοινωνίας. Μέχρι την εμφάνιση των σοφιστών υπήρχε η αντίληψη πως η αρετή εξαρτιόταν από ορισμένα φυσικά ή θεϊκά χαρίσματα, τα οποία αποτελούσαν χαρακτηριστικά ευγενικής καταγωγής και καλής ανατροφής. Οι ποιότητες αυτές δίδονταν στον άνθρωπο φύσει και αναπτύσσονταν όσο αυτός μεγάλωνε και αποκτούσε εμπειρία συναναστρεφόμενος με τους μεγαλύτερους συγγενείς του και ακολουθώντας το παράδειγμά τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι ποιότητες αυτές μεταβιβάζονταν φυσικά, ως προνόμιο της τάξης

[56] Ό.π. 228
[57] Tell (2009) 24
[58] Wilcox (1942) 133
[59] Adkins (1973) 3
[60] Romilly (1994) 32

που γεννήθηκε για να κυβερνά και έτσι για τους γόνους της παλαιάς σχολής ήταν αδιανόητη η σκέψη ότι οι εν λόγω ποιότητες μπορούσαν να εμφυτευτούν από κάποιον ξένο μέσα από μία σχηματοποιημένη διδασκαλία που ζητούσε ως αντάλλαγμα την πληρωμή.[61] Η αντίληψη αυτή φαίνεται να δεσπόζει στην αριστοκρατική ποίηση του Πινδάρου (Πίνδ. *Ὀλ.* 2.86: *σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ·*) Σε αυτήν την ένσταση συγκεκριμένοι σοφιστές, αλλά και προσωκρατικοί φιλόσοφοι, επέμεναν στο ότι η εξάσκηση μπορεί να προσφέρει περισσότερα από τη φύση. Οποιοσδήποτε δεν ήταν φύσει αγαθός θα ευχαριστιόταν να μάθει πώς να γίνει αγαθός μέσα από την εξάσκηση ή να βελτιώσει τη φύση του. Μια τέτοια υπόσχεση από τη μεριά των σοφιστών θα προσέλκυσε πολλούς που δεν ανήκαν σε οικογένειες γνωστές για την ενασχόλησή τους με την πολιτική.[62]

Μέχρι τη γενιά των σοφιστών η εκπαίδευση στην Αθήνα ήταν αριστοκρατική και οι αρετές μεταδίδονταν με την κληρονομικότητα και το παράδειγμα. Οι σοφιστές όμως φαίνεται να είναι αυτοί που έφερναν μια νοητική εκπαίδευση που θα επέτρεπε στον καθένα να ξεχωρίσει μέσα στην πόλη, αρκεί να μπορούσε να πληρώσει για τη διδασκαλία που θα λάμβανε.[63]

Για να γίνει πιο κατανοητή η παιδεία που προσέφεραν οι σοφιστές, αξίζει να γίνει μία σύντομη ιστορική αναδρομή. Στα χρόνια μετά το 479π.Χ. και μετά τη νίκη των Ελλήνων κατά των Περσών, η Αθήνα έγινε ηγέτιδα δύναμη της συμμαχίας των κρατών του Αιγαίου και του Ιονίου. Η συμμαχία αυτή όμως ύστερα από πενήντα χρόνια περίπου έγινε ηγεμονία που προσέφερε στην πόλη της Αθήνας πλούτο και δύναμη. Η ηγεμονία αυτή δημιούργησε μία τάξη νεόπλουτων, οι οποίοι ήθελαν να αφήσουν το στίγμα τους στην πολιτική παρά τη βαριά φορολογία που τους είχε επιβληθεί από την πολιτεία. Έτσι γύρω στο 420π.Χ. υπήρχε χώρος στις λαϊκές συναθροίσεις και στα δικαστήρια για νέα πρόσωπα, τα οποία σοφιστές όπως ο Γοργίας μπορούσαν να εφοδιάσουν με τα εργαλεία της πειθούς. Στο τελευταίο τρίτο του αιώνα, εμφανίστηκε μια σειρά σπουδαίων πολιτικών, οι οποίοι δεν είχαν αριστοκρατική καταγωγή. Ο πατέρας του Κλέωνα π.χ. ήταν βυρσοδέψης, ενώ ο Κλεοφών έφτιαχνε λύρες. Ο ίδιος ο Κλεοφών έγινε σπουδαίος ομιλητής στις λαϊκές συνελεύσεις και είχε επιρροή στον λαό κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου.

---

[61] Guthrie (2014) 44
[62] Adkins (1973) 11
[63] Romilly (1994) 28

Οι ιστορικές, κοινωνικές και πολιτικές μεταβολές που σημειώθηκαν κατά τον 5ο αι. π.Χ. έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της δημοκρατίας στην Αθήνα. Η εισαγωγή του διορισμού των δημοσίων λειτουργών, το δικαίωμα της εκλογής και της κλήρωσης που ξεκίνησαν από τον Κλεισθένη και τον Σόλωνα, αλλά και άλλες μεταρρυθμίσεις που ολοκληρώθηκαν με τον Εφιάλτη και τον Περικλή, άνοιξαν τον δρόμο στις κατώτερες τάξεις για το αξίωμα του επώνυμου άρχοντα, την καθιέρωση του μισθού των αρχόντων, των βουλευτών και των δικαστών και έτσι ακόμα και οι πιο φτωχοί πολίτες μπορούσαν να συμμετέχουν σε δημόσιες υποθέσεις μέσα από τη δυνατότητα του λόγου που δινόταν σε όλους.[64] Για το δικαίωμα της εκλογής και της κλήρωσης αξίζει να σημειωθεί ότι το πρώτο φαίνεται να αποτελούσε μία κληρονομική ιδιότητα τρόπον τινά, η οποία έβρισκε εφαρμογή στον Άρειο Πάγο, το συμβούλιο του οποίου αντιπροσωπευόταν από μία αριστοκρατία.[65] Αντίθετα, για το δικαίωμα της κλήρωσης, αυτό είχε ευρεία εφαρμογή και φαίνεται να συνέβαλε τα μέγιστα στη διεύρυνση της δημοκρατίας, με χαρακτηριστικό παράδειγμα να αποτελούν τα δημοκρατικά ορκωτά δικαστήρια, τα οποία αποτελούνταν από 6.000 ενόρκους που επιλέγονταν με κλήρωση.[66] Η δημοκρατία ήταν μέρος μιας γενικής κίνησης για ισότητα και η ανάγκη για την προστασία της αποτελούσε ένα κέντρισμα για τη δημιουργία καινούργιων επιχειρημάτων για την υποστήριξή της.[67] Μέσα σε ένα τέτοιο κλίμα αναπτυσσόμενης δημοκρατίας και ελευθερίας λόγου, οι ιδέες που ανέπτυξαν οι σοφιστές επηρέασαν τη ρητορική σε σημαντικό βαθμό.

Ο συνδυασμός των νέων πολιτικών ανδρών και της εμφάνισης της νέας παιδείας προκάλεσε την αντίδραση των αριστοκρατών απέναντι στους απλούς πολίτες.[68] Η αντίδραση αυτή φαίνεται και από τις κωμωδίες του Αριστοφάνη, ο οποίος ήταν αριστοκράτης και στράφηκε κατά της νέας παιδείας. Αν και στο σημείο αυτό δεν γίνεται λόγος για τις κριτικές που δέχτηκε η σοφιστική, εν τούτοις αξίζει να αναφερθεί η περίπτωση των *Νεφελών* καθώς μέσα από την κωμωδία διαφαίνονται οι πτυχές της καθημερινής ζωής των Αθηναίων και είναι δυνατόν να ανευρεθούν πιθανές διδασκαλίες που προσέφεραν οι σοφιστές. Για να δεχτεί όμως κανείς την πραγματικότητα όπως αντικατοπτρίζεται μέσα από ένα κωμικό έργο, πρέπει να δεχτεί

[64] Guthrie (2014) 35
[65] MacDowell (2015) 43
[66] Ό.π. 54
[67] Guthrie 188
[68] Morgan (2007) 305. Για τις αντιδράσεις και τις επικρίσεις κατά των σοφιστών θα γίνει λόγος σε επόμενο κεφάλαιο.

ότι η κωμωδία παρέχει μία μηχανική αντανάκλαση της ζωής των Αθηναίων, υπόθεση η οποία δεν είναι διόλου απίθανη αν λάβει κανείς υπ' όψιν τον ισχυρισμό του Lesky, ότι πέρα από την τραγωδία οι Αθηναίοι έβρισκαν στην κωμωδία την πιο δική τους ολοκλήρωση, καθώς μέσα από αυτήν διατυπώνονται οι ποικίλες εκφάνσεις της αττικής ζωής, οι ιδιοτυπίες των ανθρώπων, οι νέες ιδέες που φτάνουν στην πόλη κ.ά. Αν τραβήξει κανείς λοιπόν τον μανδύα της κωμωδίας, είναι αδύνατον να μην παρατηρήσει την πραγματικότητα της ζωής των Αθηναίων, όπως αυτή καθρεφτίζεται από εκάστοτε κωμικό έργο,[69] υπό τον όρο ότι θα συνυπολογιστεί η κωμική διόγκωση της πραγματικότητας και οι συναφείς κωμικές παραμορφώσεις.

Οι *Νεφέλες* λοιπόν είναι μία κωμωδία που διδάχτηκε το 423π.Χ. και ήταν ολοκληρωτικά αφιερωμένη στην καινούργια παιδεία.[70] Επίσης αποτελεί την πρωιμότερη επίκριση της ρητορικής.[71] Το έργο αρχίζει με έναν φιλάργυρο χωρικό γέροντα, τον Στρεψιάδη, ο οποίος φοβούμενος μήπως καταστραφεί οικονομικά από τα έξοδα που κάνει ο γιος του για να ανέλθει κοινωνικά, στρέφεται στη νέα παιδεία που προσφέρουν οι σοφιστές, η οποία, λέει, θα του διδάξει να μιλά άδικα και να κερδίζει (Αριστοφ. *Νε.*, 115: *νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα*), καθώς επίσης θα τον καταστήσει ικανό να κερδίζει τους δανειστές του γιου του στο δικαστήριο. Έτσι πηγαίνει στο *φροντιστήριον* το οποίο λειτουργεί υπό την εποπτεία του Σωκράτη. Το *φροντιστήριον* πουλά μια πληθώρα λαμπρών θεμάτων, όπως λογική, μαθηματικά, φυσικές επιστήμες, αστρονομία, γεωμετρία, χαρτογράφηση και τεχνολογία και φυσικά ρητορική. Αν λοιπόν αφαιρεθεί το στοιχείο της κωμικής υπερβολής δεν είναι καθόλου απίθανο οι σοφιστές να δίδασκαν τέτοια θέματα καθώς, όπως αναφέρθηκε και στην αρχή του κεφαλαίου, η σοφιστική κίνηση αποτελείτο από διαφορετικές τάσεις (εριστική, φιλοσοφία, ειδικές επιστήμες κ.ά.). Βέβαια κανένας σοφιστής δεν είναι γνωστός στην Αθήνα ως δάσκαλος όλων αυτών των διδακτικών αντικειμένων, παρά το γεγονός ότι αρκετοί δίδασκαν περισσότερα του ενός θέματα.

Κατά το πρώτο τρίτο του 5ου αι. π.Χ., όπως αναφέρει ο Αριστοφάνης, η εκπαίδευση πιθανώς αποτελείτο από τη *μουσική παιδεία*, που περιλάμβανε το να μαθαίνει κανείς να απαγγέλλει ποίηση, να τραγουδά και να παίζει λύρα (πράγματα που συνέβαλλαν στην ηθική διάπλαση των μαθητών εφόσον τα γνωστικά αυτά αντικείμενα προέρχονταν από τους ποιητές) και τη *γυμναστική παιδεία* που ήταν η φυσική /

[69] Lesky (2011) 582-583
[70] Romilly (1994) 36-37
[71] Kennedy (2014) 15

σωματική εξάσκηση. Κατά τη διάρκεια του 5ου αι. π.Χ. η γραφή και η ανάγνωση έγιναν πιο συνηθισμένες και αποτέλεσαν τη λεγόμενη *γραμματική παιδεία*. Στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* που τοποθετείται στο τέλος του 5ου αι. π.Χ., ο Πρωταγόρας περιγράφει τα παιδιά που πηγαίνουν στο σχολείο, μαθαίνουν γραφή, διαβάζουν και απομνημονεύουν τα έργα των ποιητών (Πλάτ. *Πρωτ.* 325d-326c). Εφόσον λοιπόν η εκπαίδευση δεν ήταν υποχρεωτική, η νέα παιδεία περιοριζόταν σε εκείνους που είχαν την οικονομική δυνατότητα για να τη λάβουν. Έτσι υπολογίζεται πως μόνο το 10% των ανδρών μπορούσε να διαβάσει και να γράψει στην Αθήνα, ίσως και πολύ λίγες γυναίκες.

Στο πλαίσιο της *γραμματικής παιδείας* οι σοφιστές δίδασκαν τη ρητορική τέχνη με μία επιστημολογική αρχή που αποδέχονταν όλοι και έναν ταυτόχρονο σκεπτικισμό και έτσι η γνώση δεν είναι δυνατόν παρά να είναι σχετική με το υποκείμενο που την αντιλαμβάνεται.[72] Αυτό που ενδιαφέρει τη ρητορική είναι αυτό για το οποίο οι άνθρωποι μπορούν να πειστούν. Ενδιαφέρεται γι' αυτό που φαίνεται και όχι για τα γεγονότα. Η ρητορική είναι η τέχνη του λόγου και ο στόχος της είναι η πειθώ. Αποτελεί την κατ' εξοχήν δημοκρατική τέχνη, η οποία δεν μπορεί να ευδοκιμήσει στην τυραννία ούτε με την πολιτική, ούτε με τη δικανική της μορφή. Αν και οι σοφιστές δεν ήταν οι πρώτοι εισηγητές της ρητορικής, εν τούτοις ήταν έτοιμοι να επέμβουν και να καλύψουν τη ζήτηση για ρητορική που συνόδευε την ανάπτυξη της προσωπικής ελευθερίας σε όλη την Ελλάδα.[73] Η ρητορική των σοφιστών, όπως λέει ο Pernot, «αξιώνει μια δύναμη προόδου και ελευθερίας».[74]

Η έντεχνη ρητορική τον 4ο αι. π.Χ. παρουσίασε σημαντική εξέλιξη ως αποτέλεσμα τόσο της θεωρίας, όσο και της πρακτικής. Η Αθήνα έφτασε να θεωρείται ως σχολείο για την εκπαίδευση όλων των άξιων ρητόρων και των δασκάλων ρητορικής (Ισοκ., *Περὶ Ἀντιδ.*, 295: *χρὴ γὰρ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν ὑμᾶς, ὅτι πάντων τῶν δυναμένων λέγειν ἢ παιδεύειν ἡ πόλις ἡμῶν δοκεῖ γεγενῆσθαι διδάσκαλος.*).

Αν και η ρητορική είχε εδραιωθεί στην ανώτερη εκπαίδευση, υπήρξε διαμάχη μεταξύ των δασκάλων ρητορικής και των δασκάλων φιλοσοφίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο πλατωνικός *Γοργίας* όπου αντιπαρατίθεται η ρητορική, που αποσκοπεί στο να πείσει αδιαφορώντας για την αλήθεια, με τη φιλοσοφία, που αποσκοπεί στη γνώση της αλήθειας. Ο Πλάτων πάλι, στον διάλογο *Φαίδρος* εμφανίζεται ως πιο διαλλακτικός απέναντι στη ρητορική, παρουσιάζοντας μια σειρά

[72] Guthrie (2014) 73
[73] Ό.π. 225
[74] Pernot (2005) 35

παραδειγμάτων λόγου που σχετίζονται με το θέμα του έρωτα και ακολουθούνται από τη συζήτηση για τη φύση της πραγματικής ρητορικής. Αν και ο Πλάτων δεν μετακινήθηκε από την αρνητική γνώμη που είχε για τη ρητορική, η *Απολογία* του που αποτελεί τον λόγο της υπεράσπισης του Σωκράτη στη δίκη που έγινε το 399π.Χ., αποτελεί εξαιρετικό παράδειγμα της ρητορικής του δεινότητας.

Ο Ισοκράτης έμεινε ανεπηρέαστος από την κριτική του Πλάτωνα και με τη σχολή που ίδρυσε ο ίδιος στις αρχές του 4ου αι. π.Χ. βρέθηκε αντίθετος με την Ακαδημία.[75] Ο Ισοκράτης έχει συχνά χαρακτηριστεί ως σοφιστής και παρουσιάζει με τους σοφιστές τόσο ομοιότητες, όσο και διαφορές. Ως προς τις ομοιότητες, δεχόταν και αυτός πληρωμή για τη διδασκαλία που προσέφερε και ακόμα παρείχε εκπαίδευση σε σχέση με τα προσόντα που ήταν απαραίτητα για την επιτυχία στο δημόσιο βίο, γράφοντας λόγους που αποτελούσαν υποδείγματα μίμησης για άλλους. Από την άλλη μεριά προσπαθούσε να διαφοροποιηθεί από τους σοφιστές, όπως και από κάθε άλλο δάσκαλο της εποχής του. Ο ίδιος ισχυριζόταν ότι δίδασκε τη φιλοσοφία και ποτέ δεν αναφέρεται στην τέχνη του ως ρητορική, αλλά πάντα ως τέχνη του λόγου· έναν όρος με τον οποίο εννοεί την τέχνη της πολιτικής συζήτησης για σημαντικά θέματα.[76] Στον Ισοκράτη αποδιδόταν η συγγραφή ενός εγχειριδίου, αν και ο ίδιος αλλού παρουσιάζεται ως επικριτής των συγγραφέων εγχειριδίων ρητορικής. Τα αποσπάσματα της διδασκαλίας του διασώζονται από μεταγενέστερους συγγραφείς και δείχνουν ότι τον ενδιέφεραν τα διαφορετικά είδη λόγων, η διαίρεση του λόγου, αλλά και το ύφος.

Ο Αριστοτέλης ίδρυσε τη δική του σχολή, όπου έδωσε σίγουρα διαλέξεις για τη ρητορική, όμως είναι πολύ πιθανόν ότι δεν τη δίδαξε με τον ίδιο τρόπο των σοφιστών. Με τη σειρά του απάντησε στη διδασκαλία του Ισοκράτη με τις απογευματινές του διαλέξεις στην Ακαδημία, αναγνωρίζοντας (όπως και ο Ισοκράτης) τη χρηστικότητα της ρητορικής ως εργαλείου και συγκρίνοντας (αντίθετα με τον Πλάτωνα) τη ρητορική με τη διαλεκτική. Οι διαλέξεις του αυτές ήταν που δημιούργησαν τη βάση της *Ρητορικής* του που είχε ως αντικείμενο την επινόηση των κατάλληλων επιχειρημάτων.[77]

Οι δάσκαλοι της ρητορικής του 4ου αι. π.Χ. προσπάθησαν να αποστασιοποιηθούν από αυτούς του 5ου αι. π.Χ., λέγοντας πως ενδιαφέρονται για την αλήθεια και τη σοφία και όχι για τη μεταχείριση των λέξεων και των ανθρώπινων

[75] Edwards (2002) 18
[76] Kennedy (2014) 72
[77] Edwards (2002) 18-19

σκέψεων. Η ρητορική δεν μπορούσε να σταματήσει από την πολιτική και τα δικαστήρια. Είχε πλέον εδραιωθεί στην ελληνική παιδεία και τον ελληνικό πολιτισμό. Στην ελληνιστική περίοδο (323π.Χ.- 31π.Χ.)[78] επρόκειτο να συστηματοποιηθεί περισσότερο και θα ήταν πιο συμβατική με την εκπαίδευση των νέων. Το ακανόνιστο φάσμα πρακτικών που εφαρμόστηκε στην κλασική Αθήνα αναπτύχθηκε στην ελληνιστική περίοδο και έγινε γνωστό ως *ἐγκύκλιος παιδεία*, η οποία περιλάμβανε ανάγνωση, γραφή, γραμματική, λογοτεχνία, γεωμετρία, αστρονομία, μουσική θεωρία, λογική και ρητορική.

Παράλληλα με τα εξειδικευμένα αυτά αντικείμενα διδασκαλίας, προέκυψε και μία ομάδα εξιδεικευμένων διδασκάλων. Ο *γραμματιστής* ή *γραμματοδιδάσκαλος* δίδασκε τη στοιχειώδη γραφή και ανάγνωση. Ο *γραμματικός* δίδασκε γραμματική (ενός σχετικά υψηλού επιπέδου) και ανάλυση της γλώσσας, με παράλληλες προκαταρκτικές ασκήσεις ρητορικής και τέλος ο *ῥήτωρ* δίδασκε ρητορική.[79]

Συμπερασματικά παρατηρείται πως με το πέρασμα του χρόνου η ρητορική, που ήδη φαίνεται να υπάρχει από την ομηρική εποχή, με την ανάπτυξη της δημοκρατίας έρχεται όλο και πιο κοντά στο επίκεντρο των σοφιστών, οι οποίοι καταφτάνοντας στην Αθήνα λόγω της ελευθερίας λόγου και της διακίνησης νέων ιδεών που οφείλονταν στο δημοκρατικό πολίτευμα, επιδίωκαν τον προσωπικό πλουτισμό. Οι επικρίσεις που δέχτηκαν οι σοφιστές, όπως θα συζητηθεί και σε επόμενο κεφάλαιο, εν μέρει μπορεί να οφείλονταν στη μη Αθηναϊκή τους καταγωγή και τις νέες ιδέες που έφερναν μαζί τους, καθώς προκαλούσαν αναστάτωση στους πιο συντηρητικούς κύκλους της Αθήνας. Όμως αξίζει να αναφερθεί πως με την εδραίωση της ρητορικής (που αποτελούσε απ' ό,τι φαίνεται το σημαντικότερο αντικείμενο διδασκαλίας των σοφιστών) στην ελληνική πολιτική και παιδεία, οι δάσκαλοι της ρητορικής του 4ου αι. π.Χ. εξακολουθούν να τη διδάσκουν με τρόπο πιο συστηματικό και απλώς αποποιούμενοι τον όρο *σοφιστής*. Θα μπορούσε επομένως να γίνει λόγος πως ο *γραμματοδιδάσκαλος*, ο *γραμματικός* και ο *ῥήτωρ* που συναντώνται κατά την ελληνιστική εποχή, αποτελούν τους «απογόνους» των σοφιστών, αφού κατ' ουσίαν διδάσκουν τα ίδια γνωστικά αντικείμενα, χωρίς όμως να δεσμεύονται στην καθοδήγηση των ανθρώπινων σκέψεων, αλλά προσφέροντας απλώς τη διδασκαλία τους.

[78] Η ελληνιστική περίοδος αναφέρεται διότι τα χρόνια 323-300π.Χ. υπάγονται στον 4ο αι. π.Χ.
[79] Morgan (2007) 308-309

2.2 Τρόποι προσέλκυσης ενδιαφέροντος

Προκειμένου οι σοφιστές να προσελκύσουν ένα ικανό πλήθος υποψηφίων μαθητών κατέφευγαν σε διάφορες μεθόδους για να το επιτύχουν. Οι μέθοδοι αυτές απαντούν στο ερώτημα που τίθεται στο βιβλίο του Kennedy «ποια ήταν η ρητορική της ρητορικής;», δηλαδή με ποιους τρόπους έπειθαν οι σοφιστές ότι τα αντικείμενα που προσέφεραν για διδασκαλία ήταν αντικείμενα σοβαρής μελέτης.

Μία πρώτη μέθοδος στην οποία κατέφευγαν ήταν να υπογραμμίσουν πως μπορούσαν να μεταδώσουν στους ενδιαφερόμενους χρήσιμα προσόντα. Ακόμα και ο Αριστοτέλης σε δική του πραγματεία, απευθυνόμενος σε σπουδαστές φιλοσοφίας, δυσκολεύεται να εξηγήσει με ποιους τρόπους μπορεί να φανεί χρήσιμη η ρητορική. Η ρητορική συνέβαλλε στο να γίνει κανείς ικανός ομιλητής. Θεωρήθηκε από τον Ισοκράτη ως το κατ' εξοχήν χαρακτηριστικό ανθρώπινο χάρισμα, ενώ από το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία γίνεται γνωστό πως η ρητορική αποτελεί θεϊκό χάρισμα. Συγκεκριμένα για τη διδασκαλία της ρητορικής, ο ευφραδής ρήτορας θα καθίστατο δημόσιο πρότυπο και γνώστης της δημόσιας ζωής, που θα ήταν κάτοχος της γλώσσας και θα μπορούσε να διασφαλίσει τους προσωπικούς του ισχυρισμούς.[80] Σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα με τη συμμετοχή όλων των πολιτών στα θεσμικά όργανα της πολιτείας, η υπόσχεση των σοφιστών ότι κάποιος πολίτης που δεν καταγόταν από γνωστή οικογένεια που ασχολείτο με τα πολιτικά, θα μπορούσε μέσω της εξάσκησης να βελτιώσει τη φύση του και να γίνει ικανός ομιλητής, θα τράβηξε πολλούς προς αυτήν την κατεύθυνση διδασκαλίας. Βέβαια για να πείσει κάποιος σοφιστής για μία τέτοια υπόθεση, θα έπρεπε να γνωρίζει περισσότερα πράγματα από την κοινή γνώμη (δεδομένων των επικρίσεων που δέχονταν οι σοφιστές από τους συγχρόνους τους), ούτως ώστε να πείσει το ακροατήριό του να δεχτεί τη στάση την οποία θεωρεί καλύτερη και περισσότερο χρήσιμη από αυτήν που επικρατεί. Αυτό είναι κάτι που το αποκαλύπτει ο ίδιος ο Πρωταγόρας στον πλατωνικό *Θεαίτητο* (Πλάτ., *Θεαίτ.* 167 c-d: *…κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν*.) και φανερώνει πως οι σοφιστές ήταν όντως άνθρωποι καλλιεργημένοι.

Για τους σοφιστές που ήταν διανοούμενοι άνθρωποι, η επιδεξιότητα και η πειθώ του λόγου ήταν παράγοντες καίριας σημασίας. Ως εκπρόσωποι του λογικού τρόπου σκέψης, μελετούσαν τη γλώσσα και την επίδραση των λέξεων. Όπως και οι

[80] Kennedy (2014) 49-50

προσωκρατικοί φιλόσοφοι, έτσι κι εκείνοι ξεκίνησαν από την παρατήρηση. Παρατηρούσαν τους αποτελεσματικούς ομιλητές και τους αποτελεσματικούς τρόπους ομιλίας και στηριζόμενοι σε μια τέτοια βάση ξεκινούσαν την ανάλυση πάνω σε ένα θέμα, αλλά και τη διατύπωση θεωριών. Απεδείκνυαν ακόμη την ευχέρεια και τη δεξιοτεχνία τους με το να παρουσιάζουν λόγους με παράδοξη θεματολογία, όπως π.χ. ένα εγκώμιο στο αλάτι ή ένα εγκώμιο στην αγριομέλισσα και το απροσδόκητο θέμα με την παράλληλη αποτελεσματική μεταχείρισή του εντυπωσίαζε τους επίδοξους μαθητές.[81]

Ένας δάσκαλος ρητορικής μπορούσε ακόμα να διαφημιστεί εκφωνώντας λόγους σε πανελλήνιες γιορτές, όπου μαζεύονταν άνθρωποι από άλλες πόλεις και μερικές φορές φτάνοντας σε μία καινούργια πόλη μπορούσε να φέρνει μαζί του μαθητές που είχε αποκτήσει από άλλες πόλεις (Πλάτ., *Πρωτ.* 313d: *οὕτω δὲ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν*…και 315a: *τούτων δὲ οἳ ὄπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο—οὓς ἄγει ἐξ ἑκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι᾽ ὧν διεξέρχεται…*). Αυτό θα αντανακλούσε ενδεχομένως την αίγλη και το κύρος του ως ικανού δασκάλου. Ο Ιππίας στους Ολυμπιακούς αγώνες προσφέρθηκε να μιλήσει για οποιοδήποτε από τα θέματα που είχε ήδη προετοιμάσει και να δώσει απαντήσεις (Πλάτ. *Ίππ. Έλ.* 363c-d), ενώ ο Γοργίας λέγεται πως προσφέρθηκε να μιλήσει δημοσίως στην Αθήνα για οποιοδήποτε θέμα. Και οι δύο προκειμένου να αυξήσουν το κύρος τους, μερικές φορές φορούσαν τον μωβ χιτώνα που συνήθιζαν να φορούν οι επαγγελματίες ραψωδοί.[82] Η μέθοδος αυτή σε συνδυασμό με την παρουσία των σοφιστών σε πανελλήνιες γιορτές όπως αυτή της Ολυμπίας, αλλά και σε άλλες, σήμαινε ότι θεωρούσαν τους εαυτούς τους συνεχιστές της παράδοσης των ποιητών και των ραψωδών,[83] σε μία εποχή κατά την οποία οι ποιητές και οι ραψωδοί θεωρούνταν οι μεγαλύτεροι δάσκαλοι. Φαίνεται έτσι σαν να προσπαθούσαν οι σοφιστές να τοποθετήσουν τους εαυτούς τους πλάι στις μεγαλύτερες αυθεντίες.

[81] Bons (2007) 38-39
[82] Morgan (2007) 306
[83] Guthrie (2014) 64

Με τέτοια τεχνάσματα οι ενδιαφερόμενοι ήταν πρόθυμοι να διαθέσουν σημαντικά χρηματικά ποσά για να παρακολουθήσουν είτε μεμονωμένες διαλέξεις, είτε έναν ολόκληρο κύκλο διαλέξεων διάρκειας τριών ή τεσσάρων χρόνων.[84]

2.3 Τρόποι διδασκαλίας σοφιστών

2.3.1 Επιδεικτικοί λόγοι

Οι σοφιστές για τη διδασκαλία τους αξιοποιούσαν τους επιδεικτικούς λόγους, κατά την εκφώνηση των οποίων, σύμφωνα με τη διάκριση του Αριστοτέλη, δεν ζητείτο από το ακροατήριο να ενεργήσει με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο, και αποσκοπούσαν είτε στον έπαινο, είτε στον ψόγο.

Αναφορικά με τον επαινετικό λόγο, αυτός εντοπίζεται πρώτη φορά σε πεζή μορφή στο είδος των επιταφίων λόγων. Σωζόμενα δείγματα περιλαμβάνουν ένα απόσπασμα του Γοργία,[85] τον επιτάφιο του Περικλή για τους πεσόντες Αθηναίους του πρώτου έτους το Πελοποννησιακού Πολέμου, όπως διασώζεται από τον Θουκυδίδη (2,35-46), τον *Μενέξενο* του Πλάτωνος που αποτελεί παρωδία επιταφίου λόγου για τους νεκρούς πριν από την Ανταλκίδεια ειρήνη, τον επιτάφιο του Λυσία για τους πεσόντες Αθηναίους στο Λέχαιο, στο πλαίσιο του Κορινθιακού πολέμου που διεξήχθη από τη συμμαχία Αθηναίων, Θηβαίων, Αργείων, Κορινθίων κ.ά. κατά των Λακεδαιμονίων (2ος λόγος), τον επιτάφιο του Δημοσθένη για τους νεκρούς της μάχης της Χαιρώνειας για τους νεκρούς του Λαμιακού πολέμου (60ος λόγος) και τον επιτάφιο του Υπερείδη (6ος λόγος).[86]

Τα εγκώμια γράφτηκαν από τους σοφιστές και αποτελούσαν συνθέσεις που δεν προορίζονταν για κάποια θεσμική τελετή. Τέτοια δείγματα είναι το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία ή άλλοι λόγοι με παράδοξη θεματολογία, όπως το εγκώμιο στο αλάτι, το εγκώμιο για τις μαγειρικές κατσαρόλες, τα βότσαλα ή τα ποντίκια.

Στην πράξη, η χρήση της επιδεικτικής ρητορικής παρέμενε σχετικά περιορισμένη κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ. και σχετιζόταν με τους επιτάφιους λόγους, όπως σώζονται σε μικρό αριθμό έργων σοφιστών και άλλων ρητόρων, και τις σοφιστικές συνθέσεις. Η επιδεικτική ρητορική ήταν λιγότερο συνηθισμένη και γνωστή σε σχέση με τις άλλες δύο κατηγορίες ρητορικής, που περιλάμβαναν τους δικανικούς και τους συμβουλευτικούς λόγους.

---

[84] Morgan (2007) 306
[85] Pernot (2015) 1
[86] Κωνσταντινόπουλος (2006) 29-30

Η συνήθεια του επαίνου συνοδευόταν από εκπαιδευτική δραστηριότητα. Ο Πλάτων δείχνει στον *Φαίδρο* με το παράδειγμα του λόγου του Λυσία, ότι οι εγκωμιαστικές συνθέσεις των σοφιστών διαβάζονταν μπροστά στους μαθητές τους και αποτελούσαν δείγματα λόγου. Ο Γοργίας συνέθεσε επαινετικούς λόγους και λόγους κατηγορίας για εκπαιδευτικούς σκοπούς και όπως πληροφορεί ο Αριστοτέλης προσέθεσε σε αυτούς ρητορικές ενδείξεις (Αριστ., *Ρητ.* 3.17.11: *ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς δεῖ τὸν λόγον ἐπεισοδιοῦν ἐπαίνοις, οἷον Ἰσοκράτης ποιεῖ· ἀεὶ γάρ τινα εἰσάγει. καὶ ὃ ἔλεγεν Γοργίας, ὅτι οὐχ ὑπολείπει αὐτὸν ὁ λόγος, ταὐτό ἐστιν· εἰ γὰρ Ἀχιλλέα λέγει Πηλέα ἐπαινεῖ, εἶτα Αἰακόν, εἶτα τὸν θεόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἀνδρείαν, ἢ τὰ καὶ τὰ ποιεῖ ἢ τοιόνδε ἐστίν.*).[87] Άλλες ασκήσεις των σοφιστών για τους μαθητές τους, που πρέπει να τις εφάρμοσε και ο Γοργίας, ήταν να εκφωνεί ο δάσκαλος έναν λόγο και οι μαθητές να τον ακούν και να παρατηρούν με ποιον τρόπο ειπώθηκε, να παρατηρούν δηλαδή την *ὑπόκρισιν* (τη θεατρικότητα) της ρητορικής τέχνης, να δίνουν λόγους σε γραπτή μορφή και οι μαθητές να τους αποστηθίζουν, ή να απαντούν σε οποιαδήποτε ερώτηση κι αν τους γίνει.[88]

Ο πρώτος που απομόνωσε την ιδέα της επιδεικτικής ρητορικής ήταν ο Αριστοτέλης διαιρώντας τα είδη του λόγου, όμως η διαίρεσή του έγινε στο πλαίσιο διαφόρων συζητήσεων αναφορικά με τον έπαινο και την επίδειξη. Ο Ισοκράτης θέτει τον έπαινο ως ένα ρητορικό είδος πλάι σε άλλα είδη. Στο δικό του εγκώμιο για την Ελένη διακρίνει τον έπαινο και την απολογία. Αλλού, ο Ισοκράτης διακρίνει το εγκώμιο και τη συμβουλή σαν δύο αντιθετικά είδη.

Για την επίδειξη, το *ἐπιδεικνύναι* (μ.φ. *ἐπιδείκνυσθαι*) σήμαινε κάνω έκθεση, δείχνω το ταλέντο σε οποιονδήποτε τομέα. Για έναν ρήτορα σήμαινε κάνω διάλεξη. Η *ἐπίδειξις* ήταν πάνω απ' όλα γνώρισμα των σοφιστών, πράγμα που γίνεται γνωστό από πληθώρα αναφορών στον Πλάτωνα[89] και συνάδει με τη διδασκαλία των σοφιστών που στηρίζεται στις διαλέξεις και τον αυτοσχεδιασμό (π.χ. Πλάτ., *Σοφ.* 224b: [όταν γίνεται απόπειρα να οριστεί τί είναι ο σοφιστής] *τῆς δὴ ψυχεμπορικῆς ταύτης ἆρ' οὐ τὸ μὲν ἐπιδεικτικὴ δικαιότατα λέγοιτ' ἄν…*).[90] Η επιδεικτική ρητορική εξυπηρετούσε πρακτικούς σκοπούς ιδεολογικής σημασίας. Ένας επιδεικτικός λόγος έδινε τη δυνατότητα σε επιδέξιους ομιλητές και πολιτικούς να εντυπωσιάσουν το ακροατήριο

[87] Pernot (2015) 1-3
[88] MacDowell (1982) 10
[89] Pernot (2015) 3
[90] Pernot (2005) 36

και να εκφράσουν τις δικές τους πολιτικές ιδέες. Μπορούσε ακόμα να εξυπηρετήσει εκπαιδευτικούς σκοπούς, εφόσον επεδείκνυε μεθόδους επιχειρηματολογίας. Επιπλέον, η επιδεικτική αγόρευση μπορούσε να επηρεάσει την κοινή γνώμη, προσφέροντας συμβουλές αλλά και θέματα προς ανάλυση. Η ιδέα της επιδεικτικής ρητορείας μπορεί να διευρυνθεί πέρα από τα όρια του 4ου αι. π.Χ.[91]

Επιδεικτικοί λόγοι εκφωνούνταν και σε γιορτές όπως στην Ολυμπία ή μπορούσαν να περιορίζονται σε πιο μικρό κοινό,[92] γεγονός που συμφωνεί με την πρακτική των σοφιστών να κάνουν τα μαθήματά τους είτε σε μικρές ομάδες υπό τον τύπο φροντιστηρίου, είτε με δημόσιες διαλέξεις (Πλάτ., *Ίππ. Μείζ.*, 282c: *ἐπιδείξεις ποιούμενος καὶ τοῖς νέοις συνών*).[93] Η επιδεικτική ρητορική των αρχαίων Ολυμπιακών αγώνων είχε σαφώς εμφανή πολιτικό ρόλο και στόχευε στο να παρακινήσει το ακροατήριο, ενώ ταυτόχρονα έδινε τη δυνατότητα σε επιδέξιους ρήτορες να κάνουν επίδειξη των ικανοτήτων τους.[94] Ο Γοργίας λέγεται ότι πήγε στην Ολυμπία στην αρχή του 4ου αι. π.Χ. Αν και ο λόγος του έχει χαθεί κατά το μεγαλύτερο μέρος του, στο μέρος που σώζεται φαίνεται να ενθαρρύνει τους Έλληνες να συμφιλιωθούν και να πολεμήσουν εναντίον των βαρβάρων. Ο Ισοκράτης συνέθεσε ένα πρότυπο Ολυμπιακού λόγου (*Παν*ηγυρικός) που δεν προοριζόταν για απαγγελία, αλλά για να διαβαστεί. Σύμφωνα με τον Ισοκράτη, η επιδεικτική ρητορική πρέπει να θεωρηθεί ότι συμβάλλει στη ρητορική εκπαίδευση (Ισοκ., *Παναθ.*, 271)· επισημαίνει ακόμα ότι οι επιδεικτικοί λόγοι μπορούν να δείξουν μεθόδους επιχειρηματολογίας και ακολούθως να βελτιώσουν τις ρητορικές ικανότητες ενός ομιλητή (Ισοκ., *Παν*ηγ., 17).

Το γεγονός ότι οι επιδεικτικοί λόγοι είχαν καθιερωθεί στους Ολυμπιακούς αγώνες από την εποχή του Γοργία ως την εποχή του Ισοκράτη, δείχνει πως το ακροατήριο ήταν έτοιμο να ακούσει εξέχοντες ομιλητές που θα επεδείκνυαν τη δεξιοτεχνία τους. Μάλιστα, ο ανταγωνισμός μεταξύ των ρητόρων έφτασε σε τέτοιο βαθμό ώστε οι επιδεικτικοί λόγοι θεωρήθηκαν από τους συγχρόνους τους ως διαφήμιση για τους ίδιους τους ρήτορες. Σε τέτοια συμφραζόμενα όμως, οι ομιλητές ήθελαν να διαφοροποιούνται από την παράδοση των σοφιστών. Τέλος, για τους επιδεικτικούς λόγους των Ολυμπιακών αγώνων αξίζει να αποθησαυριστεί πως η *ὁμόνοια* αποτελούσε κοινό τόπο της επιδεικτικής ρητορικής που αξιοποιήθηκε για την

[91] Βολονάκη (2013) 165
[92] Pernot (2015) 5
[93] Guthrie (2014) 62
[94] Βολονάκη (2011) 76

πανελλήνια ενότητα κατά των βαρβάρων. Το ίδιο θέμα όμως εμφανίζεται και στη συμβουλευτική ρητορική και διαφαίνεται με αυτόν τον τρόπο μία αλληλεπίδραση μεταξύ των ρητορικών ειδών.[95]

Εκτός από τους επιδεικτικούς λόγους που εκφωνούνταν στους Ολυμπιακούς αγώνες και στρέφονταν γύρω από την ομόνοια και την ενότητα των Ελλήνων, οι επιδεικτικοί λόγοι μπορούσαν να έχουν ποικίλο περιεχόμενο. Μπορούσαν π.χ. να πραγματεύονται μία μυθική ιστορία ή ένα εγκώμιο. Σε κάθε περίπτωση, η επίδειξη ήταν μία έκθεση ικανοτήτων χωρίς πρακτικές οριστικότητες, εν αντιθέσει με τους λόγους που σχετίζονταν με θέματα ουσιαστικού ενδιαφέροντος και οδηγούσαν τους ανθρώπους στο να λάβουν δράση. Η επίδειξη βρισκόταν σε αντίθεση με την πραγματική υποστήριξη μιας θέσης και τη συμβουλευτική πολιτική.

Τέλος, ο Αριστοτέλης είναι αυτός που φαίνεται να συνέδεσε τον έπαινο με την επίδειξη για να δημιουργήσει την ιδέα του εγκωμίου, το οποίο επικύρωσε την ανάπτυξη του επαίνου στη ρητορική πρακτική και στην εκπαίδευση.[96]

2.3.2 Εγχειρίδια ρητορικής (*Τέχναι*) κατά τον 5ο αι. π.Χ.

Η σοφιστική διδασκαλία ήταν γενικά προφορική, όμως οι λόγοι μπορούσαν να αντιγραφούν και να αξιοποιηθούν ως παραδείγματα ρητορείας που μπορούσαν να διαβαστούν ή να αποτελέσουν αντικείμενα μίμησης. Για τους μαθητές ρητορικής δεν αρκούσε μόνο ο διαχωρισμός της ρητορικής θεωρίας, αλλά χρειαζόταν και η ανάπτυξη ιδεών, ύφους και απομνημόνευσης, ώστε έτσι να συμπεριλαμβάνονται όλα τα μέρη της ρητορικής.[97]

Κατά την εξέλιξη της ρητορικής του 5ου αι. π.Χ. διακρίνονται δύο παραδόσεις, με τη μία να είναι αυτή των σοφιστών, οι οποίοι δίδασκαν μέσω παραδειγμάτων και μιμήσεων, και την άλλη να γίνεται με τη χρήση ρητορικών εγχειριδίων, τα οποία ήταν λιγότερο φιλοσοφικά και σε πεζή μορφή.[98]

Στα τέλη του 5ου αι. π.Χ. η ρητορική τέχνη πρέπει να διδασκόταν σε ρητορικά εγχειρίδια[99] και για τους σοφιστές του 5ου αι. π.Χ. αξίζει να αναφερθεί πως ο Γοργίας μάλλον δεν είχε γράψει κάποιο εγχειρίδιο με κανόνες ρητορικής, ενώ ο Θρασύμαχος πρέπει να είχε συγγράψει ένα με τον τίτλο *Έλεοι ή Συναισθηματικές απηχήσεις*, όπως

[95] Ό.π. 78-81
[96] Pernot (2015) 5
[97] Kennedy (1959) 169-170
[98] Kennedy (2014) 33-34
[99] Ό.π. 43

γίνεται γνωστό από τον πλατωνικό *Φαίδρο* (Πλάτ., *Φαῖδρ.*, 271a: *δῆλον ἄρα ὅτι ὁ Θρασύμαχός τε καὶ ὃς ἂν ἄλλος σπουδῇ τέχνην ῥητορικὴν διδῷ…*) και την *Τέχνη Ρητορική* του Αριστοτέλη (3.1.7). Σύμφωνα με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη πάλι, ο Θεόδωρος από το Βυζάντιο πρέπει και αυτός να είχε συγγράψει ένα τέτοιου είδους εγχειρίδιο, το οποίο περιλάμβανε τη διάκριση των βασικών μερών του ρητορικού λόγου σε αρκετές υποκατηγορίες.[100]

Για τα εγχειρίδια αξίζει να ειπωθεί πως ο Κικέρων αναφέρει πως ο Αριστοτέλης ως «πρώτους ευρετές» της ρητορικής αναγνώριζε τον Κόρακα και τον Τεισία από τη Σικελία, οι οποίοι στο β' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ., με την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας στις Συρακούσες, έγραψαν μία *Τέχνη* και παραινέσεις, βάσει των οποίων οι πολίτες θα μάθαιναν πώς να μιλούν στο δικαστήριο για να ανακτήσουν την περιουσία που τους είχαν σφετεριστεί οι τύραννοι.[101] Σύμφωνα με τον Κικέρωνα ο Κόραξ και ο Τεισίας έθεσαν σε γραπτή μορφή την περιγραφή της θεωρίας τους (Ci., *Brut.* 46ff.: *Artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse*).[102]

Έτσι μπορεί να γίνει λόγος πως τα πρώιμα ρητορικά εγχειρίδια περιορίζονταν στη δικανική ρητορική και ήταν δομημένα ανάλογα με τα μέρη του ρητορικού λόγου, παρέχοντας συμβουλές για το κάθε μέρος ξεχωριστά. Είναι μία διαπίστωση και των λογίων του 20ού αι., σύμφωνα με την οποία η συγγραφή των εγχειριδίων δικανικής ρητορικής άρχισε με τον Κόρακα και τον Τεισία και συνεχίστηκε με τον Θεόδωρο κ.ά.[103]

Για την *τέχνη* πρέπει να αναφερθεί πως μπορεί να σημαίνει κατά μία παράδοση τη γενική θεωρία των ρητόρων (προφορική ή γραπτή), ενώ κατά μίαν άλλη παράδοση μπορεί να σημαίνει τη γραπτή παρουσίαση. Στον λόγο *Κατά των σοφιστών* ο Ισοκράτης χωρίζει τις παραδόσεις αυτές και διακρίνει τους αντιπάλους του σε τρεις κατηγορίες: 1) στους δασκάλους της λογομαχίας (εννοώντας τους σοφιστές), 2) στους δασκάλους του πολιτικού λόγου και 3) σε αυτούς που έζησαν πριν από την εποχή του και έγραψαν τις λεγόμενες *τέχνες*, οι οποίες δίδασκαν τους ανθρώπους πώς να διαχειρίζονται τις νομικές φόρμες και τίποτα περισσότερο.

Πληρέστερη εικόνα για τη θεωρητική παράδοση δίνεται στον πλατωνικό *Φαίδρο*, όπου ο Φαίδρος θυμίζει στον Σωκράτη το περιεχόμενο «των βιβλίων της

[100] Ό.π. 55-56
[101] Ό.π. 21
[102] Kennedy (1959) 171
[103] Kennedy (2014) 56-57

τέχνης των λέξεων». Ο Σωκράτης ξεκινά με τα περιεχόμενα του προοιμίου και περνά στα παραδοσιακά μέρη του δικανικού λόγου, τη διήγηση, τα χωριστά μέρη της απόδειξης και της ανασκευής και τον επίλογο. Εφόσον οι μεταγενέστερες πραγματείες ακολουθούν αυτή τη δομή (τουλάχιστον κατά μέρος), είναι δυνατόν να σκεφτεί κανείς ότι αυτά τα εγχειρίδια αποτελούνταν από τη συζήτηση για κάθε ένα από αυτά τα μέρη του ρητορικού λόγου. Αποδεδειγμένα, συζητούσαν τα πιθανολογικά επιχειρήματα και εφόσον ο Πλάτων αναφέρει και την ενίσχυση, τότε ίσως τα δύο αυτά περιλαμβάνονταν σε εγχειρίδια τέτοιου τύπου. Η σύνοψη του Πλάτωνα επιβεβαιώνεται από τη δήλωση του Αριστοτέλη ότι οι συγγραφείς εγχειριδίων πριν από την εποχή του, καταπιάνονταν με αυτά τα πέντε μέρη του λόγου.[104]

Μάλιστα, για μια πιο ολοκληρωμένη μορφή των εγχειριδίων του 5ου αι. π.Χ. μπορεί κανείς να στηριχθεί στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη, όπου επικρίνει τους συγγραφείς πρώιμων ρητορικών εγχειριδίων, οι οποίοι παραλείπουν την πραγμάτευση των ενθυμημάτων, πραγματεύονται άσχετα θέματα, στρέφονται αποκλειστικά στο πώς να επηρεάσουν ψυχολογικά τους δικαστές (Αριστ. *Ρητ.* 1.1.8-11) και προκρίνουν τον δικανικό λόγο και τις θεωρίες για τα μέρη του, όπως είναι το *προοίμιον* και η *διήγησις*.[105]

Τέλος, τα εγχειρίδια ρητορικής του 5ου αι. π.Χ. φαίνεται να αφιερώνονταν στη δικανική ρητορική, όμως έχει υποστηριχθεί και η άποψη πως κατά τον 5ο αι. π.Χ., αλλά και κατά τις αρχές του 4ου αι. π.Χ., δεν ήταν δυνατόν η διδασκαλία της ρητορικής να περιοριζόταν μόνο στο δικανικό είδος. Το ότι υπάρχει μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα για τα δικανικά εγχειρίδια ρητορικής, ίσως οφείλεται στο ότι στα τέλη του 5ου αι. π.Χ. η δημοσίευση δεν ήταν μία μαζική διαδικασία. Οι συλλογές παραδειγμάτων και τα θεωρητικά εγχειρίδια παράγονταν κατά κύριο λόγο για πρακτικούς σκοπούς.[106] Λέγεται ακόμα ότι μερικοί δάσκαλοι έγραψαν θεωρητικά εγχειρίδια, πιθανώς για τους μαθητές τους, τα οποία όμως κυκλοφόρησαν ευρύτερα εφόσον ο Αριστοτέλης μπόρεσε να τα συλλέξει.[107]

[104] Kennedy (1959) 172-173
[105] Αλεξίου (2016) 127-128
[106] Kennedy (1959) 173-174
[107] Morgan (2007) 307

2.3.3 Εγχειρίδια ρητορικής (*Τέχναι*) κατά τον 4ο αι. π.Χ.

Η έγνοια για περισσότερα είδη ρητορικής εκτός από το δικανικό, είναι ένα διακριτικό χαρακτηριστικό των εγχειριδίων ρητορικής του 4ου αι. π.Χ. Κατά τον 4ο αι. π.Χ. προστέθηκε μία συζήτηση για το ύφος αλλά και για την εύρεση. Η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* και η *Ρητορική* του Αριστοτέλη είναι δύο δείγματα που βοηθούν στο να σχηματιστεί μία εικόνα για το πώς πρέπει να ήταν τα εγχειρίδια ρητορικής κατά τον 4ο αι. π.Χ. Η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* και το τέλος της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη δείχνουν σαν να είναι εκτεταμένα εγχειρίδια ρητορικής του 5ου αι. π.Χ.[108]

α) Η *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*

Από τα ρητορικά εγχειρίδια του 4ου αι. π.Χ. η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* είναι ένα πλήρως σωζόμενο εγχειρίδιο που αποδίδεται στο αριστοτελικό corpus, όμως η πατρότητά του αμφισβητείται καθώς η επικρατούσα θέση το προσγράφει με αρκετή πιθανότητα στον ρήτορα Αναξιμένη.[109] Η σπουδαιότητά του έγκειται στο ότι αποτελεί εξαιρετικό δείγμα θεωρητικού εγχειριδίου της περιόδου που εμπεριέχει την περιγραφή των τεχνικών που είναι δυνατόν να ανευρεθούν σε λόγους του 4ου αι. π.Χ.[110]

Αναφορικά με την πατρότητα της *Ρητορικής προς Αλέξανδρον*, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, ο Αναξιμένης δημοσίευσε ένα εγχειρίδιο στο οποίο διέκρινε τους λόγους σε δύο γένη και επτά είδη, μεταξύ των οποίων αναφέρει και το *ἐξεταστικὸν εἶδος* που δεν απαντά πουθενά αλλού στην αρχαία γραμματεία. Η ίδια κατηγοριοποίηση που συναντάται και στην *Ρητορική προς Αλέξανδρον*, είναι μία ένδειξη ότι αυτή πρέπει να αποδοθεί στον Αναξιμένη.

Το κείμενο, κατά γενική παραδοχή, πρέπει να συντάχθηκε γύρω στο 340π.Χ. Αν και σε γενικές γραμμές δεν διέπεται από ακρίβεια και παρά το γεγονός ότι δεν φαίνεται να υπάρχει ένα δομημένο σχήμα, εν τούτοις απαρτίζεται από τρία ευδιάκριτα μέρη. Το πρώτο μέρος διακρίνει τα ρητορικά γένη σε *δημηγορικὸν*, *ἐπιδεικτικὸν* και *δικανικὸν* και πραγματεύεται σε ζευγάρια τα επτά είδη που ανήκουν στα παραπάνω γένη (*προτρεπτικὸν, ἀποτρεπτικὸν, ἐγκωμιαστικὸν, ψεκτικὸν, κατηγορικὸν, ἀπολογικὸν* και *ἐξεταστικὸν*). Ενώ η σικελική ρητορική, αλλά και τα προαριστοτελικά εγχειρίδια γενικότερα, επικεντρώνονταν σε παραδείγματα δικανικών λόγων ποικίλων δικαστικών υποθέσεων (πράγμα το οποίο προκαλεί την επίκριση του Αριστοτέλη), στην *Ρητορικήν*

---

[108] Kennedy (1959) 178
[109] Αλεξίου (2016) 105
[110] Kennedy (2014) 84

προς Αλέξανδρον μαζί με το δικανικό είδος υφίσταται ο δημηγορικός λόγος, το εγκώμιο και ο ψόγος. Τα τρία αυτά πεδία στα οποία μπορεί να εφαρμοστεί η ρητορική (δημηγορίες, δικανικοί λόγοι, ιδιωτικές συγκεντρώσεις), εντοπίζονται ήδη στον Αλκιδάμαντα (*Περὶ σοφ.*, 9) και στον Πλάτωνα (*Φαῖδρ.*, 261a-b: *ἆρ᾽ οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις…*) ως πιθανές πηγές.

Το δεύτερο μέρος περιλαμβάνει κάποια γενικά ρητορικά μέσα, τα οποία μπορούν να βρουν εφαρμογή σε όλα τα ρητορικά είδη. Στη συνέχεια απαριθμούνται αποδεικτικά μέσα, τα οποία προέρχονται από τους λόγους, τις πράξεις και την προσωπικότητα των ανθρώπων. Τέτοια μέσα είναι το *εἰκὸς*, τα *παραδείγματα*, τα *τεκμήρια*, η *γνώμη*, το *σημεῖον* (ένδειξη) και ο *ἔλεγχος*. Έπειτα περιγράφονται κάποια πρόσθετα εξωτερικά αποδεικτικά μέσα, όπως είναι η *δόξα τοῦ λέγοντος*, η *μαρτυρία*, η *βάσανος* και ο *ὅρκος*. Αυτά τα εξωτερικά αποδεικτικά στοιχεία ονομάζονται από τον συγγραφέα *ἐπίθετοι πίστεις*, ενώ από τον Αριστοτέλη στη *Ρητορική ἄτεχνοι πίστεις*. Ακολουθούν η προληπτική έκθεση των αντιπάλων ενστάσεων (*προκατάληψις*), οι αξιώσεις από τους ακροατές (*αἰτήματα*) και μία σύντομη ανακεφαλαίωση (*παλιλλογία*). Το τρίτο μέρος του εγχειριδίου αφιερώνεται στη διάρθρωση του ρητορικού λόγου (*τάξις*) και είναι δομημένο με άρτια μορφή. Η ιδιαιτερότητα του μέρους αυτού έγκειται στο ότι η βασική κατηγοριοποίηση που γίνεται, βρίσκεται σε συμφωνία με τα ρητορικά είδη του πρώτου τμήματος. Τέλος, ο επίλογος του κειμένου υπογραμμίζει πως η πειθώ επιτυγχάνεται όχι μόνο από τον ρητορικό λόγο καθαυτόν, αλλά και από την ανάδειξη διά του λόγου ενός αποδεκτού και αξιέπαινου ήθους, που τεκμηριώνεται από τις δημόσιες και ιδιωτικές πράξεις, διαπίστωση η οποία έχει ισοκρατική χροιά.

Ως προς τη σύλληψη και τη στοχοθεσία της, η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* δεν συνιστά μία θεωρητική πραγματεία, αλλά αποσκοπεί στη ρητορική πράξη και την άμεση εφαρμογή της. Αποσκοπεί στην πειθώ του ακροατηρίου χωρίς να μεριμνά για το δίκαιο ή το άδικο και την αλήθεια ή το ψέμα. Ταυτόχρονα όμως ως πόνημα δεν έχει κάποια διάθεση εξαπάτησης. Η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* έχει θεωρηθεί πως ανήκει στην κατηγορία του «συστηματικού διδακτικού εγχειριδίου» και συνοψίζει τη ρητορική τέχνη της εποχής, η οποία δεν αποσκοπεί στο να παρουσιάσει μία γενική εικόνα του συστήματος της ρητορικής, πράγμα το οποίο την τοποθετεί πολύ κοντά στη σοφιστική διδακτική πράξη. Η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* συστηματοποιεί την

ρητορική όπως αυτή εντοπίζεται στην καθημερινότητα και μαρτυρεί ρητορικούς κανόνες που δύσκολα απαντούν αλλού.[111]

Τέλος, ως προς τις επιρροές που δέχτηκε η *Ρητορική προς Αλέξανδρον*, εκτός από τη ρητορική της καθημερινής ζωής, το ότι η *δόξα τοῦ λέγοντος* εντάσσεται στην κατηγορία των αποδεικτικών μέσων, ίσως προδίδει μία ισοκρατική επίδραση. Επιπλέον, οι λεκτικές αντιστοιχίες που παρατηρούνται μεταξύ της *Ρητορικής προς Αλέξανδρον* και της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη, ίσως παραπέμπουν σε μία κοινή πηγή ή ίσως πρόκειται απλώς για αμοιβαία δάνεια. Άλλωστε το ότι υπάρχει μία κειμενική συζήτηση και ανάλυση, η οποία συναντιόταν στις σχολές των σοφιστών και των ρητόρων ήδη από τα τέλη του 5ου αι. π.Χ., αποτελεί γεγονός και επιβεβαιώνεται από το ότι στους *Βατράχους* υπάρχει η κριτική του Ευριπίδη στον Αισχύλο, αλλά και η κριτική του Αισχύλου στον Ευριπίδη.[112] Σε κάθε περίπτωση και η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* και η *Ρητορική* του Αριστοτέλη πρέπει να γεννήθηκαν από την παράδοση της ρητορικής διδασκαλίας και τη ρητορική πράξη του 4ου αι. π.Χ.[113]

β) Η *Ῥητορικὴ* του Αριστοτέλη

Το τεχνικό λεξιλόγιο που είχε αρχίσει να χρησιμοποιείται για τη ρητορική κατά τον 5ο αι. π.Χ. υιοθετήθηκε κατά μέρος και από τον Αριστοτέλη, όμως μαζί με την προσθήκη κι άλλων όρων.[114] Η *Ρητορική* του Αριστοτέλη είναι ένα έργο το οποίο μεταξύ άλλων περιλαμβάνει και διδάγματα προγενέστερων έργων.[115] Είναι το δεύτερο σωζόμενο εγχειρίδιο του 4ου αι. π.Χ. και το έργο αυτό, όπως και άλλες αριστοτελικές πραγματείες, προοριζόταν για προσωπική χρήση του ιδίου και των μαθητών της σχολής του. Το πόνημα αυτό, με μεγάλη βεβαιότητα δεν συντάχθηκε με ενιαίο τρόπο. Υπέστη διάφορες επεξεργασίες και η χρονολόγησή του μπορεί να σχετιστεί με την πρώτη παραμονή του Αριστοτέλη στην Αθήνα (367-347π.Χ.), με τις περιπλανήσεις του μετά τον θάνατο του Πλάτωνα (347-335π.Χ.), καθώς επίσης και με τη δεύτερη παραμονή του στην Αθήνα (335-323π.Χ.).

Η *Ρητορική* αποτελείται από τρία βιβλία, με το πρώτο και το δεύτερο να αφορούν στη ρητορική τέχνη καθαυτήν, η οποία προσανατολίζεται στα μέσα πειθούς και στις αποδεικτικές μεθόδους. Πιο συγκεκριμένα το πρώτο βιβλίο πραγματεύεται τον

[111] Αλεξίου (2016) 107-111
[112] Hubbard (2007) 498
[113] Αλεξίου (2016) 113-114
[114] Kennedy (2014) 97
[115] Ό.π. 56

ρητορικό λόγο και τα είδη του, ενώ το δεύτερο βιβλίο τα αποδεικτικά μέσα και τις επιδράσεις τους. Το τρίτο βιβλίο αφορά στην έκφραση, δηλαδή τη γλωσσική μορφή (*λέξις*) και στη διάρθρωση του ρητορικού λόγου (*τάξις*).

Κατ' αντιστοιχίαν προς την τριμερή διάκριση των ρητορικών γενών σε *δημηγορικὸν, ἐπιδεικτικὸν* και *δικανικὸν* που συναντάται στην *Ρητορική προς Αλέξανδρον*, στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη εντοπίζεται ο συμβουλευτικός λόγος που επικεντρώνεται στο ωφέλιμο και το βλαβερό, ο δικανικός που επικεντρώνεται στο δίκαιο και το άδικο και ο επιδεικτικός που επικεντρώνεται στο ωραίο και το άσχημο.[116]

Η ενασχόληση του Αριστοτέλη με τη ρητορική οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην αντιπαράθεση μεταξύ ρητορικής και φιλοσοφίας που υφίστατο κατά τον 4ο αι. π.Χ. Στον πλατωνικό *Γοργία* επί παραδείγματι, η ρητορική εφόσον δεν αναζητεί την αλήθεια δεν είναι τέχνη, αλλά απλώς μια εμπειρία που επιδιώκει τη χάρη και την ευχαρίστηση του ακροατηρίου (463a: *χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας*). Ο Πλάτων έτσι ειρωνεύεται τη ρητορική τέχνη και τη χαρακτηρίζει ως κολακεία. Στον πλατωνικό *Φαίδρο* ο Πλάτων προσανατολίζεται σε μία υφολογική κατεύθυνση της ρητορικής σε φιλοσοφική- διαλεκτική βάση. Οι συνέπειες των σκέψεων του Πλάτωνα για τη ρητορική αντανακλώνται και στον Αριστοτέλη με τη *Ρητορική* του να θεμελιώνεται πάνω στη διαλεκτική και την ψυχολογία. Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης φαίνεται να υπερασπίζονται μια ρητορική που θεμελιώνεται πάνω στη γνώση και όχι μία ρητορική που αξιοποιεί τα ρητορικά μέσα μόνο για την πρόκληση παθών. Εν τούτοις ο Αριστοτέλης, εν αντιθέσει με τον Πλάτωνα, φαίνεται να απέρριψε τη θέση ότι ο ρήτωρ πρέπει να είναι και φιλόσοφος. Για τον Αριστοτέλη η ρητορική παραμένει στον χώρο του πιθανού. Η φιλοσοφική κατεύθυνση της *Ρητορικής* οφείλεται να λαμβάνεται υπ' όψιν, όμως δεν πρέπει να υπερτονίζεται.

Στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη η ρητορική ορίζεται ως η ικανότητα σύλληψης για κάθε αντικείμενο του ενδεχόμενου πιθανού (*Ρητ.*, 1.2.1: *ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.*). Είναι φανερό πως η ρητορική του φιλοσόφου επικεντρώνεται στη θεωρία του πιθανού και έτσι καθίσταται σαφές πως διαφοροποιείται από τη θεωρία περί ρητορικής ως *πειθοῦς δημιουργὸν*, όπως συναντάται στον πλατωνικό *Γοργία* (Πλάτ., *Γοργ.*, 453a: *...πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική*).

[116] Αλεξίου (2016) 120-122

Στην αριστοτελική *Ρητορική*, ο φιλόσοφος επανειλημμένα αποστασιοποιείται από τη φορμαλιστική ρητορική που υφίσταται μέχρι την εποχή πριν από τον ίδιο και διαφοροποιεί το έργο του από τα προγενέστερα ρητορικά εγχειρίδια, τα οποία όπως αναφέρθηκε εστιάζουν στο δικανικό είδος και στο πώς να επηρεάσουν τους δικαστές. Στην αριστοτελική *Ρητορική* παρατηρείται η απόπειρα συστηματοποίησης της θεωρίας της τέχνης του λόγου με παραγωγική σκέψη, σχόλια και αιτιολόγηση,[117] κάτι που τη διαφοροποιεί από τη *Ρητορική προς Αλέξανδρον*, η οποία επικεντρώνεται αποκλειστικά στην πειθώ του ακροατηρίου.

Πέρα από τα ρητορικά εγχειρίδια που ο Αριστοτέλης είχε μελετήσει, σημαντικό ρόλο για τη συγγραφή της *Ρητορικής* του διαδραμάτισε και η ρητορική πράξη της αθηναϊκής δημοκρατίας του 4ου αι. π.Χ., την οποία ο Αριστοτέλης λαμβάνει υπ' όψιν και κατά περίπτωση αποδέχεται ή προσαρμόζει τα λεγόμενά του. Αναμφίβολα η ρητορική παράδοση υφίσταται πριν από τον Αριστοτέλη, όμως η συναναστροφή του με τους ανθρώπους της αγοράς και της πολιτικής ρητορικής πράξης, έδωσαν σπουδαία ώθηση για τις παρατηρήσεις του και τις θεωρητικές του θέσεις. Ταυτόχρονα όμως η *Ρητορική* του Αριστοτέλη, ως διδακτικό εγχειρίδιο που αποσκοπεί στη συστηματοποίηση της ρητορικής πράξης, ενδέχεται να αποδειχτεί μία πραγματεία ευρύτερη και κατά τι διαφοροποιημένη από τις αριστοτελικές διδαχές.[118]

Τέλος το ερώτημα αν ο ρήτορας, όπως παρουσιάζεται από τον Αριστοτέλη, υπηρετεί ηθικούς σκοπούς ή όχι, μπορεί να απαντηθεί με την αριστοτελική μεσότητα. Η ρητορική αξιολογείται ουδέτερα και είτε μπορεί να αποτελέσει ανθρώπινο αγαθό με δίκαιη χρήση που θα επιφέρει την ωφέλεια, είτε με άδικη χρήση που θα επιφέρει τη βλάβη. Κάποιος θα πρέπει να ελπίζει να μη χρησιμοποιείται η πειθώ για την υιοθέτηση φαύλων στόχων.[119]

2.4 Η συμβολή των σοφιστών στη γλώσσα

Οι σοφιστές ήταν διανοούμενοι που ενδιαφέρονταν για όλες τις πτυχές του λόγου ξεκινώντας από την λέξη καθαυτή, περνώντας στο επιχείρημα, την αιτιολόγηση και την ομιλία και καταλήγοντας στη γραμματική, το ύφος και τη δομή των επιχειρημάτων.[120] Με τους σοφιστές, μπορεί να πει κανείς ότι γίνεται η αρχή της

[117] Ό.π. 124-129
[118] Ό.π. 131-132
[119] Ό.π. 136-137
[120] MacDowell (1982) 10

επιστήμης της φιλολογίας και της γραμματικής. Μέχρι τον 5ο αι. π.Χ. δεν φαίνεται να είχε προκύψει η ανάγκη για τους αρχαίους Έλληνες να ασχοληθούν με την περιγραφή της γλώσσας τους. Ως τότε την μάθαιναν από νεαρή ηλικία μιμούμενοι τους πιο μεγάλους, χωρίς να έχουν μία κωδικοποιημένη μορφή των κανόνων της. Έτσι, αρκετοί σοφιστές ήταν αυτοί που ασχολήθηκαν με γλωσσολογικές μελέτες.[121]

Για την ενασχόληση των σοφιστών με τη γλώσσα υπάρχουν μαρτυρίες για πολλούς από τους εκπροσώπους τους, οι οποίες επιβεβαιώνουν τη διαπίστωση αυτή. Για τον σοφιστή Αντιφώντα,[122] αν και οι πληροφορίες που διατίθενται γι' αυτόν είναι περιορισμένες, πρέπει να δίδασκε τον τρόπο κατασκευής των λέξεων. Η διδασκαλία του πρέπει να στηριζόταν στο ότι οι λέξεις πρέπει να πλάθονται κατά τέτοιον τρόπο ώστε να ταιριάζουν με τις έννοιες που αποσκοπούν να εκφράσουν.

Η διδασκαλία για την ορθότητα των ονομάτων αποδίδεται από τον Πλάτωνα και στον Πρωταγόρα, τον Πρόδικο αλλά και γενικότερα στους σοφιστές (*Κρατ.* 371c: *λιπαρεῖν χρὴ τὸν ἀδελφὸν καὶ δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων ἣν ἔμαθεν παρὰ Πρωταγόρου* / *Κρατ.* 384b: *καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ σμικρὸν τυγχάνει ὂν μάθημα. εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ἤδη ἠκηκόη παρὰ Προδίκου τὴν πεντηκοντάδραχμον ἐπίδειξιν, ἣν ἀκούσαντι ὑπάρχει περὶ τοῦτο πεπαιδεῦσθαι…*/ *Εὐθύδ.* 277e: *νῦν οὖν νόμισον τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν. πρῶτον γάρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ…*/ *Κρατ.* 391b: *οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο χρὴ ζητεῖν, εἴπερ ἐπιθυμεῖς εἰδέναι, ἥτις ποτ' αὖ ἐστιν αὐτοῦ ἡ ὀρθότης…ὀρθοτάτη μὲν τῆς σκέψεως, ὦ ἑταῖρε, μετὰ τῶν ἐπισταμένων, χρήματα ἐκείνοις τελοῦντα καὶ χάριτας κατατιθέμενον. εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ σοφισταί…*). Η *ὀρθοέπεια* που υποδηλώνει τη σωστή ομιλία και η *ὀρθότης τῶν ὀνομάτων*, ίσως αποτελούσαν τίτλους έργων του Πρωταγόρα, όμως κάτι τέτοιο δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί (*ὄνομα* είναι μία λέξη, δηλαδή ένα κύριο όνομα ή ουσιαστικό). Η σπουδή της *ὀρθοέπειας* και της *ὀρθότητος τῶν ὀνομάτων* πρέπει να

[121] Kennedy (2014) 45

[122] Αναφορικά με την ταυτότητα του Αντιφώντα έχει ανακύψει ένα πρόβλημα ήδη από την αρχαιότητα και γίνεται λόγος για τον σοφιστή Αντιφώντα και τον ρήτορα Αντιφώντα. Ο Ερμογένης στο έργο του *Περί ιδεών* αναφέρει ότι πολλοί πριν από αυτόν, με πρώτο τον Δίδυμο τον Χαλκέντερο, υποστήριξαν ότι υπήρξαν δύο Αντιφώντες, ο ρήτορας και ο σοφιστής. Ο Ερμογένης με στηριζόμενος στη μελέτη του ύφους, πίστευε ότι πρέπει να υπήρχαν δύο Αντιφώντες και ότι το ύφος του Θουκυδίδη, ο οποίος αναφέρεται ως μαθητής του ρήτορα, ομοιάζει περισσότερο με το ύφος του εντοπίζεται στο έργο *Περί αληθείας* του σοφιστή. Ωστόσο, άλλες αρχαίες πηγές δεν κάνουν σαφή διάκριση μεταξύ των δύο και επιτείνουν τη σύγχυση. Οι νεότεροι μελετητές δεν φαίνεται να συμφωνούν μεταξύ τους και έτσι άλλοι δέχονται έναν Αντιφώντα, ενώ άλλοι δύο Αντιφώντες. Βλ. Κωνσταντινόπουλος & Πανομήτρος (2010) 84-85, υποσημ. 169

περιλάμβανε θεωρίες αναφορικά με το πόσο η καταλληλότητα των ονομάτων ήταν φυσική για το περιεχόμενο που εξέφραζαν.[123]

Ο Αντισθένης που ήταν μαθητής του Σωκράτη και του οποίου η διδασκαλία σώζεται αποσπασματικά, επέδειξε και αυτός ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη γλώσσα και φαίνεται πως αντιλαμβανόταν τη σημασία της δίνοντας σε ένα έργο του τον τίτλο *Περί παιδείας ή Περί ονομάτων*. Το έντονο ενδιαφέρον του για τη γλώσσα φαίνεται και από τη δήλωσή του ότι «η βάση της εκπαίδευσης είναι η σπουδή των ονομάτων.[124] Ο Αντισθένης έγραψε ακόμα ρητορικά γυμνάσματα, από τα οποία σώζονται οι λόγοι του Οδυσσέα και του Αίαντα που φιλονικούν για τη διεκδίκηση των όπλων του Αχιλλέα.[125]

2.4.1 Γραμματική

Το ενδιαφέρον των σοφιστών για τη γλώσσα και τις δυνατότητές της, τους οδήγησε να στραφούν και στη σπουδή της γραμματικής. Ήταν από τους πρώτους που προέβησαν στη διάκριση των γενών, των μερών του λόγου κ.ά. Ο σκοπός της ενασχόλησής τους με τη γραμματική δεν ήταν να κωδικοποιήσουν τη χρήση της γλώσσας όπως αυτή ήδη υπήρχε, αλλά να την αναμορφώσουν προκειμένου να αυξηθεί η αντιστοιχία της με την πραγματικότητα.[126]

Ο Πρωταγόρας φαίνεται να είναι ο πρώτος που έκανε τη διαίρεση της ομιλίας (*λόγος*) στα τέσσερα βασικά είδη της παράκλησης (*προσευχή*), της ερώτησης, της απάντησης και της εντολής. Σύμφωνα με άλλες μαρτυρίες η διαίρεση του Πρωταγόρα ήταν επταμερής και διέκρινε τη διήγηση, την ερώτηση, την απάντηση, την εντολή, την έκθεση, την παράκληση και την κλήση. Λίγο μετά τον Πρωταγόρα, ο Αλκιδάμας ισχυριζόταν ότι οι τέσσερις *λόγοι* ήταν η κατάφαση, η άρνηση, η ερώτηση και η προσφώνηση. Αν και αυτές οι πληροφορίες προέρχονται από μεταγενέστερες πηγές, ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική* του αναφέρει ότι ο Πρωταγόρας κατηγορούσε τον Όμηρο που έλεγε «τραγούδα, θεά» γιατί με αυτόν τον τρόπο διατύπωνε διαταγή, ενώ εκείνο που χρειαζόταν ήταν η προσευχή (Αριστ., *Ποιητ.* 1456b, 15: *τί γὰρ ἄν τις ὑπολάβοι ἡμαρτῆσθαι ἃ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ, ὅτι εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν "μῆνιν ἄειδε θεά;" τὸ γὰρ κελεῦσαι, φησίν, ποιεῖν τι ἢ μὴ ἐπίταξίς ἐστιν.*).

---

[123] Guthrie (2014) 252-254
[124] Ό.π. 259
[125] Ό.π. 262
[126] «Η αρχαία ελληνική γραμματική ήταν τέχνη, μελέτη που απέβλεπε στην πράξη· η σύγχρονη φιλολογία δεν είναι τέχνη αλλά φυσική επιστήμη. Έχει ως αντικείμενό της το παγκόσμιο φαινόμενο της ανθρώπινης γλώσσας, και το κύριο μέλημά της είναι να επιβεβαιώσει και να ταξινομήσει τα γεγονότα». Βλ. ό.π. 463, υποσημ. 96

Η διάκριση ανάμεσα στο όνομα και το ρήμα εντοπίζεται και στον Πλάτωνα, και στον Κρατύλο εισάγεται χωρίς εξήγηση, ως κάτι το οικείο (Πλάτ., *Κρατ.* 425a: *...ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται· καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον συστήσομεν...*). Έτσι μπορεί να γίνει λόγος πως η διάκριση αυτή είχε γίνει νωρίτερα από τον Πρωταγόρα ή κάποιον άλλον σοφιστή. Στον *Σοφιστή* το όνομα και το ρήμα ορίζονται προσεκτικά και επεξηγούνται με παραδείγματα. Ο συνδυασμός τους είναι που δημιουργεί τον *λόγον*, με το ρήμα να ορίζεται ως αυτό που δηλώνει πράξεις, αν και στην κυριολεξία σημαίνει απλώς κάτι που λέγεται.

Ακόμα, το ότι ο Πρωταγόρας ήταν αυτός που διέκρινε τα ονόματα σε αρσενικά, θηλυκά και ουδέτερα, είναι κάτι που επιβεβαιώνεται και από τον Αριστοτέλη, αλλά και από την κωμωδία και συγκεκριμένα από τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, όπου γίνεται μία δήθεν επίθεση στον Σωκράτη, ενώ πραγματικό στόχο του εν λόγω κωμικού έργου αποτελεί ο Πρωταγόρας, ο οποίος ισχυρίζεται ότι μπορεί να κάνει ένα ασθενέστερο επιχείρημα ισχυρότερο. Έτσι, ο Σωκράτης αποκαλύπτει στον Στρεψιάδη ότι πρέπει πρώτα να μάθει για τα ονόματα «ποια από αυτά είναι αρσενικά και ποια θηλυκά».

Αναφορικά με τη συμβολή των σοφιστών στη γραμματική, ο Πλάτων παρουσιάζει στον *Ευθύδημο* τον Πρόδικο ως έναν από εκείνους που επέμεναν στην πρωταρχική σημασία της ορθότητας των ονομάτων, κάτι για το οποίο χαρακτηρίζεται από τον Σωκράτη ως το πρώτο στάδιο της μύησης στα μυστήρια των σοφιστών (Πλάτ., *Εὐθύδ.* 277e: *νῦν οὖν νόμισον τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν. πρῶτον γάρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ*). Στον Πρόδικο αποδίδεται η ακρίβεια στη χρήση της γλώσσας και της ακριβούς διάκρισης του νοήματος των λέξεων που γενικά θεωρούνταν συνώνυμες. Στον *Λάχητα* ο Πρόδικος αναφέρεται σε σχέση με τη διάκριση ανάμεσα στην ανδρεία και την αφοβία ως «ο καλύτερος από τους σοφιστές σε τέτοιου είδους διακρίσεις» (Πλάτ. *Λάχ.* 197d: Σω. *...ὁ δὲ Δάμων τῷ Προδίκῳ πολλὰ πλησιάζει, ὃς δὴ δοκεῖ τῶν σοφιστῶν κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ὀνόματα διαιρεῖν. Λάχ. καὶ γὰρ πρέπει, ὦ Σώκρατες, σοφιστῇ τὰ τοιαῦτα μᾶλλον κομψεύεσθαι ἢ ἀνδρὶ ὃν ἡ πόλις ἀξιοῖ αὑτῆς προεστάναι.*). Τέλος, ο Αριστοτέλης παρουσιάζει τον Πρόδικο να απαριθμεί την τέρψη, τη χαρά και την ευφροσύνη ως υποδιαιρέσεις της ηδονής και σε σχέση με αυτή τη διάκριση, ένας μεταγενέστερος σχολιαστής του αποδίδει την «επινόηση της λεκτικής ακρίβειας». Η επιμονή του Προδίκου στην ακρίβεια της γλώσσας, ίσως εντασσόταν στο πλαίσιο της ρητορικής διδασκαλίας και στο ότι είχε μεγάλη φήμη ως πολιτικός ρήτορας που έκανε δημόσιες επιδείξεις ρητορείας και αναλάμβανε να διδάξει την τέχνη της επιτυχίας τόσο στην πολιτική όσο

και στη διαχείριση των ιδιωτικών περιουσιών, πράγματα στα οποία δεσμευόταν και ο Πρωταγόρας.[127]

2.4.2 Το ύφος της σοφιστικής

Η ανάπτυξη του πεζού λόγου μέσω της σοφιστικής, οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στο εύφορο πολιτικό κλίμα που υπήρχε στην Αθήνα στα μέσα του 5ου αι. π.Χ., λόγω του δημοκρατικού πολιτεύματος, όπως είχε διαμορφωθεί μέχρι την εποχή του Περικλή. Οι εκπρόσωποι της σοφιστικής συνέρρεαν στην Αθήνα δελεασμένοι από τη μεγάλη ελευθερία λόγου που υπήρχε στην πόλη και κατάφεραν με τις πραγματείες τους να δώσουν σημαντική ώθηση στην καλλιέργεια του λόγου.

Πρώτος που μπήκε μπροστά στην πνευματική αυτή κίνηση ήταν ο Πρωταγόρας, ο οποίος προέβαλε τη θεωρία των *Διισσών Λόγων*, σύμφωνα με την οποία για κάθε υπόθεση είναι δυνατοί δύο αντίθετοι λόγοι. Ακόμα, έκανε χρήση του *εἰκότος*, δημιουργώντας έτσι πρωτόγνωρες δυνατότητες στον πεζό λόγο.

Έτσι, από τα μέσα του 5ου αι. π.Χ. η αντίθεση υπό την επίδραση των νέων συνθηκών (σοφιστική, αντιπαράθεση πολιτικών δυνάμεων κ.ά.), γίνεται κυρίαρχο εκφραστικό μέσο του αναπτυσσόμενου πεζού λόγου. Οι *ἀγῶνες λόγων* για τους οποίους ο Πρωταγόρας ενδιαφέρεται στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, απαντούν και στις τραγωδίες του Σοφοκλή και του Ευριπίδη κατ' εκείνη την περίοδο και δείχνουν έναν καινούργιο τρόπο σκέψης, αλλά και την προσέγγιση της πραγματικότητας μέσω της αντιπαράθεσης διαφορετικών θέσεων.

Αναφορικά με τον Γοργία η αντίθεση εκφράζεται με τα σύντομα ρυθμικά κώλα και από τότε κυριαρχεί, άλλοτε σε μικρότερο και άλλοτε σε μεγαλύτερο βαθμό στη ρητορεία. Με τον Γοργία υπάρχει η εξέλιξη αυτού του χαρακτηριστικού το οποίο πρέπει να υπήρχε τουλάχιστον είκοσι χρόνια πριν από την έλευσή του στην Αθήνα. Απόδειξη αυτής της «στροφής» αποτελεί η ανίχνευση του εκφραστικού αυτού τρόπου στις τραγωδίες της εποχής εκείνης. Επιπλέον, η αποκλειστική χρήση του χαρακτηριστικού αυτού σε συγγράμματα του πρώιμου αττικού λόγου (όπως π.χ. του Θουκυδίδη), αποτελεί επίσης απόδειξη ότι το κοινό ήταν εξοικειωμένο με αυτόν τον τρόπο σκέψης. Βέβαια πρέπει να σημειωθεί ότι ο Θουκυδίδης δεν συμπαθούσε γενικώς τις συμμετρικές αντιθέσεις, και προτιμούσε την variatio (μεταβολή). Πιο κοντά στον

[127] Guthrie (2014) 270-274

Γοργία, αναφορικά με το στοιχείο της αντίθεσης, φαίνεται να βρίσκεται ο Ισοκράτης τον 4ο αι. π.Χ.

Το νέο εκείνο αντιθετικό ύφος ήταν μια απόπειρα να δημιουργηθεί ένα γλωσσικό όργανο για να χρησιμοποιηθεί όσο το δυνατόν ευρύτερα (στη ρητορεία, στις αναλύσεις, στις περιγραφές κ.α.). Η παρουσία του τόσο στον ρητορικό λόγο όσο και στην έκθεση και ανάλυση γεγονότων πρέπει να λειτούργησε ως όργανο συνειδητής τέχνης, αλλά και ως μέσο για τη φανέρωση της πραγματικότητας.

Όσον αφορά στη δομή του αντιθετικού ύφους, αυτό αντιπαραθέτει τις προτάσεις αντί να τις υποτάσσει σε μία κεντρική ιδέα, δείχνοντας έτσι την αυτονομία της κάθε περιόδου. Το ύφος αυτό παρουσιάζει μια μεγάλη ακαμψία, εν αντιθέσει με το περιοδικό ύφος και συγκριτικά με το παρατακτικό- λιτό ύφος χρησιμοποιεί στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό την αντίθεση και την έμφαση.

Ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, ο ρήτορας Αντιφών, ο σοφιστής Αντιφών, ο Πρόδικος και ο Θουκυδίδης, ήταν οι κυριότεροι εκπρόσωποι του ύφους αυτού.

Τέλος όσον αφορά στη γλώσσα του αντιθετικού ύφους, αυτό έχει πολλά διαλεκτικά στοιχεία λόγω της έλευσης πολλών διανοούμενων από τον ευρύτερο ελληνικό χώρο στην Αθήνα. Η γλώσσα έτσι, ποικίλλει ανά συγγράμματα και κυμαίνεται από την ιωνική έως την αρχαία αττική του Θουκυδίδη και την ομιλουμένη αττική. Το λεξιλόγιο εξαρτάται ασφαλώς από το περιεχόμενο του συγγράμματος, όμως κατά κύριο λόγο αντλείται από την πολιτική και τη ρητορική πράξη.[128]

α) Το ύφος του Γοργία

Η ανάλυση του ύφους του Γοργία ως εκπροσώπου της σοφιστικής, γίνεται επειδή ο ίδιος προώθησε σημαντικά την επίδραση της σοφιστικής στη ρητορική, σε όλες τις εκφάνσεις της (ύφος, επιχειρηματολογία, διάρθρωση).[129] Κατά τον Κωνσταντινόπουλο, ο Γοργίας προσέφερε έναν τρόπο επιχειρηματολογίας που στηριζόταν στον έλεγχο των κατηγοριών με βάση την πιθανολογία και είναι πιθανό να ανέπτυξε τον έλεγχο αυτόν σε ένα ειδικό σύγγραμμα (*Τέχνη*),[130] όμως ο Kennedy ισχυρίζεται πως ο Γοργίας δεν πρέπει να είχε συγγράψει κάποιο εγχειρίδιο με κανόνες ρητορικής.[131] Μία ακόμα σημαντική προσφορά του Γοργία στη ρητορική πρέπει να

[128] Κωνσταντινόπουλος & Πανομήτρος (2010) 80-82
[129] Κωνσταντινόπουλος (2014) 13
[130] Ό.π. 15
[131] Kennedy (2014) 55

θεωρηθεί η εκμετάλλευση του *καιροῦ*, δηλαδή της κατάλληλης στιγμής, η οποία οδηγούσε τον ρήτορα στο να αντιλαμβάνεται καλύτερα τόσο τις καταστάσεις όσο και τη διάθεση του ακροατηρίου στο οποίο απευθυνόταν. Έτσι, ο ρήτορας οδηγείτο στον αυτοσχεδιασμό και την έμπνευση της στιγμής.[132]

Για τον Γοργία γίνεται γνωστό πως οι Αθηναίοι μόλις τον άκουσαν να μιλά εντυπωσιάστηκαν. Τι ήταν όμως αυτό που συνεπήρε τους Αθηναίους το 427π.Χ.; Μια ξενική προφορά; Οι Αθηναίοι είχαν ξανακούσει Σικελούς να μιλούν. Αυτό που εντυπωσίασε ήταν ορισμένα χαρακτηριστικά και λέξεις που επέλεγε ο Γοργίας μέσα από μια πληθώρα λέξεων, οι οποίες πρέπει να ήταν καινούργιες στην Αθήνα. Όμως η δυσκολία που συναντά κανείς διαβάζοντας το *Ελένης Εγκώμιον* αλλά και άλλα έργα του Γοργία, είναι να βρει ποια από τα χαρακτηριστικά που εντοπίζει στον λόγο του ήταν καινούργια στην Αθήνα του 427π.Χ. και ποια όχι. Αναφορικά με αυτό το ζήτημα δεν υπάρχει αρκετά εκτενής προγενέστερος πεζός λόγος για να γίνει σύγκριση. Από την άλλη, δεν είναι γνωστό αν τα σωζόμενα κείμενα του Γοργία αντιπροσωπεύουν επακριβώς το ύφος που εκείνος χρησιμοποιούσε. Το *Ελένης Εγκώμιον* και η *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία* γράφτηκαν εξ ολοκλήρου σε αττική διάλεκτο και όχι σε σικελική, όπως ενδεχομένως να περίμενε κάποιος. Το γεγονός αυτό οδηγεί στη σκέψη πως τα δύο αυτά έργα γράφτηκαν καιρό μετά την πρώτη επίσκεψη του Γοργία στην Αθήνα, όταν ο ίδιος υιοθέτησε την αττική διάλεκτό ως καταλληλότερη για λογοτεχνική σύνθεση. Αυτό είναι κάτι το αβέβαιο, αλλά ακόμη δεν μπορεί να αποκλειστεί η πιθανότητα ότι ο Γοργίας έγραψε τα έργα του στη μητρική του διάλεκτο και αυτά «αττικοποιήθηκαν» αργότερα από κάποιον εκδότη.

Ωστόσο και πάλι μπορεί να γίνει μία απόπειρα για να ανιχνευτούν αυτά τα υφολογικά στοιχεία που πρέπει να είχαν εντυπωσιάσει τους Αθηναίους.

Ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική* του σχολιάζει ότι η *λέξις* του Γοργία είναι ποιητική (Αριστ. *Ρητ.*, 3.1.9: *ἐπεὶ δ' οἱ ποιηταί, λέγοντες εὐήθη, διὰ τὴν λέξιν ἐδόκουν πορίσασθαι τὴν δόξαν, διὰ τοῦτο ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις, οἷον ἡ Γοργίου*). Με τη χρήση αυτού του όρου, ο Αριστοτέλης εννοεί τη χρήση των λέξεων αλλά δεν δίνει περαιτέρω λεπτομέρειες για την παρατήρησή του αυτή. Στο *Ελένης Εγκώμιον* π.χ. υπάρχουν δυο- τρεις λέξεις οι οποίες απαντούν σπάνια ή δεν υπάρχουν καθόλου στον κλασικό αττικό πεζό λόγο. Τέτοιες λέξεις είναι ο μώμος (§1 *μῶμον*) και ο φιλοπενθής (§9 *φιλοπενθής*). Οι λέξεις αυτές δεν συναντώνται πολλές φορές, όμως όπως λέει ο

[132] Κωνσταντινόπουλος (2014) 16

MacDowell, μια σύγκριση του εγκωμίου με τον αττικό πεζό λόγο του 4ου αι. π.Χ. μπορεί να είναι παραπλανητική. Επιπροσθέτως δεν υπάρχουν ακριβείς αποδείξεις ότι οι διαφορές μεταξύ ποιητικού και πεζού λεξιλογίου που υπάρχουν κατά τον 4ο αι. π.Χ., είχαν ήδη εμφανιστεί από τον 5ο αι. π.Χ. Είναι πιθανό ο Γοργίας να χρησιμοποίησε απλώς το συνηθισμένο, καθημερινό λεξιλόγιο της εποχής του, που χρησιμοποιείτο εξίσου στην ποίηση και τον πεζό λόγο, και απλώς να φάνηκε στον Αριστοτέλη και τους συγχρόνους του ως ποιητικό, σε μία ύστερη εποχή κατά την οποία οι διαφορές ανάμεσα σε ποιητικό και πεζό λόγο είχαν εξελιχθεί.

Συνεχίζοντας την απόπειρα να ανιχνευτούν τα υφολογικά στοιχεία που πρέπει να εντυπωσίασαν τους Αθηναίους, παρατηρείται ότι ο Γοργίας βάζει τα θέματα που πραγματεύεται σε μία ορισμένη σειρά. Πρώτα απ' όλα ανακοινώνει για το τί θα μιλήσει, έπειτα μιλά γι' αυτό και τέλος επισημαίνει ότι έφτασε στο τέλος του. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί πως μια τέτοια διαρρύθμιση του λόγου συναντάται και στον Ηρόδοτο, γεγονός που υποδηλώνει πως ίσως η διάταξη αυτή ήταν γνώριμη στους Αθηναίους ήδη από τον πρώιμο πεζό λόγο. Εφόσον λοιπόν το έργο του Ηροδότου πρέπει να ήταν γνωστό στους Αθηναίους πριν το 427π.Χ., τότε και αυτό το στοιχείο δεν πρέπει να ήταν κάτι που να τους προκάλεσε τον θαυμασμό.

Μένει όμως ένα στοιχείο του ύφους του Γοργία που παρατηρεί ο εκάστοτε αναγνώστης ως το πιο εμφανές· το αντιθετικό σχήμα και τα ζεύγη των παραλλήλων εννοιών. Πρόταση με την πρόταση, μεμονωμένες λέξεις αλλά και εκτενέστερες εκφράσεις, τίθενται πλάι πλάι ούτως ώστε να προκύψει συμμετρία στη γραμματική και στο ηχητικό αποτέλεσμα. Δεν ήταν, ασφαλώς, ο Γοργίας αυτός που εφηύρε την αντίθεση. Τα *μέν*/*δέ* και *τε*/*καί* υπήρχαν πολύ πριν την εποχή του και δεν είναι καθόλου δύσκολο να εντοπίσει κανείς τα ζεύγη των παραλλήλων εννοιών ή προτάσεων στην αττική τραγωδία ή στην ποίηση. Όμως οι αντιθέσεις του Γοργία είναι πιο συχνές, πιο δεμένες και με πιο ακριβή τρόπο ισορροπημένες. Μερικές φορές δύο φράσεις είναι τόσο προσεγμένα εξισωμένες που ο ρυθμός τους είναι ολόιδιος. Άλλες φορές δύο λέξεις ομοιοκαταληκτούν ή κατά κάποιον τρόπο μοιάζει η μία στην άλλη ως προς τον ήχο. Άλλοτε πάλι, η ίδια λέξη χρησιμοποιείται δύο φορές με διαφορετικό όμως τόνο, σε διαφορετικές πτώσεις (*πολύπτωτον*) και αυτό μπορεί να λάβει υπόσταση με τη μορφή χιαστού σχήματος.

Συνολικά το αντιθετικό σχήμα χρησιμοποιείται πολύ πιο συχνά στον Γοργία παρά σε οποιονδήποτε άλλον Έλληνα συγγραφέα, σύμφωνα βέβαια με τα όσα μέχρι τώρα είναι γνωστά. Οπότε, ολοκληρώνοντας αυτήν την απόπειρα ανίχνευσης των

υφολογικών στοιχείων του Γοργία που συνεπήραν τους Αθηναίους, τα αντιθετικά σχήματα πρέπει να ήταν αυτά που κατόρθωσαν κάτι τέτοιο.[133]

Για τον Γοργία λέγεται ότι εισήγαγε την ποιητική λέξη στον πεζό λόγο. Όπως αναφέρθηκε, δανείστηκε σχήματα λόγου που υπήρχαν στον προγενέστερο ποιητικό λόγο, τα μετέπλασε και χάρις σε αυτήν του την πρωτοτυπία έλαβαν το όνομα γοργίεια σχήματα, εντεταγμένα πλέον στην ρητορική. Αυτά τα σχήματα λόγου ήταν οι αντιθέσεις, τα ισόκωλα,[134] τα πάρισα και τα ομοιοτέλευτα κ.ά. Εφόσον για τον Γοργία η ρητορική είναι «*πειθοῦς δημιουργὸς*», στόχος του είναι τα μέσα για την επίτευξή της και έτσι ηθικά ζητήματα δεν πρέπει να τον απασχολούσαν.[135]

Ακόμα, σχήματα λόγου όπως οι μεταφορές, οι σύνθετες λέξεις και οι παρηχήσεις που απαντούν συχνά στους επιδεικτικούς του λόγους, πρέπει να αναφερθεί ότι υπήρχαν ήδη στους προγενέστερους ποιητές (τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τους τραγικούς).[136]

Τέλος, ως προς την επιρροή που δέχτηκε ο Γοργίας από την προγενέστερη ποίηση και επηρέασαν το ύφος του, δεν πρέπει να παραλειφθούν τα ονόματα του Σιμωνίδη και του Πινδάρου, οι οποίοι πρέπει να αποτέλεσαν πρότυπα γι' αυτόν. Ο Πίνδαρος εικάζεται ότι πρέπει να του φανέρωσε την αξία του λόγου και το υψηλό ύφος, αλλά και την ικανότητα του λόγου να δημιουργεί καταστάσεις και γεγονότα.[137] Ο Γοργίας ακόμα, δεν αποκλείεται να επηρεάστηκε από τη ρητορική του Κόρακα και του Τεισία, οι οποίοι ζούσαν επίσης στη Σικελία, παρά το γεγονός ότι ο Εμπεδοκλής είναι αυτός που αναφέρεται ως δάσκαλός του.[138]

β) Το ύφος του Ισοκράτη[139]

Ο Ισοκράτης έχοντας γεννηθεί το 436 π.Χ., σε μία περίοδο κατά την οποία η Αθήνα ενίσχυε τη δύναμή της εν μέσω των τριακοντούτων σπονδών, και σε συνδυασμό με την ανθηρή οικονομική κατάσταση που είχε η οικογένειά του και τις ευκαιρίες

---

[133] MacDowell (1982) 17-18

[134] Κώλον μπορεί να είναι δύο λέξεις ή περισσότερες ή και περίοδοι ή προτάσεις που έχουν ίδιο αριθμό συλλαβών. Αν για παράδειγμα δύο λέξεις έχουν τον ίδιο αριθμό συλλαβών, τότε κάνουμε λόγο για ισόκωλα. Αν πάλι έχουν την ίδια κατάληξη, τότε γίνεται λόγος για ομοιοτέλευτο σχήμα.

[135] Κωνσταντινόπουλος (2014) 15

[136] Πεντζοπούλου- Βαλαλά (1999) 47-48

[137] ό.π. 49

[138] Κωνσταντινόπουλος (2014) 13

[139] Αν και ο Ισοκράτης δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως αμιγώς σοφιστής, εν τούτοις η διδασκαλία που έλαβε από τους σοφιστές και η καθοριστική του συμβολή στη διαμόρφωση του ρητορικού ύφους κατά τον 4ο αι. π.Χ., καθιστούν στο σημείο αυτό της εργασίας τη μελέτη του ύφους του σημαντική για την ανάδειξη της εξέλιξης της ρητορικής κατά τον 4ο αι. π.Χ.

μόρφωσης που προσφέρονταν στην Αθήνα από τους δασκάλους της σοφιστικής, μπόρεσε να λάβει μία σπουδαία εκπαίδευση. Είναι γνωστό πως ο Ισοκράτης είχε παρακολουθήσει τις διαλέξεις του Γοργία και του Προδίκου. Επιπλέον η αναφορά του Σωκράτη στον Ισοκράτη, αλλά και η τιμή που απέδιδε ο τελευταίος στον μεγάλο φιλόσοφο, ίσως υποδηλώνει ότι ο Ισοκράτης παρακολούθησε και τη σωκρατική διδασκαλία. Η μαθητεία του Ισοκράτη σε δύο αντίθετες κατευθύνσεις σοφίας (ρητορική και διαλεκτική), πρέπει να τον επηρέασε και έτσι δημιούργησε τη δική του μέση οδό, δηλαδή ένα μορφωτικό ιδεώδες που αποσκοπούσε στην ηθική διάπλαση του ανθρώπου μέσω της ρητορικής καλλιέργειας, η οποία με αυτόν τον τρόπο θα αποτελούσε ολοκληρωμένη μόρφωση.

Το παιδευτικό ιδεώδες του Ισοκράτη, που στηριζόταν στη ρητορική και που ο ίδιος ονομάζει φιλοσοφία, βρήκε ανταπόκριση στη σχολή τετραετούς φοίτησης που ίδρυσε ο ίδιος στις αρχές του 4^{ου} αι. π.Χ. Η σχολή του, επειδή είχε ως μέσον για την επίτευξη των εκπαιδευτικών στόχων του τη ρητορική και όχι τη διαλεκτική, βρισκόταν σε έντονο ανταγωνισμό με την πλατωνική σχολή.[140]

Για τον Ισοκράτη αξίζει να σημειωθεί πως αντίθετα από τους προηγούμενους σοφιστές, ο ίδιος δεν ήταν περιπλανώμενος δάσκαλος προερχόμενος από κάποιο μακρινό μέρος της Ελλάδας, αλλά ήταν Αθηναίος πολίτης που ενδιαφερόταν για την πόλη του και είχε ακλόνητες απόψεις για την κοινωνία της και τον διεθνή της ρόλο.[141]

Αναφορικά με το ύφος του Ισοκράτη, δύο είναι τα κύρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα του πεζού του λόγου. Το πρώτο είναι η εξαιρετικά μακροσκελής ανεπτυγμένη περιοδική δομή και ομαλή διάταξη των λέξεων, και το δεύτερο είναι η προσοχή που ο Ισοκράτης έδινε στον ρυθμό. Προτιμούσε να συνδυάζει στον λόγο του μετρικές ενότητες όπου μία μακρά συλλαβή ακολουθείτο από μια βραχεία (τροχαίοι), αλλά και μετρικές ενότητες όπου μία βραχεία συλλαβή ακολουθείτο από μία μακρά (ίαμβοι). Οι περίοδοι του λόγου του αποτελούν σειρές συνεχόμενων ισόμετρων προτάσεων και φράσεων και έτσι η συμμετρία που προκύπτει απορρέει από τη χρήση σχημάτων λόγου, κυρίως του αντιθετικού σχήματος (ιδιαίτερα από την αντιθετική μορφή *οὐ(κ)…ἀλλά*), από τη χρήση ισόκωλων (ισομερείς προτάσεις), καθώς και από μία σειρά παρηχήσεων, όπως είναι οι παρομοιώσεις (παραλληλισμός ως προς τον ήχο των λέξεων) και οι παρονομασίες (λεκτικό παιγνίδι με τις ηχητικές ομοιότητες). Αυτά

[140] Κωνσταντινόπουλος (2014) 90-91
[141] Easterling & Knox (2005) 673

τα βασικά σημεία μορφοποιούνται σε σύνθετες προτάσεις μαζί με τη συχνή χρήση μετοχών και απαρεμφάτων και έτσι προκύπτει ένα ενοποιημένο σύνολο[142] με τα στοιχεία αυτά να υποτάσσονται σε μία κυκλική και περιεκτική περίοδο. Η ομαδοποίηση των ομοειδών προτάσεων εξασφαλίζει στις μικρές περιόδους μία δομική απλότητα που ως αποτέλεσμα θα έχει την αποφυγή της σύγχυσης με τη διαπλοκή των δευτερευουσών προτάσεων. Έτσι ο μακροσκελής λόγος, παρά τον κίνδυνο που φαίνεται να διατρέχει με μια πρώτη ματιά ότι μπορεί να καταστεί δυσνόητος, η δεξιοτεχνία του Ισοκράτη τού εξασφαλίζει αφενός μία ακουστική απόλαυση και αφετέρου ένα σαφές νόημα, το οποίο προκύπτει από την απλότητα των επιμέρους φράσεων.[143]

Ο Ισοκράτης φαίνεται να διαμόρφωσε τους δικούς του κανόνες και να δίδαξε στους μαθητές του τον τρόπο με τον οποίο να εντάσσουν στον λόγο τους μεγάλες προτάσεις, παρατάσσοντάς τες σε αντίθετη διάταξη. Ο μακροπερίοδος λόγος του Ισοκράτη ίσως είναι κάπως μονότονος, σύμφωνα με τους κριτικούς του πεζού λόγου του Ισοκράτη, όμως η υψηλή τέχνη του πεζού του λόγου σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αμφισβητηθεί.[144]

[142] Edwards (2002) 42
[143] Κωνσταντινόπουλος (2014) 96-98
[144] Edwards (2002) 43

3ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΠΙΚΡΙΣΕΙΣ ΠΟΥ ΔΕΧΟΝΤΑΝ ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ

3.1 Περιεχόμενο της διδασκαλίας (ήταν διδακτή η αρετή;)

Αρχίζοντας το κεφάλαιο αυτό πρέπει να υπογραμμιστεί πως η αξιολόγηση της σοφιστικής κίνησης είναι αρκετά δύσκολη, δεδομένου ότι το μεγαλύτερο μέρος της συγγραφικής παραγωγής των εκπροσώπων της δεν διασώζεται και δεδομένου ότι ο πιο διεξοδικός της μάρτυρας, ο Πλάτων, ήταν συγχρόνως και ο πιο φανατικός της αντίπαλος. Αναφορικά με τις περιστάσεις και τις απόψεις του, κάποιος μπορεί να εξηγήσει τη σοφιστική ως αρχή της διάλυσης του ελληνισμού και αιτία υπονόμευσης των απαραίτητων θεμελίων της ανθρώπινης ύπαρξης, ενώ αντίθετα κάποιος άλλος μπορεί να δει σε αυτήν ένα τολμηρό ξέσπασμα του ανθρώπινου πνεύματος από τη σιγουριά της παράδοσης.[145] Υπό αυτές τις διαπιστώσεις πρέπει κανείς να διατηρεί τις επιφυλάξεις του μελετώντας τις επικρίσεις που δέχτηκε η σοφιστική.

Ξεκινώντας τη συζήτηση γύρω από τη διδασκαλία της αρετής, κρίνεται σκόπιμο να αναφερθεί ξανά ότι η λέξη αρετή όταν χρησιμοποιείται χωρίς κάποιον άλλον προσδιορισμό, σήμαινε ορισμένες ποιότητες της ανθρώπινης υπεροχής οι οποίες καθιστούσαν τον άνθρωπο φυσικό αρχηγό μιας κοινωνίας. Μέχρι την εμφάνιση των σοφιστών πιστευόταν ότι οι ποιότητες αυτές ήταν φυσικά ή θεϊκά χαρίσματα, τα οποία αποτελούσαν χαρακτηριστικά ευγενικής καταγωγής και καλής ανατροφής και αναπτύσσονταν από τον νέο άνθρωπο όσο μεγάλωνε, μέσω της εμπειρίας του και της συναναστροφής του με τον πατέρα του και τους υπόλοιπους συγγενείς του, ακολουθώντας το παράδειγμά τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα φυσικά ή θεϊκά αυτά χαρίσματα μεταβιβάζονταν σχεδόν ασυναίσθητα από τη μία γενιά στην άλλη ως προνόμιο μιας τάξης που γεννήθηκε για να κυβερνά.

Με την εμφάνιση των σοφιστών και τη δέσμευσή τους ότι έναντι κάποιας χρηματικής αμοιβής, μπορούσαν να μεταδώσουν σε κάποιον τις ποιότητες αυτές μέσω μιας συστηματοποιημένης διδασκαλίας, ήταν φυσικό να σκανδαλιστούν οι πιο συντηρητικοί κύκλοι της Αθήνας και να προκληθούν αντιδράσεις.[146]

---

[145] Lesky (2011) 483
[146] Guthrie (2014) 44

Η αρετή εκτός από το ότι γενικά σήμαινε την υπεροχή σε ορισμένες ανθρώπινες ποιότητες, μπορούσε να σημαίνει και την υπεροχή σε μία ιδιαίτερη ικανότητα ή τέχνη. Η αρετή με κατάλληλο προσδιορισμό μπορεί να σημαίνει ακόμα την υπεροχή σε κάποια ασχολία. Αρετή μπορούν να έχουν και τα άψυχα αντικείμενα όπως είναι το χώμα και το βαμβάκι και ο Πλάτων φαίνεται να κάνει συχνή χρήση της λέξης όταν αναφέρεται σε συγκεκριμένες επιδεξιότητες, όπως όταν παριστάνει τον Πρωταγόρα να μιλά για την αρετή του ξυλουργού και φυσικά της δικής του ικανότητας, της πολιτικής αρετής.[147]

Αναφορικά με το αν η πολιτική αρετή είναι φυσική ή επίκτητη κατά τους σοφιστές, αυτό μπορεί να συναχθεί από τον λόγο του Πρωταγόρα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, αν αφαιρεθούν τα μυθολογικά του στοιχεία. Έτσι, η αρετή καθαυτή δεν φαίνεται να ήταν στην αρχή μέρος της ανθρώπινης φύσης. Για τον λόγο αυτόν οι πρωτόγονοι άνθρωποι, παρά το γεγονός ότι είχαν τη νοημοσύνη να μαθαίνουν διάφορες τέχνες όπως αυτή της χρήσης της φωτιάς, συμπεριφέρονταν ο ένας στον άλλον με αγριότητα και δεν μπορούσαν να συνεργαστούν ώστε να προστατευτούν σε οχυρωμένες πόλεις από τις επιθέσεις των αγριότερων και ισχυρότερων από αυτούς ζώων. Σταδιακά, ορισμένοι έμαθαν να δείχνουν αυταπάρνηση και να είναι αρκετά δίκαιοι, ώστε να αναλαμβάνουν συλλογική δράση και έτσι να επιζούν. Γι' αυτό κανένας από τους σύγχρονους του Πρωταγόρα δεν ήταν εντελώς αμέτοχος σε εκείνες τις αρετές.

Αυτά, σύμφωνα με τη γνώμη του Πρωταγόρα έχουν αποκτηθεί μέσω της διδασκαλίας από τα παιδικά χρόνια, πρώτα από τους γονείς και την παραμάνα, έπειτα από τους δασκάλους και στη συνέχεια από την πολιτεία, της οποίας οι νόμοι και οι ποινές έχουν εκπαιδευτικό χαρακτήρα. Η τιμωρία υπάρχει μόνο όταν οι καλές ποιότητες που θα μπορούσαν να αποκτηθούν με «φροντίδα, εξάσκηση και διδασκαλία» απουσιάζουν, και δεν χρησιμοποιούνται εναντίον των φυσικών ελαττωμάτων, τα οποία κανείς δεν μπορεί να αλλάξει.

Αυτό λοιπόν που μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος σοφιστής, ήταν ότι προχωρούσε τη διδασκαλία του λίγο περισσότερο και ότι πετύχαινε λίγο καλύτερα αποτελέσματα, έτσι ώστε οι μαθητές του να ήταν κάπως καλύτεροι από τους συμπολίτες τους. Όμως αυτό δεν σήμαινε πως όλοι είχαν το ίδιο ταλέντο στην απόκτηση της πολιτικής αρετής. Οι άνθρωποι δεν είναι όλοι προικισμένοι με τις ίδιες

[147] Ό.π. 306-307

ικανότητες από τη φύση και αυτό ισχύει τόσο για την αρετή όσο και για οποιαδήποτε άλλην ικανότητα. Βέβαια οι σοφιστές για την πετυχημένη διδασκαλία της αρετής ζητούσαν ως προϋπόθεση από τους μαθητές τους να έχουν μία φυσική ικανότητα και επιμέλεια στην εξάσκηση, καθώς η τέχνη και η εξάσκηση ή η μελέτη ήταν αξεχώριστες (αναφέρθηκε ήδη ότι συγκεκριμένοι σοφιστές, αλλά και προσωκρατικοί φιλόσοφοι, επέμεναν στο ότι η εξάσκηση μπορεί να προσφέρει περισσότερα από τη φύση). Ακόμα, η διδαχή της αρετής από μικρή (παιδική) ηλικία αποτελούσε προϋπόθεση για τους σοφιστές.[148]

Ως προς το νεαρό της ηλικίας για την απόκτηση της αρετής, οι σοφιστές δεν φαίνεται να απέχουν από την παραδοσιακή αντίληψη για την αρετή, σύμφωνα με την οποία το μικρό παιδί έπρεπε να συναναστρέφεται με τον πατέρα του και τους υπόλοιπους ενάρετους συγγενείς του για να την αποκτήσει.

Στην αλληγορία του Προδίκου για την επιλογή του Ηρακλή ανάμεσα στον δρόμο της Αρετής και της Κακίας, η Αρετή αρχίζει να μιλά εκφράζοντας την άποψη ότι ο άνθρωπος οφείλει να προσπαθεί και να κοπιάζει (Ξενοφ., *Ἀπομνημ.*, 2.1.28: *τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόασιν ἀνθρώποις…*). Η τελευταία λέξη θυμίζει το εγκώμιο της εργασίας, όπως αυτό συναντάται στα *Έργα* του Ησιόδου (Ησ. *Ἔργ.*, 289: *τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν*), γεγονός που συνηγορεί στο ότι οι νέοι διδάσκαλοι υιοθετούσαν συχνά και με τη θέλησή τους τις παλιές και ηθικές παραδόσεις. Οι προσπάθειες καταβάλλονται στην πράξη και είναι αυτές που οδηγούν στην αρετή. Τόσο ο Πρόδικος, όσο και ο *Ανώνυμος του Ιαμβλίχου* δεν δίνουν απάντηση αναφορικά με το ποια αρετή αποκτάται μέσω της προσπάθειας, αλλά φαίνονται να αφήνουν μία ελεύθερη επιλογή. Ο κάθε άνθρωπος είναι ελεύθερος να διαλέξει.

Στον Πρόδικο η αρετή φαίνεται να αποσκοπεί στην εκτίμηση και την ευμένεια που δείχνουν οι άλλοι ως ανταπόδοση για τις υπηρεσίες που προσφέρει ο ενάρετος άνθρωπος και η ιδέα αυτή είναι που επιτρέπει στον σοφιστή να ζητήσει ανταμοιβή για τις καλές πράξεις.[149]

Από την άλλη μεριά, για τον *Ανώνυμο* του Ιαμβλίχου[150] και αυτός έχει κατά νου τους άλλους και την κοινότητα. Αφού διακηρύξει ότι πρέπει κανείς να χρησιμοποιεί τις

---

[148] Ό.π. 311-312

[149] Romilly (1994) 294-296

[150] Ο *Ανώνυμος του Ιαμβλίχου* έχει βρεθεί στον *Προτρεπτικό* του Ιαμβλίχου. Είναι έργο ενός αγνώστου συγγραφέα των τελών του 5ου αι. π.Χ. ή των αρχών του 4ου αι. π.Χ. Για τον *Ανώνυμο* του Ιαμβλίχου έχει παρατηρηθεί ότι υπάρχουν ομοιότητες με το δεύτερο βιβλίο του Κικέρωνα *De Officiis*, το οποίο

αρετές του στα αγαθά και τα νόμιμα (3,1: *εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα*), διευκρινίζει ότι την ύψιστη αρετή αποκτά αυτός που είναι ωφέλιμος στους περισσότερους (3,3: *ὁ πλείστοις ὠφέλιμος ὤν*) και αυτό γίνεται μόνο όταν κανείς ακολουθά τον νόμο και τη δικαιοσύνη.[151]

Το ότι η αρετή σχετίζεται με μία κοινότητα είναι κάτι που μπορεί να διαπιστωθεί και στον πλατωνικό *Πρωταγόρα,* όπου ο σοφιστής παρουσιάζεται να δεσμεύεται στη διδασκαλία της πολιτικής αρετής. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, για τη σύσταση μιας πόλης όλοι οι άνθρωποι πρέπει να έχουν *αἰδώ* και *δίκη*. Έτσι, η αθηναϊκή πολιτεία επιτρέπει μόνο σε λίγους (τους ειδικούς) να συμβουλεύουν τους συμπολίτες τους για ζητήματα τεχνικής, τα οποία άπτονται της *τεκτονικῆς ἀρετῆς* και της *δημιουργικῆς ἀρετῆς*, όμως για τα πολιτικά ζητήματα που αφορούν στην *πολιτικὴν ἀρετὴν*, επιτρέπουν στον κάθε έναν να μιλήσει εφόσον η ύπαρξη των πόλεων απαιτεί τη συμβολή του καθενός με τη δική του αρετή.[152]

Κοντά σε αυτές τις ιδέες των σοφιστών που αποτέλεσαν τη βάση της διδασκαλίας τους, τοποθετούνται λίγα χρόνια αργότερα και οι ιδέες του Ισοκράτη. Ο Ισοκράτης θεωρούσε ότι στα ηθικά θέματα οι ανθρώπινες απόψεις μπορούν να αποτελέσουν αυθεντία. Θεωρούσε πως το καλύτερο που μπορούσε να κάνει κάποιος ήταν να δίνει σωστές πολιτικές συμβουλές. Η συμβουλή που συνδέει όλα τα έργα του Ισοκράτη είναι ότι ο άνθρωπος οφείλει να συμπεριφέρεται με σωστό τρόπο, ούτως ώστε να αποκτήσει εκτίμηση και συμπάθεια από τους υπόλοιπους, καθώς αυτά τα δύο αποτελούν μία πραγματική δύναμη η οποία αντιπροσωπεύει την ένωση των ανθρώπων. Η σκέψη του αυτή μπορεί να μην αποτελεί υψηλή ηθική ή πολιτική θέση, ωστόσο δεν παύει να αποτελεί ηθική και πολιτική θέση.

Για την απόκτηση συμπάθειας και εκτίμησης από τους άλλους που αναφέρει ο Ισοκράτης, φαίνεται να βρίσκεται πολύ κοντά στη σκέψη του Προδίκου περί εκτιμήσεως και ευμενείας από τους άλλους προς τον ενάρετο. Επίσης φαίνεται να είναι σύμφωνος και με τον Πρόδικο και με τον *Ανώνυμο* και με τον Πρωταγόρα ως προς το ότι για να αναδειχτεί η αρετή, απαραίτητη προϋπόθεση αποτελεί το σύνολο / η

βασίζεται στον Παναίτιο, όπως επίσης και ότι υπάρχουν παράλληλα μεταξύ αυτού και αποσπασμάτων του Πρωταγόρα και του Δημοκρίτου. Έχει υποστηριχθεί ακόμα, ότι ο *Ανώνυμος* ήταν ένας Αθηναίος ακόλουθος του Δημοκρίτου και ότι αυτός μαζί με τον Παναίτιο είχαν ως κοινή πηγή το *Περί Ανδραγαθίας* του Δημοκρίτου. Ο *Ανώνυμος* έχει υποστηριχθεί επίσης ότι ανήκει στον Ιππία. Βλ. Reesor (2001) 271

[151] Romilly (1994) 298

[152] Adkins (1973) 6

κοινότητα των ανθρώπων. Έτσι φαίνεται πως και ο Ισοκράτης τον 4ο αι. π.Χ. πλέον, βρίσκεται κοντά στις αντιλήψεις των σοφιστών.

Οι βάσεις αυτές έδωσαν τη δυνατότητα στους σοφιστές να υπερασπίζονται τις αρετές με απλή λογική και εφόσον για τους σοφιστές οι αρετές συνδέονταν στενά με τη ζωή της πόλης, δεν προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι κοντά στην ανοικοδόμηση των αξιών και των αρετών, επιχείρησαν να επεξεργαστούν και καθαρά πολιτικές θεωρίες.[153]

Τέλος αξίζει να αναφερθεί ότι οι σοφιστές προσέφεραν την εξάσκηση στις πολιτικές ικανότητες, όμως σε αυτούς που είχαν την οικονομική δυνατότητα να πληρώσουν και όχι σε όλους όσοι ανήκαν στις παλαιές οικογένειες που ασχολούνταν με την πολιτική. Έτσι, η αρετή που μετέδιδαν, όπως και η παραδοσιακή αρετή, βρισκόταν μακριά από τος δημοκρατικές πρακτικές,[154] όμως σε κάθε περίπτωση οι επικριτές της νέας παιδείας θα έπρεπε και αυτοί με τη σειρά τους να βρίσκονται σε αμήχανη θέση, αφού χωρίς τους σοφιστές οι πνευματικές βελτιώσεις του 5ου και 4ου αι. π.Χ. δεν θα είχαν συντελεστεί.[155]

3.2 Επαγγελματισμός

Οι σοφιστές δεν πρέπει να χαρακτηριστούν ως ανήθικες φυσιογνωμίες που επιζητούσαν μόνο την προσωπική δύναμη, αλλά ο ενθουσιασμός που επεδείκνυαν για τη ρητορική διέτρεχε τον κίνδυνο να ενθαρρύνει τον οπορτουνισμό.[156] Έτσι άλλη μία κατηγορία που συχνά καταλογιζόταν στους σοφιστές ήταν τα χρήματα που δέχονταν για τη διδασκαλία που προσέφεραν. Στην εποχή του Σωκράτη ο όρος σοφιστής χρησιμοποιείτο για εκείνη την ομάδα ανθρώπων, οι οποίοι ως επαγγελματίες παιδαγωγοί δίδασκαν τους νέους και έκαναν δημόσιες επιδείξεις ευγλωττίας προκειμένου να εισπράξουν χρήματα.

Όπως αναφέρθηκε, οι σοφιστές θεωρούσαν τους εαυτούς τους ως συνεχιστές της παράδοσης των ποιητών και των ραψωδών. Μάλιστα, ο Πρωταγόρας στον λόγο που εκφωνεί στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, κατηγορεί ποιητές όπως τον Ορφέα, τον Μουσαίο, τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τον Σιμωνίδη ότι χρησιμοποιούσαν την ποίηση ως προσωπείο, φοβούμενοι την απέχθεια που συνόδευε τη λέξη η οποία

[153] Romilly (1994) 303
[154] Adkins (1973) 12
[155] Morgan (2007) 307
[156] Kennedy (2014) 64

φανέρωνε την πραγματική τους ιδιότητα, ενώ στην ουσία και εκείνοι ήταν σοφιστές (Πλάτ., *Πρωτ.*, 316d: *ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμῳδίας, τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον*).[157]

Στον *Μένωνα* του Πλάτωνα γίνεται λόγος για σοφιστές (εκτός από τον Πρωταγόρα), οι οποίοι άσκησαν το επάγγελμα του σοφιστή πριν από τον Πρωταγόρα και τους σύγχρονους του Πλάτωνα, όμως οι μαρτυρίες δεν φαίνεται να επιβεβαιώνουν κάτι τέτοιο (Πλάτ., *Μέν.* 91e- 92a: *...καὶ οὐ μόνον Πρωταγόρας, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι πάμπολλοι, οἱ μὲν πρότερον γεγονότες ἐκείνου, οἱ δὲ καὶ νῦν ἔτι ὄντες.*).

Ο επαγγελματισμός των σοφιστών, εκτός από τον μισθό που λάμβαναν (για τον οποίο γίνονται αναφορές στον Πλάτωνα, τον Ξενοφώντα, τον Ισοκράτη και τον Αριστοτέλη), επιβεβαιώνεται και από το γεγονός ότι ο Πρωταγόρας είχε δύο κατηγορίες μαθητών· τους νεαρούς από καλές οικογένειες που επιθυμούσαν να ασχοληθούν με την πολιτική και μία δεύτερη κατηγορία μαθητών που αποτελείτο από ανθρώπους οι οποίοι σπούδαζαν για επαγγελματικούς σκοπούς, όπως π.χ. για να γίνουν οι ίδιοι σοφιστές, όπως κάποιος Αντίμοιρος από τη Μένδη (μη Αθηναίος).[158]

Αναφορικά με τα δίδακτρα που ζητούσαν οι σοφιστές, αυτά ήταν ποικίλα. Ο Πρόδικος φαίνεται να χρέωνε 50 δραχμές, σε μία περίοδο κατά την οποία μία δραχμή λάμβανε ημερησίως ένας έμπειρος εργάτης. Ο Πρωταγόρας υποτίθεται ότι είχε χρεώσει μέχρι και 10.000 δραχμές για ένα μάθημα. Ο Ζήνων επίσης παρουσιάζεται σαν να έχει χρεώσει τον συγγενή και φίλο του Πλάτωνα, Καλλία, 10.000 δραχμές. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, στις αρχές του 4ου αι. π.Χ. ο Ισοκράτης χρέωνε 1.000 δραχμές και παραπονιόταν ότι ορισμένοι δίδασκαν μόνο για 300 δραχμές. Από την άλλη μεριά, λέει πως οι δάσκαλοι ζούσαν είτε με άνετο τρόπο, είτε με φτωχό.[159] Τα ποσά αυτά φαίνονται υπέρογκα σε μία περίοδο κατά την οποία οι δικαστές έπαιρναν δύο οβολούς ως μισθό (αργότερα τρεις, δηλαδή μισή δραχμή), ωστόσο για τα μαθήματα αυτά υπήρχε ζήτηση

[157] Το ίδιο αργότερα αναφέρει και ο Πλούταρχος στον βίο του Περικλή για τον σοφιστή Δάμωνα, ο οποίος ήταν μαθητής του Προδίκου και φίλος του Σωκράτη. Ο Δάμων ήταν γνωστός ως αυθεντία σε θέματα μουσικής, αλλά αν και ήταν ένας από τους κυριότερους σοφιστές (σύμφωνα με τον Πλούταρχο) και μάλιστα σύμβουλος του Περικλή για θέματα πολιτικής, χρησιμοποιούσε τη μουσική για να καλύπτει τη δεινότητά του. Βλ. Guthrie (2014) 395, υποσημ. 18

[158] Guthrie (2014) 55-58

[159] Morgan (2007) 306-307

και υπήρχαν μαθητές που ήταν διατεθειμένοι να πληρώσουν. Οι σοφιστές ζητούσαν και έπαιρναν αμοιβή διότι διαβίβαζαν κάποια γνώση σαν επαγγελματίες.[160]

Ο Πλάτων κατηγορεί διαρκώς τους σοφιστές για τη διδασκαλία τους έναντι χρηματικής αμοιβής. Στον *Ιππία Μείζονα* ο Σωκράτης διακρίνει τους παλαιούς σοφούς, οι οποίοι δεν θεωρούσαν σωστό να χρεώνουν για τη διδασκαλία τους, από τους σοφιστές της εποχής του που αποκτούσαν τεράστια οφέλη από τη διδασκαλία τους (Πλάτ., *Ίππ. Μείζ.* 282c-d: *τῶν δὲ παλαιῶν ἐκείνων οὐδεὶς πώποτε ἠξίωσεν ἀργύριον μισθὸν πράξασθαι οὐδ' ἐπιδείξεις ποιήσασθαι ἐν παντοδαποῖς ἀνθρώποις τῆς ἑαυτοῦ σοφίας·*).[161] Ο λόγος που ο Σωκράτης κατηγορούσε τους σοφιστές για τα χρήματα που δέχονταν, ήταν γιατί πίστευε πως με το να διδάσκουν τον οποιονδήποτε έχαναν την ελευθερία τους.[162]

Οι σοφιστές συχνά παριστάνονται να ενδιαφέρονται περισσότερο για τις υλικές ανταμοιβές, παρά για το διανοητικό περιεχόμενο της σοφίας που διδάσκουν. Ο Ξενοφών στον *Κυνηγετικό* του ισχυρίζεται πως οι σοφιστές μιλούν και γράφουν για να παραπλανήσουν τον κόσμο και να επωφεληθούν οι ίδιοι και πως δεν ενδιαφέρονται για την ωφέλεια κανενός. Συνεχίζει λέγοντας πως μεταξύ των σοφιστών δεν υπάρχει κανένας σοφός, όμως ο κάθε ένας από αυτούς χαίρεται να τον αποκαλούν σοφιστή. Τέλος, προτείνει να αποφεύγει κανείς τις συμβουλές των σοφιστών, αλλά όχι τα ενθυμήματα των φιλοσόφων, καθώς οι μεν σοφιστές κυνηγούν τους ευκατάστατους νέους, ενώ οι φιλόσοφοι είναι διαθέσιμοι για όλους και φίλοι με όλους και δεν ενδιαφέρονται για την περιουσία κανενός (Ξεν., *Κυνηγ.* 13.8-9: *οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾶν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει, καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσιν· οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἀρκεῖ ἑκάστῳ σοφιστὴν κληθῆναι, ὅ ἐστιν ὄνειδος παρά γε εὖ φρονοῦσι. τὰ μὲν οὖν τῶν σοφιστῶν παραγγέλματα παραινῶ φυλάττεσθαι, τὰ δὲ τῶν φιλοσόφων ἐνθυμήματα μὴ ἀτιμάζειν· οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρῶνται, οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι· τύχας δὲ ἀνδρῶν οὔτε τιμῶσιν οὔτε ἀτιμάζουσι.*).

Ο Ξενοφών πάλι για τη σχέση μεταξύ χρημάτων και σοφίας, επιρρίπτει στους σοφιστές άλλη μία βαρύτατη κατηγορία παρομοιάζοντάς τους με πόρνους. Φαίνεται να ακολουθεί έναν παρόμοιο τρόπο σκέψης με αυτόν του Σωκράτη, σύμφωνα με τον οποίο διδάσκοντας τον οποιονδήποτε έναντι κάποιας χρηματικής αμοιβής, ο δάσκαλος χάνει

[160] Romilly (1994) 29-30
[161] Tell (2009) 13
[162] Guthrie (2014) 61

την ελευθερία του. Πιο συγκεκριμένα ο Ξενοφών αναφέρει πως αν ένας άντρας εμπορεύεται την ομορφιά του σε οποιονδήποτε την επιθυμεί, τότε αποκαλείται πόρνος, όμως αν γίνεται φίλος με κάποιον που γνωρίζει με σκοπό να μάθει πώς να γίνει ευγενής και καλός εραστής, τότε αποκαλείται σώφρων. Συνεχίζει ο Ξενοφών με το να λέει πως κατά όμοιο τρόπο αυτοί που εμπορεύονται τη σοφία τους αποκαλούνται σοφιστές, ακριβώς σαν να ήταν πόρνοι, ενώ ο άντρας που διδάσκει ό,τι καλό μπορεί σε κάποιον που γνωρίζει έτσι ώστε να αποκτήσει προδιάθεση για κάθε τί καλό, θεωρείται πως αρμόζει να λέγεται αγαθός πολίτης (Ξεν., *Ἀπομν.* 1.6.13: *παρ' ἡμῖν νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι. τήν τε γὰρ ὥραν ἐὰν μέν τις ἀργυρίου πωλῇ τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν δέ τις, ὃν ἂν γνῷ καλόν τε κἀγαθὸν ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σώφρονα νομίζομεν· καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ὥσπερ πόρνους ἀποκαλοῦσιν, ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων ὅ τι ἂν ἔχῃ ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτῃ προσήκει, ταῦτα ποιεῖν.*).

Παρόμοια άποψη με τον Ξενοφώντα, αναφορικά με το ότι οι σοφιστές έχουν σε μεγαλύτερη υπόληψη τα υλικά αγαθά που λαμβάνουν από τη διδασκαλία που προσφέρουν, έχει ο Θεμίστιος,[163] ο οποίος προσπαθώντας να αποσείσει την κατηγορία που του είχαν προσάψει ότι είναι σοφιστής, επικαλείται τον πλατωνικό *Σοφιστή* και λέει πως το να είναι κάποιος σοφιστής σημαίνει πως χρεώνει τους νέους και πλούσιους άντρες (Πλάτ., *Σοφ.* 231c-d: *πρῶτον δὴ στάντες οἷον ἐξαναπνεύσωμεν, καὶ πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς διαλογισώμεθα ἅμα ἀναπαυόμενοι, φέρε, ὁπόσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται. δοκῶ μὲν γάρ, τὸ πρῶτον ηὑρέθη νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής.*). Ο Θεμίστιος, πολλά χρόνια μετά τον Πλάτωνα, φαίνεται να έχει ως αποκλειστικό κριτήριο διάκρισης των σοφιστών το αν παίρνουν χρήματα για τη διδασκαλία που προσφέρουν. Το περιεχόμενο της διδασκαλίας τους έτσι φαίνεται να περνά σε δεύτερη μοίρα.[164]

Ο Ισοκράτης και αυτός κατηγορεί τους σοφιστές για το ότι παίρνουν χρήματα από τους νέους, αλλά μιλά ακόμα υποτιμητικά για το περιεχόμενο της διδασκαλίας τους. Στον λόγο του *Κατά των σοφιστών* ο Ισοκράτης υποδεικνύει την ασυνέπεια ανάμεσα στην πρακτική των σοφιστών να χρεώνουν υψηλά δίδακτρα για τις υπηρεσίες τους, την ίδια στιγμή που δημοσίως παρουσιάζονται να μειώνουν τη σημαντικότητα των χρημάτων (Ισοκ. *Κατὰ τῶν σοφ.* 4: *ἀργυρίδιον καὶ χρυσίδιον τὸν πλοῦτον*

[163] Ο Θεμίστιος ήταν ένας φιλόσοφος που έζησε από 317 έως το 388μ.Χ. και θαύμαζε τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, τον οποίο παραθέτει συχνά. Βλ. Lesky (2011) 1990-1991
[164] Tell (2009) 16-17

ἀποκαλοῦντες…μικροῦ δὲ κέρδους ὀρεγόμενοι…συνόντας ποιήσειν). Βέβαια είναι λογικό να μην ενέκριναν δημοσίως την πρακτική τους να προσφέρουν διδασκαλία έναντι χρημάτων ή να περιγράφουν τη σχέση δασκάλου- μαθητή ως μία οικονομική σχέση μεταξύ παραγωγού και καταναλωτή. Γενικότερα στον λόγο *Κατά των σοφιστών* ο Ισοκράτης φαίνεται σαν να ομαδοποιεί τους σοφιστές για να μπορέσει να τους επιτεθεί και να αναδείξει έτσι με καλύτερο τρόπο τις δικές του διανοητικές ικανότητες. Εν τούτοις αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθεί πως πολλοί από αυτούς που ο Ισοκράτης ονομάζει ως σοφιστές, στον Πλάτωνα παρουσιάζονται ως φιλόσοφοι.[165]

Τέλος, στην κατηγορία για τον χρηματισμό των σοφιστών αναφέρεται και ο Αριστοφάνης μέσα από τα κωμικά του έργα. Πιο συγκεκριμένα, στις *Νεφέλες* παριστάνει τον Σωκράτη και τους ακολούθους του να ισχυρίζονται πως μπορούν να διδάξουν την επιτυχία στον λόγο εάν πληρωθούν (Αριστοφ. *Νε.*, 98: *ἀργύριον ἤν τις διδῷ*). Μάλιστα η χρηματική αυτή συμφωνία αναφέρεται ακόμα τρεις φορές μέσα στο έργο (στ. 245-246*: μισθὸν δ' ὅντιν' ἂν / πράττῃ μ' ὀμοῦμαί σοι καταθήσειν τοὺς θεούς.*, 876: *καίτοι γε ταλάντου τοῦτ' ἔμαθεν Ὑπέρβολος.* και 1146: *ἀλλὰ τουτονὶ πρῶτον λαβέ·*).

Η κατηγορία αυτή για ανταλλαγή σοφίας έναντι χρημάτων δεν περιορίζεται μόνο στις *Νεφέλες* με τον Σωκράτη και τους ακολούθους του. Παρόμοιες γελοιογραφίες παρουσιάζονται στους *Όρνιθες* (στ. 958-991) και στην *Ειρήνη* (στ. 1045-1126). Σε αυτά τα έργα οι μάντεις[166] εμφανίζονται επί σκηνής ισχυριζόμενοι ότι κατέχουν κάποια χρήσιμη θεϊκή γνώση, για την οποία όμως γίνεται γνωστό ότι δεν ενδιαφέρονται να λάβουν δώρα για τους εαυτούς τους ως αντάλλαγμα για τις προφητείες τους. Αυτή η συμφωνία ανταλλαγής για χρήματα ή δώρα, είναι παρόμοια με την ανταλλαγή μεταξύ του Στρεψιάδη και του Σωκράτη στις *Νεφέλες*, όπως επίσης και με τη σοφιστική πρακτική όπως αυτή απεικονίζεται στην πλατωνική παράδοση.

Οι μάντεις απεικονίζονται να κατέχουν χαρακτηριστικά που συνήθως σχετίζονταν με τους σοφιστές. Η σχέση μεταξύ σοφίας και θεϊκού στοιχείου ήταν δυνατή στην αρχαιότητα. Οι μάντεις διατηρούσαν μία εξέχουσα θέση στην παράδοση της σοφίας και συχνά αναφέρονταν ως σοφοί αλλά και ως σοφιστές. Επίσης επεδείκνυαν παρόμοιες κοινωνικές πρακτικές με αυτές των σοφιστών. Όμοια με αυτούς, αρκετοί ήταν περιπλανώμενοι και συναναστρέφονταν σχεδόν αποκλειστικά με

---

[165] Ό.π. (2009) 21-24

[166] Ο Αριστοφάνης θέτει επί σκηνής έναν χρησμολόγο στους *Όρνιθες* και έναν μάντη στην *Ειρήνη*. Ο μάντης είναι αυτός που ερμηνεύει τα θεϊκά σημάδια, ενώ χρησμολόγος είναι αυτός που έχει ένα μαντείο. Βλ. ό.π. 27, υποσημ. 62

άτομα της υψηλής κοινωνίας. Έχει υποστηριχθεί ότι στην αρχαϊκή περίοδο οι μάντεις ανήκαν στους αριστοκράτες. Ακόμα έχει παρατηρηθεί πως στην τραγωδία, ο μάντης Τειρεσίας ως μέλος της πολιτικής κοινότητας των Θηβαίων δεν συναναστρέφεται ποτέ με χαρακτήρες χαμηλότερης κοινωνικής τάξης. Τέλος, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* απεικονίζει τους σοφιστές να πηγαίνουν στα σπίτια των πλουσίων για να τους πείσουν πως κατέχουν μία θεϊκή δύναμη, δοσμένη από τους θεούς, την οποία έναντι κάποιου χρηματικού ποσού, διατίθενται να τη μεταδώσουν στους πλούσιους πελάτες τους (Πλάτ., *Πολ.* 364b: *ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς…*). Η περιγραφή αυτή φανερώνει ισχυρές ομοιότητες με τους σοφιστές οι οποίοι συχνά συναντώνται στα σπίτια των πλουσίων.[167] [168]

Έτσι οι σοφιστές, θεωρώντας τους εαυτούς τους ως συνεχιστές των ποιητών και των ραψωδών, οι οποίοι επίσης θεωρούνταν σοφοί, και παρουσιάζοντας ομοιότητες με τους μάντεις, φαίνεται να υιοθετούν τις πρακτικές των προγενέστερων ανθρώπων που θεωρούνταν σοφοί, έτσι ώστε να μπορέσουν να δικαιολογήσουν την απαίτησή τους για χρήματα· μια απαίτηση η οποία, όπως αναδείχτηκε παραπάνω, ξεσήκωσε αντιδράσεις, όπως και στην περίπτωση του περιεχομένου της διδασκαλίας των σοφιστών. Οι αντιδράσεις αυτές είτε υπήρχαν πριν την εμφάνιση των σοφιστών, είτε προκλήθηκαν με την εμφάνισή τους. Στην περίπτωση που οι αντιδράσεις προκλήθηκαν με την εμφάνιση των σοφιστών, είναι πιθανό να οφείλονται στο ότι οι σοφιστές γενικά θεωρούνταν αντιπαθητικοί λόγω των όσων διατείνονταν ότι διδάσκουν και λόγω της ξενικής τους καταγωγής.[169]

Επομένως μπορεί, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, να μην υπάρχουν μαρτυρίες για την άσκηση του επαγγέλματος του σοφιστή πριν από τον Πρωταγόρα, όμως τουλάχιστον ως προς μερικές συνήθειες, όπως αυτή της συναναστροφής των σοφιστών με άτομα της ανώτερης κοινωνικής τάξης, ή η μετάδοση της σοφίας από κάποιον που την κατέχει σε κάποιον άλλον, παρατηρούνται ήδη από την αρχαϊκή εποχή. Έτσι, μπορεί να γίνει λόγος πως οι «πρόγονοι» των σοφιστών εντοπίζονται αρκετά χρόνια πριν, όμως η συστηματοποίηση της διδασκαλίας και η παροχή της έναντι χρηματικής αμοιβής, μετασχηματίζεται και παγιώνεται κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ.

---

[167] Tell (2009) 27-28
[168] Βλ. τον *Πρωταγόρα* που τοποθετείται στο σπίτι του Καλλία και τον *Γοργία* που τοποθετείται στο σπίτι του Καλλικλή. Βλ. ό.π. 28 υποσημ. 69
[169] Guthrie (2014) 61

3.3 Αθεΐα- Αγνωστικισμός- Μονοθεϊσμός

Οι πιο σημαντικές προϋποθέσεις για τη σοφιστική δημιουργήθηκαν σε ιωνικές περιοχές. Έχει υποστηριχθεί πως η ιωνική ανησυχία ήταν αυτή που «υπερνίκησε» τις συντηρητικές δυνάμεις της Αττικής.[170] Αναφέρθηκε πιο πάνω πως οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, που είχαν διάφορες ανησυχίες για την προέλευση του κόσμου, άσκησαν επίδραση στους σοφιστές και τη σοφιστική σκέψη γενικότερα (παράδειγμα αποτελεί ο Πρωταγόρας, ο οποίος επηρεάστηκε από τον Ηράκλειτο και ο Γοργίας, ο οποίος λέγεται ότι διετέλεσε μαθητής του Εμπεδοκλή). Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι διακήρυσσαν θρησκευτικές απόψεις που βρίσκονταν μακριά από τον ανθρωπομορφισμό των λαϊκών ή δημοσίων λατρειών, οι οποίες στηρίζονταν στο ομηρικό πάνθεον. Επί παραδείγματι, ο Ξενοφάνης έβαλε στη θέση τους έναν μη ανθρωπομορφικό θεό ή πανθεϊσμό, ο Αναξαγόρας ισχυριζόταν πως ένας μοναδικός Νους αποτελεί την αιτία της λογικής τάξης του σύμπαντος, ο Ηράκλειτος καταδίκαζε όλες τις φαλλικές και άλλες λατρείες ως άσεμνες και ο Δημόκριτος διατεινόταν πως ο φόβος ήταν αυτός που έκανε τους ανθρώπους να νομίζουν ότι τα φυσικά φαινόμενα προκαλούνται από τους θεούς.

Η επίθεση σε βάρος της θρησκείας συνδεόταν με την αντίθεση ανάμεσα στον νόμο και τη φύση και ο Πλάτων στους *Νόμους* παραπονιέται για αυτούς που ισχυρίζονται πως οι θεοί είναι ανθρώπινες επινοήσεις που δεν υπάρχουν στη φύση, αλλά μόνο χάρις στο έθιμο και τον νόμο και πως διαφέρουν από τόπο σε τόπο ανάλογα με τη συμφωνία που έκανε κάθε ομάδα ανθρώπων όταν θέσπιζε τους νόμους της (Πλάτ, *Νόμ.*, 889e: *θεούς, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνῃ, οὐ φύσει ἀλλά τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι*).

Η επιρροή της θρησκείας στα πνεύματα των ανθρώπων άρχισε να εξασθενεί εξαιτίας του διανοητικού αναβρασμού που υπήρχε στην εποχή του Περικλή.[171] Αναφορικά με την εξέλιξη της ιστορίας της φιλοσοφίας στον αρχαίο κόσμο παρατηρείται μία πορεία που εκκινεί από τον μύθο και τη θρησκεία στην ποίηση του Ομήρου και του Ησιόδου και τους κλασικούς δημιουργούς της τραγωδίας. Εν συνεχεία υπάρχει μία μετάβαση στους προσωκρατικούς φιλοσόφους, στους οποίους

[170] Leky (2011) 483
[171] Guthrie (2014) 278-279

περιλαμβάνονται οι φυσικοί φιλόσοφοι, όπως ο Θαλής ο Μιλήσιος, οι ιατροί, οι ιστορικοί, ο Ηράκλειτος, ο Παρμενίδης, ο Αναξαγόρας, ο Εμπεδοκλής, αλλά και οι σοφιστές, μερικοί εκ των οποίων είναι σύγχρονοι του Σωκράτη. Έπειτα, με τον Σωκράτη τα πράγματα αλλάζουν με τρόπο που σύμφωνα με τη γνώμη του Chatelet δεν ήταν ακόμη ριζικός.[172]

Για τη Romilly με τον Σωκράτη όλα αλλάζουν και εκείνο που μετράει πλέον είναι ο άνθρωπος και οι στόχοι του. Έτσι, αν και οι σοφιστές υπάγονται στους προσωκρατικούς φιλοσόφους (μία διάκριση που δεν είναι χρονολογική, αλλά σχετίζεται με το περιεχόμενο της διδασκαλίας) και μερικοί από αυτούς είναι σύγχρονοι του Σωκράτη, εν τούτοις και αυτοί είχαν κάνει την ίδια πνευματική στροφή με τον Σωκράτη. Και οι σοφιστές έτειναν προς μία βαθύτερη, ανθρώπινη και πιο ορθολογική φιλοσοφία.[173]

Στις συζητήσεις των σοφιστών αντικείμενο μπορούσε να αποτελεί η διερεύνηση των ευθυνών, των επιχειρημάτων και των αιτιάσεων, και το μέσον για την εξέταση αυτών των θεμάτων ήταν η υποστήριξη της αντίθετης θέσης. Δηλαδή τα πάντα κρίνονταν και αμφισβητούνταν. Η συνήθεια αυτή φαίνεται να άνοιξε νέους δρόμους και έτσι η αρχή του σεβασμού των κανόνων αντικαταστάθηκε από την αρχή της καθολικής αμφισβήτησης και είναι γεγονός ότι στον πνευματικό κόσμο των σοφιστών δεν υπάρχει τίποτε εκ των προτέρων (a priori), αλλά το μόνο ακλόνητο κριτήριο αποτελούσε η ανθρώπινη εμπειρία. Οι θεοί και οι μυθολογικές παραδόσεις δεν υπολογίζονταν πλέον και οι εκτιμήσεις των ανθρώπων και τα συμφέροντά τους ήταν αυτά που στο εξής αποτελούσαν το μόνο σίγουρο κριτήριο (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι*). Με τέτοιες ιδέες οι σοφιστές ήταν ρητοροδιδάσκαλοι και συνάμα φιλόσοφοι με όλη τη σημασία της λέξης.[174] [175] Ειρήσθω εν παρόδω το έργο του Γοργία *Περί του μη όντος* είναι ένα έργο που αποτελεί καλό παράδειγμα συνδυασμού φιλοσοφίας και ρητορικής.[176]

Για την εξασθένιση αυτή της πίστης στις παραδοσιακές αξίες και στη θρησκεία κατά τα χρόνια του Περικλή, όπως ήταν αναμενόμενο, οι συντηρητικοί κύκλοι της Αθήνας άρχισαν να βλέπουν την αθεΐα ως απειλή. Έτσι στο β' μισό του 5ου αι. π.Χ.

---

[172] Chatelet (2006) 20
[173] Romilly (1994) 40-41
[174] Ό.π. 34-35
[175] Αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθεί πως παρά τη διαμάχη μεταξύ φιλοσόφων και σοφιστών, σε μεταγενέστερα χρόνια τα δύο «επαγγέλματα» συγχωνεύτηκαν, έτσι που η διάκριση των φιλοσόφων από τους σοφιστές κατέστη εξαιρετικά δύσκολη. Βλ. Stanton (1973) 350
[176] Pernot (2005) 37

σημειώνεται μία μεταβολή με το ψήφισμα του Διοπείθη, το οποίο τοποθετείται με μερικές επιφυλάξεις στη δεκαετία του 430 π.Χ.[177] Σύμφωνα με αυτό το ψήφισμα όσοι δεν πίστευαν στους θεούς ή δίδασκαν αστρονομία, θα έπρεπε να υπόκεινται σε εισαγγελία.[178] Ο συνδυασμός των δύο αυτών αδικημάτων μπορεί να φαίνεται παράξενος σε κάποιον σύγχρονο αναγνώστη, όμως είναι φανερό ότι οι παραβάτες που είχε στο μυαλό του ο Διοπείθης ήταν άνθρωποι όπως ο Αναξαγόρας που δίδασκε ότι ο ήλιος ήταν μία ζεστή πέτρα και όχι κάποιος θεός, ή ο Πρωταγόρας, ο οποίος αναφέροντας ότι σχετικά με τους θεούς δεν γνωρίζει αν υπάρχουν ή όχι (απ. Β 4 DK: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ΄ ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*), καταδικάστηκε σε εξορία και τα αντίτυπα του βιβλίου του συγκεντρώθηκαν και κάηκαν στην αγορά (πρόκειται για την αρχαιότερη καταγεγραμμένη περίπτωση επίσημης καύσης βιβλίων). Όσον αφορά στο ψήφισμα αυτό, φαίνεται να γίνεται για πρώτη φορά μία απόπειρα να επεκταθούν τα όρια της ενεργοποίησης του νόμου από την ασεβή συμπεριφορά στον αθεϊστικό λόγο και σκέψη.[179]

Με το ψήφισμα του Διοπείθη υπήρξαν πολλές δίκες ασέβειας εναντίον της αθεΐας και της ενασχόλησης με το σύμπαν, όμως σε πολλές περιπτώσεις τα κίνητρα τέτοιων δικών ήταν πολιτικά. Η κοινή γνώμη ήταν τέτοια ώστε οι κατηγορίες για αθεΐα και ενασχόληση με τη φυσική επιστήμη να αποτελούν σίγουρο τρόπο για να εξασφαλιστεί η καταδίκη κάποιου. Για τους συγγραφείς επιστημονικών έργων και τους σοφιστές δεν γινόταν καμία διάκριση παρά το γεγονός ότι και οι δύο ομάδες ανθρώπων

---

[177] Κατά τον 5ο αι. π.Χ. ο «νόμος» και το «ψήφισμα» ήταν δύο όροι που συχνά επικαλύπτονταν μεταξύ τους. Για να καταστεί εύκολη η διάκριση μεταξύ των δύο όρων, με δυο λόγια μπορεί να λεχθεί ότι ο «νόμος» ήταν ένας γενικός κανόνας που αφορούσε σε κάποια δραστηριότητα και ήταν αποδεκτός από όλους, ενώ το «ψήφισμα» αφορούσε σε μία εξειδικευμένη ενέργεια η οποία έπρεπε να αναληφθεί σε κάποια συγκεκριμένη περίπτωση. Η διάκριση αυτή όμως δεν ήταν έντονη πριν από το τέλος του 5ου αι. π.Χ. και ως προς τον τρόπο θέσπισης δεν πρέπει να υπήρχε καμία διάκριση μεταξύ του «νόμου» και του «ψηφίσματος». Βλ. MacDowell (2015) 72-73

[178] Για τη διαδικασία της «εισαγγελίας» δεν υπάρχει σαφής ορισμός. Χρησιμοποιείτο για αρκετά ξεχωριστά είδη υποθέσεων, όπως υποθέσεις που εγείρονταν με καταγγελία στην Εκκλησία του Δήμου ή τη Βουλή, υποθέσεις που αφορούσαν στην κακομεταχείριση ορφανού ή θήλεος κληρονόμου, υποθέσεις για τις οποίες ένας δημόσιος διαιτητής κατηγορείτο για κακή διεξαγωγή κάποιας διαιτησίας κ.ά. Το μοναδικό γνώρισμα που είχαν από κοινού οι διάφορες υποθέσεις «εισαγγελίας» ήταν ότι ο μηνυτής δεν υφίστατο κάποια ποινή εάν απέσυρε την υπόθεση πριν από την εκδίκασή της ή αν έπαιρνε λίγες μόνο ψήφους των δικαστών. Ενδέχεται τα είδη εγκλημάτων για τα οποία χρησιμοποιείτο η «εισαγγελία» να θεωρούνταν τόσο σοβαρά, ώστε τίποτα δεν θα έπρεπε να αποτρέπει τους μηνυτές από την προσαγωγή των εγκληματιών ενώπιον της δικαιοσύνης, όμως αυτές οι αβάσιμες υποθέσεις, αργότερα έγιναν τόσο συνηθισμένες, έτσι που διαπιστώθηκε ότι κάποιο αποτρεπτικό μέσον τελικά ήταν απαραίτητο. Βλ. MacDowell (2015) 92 & 102

[179] MacDowell (2015) 308-309

είχαν κοινό τον ίδιο θρησκευτικό σκεπτικισμό, που για τους σοφιστές συχνά ήταν αποτέλεσμα της μελέτης των έργων των επιστημονικών συγγραφέων.

Η κριτική για την ηθική των θεών ήταν κάτι που ξεκίνησε από νωρίς και σε σημαντικό βαθμό οφειλόταν στον ανθρωπομορφισμό τους (ότι δηλαδή διακατέχονταν από ανθρώπινα πάθη). Το ότι διέπρατταν κλοπές, απάτες, μοιχείες κ.ά. δεν ήταν κάτι που απαιτούσε επιστημονική σκέψη ή λογική για να σκανδαλίσει κάποιον.[180]

Εκτός από την ηθική ακεραιότητα, η αυτάρκεια κρινόταν και αυτή ως μία απαραίτητη θεϊκή ιδιότητα. Ο ορθολογισμός της εποχής έβλεπε τη θεότητα ως κάτι «που δεν στερείται τίποτε» (Ευρ., *Ήρ.*, 1345-1346: *δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, / οὐδενός·*). Τα λόγια αυτά από τον *Ηρακλή* του Ευριπίδη, σχετίζονται μάλλον με τα λόγια του Αντιφώντα: «γι' αυτόν τον λόγο δεν έχει ανάγκη από τίποτε, ούτε περιμένει κάτι από οποιονδήποτε, αλλά είναι χωρίς πέρας και αυτάρκης σε όλα». Η πίστη στην αυτάρκεια της θεότητας ήταν φυσικό να οδηγήσει σε αμφιβολίες σχετικά με την ύπαρξη οποιασδήποτε θεϊκής πρόνοιας ή φροντίδας για την ανθρωπότητα.

Για τον Αντιφώντα λέγεται ότι στο έργο του *Αλήθεια* διακήρυξε την αυτάρκεια του θεού. Ακόμα, υποστήριξε πως ο άνθρωπος πρέπει να συμμορφώνεται με τη συμβατική ηθική μόνο όταν παρακολουθείται.[181] Για το ότι οι θεοί δεν βλέπουν αυτά που συμβαίνουν στους ανθρώπους, ο Θρασύμαχος θεωρούσε ως απόδειξη αυτής της θέσης την επικράτηση της κακίας.[182]

Ο Πρόδικος από τη μεριά του εξηγούσε πως ο ήλιος, το φεγγάρι, τα ποτάμια και οι πηγές θεωρήθηκαν θεοί γιατί ήταν χρήσιμα.[183] Ο Πρόδικος συνήθιζε να δίνει μία ανθρωπολογική εξήγηση στις λατρείες, η οποία εξήγηση στηριζόταν στη χρησιμότητα. Οι συνόψεις των θεωριών του χρησιμοποιούν επίμονα τις λέξεις *ὠφελεῖν* και *ὠφέλεια*, γιατί κατά τη γνώμη του οι άνθρωποι λάτρευαν όσα τους βοηθούσαν να ζήσουν. Το γεγονός όμως ότι ο Πρόδικος προσπαθούσε να εξηγήσει τη λατρεία, δεν σήμαινε

---

[180] Guthrie (2014) 280-281

[181] Στη διακήρυξη αυτή του Αντιφώντα, όπως σώζεται στο απ. 10, αναφέρεται η φράση *οὐδενὸς δεῖται*, ενώ στον *Ηρακλή* του Ευριπίδη παρατηρήθηκε μία παρόμοια διατύπωση (Ευρ., *Ήρ.*, 1345-1346: *δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, / οὐδενός·*). Η βεβαιότητα για τη χρονολογία συγγραφής των έργων του Αντιφώντα είναι αρκετά μεγάλη, ώστε είναι δύσκολο με εξωτερικά και μόνο κριτήρια να θεωρηθεί πως ο Ευριπίδης αντιγράφει ή όχι τους στίχους του από το χωρίο του έργου *Αλήθεια* του Αντιφώντα. Ορισμένοι μελετητές ισχυρίζονται πως βλέπουν «απόηχους» του Αντιφώντα στον Ευριπίδη και τους αξιοποιούν ως μαρτυρίες για το πότε έζησε, όμως κάτι τέτοιο αποτελεί ένα επισφαλές κριτήριο. Φράσεις του τύπου «ο θεός δεν στερείται τίποτε» θα μπορούσαν να είναι κοινές σε περισσότερους συγγραφείς της εποχής και έτσι ούτε ο Ευριπίδης, ούτε ο Αντιφών ήταν κατ' ανάγκην οι πρώτοι που τη διατύπωσαν. Βλ. ό.π. 467 υποσημ. 9

[182] Guthrie (2014) 282-284

[183] Romilly (1994) 278

κιόλας ότι την είχε απορρίψει. Η χρησιμότητα, η ανθρώπινη ζωή και οι ανθρώπινες κοινωνίες, φαίνεται να βρίσκονταν στο επίκεντρο της σκέψης του Προδίκου και στο ίδιο πλαίσιο πρέπει να τοποθετηθούν τα όσα είπε για τους θεούς. Για τον Πρόδικο μπορεί να λεχθεί πως δεν αποδέχεται την πίστη στους θεούς, κατά τον τρόπο που στηριζόταν στις παλιές βάσεις και ότι εισάγει στη θρησκευτική σκέψη ένα νέο πνεύμα, πιο επιστημονικό, πιο σχετικιστικό και πιο κριτικό.[184]

Για την αθεΐα των σοφιστών αξίζει να αναφερθεί και το γνωστό απόσπασμα του *Σίσυφου* που αποτελεί μέρος (fr.43F 19 Snell) από κάποιο χαμένο δράμα που αποδίδεται στον Κριτία ή σύμφωνα με μερικούς αρχαίους συγγραφείς στον Ευριπίδη. Ο Σίσυφος είναι ο πρωταγωνιστής του δράματος και διηγείται πως κάποτε η ανθρώπινη ζωή ήταν άθλια, βίαιη και χαοτική· έτσι οι άνθρωποι, για να θεραπεύσουν αυτήν την κατάσταση επινόησαν τον νόμο και τη δικαιοσύνη. Αυτό το τέχνασμα χρησίμευσε στο να ελέγχονται δημοσίως οι παράνομες πράξεις, χωρίς όμως να εμποδίζονται τα εγκλήματα που γίνονταν κρυφά. Τότε κάποιος πολύ έξυπνος άνθρωπος εξέφρασε την ιδέα της εφεύρεσης των θεών και την ιδέα της θεϊκής τιμωρίας. Έτσι η κρυφή εγκληματικότητα σταμάτησε, εξαιτίας του φόβου των θεών.[185]

Το απόσπασμα του *Σισύφου* αν αποδοθεί στον Κριτία, τότε εκτός από αυτό, κανένα άλλο απόσπασμα του Κριτία δεν δείχνει ότι ήταν άθεος. Από όσα είναι γνωστά για τη ζωή του Κριτία, τίποτα άλλο δεν αποδεικνύει την αθεΐα του. Ως άθεος χαρακτηρίστηκε από μεταγενέστερους συγγραφείς, οι οποίοι στηρίχθηκαν αποκλειστικά στο εν λόγω απόσπασμα. Κανένας σύγχρονος του Κριτία δεν φαίνεται να του προσήψε την κατηγορία για αθεΐα, ούτε να τον συσχέτισε με το σοφιστικό κίνημα.[186] Ο *Σίσυφος* παρά την ιδέα της καιροσκοπικής πίστης που φαίνεται να προβάλει στη θεϊκή δικαιοσύνη, είναι σαν να λέει κατά κάποιον τρόπο ότι «κι αν δεν υπήρχε θεός, ο άνθρωπος θα έπρεπε να τον εφεύρει». Υπ' αυτό το πρίσμα, το εν λόγω απόσπασμα του Σίσυφου μπορούσε να αποτελεί ενθάρρυνση της ευσέβειας.[187]

Πλάι στους σοφιστές, οι οποίοι χαρακτηρίστηκαν ως άθεοι από τους συγχρόνους τους, μπορεί να τοποθετηθεί και ο Ευριπίδης, ο οποίος αν και δεν ήταν ο ίδιος σοφιστής, επηρεάστηκε σημαντικά από τη διδασκαλία τους (φάνηκε αυτό και από τους στίχους του *Ηρακλή* που παρατέθηκαν λίγο παραπάνω). Είναι δύσκολο να

[184] Ό.π. 280-281
[185] Sutton (1981) 33
[186] Ό.π. 36
[187] Romilly (1994) 281

εξακριβωθεί ακριβώς τί πίστευε ο Ευριπίδης, αλλά μπορεί να ειπωθεί ότι είχε ένα έντονο ενδιαφέρον για την προχωρημένη σκέψη της εποχής του. Ο ίδιος μιλά μέσα από τα λεγόμενα των προσώπων των δραμάτων του, τα οποία εκφράζουν σχεδόν όλες τις απόψεις και έτσι τα έργα του μπορούν να θεωρηθούν ως καθρέφτες των απόψεων της εποχής του.

Στις *Θεσμοφοριάζουσες* του Αριστοφάνη, μία γυναίκα κατηγορεί ευθέως τον Ευριπίδη για αθεΐα (Άριστοφ., *Θεσμ.*, 450-451*: νῦν δ' οὗτος ἐν ταῖσιν τραγῳδίαις ποιῶν / τοὺς ἄνδρας ἀναπέπεικεν οὐκ εἶναι θεούς·*) και αρκετά χρόνια αργότερα, ο Πλούταρχος αναφέρει πως όταν παραστάθηκε η *Μελανίππη*, ο στίχος «*ο Δίας, όποιος και αν είναι ο Δίας, γιατί δεν τον γνωρίζω παρά μόνο τον έχω ακουστά*», προξένησε αναστάτωση στο θέατρο, έτσι που όταν το ίδιο έργο παραστάθηκε για δεύτερη φορά, ο ποιητής άλλαξε τον στίχο ως εξής: «*ο Δίας, όπως έχει πει η ίδια η αλήθεια*». Παρόμοια φράση εντοπίζεται στον *Ορέστη* στον στίχο 418 (Ευρ., *Ὀρ.*, 418: *δουλεύομεν θεοῖς, ὅ τι ποτ' εἰσὶν οἱ θεοί.*).

Για τον αγνωστικισμό σχετικά με τους θεούς πριν τους σοφιστές, ο Ελεάτης φιλόσοφος Μέλισσος έλεγε πως είναι λάθος να κάνει κάποιος οποιαδήποτε δήλωση για τους θεούς, διότι δεν είναι δυνατόν να τους γνωρίζει.[188]

Για τον αγνωστικισμό των σοφιστών χαρακτηριστικότερη είναι η διακήρυξη του Πρωταγόρα ότι τίποτε δεν μπορούσε να γνωρίζει για τους θεούς (απ. Β 4 DK: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*).[189] Η παραπάνω ρήση του Πρωταγόρα, σε συνδυασμό με το ότι θεωρούσε πως ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, οδηγούσε στο ότι οι θεοί για μερικούς υπήρχαν, ενώ για μερικούς άλλους όχι.[190] Ο Πρωταγόρας, συμπληρωματικά, στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο εισάγει τους θεούς στον μύθο του και έτσι, υπ' αυτό το πρίσμα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως άθεος. Το ίδιο ισχύει και για τον Πρόδικο, ο οποίος στη μυθολογική του διήγηση για τον Ηρακλή όταν διαλέγει ανάμεσα στον δρόμο της Αρετής και της Κακίας, μιλάει για θεούς. Έτσι λοιπόν οι σοφιστές δεν ήταν δυνατόν να χαρακτηριστούν ως άθεοι. Τουλάχιστον όχι όλοι.[191]

---

[188] Guthrie (2014) 285-286
[189] Romilly (1994) 278
[190] Guthrie (2014) 287
[191] Romilly (1994) 279

Σε μία προσπάθεια να αποδειχτεί ότι κανένας Έλληνας στοχαστής δεν ήταν άθεος με όλη τη σημασία της λέξης, έχει υποστηριχθεί πως ως δογματική πίστη, ο αθεϊσμός δεν βρήκε σοβαρούς υποστηριχτές σε καμία περίοδο πολιτισμένης σκέψης. Η δυσκολία στη διάκριση ανάμεσα στην απόρριψη του παραδοσιακού πολυθεϊσμού και στην άρνηση της ιδέας της θεότητας στο σύνολό της, σε συνδυασμό με τον αποσπασματικό και μερικές φορές αναξιόπιστο χαρακτήρα των πηγών της περιόδου, και τη συχνή κατηγορία για αθεΐα εναντίον των δημοσίων προσώπων με απώτερο σκοπό τη δυσφήμιση, είναι παράγοντες που δυσκολεύουν τη διαμόρφωση μιας ολοκληρωμένης εικόνας για την αθεΐα.

Το ότι στην εποχή του Πλάτωνα υπήρχαν άθεοι, με την έννοια ότι δεν πίστευαν στην ύπαρξη των θεών επιβεβαιώνεται από τους *Νόμους*, όπου γίνεται διάκριση ανάμεσα σε αυτούς που α) πιστεύουν στο ότι οι θεοί υπάρχουν, χωρίς όμως να ενδιαφέρονται για την ανθρώπινη συμπεριφορά (βλ. πιο πάνω τη σχετική άποψη του Θρασύμαχου) και β) σε αυτούς που πιστεύουν ότι οι θεοί είναι δυνατόν να εξαγοραστούν με προσφορές. Επιπλέον, ότι κατά εκείνη την εποχή υπήρχαν άθεοι επιβεβαιώνεται και από μεταγενέστερους συγγραφείς, οι οποίοι συνέταξαν καταλόγους με ονόματα ανθρώπων που αρνούνταν εντελώς την ύπαρξη των θεών. Στους καταλόγους αυτούς, μεταξύ άλλων, αναφέρονται ο Διαγόρας από τη Μήλο, ο Πρόδικος ο Κείος, ο Κριτίας και ο Ευήμερος από την Τεγέα, ο Θεόδωρος από την Κυρήνη κ.ά.[192]

Μέσα σε όλα αυτά αξίζει να αναφερθεί πως ακόμα και για τον Πλάτωνα, το σημαντικότερο έγκλημα σε βάρος της θρησκείας δεν ήταν η φανερή διακήρυξη της αθεΐας, αλλά η ενθάρρυνση της δεισιδαιμονίας, κάτι που επιβεβαιώνεται από το ότι ήδη στην *Πολιτεία* (364b-e), είχε κατηγορήσει τους ψευτοϊερείς και τους προφήτες, οι οποίοι εκμεταλλεύονταν τους εύπιστους πλουσίους, υποσχόμενοι εξαίρεση από τη θεϊκή τιμωρία για όσους θα πλήρωναν για τις τελετές και τα ξόρκια τους.

Τέλος, όπως και με την περίπτωση της αθεΐας, έτσι και στην περίπτωση του μονοθεϊσμού, είναι δύσκολο να απομονωθούν εκφράσεις που να οδηγούν σε μία ολοκληρωμένη εικόνα της διαμόρφωσής του. Η ύπαρξη ενός ή πολλών θεών δεν πρέπει να ήταν κάτι που απασχόλησε σημαντικά τους αρχαίους. Αυτό καθίσταται εύκολα φανερό από έργα του Πλάτωνα που αλλού χρησιμοποιεί τη λέξη «θεός» και αλλού τη λέξη «θεοί» χωρίς να κάνει κάποια διάκριση.[193]

---

[192] Guthrie (2014) 288-289
[193] Ό.π. 300

Για τον μονοθεϊσμό και τους σοφιστές, ο Αντισθένης, που ήταν μαθητής του Σωκράτη, στο έργο του *Περί Φύσεως*, διατύπωσε την άποψη ότι σύμφωνα με τον νόμο υπάρχουν πολλοί θεοί, όμως στη φύση υπάρχει ένας θεός. Ο Λακτάντιος, ως πολύ μεταγενέστερη πηγή, προσθέτει στα λόγια του Αντισθένη ότι ο ένας «φυσικός» θεός είναι ο υπέρτατος δημιουργός του σύμπαντος. Σύμφωνα με τον Λακτάντιο, εάν αυτό είναι σωστό, τότε πρόκειται για ένα εξαιρετικά πρώιμο παράδειγμα καθαρού μονοθεϊσμού στην Ελλάδα.[194]

[194] Ό.π. 302

4º ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΓΙΑ ΤΗ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ

4.1 Γοργίας, *Ἑλένης Ἐγκώμιον*

4.1.1 Εισαγωγή

Τα δύο έργα του Γοργία που σώζονται ακέραια είναι το *Ελένης Εγκώμιον* και η *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία*. Κάθε ένα από αυτά είναι μία ευρηματική υπεράσπιση ενός μυθικού προσώπου που παραδοσιακά θεωρείται κακό ή ανήθικο. Σκοπός των έργων αυτών είναι να δείξουν πώς η επιδέξια επιχειρηματολογία δύναται να παρουσιάσει ακόμα και την χειρότερη περίπτωση ως μία καλή. Ο Γοργίας θα παρέδωσε τους λόγους αυτούς προφορικά ή θα τους διένειμε στους μαθητές του ή σε ένα ευρύτερο ακροατήριο γραπτώς, με σκοπό να επιδείξει τις ρητορικές του ικανότητες και να προτείνει νέες μορφές επιχειρηματολογίας, τις οποίες επίδοξοι αγορητές θα μπορούσαν να αξιοποιήσουν σε ασθενείς υποθέσεις.[195]

Η υπεράσπιση της Ελένης εφόσον γράφτηκε ως προφορική άσκηση ακολουθεί μια σταθερή μορφή επιχειρηματολογίας, η οποία στηρίζεται σε τέσσερις πιθανότητες· είτε η Ελένη ακολούθησε τον Πάρη εξαιτίας της επιθυμίας της μοίρας ή των θεών, είτε επειδή «υπάκουσε» τις προσταγές του αναπόφευκτου πεπρωμένου, είτε επειδή απήχθη με τη βία, πειθόμενη από λόγια, είτε επειδή παρασύρθηκε από έρωτα για τον Πάρη. Σε καμία λοιπόν από αυτές τις περιπτώσεις δεν μπορεί η Ελένη να θεωρείται υπεύθυνη, καθώς σε κάθε μία από αυτές τις τέσσερις ήταν υποχείριο κάποιας ανώτερης δύναμης.[196]

Το *Ελένης Εγκώμιον* δεν αποτελεί έναν έπαινο για την ομορφιά της Ελένης. Είναι ένας λόγος απολογίας. Ο Γοργίας επιλέγει ένα από τα πιο γνωστά πρόσωπα του ομηρικού έπους. Πρέπει το πρόσωπο αυτό να είναι σημαντικό, ούτως ώστε να φανεί η τέχνη του. Επιδιώκει ο Γοργίας να πείσει για την αθωότητα της Ελένης αναφορικά με το ξέσπασμα του Τρωικού Πολέμου.[197] Ο Γοργίας στέκεται αντίθετα στο ρεύμα της κοινωνικής κατακραυγής και δοκιμάζει τη δύναμη του λόγου. Ο λόγος του ρήτορα θα

[195] MacDowell (1982) 10
[196] Κωνσταντινίδου (2008) 20
[197] Πεντζοπούλου-Βαλαλά (1999) 209

ακουστεί τόσο δυνατός και αληθινός που από ένα εγκώμιο, που ανήκει στο ρητορικό είδος, θα ακουμπήσει τα όρια της φιλοσοφίας.[198]

Το πρόσωπο με το οποίο καταπιάνεται είναι η Ελένη, η πιο διαβόητη γυναίκα της ελληνικής μυθολογίας. Η κουβέντα γύρω από την ενοχή ή την αθωότητά της είναι τόσο παλιά όσο και ο μύθος. Ίχνη εντοπίζονται ήδη στον Όμηρο, αλλά και αργότερα στον Ευριπίδη με τις *Τρωάδες* και την *Ελένη*.

Ο λόγος ξεκινά με ένα εισαγωγικό απόσπασμα στο οποίο ο Γοργίας λέει ότι σκοπός του είναι να δείξει πως αδίκως κατηγορείται η Ελένη. Δίνει έπειτα λίγα βιογραφικά στοιχεία της (γέννηση, γάμος κ.ά.) και κατόπιν θέτει το ερώτημα «Γιατί η Ελένη πήγε στην Τροία;». Στη συνέχεια προτείνει τους τέσσερις λόγους για τους οποίους ενδέχεται να παρασύρθηκε (όπως αυτοί αναφέρθηκαν παραπάνω) και συζητά τον κάθε έναν από αυτούς, λέγοντας πως δεν πρέπει η Ελένη να θεωρείται υπεύθυνη για τον πόλεμο, εφόσον υπέκυψε σε κάποια ανώτερη δύναμη. Καταλήγει, τέλος, με το να λέει πως εύλογα έπραξε ό,τι έπραξε.

Το πιο ενδιαφέρον απόσπασμα στο έργο αυτό, είναι αυτό που σχετίζεται με τον λόγο. Ο λόγος, λέει ο Γοργίας στην πιο χαρακτηριστική του πρόταση, είναι μεγάλος δυνάστης που μπορεί να σταματήσει τον φόβο, να διώξει τη λύπη, να ενεργοποιήσει τη χαρά και να επαυξήσει το αίσθημα του ελέους. Εξαναγκάζει το μυαλό· το καθηλώνει. Επομένως, αν η Ελένη πείστηκε από λόγια, όπως και έγινε, έπραξε κατ' ανάγκη. Ο Γοργίας στο απόσπασμα αυτό φαίνεται να εννοεί με τον «λόγο» τόσο τον επίσημο λόγο (όπως π.χ. αυτόν που εκφωνείται στα δικαστήρια ή σε άλλες επίσημες περιστάσεις), όσο και τον λόγο τον φιλοσοφικό, τον ποιητικό ή αυτόν που υπάρχει στα ξόρκια. Ο «λόγος» που αναφέρει ο Γοργίας μπορεί ακόμη να είναι και ο γραπτός, όμως στην εποχή του ακόμη και ο γραπτός λόγος πιθανότατα θα διαβαζόταν προφορικά. Έτσι το *Ελένης Εγκώμιον* είναι ένας λόγος από μόνο του.

Αυτό που ενδιαφέρει τον Γοργία αναφορικά με το *Ελένης Εγκώμιον*, δεν είναι να επιμείνει στα γεγονότα, αλλά να εξάψει συναισθήματα και να επηρεάσει τη συμπεριφορά του ακροατηρίου. Μπορεί να προκαλέσει φόβο, λύπη, χαρά και έλεος. Η λειτουργία αυτού του λόγου δεν σχετίζεται απαραίτητα με την αλήθεια ή το ψεύδος. Για παράδειγμα αν κάποιος πει σε κάποιον άλλον ότι πρόκειται να πεθάνει, το αίσθημα της ταραχής ενεργοποιείται σε αυτόν που ακούει, ασχέτως αν το περιεχόμενο των λόγων είναι αληθές ή ψευδές, με την προϋπόθεση φυσικά ότι ο ομιλητής θα πείσει και

[198] ό.π. 211

ο ακροατής θα πιστέψει στα λόγια του. Το να κάνει ο ομιλητής τον ακροατή να πιστέψει στα λόγια του, οφείλεται στην πειθώ. Η πειθώ είναι κάτι που προστίθεται στον λόγο για να τον κάνει πειστικό. Ο λόγος που συνδυάζεται με την πειθώ δρα στο μυαλό του ακροατή και εντυπώνει αυτό που επιθυμεί ο ομιλητής. Επηρεάζει ο λόγος το μυαλό σε τέτοιο βαθμό που επηρεάζουν και τα φάρμακα το σώμα. Άλλα φάρμακα μπορεί να ωφελήσουν το σώμα, ενώ άλλα να το βλάψουν. Έτσι και ο λόγος μπορεί να κάνει στο μυαλό καλό ή κακό, διαποτίζοντάς το με χαρά ή λύπη, με κουράγιο ή φόβο. Ο Γοργίας δεν λέει πως ένα συναίσθημα που εξάπτεται από έναν αληθινό λόγο είναι επωφελές, ούτε ότι ένα συναίσθημα που εξάπτεται από έναν ψευδή λόγο είναι επιβλαβές, αλλά παραμένει ασαφής. Τουλάχιστον στην περίπτωση του εγκωμίου της Ελένης, υποδηλώνει πως ένας ψευδής λόγος είχε μια επιβλαβή επίδραση.[199]

Τέλος, το *Ελένης Εγκώμιον*, όπως και η *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία*, είναι ένας λόγος που αργότερα θα συμβάλει στην ανάπτυξη της ρητορικής. Κάθε ένας από τους δύο λόγους έχουν μια καθαρή αρχή και ένα καθαρό τέλος, που σηματοδοτούνται από μια εισαγωγή και έναν επίλογο αντίστοιχα. Το κυρίως θέμα αναπτύσσεται σε μια σειρά από υπό-θέματα, κάθε ένα από τα οποία αναλύεται σε ξεχωριστές ενότητες.

Η δομή του λόγου σχηματικά έχει ως εξής:

§§1-2: Εισαγωγή

§§3-5: Καταγωγή και ομορφιά της Ελένης

§§6-19: Επιχειρήματα που βασίζονται στο θέμα καθαυτό

§§20-21: Επίλογος

Περισσότερη έμφαση δίνεται στη δύναμη του λόγου και του έρωτα ως αθωωτικών παραγόντων.[200]

4.1.2 Ανάλυση

(§1): Ο Γοργίας ξεκινά τον λόγο του πολύ προσεκτικά, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στις αρχικές του προτάσεις. Θεωρεί ως αρχικό του μέλημα τη δήλωση του θέματος για το οποίο πρόκειται να γίνει λόγος και το κάνει αυτό θέτοντας πρώτα ένα γενικό σχόλιο. «Κάποιος πρέπει να επαινεί ό,τι είναι άξιο επαίνου και να κατηγορεί ό,τι είναι άξιο ψόγου· έτσι λοιπόν εγώ τώρα θα δείξω ότι είναι λάθος να κατηγορεί κανείς την Ελένη».

[199] MacDowell (1982) 12-15
[200] Bons (2007) 40-41

Η πρώτη λέξη του εγκωμίου είναι ο *κόσμος*. Ο MacDowell προτείνει ως ερμηνεία της λέξης αυτής την καλοσύνη ή το σύνολο των θετικών χαρακτηριστικών (goodness, merit). Ό,τι φέρνει κύρος ή φήμη, τις κατάλληλες συνθήκες της αρετής βάσει των οποίων μια πόλη είναι καλή πόλη, το σώμα είναι καλό σώμα κλπ. Ο *κόσμος* επομένως εδώ δεν είναι το κόσμημα, το στολίδι, διότι έχει να κάνει με την όμορφη τάξη για το κάθε πράγμα καθαυτό· δεν είναι μια αυθαίρετη προσθήκη.

Η *εὐανδρία* που ακολουθεί συμβάλλει στο σύνολο των θετικών χαρακτηριστικών για την πόλη. Είναι η αριστεία των ανδρών. Αντίστοιχα, αυτό που συμβάλλει στο σύνολο των θετικών χαρακτηριστικών για το σώμα είναι η ομορφιά, ενώ για την ψυχή η σοφία, για τις πράξεις η αρετή και για τον λόγο η αλήθεια.

Στο σημείο αυτό κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί πως η αρετή είναι κάτι αντίστοιχο με τον *κόσμον* που συναντήθηκε πιο πριν, όμως η αρετή είναι συνυφασμένη με την αρχαϊκή χρήση της, οπότε αντιμετωπίζεται ως μία έννοια που συνοδεύει τις πράξεις, τα έργα.

Αναφορικά με την αλήθεια, αυτή είναι η πιο σημαντική αρετή σε έναν λόγο. Εδώ, αξίζει να σημειωθεί ότι ο Γοργίας δεν λέει πως το να λέει κανείς την αλήθεια είναι λιγότερο σημαντικό από το να πείθει τον ακροατή. Το να πείθει κάποιος και να διασκεδάζει κάποιον είναι, σύμφωνα με τον ίδιο, οι δύο κύριοι λόγοι της ομιλίας (§5: *πίστιν, τέρψιν*), όμως υπάρχει μια καχυποψία για το αν η αλήθεια θυσιάζεται προκειμένου να επιτευχθούν αυτοί οι δύο σκοποί. Τα αντίθετα όλων αυτών, τα ονομάζει με μία λέξη *ἀκοσμία*.

Ο άνδρας, η γυναίκα, ο λόγος και τα έργα πρέπει να τιμώνται στον βαθμό που το αξίζουν, ενώ πάλι τα αντίστοιχα ανάξιά τους πρέπει να είναι άξια μομφής. Εδώ το ότι αναφέρεται ο Γοργίας σε *ἔργον* και *πρᾶγμα* δεν έχει να κάνει με κάποια ιδιαίτερη διάκριση. Ίσως απλώς ήθελε να προσθέσει κάποιες έννοιες στη λίστα του. Ακόμα, η χρήση της λέξης *μῶμος* έχει ποιητική χροιά και προτιμάται εδώ αντί της λέξης *ὄνειδος* που χρησιμοποιείται αργότερα στον πεζό λόγο.

Καταλήγει η πρώτη αυτή παράγραφος με έναν διδακτισμό του Γοργία σύμφωνα με τον οποίο είναι σφάλμα και ταυτοχρόνως ένδειξη αμάθειας να κατηγορεί κάποιος όσα είναι άξια επαίνου και να επαινεί όσα είναι άξια ψόγου.

(§2): Ίδιον του ανθρώπου που λέει τα κατάλληλα μεταξύ άλλων είναι, κατά τον Γοργία, η άρνηση της κακής κριτικής για την Ελένη και της κακής φήμης του ονόματός της, η οποία κακή κριτική είναι ομόφωνη και ομόψυχη από τους ποιητές αλλά και από όσους

έχουν ακούσει για εκείνη. Για τη λέξη *ὁμόψυχος* αξίζει να σημειωθεί ότι είναι η μοναδική φορά που αυτή απαντά στα κλασικά ελληνικά κείμενα. Αντ' αυτής πρέπει να χρησιμοποιείτο η λέξη *ὁμόψηφος*, όμως εδώ η λέξη *ὁμόψυχος* ίσως είναι επινόηση του Γοργία ούτως ώστε να προκύψει μια λέξη ομόφωνη με το *ὁμόφωνος*.

Για τη φήμη του ονόματος της Ελένης, αυτό φαίνεται να ήταν συνώνυμο των καταστροφών του Τρωικού Πολέμου, εφόσον ακουστικά το όνομα *Ἑλένη* ομοιάζει με το απαρέμφατο *ἑλεῖν* που σημαίνει καταστρέφω. Ο Γοργίας εδώ ίσως να έλαβε υπόψη του τον Αγαμέμνονα του Αισχύλου, όπου σε κάποιο σημείο γίνεται συσχετισμός του ονόματος της Ελένης με την καταστροφή πλοίων, ανδρών και πόλεων δημιουργώντας έτσι ένα παρετυμολογικό ηχητικό αποτέλεσμα (Αισχ. *Ἀγ*. 689-690: *ἑλένας, ἕλανδρος, ἑλέπτολις*).

Κάνοντας λοιπόν μία αναφορά στις συνθήκες που επικρατούν σχετικά με το όνομα της Ελένης, ο Γοργίας λέει πως θέλει να δώσει μια λογική στον λόγο του και να απαλλάξει την κακόφημη Ελένη από τις κατηγορίες εκείνων που την μέμφονται, ενώ παράλληλα θέλει να φανερώσει τις πραγματικές συνθήκες και να σταματήσει την αμάθεια.

(§3): Ξεκινά το εγχείρημα της φανέρωσης της αλήθειας γύρω από το τί πραγματικά συνέβη με την υπόθεση της Ελένης, εκκινώντας από τη γέννησή της. Η Ελένη παρουσιάζεται εδώ να έχει γεννηθεί χρονολογικά ανάμεσα στους πρώτους ανθρώπους, άνδρες και γυναίκες, και αυτό είναι γνωστό σε όλους όπως ο ίδιος υποστηρίζει. Στο σημείο αυτό αξίζει να παρατηρηθεί ότι για να δηλώσει την χρονική προτεραιότητα της Ελένης χρησιμοποιεί πληθυντικό αριθμό ουδετέρου γένους (*πρῶτα*), κάτι που το κάνει και ο Ηρόδοτος.[201] Αυτό μπορεί να σημαίνει πως στα χρόνια του Γοργία υπάρχει μία κειμενική συζήτηση και έτσι ο Γοργίας είναι πιθανόν να έχει επηρεαστεί από τον Ηρόδοτο ως προς τον τρόπο γραφής. Ακόμα για να πει πως το γεγονός αυτό είναι γνωστό σε όλους, λέει *οὐκ ἄδηλον οὐδὲ ὀλίγοις*, αντί μιας αναμενόμενης φράσης *δῆλον τοῖς πᾶσι*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εφαρμόζοντας το σχήμα λιτότητος, επιτυγχάνει μια ισορροπημένη έκφραση.

Μητέρα της Ελένης ήταν η Λήδα, η οποία σύμφωνα με τον μύθο ήταν σύζυγος του Τυνδάρεω, βασιλιά της Σπάρτης· ο Δίας συνευρέθηκε με εκείνη μεταμφιεσμένος

[201] Ηρ., *Ἱστ* 6.100.3

ως κύκνος και εν συνεχεία η Λήδα γέννησε την Ελένη, την Κλυταιμνήστρα, τον Κάστορα και τον Πολυδεύκη.[202]

(§4): Γεννημένη λοιπόν από τέτοιους γονείς, η Ελένη είχε ομορφιά όμοια με αυτήν των θεών και αυτό ήταν φανερό σε όλους (*ὅ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε*). Στη φράση αυτή, που χαρακτηρίζει την τέταρτη παράγραφο, είναι αξιοσημείωτο το λογοπαίγνιο αυτό, καθώς πρόκειται για ένα είδος παρονομασίας.

Για χάρη λοιπόν αυτής της ομορφιάς ξεσήκωσε η Ελένη ερωτικές επιθυμίες σε πολλούς και για χάρη του σώματός της πολλοί μυαλωμένοι άνδρες κινήθηκαν προς αυτήν. Άλλοι πλούσιοι, άλλοι με ευγενική καταγωγή, άλλοι δυνατοί ως προς το σώμα και άλλοι σοφοί.

(§5): Στις δύο προηγούμενες παραγράφους φαινόταν πως ο Γοργίας θα έδινε τη βιογραφία της Ελένης, εφόσον ξεκίνησε να μιλά από γεννήσεώς της. Όμως στο σημείο αυτό δηλώνει πως δεν θα κάνει κάτι τέτοιο, δεδομένου ότι η ιστορία της είναι τόσο γνωστή που δεν θα χρειαστεί να ειπωθεί. Θα στρέψει ο Γοργίας τον λόγο του σε μια ανάλυση αναφορικά με το γιατί η Ελένη ακολούθησε τον Πάρη στην Τροία.

Στην αρχή της παραγράφου, έχοντας ήδη πιο πριν αναφερθεί στη διεκδίκηση της Ελένης από πολλούς μνηστήρες, ο Γοργίας λέει πως δεν θα αναφερθεί στο ποιος τελικά κατάφερε να κάνει σύζυγό του την Ελένη. Φυσικά, είναι γνωστό πως σύζυγός της έγινε ο Μενέλαος, ο βασιλιάς της Σπάρτης.

Αναφορικά με την *πίστιν* και την *τέρψιν*, αυτά, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, είναι δύο έννοιες στις οποίες αποσκοπεί ένας λόγος. Με το να αφηγηθεί ο ρήτορας όλη την ιστορία γύρω από το πρόσωπο της Ελένης, ενώ όλοι την γνωρίζουν, ναι μεν καταφέρνει να πείσει, αλλά όχι να διασκεδάσει.

Έτσι, προσπερνώντας αυτήν την μεγάλη ιστορία (*ὑπερβὰς*) θα εξηγήσει τις αιτίες για τις οποίες ήταν εύλογο να γίνει η τρωική εκστρατεία (*εἰκὸς ἦν γενέσθαι*). Με το να χρησιμοποιεί ο Γοργίας τη λέξη *εἰκὸς*, είναι σαν να προδιαθέτει το ακροατήριό του να μην καταδικάσει ως λανθασμένα τα λεγόμενά του.

(§6): Ξεκινά την εξερεύνηση των αιτιών δίνοντας σε μορφή λίστας τέσσερις πιθανούς λόγους για την αρπαγή της Ελένης, πριν προβεί στη συζήτηση του κάθε ενός από

[202] MacDowell (1982) 33-34

αυτούς. Η πρώτη πιθανή αιτία εκφράζεται με τρεις φράσεις ενώ οι άλλες τρεις με μία φράση η κάθε μία, προκειμένου να επιτευχθεί συμμετρία.

Πρώτη λοιπόν αιτία είναι ότι αρπάχθηκε η Ελένη χάρις στις προσταγές της Τύχης, τη θέληση των θεών και τις αποφάσεις της Ανάγκης (*Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν*). Η κατηγορία κατά των θεών ήταν μια παλιά τακτική για την υπεράσπιση της Ελένης που φαίνεται ήδη στην Ιλιάδα με τον Πριάμο.[203] [204]

Σύμφωνα με την πρώτη πιθανή αιτία, ότι δηλαδή η Ελένη αρπάχθηκε σύμφωνα με τη θέληση των θεών, άξιοι κατηγορίας θα πρέπει να είναι όσοι μέμφονται την Ελένη, καθώς εξηγεί ο Γοργίας πως τη σκέψη των θεών ο άνθρωπος δεν μπορεί να την εμποδίσει. Ακόμη, το καλύτερο / ανώτερο (*κρεῖσσον*, ενν. θεός) δεν μπορεί συνολικά να εμποδιστεί από το κατώτερο (*ἧσσον*, ενν. άνθρωπος) και ακόμα ο θεός είναι ανώτερος από τον άνθρωπο και ως προς τη δύναμη και ως προς τη σοφία και ως προς όλα τα άλλα. Επομένως, σύμφωνα με αυτήν την υπόθεση, καταλήγει ο Γοργίας πως πρέπει να απαλλαχθεί η Ελένη από αυτήν την κατηγορία.

(§7): Σύμφωνα με την δεύτερη πιθανή αιτία, η Ελένη μπορεί να αρπάχθηκε από κάποιον ξένο. Εάν συνέβη κάτι τέτοιο, αυτό έγινε με τη βία και εκείνος που διαπράττει κάτι κακό είναι ο ξένος που αποστερεί από την Ελένη την πατρίδα και την οικογένειά της. Άρα σε ένα τέτοιο ενδεχόμενο, πρέπει να ευσπλαχνίζεται κανείς την Ελένη για αυτά που έπαθε και να μισεί τον ξένο για αυτά που έκανε.

Στην παράγραφο αυτή, αξίζει να σημειωθεί πως ο *βάρβαρος* αναφέρεται στον ξένο, ενώ το *βάρβαρον* αναφέρεται στην πράξη. Τα *λόγῳ* και *νόμῳ* και *ἔργῳ* είναι οι τρεις παράγοντες που φαίνεται να σχετίζονται με μία ενέργεια σαν κι αυτήν.

(§8): Στην περίπτωση που εξαπατήθηκε η Ελένη με λόγια και έκανε ό,τι έκανε, πάλι δεν θα έπρεπε να θεωρείται ένοχη, αλλά αντίθετα να απαλλαχθεί από την όποια κατηγορία σε βάρος της. Διότι ο λόγος, σύμφωνα με τον Γοργία, έχει τεράστια δύναμη και παρομοιάζεται με δυνάστη. Στην παράγραφο αυτήν, εγκλείεται ίσως η πιο διάσημη φράση του Γοργία (*λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ*

[203] ό.π. 35
[204] *Ίλ*.3.164 *οὐ τί μοι αἰτίη ἐσσὶ, θεοί νύ μοι αἴτιοι εἰσιν*

θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.).

Ο λόγος ως δυνάστης μπορεί να αντιπαρατεθεί με την πειθώ ως τύραννο στην *Εκάβη* του Ευριπίδη. Στη μνημειώδη αυτή φράση του Γοργία ο λόγος παρουσιάζεται να έχει σώμα (*ὃς σμικροτάτῳ σώματι*). Οι Έλληνες μερικές φορές μιλούσαν για τον λόγο σαν να ήταν φυσικό αντικείμενο, τόσο μικρό που δεν μπορούσε να θεαθεί και πετούσε από τον έναν άνθρωπο στον άλλον. Άλλη μαρτυρία που συνηγορεί στη διαπίστωση αυτήν είναι τα *ἔπεα πτερόεντα* του Ομήρου. Για τον Γοργία ίσως αυτή να είναι μια απλή μορφή του λόγου, ως μέρος της προσωποποίησής του. Δεν θα ήταν ασφαλές να συναχθεί το συμπέρασμα πως και ο ίδιος ο Γοργίας πίστευε πως ο λόγος είχε υλική υπόσταση.

Τέλος για τα *παῦσαι, ἀφελεῖν, ἐνεργάσασθαι* και *ἐπαυξῆσαι*, επιλέγονται κατ' αυτόν τον τρόπο για χάρη της ρητορικής ποικιλίας και όχι τόσο για τις διαφορές μεταξύ των δύο πρώτων και των δύο τελευταίων λέξεων.

(§9): Στο σημείο αυτό ο Γοργίας κάνει μια μεταστροφή και θέλει να αποδείξει πως ο ποιητικός λόγος που είναι έμμετρος, προκαλεί δυνατά συναισθήματα σε όσους τον ακούν, όπως φρίκη ή έλεο. Κάνει εντύπωση στον MacDowell το γεγονός ότι στο κείμενο συναντάται το *δόξῃ δεῖξαι* αντί του *δείγμασι δεῖξαι*, καθώς με το *δείγμασι δεῖξαι*, νοηματικά θα σήμαινε πως θα αποδείκνυε αυτό που θέλει μέσω παραδειγμάτων και έτσι θα υπήρχε ένα πιο γοργίειο αποτέλεσμα.

Η αναφορά στην ποίηση γίνεται για να ενισχύσει το επιχείρημά του και να κάνει ένα πέρασμα στους λόγους που εμπεριέχουν ξόρκια, που είναι επίσης δυνατοί λόγοι. Το ότι αναφέρει πως η ποίηση είναι έμμετρος λόγος, το κάνει για να δείξει απλώς πως ο λόγος εμπεριέχεται στην ποίηση και δεν προχωρεί περαιτέρω όπως ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική* του, όπου δίνει μια πιο σύνθετη ανάλυση, σύμφωνα με την οποία τα μέσα της ποίησης είναι ο λόγος, ο ρυθμός και η αρμονία.

Τέλος, το *πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον*, ίσως σημαίνει «σε κάποιο άλλο σημείο του λόγου», αλλά πιο πιθανόν είναι να σημαίνει σε ένα άλλο είδος λόγου ως παράδειγμα του παρόντος επιχειρήματός του. Πράγματι μετά το παράδειγμα της ποίησης, στην επόμενη παράγραφο θα αναφερθεί στα ξόρκια και σε άλλες μαγικές χρήσεις. Η μαγεία, όπως και η ποίηση, δημιουργεί συναισθηματικά αποτελέσματα χωρίς όμως αυτό να σημαίνει πως η ποίηση είναι ένα είδος μαγείας ή το αντίστροφο.

(§10): Αναφερόμενος πλέον στα μαγικά λόγια, ο Γοργίας λέει πως αυτά είναι εμπνευσμένα από τους θεούς. Υπήρχε τότε η αντίληψη πως ένας συνεπαρμένος άνθρωπος από μάγια, θα πίστευε ή θα έκανε κάτι αντίθετο από τις μέχρι πρότινος πεποιθήσεις του. Την αντίληψη αυτήν φαίνεται να την αποδέχεται και ο Γοργίας.

Τα *γοητείας δὲ καὶ μαγείας* προσδιορίζουν το *τέχναι*. Σημαίνει αυτό πως διαφορετική είναι η τέχνη της γοητείας και διαφορετική η τέχνη της μαγείας. Ο Γοργίας δεν υποδεικνύει τη μεταξύ τους διαφορά. Τα *ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα* που ακολουθούν δεν έχουν κάποια ουσιαστική μεταξύ τους διαφορά, αλλά μάλλον τίθενται κατ' αυτόν τον τρόπο αντιστικτικά προς τα *γοητείας* και *μαγείας* και παράλληλα δημιουργούν ένα ρυθμικό ζεύγος, κάτι το οποίο προτιμά ο Γοργίας. Τα *ἁμαρτήματα* και τα *ἀπατήματα* της *ψυχῆς* και της *δόξης*, είναι η παραπλάνηση του μυαλού και της ορθής κρίσης που επέρχονται από τη γοητεία και τη μαγεία.

(§11): Ο Γοργίας λοιπόν επισημαίνει στην παράγραφο αυτή, πως πάρα πολλοί άνθρωποι στο παρελθόν έπεισαν πολλούς άλλους ανθρώπους πάνω σε διάφορα θέματα, πλάθοντας ψευδείς λόγους. Αυτό συνέβη και εξακολουθεί να συμβαίνει διότι οι άνθρωποι ξεχνούν τα πεπερασμένα, δεν γνωρίζουν το παρόν και δεν μπορούν να μαντέψουν το μέλλον. Όταν το μυαλό του ανθρώπου δεν μπορεί να ανακαλύψει απευθείας τα γεγονότα, τότε καταφεύγει στην εικασία ή σε έμμεσες μαρτυρίες όπως π.χ. εξ ακοής μαρτυρίες. Αυτό με μία λέξη είναι η *δόξα* για την οποία κάνει λόγο ο Γοργίας στην παράγραφο αυτήν. Τέλος, αξίζει να αναφερθεί πως το πολύπτωτο σχήμα που υπάρχει στην αρχή της παραγράφου (*ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων*) υποδηλώνει ίσως έναν θαυμασμό, μια έκπληξη του ομιλούντος.

(§12): Έτσι λοιπόν και στην περίπτωση της Ελένης, εκείνη πείστηκε από λόγια και για τον λόγο αυτόν δεν θα άρμοζε να κατηγορείται για ό,τι ακολούθησε. Νέα ούσα, υπέκυψε σε όμορφα λόγια. Αντιθέτως, εκείνος που την έπεισε είναι αυτός που θα έπρεπε να θεωρείται ότι αδίκησε, γιατί μέσω του λόγου την εξανάγκασε να τον ακολουθήσει.

Πρέπει στο σημείο αυτό να αναφερθεί πως το κείμενο στο συγκεκριμένο εδάφιο έχει φθαρεί στα χειρόγραφα και η οποιαδήποτε κατά γράμμα μετάφραση δεν μπορεί να γίνει με ακρίβεια. Η γενική όμως έννοια του εδαφίου μπορεί να αποκατασταθεί με σχετική βεβαιότητα.

Για τα *λεγομένοις* και *συναινέσαι*, σύμφωνα με τον MacDowell, αυτά αναφέρονται στον λόγο, ενώ τα *πείθεσθαι* και *ποιουμένοις* αναφέρονται στην πράξη. Τέλος, το *ἀδικεῖ* εδώ σημαίνει «είναι ένοχος» (ενν. ο πείσας). Το ρήμα αυτό όμως, κανονικά χρησιμοποιείται στο παρόν και αναφέρεται σε κάποια παράβαση που έγινε στο παρελθόν, υποδηλώνοντας έτσι πως η ενοχή κάποιου υπάρχει ακόμη.

(§13): Το ότι η πειθώ μέσω του λόγου μπορεί να κυριεύσει την ψυχή συμβαίνει και στην τέχνη των αστρονόμων (*μετεωρολόγων*) οι οποίοι, όπως αναφέρει ο Γοργίας, αλλάζουν τη μια τους γνώμη με την άλλη, καταρρίπτοντας την παλαιότερη και θεμελιώνοντας μια καινούργια. Το ίδιο συμβαίνει με τους δικαστικούς λόγους, οι οποίοι επειδή είναι καλογραμμένοι μπορούν και πείθουν τα πλήθη που τους ακούν, ακόμα κι αν αυτοί δεν είναι αληθείς ως προς το περιεχόμενο. Τέλος, κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τους φιλοσοφικούς λόγους, οι οποίοι μπορούν να κάνουν τη γνώμη κάποιου να αλλάξει.

Όταν ο Γοργίας αναφέρεται στους αστρονόμους, δεν αποκλείεται να είχε στο μυαλό του τον Θαλή ή τον Αναξαγόρα, οι οποίοι υποστήριζαν ότι η δομή του σύμπαντος δεν ήταν έτσι όπως την είχαν στο μυαλό τους οι καθημερινοί άνθρωποι. Η σχέση των αστρονόμων με τους λόγους είναι η εξής· ο κάθε αστρονόμος διατύπωνε τη δική του θεωρία, όμως ο καθημερινός άνθρωπος δεν μπορούσε να ξέρει από την προσωπική του εμπειρία ποια από αυτές τις θεωρίες ήταν η ορθή και ποια όχι. Επομένως θα πίστευε τη θεωρία που ένας αστρονόμος, μέσω του λόγου, θα παρουσίαζε ως την πιο καθαρή και πιθανή. Δεν υποστηρίζει εδώ ο Γοργίας πως όλες οι θεωρίες ήταν λανθασμένες. Αυτό που θέλει να πει είναι πως οι άνθρωποι, έστω και εν μέρει, πείθονται με τον λόγο και πιστεύουν σε μία θεωρία, είτε αυτή είναι αληθής είτε όχι.

Για τους *ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγώνας*, όπως αναφέρθηκε λίγο πιο πάνω, πρέπει να εννοεί τους δικαστικούς αγώνες, όμως έχουν γίνει και άλλες προτάσεις. Μία από αυτές υποστηρίζει πως *ἀναγκαίοι* είναι οι παρορμητικοί (ή αυθόρμητοι) λόγοι, τους οποίους ένας ομιλητής αναγκάζεται να εκφωνήσει πειστικά όταν βρίσκεται υπό συνθήκες πίεσης. Για το *οὐκ ἀληθείᾳ* που αναφέρεται στους δικαστικούς λόγους, δεν σημαίνει πως ο Γοργίας θεωρούσε πως κάθε δικανικός λόγος ήταν αναληθής, αλλά πως και ένας αναληθής λόγος, εάν είναι αριστοτεχνικά συντεθειμένος μπορεί να πείσει.

Τέλος, για το *γνώμης τάχος* που αναφέρεται στην τρίτη περίπτωση, αυτή δηλαδή των φιλοσόφων, ο Γοργίας φαίνεται να θεωρεί τη γρήγορη σκέψη ως

χαρακτηριστικό των φιλοσόφων εν αντιθέσει με τους αστρονόμους και τους λογογράφους.

(§14): Στο σημείο αυτό γίνεται μια παρομοίωση του λόγου με τα φάρμακα. Ό,τι είναι τα φάρμακα για το σώμα, είναι και ο λόγος για το μυαλό. Με την παρομοίωση αυτήν δίνεται η δυνατότητα στον Γοργία να εφαρμόσει αντιθέσεις και χιαστά σχήματα.

Όπως λοιπόν τα φάρμακα διώχνουν από το ανθρώπινο σώμα επιβλαβή υγρά για τον οργανισμό (*χυμοὺς*), έτσι άλλοι λόγοι προξενούν λύπη, τέρψη, φόβο και ξεσηκώνουν το θάρρος σε αυτούς που τους ακούν, ενώ άλλοι πάλι με την πειθώ δηλητηριάζουν την ψυχή και τη γοητεύουν. Με τη χρήση των ρημάτων *ἐξεφαρμάκευσαν* και *ἐγοήτευσαν*, επιτυγχάνονται εντυπωσιακές μεταφορές που ανακαλούν τις αναφορές που έγιναν στη μαγεία, στην παράγραφο 10.

(§15): Εδώ, ο ομιλητής ανακοινώνει ότι θα περάσει στην τέταρτη πιθανή αιτία για την αρπαγή της Ελένης. Η φράση *τὴν τετάρτην αἰτίαν* αναφέρεται στην τέταρτη πιθανότητα, ενώ η φράση *τῷ τετάρτῳ λόγῳ* αναφέρεται στην τέταρτη ενότητα της ομιλίας του.

Ο έρωτας, σύμφωνα με τον Γοργία, είναι ένα συναίσθημα που προκαλείται μέσω της όψεως. Πράγματα που βλέπουν οι άνθρωποι έχουν συνέπειες στον χαρακτήρα τους. Δεν είναι οι άνθρωποι υπεύθυνοι για τη φύση των όσων βλέπουν. Επομένως δεν είναι και υπεύθυνοι για τις συνέπειες που επέρχονται στον χαρακτήρα τους.[205]

Για το θέμα του έρωτα, αυτό είχε γίνει μοντέρνο για τη ρητορική του 5^{ου} αι. π.Χ. στο πλαίσιο της δημοκρατικής πόλης. Για τον Γοργία, όπως θα φανεί παρακάτω (§19), ο έρωτας της Ελένης για τον Πάρη ήταν είτε κάποιος θεός με θεϊκή δύναμη, είτε κάποιος ανθρώπινος έρωτας όμοιος με ασθένεια, από την οποία ασθένεια όποιος χτυπηθεί χάνει την κοινή του λογική.[206] Επομένως εύλογα ο Γοργίας ισχυρίζεται πως αν με τα λόγια πείστηκε η Ελένη, τότε δεν πρέπει να θεωρείται ένοχη αλλά άτυχη (*καὶ ὅτι μέν, εἰ λόγῳ ἐπείσθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται*).

(§16): Συνεχίζοντας να μιλά για την όψη, τόσο ο Γοργίας όσο και οι μελετητές του εγκωμίου, διαπιστώνουν ότι ένα θέαμα που επηρεάζει τη συμπεριφορά των ανθρώπων,

[205] MacDowell (1982) 36-40
[206] Κωνσταντινίδου (2008) 100-101

είναι ένα θέαμα φόβου. Ο τρόμος και η ταραχή μπορεί να προκληθούν από ένα θέαμα που προοιωνίζει φοβερά περιστατικά για το μέλλον, είτε από τη θέαση τρομακτικών γεγονότων του παρόντος, ή ακόμη και από την ανάμνηση τρομακτικών γεγονότων του παρελθόντος.

Το κείμενο και στην παράγραφο 16 φαίνεται να παρουσιάζει ορισμένα προβλήματα, τα οποία έχουν λεπτομερώς συζητηθεί από τους μελετητές, οι οποίοι έχουν απορρίψει τις εκδοχές πολλών εκδοτών του κειμένου. Αξίζει να αναφερθεί μία άποψή για το απόσπασμα αυτό, σύμφωνα με την οποία η αναφορά στον χαλκό και τον σίδηρο δεν αναφέρεται στη θέαση ενός πραγματικού στρατού, αλλά στην αναπαράσταση μίας τραγωδίας. Η άποψη αυτή υποθέτει μάλιστα την αναβίωση των *Επτά επί Θήβας* περί το έτος 404π.Χ. και υποστηρίζει ότι αυτό είναι και το έτος σύνθεσης του εγκωμίου της Ελένης. Όμως στην άποψη αυτή απαντά ο MacDowell λέγοντας ότι τίποτα μέσα στο κείμενο δεν αποδεικνύει ότι ο Γοργίας αναφέρεται σε μία παράσταση και ότι ακόμα, οι λέξεις *φεύγοντες* και *ἐκπλαγέντες* δεν θα ταίριαζαν ούτε στον χορό αλλά ούτε και στο ακροατήριο.

Τα προβλήματα που συναντώνται στην παράγραφο αυτή έχουν να κάνουν με τη χειρόγραφη παράδοση και την ασυνταξία που φαίνεται να υπάρχει. Π.χ. για το *ἐπὶ πολεμίᾳ ὁπλίσει*, αυτό είναι αμφίβολο. Τα χειρόγραφα το παραδίδουν έτσι, ενώ άλλα χειρόγραφα το παραδίδουν ως *ἐπὶ πολεμι' ὁπλίσει*. Σε αυτές τις δύο εκδοχές, έχει προταθεί και το *ὁπλίσῃ* ως υπόθεση που θα δικαιολογείτο από την ύπαρξη του *ὅταν*. Όμως το πρόβλημα εδώ είναι ότι δεν υπάρχει υποκείμενο για το ρήμα αυτό. Παρόμοιας φύσεως πρόβλημα παρουσιάζει το *ἐπιθεάσηται*, για το οποίο τα χειρόγραφα δίνουν *εἰ θεάσεται*, όμως η πρόταση σε χρόνο μέλλοντα δεν φαίνεται να βγάζει νόημα.

(§17): Χάρις στα φοβερά πράγματα που πολλοί είδαν, άλλοι έχασαν τα λογικά τους, όπως πληροφορεί ο Γοργίας, ενώ άλλοι πάλι περιέπεσαν σε φοβερές αρρώστιες. Οι *μάταιοι πόνοι* αναφέρονται στις έγνοιες για τις οποίες δεν υπάρχει πραγματική αιτιολόγηση. Ολόκληρη η πρόταση αναφέρεται στις επιδράσεις που εξακολουθούν να υπάρχουν μετά τη θέαση ενός τρομακτικού θεάματος του παρελθόντος. Το *παραλείπεται* σημαίνει πως ο Γοργίας δεν θα αναφερθεί περαιτέρω σε παραδείγματα θεαμάτων που προκαλούν τον φόβο.

(§18): Μιλώντας ακόμη για την όψη, αναφέρεται πλέον στους ζωγράφους και τους γλύπτες, οι οποίοι με τα έργα τους προκαλούν επιδράσεις ευχάριστες για τα μάτια

αυτών που τα βλέπουν. Στο σημείο αυτό, το *ποθεῖν*, ο MacDowell προτείνει να αντικατασταθεί με το *τέρπειν*, διότι θα ήταν πιο εύλογο να υπάρξει ένα αντώνυμο κατ' αντιστοιχία με το *λυπεῖν*.

(§19): Κατ' ανάλογο τρόπο δεν θα 'πρεπε να προκαλεί απορία το γεγονός ότι η Ελένη παραδόθηκε στον έρωτα μόλις είδε το σώμα του Πάρη (*Ἀλεξάνδρου σώματι*), πολλώ δε μάλλον όταν ληφθεί υπ' όψιν ότι εκείνος είχε δύναμη όμοια με εκείνη των θεών. Γιατί όπως συμπληρώνει ο Γοργίας και όπως αναφέρθηκε και πιο πριν στον λόγο του,[207] δεν είναι δυνατόν το κατώτερο να απωθήσει και να αμυνθεί το ανώτερο. Διαφορετικά, εάν ήταν ο έρωτας της Ελένης για τον Πάρη ένα καθαρά ανθρώπινο παραστράτημα, προτείνει να θεωρηθεί ως μια ανθρώπινη ασθένεια, η οποία δεν θα έπρεπε να είναι άξια ψόγου αλλά να θεωρείται ως ένα ατύχημα, καθώς αυτό έγινε σύμφωνα με τις προσταγές της τύχης και όχι με τη δική της θέληση και σκέψη. Έγινε ακόμα με τις προσταγές του έρωτα και όχι με τις δικές της προσχεδιασμένες ενέργειες.

Η χρήση της άμιλλας για να εκφραστεί μια διανοητική ή συναισθηματική κατάσταση είναι κάτι το ασύνηθες. Ακόμη, το *ἥσσων* που υπάρχει σε αυτήν την παράγραφο βρίσκεται σε γένος αρσενικό και δεν υποδηλώνει την Ελένη, αλλά τον οποιονδήποτε άνθρωπο, άνδρα ή γυναίκα, που είναι πιο αδύναμος από τον έρωτα. Η περίπτωση της Ελένης δεν επανέρχεται μέχρι την αρχή της παραγράφου 20, οπότε και θα ξαναναφερθεί το όνομά της.

(§20): Με την παράγραφο αυτή, όπως αναφέρθηκε στις εισαγωγικές πληροφορίες για το εγκώμιο, ο Γοργίας περνά στον επίλογο. Οι τέσσερις πιθανές αιτίες για την αρπαγή της Ελένης που απαριθμήθηκαν στην παράγραφο 6 και συζητήθηκαν με τη σειρά από τις παραγράφους 6 έως 19, τώρα ανασκοπούνται με την αντίστροφη σειρά.

Στην παράγραφο αυτήν έχει προταθεί η προσθήκη της λέξης *ὄψει* ώστε να δημιουργηθεί μια παράλληλη φράση με το *λόγῳ πεισθεῖσα*. Τέλος, η ύπαρξη του *πάντως* δεν σημαίνει μόνο εντελώς, αλλά σε κάθε μία από τις τέσσερις περιπτώσεις.

(§21): Στην καταληκτική αυτή παράγραφο του εγκωμίου ο Γοργίας παίρνει ως δεδομένο ότι αφαίρεσε (*ἀφεῖλον*) την κακή φήμη που συνόδευε το όνομα της Ελένης.

---

[207] §6: *πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἧσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἧσσον ἕπεσθαι.*

Λέει ακόμη πως έμεινε πιστός στον αρχικό του σκοπό, έτσι όπως τον είχε θέσει στην αρχή του λόγου του (*ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου*). Επιπλέον προσπάθησε, λέει χαρακτηριστικά (*ἐπειράθην*), να καταστρέψει τον άδικο ψόγο και την αμάθεια. Τέλος, λέει πως θέλησε να γράψει τον λόγο αυτόν ως εγκώμιο για την Ελένη, όμως το εγκώμιο αυτό δεν αποτελεί τίποτα άλλο για τον ίδιο, παρά ένα παιγνίδι (*παίγνιον*). Μπορεί κανείς να φανταστεί τον Γοργία να κλείνει το μάτι στο ακροατήριο, όσο αποκαλύπτει με την τελευταία λέξη του λόγου του ότι αντιμετωπίζει όλη αυτήν την παράδοξη σύνθεση ως ένα παιγνίδι.[208]

4.2 Αριστοφάνης, *Νεφέλαι*

4.2.1 Εισαγωγή

Οι *Νεφέλες* είναι μία κωμωδία του Αριστοφάνη που διδάχτηκε το 423π.Χ. και στο έργο αυτό εντοπίζεται η πρωιμότερη επίκριση της σοφιστικής ρητορικής, κυρίως μέσω του Δίκαιου και του Άδικου Λόγου.[209] Όπως αναφέρθηκε και σε άλλο μέρος της εργασίας, οι *Νεφέλες* είναι ένα έργο που αφιερώνεται σχεδόν αποκλειστικά στη διδασκαλία των σοφιστών.

Το κυριότερο πρόσωπο της κωμωδίας είναι ένας αγρότης από την Αττική, ο Στρεψιάδης, ο οποίος παντρεύτηκε μία γυναίκα από αριστοκρατική οικογένεια της πόλης των Αθηνών. Η οικογένεια της γυναίκας ωθούσε τον μοναχογιό τους, τον Φειδιππίδη, στην ενασχόληση με πολυέξοδα αθλήματα της νεολαίας, όπως ήταν η ιππασία και οι αρματοδρομίες. Έτσι, ως αποτέλεσμα, ο Στρεψιάδης κατέληξε να είναι υπερχρεωμένος και να χρωστάει χρήματα σε δανειστές. Τότε είναι που ακούει για το *φροντιστήριον*, όπου διδάσκεται η δικανική ρητορική υπό τη διεύθυνση του Σωκράτη[210]

---

[208] MacDowell (1982) 41-43

[209] Kennedy (2014) 15

[210] Στις *Νεφέλες* ο Αριστοφάνης παριστάνει τον Σωκράτη να ακολουθεί συνήθειες και δοξασίες που σωστό θα ήταν να έχουν αποδοθεί σε άλλους διανοούμενους της εποχής και έτσι παρουσιάζεται ως ένας Σωκράτης πολύ διαφορετικός απ' ότι παρουσιάζεται στους πλατωνικούς διαλόγους. Έτσι υπάρχουν δύο τρόποι για να συμβιβαστούν οι *Νεφέλες* με τη σωκρατική παράδοση. Ο ένας είναι να υποτεθεί ότι ο Σωκράτης την εποχή του έργου είχε επιστημονικά και τεχνικά ενδιαφέροντα, τα οποία εγκατέλειψε αργότερα, μόλις ήρθε σε επαφή με τη γενιά του Πλάτωνα. Ο άλλος τρόπος είναι να γίνει αποδεκτό ότι ο Αριστοφάνης δεν μπόρεσε να επισημάνει, ή προτίμησε να μην επισημάνει, τις διαφορές ανάμεσα στον Σωκράτη και τους άλλους φιλοσόφους της εποχής. Είναι εύκολο να υποτεθεί πως ο Αριστοφάνης αποφάσισε να θεωρήσει τον Σωκράτη ως χαρακτηριστικό σοφιστή και να του απέδωσε όλα τα κωμικά πρόσφορα χαρακτηριστικά που είχαν οι σοφιστές. Επί παραδείγματι και ο Σωκράτης συναναστρεφόταν με πλούσιους νεαρούς (π.χ. Αλκιβιάδης) και δεχόταν τη φιλία και τη φιλοξενία των δικών του πλουσίων και άξιων μαθητών. Το ότι πέρα από αυτά ο Πρωταγόρας ζητούσε και δίδακτρα για τις υπηρεσίες που προσέφερε, δεν πρέπει να αποτελούσε για τον Αριστοφάνη ιδιαίτερη διαφορά. Για έναν κωμικό ποιητή και ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας ήταν δύο διανοούμενοι που ζούσαν χάρις στην υποστήριξη των

και σκέφτεται να πάει να φοιτήσει ο ίδιος, με απώτερο σκοπό να μπορέσει να εξαπατήσει τους δανειστές του.

Στο *φροντιστήριον* ο Σωκράτης μυεί τον Στρεψιάδη με ανάλογη θρησκευτική ιεροτελεστία και επικαλείται τις Νεφέλες που είναι νέες θεότητες (μαζί με το Χάος και τη Γλώσσα), στις οποίες είναι αφιερωμένο το σχολείο. Για αντάλλαγμα της λατρείας του Στρεψιάδη στις Νεφέλες, αυτές του υπόσχονται πως αν είναι καλός μαθητής, θα γίνει διάσημος σύμβουλος και οι συμπολίτες του θα του φέρνουν τα νομικά τους προβλήματα για να τους τα λύσει.

Ο Στρεψιάδης ελλείψει υπομονής και ικανού μυαλού δεν μπορεί να καταλάβει και να απομνημονεύσει αυτά που διδάσκει ο Σωκράτης και έτσι ως ανίκανος διώχνεται από το *φροντιστήριον*. Στη συνέχεια ο Στρεψιάδης πείθει τον Φειδιππίδη να πάει στο *φροντιστήριον* να φοιτήσει (ενώ πιο πριν είχε αρνηθεί) και ο Σωκράτης στο πρόσωπό του νέου βλέπει έναν καλό μαθητή. Πατέρας και γιος παρακολουθούν έναν τυπικό αγώνα μεταξύ του Δίκαιου και του Άδικου Λόγου, με σκοπό να διαλέξει ο Φειδιππίδης ποια διδασκαλία θα ακολουθήσει.

Ο Δίκαιος Λόγος επαινεί την καλλιέργεια και την ηθική που χαρακτήριζαν τις προγενέστερες γενιές και αναφέρεται με υποτιμητικό τρόπο στη σύγχρονη νεολαία. Από την άλλη μεριά, ο Άδικος Λόγος υποβάλλει ερωτήσεις στον Δίκαιο Λόγο, οι οποίες είναι φαινομενικά εύκολες όμως αποτελούν αποτελεσματικές παγίδες και περιγράφει έντονα τις ηδονές, τις επιτυχίες και την εξασφάλιση που μπορεί να αποκτήσει ο Φειδιππίδης όταν θα έχει εκπαιδευτεί στο να υπερνικά με τη γλώσσα κάθε δυσκολία. Έτσι ο Φειδιππίδης θα επιλέξει να μαθητεύσει κοντά του.[211]

Η αντιπαράθεση αυτή μεταξύ Δίκαιου και Άδικου Λόγου, αντανακλά μία αντιπαράθεση ανάμεσα στο «παραδοσιακό παλιό» και το «αντισυμβατικό καινούργιο». Στο ανταγωνιστικό πλαίσιο των κωμικών αγώνων ο ποιητής πρέπει να βρει κάτι άξιο χλευασμού, κάτι που θα κάνει το κοινό να γελάσει με τον κωμικό του στόχο. Έτσι συχνά καταπιάνεται με επίμαχα ζητήματα, όπως με την εσωτερική και την εξωτερική πολιτική, με τη ζωή των διάσημων πολιτών και τα σκάνδαλα που σχετίζονται με αυτούς, με την εκπαίδευση κ.ά. Το θέμα του «πώς συνήθιζαν να είναι τα πράγματα στο

πλούσιων προστατών τους. Τέλος, αν και ο Σωκράτης είναι γνωστό πως απεχθανόταν τη ρητορική, δεν συνέβαινε το ίδιο και με τους μαθητές του. Ο Αλκιβιάδης και άλλοι νέοι που έμοιαζαν στον Σωκράτη, είχαν θέσει σκοπό της ζωής τους όχι την άσκηση της φιλοσοφίας, αλλά την πολιτική δύναμη. Έτσι είναι πολύ πιθανόν ότι η σχέση του Σωκράτη με τον Αλκιβιάδη οδήγησε τον Αριστοφάνη να τον διαλέξει ως αντιπροσωπευτικό τύπο σοφιστή. Βλ. Dover (1981)168-170

[211] Dover (1981) 147-149

παρελθόν» αποτελεί «τροφή» για σάτιρα και έτσι ο Αριστοφάνης είναι διάσημος για τις πλοκές που διαδραματίζουν μία διαμάχη ανάμεσα στο «παραδοσιακό παλιό» και το «αντισυμβατικό καινούργιο», είτε αυτά διαδραματίζουν την παλαιά και τη νέα γενιά, είτε πολιτικές ιδεολογίες, είτε ποιητικά ύφη.[212]

Ύστερα από τον κύκλο μαθημάτων, ο Στρεψιάδης είναι χαρούμενος και καταφέρνει να διώξει δύο από τους δανειστές του που είχαν πάει για να ζητήσουν πίσω τα χρήματά τους. Όμως λίγο αργότερα συμβαίνει μία αλλαγή. Όταν ο Στρεψιάδης και ο Φειδιππίδης διαφωνούν αναφορικά με τον ρόλο της ποίησης που ανέθρεψε την παλαιά γενιά, τότε έρχονται σε ρήξη μεταξύ τους και ο Φειδιππίδης χτυπά τον πατέρα του. Ο Στρεψιάδης μετανιώνει που έστειλε τον γιο του στο *φροντιστήριον* και απελπίζεται ακόμα περισσότερο όταν ακούει τον Φειδιππίδη να λέει πως οι πανάρχαιες κοινωνικές παραδόσεις δεν μπορούν να αντέξουν τον λογικό έλεγχο. Έτσι ο Στρεψιάδης, μετανιωμένος για τις ανέντιμες προθέσεις του που τον οδήγησαν στην καταστροφή, με τη βοήθεια ενός δούλου πηγαίνει και βάζει φωτιά στο *φροντιστήριον*, αναγκάζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον Σωκράτη και τους μαθητές του να το βάλουν στα πόδια.[213]

4.2.2 Ανάλυση[214]

στ. 94

ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον.

Στο σημείο αυτό ο Στρεψιάδης κάνει για πρώτη φορά απόπειρα να πείσει τον γιο του να πάει στο *φροντιστήριον*. Του λέει πως εκεί διαπλάθονται οι ψυχές των σοφών ανθρώπων. Αναφέρθηκε πως κατά τον 5ο αι. π.Χ. με την Αρχαία Κωμωδία, όταν αξιοποιείται η λέξη *σοφός* ή *σοφιστής*, χρησιμοποιείται για μία ευρεία κατηγορία διανοουμένων. Αν και κατά τον 5ο αι. π.Χ. η λέξη *σοφιστής* αρχίζει να αποκτά αρνητικό σημασιολογικό περιεχόμενο, στις *Νεφέλες* δεν φαίνεται να έχει κάποια υποτιμητική χροιά από τον εκάστοτε ομιλητή (βλ. στ. 331, 520, 522, 772, 895, 1370, 1377).[215]

---

[212] Rosen (2010) 242
[213] Dover (1981) 149-150
[214] Η ανάλυση του παρόντος έργου θα περιοριστεί στα σημεία εκείνα που κρίνεται ότι διαφωτίζουν περισσότερο τις μεθόδους διδασκαλίας των σοφιστών, αλλά και την εικόνα που φαίνεται να έχουν τα άλλα πρόσωπα του δράματος γι' αυτούς.
[215] Dover (1968) 106

στ. 95-97

ἐνταῦθ᾽ ἐνοικοῦσ᾽ ἄνδρες, οἳ τὸν οὐρανὸν
λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἔστιν πνιγεύς,
κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ᾽ ἄνθρακες.

Εξηγώντας ο Στρεψιάδης στον Φειδιππίδη ποιοι πλαισιώνουν το *φροντιστήριον*, αναφέρεται σε ανθρώπους οι οποίοι πείθουν με τα λόγια πως ο ουρανός είναι σαν ένας φούρνος, γύρω από τους ανθρώπους και οι ίδιοι άνθρωποι αποτελούν κάρβουνα μέσα σε αυτόν. Η αναφορά στην ενασχόληση των *σοφῶν ψυχῶν* με το σύμπαν αντανακλά το έντονο επιστημολογικό ενδιαφέρον των σοφιστών για το σύμπαν και τα φυσικά φαινόμενα, καθώς και την επίδραση που είχαν δεχτεί από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους.

στ. 98-99

οὗτοι διδάσκουσ᾽, ἀργύριον ἤν τις διδῷ,
λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα.

Με τους στίχους αυτούς γίνεται αναφορά στον πιο εξέχοντα ισχυρισμό των σοφιστών ότι μπορούν να κάνουν τους μαθητές τους ικανούς ομιλητές. Ασφαλώς γίνεται και η αναφορά στην οικονομική συναλλαγή που επιζητούσαν οι σοφιστές ως αντάλλαγμα για τις υπηρεσίες που προσέφεραν. Είναι μία αναφορά που επανέρχεται και στους στίχους 245-246 (*μισθὸν δ᾽ ὅντιν᾽ ἂν / πράττῃ μ᾽ ὀμοῦμαί σοι καταθήσειν τοὺς θεούς.*). Στους δύο αυτούς στίχους αξίζει να αναφερθεί πως το απαρέμφατο *νικᾶν* χρησιμοποιείται είτε για τη νίκη απέναντι σε κάποια νομική αγωγή, είτε για την επιτυχία ενός επιχειρήματος σε συμβουλευτικά συμφραζόμενα.[216]

στ. 101-103

μεριμνοφροντισταὶ καλοί τε κἀγαθοί.
αἰβοῖ πονηροί γ᾽, οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας
τοὺς ὠχριῶντας τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις,

Οι *καλοί κἀγαθοί* είναι δύο λέξεις που χρησιμοποιούνται ως έπαινος για κάποιον. Υπαινίσσονται την ευγενική καταγωγή ή τον πλούτο, στον βαθμό που ο ομιλητής θέλει να επαινέσει την καταγωγή ή τον πλούτο αυτού που επαινεί.

[216] Ό.π. 107

Στα καλά λόγια που εξέφρασε ο Στρεψιάδης για τους σοφιστές, ο Φειδιππίδης εκφράζει την περιφρόνησή του μέσω του επιφωνήματος *αἰβοῖ*. Η περιφρόνησή του ενισχύεται από το επαναλαμβανόμενο άρθρο *τοὺς*. Επιπλέον, χαρακτηρίζει τους σοφιστές ως αλαζόνες. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο αλαζών είναι κωμικός τύπος της Αρχαίας Κωμωδίας. Είναι αυτός που ισχυρίζεται ότι γνωρίζει πράγματα τα οποία στην πραγματικότητα δεν γνωρίζει. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Σωκράτης στην κωμωδία αυτή περιγράφεται ως τυπικός σοφιστής και άρα ως αλαζών, ενώ στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη του προσγράφεται ακριβώς η αντίθετη ιδιότητα, δηλαδή η ειρωνεία (πβ. τη σωκρατική ειρωνεία, την προσποίηση δηλαδή άγνοιας). Αντίθετα, είρωνας στην αριστοφανική κωμωδία είναι αυτός που προσποιείται ότι δεν γνωρίζει πράγματα τα οποία στην πραγματικότητα γνωρίζει.

Ακόμα, τους χαρακτηρίζει ως *ὠχριῶντας* (χλωμούς), εννοώντας πως είναι αδύναμοι επειδή ως διανοούμενοι μένουν όλη τη μέρα μέσα στο σπίτι σε αντίθεση με τους καθημερινούς ανθρώπους οι οποίοι ήταν ηλιοκαμένοι είτε λόγω των αγροτικών εργασιών (εάν ήταν φτωχοί), είτε λόγω των αθλημάτων που πραγματοποιούνταν σε εξωτερικούς χώρους (εάν ήταν πλούσιοι).[217]

Οι κατηγορίες αυτές του Φειδιππίδη κάλλιστα θα μπορούσαν να είναι οι κατηγορίες ενός Αθηναίου ο οποίος αντιτίθετο στους σοφιστές. Ίσως ακόμα, οι κατηγορίες αυτές δείχνουν τί πίστευε κάποιος για τους σοφιστές εάν δεν τους είχε συναναστραφεί.

στ. 113-119

εἶναι παρ᾽ αὐτοῖς φασιν ἄμφω τὼ λόγω,
τὸν κρείττον᾽, ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα.
τούτοιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα,
νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα.
ἢν οὖν μάθῃς μοι τὸν ἄδικον τοῦτον λόγον,
ἃ νῦν ὀφείλω διὰ σέ, τούτων τῶν χρεῶν
οὐκ ἂν ἀποδοίην οὐδ᾽ ἂν ὀβολὸν οὐδενί.

Στους στίχους αυτούς είναι ευδιάκριτη η δέσμευση των σοφιστών ότι μπορούσαν να κάνουν έναν ασθενή λόγο ισχυρό και το αντίθετο. Είναι μία δέσμευση που συναντάται πολύ νωρίς με τον Πρωταγόρα (*τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν*).

[217] Ό.π. 107-108

Στους παρατιθέμενους στίχους ο ισχυρισμός για την ενδυνάμωση του ασθενούς λόγου γίνεται από τον Στρεψιάδη, γεγονός που σημαίνει πως για να γνωρίζει ένας αγρότης τους ισχυρισμούς των σοφιστών, οι τελευταίοι πρέπει να ήταν εξαιρετικά διάσημοι. Στα λόγια αυτά, άξια αναφοράς είναι η φράση *ὅστις ἐστί* που αναφέρεται στο οποιοδήποτε θέμα το οποίο μπορεί να διαχειριστεί κάποιος δάσκαλος ρητορικής προκειμένου να το ενισχύει ή να το αποδυναμώσει.[218]

Ακόμα, η ανυπομονησία των νεαρών μαθητών που προσέτρεχαν στους σοφιστές για να γίνουν επιτυχημένοι μέσα στην πόλη, όπως π.χ. στην περίπτωση του Ιπποκράτη που πηγαίνει στον Πρωταγόρα, διαγράφεται εδώ στο πρόσωπο του Στρεψιάδη, ο οποίος θέλει να στείλει τον νεαρό γιο του να μαθητεύσει κοντά στους σοφιστές, ούτως ώστε να καταστεί ο ίδιος ικανός να αποφεύγει να χρέη απέναντι στους δανειστές του. Η ανυπομονησία αυτή του Στρεψιάδη επιβεβαιώνεται από το ότι όταν δεν καταφέρει να πείσει τον γιο του με την πρώτη φορά να φοιτήσει στο *φροντιστήριον*, πηγαίνει ο ίδιος να μαθητεύσει κοντά στον Σωκράτη και τις Νεφέλες, ζητώντας επίμονα πως θέλει να διδαχτεί πώς να μιλάει καλά (στ. 239 *βουλόμενος μαθεῖν λέγειν.*).

στ. 140

ἀλλ᾽ οὐ θέμις πλὴν τοῖς μαθηταῖσιν λέγειν.

Έχοντας πάει ο Στρεψιάδης στο *φροντιστήριον* και ρωτώντας τον μαθητή που του ανοίγει την πόρτα ποια είναι η ιδέα που χάθηκε (στ. 137 *φροντίδ᾽ ἐξήμβλωκας ἐξηυρημένην.*), για την οποία εκείνος έκανε λόγο, τότε λαμβάνει την απάντηση πως δεν μπορεί να του αποκαλυφθεί αυτό που ζητά. Στην απάντηση του μαθητή χρησιμοποιείται η φράση *οὐ θέμις* η οποία χρησιμοποιείται συγκεκριμένα για την αποκάλυψη μυστικών σε αυτούς που δεν έχουν μυηθεί με ιεροτελεστία σε κάποια λατρεία.[219]

Αν και αργότερα μέσα στο έργο ο Στρεψιάδης θα μυηθεί στο *φροντιστήριον* ασπαζόμενος νέες θεότητες, δεν είναι γνωστό εάν στους κύκλους των σοφιστών υπήρχε κάποιο μυστικιστικό υπόβαθρο δεδομένου του θρησκευτικού τους σκεπτικισμού. Ίσως η σκηνή αυτή της μύησης του Στρεψιάδη σχετίζεται με τον Σωκράτη (ο οποίος το

[218] Ό.π. 108
[219] Ό.π. 112

399π.Χ. κατηγορήθηκε ότι εισάγει στην πόλη καινά δαιμόνια)[220] και το στοιχείο της κωμικής υπερβολής.

στ. 247

ποίους θεοὺς ὀμεῖ σύ;

Ο Στρεψιάδης θέλει τόσο πολύ να μάθει από τον Σωκράτη τον Άδικο Λόγο, ώστε του λέει πως θα του δώσει ως αντάλλαγμα ό,τι εκείνος επιθυμεί και μάλιστα ορκίζεται γι' αυτό στους θεούς (στ. 245-246: *μισθὸν δ' ὅντιν' ἂν / πράττῃ μ' ὀμοῦμαί σοι καταθήσειν τοὺς θεούς.*). Στη δήλωσή του αυτή, ο Σωκράτης τον ρωτάει για ποιους θεούς κάνει λόγο. Η έκπληξή του δηλώνει την περιφρόνησή του για τους παραδοσιακούς θεούς,[221] εφόσον ο ίδιος ως σοφιστής πιστεύει σε νέες θεότητες. Η περιφρόνηση αυτή του Σωκράτη επανέρχεται στον στίχο 367, όπου απορρίπτει την ύπαρξη του Δία (στ. 367: *ποῖος Ζεύς; οὐ μὴ ληρήσεις· οὐδ' ἔστι Ζεύς.*). Βέβαια, η περιφρόνηση αυτή του Σωκράτη δεν είναι απαραίτητο πως αντανακλά τις αντιλήψεις όλων των σοφιστών της εποχής εκείνης για τους θεούς. Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνά κανείς πως πολλές από τις επιλογές του Αριστοφάνη γίνονται για χάρη του κωμικού στοιχείου και πως η αντίθεση ανάμεσα στο «παραδοσιακό παλιό» και το «αντισυμβατικό καινούργιο» είναι κάτι στο οποίο ο κωμικός ποιητής αρέσκεται.

στ. 260

λέγειν γενήσει τρῖμμα κρόταλον παιπάλη.

Στον στίχο αυτόν διατυπώνεται η υπόσχεση του Σωκράτη στον Στρεψιάδη ότι θα γίνει ικανότατος ομιλητής εάν λατρέψει τις νέες θεότητες, τις Νεφέλες. Εντύπωση κάνει το ουσιαστικό *κρόταλον* που είναι μία καθημερινή λέξη για να δηλώσει κάποιον ευφραδή ομιλητή. Το κρόταλο είναι ένα μουσικό όργανο που όταν το κουνά κανείς με το χέρι του παράγει ήχο.[222] Επίσης στον στίχο αυτόν εντύπωση προκαλεί το γεγονός πως ο Σωκράτης, ως σοφιστής, δεν ζητά από τον Στρεψιάδη κάποια χρηματική ανταμοιβή για τις υπηρεσίες που πρόκειται να του προσφέρει, αλλά να ασπαστεί τις καινούργιες θεότητες. Όμως και στην περίπτωση αυτήν, η επιλογή του Αριστοφάνη μάλλον έχει να κάνει με το στοιχείο της κωμικής υπερβολής.

---

[220] *Τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεύς Σωκράτη Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Τίμημα θάνατος.*
[221] Ό.π. 129
[222] Ό.π. 133

στ. 263-266

εὐφημεῖν χρὴ τὸν πρεσβύτην καὶ τῆς εὐχῆς ἐπακούειν.
ὦ δέσποτ᾽ ἄναξ ἀμέτρητ᾽ Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον,
λαμπρός τ᾽ Αἰθὴρ σεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι,
ἄρθητε φάνητ᾽ ὦ δέσποιναι τῷ φροντιστῇ μετέωροι.

Η προσευχή του Σωκράτη περιέχει πολλά χαρακτηριστικά πραγματικής προσευχής όπως η έκκληση για σιωπή, η ύπαρξη λίστας από θεότητες, το αίτημα στους θεούς να εμφανιστούν και το αίτημα να δεχτούν οι θεότητες τη θυσία και να τη χαρούν. Στο σημείο αυτό επικαλείται τον Αέρα, τον Αιθέρα και τις Νεφέλες, ενώ αργότερα (στ. 423) θα επικαλεστεί το Χάος, τις Νεφέλες και τη Γλώσσα. Στην προσευχή αυτή αξίζει να σημειωθεί η αναφορά στον Αέρα, ο οποίος κρατάει τη γη μετέωρη. Η πίστη ότι η γη παρέμενε σε ισορροπία στο κέντρο του σύμπαντος, είναι τόσο παλιά όσο και ο Αναξίμανδρος, και ο Αναξιμένης ήταν ο πρώτος που ισχυρίστηκε ότι ο αέρας βρισκόταν επίσης στο κέντρο του σύμπαντος και υποστήριζε τη γη.[223] Φαίνεται έτσι να επιβεβαιώνεται πως οι σοφιστές με τα ενδιαφέροντά τους γύρω από το σύμπαν είχαν επηρεαστεί σε σημαντικό βαθμό από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους.

στ.316-318

ἥκιστ᾽ ἀλλ᾽ οὐράνιαι Νεφέλαι μεγάλαι θεαὶ ἀνδράσιν ἀργοῖς·
αἵπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσιν
καὶ τερατείαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν.

Εξηγώντας ο Σωκράτης στον Στρεψιάδη τί είναι οι Νεφέλες, του λέει πως αυτές παρέχουν στους ανθρώπους την καλή γνώμη, τον καλό λόγο, την *τερατείαν* την *κροῦσιν* και την *κατάληψιν*. Η *τερατεία* πρόκειται για τον έντεχνο λόγο, ενώ η κρούση και η κατάληψη δείχνουν ότι αναφέρονται στις τεχνικές ενός επιχειρήματος.[224] Μάλλον πρόκειται για την αντίκρουση μιας αντίπαλης θέσης και την υποστήριξη μιας νέας από τον ομιλητή. Με την επεξήγηση της φύσης των Νεφελών, φαίνεται πως η ενασχόληση των σοφιστών με τη ρητορική δεινότητα αποτελούσε την κύρια μέριμνά τους. Η υπόσχεση για το τί πρόκειται να διδαχτεί ένας μαθητής επανέρχεται στους στίχους 413-420, όπου οι Νεφέλες λένε στον Στρεψιάδη ότι θα νικά στα συμβούλια έχοντας ως όπλο του τη γλώσσα.

---

[223] Ό.π. 134-135
[224] Ό.π. 142

στ. 331

οὐ γὰρ μὰ Δί᾽ οἶσθ᾽ ὁτιὴ πλείστους αὗται βόσκουσι σοφιστάς

Εδώ παρατηρείται ότι στην εποχή του Αριστοφάνη η λέξη *σοφιστής* χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του ικανού ανθρώπου σε κάποια τέχνη (*σεσοφισμένου*). Μέχρι εκείνη την εποχή, η λέξη εφαρμόζεται για ποιητές και μουσικούς. Ο Ηρόδοτος πάλι την χρησιμοποιεί για σοφούς όπως τον Σόλωνα και τον Πυθαγόρα. Το παρόν απόσπασμα ίσως αποτελεί το πρωιμότερο παράδειγμα, στο οποίο η λέξη εφαρμόζεται για να δηλώσει τον δάσκαλο ανεπιθύμητων ή περιττών κατορθωμάτων.[225] Αξίζει όμως να αναφερθεί πως σύμφωνα με τον Wilcox, εκτός από τους κωμικούς ποιητές δεν υπάρχει κάποια άλλη απόδειξη που να μαρτυρά ότι οι νέοι πήγαιναν στους σοφιστές για να διδαχτούν ανεπιθύμητα πράγματα όπως τη συκοφαντία ή τον εκβιασμό.[226]

στ. 358-363

χαῖρ᾽ ὦ πρεσβῦτα παλαιογενὲς θηρατὰ λόγων φιλομούσων,
σύ τε λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ, φράζε πρὸς ἡμᾶς ὅ τι χρῄζεις·
οὐ γὰρ ἂν ἄλλῳ γ᾽ ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν
πλὴν ἢ Προδίκῳ, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα, σοὶ δέ,
ὅτι βρενθύει τ᾽ ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλεις,
κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ᾽ ἀνέχει κἀφ᾽ ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.

Με τον χαιρετισμό που απευθύνουν οι Νεφέλες στον Σωκράτη, έχουν ανταποκριθεί στην προσευχή του και λένε πως σε κανέναν άλλον από τους σοφιστές που ασχολούνται με το σύμπαν δεν υπακούν, παρά μόνο στον ίδιο και στον Πρόδικο, χάρις στις γνώσεις του και στην εξυπνάδα του.

Η αναφορά στον Πρόδικο είναι πολύ σημαντική, καθώς αυτός ήταν ο πιο διαπρεπής και αξιοσέβαστος διανοούμενος της εποχής και κατόρθωσε όσο ζούσε να αποκτήσει ένα καλό όνομα. Στους *Όρνιθες*, τα πουλιά δίνοντας τη δική τους εξήγηση για την κοσμογονία, λένε «άκουσέ μας και έτσι θα μάθεις την αλήθεια χωρίς να χρειαστεί να ενοχλήσεις τον Πρόδικο». Ακόμα και τους *Όρνιθες*, ο Πρόδικος φαίνεται να αποτελεί μία αυθεντία την οποία κάποιος θα ακολουθούσε. Και στις *Νεφέλες* και στους *Όρνιθες* ο Αριστοφάνης δεν φαίνεται να εκφράζει κάποια επιθετικότητα απέναντι στον Πρόδικο και είναι δύσκολο να εντοπιστεί κάποιος λόγος για τον οποίο

[225] Ό.π. 144
[226] Wilcox (1942) 131

θα έπρεπε να κάνει κάτι τέτοιο. Ο Πρόδικος συνδύαζε τις διανοητικές του αναζητήσεις με υψηλά καλλιτεχνικά κατορθώματα και έτσι ακόμα και σε λογοτεχνικά είδη τα οποία ήταν καινοτόμα, δεν ήταν τόσο καινοτόμα ώστε να προσβάλουν τις συντηρητικές απόψεις.[227]

στ. 429-430

ὦ δέσποιναι δέομαι τοίνυν ὑμῶν τουτὶ πάνυ μικρόν,
τῶν Ἑλλήνων εἶναί με λέγειν ἑκατὸν σταδίοισιν ἄριστον.

Στους δύο αυτούς στίχους εκφράζεται η επιθυμία για φοίτηση κοντά στους σοφιστές από τον ίδιο τον Στρεψιάδη. Σύμφωνα με την επιθυμία αυτή, ο ίδιος θέλει να είναι από όλους τους Έλληνες ο πιο εύγλωττος. Η επιθυμία αυτή του Στρεψιάδη θα πραγματοποιηθεί μόνο αν βρίσκεται κοντά στις Νεφέλες. Έτσι μπορεί να παρατηρηθεί μία ομοιότητα μεταξύ του Στρεψιάδη και του Ιπποκράτη, ο οποίος στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* θα αποκτήσει σημαντικό όνομα μέσα στην πόλη, μόνο αν μαθητεύσει κοντά στον σοφιστή (Πλάτ., *Πρωτ.*, 316b-d: *ἐπιθυμεῖν δέ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, τοῦτο δὲ οἴεται οἱ μάλιστ᾽ ἂν γενέσθαι, εἰ σοὶ συγγένοιτο·*). Επομένως και στις δύο αυτές περιπτώσεις η ικανότητα στον λόγο είναι αυτή που θα οδηγήσει τους μαθητές στο να πετύχουν τους στόχους τους.

στ. 486

ἔνεστι δῆτα μανθάνειν ἐν τῇ φύσει;

Με την ερώτηση αυτή επιβεβαιώνεται ότι οι σοφιστές για να επιτύχουν στη διδασκαλία τους ζητούσαν ως προϋπόθεση από τους μαθητές τους να έχουν μία φυσική ικανότητα και επιμέλεια στην εξάσκηση, καθώς η τέχνη, η εξάσκηση και η μελέτη θεωρούνταν αξεχώριστες. Η βαρύτητα που έδιναν οι σοφιστές στη μελέτη αντανακλάται και από τον στίχο 723 (*οὗτος τί ποιεῖς; οὐχὶ φροντίζεις;*) όπου ο Σωκράτης βλέποντας τη στασιμότητα του μαθητή του αγανακτεί και τον διώχνει. Το ότι ο Στρεψιάδης δεν αποδεικνύεται ικανός μαθητής και διώχνεται αργότερα από τον Σωκράτη, ίσως αφήνει υποψίες για το ότι οι σοφιστές δεν δέχονταν κάθε μαθητή απλώς και μόνο για τα χρήματα, αλλά ήθελαν καλούς μαθητές, οι οποίοι θα επιτύγχαναν και θα προσέδιδαν μέσα από την επιτυχία τους μεγαλύτερο κύρος στον δάσκαλό τους.

[227] Dover (1968) lv

στ. 658-659

ἀλλ᾽ ἕτερα δεῖ σε πρότερα τούτου μανθάνειν,
τῶν τετραπόδων ἅττ᾽ ἐστὶν ὀρθῶς ἄρρενα.

Μέσα στους στίχους αυτούς ο Σωκράτης λέει στον Στρεψιάδη πως προτού του διδάξει τον Άδικο Λόγο, πιο πριν πρέπει να μάθει άλλα βασικότερα πράγματα όπως τη διάκριση των γενών. Ο Σωκράτης ρωτάει τον υποψήφιο μαθητή του ποια από τα κατοικίδια ζώα είναι αρσενικά, όμως εκείνος καταλαβαίνει αν μπορεί να ξεχωρίζει απλώς τα αρσενικά από τα θηλυκά ζώα.[228] Η ασάφεια αυτή εκτός από την αμάθεια του Στρεψιάδη ως αγρότη, δείχνει και τα λεπτά θέματα με τα οποία φαίνεται ότι ασχολούνταν οι σοφιστές. Ήδη έγινε λόγος ότι οι στίχοι αυτοί αποτελούν απόδειξη, μαζί με μία μαρτυρία του Αριστοτέλη για τον Πρωταγόρα, ότι οι σοφιστές ήταν αυτοί που πρώτοι προέβησαν στη διάκριση των γενών.

στ. 809-811

σὺ δ᾽ ἀνδρὸς ἐκπεπληγμένου καὶ φανερῶς ἐπηρμένου
γνοὺς ἀπολάψεις ὅ τι πλεῖστον δύνασαι,
ταχέως·

Στο σημείο αυτό, αφού ο Στρεψιάδης έχει αποτύχει ως μαθητής και σπεύδει να πείσει τον Φειδιππίδη να φοιτήσει στο *φροντιστήριον*, ο Αριστοφάνης βάζει τον χορό να λέει στον σοφιστή Σωκράτη να εκμεταλλευτεί την ευκαιρία και να απομυζήσει από αυτόν όσα περισσότερα χρήματα μπορεί. Αυτό δηλώνεται από το ρήμα *ἀπολάψεις* (*ἀπολάπτω* = τρώω λαίμαργα) και έχει την έννοια του «αποσπώ χρήματα».[229] Ασφαλώς η σχέση των σοφιστών με τους μαθητές τους στηριζόταν σε μία οικονομική βάση, όμως η επιλογή του Αριστοφάνη να καταδείξει τη σχέση αυτή με τόσο έντονο τρόπο, πρόκειται για μία κριτική στη μέθοδο αυτή, η οποία ενδέχεται να διογκώνει την πραγματική εικόνα της εποχής.

στ. 1076-1080

ἥμαρτες, ἠράσθης, ἐμοίχευσάς τι, κᾆτ᾽ ἐλήφθης·
ἀπόλωλας· ἀδύνατος γὰρ εἶ λέγειν. ἐμοὶ δ᾽ ὁμιλῶν
χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.

---

[228] Ό.π. 181
[229] Ό.π. 198

μοιχὸς γὰρ ἢν τύχῃς ἁλούς, τάδ᾽ ἀντερεῖς πρὸς αὐτόν,
ὡς οὐδὲν ἠδίκηκας·

Στο πλαίσιο του αγώνα λόγων, όπου ο Δίκαιος και ο Άδικος Λόγος φιλονικούν για το ποιος είναι ο καλύτερος για να διδαχτεί ο Φειδιππίδης, ο Άδικος Λόγος αποστρέφεται στον Φειδιππίδη και του λέει πως εάν μοιχεύσει και συλληφθεί, στη συνέχεια θα πεθάνει, εκτός και αν γνωρίζει τη ρητορική. Ο νόμος στο αρχαίο αττικό δίκαιο έδινε τη δυνατότητα σε αυτόν που συνελάμβανε έναν μοιχό ή αποπλανητή επ' αυτοφώρω να κάνει έρωτα με τη γυναίκα, τη σύζυγο, την αδελφή ή την παλλακίδα που συντηρούσε «με σκοπό τη γέννηση ελεύθερων παιδιών», να τον σκοτώσει επί τόπου. Έτσι αν τον κατηγορούσαν για φόνο, τότε μπορούσε μα ισχυριστεί ότι το έκανε νόμιμα,[230] όπως έκανε ο Ευφίλητος για τον οποίο ο Λυσίας έγραψε τον λόγο *Υπέρ Ερατοσθένους φόνου απολογία*.[231] [232]Φυσικά η δήλωση αυτή του Άδικου Λόγου υπάγεται στο πλαίσιο των υποσχέσεων που δίνονται κατά τη διάρκεια του δράματος, όμως πίσω από αυτές τις υποσχέσεις πρέπει να κρύβεται ένα δριμύ κατηγορώ του Αριστοφάνη κατά των σοφιστών ως διαφθορείς των ηθών. Η άποψη αυτή μπορεί να επιβεβαιωθεί από τη συνέχεια των λεγομένων του Άδικου Λόγου, όπου λέει πως συναναστρεφόμενος μαζί του, ο Φειδιππίδης δεν θα χρειάζεται να θεωρεί πλέον τίποτα ως αισχρό και έτσι ακόμα κι αν πιαστεί ως μοιχός, θα καταφέρει μέσω της ρητορικής του δεινότητας να πείσει πως δεν έχει διαπράξει κανένα αδίκημα.

στ. 1282-1284
πῶς οὖν ἀπολαβεῖν τἀργύριον δίκαιος εἶ,
εἰ μηδὲν οἶσθα τῶν μετεώρων πραγμάτων;

Στο σημείο που ο Στρεψιάδης καταφέρνει να πείσει τον δεύτερο από τους δανειστές του πως δεν του χρωστάει χρήματα, του απευθύνει μία ρητορική ερώτηση στην οποία αναφέρεται στα χρήματα με τη λέξη *ἀργύριον*. Αν και κατά τη διάρκεια του έργου ο Στρεψιάδης δεν έχει παρακολουθήσει ολόκληρο τον κύκλο μαθημάτων του Σωκράτη και των Νεφελών, εν τούτοις φαίνεται η ισχυρή επίδραση που έχει δεχτεί από αυτούς. Αναφέρθηκε αλλού ότι οι σοφιστές παρουσιάζονταν να υποτιμούν τα χρήματα για να μη φανούν καιροσκόποι, κάτι που αντανακλάται εδώ από τον Στρεψιάδη, ο οποίος αν και δεν είναι σοφιστής αναφέρεται στα χρήματα με το υποκοριστικό τους.

[230] MacDowell (2015) 192-193
[231] Ό.π. 227
[232] Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα σεξουαλικά εγκλήματα βλ. MacDowell (2015) 192-195

Η επίδραση της σοφιστικής στον Στρεψιάδη επιβεβαιώνεται και από τον αμέσως επόμενο στίχο, όπου κάνει αναφορά στα φυσικά φαινόμενα. Οι ίδιοι οι σοφιστές, όπως αναφέρθηκε, είχαν μελετήσει τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, οι οποίοι κατά κύριο λόγο ασχολούνταν με την προέλευση του σύμπαντος, και έτσι είναι πιθανόν πολλές από τις γνώσεις που είχαν αποκομίσει να τις μετέδιδαν στους μαθητές τους, οι οποίοι με τη σειρά τους μπορούσαν να τις αναπαραγάγουν.

στ. 1336

ἑλοῦ δ᾽ ὁπότερον τοῖν λόγοιν βούλει λέγειν.

Ο Φειδιππίδης έχοντας παρακολουθήσει τα μαθήματα του Σωκράτη και των Νεφελών και έχοντας χτυπήσει τον πατέρα του ύστερα από διένεξη που είχαν, παρουσιάζεται ως βέβαιος ότι θα πείσει για το ότι σωστά προέβη σε αυτή του την πράξη. Κρίνεται απαραίτητο να αναφερθεί πως αν ένας γιος χτυπούσε τον πατέρα ή τον παππού του, τότε βάσει νομικού δικαίου μπορούσε να υποβληθεί μήνυση εναντίον του για κακομεταχείριση γονέων και η ποινή που προβλεπόταν για τον δράστη, εάν κρινόταν ένοχος, ήταν η στέρηση των πολιτικών του δικαιωμάτων.[233] Επομένως εδώ γίνεται λόγος για ένα πολύ σοβαρό αδίκημα, το οποίο ο Φειδιππίδης είναι πλέον έτοιμος να αντιστρέψει. Το ότι ζητά από τον πατέρα του να διαλέξει με ποιον από τους δύο λόγους (Δίκαιος και Άδικος) θέλει να του αποδείξει την ορθότητα της πράξης του, πρόκειται για ένα αστείο του Αριστοφάνη εναντίον της σοφιστικής πρακτικής του

στ. 1458-1461

ἡμεῖς ποιοῦμεν ταῦθ᾽ ἑκάστοθ᾽ ὅταν τινὰ
γνῶμεν πονηρῶν ὄντ᾽ ἐραστὴν πραγμάτων,
ἕως ἂν αὐτὸν ἐμβάλωμεν ἐς κακόν,
ὅπως ἂν εἰδῇ τοὺς θεοὺς δεδοικέναι.

Στους στίχους αυτούς ο χορός αποκαλύπτει τον εαυτό του με σοβαρό ύφος, ως ένα μέλος του υπερφυσικού κόσμου που παραδοσιακά λατρευόταν από τους αρχαίους Έλληνες. Οι Νεφέλες παραπλάνησαν τον Στρεψιάδη ούτως ώστε να τον τιμωρήσουν για την ανεντιμότητά του, κάτι που ο ίδιος το αποδέχεται στους στίχους 1463-1464 (*οὐ γάρ μ᾽ ἐχρῆν τὰ χρήμαθ᾽ ἁδανεισάμην / ἀποστερεῖν*.). Είναι κάτι που συμφωνεί πλήρως

[233] MacDowell (2015) 190

με την τυπική αρχαιοελληνική θεολογία και ηθική.[234] Ίσως με αυτήν την αποκάλυψη των Νεφελών, ο Αριστοφάνης θέλει να δείξει ως πολέμιος της σοφιστικής και της νέας παιδείας, πως το να ακολουθεί κανείς τις σοφιστικές διδαχές μόνο σε κακό μπορεί να οδηγήσει. Η άποψη αυτή είναι δυνατόν να ενισχυθεί εάν ληφθούν υπ' όψιν τα λόγια του Στρεψιάδη από τον στίχο 1476 κ.ε. όπου δηλώνεται η μεταμέλειά του για τα όσα έκανε ο ίδιος, αλλά και για το πού οδήγησε τον γιο του.

4.3. Πλάτων, *Σοφιστής*

4.3.1 Εισαγωγή

Τα έργα του Πλάτωνα, εκτός από την *Απολογία* και μερικές από τις γνήσιες *Επιστολές*, είναι όλα διάλογοι, στους οποίους ποτέ δεν είναι ο ίδιος ένας από τους ομιλητές. Υπάρχει όμως μία γενική συμφωνία ότι ο «Σωκράτης» είναι αυτός που εκφράζει συχνά τις απόψεις του Πλάτωνα, όπως και ο «Επισκέπτης από την Αθήνα» στους *Νόμους*. Ο «Επισκέπτης από την Ελέα» στον *Σοφιστή* και στον *Πολιτικό* και ο «Τίμαιος» στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο είναι περισσότερο αμφίβολο αν μπορούν να ταυτιστούν με τον Πλάτωνα. Με το να προβεί σε αυτόν τον τρόπο γραφής, ο Πλάτων δεν δεσμευόταν ως προς την αλήθεια των συμπερασμάτων ή την εγκυρότητα των επιχειρημάτων, ούτε χρειαζόταν να είναι εξαντλητικός ως προς την ανάλυση του εκάστοτε θέματος, όπως θα έκανε σε μία πραγματεία. Ήταν αρκετό στους διαλόγους του να θέτει προβλήματα προς συζήτηση.[235]

Ο *Σοφιστής* και ο *Πολιτικός* δείχνουν μία αλλαγή ως προς το γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν οδηγεί πια τη συζήτηση, αλλά τον ρόλο αυτόν παίρνει κάποιος που προσδιορίζεται ως «Επισκέπτης από την Ελέα», την πατρίδα της μεταφυσικής και της διαλεκτικής.[236] Δεδομένου ότι ο *Σοφιστής* και ο *Πολιτικός* παρουσιάζουν μία εσωτερική συνάρτηση με τον *Θεαίτητο* (μάλιστα ο *Σοφιστής* προσφέρει την κριτική εξέταση των ελεατικών αρχών, την οποία ο *Θεαίτητος* σχεδόν υπόσχεται) είναι λογικό να συναχθεί το συμπέρασμα ότι ο *Σοφιστής* αποτελεί το πρώτο έργο της όψιμης σειράς των πλατωνικών διαλόγων (ο διάλογος με μεγάλη αβεβαιότητα χρονολογείται πριν το 362/1π.Χ.).[237] Όσον αφορά στα εξωτερικά χαρακτηριστικά του διαλόγου, αξίζει να αναφερθεί πως τα κείμενα που ανήκουν στην τελευταία συγγραφική περίοδο του

[234] Ό.π. 263
[235] Easterling & Knox (2005) 636
[236] Ό.π. 649
[237] Lesky (2011) 737 βλ. υποσημ. 1

Πλάτωνα μοιάζουν γλωσσικά στο ότι παρουσιάζουν αρκετές από τις γλωσσικές κομψότητες του Ισοκράτη, όπως η σκόπιμη αποφυγή της χασμωδίας.[238] Το στοιχείο αυτό είναι άξιο αναφοράς αν ληφθεί υπ' όψιν η αντιπαράθεση μεταξύ της Ακαδημίας και της σχολής του Ισοκράτη.

Ο *Σοφιστής* αφορά κυρίως στη λογική και ο *Πολιτικός* στην πολιτική. Εξωτερικά και οι δύο διάλογοι αποτελούν ενιαίο σύνολο που συνδέεται χαλαρά με τον *Θεαίτητο*. Η δράση τοποθετείται την άνοιξη του 399π.Χ. Τα πρόσωπα του *Θεαίτητου* έχουν συγκεντρωθεί ξανά, όμως αυτή τη φορά ο Θεόδωρος έχει φέρει μαζί του έναν φίλο Ελεάτη, μαθητή του Παρμενίδη και του Ζήνωνα, που χαρακτηρίζεται ως πράγματι «βαθύς φιλόσοφος».[239] Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πλάτων αναφέρει τον Παρμενίδη, τον Ζήνωνα και τον Ελεάτη ξένο γιατί ήθελε να έρθει αντιμέτωπος με την απόρριψη του «μη όντος» που υποστήριζαν και να δείξει πως το «*ὄν*» και το «*μή ὄν*» ίσως είναι συνυφασμένα.[240] Μετά από μία σύντομη προκαταρκτική συζήτηση λοιπόν, ο Ελεάτης επισκέπτης αναλαμβάνει τη διεξαγωγή του διαλόγου με τον Σωκράτη και τον Θεόδωρο να παραμένουν σιωπηλοί. Ο Ελεάτης επισκέπτης που δεν κατονομάζεται, πρόκειται μάλλον για κάποιο φανταστικό πρόσωπο. Η επιλογή αυτή από τον Πλάτωνα αποσκοπεί μάλλον στο να μπορεί να εκφράσει ελεύθερα τις απόψεις του. Ο Ελεάτης ξένος εμφανίζεται να κρίνει ελεύθερα, αν και με σεβασμό, την κύρια θέση του Παρμενίδη που υποτίθεται ότι ήταν δάσκαλός του. Σύμφωνα με τον Taylor δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στον διάλογο υπονοείται ότι πραγματικός διάδοχος του Παρμενίδη είναι ο Πλάτων, παρά τις διαφορές τους, και όχι οι «δεδηλωμένοι» Ελεατικοί των Μεγάρων. Η θεμελίωση αυτού του ισχυρισμού αποτελεί έναν από τους ειδικούς στόχους του *Σοφιστή*.

Στην αρχή του *Σοφιστή* τίθεται το ερώτημα εάν οι λέξεις «σοφιστής», «πολιτικός» και «φιλόσοφος» αποτελούν τρία διαφορετικά ονόματα για το ίδιο πρόσωπο, ή τρία ονόματα για δύο διαφορετικούς τύπους ανθρώπου ή ονόματα τριών διαφορετικών τύπων. Η απάντηση του Ελεάτη είναι ότι τα τρία γνωρίσματα είναι εντελώς διακρίσιμα και έτσι ο εμφανής αντικειμενικός στόχος τόσο του *Σοφιστή* όσο και του *Πολιτικού* είναι η απόδειξη της αλήθειας αυτού του ισχυρισμού. Έτσι, διατυπώνεται πρώτα ο ορισμός του σοφιστή και κατόπιν του πολιτικού. Και οι δύο ορισμοί συνάγονται με τη μέθοδο της διαίρεσης ενός γένους στα είδη που το

[238] Taylor (2014) 426
[239] Ό.π. 429
[240] Booth (1956) 89

απαρτίζουν.[241] Το πρόβλημα του διαλόγου αφορά στη φύση του σοφιστή και η *διαίρεσις* είναι το ευρετικό μέσο που θα οδηγήσει στη λύση του. Η μέθοδος της *διαιρέσεως* χρησιμοποιήθηκε και σε άλλους διαλόγους, όμως εδώ περνά στο προσκήνιο. Αρχίζει έτσι να προβάλει παράλληλα και το πρόβλημα που απασχόλησε τον Πλάτωνα ιδιαίτερα σε μεγάλη ηλικία, ποια είναι δηλαδή η σχέση ανάμεσα στις επιμέρους ιδέες και αν υπάρχει η δυνατότητα να ενταχθούν σε ένα σύστημα.[242]

Τέλος, όταν ο Ελεάτης επιχειρήσει να περιγράψει τον σοφιστή, προειδοποιεί τους παρευρισκόμενους ότι η συζήτηση που θα ακολουθήσει θα είναι πολύωρη και βαρετή, υπαινισσόμενος κατ' αυτόν τον τρόπο ότι το όνομα «σοφιστής» θα φανεί να αντιπροσωπεύει κάτι δύσκολα αναγνωρίσιμο από τον οικείο τύπο του δασκάλου της «αρετής», όπως συναντάται κατά τον 5ο αι. π.Χ. Επιπλέον, με την πρόοδο του διαλόγου γίνεται αντιληπτό ότι ευνοούνται οι άκριτοι Μεγαρείς τυπολάτρες της λογικής, οι οποίοι αποτελούν «σοφιστές» και όχι πραγματικούς φιλοσόφους, επειδή ποτέ δεν προσπάθησαν να υποβάλουν τις βασικές αρχές της λογικής τους σε μία ριζικά κριτική εξέταση.[243]

4.3.2 Ανάλυση[244]

(216d-217a): Στο σημείο αυτό του λόγου γίνεται η εισαγωγή στο θέμα από τον Σωκράτη, λέγοντας πως είναι δύσκολο να ξεχωρίσουν κάποιοι άνθρωποι αν είναι πολιτικοί, σοφιστές ή τρελοί (*καὶ τοτὲ μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται, τοτὲ δὲ σοφισταί, τοτὲ δ' ἔστιν οἷς δόξαν παράσχοιντ' ἂν ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς.*). Έτσι ζητά από τον Ελεάτη ξένο να του ορίσει ποιος είναι ο σοφιστής, ποιος ο πολιτικός και ποιος ο φιλόσοφος (*σοφιτήν, πολιτικόν, φιλόσοφον*). Τα θέματα της έρευνας έτσι φαίνεται να είναι τρία, δηλαδή η αναζήτηση για την υπόσταση του καθενός από τους τρεις. Το πρώτο θέμα διερευνά ο υπό εξέταση λόγος, το δεύτερο ο διάλογος *Πολιτικός* και το τρίτο ο διάλογος *Φιλόσοφος*, τον οποίο ο Πλάτων δεν έγραψε ποτέ.[245]

(219a): Εδώ ο Ελεάτης ξένος γνωστοποιεί ότι για κάθε τέχνη υπάρχουν δύο είδη (*ἀλλὰ μὴν τῶν γε τεχνῶν πασῶν σχεδὸν εἴδη δύο*). Από εδώ και στο εξής αρχίζει να

[241] Taylor 429-430
[242] Lesky (2011) 738
[243] Taylor (2014) 431
[244] Η ανάλυση του παρόντος λόγου θα περιοριστεί στις έξι απόπειρες που γίνονται για να οριστεί ο σοφιστής.
[245] Γληνός (χ.χ.) 182-183

εφαρμόζεται η διχοτομική διαίρεση για την έννοια της τέχνης. Είναι μία μέθοδος που εισάγεται από τον Πλάτωνα σαν κάποιο ουσιαστικό μέρος της διαλεκτικής. Η μέθοδος αυτή αποτελεί τον καλύτερο τρόπο για να ξεχωριστούν τα είδη και να οριστεί πιο εύκολα αυτό που αποτελεί το ζητούμενο του διαλόγου.[246]

(219d-221c): Στις παραγράφους αυτές γίνεται μία απόπειρα από τον Ελεάτη ξένο να δείξει στον Θεαίτητο ποια είναι η μέθοδος της διαιρέσεως. Για να εφαρμοστεί η μέθοδος αυτή ώστε να εξευρεθεί τί είναι ο σοφιστής, εφαρμόζεται πρώτα σε ένα πιο απλό παράδειγμα, αυτό του ψαρά και της ψαρικής τέχνης με αγκίστρι.

Το θέμα που εισάγεται εδώ πιο αναλυτικά, είναι η μέθοδος της διαιρέσεως. Στον *Σοφιστή* μεγάλο μέρος αφιερώνεται στη μέθοδο αυτή. Οι διακρίσεις που εντοπίζονται, από τη μία μεριά είναι πολύ λεπτομερείς και ακριβείς, όμως από την άλλη δείχνουν να είναι κωμικά σχολαστικές και σίγουρα να έχουν έναν σατιρικό τόνο.[247]

(221c-223a) [πρώτος ορισμός του σοφιστή]: Η μέθοδος της διαιρέσεως εφαρμόζεται για να συναχθεί ο πρώτος ορισμός για το τί είναι σοφιστής. Ακολουθώντας το παράδειγμα της ψαρικής με το αγκίστρι (*ἀσπαλιευτικῆς*), ο Ελεάτης ξένος και ο Θεαίτητος συμφωνούν ότι όπως και ο ψαράς, έτσι και ο σοφιστής έχει κάποια ειδικότητα και είναι και αυτός κυνηγός (*θηρευτά τινε καταφαίνεσθον ἄμφω μοι*). Ο σοφιστής, αντίθετα με τον ψαρά κατευθύνεται προς τη στεριά, όπου υπάρχει πλούτος. Το κυνήγι των πεζών διαιρείται σε αυτό των ήμερων (*τὸ μὲν τῶν ἡμέρων*) και σε αυτό των άγριων ζώων (*τὸ δὲ τῶν ἀγρίων*) με την προϋπόθεση ότι και ο άνθρωπος θεωρείται ως ένα ήμερο ζώο. Το κυνήγι των ήμερων ζώων διαιρείται με τη σειρά του σε βίαιο κυνήγι (*βίαιον θήραν*) και σε κυνήγι με την παραπειστική τέχνη (*πιθανουργικήν*), η οποία με τη σειρά της χωρίζεται στο ιδιωτικό (*ἰδίᾳ*) και το δημόσιο είδος (*δημοσίᾳ*). Από το ιδιωτικό είδος υπάρχει η διαίρεση σε μισθοκυνηγετικό (*ἰδιοθηρευτικῆς*) και σε δωροδοτικό είδος (*μισθαρνιτικόν*) και τέλος το μισθοκυνηγετικό είδος χωρίζεται στην κολακευτική τέχνη (*κολακικήν)* και τη σοφιστική (*δῆλον δή· τὸν γὰρ σοφιστὴν δοκοῦμεν ἀνευρηκέναι*), όπου οι σοφιστές κάνουν τις συνομιλίες τους για χάρη της αρετής, εισπράττοντας χρήματα γι' αυτές. Έτσι, σύμφωνα με αυτόν τον πρώτο ορισμό ο

[246] Ό.π. 189-190
[247] Robinson (1999) 140

σοφιστής είναι αυτός που εισπράττει χρήματα για τις συνομιλίες που κάνει και αφορούν στην αρετή.

Η πρώτη διαίρεση ξεκινά χωρίς σαφή αιτιολόγηση, από το είδος της ψαρικής με αγκίστρι και του κυνηγού και ξεκινά με το να διακρίνει το θήραμα του σοφιστή, που είναι το ήμερο ζώο, δηλαδή ο άνθρωπος. Το σημαντικό μέρος είναι το ακόλουθο υποείδος σύμφωνα με την ίδια μέθοδο. Αυτό που ακολουθεί είναι η ανάλυση σοφιστικής ρητορικής, η οποία δέχτηκε επίθεση στον *Γοργία* και τον *Φαίδρο*. Το κυνήγι των ανθρώπων μπορεί να είναι βίαιο (πειρατεία, κυνήγι δούλων κ.ά.) ή πειστικό, περιλαμβάνοντας τη δικανική και την πολιτική αγόρευση και τις επιδείξεις της ρητορικής σε ιδιωτικές συναθροίσεις. Ο Γοργίας είχε ορίσει τη ρητορική ως *πειθοῦς δημιουργόν* και οι βίαιες μέθοδοι εδώ που αντιτίθενται με αυτήν, ανακαλούν την εξιδανίκευση του τυράννου και των πολιτικών αγορητών από τον Πώλο, ως ανθρώπων που μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν. Επίσης ανακαλούν την περιγραφή του Σωκράτη για το ιδανικό του άμετρου εγωισμού του εγκληματία όπως εκφράζεται από τον Καλλικλή.

Η επόμενη διαίρεση, η *ἰδιοθηρευτική*, ξεχωρίζει τις ρητορικές επιδείξεις ενός σοφιστή σε ένα ιδιωτικό ακροατήριο από τη δημόσια αγόρευση των πολιτικών και των δικηγόρων. Έπειτα εισάγεται η μισθαρνητική τέχνη, όπου ο σοφιστής απαιτεί μία αμοιβή, σε αντίθεση με τον πλαστό εραστή ο οποίος, όπως περιγράφεται στον *Φαίδρο*, δωροδοκεί το θήραμά του για να το κάνει να υποκύψει.

Τέλος, ο σοφιστής επαγγέλλεται στο να αναζητεί τη συντροφιά των θυμάτων του «για χάρη της αρετής» ως υπέρμαχος της υπέρτατης εκπαίδευσης (*δοξοπαιδευτική*). Αντιτίθεται με τον παράσιτο, του οποίου η συμπεριφορά είναι ευχάριστη. Αυτό απηχεί ένα παράλληλο χωρίο στον *Γοργία* ανάμεσα στον ρήτορα και τον παράσιτο. Το επάγγελμα της διδασκαλίας της αρετής ή της επιτυχημένης δημόσιας και ιδιωτικής ζωής, ήταν χαρακτηριστικό του Πρωταγόρα. Το είδος που επιλέχθηκε γι' αυτή την διαίρεση δίνει έμφαση στη ρητορική, παρά στον αποκλεισμό των σοφιστών, όπως π.χ. τον Ιππία, ο οποίος δίδασκε κυρίως εξεζητημένα θέματα σε νέους που είχαν εγκαταλείψει την πρωτοβάθμια εκπαίδευση, όμως αυτό το είδος εντοπίζεται και σε επόμενες διαιρέσεις.[248]

[248] MacDonald- Cornford (1935) 173-174

(223b-224e) [δεύτερος, τρίτος και τέταρτος ορισμός του σοφιστή]: Οδεύοντας προς τον δεύτερο ορισμό του σοφιστή, ο Ελεάτης ξένος συνοψίζει με τον Θεαίτητο τις προηγούμενες θέσεις, λέγοντας ότι το κυνήγι των σοφιστών στοχεύει σε πλούσιους νέους με ευγενική καταγωγή (*νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα προσρητέον*). Αναφορικά με τον ορισμό της σοφιστικής που στοχεύει στους νέους με ευγενική καταγωγή, αξίζει να σημειωθεί η ομοιότητα που παρατηρείται στον *Κυνηγετικό* του Ξενοφώντα (13.9: *οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρῶνται*) και η ομοιότητα με το πλατωνικό *Συμπόσιο* (203d), όπου ο έρωτας χαρακτηρίζεται ως *θηρευτής δεινός…γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστὴς*.[249]

Σύμφωνα λοιπόν με τον δεύτερο ορισμό, η μέθοδος της διαιρέσεως ξεκινά από την αποκτητική τέχνη, η οποία διαιρείται στο κυνηγετικό (*θηρευτικὸν*) και το συναλλακτικό είδος (*ἀλλακτικὸν*). Το συναλλακτικό είδος διαιρείται σε χαριστικό (*δωρητικὸν*) και αγοραστικό είδος (*ἀγοραστικὸν*). Το αγοραστικό με τη σειρά του χωρίζεται σε επαγγελματοβιοτεχνικό (*αὐτοπωλητικὴν*) και μεταπωλητικό είδος (*μεταβλητικήν*). Στη συνέχεια, το μεταπωλητικό είδος διαιρείται στο λιανοπωλητικό (*καπηλικὴ*) και το εμπορικό είδος (*ἐμπορικὴ*) και τέλος το εμπορικό είδος διακρίνεται στο είδος που για τα χρήματα εμπορεύεται ό,τι είναι χρήσιμο για το σώμα και στο είδος που για τα χρήματα εμπορεύεται ό,τι είναι χρήσιμο για την ψυχή (*ψυχεμπορικὴ*). Έτσι οι δύο κύριοι συνομιλητές καταλήγουν στο ότι εκείνος που πουλάει μαθήματα και γυρίζει από πόλη σε πόλη ανταλλάσσοντας μαθήματα με χρήματα, λέγεται έμπορος. Κατ' επέκτασιν η ψυχεμπορική διακρίνεται στην επιδεικτική τέχνη (*ἐπιδεικτικὴ*) και στο μαθηματοπωλητικό μέρος (*μαθηματοπωλικῆς*), το οποίο χωρίζεται στο τεχνοπωλητικό γένος (*τεχνοπωλικὸν*) και το σοφιστικό που σχετίζεται με το μάθημα της αρετής. Επομένως, σύμφωνα με τον δεύτερο ορισμό, ως σοφιστής ορίζεται αυτός που πουλάει λόγους και μαθήματα σχετικά με την αρετή.

Στο σημείο αυτό και αναφορικά με τη μέθοδο της διαιρέσεως , αξίζει να αναφερθεί πως θα μπορούσε κανείς να περιμένει πως ο Πλάτων αξιολογεί ως υψηλή τη μέθοδο της διαιρέσεως και συνεπώς μέσω αυτής ανακεφαλαιώνει τα ευρήματά του με ακριβή τρόπο. Στον *Πολιτικό* και στον *Φίληβο* γίνεται γνωστό ότι είναι σημαντικό να γνωρίζει κανείς τον ακριβή αριθμό των υπο-ειδών και των γενών. Ωστόσο, σε άλλα σημεία (π.χ. στην *Πολιτεία*) κατακρίνει την έγνοια για υπερανάλυση της ορολογίας. Επιπλέον, είναι φανερό ότι με τις λέξεις που χρησιμοποιεί ο Πλάτων στις διαιρέσεις

[249] Γληνός (χ.χ.) 202-203

που κάνει, αρέσκεται στα ετυμολογικά αστεία και φαίνεται να επινοεί με ευχαρίστηση τη σύνθεση των επιθέτων. Συγκεκριμένα, οι έξι ή εφτά ποικίλες διαιρέσεις του σοφιστή σε κάθε περίπτωση φαίνεται να έχουν κατασκευαστεί σε μεγάλο βαθμό για χάρη της σάτιρας, παρά τον ενθουσιασμό του Πλάτωνα για τη μέθοδό του.[250]

Αναφορικά με τον τρίτο ορισμό, αυτός φαίνεται να είναι πολύ πιο σύντομος από τους δύο προηγηθέντες και σύμφωνα με αυτόν, σοφιστής είναι αυτός που μένει σε μία πόλη και παρακολουθεί μαθήματα αρετής ή φτιάχνει ο ίδιος μαθήματα αρετής και τα πουλάει για να ζήσει.

Σύμφωνα με τον τέταρτο ορισμό, η σοφιστική σχετίζεται με την πώληση μαθημάτων που έχουν να κάνουν με την αρετή. Τα μαθήματα που έχουν να κάνουν με την αρετή υπάγονται είτε στο μεταπωλητικό είτε στο επαγγελματοβιοτεχνικό είδος που συναντήθηκαν παραπάνω, που με τη σειρά τους υπάγονται στο αγοραστικό είδος που και αυτό υπάγεται στο συναλλακτικό είδος που τέλος υπάγεται στην αποκτητική τέχνη.

Εδώ, τα μαθήματα της αρετής υπάγονται είτε στο μεταπωλητικό είδος είτε στο επαγγελματοβιοτεχνικό είδος και παρατηρείται μία διάκριση μεταξύ των δύο ειδών. Αντανακλάται εδώ η διάκριση αυτή, ούτως ώστε, όταν αργότερα ο Σωκράτης και ο Θεαίτητος ξεκινήσουν να συνοψίζουν τις διαφορετικές τους απόπειρες για να περιγράψουν τον σοφιστή, ο «έμπορος των δικών του μαθημάτων» θα παρουσιαστεί ως «έμπορος μαθημάτων για την ψυχή».[251]

Στον δεύτερο, τρίτο και τέταρτο ορισμό για τον σοφιστή, η λήψη χρημάτων, που αποτελεί ένα ελάσσον χαρακτηριστικό στον πρώτο ορισμό, έρχεται στο προσκήνιο του είδους και έτσι η απόκτηση της αρετής μέσω ανταλλαγής είναι η εναλλακτική του κυνηγετικού είδους. Η διάκριση του αγοραστικού είδους (*ἀγοραστικὴ*) από το να δίνει κάποιος δώρα, χαρακτηρίζει τον σοφιστή ως κατ' ουσίαν έμπορο. Η διαφορά των μεθόδων (ο κατασκευαστής που πουλάει τα δικά του προϊόντα [*αὐτοπωλητικὴ*], ο ντόπιος έμορος [*καπηλικὴ*], ο έμπορος που πηγαίνει από πόλη σε πόλη [*ἐμπορικὴ*]) αν και οδηγεί σε τρεις ορισμούς, είναι μικρότερης σημασίας από την περιγραφή των εμπορευμάτων. Ο σοφιστής εμπορεύεται προϊόντα που πρόκειται να θρέψουν την ψυχή (*ψυχεμπορικὴ*) και όχι το σώμα. Πρώτα συγκαταλέγεται μαζί με τους καλλιτέχνες (τον ζωγράφο, τον μουσικό κ.ά.). Τα προϊόντα του σοφιστή είναι η γνώση (*μαθητοπωλικὴ*) και συγκεκριμένα η γνώση της αρετής. Όλα αυτά έχουν ένα κοντινό εννοιολογικό

[250] Robinson (1999) 142
[251] Rowe (2015) 111

παράλληλο με την εισαγωγή του *Πρωταγόρα* (313), όπου ο Σωκράτης προειδοποιεί τον νεαρό Ιπποκράτη να μην εμπιστευτεί την φροντίδα της ψυχής του σε έναν έμπορο μέσω των προϊόντων του οποίου θα θρέφεται η ψυχή.

Αυτές οι διαιρέσεις επαναλαμβάνουν πολλά από τα χαρακτηριστικά που συναντήθηκαν στην πρώτη απόπειρα ορισμού για τον σοφιστή, όμως με διαφορετική διάταξη, ενισχύοντας τη λήψη χρημάτων για τη διδασκαλία της αρετής, η οποία στην πρώτη εφαρμογή της μεθόδου της διαιρέσεως για τον πρώτο ορισμό ήταν ήσσονος σημασίας. Κανείς δεν είχε αντίρρηση σε κάποιον δάσκαλο που πληρωνόταν για να μεταδώσει γνώση ή πληροφορίες που μπορούσαν να μεταδοθούν σε κάποιο άλλο άτομο. Κάποιος λαμβάνει κάτι που επιθυμεί να κατέχει και έτσι τα χρήματα που δίνει πιάνουν τόπο. Ίσως το μεγαλύτερο μέρος της διδασκαλίας των σοφιστών ήταν αυτού του είδους. Αυτό που ο Σωκράτης και ο Πλάτων αποδοκιμάζουν είναι η λήψη χρημάτων για τη διδασκαλία της αρετής. Η αρετή, αν και σύμφωνα με τον Σωκράτη αποτελείται από ένα συγκεκριμένο είδος γνώσης, δεν είναι κάτι που ο οποιοσδήποτε μπορεί να διδάξει· δεν είναι μία αποθεματική πληροφορία που μπορεί να μεταδοθεί από τον έναν άνθρωπο στον άλλον. Επιπλέον, όσοι επαγγέλλονταν την πώληση της αρετής δεν σημαίνει ότι την κατείχαν απαραίτητα και ίσως ούτε γνώριζαν τί είναι. Η πρόταση να πουλήσουν σε κάποιον κάτι που δεν κατέχει, και αν το κατείχε δεν μπορούσε να μεταδώσει, ήταν ανέντιμη. Την ίδια αναστάτωση που νοιώθει ο Πλάτων ακούγοντας έναν δάσκαλο αρετής να ζητάει χρήματα, θα ένοιωθε και ένας άνθρωπος που θα καλούσε κάποιον ιερέα για να του μεταδώσει πνευματική παρηγοριά και στη συνέχεια θα του ζητούσε χρήματα.

Επομένως, οι διαιρέσεις 1-4 που ακολουθούνται για τον ορισμό του σοφιστή, μπορούν να θεωρηθούν ως αναλύσεις των πρακτικών εφαρμογών των μεγάλων σοφιστών του 5^{ου} αι. π.Χ., οι οποίοι θεωρήθηκαν ως ρήτορες και επί πληρωμή διδάσκαλοι της αρετής. Η μεταχείριση του θέματος εδώ από τον Πλάτωνα, μέχρι το σημείο αυτό είναι σατιρική και επιφανειακή· ως το σημείο αυτό δεν έχει βρεθεί στον διάλογο η ουσία της σοφιστικής.[252]

(224e-226a) [πέμπτος ορισμός του σοφιστή]: Για τον πέμπτο ορισμό του σοφιστή, στην αποκτητική τέχνη παρατηρείται και η υποδιαίρεση της αγωνιστικής (*ἀγωνιστική*). Η αγωνιστική τέχνη χωρίζεται στο συναγωνιστικό και το μαχητικό είδος. Το μαχητικό

[252] MacDonald- Cornford (1935) 174-175

είδος (*μαχητικόν*) χωρίζεται σε καταπαλαιστικό (*βιαστικόν*) και λογομαχητικό (*ἀμφισβητικόν*) είδος. Το λογομαχητικό είδος χωρίζεται στη δικανική λογομαχία (*δικανικὸν*) και την αντιλογία (*ἀντιλογικόν*). Οι αντιλογίες διακρίνονται σε άτεχνες (που σχετίζονται με τα συμβόλαια) και έντεχνες, με τις έντεχνες να ονομάζονται συζητητική τέχνη (*ἐριστικὸν*). Η συζητητική τέχνη έπειτα, έχει ένα μέρος χρηματοσκορπιστικό (*χρηματοφθορικόν*) και ένα μέρος χρηματοφόρο (*χρηματιστικὸν*). Από αυτά τα δύο μέρη, το μεν πρώτο μπορεί να ονομαστεί φλυαρία (*ἀδολεσχικοῦ*), ενώ το δεύτερο με μία λέξη μπορεί να ονομαστεί σοφιστής, εφόσον κερδίζει χρήματα από τις ιδιωτικές συζητήσεις.

Σε αυτή την πέμπτη διάκριση για να δοθεί ο πέμπτος ορισμός του σοφιστή, ο ορισμός της εριστικής προκύπτει από την αποκτητική τέχνη (εν αντιθέσει με την παραγωγική), όμως ακολουθεί διαφορετική διακλάδωση. Το βασικό χαρακτηριστικό εδώ δεν είναι το κυνήγι ή η πώληση, αλλά το σημείο αντιπαράθεσης (*ἀγωνιστικὴ*). Η απόκτηση χρημάτων έρχεται μόνο στο τέλος για να σκιαγραφήσει την εριστική που είναι «ένας επαγγελματίας σοφιστής» σε σχέση με άλλους που δεν είναι.

Αρχικά, η μαχητική τέχνη διακρίνεται από τον φιλικό ανταγωνισμό· έπειτα, η αμφισβητική τέχνη διακρίνεται από τη βία και τις σωματικές διαμάχες. Η διαμάχη της δικανικής αγόρευσης, σχετίζεται με τους εκτενείς δημόσιους λόγους αναφορικά με το δίκαιο και το άδικο και διαφοροποιείται από τις ιδιωτικές διαμάχες (*ἀντιλογικὴ*). Τέλος, υπάρχουν και οι τυχαίες και ακαλαίσθητες διαμάχες της καθημερινής ζωής, όμως αν η διαμάχη διεξαχθεί με κανόνες, τότε ονομάζεται εριστική.

Στην τελευταία σύνοψη των έξι διαιρέσεων (231e), αυτό το είδος θα λέγεται απλώς εριστική. Όμως εδώ (225d) προστίθεται μία ευρύτερη υποδιαίρεση. Η σοφιστική εριστική διακρίνεται από άλλα είδη εριστικής, ως μία μέθοδος που αντλεί χρήματα και ονομάζονται κερδοφόρος (*χρηματιστικός*). Όμως υπάρχουν και άλλα είδη εριστικής που ξοδεύουν τα χρήματα (*χρηματοφθορικοί*). Το μέρος της διαμάχης που κάνει κάποιον να παραμελεί τα θέματά του για την ευχαρίστηση που παίρνει με το να ξοδεύει τον χρόνο του κατ' αυτόν τον τρόπο, και συνεχίζεται έτσι ώστε να μην το ευχαριστιέται ο ακροατής, μπορεί να ονομαστεί αργοσχολία (*ἀδολεσχικόν*). Με το *ἀδολεσχικόν* μέρος και τους αργόσχολους που δεν παίρνουν χρήματα, πρέπει να εννοούνται κάποιοι ακόλουθοι του Σωκράτη που επίσης μπορούν να περιγραφούν ως εκπρόσωποι της εριστικής και πρόκειται μάλλον για τους Μεγαρείς. Και αυτοί ήταν ακόλουθοι της εριστικής και στον *Φαίδρο* (261c) η αντιλογική διαμάχη περιλαμβάνει, μαζί με την πολιτική και τη δικανική ρητορική, τα επιχειρήματα διαλεκτικής του

Ζήνωνα, με την τέχνη τού να κάνει τα ίδια πράγματα να φαίνονται στο ακροατήριό του «όμοια και ταυτοχρόνως ανόμοια, ένα και πολλά, ακίνητα και κινούμενα».

Η κύρια αντιπαράθεση στο μυαλό του Πλάτωνα βρίσκεται ανάμεσα στη διαλεκτική, που είναι η πραγματική τέχνη της φιλοσοφικής συζήτησης, και στην τέχνη της λεκτικής διαμάχης που προέκυψε από τους Μεγαρείς χάρις στις αμφιλεγόμενες μεθόδους του Ζήνωνα. Αυτή η λεκτική διαμάχη είχε μεγάλη ομοιότητα με τον *έλεγχο* του Σωκράτη ως προς το ότι μπερδεύει σκόπιμα τον ακροατή. Έτσι, ο Ισοκράτης, ως υποστηρικτής της παραδοσιακής σοφιστικής ρητορικής του Γοργία, βάζει τους ακόλουθους του Σωκράτη στην ίδια ομάδα με τους ακόλουθους της λεκτικής διαμάχης. Ίσως ήταν αυτός ο λόγος για τον οποίο η εριστική ξέπεσε στις φιλοσοφικές σχολές, ιδίως στις ελεατικές και τις μεγαρικές.[253]

(229b-231e) [έκτος ορισμός του σοφιστή]: Για την εξεύρεση του έκτου ορισμού του σοφιστή, η συζήτηση ξεκινά με μία σειρά διακρίσεων που γίνονται για να καθοριστεί τί είναι πρώτα απ' όλα ο καθαρμός της ψυχής (226a-229c).

Σε κάποιο σημείο λοιπόν, γίνεται συζήτηση για την άγνοια, η οποία θεωρείται πως έχει δύο διαιρέσεις, αυτήν της πλήρους αμάθειας, όπου κάποιος νομίζει πως ξέρει κάτι που στην πραγματικότητα δεν γνωρίζει, και τη διαίρεση της επαγγελματικής εκπαίδευσης, ή παιδείας κατά τον Θεαίτητο, η οποία θεραπεύει την αμάθεια. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί πως το να νομίζει κανείς ότι ξέρει πράγματα που στην πραγματικότητα δεν γνωρίζει (*δοκησισοφία*), θεωρείται ως το χειρότερο είδος αμάθειας από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα και σε αυτή τη γνώμη παραμένουν σταθεροί και σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους, όπως το *Συμπόσιο* και τον *Μένωνα*.[254]

Η παιδεία, λοιπόν, ως διδασκαλία μέσω των λόγων έχει δύο υποδιαιρέσεις εκ των οποίων η μία γίνεται με κάπως ανώμαλο τρόπο, ενώ η άλλη με τρόπο πιο ομαλό. Αυτή που γίνεται με πιο ανώμαλο τρόπο μπορεί να ονομαστεί συμβουλευτική τέχνη και είναι αυτή που αξιοποιούσαν οι άνθρωποι της παλαιότερης γενιάς για να διδάξουν τα παιδιά τους. Η άλλη, που γίνεται με τρόπο πιο ομαλό, μπορεί να ονομαστεί «η από γενιάς ευγενική σοφιστική τέχνη» (*ἡ ἐν γένει γενναία σοφιστική*). Η από γενιάς ευγενική σοφιστική, δείχνει εδώ πως η αρχική έννοια της λέξης σοφιστής, δεν είχε αρνητικό σημασιολογικό περιεχόμενο, όπως στα μεταγενέστερα χρόνια εξαιτίας των κατηγοριών

[253] Ό.π. 175-177
[254] Γληνός (χ.χ.) 222-223

και των συκοφαντιών των συντηρητικών κύκλων της Αθήνας, ή των κωμωδιογράφων, ή του Σωκράτη και του Πλάτωνα. Ο ίδιος ο Πλάτων ορισμένες φορές μεταχειρίζεται τη λέξη σοφιστής με θετική σημασία, ως ανθρώπου που κατέχει τη γνώση και είναι σε θέση να καθαρίζει τις ψυχές των άλλων από την αμάθεια.[255]

Έτσι, σύμφωνα με τον έκτο ορισμό, ο σοφιστής προκύπτει να είναι ο καθαριστής της ψυχής από τις σφαλερές δοξασίες, που αποτελούν εμπόδιο στη μάθηση (231e: *μνημονεύειν· τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος*.). Και στον έκτο ορισμό συμπληρώνεται παρακάτω ότι ο σοφιστής κατέχει μία φαινομενική επιστήμη για όλα τα πράγματα, όχι όμως για την αλήθεια (233c: *δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ᾽ οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται.*) και πως είναι κάποιου είδους μάγος που πλάθει ομοιώματα των όντων (234e-235a: *περὶ δ᾽ οὖν τοῦ σοφιστοῦ τόδε μοι λέγε· πότερον ἤδη τοῦτο σαφές, ὅτι τῶν γοήτων ἐστί τις, μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων*).

Στην τελευταία αυτή διάκριση που γίνεται για να οριστεί ο σοφιστής, αξίζει να σημειωθεί ότι το σατιρικό στοιχείο εκλείπει πλέον και ο τόνος γίνεται πιο σοβαρός. Επίσης, αξίζει να αναφερθεί ότι ο σοφιστής ως καθαριστής των ψυχών από τα εμπόδια που οδηγούν στη μάθηση, είναι μία περιγραφή που συναντάται μόνο στον Σωκράτη.[256]

Στο σημείο κατά το οποίο διαιρείται η διδασκαλία, προκύπτει η τεχνική διδασκαλία, που θεωρείται θετική, και η ηθική διδασκαλία (*παιδεία*) που θεωρείται αρνητική όταν παρουσιάζεται ως η σωτηρία της ψυχής, από εκείνο το μέρος της σοφίας που την εμποδίζει να μάθει (*ἀμαθία*). Έπειτα, η μέθοδος της επίπληξης που εφαρμόζεται από τους γονείς στα παιδιά έρχεται σε αντίθεση με εκείνους που πείθουν τους εαυτούς τους, ύστερα από σκέψη, ότι η ανικανότητά τους να μάθουν είναι ακούσια και ότι οι επιπλήξεις έχουν πολύ λιγότερα αποτελέσματα σε σχέση με την αναστάτωση που προκαλούν. Εκείνοι πιέζονται από κάποιον με ερωτήσεις σχετικά με κάποιο θέμα που πιστεύουν ότι κατέχουν, ενώ στην πραγματικότητα δεν λένε τίποτα το ουσιώδες. Έπειτα, όταν εκείνοι αρχίζουν να διστάζουν, είναι έτοιμοι να επιστρατεύσουν τις γνώμες τους, να τις συγκεντρώσουν σε ένα επιχείρημα και να αντιμετωπίσουν την κάθε ερώτηση και έτσι δείχνουν ότι βρίσκονται σε αντίθεση με τα ίδια αυτά θέματα, την ίδια στιγμή και από την ίδια οπτική γωνία. Μόλις οι άλλοι το δουν αυτό, οι ίδιοι

[255] Ό.π. 228
[256] MacDonald- Cornford (1935) 177

ενοχλούνται με τους εαυτούς τους και αμέσως γίνονται πιο ευγενικοί απέναντι στους άλλους. Η εξέταση αυτή (*έλεγος*) είναι η πιο υψηλή μέθοδος κάθαρσης.

Είναι δύσκολο να δει κανείς γιατί η ανάλυση της λεγόμενης καθαρτικής μεθόδου του Σωκράτη βρίσκεται στην τελευταία θέση των προκαταρκτικών προσπαθειών για να οριστεί ο σοφιστής. Ο κύριος σκοπός της μεθόδου αυτής είναι να φανεί η αντίθεση με την λανθασμένη έπαρση που έχουν οι σοφιστές για την κατοχή της σοφίας.

Εκεί που ο Ελεάτης ξένος λέει πως θα ένοιωθε συστολή με το να αποκαλέσει σοφιστή τον καθαριστή της ψυχής, ο Θεαίτητος αναφέρει πως οι δύο αυτοί έχουν μία ομοιότητα. Είναι αλήθεια ότι ο έλεγχος του Σωκράτη, που πιέζει τον συνομιλητή του με ερωτήσεις, εξετάζοντας τις πεποιθήσεις του και μπερδεύοντάς τον με το να προβάλει τις αντιφάσεις του, έμοιαζε με τη διένεξη που εφήρμοζε ο Ευθύδημος, οι Ελεατικοί και οι μεγαρικοί στις ιδιωτικές τους ερωταποκρίσεις (225b). Ένα είδος που οι περισσότεροι ακροατές δεν χαίρονταν να ακούν, σε αντίθεση με τη σωκρατική σωτηρία των ανθρώπων από την αλαζονική και πεισματάρικη ιδέα που είχαν για τον εαυτό τους, που από όλων των ειδών τις σωτηρίες ήταν η πιο ευχάριστη να την ακούει κανείς.

Ο Ισοκράτης επέμενε στην ενίσχυση της σύγχυσης που προσέφερε η σωκρατική συζήτηση σε συνδυασμό με τη λεκτική διαμάχη που θα οδηγούσε στη νίκη του ομιλητή πάνω σε ένα θέμα. Όπως επεσήμανε ο Σωκράτης στην αρχή του διαλόγου (216d), ο γνήσιος φιλόσοφος ορισμένες φορές δείχνει να φοράει την ενδυμασία ενός σοφιστή. Εδώ, ο Πλάτων είναι προσεκτικός στο να αναλύσει την αρνητική πλευρά της σωκρατικής πρακτικής, την πλευρά πάνω στην οποία βρίσκει ομοιότητα με την πρακτική των σοφιστών.

Η εν λόγω ομοιότητα όμως, όπως λέει ο Ελεάτης ξένος, είναι παραπλανητική όπως είναι η ομοιότητα μεταξύ ενός σκύλου και ενός λύκου. Ο σκύλος στην *Πολιτεία* (375a, 375 e) εμφανίζεται ως φύλακας της κοινωνίας και φιλικός προς αυτήν, ενώ ο λύκος αποτελεί τον τυπικό εχθρό της. Ο σοφιστής Θρασύμαχος μπαίνει στη συζήτηση με την επιθετικότητα ενός λύκου. Ο τύραννος παρουσιάζεται σαν τον άνθρωπο που γεύτηκε την ανθρώπινη σάρκα και μετατράπηκε σε λύκο. Το αισθησιακό πάθος του πλαστού εραστή στον *Φαίδρο* είναι το πάθος του λύκου για τον αμνό. Η συγγένεια του λύκου με τον σοφιστή ως κυνηγού ανθρώπων παρατηρήθηκε στην πρώτη διάκριση. Η έκβαση είναι ότι ο καθαριστής της ψυχής δεν είναι ο σοφιστής με την έννοια αυτού του διαλόγου. Ολόκληρη η διάκριση δεν έχει κάποιο σημείο επαφής με κάποια από τις προηγούμενες.

Η διάκριση αυτή βρίσκεται σε αυτό το σημείο του διαλόγου, ίσως ως ένα γνώρισμα της σύνθεσης αυτών των διαλόγων που παραμένει δυσδιάκριτο επειδή δεν ολοκληρώθηκε ποτέ. Ένα άλλο στοιχείο που προστίθεται στον σχεδιασμό του *Πολιτικού* είναι αυτό της *συγκριτικής τέχνης* η οποία έρχεται σε αντίθεση με τη *διακριτική τέχνη*. Ο *Πολιτικός* ξεκινά με μία μακρά διαίρεση με σκοπό να οριστεί η ποιμαντική της ανθρωπότητας. Για να διαφωτιστούν τα ελαττώματά του, η παραδειγματική διάκριση για να καθοριστεί η ύφανση, ελέγχει και κατηγοριοποιεί μία σειρά από οικιακές δουλειές, περιλαμβάνοντας τη χρήση της χτένας και της βέργας που αναφέρονται στη συλλογή των διαχωριστικών τεχνών στον *Σοφιστή* (226b). Η διάκριση και ο συνδυασμός από τα οποία προκύπτει η υφαντική, περιγράφονται ως σπουδαίες τέχνες καθολικής εφαρμογής (282b). Όπως στον *Σοφιστή* με το κυνήγι και την τέχνη με το αγκίστρι, παρουσιάζονται να είναι σχετικά με τον πρώτο ορισμό για τον σοφιστή, έτσι και στον *Πολιτικό* η υφαντική συμβολίζει την τέχνη του πολιτικού, του οποίου η λειτουργία είναι να συνδυάσει αρμονικά τα ποικίλα στοιχεία της κοινωνίας. Ίσως πρόκειται για την προετοιμασία του δρόμου για την ιδέα της πολιτικής δεινότητας που ο Πλάτων στο παρόν απόσπασμα αντιμετωπίζει τη βία όχι σαν αμάθεια, αλλά σαν πολιτική εξέγερση στην ψυχή, που πρόκειται να θεραπευτεί από τη «δικαιοσύνη της επίπληξης»· το ανάλογο της ιατρικής κάθαρσης της ασθένειας. Έτσι στον *Πολιτικό* (308e) η βασιλική τέχνη εξοβελίζεται με τον θάνατο ή την εξορία και υπάρχουν επιπλήξεις με τη στέρηση των πολιτικών δικαιωμάτων για εκείνους που δεν μπορούν να πάρουν θέση μέσα στην κοινωνία.

Το παράλληλο που σχηματίζεται στον *Πολιτικό* με περίπλοκο τρόπο, ανάμεσα στις συνδυαστικές λειτουργίες της ύφανσης και της πολιτικής ικανότητας, αποτελεί παράλληλο που συναντάται και αλλού ανάμεσα στον διαχωρισμό των λειτουργιών της ύφανσης και της διαλεκτικής. Για την πρόταση αυτή ίσως υπάρχει ένας «σωστός» τρόπος για την κατονομασία των πραγμάτων με λέξεις των οποίων η μορφή εκφράζει κατά κάποιον τρόπο τη φύση τους. Το όνομα, όπως η βέργα του υφαντή, είναι ένα εργαλείο. Η χρήση της βέργας είναι να ξεχωρίζει (*διακρίνειν*) το τόπι για να μην μπλεχτεί. Ένα όνομα έχει δύο χρήσεις· να μεταφέρει πληροφορίες και να ξεχωρίζει τις φύσεις, των πραγμάτων. Η βέργα έχει φτιαχτεί από τον ξυλουργό υπό τις υποδείξεις του υφαντή, ο οποίος καταλαβαίνει τη χρήση της. Έτσι και ο έμπειρος λεξιπλάστης φτιάχνει ονόματα για τη χρήση του διαλεκτικού φιλοσόφου, ο οποίος έχει την ικανότητα να ξεχωρίζει εκείνες τις φύσεις οι οποίες εκφράζουν την έννοια των ονομάτων. Δεν είναι τυχαίο επομένως ότι οι διαδικασίες της υφαντικής θα έπρεπε να

χρησιμοποιούνται ως ανάλογα μέρη της διαλεκτικής στον *Κρατύλο* και της πολιτικής ικανότητας στον *Πολιτικό*.

Ο Πλάτων ίσως στόχευε στο να εξαγάγει τη διαλεκτική μέθοδο της διαιρέσεως περισσότερο ελεύθερα σε σχέση με τις διακλαδώσεις της διαιρέσεως που ξεχωρίζουν τα πράγματα που είναι όμοια. Η διαλεκτική είναι η διάκριση σύμφωνα με τα είδη (*τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι*), και όχι η παρερμήνευση ενός είδους με ένα άλλο. Ανακαλύπτει τις διαφορές που ξεχωρίζουν τα πράγματα που είναι όμοια και ανήκουν στο ίδιο γένος. Το καθήκον της φιλοσοφίας στον *Σοφιστή* παρουσιάζεται κυρίως αναλυτικό με τον σχεδιασμό του χώρου των ειδών. Ωστόσο το πρακτικό καθήκον ενός φιλοσόφου, ως πολιτικής προσωπικότητας, είναι συνθετικό. Πιθανώς, ο *Φιλόσοφος*, αν είχε γραφτεί, θα συμπλήρωνε την περιγραφή της φιλοσοφικής μεθόδου με το να αναγνωρίζει τη συνθετική στιγμή με τη διαλεκτική, την οποία ο *Σοφιστής* αφήνει στο βάθος. Αν η συλλογή και η διαίρεση των διαχωριστικών τεχνών είχαν τέτοια στοχευμένη σχέση σε έναν ευρύτερο σχεδιασμό, τότε η προφανής ασάφεια παύει να αποτελεί πρόβλημα.[257]

4.4 Ισοκράτης, *Κατὰ τῶν σοφιστῶν*

4.4.1 Εισαγωγή

Οι λόγοι που γράφτηκαν από τον Ισοκράτη μετά από την ίδρυση της σχολής του, αποτελούν εξαιρετικά δείγματα των όσων ήθελε να προσφέρει με τη ρητορική του. Όλα αυτά τα έργα έχουν επιδεικτικό χαρακτήρα.[258] Παρ' όλο που ο Ισοκράτης αναφέρει τη φιλοσοφία του και τη σχολή του σε όλα του τα έργα, το εκπαιδευτικό του πρόγραμμα περιγράφεται πολύ διεξοδικά στην πρώιμη αποσπασματική πραγματεία του με τίτλο *Κατά των σοφιστών*, αλλά και στη μεταγενέστερη πραγματεία του με τίτλο *Περί Αντιδόσεως*.

Ο λόγος *Κατά των σοφιστών* δείχνει τη σχολή του Ισοκράτη σαν μία στοχαστική μέση σειρά μαθημάτων ανάμεσα σε υποκριτές δασκάλους της εριστικής από τη μία, που έχουν την αξίωση ότι διδάσκουν στους ανθρώπους πώς να είναι ευτυχείς και επαγγελματίες δασκάλους ρητορικής από την άλλη, που προσπαθούν να υποβιβάσουν τη ρητορική τέχνη σε ένα πλαίσιο κανόνων.[259] Ο υπό ανάλυση λόγος που πρέπει να γράφτηκε μέσα στη δεκαετία 390-380π.Χ. υπερασπίζεται τους στόχους της σχολής του

[257] Ό.π. 179-183
[258] Lesky (2011) 807
[259] Easterling & Knox (2005) 674

Ισοκράτη και στρέφεται εναντίον φιλοσόφων, δασκάλων της πολιτικής ρητορικής (οι οποίοι στηρίζονταν στον αυτοσχεδιασμό), αλλά και δασκάλων δικανικής ρητορικής.[260]

Η σχολή του Ισοκράτη, σύμφωνα με τον ίδιο, δίδασκε φιλοσοφία. Οι μαθητές, σε ένα πρώτο στάδιο, πρέπει να έχουν μία κλίση προς τη φιλοσοφία, έπειτα να είναι ικανοί να μάθουν από τον δάσκαλό τους τις διάφορες «ιδέες» και τέλος να ασκούνται στη χρήση τους. Ο Ισοκράτης δεν υποστήριζε την ύπαρξη της τέχνης της δικαιοσύνης ή την τέχνη της δίκαιης ζωής, οι οποίες σύμφωνα με άλλους μπορούσαν να διδαχτούν στους μαθητές, αλλά πίστευε πως η σπουδή του πολιτικού λόγου μπορούσε να βοηθήσει στην ανάπτυξη του χαρακτήρα.[261]

Στον λόγο *Κατά των σοφιστών* ο Ισοκράτης δίνει μία σύντομη εικόνα για τη σταδιοδρομία του ως δάσκαλος πολιτικής, πολιτισμού και δημοσίου λόγου. Ως προς το περιεχόμενό του, ο παρών λόγος μοιάζει με τον λόγο *Περί Αντιδόσεως*, ο οποίος γράφτηκε περίπου τριάντα πέντε χρόνια αργότερα, όμως οι στόχοι των δύο είναι διαφορετικοί. Στον λόγο *Κατά των σοφιστών* ο Ισοκράτης υπερασπίζεται τη σταδιοδρομία του και αναδεικνύει τη σπουδαιότητά της συμβολής του στην αθηναϊκή ζωή και την πολιτική. Ταυτοχρόνως φαίνεται να είναι επιθετικός απέναντι στους σοφιστές και να κρατάει μία απόσταση ανάμεσα στη διδασκαλία του και στη διδασκαλία άλλων δασκάλων.

Σε αντίθεση με το *Ελένης Εκώμιον* που έγραψε ο ίδιος, με την αρχή του οποίου είναι επίσης παρόμοιος ο υπό ανάλυση λόγος, ο *Κατά των σοφιστών* δεν κατονομάζει κανέναν, κάτι που αναμφίβολα πρόκειται για συνειδητή ρητορική στρατηγική. Σε ορισμένα σημεία του λόγου, είναι δυνατόν να ανασκευαστούν τα διδακτικά συστήματα των ανταγωνιστών του Ισοκράτη μέσω των επικρίσεων του ίδιου, όπως ήταν οι προσομοιώσεις δημοσίων συζητήσεων, οι υποδειγματικοί λόγοι κ.ά. Εν τούτοις, ο Ισοκράτης φανερά υιοθετεί (ίσως και εξελίσσει) ένα μέρος της ορολογίας που χρησιμοποιείτο και από άλλους σοφιστές. Παράδειγμα αποτελούν οι λέξεις *καιρὸς* και *πρέπον* (§10), *ἰδέα* και *ἐνθύμημα* (§16) και *εἴδη* (§17). Ταυτόχρονα απορρίπτει περιφρονητικά άλλες ορολογίες (§19).

Τέλος, είναι κοινώς αποδεκτή η άποψη ότι η τοποθέτηση του Ισοκράτη για τη δική του μέθοδο διδασκαλίας, η οποία φαίνεται να εισάγεται στο τελευταίο μέρος, έχει

[260] Lesky (2011) 808
[261] Easterling & Knox (2011) 674

χαθεί. Αντίθετα με αυτήν την άποψη, έχει υποστηριχθεί επίσης πως ο Ισοκράτης σκόπιμα δεν προβαίνει στην ανάλυση των θέσεών του.[262]

4.4.2 Ανάλυση

(§1): Ο Ισοκράτης ξεκινά τον λόγο του αναφέροντας ευθύς εξ αρχής ότι όσοι αναλαμβάνουν να διδάξουν την τέχνη του λόγου έχουν κακή φήμη γιατί δεν διδάσκουν την αλήθεια, αλλά παραμένουν σε μεγάλες υποσχέσεις. Ο Ισοκράτης εδώ αναφέρει μία από τις τρεις κατηγορίες δασκάλων που θα σχολιάσει στον λόγο του (σύμφωνα με την τριμερή διάκριση του Jebb) και είναι αυτοί που ασχολούνται με την εριστική. Ο Wilcox αναφέρει πως στον λόγο *Κατά των σοφιστών* παρατηρείται μία διμερής διάκριση δασκάλων και διακρίνει αυτούς που αναζητούν την αλήθεια και αυτούς που απλώς αξιοποιούν τη γνώμη τους.[263] Για τους δασκάλους της εριστικής μπορεί να λεχθεί πως το εξέχον χαρακτηριστικό τους είναι ότι διδάσκουν έναντι ενός μικρού χρηματικού ποσού και ισχυρίζονται ότι μεταδίδουν ολοκληρωτική γνώση.

Έτσι, στην πρώτη παράγραφο αναφέρεται πως οι δάσκαλοι της εριστικής κομπάζουν (*ἀλαζονεύεσθαι*) ότι οι μαθητές τους σκέπτονται καλύτερα σε σχέση με αυτούς που ασχολούνται με την φιλοσοφία (*τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων*). Η φιλοσοφία για τον Ισοκράτη είναι η ειδική τέχνη της ομιλίας ή της γραφής πάνω σε ευρεία πολιτικά θέματα, τα οποία προετοιμάζουν για συμβουλές ή δράσεις που αφορούν σε πολιτικές υποθέσεις.

Η αναφορά του σε δασκάλους εριστικής (*τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων*) ίσως στοχεύει σε ελάσσονες σωκρατικούς, όπως τον Αντισθένη, σε κυνικούς, όπως τον Ευκλείδη και σε μεγαρικούς στους οποίους αναφέρεται και στο δικό του *Ελένης Εγκώμιον*, το οποίο είναι μεταγενέστερο.[264]

(§2): Ο Ισοκράτης απορρίπτει το αντικείμενο διδασκαλίας των δασκάλων εριστικής, λέγοντας πως οι άνθρωποι δεν μπορούν από μόνοι τους να γνωρίζουν όσα θα συμβούν στο μέλλον (*φανερὸν ὅτι τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν*). Επιβεβαιώνει την άποψή του αυτήν, λέγοντας πως ακόμα και ο Όμηρος, ως ο πιο σοφός, βάζει τους θεούς να συζητούν για το τί θα συμβεί στο μέλλον. Αυτό δείχνει πως αν οι θεοί συζητούν για το μέλλον, ακόμα και οι ίδιοι δεν είναι σε θέση να γνωρίζουν

[262] Mirhady & Too (2000) 61
[263] Wilcox (1942) 149
[264] Jebb (1896) 292-293

το μέλλον και έτσι, αν δεν το γνωρίζουν οι θεοί, πώς είναι δυνατόν να το γνωρίζουν οι άνθρωποι;

(§3): Οι δάσκαλοι της εριστικής αναφέρονται ως εξαιρετικά τολμηροί επειδή προσπαθούν να πείσουν τους νέους ότι εάν μαθητεύσουν κοντά τους, θα τους διδάξουν πώς να είναι ευτυχισμένοι. Σύμφωνα με τον Θεόφραστο, ο οποίος αναφέρεται από τον Αθήναιο, ο Κλεόμανδρος από την Κυρήνη υποσχόταν ότι δίδασκε πώς κάποιος θα ήταν ευτυχής.[265] Επιπλέον, το ότι η διδασκαλία τους στηριζόταν σε μία οικονομική βάση επιβεβαιώνεται από το ότι αναφέρονται οι τιμές των τριών και των τεσσάρων μνων.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί πως αν η συγγραφή του παρόντος λόγου τοποθετηθεί χρονικά στη δεκαετία 390-380π.Χ. και ο Ισοκράτης αναφέρεται στους συγχρόνους του, παρατηρείται η ίδια τακτική που εφάρμοζαν οι σοφιστές του 5ου αι. π.Χ. να προσεγγίζουν νέους για να επωφεληθούν οικονομικά από αυτούς.

(§4): Στην παράγραφο αυτήν αναφέρεται ότι οι δάσκαλοι της εριστικής κοστολογούν την αριστεία και την ευτυχία ως μηδαμινά αντικείμενα σπουδής, εν τούτοις παρουσιάζονται ως ευαίσθητοι δάσκαλοί τους. Χάρις στην ανάγκη τους για χρήματα παρουσιάζονται από τον Ισοκράτη να υπόσχονται σχεδόν ότι θα καταστήσουν τους μαθητές τους αθάνατους (*μικροῦ δὲ κέρδους ὀρεγόμενοι μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται συνόντας ποιήσειν*).

Η υποτίμηση για τα χρήματα ήταν μία προσφιλής τακτική στην οποία κατέφευγαν και οι σοφιστές του 5ου αι. π.Χ., προκειμένου να μην φανεί ότι η σχέση δασκάλου μαθητή στηριζόταν σε μία οικονομική βάση.

(§5): Ως πιο γελοία μέθοδο των σοφιστών, ο Ισοκράτης θεωρεί τη ζήτηση προκαταβολής από τους μαθητές τους, γιατί δεν τους εμπιστεύονται. Ο σοφιστής, που επαγγέλλεται τη διδαχή της αρετής στους μαθητές του, φαίνεται να πιστεύει πως οι μαθητές του στο τέλος της παράδοσής του θα έχουν αποκτήσει τόσο λίγη αρετή, έτσι ώστε να ζητούν ως εγγύηση την προκαταβολή των διδάκτρων σε κάποιον μεσολαβητή (*μεσεγγυτής*), ο οποίος βρίσκεται μεταξύ του δασκάλου και των μαθητών.[266] Η τακτική αυτή εφαρμόζεται για να εξασφαλίσει ο δάσκαλος τα χρήματα για το μάθημα που

[265] Mirhady & Too (2000) 62
[266] Jebb (1896) 294

προσέφερε, όμως φαίνεται να είναι μία τακτική που αντιτίθεται στη διδασκαλία της αρετής, την οποία ευαγγελίζονταν οι σοφιστές.

(§6): Στην παράγραφο αυτή διαπιστώνεται πως η τακτική του να ζητά κανείς χρήματα προκαταβολικά είναι αποδεκτή όταν πρόκειται για τη διδαχή ενός οποιουδήποτε άλλου σημαντικού ζητήματος, διότι γενικά υπάρχουν ανέντιμοι άνθρωποι απέναντι στις υποχρεώσεις τους. Όμως για ανθρώπους οι οποίοι διδάσκουν την αρετή και τη σωφροσύνη, η έλλειψη εμπιστοσύνης απέναντι στους ίδιους τους τους μαθητές, φαίνεται ως κάτι παράλογο.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί πως η ίδια περιπαικτική διάθεση παρατηρείται και στον πλατωνικό *Γοργία*, όπου αναφέρεται πως μεταξύ των σοφιστών και των μαθητών τους υπάρχει έλλειψη εμπιστοσύνης και πολλές φορές οι μαθητές δεν εξοφλούν τους δασκάλους τους (Πλάτ., *Γοργ.* 519c: *καὶ γὰρ οἱ σοφισταί, τἆλλα σοφοὶ ὄντες, τοῦτο ἄτοπον ἐργάζονται πρᾶγμα· φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι πολλάκις κατηγοροῦσιν τῶν μαθητῶν ὡς ἀδικοῦσι σφᾶς αὑτούς, τούς τε μισθοὺς ἀποστεροῦντες καὶ ἄλλην χάριν οὐκ ἀποδιδόντες*).[267]

(§§7-8): Στις δύο αυτές παραγράφους, ο Ισοκράτης εξηγεί τους λόγους για τους οποίους οι ιδιώτες αποφεύγουν τη διδασκαλία των σοφιστών. Ισχυρίζεται πως οι σοφιστές, σύμφωνα με τους ιδιώτες, είναι ιδιαίτερα προσεκτικοί στο να μην υπάρξουν ασυνέπειες στα λεγόμενά τους, όμως παραμελούν την εφαρμογή της διδασκαλίας τους στην πράξη. Ακόμα, θεωρώντας πως προσποιούνται ότι γνωρίζουν το μέλλον, όμως είναι ανίκανοι να συμβουλεύσουν για κάτι που αφορά στο παρόν και έτσι αυτοί που ακολουθούν τη δική τους γνώμη (*δόξα*), εν τέλει ζουν πιο ευτυχισμένοι και είναι πιο πετυχημένοι από εκείνους που διατείνονται ότι κατέχουν τη γνώση (*ἐπιστήμη*). Επομένως, κατά τον Ισοκράτη, είναι εύλογο να θεωρούνται οι σοφιστές από τους πολίτες ως απεχθείς και πνευματικά ακαλλιέργητοι. Εδώ αξίζει να αναφερθεί πως οι απόψεις του Ισοκράτη αναφορικά με τις γνώμες και τη γνώση, βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση με τις απόψεις του Πλάτωνα.[268]

Αναφορικά με τη διμερή διάκριση που παρατηρεί ο Wilcox, η πρώτη ομάδα δασκάλων (δηλαδή αυτών που αναζητούν την αλήθεια) φαίνεται να μοιάζει με τους φιλοσόφους, λέει στους μαθητές της τί να κάνουν και προσποιείται ότι γνωρίζει το

[267] Ό.π. 295
[268] Mirhady & Too (2000) 63

μέλλον. Η δεύτερη ομάδα δασκάλων φαίνεται να έχει περισσότερη επιτυχία στο να εκπαιδεύει τους πολιτικούς. Η ομάδα αυτή υπόσχεται να διδάξει την πολιτική αγόρευση, αγνοώντας την αλήθεια και λέγοντας ότι οι μαθητές της θα γίνουν πετυχημένοι ρήτορες.[269]

(§9): Μαζί με τους δασκάλους της εριστικής, ο Ισοκράτης θεωρεί άξιους κριτικής και τους δασκάλους που διδάσκουν τις ικανότητες στον πολιτικό λόγο. Στη διμερή διάκριση δασκάλων που έκανε ο Wilcox, ο Jebb παραθέτει μία τριμερή διάκριση με πρώτους τους δασκάλους της εριστικής, δεύτερους τους δασκάλους του πολιτικού λόγου και τρίτους τους συγγραφείς ρητορικών πραγματειών (*Τεχνῶν*), για τους οποίους θα γίνει λόγος παρακάτω.

Οι δάσκαλοι του πολιτικού λόγου (*οἱ τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνούμενοι*) είναι οι δάσκαλοι της ρητορικής στην πράξη, δηλαδή της συμβουλευτικής και της δικανικής ρητορικής. Ο γενικός στόχος αυτής της κατηγορίας δασκάλων ήταν ίδιος με αυτόν του Ισοκράτη, δηλαδή να εξασκήσουν τους άντρες για την ενεργό συμμετοχή στα πολιτικά. Το νόημα αυτής της κριτικής είναι ότι οι δάσκαλοι αυτής της κατηγορίας αξιώνουν μια ευρεία και αλάνθαστη αποτελεσματικότητα για τη μέθοδό τους. Η παιδεία μπορεί σίγουρα να προσφέρει πολλά, όμως πρέπει να υποβοηθείται από τη φύση του ανθρώπου και την εμπειρία του.[270] Κατά τον Ισοκράτη, το σφάλμα αυτής της κατηγορίας δασκάλων έγκειται στο ότι με ανίσχυρους λόγους υπόσχονται να κάνουν τους μαθητές τους ικανούς ρήτορες.

(§10): Σε συνέχεια της επίκρισης προς τους δασκάλους της πολιτικής ρητορικής, ο Ισοκράτης τους κατηγορεί ότι δεν συνδυάζουν τη διδαχή των πολιτικών ικανοτήτων με τη φύση ή την εμπειρία των μαθητών τους, αλλά θεωρούν ότι μπορούν να τις διδάξουν όπως διδάσκουν και τα γράμματα (*ἀλλὰ ὁμοίως τὴν τῶν λόγων ἐπιστήμην ὥσπερ τὴν τῶν γραμμάτων παραδώσειεν*). Το ότι δεν μπορούν μάλιστα να αντιληφθούν ότι ως προς τη γνώση κύριοι παράγοντες είναι οι ίδιοι που θέλουν να μάθουν και όχι οι δάσκαλοι, ο Ισοκράτης το θεωρεί ως σφάλμα.

Στον λόγο *Περί Αντιδόσεως* ο οποίος, όπως αναφέρθηκε στην εισαγωγή του παρόντος λόγου, γράφτηκε αρκετά χρόνια μετά τον λόγο *Κατά των σοφιστών* και

[269] Wilcox (1942) 149
[270] Jebb (1896) 293

αναφέρει επίσης προγραμματικούς στόχους της σχολής του, ο Ισοκράτης στις παραγράφους 186-191 εξηγεί ότι τρεις είναι οι παράγοντες που κάνουν κάποιον να είναι ικανός ομιλητής· η *φύσις*, η *παιδεία* και η *εμπειρία*, με τη φύση να θεωρείται ως ο πιο σημαντικός παράγοντας. Το λάθος των δασκάλων που εδώ επικρίνονται, είναι ότι παρουσιάζουν την παιδεία (= *ἡ τῶν λόγων ἐπιστήμη*) ως έναν βέβαιο και απόλυτο παράγοντα αποτελεσματικότητας.[271]

(§11): Ο Ισοκράτης παρ' όλο που ο ίδιος είναι σοφιστής, στην παράγραφο αυτή ξεχωρίζει τον εαυτό του από τους υπόλοιπους δασκάλους ρητορικής, λέγοντας πως ο ίδιος θα προτιμούσε την οδό της φιλοσοφίας, παρά τον προσωπικό πλουτισμό, ούτως ώστε να αποκτήσει τη δύναμη που δήθεν ισχυρίζονται ότι έχουν όσοι παραδίδουν μαθήματα ρητορικής. Στο σημείο αυτό είναι φανερό ότι ο Ισοκράτης θεωρεί τη ρητορική σε συνδυασμό με τη φιλοσοφία ως το ιδανικό της εκπαίδευσης που παρέχει η σχολή του. Επιπλέον, για όσους διδάσκουν τον πολιτικό λόγο, λέει πως προσβολές δεν υπάρχουν μόνο εναντίον αυτών, αλλά υπάρχουν και εναντίον όσων σχετίζονται μαζί τους.

(§12): Στην παράγραφο αυτή, συνεχίζοντας την επίκριση για την ίδια κατηγορία δασκάλων, αναφέρεται πως αυτοί δεν μπορούν να αντιληφθούν ότι χρησιμοποιούν μία σχηματοποιημένη τέχνη (*τεταγμένη τέχνη*) ως μέσον για μία δημιουργική δραστηριότητα (*ποιητικὸν πρᾶγμα*). Αυτό σημαίνει πως το να γράψει κάποιος έναν καλό λόγο είναι μία δημιουργική δραστηριότητα, καθώς απαιτείται ένας βαθμός επινοητικότητας και φυσικής ικανότητας· όμως οι υπό επίκριση σοφιστές προσποιούνται ότι μπορούν να διδάξουν έναν άνθρωπο να μιλάει καλά με την ίδια βεβαιότητα και ακρίβεια σαν να μπορούσαν να τον διδάξουν γράμματα. Η *τεταγμένη τέχνη* είναι μία τέχνη με καθορισμένους κανόνες, όπου δεν υπάρχει χώρος για τη φαντασία και την επινοητικότητα.[272]

Ο Ισοκράτης στην παράγραφο αυτή επιβεβαιώνει πως η διδασκαλία των σοφιστών και των ρητόρων απευθυνόταν σε μελλοντικούς πολιτικούς. Ασκεί μία κριτική σε αυτόν τον τύπο διδασκαλίας, όπως κάνει και ο Πλάτων στον *Φαίδρο*, με το να λέει ότι παραλείπουν να διδάξουν το πού και το πώς η ρητορική θα έπρεπε να χρησιμοποιείται.[273]

---

[271] Ό.π. 295
[272] Ό.π. 296
[273] Wilcox (1942) 149

(§13): Προς ενίσχυση του παραπάνω ισχυρισμού του, ο Ισοκράτης θεωρεί πως η μεγαλύτερη απόδειξη της ανομοιότητας των γραμματικών κανόνων και της ρητορικής τέχνης είναι ότι οι λόγοι δεν μπορούν να είναι καλοί εκτός αν αντικατοπτρίζουν την καταλληλότητα των συνθηκών (*καιρός*), την ευπρέπεια (*τὸ πρέπον*) και την αυθεντικότητα. Όμως από την άλλη μεριά, οι γραμματικοί κανόνες δεν απαιτούν τίποτα από τα παραπάνω. Έτσι ο Ισοκράτης γίνεται δηκτικός εναντίον των υπολοίπων σοφιστών με το να λέει πως με τον σχηματοποιημένο τρόπο που διδάσκουν μάλλον θα έπρεπε οι ίδιοι να πληρώνουν, παρά να πληρώνονται, καθώς οι ίδιοι κρίνονται ανεπαρκείς ως προς την εκπαίδευση που έχουν λάβει.

(§14): Απόδειξη για τα όσα λέει για τους δασκάλους πολιτικής ρητορικής, ο Ισοκράτης θεωρεί πως υπάρχουν πολλοί φιλόσοφοι, οι οποίοι παρέμειναν απλοί πολίτες[274] (*πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφησάντων ἰδιῶται διετέλεσαν ὄντες*), ενώ άλλοι έγιναν ικανοί ομιλητές και πολιτικοί, χωρίς να έχουν παρακολουθήσει μαθήματα σοφιστών (*ἄλλοι δέ τινες οὐδενὶ πώποτε συγγενόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γεγόνασιν*). Θεωρεί μάλιστα πως οι ικανότητες στον λόγο, αλλά και οι ικανότητες στις υπόλοιπες εκφάνσεις της δημόσιας ζωής, είναι έμφυτες σε αυτούς που προέρχονται από ευγενική γενιά και βελτιώνονται με την εξάσκηση και την εμπειρία. Αυτή είναι μία άποψη που θυμίζει τις παραδοσιακές αντιλήψεις για την απόκτηση της αρετής πριν από την εμφάνιση των σοφιστών του 5^{ου} αι. π.Χ.

(§15): Για τον Ισοκράτη, η διδαχή (*παίδευσις*) μπορεί να κάνει πιο ικανούς τους ανθρώπους που εκ γενετής είναι ικανοί στον λόγο, καθώς τους διδάσκει πιο συστηματοποιημένα και δεν τους αφήνει να ανακαλύψουν τυχαία τις δυνατότητές τους. Ως προς αυτό αξίζει να αναφερθεί πως παρόμοιες απόψεις εκφράζονται και στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη.[275] Μέσω της διδαχής, οι μαθητές ξέρουν πού να κοιτάξουν για να αξιοποιήσουν κατάλληλα τις ικανότητές τους. Η λέξη *τόποι* σήμαινε τους «τόπους» όπου ταξινομούνταν τα επιχειρήματα ή «αποθηκεύονταν» τα παραδείγματα.

Στην ίδια παράγραφο κρίνεται σκόπιμο να γίνει ιδιαίτερη αναφορά στη λέξη *ἑτοιμοτέρου* που χρησιμοποιείται στον συγκριτικό βαθμό για να δείξει ότι ένας μαθητής

[274] Η αναφορά στους απλούς πολίτες ίσως αποτελεί μία αυτοαναφορά του Ισοκράτη, ο οποίος λόγω της αδυναμίας της φωνής του δεν μπόρεσε να μπει στη δημόσια πολιτική ζωή. Βλ. Jebb (1896) 296
[275] Mirhady & Too (2000) 64

ναι μεν θα έχει τον έλεγχο των δυνατοτήτων του, όμως αυτό δεν σημαίνει ότι θα είναι και σε θέση να προβλέπει τις ακριβείς απαιτήσεις της κάθε περίστασης.

Η εκπαίδευση πάνω στον λόγο δεν θα κάνει τους μαθητές καλούς στις δημόσιες συζητήσεις ή περίτεχνους ρήτορες, αλλά μπορεί να βελτιώσει τη φυσική τους δύναμη και σε πολλές περιπτώσεις να οξύνει τη διορατικότητά τους.[276]

(§§16-18): Στις παραγράφους αυτές, ο Ισοκράτης θέλει να προχωρήσει τη σκέψη του λίγο παρακάτω και λέει πως οι «ιδέες» για τις οποίες ο ίδιος ενδιαφέρεται δεν είναι δύσκολο να αποκτηθούν από κάποιον μαθητή, με την προϋπόθεση όμως πως για να τις μάθει θα πρέπει να απευθυνθεί σε κάποιον που γνωρίζει κάτι για αυτές και όχι απλώς πηγαίνοντας και δίνοντας τα χρήματά του σε κάποιον που ισχυρίζεται ότι τις γνωρίζει.

Οι ιδέες για τον Ισοκράτη είναι τα ποικίλα είδη, οι κατηγορίες των επιχειρημάτων ή η κατεύθυνση που αξιοποιεί η πεζή σύνθεση.[277] Για να είναι όμως δυνατόν από την πληθώρα των ιδεών που υπάρχουν, να επιλεγούν οι απαραίτητες για το κάθε θέμα και να αναμειχθούν μεταξύ τους κατάλληλα, χωρίς να μπερδεύονται ανά περιστάσεις, αλλά να στολίζουν τον λόγο με ενθυμήματα και να εκφέρονται ρυθμικές και μουσικές λέξεις, αυτό, σύμφωνα με τον Ισοκράτη, είναι κάτι που απαιτεί πολλή μελέτη από μία γενναία και ευρηματική ψυχή. Σε αυτά τα τελευταία λόγια του Ισοκράτη, ο Πλάτων ίσως τον διακωμωδεί στον *Γοργία* με το να βάζει τον Σωκράτη να λέει ότι η ρητορική είναι η δραστηριότητα μιας τολμηρής και ευφάνταστης ψυχής (Πλάτ., *Γοργ.*, 463a: *δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις·*).[278] Η άποψη αυτή δεν είναι απίθανη εάν ληφθεί υπ' όψιν η αντιπαράθεση ανάμεσα στην Ακαδημία και την σχολή του Ισοκράτη.

Πλάι στην απαιτούμενη φυσική ικανότητα που θα πρέπει να έχει ο μαθητής, απαραίτητη είναι και η γνώση των ειδών των λόγων, αλλά και η εξάσκησή τους. Παράλληλα, ο δάσκαλος θα πρέπει να διασχίσει όλες αυτές τις πτυχές με ακρίβεια, έτσι ώστε να μην παραλειφθεί τίποτα από όσα είναι δυνατόν να διδαχτούν. Την ίδια στιγμή, ο δάσκαλος οφείλει να καταστήσει τον εαυτό του παράδειγμα προς μίμηση για τους μαθητές του. Κατ' αυτόν τον τρόπο μόλις όλες αυτές οι συνθήκες συμβούν μαζί, τότε

[276] Jebb (1896) 296-297
[277] Ό.π. 297
[278] Mirhady & Too (2000) 65

αυτοί που εξασκούνται στη φιλοσοφία θα επιτύχουν. Όμως έστω κι αν ένας από τους παραπάνω παράγοντες παραλειφθεί, τότε οι μαθητές θα αποτύχουν.

(§19): Στην παράγραφο αυτήν ο Ισοκράτης περνά στην τρίτη κατηγορία σοφιστών που κρίνει ότι είναι άξιοι επιτίμησης και αυτοί είναι οι συγγραφείς των ρητορικών εγχειριδίων, οι οποίοι έζησαν πριν από την εποχή του (*οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες*). Η τρίτη αυτή κατηγορία δασκάλων επικρίνεται επειδή αφοσιώθηκε στη ρητορική των δικαστηρίων (δικανική), παραμελώντας του υψηλότερους ή πολιτικούς κλάδους της τέχνης τους, γενόμενοι έτσι δάσκαλοι της «ανακατωσούρας» και της απληστίας. Αναφέροντας αυτές τις τρεις κατηγορίες δασκάλων, στον παρόντα λόγο ο Ισοκράτης λέει τί δεν είναι η φιλοσοφία του. Αυτό γίνεται καθώς, σύμφωνα με τον Jebb, στον λόγο *Περί Αντιδόσεως* (ο οποίος γράφτηκε τριάντα πέντε χρόνια αργότερα) θα τοποθετηθεί αναφορικά με το πού αποσκοπεί η φιλοσοφία του.[279]

Η τρίτη ομάδα των δασκάλων ανήκει σε μία παλαιότερη γενιά που μέσω των *τεχνών* που συνέγραφε υποσχόταν τη διδαχή της τέχνης των δικαστικών αγώνων.[280] Η επίκριση στους συγγραφείς ρητορικών εγχειριδίων συναντάται και στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη (Αριστ., *Ρητ.*, 1.1.10: *διὰ γὰρ τοῦτο τῆς αὐτῆς οὔσης μεθόδου περὶ τὰ δημηγορικὰ καὶ δικανικά, καὶ καλλίονος καὶ πολιτικωτέρας τῆς δημηγορικῆς πραγματείας οὔσης ἢ τῆς περὶ τὰ συναλλάγματα, περὶ μὲν ἐκείνης οὐδὲν λέγουσι, περὶ δὲ τοῦ δικάζεσθαι πάντες πειρῶνται τεχνολογεῖν*).[281]

(§20): Εδώ, οι συγγραφείς των ρητορικών εγχειριδίων κρίνονται από τον Ισοκράτη ως χειρότεροι από αυτούς που ασχολούνται με τη δικανική ρητορική, γιατί απλώς παραμένουν σε θεωρίες. Αυτοί οι δάσκαλοι παραμελούν τα πραγματικά οφέλη τα οποία η μελέτη τους μπορεί να προσφέρει και παραμένουν δάσκαλοι της «ανακατωσούρας» και της απληστίας.[282] Ο Ισοκράτης, φαίνεται να αντιλαμβανόταν ότι υπήρχε μία λεπτή διάκριση ανάμεσα στα υψηλά θέματα με τα οποία ο ίδιος καταπιανόταν και στις ασήμαντες συμβάσεις των δικαστηρίων. Επομένως, θεωρούσε

[279] Jebb (1896) 293
[280] Wilcox (1942) 149
[281] Mirhady & Too (2000) 65
[282] Jebb (1896) 299

ότι ένας δάσκαλος δεν θα έπρεπε να συνδυάζει τα δύο αυτά πεδία ρητορικής· θα έπρεπε να ασχολείται είτε με τον πολιτικό είτε με τον δικανικό λόγο.[283]

(§21): Έχοντας τελειώσει την κριτική στις τρεις ομάδες σοφιστών, ο Ισοκράτης περνάει στο τέλος του λόγου του, ισχυριζόμενος ότι όσοι ακούσουν τις συμβουλές του και ακολουθήσουν τον δρόμο της φιλοσοφίας, θα βοηθήσουν γρήγορα τους εαυτούς τους στο να γίνουν δίκαιοι, παρά στο να προσκολληθούν στη ρητορεία. Αυτή είναι μία διαπίστωση που έρχεται στον απόηχο της παραγράφου 10, όπου είχε αναφέρει ότι ο δάσκαλος δεν μπορεί να υποσχεθεί στον μαθητή του ότι θα τον κάνει καλό ομιλητή.[284] Εντύπωση κάνει εδώ η χρήση της λέξης *ῥητορείαν* αντί της λέξης *ῥητορικὴν*. Ο Ισοκράτης δεν χρησιμοποιεί τη λέξη *ῥητορικὴ* που εμφανίζεται στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Εδώ, χρησιμοποιώντας τη λέξη *ῥητορεία* φαίνεται να εννοεί τη ρητορική προσέγγιση του μυαλού, δηλαδή τη δημιουργία λόγων για χάρη του ίδιου του μυαλού. Σίγουρα χρησιμοποιεί τη λέξη με μη κολακευτικό τρόπο, συσχετίζοντάς τη με την ανακατωσούρα και την απληστία, για τις οποίες έκανε λόγο πιο πριν.

Ακόμα, με το να θεωρεί ότι η δικαιοσύνη δεν είναι κάτι διδακτό, παίρνει θέση και σίγουρα διαφοροποιείται από τον Πλάτωνα, ο οποίος στον *Πρωταγόρα* θέτει ως ένα από τα κύρια ερωτήματα το διδακτό ή όχι της αρετής.

(§22): Σε αυτήν την παράγραφο που φαίνεται να είναι η τελευταία, ο Ισοκράτης αναφέρει πως δεν θα μείνει μόνο στο να αντικρούσει τους αντιπάλους του, αλλά θα προσπαθήσει να πείσει και αυτούς στους οποίους απευθύνεται για τα λεγόμενά του, όπως κάποτε είχε και ο ίδιος πειστεί. Σύμφωνα με τον Mirhady, εφόσον αυτή η τελευταία πρόταση υποδηλώνει ότι ο Ισοκράτης πρόκειται να αναπτύξει τη σκέψη του, είναι πιθανόν ότι το τέλος του κειμένου έχει χαθεί.[285]

[283] Wilcox (1942) 150
[284] Jebb (1896) 299
[285] Mirhady & Too (2000) 66

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Όπως φαίνεται από τα κεφάλαια που αναπτύχθηκαν, ύστερα από την ανασκόπηση τόσο της ελληνικής όσο και της ξένης βιβλιογραφίας και αρθρογραφίας, η διδασκαλία των σοφιστών και η κριτική που δέχτηκε το σοφιστικό κίνημα κατά τον 5^{ο} και 4^{ο} αι. π.Χ. παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για αρκετούς λόγους.

Εν πρώτοις επιβεβαιώνεται ο σημαντικός ρόλος των εκπροσώπων της σοφιστικής στην κοινωνία και την πολιτική, με τη συμβολή στη διαμόρφωση του δημοκρατικού πολιτεύματος, μέσω της ενασχόλησής τους με τον λόγο και την κατάλληλη διδαχή του στους φιλόδοξους νέους που ήθελαν να αποκτήσουν μία σημαντική θέση στην κοινωνία με την ενασχόλησή τους με τα κοινά. Έπειτα, αναφορικά με τη διδασκαλία των σοφιστών, η διακήρυξη της διδασκαλίας της αρετής, αν θεωρηθεί εν τέλει ότι η αρετή είναι η ικανότητα διαχείρισης των προσωπικών και των δημοσίων υποθέσεων, φαίνεται να είναι εφικτή καθώς μέσω της εξάσκησης και της μελέτης μπορούσε να την αποκτήσει κάποιος που το επιθυμούσε, πληρώνοντας φυσικά ένα αντίτιμο για τα μαθήματα που παρακολουθούσε.

Ακόμα, η σπουδαιότητα του σοφιστικού κινήματος έγκειται στο ότι οι εκπρόσωποί του έδωσαν ουσιαστική ώθηση στην καλλιέργεια του λόγου, αφενός με τη συστηματική ενασχόλησή τους με αυτόν, μέσω της συγγραφής ρητορικών εγχειριδίων και σύνθεσης επιδεικτικών λόγων σε γραπτή μορφή και αφετέρου με τη συστηματοποίηση της γραμματικής και την ανάπτυξη του ύφους του πεζού λόγου. Ασφαλώς δεν πρέπει να παραλειφθεί το γεγονός ότι όλα αυτά, μαζί με τις νέες ιδέες που έφεραν μαζί τους, ήταν αποτέλεσμα της ελευθερίας λόγου που υπήρχε στην πόλη της Αθήνας χάρις στην ύπαρξη της περικλεϊκής δημοκρατίας.

Για τις επικρίσεις που δέχτηκαν οι σοφιστές αξίζει να σημειωθεί ότι αυτές, σε σημαντικό βαθμό οφείλονταν στην ξενική τους καταγωγή, αλλά και στις νέες ιδέες που διακήρυσσαν, οι οποίες φαίνεται πως κλόνιζαν τις παραδοσιακές αξίες και αντιλήψεις των πολιτών. Γι’ αυτόν τον λόγο άλλωστε φαίνεται να εκφράζονται από τους πιο συντηρητικούς κύκλους της Αθήνας, με χαρακτηριστικό παράδειγμα να αποτελεί ο Πλάτων, αλλά και ο Αριστοφάνης, του οποίου οι πολιτικές θέσεις χρειάζονται περαιτέρω μελέτη. Εν τούτοις μελετώντας τις επικρίσεις αυτές, δεν πρέπει κανείς να παραβλέπει τις ταυτόχρονες ιστορικές και πολιτικές εξελίξεις που έλαβαν χώρα κατά

τους δύο αυτούς αιώνες, με τη διεξαγωγή και τη λήξη του Πελοποννησιακού Πολέμου και τις αναδιαμορφώσεις του δημοκρατικού πολιτεύματος με τη συμμετοχή όλο και περισσότερων πολιτών στα θεσμικά όργανα της πολιτείας, όπως τα δικαστήρια και τις λαϊκές συνελεύσεις. Ήταν εξελίξεις, οι οποίες δημιούργησαν την ευκαιρία για εμφάνιση νέων προσώπων στην πολιτική σκηνή, αλλά και προσώπων που θα εκπαιδεύσουν τους νέους αυτούς πολιτικούς.

Πιο συγκεκριμένα και αναφορικά με την κατηγορία για τον χρηματισμό που δέχονταν οι σοφιστές για τη διδασκαλία που προσέφεραν, αξίζει να αναφερθεί ότι αυτή δεν ήταν μία καινούργια τακτική που προέκυψε με την εμφάνισή τους. Η αποδοχή πληρωμής για τη μετάδοση ενός είδους σοφίας ήταν μια παλιά τακτική που εντοπίζεται στους μάντεις πριν την εμφάνιση των σοφιστών. Επιπλέον, οι κατηγορίες σε βάρος των σοφιστών για αθεΐα φαίνεται να είναι τρόπον τινά αβάσιμες, αφενός επειδή οι λεγόμενοι άθεοι, με την έννοια της πλήρους απόρριψης της ύπαρξης των θεών υπήρχαν ανέκαθεν, όπως επιβεβαιώνει ο Πλάτων στους *Νόμους*, και αφετέρου επειδή οι ίδιοι οι σοφιστές μπορούν να χαρακτηριστούν περισσότερο ως αγνωστικιστές, παρά ως άθεοι. Ο Πρωταγόρας δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως άθεος, μιας και στον εκτενή του λόγο στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο για την προέλευση των οργανωμένων κοινωνιών κάνει χρήση του μύθου, ενώ ο Πρόδικος ως ο πλέον υποφαινόμενος άθεος σοφιστής, που διακηρύσσει ότι η σελήνη και τα ποτάμια θεοποιήθηκαν από τους ανθρώπους, κάνει μία ορθολογική προσέγγιση της λατρείας χωρίς να σημαίνει ότι ο ίδιος δεν πίστευε στην ύπαρξη θεών. Έτσι μπορεί να λεχθεί ότι οι κατηγορίες αυτές ήταν περισσότερο πρόσφορες για να επιρριφθούν παρά ουσιαστικές. Ήταν σημαντικές κατηγορίες, οι οποίες μπορούσαν εύκολα να καταλογιστούν σε νεοφερμένους ανθρώπους στην πόλη που διασάλευαν τις παραδοσιακές αξίες και αντιλήψεις.

Ιδιαίτερη αναφορά αξίζει να γίνει στον Ισοκράτη, ο οποίος με τη σχολή που ίδρυσε στις αρχές τους 4^{ου} αι. π.Χ. φαίνεται να ακολουθεί τις ίδιες τακτικές που εφάρμοζαν οι σοφιστές του 5^{ου} αι. π.Χ., με την αποδοχή πληρωμής για τη διδασκαλία που προσφέρει. Ο ίδιος ωστόσο στρέφεται κατά των σοφιστών και αποποιείται τον όρο αυτόν για τον εαυτό του, σε μία εποχή κατά την οποία έχει αποκτήσει αρνητικό σημασιολογικό περιεχόμενο. Έτσι, μπορεί να συναχθεί το συμπέρασμα ότι η σοφιστική, που έχει σχεδόν ταυτιστεί με τη διδασκαλία της ρητορικής ήδη από τα τέλη του 5^{ου} αι. π.Χ., έχει εδραιωθεί στην πόλη της Αθήνας, όμως πολλοί από τους εκπροσώπους της αποποιούνται τον όρο για να μη στιγματιστούν.

Τέλος, αναφορικά με τις πηγές που διατίθενται για τη σοφιστική πρέπει κανείς να είναι επιφυλακτικός εξετάζοντάς τες, καθώς οι περισσότερες πραγματείες των εκπροσώπων των σοφιστών, από τη μία μεριά έχουν χαθεί, ενώ από την άλλη μεριά η πλειονότητα των σωζόμενων πηγών που προέρχεται από τους πολέμιους των σοφιστών, με εξέχον παράδειγμα να αποτελεί ο Πλάτων, αλλά και ο Αριστοφάνης με τις κωμωδίες του, ναι μεν δίνουν σημαντικές πληροφορίες για το σοφιστικό κίνημα, αλλά ταυτόχρονα ενυπάρχει ο κίνδυνος διαστρέβλωσης της ολοκληρωμένης εικόνας γι' αυτό, λόγω της προσωπικής άποψης του εκάστοτε συγγραφέα.

Εν κατακλείδι το σοφιστικό κίνημα κατά τον 5^{ο} και 4^{ο} αι. π.Χ. αναμφίλεκτα έχει αποτελέσει σπουδαιότατο κομμάτι της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, γεγονός που μεταξύ άλλων επιβεβαιώνεται από τη μακρόχρονη ύπαρξή του, αλλά και από τις ιδέες που εκφράστηκαν από τους εκπροσώπους του, οι οποίες δεν σταμάτησαν μέσα στον χρόνο, αλλά όπως λέει και ο Lesky μέσω της ευρωπαϊκής σκέψης έφτασαν μέχρι το σήμερα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Άρθρα

Adkins, A.W.H., (1973), "ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 93, pp.3-12

Booth, N.B., (1959), "Plato, Sophist 231a, etc.", *The Classical Quarterly*, vol. 6, no. 1/2, pp. 89-90

Kennedy, G.A., (1959), " The Earliest Rhetorical Handbooks", *The American Journal of Philology*, vol. 80, no. 2, pp.169-178

Kerferd, G.B., (1950), "The First Greek Sophists", *The Classical Review*, vol. 64, no. 1, pp. 8-10

Robinson, D.B., (1999), "Textual Notes on Plato's Sophist", *The Classical Quarterly*, vol. 49, no. 1, pp. 139-160

Stanton, G.R., (1973), "Sophists and Philosophers: Problems of Classification", *The American Journal of Philology*, vol. 94, no.4, pp. 350-364

Sutton, D., (1981), "Critias and Atheism", *The Classical Quarterly*, vol. 31, no. 1, pp. 33-38

Tell, H., (2009), "Wisdom for Sale?", *Classical Philology*, vol. 104, no. 1, pp. 13-33

Wilcox, S., (1942), "The Scope of Early Rhetorical Instruction", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 53, pp. 121-155

Βιβλία

Bons, J.A.E., (2007), "Gorgias the Sophist and Early Rhetoric", in: Worthington, I. (ed), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell, Malden, USA, pp. 37-46

Chàtelet, F., (2006), *Η Φιλοσοφία*, τόμος 1ος, μτφρ. Παπαγιώργης, Κ., Γνώση, Αθήνα

Dover, K.J., (1968), *Aristophanes Clouds*, Clarendon Press, Oxford

Dover, K.J., (1981[2]), *Η Κωμωδία του Αριστοφάνη*, μετ. Κακριδής, Φ.Ι., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα

Easterling, P.E, Knox, B.M.W. (2005[7]), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Κονομής, Ν., Γρίμπας, Χ., Κονομή, Μ., επιμ. Στεφανής, Α., Παπαδήμα, Αθήνα

Edwards, M., (2002), *Οι Αττικοί Ρήτορες*, μτφρ. Σπαθάρας, Δ.Γ., επιμ., Κυρτζάκη, Μ., Καρδαμίτσα, Αθήνα

Gagarin, M., (2007), "Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists", in: Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell, Malden, USA, pp. 27-36

Guthrie, W.K.C., (2014[4]), *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Τσεκουράκης, Δ., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα

Hornblower, S., (2005), *Ο Ελληνικός Κόσμος: 479-323π.Χ.*, μτφρ. Πέππα, Ε., Οδυσσέας, Αθήνα

Hubbard, T.K., (2007), "Attic Comedy and the Development of Theoretical Rhetoric", in: Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell, Malden, USA, pp. 490-508

Jebb, R.C., (1896[2]), *Selections from the Attic Orators: Antiphon, Andocides, Lysias, Isocrates, Isaeus*, MacMillan, New York

Kennedy, G.A., (2014[11]), *Ιστορία της Κλασικής Ρητορικής: Αρχαίας Ελληνικής και Ρωμαϊκής*, μτφρ. Νικολούδης, Ν., επιμ. Αναστασίου, Ι., Παπαδήμα, Αθήνα

Lesky, A., (2011[5]), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Τσοπανάκης, Α.Τ., Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη

MacDonald- Cornford, F., (1935), *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London

MacDowell, D. M., (2015[6]), *Το Δίκαιο στην Αθήνα των Κλασικών Χρόνων*, μτφρ. Μαθιουδάκης, Γ., Παπαδήμα, Αθήνα

MacDowell, D.M., (1982), *Gorgias Encomium of Helen*, επιμ. Rowe, C., Bristol Classical Press, Bristol

Mirhady, D., Too, Y.L., (2000), *Isocrates I*, vol. 4, ed. Gagarin, M., University of Texas Press, Austin

Morgan, T., (2007), "Rhetoric and Education" in: Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell, Malden, USA, pp. 303-319

Pernot, L., (2005), *Η Ρητορική στην Αρχαιότητα*, μτφρ. Τσελέντη, Ξ., επιμ. Σερέτη, Β., Δαίδαλος, Αθήνα

Pernot, L., (2015), *Epideictic Oratory: Questioning the Stakes of Ancient Praise*, University of Texas Press, Austin

Reesor, M.E., (2001), "Anonymus Iamblichi", in: Sprague, R.K. (ed.), *The Older Sophists*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, pp. 271-278

Romilly, J. de, (1994), *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Κακριδής, Φ.Ι., Καρδαμίτσα, Αθήνα

Rosen, R.M., (2010), Aristophanes, in: Dobrov, G.W. (ed.), *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy*, Brill, Leiden, Boston

Rowe, C., (2015), *Plato: Theaetetus and Sophist*, Cambridge University Press, Cambridge

Sprague. R.K., (2001), "Dissoi Logoi or Dialexeis", in: Sprague, R.K. (ed.), *The Older Sophists*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, pp. 279-293

Taylor, A.E., (2014[5]), *Πλάτων: ο Άνθρωπος και το Έργο του*, μτφρ. Αρζόγλου, Ι., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα

Thiercy, P., (2001), *Ο Αριστοφάνης και η Αρχαία Κωμωδία*, μτφρ. Γαλάνης, Γ.Φ., Πατάκη, Αθήνα

Αλεξίου, Ε.Β., (2016), *Η Ρητορική του 4ου αι. π.Χ.: Το Ελιξίριο της Δημοκρατίας και η Ατομικότητα*, Gutenberg, Αθήνα

Βολονάκη, Ε., (2011), "Epideictic Oratory at the Olympic Games", in: Goff, B. & Simpson, M. (eds), *Thinking the Olympics: The Classical Tradition and the Modern Games*, Bristol, pp. 76-89

Βολονάκη, Ε., (2013), "The Battle Marathon in Funeral Orations", in: Carey, C. & Edwards, M. (eds), *Marathon: 2,500 Years*, Bullentin of the Institute of Classical Studies, London, pp. 165-180

Γληνός, Δ., (χ.χ.), *Πλάτων: Σοφιστής*, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα

Κωνσταντινίδου, Σ., (2008), *Logos into Mythos: The Case of Gorgias' Encomium of Helen*, Καρδαμίτσα, Αθήνα

Κωνσταντινόπουλος, Β.Λ., (2006), *Περικλέους Επιτάφιος Κριτική και Ερμηνευτική Έκδοση*, Επιστημονικές εκδόσεις ΣΣΕ, Αθήνα

Κωνσταντινόπουλος, Β.Λ., (2014), *Το Ύφος του Αρχαίου Ελληνικού Πεζού Λόγου*, τόμος 2ος, επιμ, Ξανθάκη- Καραμάνου, Γ., Παπαζήση, Αθήνα

Κωνσταντινόπουλος, Β.Λ., Πανομήτρος, Δ.Κ., (2010), *Το Ύφος του Αρχαίου Ελληνικού Πεζού Λόγου*, τόμος 1ος, επιμ, Ξανθάκη- Καραμάνου, Γ., Παπαζήση, Αθήνα

Μανουσόπουλος, Γ.Π., (2009), *Πλάτωνος Απολογία Σωκράτους*, επιμ. Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., Παπαζήση, Αθήνα

Πεντζοπούλου- Βαλαλά, Τ., (1999), *Γοργίας*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη

Στερεότυπες εκδόσεις

Aeschylus. Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2.Agamemnon. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926

Aristophanes. Aristophanes Comoediae, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 2. F.W. Hall and M.W. Geldart. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1907

Aristotle. ed. R. Kassel, Aristotle's Ars Poetica. Oxford, Clarendon Press, 1966

Ars Rhetorica. Aristotle. W.D. Ross. Oxford. Clarendon Press, 1959

Euripides. Euripidis Fabulae, vol. 2. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913

Euripides. Euripidis Fabulae, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913

Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica with an English Translation by Hugh G. Evelyn- White. Works and Days. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1914

Homer. Homeri Opera in five volumes, Oxford, Oxford University Press, 1920

Isocrates. Isocrates with an English Translation in three volumes, by George Norlin. Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980

Pindar. The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys, Litt.D., FBA. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1937

Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903

Thucidydes. Historiae in two volumes. Oxford University Press, 1942

Xenophon. Xenophontis opera omnia, vol. 2, 2nd edn. Oxford, Clarendon Press, 1921

Xenophon. Xenophontis opera omnia, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 1920