



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Θεοφάνης Τσιαμπόκαλος

**Πλούταρχος και ρητορική: η ρητορική στα *Ηθικά* του Πλούταρχου
και η σχέση της με την ηθική, την πολιτική και την εκπαίδευση**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**Η διδακτορική διατριβή υλοποιήθηκε με υποτροφία του ΙΚΥ η οποία
χρηματοδοτήθηκε από την Πράξη «Πρόγραμμα χορήγησης υποτροφιών για
μεταπτυχιακές σπουδές δεύτερου κύκλου σπουδών από πόρους του ΕΠ
«Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Δια Βίου Μάθηση», 2014–
2020 με τη συγχρηματοδότηση του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Ταμείου (Ε.Κ.Τ.)
και του Ελληνικού Δημοσίου**

ΑΘΗΝΑ 2018

Θεοφάνης Τσιαμπόκαλος

**Πλούταρχος και ρητορική: η ρητορική στα *Ηθικά* του Πλούταρχου
και η σχέση της με την ηθική, την πολιτική και την εκπαίδευση**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: Δημήτριος Καραδήμας

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

Δημήτριος Καραδήμας

Αμφιλόχιος Παπαθωμάς

Χρήστος Φάκας

ΑΘΗΝΑ 2018

Copyright ©, **Θεοφάνης Τσιαμπόκαλος, 2018.**

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και οι θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Περιεχόμενα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	5
ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	7
ΚΕΙΜΕΝΑ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ.....	11
ΜΕΡΟΣ 1: ΕΙΣΑΓΩΓΗ	15
1.1. Πλούταρχος και ρητορική.....	17
ΜΕΡΟΣ 2: Ο ΜΕΝΕΜΑΧΟΣ ΚΑΙ Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ	35
2.1. Ο συγγραφέας, το κοινό του και η ρητορική.	37
2.2. Διδασκαλία και πειθώ.....	55
2.3. Ήθος και λόγος.....	101
2.3.1. Η προβολή του ήθους ως παράγοντας πειθούς.	106
2.3.2. Η ρητορική αναφορικά με την πειθώ και το ήθος.....	129
2.3.3. Ένα πρώτο συμπέρασμα.	146
2.4. Ευεργετισμός και ρητορική.	151
ΜΕΡΟΣ 3: Ο ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ	193
3.1. Η κριτική κατά των σοφιστών	195
ΜΕΡΟΣ 4: ΤΕΛΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	225
4.1. Ο Πλούταρχος, η φιλοσοφία και η ρητορική του	227
ΜΕΡΟΣ 5: ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ.....	235
5.1. Συντομογραφίες κειμένων του Πλούταρχου.....	237
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	241
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΕΙΚΟΝΩΝ	261
ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ.....	263
SUMMARY	267

Πρόλογος

Η εργασία που κρατά στα χέρια του ο αναγνώστης είναι το αποτέλεσμα μιας ερευνητικής πορείας που κράτησε περισσότερο από τέσσερα χρόνια και σε διάφορες φάσεις της έλαβε τη στήριξη από πολλούς σπουδαίους ανθρώπους. Ευγνώμων είμαι στον επιβλέποντα της διδακτορικής μου διατριβής, καθηγητή Δρ. Δημήτριο Καραδήμα, ο οποίος, έχοντας μελετήσει εκτενώς τη σχέση ρητορικής και φιλοσοφίας στην αρχαιότητα, και έχοντας υπάρξει ένας από τους πρώτους που εντόπισαν το ερμηνευτικό πρόβλημα της σχέσης του Πλούταρχου με τη ρητορική, στάθηκε καθ' όλη τη διάρκεια των διδακτορικών μου σπουδών ένας γενναιόδωρος και πολύτιμος αρωγός της προσπάθειάς μου. Θερμά ευχαριστώ επίσης και τα άλλα δύο μέλη της συμβουλευτικής μου επιτροπής, τον καθηγητή Δρ. Αμφιλόχιο Παπαθωμά και τον λέκτορα Δρ. Χρήστο Φάκα, για τις παρατηρήσεις τους και τις διορθώσεις στο κείμενό μου.

Ένα πολύ μεγάλο ευχαριστώ οφείλω στον καθηγητή Δρ. Christoph Riedweg, ο οποίος κατά την περίοδο της παραμονής μου στο Πανεπιστήμιο της Ζυρίχης συνεπίβλεψε την εργασία μου, στήριξε τόσο ηθικά όσο και πρακτικά την προσπάθειά μου και έκανε πολύτιμες διορθώσεις στο κείμενό μου. Ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω, επίσης, στον καθηγητή Δρ. Ulrich Eigler από το Πανεπιστήμιο της Ζυρίχης, του οποίου οι διαλέξεις για την αρχαία ρητορική ήταν ένα πολύ σημαντικό ερέθισμα για τη δουλειά μου. Πολλές ευχαριστίες οφείλω και στον καθηγητή Δρ. Bernhard Zimmermann από το Πανεπιστήμιο του Φράιμπουργκ στη Γερμανία, ο οποίος με προθυμία στήριξε την επιθυμία μου να μεταβώ για ένα σημαντικό διάστημα και να χρησιμοποιήσω τις εγκαταστάσεις του Πανεπιστημίου εκεί. Ιδιαίτερη ευγνωμοσύνη αισθάνομαι για τον Δρ. Στυλιανό Χρονόπουλο, ο οποίος πέρα από το γεγονός ότι με βοήθησε ποικιλοτρόπως κατά την παραμονή μου στη Γερμανία ήταν πάντα πρόθυμος να συζητήσει μαζί μου για ζητήματα που άπτονταν της διατριβής μου, καθώς και να διαβάσει μεγάλα τμήματα από το κείμενό μου και να προτείνει διορθώσεις. Στην τελευταία φάση πριν την ολοκλήρωση της διατριβής εξαιρετικά πολύτιμη στάθηκε και η βοήθεια του καθηγητή Δρ. Georg Wöhrle, ο οποίος κατανόησε και στήριξε την επιθυμία μου να μεταβώ για μια σύντομη ερευνητική παραμονή στο Πανεπιστήμιο της Τρίρ.

Η παρούσα εργασία θα ήταν αδύνατο να πραγματοποιηθεί χωρίς την οικονομική ενίσχυση που έλαβα από διάφορους φορείς, στους οποίους οφείλω για αυτόν τον λόγο ένα μεγάλο ευχαριστώ. Η πρώτη φάση της έρευνάς μου υποστηρίχθηκε από το κληροδότημα Αντωνίου Παπαδάκη. Τον δεύτερο χρόνο είχα την ευκαιρία να μεταβώ για δύο εβδομάδες με υποτροφία στο Fondation Hardt στη Γενεύη της Ελβετίας. Η εξαιρετική βιβλιοθήκη του ιδρύματος και το ερευνητικό περιβάλλον εκεί έδωσαν την πρώτη μεγάλη ώθηση στη δουλειά μου. Στην Ελβετία επέστρεψα πάλι λίγο αργότερα, όταν το καλοκαίρι της ίδιας χρονιάς είχα την ευτυχία να λάβω από την ελβετική κυβέρνηση μια ομοσπονδιακή υποτροφία αριστείας με σκοπό να πραγματοποιήσω για ένα χρόνο ένα τμήμα των διδακτορικών μου σπουδών στο Πανεπιστήμιο της Ζυρίχης υπό την συνεπίβλεψη του καθηγητή Δρ. Christoph Riedweg. Στη Ζυρίχη συνέγραψα το μεγαλύτερο κομμάτι του κειμένου μου. Πολλές ευχαριστίες οφείλω και σε όλους τους ανθρώπους από το Πανεπιστήμιο, καθώς και από το Σεμινάριο Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας, για το φιλικό και γόνιμο περιβάλλον που εξασφάλισαν εκεί για μένα. Εξαιρετικά ενισχυτική υπήρξε και η συμμετοχή μου στο πρόγραμμα Erasmus+ κατά το χειμ. εξάμηνο 2017–2018, καθώς στο πλαίσιο αυτό και με τη βοήθεια της καθηγήτριας Δρ. Ελένης Καραμαλέγκου μπόρεσα να μεταβώ με υποτροφία για ένα εξάμηνο στο Πανεπιστήμιο του Φράιμπουργκ της Γερμανίας. Ευχαριστώ θερμά τον καθηγητή Δρ. Bernhard Zimmermann, τον Δρ. Stefan Faller, τον Δρ. Στυλιανό Χρονόπουλο, καθώς και όλους τους συναδέλφους στο Σεμινάριο Κλασικής Φιλολογίας, οι οποίοι μου προσέφεραν ένα ζεστό και πολύ υποστηρικτικό περιβάλλον, για να ολοκληρώσω την εργασία μου. Τέλος, πολλές ευχαριστίες οφείλω στο ΙΚΥ που στήριξε οικονομικά την τελευταία φάση της διατριβής μου μέχρι την ολοκλήρωσή της.

Κατά τη διάρκεια της περιόδου εκπόνησης της διδακτορικής μου διατριβής είχα την ευκαιρία να συμμετάσχω σε συνέδρια και σε συναντήσεις διδακτορικών φοιτητών και ερευνητών στο εξωτερικό, όπου παρουσίασα κομμάτια της εργασίας μου. Πιο συγκεκριμένα, αποτελέσματα της έρευνάς μου καθώς και τμήματα από το κείμενό μου έχουν παρουσιαστεί στο ερευνητικό Colloquium του Σεμιναρίου Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου της Ζυρίχης (Οκτ. 2015), στη συγκέντρωση διδακτορικών φοιτητών Tuba 5 πάλι στη Ζυρίχη (Φεβρ. 2016), στην ετήσια συνάντηση μεταπτυχιακών φοιτητών αρχαίας φιλοσοφίας AMPAPhil 1 (Ιούν. 2016) που έλαβε χώρα στο Senate House του Πανεπιστημίου του Λονδίνου, στο φόρουμ διδακτορικών φοιτητών που πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του πέμπτου

συνεδρίου της GANPH στη Ζυρίχη (Σεπτ. 2016), και στο ενδέκατο συνέδριο της International Plutarch Society στο Φριμπούρ της Ελβετίας (Μάιος 2017). Ευχαριστώ θερμά τους συμμετέχοντες για τις παρατηρήσεις και τις ερωτήσεις που με βοήθησαν να βελτιώσω τη δουλειά μου.

Τέλος, επιθυμώ να εκφράσω ένα πολύ μεγάλο ευχαριστώ στην οικογένειά μου για την αμέριστη ηθική, πρακτική και οικονομική συμπαράσταση όλα αυτά τα χρόνια. Τη Χαρά την ευχαριστώ που ήταν διαρκώς δίπλα μου, για να με στηρίζει.

Αθήνα, 2018

Κείμενα, μεταφράσεις και συντομογραφίες

Όπου παρατίθεται κείμενο του Πλούταρχου, ακολουθείται η έκδοση της σειράς Budé (Παρίσι, 1987–). Εξάιρεση αποτελούν όσα κείμενα βρίσκονται ακόμη υπό έκδοση στο Παρίσι, όπως, για παράδειγμα, είναι τα αποσπάσματα. Για τα κείμενα αυτά χρησιμοποιήθηκε συμπληρωματικά η έκδοση της Teubner, από τον Max Pohlenz και άλλους (Λιψία 1925–1978). Συγκεκριμένα για τα αποσπάσματα η έκδοση του Harry Sandbach πάλι στην Teubner (Λιψία, 1967). Το κείμενο του Sandbach στην Loeb (Λονδίνο & Καίμπριτζ Μασσ. 1969) είναι το ίδιο με της Teubner εκτός ελάχιστων αποκλίσεων, τις οποίες επισημαίνει ο Flacelière (1970) 595–596. Για τα κείμενα άλλων αρχαίων συγγραφέων χρησιμοποιούνται στερεότυπες εκδόσεις. Οι παραπομπές στους *Βίους* του Πλούταρχου γίνονται κατά κεφάλαιο και τμήμα, όπως στην έκδοση του Carl Sintenis (Λιψία, 1852–1855). Εξάιρεση αποτελούν τα τμήματα των συγκρίσεων στο τέλος των *Παράλληλων Βίων*, στα οποία παραπέμπω ξεχωριστά με την αρίθμηση κεφαλαίων και τμημάτων να μη συνεχίζει από τον δεύτερο βίο, αλλά να ξεκινά πάλι από την αρχή. Στα *Ηθικά* παραπέμπω σύμφωνα με τη σελιδαρίθμηση στην έκδοση του Ερρίκου Στέφανου (Φρακφούρτη επί του Μάιν, 1599).

Όλες οι μεταφράσεις στο κείμενο είναι δικές μου. Συγκεκριμένα για τις μεταφράσεις κειμένων του Πλούταρχου συμβουλευτήκα τα κείμενα της Budé πιο πάνω, της Loeb, από τον Bernadotte Perrin για τους *Βίους* (Καίμπριτζ Μασσ. 1914–1926) και από τον Frank Babbitt και άλλους για τα *Ηθικά* (Λονδίνο & Καίμπριτζ Μασσ. 1927–1976), καθώς και το αναθεωρημένο κείμενο της μετάφρασης των Christian Nathanael von Oslander και Gustav Schwab στη παλιά σειρά *Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen* (Στουτγάρδη, 1828–1861) από τους Christian Weise και Manuel Vogel (Βισμπάντεν, 2012). Γενικά, για τη μεταγραφή αρχαίων ελληνικών κειμένων στα νέα ελληνικά πολύτιμο βοήθημα στάθηκε σε πολλές περιπτώσεις το λεξικό του Δ. Δημητράκου (Αθήνα, 1949–1950). Για τη μεταφορά νεότερων τεχνικών όρων ακολουθούνται με ελάχιστες αποκλίσεις οι επιλογές του λεξιλογίου της Μαρίας Φιλοπούλου στο ανθολόγιο *Κείμενα σημειολογίας* του Κωστή Παπαγιώργη (Αθήνα 1981), καθώς και του λεξιλογίου που συνοδεύει τη

μεταφρασμένη στα ελληνικά έκδοση του εγχειριδίου πραγματολογίας του Geore Yule από τους Αγγελική Αλβανούδη και Χαρίκλεια Καπελλίδη (Θεσσαλονίκη 2006).

Συντομογραφίες βρίσκονται μόνο στις υποσημειώσεις. Στο κύριο σώμα του κειμένου οι τίτλοι των αρχαίων συγγραφέων παρατίθενται ασυντομογράφητοι, σε μονοτονική και, για λόγους ύφους και στη νεοελληνική τους μορφή. Για τις συντομογραφίες ονομάτων συγγραφέων, τίτλων κειμένων και συλλογών ακολουθώ γενικά τη λογική των *LSJ* και *OLD* αντίστοιχα. Όσον αφορά στις συντομογραφίες των τίτλων κειμένων του Πλούταρχου, βλέπε το Παράρτημα στο τέλος του βιβλίου. Για τις συντομογραφίες των επιγραφικών εκδόσεων ακολουθείται το σύστημα της *Année épigraphique* με ελάχιστες αποκλίσεις και για τις συντομογραφίες των παπυρικών εκδόσεων η *Checklist* (Ιούν. 2011). Όλες οι υπόλοιπες συντομογραφίες που χρησιμοποιούνται στο κείμενο δίνονται στον παρακάτω πίνακα.

<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> , 89 τόμοι μέχρι στιγμής, Βερολίνο & Νέα Υόρκη 1972–
<i>CAH</i> ³	<i>The Cambridge Ancient History</i> , 19 τόμοι, Καίμπριτζ ³ 1970–2001.
<i>CMG</i>	<i>Corpus Medicorum Graecorum</i> , 62 τόμοι μέχρι στιγμής, καθώς και 4 συμπληρώματα με κείμενα σε γλώσσες της Εγγύς Ανατολής, Λιψία & Βερολίνο 1908–
<i>HWRh</i>	G. Ueding (επιμ.), <i>Historisches Wörterbuch der Rhetorik</i> , 12 τόμοι, Τυβίγγη & Βερολίνο 1992–2014.
Kühner & Gerth	R. Kühner & B. Gerth, <i>Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache</i> , Ανόβερο & Λιψία ³ 1898.
<i>LGPN</i>	P. M. Fraser & E. Matthews (επιμ.) <i>A Lexicon of Greek Personal Names</i> , II: M. J. Osborn & S. G. Byrne (επιμ.) <i>Attica</i> , Οξφόρδη 1994.
<i>LSJ</i>	H. G. Liddell & R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , επιμ. H. S. Jones, συνεργ. R. McKenzie, Οξφόρδη ⁹ 1940.
<i>ML</i>	W. H. Roscher (επιμ.) <i>Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie</i> , 6 τόμοι και 4 συμπληρώματα, Λιψία 1884–1937.
<i>OCD</i> ⁴	S. Hornblower & A. Spawforth (επιμ.) <i>The Oxford Classical Dictionary</i> , Οξφόρδη ⁴ 2012.
<i>OLD</i>	P. G. W. Glare (επιμ.), <i>Oxford Latin Dictionary</i> , Οξφόρδη 1982.
<i>ORF</i> ⁴	H. Malcovati, <i>Oratorum Romanorum Fragmenta</i> , 2 τόμοι, Τορίνο ⁴ 1976.
<i>ParG</i>	E. L. Leutsch & P. G. Schneidewin (επιμ.) <i>Corpus Paroemiographum Graecorum</i> , 2 τόμοι, Γοττίγη 1839–1851.

- Passow Fr. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Λιψία 1857⁵.
- PIR² *Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III*, 12 τόμοι Βερολίνο² 1933–2015.
- RE *Pauly's Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 68 τόμοι, Στουτγάρδη & Μόναχο 1903–1978.

Μέρος 1: Εισαγωγή

1.1. Πλούταρχος και ρητορική

Η παρούσα μελέτη εξετάζει τον τρόπο με τον οποίον συζητείται στα κείμενα του Πλούταρχου η ρητορική. Ως όρος, η ρητορική απαντά σχετικά καθυστερημένα στις πηγές μας, μια και για πρώτη φορά εμφανίζεται τον τέταρτο αιώνα π.Χ. στον Πλάτωνα για να αποδώσει ένα αντικείμενο, που φαίνεται ότι την εποχή εκείνη βρίσκεται ήδη σε άνθηση.¹ Ωστόσο, από την εποχή του Πλάτωνα έως σήμερα το σημασιολογικό πεδίο που ορίζεται από τον συγκεκριμένο όρο έχει υποστεί ορισμένες σοβαρές μετατοπίσεις. Σε μια συνολική θεώρηση, οι μετατοπίσεις αυτές μπορούν να περιγραφούν ως μια τάση συρρίκνωσης του πεδίου της ρητορικής από τον λόγο στο ύφος. Οι παλιότεροι ορισμοί της ρητορικής εστίαζαν στη χρηστική διάσταση του αντικειμένου ως ενός εργαλείου, με το οποίο ένας δημόσιος ομιλητής μπορεί να ενισχύσει την απήχηση των λόγων του ενώπιον του κοινού του. Στον Πλάτωνα, για παράδειγμα, η ρητορική ορίζεται ως «δημιουργός πειθούς»,² και δυο δεκαετίες περίπου αργότερα, όταν ο φιλόσοφος εξετάζει πια το ενδεχόμενο της ενσωμάτωσής της στον χώρο της φιλοσοφίας, παρόμοια ως «ένα είδος χειραγώγησης της ψυχής μέσω λόγων, όχι μόνο στα δικαστήρια και τις άλλες δημόσιες συγκεντρώσεις, αλλά και στη σφαίρα του ιδιωτικού βίου».³ Στον Αριστοτέλη η ρητορική ορίζεται ως η «ικανότητα να αντιλαμβάνεται κανείς ποια είναι τα διαθέσιμα μέσα πειθούς αναφορικά με κάθε θέμα»⁴ και στον Κοϊντιλιανό, πολύ πιο μετά, ως «η επιστήμη του να μιλά κανείς σωστά και καλά».⁵ Με τον Κοϊντιλιανό βρισκόμαστε, όμως, ήδη σε ένα στάδιο, όπου η συρρίκνωση έχει αρχίσει να συντελείται. Από την εποχή των κατακτήσεων του Αλεξάνδρου και μετά, η όλο και πιο συχνή εμπειρία λιγότερο άμεσων μορφών πολιτικής οργάνωσης και η συνεπακόλουθη σταδιακή αποδυνάμωση θεσμών που ήταν άρρηκτα συνδεδεμένοι με τη σύνθεση της πολιτικής ρητορείας, μαζί φυσικά με το γεγονός ότι η ευγλωττία διαχρονικά αποτέλεσε ένα βασικό δομικό στοιχείο της ταυτότητας της πνευματικής και κοινωνικής ελίτ συνέβαλαν, ώστε με

¹ Βλ. Schiappa (1990) 457–470, (1999) 14–29.

² Πλ. *Γργ.* 453a: *πειθοῦς δημιουργός.*

³ Βλ. *Φδρ.* 261a: *Ἄρ' οὖν τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορική ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι;*

⁴ Αριστ. *Ῥητ.* 1.2 (=1355b 25–26): *Ἔστω δὴ ἡ ῥητορική δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησαὶ τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.*

⁵ Κοϊντ. 2.14.5: *bene dicendi scientia.* Για τη διπλή σημασία του επιθέτου *bene* ως δηλωτικού τόσο της τεχνικής επιδεξιότητας όσο και της ηθικής υπεροχής, βλ. Lausberg (1990³) 40.

τον καιρό η ρητορική να πάψει να συζητείται ως ένα χρηστικό εργαλείο παραγωγής λόγου και να αρχίσει να αντιμετωπίζεται περισσότερο ως ένα είδος θεωρίας ή γενικού στοχασμού πάνω στον λόγο, το οποίο αξίζει να μελετηθεί καθ' εαυτό και πολλές φορές ακόμη και δι' εαυτού.⁶ Όπως το θέτει ο George Kennedy, από τους ελληνιστικούς χρόνους και εξής η ρητορική ολοένα και πιο καθαρά φαίνεται «να μετατοπίζει το κέντρο εστίασής της από την πειθώ στην αφήγηση, από πολιτικά συμφραζόμενα σε προσωπικά, από τον λόγο στη λογοτεχνία συμπεριλαμβανομένης και της ποίησης».⁷ Η τάση αυτή εμφανίζεται φυσικά και στους Μέσους Χρόνους, και στην Αναγέννηση, καθώς και στη νεότερη εποχή, όπου γνωρίζει το απόγειό της στην αμερικάνικη Νέα Κριτική και τη μελέτη των κειμένων ως αυτόνομων και κλειστών σωμάτων.⁸

Δεν είναι, όμως, αυτή η ρητορική η ίδια με την αρχαία. Αυτό μας το έδειξε αρκετά καθαρά ο Gérard Genette. Τη δεκαετία του 1970 ο Genette εντοπίζει την απόληξη της συγκεκριμένης τάσης στη σύγχρονή του γλωσσολογική και λογοτεχνική θεωρία. Αφορμώμενος από τρεις πρόσφατες τότε δημοσιεύσεις, ο Genette παρατηρεί πως η σημασία που αποδίδεται πια στη ρητορική ανταποκρίνεται μόνο στο μέρος, που η κλασική ρητορική παράδοση ορίζει ως «ύφος» (*λέξις*, *elocutio*).⁹ Ο Genette αντιδρά σε αυτήν τη συρρίκνωση, όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά την ονομάζει, και ζητεί την επανασύνδεση με το κλασικό πρότυπο, ακολουθώντας τον Roland Barthes, ο οποίος τότε είχε ήδη διαβλέψει στην κλασική ρητορική και την αρχαία θεωρία, που αναπτύσσεται για αυτήν, τη δυνατότητα του μετασχηματισμού σε ένα καλό εργαλείο δομικής ανάλυσης, που δεν θα επικεντρώνεται, όμως, μόνο στο ίδιο το κείμενο, αλλά παράλληλα θα ενδιαφέρεται και για το ευρύτερο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο του.¹⁰ Η σύλληψη της ρητορικής από τον Genette ως μιας σημασιολογίας όλων των σχημάτων, ή ακόμη και πιο γενικά όλων των ειδών ρηματικού λόγου, επιδιώκει αυτήν ακριβώς τη μετατόπιση από το ύφος πίσω στον λόγο: με δεδομένο ότι ο όρος σχήμα

⁶ Βλ. Bowie (1970) 4–5· Russell (1983) 15· Veyne (1985) 36–37. Η ρητορική παραδοσιακά ανήκει στις «ελευθέριες τέχνες» (λατ. *artes liberales*), οι οποίες αποκαλούνται έτσι επειδή με αυτές μπορούν να ασχοληθούν κατ' εξοχήν αυτοί που είναι απαλλαγμένοι, δηλ. που είναι «ελεύθεροι», από την ανάγκη της εργασίας για λογαριασμό κάποιου άλλου. Για τη συγκεκριμένη ταξική αντίληψη περί ελευθερίας, βλ. Ισοκ. 7.43–45· 12.180–181· Αριστ. *Πολ.* 8.4 (=1337b 5–21)· Κικ. *de Orat.* 1.72· Σεν. *Ep.* 88.2. Πλούτ. *Υγ. παραγγ.* 122d–e· Λιβάν. *Προγγυμν.* 9.6.7. Πβ. Lausberg (1990³) 33–34· Raaflaub (2004) 243–247.

⁷ Βλ. Kennedy (1980) 5 : «[...] to shift its focus from persuasion to narration, from civic to personal contexts, from discourse to literature, including poetry».

⁸ Βλ. τη συνοπτική επισκόπηση του Müller (2013⁵) 656–657.

⁹ Genette (1972) 21.

¹⁰ Genette (1972) 23–23, 40.

γενικά αποδίδει έναν τρόπο έκφρασης, που συνειδητά αποκλίνει από αυτό που είναι συνηθισμένο στη γλώσσα επιδιώκοντας έτσι την ανοικειώση του δέκτη από το καθημερινό και το αναμενόμενο, έπεται ότι η ρητορική με τον τρόπο που την εννοεί ο Genette, ως σημασιολογία σχημάτων ή λόγων, είναι μια μεταγλώσσα, είναι μια γλώσσα δεύτερης τάξης, της οποίας η λειτουργία είναι να αλλοιώνει τις παγιωμένες σημασίες των πραγμάτων, για να κατασκευάσει πάνω σε αυτές τις δικές της καινούργιες, που μπορούν να ξαφνιάζουν, να εντυπωσιάζουν και στο τέλος να παρασύρουν το κοινό σε μια διαφορετική θέση από αυτήν που είχε προηγουμένως.¹¹

Φαίνεται, λοιπόν, πως με τον Genette έχουμε ήδη μια ικανοποιητική βάση, για να μπορέσουμε να μιλήσουμε σήμερα για την αρχαία ρητορική. Αν και εκπεφρασμένη μέσα από ένα διαφορετικό είδος λόγου και σε συνάφεια με σύγχρονες αναλυτικές κατηγορίες, η σημασία που αποδίδει ο Genette στον όρο δεν είναι διαφορετική από την πρωταρχική, κλασική σημασία της ρητορικής. Είναι συνειδητή επιστροφή στο παρελθόν.¹² Όπως, για παράδειγμα, στον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη, έτσι και στον Genette η ρητορική εννοείται ως ένα σύστημα τεχνικών ή μεθόδων του λόγου, τις οποίες χρησιμοποιεί κανείς, για να επέμβει στις ισχύουσες σημασίες των πραγμάτων. Σύμφωνα με τον Michel Foucault μάλιστα, ένα μεγάλο μέρος της κριτικής που ασκεί ο Πλάτωνας και γενικά η φιλοσοφία στα σοφίσματα και τις απάτες της ρητορικής οφείλεται σε αυτήν ακριβώς την ιδιότητα της ρητορικής να αποδίδει καινούργιες σημασίες στα πράγματα, τη στιγμή που η φιλοσοφία κανονικά θέλει την παραγωγή της σημασίας να είναι το προϊόν καθαρής θεωρητικής σκέψης απευθείας εκπεφρασμένης με λέξεις.¹³ Η αναλυτική κατηγορία που χρειαζόμαστε, για να προχωρήσουμε, είναι έτοιμη. Έτσι, λοιπόν, μπορεί πια να οριστεί ότι στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας η ρητορική εννοείται με αυτήν την κλασική και πρωταρχική σημασία: η ρητορική είναι ένα σύστημα ορισμένων τεχνικών του λόγου, με το οποίο μπορεί κανείς να παρουσιάσει την πραγματικότητα έτσι, ώστε να του επιτρέπεται κάθε φορά να κατασκευάσει τις δικές του, καινούργιες αλήθειες για τα πράγματα.

¹¹ Γενικά για το «σχήμα (του λόγου)» στη ρητορική/λογοτεχνική θεωρία, βλ. Lausberg (1990²) 267.

¹² Ενδεικτικό είναι το ότι ο Genette επιλέγει να κλείσει το κεφάλαιό του με τη φράση «γυρίζουμε στ' αρχαία, θα είναι μια πρόοδος» (Torniamo all' antico, sarà un progresso) από την όπερα *Falstaff* του Βέρντι.

¹³ Foucault (1972) 227: «Ever since the exclusion of the activity and commerce of the sophists, ever since their paradoxes were muzzled, more or less securely, it would seem that Western thought has seen to it that discourse be permitted as little room as possible between thought and words. It would appear to have ensured that *to discourse* should appear merely as a certain interjection between speaking and thinking; that it should consistute thought, clad in its signs and rendered visible by words or, conversely, producing a certain effect of meaning. This very ancient elision of the reality of discourse in philosophical thought has taken many forms in the course of history».

Η στάση του Πλούταρχου, τώρα, απέναντι στο συγκεκριμένο αντικείμενο είναι ασαφής, και από τη συνειδητοποίηση αυτή προκύπτει και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον μου για τη μελέτη αυτής της σχέσης. Ο ισχυρός δεσμός του Πλούταρχου με την παράδοση της ακαδημαϊκής/πλατωνικής φιλοσοφίας θα μπορούσε, πράγματι, να δικαιολογήσει μια εχθρική στάση απέναντι στη ρητορική.¹⁴ Η κριτική του Πλάτωνα είναι ακόμη την εποχή εκείνη επίκαιρη, όπως υποδεικνύει εξάλλου η περίπτωση του Αίλιου Αριστείδη τον δεύτερο αιώνα μ.Χ., ο οποίος έγραψε τρία ολόκληρα κείμενα απαντώντας σε αυτήν.¹⁵ Στα κείμενα του Πλούταρχου, ωστόσο, που έχουμε στη διάθεσή μας, ο ίδιος πουθενά δεν εμφανίζεται να παίρνει μια εχθρική θέση απέναντι στη ρητορική γενικά. Ούτε, όμως, εμφανίζεται να παίρνει και μια ξεκάθαρα θετική στάση. Στα χωρία, όπου αναφέρεται στη ρητορική, η θέση του φαίνεται να είναι ότι κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις και σε συγκεκριμένα πεδία η ρητορική μπορεί να έχει κάποια χρησιμότητα, όμως όχι με τη μορφή που τη μεταχειρίζονται και τη διδάσκουν οι σοφιστές, αλλά μέσω μιας μορφής που της επιτρέπει να λειτουργεί επικουρικά προς τη φιλοσοφία. Ποια είναι όμως αυτή η μορφή; Τί είναι αυτό που την κάνει, έστω και υπό προϋποθέσεις, να είναι χρήσιμη; τι σημαίνει η υποταγή της στην φιλοσοφία, και πόσο διαφορετική είναι η μορφή που παίρνει τότε από αυτή που διδάσκουν οι σοφιστές; Όλα αυτά είναι ερωτήματα που ζητούν απαντήσεις.

Τι είδους απαντήσεις, όμως, ζητούν; Στο κάτω-κάτω ο Πλούταρχος εμφανίζεται να μας δίνει μια απάντηση. Η στάση του είναι μετριοπαθής. Γιατί να μη γίνει αυτό αμέσως δεκτό; Γιατί να μην αρκεστούμε σε αυτό που ο ίδιος μας λέει; Είναι η γενικότερη αντίληψη που υιοθετεί κανείς απέναντι στα πράγματα, αυτή που γεννά, ή δεν γεννά, μια τέτοια ανάγκη. Από τη στιγμή που δεν έχουμε κανέναν λόγο να πιστεύουμε ότι όλες αυτές οι διαφορές που εντοπίζονται στα κείμενα του φιλοσόφου ή οι κατηγοριοποιήσεις, που επίσης προβάλλονται εκεί, ανταποκρίνονται όντως σε διαφορετικά μεταξύ τους πράγματα και υπαρκτές κατηγορίες, και αφού μπορούμε, στο πνεύμα του Gilles Deleuze, να τα δούμε όλα αυτά απλά ως το υλικό,

¹⁴ Σήμερα θεωρείται δεδομένο ότι ο Πλούταρχος ανήκει στην ακαδημαϊκή/πλατωνική παράδοση: βλ. π.χ. Dillon (1988) 357–364, (1996²) 184–186· Nikolaidis (1999) 398· Πβ. Frede (1996) 771, 776–782. Για την εχθρική στάση των Πλατωνιστών και των Ακαδημαϊκών απέναντι στη ρητορική, βλ. Clark (1957) 26–34· Jones (1971) 14· Kennedy (1980) 45–52· Karadimas (1996) 1–3, 224–228· Brittain (2000) 300· Pernot (2005) 83–86· Liebersohn (2010) 36–38, και πιο κάτω στο κεφ. Α.3.2.

¹⁵ Τα κείμενα που απαντούν στην κριτική της ρητορικής από τον Πλάτωνα είναι το *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς* (45 Dind.), το *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* (46 Dind.) και το *Πρὸς Καπίωνα* (47 Dind.). Περισσότερα για την επίθεση του Αριστείδη στον Πλάτωνα, βλ. στους Kennedy (1972) 584–585 και Karadimas (1996) 26–31.

με το οποίο ο συγγραφέας κατασκευάζει τις οντολογίες του, μοιραία το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από την περιγραφή του τι μας λέει ο Πλούταρχος για τη ρητορική στην αναζήτηση της αιτίας, για την οποία ο ίδιος φαίνεται να έχει επιλέξει αυτή τη μετριοπαθή στάση που είδαμε πιο πάνω, και ταυτόχρονα στην περιγραφή, όχι του περιεχομένου, αλλά των μηχανισμών που επιτρέπουν σε αυτό το περιεχόμενο να εξυπηρετεί τη συγκεκριμένη σκοπιμότητα.¹⁶ Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, λοιπόν, αυτά που λέει ο Πλούταρχος για τη ρητορική είναι μόνο η αφορμή, για να ξεκινήσουμε μια ερμηνευτική πορεία όχι μόνο μπροστά, αλλά και πίσω από αυτά.

Είναι γεγονός ότι η έρευνα στην κατάσταση που βρίσκεται σήμερα δεν μας δίνει αμέσως τις απαντήσεις που ζητούμε. Η παραδοσιακή τοποθέτηση, όπως έχει εκφραστεί παλιότερα από τον Rudolf Hirzel, τον Konrat Ziegler, αλλά και πιο πρόσφατα από τον Christopher Jones, θέλει την αυστηρή κριτική που ασκεί ο Πλούταρχος εναντίον των σοφιστών να είναι ενδεικτική μιας αντίστοιχα χαμηλής εκτίμησης για τη ρητορική.¹⁷ Όμως, αυτή είναι μια θέση που δεν βρίσκει ερείσματα στο κείμενο του Πλούταρχου, παρά μόνο, όπως έχει ήδη επισημανθεί, αν κανείς αυθαίρετα υποθέσει ότι όσα αναφέρονται για τους σοφιστές αφορούν ταυτόχρονα και στη ρητορική.¹⁸ Για τον Hirzel, ο οποίος ήταν ο εισηγητής αυτής της πρότασης, όπως και για τον Ziegler αργότερα, η συγκεκριμένη υπόθεση αποτέλεσε μια βολική εξήγηση, καθώς προσέφερε στους συγκεκριμένους μελετητές μια θεωρητική βάση για να υποστηρίξουν την πρόωμη χρονολόγηση ορισμένων επιδεικτικών κειμένων που σώζονται με το όνομα του Πλούταρχου.¹⁹ Δείχνοντας ότι ο Πλούταρχος επιτίθεται στους σοφιστές σε κείμενα, τα οποία μπορούμε να τα χρονολογήσουμε στην πιο ώριμη και συνειδητοποιημένη φάση της συγγραφικής παραγωγής του φιλοσόφου, και υιοθετώντας ταυτόχρονα ένα σενάριο μεταστροφής από τη ρητορική στη φιλοσοφία

¹⁶ Η κριτική του Deleuze στην παραδοσιακή άποψη που θέλει την ομοιότητα να προηγείται της διαφοράς βρίσκεται στη μελέτη του για την έννοια τα διαφοράς στον Bergson, τώρα πια στο Deleuze (2002) 43–72. Πβ. και τη δήλωση του Félix Guattari στο Deleuze (1995) 21–22: «we're strict functionalists: what we're interested in is how something works, functions—finding the machine».

¹⁷ Βλ. Hirzel (1895) 2.124–125· *RE* XXI.1 (1951) 716–717 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Jones (1971) 14. Αρνητικά αποτιμούν τη σχέση του Πλούταρχου με τη ρητορική και οι Radermacher (1897) 420· Croiset & Croiset (1898) 486· Krauss (1912) 3–11· Μερακλής (1966) 42–43, 58–62· Hamilton (1969) xii–xxiii.

¹⁸ Βλ. Karadimas (1996) 9: «Rhetoric as such is not explicitly accused of anything here, unless one supposes that what is said against the sophists applies also to rhetoric in so much as it is involved in their activities».

¹⁹ Τα κείμενα είναι τα εξής: *Περί της Ρωμαίων τύχης* (316b–326d), *Περί της Αλεξάνδρου τύχης ή ἀρετῆς, λόγοι β'* (326d–345c), *Πότερον Αθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι* (345c–351c). Για το πώς αυτά συγγενεύουν με τη σοφιστική πρακτική, βλ. Bowie (1970) 7· Stanton (1973) 364.

σαν και αυτό που είχε προτείνει ο Συνέσιος για τον Δίωνα Χρυσόστομο,²⁰ οι μελετητές αυτοί πίστεψαν πως μπορούσαν να ισχυριστούν ότι τα επιδεικτικά συγγράμματα, για τα οποία δεν έχουμε ωστόσο ενδείξεις για το πότε συνετέθησαν, προέρχονται από μια νεανική περίοδο κατά την οποία ο Πλούταρχος δεν είχε στραφεί ακόμη στη φιλοσοφία.²¹ Όπως έχει παρατηρήσει και ο John Moles, όμως, η λογική αυτή είναι ξεκάθαρα κυκλική.²² Ο Robert Jeuckens, στην διατριβή του *Plutarch von Chaeronea und die Rhetorik* (1907), ήταν ο πρώτος που άσκησε συστηματικά κριτική σε αυτή τη θεωρία.²³ Μέσα από την ενδελεχή μελέτη των κειμένων του Πλούταρχου ο Jeuckens έδειξε πως ο φιλόσοφος, παρ' όλο που εμφανίζεται επικριτικός απέναντι στη δράση των σοφιστών, όχι μόνο δεν μιλά πουθενά απορριπτικά για τη ρητορική, αλλά ακόμη και στα κείμενα που είναι σαφές ότι έχουν συντεθεί σε μια πιο ύστερη φάση της συγγραφικής του παραγωγής, ο ίδιος εμφανίζεται να δέχεται πως η ρητορική, εφόσον υποταχθεί στη φιλοσοφία και αναλάβει μια υποστηρικτική θέση σε σχέση με το ενάρετο ήθος του ρήτορα, είναι δυνατό να αποτελέσει ένα χρήσιμο εργαλείο πειθούς στο πεδίο της πολιτικής.²⁴ Εν τούτοις, αν και υπάρχουν αρκετά πράγματα να θαυμάσει κανείς στην προσέγγιση του Jeuckens, τελικά και η δική του ανάλυση φαίνεται πως δεν μπόρεσε να ξεφύγει από τις γνωστές οντολογικές κατηγοριοποιήσεις, οι οποίες θέλουν τον Πλάτωνα και τη φιλοσοφία να βρίσκονται από τη μια πλευρά και τους σοφιστές με τη ρητορική από την άλλη. Έτσι, ο Jeuckens δεν μπόρεσε να πάει πολύ μακριά: η πιο θετική στάση του Πλούταρχου απέναντι στη ρητορική αντιμετωπίζεται ως αναγνώριση της αξίας ενός αντικειμένου που κανονικά δεν ανήκει στον χώρο της φιλοσοφίας.²⁵ Αυτή όμως είναι μια θέση, η οποία έχει διαμορφωθεί κάτω από την επίδραση του λόγου του Πλούταρχου, και αυτό σημαίνει ότι και με τον Jeuckens είμαστε ακόμη αρκετά βαθιά μέσα στον ερμηνευτικό κύκλο.

Από την εποχή του Jeuckens έως σήμερα έχουν μεσολαβήσει περισσότερα από εκατόν δέκα χρόνια και μέσα σε αυτό το διάστημα έχουν σημειωθεί πολλές

²⁰ Βλ. Συνέσιος. *Δίων* 1. Πβ. Bowersock (1969) 10–11, 110–111· Stanton (1973) 353–354· Whitmarsh (2005) 17–18.

²¹ Βλ. Hirzel (1895) 2.124–125· Krauss (1912) 3–13· *RE* XXI.1 (1951) 716–717 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Jones (1966) 70· Hamilton (1969) xxiii· Jones (1971) 14–16, 67–71, 135. Αντιδρούν οι Jeuckens (1907) 7–8· Russell (1972) 226–227· Stanton (1973) 353· Moles (1978) 80· Martin Jr. (1997) 710· Beck (2003) 170, 188. Εν τούτοις, οι Dillon (1977) 189, 198 και Schmitz (2014) 33, επιμένουν να αντιμετωπίζουν τα συγκεκριμένα κείμενα ως περιθωριακά σε σχέση με την υπόλοιπη «σοβαρή» συγγραφική παραγωγή του φιλοσόφου.

²² Βλ. Moles (1978) 80.

²³ Βλ. Jeuckens (1907) 7–8.

²⁴ Αντίστοιχη ήταν η θέση του Volkmann (1969) 1.45, ενώ αργότερα την ίδια προσέγγιση φαίνεται να ακολουθούν οι Σταματάκος (1937) 13 και Kennedy (1972) 555.

²⁵ Βλ. Jeuckens (1907) 17.

εξελιξείς στη φιλολογική επιστήμη. Το αίτημα που επικρατεί πια είναι ότι η φιλολογία πρέπει να απέχει από το μοντέλο του δεκάτου ενάτου αιώνα, που βλέπει στα κείμενα πρωτίστως τη δυνατότητα της αποκάλυψης του πνεύματος των συγγραφέων τους και που περιορίζεται συνήθως σε μια αποδομιστική προσέγγισή τους με κύριο στόχο τον εντοπισμό πηγών.²⁶ Η νεότερη λογοτεχνική θεωρία έχει δείξει πως η κατεύθυνση δεν πρέπει να στρέφεται μόνο προς τον συγγραφέα, αλλά και προς τις λειτουργίες του λόγου στη γραπτή του μορφή.²⁷ Ο συγγραφέας δεν είναι παρά το υποκείμενο ενός λόγου, που εκφράζει μόνο κάποιες από τις πολλές δυνατότητες, που σε μια δεδομένη ιστορική εποχή προσφέρει η λογοτεχνική γλώσσα.²⁸ Η γραφή του συγγραφέα, όπως το διατυπώνει ο Foucault, είναι «ένα παιχνίδι σημείων, το οποίο καθορίζεται λιγότερο από το περιεχόμενο που σημαίνεται και περισσότερο από την ίδια τη φύση του σημαίνοντος».²⁹ Ο Foucault αναφέρεται στη λειτουργία της νοηματοδότησης, στους μηχανισμούς, που υπάρχουν στον λόγο ανεξάρτητα από τον εκάστοτε συγγραφέα και δίνουν στα πράγματα τις σημασίες τους. Το αντικείμενο της φιλολογικής έρευνας συνίσταται στην κατανόηση και την περιγραφή αυτών των μηχανισμών. Ο λόγος του φιλόλογου, από τη στιγμή που εξετάζει τον λόγο ενός συγγραφέα, είναι κατ' ανάγκη ένας λόγος δεύτερης τάξης. Είναι μια μεταγλώσσα, σαν τη ρητορική, της οποίας ο τελικός στόχος δεν είναι πια η ανάδειξη της ύπαρξης κάποιας αιτιακής σχέσης ανάμεσα στο περιεχόμενο του λόγου, που μελετά, και στο υποκείμενό του, αλλά η περιγραφή δομών, των τεχνικών και των κωδίκων που καθορίζουν την παραγωγή, τη διάδοση και την κατανάλωση ενός λόγου σε μια δεδομένη ιστορική εποχή.³⁰ Τα κείμενα του Πλούταρχου, τα οποία η παλιότερη φιλολογία εξέταζε σχεδόν αποκλειστικά από ενδιαφέρον για τις πηγές τους, σήμερα μπορούν να μελετηθούν ως πολιτισμικά προϊόντα μιας συγκεκριμένης εποχής και κατά συνέπεια να αντιπαραβληθούν και να συγκριθούν με άλλα αντίστοιχα προϊόντα, τόσο ως προς την κατασκευή τους, όσο και ως προς τους ιδιαίτερους μηχανισμούς που διευκόλυναν την απήχηση που αυτά τότε είχαν στο κοινό που τα κατανάλωνε.

²⁶ Περισσότερα για τις αδυναμίες της συγκεκριμένης στάσης, η οποία προϋποθέτει την αναγνώριση μιας αιτιακής σχέσης ανάμεσα στον βίο και το έργο του συγγραφέα, βλ. κυρίως Jannidis κ.α. (2000) 11–12· Gumbrecht (2003) 8· Bremer & Worth (2010) 17–22. Για την μελέτη των πηγών (γερμ. *Quellenforschung*), βλ. τις πολύ εύστοχες παρατηρήσεις του Most (2016) 933–954.

²⁷ Βλ. Barthes (1968) 61–67.

²⁸ Βλ. Barthes (2006) 15.

²⁹ Βλ. Foucault (1977) 116: «[...] transforms the writing into an interplay of signs, regulated less by the content it signifies than by the very nature of the signifier».

³⁰ Βλ. Gumbrecht (2003) 1–8· Bremer & Worth (2010) 47. Πβ. Foucault (1977) 138.

Ένα δεύτερο σημείο, στο οποίο πρέπει τώρα να σταθούμε, είναι ότι η φιλολογία δεν υπάρχει ούτε αφ' εαυτού ούτε δι' εαυτού, όπως ενδεχομένως πίστευαν σε παλιότερες εποχές μελετητές, οι οποίοι προσπαθώντας να ερμηνεύσουν τα κείμενα στην εποχή τους επιχειρούσαν να τα προσεγγίσουν βάσει αναλυτικών κατηγοριών κατασκευασμένων από στοχαστές, όπως ο Πλάτωνας ή ο Αριστοτέλης. Αυτό, όπως είδαμε και πιο πάνω, ήταν που έκανε και ο Jeuckens. Σήμερα θεωρητικές κατακτήσεις από άλλους συναφείς προς τη φιλολογία χώρους, όπως είναι οι θεωρίες του Foucault για τις σχέσεις ανάμεσα στην εξουσία, την επιστημονική αλήθεια και τον λόγο,³¹ η περιγραφή από τον Pierre Bourdieu του τρόπου με τον οποίον επιτυγχάνεται η διαφοροποίηση μεταξύ των ανθρώπων που δραστηριοποιούνται στα διάφορα πεδία του κοινωνικού χώρου,³² ή το θεωρητικό μοντέλο του Henri Tajfel, με την επεξεργασία και τις προσθήκες έπειτα του John Turner, το οποίο μας βοηθά να κατανοήσουμε πώς κατηγοριοποιεί κανείς τον κόσμο γύρω του και καταλήγει να σχηματίσει για τον εαυτό του μια διακριτή ταυτότητα,³³ έχουν εδώ και αρκετά χρόνια βρει τη θέση τους στον χώρο της φιλολογικής έρευνας και μπορούν, τώρα, να εξομαλύνουν και τον δικό μας δρόμο προς την κατανόηση της στάσης του Πλούταρχου απέναντι στη ρητορική. Με αυτόν τον τρόπο ίσως μπορέσουμε να προχωρήσουμε πιο πέρα από εκεί που έφτασε ο Jeuckens και να δούμε τον Πλούταρχο όχι απλά ως έναν φιλόσοφο που αναγνωρίζει κάποια περιορισμένη αξία στη ρητορική, αλλά ως κάποιον που μπορεί, όταν είναι απαραίτητο, να λειτουργεί ταυτόχρονα ως φιλόσοφος και ρήτορας. Τα τελευταία χρόνια το ζήτημα έχει πράγματι προσελκύσει κάποιο ενδιαφέρον από τη διεθνή έρευνα,³⁴ όμως το γεγονός ότι το βιβλίο του Jeuckens αποτελεί ακόμη τη μοναδική μονογραφία πάνω στο θέμα είναι ένα παράξενο κενό που, όπως παρατηρείται και στη πρόσφατη βιβλιογραφία, χρειάζεται να καλυφθεί.³⁵

³¹ Βλ. Foucault (1970) και (1972).

³² Βλ. Bourdieu (1984).

³³ Για μια συνοπτική επισκόπηση του πώς αναπτύχθηκε η θεωρία των κοινωνικών ταυτοτήτων, βλ. Turner (1996) 1–23. Για τις γενικές αρχές της θεωρίας της αυτό-κατηγοριοποίησης, την οποία ανέπτυξε λίγο αργότερα ο Turner με τους συνεργάτες του και η οποία είναι συμπληρωματική προς τη θεωρία κοινωνικών ταυτοτήτων, βλ. αρχικά Turner κ.α. (1987), και έπειτα Turner (1985) 77–121· Turner κ.α. (1994) 454–463, καθώς και Turner (2005) 1–19, για τη σχέση ανάμεσα στην εξουσία και την κοινωνική ταυτότητα.

³⁴ Βλ. Karadimas (1996) 9· Martin Jr. (1997) 164–175· van der Stockt, επιμ. (2000)· Lauwers (2015) 53–59.

³⁵ Βλ. Xenophonos (2014) 18: «a comprehensive study on Plutarch's attitude towards rhetoric in particular is still needed».

Η δική μου ερμηνευτική προσέγγιση θέτει ως σημείο αναφοράς τη συνειδητοποίηση πως η ρητορική είναι ένα δύσκολο θέμα για να το χειριστεί ένας φιλόσοφος στον δημόσιο λόγο του. Το γεγονός ότι η ρητορική εκπαίδευση προσείλκυε παραδοσιακά περισσότερους μαθητές από όσους κατάφεραν να προσελκύσουν οι φιλόσοφοι,³⁶ είχε κατά καιρούς οδηγήσει αρκετούς από τους τελευταίους να προσπαθήσουν δημοσίως να υποβαθμίσουν τη σημασία της ρητορικής.³⁷ Από όσο γνωρίζουμε, ο πρώτος που το επιχείρησε αυτό ήταν ο Πλάτωνας, ο οποίος αφού όρισε τη ρητορική ως «δημιουργό πειθούς» προχώρησε στον χαρακτηρισμό της ως ενός είδους κολακείας και μορφής εμπειρίας, της οποίας η άσκηση υποτίθεται ότι έχει καταστροφικές συνέπειες για την πολιτική ζωή ενός τόπου.³⁸ Από τους μεταγενέστερους φιλοσόφους την κατεύθυνση του Πλάτωνα ακολούθησαν όλοι όσοι ενθάρρυναν την ενασχόληση των μαθητών τους με την πολιτική, αν και ο κάθε ένας με τον τρόπο που του επέβαλλε η ιδιαίτερη φιλοσοφική του τοποθέτηση.³⁹ Οι στωικοί, για παράδειγμα, οι οποίοι θεωρούσαν πως η ευγλωττία μπορεί να υπάρξει μόνον ως μέρος μιας γενικότερης καθολικής συγκρότησης του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου, απέρριπταν τη ρητορική με τη μορφή που διδάσκεται στις σχολές και δίδασκαν μια δική τους εκδοχή, η οποία, όμως, είχε περισσότερα κοινά με τη διαλεκτική, παρά με αυτό που θα αναγνώριζε κανείς την εποχή εκείνη ως ρητορική.⁴⁰ Οι περιπατητικοί, έπειτα, αν και πρέπει να γνώριζαν για τη θετική στάση του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου απέναντι στη ρητορική, φαίνεται πως εξαιτίας του επαγγελματικού ανταγωνισμού με τις σχολές ρητορικής από τους μέσους ελληνιστικούς χρόνους αναγκάστηκαν και αυτοί να προχωρήσουν σε επίθεση αντλώντας τα επιχειρήματά τους, όχι από τους στωικούς βέβαια, αλλά από

³⁶ Τη διάσταση αυτή συζητεί πιο αναλυτικά ο Korenjak (2000) 45, ο οποίος παραπέμπει στον Απουλ. *Fl.* 9.2, και τον Θεμιστ.366c. Πβ..

³⁷ Η παρατήρηση του Πλούταρχου στο *Περὶ κόλ. καὶ φίλ.* 57d, ότι ένας τρόπος να κολακεύσει κανείς έναν ρήτορα είναι το διασύρει μπροστά του έναν φιλόσοφο (*ἤδη δὲ καὶ ῥήτορος ἔστιν ὅτε κολακεία διασύρει φιλόσοφον*) μαρτυρεί την ύπαρξη ανταγωνισμού σε ένα κοινό πεδίο δράσης.

³⁸ Πιο αναλυτικά για την κριτική που ασκεί ο Πλάτωνας στη ρητορική, βλ. Clark (1957) 26–34· Dodds (1959) 10· Kennedy (1963) 15–16, (1980) 45–52· Lausberg (1990³) 44· Pernot (2005) 83–86. Για την ιδιαίτερη σημασία που έχει ο «δημιουργός» ενός συγκεκριμένου τύπου λόγου για τις θέσεις και τις απόψεις τόσο των συνεχιστών όσο και των αρνητών, βλ. Foucault (1977) 131–136.

³⁹ Αυτοί που υποστήριζαν την απόσυρση από την ενεργό πολιτική δράση και κανονικά στο πλαίσιο αυτό αρνούνταν και τη ρητορική ήταν οι κυνικοί και οι επικούρειοι, ενώ την εποχή του Πλούταρχου μια παρόμοια στάση με τους επικούρειους παρατηρείται και στους στωικούς. Για όλα αυτά, βλ. Schofield (1999) 748–756, 769–770. Συγκεκριμένα για τους κυνικούς, βλ. Moles (1995) 129–158. Για τους επικούρειους, βλ. Brown (2009) 179–196· Erler (2012) 52–55. Για τον ανορθόδοξο αναχωρητισμό που εκφράζει ο στωικός Σενέκας, βλ. Graver (2012) 75–100.

⁴⁰ Βλ. Κικ. *de Orat.* 3.66. Πβ. Kennedy (1963) 290–299, 322–323· Atherton (1988) 392–427· Schenkeveld & Barnes (1999) 217–219· Karadimas (2009) 348–349· Liebersohn (2010) 33.

τη συγγενική παράδοση του Πλάτωνα.⁴¹ Στους αυγούστειους χρόνους, ωστόσο, η στάση τους φαίνεται ότι έχει εξελιχθεί, όμως όχι τόσο πολύ, ώστε να εγκαταλείψουν τη μάχη, οπότε εμφανίζονται να προσπαθούν να αναδείξουν τον Αριστοτέλη όχι μόνο ως τον κατ' εξοχήν φιλόσοφο, αλλά και ως τον κατ' εξοχήν δάσκαλο της ρητορικής.⁴² Παρόμοια ήταν και η στάση των ακαδημαϊκών. Αυτοί, αν και κατά τους ελληνιστικούς χρόνους πρέπει να δίδασκαν μια μορφή ρητορικής, εξαιτίας της ανάγκης να διαχωρίσουν και αυτοί τη θέση τους αφενός από τους δασκάλους της ρητορικής και αφετέρου από τους στωικούς, φαίνεται ότι ως την εποχή του Φίλωνα του Λαρισαίου απέφευγαν τη ρητή διάκριση της ρητορικής από τη διαλεκτική.⁴³

Ο Πλούταρχος βρίσκεται σε ένα προχωρημένο στάδιο αυτής της παράδοσης και αυτό δεν μπορεί να μην επηρεάζει όσα λέει δημοσίως. Από τη μια πλευρά, ως δάσκαλος φιλοσοφίας απευθύνεται και αυτός σε ένα κοινό νέων, από το οποίο είναι πολύ πιθανό ότι αρκετοί σύντομα θα φύγουν από κοντά του και θα στραφούν στη σχολή κάποιου δασκάλου ρητορικής. Είναι, άλλωστε, γνωστό ότι οι ίδιοι οι δάσκαλοι ρητορικής ενθάρρυναν τους μαθητές τους να έχουν πρώτα μια εμπλοκή με τη φιλοσοφία πριν προχωρήσουν πιο βαθιά στο δικό τους αντικείμενο.⁴⁴ Από την άλλη πλευρά, όμως, ο Πλούταρχος δεν είναι και ελεύθερος να κάνει ό,τι θέλει για να ανακόψει αυτήν τη διαρροή. Η εκδοχή της πλατωνικής/ακαδημαϊκής φιλοσοφίας, που ο ίδιος δείχνει ότι εκπροσωπεί, είναι μόνο μια μορφή φιλοσοφίας ανάμεσα σε άλλες ανταγωνιστικές. Στα δεδομένα της εποχής εκείνης, όπως έχει δείξει ο Nicolas Wiater στο βιβλίο του για τον κλασικισμό του Διονύσιου Αλικαρνασσεά, ό,τι μπορεί να δώσει κύρος και να διακρίνει ένα προϊόν, όπως είναι η φιλοσοφία του Πλούταρχου, από άλλα τέτοια προϊόντα είναι η δυνατότητα της προσκόλλησης σε ένα σύνολο θέσεων παλιότερων φιλοσόφων, οι οποίοι για αυτόν τον σκοπό κατασκευάζονται ως

⁴¹ Για την στάση των περιπατητικών απέναντι στη ρητορική, βλ. Karadimas (1996) 225–226· Schenkeveld & Barnes (1999) 217, και Liebersohn (2010) 29–32, ο οποίος επισημαίνει πως, ακόμη και αν δεν είχαν πρόσβαση στα «εσωτερικά» κείμενα του Αριστοτέλη, σίγουρα είχαν υπ' όψιν τους τον *Γρόλλο*, ένα από τα δημοσιευμένα κείμενα του φιλοσόφου, το οποίο πραγματευόταν τη ρητορική. Αξίζει, πάντως, σε αυτό το σημείο να σημειωθεί ότι πρόσφατα η Leyra (2013) 723–733, έδειξε πως πριν ακόμη βρεθούν τα χαμένα βιβλία του Λυκείου, όπως μας λέει ο Στρ. 13.1.54 και ο Πλούτ. *Σύλλ.* 26, στη βιβλιοθήκη του Απελλικόνος, φαίνεται πως αντίγραφα τους υπήρχαν και συνέχιζαν να κυκλοφορούν σε πνευματικά κέντρα της ανατολικής Μεσογείου.

⁴² Βλ. Διον. Αλικ. *Αμμ.* 1.1–2. Πβ. Κικ. *de Orat.* 1.43. Και τα δυο χωρία μαζί αναλύονται στον Wiater (2011) 32–34.

⁴³ Πιο αναλυτικά για τη στάση των ακαδημαϊκών απέναντι στη ρητορική, βλ. Kennedy (1963) 323–324· Karadimas (1996) 224–229· Brittain (2001) 300· Liebersohn (2010) 30, 36–38. Θα επανέλθω στο ζήτημα με περισσότερες πληροφορίες πιο κάτω, καθώς αφορά άμεσα στον Πλούταρχο.

⁴⁴ Βλ. Ισοκ. 12.26–28, 15.261· Κικ. *de Orat.* 1.53–69, 3.76–77, *Off.* 1.1–2· Θέων. Π, 59 Sp. (=I, 145 W.)· Κοϊντ. 1.προοίμ. 9. Για την τάση αυτή κάνει λόγο και ο Lausberg (1990³) 44. Πβ. Μέν. Ρήτ., ΠΙ, 392 Sp. (=IX, 253–254 W.)· Διογ. Λαέρτ. 6.31.

αυθεντίες στον συγκεκριμένο τομέα και στον οποίο το έργο υποτίθεται ότι το εν λόγω προϊόν –η εν λόγω φιλοσοφία– αποτελεί τη συνέχεια.⁴⁵ Ότι και αν επιλέξει, λοιπόν, ο φιλόσοφος να κάνει, για να καταστεί ανταγωνιστικός στο πεδίο της δράσης του, αναμένεται να το κάνει δρώντας μέσα σε συγκεκριμένα ιστορικά και ιδεολογικά όρια. Με δεδομένες αυτές τις συνθήκες, λοιπόν, και με την πρόθεση συνεισφοράς στην προαναφερθείσα επιστημονική συζήτηση, εξετάζω στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης τη σχέση του Πλούταρχου με τη ρητορική στη βάση της ακόλουθης υπόθεσης: η μετριοπαθής στάση, που ο Πλούταρχος δείχνει να παίρνει απέναντι στη ρητορική, δεν μαρτυρεί κάποια χαμηλή εκτίμηση για αυτήν, αλλά αποτελεί συνέπεια της προσπάθειάς του να βρει στον δημόσιο λόγο του ένα σημείο ισορροπίας ανάμεσα, από τη μια πλευρά, στους προαναφερθέντες περιορισμούς, που ο ίδιος υφίσταται κατά τη δράση του ως φιλοσοφικός δάσκαλος στο πεδίο της εκπαίδευσης, και, από την άλλη, σε μια ευνοϊκή θεώρηση της ρητορικής ως ενός χρήσιμου εργαλείου πειθούς στο πεδίο της πολιτικής και τέτοιου που, για να το διδαχθεί κανείς, δεν χρειάζεται να πάει σε κάποιον δάσκαλο ρητορικής, αλλά μπορεί να το αναπτύξει ακόμη και κοντά σε έναν φιλόσοφο.

Η παρούσα μελέτη ενισχύεται από παλιότερες εργασίες, οι οποίες στόχευαν στην παρουσίαση –πολλές φορές ακόμη και με εξαντλητικό τρόπο– των απόψεων του Πλούταρχου για τη ρητορική. Ακριβώς επειδή ο στόχος μου δεν είναι απλά η περιγραφή της στάσης του Πλούταρχου απέναντι στη ρητορική, αλλά ο εντοπισμός της αιτίας, για την οποία ο φιλόσοφος επιλέγει τη συγκεκριμένη στάση, εργασίες σαν και αυτές του Robert Jeuckens, του Fritz Krauss, του Konrat Ziegler, ή και πιο πρόσφατα ακόμη του Hubert Martin Jr., αντιμετωπίζονται στη συνέχεια μάλλον ως αφορμή για την ερμηνεία όλων αυτών των δεδομένων, που παρατίθενται σε αυτές, στο ευρύτερο συμφραστικό και πραγματολογικό τους πλαίσιο και όχι ως ένα παράδειγμα. Η προσέγγισή μου διαφέρει επίσης και από παλιότερες μελέτες, που βρέθηκαν κάτω από την πίεση να δώσουν μια πειστική απάντηση στο πρόβλημα της «μεταστροφής» του Πλούταρχου. Ακριβώς επειδή θεωρώ ότι το όλο ζήτημα βασίζεται σε έναν κυκλικό συλλογισμό, ο οποίος κάπως παράδοξα επικράτησε για πολλές δεκαετίες στην έρευνα, δεν θα με απασχολήσει σχεδόν καθόλου η διάσταση της διαχρονίας στη μελέτη των σχετικών χωρίων. Άλλωστε, για να μπορούσαμε να δούμε, αν υπήρξε πράγματι κάποια εξέλιξη στις απόψεις του Πλούταρχου για τη

⁴⁵ Βλ. Wiater (2011) 32–40.

ρητορική, θα έπρεπε να είχαμε έναν αριθμό κειμένων με θέμα τη ρητορική, τα οποία θα κατανέμονταν όσο το δυνατόν πιο ομοιόμορφα στον άξονα της ζωής του συγγραφέα. Δεν έχουμε ούτε το ένα ούτε το άλλο: τα κείμενα που ο Πλούταρχος φαίνεται ότι είχε γράψει για τη ρητορική έχουν χαθεί,⁴⁶ ενώ σχεδόν όλα τα άλλα κείμενά του που έχουν φτάσει ως εμάς ανήκουν στην ώριμη φάση της συγγραφικής του παραγωγής, από τον θάνατο του Δομιτιανού μέχρι τον δικό του θάνατο στα χρόνια του Αδριανού.⁴⁷

Οι κυριότερες πηγές, που έχουμε στη διάθεσή μας, για να μελετήσουμε το συγκεκριμένο θέμα είναι, λοιπόν, πέντε:

– Η πρώτη είναι λίγες παράγραφοι στην πραγματεία *Περί του ακούειν*. Το κείμενο γράφτηκε μεταξύ του 80 και 100 μ.Χ. και απευθύνεται σε κάποιον Νίκανδρο, ο οποίος υποτίθεται ότι μόλις έχει ενηλικιωθεί και μπορεί πια να παρακολουθεί τις φιλοσοφικές διαλέξεις και τις επιδείξεις των σοφιστών ελεύθερος από την κηδεμονία του παιδαγωγού του. Θέματα, τα οποία αφορούν στη ρητορική συζητούνται σε αντιστοιχία με τις συμβουλές, που δίνει ο Πλούταρχος στον νέο σχετικά με το πώς πρέπει να προσλαμβάνει τους λόγους που ακούει στις διαλέξεις (40f–42e).

– Η δεύτερη πηγή εντοπίζεται πάλι σε λίγες παραγράφους στο *Πώς αν τις αίσθοιτο εαυτού προκόπτοντος επ' αρετήι*. Το κείμενο εξετάζει διάφορους τρόπους, με τους οποίους οι άνθρωποι που καταγίνονται με τη φιλοσοφία και βρίσκονται σε μια αργή διαδικασία ηθικής συγκρότησης μπορούν να αντιλαμβάνονται ότι όντως σημειώνουν πρόοδο στην αρετή και να μην απογοητεύονται και εγκαταλείπουν (78c–79b). Η ρητορική εδώ συζητείται μόνο στον βαθμό που η απεμπλοκή από ένα είδος λόγου που μαρτυρεί τεχνική επιτήδευση και η εμπλοκή με ένα άλλο είδος λόγου που εκφράζει το ήθος του ομιλητή προβάλλεται ως γνώρισμα της προόδου στην αρετή.

– Η τρίτη πηγή είναι το *Περί του εαυτόν επαινείν ανεπιφθόνως*. Το κείμενο πραγματεύεται τις ηθικές προεκτάσεις που μπορεί να πάρει στον δημόσιο λόγο η χρήση της «περιαυτολογίας», μιας ρητορικής τεχνικής, η οποία διδάσκει πώς μπορεί κανείς να επαινέσει τον εαυτό του χωρίς να προκαλέσει τη δυσφορία του κοινού του.

– Κυριότερη πηγή είναι η τέταρτη σε αυτή τη σειρά. Πρόκειται για τα *Πολιτικά παραγγέλματα*, στην αρχή των οποίων υπάρχει μια ιδιαίτερη θεματική ενότητα, η

⁴⁶ Οι ακόλουθοι τίτλοι από τον κατάλογο του Λαμπρία ίσως υποδεικνύουν κείμενα που είχαν ως θέμα τους τη ρητορική: *Περί ρητορικής βιβλία γ'* (αρ.47), *Εἰ ἀρετὴ ἡ ῥητορικὴ* (αρ. 86), *Πῶς δεῖ τοῖς σχολικοῖς γυμνάσμασι χρῆσθαι* (αρ. 106), *Εἰ δώσει γνώμην ὁ πολίτης προειδῶς ὅτι οὐ πείσει* (αρ. 164), *Περί γυμνασμάτων* (αρ. 173), *Πρὸς τοὺς διὰ τὸ ῥητορεύειν μὴ φιλοσοφοῦντας* (αρ. 219).

⁴⁷ Βλ. Jones (1966) 73–74. Πβ. Krauss (1912) 3.

οποία πραγματεύεται τη ρητορική (801c–804d). Εδώ ο Πλούταρχος μιλά ευθέως για τη θέση που πρέπει να έχει η ρητορική στη δράση ενός πολιτικού και αφιερώνει σημαντική έκταση στο θέμα. Δεν υπάρχει κάτι άλλο αντίστοιχο σε όλο το έργο του φιλοσόφου και για αυτό αξίζει ιδιαίτερη προσοχή.

– Η τελευταία πηγή είναι το *Πότερα των ζώων φρονιμώτερα τα χερσαία ή τα ένυδρα*. Πρόκειται για έναν διάλογο, το μεγαλύτερο μέρος του οποίου καταλαμβάνει η διαλεκτική αντιπαράθεση δύο μαθητών σε ένα σχολικό περιβάλλον σχετικά με το αν πιο έξυπνα είναι τα ζώα που ζουν στην στεριά ή εκείνα που ζουν στη θάλασσα (965e–985c). Κρίνοντας από τα πρόσωπα που εμφανίζονται στο κείμενο φαίνεται πως πρόκειται για τη σχολή που διηύθυνε ο Πλούταρχος στη Χαιρώνεια. Για την οργάνωση και τη μορφή της δεν γνωρίζουμε κάτι συγκεκριμένο. Η ιδέα του Konrat Ziegler πως επρόκειτο για ένα «παράρτημα» της Ακαδημίας στη Βοιωτία είναι απλά μια εικασία.⁴⁸ Ίσως, όμως, να μην είναι απίθανο αυτό που είχε προτείνει ο Donald Russell, δηλαδή ότι να έχουμε να κάνουμε με το σπίτι του Πλούταρχου, στο οποίο νέοι άνθρωποι από μια διευρυμένη περιοχή της Ελλάδας θα είχαν την ευκαιρία να μείνουν για ένα διάστημα στη Χαιρώνεια και να σπουδάσουν κοντά στον φιλόσοφο σε μια πιο χαλαρή και «οικογενειακή ατμόσφαιρα».⁴⁹ Τώρα, όσον αφορά στη ρητορική, αυτή εμφανίζεται με δυο τρόπους στο κείμενο. Από τη μια πλευρά, η διαδικασία της διαλεκτικής αντιπαράθεσης του μαθητών, όπως περιγράφεται από τον Πλούταρχο, παρουσιάζει εντυπωσιακές ομοιότητες με τις ασκήσεις που την ίδια εποχή συνηθίζονται στις σχολές ρητορικής.⁵⁰ Από την άλλη, το θέμα γύρω από το οποίο επιχειρηματολογούν οι δυο μαθητές υποτίθεται ότι είχε οριστεί την προηγούμενη μέρα με αφορμή την εκφώνηση στη σχολή ενός επιδεικτικού λόγου (959a–c). Όπως έχει επισημανθεί στην έρευνα, το κείμενο μας δίνει την ευκαιρία να δούμε ποια είναι η παρουσία της ρητορικής στο είδος της εκπαίδευσης που ο Πλούταρχος μας δείχνει ότι προσφέρει στη σχολή του.⁵¹

Στην ανάλυση που ακολουθεί δεν εξετάζω τις πηγές με αυτήν τη σειρά, ούτε αφιερώνω στην κάθε μία από αυτές την ανάλογη έκταση. Αντίθετα ξεκινώ από την πηγή που παρουσιάζει τη μεγαλύτερη πυκνότητα και αφθονία πληροφοριών και

⁴⁸ Βλ. *RE* XXI.1 (1951) 663 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler).

⁴⁹ Βλ. Russell (2001²) 13: The household at Chaeronea became a kind of philosophical school, nothing very formal perhaps, but a place where young people from a wide area of Greece could pursue philosophy and rhetoric. The dialogue *The Intell. of An. Presents*, doubtless in an idealized form, the life of the centre and its “family atmosphere”. Πβ. Bouffartigue (2012) xix.

⁵⁰ Βλ. Bouffartigue (2012) viii.

⁵¹ Βλ. Martin Jr. (1997) 720. Πβ. Bouffartigue (2012) vii–viii.

προσπαθώ πρώτα να εξαντλήσω όλα τα σχετικά ζητήματα που εγείρονται εκεί. Κύριος άξονας της ανάλυσής μου γίνονται, έτσι, τα *Πολιτικά παραγγέλματα*. Οι πληροφορίες που παίρνουμε από τις υπόλοιπες τέσσερις πηγές, καθώς και από όποιες άλλες σκόρπιες αναφορές υπάρχουν σε άλλα κείμενα, εφόσον ανταποκρίνονται σε ζητήματα που εγείρονται και εκεί, συζητούνται είτε σε αντιπαραβολή είτε αναφορικά με αυτόν τον άξονα. Σε ξεχωριστό κεφάλαιο πραγματεύομαι μόνο το θέμα της σχέσης του φιλοσόφου με τους σοφιστές, το οποίο, αν και εμφανίζεται και στα *Πολιτικά παραγγέλματα*, λαμβάνει πιο κεντρική θέση σε άλλα κείμενα. Από μεθοδολογικής άποψης, το παράδειγμα για αυτήν την επιλογή υπάρχει στην προσέγγιση του Kenneth Dover στο *Greek Homosexuality*.⁵² Πιστεύω πως αυτός είναι ο πιο οικονομικός τρόπος για να συζητήσει κανείς και για τη ρητορική στον Πλούταρχο, καθώς και πάλι πρόκειται για ένα θέμα, το οποίο συναντούμε στα κείμενά μας ξανά και ξανά, αλλά σε διαφορετικά κάθε φορά συμφραζόμενα.

Η εργασία διαιρείται, επομένως, σε δύο μεγάλα μέρη. Στο πρώτο μέρος («Ο Μενέμαχος και η ρητορική») παρουσιάζεται ο τρόπος, με τον οποίον συζητείται το θέμα της ρητορικής στα *Πολιτικά παραγγέλματα*. Αμέσως μετά από ένα σύντομο θεωρητικού χαρακτήρα κεφάλαιο, στο οποίο προσδιορίζεται ο τρόπος, με τον οποίον πιστεύω ότι πρέπει να διαβάζονται τα *Πολιτικά παραγγέλματα* [2.1], η στάση του Πλούταρχου απέναντι στη ρητορική αναλύεται σε τρία επί μέρους κεφάλαια μέσα από την παρακολούθηση της λειτουργίας τριών κρίσιμων αντιθέσεων [2.2, 2.3, 2.4]. Πρόκειται για την αντίθεση ανάμεσα στη διδασκαλία και την πειθώ, την αντίθεση ανάμεσα στον λόγο και το ήθος ως μορφές αλληλεπίδρασης του ατόμου με τους γύρω του, και, τέλος, την αντίθεση ανάμεσα στη ρητορική και τον ευεργετισμό ως δυο καθιερωμένες τότε μεθόδους επιβολής εξουσίας στο πεδίο της πολιτικής. Ο λόγος που επέλεξα να μελετήσω τις συγκεκριμένες αντιθέσεις είναι γιατί αυτές ανταποκρίνονται στα βασικά δομικά στοιχεία του ορισμού της ρητορικής, που έδωσα πιο πάνω: οι δυο τελευταίες στο προσεχές γένος και η πρώτη, αναφερόμενη σε είδη εμπλοκής με την αλήθεια, στην ειδοποιό διαφορά. Μέσα από την παρακολούθηση

⁵² Ο Dover είχε επίσης εκεί απομονώσει πέντε διαφορετικές πηγές, από όπου μπορούσε να αντλήσει υλικό για να στηρίξει τη θέση του για την αρχαία ελληνική ομοφυλοφιλία. Ωστόσο, αφού παρατήρησε ότι ο αριθμός των διαφορετικών ζητημάτων που εγείρει σχετικά με το θέμα του ο *Κατά Τιμάρχου* λόγος του Αισχίνη είναι αξιοσημείωτος, προτίμησε να αφιερώσει πρώτα όση έκταση χρειαστεί στην ανάλυση του συγκεκριμένου λόγου και μετά να εξετάσει ό,τι περίσσευε ως ειδικές περιπτώσεις ή περιφερειακά ζητήματα· έτσι, στο κείμενό του το κεφάλαιο που πραγματεύεται τον *Κατά Τιμάρχου* καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος αποτελώντας, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται, τον στυλοβάτη του βιβλίου του. Για όλα αυτά βλ. Dover (1989²) 15.

του τρόπου, με τον οποίον ο λόγος του Πλούταρχου οργανώνεται αναφορικά με αυτές τις αντιθέσεις, πιστεύω ότι μπορεί να διαφανεί και η στάση του φιλοσόφου απέναντι στη ρητορική. Στο δεύτερο μέρος («Ο Πλούταρχος και οι σοφιστές») δοκιμάζεται η τοποθέτηση της κριτικής που ασκεί ο φιλόσοφος κατά των σοφιστών σε μια διαφορετική βάση.

Το πρώτο κεφάλαιο από το πρώτο μέρος [2.3], αυτό που παρακολουθεί την αντίθεση ανάμεσα στην πειθώ και τη διδασκαλία, εξετάζει ως ποιο βαθμό και κάτω από ποιες προϋποθέσεις αναγνωρίζεται μέσα στο φιλοσοφικό σύστημα του Πλούταρχου η δυνατότητα ύπαρξης ενός μέσου παραγωγής πειθούς σαν τη ρητορική. Το ζήτημα έχει σημασία, γιατί στα συμφραζόμενα της παραδοσιακής διαμάχης ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη ρητορική η συγκεκριμένη αντίθεση έχει τεθεί για να υποστηριχθεί πως η φιλοσοφία είναι η μόνη που έχει ερείσματα στην αλήθεια, την οποία μάλιστα η ίδια μπορεί να αποκαλύψει χωρίς την ανάγκη ενός λόγου που δημιουργεί πειθώ. Ο εντοπισμός στη φιλοσοφία του Πλούταρχου ενός χώρου, στον οποίον ένα μέσο πειθούς, το οποίο θα μπορούσε να είναι και η ρητορική, υπάρχει μας λέει αρκετά για το πώς η πλουτάρχεια φιλοσοφία τοποθετείται αναφορικά με την προαναφερθείσα διαμάχη.

Το δεύτερο σε σειρά κεφάλαιο [2.3] εξετάζει, όπως είπαμε, την αντίθεση ανάμεσα στο ήθος και τον λόγο. Ο σκοπός εδώ είναι η αποδόμηση της θέασης των όσων ο Πλούταρχος λέει για τη ρητορική ως μιας απλά μετριοπαθούς στάσης. Η υποδεέστερη θέση που ο φιλόσοφος αποδίδει στη ρητορική σε σχέση με το ήθος επιχειρείται να τοποθετηθεί σε ένα ευρύτερο πραγματολογικό πλαίσιο και συζητηθεί σε συνάρτηση, τόσο με τις προσδοκίες του κοινού που διαβάζει το κείμενο του φιλοσόφου, όσο και με τους περιορισμούς στους οποίους υπόκειται ο ίδιος συγγραφέας. Το πρώτο από τα δυο επί μέρους κεφάλαια [2.3.1], στα οποία διαιρείται αυτό το μεγαλύτερο κεφάλαιο εξετάζει την προβολή του ήθους ως του κυρίαρχου παράγοντα πειθούς. Τοποθετώντας τον εν λόγω τρόπο ιεράρχησης σε συνάρτηση με την πίεση, κάτω από την οποία βρίσκονταν αρκετοί φιλόσοφοι τότε, να καταστήσουν τη διδασκαλία τους δελεαστική σε ένα ευρύτερο κοινό αποτελούμενο από μέλη της πνευματικής, κοινωνικής και πολιτικής ελίτ, επιχειρώ να δείξω πως η αναγνώριση από τον Πλούταρχο του ενάρετου ήθους ως του κατ' εξοχήν παράγοντα πειθούς είναι σημαίνουσα αποκλειστικά στον βαθμό που αποτελεί μέρος μιας συνολικότερης προσπάθειας ενθάρρυνσης των αναγνωστών του συγκεκριμένου κειμένου να καταπιαστούν με μια συστηματική προσπάθεια συγκρότησης του εαυτού τους ως

ηθικού υποκειμένου, με την οποία όμως φαίνεται ότι δεν θα ήταν πιθανό να ασχοληθούν, αν δεν τους παρείχετο ένα κίνητρο, όπως είναι η δημιουργία πειθούς. Το δεύτερο επί μέρους κεφάλαιο [2.3.2] πραγματεύεται το ζήτημα της υποδεέστερης θέσης που ο Πλούταρχος αποδίδει μπροστά στο ήθος στη ρητορική. Η θέση μου εδώ είναι ότι η παραχώρηση αυτή, στην οποία προβαίνει συγγραφέας, είναι αποτέλεσμα μιας προσπάθειας εξισορρόπησης ανάμεσα στην αναγνώριση του κυρίαρχου ρόλου, που ήδη έχει αποδοθεί στο ήθος, και σε μια θετική θέαση της ρητορικής ως εργαλείου πειθούς. Η ρητορική είναι ούτως ή άλλως ένα δύσκολο θέμα, για να το χειριστεί ένας φιλόσοφος στον δημόσιο λόγο του. Όπως είπαμε και πιο πάνω, τίθενται ζητήματα ορθοδοξίας εδώ. Το εύρημα μιας υποδεέστερης θέσης θα έδινε στον Πλούταρχο την ευκαιρία να μιλήσει για τη ρητορική και ταυτόχρονα να διαφυλάξει το κύρος του ως εκπρόσωπος μιας συγκεκριμένης φιλοσοφικής παράδοσης.

Το τελευταίο κεφάλαιο από αυτό το μέρος [2.4] αναζητεί περισσότερες ενδείξεις της χρησιμότητας που αποδίδει ο Πλούταρχος στη ρητορική. Η αντίθεση που εξετάζεται εδώ είναι αυτή του ευεργετισμού προς τον ρητορικό λόγο ή τη ρητορική. Η αρνητική στάση του Πλούταρχου απέναντι στον ευεργετισμό έχει ήδη εντοπισθεί στην έρευνα και πράγματι σωστά έχει γραφτεί για αυτήν ότι στην εποχή της θα ακουγόταν ανοίκεια στα αυτιά των περισσότερων αναγνωστών του.⁵³ Ωστόσο, με δεδομένο ότι ο ευεργετισμός και η ρητορική έχουν μεταξύ τους κοινή τη δυνατότητά τους να λειτουργούν ως μέσα επιβολής εξουσίας, στο συγκεκριμένο κεφάλαιο επιχειρείται η ανάγνωση αυτής της παράξενης κριτικής ως κατάφαση στη χρησιμότητα του ρητορικού λόγου στο πεδίο της πολιτικής, όχι όμως οποιουδήποτε ρητορικού λόγου, αλλά του ρητορικού λόγου που θα μπορούσε κανείς να καλλιεργήσει κοντά σε έναν φιλόσοφο. Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με παρατηρήσεις αναφορικά με τη θέση που καταλάμβανε η ρητορική στη φιλοσοφική εκπαίδευση που προσέφερε ο Πλούταρχος.

Το τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας [3.1] εξετάζει την κριτική που ασκεί ο Πλούταρχος στους σοφιστές. Η παραδοσιακή στάση στην έρευνα είναι ότι η κριτική αυτή ανταποκρίνεται σε μια αντίστοιχα χαμηλή εκτίμηση για τη ρητορική. Το γεγονός, ωστόσο, ότι η συγκεκριμένη σύνδεση υποκρύπτει μια ταύτιση της ρητορικής με τους σοφιστές, η οποία, όπως σημειώθηκε παραπάνω, δεν βρίσκει στηρίγματα στο κείμενο, καθιστά επιτακτική την ανάγκη αναθεώρησής της. Η βάση στην οποία

⁵³ Βλ. Trapp (2004) 189–200.

τοποθετείται εδώ αυτή η σχέση είναι ανάλογη με εκείνη στην οποία νεότεροι μελετητές έχουν τοποθετήσει αυτή του Δίωνα Χρυσόστομου με τους σοφιστές: η εποχή στην οποία έδρασε ο Πλούταρχος είναι μια εποχή, στην οποία η σοφιστική δράση αρχίζει να γνωρίζει τόσο μεγάλη επιτυχία, ώστε για πολλούς από αυτούς που δραστηριοποιούνται στο ίδιο πεδίο φαίνεται να είναι αδύνατο να προσδιορίσουν τη δική τους δράση χωρίς να αναφερθούν σε εκείνους. Ο Δίωνας είναι το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα, καθώς, ενώ μαρτυρείται πως στην εποχή του διέθετε τη φήμη του σοφιστή, ο ίδιος στα κείμενά του συστηματικά παίρνει απόσταση από το συγκεκριμένο πρότυπο και τονίζει τον δεσμό του με τη φιλοσοφία. Ο Πλούταρχος μάλλον δεν είχε αναπτύξει ποτέ ένα είδος δράσης που θα δικαιολογούσε τη φήμη του σοφιστή, όμως το γεγονός ότι ο ίδιος δρα στο πεδίο της εκπαίδευσης και από εκεί απευθύνεται στο ίδιο κοινό, στο οποίο απευθύνονται και οι σοφιστές, είναι ικανή αφορμή για σύγκρουση.

Μέρος 2: ο Μενέμαχος και η ρητορική

2.1. Ο συγγραφέας, το κοινό του και η ρητορική.

Μια πρώτη κρίσιμη απόφαση που καλείται να πάρει κανείς, όταν έρχεται αντιμέτωπος με αρχαία κείμενα, είναι να σκεφτεί πόσα πολλά από τα συμφραζόμενά τους, δηλαδή πόσα πολλά άλλα τέτοια αρχαία κείμενα, τα οποία θα μπορούσαν να μας βοηθήσουν στην ερμηνεία μας, έχουν χαθεί για πάντα. Είναι πολύ καλά γνωστό πως ένα από τα βασικά γνωρίσματα των αρχαίων γραμματειών είναι η αποσπασματικότητα. Το γεγονός ότι στο βάθος πολλών χιλιάδων ετών συνέβη πολλές φορές οι ανθρώπινες κοινωνίες που παρήγαγαν και αναπαρήγαγαν κείμενα να πάψουν, όπως γράφει ο Michel Foucault, να σκέπτονται με τον τρόπο, που έως τότε σκέπτονταν, και να αρχίσουν να σκέπτονται γύρω από διάφορα πράγματα με καινούργιο τρόπο έχει σε μεγάλο βαθμό προκαλέσει στη γραμματεία, που σήμερα έχουμε στη διάθεσή μας και μπορούμε να μελετήσουμε, την ύπαρξη σημαντικών κενών.⁵⁴ Πέρα από τις περιπτώσεις κειμένων που καταστράφηκαν εξαιτίας κάποιου ατυχήματος ή μιας φυσικής καταστροφής, τα υπόλοιπα χαμένα κείμενα είναι κανονικά αυτά που κάποια στιγμή έπαψαν να είναι αγαπητά στο κοινό που τα διέσωζε, παραχωρώντας έτσι τη θέση τους σε εκείνα που τη δεδομένη χρονική στιγμή απλά έτυχε να ανταποκρίνονται καλύτερα στον «ορίζοντα των προσδοκιών» του κοινού.⁵⁵ Η συνειδητοποίηση των επιπτώσεων, που επιφέρει στην παράδοση των κειμένων αυτή η αλλαγή εστίασης, είναι θεμελιώδους σημασίας για τη φιλολογική έρευνα, γιατί διδάσκει πως στα σώματα κειμένων που μελετάμε η σχέση των κενών με τα σωζόμενα μέρη συνήθως δεν είναι μια σχέση ομοιότητας, αλλά μια σχέση διαφοράς. Στην πράξη αυτό σημαίνει ότι τα κενά μπορούν απλά να μας βοηθήσουν να προσδιορίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια τα όρια των κειμένων μας και όχι το αντίθετο, όπως κατά καιρούς έχει υποτεθεί από μελετητές, οι οποίοι χωρίς να

⁵⁴ Γενικά για την ασυνέχεια ως χαρακτηριστικό του τρόπου ιστορικής εξέλιξης, βλ. γενικά Foucault (1970). Για την ιστορία της παράδοσης των κειμένων από αυτήν την οπτική γωνία, βλ. de Nonno (2010) 31–48.

⁵⁵ Ο όρος είναι του Hans-Robert Jaub και είναι κομβικής σημασίας στη θεωρία της πρόσληψης, όπως αναπτύχθηκε από τους «ερμηνευτικούς» της Κωνσταντίας. Περιγράφει το σύνολο των προσδοκιών και των απαιτήσεων που έχει το κοινό σε μια δεδομένη ιστορική στιγμή για την τέχνη που προσλαμβάνει. Με κριτήριο τον «ορίζοντα προσδοκιών» μπορούμε να διακρίνουμε έργα ανάλογα με τον βαθμό, στον οποίον ικανοποιούν την τρέχουσα αισθητική, από αυτά που χαρακτηρίζουμε ως «εύπεπτα» ως εκείνα που αποκαλούμε «δύσκολα» και θεωρούμε ότι απευθύνονται σε ένα πολύ μικρό κοινό. Μια συνοπτική επισκόπηση της θεωρίας και της λειτουργίας του «ορίζοντα προσδοκιών» προσφέρεται ήδη στην εναρκτήρια ομιλία του Jaub στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντίας. Για το κείμενο της ομιλίας βλ. ιδ., (1979²) 126–162.

συντρέχει κάποιος σοβαρός ιδιαίτερος λόγος χρησιμοποιούν τα κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας ως εφιαλτήριο για να εικάσουν τι μπορεί να υπήρχε στα κείμενα που χάθηκαν. Η αιτία είναι προφανής: αφού κανονικά είναι η διαφορά αυτή που συνδέει τα κενά με τα κείμενα, το αποτέλεσμα με αυτήν την τελευταία προσέγγιση είναι ότι σημαντικές πτυχές των κειμένων, που έχουμε μπροστά μας και μπορούμε να μελετήσουμε, παραμένουν αφανείς, καθώς εμείς προσπαθούμε να ανακαλύψουμε κείμενα που ίσως να έχουν χαθεί για πάντα.

Ο λόγος που ξεκίνησα το κεφάλαιο με αυτήν την μεθοδολογική παρατήρηση έχει να κάνει με το γεγονός ότι το κείμενο των *Πολιτικών παραγγεμάτων* έχει έως σήμερα ταλαιπωρηθεί αρκετά από μια τέτοιου είδους χρήση και, ως έναν βαθμό, αυτός είναι και ο λόγος που η έρευνα δεν έχει καταφέρει έως σήμερα να σχηματίσει μια σαφή εικόνα για τη σχέση του Πλούταρχου με τη ρητορική. Το γεγονός πως πρόκειται για το μοναδικό από τα σωζόμενα κείμενα του συγγραφέα που εμπεριέχει μια τόσο εκτενή και εμπειριστατωμένη πραγμάτευση του θέματος της ρητορικής έχει ενθαρρύνει κατά καιρούς αρκετούς μελετητές να το δουν ως πηγή όλων αυτών που ο Πλούταρχος θα είχε γράψει στα χαμένα κειμενά του για τη ρητορική, για τα οποία μας πληροφορεί μόνο ο κατάλογος του Λαμπρία δίνοντάς μας απλά τους σχετικούς τίτλους. Η τάση αυτή ξεκινά στην εποχή του θετικισμού, όπου η φιλολογική έρευνα περιστρέφεται κυρίως γύρω από την αναζήτηση πηγών: ο Konrat Ziegler και, στην ελληνόφωνη βιβλιογραφία, ο Μιχάλης Μερακλής είναι δυο παραδείγματα μελετητών που έχουν υποστηρίξει ευθέως ότι τα πέντε κεφάλαια του συγκεκριμένου κειμένου που πραγματεύονται πραγματεύονται το θέμα της ρητορικής, πρέπει να αποτελούν συμπύκνωση των θέσεων που ο φιλόσοφος είχε αναπτύξει στα χαμένα βιβλία του.⁵⁶ Την ίδια αυθαίρετη σύνδεση δέχτηκε λίγο αργότερα, και ο Jean-Claude Carrière.⁵⁷ Μια πρώτη παρατήρηση, που μπορεί να κάνει, όμως, κανείς εδώ στο πνεύμα των όσων σημειώθηκαν λίγο πιο πάνω, είναι ότι τα χαμένα βιβλία του Πλούταρχου, από όσο τουλάχιστον μπορεί να κρίνει κανείς με βάση μόνο τον τίτλο, ήταν πραγματείες, των οποίων το θέμα ήταν η ρητορική ή η σχέση της ρητορικής με τη φιλοσοφία. Τα *Πολιτικά παραγγέλματα*, όμως, είναι κάτι άλλο. Είναι ένα κείμενο, το οποίο αναφέρεται στη ρητορική παρεμπιπτόντως. Μπορεί να αναφέρεται αρκετά σε αυτήν, όμως από τη στιγμή που δεν είναι αυτή το κύριο θέμα δεν υπάρχει τίποτε που να

⁵⁶ Βλ. *RE* XXI.1 (1951) 928–929 ε.λ. Plutarchos (K. Ziegler)· Μερακλής (1966) 60–61.

⁵⁷ Βλ. Carrière (2003²) 164. Πβ. Caiazza (1993a) 210, αν και ο συγκεκριμένος αποφεύγει να πάρει μια σαφή θέση.

δικαιολογεί την απόδοση κάποιας απόλυτης αξίας στις απόψεις που εκφράζονται εκεί. Αντίθετα, όλες αυτές οι απόψεις θα πρέπει να θεωρηθούν ότι έχουν σημασία μόνο στον βαθμό που συνιστούν μέρος ενός συνεκτικού συνόλου, το οποίο με τη σειρά του καθορίζεται και αυτό από ένα σύνολο σχέσεων, που υπερβαίνουν και υποτάσσουν το θέμα της ρητορικής στη δική τους εξουσία. Τι είναι, λοιπόν, τα *Πολιτικά παραγγέλματα* και πώς πρέπει να διαβάσουμε αυτά που λέγονται για τη ρητορική εκεί; Σε αυτά τα ερωτήματα θα προσπαθήσω να δώσω απαντήσεις στις σελίδες που ακολουθούν.

Τα *Πολιτικά παραγγέλματα*, όπως έχει υποδείξει ο Christopher Jones, πρέπει να γράφηκαν κάποια στιγμή μεταξύ του 96 και 114 μ.Χ., δηλαδή στην πιο γόνιμη περίοδο της συγγραφικής παραγωγής του Πλούταρχου.⁵⁸ Στην ίδια περίοδο συνετέθη και το μεγαλύτερο μέρος των *Παράλληλων βίων*.⁵⁹ Πρόκειται για ένα κείμενο μικρό, όχι όμως πολύ μικρό. Ενδεχομένως να μπορούσε να καταλάβει μόνο του τον τυποποιημένο παπύρινο κύλινδρο των είκοσι φύλλων.⁶⁰ Το κείμενο συνολικά δίνει συμβουλές για την πολιτική δράση, τόσο με τη μορφή παραινέσεων, όσο και μέσα από παραδείγματα. Δεν σώζονται άλλα παρόμοια κείμενα σε αντίστοιχη έκταση, ωστόσο γνωρίζοντας το ενδιαφέρον, που σταθερά επεδείκνυε η ελίτ τότε για τη διάκριση στο πεδίο της πολιτικής, καθώς και για τα μεγάλα ποσά που επένδυε για τον ίδιο λόγο στην εκπαίδευση των νέων της, δύσκολα μπορεί να πιστέψει κανείς ότι το κείμενο του Πλούταρχου ήταν το μοναδικό σε αυτήν την κατηγορία. Ό,τι πιο κοντινό διαθέτουμε είναι οι δυο λόγοι του Ισοκράτη προς τον Νικοκλή, παλιό μαθητή του και βασιλιά της Σαλαμίνας της Κύπρου.⁶¹ Το γεγονός ότι χάρη στα παπυρικά ευρήματα είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ότι και οι δυο αυτοί λόγοι ήταν από τα πιο δημοφιλή αναγνώσματα στους μεταγενέστερους χρόνους και την ύστερη αρχαιότητα, υποδεικνύει την ύπαρξη ενός κοινού που ενδιαφερόταν για τέτοια βιβλία.

Μια πρώτη κρίσιμη παρακειμενική πληροφορία για την κατανόηση του συγκεκριμένου κειμένου βρίσκεται στον τίτλο του. Στην προκείμενη περίπτωση ο τίτλος δεν είναι επιλογή κάποιου αντιγραφέα, αλλά του ίδιου του Πλούταρχου. Αυτό φαίνεται από τις παραπομπές στο εν λόγω κείμενο που ο συγγραφέας κάνει σε άλλα

⁵⁸ Βλ. Jones (1966) 66–70, 74. Πβ. όμως και την πιο πρόσφατη συζήτηση στο Carrière (2003²) 9–13, ο οποίος με αρκετά πειστικά επιχειρήματα περιορίζει το διάστημα στη δεκαετία 99–109 μ.Χ.

⁵⁹ Βλ. Jones (1966) 69.

⁶⁰ Γενικά για τον τυποποιημένο παπύρινο κύλινδρο, το μέγεθος και τα κόστος του, βλ. Skeat (1982) 169–175.

⁶¹ Τη σύνδεση επισημαίνει και ο Caiazza (1993a) 210.

κείμενά του.⁶² Η επιλογή μπορεί να μας πει πολλά για τον χαρακτήρα του κειμένου. Όταν βρίσκεται στον τίτλο, η λέξη «παράγγελμα» έχει την έννοια της οδηγίας ή του κανόνα σαν και αυτούς που συναντά κανείς σε ένα τεχνικό εγχειρίδιο.⁶³ Ο Θεόφραστος ορίζει το «παράγγελμα» ως μια απλή διατύπωση, η οποία, όμως, είναι έτσι κατασκευασμένη, ώστε να έχει τη γενικότερη και πιο καθολική δυνατή ισχύ.⁶⁴ Τέτοιες είναι κατ' εξοχήν οι διατυπώσεις που συναντούμε στα τεχνικά εγχειρίδια: ο ίδιος Θεόφραστος συνθέτει «παραγγέλματα ρητορικής».⁶⁵ Ο William Fortenbaugh πιστεύει πως το κείμενο πιθανόν να περιλάμβανε οδηγίες σχετικά με τις αρετές του ύφους ή και ακόμη πιο ειδικές οδηγίες σχετικά με την κάθε μία από αυτές τις αρετές ξεχωριστά.⁶⁶ Στον Ιπποκράτη έχουμε τα «παραγγέλματα στην ιατρική τέχνη» για την κατάρτιση των γιατρών.⁶⁷ Ο Σέξτος Εμπειρικός χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο για να αναφερθεί στη Γραμματική του Διονυσίου του Θράκα και ο Φίλωνας από την Αλεξάνδρεια αντίστοιχα, για να αναφερθεί στους κανόνες που βρίσκονται στα τεχνικά εγχειρίδια των γραμματικών και των μουσικών.⁶⁸ Τα «πολιτικά» και «δικανικά παραγγέλματα» στην αρχή της *Ρητορικής προς Αλέξανδρο* του Αναξιμένη είναι οι κανόνες για τη σύνθεση πολιτικών και δικανικών λόγων αντίστοιχα. Ανάλογες χρήσεις του όρου βρίσκουμε στον περιπατητικό Κλέαρχο, στον Διονύσιο τον Αλικαρνασσία, στον Κοϊντιλιανό, ο οποίος χρησιμοποιεί τον αντίστοιχο λατινικό όρο *praeccepta*, στον Ψευδο-Λογγίνο και αλλού στον Σέξτο Εμπειρικό.⁶⁹ Δίνοντας λοιπόν τον τίτλο «παραγγέλματα» ο Πλούταρχος υπαινίσσεται ευθύς εξαρχής πως το κείμενό του εξετάζει ζητήματα που αφορούν στην πολιτική δραστηριότητα με έναν τρόπο που παραπέμπει σε τεχνικό εγχειρίδιο.

Δεν πρόκειται για μια ασυνήθιστη επιλογή για τον φιλόσοφο. Η λέξη «παράγγελμα» εμφανίζεται ως τίτλος έργου άλλες δυο φορές στο σώμα των κειμένων του Πλούταρχου, για να δηλώσει το ίδιο ακριβώς πράγμα: τόσο στα *Γαμικά*

⁶² Βλ. *Πολ. παραγγ.* 798b, και *Υπ' ἔχθρ. ὠφελ.* 86c–d, όπου από μόνος του ο συγγραφέας αναφέρεται στο συγκεκριμένο κείμενο με τον ίδιο τίτλο. Ο τίτλος αναφέρεται, έπειτα, και στον κατάλογο του Λαμπρία (αρ. 53) και παραδίδεται κανονικά σε όλους του κώδικες. Εξάιρεση αποτελούν τα χειρόγραφα της οικογένειας Φ, στα οποία παραδίδεται ο τίτλος «Σχετικά με το πώς πρέπει να πολιτεύεται ο φιλόσοφος» (*Περὶ τοῦ πῶς χρῆ τὸν φιλόσοφον πολιτεύεσθαι*).

⁶³ Βλ. *LSJ* ε.λ. παράγγελμα III.

⁶⁴ Θεόφρ. απ. 123 FHS&G: *παράγγελμα μὲν γάρ ἐστι τὸ κοινότερον καὶ καθολικώτερον ἀπλούστερον λεγόμενον*. Πβ. Αθήν. Μηχ. *Περὶ μηχαν.* 7.

⁶⁵ Βλ. Διογ. Λαέρτ. 5.47 (=Θεόφραστος απ. 666.4 FHS&G).

⁶⁶ Βλ. Fortenbaugh (2005) 68–69.

⁶⁷ Βλ. *Ιππ. Περὶ ἰητροῦ* 2.

⁶⁸ Βλ. Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 1.57· Φίλ. *Ιουδ. Νόμ. ἄλληγ.* 1.94–95.

⁶⁹ Βλ. Αναξιμ. *Ρητ. πρὸς Ἀλεξ.* [17]· Κλέαρχος απ. 6 Wehrli (= *Ιώσηπ. Απ.* 1.178)· Διον. Αλικ. *Σύνθ.* 25.41· *Δεῖν.* 7· *Ἄμμ.* 1.2 (=Αναξιμ., *FGrHist* 72 T 16), 2.3· Κοϊντ. 2.13.1· [Λογγίν.] 2.1· Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 2.17. Πβ. Ανών. *Περὶ τῶν τεσσ. μερῶν* III, 582 W· *Σχόλ. εἰς Αἰσχύλ. Θήβ.* 662a.

παραγγέλματα, όσο και στα *Υγιεινά παραγγέλματα* έχουμε να κάνουμε με κείμενα, στα οποία γίνεται σαφές ότι η πρόθεση του συγγραφέα είναι να δείξει μέσα από ποικίλα ιστορικά και λογοτεχνικά παραδείγματα, τα οποία φαίνεται ότι καταλαμβάνουν μια θέση ανάλογη με εκείνη των κανόνων που συναντούμε σε μια γραμματική ή ένα ρητορικό εγχειρίδιο, ποια είναι η σωστή φιλοσοφική στάση που πρέπει κανείς να κρατά απέναντι στα πράγματα –εν προκειμένω σε δυο διαφορετικές περιοχές του καθημερινού ανθρώπινου βίου.⁷⁰ Μπορούμε να τα δούμε αυτά σε ένα λίγο πιο αφαιρετικό επίπεδο και να πούμε πως πρόκειται για μια ξεχωριστή κατηγορία λόγου. Όπως έχει προτείνει ο Carrière, η επιλογή του συγκεκριμένου τίτλου από έναν φιλόσοφο σχετίζεται με μια γενικότερη τάση, την οποία βλέπουμε και σε άλλους φιλοσόφους και στοχαστές, σαν τον Κικέρωνα και τον Σενέκα, οι οποίοι θεωρούν πως μια μορφή ηθικής διδασκαλίας βασισμένη σε απλούς και σαφείς κανόνες (*praecepta*), που μπορούν αμέσως να βρουν την εφαρμογή τους στη σφαίρα του καθημερινού βίου, είναι πιο αποτελεσματική από το είδος της διδασκαλίας, που μένει εγκλωβισμένο σε έναν δογματικό στοχασμό πάνω στις ηθικές αξίες.⁷¹ Η πρακτική αυτή φαίνεται να συνδέεται αρχικά με τους στωικούς. Ο Carrière παραπέμπει στον Κικέρωνα, ο οποίος στο *de Officiis* παραδέχεται ότι αυτοί ήταν οι πρωτεργάτες της συγκεκριμένης τάσης.⁷² Ο Κικέρωνας ίσως έχει δίκιο. Γνωρίζουμε ότι και ο Ζήνωνας είχε συνθέσει «παραγγέλματα για το πώς πρέπει κανείς να ζει».⁷³ Όμως, αυτό που έχει μεγαλύτερη σημασία για εμάς, τώρα, είναι το γεγονός ότι η τάση αυτή, η οποία όντως μπορεί να ξεκίνησε με τους στωικούς, για τους οποίους ήταν από νωρίς σαφές ότι η αρετή είναι ένα είδος «τέχνης» του βίου, σχετικά γρήγορα, όπως βλέπουμε, υιοθετήθηκε και από άλλους.⁷⁴ Πώς, όμως, ο τίτλος «παραγγέλματα», ο οποίος υπαινίσσεται αυτό το συγκεκριμένο κειμενικό είδος, μαζί με όλες τις θεωρητικές του προϋποθέσεις, αναμένεται να επηρεάσει την πρόσληψη αυτών που ο Πλούταρχος έχει να πει στο βιβλίο του;

⁷⁰ Βλ. Carrière (2003²) 4. Και των δυο κειμένων οι τίτλοι περιλαμβάνονται στον Κατάλογο του Λαμπρία (αρ. 115, αρ. 94 αντίστοιχα) και κανένα από τα χειρόγραφα δεν δίνει κάποιον άλλον τίτλο. Επίσης, ο τίτλος *Υγιεινά παραγγέλματα* χρησιμοποιείται από τον Πλούταρχο στο *Ἐπαινείν ἀνεπιφθ.* 546b. Για την ιδιότητα των παραδειγμάτων να λειτουργούν ως μέσα με τα οποία ο συγγραφέας ωθεί τον αναγνώστη του στην ανάληψη συγκεκριμένων δράσεων, βλ. *Πῶς δεῖ τὸν νέον* 19e–20b· *Γυν. ἀρετ.* 243a–e· *Ἐπαινείν ἀνεπιφθ.* 544d–e. Πβ. Caiazza (1993a) 24–25· König (2007) 49–50.

⁷¹ Carrière (2003²) 4.

⁷² Carrière (2003²) 4.

⁷³ Ζήνωνας, SVF I, 56–57.

⁷⁴ Βλ. Χρύσιππος, SVF III, 49· App. *Ἐπικτ.* 1.15.3. Πβ. Long (1986²) 200· Karadimas (2009) 347. Για την αρετή ως τέχνη του βίου στον Πλούταρχο, βλ. *Εἰ διδ. ἡ ἀρετ.* 439a–b, και από το στόμα του Κράτωνα στο *Συμποσ.* 613b. Πβ. Babut (1969) 276· Roskam (2009) 87.

Ο Πλούταρχος μας δίνει την απάντηση. Μια πιο προσεκτική ματιά στην εισαγωγή του κειμένου δείχνει πως αυτό, αν και πραγματεύεται ζητήματα πολιτικής δράσης, στην πραγματικότητα είναι ένας προτρεπτικός λόγος στη φιλοσοφία. Η κατάσταση, στην οποία αναφέρεται, είναι, βέβαια, η ζωή των επαρχιακών πόλεων της αυτοκρατορίας, όπως τη γνωρίζουμε και από το τελευταίο βιβλίο των επιστολών του Πλίνιου ή τους λόγους του Δίωνα του Χρυσόστομου,⁷⁵ και η προσέγγιση του συγγραφέα οπωσδήποτε αφορά στις διάφορες πτυχές της δημόσιας δράσης των ανθρώπων που προέρχονταν από τις ελίτ αυτών των πόλεων. Πολύ νωρίς στην αρχή, όμως, φαίνεται πως το κείμενο έχει έναν άλλο στόχο να επιτελέσει. Όπως συμβαίνει συχνά στις εισαγωγές του Πλούταρχου, έτσι και το κείμενο των *Πολιτικών παραγγεμάτων* ξεκινά με έναν γενικό προβληματισμό που γίνεται στη συνέχεια ολοένα και πιο συγκεκριμένος μέχρι να φτάσει να περιγράφει το θέμα του κειμένου.⁷⁶ Το κείμενό μας αρχίζει με την παράθεση ενός ομηρικού στίχου, στον οποίον ο Νέστορας λέει για τον Διομήδη ότι, αν και μίλησε σωστά και είπε πράγματα στα οποία κανείς δεν φέρνει αντίρρηση, εν τέλει δεν κατέληξε πουθενά, για να ισχυρισθεί ότι το ίδιο παθαίνουν και όσοι από τους φιλοσόφους καταπιάνονται με την προτροπή χωρίς όμως να διδάσκουν τίποτε ούτε να νουθετούν, θυμίζοντας ανθρώπους που «καθαρίζουν το φιτίλι στα λυχνάρια χωρίς να ρίχνουν μέσα λάδι» (798a–b).⁷⁷ Ο όρος «προτροπή» αποδίδει μια συγκεκριμένη κατηγορία λόγου: πρόκειται για τον λόγο, που επιδιώκει να πείσει τον αναγνώστη ή τον ακροατή για τη χρησιμότητα ενός συγκεκριμένου θεωρητικού αντικειμένου και έπειτα να τον ενθαρρύνει να ασχοληθεί συστηματικά με αυτό.⁷⁸ Δεν υπάρχει κάποιος ιδιαίτερος λόγος, ώστε να δεχθούμε ότι

⁷⁵ Βλ. Pelling (2014) 153.

⁷⁶ Βλ. Duff (2011) 219.

⁷⁷ *Εἰ πρὸς ἄλλο χρήσασθαι καλῶς ἔστιν ἔχον, ὃ Μενέμαχε, τῷ «Οὔτις τοι τὸν μῦθον ὀνόσσειται ὄσσοι Ἀχαιοί, οὐδὲ πάλιν ἔρειε· ἀτὰρ οὐ τέλος ἴκεο μύθων.»* (Ιλ. 9.55) καὶ πρὸς τοὺς προτρεπομένους τῶν φιλοσόφων, διδάσκοντας δὲ μηδὲν μηδ' ὑποτιθεμένους· ὁμοιοὶ γὰρ εἰσι τοῖς τοὺς λύχνους προμύττουσι, ἔλαιον δὲ μὴ ἐγχέουσιν.

⁷⁸ Με τον όρο «προτρεπτικοί λόγοι» αναφερόμαστε σε μια κατηγορία λόγων, των οποίων το κύριο γνώρισμα είναι η πρόθεσή τους να καταστήσουν μια θεωρία δελεαστική στο κοινό τους. Η πρακτική της προτροπής ξεκινά από τις προσπάθειες των παλιών σοφιστών να προσελκύσουν νέους μαθητές. Απομιμήσεις τέτοιων πρώιμων προτρεπτικών λόγων έχουμε στον Πλάτωνα (*Εὐθ.* 275a–b, 278c–282d, 288b–307c). Ο πιο διάσημος προτρεπτικός λόγος, και αυτός που έχει συζητηθεί πιο πολύ στη σύγχρονη έρευνα, είναι αυτός του Αριστοτέλη (=απ. 1–20 Ross). Προτρεπτικούς έχουν, επίσης, συνθέσει ο Αντισθένης (Διογ. Λαέρτ. 6.1–2, 6.16), ο Αρίστιππος ο Κυρηναίος (αυτ., 2.85), ο Συρακούσιος Μόνιμος (αυτ., 6.83), ο Θεόφραστος (αυτ., 5.49, 5.50), ο Δημήτριος ο Φαληρέας (αυτ., 5.81), ο Χαμαιλέον από την Ηράκλεια του Πόντου (απ. 3–6 Wehrli), ο Επίκουρος (Διογ. Λαέρτ. 10.28), ο Κλεάνθης (αυτ., 7.91, 7.175), ο Περσαίος ο Κιτιάς (αυτ., 7.36), ο Αρίστων ο Χίος (αυτ., 7.163), ο Έννιος (218 V. = I,380 Traglia), ο αυτοκράτορας Αύγουστος (Σουητ. *Aug.* 85), ο Σενέκας (Λακτάντ. *Div. Inst.* 1.7.13), ο Ιάμβλιχος, ο Θεμίστιος (120c–128d, 300d–311a). Ο Χρύσιππος (SVF III, 203) και από ότι φαίνεται και ο Ποσειδώνιος από την Απάμεια (απ. 1–3 E-K) είχαν γράψει (και)

ο Πλούταρχος εδώ εννοεί αποκλειστικά την προτροπή στην πολιτική: ο ίδιος και σε άλλα κείμενά του δείχνει να γνωρίζει πως οι λέξεις «προτροπή» και «προτρέπω» έχουν μια τεχνική σημασία,⁷⁹ και για αυτό όταν αναφέρεται συγκεκριμένα στην προτροπή στην πολιτική φροντίζει πάντα να διευκρινίσει για ποιο πράγμα μιλάει προσθέτοντας τη φράση «στην πολιτική».⁸⁰ Ούτε πάλι υπάρχει λόγος να θεωρήσουμε ότι η κριτική του Πλούταρχου στρέφεται γενικά προς την πρακτική της φιλοσοφικής προτροπής. Αυτό σε κάθε περίπτωση θα ήταν παράξενο γενικά για έναν φιλόσοφο, πόσω μάλλον για τον Πλούταρχο, για τον οποίον ο κατάλογος του Λαμπρία μας πληροφορεί πως είχε συνθέσει δυο προτρεπτικούς λόγους,⁸¹ καθώς και ένα ακόμη κείμενο με τίτλο «σχετικά με την προετοιμασία των φιλοσόφων».⁸² Αντίθετα, λοιπόν, φαίνεται ότι όταν ο Πλούταρχος υποστηρίζει, όπως είδαμε λίγο πιο πάνω, ότι από την προτροπή κάποιων φιλοσόφων μεταφορικά λείπει το «λάδι», δηλαδή το καύσιμο, που επιτρέπει στην προτροπή να καταλήξει κάπου, αυτό που κάνει είναι ότι επισημαίνει προβλήματα και περιορισμούς που σχετίζονται με τον τρόπο που η προτροπή εφαρμόζεται από κάποιους φιλοσόφους, όχι με την προτροπή γενικά, στις οποίες το πεδίο προφανώς, όπως μας δείχνει το κείμενο, έρχεται τώρα και ο ίδιος να αγωνιστεί.⁸³ Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να ιδωθεί και η πολιτική και οι σχετικές συμβουλές, που με τον τίτλο του συγκεκριμένου κειμένου ο Πλούταρχος υπόσχεται να δώσει στους αναγνώστες του. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για ένα εγχείρημα μύησης στη φιλοσοφία, ίσως μέσω ενός ασυνήθιστου δρόμου (αυτού της πολιτικής), όμως αυτό είναι που προεξαγγέλλεται στην αρχή του κειμένου.

Ο Πλούταρχος δεν ήταν ο πρώτος που υποστήριξε ότι η προτροπή σε μια υποτιθέμενη συμβατική μορφή δεν καταφέρνει πάντα να βοηθήσει ουσιαστικά τη φιλοσοφία να πετύχει τους στόχους της. Από την αυγή της ελληνιστικής εποχής ως τους αυτοκρατορικούς χρόνους αρκετοί φιλόσοφοι αναζητούν νέους τρόπους επικοινωνίας με το ευρύ κοινό: ο Επίκουρος δοκιμάζει τη μορφή της επιστολής, ο

σχετικές πραγματείες. Χαρακτηριστικά προτρεπτικού λόγου είχε και ο *Hortensius* του Κικέρωνα. Οι μοναδικοί προτρεπτικοί λόγοι, που διαθέτουμε και, όπως και στην παρούσα περίπτωση, δεν είναι ευθέως στη φιλοσοφία, είναι ο αποσπασματικά σωζόμενος προτρεπτικός του Γαληνού (*CMG* V.1.1, 114–151 = I, 1–39 K.) και ο προτρεπτικός στο μαρτύριο του Οριγένη. Για όλα αυτά καθώς και γενικά για το είδος, βλ. Jordan (1986) 309–333· *OCD*⁴ 1228–1229 ε.λ. *protrepticus* (D. J. Furley)· Trapp (2014) 52.

⁷⁹ *Στω. έναντ.* 1039d.

⁸⁰ Βλ. *Μον. και δημ. και όλγ.* 826b: *ἐπὶ πολιτείαν*· *Περὶ εὐθym.* 466a: *ἐπὶ τῷ πράττειν τὰ κοινά*. Πβ. Caiazza (1993a) 197, (1993b) 11.

⁸¹ αρ. 207, 214.

⁸² αρ. 223.

⁸³ Αναφορικά με τους τρόπους που οι συγγραφείς της εποχής εκφράζουν την πίεση για καινοτομία, βλ. Branham (1985) 238–243.

Επίκτητος αργότερα μας πληροφορεί ότι κάποιοι φιλόσοφοι εκφωνούν προτρεπτικούς λόγους σαν να είναι ρήτορες και ο επικούρειος Διογένης από τα Οινόανδα, σκέφτεται ότι ένας καλός τρόπος για να φέρει σε επαφή περισσότερους ανθρώπους με τη φιλοσοφία που εκπροσωπεί είναι να αναγείρει στην αγορά της πόλης του μια μεγάλη επιγραφή, στην οποία εκτίθενται περιληπτικά οι βασικές αρχές της φιλοσοφίας του Επίκουρου.⁸⁴ Στην ίδια ανάγκη ανταποκρίνεται και η στάση των στωικών και των άλλων φιλοσόφων πιο πάνω, οι οποίοι πίστευαν πως μια μορφή ηθικής διδασκαλίας που θα προτρέπει τους δέκτες της στην εφαρμογή απλών κανόνων στο πεδίο του καθημερινού βίου είναι καλύτερη από μια άλλη μορφή που θα περιορίζεται σε έναν δογματικό ηθικό στοχασμό. Προηγούμενο εδώ υπάρχει και στην πλατωνική/ακαδημαϊκή παράδοση του Πλούταρχου. Σε αυτά που παραδίδει ο Στοβαίος για την τριμερή διαίρεση της ηθικής διδασκαλίας του Φίλωνα του Λαρισαίου ο τελευταίος εμφανίζεται να υποστηρίζει ότι επειδή δεν είναι όλοι οι άνθρωποι σοφοί, και ακόμη επειδή πολλοί δεν έχουν τον χρόνο και την ελευθερία από άλλες ασχολίες για να μπορέσουν να παρακολουθήσουν τη διδασκαλία του με τον διεξοδικό τρόπο που παρουσιάζεται, είναι ανάγκη κάποιες φορές το υλικό της φιλοσοφικής διδασκαλίας να δίνεται συγκεντρωμένο σε εγχειρίδια και με τη μορφή απλών οδηγιών που κατευθύνουν το άτομο σε συγκεκριμένες ενέργειες, ώστε να είναι εφικτό για εκείνους να προστρέχουν, όποτε χρειαστεί, σε αυτές τις οδηγίες και να τις χρησιμοποιούν.⁸⁵ Ο Φίλωνας στο συγκεκριμένο χωρίο αναφέρεται γενικά στη φιλοσοφική διδασκαλία, όμως, αφού ο ίδιος λίγο πιο πίσω είχε συμπεριλάβει σε αυτήν και την προτροπή, οι παρατηρήσεις του κατ' ανάγκη αφορούν και σε αυτή.

Αυτός είναι και ο λόγος που ο Πλούταρχος επιλέγει να δώσει στην προτροπή του τον τίτλο και, κατ' επέκταση, τον χαρακτήρα των «παραγγελημάτων». Το κείμενο του Πλούταρχου έχει τη μορφή μιας εκτεταμένης επιστολής που απαντά στο αίτημα ενός νεαρού αριστοκράτη, κάποιου Μενέμαχου από τις Σάρδεις.⁸⁶ Ο Jason König έχει

⁸⁴ Βλ. Trapp (2014) 52. Πιο συγκεκριμένα, για τον Επίκτητο, βλ. App. *Ἐπικτ.* 3.23.22–38. Πβ. Ισοκ. 1.3–7.

⁸⁵ Βλ. Στοβ. 2.7.2: *Εἰ μὲν οὖν ἐνδέχεται πάντας εἶναι σοφούς, οὐκ ἂν ἐδέησε πλειόνων ἔτι τόπων· οἱ γὰρ κατὰ λεπτὸν διαιρούμενοι παραφυάδες εἰσὶ τῶν προκειμένων. ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν μέσως διακειμένων ἀνθρώπων πρόνοιαν ποιητέον, οὗς τινες ἐκ τῶν παραινετικῶν λόγων ὠφελεῖσθαι συμβαίνει, μὴ δυναμένους προσευκαιρεῖν τοῖς διεξοδικοῖς πλάτεσιν ἢ διὰ χρόνου στενοχωρίας ἢ διὰ τινος ἀναγκαΐας ἀσχολίας, ἐπεισενεκτέον τὸν ὑποθετικὸν λόγον, δι' οὗ τὰς πρὸς τὴν ἀσφάλειαν καὶ τὴν ὀρθότητα τῆς ἐκάστου χρήσεως ὑποθήκας ἐν ἐπιτομαῖς ἔξουσιν.* Πβ. Jordan (1986) 316–317· Görler (1994) 926–927· Brittain (2001) 277–280· Trapp (2014) 52. Ωστόσο, βλ. και τις απόψεις του Brittain (2001) 278 σημ. 46, για την αξία του Στοβαίου ως πηγή για τον Φίλωνα.

⁸⁶ Σχετικά με τον Μενέμαχο, βλ. *RE* XV (1932) 837–838 ε.λ. Menemachos (5) (A. Stein)· Fowler (1936) 156· *RE* XXI.1 (1951) 687 (K. Ziegler)· Valgiglio (1976) xiii σημ. 1· Carrière (2003²) 29–33·

δείξει πως το θέμα της συγγραφής κατόπιν παραγγελίας είναι ένα μοτίβο που εμφανίζεται συχνά στην ελληνική και λατινική γραμματεία, αλλά ακόμη πιο συχνά σε κείμενα που έχουν έναν τεχνικό ή διδακτικό χαρακτήρα.⁸⁷ Η παραγγελία είναι του Μενέμαχου, ο οποίος φαίνεται ότι, εν όψει της επικείμενης εισόδου του στην τοπική πολιτική σκηνή, είχε ζητήσει σε κάποια προηγούμενη επικοινωνία του με τον φιλόσοφο σχετικές οδηγίες (798b–c).⁸⁸ Στο ίδιο χωρίο της προσφώνησης, ο Πλούταρχος εξηγεί τους λόγους, για τους οποίους κρίνει ότι δεν είναι σωστό να απορρίψει το αίτημα του νεαρού. Κατ' αρχάς, βλέπει πως το κίνητρο, που ωθεί τον Μενέμαχο στην πολιτική, έχει οριστεί από τη λογική και ανταποκρίνεται σε μια γενικότερη απαίτηση να δράσει ο νεαρός καταπώς αρμόζει στην αριστοκρατική του καταγωγή. Έπειτα, δείχνει να γνωρίζει πως ο Μενέμαχος δεν έχει τον χρόνο που απαιτείται για μια πιο συστηματική μορφή μαθητείας κοντά σε έναν έμπειρο πολιτικό, πράγμα το οποίο προφανώς συνεπάγεται ότι το κείμενο, που ο ίδιος ζητεί από τον Πλούταρχο, είναι το μόνο πράγμα που μπορεί πραγματικά να τον βοηθήσει. Και, τέλος, ο νεαρός ζητεί «παραγγέλματα» για την πολιτική.

Δεν συμφωνώ με την άποψη ότι η έλλειψη χρόνου του Μενέμαχου υποδεικνύει την ανυπομονησία που χαρακτηρίζει τον νέο στο κατώφλι της πολιτικής δράσης.⁸⁹ Τίποτε στο κείμενο δεν μας δείχνει ότι πρέπει να διαβάσουμε την αναφορά στην έλλειψη χρόνου ως βιασύνη του νεαρού να μπει στην πολιτική. Εξάλλου, η αναφορά στη λογική που έχει παρακινήσει τον Μενέμαχο, σε συνδυασμό με την πληροφορία ότι η είσοδός του στην πολιτική ήταν αναμενόμενη εξαιτίας της αριστοκρατικής του καταγωγής, υποδεικνύει περισσότερο το προφίλ ενός συνετού νέου άνδρα, οπωσδήποτε προερχόμενου από την ελίτ, ο οποίος έχει φτάσει πια στη

Caiazza (1993a) 11–13. Για τις θεωρίες που θέλουν τον Μενέμαχο αποδέκτη του *Περὶ ἐξορίας* και του αποσπασματικού *Περὶ μοναρχίας*, βλ. Siefert (1896) 74–75 και Mittelhaus (1911) 27 σημ. 3 αντίστοιχα.

⁸⁷ Βλ. König (2009) 43: «It is that motif –of writing on request [...]. It is common in a wide range of contexts within both Greek and latin literature. However, it recurs especially frequently within writing that has a technical or didactic character».

⁸⁸ Ὅρων οὖν σε παρωρημένον ὑπὸ τοῦ λόγου πρὸς πολιτείαν καὶ βουλόμενον ἀξίως τῆς εὐγενείας ἐν τῇ πατρίδι «μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων», ἐπειδὴ χρόνον οὐκ ἔχεις ἀνδρὸς φιλοσόφου βίον ὕπαιθρον ἐν πράξει πολιτικαῖς καὶ δημοσίοις ἀγῶσι κατανοῆσαι, καὶ γενέσθαι παραδειγμάτων ἔργω, μὴ λόγῳ, περαιομένων θεατῆς, ἀξιοῖς δὲ παραγγέλματα λαβεῖν πολιτικά, τὴν μὲν ἄρνησιν οὐδαμῶς ἐμαυτῷ προσήκουσαν εἶναι νομίζω, τὸ δ' ἔργον εὐχομαι καὶ τῆς σῆς ἀξίον σπουδῆς καὶ τῆς ἐμῆς προθυμίας γενέσθαι· τοῖς δὲ παραδείγμασι ποικιλωτέροις, ὥσπερ ἠξίωσας, ἐχρησάμην.

⁸⁹ Βλ. Pelling (2014) 153 και Xenophontos (2016) 128. Πβ. ωστόσο και τη μετριοπαθέστερη και, κατά τη γνώμη μου, πιο επιτυχημένη τοποθέτηση του Stadter (2000) 498. Μια άλλη ερμηνεία που έχει προταθεί να εξηγήσει την αναφορά στην έλλειψη χρόνου του Μενέμαχου, με την οποία όμως επίσης δεν μπορώ να συμφωνήσω, είναι αυτή στη *RE XXI.1* (1951) 817 (K. Ziegler). Εκεί ο Ziegler διερωτάται μήπως με την παρατήρησή του ο Πλούταρχος εννοούσε πως ο Μενέμαχος δεν έχει χρόνο να πάει κοντά του στη Χαϊρώνεια. Προφανώς πρόκειται για εικασία.

θέση που πρέπει να κάνει ένα πολύ κρίσιμο βήμα στη ζωή του, το οποίο, όμως, ήταν προδιαγεγραμμένο. Από τη σκοπιά του Πλούταρχου, ο Μενέμαχος δεν φαίνεται να κάνει κάτι λάθος, και η κύρια ένδειξη για αυτό είναι το γεγονός ότι ζητεί από μόνος του συμβουλές. Ο Μενέμαχος είναι ένας τυπικός νέος αριστοκρατικής καταγωγής, ο οποίος, αντιλαμβανόμενος τις αντικειμενικές δυσκολίες της κατάστασης, στην οποία πρόκειται να περιέλθει, ζητεί τη βοήθεια κάποιου πιο ειδικού από εκείνον. Φυσικά, οι συμβουλές που θα πάρει πίσω είναι συμβουλές, οι οποίες αφενός προέρχονται από έναν φιλόσοφο και αφετέρου αφορούν σε μια φιλοσοφική εκδοχή της πολιτικής. Η τελευταία αυτή παράμετρος είναι πάρα πολύ σημαντική για τον χαρακτηρισμό του κειμένου και ο Πλούταρχος την τονίζει, όταν στο συγκεκριμένο χωρίο εντελώς αβίαστα ταυτίζει το πρότυπο του έμπειρου πολιτικού, στου οποίου το πλευρό ιδανικά ο Μενέμαχος θα έπρεπε να μαθητεύσει, με τον φιλόσοφο.

Αντίθετα με την προαναφερθείσα άποψη, λοιπόν, και με δεδομένα τα όσα είπαμε πιο πάνω για την προτροπή, πιστεύω ότι στο χωρίο αυτό της προσφώνησης ο Πλούταρχος έχει υπ' όψιν του τον Φίλωνα τον Λαρισαίο, αφού, αν δεν πρόκειται για βιασύνη και ανυπομονησία, η αναφορά στην έλλειψη χρόνου του Μενέμαχου μένει απλά να δικαιολογεί τη μορφή που παίρνει στο συγκεκριμένο κείμενο η συμβουλή του φιλοσόφου προς έναν νέο που προέρχεται από ένα κοινό ευρύτερο του κοινού των μαθητών σε μια σχολή φιλοσοφίας. Η σχέση ανάμεσα στην «πράξη» και τον «λόγο», που επίσης απαντά στο παραπάνω χωρίο, εκεί που ο Πλούταρχος δηλώνει ότι ο Μενέμαχος, μη διαθέτοντας χρόνο, δεν έχει την ευκαιρία να γίνει «θεατής παραδειγμάτων, τα οποία καταλήγουν κάπου, όχι μέσα από λόγια, αλλά μέσα από πράξεις», δεν είναι μια σχέση αντιθετική, αλλά μια σχέση υπωνυμική: και τα δυο είναι μορφές διδασκαλίας, εκ των οποίων η μια παίρνει τη θέση της άλλης, απλά επειδή ο νέος συμβαίνει να μην έχει τον χρόνο που θα χρειαζόταν για μια πιο συστηματική και βιωματική μορφή εκπαίδευσης.⁹⁰ Η φράση «θεατής παραδειγμάτων», της οποίας το πρώτο συνθετικό ετυμολογικά παραπέμπει στη «θεωρία», και η οποία αναφέρεται τόσο σε σχέση με τον «λόγο», όσο και σε σχέση με την «πράξη», το κάνει αυτό απολύτως σαφές. Το αίτημα του Μενέμαχου να λάβει τις συμβουλές για την είσοδό του στην πολιτική με τη μορφή «παραγγελημάτων» αντιστοιχεί στην τελευταία από τις προϋποθέσεις που θέτει ο Φίλωνας για μια

⁹⁰ Στον König (2009) 45–46, συζητείται μια ανάλογη περίπτωση στο Νικόμ. *Αρμ.* 1.1, όπου πάλι προβάλλεται η έλλειψη χρόνου –αυτή τη φορά του συγγραφέα– για να δικαιολογηθεί η μορφή και ο τρόπος που έχουν επιλεγεί στο συγκεκριμένο κείμενο για την έκθεση του υλικού.

επιτυχημένη προτροπή. Αυτό υπονοεί η αναφορά στην έλλειψη του χρόνου. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν ο Μενέμαχος ήταν υπαρκτό πρόσωπο. Ακόμη, όμως, και αν ήταν, αυτό δεν θα αναιρούσε το γεγονός ότι στο κείμενό του ο φιλόσοφος εμφανίζεται να (επανα)κατασκευάζει τον Μενέμαχο ως δέκτη των «παραγγελμάτων» του σε μια προσπάθεια να δείξει ότι η ιδιαίτερη μορφή προτροπής που ο ίδιος ακολουθεί εδώ, μπορεί να φέρνει αποτελέσματα εκεί που άλλες, όπως μας είπε στην αρχή, αποτυγχάνουν, προφανώς για τους ίδιους λόγους που είχε εκθέσει και ο Φίλωνας.

Ο Μενέμαχος είναι σίγουρα ο δεδηλωμένος και κύριος αποδέκτης όλων αυτών που εμφανίζεται να λέει ο φιλόσοφος στο κείμενο, αλλά ίσως να μην είναι ο μοναδικός που μπορεί να εντοπιστεί. Ένα χαρακτηριστικό των προτρεπτικών λόγων, όπως εξηγεί ο Mark Jordan, είναι ότι διαρκώς μεταθέτουν το τέλος τους, ότι διαρκώς επικρατεί σε αυτούς ένα είδος διαπλοκής ανάμεσα στο προτρεπτικό κείμενο και στο σώμα κειμένων όπου εκείνο υποτίθεται ότι εισάγει τους αναγνώστες του.⁹¹ Αυτό συμβαίνει γιατί η επιλογή ενός συγκεκριμένου τρόπου ζωής δεν είναι κάτι που λαμβάνεται εφάπαξ, αλλά κάτι που τίθεται διαρκώς υπό αμφισβήτηση: ο προτρεπτικός λόγος δεν περιέχει πράγματα που θα διαβάσει κανείς μια φορά και μετά θα πάει παρακάτω, αλλά περιέχει πράγματα, στα οποία θα επανέρχεται εφ' όρου ζωής, ακριβώς επειδή εφ' όρου ζωής θα πρέπει να ενδυναμώνει την αρχική επιλογή του.⁹² Αυτό είναι κάτι που μπορούμε να το περιμένουμε και στον Πλούταρχο. Ο Christopher Pelling είχε πολύ σωστά παρατηρήσει πως το κείμενο δεν θα είχε κυκλοφορήσει, αν προοριζόταν να διαβαστεί μόνο από τον Μενέμαχο.⁹³ Και πράγματι, σε ένα άλλο κείμενό του ο Πλούταρχος αναφέρει πως κάποιος Κορνήλιος Πούλχερ, είχε το ίδιο κείμενο «πρόχειρο» -λέξη, η οποία παρεμπιπτόντως υπαινίσσεται τη δυνατότητα αποσπασματικής ανάγνωσης.⁹⁴ Ο Κορνήλιος Πούλχερ μας είναι γνωστός: πρόκειται για έναν άνθρωπο που προερχόταν από μια παλιά αριστοκρατική οικογένεια της Επιδάουρου, που είχε ακολουθήσει μια λαμπρή σταδιοδρομία στη ρωμαϊκή κρατική διοίκηση και που, αν δεχθούμε πως πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο με τον έπαρχο της Ηπείρου που βρίσκουμε και στις *Διατριβές* του Επίκτητου, τότε βλέπουμε ότι ακόμη διέθετε και ένα γενικό ενδιαφέρον για τη

⁹¹ Βλ. Jordan (1986) 332.

⁹² Βλ. Jordan (1986) 332–333.

⁹³ Βλ. Pelling (2014) 153.

⁹⁴ Βλ. *Υπ' έχθρ. ώφελ.* 86c–d.

φιλοσοφία.⁹⁵ Αν ο άνθρωπος αυτός είχε το κείμενο «πρόχειρο» και εφόσον υποθέσουμε εύλογα ότι η συγκεκριμένη χρήση του κειμένου ήταν από τον Πλούταρχο αναμενόμενη ή και ακόμη και προσδοκώμενη από πριν, αυτό σημαίνει ότι τα σχετικά με την προτροπή του Μενέμαχου ανταποκρίνονταν την ίδια στιγμή και στον ορίζοντα προσδοκιών ενός πιο ώριμου και συνειδητοποιημένου αναγνωστικού κοινού, του οποίου το κείμενο του Πλούταρχου, όμως, δεν θα αποτελούσε την πρώτη επαφή με τη φιλοσοφία. Οι άνθρωποι αυτοί δεν προσδοκούσαν φυσικά να μάθουν πώς να γίνουν πετυχημένοι πολιτικοί: ο Κορνήλιος με τη λαμπρή καριέρα του στη ρωμαϊκή κρατική διοίκηση μπορεί σε αυτόν τον τομέα να γνώριζε περισσότερα και από τον Πλούταρχο. Αν ο Κορνήλιος επέστρεφε διαρκώς σε αυτό το κείμενο, πρέπει να το έκανε επειδή, ενώ πολιτευόταν και ασκούσε εξουσία, δεν ήθελε, σύμφωνα με την πιο πάνω παρατήρηση του Mark Jordan, να βγει εντελώς από τον δρόμο της φιλοσοφίας που είχε προ πολλού επιλέξει.⁹⁶ Το κείμενο, λοιπόν, θα μπορούσε κάλλιστα να διαβαστεί παράλληλα και από αυτήν τη σκοπιά, δηλαδή με την προτροπή όχι ως περιεχόμενο, αλλά ως μορφή, η οποία περικλείει ένα σώμα πρακτικών οδηγιών με στόχο την ενίσχυση της δέσμευσης ενός πιο συνειδητοποιημένου κοινού, το οποίο σε καθημερινή βάση δοκιμάζεται από τον πειρασμό της απομάκρυνσης από τις αρχές της φιλοσοφίας.

Το επόμενο στοιχείο που έχει σημασία να αναφερθεί είναι ότι τα διάφορα επί μέρους θέματα που πραγματεύεται το κείμενο μπορούν να συγκροτηθούν ως μια ιστορία, η οποία ως τέτοια υπόκειται, ωστόσο, στην παρουσίαση του φιλοσοφικού μοντέλου πολιτικής δράσης, που περιγράφεται εδώ από τον Πλούταρχο. Σε όλη την έκταση του κειμένου η παρουσίαση της ενασχόλησης του φιλοσόφου με τα δημόσια πράγματα αναλύεται σε μια σειρά αυτοτελών θεματικών ενοτήτων, εκ των οποίων η κάθε μία αφορά και σε μια διαφορετική περιοχή πολιτικής δράσης. Στην αρχή έχουμε την ενότητα που πραγματεύεται τα σχετικά με την προαίρεση του πολιτικού (798c–799a), έπειτα την ενότητα που εξετάζει την απόκτηση της αναγκαίας ισχύος μέσω της μελέτης του συλλογικού χαρακτήρα των πολιτών (799b–800a), μετά την επιμέλεια του εαυτού (800a–801c), τη ρητορική (801c–804c), την είσοδο στην πολιτική (804c–806b), την επιλογή πολιτικού μέντορα (806b–f), τους φίλους (806f–809b), τους εχθρούς (809b–811a), τα δημόσια αξιώματα στην πόλη (811a–813d), την εξουσία της

⁹⁵ Βλ. *PIR*² C 1424· *RE* XXI.1 (1951) 692, ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Bowersock (1965) 269–270· Jones (1971) 45–46, 110–111. Για την πιθανή σχέση του με τον Επίκτητο βλ. *App. Έπικτ.* 3.4.1–12 μαζί με τις παρατηρήσεις του Millar (1965) 147.

⁹⁶ Βλ. Trapp (2004) 195.

Ρώμης (813d–814c), τους ισχυρούς φίλους στο εξωτερικό (814c–e), την αποφυγή αναταραχών στο εσωτερικό (814e–816a), τους άλλους πολιτικούς άρχοντες (816a–818a), το πλήθος (818a–819d), το δημόσιο χρήμα (819d–e), τη φιλοτιμία, συμπεριλαμβανομένου και του ευεργετισμού και της περιγραφής του πολιτικού (819f–823e) και, τέλος, την ομόνοια (823e–825f).⁹⁷ Ο τρόπος σύνδεσης των επί μέρους ενότητων όντως δεν φαίνεται να έχει οργανωθεί βάσει ενός ενιαίου και ρητού λογικού σχήματος,⁹⁸ ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι απουσιάζει από το κείμενο η λογική τάξη.⁹⁹ Αν δούμε τις θεματικές ενότητες με προσοχή, θα διαπιστώσουμε πως έχουμε να κάνουμε με μια προϋπάρχουσα γνωσιακή δομή που αφορά σε μια συγκεκριμένη αλληλουχία γεγονότων και παραπέμπει, επίσης, σε συγκεκριμένες προτεραιότητες και τρόπους ιεράρχησης των πραγμάτων:¹⁰⁰ οι πρώτες έξι ενότητες αποδίδουν διαχρονικά την πορεία ενός επίδοξου πολιτικού από την αρχή, από την λήψη δηλαδή της απόφασης να ασχοληθεί ενεργά με την πολιτική, ως και την είσοδό του στην πολιτική. Από εκεί και πέρα, όμως, από τη στιγμή δηλαδή που ο άξονας της διαχρονίας θα συναντήσει εκείνον της συγχρονίας, οι ενότητες βρίσκουν τη θέση τους όχι στον χρόνο αλλά στον χώρο και συνήθως μέσα από ζεύγη αντιθέσεων (φίλοι και εχθροί, εσωτερική και εξωτερική πολιτική, κλπ.).¹⁰¹ Η συνεκτικότητα επιτυγχάνεται μέσω ενός σχήματος που ταυτόχρονα βασίζεται σε μια προϋπάρχουσα γνωσιακή δομή και την ενεργοποιεί με τη μορφή διαφορετικών αναγνωστικών προσδοκιών. Αυτή η γνωσιακή δομή, ή σενάριο, όπως την αποκαλούν οι γλωσσολόγοι, είναι η ύλη που επιχειρεί στο συγκεκριμένο κείμενο να οργανώσει ο Πλούταρχος γύρω από τον άξονα της προτροπής του.

Ο συνδυασμός της συγκεκριμένης δομής με τους ιδιαίτερους στόχους που εξυπηρετεί η παρουσίαση ενός φιλοσοφικού τρόπου πολιτικής δράσης είναι αυτό που θέτει σε λειτουργία το κείμενο, τοποθετώντας την πολιτική συμβουλή σε μια έντονα διαλεκτική σχέση με τη φιλοσοφική προτροπή. Αυτοί είναι οι δυο βασικοί πόλοι,

⁹⁷ Βλ. Renoirte (1951) 36–40· Valgiglio (1976) xiii–xvii· Carrière (2003²) 5–9· Desideri (1986) 372–373.

⁹⁸ Βλ. Caiazza (1993a) 16–17. Επίσης, η επανάληψη θεμάτων που εντοπίζει ο Roskam (2004–2005) 100–101, γίνεται σε σχετικά μικρή κλίμακα, για να μπορέσουμε να της προσγράψουμε την επίτευξη της συνεκτικότητας. Με σκεπτικισμό αντιμετωπίζει γενικά αυτού του είδους τις αναλύσεις και ο König (2007) 44.

⁹⁹ Προβλήματα συνεκτικότητας στα *Πολ. παραγγ.* είχε εντοπίσει και ο Valgiglio (1976) xiv, παρ' όλα αυτά δεν είχε διστάσει να αναλύσει και να ερμηνεύσει τη δομή του κειμένου.

¹⁰⁰ Για την ορολογία, βλ. Yule (1996) 86–87. Πβ. König (2007) 44

¹⁰¹ Ο πρώτος που παρατήρησε ότι το κείμενο οργανώνεται και στους δύο άξονες ήταν ο Valgiglio (1976) xiv, ο οποίος μάλιστα το διαίρεσε σε τρεις ενότητες ως εξής: 1) «Προπαιδεία του άνδρα που πρόκειται να ξεκινήσει μια πολιτική σταδιοδρομία». 2) «Είσοδος στην πολιτική ζωή». 3) «Η πραγματική πολιτική δράση». Παρόμοια, αργότερα, ήταν και η διαίρεση του Desideri (1986) 372.

απέναντι από τους οποίους καθορίζεται η αναγνωστική εμπειρία. Ο ένας ανήκει στη φιλοσοφία που εκπροσωπεί και διδάσκει ο Πλούταρχος, και ο άλλος στην πολιτική, στην οποία πρόκειται να βρεθεί σύντομα ο Μενέμαχος. Ο Κορνήλιος, ο οποίος πλησιάζει περισσότερο το πρότυπο του ιστορικού αναγνώστη, βρίσκεται εξίσου απέναντι και στους δύο. Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε στο χωρίο της προσφώνησης, που συζητήθηκε πιο πάνω, ότι ο Μενέμαχος δεν ζητεί από τον Πλούταρχο να τον μετατρέψει σε φιλόσοφο και σε όσα διαβάζουμε εκεί δεν υπάρχει καμία ένδειξη που να μας δείχνει πως ο νεαρός περίμενε να λάβει από τον Πλούταρχο κάτι περισσότερο από υποδείξεις για το πώς να γίνει επιτυχημένος πολιτικός. Δεν είναι καθόλου σαφές στο κείμενο κατά πόσο η πρόταση που αναφέρει την έλλειψη χρόνου του Μενέμαχου προέρχεται από το αίτημα που υποτίθεται ότι είχε προηγουμένως υποβάλει στον φιλόσοφο ο νεαρός, όπως δηλαδή φαίνεται ξεκάθαρα να συμβαίνει με τις επόμενες δύο προτάσεις. Κατά τη γνώμη μου, στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα, είναι πιο πιθανό να πρόκειται απλά για ένα συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει από μόνος του ο συγγραφέας με βάση αυτά που γνωρίζει και του λέει ο νεαρός. Ίσως να μην έχει άδικο ο Michael Trapp, όταν περιγράφει το εγχείρημα του Πλούταρχου ως μια προσπάθεια ενός ηλικιωμένου και έμπειρου άνδρα να χαλιναγωγήσει τον γεμάτο ενθουσιασμό και θρεμμένο από τις ρητορικές ασκήσεις των σοφιστών τρόπο, με τον οποίον ο νέος έβλεπε την πολιτική δράση.¹⁰² Δεν εννοώ, φυσικά, ότι ο Μενέμαχος υπονοείται στο κείμενο ως ένας άλλος Καλλικλής του Πλάτωνα, τον οποίον ο φιλόσοφος θα προσπαθήσει με τις συμβουλές του να βάλει στον ίδιο δρόμο. Αυτό που θέλω να πω –και μέχρις αυτού του σημείου θα συμφωνούσα με τον Trapp– είναι ότι ο Μενέμαχος με τον τρόπο που παρουσιάζεται από τον Πλούταρχο φαίνεται να βλέπει την πολιτική και να επιζητεί την καταξίωσή του εκεί από μια σκοπιά, στην οποία δεν υπάρχει η πίεση, που σε άλλες περιπτώσεις θα ασκούσε η παρουσία μιας φιλοσοφικής ηθικής διδασκαλίας. Ο Μενέμαχος βλέπει τα πράγματα από μια σκοπιά παρόμοια με εκείνη του καταστηματούχου στο κλασικό παράδειγμα του Καντ, ο οποίος επιλέγει να μην πουλήσει το εμπόρευσμά του πιο ακριβά σε ένα μικρό παιδί, όχι επειδή δεσμεύεται από κάποια συγκεκριμένη αντίληψη περί ηθικής, αλλά απλά επειδή θέλει να κρατήσει μια καλή φήμη για το μαγαζί του.¹⁰³ Πώς θα μπορέσει ο φιλόσοφος που προτρέπει να αναγκάσει αυτήν την αντίληψη να

¹⁰² Βλ. Trapp (2004) 190: «we may easily imagine that his juvenile enthusiasm and declamation-fed view of political action need to be damped down in this way by the sober realism of an older hand».

¹⁰³ Βλ. Καντ IV, 397–398 [η παραπομπή γίνεται στην στερεότυπη έκδοση της Πρωσικής Ακαδημίας Επιστημών (Βερολίνο, 1903)]

μετασχηματιστεί σε ένα βαθύτερο και πιο ουσιαστικό επίπεδο, όπου θα αποκτήσει ηθική αξία; Φυσικά, όχι με το να ακυρώσει όσα έχει υπ' όψιν του ο νέος, αλλά μάλλον με το να τα προσαρμόσει κάτω από τις συνθήκες εκείνες, που θα τους προσέδιδαν σε ένα πιο οντολογικό επίπεδο την απαιτούμενη ηθική αξία. Και έτσι φτάνουμε και στην τρίτη θέση, στην κορυφή του τριγώνου, όπου βρίσκεται ο Κορνήλιος, του οποίου το ενδιαφέρον, όπως είπαμε και λίγο πιο πάνω, για τον προτρεπτικό λόγο του Πλούταρχου έγκειται σε αυτό ακριβώς το γεγονός, ότι με αυτόν προσφέρεται μια συνταγή για τη συνύπαρξη πολιτικής επιτυχίας και ηθικής προόδου.

Έχει γίνει, πιστεύω, σαφές πια πως έχουμε να κάνουμε με ένα υβριδικό κείμενο, το οποίο εμφανίζεται να στηρίζει την αυτοπεποίθηση και την αισιοδοξία του πάνω σε αυτήν τη διπλή του φύση. Το κείμενο δεν προβάλλει μια σαφή και μονοδιάστατη τάξη πραγμάτων. Αντίθετα, το κύριο γνώρισμά του είναι η διαρκής διαλεκτική αντιπαράθεση γύρω από καθιερωμένες ιδεολογικές ιεραρχίες, γύρω από πιθανές αναγνωστικές προσδοκίες, και γύρω από υπάρχουσες μορφές. Σε όλη την έκτασή του, η ιδιαίτερη θεματική οργάνωσή του, η οποία στηρίζεται πάνω σε μια γνωσιακή δομή, που είναι κοινή ανάμεσα στον συγγραφέα και τους αναγνώστες του, φέρνει αυτά που λέει ο Πλούταρχος απέναντι σε τρέχουσες αντιλήψεις για τα πράγματα. Αυτό γίνεται ακόμη πιο σαφές, όταν αναλογιζόμαστε ότι το κείμενο, συντεθειμένο όπως είναι με μια χαλαρή δομή και για κάποιον που «δεν έχει χρόνο», ενθαρρύνει την αποσπασματική ανάγνωση. Τι θα έκανε, λοιπόν, ένας αναγνώστης σαν τον Κορνήλιο, ο οποίος είχε το κείμενο πρόχειρο, ή τον Μενέμαχο μετά την είσοδό του στην πολιτική, αν δεν ήθελε να διαβάσει πάλι ολόκληρο το κείμενο, αλλά μόνο για ένα συγκεκριμένο θέμα; Ας πούμε για τη σχέση της πολιτικής με τη ρητορική; Σε αυτήν την περίπτωση το κείμενο θα λειτουργούσε, όπως ένα σύγχρονο λεξικό.¹⁰⁴ Η γνώση του αναγνώστη ότι η ρητορική αφορά στην προπαρασκευή του πολιτικού θα τον ωθούσε να αναζητήσει τη σχετική ενότητα με επιτυχία στην αρχή του βιβλίου, όπως ακριβώς και τον χρήστη του λεξικού οδηγεί στη σωστή σελίδα η γνώση ότι, για παράδειγμα, το λήμμα «ανάγνωση» βρίσκεται πριν από το λήμμα «βιβλίο» και αμέσως μετά το λήμμα «αναγνωριστικός». Όμως, εδώ πρέπει να

¹⁰⁴ Πρόσφατες μελέτες στον χώρο της λεξικογραφίας έχουν υποδείξει πως συνεκτικότητα υπάρχει και σε κείμενα που δεν προορίζονταν να διαβαστούν *in toto*, όπως λ.χ. είναι τα λεξικά, η χρήση των οποίων προϋποθέτει ένα σώμα γνώσης κοινό στον συγγραφέα και τον χρήστη, βάσει του οποίου ο τελευταίος μπορεί κάθε φορά να εντοπίζει το λήμμα που αναζητεί. Για όλα αυτά, βλ. Hüllen (2007) 108–111.

παρατηρήσουμε ότι η ίδια αυτή γνώση, που λειτουργεί ως κριτήριο αναζήτησης, ταυτόχρονα υπόκειται σε προϋπάρχουσες ιεραρχίες. Ανεξάρτητα με το τι έχει να πει ο Πλούταρχος για τη ρητορική, η ενότητα που πραγματεύεται το συγκεκριμένο θέμα είναι δεδομένο ότι βρίσκεται στην αρχή, γιατί είναι γνωστό ότι η ρητορική αποτελεί προπαρασκευή για την πολιτική. Ο αναγνώστης περιμένει αυτήν την ιεράρχηση και ο Πλούταρχος το ξέρει από τη στιγμή που και αυτός μετέχει στον ίδιον πολιτισμό με τους αναγνώστες του. Αντίστοιχα, αν ο ίδιος αναγνώστης ήθελε να διαβάσει για τη στάση του φιλοσόφου απέναντι στη φιλοτιμία ή τον ευεργετισμό θα ήξερε πως έπρεπε να ξετυλίξει τον παπύρινο κύλινδρο αρκετά, σχεδόν μέχρι να φτάσει στο τέλος, ακριβώς επειδή αυτά τα πράγματα θεωρούνταν τότε το αποκορύφωμα της πολιτικής δράσης.¹⁰⁵ Αυτό, όμως, σημαίνει ότι ακόμη και αν ο Πλούταρχος έχει μια διαφορετική άποψη να εκφράσει για αυτά τα θέματα, αυτή στο συγκεκριμένο θα μπορούσε να αρθρωθεί μόνο εκ των υστέρων. Όλα αυτά μας δείχνουν πως δεν έχουμε να κάνουμε με ένα κείμενο, που προσπαθεί με αυστηρότητα να υπαγορεύσει συγκεκριμένους κανόνες συμπεριφοράς που οδηγούν με τον καιρό στην αρετή. Αντίθετα, φαίνεται πως έχουμε να κάνουμε με ένα κείμενο κατ' ουσίαν ρητορικό. Με ένα κείμενο που επιδιώκει να πείσει έναν νεαρό άνδρα ότι οι συμβουλές που θα βρει σε αυτό είναι επιτυχημένες, ακριβώς επειδή μέσα από αυτές θα μπορέσει να οδηγηθεί σε μια εκδοχή της πολιτικής που, σύμφωνα με τη διατύπωση του Trapp πάλι, «καταλήγει να ικανοποιεί τα κριτήρια που η φιλοσοφία θέτει για την καλή ζωή».¹⁰⁶

Ήρθε η ώρα, όμως, να επιστρέψουμε στη ρητορική και, κλείνοντας, να πούμε τι ακριβώς μας δείχνουν όλα αυτά για τον τρόπο, με τον οποίον πρέπει να διαβάσουμε τα όσα σχετικά με αυτήν αναφέρονται στο συγκεκριμένο κείμενο. Από τη μια πλευρά, το γεγονός ότι η θεματική ενότητα που εξετάζει τη ρητορική οργανώνεται στον κεντρικό θεματικό άξονα της προτροπής δείχνει αρκετά καθαρά πως η ρητορική είναι ένα από τα κριτήρια που ο Μενέμαχος πρέπει να ικανοποιήσει για να μνηθεί στην φιλοσοφική εκδοχή της πολιτικής, που έχει υπ' όψιν του ο Πλούταρχος. Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι η ρητορική αποτελεί την ίδια στιγμή και ένα

¹⁰⁵ Αυτό δίνει τη λύση στο πρόβλημα του Caiazza (1993α) 16 σημ. 37, ο οποίος νομίζοντας ότι όλες οι θεματικές ενότητες βρίσκονται στον άξονα της συγχρονίας παραξενεύτηκε από την απόσταση που χωρίζει στο κείμενο τη ρητορική και τον ευεργετισμό, καθώς πίστευε ότι και τα δυο αποτελούν τρόπους απόκτησης δύναμης

¹⁰⁶ Trapp (2004) 195: «The point is not exactly that he (δηλ. ο Πλούταρχος) is thus trying to change politics into something else [...] but rather that he wishes to claim that there is a *version* of politics that turns out to satisfy the criteria that philosophy lays down for the good life». Πβ. Bonazzi (2012) 152–153· Pelling (2014) 153.

κομμάτι του σεναρίου βάσει του οποίου το κείμενο αποκτά συνεκτικότητα σημαίνει ότι τα ίδια πράγματα βρίσκονται αυτόματα σε μια διαλεκτική σχέση με τρέχουσες ιδεολογικές ιεραρχίες και είδη κατηγοριών, τα οποία είναι τόσο γνωστά στον ίδιον τον συγγραφέα όσο και στους αναγνώστες του. Κάθε επιλογή στην οποία καταλήγει ο φιλόσοφος αυτόματα θα ερμηνευόταν από τους αναγνώστες του κατ' αντιστοιχία προς όλες τις άλλες επιλογές που απορρίπτει. Η ύπαρξη δυο διαφορετικών αναγνωστικών κοινών περιπλέκει κάπως την κατάσταση, καθώς το καθένα από αυτά έχει διαφορετικούς στόχους και περιμένει να μάθει διαφορετικά πράγματα από το ίδιο κείμενο. Για το καθένα, τα ίδια πράγματα μπορεί να οδηγούν σε διαφορετικές υποδηλώσεις: για έναν νέο σαν τον Μενέμαχο, ο οποίος είναι ακόμη αμήτοος στη φιλοσοφία, μπορεί να ήταν αυτονόητο ότι ένας πολιτικός πρέπει να χρησιμοποιεί τη ρητορική για να επιβάλει τη γνώμη του στη συνεδρίαση της τοπικής βουλής ή της συνέλευσης των πολιτών,¹⁰⁷ κάποιος όμως σαν τον Κορνήλιο μπορεί να είχε ήδη ακούσει ή διαβάσει και άλλα πράγματα. Αν ο Πλούταρχος είχε επιχειρήσει κατά τη συγγραφή να κάνει κάποιου είδους παραχώρηση στις προσδοκίες των αναγνωστών του, σίγουρα θα είχε λάβει υπ' όψιν του αυτή τη διάκριση.¹⁰⁸ Το τι μας λέει λοιπόν ο Πλούταρχος για τη ρητορική φαίνεται ότι είναι το αποτέλεσμα πολλαπλών πιέσεων και περιορισμών. Αυτό που ελπίζω να έγινε σαφές από τις παρατηρήσεις που προηγήθηκαν είναι ότι χωρίς τη γνώση του πραγματολογικού πλαισίου, εντός του οποίου τακτοποιούνται όλα τα θέματα που εξετάζονται στο συγκεκριμένο κείμενο, κάθε ερμηνευτική απόπειρα είναι καταδικασμένη να είναι στην καλύτερη περίπτωση μεροληπτική.

¹⁰⁷ Για την κατάσταση και τη θέση της ρητορικής στην πολιτική πραγματικότητα της εποχής, βλ. στην αρχή του κεφ. 2.4

¹⁰⁸ Για την «προσληπτική παραχώρηση», βλ. Naumann (1973) 5–82.

2.2. Διδασκαλία και πειθώ

Λέγεται πολλές φορές ότι η βασική διαφορά ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη ρητορική είναι το ότι η πρώτη αποβλέπει στη διδασκαλία μιας αλήθειας, ενώ η δεύτερη επιδιώκει απλά να πείσει ότι κάτι είναι αλήθεια. Ωστόσο, όπως έχει δείξει ο Michel Foucault, αυτή η άποψη δεν είναι καθόλου αθώα, μια και από πίσω κρύβει την προσπάθεια της φιλοσοφίας να στερήσει από τον λόγο, και κατ' επέκταση και από τη ρητορική, τη σχέση με την αλήθεια.¹⁰⁹ Όταν οι σοφιστές αρχίζουν τον πέμπτο αιώνα π.Χ. να καταγίνονται με τις δυνατότητες του λόγου, ένα από αυτά που ερευνούν και διδάσκουν και σε άλλους είναι το πώς μπορεί κανείς να παρουσιάζει την πραγματικότητα έτσι, ώστε να παράγεται μια αλήθεια συμφέρουσα για τον ομιλητή, ή, όπως το διατύπωσε ο Αριστοτέλης, πώς να γίνεται «το αδύναμο επιχείρημα ισχυρό».¹¹⁰ Δεν είναι απαραίτητο να δούμε εδώ κάποια αδιαφορία για την ηθική. Αν δεν πάρουμε ως δεδομένο ότι η αλήθεια είναι ένα ιδανικό που υπάρχει κάπου στο σύμπαν από μόνο του, αλλά αντίθετα θεωρήσουμε πως πρόκειται για μια κατάσταση, που προκύπτει μέσα από την αλληλεπίδραση των ανθρώπων, που δρουν στον κοινωνικό χώρο, θα καταλάβουμε πως οι προσπάθειες των σοφιστών στρέφονταν προς μια πιο λειτουργική και δυναμική κατανόηση της πραγματικότητας και των ανθρώπινων σχέσεων. Μετά τους σοφιστές την προσέγγιση αυτή θα τη βρούμε πάλι στους επικούρειους, τους οποίους δεν θα χαρακτήριζε ποτέ κανείς ως ανήθικους.¹¹¹

Για τον Πλάτωνα όμως, ο οποίος δρα την ίδια εποχή, και διδάσκει ότι η αλήθεια είναι κάτι που υπάρχει αφ' εαυτού και ότι μόνον, αφού συλληφθεί από τον άνθρωπο θεωρητικά ως γνώση, μπορεί στη συνέχεια να εκφραστεί προφορικά ως διδασκαλία, τέτοιες απόψεις είναι πρόβλημα. Ο μόνος τρόπος για να υπάρξει η ρητορική κάτω από αυτές τις συνθήκες είναι, όπως εξήγησε ο Foucault, να υποβαθμιστεί περιορισμένη σε έναν ενδιάμεσο χώρο στο διάστημα από την διανοητική σύλληψη της αλήθειας στην προφορική έκφρασή της.¹¹² Με άλλα λόγια, να μετατραπεί από ένα μέσο που κατασκευάζει αλήθειες σε ένα εργαλείο που

¹⁰⁹ Βλ. Foucault (1972) 227.

¹¹⁰ Βλ. Αριστ. *Ρητ.* 2.24.11 (=1402a 23–24): τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν.

¹¹¹ Βλ. π.χ. Επίκουρ. *Κύρ.* δόξ. 33–34, μαζί με τις παρατηρήσεις του Schofield (1999) 754.

¹¹² Βλ. πάλι Foucault (1972) 227.

οικειοποιείται αποκλειστικά ο φιλόσοφος, για να νομιμοποιήσει μια αλήθεια, που υποτίθεται ότι ο ίδιος κατέχει εξ' αποκάλυψης. Η απάντηση στον Πλάτωνα και σε αυτήν τη στάση απέναντι στη ρητορική ήρθε λίγο αργότερα από τον Ισοκράτη, ο οποίος την ίδια εποχή διευθύνει στην Αθήνα τη μεγαλύτερη σχολή ρητορικής και, έτσι, έχει αρκετούς λόγους να αντιπαρατεθεί σε αυτό το μονοπώλιο της πλατωνικής φιλοσοφίας στην αλήθεια.¹¹³ Απέναντι στη γνώση της αλήθειας που προβάλλει ο Πλάτωνας, ο Ισοκράτης αντιπαρατάσσει τη γνώμη, η οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, είναι η μοναδική γνωσιακή κατηγορία, στην οποία μπορεί να έχει πρόσβαση ο άνθρωπος: για τον Ισοκράτη, φιλοσοφία (έτσι αποκαλεί ο ίδιος τη ρητορική εκπαίδευση που προσφέρει στη σχολή του) είναι το αντικείμενο, που ασχολείται με τη διαμόρφωση της κατάλληλης σε κάθε περίπτωση γνώμης, και αυτό είναι ό,τι πιο κοντινό μπορεί να έχει ο άνθρωπος σε αυτό που η πλατωνική φιλοσοφία ορίζει ως θέαση της αλήθειας.¹¹⁴ Η αντιπαράθεση του Πλάτωνα με τον Ισοκράτη είναι η πρώτη σύγκρουση ενός εκπροσώπου της φιλοσοφίας και ενός υποστηρικτή της ρητορικής στη μακρά ιστορία της διαμάχης των δύο αντικειμένων.

Ο Δημήτρης Καραδήμας έχει δίκιο, όταν παρατηρεί πως αυτοί οι τρόποι σκέψης «σήμερα είναι τόσο ζωντανοί όσο ήσαν και τον καιρό του Πλάτωνα».¹¹⁵ Σήμερα εξακολουθούμε να τους βρίσκουμε ακόμη και εκεί που δεν το περιμένουμε. Ο Foucault και στα σεμινάρια του Μπέρκλεϋ, καθώς και στις διαλέξεις του στο Κολλέγιο της Γαλλίας, συνήθιζε στην αρχή να αντιπαραβάλλει την παρρησία (μια πρακτική που συνδέεται στενά με την αλήθεια και τη φιλοσοφία) προς τη ρητορική πάνω σε αυτήν ακριβώς τη βάση: δίδασκε, δηλαδή, ότι η παρρησία χαρακτηρίζεται από τη συνέπεια ανάμεσα σε αυτά που κάποιος πιστεύει και λέει και για αυτό συνεπάγεται πάντα τον κίνδυνο διακοπής της επικοινωνίας του παρρησιαστή με το κοινό που έχει άγνοια της αλήθειας, ενώ η ρητορική όχι μόνο επιτρέπει αλλά πολλές φορές επιζητεί κιόλας την αποσύνδεση αυτών που λέει ο ρήτορας με εκείνα που πιστεύει και πάντα αποβλέπει στη σύσφιξη του δεσμού της επικοινωνίας με το κοινό, ακόμη και αποκρύπτοντας την αλήθεια.¹¹⁶ Η διάκριση που επιχειρεί ο Foucault φαίνεται πράγματι παράξενη, ιδίως όταν αντιπαραβάλλεται με τις γνωστές του

¹¹³ Στην κριτική που ασκεί ο Ισοκράτης στους αναγωνιστές του, ο Πλάτωνας συμπεριλαμβάνεται μαζί και με άλλους Σοκρατικούς στην κατηγορία των «εριστικών» δασκάλων/φιλοσόφων, βλ. Steidle (1952) 259· Eucken (1983) 8–12· Böhme (2009) 9–20.

¹¹⁴ Βλ. π.χ. Ισοκ. 10.5, 13.1–8, 15.184–185, 270–275. Για την έννοια της γνώμης (*δόξα*) στον Ισοκράτη, βλ. Steidle (1952) 261–270· Eucken (1983) 32–35· Alexiou (2007α) 2–3, 5–6.

¹¹⁵ Βλ. Karadimas (1996) 2.

¹¹⁶ Βλ. Foucault (2001) 20–21, (2011) 13–14.

απόψεις για την επιστημονική γνώση ως μέσο μεταμόρφωσης και νομιμοποίησης δομών εξουσίας, όμως στην πραγματικότητα πρόκειται για μια διάκριση που είναι συνειδητά σχηματική.¹¹⁷ Ο Foucault τη χρησιμοποιούσε στις διαλέξεις του για διδακτικούς λόγους, ακριβώς επειδή είναι μια βολική γενίκευση, η οποία επιτρέπει σε αυτόν που θα τη χρησιμοποιήσει να τραβήξει γρήγορα και εύκολα μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη ρητορική και τη φιλοσοφία.

Το ότι μια τέτοια απόλυτη αντίθεση, όμως, ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη ρητορική είναι κάτι που δύσκολα μπορεί να διαγραφεί πάνω στη βάση της σχέσης με την αλήθεια φαίνεται πρώτα από όλα από τη θέση που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο όλες οι μεγάλες φιλοσοφικές σχολές είχαν εξασφαλίσει στα δόγματά τους για την πρόκληση της πειθούς, ασχέτως του τι έλεγαν για τη ρητορική. Μιλήσαμε ήδη για την πρακτική της φιλοσοφικής προτροπής. Όπως εξηγεί και ο Paul Veyne, «οι [αρχαίες] φιλοσοφικές σχολές δεν επέβαλλαν ηθικές επιταγές στα μέλη τους, αλλά τους υπόσχονταν την ευτυχία. Θα προσκολλούταν άραγε ένας καλλιεργημένος άνθρωπος με τη θέλησή του σε μια από τις σχολές, αν δεν επιδίωκε κάποιο προσωπικό όφελος; Για αυτόν τον λόγο, ο Στωικισμός και ο Επικουρισμός ήταν νοησιαρχίες: πώς να μεταμορφώσουν τον άνθρωπο σε ήρωα, πώς να τον απελευθερώσουν από τα άγχη του και τις μάταιες επιθυμίες του; Με το να κερδίσουν την νόησή του. Η θέλησή του θα ακολουθήσει, αν της δοθούν καλοί λόγοι. Εν τούτοις, είναι δύσκολο να δούμε τι είδους εξουσία θα μπορούσε ένας καθοδηγητής της αρχαίας συνείδησης να ασκήσει πάνω στους ελεύθερους μαθητές του, αν όχι της απλής πειθούς: [χωρίς αυτή] εκείνοι δεν θα παρέδιδαν τους εαυτούς τους στη διδασκαλία του».¹¹⁸ Πράγματι ούτε ο Πλάτωνας, ούτε ο Αριστοτέλης, ούτε αργότερα πολλοί από τους Νεοπλατωνιστές, οι οποίοι, επίσης, έβλεπαν τον ανθρώπινο νου ως ένα όχημα για την προσέγγιση της αλήθειας, θα έφερναν αντίρρηση στη χρήση μιας τέχνης της πειθούς, ακόμη και της ρητορικής, εφόσον αυτή λειτουργούσε υποστηρικτικά προς τη διδασκαλία τους. Μπορεί μεταξύ τους όλοι αυτοί οι φιλόσοφοι να είχαν επί μέρους διαφωνίες ως προς

¹¹⁷ Βλ. Foucault (2011) 13.

¹¹⁸ Βλ. Veyne (1985) 215: «Les sectes n'assénaient pas d'impeératifs moraux à leurs membres : elles leur promettaient le bonheur ; un lettré aurait-il adhéré librement à une secte s'il n'y avait cherché son avantage personnel? Pour la même raison, stoïcisme et épicurisme étaient des intellectuqlismes : comment rendre l'homme héroïce, comment le délivrer de ses qngoisses et de ses vains désirs? En convainquant son intellect. Sa volonté suivra, si on lui donne de bonnes raisons. On voit mal, en effet, quelle autorité un directeur de conscience antique aurait pur exercer sur ses libres disciples, si ce n'est celle de la seule persuasion : ils n'étaient pas soumis à sa disciple».

τον τρόπο δημιουργίας αυτής της πειθούς,¹¹⁹ όμως σε γενικές γραμμές φαίνεται ότι όλοι, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, συμφωνούσαν στο ίδιο πράγμα: εφόσον υπάρχει μια αλήθεια για να διδαχθεί, η ύπαρξη μιας τεχνικής για τη δημιουργία πειθούς είναι κάτι χρήσιμο, τόσο για την αποκάλυψη της και σε άλλους όσο και για την υπεράσπισή της απέναντι σε άλλες, ανταγωνιστικές αλήθειες.

Ας δούμε, τώρα, πώς πρέπει να τοποθετήσουμε τον Πλούταρχο αναφορικά με αυτήν την αντίθεση, για να δούμε πώς μπορούμε να καταλήξουμε στη ρητορική. Ας ξεκινήσουμε με την αλήθεια που ο ίδιος δίδασκε. Είναι γνωστό ότι αν για όλες τις αρχαίες φιλοσοφικές σχολές ο σκοπός της ηθικής διδασκαλίας ήταν η απόκτηση της ευδαιμονίας, για τους φιλοσόφους της πλατωνικής παράδοσης η ευδαιμονία ήταν συνυφασμένη με τον σκοπό της «ομοίωσης στον Θεό» στον βαθμό που αυτό είναι δυνατό.¹²⁰ Ο Θεός του Πλούταρχου είναι μια οντότητα αιώνια, αθάνατη, αδιαίρετη, αμόλυντη από την ύλη, ισχυρή, αγαθή και φιλόανθρωπο, η οποία αντιπροσωπεύει τη μονάδα, το αρσενικό στοιχείο στη φύση.¹²¹ Η μυθολογία των πλατωνιστών θέλει την οντότητα αυτή με όργανό της τον Λόγο να έχει υποτάξει την Ύλη, η οποία ανταποκρίνεται στο άπειρο, στο θηλυκό στοιχείο στη φύση, στην αόριστη δυνάδα, το συστατικό της αμορφίας και της αταξίας,¹²² και να της έχει θέσει όρια. Το αποτέλεσμα της υποταγής είναι η δημιουργία του κόσμου, ο οποίος, όμως, εξαιτίας της συγγενειάς του με την ύλη βρίσκεται διαρκώς κάτω από την ανάγκη της κηδεμονίας του δημιουργού του.¹²³ Ο Θεός είναι μια πατρική φιγούρα και ως τέτοια έχει μια πολύ συγκεκριμένη δουλειά να κάνει απέναντι στην Ύλη και τον κόσμο. Ο Θεός, όπως μας λέει ο Πλούταρχος, δεν κοιτάει το κενό, αλλά συνεχίζει με τη βοήθεια του Λόγου να προνοεί για τον κόσμο και κυρίως για τους ανθρώπους που ζουν σε αυτόν.¹²⁴ Ο Λόγος δεν είναι μόνο το όργανο με το οποίο οριοθετήθηκε και πήρε σχήμα η ύλη αλλά και το μέσο της επικοινωνίας του Θεού με τις ψυχές των

¹¹⁹ Μια βασική διαφορά π.χ. ανάμεσα στους Στωικούς και όλους τους υπόλοιπους είναι η πίστη των πρώτων ότι η δημιουργία πειθούς πρέπει να βασίζεται αποκλειστικά στη λογική και να μην περιλαμβάνει εμπλοκή με συναισθήματα· βλ. Πλουτ. *Στω. έναντ.* 1047a–b. Πβ. Liebrsohn (2010) 33.

¹²⁰ Βλ. *Περὶ τῶν ἐκλελ. χρηστ.* 415b· *Βραδ. τιμωρ.* 550d–551c· *απ.* 143 Sandbach. Πβ. *Ρωμ.* 28.10· *Νομ.* 6.2· *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὅσ.* 351c–d. Σχετικά, βλ. π.χ. Μερακλής (1966) 72–73· Dillon (1996²) 192–193· Trapp (2004) 194· Ferrari (2005) 17· Brenk (2005) 46· Bonazzi (2012) 149–150· Dillon (2014) 62. Για το υπόβαθρο στον Πλάτωνα, βλ. *Θεαίτ.* 176a–b. Πβ. *Φδρ.* 252e–253b· *Πολ.* 500b–c, 613a–b.

¹²¹ Πβ. *Ἀριστ.* 6.3· *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὅσ.* 373a–b· *Περὶ τοῦ Εἰ* 392e, 393a–b, 394c· *Συμπος.* 720b. Για τις λεπτομέρειες, στις οποίες ο πλουτάρχσιος Θεός φαίνεται να διαφοροποιείται από τον πλατωνικό και από τους θεούς άλλων μεταγενέστερων Πλατωνιστών, βλ. τις παρατηρήσεις των Ferrari (2005) 13–24 και Brenk (2005) 27–48.

¹²² Βλ. *Περὶ τῶν ἐκλελ. χρηστ.* 428e–f· *Συμπος.* 719 c–d· *Πλατ. ζητήμ.* 1001c.

¹²³ Βλ. *Συμπος.* 719e.

¹²⁴ Βλ. *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὅσ.* 371a–b· *Περὶ τῶν ἐκλελ. χρηστ.* 426d–e, 436c–d. Πβ. Ferrari (2005) 22.

ανθρώπων.¹²⁵ Η ανθρώπινη ψυχή υπόκειται και αυτή στον ίδιον δυισμό: και αυτή διαιρείται σε ένα μέρος, στο οποίο έχει εξουσία ο θεϊκός Λόγος και είναι αυτό, στο οποίο εδράζεται η λογική, και σε ένα άλλο μέρος, στο οποίο κυριαρχούν οι παρορμήσεις και τα συναισθήματα.¹²⁶ Η ευδαιμονία προκύπτει από την επιβολή τάξης στο σύνολο της ψυχής και τη συνεπακόλουθη μεταμόρφωσή της έτσι ώστε ολόκληρη πια να υπακούει τις εντολές της λογικής, δηλαδή, όπως ακριβώς έκανε και ο Θεός, όταν επέβαλε τάξη στην Ύλη και τη μεταμόρφωσε σε κόσμο.

Ο φιλόσοφος καλεί με αυτό το αφήγημα τους γύρω του να συμμετάσχουν σε μια διαδικασία αυταρχική, κατά την οποία απαιτείται η βίαιη κυριαρχία ενός μικρού μέρους της ψυχής επί του συνόλου της. Το κομμάτι της ψυχής που πρέπει να υποταχθεί διαιρείται και αυτό πάλι στα δύο: σε ένα τμήμα που είναι παντελώς κωφό στη λογική, το οποίο είναι αυτό που έχει να κάνει με την πρόσληψη της τροφής και τις αισθήσεις και ως εκ τούτου δεν επιδέχεται κανενός είδους διδασκαλία ή καταπίεση, και σε ένα άλλο τμήμα, στο οποίο εδράζονται τα συναισθήματα και που σε αντίθεση, όμως, με το προηγούμενο θα μπορούσε, εφόσον συντρέξουν κάποιες προϋποθέσεις, να γίνει δεκτικό στον έλεγχο της λογικής.¹²⁷ Μολονότι το σχήμα είναι κατά βάση διμερές, είναι σαφές πως ταυτόχρονα ανταποκρίνεται στη μεταφορά του πλατωνικού ηνίοχου που υποτάσσει το λευκό άλογο, αυτό που προκειμένου να διακριθεί και να αποκτήσει ένα καλό όνομα είναι διατεθειμένο να υπακούσει στον ηνίοχο, συμπαρασύροντας έτσι και το μαύρο άλογο, το οποίο είναι παντελώς ανυπάκουο και τείνει πάντα προς την υπερβολή.¹²⁸ Έτσι, και για τον Πλούταρχο η συγκρότηση του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου προϋποθέτει, τον κατάλληλο «χειρισμό των ηνίων». Ο φιλόσοφος ποτέ δεν μιλάει για καταπιεσμό των συναισθημάτων, όπως οι στωϊκοί, αλλά για τη χαλιναγώγησή τους, καταλήγοντας έτσι σε μια (μεσο)πλατωνική εκδοχή του περιπατητικού ιδανικού της «μετριότητας»: για τον ίδιο, η ηθική αρετή δεν είναι ακριβώς μια επίκτητη κατάσταση στο μέσο δύο ακροτήτων, αλλά μια επίκτητη κατάσταση, που έχει προκύψει από την ελεγχόμενη κίνηση των συναισθημάτων στην ψυχή.¹²⁹ Σε κάθε ψυχή υπάρχουν οι προδιαθέσεις για την εκδήλωση όλων των συναισθημάτων, οι οποίες ενεργοποιούνται όταν αυτή

¹²⁵ Βλ. *Συμποσ.* 720c.

¹²⁶ Πβ. *Περί ήθ. ἀρετ.* 442c–443c· *Πλατ. ζητήμ.* 1001c. Πβ. Ferrari (2005) 19–20.

¹²⁷ Βλ. *Περί ήθικ. ἀρετ.* 442a–b. Πβ. *Πότερον τὰ τῆς ψυχ. ἢ τὰ τοῦ σώμ.* 501c–d. Επίσης, βλ. Becchi (2014) 77–778.

¹²⁸ Βλ. Πλ. *Φδρ.* 246b–247c, 253c–256e. Πβ. *Περί ήθ. ἀρετ.* 443b–d, 445b–c· *Πλατ. ζητήμ.* 1008c–d· Dillon (1996²) 194–198· Opsomer (2014) 95· Xenophontos (2016) 25.

¹²⁹ Βλ. *Περί ήκ. ἀρετ.* 443c–d, και παράλληλα τις παρατηρήσεις της Xenophontos (2016) 26.

βρεθεί απέναντι στα αντίστοιχα ερεθίσματα. Μέσω της επαναλαμβανόμενης εκδήλωσης των ίδιων συναισθημάτων η ψυχή αποκτά συνήθειες.¹³⁰ Έκφραση όλων αυτών των συνηθειών είναι το ήθος, το οποίο παίρνει τη γενική του κατεύθυνση ή τη συνολική του μορφή ανάλογα με το ποιες είναι συνήθειες που κυριαρχούν πάνω στις άλλες.¹³¹ Πώς, όμως, κάτω από αυτές τις συνθήκες διαμορφώνεται το ενάρετο ήθος; Η απάντηση που δίνει ο Πλούταρχος είναι ότι όσο η λογική έχει τη δύναμη να ελέγχει την εκδήλωση των συναισθημάτων, τότε αυτά θερμαίνουν την ψυχή τόσο μόνο όσο χρειάζεται για να μεταμορφωθούν σε αρετές.¹³² Έτσι, η διαδικασία απόκτησης της ηθικής αρετής συνίσταται σε μια διαρκή προσπάθεια εγκράτειας απέναντι στα διάφορα ερεθίσματα: όπως το διατυπώνει και ο ίδιος ο φιλόσοφος, ο άνθρωπος θα πρέπει να συνηθίσει να πράττει με τη θέλησή του ό,τι όλοι οι άλλοι πράττουν αναγκασμένοι από τον νόμο.¹³³ Πρέπει να μάθει να χαλιναγωγεί την ψυχή του και να την υποτάσσει με βία στην εξουσία της λογικής του. Μόνο μέσα από αυτή τη σκληρή διαδικασία έχει την ευκαιρία να αποκτήσει την αρετή και να γίνει ευτυχισμένος.

Από την ευτυχία του ενός ατόμου οδηγούμαστε και στην ευτυχία των άλλων. Μολονότι η διαδικασία συγκρότησης του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου είναι μια μοναχική και προσωπική πορεία, όσο η πορεία στη φιλοσοφία αποτελεί προσπάθεια μίμησης αυτού που θεωρείται φύση ή τρόπος του θείου, ο φιλόσοφος πέρα από τη δική του προσπάθεια να προοδεύσει στην αρετή αποκτά ακόμη και την ηθική υποχρέωση να δείξει και σε άλλους τον ίδιο δρόμο και να τους βοηθήσει να κινηθούν προς την ίδια κατεύθυνση. Ο Donald Russell ήταν από τους πρώτους που έδωσαν έμφαση στη σημασία που έχουν οι αξίες της «φιλανθρωπίας» και της «πραότητας» στη φιλοσοφία του Πλούταρχου.¹³⁴ Όλα φαίνονται να ξεκινούν από το ιδανικό της «ομοίωσης στον Θεό», όπως ακριβώς δείχνει το ακόλουθο χωρίο από το *Περί των εκλελειπτότων χρηστηρίων*: «επειδή είναι παντελώς αγαθός», γράφει ο Πλούταρχος για τον Θεό, «δεν στερείται καμιά αρετή, πολύ λιγότερο δε αυτές που σχετίζονται με τη δικαιοσύνη και τη φιλία, γιατί αυτές είναι οι πιο αξιέπαινες και ταιριάζουν σε θεούς. Δεν είναι στη φύση του Θεού να έχει στην κατοχή του κάτι που είναι μάταιο ή

¹³⁰ Βλ. *Περί ήθ. άρετ.* 443d.

¹³¹ Βλ. *Περί ήθ. άρετ.* 443c–d. Πβ. *Περί κόλ. και φίλ.* 56b· *Περί πολυφιλ.* 97a· *Γαμ. παραγγ.* 138f, 142d· *Δημ.* 1.1. Επίσης, βλ. Jeuckens (1907) 21.

¹³² Βλ. *Περί ήθ. άρετ.* 443d, 451e–f. Πβ. Dillon (1971) 194–198· Xenophontos (2016) 26. Επίσης, βλ. Αριστ. *Ήθικ. νικομ.* 2.5–6 (=1105b 19–1107a 27). Για τη θερμότητα ως ένδειξη αποτελεσματικότητας και ταχύτητας στο φαντασιακό των ανθρώπων της εποχής, βλ. Fantham (1972) 12.

¹³³ Βλ. *Περί ήθικ. άρετ.* 446e. Πβ. *Περί τοῦ ἀκούειν* 37e.

¹³⁴ Βλ. Russell (2001²) 89–90. Συγκεκριμένα, για τη «φιλανθρωπία», βλ. Hirzel (1912) 23–32· Panagopoulos (1979) 218–220· Martin (1961) 168–171.

άχρηστο. Υπάρχουν, λοιπόν, άλλοι θεοί και κόσμοι έξω από εκείνον προς τους οποίους χρησιμοποιεί τις κοινωνικές αρετές, καθώς δεν υπάρχει χρήση της δικαιοσύνης ή της χάριτος ή της χρηστότητας προς τον εαυτό ή προς ένα κομμάτι του εαυτού αλλά [μόνο] προς τους άλλους» (423d).¹³⁵ Παρόμοια και ο φιλόσοφος, ακόμη και αν ο ίδιος επιζητεί την ευδαιμονία μόνο για τον εαυτό του,¹³⁶ δεν μπορεί να αδιαφορήσει για την ευδαιμονία των άλλων, τουλάχιστον όσο ο Θεός δεν αδιαφορεί για αυτήν.¹³⁷ Ο Πλούταρχος αντιτάσσεται στους επικούρειους που δογματικά διδάσκουν πως είναι καλύτερα να περνά ο άνθρωπος τη ζωή του απαρατήρητος: αν διαθέτεις κάποια αρετή, έλεγε, μη μείνεις άχρηστος για τους άλλους.¹³⁸ Για τον Πλούταρχο, ο αληθινός φιλόσοφος δεν μένει στο σπίτι του, ούτε περιορίζεται στη φιλοσοφική σχολή, αλλά επιδιώκει τη συναναστροφή με το ευρύ κοινό, αλληλεπιδρά μαζί τους και αναλαμβάνει δημόσια δράση, είτε ως σύμβουλος κάποιου ισχυρού είτε και ως πολιτικός.¹³⁹ Ο πλουτάρχειος φιλόσοφος δεν είναι ένας αναχωρητής, αλλά ένας άνθρωπος του κόσμου. Αν και η απόκτηση της αρετής είναι για εκείνον μια προσωπική υπόθεση, εν τούτοις ως τέτοια δεν πρέπει να τοποθετείται στο περιθώριο, αλλά στο μέσο της πόλης, στο κέντρο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής.

Αναγκαστικά, όμως, έτσι η φιλοσοφία που διδάσκει ο Πλούταρχος υπεισέρχεται σε ένα πεδίο, στο οποίο η δράση των ανθρώπων υπαγορεύεται κατ' εξοχήν από τη βούληση τους για εξουσία. Οι αναγνώστες, στους οποίους ο Πλούταρχος απευθυνόταν με τα κείμενά του και τους παρακινούσε να ασκήσουν στη φιλοσοφία και στο πεδίο της πολιτικής, όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, ήταν άνθρωποι που συμμετείχαν ή αναμενόταν να συμμετάσχουν στους μηχανισμούς της διοίκησης του κράτους. Η επιβολή της εξουσίας σε άλλους ήταν η δουλειά τους σε καθημερινό επίπεδο και ο τρόπος που είχαν για να τα καταφέρουν είναι γνωστός. Όπως συμβαίνει με τους ήρωες του Ομήρου, έτσι και για τους ανθρώπους αυτούς, οι

¹³⁵ *ἀγαθὸς γὰρ ὢν τελῶς οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεὴς ἐστὶ, ἥκιστα δὲ τῶν περὶ δικαιοσύνην καὶ φιλίαν· κάλλισται γὰρ αὐταὶ καὶ θεοῖς πρέπουσαι. μάτην δ' οὐδὲν ἔχειν οὐδ' ἄχρηστον θεὸς πέφυκεν. εἰσὶν οὖν ἕκτος ἕτεροι θεοὶ καὶ κόσμοι, πρὸς οὓς χρήται ταῖς κοινωνικαῖς ἀρεταῖς· οὐ γὰρ πρὸς αὐτὸν οὐδὲ μέρος αὐτοῦ χρήσις ἐστὶ δικαιοσύνης ἢ χάριτος ἢ χρηστότητος ἀλλὰ πρὸς ἄλλους.*

¹³⁶ Αυτό σωστά τονίζεται στον Russell (2001²) 90.

¹³⁷ Βλ. *Πρὸς ἡγεμ. ἀπαίδ.* 780e. Πβ. *Εἰ πρεσβυτέρῳ* 786b. Επίσης, βλ. Bonazzi (2012) 149–150.

¹³⁸ Βλ. *Λάθε βιώσας* 1128d, 1128f–1129d· *Κωλώτης* 1124d–1127e, αλλά και *Στω. ἐναντ.* 1033d–e, αναφορικά με τους Στωικούς. Αν και ο Πλούταρχος αναφέρεται εδώ στους αρχαίους Στωικούς, πρέπει να επισημανθεί ότι η σύμπλευση με τους Επικούρειους ως προς την προτίμηση της απόσυρσης από την ενεργό πολιτική εμφανίζεται, σύμφωνα με τον Schofield (1999) 770, μάλλον αργότερα, μια και για αυτήν ακούμε πρώτη φορά από τον Σενέκα.

¹³⁹ Βλ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 43e–44a· *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα* 776a–e, 777d–779c· *Εἰ πρεσβυτέρῳ* 786b, 791c. Επίσης, βλ. Aalders & de Blois (1992) 2284–3385· Roskam (2009) 73–76· Xenophon (2016) 127. Ἀκόμη, για την πολιτική δράση ως θεϊκή επιταγή, βλ. *Νομ.* 6.2· *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα* 776e–f· *Πρὸς ἡγεμ. ἀπαίδ.* 780d· *Πολ. παραγγ.* 823f.

οποίοι μεγάλωναν διαβάζοντας στα έπη για αυτούς τους ήρωες, ήταν απολύτως σαφές ότι ο σκοπός της ζωής ήταν η απόκτηση δόξας και τιμής μέσα από γενναίες πράξεις, αν όχι πια στο πεδίο της μάχης, οπωσδήποτε σε πεδία σωματικής, πνευματικής, ηθικής και αισθητικής αριστείας, όπου η καταγωγή τους, ο τρόπος ζωής τους, η καλλιέργειά τους και οι δυνατότητά τους να φανούν χρήσιμοι στην πόλη θα τους εξασφάλιζαν εύκολα μια προνομιούχο θέση έναντι όλων των υπόλοιπων.¹⁴⁰ Το γεγονός ότι οι οικονομικές και πολιτικές εξελίξεις που είχαν συντελεστεί από τους ελληνιστικούς χρόνους και εξής προωθούσαν τη συγκέντρωση του πλούτου στα χέρια ολοένα και λιγότερων ανθρώπων σίγουρα διευκόλυνε την κατάσταση. Βρισκόμαστε στην εποχή όπου ο ευεργετισμός και η σοφιστική γνωρίζουν πρωτοφανή στην ιστορία άνθηση: εξαιρετικά εύποροι και αριστοκρατικής καταγωγής άνδρες αναζητούν καθημερινά τη διάκριση χτίζοντας μεγάλα δημόσια κτήρια, πληρώνοντας για τη διοργάνωση πλούσιων πανηγυριών ή βγαίνοντας ως σοφιστές μπροστά σε ένα κοινό για να μιλήσουν χωρίς προετοιμασία για κάποιο θέμα που τους προτείνεται εκείνη τη στιγμή.¹⁴¹ Όλα αυτά είναι τρόποι απόκτησης εξουσίας, οι οποίοι διεκπεραιώνονται όχι μέσα από σωματική βία αλλά μέσα από «συμβολική βία», όπως θα εξηγούσε ο Pierre Bourdieu.¹⁴² Το ίδιο, φυσικά, ισχύει και για τη φιλοσοφία, καθώς από τη στιγμή που και αυτή θα βγει έξω από τον στενό κύκλο του φιλοσόφου και των λίγων αφοσιωμένων μαθητών του, θα γίνει αφορμή για διάκριση.¹⁴³

Την κατάσταση, προφανώς, διευκολύνει και το γεγονός ότι η φιλοσοφία είναι κατ' εξοχήν ένα αντικείμενο για λίγους. Την εποχή που γράφει ο Πλούταρχος η πλειονότητα των ανθρώπων, ακόμη και στις μεγάλες πόλεις δεν λάμβανε κάποια βασική εκπαίδευση και οι περισσότεροι δεν ήταν καν σε θέση διαβάζουν και να γράφουν.¹⁴⁴ Αν και θεωρητικά ο καθένας μπορούσε να πάει και να παρακολουθήσει τις διαλέξεις κάποιου φιλοσόφου (και μέσω του ευεργετισμού είχε εκείνη την εποχή όντως τη δυνατότητα αυτή) η πραγματικότητα ήταν πως για την πλειοψηφία, εκτός

¹⁴⁰ Για τη σχέση ανάμεσα στον κόσμο των ομηρικών ηρώων και του συστήματος τιμής των μεταγενέστερων αριστοκρατών, βλ. Lendon (1997) 31–32· Donlan (1999²) 4, 75· de Pourcq & Roskam (2012) 1–8. Πβ. Πολ. παραγγ. 798b: *Ὅρων οὖν σε παρωρημημένον ὑπὸ τοῦ λόγου πρὸς πολιτείαν καὶ βουλόμενον ἀξίως τῆς εὐγενείας ἐν τῇ πατρίδι «μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων (Il. 9.55)».*

¹⁴¹ Για την ιδέα σχετικά με την ομιλία των σοφιστών χωρίς προετοιμασία ως ένδειξη παιδείας και, ακολούθως, τρόπο απόκτησης κοινωνικής διάκρισης, βλ. Schmitz (1997) 156–159, (2012) 72.

¹⁴² Συνοπτικά, βλ. Bourdieu (1991) 163 – 170.

¹⁴³ Βλ. van Hoof (2010) 263–264.

¹⁴⁴ Βλ. Youtie (1975) 201–205, 220–221· Harris (1983) 87–111· Schmitz (1997) 164–165

από τον χρόνο ή το ενδιαφέρον, δεν υπήρχε το αναγκαίο μορφωτικό επίπεδο.¹⁴⁵ Ίσως μια εορταστική ομιλία που γινόταν επ' αφορμή κάποιας μεγάλης δημόσιας εκδήλωσης στο θέατρο της πόλης να συγκέντρωνε έναν σημαντικό αριθμό ανθρώπων προερχόμενων ακόμη και από τα χαμηλότερα στρώματα της κοινωνίας, όμως, από εκεί και πέρα πρέπει να δεχθούμε πως περιπτώσεις περιπλανώμενων δημόσιων ομιλητών, που κατάφεραν να συγκεντρώσουν ακόμη και ανθρώπους που δεν καταλάβαιναν τη γλώσσα, όπως, για παράδειγμα, μας λέει ο Φιλόστρατος για τον Φαβωρίνο,¹⁴⁶ και τον Αδριανό από την Τύρο,¹⁴⁷ αν δεν πρόκειται για απλά ανέκδοτα, μάλλον ήταν σπάνιες εξαιρέσεις.¹⁴⁸ Τα κοινά των σοφιστών και των φιλοσόφων σπάνια πρέπει να ήταν μεγαλύτερα από δυο ή τρεις εκατοντάδες ανθρώπων: για τον Αίλιο Αριστείδη, ένα κοινό δεκαεπτά ατόμων είναι ντροπιαστικά μικρό,¹⁴⁹ όμως λίγο πιο κάτω στο ίδιο κείμενο ο ίδιος ονειρεύεται ότι μιλά μπροστά σε ένα κοινό πενήντα ατόμων.¹⁵⁰ Ο Επίκτητος αναφέρει τον αριθμό των πεντακοσίων ακροατών σε μια φιλοσοφική διάλεξη ως ένα υπερβολικό νούμερο.¹⁵¹ Αν λοιπόν ο αριθμός των ανθρώπων που συστηματικά τότε παρακολουθούσαν την πνευματική κίνηση στις πόλεις είναι τόσο περιορισμένος σε σχέση με το σύνολο των ανθρώπων που μετείχαν στην κοινότητα, αυτό μας δείχνει αρκετά καθαρά ότι παρ' όλο που το κάλεσμα στην αρετή μπορεί να γίνεται από τον φιλόσοφο εξίσου για όλους τους ανθρώπους, ανεξαρτήτως κοινωνικής τάξης, καταγωγής και φύλου, στην πράξη συμβαίνει να αφορά μόνο σε εκείνους που ήταν ούτως ή άλλως «περισσότερο ίσοι» και έψαχναν να βρουν έναν τρόπο για να το δείξουν αυτό και στους άλλους.¹⁵² Στο ίδιο συμπέρασμα, άλλωστε, μπορεί κανείς να καταλήξει και από τη μελέτη των κειμένων που βρίσκουμε στις επιτύμβιες επιγραφές και τα τιμητικά ψηφίσματα, όπου ο

¹⁴⁵ Βλ. Zuiderhoek (2009) 33, ο οποίος μέσα από τη μελέτη των επιγραφών έχει δείξει ότι γενικά μορφές ευεργετισμού, οι οποίες μοιάζουν με τη δική μας φιλανθρωπία και θεωρητικά στοχεύουν στη βελτίωση της ζωής των κατώτερων στρωμάτων της κοινωνίας, συχνά συμβαίνει στην πράξη να έχουν ως στόχο εκείνους που τις είχαν λιγότερο ανάγκη

¹⁴⁶ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 491 ΟΙ.

¹⁴⁷ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 2, 589 ΟΙ.

¹⁴⁸ Η παρατήρηση στο Λιβάν. *Λόγ.* 1.76, ότι τα περισσότερα από τα μέλη της βουλής της Κωνσταντινούπολης αντί να ακούν τα λόγια του παρακολουθούσαν τις κινήσεις, καθώς προέρχονταν από τις τάξεις του στρατού και όχι από τις τάξεις των καλλιεργημένων, γίνεται με σαρκαστική διάθεση εις βάρος των μελών της συγκεκριμένης βουλής. Για τη συγκεκριμένη παρατήρηση, καθώς και για τις αναγκαίες παραπομπές στην δευτερεύουσα βιβλιογραφία, βλ. Korenjank (2000) 56–57.

¹⁴⁹ Βλ. Αριστείδ. 354 J.

¹⁵⁰ Βλ. Αριστείδ. 356 J.

¹⁵¹ Βλ. App. *Επικτ.* 3.23.19. Γενικά για τα μεγέθη αυτών των κοινών, βλ. Nesselrath (1998) 18· Korenjank (2000) 45, 53–58· Whitmarsh (2005) 20. Τη διαφορά μεγέθους μεταξύ των κοινών των σοφιστών και των φιλοσόφων έχει επισημάνει ο Korenjank (2000) 45, ο οποίος παραπέμπει στον Απουλ. *Fl.* 9.2, και τον Θεμιστ. 366c.

¹⁵² Πβ. Schmitz (2012) 72.

χαρακτηρισμός «φιλόσοφος» εμφανίζεται, όπως παρατηρεί και ο John Dillon, να συνοδεύει διάφορα, κατά τα άλλα άγνωστα, ονόματα «ρητόρων», «βουλευτών», «αυτοκρατορικών επιτρόπων», «δουκηνάριων», «ευεργετών», κλπ.¹⁵³

Το *Πότερον τα της ψυχής ή τα του σώματος πάθη χείρονα* του Πλούταρχου μας επιτρέπει να δούμε αρκετά καθαρά πόσο πολύ επηρεάζεται ο χαρακτήρας της διδασκαλίας του φιλοσόφου από το γεγονός ότι σε μια ταξική κοινωνία οι δυνατότητες προσέγγισης στη φιλοσοφία και γενικότερα στην παιδεία υπάρχουν μόνο για λίγους. Το κείμενο έχει σωθεί αποσπασματικά. Το τμήμα που διαθέτουμε παρουσιάζει τον φιλόσοφο να δίνει μια διάλεξη σε κάποια πόλη της Μικράς Ασίας γύρω από το θέμα της βλάβης που προκαλούν τα ανεξέλεγκτα συναισθήματα στην ανθρώπινη ψυχή.¹⁵⁴ Θα μπορούσαμε να φανταστούμε τον συγγραφέα μας σε έναν χώρο σαν και αυτόν που περιγράφει ο Λουκιανός: μια αίθουσα ειδικά προσαρμοσμένη για τις ανάγκες μιας διάλεξης με μια ανοιχτή πόρτα στην ανατολική πλευρά και με αρκετά μικρά παράθυρα περιμετρικά της αίθουσας για να μπαίνει το φως του ήλιου.¹⁵⁵ Προς το τέλος του αποσπάσματος ο Πλούταρχος επιχειρεί να δώσει στο κοινό του με δραματικό τρόπο ένα παράδειγμα της μεγάλης ζημιάς που προκαλούν τα πάθη στην ανθρώπινη ψυχή. Τους λέει: «κοιτάζτε αυτόν τον μεγάλο και ανάκατο όγλο που έχει συγκεντρωθεί σε τούτον τον τόπο και κάνει φασαρία γύρω από την έδρα [του έπαρχου] και την αγορά» (501e–f).¹⁵⁶ Το πλήθος, στο οποίο

¹⁵³ Βλ. π.χ. *Corinth* 8, 3, 268 (= *IEphesos* 1108 = *Sinope* 198 = *SEG* 32, 1255 = *SEG* 40, 950). Πβ. Δίων. Χρυσ. 44.10. Επίσης, βλ. Lendon (1997) 38· Dillon (2002) 38. Για τα αξιώματα του «αυτοκρατορικού επιτρόπου» και του «δουκηνάριου», βλ. Hirschfeld (1905²) 411–465. Γενικά για την παρουσία της φιλοσοφίας στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία, βλ. Veyne (1985) 216–218· Dillon (2002) 29–40· Trapp (2007) 1–27, 185–225, (2014) 45–47, 51–55.

¹⁵⁴ Ήδη από τους ελληνοιστικούς χρόνους φιλόσοφοι και άλλοι «περιπλανώμενοι» διανοούμενοι επέλεξαν να δώσουν τις διαλέξεις τους σε πόλεις, στις οποίες συνέρρεαν άνθρωποι, είτε καθαρά για σπουδές ή και για άλλους σκοπούς (π.χ. άνθρωποι που συμμετείχαν σε διπλωματικές αποστολές ή κρατικοί αξιωματούχοι που υπηρετούσαν σε μια κοντινή περιοχή), και από άλλα μέρη του κόσμου, με απώτερο σκοπό το χτίσιμο μιας «διεθνούς» καριέρας, αφού οι άνθρωποι που θα τους άκουγαν εκεί θα διέδιδαν τη φήμη τους και στις πατρίδες τους, όταν πια θα γύριζαν πίσω σε αυτές. Ο χώρος των διαλέξεων δεν ήταν καθορισμένος: θα μπορούσε να είναι το τοπικό γυμνάσιο, στο οποίο κανονικά υπήρχαν κάποιοι χώροι διαλέξεων και διδασκαλίας, το βουλευτήριο, το ωδείο, το θέατρο, κάποιος ναός, ή το σπίτι κάποιου πλούσιου «μαικήνα», όπως του Κοδράτου (*PIR*² K 1–8 και V 903–909), που αναφέρει ο Επίκτητος στο *Αρρ. Έπικτ.* 3.23.23. Για αυτά, βλ. Russell (1983) 75–77· Scholz (2004) 115–124· Whitmarsh (2005) 20· Thomas (2017) 181–197. Η πόλη, στην οποία υποτίθεται ότι έλαβε χώρα η ομιλία του Πλούταρχου, θα μπορούσε να είναι οποιοδήποτε από τα διοικητικά κέντρα της επαρχίας, συμπεριλαμβανομένης και της Εφέσου που ήταν η πρωτεύουσα, στα οποία ο έπαρχος ταξίδευε ετησίως για ακροάσεις δικαστικών υποθέσεων και άλλες διοικητικές υποχρεώσεις. Σχετικά, βλ. Burton (1975) 92–106· Mitschell (1999) 22–29. Για παλαιότερες προσπάθειες ταύτισης της πόλης, βλ. Volkman (1869) 1.62–63, Σάρδεις· Haupt (1872) 257–258, Αλικαρνασός· Wilamowitz (1905) 163–164, Έφεσος· Jones (1971) 14, Σάρδεις.

¹⁵⁵ Βλ. Λουκ. *Οἶκ* 6.

¹⁵⁶ *ὄρατε τὸν πολὸν τοῦτον καὶ παμμυγῆ, τὸν ἐνταῦθα συνειργμένον καὶ κυκώμενον ὄγλον περὶ τὸ βῆμα καὶ τὴν ἀγορά;* Ο Πλούταρχος γενικά βλέπει ἀφ' ὑψηλοῦ τις μάζες: βλ. *Θῆσ.* 35.4· *Κάμυλλ.* 36.3·

αναφέρεται, είναι οι άνθρωποι που έχουν φτάσει στη συγκεκριμένη πόλη από κάθε γωνιά της επαρχίας, επειδή εκεί για κάποιο χρονικό διάστημα ο έπαρχος δέχεται ακροάσεις δικαστικών υποθέσεων. Σίγουρα, αν και πολλές από τις αναφορές που υποβάλλονταν στον έπαρχο θα προέρχονταν από απλούς ανθρώπους των χωριών της επαρχίας, στην πράξη αυτοί ποτέ δεν θα μπορούσαν να έρθουν σε επαφή με εκείνον αλλά θα έπρεπε να εκπροσωπηθούν είτε από τους εργοδότες τους είτε από συντοπίτες τους με υψηλότερη θέση στην κοινωνία.¹⁵⁷ Όμως και πάλι, σε έναν κόσμο όπου βασιλεύει όχι μόνο η μεγάλη κοινωνική ανισότητα, αλλά και η διαφθορά, περιμένει κανείς ότι οι άνθρωποι, τους οποίους ο Πλούταρχος βλέπει να περνούν έξω από την αίθουσα της διάλεξης και να συνωστίζονται δεν είναι ούτε αυτοί που όταν γυρίσουν πίσω στον τόπο τους θα πάνε στο βουλευτήριο για να πάρουν αποφάσεις για την πόλη τους ούτε εκείνοι που κατέχουν κάποιο υψηλότερο αξίωμα στον μηχανισμό της κρατικής διοίκησης.¹⁵⁸ Ο νομομαθής Ουλιπιανός μας πληροφορεί ότι οι άνθρωποι που ανήκαν στην ελίτ (καθώς και εκείνοι είχαν τη δυνατότητα να εξασφαλίσουν με κάποιον πλάγιο τρόπο την υποστήριξή της) σε αυτές τις περιπτώσεις έπαιρναν προτεραιότητα.¹⁵⁹ Αυτό σημαίνει ότι οι περισσότεροι από τους ανθρώπους που βλέπει με λύπη ο Πλούταρχος να συνωστίζονται παρακινημένοι από τα ανεξέλεγκτα συναισθήματα στην ψυχή τους είναι όλοι εκείνοι, που επειδή δεν ανήκουν στα υψηλότερα στρώματα της κοινωνίας και επειδή δεν έχουν κάποιο ισχυρότερο να προωθήσει την υπόθεσή τους, δεν τους μένει άλλη επιλογή από το να περιμένουν τη σειρά τους μήπως και τελικά μπορέσουν να δουν τον έπαρχο. Εκείνοι, που ανήκουν στην ελίτ ή βρίσκονται ευθέως σε συναλλαγή μαζί της, θα είχαν τον χρόνο κατά τη διάρκεια της παραμονής τους στη πόλη να κάνουν άλλα πράγματα, ίσως και να παρευρεθούν στη διάλεξη του Πλούταρχου. Άλλωστε, και ο φιλόσοφος μπορεί να είχε επιλέξει τη συγκεκριμένη πόλη για τη διάλεξή του, ακριβώς επειδή γνώριζε ότι,

Κοριόλ. 20.3· Πολ. παραγγ. 800c, 801e, 813a, 821f, 822c· Οὐδ' ἠδέως ζῆν 1090e. Πβ. Θεμ. 19.5· Κάμιλλ. 31.2· Κάτ. πρεσβ. 12.3–4· Κοριόλ. 12.5–6· Συμποσ. 719b–c· Εἰ πρεσβυτέρω 796e. Επίσης, βλ. Adlers (1982) 30· Russell (1983) 27· Nikolaidis (1995) 301, 307· Said (2005) 7–25· Roskam (2014) 517. Ως προς αυτό δεν διαφέρει από άλλους συγγραφείς της εποχής του (βλ. π.χ. Δίων. Χρυσ. 24.1, 4· Λουκ. Ἀρμ. 2), ούτε αποκλίνει και από το πλατωνικό σχήμα της Πολιτείας (435b–436a) Πβ. Korenjak (2000) 54.

¹⁵⁷ Βλ. Mitschell (1999) 36, 39.

¹⁵⁸ Βλ. Duncan-Jones (1990) 159–160. Πβ. Κικ. Verr. 2.2.131, για την κλασική περίπτωση του Βέρρη στη Σικελία.

¹⁵⁹ Βλ. Πανδ. 1.16.9.4: *Observare itaque eum oportet, ut sit ordo aliquis postulationum, scilicet ut omnium desideria audiantur, ne forte dum honori postulantium datur vel improbitati ceditur, mediocres desideria sua non proferant, qui aut omnino non adhibuerunt, aut minus frequentes neque in aliqua dignitate positos advocatos sibi prospexerunt*, μαζί με τις παρατηρήσεις των Burton (1975) 101 και Lendon (1997) 2.

όσο ο έπαρχος δεχόταν ακροάσεις, θα υπήρχε στην πόλη ένα μεγαλύτερο κοινό, το οποίο αφού θα τακτοποιούσε γρήγορα τις υποθέσεις του, θα είχε έπειτα χρόνο για να ακούσει και μερικές διαλέξεις.

Ποια ήταν, όμως, η στάση του Πλούταρχου αναφορικά με τους άλλους; Με αυτούς που δεν έχουν ούτε την ευκαιρία ούτε τα προσόντα να διδαχθούν φιλοσοφία από τον ίδιο; Πώς θα μπορέσουν αυτοί να βοηθηθούν, ώστε να προχωρήσουν προς την κατεύθυνση της αρετής. Όπως είδαμε, η φιλοσοφία είναι ένας χώρος, στον οποίον αποκαλύπτεται η αλήθεια ότι η ευημερία μπορεί να έρθει μόνο μέσα από τη διαρκή μέριμνα για τη συμμόρφωση του εαυτού στην εξουσία μιας ανώτερης αρχής. Αν για τη θρησκεία η αρχή αυτή ήταν ο Θεός και για την πολιτική ο αυτοκράτορας και οι κατά τόπους εκπρόσωποί του, για τη φιλοσοφία η εξουσιαστική αυτή αρχή είναι ο Λόγος.¹⁶⁰ Αυτός είναι ο νόμος στον οποίο υπακούει ο φιλόσοφος και όλοι όσοι έχουν δεχθεί το μήνυμά του. Η αλήθεια της φιλοσοφίας, όπως είπαμε και πιο πάνω, δεν πρέπει να περιορίζεται σε μια κάστα μνημένων, αλλά να τοποθετείται από αυτήν την κάστα στο κέντρο της πόλης. Είναι καθήκον, δηλαδή, των ανθρώπων που έχουν υποταχθεί στον Λόγο να διδάξουν την αλήθεια και στους άλλους. Πώς θα το κάνουν αυτό; κατ' αρχήν, θίγοντας με παρρησία την απόσταση που οι συνάνθρωποί τους παίρνουν από την κατεύθυνση του Λόγου, δηλαδή από την κατεύθυνση που οι ίδιοι έρχονται να τους υποδείξουν.¹⁶¹ Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι ο Πλούταρχος ισχυρίζεται πως όποιος αποκρύπτει την αλήθεια και κολακεύει τους ανθρώπους γύρω του κινδυνεύει να γίνει εχθρός των θεών, και πιο πολύ από όλους του Απόλλωνα, αφού εμποδίζοντάς τους να γνωρίσουν την αλήθεια για τον εαυτό τους κατ' ουσίαν εναντιώνεται στη δελφική επιταγή «γνώθι σαυτόν» και έτσι προκαλεί στα θύματά του άγνοια γύρω από το τι είναι ωφέλιμο και τι βλαβερό.¹⁶² Ποια είναι, όμως, σε αυτήν την περίπτωση η αλήθεια που δεν πρέπει να αποσιωπηθεί; Εδώ εντοπίζεται μια κρίσιμη διαφορά που μας λέει πολλά για τον τρόπο, με τον οποίον ανοίγεται η πλουτάρχεια φιλοσοφία στους πολλούς. «Γνώθι σαυτόν» δεν σημαίνει πρωτίστως επιμέλεια του εαυτού –αυτό είναι μια συναγωγή των στωικών, από τους οποίους ο Πλούταρχος δεν είχε επηρεαστεί ως προς αυτό, όπως πίστευε ο Foucault.¹⁶³ Όπως εξηγεί ο Jan Opsomer, στην πλατωνική παράδοση «γνώθι σαυτόν» σημαίνει πρώτα από όλα συνειδητοποίηση της θνητής φύσης του ανθρώπου και της υποδεέστερης

¹⁶⁰ Βλ. *Πρὸς ἡγεμ. ἀπαίδ.* 780c.

¹⁶¹ Βλ. *Περὶ κόλ. καὶ φιλ.* 51c–d, 59d, 60b. Πβ. *Δημ.* 14.3· *Φιλοπ.* 15.6· *Περὶ φιλαδ.* 483a–b.

¹⁶² *Περὶ κόλ. καὶ φιλ.* 49b. Πβ. *Ποπλ.* 10.4· *Κόλ. καὶ φιλ.* 56b.

¹⁶³ Βλ. Foucault (2001) 108, μαζί με τις παρατηρήσεις του Opsomer (2009) 93.

θέσης που αυτός καταλαμβάνει απέναντι στις ανώτερες δυνάμεις.¹⁶⁴ Όπως το περιγράφει ο Πλούταρχος, «γνώθι σαυτόν» σημαίνει αποβολή της οίησης και του εγωισμού και υποβολή των πάντων στον έλεγχο του Λόγου.¹⁶⁵ Δεν ωφελείται αυτός που θα στραφεί απλά σε μια διαδικασία ενδοσκόπησης, αλλά εκείνος που θα αποδεχθεί τη μειονεκτική θέση που χαρακτηρίζει τη θνητή φύση του και θα αγωνιστεί να συμμορφωθεί στην εξουσία του θεϊκού Λόγου. Εδώ, όμως, υπάρχει κάτι που δεν φαίνεται αμέσως. Αν απέναντι στον Θεό όλοι οι άνθρωποι βρίσκονται εξίσου σε μια κατώτερη θέση, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητως ότι μεταξύ τους βρίσκονται όλοι στην ίδια θέση.¹⁶⁶ Η μέριμνα για τη συμμόρφωση στην εξουσία του Λόγου είναι, όπως είπαμε και λίγο πιο πάνω, προνόμιο λίγων. Για όλους τους άλλους, που δεν έχουν την ευκαιρία της άμεσης θέασης της αλήθειας μέσα από τη διδασκαλία του φιλοσόφου, η μόνη ελπίδα έγκειται στην αποδοχή της εξουσίας των πρώτων, όχι φυσικά σε μια φιλοσοφική διάλεξη, στην οποία δεν πρόκειται να παρευρεθούν, αλλά στα πεδία όπου οι δυο αυτές τάξεις μπορούν πραγματικά να αλληλεπιδράσουν.¹⁶⁷ Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα το βρίσκουμε στον *Αιμίλιο Παύλο*, όπου ο Πλούταρχος μας λέει ότι ο ρωμαϊκός δήμος, αφού επέλεξε για στρατηγό τον Παύλο, που ήταν μυαλωμένος και του μιλούσε με παρρησία, και όχι εκείνους που κολάκευαν, κατάφερε να «καταστεί υπόδουλος της αρετής και του ηθικού κάλλους, για να κυριαρχήσει και να αποδειχθεί πιο δυνατός από τους άλλους» (11.3–4).¹⁶⁸ Η υποταγή του πλήθους σε έναν φιλόσοφο στο πεδίο της πολιτικής υποτίθεται ότι εξαργυρώνεται και για τους δυο στο πεδίο της ηθικής.

Είναι όμως η υποταγή ενός συνόλου ανθρώπων στην αρετή ενός και μόνο ατόμου κάτι αναμενόμενο; Πόσο ευνοϊκά θα αντιμετωπιστεί ο φιλόσοφος στην αίθουσα της διάλεξης; Πόσο, πάλι, όταν βγει από την αίθουσα της διάλεξης και επιχειρήσει ως στρατηγός ή τοπικός βουλευτής στη συνέλευση της πόλης του να επιβάλει την άποψή του στους συμπολίτες του; αρκεί άραγε το γεγονός ότι ο ίδιος

¹⁶⁴ Βλ. Opsomer (2009) 93–94, αλλά και Tränkle (1985) 19–31, αναφορικά με τις διάφορες ερμηνείες που κατά καιρούς έχουν αποδοθεί στο συγκεκριμένο ρητό.

¹⁶⁵ Βλ. *Πῶς δεῖ τὸν νέον* 36a· *Περὶ κόλ. καὶ φίλ.* 65f· *Ἦπ' ἐχθρῶν ὄφ.* 89a· *Περὶ τοῦ Εἰ* 392a, 394c. Πβ. *Κωλώτ.* 1118c–f.

¹⁶⁶ Σχετικές είναι οι παρατηρήσεις για την αριθμητική και τη γεωμετρική ισότητα στον Πλούταρχο στο Aalders (1984) 60–65. Πβ. Aalders & de Blois (1992) 3395–3396.

¹⁶⁷ Βλ. *Εἰ διδ. ἢ ἀρετ.* 440b.

¹⁶⁸ *Ἀπὸ τούτων τῶν λόγων πολλὴν μὲν αἰδῶ πρὸς αὐτὸν ἐνεποίησε τοῖς πολίταις, μεγάλῃν δὲ προσδοκίαν τοῦ μέλλοντος, ἡδομένων ἀπάντων ὅτι τοὺς κολακεύοντας παρελθόντες εἴλοντο παρρησίαν ἔχοντα καὶ φρόνημα στρατηγόν. Οὕτως ἐπὶ τῷ κρατεῖν καὶ μέγιστος εἶναι τῶν ἄλλων ἀρετῆς καὶ τοῦ καλοῦ δοῦλος ἦν ὁ Ῥωμαίων δήμος.* Για τη σύνταξη της πρόθεσης ἐπὶ με δοτική, ως δηλωτικής ενός τέτοιου προορισμού, βλ. Kühner & Gerth II.1, 502–503. Για τη σύνδεση του Παύλου με τη φιλοσοφία, βλ. *Κικ. Rep.* 6.9.14–25, μαζί με την Xenophon (2016) 153–160.

εξουσιάζεται από τον Λόγο για να τον ακούσουν οι άλλοι; Είμαστε πια πολύ μακριά από την κοινωνία του μαγικού-θρησκευτικού λόγου όπου, όπως γράφει ο Marcel Detienne, η αλήθεια του μάντη, του βασιλιά και του ποιητή, συνδεδεμένη με τις ισχύουσες τότε κοινωνικές λειτουργίες αυτών των προσώπων, γινόταν χωρίς αντίρρηση αποδεκτή από όλους.¹⁶⁹ Η εμπειρία νέων μορφών κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης που έχει έκτοτε συντελεστεί έχει τοποθετήσει μια για πάντα την αλήθεια στο «μέσο»: η αλήθεια προσδιορίζεται πια με ιστορικά κριτήρια, είναι η αλήθεια ενός μέλους της κοινωνίας και ως τέτοια οφείλει να τεκμηριώνεται και να αποδεικνύεται στους άλλους.¹⁷⁰ Σε αυτό το καθεστώς της πόλης, όπως το ορίζει ο Detienne, υπόκειται και ο φιλόσοφος, από τη στιγμή που δεν βρίσκεται στο περιθώριο της κοινωνικής ζωής: ο φιλόσοφος «αναγκάζεται να αφήσει το ιερό της αποκάλυψης: η *Αλήθεια* του χαρίζεται από τους θεούς, αλλά, την ίδια στιγμή, η δική του αλήθεια, αν δεν επαληθεύεται, αν μη τι άλλο αντιπαραβάλλεται».¹⁷¹ Έτσι, λοιπόν, δεν προκαλεί εντύπωση που ο Πλούταρχος παραπονιέται ότι η ειλικρίνεια του φιλοσόφου δεν αντιμετωπίζεται ευνοϊκά από το ευρύ κοινό, τουλάχιστον όχι στον βαθμό που ο ίδιος πιστεύει ότι θα έπρεπε. Οι πιο πολλοί, μας λέει, ακούν με ευχαρίστηση τους φιλοσόφους να μιλούν γενικά και για διάφορα άλλα θέματα, όμως όταν ο φιλόσοφος αφήσει τους άλλους κατά μέρος και απευθυνθεί στον καθένα χωριστά με παρρησία και για θέματα σημαντικά, αυτοί δυσανασχετούν και τον παίρνουν για αδιάκριτο.¹⁷² Η ενόχληση που προκαλεί η ειλικρίνεια του φιλοσόφου στους ανθρώπους συγκρίνεται στα κείμενά του με την ενόχληση που προκαλεί το δυνατό φως σε ασθενικά μάτια: όπως «σε ένα μάτι που υποφέρει από φλεγμονή δεν πρέπει να φέρνει κανείς κοντά δυνατό φως» έτσι και «μια εμπαθής ψυχή δεν δέχεται παρρησία και νουθεσία ανόθευτη».¹⁷³ Γενικά, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν σαν εχθρό ή αντίπαλο σε δικαστήριο αυτόν, που θα τολμήσει να τους μιλήσει με ειλικρίνεια για τα λάθη τους, ενώ καλοδέχονται και

¹⁶⁹ Βλ. Detienne (2006³) 111. Η εξαίρεση, που μάλλον επιβεβαιώνει, όμως, τον κανόνα, είναι ο Θερσίτης στο *Ιλ.* 2.211–275, τον οποίον επαναφέρει βίαια στη θέση του ο Οδυσσεύς. Για το επεισόδιο από αυτήν τη σκοπιά, βλ. Donlan (1999²) 20–22, 25.

¹⁷⁰ Βλ. Detienne (2006³) 152–183. Πβ. Donlan (1999²) 35–75.

¹⁷¹ Detienne (2006³) 234: «Il est contraint de quitter le sanctuaire de la révélation : l'*Alètheia* lui est donnée par les dieux, mais, en même temps, sa vérité se soumet, sinon à la vérification, du moins à la confrontation».

¹⁷² Βλ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 43e.

¹⁷³ *Περὶ κόλ. καὶ φίλ.* 72b–c: Ἐπεὶ δ' οὔτε φῶς λαμπρὸν ὄμματι φλεγμαίνοντι προσοιστέον, οὔτ' ἐμπαθῆς ψυχῆ παρρησίαν ἀναδέχεται καὶ νουθεσίαν ἄκρατον, [...]. Πβ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν.* 46d.

αντιμετωπίζουν σαν φίλο και άτομο εμπιστοσύνης εκείνον, που θα τους επαινέσει και θα συμφωνήσει αδιακρίτως με όλες τις πράξεις τους.¹⁷⁴

Ο φιλόσοφος εντοπίζει, βέβαια, την αιτία του φαινομένου στην εγγενή αδυναμία της λογικής να επιβληθεί από μόνη της στα ανεξέλεγκτα συναισθήματα, που δρουν στην ψυχή. Αν και γενικά φαίνεται ότι ο Πλούταρχος δέχεται πως μπροστά στην αλήθεια η λογική εκ φύσεως επιλέγει αυτήν και απορρίπτει το ψέμα,¹⁷⁵ εν τούτοις δείχνει να πιστεύει ότι στην πράξη η κατάσταση περιπλέκεται, όταν η λογική στην προσπάθειά της να συλλάβει πράγματα που μεταξύ τους διαθέτουν διαφορετική υπόσταση βρεθεί απέναντι σε κάποιο συναισθημα που ξεφεύγει από τον έλεγχό της, περιέρχεται σε σύγχυση.¹⁷⁶ Αυτό, όπως ο ίδιος πάλι εξηγεί, γίνεται κατ' εξοχήν όταν τίθεται το ζήτημα της πιο συμφέρουσας απόφασης.¹⁷⁷ Ο Πλάτωνας είχε παρομοιάσει την ηδονή και τον πόνο με καρφιά, που κρατούν την ψυχή καρφωμένη στο σώμα, δίνοντάς της κάτι από τη φύση του σώματος και κάνοντάς την να πιστεύει πως ό,τι πληροφορία της μεταδίδει το σώμα είναι αληθινή.¹⁷⁸ Ο Πλούταρχος, ακολουθώντας τον Πλάτωνα, ισχυρίζεται ότι παρ' όλο που μπορεί κανείς εύκολα και γρήγορα να αντιληφθεί μια πληγή στο σώμα του, εν τούτοις αδυνατεί να συλλάβει μια αντίστοιχη πληγή στην ψυχή του: η λογική, μας λέει, από τη στιγμή που είναι και αυτή ένα κομμάτι της «καρφωμένης» στο σώμα ψυχής, αδυνατεί να δει τα πράγματα καθαρά με αποτέλεσμα να νοσεί και αυτή μαζί με ολόκληρη την ψυχή.¹⁷⁹ Έτσι, ενώ αυτός που έχει δεχθεί μια πληγή στο σώμα μπορεί εύκολα να αποκτήσει επίγνωση της κατάστασής του και να ζητήσει να τον δει ο γιατρός, αυτός που πάσχει στην ψυχή, επειδή αγνοεί ότι όντως υποφέρει, τρέχει μακριά από τον φιλόσοφο που επιχειρεί να τον νοθετήσει.¹⁸⁰

Εδώ μπαίνει, λοιπόν, το ζήτημα της πειθούς στη συζήτηση. Ο Πλούταρχος αναγνωρίζει ότι η διδασκαλία του φιλοσόφου δεν έχει και πολλές πιθανότητες επιτυχίας απέναντι σε κάποιον που αντιδρά, εκτός και αν ο φιλόσοφος βρει έναν τρόπο να κάμψει την αντίδραση που προκαλεί η διδασκαλία του. Στον *Κάτωνα* γράφει χαρακτηριστικά «να μαθαίνεις είναι εκ φύσεως να παθαίνεις κάτι και

¹⁷⁴ Βλ. *Περὶ κόλ. καὶ φίλ.* 56a. Επίσης, βλ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 39a. Πβ. *Κάμιλλ.* 11.1–3· *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 46e.

¹⁷⁵ *Περὶ ἠθ. ἀρετ.* 448a.

¹⁷⁶ *Περὶ ἠθ. ἀρετ.* 447d.

¹⁷⁷ Βλ. *Περὶ ἠθ. ἀρετ.* 447c.

¹⁷⁸ Βλ. Πλ. *Φδ.* 83d. Πβ. Πλουτ. *Συμποσ.* 718d. Επίσης, βλ. Αριστ. *Ἠθ. νικομ.* 10.1 (=1172a 21–36).

¹⁷⁹ Βλ. *Πότερον τὰ τῆς ψυχ. ἢ τὰ τοῦ σώμ.* 500 e–f. Πβ. *Περὶ ἠθ. ἀρετ.* 448a· *Συμποσ.* 718d–e.

¹⁸⁰ Βλ. *Πότερον τὰ τῆς ψυχ. ἢ τὰ τοῦ σώμ.* 501b–f. Πβ. *Κάμιλλ.* 18.7· *Λεύκ.* 25.1–2· *Φωκ.* 2.1–5. Ακόμη, βλ. Αριστ. *Ἠθ. νικομ.* 10.1 (=1172b 1–3).

συμβαίνει να πείθονται γρήγορα αυτοί που δεν μπορούν να προβάλουν μεγάλη αντίσταση» (1.8).¹⁸¹ Η κυριαρχία των συναισθημάτων στην ψυχή αφήνει μόνο την πειθώ ως δίοδο για τη μάθηση. Αντίθετα προς τους στωικούς, οι οποίοι αφορμώμενοι από τη θέση τους για την ενότητα της ψυχής υποστήριζαν πως η πειθώ πρέπει να προκύπτει αποκλειστικά μέσα από λογική απόδειξη,¹⁸² ο Πλούταρχος βασιζόμενος στο δικό του μεσοπλατωνικό ιδανικό της μετριότητας έβλεπε την πειθώ ως μια μέθοδο κατάλληλη να ενισχύσει τη φιλοσοφική διδασκαλία μέσω μιας ελεγχόμενης εμπλοκής με το μη λογικό μέρος της ψυχής και συγκεκριμένα με τα συναισθήματα, τα οποία κάτω από προϋποθέσεις και, αν δοθούν ο κατάλληλοι λόγοι, μπορούν να γίνουν δεκτικά στον έλεγχο της λογικής.¹⁸³ Στο *Περί ηθικής αρετής* καταλογίζει στον Πυθαγόρα –τον παππού τον πλατωνιστών– την επινόηση αυτής μεθόδου. Ο Πυθαγόρας, μας λέει ο Πλούταρχος, δεν αγνοούσε ότι «η ψυχή αυτή καθαυτή είναι κάτι σύνθετο και διφυές και ανόμοιο» και πως «το άλογο στοιχείο, όπως ένα ξένο σώμα, έχει από κάποια ανάγκη συμμειχθεί και συναρμοστεί στον λόγο», και η απόδειξη για αυτό είναι το ενδιαφέρον που ο ίδιος έδειχνε για τη μουσική, την οποία «έριχνε πάνω στην ψυχή για γοητεία και καταπράυνση, καθώς η ψυχή, με την πεποίθηση ότι η ψυχή δεν έχει ολόκληρο τον εαυτό υπάκουο στη διδασκαλία και τα μαθήματα και ούτε ικανό να μεταβληθεί από μια κατάσταση κακίας με τη λογική, αλλά τέτοιον που ζητεί συνεργό κάποιας διαφορετικής πειθούς και διάπλαση και εξημέρωση, αν δεν είναι για τη φιλοσοφία εντελώς δύσκολος να τον διαχειριστεί και ανυπάκουος» (441d–e).¹⁸⁴

¹⁸¹ *Ἔοικε δὲ καὶ τὸ δύσπειστον τῶ Κάτωνι ποιεῖν ἐργωδεστέραν τὴν μάθησιν· πάσχειν γὰρ τι τὸ μανθάνειν ἀτεχνῶς ἐστὶ καὶ τὸ πείθεσθαι ταχὺ τοῖς ἥττον ἀντέχειν δυναμένοις συμβέβηκε.*

¹⁸² Βλ. Κοϊντ. 5.1.1. Πβ. Kennedy (1963) 292–293· Liebersohn (2010) 33.

¹⁸³ Για τη σύνδεση της μεθόδου πειθούς με την μετριότητα (*μετριοπάθεια*), βλ. Opsomer (2009) 108–114.

¹⁸⁴ *Ὅτι δ' αὐτῆς ἔστι τῆς ψυχῆς ἐν ἑαυτῇ σύνθετόν τι καὶ διφυές καὶ ἀνόμοιον, ὥσπερ ἑτέρου σώματος τοῦ ἀλόγου πρὸς τὸν λόγον ἀνάγκη τινὴ καὶ φύσει συμμιγέντος καὶ συναρμοσθέντος, εἰκὸς μὲν ἐστὶ μὴδὲ Πυθαγόραν ἀγνοῆσαι, τεκμαιρομένοις τῇ περὶ μουσικὴν σπουδῇ τοῦ ἀνδρός, ἣν ἐπηγάγετο τῇ ψυχῇ κηλήσεως ἔνεκα καὶ παραμυθίας, ὡς οὐ πᾶν ἐχούσῃ διδασκαλία καὶ μαθήμασιν ὑπήκοον οὐδὲ λόγῳ μεταβλητὸν ἐκ κακίας, ἀλλὰ τινος ἑτέρας πειθοῦς συνεργοῦ καὶ πλάσεως καὶ τιθασεύσεως δεόμενον, εἰ μὴ παντάπασι μέλλοι φιλοσοφία δυσμεταχειρίστον εἶναι καὶ ἀπειθές.* Ὅπως είδαμε πιο πάνω, ο Πλάτωνας και οι φιλόσοφοι που τον ακολούθησαν διαιρούσαν την ψυχή σε δύο ή τρία μέρη και πίστευαν ότι οι άνθρωποι υφίστανται την επίδραση από το κάθε ένα από αυτά τα μέρη ταυτόχρονα, όμως ο Χρυσίππος, ο στωικός, ισχυριζόταν ότι δεν υπάρχουν στην ψυχή τα στοιχεία που άλλοι φιλόσοφοι ονομάζουν επιθυμητικό και θυμοειδές, αλλά πως ολόκληρο το ηγεμονικό είναι λογικό (SVF III, 115). Πβ. Long (1986²) 175, 177. Ο όρος «ηγεμονικό» αποδίδει, όπως το έχει διατυπώσει ο Long, την «έδρα της συνείδησης», στην οποία ανήκουν όλες οι λειτουργίες που θα συνδέαμε με τον εγκέφαλο. Αυτό που θέλει να πει ο Χρυσίππος εδώ δεν είναι ότι οι παραπάνω λειτουργίες δεν υπάρχουν, αλλά ότι είναι η λογική αυτή που τις αναλαμβάνει: οι άνθρωποι δεν υφίστανται ταυτόχρονα την επίδραση από διαφορετικά μέρη της ψυχής τους, όπως υποστήριζαν οι πλατωνιστές, αλλά συμβαίνει οι ίδιοι, όποτε διαθέτουν σωστή κρίση, να συγκατατίθενται στις επιταγές του ορθού λόγου και, αντίστοιχα, όποτε η

Μολονότι το σχήμα εδώ είναι κατασκευασμένο έτσι ώστε να εξυπηρετεί την πρόθεση του Πλούταρχου στο συγκεκριμένο κείμενο να επιτεθεί σε θέσεις των στωικών, δεν έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι τα σχετικά με την πειθώ δεν αντιπροσωπεύουν θέσεις της δικής του, (μεσο)πλατωνικής διδασκαλίας. Είναι γνωστό ότι οι αρχαίοι πυθαγόρειοι ισχυρίζονταν πως ο Πυθαγόρας, αφού είχε ο ίδιος πρώτα διαπιστώσει εμπειρικά ότι διαφορετικοί μουσικοί τρόποι ασκούν διαφορετική επίδραση στην ανθρώπινη ψυχή, είχε αναπτύξει μια μουσική μέθοδο ψυχοθεραπείας που βασιζόταν στην επιλογή της αρμονίας που ήταν κάθε φορά η κατάλληλη είτε για τη διέγερση είτε για τον εφησυχασμό των ανθρώπων.¹⁸⁵ Δεν γνωρίζουμε πολλές λεπτομέρειες για το περιεχόμενο αυτής της μεθόδου και ούτε είναι εύκολο στις μαρτυρίες που διαθέτουμε να διαχωρίσουμε τα προγενέστερα από τα μεταγενέστερα στοιχεία, όμως είναι πιθανό ότι από αυτές τις θεωρίες επηρεάστηκε ο (μάλλον επίσης πυθαγόρειος) Δάμωνας, ο οποίος την εποχή του Περικλή εισηγήθηκε στην Αθήνα μια παρόμοια μέθοδο, της οποίας ίχνη βρίσκουμε αργότερα στις απόψεις του Πλάτωνα για την εκπαίδευση.¹⁸⁶ Πέρα όμως από το ότι ο Δάμωνας έβλεπε τη σύνδεση ανάμεσα στην επίδραση των μουσικών τρόπων στην ανθρώπινη ψυχή και τη διακυβέρνηση της

κρίση τους δεν βασίζεται σε κάποια γερά θεμέλια, να παρασύρονται από έναν εσφαλμένο λόγο. Για όλα αυτά, βλ. Long (1986²) 171–178. Ο Χρύσιππος επικρίθηκε για την τόσο κεντρική θέση που εξασφαλίζει στο σύστημά του για τη λογική από τον Ποσειδώνιο, ο οποίος υπήρξε η κυρίαρχη μορφή στον χώρο της στωικής φιλοσοφίας περίπου έναν αιώνα πριν γεννηθεί ο Πλούταρχος. Γενικά για τον Ποσειδώνιο και για τη θέση του στον πνευματικό κόσμο της εποχής, βλ. Strasburger (1965) 40–42· Dillon (1996²) 106–113. Αν και ο Ποσειδώνιος γενικά ήταν ορθόδοξος στωικός, στο κομμάτι της ψυχής θεωρούσε ότι δίκιο δεν είχε ο Χρύσιππος, αλλά ο Πλάτωνας, του οποίου μάλιστα τις απόψεις για τη φύση της ψυχής ο ίδιος έβλεπε ως εξέλιξη αντίστοιχων απόψεων του Πυθαγόρα: για τον Ποσειδώνιο ήταν πέραν πάσης αμφιβολίας πως στην ψυχή υπάρχει και ένα άλογο κομμάτι, το οποίο, όσο αντιμάχεται τη λογική, αποτελεί τη ρίζα κάθε κακίας. Ακόμη δεχόταν πως είναι καθήκον του ανθρώπου να υποτάξει αυτό το κομμάτι στον έλεγχο της λογικής και πως αυτό ο άνθρωπος μπορεί να το κάνει μόνο αν μετέλθει μια μέθοδο, όπως π.χ. είναι η μουσική και η ποίηση, η οποία θα ανταποκρίνεται και στο άλογο μέρος της ψυχής. Βλ. Ποσειδών. απ. 141a–148, 150a–187 E-K. Πβ. Long (1986²) 175, 219–220. Πράγματι, βρισκόμαστε αρκετά κοντά σε αυτά που υποστηρίζει και ο Πλούταρχος στο παραπάνω χωρίο.

¹⁸⁵ Όσον αφορά στην εμπειρική διαπίστωση του Πυθαγόρα, βλ. Κικ. *Consil*, απ. 3 M.· Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 6.8· Ιάμβλ. *Βίος Πυθαγ.* 112. Για τη θέση της μουσικής στη φιλοσοφική διδασκαλία του Πυθαγόρα και των Πυθαγορείων γενικότερα, βλ. Κοϊντίλ. 1.11.32, 9.4.12· Δίων Χρυσ. 32.57· Πλουτ. *Περί Ίσ. και Όσ.* 384a· Αριστειδ. Κοϊντ. 91, 27 W.-I.· Πορφυρ. *Βίος Πυθαγ.* 30, 32–33· Ιαμβλ. *Βίος Πυθαγ.* 64–67, 110–115, 164, 224· Μαρτ. Κάπ. 9.923. Επίσης, βλ. West (1992) 31, 33, 246–253.

¹⁸⁶ Ο Γαληνός αποδίδει στον Δάμωνα το περιστατικό με την εμπειρική διαπίστωση που άλλοι είδαμε ότι απέδιδαν στον Πυθαγόρα· βλ. Γαλην. *CMG* V 4.1.2, 330 (=37 A 8 D-K =Ποσειδών. απ. 168 E-K). Ο Kidd (1988) 613, υποπεύεται ότι ο Γαληνός παραθέτει εν προκειμένω από κείμενο του Ποσειδωνίου. Γενικά για τον Δάμωνα, βλ. Ισοκ. 15.235 (=37 A 3 D-K)· Πλ. *Αлк.* α' 118c (=37 A 5 D-K)· *Λα.* 180c–d (=37 A 2D-K), 197d (=37 B 8 D-K)· Αριστ. *Αθ. πολ.* 27.4 (=37 A 6 D-K)· Πλουτ. *Νικ.* 6.1· *Αριστ.* 1.7 [Περί μουσ.] 1136e (=37 B 5 D-K)· Αθίν. 14.25 (=37 B 6 D-K). Ακόμη, βλ. Segal (1962) 150–151· Stadter (1989) 69· West (1992) 246–247, 248–249. Για την επίδραση στον Πλάτωνα, βλ. Πλ. *Πολ.* 400a (=37 B 9 D-K)· 424c (=37 B 10 D-K). Πβ. Erler (2007) 511–513.

πόλης να είναι άμεση,¹⁸⁷ οι πληροφορίες που έχουμε στη διάθεσή μας (κυρίως από τον Πλάτωνα, ο οποίος είχε δεχθεί τη διδασκαλία του Δάμωνα) είναι και πάλι πολύ αποσπασματικές για να γνωρίζουμε τι ακριβώς είχε υπ' όψιν του ο Πλούταρχος. Αυτό που μπορούμε, ωστόσο, να δούμε στο χωρίο πιο πάνω είναι ότι η διδασκαλία και τα μαθήματα αντιμετωπίζονται ως ένα είδος πειθούς, το οποίο αποβλέπει στη μετάδοση γνώσης, ενώ η μουσική ως ένα άλλο υποστηρικτικό είδος πειθούς, το οποίο επιδιώκει τον εφησυχασμό του άλογου μέρους της ψυχής με απώτερο σκοπό τη διευκόλυνση της λειτουργίας του πρώτου. Αν δεν μπορούμε να κινηθούμε περαιτέρω στην κατεύθυνση της μουσικής, τουλάχιστον μπορούμε να παρατηρήσουμε μια αναλογία ανάμεσα σε αυτή τη μουσική μέθοδο πειθούς και μια ανάλογη ρητορική μέθοδο πειθούς τύπου Γοργία.¹⁸⁸ Ας ακολουθήσουμε για λίγο αυτήν την κατεύθυνση, μέχρι να ξανασυναντήσουμε τη μουσική και τον Πλούταρχο.

Έχει γίνει πια ευρέως αποδεκτό, ιδίως μετά την οξυδερκή ανάλυση του Charles Segal, ότι πίσω από το *Ελένης εγκώμιο* του Γοργία βρίσκεται μια ψυχολογική θεωρία, σύμφωνα με την οποία ο έντεχνος λόγος μπορεί, με τη βοήθεια της πειθούς, να κατακτά την ανθρώπινη ψυχή που από τη φύση της ζητεί την ηδονή.¹⁸⁹ Ο λόγος, σύμφωνα με τον Γοργία, έχει τη δύναμη να «πειθεί» και να «απατά» την ανθρώπινη ψυχή.¹⁹⁰ Η «απάτη», όπως εξήγησε ο Wilem Verdenius, χρησιμοποιείται με μια σημασία κοντά στην πρωταρχική της, αυτήν της «απομάκρυνσης κάποιου από την πορεία του».¹⁹¹ Οι άνθρωποι δεν είναι πάντα σε θέση να γνωρίζουν αν αυτό που τους προβάλλεται είναι αλήθεια ή αν είναι κάποιο ψέμα που παρουσιάζεται ως αλήθεια και για αυτό η πορεία που ακολουθούν είναι αυτή που τους υποδεικνύει η γνώμη (*δόξα*) τους: την αδυναμία αυτή μπορεί να εκμεταλλευτεί ο έντεχνος λόγος, ο οποίος όταν

¹⁸⁷ Βλ. Πλ. *Πολ.* 424c. Πβ. West (1992) 246–247.

¹⁸⁸ Για τη σχέση ανάμεσα στις απόψεις του Γοργία για την επίδραση που έχει ο λόγος στην ανθρώπινη ψυχή (βλ. αμέσως μετά) και αυτήν την παράδοση που αφορά στη μουσική, βλ. Kroll (1911) 169· Segal (1962) 127–128. Πβ. Κοϊντ. 1.10.24–26, 1.11.31–33, πιο γενικά για το κοινό ενδιαφέρον μουσικής και ρητορικής για την πρόκληση των κατάλληλων συναισθημάτων.

¹⁸⁹ Βλ. τη συμπυκνωμένη διατύπωση στον Karadimas (2008) 25. Πβ. Segal (1962) *passim*.

¹⁹⁰ Βλ. 82 B 11, 8 D-K.

¹⁹¹ Βλ. Verdenius (1981) 116. Πβ. Segal (1962) 114· Karadimas (2008) 23. Όσον αφορά στην ετυμολογία της λ., ο Prellwitz (1905²) 44 ισχυρίστηκε από το **άποπατάω*, «παρεκλίνω από την πορεία μου (vom Weg abirren lassen)», το οποίο υιοθέτησε και ο Hofmann (1949) 20: «ίσως από το **άποπατάω* πάρε από το δρόμο (viell. aus o.p. bringe vom Wege ab [...])». Εν τω μεταξύ, όμως, ο Moorhouse (1941) 93–96, είχε προτείνει την προέλευση από το **pent-* υποστηρίζοντας μια αρχική σημασία «γη χωρίς σήματα που υποδεικνύουν κατεύθυνση (*land not trodden on, without signs of direction)». Πβ. Chantraine (2009³) 92, ο οποίος παραπέμπει στον Moorhouse. Βέβαια, η τελευταία αυτή πρόταση επί της ουσίας δεν επηρεάζει τη θέση του Verdenius, ίσως να δείχνει και καλύτερα ότι για την «απομάκρυνση από την πορεία» είναι κατά κύριο λόγο η ίδια η πραγματικότητα που φέρει την ευθύνη, αφού σε μια περιοχή χωρίς σήματα είναι πολύ εύκολο να χαθεί κανείς ακόμη και μόνος του.

πέφτει πάνω στη γνώμη έχει τη δύναμη να γοητεύει την ψυχή και έτσι να την πείθει και να την αναγκάζει να αλλάξει την πορεία.¹⁹² Πάνω σε αυτήν τη θεωρητική βάση επιχειρεί ο Γοργίας να απαλλάξει την Ελένη από τις κατηγορίες της μοιχείας: με βάση τα όσα έχει πει για τη δύναμη του λόγου, είναι προφανές πως αν κάποιος πρέπει να αναλάβει το φταίξιμο για τη φυγή της Ελένης από την Ελλάδα, αυτή δεν μπορεί να είναι η ίδια η Ελένη, η οποία όπως ήταν αναμενόμενο υποτάχθηκε στη δύναμη του λόγου, αλλά ο Πάρης, ο οποίος με «κακή πειθώ» (*πειθοῖ τινι κακῇ*) ανάγκασε την Ελένη να φύγει μαζί του στην Τροία.¹⁹³

Έχει σημασία να υπογραμμιστεί εδώ ότι ο Γοργίας δεν εννοεί τη γνώμη με τον ίδιον τρόπο που την εννοεί ο Ισοκράτης, δηλαδή ως τη μοναδική γνωσιακή κατηγορία, στην οποία έχουν πρόσβαση οι άνθρωποι, αλλά την αντιμετωπίζει ως μια υποδεέστερη γνωσιακή κατηγορία, από την οποία οι άνθρωποι δεν μπορούν να ξεφύγουν εύκολα και για αυτό συμβαίνει πολλές φορές να αποτυγχάνουν να δουν την αλήθεια.¹⁹⁴ Εκτός από αυτά που σημειώνονται στο προβληματικό *Περί του μη όντος*, γενικά είναι σαφές στον Γοργία πως όχι μόνο υπάρχει η αλήθεια ως οντότητα κάπου στο σύμπαν, αλλά και πως η αλήθεια αυτή μπορεί με τη βοήθεια του λόγου να αποκαλυφθεί και σε άλλους.¹⁹⁵ Στην πρώτη πρόταση του *Εγκωμίου* σημειώνεται ότι ο λόγος έχει για στολίδι του την αλήθεια.¹⁹⁶ Αντίστοιχα, και στην *Παλαμήδους απολογία*, ο Παλαμήδης, ενώ απολογείται ενώπιον του Αγαμέμνονα και των άλλων βασιλιάδων στην Τροία, δηλώνει πως δεν θα καταδεχθεί να μετέλθει μέσα που στοχεύουν στα συναισθήματα του κοινού του και να ξεφύγει έτσι από την κατηγορία μέσω «απάτης», αλλά πως θα προτιμήσει «με το ολοφάνερο δίκιο [που έχει] να τους

¹⁹² Βλ. 82 B 11, 8 D-K . Πβ. 11, 9–10 D-K· 11, 14 D-K· 11a, 33 D-K. Η έμφαση του Γοργία στη «γνώμη» (*δόξα*) αναζητείται στην επίδραση από την Ελεατική φιλοσοφία, βλ. Segal (1962) 99, 101, 114–115· Verdenius (1981) 124–125. Ο Εμπεδοκλής, άλλωστε, ο οποίος αναφέρεται στις πηγές ως δάσκαλος του Γοργία (82 A 2, 3, 14 D-K), σε άλλες πηγές αναφέρεται ως μαθητής του Παρμενίδη (31 A 7 D-K).

¹⁹³ Βλ. 82 B 11, 11–14 D-K. Πβ. Segal (1962) 112, 116· MacDowell (1993²) 15· Karadimas (2008) 11, 23–24.

¹⁹⁴ Για τη σύγκριση με τον Ισοκράτη, βλ. Eucken (1983) 34.

¹⁹⁵ Στην έρευνα συχνά προβάλλεται ως ένδειξη της πίστης του Γοργία ότι ο άνθρωπος αδυνατεί να προσλάβει την αλήθεια, το σωζόμενο αποσπασματικά και σε παράφραση *Περί του μη όντος* (82 B 3 D-K.). Εκεί ο Γοργίας εμφανίζεται να υποστηρίζει πως δεν υπάρχει τίποτε και πως, αν υπήρχε κάτι, αυτό δεν θα μπορούσε να γίνει αντιληπτό από τους ανθρώπους και πως ακόμη και αν μπορούσε να γίνει αντιληπτό από κάποιον, θα ήταν και πάλι αδύνατο να μεταδοθεί και σε άλλους. Δεν είναι ο χώρος εδώ για να μιλήσουμε σε ζητήματα ερμηνείας του συγκεκριμένου κειμένου· ας πούμε μόνο πως οι απόψεις που εκφράζονται σε αυτό απλά δεν ανταποκρίνονται στις απόψεις που βρίσκουμε σε άλλα κείμενα του σοφιστή. Για αυτήν την ερμηνευτική στάση, βλ. Segal (1962) 102· MacDowell (1993²) 11–12, 14–15· Karadimas (2008) 24.

¹⁹⁶ 82 B 11, 1 D-K: *Κόσμος πόλει μὲν εὐάνδρῖα, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια.*

παρουσιάσει (*διδάξας*) την αλήθεια». ¹⁹⁷ Ο αναγνώστης, βέβαια, γνωρίζει καλά ότι στο τέλος ο Παλαμήδης θα καταδικαστεί, και για αυτό διαβάζοντας το παραπάνω χωρίο δικαιολογημένα μπορεί να αναρωτηθεί κατά πόσο η επιλογή του Παλαμήδη παρουσιάζεται από τον Γοργία ως η σωστή. Μήπως κάθε προσπάθεια διδασκαλίας της αλήθειας είναι καταδικασμένη σε αποτυχία; Πιστεύω ότι δεν χρειάζεται να πάμε τόσο μακριά. Η διάκριση που κάνει ο Παλαμήδης ανταποκρίνεται σε έναν γνωστό λογοτεχνικό τόπο, σύμφωνα με τον οποίον σε ένα μικρό και καλλιεργημένο κοινό μπορεί κανείς να διδάξει την αλήθεια, όχι όμως μπροστά σε έναν όχλο, ο οποίος κατ' ανάγκη θα «απατηθεί» αφού δεν είναι σε θέση να ελέγξει την εγκυρότητα των επιχειρημάτων του ομιλητή. ¹⁹⁸ Ο Παλαμήδης επισημαίνει την επιλογή του να πει την αλήθεια επειδή θέλει να δείξει πως το ακροατήριο που τον δικάζει έχει το ηθικό σθένος που χρειάζεται για να την διακρίνει.

Υπάρχουν και άλλα στοιχεία. Πέρα από την αποτυχία του Παλαμήδη, η οποία είναι απλά γνωστή στον αναγνώστη του κειμένου, και πέρα το γεγονός ότι ο Πάρης παρουσιάζεται να καταχράται την πειθώ για να βλάψει την Ελένη, είναι σαφές ότι ο Γοργίας δέχεται πως η αλήθεια μπορεί να διδαχθεί και να προσληφθεί ως γνώμη, και πως αν μια γνώμη ανταποκρίνεται στην αλήθεια, τότε είναι και πιο ισχυρή. Σύμφωνα με μια πληροφορία, που παραδίδει ο Ησύχιος, ο Γοργίας έλεγε ότι «το είναι γίνεται αφανές αν δεν συνδυαστεί με το δοκείν, και το δοκείν ασθενές αν δεν συνδυαστεί με το είναι». ¹⁹⁹ Μπορούμε να δούμε και το γνωστό σχόλιο του σοφιστή, που διασώζει ο Πλούταρχος, πως στην τραγωδία αυτός που εξαπατά γίνεται δικαιότερος και εκείνος που εξαπατάται σοφότερος, για να καταλάβουμε πώς θα μπορούσε να είναι, όχι μια «κακή πειθώ» σαν του Πάρη, αλλά μια «καλή πειθώ» που επιδιώκει να διδάξει και να ωφελήσει τον άνθρωπο που εξαπατά. ²⁰⁰ Ούτε για την ηθική ήταν ο Γοργίας αδιάφορος, καθώς φαίνεται πως ήταν της γνώμης ότι με τον ίδιον τρόπο που μπορεί κανείς να μετέλθει την πειθώ, για να αναγκάσει το κοινό του να πιστέψει σε κάτι που θα το βλάψει, έτσι μπορεί και κάποιος άλλος να μετέλθει πάλι την πειθώ για να διαμορφώσει στο κοινό του μια γνώμη, η οποία όμως καθορίζεται από κάτι ωφέλιμο

¹⁹⁷ 82 B 11a, 33 D-K: *λοιπὸν δὲ περὶ ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐστὶ μοι λόγος, ὃν εἰπὼν παύσομαι τῆς ἀπολογίας οἴκτος μὲν οὖν καὶ λιταὶ καὶ φίλων παραίτησις ἐν ὄχλῳ μὲν οὔσης τῆς κρίσεως χρήσιμα· παρὰ δ' ὑμῖν τοῖς πρώτοις οὔσι τῶν Ἑλλήνων δοκοῦσιν, οὐ φίλων βοηθείαις οὐδὲ λιταῖς οὐδὲ οἴκτοις δεῖ πείθειν ὑμᾶς, ἀλλὰ τῷ σαφειστάτῳ δικαίῳ διδάξοντα τάληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην.* Πβ. Segal (1962) 108, 117.

¹⁹⁸ Βλ. Θουκ. 5.85–86, αλλά και Πλουτ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 41a–b. Πβ. Segal (1962) 108.

¹⁹⁹ 82 B 26 D-K: *τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι.*

²⁰⁰ 82 B 23 D-K (=Πότερον Ἀθηναῖοι 348c): *ὡς Γοργίας φησὶν, ἦν ὃ τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ ἀπατηθέντος.* Πβ. Segal (1962) 123.

που ο ίδιος έχει πρώτα συλλάβει ως αλήθεια. Όπως έχει παρατηρήσει και ο Segal, από τη μελέτη των αποσπασμάτων του σοφιστή δεν προκύπτει κανένας ιδιαίτερος λόγος που να μας αναγκάζει να δούμε τον Γοργία διαφορετικά από ότι μας τον δείχνει ο Πλάτωνας, δηλαδή ως έναν άνθρωπο που υποστηρίζει πως η τέχνη του είναι καλή γιατί μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην κινητοποίηση ασθενών, που είναι απρόθυμοι να ακολουθήσουν τις οδηγίες του γιατρού.²⁰¹

Ο Γοργίας, από αυτήν την άποψη, δεν βρίσκεται μακριά από τον Πλάτωνα, μια και ο τελευταίος φαίνεται να πιάνει το νήμα της συζήτησης για την πειθώ από εκεί που το άφησε ο σοφιστής. Όταν ο Σωκράτης στο πρώτο μέρος του *Γοργία* παρατηρεί ότι η ρητορική δεν μπορεί να οριστεί αποκλειστικά βάσει του αντικειμένου της πειθούς, επειδή υπάρχουν και άλλες τέχνες, όπως είναι η αριθμητική, με τις οποίες οι άνθρωποι, επίσης, επιδιώκουν να πείσουν για την εγκυρότητα ορισμένων δηλώσεων, προτείνει τη διάκριση της λεγόμενης «διδασκαλική πειθούς», η οποία είναι αυτή που μέσα από μια διαδικασία μάθησης καταφέρνει να μεταδώσει βέβαιη γνώση, από την «πιστευτική πειθώ», η οποία είναι αυτή που απλά γεννά «πίστη χωρίς γνώση γύρω από ζητήματα που έχουν να κάνουν με το δίκαιο και το άδικο».²⁰² Ο Πλάτωνας θεωρεί ότι η γνώση είναι η γνωριμία με τα πράγματα και σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό έχει συντελεστεί ήδη την εποχή που η ψυχή δεν είχε ακόμη παγιδευτεί στο σώμα: γνωρίζω ένα πράγμα, για τον Πλάτωνα, σημαίνει ότι έχω καταφέρει να ανακαλέσω στη μνήμη μου την αληθινή του υπόσταση, την οποία είχα ξεχάσει επειδή είναι παγιδευμένος μέσα σε ένα σώμα.²⁰³ Η «πίστη χωρίς γνώση» είναι το ίδιο πράγμα με τη «γνώμη» του Γοργία.²⁰⁴ Όπως και στον Γοργία, έτσι και στην πλατωνική φιλοσοφία, η «γνώμη» θεωρείται ως μια υποδεέστερη κατηγορία αναγνώρισης: αν η γνώση επιτυγχάνεται μέσα από τη διαλεκτική και καταλήγει στην αναγνώριση πραγμάτων που, όπως παρατηρεί ο Michael Erler, «είναι αδιαμφισβήτητα, σαφή και έχουν μόνο μία σημασία», η «γνώμη», επειδή αφορά σε πράγματα που «δεν προσδιορίζονται με έναν τρόπο»,

²⁰¹ Βλ. Segal (1962) 129: «There is, moreover, no reason to believe that Gorgias thought of his *techné* of persuasion as being used for bad ends. Plato, in fact, represents him as pointing out the positive utility of an art of *peitho* in persuading reluctant patients to follow doctor's orders». Για το χωρίο στον Πλάτωνα, βλ. *Γργ.* 456b.

²⁰² Βλ. Πλ. *Γργ.* 453b–455a. Πβ. ιδ., *Θεαίτ.* 201a–b· *Φδρ.* 277e· *Πολιτ.* 304c. Για την ικανότητα των μαθηματικών και την γεωμετρίας να κατευθύνουν την ψυχή από τα αισθητά σε πιο αφηρημένες έννοιες και άρα και προς την αλήθεια, βλ. Αριστ. *Μετὰ τὰ φυσ.* 1.6 (=987a 29–988a 17)· Riedweg (2002) 154–155· Erler (2007) 355, 515. Πβ. Πλουτ. *Δίων.* 14.2.

²⁰³ Βλ. Πλ. *Φδρ.* 247c–250c. Πβ. ιδ., *Πολ.* 518b–c.

²⁰⁴ Βλ. Dodds (1959) 206.

ακόμη και αν απαιτεί κάποιο βαθμό λογικής αφαίρεσης, εν τέλει «επιτρέπει μια αναγνώριση που, αν και δεν είναι κατ' ανάγκη λανθασμένη, είναι πιθανό να είναι εσφαλμένη».²⁰⁵ Ωστόσο, όπως είχε δείξει ο Γοργίας, είναι η «γνώμη» και όχι η γνώση, στην οποία οι περισσότεροι άνθρωποι κανονικά στηρίζονται. Για τον Πλάτωνα αυτό συμβαίνει γιατί δεν είναι μόνο οι διεργασίες στον νου και η επιθυμία για διάκριση και ένα καλό όνομα όλα όσα καθορίζουν τα κίνητρα των ανθρώπων, αλλά είναι παράλληλα και η έμφυτη τάση προς την ικανοποίηση της ηδονής που ο καθένας μας έχει μέσα του, είναι το μαύρο άλογο στο άρμα της ψυχής, το οποίο δεν είναι εύκολο να χειραγωγηθεί.²⁰⁶

Το ότι η πειθώ που δημιουργεί η ρητορική είναι «πιστευτική» και όχι «διδασκαλική» είναι πράγματι ένας από τους κύριους λόγους που ο Σωκράτης στον *Γοργία* απορρίπτει τη «συμβατική» ρητορική ως κολακεία: αν και στον διάλογο ο Γοργίας προς στιγμή επισημαίνει τον οργανικό χαρακτήρα αυτής της πειθούς,²⁰⁷ ο Σωκράτης φαίνεται ότι επιμένει στον κίνδυνο να πέσει αυτό το εργαλείο σε λάθος χέρια.²⁰⁸ Σε αυτόν ακριβώς τον κίνδυνο οφείλεται και η περίφημη αποκήρυξη της ρητορικής από τον Σωκράτη.²⁰⁹ Προς το τέλος του διαλόγου ο Σωκράτης θα αφήσει λίγο χώρο για το ενδεχόμενο ύπαρξης μια ευγενέστερης εκδοχής, που θα βρίσκεται στην υπηρεσία της δικαιοσύνης.²¹⁰ Γενικά, ο Σωκράτης στο κείμενο φαίνεται να μην έχει πρόβλημα με το ενδεχόμενο της ύπαρξης μιας τέχνης της πειθούς, αλλά περισσότερο να νοιάζεται για τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες θα επιχειρήσει κάποιος να τη χρησιμοποιήσει. Περίπου είκοσι χρόνια αργότερα, ο Πλάτωνας μιλά πια ανοιχτά για την «αληθινή» τέχνη της πειθούς, η οποία είναι αυτή που ξεκινά από τη γνώση και υπηρετεί την αλήθεια.²¹¹ Εδώ, «αληθινός» ρήτορας μπορεί να είναι μόνο ο φιλόσοφος, ο οποίος, αφού με τη μέθοδο της διαλεκτικής (ανα)γνωρίσει πρώτα την αλήθεια, θα μπορέσει έπειτα και αυτός να αρχίσει να κατασκευάζει λόγους κατάλληλους να «χειραγωγούν τις ψυχές» (*ψυχαγωγεῖν*, η «αληθινή» ρητορική ορίζεται ως «ένα είδος χειραγώγησης της ψυχής μέσω λόγων») των ανθρώπων, όχι

²⁰⁵ Βλ. Erler (2007) 355: «Platon unterscheidet Wissen von Meinung, insofern sich Wissen auf Gegenstände beschränkt, die unverwechselbar, klar sowie eindeutig und deshalb allein Objekt unfehlbaren Wissens sind, Meinung hingegen auf Gegenstände, die nicht eindeutig bestimmbar sind und deshalb eine nicht notwendig falsche, aber potenziell fehlbare Erkenntnis zulassen».

²⁰⁶ Βλ. Πλ. *Φδρ.* 237d.

²⁰⁷ Βλ. Πλ. *Γργ.* 456c–457c.

²⁰⁸ Βλ. Dodds (1959) 8–10· Segal (1962) 103.

²⁰⁹ Βλ. Πλ. *Γργ.* 462b–466a.

²¹⁰ Βλ. Πλ. *Γργ.* 503a–b, 504e, 527c. Πβ. ιδ., *Απολ.* 17b, 18a.

²¹¹ Βλ. Πλ. *Φδρ.* 258d, 259e–260e.

απλά, για να κερδίσει την εύνοια του κοινού του, αλλά, επειδή διαφορετικά δεν θα μπορούσε «ούτε να διδάξει κάτι, αλλά ούτε και να πείσει για κάτι».²¹²

Τώρα μπορούμε πια να επιστρέψουμε στον Πλούταρχο. Στο προοίμιο του *Φωκίωνα* επισημαίνεται ακριβώς η ίδια ανάγκη συνδυασμού της διδασκαλίας με την πειθώ, όπως ακριβώς γίνεται και στον Γοργία και τον Πλάτωνα. Το κεντρικό θέμα του προοιμίου είναι αυτό του κατάλληλου τρόπου άσκησης της πολιτικής εξουσίας σε περίοδο κρίσης.²¹³ Ο συλλογισμός ξεκινά από την παρατήρηση πως όχι μόνο σε εποχές ευημερίας αλλά και σε εποχές δυσχερειών τα πλήθη συνηθίζουν να αντιμάχονται εκείνους που υπερέχουν ηθικά: όταν αυτοί οι τελευταίοι επικρίνουν τα σφάλματα τους, τα πλήθη πιστεύουν ότι χλευάζονται για τη δυστυχία στην οποία έχουν περιέλθει και όταν πάλι τους μιλούν με παρρησία εκείνα νομίζουν ότι τα κοιτούν αφ' υψηλού (2.2).²¹⁴ Ο Πλούταρχος προβάλλει και εδώ ως αιτία τη φύση της ανθρώπινης ψυχής, η οποία, όπως μας λέει, ευχαριστείται μόνο με ό,τι υποτάσσεται πλήρως και δεν αντιστέκεται στο κομμάτι που γεννά την ηδονή (2.3–4). Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η παρρησία, όταν είναι ακέραη, είναι καταδικασμένη σε αποτυχία: οι λόγοι που είναι φορείς της αλήθειας και της λογικής, αν δεν είναι γλυκείς και υποχωρητικοί, ερεθίζουν και εξάπτουν εκείνους που διαπράττουν σφάλματα (2.3).²¹⁵ Ο φιλόσοφος προβαίνει και πάλι στην αναλογία με το μάτι, που υποφέρει από φλεγμονή, αυτή τη φορά, όμως, όχι αναφορικά με την ψυχή, που κλυδωνίζεται από τα ανεξέλεγκτα συναισθήματα, αλλά με την πόλη, που δεν έχει το θάρρος να ακούσει μια αλήθεια, που της είναι δυσάρεστη: όπως το άρρωστο μάτι δεν ανέχεται τα έντονα και φωτεινά χρώματα, αλλά προτιμά εκείνα που είναι θαμπά και σκοτεινά, έτσι και η πόλη, που έχει περιέλθει σε μια κατάσταση, που δεν είχε θελήσει, γίνεται λιγόψυχη και μαλθακή, για να ανεχθεί την παρρησία (2.4).²¹⁶ Έτσι, για τον παρρησιαστή, που ζει σε μια τέτοια πόλη, η κατάσταση δεν είναι λιγότερο

²¹² Πλ. *Φδρ.* 261a–277c: *οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι*. Πβ. *το διδάσκειν καὶ πείθειν* στο *Ἄπολ.* 35c. Για τον ορισμό της ρητορικής ως *ψυχαγωγίας*, βλ. Πλ. *Φδρ.* 261a.

²¹³ Βλ. Stadter (1988) 285.

²¹⁴ *Αἱ γὰρ συμφοραὶ πικρὰ μὲν τὰ ἤθη καὶ μικρόλυπα καὶ ἀκροσφαλῆ πρὸς ὀργὰς ποιοῦσι, δύσκολον δὲ τὴν ἀκοήν καὶ τραχεῖαν ὑπὸ παντὸς λόγου καὶ ῥήματος τόνον ἔχοντος ἐνοχλουμένην· ὁ δ' ἐπιτιμῶν τοῖς ἐξαμαρτανόμενοις ἐξονειδίζει τὰ δυστυχήματα δοκεῖ, καὶ καταφρονεῖν ὁ παρρησιαζόμενος.*

²¹⁵ *Καὶ καθάπερ τὸ μέλι λυπεῖ τὰ τετρωμένα καὶ ἠλκωμένα μέρη τοῦ σώματος, οὕτως πολλάκις οἱ ἀληθινοὶ καὶ νοῦν ἔχοντες λόγοι δάκνουσι καὶ παροξύνουσι τοὺς κακῶς πράττοντας, ἐὰν μὴ προσηνεῖς ὧσι καὶ συνείκοντες, ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἡδὺ μενοεικὲς ὁ ποιητῆς κέκηκεν, ὡς τῶ ἡδομένῳ τῆς ψυχῆς ὑπεῖκον καὶ μὴ μαχόμενον μηδ' ἀντιτυποῦν.*

²¹⁶ *Καὶ γὰρ ὄμμα φλεγμοῦν ἡδιστα τοῖς σκιεροῖς καὶ ἀλαμπέσι ἐνδιατρίβει χρώμασι, τὰ δ' αὐγὴν ἔχοντα καὶ φῶς ἀποστρέφεται καὶ πόλις ἐν τύχαις ἀβουλήτοις γενόμενη ψοφοδεὲς καὶ τρυφερόν ἐστι δι' ἀσθένειαν ἀνέχεσθαι παρρησίας, ὅτε μάλιστα δεῖται, τῶν πραγμάτων ἀναφορὰν ἀμαρτήματος οὐκ ἔχόντων.*

επικίνδυνη από όσο είναι για τον κόλακα: μπορεί η πόλη να παίρνει μαζί της στην καταστροφή εκείνον, που εκ προθέσεως την ευχαριστεί, αλλά προτού γίνει αυτό η ίδια θα θελήσει από μόνη της να καταστρέψει εκείνον που δεν της χαρίζεται (2.5).²¹⁷ Ο πολιτικός πρέπει, επομένως, να ακολουθήσει κάποιον άλλον δρόμο, οπωσδήποτε λιγότερο ακραίο, ώστε να είναι περισσότερο αποτελεσματικός.

Η λύση που προτείνεται στο κείμενο βρίσκεται στο μέσο μεταξύ κολακείας και ακέραιης παρρησίας. Ο τρόπος αυτός περιγράφεται από τον Πλούταρχο μέσω μιας αναλογίας με τη φορά του ήλιου: ο ήλιος, σύμφωνα με τους μαθηματικούς, δεν ακολουθεί την κατεύθυνση που παίρνει ο ουρανός, αλλά ούτε και αντιβαίνει εντελώς σε αυτήν (2.6),²¹⁸ παρόμοια και ο πολιτικός που επιχειρεί να ασκήσει εξουσία πάνω στους συμπολίτες του δεν πρέπει να ακολουθεί τις επιλογές και τις επιθυμίες τους, ούτε όμως και να αντιβαίνει εντελώς σε αυτές (2.7).²¹⁹ Όπως ο ήλιος, λοιπόν, διαγράφει μια στροφή που είναι «ευλύγιστη και εύκαμπτη» (2.6),²²⁰ έτσι και η καλύτερη μορφή διακυβέρνησης είναι εκείνη που ανταμείβει την υπακοή των πολιτών με υποχωρητικότητα και δεν διστάζει να τους ευχαριστήσει πριν τους ζητήσει πίσω αυτό που είναι συμφέρον για την πόλη (2.8).²²¹ Ο ήλιος, με τον τρόπο του, εξασφαλίζει για όλα τα πλάσματα τη διατήρηση στη ζωή και αυτά αντίστοιχα μπορούν να απολαμβάνουν την καλύτερη θερμοκρασία (2.6).²²² Ο πολιτικός, με τη σειρά του και αυτός, εγγυάται την ασφάλεια των συμπολιτών του και, αν καταφέρει να αναμείξει τη λαμπρότητα με τη συγκαταβατικότητα, πράγμα ωστόσο δύσκολο, όπως μας λέει ο Πλούταρχος, πετυχαίνει «από όλους τους ρυθμούς και από όλες τις αρμονίες, την πιο μελωδική και εκλεπτυσμένη σύνθεση, με την οποία λέγεται ότι και ο Θεός διευθύνει τον κόσμο, χωρίς να ασκεί βία, αλλά παράγοντας με την πειθώ και τη λογική την ανάγκη» (2.9).²²³ Η λύση που προτείνεται, λοιπόν, για το αδιέξοδο του

²¹⁷ Διὸ πάντῃ σφαλερὸν ἢ τοιαύτῃ πολιτεία· συναπόλλυσι γὰρ τὸν πρὸς χάριν λέγοντα, καὶ προαπόλλυσι τὸν μὴ χαριζόμενον.

²¹⁸ Ὅπερ οὖν τὸν ἥλιον οἱ μαθηματικοὶ λέγουσι μῆτε τὴν αὐτὴν τῷ οὐρανῷ φερόμενον φορὰν μῆτ' ἀντικρυσ ἐναντίαν καὶ ἀντιβατικὴν, ἀλλὰ λοξῶ καὶ παρεγκεκλιμένῃ πορείᾳ σχήματι χρώμενον ὑγρὰν καὶ εὐκαμπῆ καὶ περιελιττομένην ἔλικα ποιεῖν, ἣ σφίζεται πάντα καὶ λαμβάνει τὴν ἀρίστην κρᾶσιν, [...].

²¹⁹ [...] οὕτως ἄρα τῆς πολιτείας ὁ μὲν ὄρθιος ἄγαν καὶ πρὸς ἅπαντα τοῖς δημοτικοῖς ἀντιβαίων τόνος ἀπηνῆς καὶ σκληρός, ὥσπερ αὖ πάλιν ἐπισφαλῆς καὶ κάταντες τὸ συνεφεκόμενον οἷς ἀμαρτάνουσιν οἱ πολλοὶ καὶ συνεπιρρέπον, [...].

²²⁰ [...] ὑγρὰν καὶ εὐκαμπῆ [...].

²²¹ ἢ δ' ἀνθυπείουσα πειθομένοις καὶ διδοῦσα τὸ πρὸς χάριν, εἴτ' ἀπαιτοῦσα τὸ συμφέρον ἐπιστασία καὶ κυβέρνησις (ἀνθρώπων πολλὰ πρᾶως καὶ χρησίμως ὑπουργούντων, εἰ μὴ πάντα δεσποτικῶς καὶ βιαίως ἄγουντο) σωτήριος, ἐργώδης δὲ καὶ χαλεπὴ καὶ τὸ σεμνὸν ἔχουσα τῷ ἐπιεικεῖ δύσμικτον.

²²² [...] τὴν ἀρίστην κρᾶσιν [...].

²²³ ἐὰν δὲ μιχθῇ, τοῦτ' ἔστιν ἢ πάντων μὲν ῥυθμῶν, πασῶν δ' ἀρμονιῶν ἐμμελεστάτη καὶ μουσικωτάτη κρᾶσις, ἣ καὶ τὸν κόσμον ὁ θεὸς λέγεται διοικεῖν, οὐ βιάζόμενος, ἀλλὰ πειθοῖ καὶ λόγῳ παράγων τὴν ἀνάγκην.

παρρησιαστή στο πεδίο των σχέσεών του με τους άλλους είναι μια μέθοδος πειθούς, στην οποία η καθαρή παρρησία μετριάζεται καθώς αναμειγνύεται με στοιχεία, που ερεθίζουν το κομμάτι της ψυχής, που παράγει την ηδονή, και έτσι προκαλούν στο κοινό την ευχαρίστηση, που απαιτείται για την χειραγώγησή του προς τον δρόμο της λογικής.

Τώρα μπορούμε να επιστρέψουμε στον Πυθαγόρα που αφήσαμε λίγο πιο πάνω. Αν ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί στον *Φωκίωνα* μεταφορές από τον χώρο της μουσικής και της αστρονομίας, αυτό συμβαίνει γιατί πίσω από αυτά που λέει υπάρχει ένα πυθαγορικό-πλατωνικό υπόστρωμα, στο οποίο η αρμονία στη μουσική και τις κινήσεις στο σύμπαν αντιστοιχεί στην πολιτική ευταξία, όπως ακριβώς και οι πολιτικές τάξεις ανταποκρίνονται στα τρία μέρη της ψυχής.²²⁴ Δεν χρειάζεται να πάμε πολύ μακριά και να δούμε σε όλα αυτά κάποια βαθύτερη θρησκευτική-μυστικιστική πτυχή: από τη στιγμή που η μουσική αποτελούσε κομμάτι της παιδείας που λάμβανε τα χρόνια εκείνα η ελίτ, πρέπει να περιμένουμε ότι τόσο από τη μεριά του Πλούταρχου όσο και από τη μεριά των αναγνωστών του υπήρχε κάποια εξοικείωση και με θεωρίες που είχαν έως τότε αναπτυχθεί γύρω από τη μουσική.²²⁵ Η λέξη «αρμονία» αρχικά σήμαινε την ένωση δομικών υλικών με την τοποθέτηση ενός άλλου συνδετικού υλικού στους αρμούς ανάμεσά τους.²²⁶ Στους πυθαγόρειους είναι, όμως, που αποκτά για πρώτη φορά «μια εντελώς μεταφορική και σχεδόν μυστική σημασία», όπως γράφει ο Warren Anderson.²²⁷ Ο Φιλόλαος ορίζει την αρμονία ως τη δύναμη που συνδέει τα υλικά στοιχεία από τα οποία δομείται το σύμπαν καθιστώντας έτσι δυνατή τη συμπερίληψή τους στην τάξη του κόσμου.²²⁸ Η τελευταία είναι έργο

²²⁴ Όσον αφορά στο ενδεχόμενο της επίδρασης του Πλούταρχου από πυθαγόρειες απόψεις, βρίσκω δικαιολογημένο τον σκεπτικισμό, με τον οποίον αντιμετωπίζει το όλο ζήτημα ο Tsekourakis (1986) 127–138. Πιο θετικός είναι ο Dillon (1996²) 190, 199–225 *passim*. Γενικά για τη σχέση της πυθαγόρειας παράδοσης με τον Μεσοπλατωνισμό, βλ. Riedweg (2002) 162–166. Για τον συσχετισμό της τριμερούς ψυχής με την πόλη, βλ. τις παρατηρήσεις του Foucault (1985) 69–72, 75.

²²⁵ Βλ. Görgemanns & Hirsch-Luipold (2010) 251. Πβ. Stadter (1988) 293, για τον οποίον το γεγονός ότι ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί μεταφορές από τον χώρο της μουσικής θεωρίας χωρίς περαιτέρω εξηγήσεις υποδηλώνει πως αυτά ήσαν πράγματα γνωστά στο αναγνωστικό κοινό του. Για την ενασχόληση της ανώτερης τάξης με τη μουσική, βλ. και Θεμ. 2.4· Συμποσ. 736d· West (1992) 34· Erler (2007) 510.

²²⁶ Βλ. LSJ ε.λ. *ἀρμονία* I.2. Πβ. Chantraine (2009³) 106, ε.λ. *ἄρμα*

²²⁷ Βλ. Anderson (1966) 37: «[...] now takes on a completely metaphorical and almost mystical sense».

²²⁸ Φιλόλαος, 44 B 6 D-K: *περὶ δὲ φύσιος καὶ ἀρμονίας ὧδε ἔχει· ἃ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἰδίου ἔσσης καὶ αὐτὰ μὲν ἄ φύσις θεῖαν γὰ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γὰ ἢ ὅτι οὐχ οἶόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γινωσκόμενον ὑφ' ἀμῶν γὰ γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. ἐπεὶ δὲ τὰ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἀρμονία ἐπεγένετο φῶτινῶν ἄδε τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἀρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ*

του Θεού. Οι Πυθαγόρειοι βλέπουν στον Θεό αυτόν, «που συνταιριάζει (συναρμοστής) εκείνους που διαφωνούν» και πιστεύουν ακόμη ότι «αυτό είναι το πιο σπουδαίο κατόρθωμά του, το να κάνει τους εχθρούς φίλους με τον τρόπο του μουσικού και του γιατρού».²²⁹ Αν ο Θέωνας, ο οποίος παραδίδει όλες αυτές τις απόψεις, είναι μια αξιόπιστη πηγή, φαίνεται ότι έχουμε να κάνουμε με μια θεωρία που συνδέεται πολύ στενά με τη μουσική και που φιλοδοξεί να επεκταθεί ίσως και παντού προϋποθέτοντας μια μακρά σειρά σχέσεων αναλογίας: οι Πυθαγόρειοι και έπειτα και ο Πλάτωνας, υποστηρίζει ο Θέωνας, θεωρούσαν πως η μουσική είναι σύνδεση και ένωση πολλών και αντίθετων μεταξύ τους πραγμάτων και ότι δεν είναι μόνο οι ρυθμοί και οι μελωδίες, αυτά στα οποία η μουσική βάζει τάξη, αλλά και κάθε άλλο πράγμα που ανήκει σε σύστημα.²³⁰ Στον πυρήνα αυτής της θεωρίας βρίσκεται η «ομόνοια» ή, όπως διαφορετικά την αποκαλούσαν οι Πυθαγόρειοι, η «αριστοκρατία», η οποία ανάλογα με τον χώρο στον οποίον εκδηλώνεται παίρνει και την αντίστοιχη μορφή έκφρασης: όταν μιλάμε για την κοσμική τάξη η «ομόνοια/αριστοκρατία» εκφράζεται ως «αρμονία», στον χώρο της πολιτικής εκφράζεται ως «ευνομία» και στην ιδιωτική ζωή ως «σωφροσύνη».²³¹ Αν επιστρέψουμε στον Πλούταρχο τώρα θα διαπιστώσουμε ότι έχουμε να κάνουμε με πάρα πολύ κοντινές απόψεις. Και στην ιδανική εκδοχή της πολιτικής, και τις θεωρίες των μαθηματικών για την κίνηση του ήλιου και στο σχόλιο για τους θεούς, που είδαμε πιο πάνω, η κατάσταση, που επιδιώκεται με την ένωση διαφορετικών μεταξύ τους στοιχείων, είναι μια κατάσταση ομόνοιας: αυτό που καταφέρνει ο ήλιος με τη συγκεκριμένη τροχιά που διαγράφει είναι να αναμείξει ψυχρό και θερμό αέρα, ώστε να διατηρηθούν όλα τα πλάσματα στη ζωή, ότι ο στόχος που φιλοδοξεί να πετύχει ο πλουτάρχικος πολιτικός με την ανάμειξη λαμπρότητας και συγκαταβατικότητας είναι η ενεργοποίηση όλων των παραγωγικών δυνάμεων, που υπάρχουν την πόλη του, και, τέλος, ότι ο συνδυασμός της λογικής που υπάρχει στους ανθρώπους με την πειθώ του

ίσσταγή ανάγκη τᾶ τοιαύτα ἄρμονία συγκεκριῆσθαι, οἷαι μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. [...]. Πβ. Anderson (1966) 38.

²²⁹ Θεών. Σμυρν. Τὰ κατὰ τὸ μαθημ. χρήσιμ. 12, 15–17: καὶ γὰρ ὁ θεὸς συναρμοστής τῶν διαφωνούντων, καὶ τοῦτο μέγιστον ἔργον θεοῦ κατὰ μουσικὴν τε καὶ κατὰ ἰατρικὴν τὰ ἐχθρὰ φίλα ποιεῖν.

²³⁰ Θεών. Σμυρν. Τὰ κατὰ τὸ μαθημ. χρήσιμ. 12, 10–15 (=Νικόμ. Αριθμ. 2.19 =44 B 10 D-K). Πβ. Anderson (1966) 37.

²³¹ Θεών. Σμυρν. 12, 18–25: ἐν μουσικῇ, φασίν, ἡ ὁμόνοια τῶν πραγμάτων, ἔτι καὶ ἀριστοκρατία τοῦ παντός· καὶ γὰρ αὕτη ἐν κόσμῳ μὲν ἄρμονία, ἐν πόλει δ' εὐνομία, ἐν οἴκοις δὲ σωφροσύνη γίνεσθαι πέφυκε· συστατικὴ γάρ ἐστι καὶ ἐνωτικὴ τῶν πολλῶν· ἡ δὲ ἐνέργεια καὶ ἡ χρῆσις, φησί, τῆς ἐπιστήμης ταύτης ἐπὶ τεσσάρων γίνεται τῶν ἀνθρωπίνων, ψυχῆς, σώματος, οἴκου, πόλεως· προσδεῖται γὰρ ταῦτα τὰ ταέσσορα συναρμογῆς καὶ συντάξεως. Πβ. Anderson (1966) 240–241.

Θεού επιτρέπει την εκούσια συμμόρφωση των ανθρώπων σε αυτά που επιτάσσει η ανάγκη, χωρίς τη χρήση σωματικής βίας.

Στους *Βίους* συναντούμε και άλλα σχετικά παραδείγματα. Στον *Περικλή* ο Πλούταρχος παρουσιάζει τον Αθηναίο πολιτικό ως πρότυπο καλλιεργημένου πολιτικού, που δεν διστάζει να προσφέρει στο πλήθος αυτά, που το ευχαριστούν, αν είναι να το κινητοποιήσει έπειτα προς τα εκεί που ο ίδιος κρίνει ότι βρίσκεται το συμφέρον της πόλης. Στη μέση περίπου του βίου ο Πλούταρχος περιγράφει τη μεταβολή από τη «δημαγωγική» φάση της πολιτικής δράσης του Περικλή σε μια «βασιλική και αριστοκρατική μορφή διακυβέρνησης» (15.1).²³² Στο υπόμνημά του στον Θουκυδίδη, ο Arnold Gomme προσπάθησε να εξηγήσει αυτή τη μεταβολή ως μια προσπάθεια του φιλοσόφου να συμβιβάσει τις δυο αντικρουόμενες προσεγγίσεις του Θουκυδίδη και του Πλάτωνα, δείχνοντας πως η κάθε μία από αυτές ανταποκρίνεται και σε διαφορετική φάση της πολιτικής δράσης του Αθηναίου πολιτικού.²³³ Μια προσεκτικότερη ανάγνωση, όμως, του κειμένου δείχνει πως τα πράγματα δεν είναι ακριβώς έτσι. Το λάθος του Gomme εντόπισε και διόρθωσε ο Phillip Stadter, ο οποίος εξήγησε πως όλα αυτά που ο Πλούταρχος αναφέρει στην αρχή του βίου για την καταγωγή (3.1–5), για τις πνευματικές επιδράσεις, κυρίως από τον Δάμωνα, που είδαμε πιο πάνω, και τον Αναξαγόρα (4.1–6) και, τέλος, για το πόσο καθοριστική υπήρξε η επίδραση του τελευταίου για τη συνολική ηθική και πνευματική συγκρότηση του Περικλή (5.1–6.5), συγκροτούν ένα πλαίσιο αναφοράς, που μας αναγκάζει έπειτα να δούμε τον Περικλή, ακόμη και όταν καλοπιάνει τον δήμο, αποκλειστικά ως έναν «αριστοκρατικό» ηγέτη, που έχει ως απώτερο σκοπό την ωφέλεια της πόλης του. Δεν πρόκειται για μεταστροφή, αλλά για την ύπαρξη διαφορετικών φάσεων στη δράση του Περικλή, οι οποίες έχουν να κάνουν με το πόσο πολύ ο Αθηναίος πολιτικός χρειάζεται σε μια δεδομένη στιγμή της δράσης να «σφίξει ή να χαλαρώσει τα λουριά» του δήμου.²³⁴

Η πειθώ, πάντως, αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της δράσης του πολιτικού σε κάθε φάση της διακυβέρνησής του, ακριβώς επειδή, όπως είδαμε και στο χωρίο για τον Πυθαγόρα πιο πάνω, είναι ένα απαραίτητο συμπλήρωμα κάθε μορφής διδασκαλίας. Ο Περικλής, γράφει ο φιλόσοφος, «από τη στιγμή που έκρουσε τη χορδή της αριστοκρατικής και βασιλικής διακυβέρνησης, χρησιμοποιώντας τη στη

²³² [...] ἀλλ' ἐκ τῆς ἀνειμένης ἐκείνης καὶ ὑποθρυπτομένης ἑνια δημαγωγίας ὡσπερ ἀνθηρᾶς καὶ μαλακῆς ἀρμονίας ἀριστοκρατικὴν καὶ βασιλικὴν ἐντεινάμενος πολιτείαν, [...].

²³³ Βλ. Gomme (1945) 65–67.

²³⁴ Βλ. Stadter (1987) 251–265. Πβ. Stadter (1989) xxxviii–xliv.

σωστή και ανόθευτη εκδοχή της και για το καλύτερο, καθοδηγούσε τον δήμο, στο μεγαλύτερο μέρος με τη θέλησή του, πείθοντας και διδάσκοντάς τον» (15.1).²³⁵ Το γεγονός ότι ο Περικλής μπορούσε όχι απλά να προτείνει, αλλά να «διδάσκει» στον δήμο την πολιτική που πρέπει να ακολουθήσει,²³⁶ προφανώς σχετίζεται με την επίδραση του Αναξαγόρα (4.6–6.1).²³⁷ Η μνεία, όμως, που γίνεται στην αρχή του βίου και στον Δάμωνα λίγο πριν την αναφορά στον Αναξαγόρα, όχι μόνο ως δασκάλου μουσικής του Περικλή αλλά και ως «κατ' εξοχήν σοφιστή» και επιπλέον «προπονητή» και «δασκάλου» του Περικλή στην πολιτική (4.1–2),²³⁸ αποκτά τώρα ιδιαίτερη σημασία αναφορικά με την ικανότητα του ίδιου πολιτικού να «πειθεί». Προφανώς, δεν συμφωνώ με την πρόταση ότι η αναφορά στον Δάμωνα συνδέεται μόνο με τη δημαγωγική φάση στη διακυβέρνηση του Περικλή.²³⁹ Στο κείμενο είναι σαφές πως η δράση του Περικλή στο σύνολό της χαρακτηρίζεται από τον συνδυασμό των δύο επιδράσεων. Αυτό μπορούμε να το δούμε αρκετά καθαρά στη σύγκριση του Περικλή με γιατρό που επιχειρείται στο κείμενο αμέσως μετά το πέρασμα στην «αριστοκρατική» φάση: όπως ο γιατρός που καλείται να θεραπεύσει μια περίπλοκη και μακροχρόνια ασθένεια προσφέρει κατά περίπτωση στον ασθενή ηδονές που δεν βλάπτουν και κατά περίπτωση πάλι επίπονες επεμβάσεις και σωτήρια φάρμακα, έτσι και ο αθηναίος πολιτικός, για να κυβερνήσει έναν όχλο που διαθέτει μια τόσο μεγάλη αυτοκρατορία και που από μέσα του αναδύεται κάθε λογής συναίσθημα, εμφανίζεται άλλοτε να εκμεταλλεύεται τους φόβους του κοινού του και να μειώνει το θράσος του και άλλοτε με την πρόκληση της ελπίδας να αφήνει τη δυσθυμία του να φύγει μακριά και να το παρηγορεί (15.1–2).²⁴⁰ Όσο το πλήθος δεν είναι εντελώς σύμφωνο με αυτά που ο Περικλής «διδάσκει» η ενίσχυση από ένα μέσο πειθούς που στρέφεται στα συναισθήματα αποτελεί επιτακτική ανάγκη, και αυτός είναι ο χώρος του (πυθαγόρειου) Δάμωνα.

Αξίζει να μείνουμε λίγο περισσότερο στο συγκεκριμένο παράδειγμα, καθώς αυτό παρουσιάζει επιπρόσθετο ενδιαφέρον για το θέμα μας. Στο κείμενο, το μέσο που

²³⁵ [...] ἀριστοκρατικὴν καὶ βασιλικὴν ἐντεινόμενος πολιτείαν, καὶ χρώμενος αὐτῇ πρὸς τὸ βέλτιστον ὀρθῇ καὶ ἀνεγκλίτῳ, τὰ μὲν πολλὰ βουλόμενον ἦγε πείθων καὶ διδάσκων τὸν δήμον [...].

²³⁶ Πβ. Περ. 12.3.

²³⁷ Πβ. Πλ. Φδρ. 270a.

²³⁸ Διδάσκαλον δ' αὐτοῦ τῶν μουσικῶν οἱ πλεῖστοι Δάμωνα γενέσθαι λέγουσι, [...]. Ὁ δὲ Δάμων εἰσὶν ὧν σοφιστὴς καταδύεσθαι μὲν εἰς τὸ τῆς μουσικῆς ὄνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐπικρυπτόμενος τὴν δεινότητα, τῷ δὲ Περικλεῖ συνῆς καθάπερ ἀθλητῆ τῶν πολιτικῶν ἀλείπτῃς καὶ διδάσκαλος.

²³⁹ Βλ. Αλεξίου (2007β) 180.

²⁴⁰ ἦν δ' ὅτε καὶ μάλα δυσχεραίνοντα καὶ κατατείνων καὶ προσβιβάζων ἐχειροῦτο τῷ συμφέροντι, μιμούμενος ἀτεχνῶς ἰατρὸν ποικίλῳ νοσήματι καὶ μακρῶ κατὰ καιρὸν μὲν ἡδονὰς ἀβλαβεῖς, κατὰ καιρὸν δὲ δημηγῶδες καὶ φάρμακα προσφέροντα σωτήρια.

επέτρεψε στον Περικλή να ξεχωρίσει από τους άλλους πολιτικούς του καιρού του πείθοντας και διδάσκοντας το πλήθος είναι η ρητορική, η οποία μάλιστα εμφανίζεται να είναι συμπληρωματική προς τη φιλοσοφία. Πιο μπροστά στο κείμενο ο Πλούταρχος αναφέρει ότι ο λόγος που χρησιμοποιούσε ο Περικλής ως πολιτικός ήταν ένας λόγος που ταίριαζε στον τρόπο της ζωής του και στο μέγεθος του φρονήματός του, και με αυτόν, σαν με ένα μουσικό όργανο, απηχούσε σε μεγάλο βαθμό αυτά που του είχε διδάξει ο Αναξαγόρας, αναμειγνύοντας έτσι, όπως χαρακτηριστικά λέγεται στο κείμενο, τη ρητορική με τη φυσική φιλοσοφία (8.1–2).²⁴¹ Αντίστοιχα και στο χωρίο που μας απασχολεί τώρα σημειώνεται ότι ο Περικλής, συνδυάζοντας τη δύναμη του ρητορικού λόγου με την υπόληψη και την εμπιστοσύνη που είχε αποκτήσει εξαιτίας του τρόπου ζωής του κατάφερε να αποδείξει ότι η ρητορική είναι «χειραγωγήση της ψυχής, όπως λέει ο Πλάτωνας», και ότι το σπουδαιότερο κατόρθωμά της είναι η μέθοδος για τη διαχείριση των χαρακτήρων και των συναισθημάτων των ανθρώπων, τα οποία μοιάζουν, όπως σημειώνεται, με «ένα είδος μουσικών τόνων και φθόγγων που έχει η ψυχή και οι οποίοι έχουν ανάγκη από πολύ αρμονικό άγγιγμα και χειρισμό» (15.2–3).²⁴² Οι μεταφορές από τον χώρο της μουσικής προφανώς παραπέμπουν στον Δάμωνα. Ωστόσο, όπως και πιο πριν τονίστηκε πως αυτό που απηχούσε στο μεγαλύτερο μέρος του ο ρητορικός λόγος του Περικλή ήταν ο Αναξαγόρας, έτσι και εδώ φαίνεται αρκετά καθαρά πως η ρητορική που ο Αθηναίος πολιτικός χρησιμοποιεί για να χειραγωγή τις ψυχές των συμπολιτών του οφείλει την ανωτερότητά της στο γεγονός ότι έχει μέσα της ένα στοιχείο φιλοσοφίας. Η ρητορική του Περικλή είναι «χειραγωγήση της ψυχής, όπως λέει ο Πλάτωνας», και ως τέτοια μόνο του επιτρέπει ταυτόχρονα να «πειθεί» και να «διδάσκει» τον δήμο. Έχει σημασία το γεγονός ότι η ρητορική φαίνεται ότι μπορεί να λειτουργήσει σε ένα τέτοιο φιλοσοφικό πλαίσιο. Όπως θα δούμε, όμως, και στη συνέχεια, η ρητορική δεν είναι το μοναδικό μέσο πειθούς και διδασκαλίας που

²⁴¹ *Τῆ μέντοι περὶ τὸν βίον κατασκευῆ καὶ τῶ μεγέθει τοῦ φρονήματος ἀρμόζοντα λόγον ὡς περ ὄργανον ἐξαρτώμενος, παρενέτεινε πολλαχοῦ τὸν Ἀναξαγόραν, οἷον βαφῆν τῆ ρητορικῆ τὴν φυσιολογίαν ὑποχεόμενος. Τὸ γὰρ «ὕψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργόν», ὡς θεῖος Πλάτων φησί, «πρὸς τῶ εὐφυῆς εἶναι κτησάμενος» ἐκ φυσιολογίας, καὶ «τὸ πρόσφορον ἐλκύσας ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην», πολὺ πάντων διήνεγκε.*

²⁴² *Παντοδαπῶν γὰρ ὡς εἰκὸς παθῶν ἐν ὄχλῳ τοσαύτην τὸ μέγεθος ἀρχὴν ἔχοντι φουμένων, μόνος ἐμμελῶς ἕκαστα διαχειρίσασθαι πεφυκώς, μάλιστα δ' ἐλπίσι καὶ φόβοις ὡς περ οἷαζι συστέλλων τὸ θρασυνόμενον αὐτῶν καὶ τὸ δύσθυμον ἀνιεῖς καὶ παραμυθούμενος, ἔδειξε τὴν ρητορικὴν κατὰ Πλάτωνα ψυχαγωγίαν οὐσαν καὶ μέγιστον ἔργον αὐτῆς τὴν περὶ τὰ ἤθη καὶ πάθη μέθοδον, ὡς περ τινὰς τόνους καὶ φθόγγους ψυχῆς μάλ' ἐμμελοῦς ἀφῆς καὶ κρούσεως δεομένων.*

αναγνωρίζει ο φιλόσοφος. Παρ' όλα αυτά, καλό είναι να κρατήσουμε προς το παρόν αυτήν τη δυνατότητα στην άκρη.

Από τον *Περικλή* μπορούμε να πάμε έπειτα στον *Κάτωνα*, για να δούμε την ίδια ακριβώς σύνδεση σε λίγο διαφορετικά συμφραζόμενα. Ο Κάτωνα γενικά αναφέρεται στον Πλούταρχο ως πρότυπο ανθρώπου που συνδυάζει τη δημόσια πολιτική δράση με τη φιλοσοφία.²⁴³ Το χωρίο που μας απασχολεί, τώρα, είναι αυτό που πραγματεύεται τα σχετικά με το πώς ο Κάτωνα στη Μακεδονία διοικούσε τους στρατιώτες που υπηρετούσαν υπό τις διαταγές του. Στην αφήγηση του Πλούταρχου η Μακεδονία σηματοδοτεί την έναρξη της πολιτικής καριέρας του Κάτωνα: έχει προηγηθεί μόνο η συμμετοχή του στην καταστολή της εξέγερσης του Σπάρτακου, όμως εκεί ο βρίσκεται απλά ως εθελοντής για χάρη του αδελφού του (8.1–2). Στην Μακεδονία είναι, όμως, που για πρώτη φορά η επίμονη ηθική καλλιέργεια του, για την οποία διαβάζαμε μέχρι τώρα στο κείμενο (1.3–7.3), σε συνδυασμό με την άσκησή του στη ρητορική (4.3–4), φέρνει τους πρώτους καρπούς. Με το που φτάνει στο στρατόπεδο ο Κάτωνα αποφασίζει να μην κάνει στους στρατιώτες επίδειξη της αρετής του αλλά, αντίθετα, να φροντίσει, ώστε οι στρατιώτες να γίνουν εξίσου ενάρετοι με εκείνον (9.5). Η τακτική που ακολουθεί είναι πια γνωστή από αυτά που έχουμε δει, ιδίως από το προοίμιο του *Φωκίωνα*.²⁴⁴ Ο Κάτωνα δεν είναι ούτε πολύ σκληρός, ούτε πολύ μαλακός: «δεν αφαίρεσε τον φόβο από την εξουσία [του χιλίαρχου]», γράφει ο Πλούταρχος, «αλλά προσέθεσε τη λογική: έτσι, με το να πείθει για κάθε πράγμα και να διδάσκει, και με το να επιβάλλει αντίστοιχα επιβραβεύσεις και ποινές, ήταν στο τέλος δύσκολο να πεις, αν έκανε τους άνδρες του περισσότερο φιλήσυχους ή ετοιμοπόλεμους, περισσότερο πρόθυμους ή περισσότερο δίκαιους: έτσι, φαίνονταν τρομακτικοί στους εχθρούς και φιλήσυχoi στους συμμάχους, φοβισμένοι απέναντι στο να διαπράξουν την αδικία και πρόθυμοι απέναντι στους επαίνους» (9.5–7).²⁴⁵ Παράλληλα, φροντίζοντας ώστε η εικόνα που οι στρατιώτες σχημάτιζαν για αυτόν να είναι η εικόνα ενός αξιωματικού που από τη μια πλευρά δεν

²⁴³ Βλ. *Κάτ. πρεσβ.* 27.7· *Βροῦτ.* 2.1· *Πομπ.* 40.1· *Φωκ.* 3.2· *Κάτ.* 4.1–3, 5.6–8, 6.3, 6.5–6 (εμφάνιση φιλοσόφου), 10.1–3, 20.2, 16.1, 44.1, 54.8, 57.4, 68.1–70.2· *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα* 776f–777a. Πβ. Swain (1990) 193, 197–201· Aalders & de Blois (1992) 3400–3401.

²⁴⁴ Αναμενόμενο, άλλωστε, καθώς ο *Κάτωνα* αποτελεί το δεύτερο μέρος του ζεύγους. Πβ. Pelling (1986) 83–96· Stadter (1988) 277· Roskam (2014) 525

²⁴⁵ [...] οὐ τὸν φόβον ἀφείλε τῆς ἐξουσίας, ἀλλὰ προσέθηκε τὸν λόγον· ᾧ πείθων περὶ ἐκάστου καὶ διδάσκων, ἐπομένῃς τιμῆς καὶ κολάσεως, χαλεπὸν ἦν εἶπεῖν πότερον εἰρηνικοὺς μᾶλλον ἢ πολεμικοὺς καὶ προθυμότερους ἢ δικαιότερους παρεσκεύασε τοὺς ἄνδρας· οὕτως ἐφαίνοντο φοβεροὶ μὲν τοῖς πολεμίοις, ἡμεροὶ δὲ τοῖς συμμάχοις, ἄτολμοι δὲ πρὸς τὸ ἀδικεῖν, φιλότιμοι δὲ πρὸς τοὺς ἐπαίνους. Πβ. Πρὸς ἡγεμ. ἀπαίδ. 781d.

υπολείπεται σε καμία δεξιότητα ακόμη και απέναντι στους ανωτέρους του και από την άλλη είναι πρόθυμος να μοιραστεί τους κόπους ακόμη και των απλών στρατιωτών, κατάφερε να κερδίσει την εύνοια και την εκτίμησή τους και, έτσι, να τους κάνει να θαυμάσουν την αρετή και να θελήσουν να τη μιμηθούν (9.8–10).²⁴⁶ Είναι σαφές ότι ο Κάτωνας ασκεί την εξουσία με στόχο την ηθική διαπαιδαγώγηση των στρατιωτών του, με στόχο τη «διδασκαλία». Όμως, και αυτός χωρίς τη στήριξη από μια μέθοδο πειθούς, η οποία από τη μια μεριά μπορεί να εκμεταλλεύεται τον φόβο της τιμωρίας και την ελπίδα της επιβράβευσης και από την άλλη να ενισχύεται από τον θαυμασμό και την εκτίμηση για το πρόσωπό του «δασκάλου», δεν θα μπορούσε να πετύχει τον στόχο του, τουλάχιστον όχι στον βαθμό που φαίνεται να τον πέτυχε.

Ένα τρίτο παράδειγμα εντοπίζεται στο *Περί της Αλεξάνδρου τύχης ή αρετής*. Σε ένα χωρίο αυτού του κειμένου ο Πλούταρχος με μεγάλη δόση ρητορικής υπερβολής υποστηρίζει πως ο Αλέξανδρος υπήρξε ο πιο μεγάλος φιλόσοφος, επειδή κατάφερε να βελτιώσει τον τρόπο ζωής αμέτρητων ανθρώπων στις χώρες που κατέκτησε (329a).²⁴⁷ «Ίδού η παιδεία του Αλέξανδρου», γράφει, «έμαθε στους Υρκανούς να παντρεύονται, δίδαξε στους Αραχώσιους να καλλιεργούν τη γη και έπεισε τους Σογδιανούς να γηροκομούν τους πατέρες τους και να μην τους σκοτώνουν και τους Πέρσες να λατρεύουν τις μητέρες τους, αλλά να μην τις παίρνουν για γυναίκες» (328c). Το χωρίο εκφράζει έναν γνωστό ρητορικό τόπο, τον οποίο συναντούμε και σε άλλους συγγραφείς της ίδιας εποχής: τον τόπο της προηγμένης υπερδύναμης, που κατακτά άλλους λαούς, για να τους εκπολιτίσει.²⁴⁸ Δεδομένου μάλιστα ότι έχουμε να κάνουμε με ένα επιδεικτικό κείμενο η χρήση του συγκεκριμένου τόπου υποδεικνύει την πρόθεση της σύσφιξης του δεσμού ανάμεσα στον συγγραφέα και το κοινό του μέσω μιας διαδικασίας αναγνώρισης στοιχείων του

²⁴⁶ Οὗ δ' ἤκιστα Κάτων ἐπεμελήθη, τοῦτο πλεῖστον ὑπῆρχεν αὐτῷ, καὶ δόξα καὶ χάρις καὶ ὑπερβάλλουσα τιμὴ καὶ φιλοφροσύνη παρὰ τῶν στρατιωτῶν. Ἄ γὰρ ἑτέροις ἐπέταττεν ἑκουσίως διαπονῶν, καὶ στολὴν μὲν καὶ δίαίταν καὶ πορείαν ἐκείνοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἄρχουσι ὁμοιούμενος, ἤθει δὲ καὶ φρονήματι καὶ λόγῳ πάντα ὑπεραίρων τοὺς αὐτοκράτορας καὶ στρατηγούς προσαγορευομένους, ἔλαθε διὰ τούτων ἅμα τὴν πρὸς αὐτὸν εὐνοίαν ἐνεργασάμενος τοῖς ἀνδράσιν. Αρετῆς γὰρ ἀληθινὸς οὐκ ἐγγίνεται ζῆλος ἢ δι' ἄκρας τοῦ παραδιδόντος εὐνοίας καὶ τιμῆς· οἱ δ' ἄνευ τοῦ φιλεῖν ἐπαινοῦντες τοὺς ἀγαθοὺς αἰδοῦνται μὲν τὴν δόξαν αὐτῶν, οὐ θαυμάζουσι δὲ τὴν ἀρετὴν οὐδὲ μιμοῦνται.

²⁴⁷ Εἰ τοίνυν μέγιστον μὲν οἱ φιλόσοφοι φρονοῦσιν ἐπὶ τῷ τὰ σκληρὰ καὶ ἀπαίδευτα τῶν ἠθῶν ἐξήμεροῦν καὶ μεθαρμόζειν, μυρία δὲ φαίνεται γένη καὶ φύσεις θηριώδεις μεταβαλὼν Ἀλέξανδρος, εἰκότως ἂν φιλοσοφώτατος νομίζοιτο. Πβ. αὐτ., 327f–328b.

²⁴⁸ Βλ. π.χ. Στρ. 2.5.26· Φιλ. Ιουδ. πρὸς Γάιον 147. Πβ. Jones (1940) 60· Strasburger (1965) 44–47· Meyer-Zwiffelhoffer (2002) 9. Για τη σύνδεση, στο επίπεδο του φαντασιακού, της αυτοκρατορίας της Ρώμης με άλλες παλιότερες αυτοκρατορίες, βλ. Whitmarsh (2005) 66–67, ο οποίος μάλιστα επισημαίνει και τη χρήση του ονόματος «σατράπης» από Ρωμαίους διοικητές των επαρχιών.

παρόντος στο παρελθόν.²⁴⁹ Με άλλα λόγια, πίσω από την αυτοκρατορία του Αλέξανδρου βρίσκεται η αυτοκρατορία της Ρώμης. Ο Πλούταρχος ισχυρίζεται ότι ο Αλέξανδρος «έμαθε» και «δίδαξε» τους λαούς της Ασίας καινούργιες συνήθειες (να παντρεύονται, να καλλιεργούν τη γη), και όπου η διδασκαλία του ερχόταν σε σύγκρουση με τις παλιές τους συνήθειες, τους «έπεισε» να τις αλλάξουν και να μιμηθούν τις αντίστοιχες ελληνικές (τους μεν να γηροκομούν τους πατέρες τους αντί να τους σκοτώνουν, τους δεν να αγαπούν ιδιαίτερα τις μητέρες τους, αλλά να μην πλαγιάζουν μαζί τους).²⁵⁰ Πώς τα κατάφερε; Ο Πλούταρχος εξηγεί στη συνέχεια ότι, ο Αλέξανδρος, αφού ανάγκασε τους κατακτημένους λαούς να ζήσουν στις καινούργιες πόλεις, που έχτισε, και αφού εγκατέστησε στις πόλεις αυτές ελληνικές αρχές για να επιβάλουν τους νόμους του, κατάφερε να επικρατήσει πάνω στον τρόπο ζωής των ανθρώπων, ώστε «να σβηστεί πίσω από τα τείχη των πόλεων το άγριο στοιχείο και το χειρότερο να αλλάξει εθιζόμενο από το καλύτερο» (328e–329a).²⁵¹ Το μοτίβο είναι, προφανώς, κοινό: αν ο Περικλής «δίδασκε και έπειθε» τους συμπολίτες του, στηριζόμενος στην κατάλληλη διαχείριση των φόβων και των ελπίδων τους, και σε συνδυασμό πάντα με την υπόληψη που είχε αποκτήσει για τον τρόπο της ζωής του, και αν ο Κάτωνας πάλι «δίδασκε και έπειθε» τους στρατιώτες του, στηριζόμενος και αυτός αντίστοιχα σε ένα σύστημα αιτιολογημένων ποινών και επιβραβεύσεων μαζί με την εκτίμηση που οι στρατιώτες αισθάνονταν για εκείνον, ο Αλέξανδρος έκανε το ίδιο πράγμα στηριζόμενος στην αλληλεπίδραση των ντόπιων πληθυσμών με τους αξιωματούχους που φρόντιζαν για την εφαρμογή των νόμων του. Ο φορέας της διδασκαλίας του Αλέξανδρου είναι οι νόμοι του, οι οποίοι εκπορεύονται από τη δύναμη του κατακτητή και επιβάλλουν τις καινούργιες συνήθειες στους κατοίκους των πόλεων. Η σύνδεση, ωστόσο, των δυο αυτών συνιστωσών στους νόμους δεν είναι

²⁴⁹ Βλ. Schmitz (1997) 168–169, μολοντί δεν συμφωνώ σε ό,τι έχει να κάνει με το μέγεθος και τον ταξικά ευρύ χαρακτήρα του κοινού που παρακολουθούσε τις σοφιστικές επιδείξεις. Γι' αυτά, βλ. Nesselrath (1998) 18.

²⁵⁰ *Περὶ τῆς Ἀλεξ. τύχ.* 328c: *Τὴν δ' Ἀλεξάνδρου παιδείαν ἂν ἐπιβλέπῃς, Ὑρκανοὺς γαμῆν ἐπαίδευσε καὶ γεωργεῖν ἐδίδαξεν Ἀραχωσίους, καὶ Σογδιανοὺς ἔπεισε πατέρας τρέφειν καὶ μὴ φονεύειν, καὶ Πέρσας σέβεσθαι μητέρας, ἀλλὰ μὴ γαμῆν.*

²⁵¹ *Πλάτων μὲν γὰρ μίαν γράμματα πολιτεῖαν οὐδένα πέπεικεν αὐτῇ χρῆσθαι διὰ τὸ αὐστηρόν· Ἀλέξανδρος δ' ὑπὲρ ἑβδομήκοντα πόλεις βαρβάρους ἔθνεσιν ἐγκτίσας καὶ κατασπείρας τὴν Ἀσίαν Ἑλληνικοῖς ταέλεσι, τῆς ἀνημέρου καὶ θηριώδους ἐκράτησε διαίτης. Καὶ τοὺς μὲν Πλάτωνος ὀλίγοι νόμους ἀναγιγνώσκομεν, τοῖς δ' Ἀλεξάνδρου μυριάδες ἀνθρώπων ἐχρήσαντο καὶ χρώνται, μακαριώτεροι τῶν διαφυγόντων Ἀλεξάνδρον οἱ κρατηθέντες γενόμενοι [...]. Οὐκ ἂν ἡμερώθησαν, εἰ μὴ ἐκρατήθησαν· οὐκ ἂν εἶχεν Ἀλεξάνδρειαν Αἴγυπτος, οὐδὲ Μεσοποταμία Σελεύκειαν οὐδὲ Προφθασίαν Σογδιανὴ οὐδ' Ἰνδία Βουκεφαλίαν, οὐδὲ πόλιν Ἑλλάδα Καύκασος παροικοῦσαν, αἷς ἐμπολισθείσας ἐσβέσθη τὸ ἄγριον καὶ μετέβαλε τὸ χειρὸν ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἐθιζόμενον.* Πβ. *Θησ.* 24.3, όπου κάποιοι από τους κατοίκους της Αττικής πειθονται να συμμετάσχουν στον συνοικισμό της Αθήνας εξαιτίας του φόβου τους για τη δύναμη και την αποφασιστικότητα του Θησέα.

αιτιακή, ή τουλάχιστον δεν είναι άμεσα αιτιακή. Παράλληλα υπάρχουν και οι αξιωματούχοι του Αλέξανδρου, οι οποίοι αλληλεπιδρούν με τους λαούς που πρέπει να συμμορφωθούν στους νόμους. Είναι το «ανθρώπινο πρόσωπο» των νόμων του βασιλιά, που ενισχύει την εγκαθίδρυσή τους. Τώρα, όσον αφορά στο πώς ακριβώς εννοείται ότι γινόταν αυτή η αλληλεπίδραση, απλά περιμένει κανείς ότι από τη στιγμή που σε ένα τέτοιο κείμενο ο συγγραφέας θεμελιωδώς επιδιώκει τη σύνδεση των θετικών ιστορικών παραδειγμάτων της αφήγησής του με το κοινό που παρακολουθεί τη διάλεξη (αποτελούμενο από μέλη όχι μόνο της πνευματικής και κοινωνικής αλλά και της πολιτικής ελίτ) το περιεχόμενο αυτής της αλληλεπίδρασης θα ανταποκρινόταν στα συνήθη μέσα επιβολής εξουσίας που τόσο ο Πλούταρχος όσο και το κοινό του είχαν υπ' όψιν τους. Δεν έχει σημασία ποια είναι αυτά. Στο κείμενο, άλλωστε, δεν προσδιορίζονται.

Αυτό που έχει σημασία, όμως, τώρα είναι το «ανθρώπινο πρόσωπο» της εξουσίας, για το οποίο έγινε λόγος λίγο πιο πάνω. Σε όλα τα παραδείγματα βλέπουμε ότι από τη μια πλευρά η εκμετάλλευση του φόβου, που νιώθει κανείς από τη φύση του για μια επερχόμενη πιθανή καταστροφή ή τιμωρία, και από την άλλη η εκμετάλλευση της ελπίδας για ωφέλεια αποτελεί έναν καθοριστικό παράγοντα στη επιτυχημένη χειραγώγηση μεγάλων ομάδων ανθρώπων από προσωπικότητες που υποτίθεται ότι ταυτόχρονα λειτουργούν ως πολιτικοί-στρατιωτικοί καθοδηγητές και φιλοσοφικοί δάσκαλοι.²⁵² Δίνοντας μεγάλη έμφαση σε αυτήν την παράμετρο, όμως, κινδυνεύουμε να παραβλέψουμε μια σημαντική διάσταση της επικοινωνίας του φιλοσόφου με το κοινό, η οποία επίσης είναι εμφανής σε αυτά τα παραδείγματα. Η αναφορά στους μουσικούς τρόπους του Πυθαγόρα ή του Δάμωνα, οι οποίοι θεωρείται ότι ανταποκρίνονται σε συγκεκριμένες ηθικές αξίες,²⁵³ η αναφορά στην υπόληψη και την εμπιστοσύνη που οι Αθηναίοι είχαν για τον Περικλή, η αναφορά στο αξίωμα του χιλίαρχου που είχε ο Κάτωνας, το οποίο λέει ο Πλούταρχος ότι προκαλούσε φόβο στους στρατιώτες, αλλά και η εικόνα του ήθους που ο Κάτωνας πάλι φρόντιζε να δείχνει στους στρατιώτες, και επιπλέον τα σχετικά με τον συμβολικό ρόλο των αξιωματούχων που εφάρμοζαν τον νόμο του Αλέξανδρου φέρνουν στη συζήτηση το ζήτημα της τροπικότητας της έκφρασης της αλήθειας ή με άλλα λόγια του τρόπου, με

²⁵² Πβ. [*Περὶ παιδ. ἀγ.*] 12c–d.

²⁵³ Στην αρχαία ελληνική μουσική, τρόπος είναι η μελωδία που παράγεται από μια συγκεκριμένη κλίμακα από νότες που ονομάζεται αρμονία και το όνομά του το είχε πάρει από κάποιο ελληνικό ή βαρβαρικό φύλο, του οποίου ο ιδιαίτερος χαρακτήρας θεωρείτο ότι ανταποκρινόταν στον συναισθηματικό χαρακτήρα που εξέφραζε η συγκεκριμένη αρμονία (π.χ. Λύδιος, Φρύγιος, Δώριος). Για αυτά, βλ. Anderson (1966) 34–35.

τον οποίον όλα τα παραπάνω πρόσωπα φαίνονται να δεσμεύονται απέναντι στην εγκυρότητα των λόγων τους.²⁵⁴

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να ξεκαθαριστεί εδώ είναι ότι παρ' όλο που αυτή η εικόνα της δέσμευσης έχει πολύ να κάνει με το γενικότερο συμφραστικό πλαίσιο εντός του οποίου τοποθετείται η επικοινωνία ενός ατόμου με το ευρύ κοινό δεν σημαίνει πως το υποκείμενο ενός λόγου ή μιας συμπεριφοράς που «πείθει και διδάσκει» είναι κυρίως ένα πραγματολογικό στοιχείο. Ο Marcel Detienne είχε παρατηρήσει ότι ακόμη και στις αρχαϊκές κοινωνίες του μαγικού-θρησκευτικού λόγου, όπου τα λόγια του δίκαιου βασιλιά, του μάντη και του ποιητή υποτίθεται ότι γίνονταν αυτομάτως δεκτά ως αλήθειες, συνέβαινε ταυτόχρονα τα ίδια αυτά πρόσωπα να θεωρούνται ικανά να λένε όχι μόνο την αλήθεια αλλά και ψέματα που περνάνε για αλήθειες.²⁵⁵ Βλέπουμε εδώ μια πρώτη διάκριση του προσώπου που εκφράζει την αλήθεια από το υποκείμενο ενός λόγου αλήθειας. Το θέμα ανέπτυξε περισσότερο ο Michel Foucault τις τελευταίες χρονιές των διαλέξεών του στο Κολλέγιο της Γαλλίας.²⁵⁶ Παρόμοια με τον Detienne μίλησε και ο Foucault για τέσσερα πρόσωπα που θεωρούνταν στον αρχαίο κόσμο ως κάτοχοι και εκφραστές αλήθειας: τα πρόσωπα του παρρησιαστή, του προφήτη, του σοφού και του δασκάλου της τέχνης. Όμως, σε αντίθεση με τον Detienne, ο Foucault δεν ασχολήθηκε σχεδόν καθόλου με τις θεσμικές λειτουργίες που ανταποκρίνονταν σε αυτά τα πρόσωπα. Αντίθετα, ενδιαφέρθηκε να συζητήσει τα τέσσερα αυτά πρόσωπα πρωτίστως ως υποκείμενα λόγων που εκφράζουν την αλήθεια. Ο Foucault συζήτησε εκτενώς τον τρόπο με τον οποίον τα πρόσωπα αυτά λειτουργούν προκειμένου να στοιχειοθετηθεί σε έναν λόγο η ειλικρίνεια, και μόνον έπειτα παρατήρησε ότι τις περισσότερες φορές προκειμένου να εκφραστεί μια δήλωση που διαθέτει την εγκυρότητα της αλήθειας δεν αρκεί η συμβολή μόνο ενός από αυτά, αλλά απαιτείται ο συνδυασμός τους σε μορφές λόγου, σε κατηγορίες θεσμών και σε χαρακτήρες της κοινωνίας.²⁵⁷

²⁵⁴ Για τον όρο «τροπικότητα» (από το αγγλ. modality), βλ. Μπαμπινιώτης (2002²) 1799: «η στάση του ομιλητή απέναντι σε αυτά που λέει (μήνυμα), ο προσωπικός σχολιασμός και ο τρόπος παρουσίασης των λεγομένων, ώστε να απηχεί την κυμαινόμενη βεβαιότητα του ομιλητή (επιστημική τροπικότητα) ή τις διαθέσεις του λ.χ. ανάγκη, επιθυμία, ευχή, προσταγή κ.α.»

²⁵⁵ Βλ. Detienne (2006³) 140–141.

²⁵⁶ Βλ. Foucault (2011) 2–3.

²⁵⁷ Βλ. Foucault (2011) 26: «I insist on this; I would like to stress it: they are essentially modes of veridiction. It sometimes happens, and it will happen very often, even more often than not, that these modes of veridiction are combined with each other, and we find them in forms of discourse, types of institutions, and social characters which mix the modes of veridiction with each other».

Το ότι ο παρρησιαστής είναι ένα υποκειμένο λόγου που εκφράζει αλήθεια, αν και με αποτυχία, αφού στο τέλος διαταράσσει πάντα το δεσμό της επικοινωνίας του με το κοινό του, το έχουμε δει στον Πλούταρχο. Αυτό, όμως, που τώρα μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα ο Foucault είναι ότι η σχέση ανάμεσα στο πρόσωπο του παρρησιαστή και στο υποκειμένου που καταφέρνει να «διδάξει και να πείσει» δεν είναι μια σχέση αντίθεσης αλλά μια σχέση συμπληρωματική ή μια σχέση επέκτασης, η οποία επιτυγχάνεται πρώτα από όλα σε ένα συμβολικό επίπεδο. Από τη στιγμή που η «διδασκαλία» έχει μια σαφή θέση στην επικοινωνία του φιλοσόφου με το κοινό του είναι προφανές ότι η παρρησία, η οποία, όπως είδαμε πιο πάνω, προκαλεί την ενόχληση των περισσότερων ανθρώπων, δεν πρέπει να χάνεται εντελώς μέσα στην προσπάθεια διέγερσης στο κοινό αισθημάτων ελπίδας και φόβου. Οπωσδήποτε, όμως, και από την άλλη πλευρά, η παρρησία δεν μπορεί να μείνει όπως έχει, αφού θέτει εμπόδια στην «πειθώ». Αυτό που πρέπει να γίνει είναι ο μετασχηματισμός της από πράξη σε μέρος μιας κατάστασης, από ενέργεια σε δυνατότητα εμφανώς παρούσα στον ομιλητή. Ο φιλόσοφος, αν δεν εκφράζει στο κοινό του ευθέως την αλήθεια, αν μη τι άλλο πρέπει να εκφράζει τα γνωρίσματα του ανθρώπου που έχει θεαθεί και κατέχει την αλήθεια. Ο φόβος της τιμωρίας και η ελπίδα της ωφέλειας έχουν φυσικά ακόμη έναν ρόλο να παίζουν, όμως όχι αφ' εαυτών, αλλά ως επιμέρους στοιχεία μέσα σε ένα πλέγμα παρασημάνσεων, του οποίου η ενότητα εξασφαλίζεται από τον τρόπο που ο φιλόσοφος υιοθετεί, για να προσδιορίσει μπροστά στο κοινό του τις επιδιώξεις του. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η ορολογία είναι υποστηρικτική. Ο Foucault αποκαλεί αυτό το φαινόμενο «τροπικότητα της έκφρασης της αλήθειας». Ο όρος «τροπικότητα» είναι ένας σύγχρονος όρος. Στα ελληνικά ο αντίστοιχος τεχνικός όρος είναι «έγκλιση» (*έγκλισις*), ο οποίος, όμως, απαντά κανονικά στο πεδίο της γραμματικής και της μουσικής.²⁵⁸ Στο πεδίο που μας ενδιαφέρει υπάρχουν άλλοι όροι, που χρησιμοποιούνταν και τότε για να περιγράψουν τον τρόπο, με τον οποίον ένα πρόσωπο δεσμεύεται απέναντι σε αυτά που εκφράζει. Πιο κοινόχρηστος είναι ο όρος «ήθος» (*ἦθος*), ο οποίος σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα αποδίδει μια εσωτερικευμένη ψυχολογική διαδικασία εθισμού, η οποία όμως με τη σειρά της προϋποθέτει την ύπαρξη μιας δέσμευσης απέναντι σε έναν συγκεκριμένο στόχο.²⁵⁹ Ο άλλος όρος είναι η «εμπιστοσύνη» ή «αξιοπιστία» (*πίστις*, λατ. *fides*), ο οποίος στους

²⁵⁸ Βλ. Διον. *Συνθ.* 6.7· Διονύσ. Θράκ. 638, 7 (=1,1, 47 Uhlig) και στον χώρο της μουσικής, βλ. Δίων. Χρυσ. 32.49.

²⁵⁹ Βλ. Αριστ. *Ποιητ.* 6 (=1450a 5–6, 1450b 8–11), 15 (=1454a 16– 1454b 18)· ιδ., *Πητ.* 1.6.6 (=1366a 15–16) 2.21.16 (=1395b 13–17). Πβ. Petrides (2014) 173.

μεταγενέστερους χρόνους απαντά πολύ συχνά σε κείμενα συμβολαίων αναφορικά με τις δικαιοτικές δεσμεύσεις των συμβαλλομένων.²⁶⁰

Έχοντας όλα αυτά υπ' όψιν στρεφόμαστε στο τελευταίο μέρος του *Πώς αν τις διακρίνει τον κόλακα του φίλου*, για να δούμε ποια είναι, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, τα πρόσθετα γνωρίσματα που πρέπει να χαρακτηρίζουν αυτόν που αρθρώνει έναν λόγο παρρησίας, ώστε η παρέμβασή του να έχει την ευκαιρία της επιτυχίας, να έχει την ευκαιρία ταυτόχρονα της διδασκαλίας και της πειθούς. Το κείμενο απευθύνεται στον Γ. Ιούλιο Αντίοχο Επιφανή Φιλόπαππο του βασιλικού οίκου της Κομμαγηνής.²⁶¹ Η πρόθεση του συγγραφέα είναι να δείξει στον Φιλόπαππο τον τρόπο να διακρίνει στην καθημερινότητά του τον κόλακα από τον αληθινό φίλο, ώστε να μπορεί να αποφεύγει τον πρώτο και να καλωσορίζει τον τελευταίο (48e–51e). Υπάρχει και εδώ ένα σενάριο. Γνωρίζουμε ότι η κολακεία δεν είναι μόνο ένα ηθικό πρόβλημα, από το οποίο κινδυνεύει κανείς στις ιδιωτικές συναναστροφές του με άλλους, αλλά, όπως και η φιλία μπορεί να πάρει προεκτάσεις από τη σφαίρα του ιδιωτικού στη σφαίρα του δημόσιου βίου, αντίστοιχα και η κολακεία μπορεί παράλληλα να ιδωθεί σε ένα ευρύτερο κοινωνικό, πολιτικό, ακόμη και θεσμικό πλαίσιο και να περιγραφεί ως ένα πρόβλημα που δεν πλήττει μόνο μεμονωμένα άτομα αλλά μέσω της βλάβης ατόμων που διαθέτουν μεγάλη εξουσία μπορεί να προκαλέσει την κρίση σε μια ολόκληρη πόλη ή και σε ολόκληρο το κράτος.²⁶² Ο Φιλόπαππος είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα πολύ πλούσιου και πολιτικά ισχυρού άνδρα της εποχής, στου οποίου τον κύκλο είναι λογικό ότι διάφοροι άνθρωποι θα ανταγωνίζονταν μεταξύ τους για μια θέση από την οποία θα μπορούσαν να ασκούν πιο δυναμικά την επιρροή τους πάνω του. Οι συμβουλές του Πλούταρχου προϋποθέτουν αυτήν την κατάσταση: όταν ο Πλούταρχος εξηγεί στον Φιλόπαππο ποιος είναι ο τρόπος να διακρίνει κανείς αυτούς που ζητούν αποκλειστικά την εύνοιά του από εκείνους που θέλουν να τον ωφελήσουν, έχει υπ' όψιν του μια αλληλουχία γεγονότων, κατά την οποία αρχικά διάφοροι άνθρωποι προσεγγίζουν τον Φιλόπαππο

²⁶⁰ Βλ. Detienne (2006³) 126–127. Πβ. Fraenkel (1916) 192–193· Schmitz (1964) *passim*.

²⁶¹ Για το Φιλόπαππο, βλ. *PIR*² J 151. Μετά την προσάρτηση του βασιλείου της Κομμαγηνής στη ρωμαϊκή επαρχία της Συρίας, το 72 μ.Χ., ο Φιλόπαππος, όπως και άλλα μέλη της βασιλικής οικογένειας της Κομμαγηνής, διατήρησαν τον μεγάλο πλούτο τους και εντάχθηκαν στα υψηλά κλιμάκια της ρωμαϊκής ελίτ. Πβ. *Συμπσ.* 628a–b· *RE* XXI.1 (1951) 668, ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Jones (1971) 59, 76· Sullivan (1977) 758–798· van Meirvenne (2002) 141.

²⁶² Π.χ. στο Τάκ. *Ann.* 14.52.1, η αρχή του τέλους της κυριαρχίας του Νέρωνα εντοπίζεται στο γεγονός ότι ο αυτοκράτορας, μετά τον θάνατο του Βούρρου, αφέθηκε ολοκληρωτικά πια στην εξουσία των κολάκων που τον περιτριγύριζαν. Από τον Πλούταρχο, βλ. *Δίων* 7.1–8.5, 11.4· *Άλκ.* 4.1–6.5· *Περί κόλ. και φίλ.* 49c, 52d–e, 56e–f· *Περί τοῦ ὅτι μάλιστα* 777d. Πβ. van Meirvenne (2002) 141–143· Opsomer (2009) 92–93· Nerdhal (2011) 301–303, 304.

ζητώντας να του μιλήσουν και να τον συμβουλευθούν, και έπειτα εκείνος, αφού τους ακούσει, προκρίνει κάποιους έναντι των άλλων κάνοντάς τους φίλους του. Η θέση που πρεσβεύει ο Πλούταρχος στο κείμενο είναι ότι αληθινός φίλος μπορεί να είναι μόνον ο φιλόσοφος. Δεν το δηλώνει ευθέως, όμως το δείχνει αρκετά καθαρά αφενός μέσα από τα παραδείγματα φίλων που χρησιμοποιεί (ο Πλάτωνας ως φίλος του Δίωνα και του Διονύσιου), και αφετέρου μέσα από τον ορισμό του φίλου, ο οποίος περιγράφεται ως εκείνος ο άνθρωπος που ενισχύει το λογικό και όχι το άλογο κομμάτι στις ψυχές των άλλων (61d).²⁶³ Λέγοντας, λοιπόν, στον Φιλόπαππο ότι αληθινός φίλος δεν είναι αυτός που προκαλεί περισσότερη ευχαρίστηση, αλλά εκείνος που δε θα διστάσει να μιλήσει με παρρησία για τα ελαττώματα και τα σφάλματα του άλλου, ο Πλούταρχος επιχειρεί πατώντας πάνω σε αυτήν την κατάσταση να δικαιολογήσει τη δική του αξίωση ως εκπροσώπου μιας φιλοσοφικής παράδοσης να έχει μια σημαίνουσα θέση κοντά σε έναν ισχυρό άνδρα.²⁶⁴ Αυτή είναι σε γενικές γραμμές η δομή του κειμένου στο μεγαλύτερο μέρος του. Ωστόσο, τα πράγματα αλλάζουν λίγο πριν το τέλος, όπου στη συζήτηση μπαίνει το ζήτημα του λόγου που ο φιλόσοφος πρέπει να χρησιμοποιήσει, για να προσεγγίσει τον ισχυρό.

Όπως συμβαίνει με τα *Πολιτικά παραγγέλματα*, έτσι και στο *Πώς αν τις διακρίνει τον κόλακα του φίλου* υπονοείται μέσα από το κείμενο και ένα δεύτερο αναγνωστικό κοινό που δεν διαθέτει, όμως, τα γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν τον ρητά δηλωμένο αποδέκτη του κειμένου. Πρόκειται και πάλι για το γνωστό κοινό του τύπου Κορνήλιου. Ένα κοινό που αποτελείται από άνδρες προερχόμενους από την κοινωνική και πολιτική ελίτ της εποχής (όχι όμως απαραίτητα από τα ίδια υψηλά κλιμάκια στα οποία βρίσκεται ο Φιλόπαππος), οι οποίοι παράλληλα δείχνουν και ένα ευρύ ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία. Σε αυτό το κοινό ανταποκρίνονται περισσότερο τα όσα γράφει ο Πλούταρχος στο συγκεκριμένο τμήμα. Παρ' όλο που γενικά η πρόθεση του κειμένου είναι να πεισθεί ο Φιλόπαππος για το ποιος είναι ο καλύτερος φίλος, προς το τέλος η εστίαση αλλάζει και οι συμβουλές, αν και εξακολουθούν να απευθύνονται στον Φιλόπαππο, στην πραγματικότητα αφορούν περισσότερο σε

²⁶³ Εἷς δὲ τις ἔοικε τρόπος εἶναι φυλακῆς τὸ γινώσκειν καὶ μνημονεύειν ἀεὶ ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν ἀληθινὸν καὶ φιλόκαλον καὶ λογικὸν ἐχούσης, τὸ δὲ ἄλογον καὶ φιλοψευδὲς καὶ παθητικόν, ὃ μὲν φίλος ἀεὶ τῶ κρείττονι πάρεστι σύμβουλος καὶ συνήγορος, ὥσπερ ἰατρός τὸ ὑγιαῖνον αὔξων καὶ διαφυλάττων, ὃ δὲ κόλαξ τῶ παθητικῶ καὶ ἀλόγῳ παρακάθηται, καὶ τοῦτο κινᾷ καὶ γαργαλίζει καὶ ἀναπείθει καὶ ἀφίστησι τοῦ λογισμοῦ, μηχανώμενος αὐτῷ πονηράς τινας ἠδὲ παθείας. Για τα παραδείγματα φιλοσόφων, βλ. van Meirvenne (2002) 143.

²⁶⁴ Βλ. Opsomer (2009) 100–101.

ανθρώπους που επιδιώκουν να προσεγγίσουν έναν άνδρα σαν και αυτόν.²⁶⁵ Όταν αρχίζει να μιλά για τα χαρακτηριστικά που η παρρησία του φίλου πρέπει να διαθέτει προκειμένου να γίνει ανταγωνιστική απέναντι στην κολακεία, η σκοπιά που έχει ο Πλούταρχος είναι αυτή ενός ανθρώπου που πασχίζει να προστατεύσει κάποιον σαν τον Φιλόπαππο από την καταστροφική επίδραση του κόλακα. Αυτή η οπτική γωνία είναι που μας ενδιαφέρει τώρα, καθώς από εδώ μπορούμε να δούμε πώς ακριβώς εννοείται η παρρησία ως πειστικός λόγος.

Τα χαρακτηριστικά που απαριθμούνται ανταποκρίνονται σε ένα είδος διδακτικού λόγου που επιδιώκει ταυτόχρονα να χειραγωγήσει ψυχολογικά τον αποδέκτη και να προβάλει το ήθος και την αξιοπιστία του ομιλητή. Ο Πλούταρχος μας λέει ότι ο φίλος που επιδιώκει να πει την αλήθεια οφείλει να παρουσιάσει τον εαυτό του ως άνθρωπο έντιμο και τέτοιο που δεν έχει την πρόθεση να βλάψει αλλά να βοηθήσει: η παρρησία του οφείλει «να αναμειγνύεται με ήθος και να έχει από κοντά τη λογική που αφαιρεί από εκείνη τα γνωρίσματα της υπερβολής και του απόλυτου» (66a–b).²⁶⁶ Δεν πρέπει να δημιουργεί στο κοινό του την υποψία ότι υπάρχουν προσωπικοί λόγοι για τους οποίους αποφασίζει να επιπλήξει τον άλλον, αλλά να καθιστά σαφές πως το κίνητρό του είναι αποκλειστικά οι καλές του προθέσεις (66e).²⁶⁷ Δεν πρέπει να φανεί ταπεινός ή ακαλλιέργητος: στα λόγια του δεν πρέπει να υπάρχει χλεύη, σαρκασμός, κοροϊδία ή χυδαιότητα –αν είναι να υπάρξει κάτι από τα πράγματα που διασκεδάζουν τους ανθρώπους, να είναι μόνο η χάρη που έχει να κάνει με την ευφυΐα και την κομψότητα στη χρήση του λόγου (67e–f).²⁶⁸ Η παρρησία του στρέφεται πρωτίστως σε αυτούς που ευημερούν και όχι σε εκείνους

²⁶⁵ Η αλλαγή της εστίασης προεξαγγέλλεται στο *Περὶ κολ. καὶ φίλ.* 59d, όπου ο Πλούταρχος αναφερόμενος στην αληθινή παρρησία του φίλου, την οποία ο Φιλόπαππος υποτίθεται ότι πρέπει να μάθει να ξεχωρίζει από την ψευτοπαρρησία του κόλακα, σημειώνει «σχετικά με αυτήν θα υπάρξει ξεχωριστή πραγμάτευση» (*περὶ ἧς ἴδιος ἔσται λόγος*) εννοώντας προφανώς το τμήμα *Περὶ κολ. καὶ φίλ.* 66c–74e, για το οποίο γίνεται λόγος τώρα. Πβ. Orsomer (2009) 94–95, 98. Διαφορετικά η van Meirvenne (2002) 153–155, η οποία πιστεύει ότι και αυτό το τελευταίο αυτό τμήμα του κειμένου αφορά επίσης σε ένα κοινό του τύπου Φιλόπαππος και πραγματεύεται τις σχέσεις τέτοιων ανθρώπων με το πλήθος.

²⁶⁶ *Διὸ δεῖ τὴν παρρησίαν ἦθει κεκρᾶσθαι καὶ λόγον ἔχειν ἀφαιροῦντα τὸ ἄγαν καὶ τὸ ἄκρατον αὐτῆς ὥσπερ φωτός, [...].*

²⁶⁷ *Ὅσπερ οὖν κηρὰς τινὰς ἐπούσας τῇ παρρησίᾳ πλείονας ὀρώντες πρῶτον ἀφαιρῶμεν αὐτῆς τὴν φιλαυτίαν, εὖ μάλᾳ φυλαττόμενοι μὴ διὰ τι τῶν ἰδίων οἶον ἀδικούμενοι καὶ ἀλγοῦντες ἐξονειδίζειν δοκῶμεν. Οὕτε γὰρ ἀπ' εὐνοίας ἀλλ' ἀπ' ὀργῆς οἶονται γίνεσθαι τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ λέγοντος γινόμενον λόγον, οὕτε νοθεσίαν ἀλλὰ μέμψιν εἶναι.*

²⁶⁸ *Δεύτερον τοίνυν ὥσπερ ἐκκαθαίροντες ὕβριν ἄπασαν καὶ γέλωτα καὶ σκόμματα καὶ βωμολοχίαν ἠδύσματα πονηρὰ τῆς παρρησίας ἀφαιρῶμεν Ὅσπερ γὰρ ἰατροῦ σάρκα τέμνοντος εὐρυθμίαν τινὰ δεῖ καὶ καθαριότητα τοῖς ἔργοις ἐπιτρέχειν, ὀρχηστρικὴν δὲ καὶ παράβολον καὶ περιτρέχουσαν ὑγρότητα καὶ περιεργίαν ἀπεῖναι τῆς χειρός, οὕτως ἡ παρρησία δέχεται τὸ ἐπιδέξιον καὶ τὸ ἀστεῖον, ἂν ἡ χάρις τὴν σεμνότητα σφύζη, θρασύτης δὲ καὶ βδελυρίας καὶ ὕβρις προσοῦσα πάνυ διαφθείρει καὶ ἀπόλλυσιν.*

που αντιμετωπίζουν στη ζωή τους δυσκολίες –δεν θα βοηθήσει κανέναν αν του προκαλέσει και άλλο πόνο πάνω σε αυτόν που ήδη έχει (69a–b).²⁶⁹ Λέει τη γνώμη του κατόπιν αφορμής και δεν επιδιώκει να εκθέσει κανενός τα σφάλματα μπροστά σε τρίτους (70f).²⁷⁰ Τηρεί και για τον εαυτό του όσα επισημαίνει στους άλλους (71e–f).²⁷¹ Αν ο ίδιος δεν είναι ηλικιωμένος και δεν κατέχει κάποιο ξεχωριστό αξίωμα, οφείλει να χρησιμοποιεί στην παρρησία του το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο –έτσι, λέει ο Πλούταρχος, κερδίζει εύνοια και εμπιστοσύνη, καθώς φαίνεται ότι επιχειρεί να διορθώσει τα λάθη στους άλλους με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που επιδιώκει να διορθώσει τα ίδια λάθη και στον εαυτό του (71f–72b).²⁷² Άλλες φορές πάλι αναμειγνύει την παρρησία του με τον έπαινο αυτού στον οποίον απευθύνεται, προκειμένου να ενθαρρύνει τον αποδέκτη του δείχνοντάς του ότι παρ’ όλο που υπάρχουν ακόμη πράγματα να διορθωθούν αυτός έχει ήδη σημειώσει κάποια πρόοδο (72b–e).²⁷³ Με αυτές τις τεχνικές, οι οποίες, όπως βλέπουμε, περιστρέφονται γύρω από την ανάδειξη του ήθους του παρρησιαστή, η ειλικρίνεια μπορεί πιο εύκολα να προσληφθεί «καθώς σε αυτήν», όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στο κείμενο, «ο πόνος που προκαλείται είναι σωτήριος και κηδεμονικός και σαν το μέλι καυτηριάζει και απολυμαίνει τα τραύματα, [αλλά] και κατά τα άλλα είναι ωφέλιμη και γλυκιά» (59d).²⁷⁴ Οι λεξιλογικές επιλογές παραπέμπουν εμφανέστατα στο προοίμιο του Φωκίωνα, που είδαμε πιο πάνω.

²⁶⁹ Ὁ δὲ παρρησίαν καὶ δηγμὸν ἀνθρώπων δυστυχοῦντι προσάγων ὥσπερ ὀξυδορκικὸν ὄμματι ταρασσομένῳ καὶ φλεμαίνοντι, θεραπεύει μὲν οὐδὲν οὐδὲ ἀφαιρεῖ τοῦ λυποῦντος, ὀρῆν δὲ τῆ λύπη προστίθησι καὶ παροξύνει τὸν ἀνιώμενον. Αὐτίκα γοῶν ὑγιαίνων μὲν τις οὐ χαλεπὸς ἐστὶν οὐδ’ ἄγριος παντάπασι ἀνδρὶ φίλῳ ψέγοντι μὲν συνουσίας καὶ πότους αὐτοῦ ψέγοντι δ’ ἀργίαν καὶ ἀγυμνασίαν καὶ λουτρά συνεχῆ καὶ πλησμονὰς ἀκαίρους νοσοῦντι δ’ οὐκ ἀνεκτὸν ἀλλὰ μείζων νόσος ἀκούειν ὅτι ταῦτά σοι γέγονεν ἐξ ἀκρασίας καὶ μαλακίας καὶ δι’ ὄψα καὶ γυναικάς.

²⁷⁰ Δεῖ γὰρ ὡς νοσήματος οὐκ εὐπρεποῦς τῆς ἀμαρτίας τὴν νουθέτησιν καὶ ἀποκάλυψιν ἀπόρρητον εἶναι καὶ μὴν πανηγυρικὴν μὴδ’ ἐπιδεικτικὴν μὴδὲ μάρτυρας καὶ θεατὰς συνάγουσαν.

²⁷¹ Ἐλαφροῦ δὲ καὶ φαύλου τὸ ἦθος ἀνθρώπου λόγῳ παρρησίας ἀπτομένου περίεστι προσαοῦσαι τὸ «ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἔλκεσιν βρῦων».

²⁷² Οὐ μὴν ἀλλ’ ἐπεὶ φαύλους γε ὄντας αὐτοὺς ἑτέροις τε τοιούτοις ὀμιλοῦντας ἐξάγει τὰ πράγματα πολλάκις εἰς τὸ νουθετεῖν, ἐπεικέστατος ἂν εἴη τρόπος ὁ συνεμπλέκων καὶ συμπεριλαμβάνων ἀμηγέτη τῷ ἐγκλήματι τὸν παρρησιαζόμενον [...].

²⁷³ Ἐπεὶ δ’ οὔτε φῶς λαμπρὸν ὄμματι φλεγμαίνοντι προσοιστέον, οὔτ’ ἐμπαθῆς ψυχῆ παρρησίαν ἀναδέχεται καὶ νουθεσίαν ἄκρατον, ἐν τοῖς χρησιμωτάτοις ἐστὶ τῶν βοηθημάτων ὁ παραμειγνύμενος ἐλαφρὸς ἔπαινος, [...]. Οὐ γὰρ μόνον ἀνίησι τοῦ ψόγου τὸ τραχὺ καὶ κολουστικόν, ἀλλὰ καὶ ζῆλον ἐμποεῖ πρὸς ἑαυτὸν αἰδομένῳ τὰ αἰσχρὰ τῆ τῶν καλῶν ὑπομνήσει καὶ παράδειγμα ποιουμένῳ τῶν βελτιόνων ἑαυτὸν [...].

²⁷⁴ Ἡ μὲν γὰρ ἀληθῆς καὶ φιλικὴ παρρησία τοῖς ἀμαρτανομένοις ἐπιφέεται, σωτήριον ἔχουσα καὶ κηδεμονικὸν τὸ λοιποῦν, ὥσπερ τὸ μέλι τὰ ἠλκωμένα δάκνουσα καὶ καθαίρουσα, τᾶλλα δ’ ὠφέλιμος οὐσα καὶ γλυκεῖα, [...]. Πβ. και πιο πάνω Φωκ. 2.3, όπου η παρρησία του πολιτικού συγκρίνεται όπως πάλι με το μέλι. Αναφορικά με την αντιβακτηριδιακή δράση του μελιού, βλ. Διοσκ. 2.82.1–3. Πβ. Πορφ. Ἄντρ. 15

Το επόμενο και τελευταίο κείμενο που θα μας απασχολήσει στο κεφάλαιο αυτό είναι τα *Πολιτικά παραγγέλματα*. Όπως είδαμε και προηγουμένως, ο Πλούταρχος εδώ τοποθετεί τον αποδέκτη του, τον νεαρό Μενέμαχο, μπροστά σε μια διαδικασία ηθικής συγκρότησης. Ήδη από τις πρώτες υποδείξεις που του δίνει μπορούμε αρκετά καθαρά να δούμε ότι το ζητούμενο είναι η συμμόρφωση του νεαρού σε ένα πρότυπο πολιτικού ηγέτη, του οποίου, όμως, τη δράση καθορίζει και διακρίνει η ύπαρξη μιας σοβαρής μέριμνας αρχικά για τον εαυτό και έπειτα και για τους άλλους. Μπορεί η ενασχόληση του Μενέμαχου με τα κοινά να ήταν αναμενόμενη εξαιτίας της κοινωνικής του θέσης, όμως πριν κατεβεί στην πολιτική πρέπει, όπως του λέει ο Πλούταρχος, να αποφασίσει μέσα του ποιος είναι ο λόγος για τον οποίον επιθυμεί να ασχοληθεί με αυτήν. Η απόφαση αυτή, του λέει, δεν πρέπει να προκύψει από κάποια «ταραχή που οφείλεται είτε σε ματαιοδοξία είτε σε κάποιο είδος φιλονικίας είτε στην αδυναμία εύρεσης άλλων ασχολιών», αλλά να στηριχθεί γερά στην «κρίση και τη λογική» (798c).²⁷⁵ Στο κείμενο ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί τον τεχνικό όρο «προαίρεση» για να αποδώσει το περιεχόμενο αυτής της απόφασης. Ο όρος προέρχεται από την αριστοτελική φιλοσοφία, όπου περιγράφει τη δέσμευση που ο άνθρωπος που συμμετέχει σε μια συστηματική διαδικασία ηθικής συγκρότησης οφείλει σταθερά να επιδεικνύει απέναντι στην προκαταρκτική λογική επιλογή που είχε κάνει τη στιγμή που αποφάσισε να αναλάβει αυτήν τη διαδικασία.²⁷⁶ Για τον Πλούταρχο, η «προαίρεση» του νεαρού πρέπει να διαμορφωθεί με κριτήριο την επιθυμία της προσφοράς, την επιθυμία του ατόμου να καταστεί χρήσιμος αρχικά απέναντι στον εαυτό του και μετά απέναντι στους άλλους. Ο νέος δεν πρέπει να κατεβεί στην πολιτική σαν και εκείνους που «πέφτουν στην πολιτεία, σαν να [πέφτουν] μέσα σε πηγάδι, δηλαδή απρόσεχτα και χωρίς να το έχουν λογαριάσει», αλλά σαν αυτούς που κατεβαίνουν ήσυχα μετά από προετοιμασία και σκέψη και πολιτεύονται με μέτρο και πετυχαίνουν να μην ενοχλούνται από κανέναν, όσο

²⁷⁵ *Πρῶτον μὲν οὖν ὑποκείσθω πολιτεία καθάπερ ἔδαφος βέβαιον καὶ ἰσχυρὸν ἢ προαίρεσις ἀρχὴν ἔχουσα κρίσιν καὶ λόγον, ἀλλὰ μὴ πτοίαν ὑπὸ δόξης κενῆς ἢ φιλονικίας τινὸς ἢ πράξεων ἐτέρων ἀπορίας.* Επίσης, βλ. Foucault (1986) 87–88. Είναι ακριβώς αυτό που ο Foucault ονόμαζε «σχετικοποίηση» της άσκησης της εξουσίας: ακόμη και αν κανείς προορίζεται εξαιτίας της καταγωγής του να αναλάβει κάποιο δημόσιο αξίωμα, δεν είναι αυτονόητο ότι θα είναι και αυτός ο λόγος που θα το αναλάβει.

²⁷⁶ Βλ. Chamberlain (1984) 147–157· Pérez Jiménez (1995) 363–381· Petrides (2014) 180–182· Xenophon (2016) 129–130. Παρ' όλα αυτά, ο όρος έχει χρησιμοποιηθεί από πολλούς φιλοσόφους και σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Ο Foucault (1986) 87, για παράδειγμα, θεωρεί πως πρόκειται για έναν όρο της στωικής φιλοσοφίας, προφανώς επειδή την ίδια εποχή τον συναντούμε κατ' εξοχήν στη φιλοσοφία του Επίκτητου. Για την «προαίρεση» στη φιλοσοφία του Επίκτητου βλ. γενικά τις παρατηρήσεις του Karadimas (2009) 346–348.

θεωρούν ότι ο σκοπός κάθε πράξης τους είναι το ίδιο το ωραίο (*τὸ καλὸν αὐτὸ*) και τίποτε ἄλλο πέρα από αυτό (799a).²⁷⁷ Το επίθετο «ωραίο» (*καλὸν*) υποδηλώνει το είδος της δράσης που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως «έντιμη», «αξιοπρεπή», «αξιότιμη», κλπ.²⁷⁸ Στα συμφραζόμενα, ωστόσο, στα οποία τοποθετείται, είναι φανερό πως το επίθετο ταυτόχρονα παίρνει και τη σημασία του «ωφέλιμου», όπως δηλαδή απαντά στον Πλάτωνα, όπου το «ωραίο» (*καλὸν*) είναι ένα από τα γνωρίσματα του «καλού» (*ἀγαθόν*).²⁷⁹ Έπειτα, και η έννοια της πολιτικής δράσης με μέτρο παραπέμπει στον τρόπο δράσης ενός φιλοσόφου στην πολιτική, όπως τον είδαμε και στο προοίμιο του *Φωκίωνα* πιο πάνω. Κατ' ουσίαν ο Πλούταρχος εδώ ενθαρρύνει τον Μενέμαχο να συγκροτήσει τον εαυτό του κατά το πρότυπο του φιλοσόφου που, αφού πρώτα μάθει πώς να χαλιναγωγεί ο ίδιος την ψυχή του, ζητεί να δείξει και σε άλλους τον ίδιο δρόμο.

Σε αυτό το σημείο είναι που μπαίνει στη συζήτηση και η παράμετρος της πειθούς. Αμέσως πιο κάτω στο κείμενο ο Πλούταρχος διευκρινίζει ότι: «το να επιχειρήσει να διαπλάσσει κανείς το ήθος του δήμου και να βελτιώσει τη φύση του είναι πράγμα δύσκολο, επικίνδυνο και χρονοβόρο» (799b).²⁸⁰ Για αυτό ο πολιτικός οφείλει πρώτα «να φροντίσει για την απόκτηση μιας δύναμης που προέρχεται από την υπόληψη και την εμπιστοσύνη [των πολιτών]» (799b–c).²⁸¹ Ο συμπλεκτικός σύνδεσμος εδώ συνδέει το μέρος με το όλον: η υπόληψη εμπεριέχεται ως μέσο στην γενικότερη κατηγορία τη εμπιστοσύνης.²⁸² Η ανάληψη της προσωπικής δέσμευσης από τη μεριά του Μενέμαχου δεν συνεπάγεται αποδέσμευση της πολιτικής δράσης από το ισχύον κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό πλαίσιο: η δόξα, η διάκριση ή και ο πλούτος δεν είναι πράγματα που απαγορεύονται στον Μενέμαχο. Μπορεί ο Πλούταρχος να παραδέχεται ότι είναι οι συμβατικοί πολιτικοί κατ' εξοχήν εκείνοι που τα επιδιώκουν,²⁸³ τους οποίους ο νέος βέβαια δεν πρέπει να μιμηθεί, όμως

²⁷⁷ *Ἄλλ' ὥσπερ εἰς φρέαρ οἶμαι τὴν πολιτείαν τοὺς μὲν ἐμπίπτοντας αὐτομάτως και παραλόγως ταράττεσθαι και μετανοεῖν, τοὺς δὲ καταβαίνοντας ἐκ παρασκευῆς και λογισμοῦ καθ' ἡσυχίαν χρῆσθαι τε τοῖς πράγμασι μετρίως και πρὸς μηδὲν δυσκολαίνειν, ἅτε δὴ τὸ καλὸν αὐτὸ και μηδὲν ἄλλο τῶν πράξεων ἔχοντας τέλος.* Πβ. *Εἰ πρεσβυτέρῳ* 783c, 791c· *Λάθε βιώσας* 1129a. Για τη χρήση του *ἅτε δὴ* που εδώ συνδέει τις δυο προτάσεις βλ. Kühner & Gerth II, 97.

²⁷⁸ Βλ. Dover (1994²) 70–72.

²⁷⁹ Βλ. π.χ. *Τίμ.* 29d–30b.

²⁸⁰ *Τὸ μὲν γὰρ εὐθὺς αὐτὸν ἐπιχειρεῖν ἠθοποιεῖν και μεθαρμόττειν τοῦ δήμου τὴν φύσιν οὐ ράδιον οὐδ' ἀσφαλές, ἀλλὰ και χρόνου δεόμενον πολλοῦ και μεγάλης δυνάμεως.*

²⁸¹ [...] οὕτω τὸν πολιτικὸν ἕως ἂν ἰσχύον ἀγωγὸν ἐκ δόξης και πίστεως κατασκευάσῃται [...].

²⁸² Βλ. Kühner-Gerth II, 247. Πβ. Verdenius (1954) 38.

²⁸³ Βλ. *Πολ. παραγγ.* 798c–d, 798e–f, 798f, 799a.

πουθενά δεν λέει ο φιλόσοφος πως κανείς πρέπει να αδιαφορεί εντελώς για αυτά.²⁸⁴ Το μόνο που λέει είναι ότι όλα αυτά δεν πρέπει να αποτελούν το κίνητρο της μελλοντικής πολιτικής δράσης του νέου. Από τη στιγμή που ό,τι κάνει ο Μενέμαχος το κάνει στοχεύοντας στο «ωραίο», έπεται ότι και όλα τα παραπάνω, εφόσον ανταποκρίνονται και εξυπηρετούν αυτόν τον γενικό σκοπό δράσης –με άλλα λόγια εφόσον έχουν ταυτόχρονα και ηθική αξία– αποτελούν μέσα απολύτως θεμιτά. Προηγουμένως έγινε λόγος για τον Καντ αναφορικά με αυτήν τη σχέση. Ο Καντ, όμως, εν προκειμένω δεν είπε κάτι καινούργιο. Το ότι όμοιες συμπεριφορές μπορούν να διαφοροποιούνται μεταξύ τους μόνο βάσει της πρόθεσης ή της ηθικής συνείδησης που έχουν τα υποκείμενά τους το ξέρουμε και από τον Αριστοτέλη.²⁸⁵ Θα επανέλθω σε αυτήν τη σχέση και σε επόμενο κεφάλαιο. Προς το παρόν σημειώνω μόνο ότι η αναγκαιότητα μιας μεθόδου πειθούς για τον εφησυχασμό του πλήθους αναγνωρίζεται από τον Πλούταρχο, ωστόσο η εφαρμογή της κρίνεται θεμιτή μόνον υπό την προϋπόθεση ότι ο πολιτικός προσπαθεί με αυτήν να εξυπηρετήσει έναν απώτερο φιλοσοφικό σκοπό.

Η μέθοδος πειθούς που προτείνει ο Πλούταρχος στον Μενέμαχο διαθέτει αρκετά από τα χαρακτηριστικά μιας πλατωνικού τύπου «ψυχαγωγικής» μεθόδου. Ο Πλάτωνας, στον *Φαίδρο*, ισχυρίζεται πως ο φιλόσοφος που θα μετέλθει την «αληθινή» ρητορική πρέπει να διαθέτει δυο βασικά χαρακτηριστικά: πρώτον, να έχει ασκηθεί στη διαλεκτική, ώστε να μπορεί να προσεγγίζει την αλήθεια των πραγμάτων, και, δεύτερον, να έχει μάθει τα πάντα σχετικά με τη σύσταση της ψυχής, ώστε να είναι σε θέση να χρησιμοποιεί στην πράξη τα είδη λόγων που ταιριάζουν καλύτερα στο κάθε είδος ψυχής (277b–c).²⁸⁶ Στον Πλούταρχο η έμφαση δίνεται, ωστόσο, στην

²⁸⁴ Πβ. *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα* 777f–778a. Επίσης, βλ. Aalders & de Blois (1992) 3403–3404. Για να μην εκληφθούν, όμως, τα ὅσα λέγονται στο *Πολ. παραγγ.* 819e για την επιθυμία πλουτισμού (*φιλοπλουτία*) ὡς ενδεικτικά μιας υποτιθέμενης αρνητικής στάσης του Πλούταρχου ἀπέναντι στον πλούτο και την κατοχή του, πρέπει να ξεκαθαριστεί ἐδῶ ὅτι τὸ πρόβλημα τοῦ Πλούταρχου στο συγκεκριμένο χωρίο ἔχει αποκλειστικά να κάνει με τὴν υπεξαίρεση δημόσιου χρήματος ἢ τὴν ροπή πρὸς τὸν χρηματισμὸ – ἀνάλογα με τὸ πῶς θα μεταφράσει κανεὶς τὴν φράση «τὸν ἀπὸ δημοσίων χρηματιζόμενον». Σχετικά, βλ. Carrière (2003²) 200. Ἀπὸ ἐκεῖ και πέρα ἡ διαχείριση τοῦ πλούτου και ἡ προσπάθεια διατήρησής του δεν εἶναι μόνον ἀπολύτως θεμιτὴ ἀλλὰ και ἐπιβεβλημένη· βλ. π.χ. *Περ.* 16.3–6 και 22.2. Γενικά, για τὴν στάση τοῦ Πλούταρχου ἀπέναντι στην ἐπιθυμία τοῦ πλουτισμοῦ στην πολιτικὴ, βλ. Roskam (2004–2005) 92–93, 95–96, 101. Για τὴν ἐπιθυμία τῆς διάκρισης και τῆς ἀπόκτησης δόξας, βλ. κεφ. 2.3.1.

²⁸⁵ Ὁ Αριστοτέλης ἐβλεπε ὅτι ἡ διαφορὰ τοῦ ἀρνητικοῦ προτύπου τοῦ σοφιστῆ ἀπὸ τοῦ θετικοῦ πρότυπο τοῦ ρήτορα δεν ἐγκείται στη δεξιότητα (*δύναμις*) ἀλλὰ στην ἠθικὴ πρόθεση (*προαίρεσις*): βλ. *Ρητ.* 1.1.14 (=1355b 18–21). Πβ. Hesk (2000) 219. Για τὴν σχέση σκοποῦ και μέσων στον Πλούταρχο, βλ. Nikolaidis (1995) 301–312.

²⁸⁶ *Πρὶν ἂν τις τὸ τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῶν περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτὸ τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ, περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδῶν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ και διακοσμηῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ και παναρμονίους διδοῦς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ, οὐ πρότερον δυνατὸν*

πρακτική πλευρά: το πρώτο βήμα μετά τον καθορισμό της σωστής «προαίρεσης» είναι η στροφή προς την κατανόηση του συλλογικού χαρακτήρα των πολιτών (799b).²⁸⁷ Η διαδικασία περιγράφεται κατ' αναλογία προς την οινοποίηση: η επίδραση του κρασιού σε έναν νηφάλιο άνθρωπο αρχικά αναστέλλεται από τον χαρακτήρα, όμως η αντίσταση κάμπτεται όσο η οινοποίηση συνεχίζεται και το σώμα αυτού που πίνει ζεσταίνεται ολοένα και πιο πολύ (799c).²⁸⁸ Ο πολιτικός συγκρίνεται με το κρασί: για να επιδράσει πάνω στον συλλογικό χαρακτήρα του πλήθους και να τον βελτιώσει, όπως το επιδιώκει, οφείλει να γνωρίσει πρώτα ποια είναι τα πράγματα που ευχαριστούν και κινητοποιούν το πλήθος, μετά πρέπει να γίνει ευπροσάρμοστος στον χαρακτήρα του κοινού, στο οποίο απευθύνεται και να μπορεί να μαντεύει τις αντιδράσεις του (799c).²⁸⁹ Ο πολιτικός του Πλούταρχου μπορεί να μην είναι διαλεκτικός, όμως από τη στιγμή που αναλαμβάνει δράση οφείλει να κατανοήσει τη σύσταση της ψυχής του πλήθους για να δει ποια είδη πειθούς ταιριάζουν καλύτερα σε αυτήν.

Τώρα, το ότι ο πλουτάρχειος πολιτικός δεν είναι διαλεκτικός, φυσικά, δεν σημαίνει ότι δεν είναι και φιλόσοφος, μια και στον Πλάτωνα διαλεκτική και φιλοσοφία καταλήγουν να ταυτίζονται μεταξύ τους. Η απουσία από εδώ ενός θεωρητικού κομματιού, στο οποίο θα γινόταν λόγος για τη φύση της ψυχής και τη θέαση της αλήθειας, όπως δηλαδή γίνεται στον Πλάτωνα,²⁹⁰ δεν χρειάζεται να μας κάνει να αμφιβάλουμε για τον φιλοσοφικό/πλατωνικό χαρακτήρα αυτής της μεθόδου. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Μενέμαχος δεν είναι ακόμη φιλόσοφος, αλλά θα γίνει

τέχνη ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξει οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμῆνκεν ἡμῖν λόγος. Πβ. όμως και Θεόγν. 1,212–217· ιδ., 1,1072· Αντισθ. απ. 51 Caizzi (=Πορφ. εἰς Ὀδυσσ. 1.1). Η Xenophontos (2016) 134–135, έχει, βέβαια, δίκιο να θεωρεί ότι αυτή η προσαρμοστικότητα, για την οποία μιλάει ο Πλούταρχος είναι κάτι που μάθαινε κανείς κοντά σε κάποιον φιλόσοφο. Όμως, αυτό θα μπορούσε να είναι μόνο το ένα μέρος της ιστορίας. Η προσαρμοστικότητα είναι κάτι γενικότερο, που η φιλοσοφία, όπως φαίνεται για παράδειγμα στον Πλάτωνα, η φιλοσοφία αξιοποιεί για τους δικούς της σκοπούς.

²⁸⁷ *Οὔτω δὴ τὴν προαίρεσιν ἀπερείσαντας ἐν ἑαυτοῖς καὶ ποιησαμένους ἄτρεπτον καὶ δυσμετάθετον, τρέπεσθαι χρὴ πρὸς κατανόησιν τοῦ ἥθους τῶν πολιτῶν, ὃ μάλιστα συγκραθὲν ἐκ πάντων ἐπιφαίνεται καὶ ἰσχύει.* Ὅσον αφορά στους συλλογικούς χαρακτήρες, η ιδέα είναι ότι η ιδιαίτερη γεωγραφική θέση επηρεάζει και διαφοροποιεί τον χαρακτήρα των ανθρώπων. Βλ. π.χ. *Ιππ. Αέρ.* 12–24, και μετά *Θουκ.* 1.70.1–9· *Αριστ. Πολ.* 7.7 (=1327b 18–36)· *Πλβ.* 6.51.1–52.11· *Στρ.* 2.5.26.

²⁸⁸ *Δεῖ δ' ὥσπερ οἶνος ἐν ἀρχῇ μὲν ὑπὸ τῶν ἡθῶν κρατεῖται τοῦ πίνοντος, ἡσυχῇ δὲ διαθάλλων καὶ κατακεραυνύμενος αὐτὸς ἡθοποιεῖ τὸν πίνοντα καὶ μεθίστησιν, [...].* Για την επίδραση που έχει το κρασί πάνω στον χαρακτήρα εκείνου που πίνει ως μεταφορά της επίδρασης που ασκεί η φιλοσοφία πάνω στα ἡθη των ανθρώπων, βλ. *Ορ. Carm.* 3.21.9–12. Πβ. *Συμποσ.* 712b. Επίσης, βλ. *Αριστ. Ἠθ. εὐδῆμ.* 7.2.51 (=1238a 21–23)· *Ἀλεξ. απ.* 46 K.-A. (=45 K.)· *Τερ. Ad.* 152· *Γαλην.* IX 369 K..

²⁸⁹ [...] οὔτω τὸν πολιτικόν, ἕως ἂν ἰσχὸν ἀγωγὸν ἐκ δόξης καὶ πίστεως κατασκευάσῃται, τοῖς ὑποκειμένοις ἡθεσιν εὐάρμοστον εἶναι καὶ στοχάζεσθαι τούτων, ἐπιστάμενον οἷς χαιρεῖν ὁ δῆμος καὶ ὑφ' ὧν ἄγεσθαι πέφυκεν.

²⁹⁰ Βλ. Jeuckens (1907) 31.

μιμούμενος τον τρόπο που ένας φιλόσοφος συμπεριφέρεται στην πολιτική. Την παραπάνω μέθοδο πειθούς νομιμοποιεί φιλοσοφικά το γεγονός ότι ο ίδιος πριν στραφεί (*τρέπεσθαι*) σε αυτήν αναμένεται να έχει εδραιώσει μέσα του την κατάλληλη «προαίρεση» και την κάνει «άκαμπτη και δύσκολη στη μεταβολή» (*ἄτρεπτον και δυσμετάθετον*).²⁹¹ Με την επανάληψη της ίδιας ρίζας και στο επίθετο με το στερητικό πρόθεμα αλλά και στο απαρέμφατο ο Πλούταρχος δείχνει ότι η ευελιξία την οποία προτείνει πατά πάνω σε ένα στέρεο έδαφος. Η προσαρμογή στο προφίλ των άλλων προϋποθέτει την αδιαλλαξία και την ακεραιότητα εντός του εαυτού, πράγμα το οποίο είναι προφανές ότι μπορεί να βρεθεί στη φιλοσοφία. Ταυτόχρονα, όμως, αυτό σημαίνει ότι και το μέσο που χαρακτηρίζεται από ευελιξία δεν αντιβαίνει κατ' ανάγκη σε αυτήν την ακεραιότητα, αλλά μπορεί δυνάμει να βοηθήσει στη συντήρησή της. Όποιο κενό υπάρχει στο θεωρητικό υπόβαθρο του Μενέμαχου αναγκαστικά θα καλυφθεί εμπειρικά, στο πνεύμα μιας τελεολογίας αριστοτελικού τύπου.²⁹² λίγο μετά την επισήμανση της σπουδαιότητας που έχει η κατανόηση του συλλογικού χαρακτήρα του κοινού, ο Πλούταρχος παραθέτει μια σύντομη σύγκριση δύο συλλογικών χαρακτήρων: των Αθηναίων και των Καρχηδόνιων (799c–d).²⁹³ Η χρήση της οριστικής ενεστώτα στο κείμενο μαζί με το γεγονός ότι οι Καρχηδόνιοι είχαν εξαφανιστεί περισσότερο από δυο αιώνες πριν τον Πλούταρχο υποδηλώνει πως έχουμε να κάνουμε με στερεότυπα (ίσως και με τη μορφή ρητορικών τόπων).²⁹⁴ Η σύγκριση δεν προσφέρεται στον νεαρό ως έτοιμη γνώση, αλλά ως ένα αναλυτικό παράδειγμα, το οποίο ο Μενέμαχος θα χρησιμοποιήσει όταν πια, ακολουθώντας την υπόδειξη του Πλούταρχου, αρχίσει να ασχολείται συστηματικά με τη μελέτη του χαρακτήρα και των ψυχολογικών αντιδράσεων του κοινού του.²⁹⁵ Η προϋπόθεση, φυσικά, σε όλα αυτά είναι ότι ο νεαρός δεν θα πάψει να επιδεικνύει το απαιτούμενο σθένος, ώστε καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας να παραμένει πιστός στην αρχική του δέσμευση.

Άλλωστε, αν δεν υπήρχε μια φιλοσοφική προοπτική σε αυτήν τη μέθοδο πειθούς, ο Πλούταρχος δεν θα φαινόταν να ανησυχεί για τη δογματική ορθότητα των λεγομένων του. Όμως, μπορούμε να δούμε ότι ανησυχεί. Ο Πλάτωνας δεν θεωρεί

²⁹¹ *Ὅττω δὴ τὴν προαίρεσιν ἀπερείσαντας ἐν ἑαυτοῖς καὶ ποιησαμένους ἄτρεπτον καὶ δυσμετάθετον, τρέπεσθαι χρὴ πρὸς κατανόησιν τοῦ ἤθους τῶν πολιτῶν, ὃ μάλιστα συγκραθὲν ἐκ πάντων ἐπιφαίνεται καὶ ἰσχύει.*

²⁹² Πβ. και Hershbell (2004) 155.

²⁹³ Πβ. *Πολ. παραγγ.* 799d–800a.

²⁹⁴ Βλ. Carrière (2003²) 78 σημ. 1. Πβ. Kühner & Gerth I, 132.

²⁹⁵ Πβ. Xenophonos (2016) 133.

μόνο τη δυνατότητα πρόσβασης στην αλήθεια ως προϋπόθεση για την εφαρμογή της «αληθινής» ρητορικής. Η προσαρμογή των λόγων στο ιδιαίτερο προφίλ του εκάστοτε κοινού πρέπει, επίσης, να γνωρίζει όρια. Στην *Πολιτεία*, για παράδειγμα, αυτοί που αφουγκράζονται τις προτιμήσεις του πλήθους και προσπαθούν ευκαιριακά και προς το συμφέρον τους να αξιοποιήσουν τις πληροφορίες που με αυτόν τον τρόπο αποκομίζουν, για να το χειραγωγήσουν, όπως κάνουν εκείνοι που τιθασεύουν άγρια ζώα, είναι οι σοφιστές, οι οποίοι καταλήγουν, έτσι, να πράττουν αυτό που ανταποκρίνεται στις απόψεις του πλήθους και του είναι αρεστό, αλλά όχι κατ' ανάγκη αυτό που είναι ωφέλιμο ή χρήσιμο (493a–d). Ο Πλούταρχος προσπαθεί να αποφύγει την ταύτιση του με τους πλατωνικούς σοφιστές προβάλλοντας μια ηθική ιεράρχηση των βαθμών προσαρμογής: «και οι αυλοκόλακες, λοιπόν, σαν τους κυνηγούς πουλιών, με το να μιμούνται με τη φωνή τους και να εξομοιώνουν τους εαυτούς τους κερδίζουν πολύ μεγάλη εύνοια και παίρνουν τους βασιλείς με το μέρος τους με απάτη. Στον πολιτικό όμως δεν ταιριάζει να μιμείται τον χαρακτήρα του πλήθους, αλλά να γνωρίζει καλά και να χρησιμοποιεί απέναντι στο κάθε πλήθος που απευθύνεται τα μέσα με τα οποία αυτό μπορεί να κατακτηθεί, γιατί η άγνοια των χαρακτήρων επιφέρει λανθασμένες εκτιμήσεις και αποτυχίες τόσο στα δημόσια πράγματα των πόλεων όσο και στις σχέσεις με τους βασιλείς» (800a).²⁹⁶ Η μέθοδος πειθούς που χρησιμοποιεί ο πολιτικός δεν είναι κολακεία, αλλά απλά ένας τρόπος να μειώσει τον κίνδυνο της αποτυχίας που είναι υπαρκτός σε μια προσπάθεια επίδρασης στις ψυχές και τους χαρακτήρες άλλων ανθρώπων. Έχει πράγματι κάποια κοινά χαρακτηριστικά –τουλάχιστον τόσα και τέτοια ώστε ο Πλούταρχος να νιώσει την πίεση να δώσει εξηγήσεις, όμως, σύμφωνα με τον ίδιο, αυτό που τη διαφοροποιεί από την κολακεία είναι η πρόθεση του πολιτικού. Με άλλα λόγια, και πάλι η ύπαρξη της σωστής «προαίρεσης», η οποία εν τέλει καθιστά την προαναφερθείσα μέθοδο πειθούς όχημα ηθικής συγκρότησης, τόσο στο επίπεδο της σχέσης του ατόμου με τον εαυτό του, όσο και στο επίπεδο των σχέσεων του ατόμου με τους άλλους.²⁹⁷

Με αυτήν την παρατήρηση ολοκληρώνεται και η ενότητα. Αυτό που προσπάθησα να δείξω είναι ότι για τον Πλούταρχο είναι ξεκάθαρο πως η φιλοσοφική διδασκαλία, ιδίως όταν απευθύνεται σε ένα ευρύ κοινό, έχει την ανάγκη της

²⁹⁶ *Οἱ μὲν οὖν αὐλοκοῖ κολακεῖς ὥσπερ ὄρνιθοθήραι, μιμούμενοι τῇ φωνῇ καὶ συνεξομοιοῦντες ἑαυτοῦς, ὑποδύονται μάλιστα καὶ προσάγουσι δι' ἀπάτης τοῖς βασιλεῦσι· τῷ δὲ πολιτικῷ μιμεῖσθαι μὲν οὐ προσήκει τοῦ δήμου τὸν τρόπον, ἐπίστασθαι δὲ καὶ χρῆσθαι πρὸς ἕκαστον οἷς ἀλώσιμός ἐστιν· ἡ γὰρ ἄγνοια τῶν ἠθῶν ἀστοχίας φέρει καὶ διαπτώσεις οὐχ ἥττονας ἐν ταῖς πολιτείαις ἢ ταῖς φιλίαις τῶν βασιλέων.*

²⁹⁷ Βλ. Αριστ. *Ἠθ. νικομ.* 10.3 (=1173b 31–35).

ενίσχυσής της από μια μέθοδο πειθούς. Ο Πλούταρχος δίδασκει ότι η ευδαιμονία έρχεται μέσω της υποταγής του εαυτού στην εξουσία του Λόγου. Αν όμως για τον φιλόσοφο και το κοινό, στο οποίο ο ίδιος άμεσα απευθύνεται, η διαδικασία αυτή αφορά στην άσκηση για την υπαγωγή των συναισθημάτων στον έλεγχο της λογικής, για όλους τους άλλους, που δεν θα μπορέσουν από μόνοι τους να εκλογικεύσουν τον κόπο που συνεπάγεται μια τέτοια άσκηση, η ίδια διαδικασία αφορά απλά στην ήσυχη αποδοχή της ηθικής και πνευματικής ανωτερότητας των πρώτων ως παραδειγματικής. Το ότι το κοινό, στο οποίο ο Πλούταρχος απευθύνεται πρωτίστως, αποτελείται από μέλη της οικονομικής και πολιτικής ελίτ δείχνει ότι ο στόχος αυτός του εφησυχασμού συμβαίνει να έχει παράλληλα και μια σαφή πολιτική διάσταση. Δεν εκπλήσσει που ο Πλούταρχος παραπονιέται πως η αλήθεια του δεν γίνεται εντελώς δεκτή από το ευρύ κοινό: η συσσωρευμένη συλλογική εμπειρία των κοινωνικών και πολιτικών εξελίξεων που είχαν συντελεστεί έως τότε απαιτούσε εκτός της σχολής την επαλήθευση της αλήθειας του φιλοσόφου και τη μεταγραφή της σε μια γλώσσα που θα την έκανε πειστική στους πολλούς. Ο Πλούταρχος ακολουθεί μια πολύ παλιά παράδοση, η οποία αναγνωρίζει ότι για την ευνοϊκή πρόσληψη ενός λόγου (εν προκειμένω, του λόγου που είναι φορέας του Λόγου) χρειάζεται η συμβολή ενός μέσου που μπορεί να προκαλέσει τα κατάλληλα συναισθήματα στην ψυχή. Προσθέτει όμως και μια ακόμη διάσταση: η διέγερση των κατάλληλων συναισθημάτων δεν επιτυγχάνεται μόνο με αυτά που λέει κανείς στο κοινό του, αλλά και από το ποιος είναι αυτός που τα λέει. Το ήθος και η αξιοπιστία έρχονται έτσι στο προσκήνιο ως μέσα πειθούς για να ενισχύσουν τη διδασκαλία του φιλοσόφου. Το τί σημαίνει όμως αυτό για τον λόγο και τη ρητορική θα το εξετάσουμε αμέσως μόλις περάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

2.3. Ἴθος και λόγος

Παρ' όλο που φάνηκε ότι ο Πλούταρχος αναγνωρίζει την αναγκαιότητα της πειθούς στην επικοινωνία του φιλοσόφου με τους άλλους, αυτό που δεν έχει γίνει ακόμη απολύτως σαφές είναι ποιο είναι το αντίστοιχο μέσο που αναμένεται να χρησιμοποιήσει ένας φιλόσοφος στο πεδίο της πολιτικής, εκεί δηλαδή όπου η ανάγκη πειθούς είναι μεγαλύτερη. Ίσως μέχρι τώρα, ιδίως βλέποντας την περίπτωση του Περικλή, να προχωρούσε κανείς αβίαστα στο συμπέρασμα ότι αυτό το μέσο είναι η ρητορική, και πράγματι θα μπορούσε κανείς να φέρει και άλλα παραδείγματα από τους *Βίους*, για να στηρίξει αυτή τη θέση. Ο Κάτωνας, για παράδειγμα, στην αρχή του βίου του εμφανίζεται να ασκείται στη ρητορική, γιατί θεωρεί ότι στις συνθήκες μιας μεγάλης πόλης η ρητορική μπορεί να αποτελέσει ένα αποτελεσματικό στήριγμα της πολιτικής δράσης ενός φιλοσόφου (4.3),²⁹⁸ και αντίστοιχα ο Κικέρωνας, πάλι στον ομώνυμο βίο, υποτίθεται ότι με τη δράση του δείχνει στους συμπολίτες του πώς ακριβώς ο ρητορικός λόγος, χάριν της ηδονής που δημιουργεί στο ακροατήριο, μπορεί να στηρίζει μια δίκαιη πρόταση και να την κάνει ανίκητη (13.1). Τα πράγματα, όμως, δεν είναι τόσο απλά. Πέρα από τον λόγο ο Πλούταρχος μιλά, όπως είδαμε και προηγουμένως, και για την αξία του ενάρετου ήθους σε σχέση με την πειθώ, και μάλιστα σε κάποιες από τις περιπτώσεις εμφανίζεται να προκρίνει ρητά το ήθος αυτό εις βάρος της ρητορικής ή του ρητορικού λόγου. Στο *Περί του ακούειν*, για παράδειγμα, αναφέρεται ότι, παρ' όλο που οι ακροατές των φιλοσοφικών και σοφιστικών διαλέξεων πρέπει να μην επηρεάζονται από την γνώμη που έχουν εκ των προτέρων σχηματίσει για τον ομιλητή αλλά πρέπει να πείθονται μόνον, εφόσον τα επιχειρήματά που ακούν είναι πειστικά, στην πολιτική χρειάζεται να συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο, δηλαδή οι πολίτες να πείθονται από το ήθος των πολιτικών και όχι από τα επιχειρήματά τους (41a–b). Η ίδια στάση εντοπίζεται και στα *Πολιτικά παραγγέλματα*, και μάλιστα εκεί ολοφάνερα σε σχέση με τη ρητορική. Η ενότητα που πραγματεύεται τα σχετικά με την ηθική συγκρότηση του πολιτικού ολοκληρώνεται και εκεί με το συμπέρασμα ότι στην πολιτική ο κατ' εξοχήν παράγοντας πειθούς είναι το ήθος ενός ανθρώπου που διαρκώς επιδεικνύει στη ζωή του εγκράτεια, ενώ η

²⁹⁸ Πβ. και τον λόγο του Κάτωνα πριν τον Δυρράχιο στο 54.8–9.

ρητορική έρχεται στη συνέχεια να προστεθεί μόνο συμπληρωματικά και σε μια υποδεέστερη θέση (800a–801c).

Παραδοσιακά η έρευνα έχει αντιμετωπίσει αυτόν τον τρόπο ιεράρχησης ως ενδεικτικό της χαμηλής εκτίμησης που υποτίθεται ότι είχε ο Πλούταρχος για τη ρητορική. Ο πρώτος που διατύπωσε αυτήν τη θέση ήταν ο Ludwig Radermacher, ο οποίος στο θετικιστικό πνεύμα της εποχής του είδε την αντίθεση του ήθους και ρητορικής μια αντίθεση περιεχομένου και μορφής.²⁹⁹ Παρόμοια και ο Robert Jeuckens υποστήριζε ότι η ρητορική είναι για τον Πλούταρχο ένα μέσο πειθούς έλασσον σε σύγκριση με το ήθος: ο σωστός πολιτικός υποτίθεται ότι πείθει τους συμπολίτες του με τον χαρακτήρα του, ενώ η ρητορική είναι χρήσιμη μόνο στον βαθμό που του προσφέρει ένα μέσο έκφρασης του ήθους.³⁰⁰ Ο Konrat Ziegler ενσωμάτωσε έπειτα τις δυο αυτές απόψεις στη δική του τοποθέτηση: το ήθος είναι ο δημιουργός πειθούς, καθώς ανταποκρίνεται στην ουσία και το περιεχόμενο του λόγου, ενώ ο λόγος είναι ο συνεργός, καθώς αποτελεί το μέσο έκφρασης του περιεχομένου.³⁰¹ Τον Ziegler ακολούθησε και ο Μιχάλης Μερακλής στην ελληνόφωνη βιβλιογραφία.³⁰² Πιο πρόσφατα, παρόμοιες ερμηνείες βρίσκουμε στον George Kennedy, ο οποίος επίσης ισχυρίζεται ότι για τον Πλούταρχο ο χαρακτήρας του ομιλητή έχει μεγαλύτερη σημασία για την «αληθινή πειθώ», στον Gerhard Aalders, ο οποίος παρατηρεί ότι για τον Πλούταρχο δεν είναι η ευγλωττία του πολιτικού αυτή που πείθει τους πολίτες αλλά ο χαρακτήρας του, η ηθική του ποιότητα, η οποία θέτει την ευγλωττία ως όργανο υπό την εξουσία της.³⁰³ Πιο επιτυχημένη, κατά τη γνώμη μου, είναι η προσέγγιση του Phillip Stadter, ο οποίος ισχυρίζεται ότι η ρητορική –με την έννοια περισσότερο των επιχειρημάτων– φαίνεται στον Πλούταρχο να λειτουργεί υποστηρικτικά προς το ήθος, το οποίο, όμως, εκφρασμένο κατάλληλα μέσω του λόγου είναι ο θεμελιώδης παράγοντας πειθούς.³⁰⁴ Ωστόσο, η συγκεκριμένη ερμηνεία της σχέσης του ήθους με τον λόγο ως μιας σχέσης ανάμεσα σε κάτι που μπορεί να θεωρηθεί υπόσταση ή περιεχόμενο και σε κάτι άλλο που μπορεί να θεωρηθεί η έκφραση αυτής της υπόστασης ή η μορφή της είναι

²⁹⁹ Radermacher (1897) 420. Όμως, όπως είδαμε πιο λίγο πάνω, στο *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 41a–b, όταν ο Πλούταρχος εστιάζει στο περιβάλλον των φιλοσοφικών/σοφιστικών διαλέξεων, το περιεχόμενο συνδέεται με τον λόγο και όχι με το ήθος.

³⁰⁰ Jeuckens (1907) 9, 18–19.

³⁰¹ *RE* XXI.1 (1961) 817, 929 ε.λ. Plutarchos (K. Ziegler).

³⁰² Μερακλής (1966) 61.

³⁰³ Kennedy (1972) 555· Aalders (1982) 48

³⁰⁴ Stadter (1987) 251–252, 266. Πβ. όμως και την πιο προσεκτική τοποθέτηση του Pelling (2014) 155.

εξαιρετικά απλουστευτική και δεν μας βοηθά να καταλάβουμε σε όλη την έκτασή του τι προσπαθεί να δείξει ο Πλούταρχος με τον συγκεκριμένο τρόπο ιεράρχησης.³⁰⁵ Γενικά, χρειάζεται αρκετή προσοχή, καθώς η σχέση του «ήθους» με τον «λόγο» είναι μια σχέση που μπορεί εύκολα να γίνει παραπλανητική, μια και το ήθος σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα μπορεί να αντιτίθεται στον λόγο ενώ σε άλλα να αποτελεί μέρος του.

Ο δημόσιος αντίκτυπος που μπορεί να έχει το ήθος ενός ρήτορα είναι κάτι που από νωρίς απασχόλησε τους ρήτορες. Τα κείμενα της αττικής ρητορείας συχνά παρουσιάζουν ρήτορες στη συνέλευση της πόλης ή διαδίκους στα δικαστήρια να επιχειρούν να στρέψουν την προσοχή του κοινού τους σε πράγματα που αφορούν είτε στον δικό τους βίο είτε στον βίο του αντιπάλου τους. Ο *Κατὰ Τιμάρχου* του Αισχίνη αποτυπώνει αυτήν την κατάσταση σε όλη την έκτασή της. Το αποκορύφωμα βρίσκεται περίπου στη μέση του λόγου, όπου ο Αισχίνης, ενώ κατηγορεί τον Τίμαρχο για πορνεία και αναφέρει τις φήμες για τους διάφορους εραστές του αντιπάλου του, ξαφνικά κρίνει ότι και ο ίδιος χρειάζεται να αναφέρει για τον εαυτό του –προφανώς για να προστατευθεί από μια αντίστοιχη επίθεση– ότι και αυτός είχε και συνεχίζει να έχει σχέσεις με άλλους άνδρες και επίσης ότι έχει ζηλέψει και ότι έχει καυγαδίσει για ερωτικές αφορμές και ότι όντως έχει συνθέσει ερωτικά ποιήματα, όμως με τη διαφορά ότι στη δική του περίπτωση, αυτές οι εκφράσεις αγάπης για άνδρες όμορφους και σώφρονες είναι γνώρισμα μιας εκλεπτυσμένης και φρόνιμης ψυχής, όμως η πώληση του κορμιού για χρήματα, για το οποίο κατηγορεί τον Τίμαρχο, είναι δουλειά ακόλαστου και ακαλλιέργητου ανθρώπου.³⁰⁶

Το ίδιο ενδιαφέρον για το ήθος εμφανίζεται παράλληλα και στον χώρο της ρητορικής θεωρίας. Την ίδια περίπου εποχή ο Αριστοτέλης χαρακτηριστικά γράφει ότι πιστεύουμε πιο εύκολα και πιο γρήγορα τους ανθρώπους που δείχνουν κατανόηση.³⁰⁷ Και αυτό περίπου λέει και ο Ισοκράτης, όταν διδάσκει ότι οι λόγοι φαίνονται πιο αληθινοί όταν εκφωνούνται από ανθρώπους ευυπόληπτους παρά από ανθρώπους ανυπόληπτους και ότι οι αποδείξεις έχουν μεγαλύτερη δύναμη, όταν έχουν προκύψει από τον βίο παρά όταν έχουν κατασκευαστεί με τον λόγο, και άρα

³⁰⁵ Από όσο γνωρίζω, η μοναδική εξαίρεση στην πιο πρόσφατη βιβλιογραφία από αυτήν την τάση είναι η τοποθέτηση του Martin (1997) 729, ο οποίος έδειξε ενδιαφέρον και για το συμφραστικό πλαίσιο, εντός του οποίου ο Πλούταρχος εκφράζει τη συγκεκριμένη άποψη για τη ρητορική· ωστόσο, η τοποθέτηση αυτή έγινε σε μια εισαγωγικού χαρακτήρα παρουσίαση της σχέσης του Πλούταρχου με τη ρητορική, της οποίας ο στόχος ήταν μάλλον να θέσει παρά να επιλύσει τα σχετικά ζητήματα.

³⁰⁶ Αισχίν. 1.136–137.

³⁰⁷ Αριστ. *Ρητ.* 1.2.4 (=1356a 6–7).

όποιος επιδιώκει να πείθει τους συμπολίτες τους το καλύτερο που μπορεί να κάνει είναι να μην αμελεί την αρετή, αλλά να επικεντρώνει την προσοχή τους στο πώς θα αποκτήσει την υπόληψη εκείνων.³⁰⁸ Ο Αναξιμένης από την Λάμψακο επίσης βλέπει ότι η εικόνα που το κοινό σχηματίζει για τον χαρακτήρα των ρητόρων επιδρά ριζικά στην πρόσληψη των λόγων τους: ο ίδιος θεωρεί ότι οι λόγοι αυτοί κανονικά προσλαμβάνονται από το κοινό ως εικόνα του ήθους των ρητόρων και για αυτό στο εγχειρίδιό του προτείνει κάποιες τεχνικές, για να βοηθήσει τους αναγνώστες του να βελτιώσουν αυτήν μέσω του λόγου.³⁰⁹ Αυτό που έχει, ωστόσο, ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε εδώ είναι ότι ο Αναξιμένης, ακόμη και όταν μιλάει για τέτοιες ρητορικές πρακτικές που μπορούν να επηρεάσουν τη δημόσια εικόνα κάποιου, με το «ήθος» δεν εννοεί κάτι διαφορετικό από το ψυχολογικό ήθος, από αυτό που ανταποκρίνεται στην πραγματική ψυχολογική κατάσταση ενός ανθρώπου. Στον Ισοκράτη μάλιστα αυτό είναι ακόμη πιο εμφανές. Ο μόνος που εννοεί το ήθος με έναν άλλον τρόπο είναι ο Αριστοτέλης. Για τον Αριστοτέλη δεν χρειάζεται κανείς να διαθέτει όντως το απαραίτητο ηθικό φορτίο, για να πείσει τους γύρω του. Δεν χρειάζεται να δείχνει όντως κατανόηση. Αρκεί να δείξει με τον λόγο του ότι διαθέτει αυτές τις ηθικές ποιότητες.³¹⁰ Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «ήθος του ομιλητή» (*ἦθος τοῦ λέγοντος*) και με αυτόν αποδίδει την εικόνα που ένας ρήτορας μπορεί αποκλειστικά με τον λόγο του να κατασκευάσει για τον εαυτό του, η οποία, όμως, δεν σχετίζεται απαραίτητα με την κατάσταση που επικρατεί στην ψυχή του, ούτε υπακούει αποκλειστικά στους κανόνες της ηθικής.³¹¹ Αντίθετα, είναι ένα είδος τροπικότητας, σαν και αυτές για τις οποίες έχει μιλήσει ο Foucault, η οποία, αν και συνδιαλέγεται με πράγματα και καταστάσεις που βρίσκονται εκτός του λόγου και πριν από αυτόν, η ίδια στην πραγματικότητα ανήκει στην τάξη του λόγου. Παράγεται από τον λόγο για να επιτελέσει έναν συγκεκριμένο σκοπό και ως τέτοια μπορεί να λογιστεί κατ' αρχήν ως στοιχείο της ρητορικής.

Το αριστοτελικό «ήθος του ομιλητή», λοιπόν, είναι μια μεταφορά, την οποία στους επόμενους αιώνες τη βλέπουμε, να παγιώνεται στην τεχνική ορολογία της ρητορικής. Τον καιρό του Αυγούστου, οι λέξεις «ήθος» και «ηθοποιία» συνεχίζουν κανονικά να απαντούν σε ποικίλα συμφραζόμενα με την κυριολεκτική τους σημασία,

³⁰⁸ Ισοκ. 15.278. Πβ. Alexiou (2007a) 1–14· Too (2008) 226–227.

³⁰⁹ Αναξίμ. *Ρητ. πρὸς Ἀλεξ.* 35.17–18. Πβ. αυτ., 14.8–9. Ακόμη, βλ. Αισχίν. 1.38, 70.

³¹⁰ Αριστ. *Ρητ.* 1.2.4 (=1356a 8–10).

³¹¹ Αριστ. *Ρητ.* 1.2.4 (=1356a 1–4, 10–13).

αυτή του ψυχολογικού χαρακτήρα,³¹² ενώ τη μεταφορική τους χρήση συναντούμε μόνο στην τεχνική αργκό του Διονύσιου Αλικαρνασσεά.³¹³ Στον Διονύσιο το ρητορικό «ήθος» εκλαμβάνεται ως ένα στοιχείο του λόγου, ως κάτι που δεν μπορεί κατ' ουσίαν να διακριθεί από αυτόν. Το ίδιο βλέπουμε και στον Αίλιο Θέωνα. Όταν στην εισαγωγή των *Προγυμνασμάτων* του ο Θέωνας διατείνεται ότι το μάθημα της «χρείας» δεν ενισχύει μόνο τις δυνατότητες των μαθητών του στον λόγο αλλά παράλληλα τους βοηθά να διαπλάσσουν κατάλληλα και το ήθος τους, αναφέρεται στον ψυχολογικό χαρακτήρα των μαθητών, αφού ό,τι έχει να κάνει με το λεγόμενο ρητορικό ήθος, όπως είναι, για παράδειγμα, η διδασκαλία της «προσωποποιΐας», τοποθετείται στην τάξη του λόγου και συζητείται πιο κάτω.³¹⁴ Η ίδια στάση παρατηρείται και στον Πλούταρχο. Στο *Περί της Ηροδότου κακοηθείας* ο φιλόσοφος επιτίθεται στον Ηρόδοτο με το επιχείρημα ότι στο έργο του ο ιστορικός συνειδητά έχει συμπεριλάβει πολλές ανακρίβειες, τις οποίες, όμως, με τη βοήθεια του φαινομενικά απλού και ανεπιτήδευτου ύφους του έχει παρουσιάσει έτσι ώστε να φαίνονται ως αλήθειες.³¹⁵ Η «δολιότητα χαρακτήρα» (*κακοήθεια*) στον τίτλο, όπως και όλες οι άλλες αναφορές στο ήθος ή τον χαρακτήρα του συγγραφέα μέσα στο κείμενο, αφορούν αποκλειστικά στον ψυχολογικό χαρακτήρα του Ηρόδοτου,³¹⁶ ενώ αυτό που ορίσαμε πιο πάνω ως ρητορικό ήθος εξετάζεται είτε σε συνάρτηση με το «ύφος» (*λέξις*) είτε σε συνάρτηση με αυτό που ο Πλούταρχος ορίζει ως «λόγος που έχει δύναμη και χάρη».³¹⁷ Αντίστοιχα, και ο συγγραφέας ενός ρητορικού εγχειριδίου λίγο αργότερα, ο οποίος είναι έτοιμος να αναλύσει στο κείμενό του το ήθος, εμφανίζεται τη στιγμή εκείνη να αισθάνεται την ανάγκη να προεξαγγείλει ότι δεν θα μιλήσει για το ήθος «που αφορά σε όλους» και με το οποίο ασχολούνται οι φιλόσοφοι και το οποίο διαμορφώνεται μέσα από την προσπάθεια απόκτησης της αρετής και απομάκρυνσης από την κακία, αλλά για «το δικό μας», που αποκαλείται και «ρητορικό»,³¹⁸ και με αυτό προφανώς εννοεί το «ήθος του ομιλητή», το οποίο είναι αναμενόμενο να εξετάσει αυτός που ασχολείται με τη ρητορική.

³¹² Βλ. π.χ. Άρειος Δίδυμος, *FPG* II, 54 (=Στοβ. 2.7.1), και αργότερα Κλημ. *Παιδαγ.* 1.1.2.1

³¹³ Διον. Αλικ. *Λυσ.* 7–8.

³¹⁴ Θέων. II, 60 Sp. (=I, 148 W.).

³¹⁵ Βλ. *Περί τῆς Ἡροδ. κακοηθ.* 854e–f. Για την κριτική που ασκεί ο Πλούταρχος στον Ηρόδοτο, βλ. π.χ. Jeuckens (1907) 68–71· *RE* XXI.1 (1951) 871 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Homeyer (1967) 181–187· Hershbell (1993) 143–163.

³¹⁶ *Περί τῆς Ἡροδ. κακοηθ.* 854e, 854f, 856d.

³¹⁷ *Περί τῆς Ἡροδ. κακοηθ.* 854f, 874b.

³¹⁸ [Διον. Αλικ.] *Ρητ.* 11.2. Πβ. Russell (1983) 72· Heath (2013) 100–104.

2.3.1. Η προβολή του ήθους ως παράγοντας πειθούς.

Το γεγονός ότι ο Πλούταρχος μπορεί σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα να συσχετίζει την πειθώ με το ψυχολογικό ήθος του πολιτικού σίγουρα δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη. Για αρκετούς φιλοσόφους του πρώτου και του δεύτερου αιώνα μ.Χ., το ζήτημα της πολιτικής επιτυχίας υπήρξε στενά συνδεδεμένο με εκείνο της επιμέλειας του εαυτού. Όπως παρατήρησε ο Michel Foucault, την εποχή εκείνη ένα μεγάλο μέρος του πολιτικού στοχασμού το απασχολεί το ζήτημα της αρετής των κυβερνώντων, όχι όμως ιδωμένο αποκλειστικά ως συνθήκη της ευημερίας της πόλης, αλλά ενταγμένο μάλλον σε έναν ηθικό προβληματισμό, ο οποίος εμπλέκει ταυτόχρονα τις διαδικασίες που καθιστούν το άτομο ενάρετο και την πόλη ευδαίμονα.³¹⁹ Η κεντρική ιδέα είναι ότι, αφού η δομή του χαρακτήρα ενός ηθικού υποκειμένου προσομοιάζει στη δομή ενός πολιτειακού καθεστώτος, μπορεί κανείς να περιγράψει την επιβολή της λογικής πάνω στα πάθη με τους ίδιους όρους, που σε πολιτικά συμφραζόμενα θα περιέγραφε και την επιβολή της μιας κοινωνικής τάξης πάνω στην άλλη.³²⁰ Έτσι, συνεχίζει, εφόσον το άτομο μπορεί να διευθύνει τον εαυτό με τον ίδιο τρόπο που θα ασκούσε και την εξουσία στην πολιτική ζωή του τόπου του, έπεται ότι η ανάπτυξη των προσωπικών αρετών, και ιδίως της εγκράτειας, κατ' ουσίαν δεν διαφέρει από τη διαδικασία που καθιστά κάποιον ικανό να αποκτήσει την εξουσία και να επιβληθεί επί των συμπολιτών του.³²¹ Το συμπέρασμα είναι ότι μέσα από την ίδια διαδικασία μπορεί κανείς ταυτόχρονα να καταστήσει τον εαυτό του ικανό για την απόκτηση της αρετής και για την άσκηση της εξουσίας.³²²

Στους πρώιμους αυτοκρατορικούς χρόνους συναντάμε πολλά παραδείγματα του συγκεκριμένου συσχετισμού, πρώτα από όλα στον Επίκτητο. Σε μία από τις

³¹⁹ Βλ. Foucault (1986) 88–89. Πβ. Schofield (1999) 743.

³²⁰ Βλ. Foucault (1985) 69–72, 75.

³²¹ Βλ. Foucault (1985) 75–76.

³²² Βλ. Foucault (1985) 76. Πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι αντίστοιχα και στην παράβαση των *Ιππέων* του Αριστοφάνη ο Χορός ζητεί από το κοινό να μην απορρίψει τον ποιητή, όπως συνηθίζει να κάνει με τους κωμικούς ποιητές, με το επιχείρημα ότι ο ποιητής τους πριν φτάσει στο σημείο να παρουσιάσει ένα δικό του δράμα στη σκηνή είχε ήδη υπηρετήσει για κάμποσα χρόνια άλλους ποιητές και αυτό είναι ένδειξη σωφροσύνης και σημαίνει ότι αυτά που ο συγκεκριμένος άνθρωπος έχει να πει αξίζει να τα ακούσει το κοινό. Βλ. Αριστοφ. *Τππ.* 540–550. Πβ. Landfester (1967) 40–41· Sommerstein (1981) 173. Η έννοια της σωφροσύνης είναι συνώνυμη της εγκράτειας. Η διαφορά τους, όπως παρατηρεί ο Foucault, βρίσκεται μόνο στον τρόπο με τον οποίον η κάθε μια αναφέρεται στον εαυτό: η σωφροσύνη περιγράφει μια γενική κατάσταση, κατά την οποία το άτομο πράττει αυτό που είναι πρόπον απέναντι σε θεούς και ανθρώπους, ενώ η εγκράτεια, από την άλλη πλευρά, περιγράφει απλά τη διαδικασία, διαμέσου της οποίας, το άτομο επιβάλλεται στον εαυτό του για να τον διαμορφώσει έπειτα ως ηθικό υποκείμενο. Για αυτά, βλ. Foucault (1985) 64 και North (1966) 202–203.

Διατριβές, ο Επίκτητος εμφανίζεται να συνομιλεί με τον Επίτροπο της Ηπείρου.³²³ Ο συγκεκριμένος αξιωματούχος ζήτησε τη συμβουλή του φιλοσόφου επειδή νωρίτερα έτυχε να λαιμοκολληθεί από το πλήθος, όταν στο θέατρο ζητωκραύγασε και αναπήδησε υποστηρίζοντας έναν κωμικό ηθοποιό που του άρεσε.³²⁴ Η φιλοσοφία του Επίκτητου επιδίωκε την τοποθέτηση του ατόμου σε μια κατάσταση ελευθερίας από την ισχύ των ακραίων συναισθημάτων. Η βασική μέθοδος που ο ίδιος δίδασκε για την επίτευξη αυτού του στόχου ήταν η εφαρμογή του «κανόνα». Ο «κανόνας» είναι η διαχωριστική γραμμή, την οποία πρέπει νοητά να εφαρμόζει κανείς προκειμένου να διακρίνει τα πράγματα, στα οποία ο ίδιος έχει δυνατότητα επιλογής, από εκείνα, στα οποία η δυνατότητα αυτή δεν υπάρχει· τα πρώτα είναι όλα όσα σχετίζονται με τον εαυτό και σε αυτά το άτομο έχει τον απόλυτο έλεγχο, ενώ τα δεύτερα είναι όλα όσα σχετίζονται με τον έξω κόσμο και τους άλλους και για τα οποία το άτομο δεν μπορεί να κάνει τίποτε.³²⁵ Με την εφαρμογή του κανόνα το άτομο μπορεί κάθε στιγμή να γνωρίζει τι πρέπει να πράξει, ώστε να μείνει συνεπές στην αρχική του δέσμευση να απελευθερωθεί από τα πάθη του.³²⁶ Ο Επίτροπος της Ηπείρου στο θέατρο δεν έκανε κάτι διαφορετικό από αυτό που ο καθένας θα έκανε σε έναν τέτοιο χώρο: εκτόνωσε τη χαρά και τον ενθουσιασμό του για την ερμηνεία ενός ηθοποιού. Για τον Επίκτητο όμως, ο συγκεκριμένος άνθρωπος θα έπρεπε να είχε επιδείξει εγκράτεια, όχι μόνο γιατί έτσι θα βελτιώνει τον εαυτό του, αλλά και γιατί με τον ίδιο τρόπο θα απέφευγε να προκαλέσει στο πλήθος την αναταραχή που προκάλεσε. Ο φιλόσοφος εξηγεί ότι οι άνθρωποι μιμούνται πάντα, από τη φύση τους, αυτούς που υπερέχουν.³²⁷ Όταν το πλήθος βλέπει τον επίτροπο του Καίσαρα να ζητωκραυγάζει, ζητωκραυγάζει και αυτό, όταν τον βλέπει χοροπηδά, χοροπηδά και αυτό, όταν βλέπει τους κλακαδόρους εκείνου σε δράση, αυτό ζητωκραυγάζει ακόμη πιο πολύ.³²⁸ Το συμπέρασμα στο

³²³ Πιθανόν να πρόκειται για τον Γν. Κορνήλιο Πούλχερ που ο Πλούταρχος αναφέρει ως αναγνώστη των *Πολιτικῶν παραγγελμάτων* (βλ. πιο πάνω 2.1).

³²⁴ Βλ. *Αρρ. Έπικτ.* 3.4.1: *Τοῦ δ' ἐπιτρόπου τῆς Ἠπείρου ἀκοσμότερον σπουδάσαντος κωμῶδου τινι καὶ ἐπὶ τούτῳ δημοσίᾳ λαιδορήσαντας, εἶτα ἐξῆς ἀπαγγείλαντος πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐλοιδορήθη, καὶ ἀγανακτοῦντος πρὸς τοὺς λαιδορήσαντας Καὶ τί κακόν, ἔφη, ἐποίουν;* Την εποχή του Επίκτητου η λ. κωμωδός σήμαινε τον ηθοποιό που συμμετέχει σε αναπαράσταση παλιάς κωμωδίας· βλ. Jones (1993) 46· Nervagna (2007) 20· Le Guen (2014) 365. Τέτοιους αγώνες ενδεχομένως να περιλάμβανε και το πρόγραμμα των Ακτίων, τα οποία από την εποχή του Αυγούστου και εξής λάμβαναν χώρα ανά τέσσερα χρόνια στην περιοχή της Νικόπολης· βλ. Rieks (1970) 107–111· Le Guen (2014) 374.

³²⁵ Βλ. Hijmans (1959) 78–91.

³²⁶ Βλ. Hijmans (1959) 19–20, 78.

³²⁷ *Αρρ. Έπικτ.* 3.4.3: *τίνας γὰρ ἔχουσι μιμήσασθαι οἱ πολλοὶ ἢ τοὺς ὑπερέχοντας ὑμᾶς; εἰς τίνας ἀπιδῶσιν ἐλθόντες εἰς τὰ θεάτρα ἢ ὑμᾶς;*

³²⁸ *Αρρ. Έπικτ.* 3.4.4–5: *«ὄρα πῶς ὁ ἐπίτροπος τοῦ Καίσαρος θεωρεῖ· κέκραγεν· κἀγὼ τοίνυν κραυγᾶσω. ἀναπηδᾷ· κἀγὼ ἀναπηδήσω. οἱ δοῦλοι αὐτοῦ διακάθηνται κραυγάζοντες· ἐγὼ δ' οὐκ ἔχω δούλους· ἀντὶ πάντων αὐτὸς ὅσον δύναμαι κραυγᾶσω».*

οποίο καταλήγει ο Επίκτητος είναι ότι ο πολιτικός άρχοντας, ενόσω βρίσκεται έκθετος στα μάτια εκείνων που εξουσιάζει, οφείλει να μην παρασύρεται, όχι μόνο γιατί, έτσι, κάνει ζημιά στον εαυτό του, αλλά κυρίως γιατί από τη θέση ισχύος στην οποία βρίσκεται ο ίδιος είναι ο «κανόνας» και το «παράδειγμα» για το πως πρέπει να φέρονται και οι άλλοι.³²⁹ Όταν οι πολίτες βλέπουν στο θέατρο τον πολιτικό να μένει εγκρατής την ώρα που εκείνοι ζητωκραυγάζουν υπέρ του ηθοποιού της αρεσκείας τους, έχουν μπροστά τους ένα παράδειγμα που τους βοηθά να καταλάβουν ότι και η δική τους έλλειψη εγκράτειας έχει όρια.

Έχουμε να κάνουμε με ένα είδος ηθικού συμβολαίου ανάμεσα στον πολιτικό και το πλήθος: από τη μια πλευρά ο πολιτικός οφείλει στο θέατρο να είναι εγκρατής, να μην δηλώνει την προτίμησή του, να μην παρασύρεται από τα αισθήματά του· από την άλλη πλευρά οι πολίτες μπορούν να εκφράζουν τις προτιμήσεις τους, αλλά δεν πρέπει να δημιουργούν ταραχές και να αμφισβητούν την εξουσία του πολιτικού άρχοντά τους. Ο τελευταίος είναι ο εγγυητής του συμβολαίου. Ο Επίκτητος ειρωνικά λέει στον Επίτροπο «στο σπίτι σου διοργάνωσε όσους αγώνες θέλεις και ανακήρυξε αυτόν (δηλαδή τον ηθοποιό της αρεσκείας σου) νικητή των Νεμέων, των Δελφών, των Ισθμίων και των Ολυμπίων, δημοσίως όμως μη θέλεις να υπερέχεις και μην αρπάζεις αυτό στο οποίο έχουν όλοι δικαίωμα. Διαφορετικά, υπόμενε τη λαιμοδείρα, αφού, όταν κάνεις τα ίδια με τους πολλούς, τοποθετείς τον εαυτό σου ίσα με εκείνους».³³⁰ Η επιλογή του Επιτρόπου να ζητωκραυγάσει στο θέατρο διέρρηξε κατ' ουσίαν το συμβόλαιό του με το πλήθος. Η παρέμβασή του σε έναν χώρο που δεν ήταν της δικαιοδοσίας του δεν τάραξε μόνο τη δική του ψυχή αλλά προκάλεσε και την

³²⁹ Arr. *Έπικτ.* 3.4.3–6: *εἰδέναι σε οὖν δεῖ, ὅταν εἰσέρῃ εἰς τὸ θέατρον, ὅτι κανὸν εἰσέρῃ καὶ παράδειγμα τοῖς ἄλλοις, πῶς αὐτοὺς δεῖ θεωρεῖν.* Για τους πολιτικούς άρχοντες ως υποδειγματικούς θεατές, τέτοιων που μπορούν να εγγυηθούν την ομαλή διεξαγωγή της διαδικασίας ενός δραματικού αγώνα, βλ. Πλουτ. *Κίμ.* 8.7–9. Πρόκειται για την αφήγηση ενός παράξενου περιστατικού από τον αγώνα μεταξύ Σοφοκλή και Αισχύλου στα Διονύσια του 468 π.Χ. Ο Πλούταρχος αφηγείται ότι όταν ο επώνυμος άρχοντας παρατήρησε ότι πριν την έναρξη του αγώνα οι θεατές ήσαν ήδη διχασμένοι και τσακώνονταν μεταξύ τους αποφάσισε να ζητήσει από τους δέκα στρατηγούς που βρίσκονταν εκεί για να τελέσουν τις καθιερωμένες πριν τον αγώνα σπονδές στον Διόνυσο να μη φύγουν από το θέατρο αλλά να μείνουν εκεί, για να πάρουν τη θέση των κριτών, οι οποίοι στην αφήγηση του Πλούταρχου υποτίθεται ότι κληρώνονται από το κοινό. Ο Πλούταρχος σχολιάζει ότι το αξίωμα των στρατηγών συνέβαλλε και αυτό, ώστε ο αγώνας να αναδειχθεί σε κάτι περισσότερο από την επιδίωξη της διάκρισης. Σχετικά με το συγκεκριμένο χωρίο, βλ. Pickard-Cambridge (1968²) 95–96· Goldhill (1987) 59–60· Blamire (1989) 123–124.

³³⁰ Arr. *Έπικτ.* 3.4.11–12: *Ἐν οἴκῳ ὅσους θέλεις ἀγῶνας ἄγων ἀνακήρυξον αὐτὸν Νέμεα, Πύθια, Ἴσθμια. Ὀλύμπια· ἐν φανεροῦ μὴ πλεονέκτει μηδ' ὑφάρπαζε τὸ κοινόν. εἰ δὲ μὴ, ἀνέχου λαιμορούμενος· ὡς, ὅταν ταῦτα ποιῆς τοῖς πολλοῖς, εἰς ἴσον ἐκείνοις καθιστᾶς σαυτὸν.* Η δήλωση αποτελεί κατ' ουσίαν ένα επιχείρημα εις άτοπον. Θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο κάτω από συνθήκες ανάλογες με εκείνες της ιδιωτικής δίκης στην κωμωδία *Σφήκες* του Αριστοφάνη. Επίσης, βλ. Arr. *Έπικτ.* 3.24.36. Πβ. Foucault (1986) 90–91. Επίσης, για το σπίτι ως έναν χώρο αντίθετο με εκείνον, στον οποίον έχει κανείς τη δυνατότητα να βελτιώσει τον εαυτό του, βλ. Arr. *Έπικτ.* 3.5.1–3, 12–19

παρέμβαση των άλλων. Εξαιτίας της οι πολίτες αναγκάστηκαν να μετέλθουν το μοναδικό αντίστοιχο μέσο που εκείνη τη στιγμή είχαν στη διάθεσή τους, δηλαδή τη χλεύη. Η αιτία της διασάλευσης της εξουσίας του Επιτρόπου πάνω στους άλλους ήταν η αποτυχία του να επιβληθεί με απόλυτο τρόπο πρώτα πάνω στον ίδιο του τον εαυτό.

Την ίδια σχέση βρίσκουμε και αλλού στον Επίκτητο. Σε μια άλλη *Διατριβή* ο φιλόσοφος συνομιλεί με έναν αυτοκρατορικό Διορθωτή (*corrector provinciae*), ο οποίος προφανώς με αφορμή την παρουσία του στην περιοχή και παρακινημένος από το ενδιαφέρον του για τη φιλοσοφία βρήκε την ευκαιρία να επισκεφτεί και τη σχολή της Νικόπολης.³³¹ Λίγο πριν το τέλος του κειμένου, η συζήτηση καταλήγει στο ζήτημα του τρόπου άσκησης εξουσίας. Ο αξιωματούχος ισχυρίζεται ότι μπορεί να ρίξει στη φυλακή ή να ξυλοκοπήσει όποιον θέλει.³³² Ο Επίκτητος απαντά: «δεν είναι αυτό εξουσία πάνω σε ανθρώπους. Εξουσίασέ μας σαν να είμαστε όντα που διαθέτουν λογική, δείχνοντάς μας αυτά που είναι συμφέροντα και εμείς θα τα ακολουθήσουμε. Δείχνε μας αυτά που είναι ασύμφορα και εμείς θα φύγουμε μακριά από αυτά. Κάνε μας μιμητές του εαυτού σου όπως ο Σωκράτης [μας έκανε μιμητές] του δικού του εαυτού. Εκείνος ήταν αυτός που ασκούσε εξουσία όπως ταιριάζει σε ανθρώπους, [εκείνος ήταν] που είχε κάνει τους άλλους να έχουν εναποθέσει στα πόδια του τις επιθυμίες, τις παρεκκλίσεις, την όρεξη, την αποστροφή τους. «Κάνε τούτο! Μην κάνεις το άλλο! Ειδάλλως θα σε ρίξω στη φυλακή!» Από τη στιγμή που θα το πεις αυτό, η εξουσία γίνεται τέτοια που δεν ταιριάζει σε λογικά όντα. Αλλά, «όπως όρισε ο Δίας, κάνε τούτο. Αν δεν το κάνεις, θα ζημιωθείς, θα βλάψεις τον εαυτό σου.» Τί είδους βλάβη; Καμιά άλλη, παρά το να μην έχεις κάνει αυτά που πρέπει. Εν τοιαύτη περιπτώσει θα απολέσεις τον άνθρωπο εμπιστοσύνης [που έχεις μέσα σου] τον αιδήμονα, τον κόσμιο. Μη ζητάς άλλη μεγαλύτερη βλάβη από αυτή.»³³³

³³¹ Βλ. Arr. *Έπικτ.* 3.7.1: Τοῦ δὲ διορθωτοῦ εἰελθόντος πρὸς αὐτὸν (ἦν δ' οὗτος Ἐπικούρειος) Ἄξιον, ἔφη, τοὺς ιδιώτας ἡμᾶς παρ' ὑμῶν τῶν φιλοσόφων πυνθάνεσθαι, καθάπερ τοὺς εἰς ξένην πόλιν ἐλθόντας παρὰ τῶν πολιτῶν καὶ εἰδόντων, τί κράτιστόν ἐστιν ἐν κόσμῳ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἰστορήσαντες μετίωμεν, ὡς ἐκεῖνοι τὰ ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ θεώμεθα. Για το αξίωμα του «Διορθωτή» ή «Επανορθωτή», γενικά βλ. RE IV.2 (1901) 1646–1651 ε.λ. Corrector (A. v. Premerstein). Πβ. όμως και τις πιο πρόσφατες παρατηρήσεις στο CAH³ XII (2005) 167–168 (E. Lo Cascio).

³³² Arr. *Έπικτ.* 3.7.32: –Ἀλλὰ δύναμαι ὄν θέλω εἰς φυλακὴν βαλεῖν. –Ὡς λίθον. –Ἀλλὰ δύναμαι ξυλοκοπήσαι ὄν θέλω. –Ὡς ὄνον.

³³³ Arr. *Έπικτ.* 3.7.33–36: οὐκ ἔστι τοῦτο ἀνθρώπων ἀρχή, ὡς λογικῶν ἡμῶν ἄρξον δεικνὺς ἡμῖν τὰ συμφέροντα καὶ ἀκολουθήσομεν· δείκνυε τὰ ἀσύμφορα καὶ ἀποστραφησόμεθα. ζηλωτάς ἡμᾶς κατασκεύασον σεαυτοῦ ὡς Σωκράτης ἑαυτοῦ. ἐκεῖνος ἦν ὁ ὡς ἀνθρώπων ἄρχων, ὁ κατασκευακῶς ὑποτεταχόντας αὐτῷ τὴν ὄρεξιν τὴν αὐτῶν, τὴν ἐκκλίσιν, τὴν ὀρμὴν, τὴν ἀφορμὴν. «τοῦτο ποιήσον, τοῦτο

Η επιχειρηματολογία του Επίκτητου εστιάζει στην αποκατάσταση μιας ηθικής ιεραρχίας. Εφόσον οι άνθρωποι είναι όντα που διαθέτουν λογική, δεν πρέπει να κυβερνώνται δια της βίας, αλλά με έναν τρόπο που θα ενεργοποιεί τη λογική τους. Παρ' όλο που την εποχή του Επίκτητου υπήρχαν νόμοι που προστάτευαν του Ρωμαίους πολίτες από τις αυθαιρεσίες των κρατικών λειτουργών, στην πράξη η επιβολή εξουσίας μέσω σωματικής βίας πρέπει να ήταν κάτι που συνέβαινε και μάλιστα εύκολα: δεν χρειάζεται να πάμε πίσω ως τον Βέρρη του Κικέρωνα, μια και στην εποχή που μας απασχολεί έχουμε το περιστατικό με τον απόστολο Παύλο, ο οποίος ξυλοκοπείται δημοσίως και φυλακίζεται στους Φιλίππους και μόνο μετά από όλα αυτά καταφέρνει να εξηγήσει ότι είναι Ρωμαίος πολίτης.³³⁴ Αυτό που λέει ο Επίκτητος, όμως, είναι ότι ο συγκεκριμένος τρόπος επιβολής εξουσίας ανταποκρίνεται σε έναν μη φιλοσοφικό τρόπο πολιτικής δράσης.³³⁵ Η πολιτική δράση για τον φιλόσοφο πρέπει να είναι τέτοια που δεν θα ζημιώνει ούτε τη σχέση του ατόμου με τον εαυτό του ούτε τη σχέση του με τους άλλους. Το πρότυπο του ανθρώπου που εξουσιάζει άλλους είναι στο κείμενο ο Σωκράτης, ο οποίος δείχνει στους συμπολίτες του, τόσο με τα λόγια του όσο και με τις πράξεις του,³³⁶ ποια πράγματα είναι ωφέλιμα και ποια βλαβερά για εκείνους.³³⁷ Εκείνοι, από τη μεριά τους, ως νοήμονα όντα, καταλαβαίνουν ότι πρέπει να ακολουθήσουν τα μεν και να αποστραφούν τα δε. Η διακυβέρνηση των πολιτών μετατρέπεται έτσι σε μια διαδικασία μάθησης, της οποίας το πρότυπο εντοπίζεται στην προσπάθεια του πολιτικού να καταστήσει πρώτα από όλα τον δικό του εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο, ως Σωκράτη. Ο τρόπος άσκησης εξουσίας που εγκρίνει ο φιλόσοφος προϋποθέτει τη διαδικασία συγκρότησης του πολιτικού ως προτύπου ηθικής.

Ο Επίκτητος είχε ξεκινήσει τη φιλοσοφική του πορεία κοντά στον Μουσώνιο Ρούφο,³³⁸ του οποίου η διδασκαλία, επίσης, στρεφόταν γύρω από το θέμα της

μη ποιήσης· εἰ δὲ μὴ εἰς φυλακὴν σε βαλῶ.» οὐκέτι ὡς λογικῶν ἡ ἀρχὴ γίνεται. ἀλλ' «ὡς ὁ Ζεὺς διέταξεν, τοῦτο ποιήσον· ἂν δὲ μὴ ποιήσης, ζημιωθήσῃ, βλαβήσῃ.» ποίαν βλάβην; ἄλλην οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὸ μὴ ποιῆσαι ἃ δεῖ· ἀπολέσεις τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν κόσμον. τούτων ἄλλας βλάβας μείζονας μὴ ζήτει.

³³⁴ Βλ. ΚΔ Πράξ. 16.19–38. Για το περιστατικό, βλ. ακόμη MacMullen (1990) 208–209· Saller (1994) 136 – 137, 140–141.

³³⁵ Πβ. Foucault (1986) 91.

³³⁶ Πβ. Αρρ. *Επίκτ.* 3.7.16–18, 21–24. Για τη συστηματική χρήση της περσόνας του Σωκράτη από τον Επίκτητο βλ. τα σχόλια των Hijmans (1959) 74–76, και Karadimas (2009) 338.

³³⁷ Η παρατήρηση ανταποκρίνεται στην παραδοξολογία στο τέλος του πλατωνικού *Γοργία*, σύμφωνα με την οποία ο Σωκράτης, όντας αυτός που μιλούσε στον Αθηναίο πάντα *προς το βέλτιστον*, μπορούσε να ισχυριστεί ότι ήταν ο μόνος αληθινός πολιτικός στην πόλη του. Το χωρίο είναι το εξής: Πλ. *Γορ.* 521a–522e. Πβ. όμως και Ξεν. *Άπομν.* 1.2.9–11.

³³⁸ Βλ. *PIR*² E 74· Lutz (1947) 8–9· Hijmans (1959) 3–7· Millar (1965) 142.

άσκησης και της επιμέλειας του εαυτού.³³⁹ Το ίδιο, όμως, είχε κάνει και ο Δίωνας Χρυσόστομος.³⁴⁰ Στο *Περί βασιλείας και τυραννίδος* θίγει και ο Δίωνας το ίδιο θέμα.³⁴¹ Με το συγκεκριμένο κείμενο ο Δίωνας αποτίνει φόρο τιμής στον αυτοκράτορα και παράλληλα ορίζει ποιά είναι τα γνωρίσματα του καλού μονάρχη.³⁴² Ήδη στις πρώτες αράδες το κύριο γνώρισμα που προβάλλεται είναι η εγκράτεια: «και όμως, αν κάποιος δεν είναι κατάλληλος να εξουσιάσει έναν μόνο άνθρωπο, και μάλιστα εκείνον που βρίσκεται πολύ κοντά του, με τον οποίον στην πραγματικότητα είναι ένα, και ούτε πάλι μπορεί να καθοδηγήσει μια μόνο ψυχή, τη δική του, πώς θα μπορούσε να βασιλεύσει, όπως εσύ, πάνω σε αμέτρητες χιλιάδες ανθρώπων σκορπισμένων παντού που πολλοί από τους οποίους κατοικούν στα πέρατα της γης και τους περισσότερους από τους οποίους ούτε έχει δει ούτε θα μπορέσει ποτέ να δει ούτε θα καταλάβει τη γλώσσα που μιλούν;»³⁴³ Το ερώτημα που θέτει ο Δίωνας εδώ είναι ρητορικό: η εξουσία επί του εαυτού και η συνεπακόλουθη καθοδήγηση της ψυχής προβάλλονται ως η αναγκαία συνθήκη για τη διακυβέρνηση των άλλων.³⁴⁴ Αξιοσημείωτο είναι εδώ το ότι η επιβολή επί του εαυτού δεν νοείται ως επιβολή επί ενός οντολογικά ξένου στοιχείου αλλά ως χειραγωγήση μιας αυτόνομης οντότητας, που ανήκει, όμως, και αυτή στον εαυτό—όπως το θέτει ο Δίωνας, είναι ένας άλλος άνθρωπος που βρίσκεται τόσο κοντά μας ώστε να γίνεται ένα με εμάς.³⁴⁵ Έχει επισημανθεί ότι η ιδέα αντανακλά γνωστές θεωρητικές συλλήψεις περί της διμερούς

³³⁹ Βλ. π.χ. Lutz (1947) 24–30· van Geytenbeek (1962) 22–50, 96–129· North (1966) 228–231· Jones (1978a) 13.

³⁴⁰ Βλ. *PIR*² D 93· Lutz (1947) 19· Jones (1978a) 12, 13

³⁴¹ Βλ. Crosby (1951) 23, ο οποίος υποστηρίζει πως πρόκειται για το τμήμα ενός βασιλικού λόγου—ίσως ενός χαμένου πια πέμπτου βασιλικού λόγου ή για τη διασκευή κάποιου τμήματος ενός από τους άλλους τέσσερις— που είχε προσαρμοστεί κατάλληλα για να εκφωνηθεί σε ένα ευρύτερο κοινό. Πβ. Δίων. Χρυσ. 57.10–12.

³⁴² Για τον τρόπο που ο βασιλικός λόγος τοποθετείται στα δύο αυτά επίπεδα, βλ. Pernot (2015) 98–99.

³⁴³ Δίων. Χρυσ. 62.1: *Καὶ μὴν εἴ τις ἐνὸς ἀνδρὸς οὐχ οἷός τε ἄρχειν ἐστί, καὶ τούτου σφόδρα ἐγγὺς ὄντος, ᾧ δὴ ζύνεστιν, οὐδὲ αὖ μίαν ψυχὴν κατευθύνειν τὴν αὐτοῦ, πῶς ἂν δύναίτο βασιλεύειν μυριάδων ἀναριθμητῶν πανταχοῦ διεσπαρμένων, ὥσπερ σύ, καὶ πολλῶν γε οἰκούντων ἐπὶ πέρασι γῆς, ὧν οὐδὲ ἐώρακε τοὺς πλείστους οὐδ' ἂν ἴδοι ποτὲ οὐδὲ τῆς φωνῆς ζυήσει;*

³⁴⁴ Πβ. Δίων. Χρυσ. 62.3: *ὁ δὲ ἀγαθὸς ἄρχων, ὥσπερ σύ, . . . οὐδενὸς μὲν ἐπιθυμεῖ διὰ τὰ πάντα οἶεσθαι ἔχειν, φεῖδεται δὲ τῶν ἡδονῶν διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἂν ἀπορήσαι ὀρεχθεῖς, δικαιότερος δὲ τῶν ἄλλων ἐστίν, ἅτε πᾶσι παρέχων τὴν δικαιοσύνην, ἡδέεται δὲ τοῖς πόνοις, ὅτι ἐκὼν πονεῖ, ἀγαπᾷ δὲ τοὺς νόμους, ὅτι οὐ δέδοικε. Καὶ ταῦτα ὀρθῶς ὑπολαμβάνει. τίνοι μὲν γὰρ φρονήσεως δεῖ πλείονος ἢ τῶ περι τοσοῦτων βουλευομένων; τίνοι δὲ ἀκριβεστέρας δικαιοσύνης ἢ τῶ μείζονι τῶν νόμων; τίνοι δὲ σωφροσύνης ἐγκρατεστέρας ἢ ᾧ πάντα ἔξεστι; τίνοι δὲ ἀνδρείας μείζονος ἢ τῶ πάντα σώζοντι; καθὼς και αὐτ. 62.7: *Οὔτε γὰρ ἄφρων βασιλεὺς ἔσται ποτέ, οὐ μᾶλλον ἢ τυφλὸς ἡγεμὼν ὁδοῦ γένοιτ' ἂν, οὔτε ἄδικος, οὐ μᾶλλον ἢ κανὼν ἢ κανὼν σκολιὸς καὶ ἄνισος ἄλλου προσδεόμενος κανόνος, οὔτε δειλός, οὐ μᾶλλον ἢ λέων ἐλάφου λαβὼν ψυχὴν ἢ σίδηρος κηροῦ καὶ μολίβδου μαλακώτερος. τίνοι δ' ἰσχυροτέρας ἐγκρατείας προσῆκον ἢ τῶ πλείστων μὲν ἡδονῶν ἐν μέσῳ ζῶντι, πλεῖστα δὲ πράγματα διοικούντι, ἐλαχίστην δὲ σχολὴν ἄγοντι, ὑπὲρ μεγίστων καὶ πλείστων φροντίζοντι;.**

³⁴⁵ Βλ. Foucault (1985) 65–70.

ή τριμερούς διάκρισης της ψυχής.³⁴⁶ Το μέρος αυτό της ψυχής, που πρέπει να υποταχθεί συγκρίνεται με τις αμέτρητες χιλιάδες ανθρώπων που κατοικούν την αυτοκρατορία που πρέπει να κυβερνηθούν από τον ίδιον άνθρωπο, τον αυτοκράτορα. Η σύγκριση υπονοεί τη διαφορά κλίμακας, η οποία αφενός φαίνεται να έχει ως κοινή βάση την εμπειρία της επιβολής επί του εαυτού και αφετέρου να επεκτείνεται σε ένα πολύπλοκο σύστημα επιβολής επί των άλλων. Η πολυπλοκότητα του συστήματος συνεπάγεται την αδυναμία γνώσης όλων των παραμέτρων του: ο αυτοκράτορας ούτε έχει δει αλλά ούτε και θα μπορέσει ποτέ να δει τους περισσότερους από τους υπηκόους του ή να καταλάβει ποτέ τις γλώσσες που μιλούν. Πώς μπορεί λοιπόν να έχει τον έλεγχο πάνω τους; Η απάντηση του Δίωνα είναι ότι αυτό μπορεί να επιτευχθεί με τη στροφή στον εαυτό, καθώς η εγκράτεια, ως εσωτερική διαδικασία ελέγχου των δυνάμεων που συγκροτούν το άλογο μέρος της ψυχής, συνιστά το βίωμα της διακυβέρνησης μιας άλλης οντότητας, στο πλαίσιο όμως μιας δομής που βρίσκεται υπό τον απόλυτο δικό του έλεγχο.³⁴⁷

Από τον Δίωνα περνάμε, τώρα, στον Πλούταρχο. Χαρακτηριστικό είναι ένα χωρίο από το αποσπασματικά σωζόμενο *Προς ηγεμόνα παιδάευτο*. Αν και, όπως δηλώνει ο τίτλος, το κείμενο απευθύνεται σε κάποιον ηγεμόνα, η χρήση του δεύτερου πληθυντικού σε ένα σημείο του κειμένου υποδεικνύει ένα ευρύτερο αναγνωστικό κοινό –ενδεχομένως ανθρώπων που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο μετείχαν στη διοίκηση του κράτους και ασκούσαν εξουσία.³⁴⁸ Το θέμα του αποσπάσματος είναι ότι ο σωστός ηγεμόνας δεν πρέπει να αφήνει την ψυχή του να κυριαρχείται από τα ακραία συναισθήματα.³⁴⁹ Ο Πλούταρχος συγκρίνει και αυτός τον ηγεμόνα με τον κανόνα: όπως ο κανόνας οφείλει να είναι ίσιος και αλύγιστος προκειμένου να εξυπηρετήσει το σκοπό του, ο οποίος στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα είναι η λειτουργία του ως προτύπου ευθυγράμμισης, έτσι και ο ηγεμόνας, για να ρυθμίσει τους άλλους οφείλει πρώτα να έχει καθορίσει τα σχετικά με τον εαυτό του (780b).³⁵⁰

³⁴⁶ Βλ. Foucault (1985) 67–68.

³⁴⁷ Πβ. Δίων. Χρυσ. 62.4: *καὶ τοίνυν τῶ μὲν ἄλλων ἄρξοντι πολλῶν τοῦτο μὲν δαπάνης δὲ παμπόλλης, τοῦτο δὲ στρατοπέδων καὶ πεζικῶν καὶ ἵππικῶν, ἔτι δὲ τειχῶν καὶ νεῶν καὶ μηχανημάτων, εἰ μέλλει καθέξειν μὲν τοὺς ὑπηκόους, ἀμύνεϊσθαι δὲ τοὺς πολεμίους, ἐὰν δὲ τις ἀφίστηται τῆς ἀρχῆς, καταστρέψεσθαι. τὸ δὲ αὐτοῦ κρατεῖν πάντων ἀδαπανώτατον καὶ ἀπραγμωνέστατόν ἐστι καὶ ἀκινδυνότατον· οὔτε γὰρ πολυδάπανος οὔτε γὰρ ἐργώδης οὔτε ἐπισηφελῆς ὁ τοῦ ἐγκρατοῦς ἀνθρώπου βίος· ἀλλ' ὅμως τοιοῦτον ὄν πάντων χαλεπώτατον πέφυκεν.*

³⁴⁸ Βλ. *Πρὸς ἡγεμ. ἀπαιδ.* 781e. Πβ. Jones (1971) 30.

³⁴⁹ Βλ. Cuvigny (2003²) 29.

³⁵⁰ *Δεῖ δ' ὥσπερ ὁ κανὼν αὐτὸς ἀστραβῆς γενόμενος καὶ ἀδιάστροφος οὕτως ἀπευθύνει τὰ λοιπὰ τῇ πρὸς αὐτὸν ἐφαρμογῇ καὶ παραθέσει συνεξομοιῶν, παραπλησίως τὸν ἄρχοντα πρῶτον ἀρχὴν κτησάμενον ἐν αὐτῷ καὶ κατευθύναντα τὴν ψυχὴν καὶ καταστησάμενον τὸ ἦθος οὕτω συναρμόττειν τὸ ὑπήκοον.*

Η απαραίτητη συνθήκη είναι και πάλι η εμπειρία της εγκράτειας, η οποία προσφέρει στον ηγεμόνα τη γνώση που θα του επιτρέψει να διαχειριστεί ένα μεγαλύτερο και πολυπλοκότερο σύστημα. Ο ηγεμόνας βιώνει τη συγκρότηση του ίδιου του του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου μέσα από την ιεράρχηση των μερών της ψυχής του κάτω από την εξουσία της λογικής του: ο Λόγος επιβάλλεται πάνω στο σύνολο της ψυχής και τη διορθώνει, δημιουργώντας έτσι τις προϋποθέσεις για τη διάπλαση ενός αντίστοιχου ήθους (780c).³⁵¹ Διαμέσου της διαδικασίας αυτής παράγεται η γνώση που ο ηγεμόνας θα χρησιμοποιήσει για την διακυβέρνηση των άλλων, καθώς – αντιστρέφοντας τη διατύπωση στο χωρίο– για να κρατήσει κανείς τους άλλους όρθιους, πρέπει πρώτα να μάθει να μη σκοντάφτει, για να διδάξει κανείς κάτι, πρέπει πρώτα να διώξει την άγνοιά του, κλπ. (780b).³⁵²

Η καταφυγή του πολιτικού στο γνωστό και ασφαλές περιβάλλον του εαυτού του ως απάντηση στην ανάγκη άσκησης της εξουσίας σε ένα εξαιρετικά πολύπλοκο σύστημα δεν συζητείται, ωστόσο, πάντα σε συνάρτηση με την απόκτηση της αρετής, ούτε και από φιλοσόφους μόνο. Όσο πιο πολύπλοκο είναι ένα σύστημα, τόσο υψηλότερες είναι και οι απαιτήσεις που αυτό επιβάλλει στους ανθρώπους που καλούνται να το χειριστούν. Όσο πιο υψηλές είναι οι απαιτήσεις όμως, τόσο πιο πιθανό γίνεται και το ενδεχόμενο της αποτυχίας. Η εγκράτεια είναι και πάλι η λύση, αυτή τη φορά, όμως, όχι ιδωμένη ως προϋπόθεση μιας διαδικασίας συγκρότησης του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου, αλλά μάλλον απλά ως ένας τρόπος αποφυγής καταστάσεων που ενέχουν τον κίνδυνο της αποτυχίας μέσω της συμμόρφωσης σε καθιερωμένα και αποδεκτά πρότυπα συμπεριφοράς.³⁵³ Σε αυτή τη δεύτερη θέαση της εγκράτειας δεν έχουμε κάποια θεωρία που υπάρχει πίσω από όλα αυτά θέτοντας την εγκράτεια σε αυτοσκοπό, παρά μόνο την ανάγκη να βρει κανείς ένα αποτελεσματικό μέσο, για να ανταποκριθεί με επιτυχία σε δύσκολες περιστάσεις. Ας δούμε ένα παράδειγμα. Ο Πολύβιος, αναφερόμενος στην τέχνη της στρατηγικής,³⁵⁴ γράφει ότι

³⁵¹ *Τις οὖν ἄρξει τοῦ ἄρχοντος; Ὁ «νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων», ὡς ἔφη Πίνδαρος, οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένος οὐδέ τισι ζύλοις, ἀλλ' ἔμψυχος ὢν ἐν αὐτῷ λόγος, αἰετῶν συνοικῶν καὶ παραφυλάττων καὶ μηδέποτε τὴν ψυχὴν ἐὼν ἔρημον ἡγεμονίας.* Πβ. Scott (1929) 127· Foucault (1986) 89. Πβ. van Geytenbeek (1962) 126.

³⁵² *οὔτε γὰρ πίπτοντός ἐστι ὀρθοῦν οὔτε διδάσκειν ἀγνοοῦντος οὔτε κοσμεῖν ἀκοσμοῦντος ἢ τάττειν ἀτακτοῦντος ἢ ἄρχειν μὴ ἀρχομένου· ἀλλ' οἱ πολλοὶ κακῶς φρονοῦντες οἴονται πρῶτον ἐν τῷ ἀρχεῖν ἀγαθὸν εἶναι τὸ μὴ ἄρχεσθαι.*

³⁵³ Βλ. Lendon (1997) 42· Trapp (2007) 234–235.

³⁵⁴ Σχετικά, βλ. Eckstein (1995) 161–193. Κατά τη δήλωσή του, ο Πολύβιος έγραψε το ιστορικό του έργο για να αφηγηθεί τα αίτια και τον τρόπο που οι Ρωμαίοι, μέσα σε ένα σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, κυριάρχησαν στον τότε γνωστό κόσμο, όμως ο σκοπός του έργου του συνολικά δείχνει να υπερβαίνει αυτόν τον στόχο, καθώς φαίνεται ότι με αυτό ο συγγραφέας φιλοδοξεί να συγκροτήσει

το πρώτο πράγμα, στο οποίο ο στρατηγός οφείλει να δώσει προσοχή είναι η σιωπή: ο στρατηγός οφείλει να μην επιτρέψει σε κανένα από τα συναισθήματα που νιώθει να τον κάνει να αποκαλύψει τα σχέδιά του σε κάποιον άλλον, εκτός μόνον από τους πιο στενούς του συνεργάτες και σε αυτούς ακόμη μόνον όταν το επιβάλλει η κατάσταση των πραγμάτων.³⁵⁵ Ο Πολύβιος φαίνεται να αναφέρεται και αυτός σε μια μορφή ψυχικής εγκράτειας. Όμως, εδώ ο πρωταρχικός στόχος δεν είναι η συγκρότηση του στρατηγού ως ενάρετου υποκειμένου αλλά η αποφυγή καταστάσεων που θα μπορούσαν να εκθέσουν τον στρατηγό σε κίνδυνο.³⁵⁶

Για έναν εξωτερικό παρατηρητή ο άνθρωπος αυτός μπορεί να φαίνεται ενάρετος ή σώφρων, και μπορεί ακόμη να επαινείται για αυτή του στη στάση, όμως σε περιπτώσεις σαν και αυτές που εξετάζουμε τώρα αυτό δύσκολα μπορεί να σημαίνει κάτι περισσότερο από το ότι το συγκεκριμένο άτομο –μαζί με ό,τι αυτό συνεπάγεται για τον ρόλο και τα αξιώματα που ενδεχομένως αυτό κατέχει στον χώρο όπου δραστηριοποιείται– στις συγκεκριμένες περιστάσεις συμπεριφέρεται, απλά όπως θεωρεί πρόπον να συμπεριφερθεί προκειμένου να αποφύγει μια καταστροφή. Η διαφορά είναι, όπως την είχε εντοπίσει ο Καντ, ανάμεσα σε πράξεις, οι οποίες συνειδητά τελούνται από κάποιον σύμφωνα με ένα ηθικό αξίωμα και ως εκ τούτου έχουν ηθική αξία, και σε πράξεις, οι οποίες συμβαίνει ή τυχαίνει να τελούνται σύμφωνα με το ίδιο ηθικό αξίωμα, αν και η κλίση του ατόμου που τις τελεί ακολουθεί μια διαφορετική κατεύθυνση.³⁵⁷ Αυτό μπορούμε να το δούμε αρκετά καθαρά σε ένα ανέκδοτο για τον Σκιπίωνα που αναφέρει ο Πολύβιος σε ένα άλλο σημείο του έργου του.³⁵⁸ Ο Πολύβιος αφηγείται ότι κάποιοι νεαροί υφιστάμενοι του Σκιπίωνα αποφάσισαν κάποτε να κάνουν δώρο στον στρατηγό τους μια όμορφη κοπέλα, μια και γνώριζαν ότι σε αυτόν άρεσαν οι γυναίκες.³⁵⁹ Παρ' όλο, όμως, που ο Σκιπίωνας ξαφνιάστηκε στη θέα της κοπέλας και θαύμασε την ομορφιά της, στο τέλος αρνήθηκε το δώρο: αν ήταν ιδιώτης, απάντησε στους νεαρούς, τίποτε δεν θα τον ευχαριστούσε

παράλληλα και ένα εγχειρίδιο σωστής συμπεριφοράς των πολιτικών της εποχής του· βλ. Eckstein (1995) 16–27.

³⁵⁵ Πλβ. 9.13.2: *ἔστι δ' ἀρχὴ μὲν τῶν προειρημένων τὸ σιγᾶν, καὶ μήτε διὰ χαρὰν παραδόξου προφαινομένης ἐλπίδος μήτε διὰ φόβον μήτε διὰ συνήθειαν μήτε διὰ φιλοστοργίαν μεταδιδόναι μηδενὶ τῶν ἐκτός, αὐτοῖς δὲ κοινοῦσθαι τούτοις, ὧν χωρὶς οὐχ οἶόν τε τὸ προστεθὲν ἐπὶ τέλος ἀγαγεῖν, καὶ τούτοις μὴ πρότερον, ἀλλ' ὅταν ὁ τῆς ἐκάστου χρείας καιρὸς ἐπαναγκάζῃ. χρὴ δὲ σιγᾶν μὴ μόνον τῇ γλώττῃ, πολὺ δὲ μᾶλλον τῇ ψυχῇ.* Πβ. Χανιώτης (2009) 134–135.

³⁵⁶ Πβ. Πολυβ. 3.81.1–12.

³⁵⁷ Βλ. Καντ IV, 397–398.

³⁵⁸ Πβ. Λιβ. 26.50.1–14.

³⁵⁹ Πλβ. 10.19.3: *Κατὰ δὲ τὸν καιρὸν τοῦτον νεανίσκοι τινὲς τῶν Ῥωμαίων ἐπιτυχόντες παρθένῳ κατὰ τὴν ἀκμὴν καὶ κατὰ τὸ κάλλος διαφερούσῃ τῶν ἄλλων γυναικῶν, καὶ συνιδόντες φιλογύνῃν ὄντα τὸν Πόπλιον, ἤκον αὐτὴν ἄγοντες καὶ παραστήσαντες ἔφασκον αὐτῷ δωρεῖσθαι τὴν κόρην.*

περισσότερο από το να το δεχθεί, τώρα όμως που είναι στρατηγός τίποτε δεν τον ευχαριστεί λιγότερο.³⁶⁰ Ο Πολύβιος παρατηρεί ότι «με την απόφασή του [ο Σκιπίωνας] ήθελε να πει αυτό, ότι δηλαδή ενίοτε σε περιόδους ξεκούρασης και χαλάρωσης στη ζωή των ανθρώπων τέτοιου είδους πράγματα επιτρέπουν τις πιο γλυκές στους νέους απολαύσεις και δραστηριότητες, σε περιόδους όμως δράσης τα ίδια πράγματα γίνονται τα πιο μεγάλα σωματικά και ψυχικά εμπόδια σε αυτούς που τα χρησιμοποιούν».³⁶¹ Ο Σκιπίωνας συγχώρεσε τους νεαρούς και, αφού ζήτησε να καλέσουν τον πατέρα της κοπέλας, την έστειλε μαζί με εκείνον πίσω στο σπίτι της.³⁶² Για τον Πολύβιο, ο στρατηγός «επιδεικνύοντας έτσι γνωρίσματα εγκράτειας και ενός τρόπου ζωής σύμφωνα με το μέτρο, προκάλεσε τη μεγάλη αποδοχή από τους στρατιώτες του».³⁶³ Η άρνηση του Σκιπίωνα να πλαγιάσει με τη νεαρή κοπέλα θεωρείται από τον Πολύβιο ενδεικτική της προσπάθειας του στρατηγού να αποφύγει μια κατάσταση που ενδεχομένως τη δεδομένη χρονική στιγμή θα μπορούσε να είχε εκθέσει σε κίνδυνο τον ίδιο και τους στρατιώτες του. Οι στρατιώτες προσέλαβαν τη στάση του στρατηγού τους ως απόρροια της εγκράτειας και της μετριότητάς του και για αυτό του προσέφεραν την εύνοιά τους. Αυτό που πρέπει, ωστόσο, να τονιστεί εδώ είναι ότι η εγκράτεια του στρατηγού δεν αποτελούσε μέρος μιας διαρκούς και συστηματικής προσπάθειας επιμέλειας του εαυτού: στην αφήγηση του Πολύβιου, ο Σκιπίωνας δεν θέλει να πάψει να του αρέσουν οι γυναίκες, καθώς, όπως ο ίδιος ισχυρίζεται, κάτω από άλλες συνθήκες θα είχε ευχαρίστως δεχθεί τη συντροφιά της κοπέλας.

Περισσότερα παραδείγματα αυτής της αντίληψης περί εγκράτειας βρίσκουμε στη συλλογή των ελληνιστικών επιτύμβιων ανάγλυφων από τις ανατολικές περιοχές του ελληνικού κόσμου των Ernst Pfuhl και Hans Möbius. Η συλλογή περιλαμβάνει έναν αριθμό ανάγλυφων απεικονίσεων πολιτικών ανδρών, στις οποίες το κύριο στοιχείο που προβάλλεται, όπως έχει επισημανθεί, είναι η εγκράτεια των απεικονιζόμενων προσώπων: στη βιβλιογραφία, η συγκεκριμένη σειρά ανάγλυφων

³⁶⁰ Πλβ. 10.19.4: *ὁ δὲ καταπλαγείς καὶ θαυμάσας τὸ κάλλος, ιδιώτης μὲν ὦν οὐδεμίαν ἡδίων ἂν ἔφη δέξασθαι ταύτης τῆς δωρεᾶς, στρατηγὸς δ' ὑπάρχων οὐδ' ὁποίαν ἤττον, [...].*

³⁶¹ Πλβ. 10.19.5: *[...] ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τοῦτ' αἰνιττόμενος διὰ τῆς ἀποφάσεως, διότι κατὰ τὰς μὲν ἀναπαύσεις ἐνίοτε καὶ ῥαθυμίας ἐν τῷ ζῆν ἠδίστας τοῖς νέοις ἀπολαύσεις τὰ τοιαῦτα παρέχεται καὶ διατριβάς, ἐν δὲ τοῖς τοῦ πράττειν καιροῖς μέγιστα γίνεται καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἐμπόδια τοῖς χρωμένοις.*

³⁶² Πλβ. 10.19.6: *τοῖς μὲν οὖν νεανίσκοις ἔφη χάριν ἔχειν, τὸ δὲ τῆς παρθένου πατέρα καλέσας καὶ δοὺς αὐτὴν ἐκ χειρὸς ἐκέλευε συνοικίσειν ᾧ ποτ' ἂν προαιρήται τῶν πολιτῶν.*

³⁶³ Πλβ. 10.19.7: *δι' ὧν καὶ τὰ τῆς ἐγκρατείας καὶ τὰ τῆς μετριότητος ἐμφαίνων μεγάλην ἀποδοχὴν ἐνειργάζετο τοῖς ὑποταγμένοις.*

είναι γνωστή ως οι «ματιοφόροι»,³⁶⁴ καθώς σε αυτήν απεικονίζονται άνδρες ντυμένοι με απλά και επιμελώς διπλωμένα ιμάτια, με το βλέμμα είτε χαμηλωμένο, είτε συχνά στραμμένο όπως το ξέρουμε από τα πορτραίτα του Μεγάλου Αλεξάνδρου, και με τα χέρια να είναι είτε εντελώς κρυμμένα κάτω από τα ιμάτια είτε μπλεγμένα σε αυτά με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην υπάρχει μεγάλη ελευθερία κινήσεων (εικ. 2).³⁶⁵ Το μήνυμα που προβάλλει η εικόνα είναι ένας συνδυασμός του σθένους και της ενεργητικότητας με τον αυτοέλεγχο και την εγκράτεια.³⁶⁶ Όπως συνέβαινε με τα αγάλματα που αναγείρονταν προς τιμήν ενός προσώπου που βρισκόταν εν ζωή, έτσι και αυτών των επιτύμβιων ανάγλυφων η λειτουργία αφορούσε στην αναγνώριση των υπηρεσιών που είχε προσφέρει στην πόλη ένας διακεκριμένος πολίτης.³⁶⁷ Όπως έχει δείξει ο Roland Barthes, το ένδυμα είναι ένα σύστημα, είναι μια δομή, της οποίας τα στοιχεία δεν έχουν ποτέ απόλυτη αξία, αλλά είναι σημαίνοντα μόνο στον βαθμό που συνδέονται μέσα σε ένα σύνολο από συλλογικές νόρμες.³⁶⁸ Το ένδυμα, όπως και η στάση του σώματος που το φορά, γίνονται, έτσι, ενδεικτικά ενός «habitus», ενός προτύπου συμπεριφοράς που έχει αποκτήσει κανείς μέσα από τη διαδικασία της κοινωνικοποίησής του και βάσει του οποίου ο ίδιος έπειτα θα δομήσει το δικό του ιδιαίτερο γούστο, τη δική του ταυτότητα.³⁶⁹ Ο Paul Zanker εξηγεί συγκεκριμένα ότι η εικόνα των ιματιοφόρων ανταποκρίνεται σε καθιερωμένες αντιλήψεις σχετικά με τη στάση του σώματος που ένας ρήτορας οφείλει να παίρνει απέναντι στο κοινό του (εικ. 1).³⁷⁰ Η παραγγελία του



Εικ. 1: Αντίγραφο αναθηματικού αγάλματος του Αισχίνη, Νάπολη, Εθνικό Μουσείο, αρ. ευρ. 1139 [Πηγή: Zanker (1995a) 267, εικ. 8].

³⁶⁴ Η μεταφραστική επιλογή είναι από το Χανιώτης (2009) 97

³⁶⁵ Για την τυπολογία, βλ. Lewerentz (1993) 18–149· Zanker (1995a) 254–258, 259· Χανιώτης (2009) 97–98·

³⁶⁶ Βλ. Zanker (1995a) 255, 259. Πβ. Graf (1991) 44–46· Χανιώτης (2009) 98–99.

³⁶⁷ Βλ. Zanker (1995a) 252· Χανιώτης (2009) 100.

³⁶⁸ Βλ. Barthes (2016) 9–10, 16–17.

³⁶⁹ Για την έννοια του habitus, βλ. *HWRh* III, 1272–1277 ε.λ. Habitus (A. Košenina)· Simonis (2013⁵) 287–288. Για το ένδυμα και τη στάση του σώματος των Ελλήνων και των Ρωμαίων ως υποχρεώσεων επιβεβλημένων από κοινωνικές νόρμες, βλ. Bremmer (1991) 16–23· Graf (1991) 36–52· Lendon (1997) 36–37· Hunter (2002) 190–191.

³⁷⁰ Βλ. Zanker (1995a) 255–256, (1995b) 48–66. Πβ. Ξεν. *Λακ. πολ.* 3.4· *Αισχίν.* 1.25–26, 1.132 (αντίθετα, για τα θηλυπρεπή ρούχα του Δημοσθένη)· Δίων Χρυσ. 36.7· *Γαλην.*, XVIIIb, 692–693 Κ·

μνημείου γινόταν από την οικογένεια του εκλιπόντος, καθώς το μνημείο μαζί με ό,τι άλλο σχετιζόταν με τη λατρεία του νεκρού αποτελούσαν έκφραση της οικογενειακής ταυτότητας: το γούστο για τη συγκεκριμένη εικόνα της εγκράτειας με τα διπλωμένα μάτια και το χαμηλωμένο βλέμμα αντανακλά στον τρόπο με τον οποίον μια οικογένεια, ή καλύτερα ένας οίκος τοποθετούσε δημοσίως τον εαυτό του στον κοινωνικό χώρο.³⁷¹ Αν όλοι αυτοί οι άνθρωποι, οι οποίοι πλήρωναν για την ανέγερση του μνημείου, επέλεξαν τη συγκεκριμένη εικόνα για να απεικονίσουν τον οίκο τους, αυτό προφανώς συνέβαινε όχι τόσο επειδή οι νεκροί τους όντως ήταν όσο ζούσαν εγκρατείς και ενάρετοι –θα μπορούσαν να είναι, αλλά θα μπορούσαν και να μην είναι– όσο επειδή για αυτούς τους ανθρώπους ήταν δεδομένο από την κοινωνία, στην οποία ζούσαν, ότι η εγκράτεια είναι ό,τι καλύτερο μπορεί να δείξει κανείς για τα μέλη του οίκου του, ώστε να κερδίσει την εκτίμηση των γύρω του.³⁷²

Έχουμε απομονώσει, λοιπόν, δυο διαφορετικές αντιλήψεις για την εγκράτεια: μια που συνδέεται με την απόκτηση της αρετής και συζητείται από τους φιλοσόφους ως προϋπόθεση πολιτικής επιτυχίας, και μια άλλη που αφορά σε καθιερωμένες και γενικά αποδεκτές κοινωνικές συμπεριφορές, τις οποίες οι άνθρωποι υιοθετούν επειδή γνωρίζουν ότι έτσι θα ανταπεξέλθουν με επιτυχία στα καθήκοντα

Εικ. 2: Εικονιστικό άγαλμα ενός νέου άνδρα από την Ερέτρια, Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, αρ. ευρ. 244 [Πηγή: Zanker (1995a) 267, εικ. 6].



Λιβάν. *Λόγ.* 27(1).12. Πβ. *Γαμ. παραγγ.* 142c–d. Επισημαίνεται ακόμη ότι για τον Zanker (1995a) 256, απέναντι σε άλλους τύπους απεικονίσεων όπου η στάση με την οποία ο πολιτικός τοποθετείται απέναντι στο κοινό του εκφράζεται στο γλυπτό με περισσότερο πάθος (βλ. εικ.4), η εικόνα των «ματιοφόρων» θα μπορούσε να ιδωθεί κατ' αναλογία του αυστηρού «αττικού» ρητορικού ύφους –ένα ύφος που προϋποθέτει την αναγνώριση μιας ιεραρχίας, ενός κανόνα κλασικών– που αντιπαραβάλλεται σε ένα υποτιθέμενο «ασιανικό» ύφος.

³⁷¹ Βλ. Burkert (1985) 194: «The cult of the dead remains the foundation and expression of family identity: the honour accorded to forebears is expected from descendants: from the remembrance of the dead grows the will to continue». Πβ. Saller (1994) 98–99· Zanker (1995a) 253. Στις περιπτώσεις όπου φαίνεται ότι ο δήμος έχει ανεγείρει το μνημείο, αυτό μπορεί να σημαίνει ότι τα μέλη της τοπικής αριστοκρατίας που εκπροσωπούσαν τον δήμο είχαν πάρει την απόφαση –αν και πάλι δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι συχνά και τα αναθηματικά μνημεία που υποτίθεται ότι ανήγειρε ο δήμος στην πραγματικότητα πολλές φορές, ελλείψει χρημάτων, πλήρωνε το ίδιο το τιμώμενο πρόσωπο ή η οικογένειά του. Γι' αυτό, βλ. Raeck (1995) 237. Πβ. Duncan-Jones (1990) 183–184.

³⁷² Βλ. Zanker (1995a) 253. Πβ. Lewerentz (1993) 176–184· Saller (1994) 16.

και τις υποχρεώσεις τους. Το αποτέλεσμα και στις δυο περιπτώσεις μπορεί να καταλήγει να είναι το ίδιο, όμως η διαδικασία παραγωγής, από τη στιγμή που τίθεται σε λειτουργία κάτω από την ισχύ διαφορετικών κριτηρίων, πρέπει να είναι σε κάθε μια από αυτές ξεχωριστή. Ο Καντ θα έλεγε ότι στη μια περίπτωση οι ίδιες πράξεις που συντελούνται έχουν ηθική αξία, ενώ στην άλλη όχι.³⁷³ Ας πάμε, όμως, τώρα ένα βήμα πιο πέρα, για να ρίξουμε λίγο φως στην αιτία, για την οποία ο Πλούταρχος προβάλλει τόσο πολύ το ενάρετο ήθος ως το μόνο αξιόλογο μέσο πειθούς. Ο Πλούταρχος ως φιλόσοφος δραστηριοποιείται στο πεδίο της εκπαίδευσης. Ο Michael Trapp παρατηρεί πως αντίθετα με άλλες μορφές εκπαίδευσης που επιδιώκουν πρωτίστως να δώσουν στο άτομο τα εφόδια που αυτό χρειάζεται για να ακολουθήσει μια επιτυχημένη πολιτική σταδιοδρομία, η φιλοσοφική συγκρότηση του εαυτού είναι μια διαδικασία εσωτερική· στοχεύει βέβαια και αυτή να επηρεάσει τη δημόσια εικόνα του ατόμου, όμως αυτό επιδιώκει να το κάνει διαμορφώνοντας πρώτα τον εσωτερικό του κόσμο: η διαδικασία προϋποθέτει την εποπτεία και την άσκηση μέρους της ψυχής και μάλιστα εφ' όρου ζωής. Σε αυτή τη μορφή εκπαίδευσης η καλλιέργεια των προδιαθέσεων που επιφέρει τη συμμόρφωση σε καθιερωμένες κοινωνικές απαιτήσεις στην πραγματικότητα αποτελεί μόνο ένα μικρό μέρος ενός πολύ μεγαλύτερου και επίμονου σχεδίου, το οποίο φτάνει σε πολύ μεγαλύτερο βάθος και διαμορφώνει το σύνολο του χαρακτήρα του ατόμου.³⁷⁴ Υπάρχουν πολλά πράγματα στην ανάλυση του Trapp, με τα οποία συμφωνώ, ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, ο συγκεκριμένος μελετητής δεν έχει δίκιο, όταν με τόσο απόλυτο τρόπο προβαίνει στον διαχωρισμό των δυο αυτών διαδικασιών, καθώς η εσωτερική διαδικασία, στην οποία αναφέρεται, θα έλεγα ότι μπορεί να προϋποθέτει την εξωτερική και μάλιστα σε έναν αρκετά σημαντικό βαθμό να στηρίζεται πάνω της.

Για να το δούμε αυτό πιο καθαρά, πρέπει να επιστρέψουμε για λίγο στην οπτική των φιλοσόφων, για τους οποίους μιλήσαμε στην αρχή του κεφαλαίου: εφόσον λοιπόν αυτοί διατείνονται ότι η ανάπτυξη της εγκράτειας έχει θεμελιώδη σημασία για τη διαδικασία συγκρότησης του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου και

³⁷³ Βλ. Καντ IV, 399–400.

³⁷⁴ Βλ. Trapp (2007) 236: «Philosophical self-formation, in obvious contrast, was inward, aiming indeed to have an impact on what is publicly observable, but via what is inner and hidden, directly available only to the individual concerned. And it was comprehensive, both in its requirement that the whole of the morally relevant part of the soul be monitored and trained, and in the expectation that the exercise of monitoring and training would occupy a lifetime. In this training, the cultivation of tendencies that would yield external conformity to the norms of *gravitas* or *semitas* was only one small part of a much larger and more pervasive pattern, understood in terms that went far beyond those norms in depth and analytical bite».

καθώς προτρέπουν αντίστοιχα τους αναγνώστες τους προς την υιοθέτηση τέτοιων συμπεριφορών, είναι λογικό να περιμένει κανείς ότι η εμφάνιση της εγκράτειας σε καθιερωμένους τύπους κοινωνικών ή πολιτικών συμπεριφορών θα μπορούσε να αποτελέσει έναν καταλυτικό παράγοντα στην πρόσληψη της διδασκαλίας τους. Τη στιγμή που υπάρχουν και άλλοι δρόμοι, οι οποίοι, επίσης, οδηγούν στην πολιτική επιτυχία και μάλιστα πιο εύκολα και γρήγορα, είναι αυτονόητο ότι για να καταπιαστεί ένας πολιτικός συστηματικά με την επιμέλεια του εαυτού του θα πρέπει πρώτα να έχει δεχθεί ως δεδομένη και αδιαμφισβήτητη την αιτιακή σχέση ανάμεσα στην απόκτηση της ηθικής αρετής και την πολιτική επιτυχία. Οι φιλόσοφοι δεν έχουν την εξουσία να τιμωρήσουν τους πολιτικούς που δεν επιδεικνύουν εγκράτεια. Αν ποτέ ερχόταν κάποιου είδους τιμωρία για αυτό, αυτή θα ήταν μάλλον προϊόν του ίδιου του συστήματος, όπως, για παράδειγμα, είδαμε πιο πάνω ότι έγινε με τον Επίτροπο της Ηπείρου στο θέατρο. Αν, όμως, ο φιλόσοφος δεν μπορούσε να ασκήσει εξουσία στον πολιτικό, μπορούσε ωστόσο να ενεργοποιήσει τη γνώση του σχετικά με το τι μπορεί να συμβεί αν παρασυρθεί από τα συναισθήματά του και φανερώσει έλλειψη εγκράτειας. Ο φόβος που θα προέκυπτε από αυτήν την γνώση μαζί με τη διαβεβαίωση του φιλοσόφου ότι η αποτυχία σίγουρα θα ερχόταν ήταν ό,τι χρειαζόταν, ώστε η καθιερωμένη ηθική επιταγή της εγκράτειας να εσωτερικευθεί ως ανάγκη. Τότε, αντί για μια φιλοσοφική μορφή εκπαίδευσης, η οποία στοχεύει να επηρεάσει τη δημόσια εικόνα του ατόμου μέσω της διαμόρφωσης πρώτα του εσωτερικού του κόσμου, θα είχαμε ακριβώς το αντίθετο, δηλαδή μια φιλοσοφική μορφή εκπαίδευσης, η οποία προσπαθεί να διαμορφώσει τον εσωτερικό κόσμο του ατόμου μέσα από τη μέριμνα πρώτα για την εξωτερική δημόσια εικόνα.

Η διαδικασία προφανώς έχει ομοιότητες με τους ψυχολογικούς μηχανισμούς, με τους οποίους οι πιστοί μιας θρησκείας εσωτερικεύουν καθιερωμένες τελετουργίες. Σύμφωνα με τον Walter Burkert, ήδη στους αρχαϊκούς χρόνους η εξωτερική διάσταση μιας τελετουργίας συζητείται σε συνάρτηση με μια αντίστοιχη εσωτερική διάσταση, όταν, για παράδειγμα, ο Ησίοδος γράφει ότι οι θεοί θα τιμωρήσουν όποιον διαβεί τον ποταμό χωρίς να ξεπλύνει την κακία και τα χέρια του ή και αργότερα στον Πλάτωνα, όταν ο φιλόσοφος διατείνεται ότι ακάθαρτος είναι οποιοσδήποτε είναι κακός στην ψυχή ή ακόμη και στον Δημοσθένη, στον οποίον βρίσκουμε τη δήλωση ότι ένας ιερέας δεν πρέπει να μένει αγνός για έναν συγκεκριμένο αριθμό ημερών

αλλά θα πρέπει να έχει μείνει αγνός καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του.³⁷⁵ Η τελετουργία δεν είναι ένας απλός τύπος: αυτός που συμμετέχει σε αυτήν οφείλει να διαθέτει και την αντίστοιχη ηθική συγκρότηση. Ο Burkert αναφερόμενος στην πίστη των ανθρώπων ότι οι θεοί τιμωρούν τους ασεβείς σημειώνει ότι «αν η διαμόρφωση ενός υπέρ-εγώ μέσω της εκπαίδευσης είναι μια θεμελιώδης διαδικασία στην ανάπτυξη του ατόμου, τότε η θρησκεία ενεργεί ως καταλυτικός παράγοντας σε αυτή τη διαδικασία: το ότι υπάρχουν αδιαπραγμάτευτες κατηγορικές υποχρεώσεις θεωρείται εκ των προτέρων δεδομένο ως κάτι απόλυτο· δεν υπάρχει ηθική χωρίς εξουσία. Στην τρέχουσα ηθική των Ελλήνων αυτό εμφανιζόταν ως ο θεμελιώδης κανόνας «τίμα τους θεούς και τους γονείς σου». Το ένα στήριζε το άλλο· και τα δυο μαζί εγγυούνταν τη συνέχεια της κοινότητας, η οποία καθοριζόταν από τους δικούς της κανόνες συμπεριφοράς».³⁷⁶

Την τακτική αυτή μπορούμε γενικά να τη δούμε και στον Πλούταρχο. Η Lieve van Hoof παρατηρεί ότι σε έναν σημαντικό αριθμό κειμένων από τα *Ηθικά* η θεματολογία του φιλοσόφου φαίνεται ότι είναι κομμένη και ραμμένη στα μέτρα της ελίτ της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας: η «πρακτική ηθική» του Πλούταρχου, όπως αποκαλεί η van Hoof αυτόν τον μηχανισμό, προσεγγίζει προβλήματα που προκύπτουν αφενός από τις προσδοκίες που η κοινωνία τρέφει για την ελίτ της και αφετέρου από τις φιλοδοξίες που η ελίτ καλλιεργεί εντός της κοινωνίας. Ο Πλούταρχος, μας λέει η ίδια, δεν επιδιώκει «να επιλύσει αυτά τα προβλήματα με το να υποβαθμίσει τη σημασία των πιέσεων από την κοινωνία, με το να απορρίψει τη φιλοδοξίες, ή με το να αγνοήσει τις προσδοκίες· αντίθετα», συνεχίζει η van Hoof, «ο Πλούταρχος παρουσιάζει τη φιλοσοφία ως μια μέθοδο για να ανταποκριθεί κανείς σε όλα αυτά πιο αποτελεσματικά και έτσι να λειτουργήσει καλύτερα εντός της κοινωνίας: αντί να προσπαθήσει να προβάλει στους αναγνώστες του μια διαφορετική φιλοσοφική ζωή, τους προσφέρει βοήθεια στην πράξη, ώστε εκείνοι να καταφέρουν να αποφύγουν ή να αντιμετωπίσουν τις αποτυχίες, τις απορρίψεις, τις απογοητεύσεις που βιώνουν ως συνέπεια της θέσης τους στην κοινωνία».³⁷⁷ Βέβαια, πρέπει να

³⁷⁵ Βλ. Burkert (1985) 77.

³⁷⁶ Βλ. Burkert (1985) 249.

³⁷⁷ Βλ. van Hoof (2010) 11: «Plutarch's choice of topics in these writings is indeed tailored to the highly educated, powerful elite of the Roman Empire: his practical ethics deal with problems that arise because of society's expectations of its elite and because of the elite's ambitions within society. By contrast with other philosophers, Plutarch does not aim to resolve these problems by downplaying social pressure, rejecting ambitions, or defying expectations. Instead, he presents philosophy as a resource to meet these more effectively and thus to function better within society. Far from trying to "sell" his readers a different, philosophical life, Plutarch offers them practical help to avoid, or deal

παραδεχτούμε ότι ο Πλούταρχος, προσφέροντας αυτήν τη βοήθεια στους αναγνώστες του, και πάλι επιχειρεί να «πουλήσει» μια διαφορετική φιλοσοφική ζωή, μια ζωή που χαρακτηρίζεται από τη διαρκή και συστηματική προσπάθεια για την εγκράτεια. Απλά φαίνεται ότι έχει κινηθεί αρκετά πονηρά, ώστε με τον τρόπο που παρουσιάζει αυτήν τη διαφορετική ζωή να την κάνει να φαντάζει ως λύση σε προβλήματα που το κοινό του καθημερινά αντιμετωπίζει.

Πάνω σε αυτήν τη βάση, πιστεύω, πρέπει να ερμηνευθεί και η προσπάθεια του φιλοσόφου στα *Πολιτικά παραγγέλματα* να δείξει ότι το ενάρετο ήθος του πολιτικού είναι το κατ' εξοχήν μέσο πειθούς.³⁷⁸ Στο κεφάλαιο αυτό δεν θα με απασχολήσει το άλλο χωρίο, για το οποίο έγινε λόγος πιο πάνω, από το *Περί του ακούειν*, καθώς εκεί είναι σαφές ότι δεν είναι η ρητορική το θέμα, αλλά η ακρόαση φιλοσοφικών και σοφιστικών διαλέξεων. Θα επανέλθω στο συγκεκριμένο κείμενο πιο κάτω, όταν θα γίνει λόγος για την κριτική του Πλούταρχου κατά των σοφιστών. Στα *Πολιτικά παραγγέλματα*, τώρα, η ενότητα που πραγματεύεται τα σχετικά με το ήθος ξεκινά με μια μεταφορά του δημοσίου βίου ως δραματικού ρόλου: όπως ο ηθοποιός πάνω στη σκηνή βρίσκεται έκθετος στα βλέμματα των θεατών που μετά την παράσταση θα τον κρίνουν για την ερμηνεία του, έτσι και ο πολιτικός, ενόσω κινείται στη σφαίρα του δημοσίου βίου, βρίσκεται διαρκώς έκθετος στα μάτια των συμπολιτών του (800a–b). Για να μπορέσει να αποκτήσει δύναμη και την εμπιστοσύνη των συμπολιτών του ο πολιτικός κάτω από αυτές τις συνθήκες πρέπει να ασκεί και να βάζει σε τάξη τον χαρακτήρα του: αν δεν μπορεί να απαλλάξει εντελώς την ψυχή του από την κακία, τουλάχιστον οφείλει να καταπιέζει όσα από τα ελαττώματά του είναι φανερά και βγαίνουν στην επιφάνεια (800b). Στο κείμενο παρατίθενται τα παραδείγματα του Θεμιστοκλή και του Περικλή. Και στα δυο η πολιτική επιτυχία βρίσκεται σε μια αιτιακή σχέση με την εγκράτεια και την αφοσίωση στο καλό της πόλης: ο Θεμιστοκλής έλεγε στους φίλους του ότι η αιτία της αϋπνίας του, της απομάκρυνσης από το ποτό και τις διασκεδάσεις, και της συνεχούς ανησυχίας του είναι η σφοδρή επιθυμία του να διακριθεί προσφέροντας στην πόλη του μία νίκη ισάξια με εκείνη του Μιλτιάδη, ενώ η συνεσταλμένη και άψογη συμπεριφορά του Περικλή στους δρόμους τα Αθήνας, με τα χέρια πάντα μέσα από την περιβολή και με το βλέμμα του

with, the failures, rejections, and frustrations they will experience as a result of their position within society».

³⁷⁸ Μια παρόμοια προσπάθεια επισημαίνει ο Karadimas (2009) 342, αναφορικά με τον Επίκτητο, ο οποίος σε κάποια χωρία εμφανίζεται να προβάλλει την «προαίρεση» εις βάρος της επιμέλειας του λόγου, ενώ σε άλλα να φροντίζει για την επίτευξη μιας ισορροπίας.

χαμηλωμένο, ολοκληρώνεται με την άφιξή του στον μόνιμο προορισμό του, δηλαδή στο βήμα του ρήτορα και το βουλευτήριο (800b–c). Οι λεκτικές επιλογές ολοφάνερα ανταποκρίνονται στην εικονογραφία των δημοσίων προσώπων της εποχής, όπως αυτή φαίνεται στα ανάγλυφα της συλλογής των Pfuhl και Möbius. Ωστόσο, η διαδικασία που ο Πλούταρχος περιγράφει εδώ, δεν είναι απλά ένα μέσο, αλλά, όπως ήδη φάνηκε από τη μεταφορά με τον ηθοποιό, διαθέτει τα γνωρίσματα που θα διέθετε μια συστηματική και συνεχής διαδικασία επιμέλειας της ψυχής, και από αυτήν την άποψη μας πηγαίνει σίγουρα σε ένα βαθύτερο και πιο ουσιαστικό επίπεδο της σχέσης του ατόμου με τον εαυτό του.

Οι κίνδυνοι, φυσικά, είναι σε κάθε περίπτωση οι ίδιοι. Η σχέση που συνδέει το φαίνεσθαι με το είναι των δημοσίων προσώπων είναι μια σχέση κατ' αρχήν διαλεκτική. Σε μια εποχή, όπου ο απόστολος Παύλος ξυλοκοπείται δημοσίως και φυλακίζεται χωρίς να προλάβει να πει ότι είναι Ρωμαίος πολίτης, μόνο και μόνο επειδή η εμφάνισή του ή η συμπεριφορά του δεν προδίδει αυτήν την ιδιότητα,³⁷⁹ καταλαβαίνει κανείς πόσο μεγάλη σημασία έχει στην πράξη η υιοθέτηση της ενδεδειγμένης εμφάνισης και συμπεριφοράς σε όλες τις εκφάνσεις του βίου. Λεπτομέρειες από την ιδιωτική ζωή ενός πολιτικού άρχοντα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να πληγεί το ηθικό κύρος του ενώπιον των συμπολιτών τους, ενώπιον ενός δικαστηρίου, ενώπιον του Ρωμαίου διοικητή της περιοχής κλπ., φυσικά με σοβαρές πολιτικές και νομικές συνέπειες. Υπήρχαν και οι επαγγελματίες για αυτήν τη δουλειά: στη Ρώμη ήταν γνωστοί ως *delatores*, στην Ανατολή ως συκοφάντες, σήμερα θα τους αποκαλούσαμε κατηγορούς «κατ' επάγγελμα».³⁸⁰ Τα νέα κυκλοφορούσαν εύκολα με τη μορφή κουτσομπολιών. Στις μικρές πόλεις της αυτοκρατορίας, όπως λόγου χάριν ήταν η Χαιρώνεια, η πατρίδα του Πλουτάρχου, τα μέλη της ελίτ ήταν πολύ λίγα.³⁸¹ Τα κουτσομπολιά για την ιδιωτική τους ζωή δεν θα ήταν δύσκολο να διαρρεύσουν σε ολόκληρη την πόλη. Οι δούλοι τους θα ήταν αρκετά γνωστοί, ώστε κάθε φορά που στέλνονταν για θελήματα εκτός του σπιτιού να δέχονταν την πίεση από τις ερωτήσεις εκείνων που ήθελαν να μάθουν περισσότερα για τη ζωή των ευυπόληπτων συμπολιτών τους.³⁸² Αλλά και στις μεγάλες πόλεις,

³⁷⁹ Βλ. ΚΔ Πράξ. 16.22–38.

³⁸⁰ Για τους κατά συρροή κατηγορούς τότε, βλ. Winterbottom (1964) 90–94· Rutledge (2001) 9–19· Reinhardt & Winterbottom (2006) xxxiv–xxxv· Pernot (2005) 268–269· Veyne (1985) 152–153.

³⁸¹ Σε πόλεις τέτοιου μεγέθους, οι ελίτ ήσαν τόσο ολιγάριθμες, ώστε συχνά συνέβαινε οι ίδιοι άνθρωποι να αναλαμβάνουν πολλαπλά διοικητικά αξιώματα· βλ. ANRW II 7.1 (1979) 582 (J. M. Fossey).

³⁸² Για τους δούλους ως μέσο μετάδοσης τέτοιων πληροφοριών, βλ. Hunter (1990) 304–305.

όπως λόγου χάριν ήταν οι Σάρδεις από όπου υποτίθεται ότι προερχόταν ο Μενέμαχος, όπου οι σχέσεις μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών δικτύων ήταν πιο πολύπλοκες, οι άνθρωποι που σύχναζαν στο γυμνάσιο της πόλης πρέπει να ήταν λίγο-πολύ όλοι γνωστοί μεταξύ τους.³⁸³ Οι πικάντικες ειδήσεις θα έβρισκαν τον τρόπο να διαρρεύσουν και να πλήξουν τη δημόσια εικόνα διαφόρων ανθρώπων.

Ο Πλούταρχος, ωστόσο, εκμεταλλεύεται αυτήν την κατάσταση για να παρακινήσει τον Μενέμαχο προς την επιμέλεια του εαυτού του. Πιο πάνω είδαμε ότι ο πολιτικός που επιδιώκει να αποκτήσει ισχύ, για να αλλάξει τον χαρακτήρα του πλήθους, θα πρέπει να έχει πρώτα απαλλάξει εντελώς την ψυχή του από την κακία, ειδικά να καταπιέζει διαρκώς και να αποκρύπτει τα ελαττώματα που φαίνονται. Ο φιλόσοφος επανέρχεται στην ιδέα της διαρκούς καταπίεσης. Στο κείμενο προστίθεται τώρα ότι αν ο πολιτικός δεν καταφέρει να υποτάξει το πλήθος για να το προστατεύσει, όπως δηλαδή υπονοεί το οξύμωρο «σωτήρια άλωση» που απαντά στο κείμενο,³⁸⁴ αρκεί τουλάχιστον να πετύχει μια κατάσταση εύθραυστης ομαλότητας, στην οποία το πλήθος θα «αποδέχεται την κυριαρχία, ακόμη και αν σαν θηρίο επικίνδυνο και απρόβλεπτο δεν δείχνει φόβο απέναντι σε όσα βλέπει και ακούει» (800c). Η υποταγή του θηρίου υπονοεί την προαναφερθείσα αιτιακή σχέση που συνδέει την επιβολή επί του εαυτού με την επιβολή επί των άλλων. Μπορεί η περιγραφή του πλήθους ως θηρίου να είναι μια παραδεδομένη πλατωνική μεταφορά,³⁸⁵ όμως την ίδια στιγμή η εικόνα του θηρίου που πρέπει να υποταχθεί είναι μια εξίσου γνωστή ομηρική μεταφορά της ψυχής.³⁸⁶ Αν ο Μενέμαχος καταφέρει να κερδίσει το πλήθος αυτό θα σημαίνει ότι θα έχει καταφέρει πρώτα να υποτάξει την ψυχή του. Ο Πλούταρχος απευθύνεται εκ νέου στον νεαρό: «αφού, ξέρεις τώρα, τίποτε από αυτά τα πράγματα δεν είναι σωστό να φροντίζει ο πολιτικός σαν να επρόκειτο για πάρεργο, επιτρέπεται άραγε να δείχνει λιγότερο ενδιαφέρον για αυτό, πώς δηλαδή θα γίνει ώστε τα σχετικά με το ήθος και τη ζωή του να παραμείνουν

³⁸³ Όπως παρατηρεί ο Zuiderhoek (2009) 91, παρόλο που οι περισσότεροι πολίτες πιθανώς θα περνούσαν λίγο χρόνο στο γυμνάσιο της πόλης, μόνο οι γιοί των πιο πλούσιων οικογενειών σύχναζαν σε καθημερινή βάση, καθώς διέθεταν τον ελεύθερο χρόνο για να συμμετάσχουν σε ένα εντατικό πρόγραμμα γύμνασης.

³⁸⁴ Επίσης, βλ. *Λεύκ.* 18.2. Πβ. *Κάμιλλ.* 10.7. Για το γνωστό *ἀπωλόμεθ' ἄν, εἰ μὴ ἀπωλόμεθα* που αποδίδεται στον Θεμιστοκλή: βλ. Τέλ. *Περὶ φυγῆς* 22–23 (=Στοβ. 3.40.8= Πλουτ. *Θεμ.* 29.10–11= *ιδ.*, *Περὶ τῆς Ἀλεξ. τύχ.* 328e–f= *ιδ.*, *Περὶ φυγ.* 602a). Για τη λ. *σωτηρία* στον Πλούταρχο προς απόδοση της θεραπευτικής επίδρασης που η παρρησία και ο έλεγχος μπορούν να έχουν πάνω στις ψυχές των ανθρώπων που σφάλουν: βλ. *Περὶ κόλ. καὶ φίλ.* 59d, 74c–d· *Προκ. ἐπ' ἀρετῆ* 82a· *Ἦπ' ἐχθρῶν ὠφελ.* 89b. Πβ. Στοβ. 3.13.44, για τους Κυνικούς. Ὅσον αφορά στην *ἄλωσιν τοῦ ὄχλου*, πβ. *Πολ. παραγγ.* 800c, 815b–c.

³⁸⁵ Βλ. Jones (1971) 111 σημ. 10· Trapp (2004) 197.

³⁸⁶ Βλ. North (1966) 380–381. Πβ. Fantham (1972) 132.

αμόλυντα από τον ψόγο και κάθε είδους συκοφαντία;» (800c).³⁸⁷ Το τί λέγεται για έναν πολιτικό δεν μπορεί να υπαχθεί στον έλεγχο του. Αυτό που μπορεί, όμως, να κάνει ο πολιτικός, είναι να εργαστεί εκεί όπου δυνάμει έχει τον απόλυτο έλεγχο, δηλαδή στο επίπεδο του εαυτού. Όσο περισσότερο επιθυμεί ο πολιτικός να θέσει το «θηρίο» κάτω από τον έλεγχο του, τόσο πιο πολύ πρέπει να προσέξει, ώστε να μη δώσει ποτέ σε κάποιον την αφορμή να αμφισβητήσει την ηθική του ακεραιότητα. Πρέπει να υποτάξει πρώτα το δικό του «θηρίο», που βρίσκεται μέσα του.

Ο φόβος του κουτσομπολιού έρχεται τώρα να αναδειχθεί σε παράγοντα ηθικής. Ο Πλούταρχος διαβεβαιώνει τον Μενέμαχο ότι «οι άνθρωποι που εμπλέκονται στην πολιτική δεν λογοδοτούν μόνο για αυτά που λένε και πράττουν δημοσίως, αλλά αντικείμενο περιέργειας [από το πλήθος] γίνονται και τα δείπνα που [αυτοί] παραθέτουν και αυτά που συμβαίνουν στο κρεβάτι τους και η σχέση με τη γυναίκα τους και όσα κάνουν ξέγνοιαστοι στον ελεύθερο χρόνο τους και όλα εκείνα με τα οποία καταπιάνονται στα σοβαρά» (800d).³⁸⁸ Ο Antonio Caiazza παρατηρεί ότι η φράση «λογοδοτούν» που εμφανίζεται στο πρώτο από τα παραπάνω χωρία ανήκει στο τεχνικό λεξιλόγιο της δημόσιας διοίκησης: η φράση αναφέρεται στη διαδικασία της δημόσιας εξέτασης της συμπεριφοράς των πολιτικών αξιωματούχων μετά την ολοκλήρωση της θητείας τους.³⁸⁹ Η καθημερινότητα του πολιτικού, είτε τοποθετείται στη σφαίρα του δημοσίου βίου είτε σε εκείνη του ιδιωτικού, παρουσιάζεται ως πηγή κουτσομπολιών, τα οποία σε ένα επόμενο στάδιο θα μπορούσαν να αποβούν καταστροφικά για εκείνον –σίγουρα σε ένα συμβολικό, αλλά όπως υπαινίσσεται και η ορολογία του κειμένου πιθανώς και σε ένα νομικό επίπεδο. Αν, τώρα, κανείς πιστεύει ότι θα μπορέσει να κρύψει κάποιο ελάττωμά του ή κάτι αισχρό που αφορά αποκλειστικά στην ιδιωτική ζωή του, αργά ή γρήγορα θα διαψευσθεί, καθώς, όπως εξηγεί ο Πλούταρχος, το πλήθος έχει τη δυνατότητα να διακρίνει ακόμη και αυτά που είναι πολύ καλά κρυμμένα: «γιατί από τους χαρακτήρες, τις αποφάσεις, τις πράξεις

³⁸⁷ *Ἵτι τοίνυν οὐδὲ τούτων ἐπιμελητέον ἐστὶ παρέργως, ἥπου τῶν περὶ τῶν βίον καὶ τὸ ἦθος ἀμελητέον ὅπως ἢ ψόγου καθαρὰ καὶ διαβολῆς ἀπάσης;*

³⁸⁸ *Ὅν γὰρ ὦν λέγουσιν ἐν κοινῷ καὶ πράττουσι οἱ πολιτευόμενοι μόνον εὐθύνας διδόνασιν, ἀλλὰ καὶ δεῖπνον αὐτῶν πολυπραγμονεῖται καὶ κοίτη καὶ γάμος καὶ παιδιὰ καὶ σπουδὴ πᾶσα.* Ὅπως παρατηρεῖ ο Lendon (1997) 45, παρ' ὅλο που η τιμή αφορούσε σε ένα συγκεκριμένο άτομο, η αύρα της απλωνόταν και στον οίκο και στις συγγενικές σχέσεις του ατόμου αυτού, καθώς αυτά αποτελούσαν μέρος του προσώπου που το άτομο διέθετε στην κοινωνία.

³⁸⁹ Βλ. Caiazza (1993a) 206. Η διαδικασία υπήρχε στην αθηναϊκή δημοκρατία, αλλά παρόμοιες διαδικασίες μαρτυρούνται επιγραφικά (και με διαφορετικά ονόματα) στην πλειοψηφία των ελληνικών πόλεων, δημοκρατικών και ολιγαρχικών· βλ. RE VI.1 (1907) 1515–1517 ε.λ. Εὐθύνα (A. Boerner)· Piérart (1971) 526–573. Ένα παρόμοιο επιχείρημα στο *Ei did. ἢ ἀρετ.* 439d–e, όπου απαντά η λ. *ἀνέγκλητος* «αυτός στον οποίον δεν γίνεται να του αποδοθεί κατηγορία».

και τον τρόπο ζωής των ανθρώπων που ασχολούνται με τα κοινά το πλήθος διακρίνει ακόμη και αυτά τα πράγματα που θεωρούνται πιο καλά κουκουλωμένα, και τον έναν αγαπούν και θαυμάζουν, τον άλλον απεχθάνονται και περιφρονούν, τόσο για αυτά που συνηθίζει να πράττει στην ιδιωτική του ζωή, όσο και για εκείνα που συνηθίζει να πράττει δημοσίως» (800f–801a).³⁹⁰ Απέναντι σε αυτήν την κατάσταση, το μόνο που μπορεί να κάνει ένας πολιτικός είναι να επιδείξει εγκράτεια, όχι μόνο στη δημόσια συμπεριφορά του, αλλά και στην ιδιωτική, αποφεύγοντας έτσι να δώσει αφορμή για σχόλια. Η επέκταση των αντίστοιχων συμπεριφορών από τη σφαίρα του δημοσίου βίου σε εκείνη του ιδιωτικού προσδίδει στην εγκράτεια το γνώρισμα της συνέχειας, υποδεικνύει τη δυνατότητα θέασης της όλης διαδικασίας σε ένα πιο εσωτερικό, για να χρησιμοποιήσω την ορολογία του Trapp, και πιο ουσιαστικό επίπεδο: η συνεχής επίδειξη της εγκράτειας στη συμπεριφορά, ακόμη και εκεί που ο πολιτικός δεν είναι άμεσα ορατός στους συμπολίτες του, επαγωγικά αποτελεί μια διαδικασία συγκρότησης του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου.

Είναι αυτονόητο ότι για τις ανάγκες της τακτικής που ακολουθεί εδώ ο Πλούταρχος δεν πρέπει να μείνει καμία αμφιβολία στον Μενέμαχο ότι ο παραπάνω τρόπος είναι ο μοναδικός που ένας πολιτικός έχει για να αποκτήσει την εμπιστοσύνη του πλήθους. Η προσπάθεια του φιλοσόφου στο κείμενο να δείξει ότι οι πολιτικοί που είναι επιτυχημένοι αλλά ακόλαστοι αποτελούν μεμονωμένες περιπτώσεις γίνεται ακριβώς επειδή η εμπειρία τέτοιων ανθρώπων θα μπορούσε ευθύς αμέσως να διαψεύσει τη θέση που ο ίδιος προσπαθεί εδώ να οικοδομήσει. Στο κείμενο γίνεται η εξής αναλογία: όπως οι έγκυες γυναίκες ζητούν να φάνε πέτρες,³⁹¹ ή εκείνοι που υποφέρουν από ναυτία ζητούν να φάνε αγριολάχανα, αλλά λίγο αργότερα αναγκάζονται να τα εξεμέσουν, έτσι και οι δήμοι χρησιμοποιούν ακόλαστους πολιτικούς, είτε γιατί αυτό ικανοποιεί μια νοσηρή κατάσταση στην οποία εκείνη τη στιγμή βρίσκονται και οι ίδιοι,³⁹² είτε γιατί δεν υπάρχουν καλύτεροι στη διάθεσή τους, και αργότερα χαίρονται να τους βλέπουν να διακωμωδούνται στο θέατρο

³⁹⁰ διορῶσι γὰρ οἱ πολλοὶ καὶ τὰ πάνυ βαθέως περιεμπέχεσθαι δοκοῦντα τῶν πολιτευομένων ἤθη καὶ βουλευμάτα καὶ πράξεις καὶ βίους, οὐχ ἥττον ἀπὸ τῶν ἰδίων ἢ τῶν δημοσίων ἐπιτηδευμάτων τὸν μὲν φιλοῦντες καὶ θαυμάζοντες, τὸν δὲ δυσχεραίνοντες καὶ καταφρονοῦντες. Πβ. Κικ. *Off.* 2.44.

³⁹¹ Για τη συνήθεια αυτή, βλ. *Αἴτ. φυσ.* 918d. Πβ. Αριστ. *Ιστορ. ζώων* 584a 17–20· Αρρ. *Ἐπικτ.* 4.8.35· Γαλην. *CMG* V 4.2, 185 (=VI 422 K.)· VII 133–134 K.· VIII 343 K.

³⁹² Για τον ίδιο λόγο, όταν ο Πλούταρχος προηγουμένως περιέγραψε τον συλλογικό χαρακτήρα των Καρχηδονίων, ανέφερε ότι αυτοί δεν θα ανέχονταν πολιτικούς σαν τον Κλέωνα και τον Αλκιβιάδη, τους οποίους μάλλον θα εκτελούσαν *ὡς ὑβρίζοντας καὶ τρυφῶντας* (799d. Πβ. *Λύσ.* 19.3–4). Για το ζεύγος *τρυφή καὶ ὕβρις*, βλ. ακόμη *Θησ.* 10.1· *Λυκ.* 4.3, 8.1· απ. 193 Sandbach. Πβ. Πλ. *Γργ.* 525a–b μαζί με το σχόλιο του Caiazza (1993a) 207–208, αλλά και Στρ. 6.1.13.

(801a–b).³⁹³ Η εικόνα των δήμων που διακωμωδούν τους πολιτικούς, τους οποίους έχουν οι ίδιοι πρώτα αναδείξει, ανταποκρίνεται χαρακτηριστικά στην αλληγορία του Δήμου και των δούλων του, από τους *Ιππής* του Αριστοφάνη.³⁹⁴ Ο Πλούταρχος, ωστόσο, δεν παραθέτει στίχους από αυτό το κείμενο αλλά επιλέγει την αυθεντία του κωμικού Πλάτωνα για να στηρίξει τη θέση του (801b). Οι τρεις στίχοι που παρατίθενται από εκεί δείχνουν ότι στο κείμενο του Πλάτωνα υπήρχε η ίδια προσωποποίηση του Δήμου που υπάρχει και στον Αριστοφάνη,³⁹⁵ ωστόσο η διακωμώδηση των πολιτικών φαίνεται ότι δεν γινόταν εκεί μέσα από τις πράξεις των ίδιων, όπως δηλαδή γίνεται στον Αριστοφάνη, αλλά μόνον από αυτά που ο ίδιος ο Δήμος έλεγε για αυτούς. Η διαφορά έχει σημασία: στην πρώτη περίπτωση φαίνεται ότι έχει και ο Δήμος ευθύνη για την επιλογή των συγκεκριμένων ανθρώπων. Στην τελευταία ο Δήμος είναι αναμφισβήτητα ο κριτής της ηθικής συμπεριφοράς των πολιτικών.³⁹⁶ Με μια τέτοια εικόνα του δήμου ο Πλούταρχος, ασφαλώς, μπορεί να συνεχίσει να υποστηρίζει τη θέση του ότι η υποταγή του πλήθους επιτυγχάνεται μόνον από τον πολιτικό που έχει μπορέσει πρώτα να υποτάξει τον εαυτό του.

³⁹³ Επίσης, βλ. *Νικ.* 2.3. Ωστόσο, διαφορετική εξήγηση σχετικά με την χαρά από τη διακωμώδηση προσώπων δίνεται στο *Σύγκρ. Αρ. και Μεν.* 854a–d. Για την ηθική λειτουργία της διακωμώδησης, βλ. *Περί κόλ. και φίλ.* 68b–c. Πβ. Chronopoulos (2011) 207–208. Επισημαίνεται ακόμη ότι επιμέρους στοιχεία που χρησιμοποιούνται εδώ για τη συγκρότηση του επιχειρήματος του Πλούταρχου δεν ανταποκρίνονταν στην πραγματικότητα της εποχής: την εποχή του Πλουτάρχου η Αρχαία κωμωδία προσλαμβάνονταν αποκλειστικά ως ανάγνωσμα, δεν ανέβαιναν πια παραστάσεις στο θέατρο· βλ. Nervegna (2007) 19· Le Guen (2014) 369. Πβ. *Σύγκρ Αρ. και Μεν.* 854a–b. Όσον αφορά στη μνεία σε ένα ξεχωριστό βραβείο για την *ἀρχαίαν κωμωδίαν* στον κατάλογο των βραβείων που θα δίνονταν στα Λυσιμάχεια του 181 μ.Χ. το επίθετο μάλλον χρησιμοποιείται αντί του *παλαιά*. Οι Jones (1993) 47 και Nervegna (2007) 23, ωστόσο, δεν παίρνουν σαφή θέση. Για το κείμενο της επιγραφής, βλ. *CIG* 2759 = Le Bas-Waddington 1620d = *MAMA* 8, 420). Για τα λιγιστά χωρία σε κείμενα της Νέας κωμωδίας, στα οποία φαίνεται να υπάρχει διακωμώδηση πολιτικών προσώπων, βλ. Scardino & Sorrentino (2015) 213–221, 226.

³⁹⁴ Βλ. κυρίως αυτ., 1100–1263. Πβ. *Βάτρ.* 1456–1457. Στους *Ιππής* του Αριστοφάνη ο προσωποποιημένος Δήμος παρουσιάζεται εκεί ως ένας γέρος νοικοκύρης, συνειδητά παραδομένος στις περιποιήσεις των δυο ανώτερων δούλων του σπιτιού του. Οι δούλοι είναι οι δημαγωγοί, από τους οποίους ο κάθε ένας πασχίζει, με όλο και περισσότερες περιποιήσεις, να ξεπεράσει τον άλλον και να κερδίσει έτσι την εύνοια του γέρο-Δήμου. Εκεί, η διακωμώδηση των δημαγωγών προκύπτει κυρίως μέσα από την προσπάθειά των ίδιων να φανούν εξευτελιστικά ευρηματικοί στις υπηρεσίες που θα προσφέρουν στον κύριό τους. Βλ. Landfester (1967) 68–78· Sommerstein (1981) 2. Από τον Πλάτωνα μπορεί ωστόσο να αντιπαραβάλλει κανείς σε αυτά το *Γργ.* 515e–516e, όπου ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι οι Αθηναίοι αφού ανέδειξαν πρώτα τον Περικλή, μετά τον θάνατό του τον κατηγορούσαν και ακόμη ότι αφού είχαν ευνοήσει παλιότερα τον Κίμωνα, τον Θεμιστοκλή και τον Μιλτιάδη, τους κατέστρεψαν έπειτα οι ίδιοι.

³⁹⁵ Βλ. και Olson (2007) 220.

³⁹⁶ Για άλλες περιπτώσεις χρήσης τέτοιων κωμικών αποσπασμάτων από τον Πλούταρχο, βλ. *Δημήτρ.* 12.6–7· *Έρωτ.* 750f. Πβ. Scardino & Sorrentino (2015) 215 και 216 αντίστοιχα. Όσον αφορά στους διακωμωδούμενους στα αποσπάσματα του Πλάτωνα του κωμικού που χρησιμοποιεί ο Πλούταρχος, για τον Αγύρριο, βλ. *LGNP* II, ε.λ. Αγύρριος (1)· Davies (1971) 278–279· Olson (2007) 220· Mancuso (2012) 143–144· για τον Μαντία, βλ. *LGNP* II, ε.λ. Μαντίας (11)· Mancuso (2012) 144–149· για τον Κέφαλο, βλ. *RE* XI.1 (1921) 221–222 ε.λ. Κεφαλος (3) (W. Kroll)· *LGNP* II ε.λ. Κέφαλος (5)· Sommerstein (1998) 161–162· Olson (2007) 221· Mancuso (2012) 151–149.

Την ενότητα ολοκληρώνουν δύο ψευδο-ιστορικά παραδείγματα, στα οποία η ηθική συγκρότηση του πολιτικού προβάλλεται ως ο κυρίαρχος παράγοντας πειθούς. Το πρώτο παράδειγμα δεν είναι γνωστό από άλλη πηγή και το περιστατικό που περιγράφει, μολονότι σημειώνεται σαν να πρόκειται για ιστορικό γεγονός, φαίνεται μάλλον να ανήκει στην κατηγορία των ανεκδοτολογικών αφηγήσεων γύρω από το θέμα του ψευδούς όρκου και των συνεπειών του.³⁹⁷ Το παράδειγμα είναι ότι όταν ο Κάρβωνας υποσχέθηκε κάτι στους πολίτες της Ρώμης και επιπλέον ορκίστηκε να τον βρει κακό, αν δεν εκπληρώσει την υπόσχεσή του, οι πολίτες ορκίστηκαν και εκείνοι να τους βρει το ίδιο κακό αν τον πιστέψουν (801b).³⁹⁸ Ο χαρακτήρας του παραδείγματος είναι οπωσδήποτε κωμικός.³⁹⁹ Ο Κάρβωνας δίνει τον όρκο επειδή φοβάται πως οι συμπολίτες του δεν θα τον πιστέψουν.⁴⁰⁰ Οι πολίτες επαληθεύουν τον φόβο του Κάρβωνα, με το να πάρουν όλοι μαζί τον αντίθετο όρκο.⁴⁰¹ Στην αρχαιότητα, ο όρκος είναι η διαβεβαίωση ότι αυτό που λέει κανείς ή υπόσχεται είναι αλήθεια, καθώς την ίδια στιγμή ο άνθρωπος που δίνει όρκο επικαλείται δυνάμεις ανώτερες, από τις οποίες ζητεί την καταστροφή του, αν ο όρκος του δεν εκπληρωθεί.⁴⁰² Αντίστοιχα, η αθέτηση του όρκου ή η απόδοσή του χωρίς την πρόθεση της εκπλήρωσής του μαρτυρεί αναισχυντία και περιφρόνηση προς τη δύναμη των θεών.⁴⁰³ Το γεγονός ότι ούτε με όρκους δεν μπορούσε πια ο Κάρβωνας να πείσει τους συμπολίτες του οφείλεται στη γνώμη που εκείνοι είχαν σχηματίσει για αυτόν: τη γνώμη πως πρόκειται για έναν αναισχυντο και αθεόφοβο άνθρωπο, ο οποίος ό,τι και να υποσχεθεί θα είναι ψέμα.⁴⁰⁴ Η σύνδεση της πειθούς με την ηθική συγκρότηση του πολιτικού είναι και πάλι απόλυτη.

³⁹⁷ Για τις αφηγήσεις αυτές, βλ. Bayliss (2014) 248–256.

³⁹⁸ *Ὁ δὲ Ῥωμαίων δῆμος, ὑπισχνουμένον τι Κάρβωνος καὶ προστιθέντος ὄρκον δὴ τινα καὶ ἀράν, ἀντόμοσεν ὁμοῦ μὴ πιστεύειν.*

³⁹⁹ Πβ. Ευρ. *Κύκλ.* 253–272· Αριστοφ. *Άχαρν.* 148–152· ιδ., *Νεφ.* 1214–1241.

⁴⁰⁰ Βλ. Kozak & Sommerstein (2014) 61–75.

⁴⁰¹ Η φράση *ἀντόμοσεν ὁμοῦ μὴ πιστεύειν* υποδεικνύει την νομική διαδικασία της *ἀντωμοσίας*: σύμφωνα με το δίκαιο της αρχαίας Αθήνας, κάποια στιγμή κατά την προανακριτική εξέταση μιας υπόθεσης από τον αρμόδιο αξιωματούχο οι διάδικοι έπρεπε να ανταλλάξουν όρκους· ο μηνυτής όφειλε να ορκιστεί ότι η κατηγορία του ήταν αληθινή (*ἢ μὴν ἀληθῆ κατηγορεῖν*) και ο απολογούμενος όφειλε να ορκιστεί ότι δεν έχει διαπράξει κάποια αδικία (*ἢ μὴν μὴ ἀδικεῖν*): Βλ. *RE* I.2 (1894) 2566 ε.λ. *Άντωμοσία* (Th. Thalheim)· Harrison (1971) 94–100· McDowell (1978) 240–242. Προφανώς, στο τέλος, μετά την εκδίκαση της υπόθεσης, ο όρκος του ενός από τους δυο διαδίκους θα αποδεικνυόταν ψευδής· βλ. Harrison (1971) 100. Πβ. Πλ. *Νόμ.* 948d.

⁴⁰² Βλ. Sommerstein (2014a) 2–5. Πβ. Burkert (1985) 250–254.

⁴⁰³ Βλ. *RE* XV.1 (1931) 346–347 ε.λ. Meineid (K. Latte)· Bayliss (2014) 244–247· Torrance & Konstantinidou (2014) 303–314.

⁴⁰⁴ Μάλλον πρόκειται για τον Γ. Παπίριο Κάρβωνα, ρήτορα, δήμαρχο το 131 ή το 130 π.Χ. και ύπατο το 120 π.Χ., για τον οποίον στο Κικ. *Leg.* 3.35, αναφέρεται πως υπήρξε «πολίτης φιλόνομος και αχρείος, *civis seditosus et improbus*». Γι' αυτά, βλ. Carrière (2003²) 163–164. Caiazza (1993a) 209.

Το δεύτερο παράδειγμα που παραθέτει ο Πλούταρχος αποτελεί διασκευή ενός παραδείγματος που βρίσκεται στον *Κατὰ Τιμάρχου* του Αισχίνη. Προς το τέλος του λόγου του, ο Αισχίνης αφηγείται ότι κάποτε στην Σπάρτη οι πολίτες ήταν έτοιμοι να επικυρώσουν την πρόταση ενός αχρείου αλλά πολύ ικανού στα λόγια ρήτορα. Τότε ένα από τα μέλη της Γερουσίας, του θεσμού στον οποίον οι Σπαρτιάτες υποτίθεται ότι τοποθετούσαν τους πιο ενάρετους από τους πολίτες, παρενέβη και απαίτησε να εκφωνηθεί ο ίδιος λόγος από έναν άλλον συμπολίτη τους, που αν και δεν ήταν ικανός στα λόγια, ήταν ωστόσο γνωστός για τα πολεμικά κατορθώματά του και ξεχώριζε για τη δικαιοσύνη και την εγκράτειά του.⁴⁰⁵ Στην αφήγηση του Αισχίνη ο ακόλαστος Σπαρτιάτης αντιπροσωπεύει τους αντιπάλους του, τον Τίμαρχο και, κυρίως, τον Δημοσθένη.⁴⁰⁶ Ο Πλούταρχος τροποποιεί το παράδειγμα, για να μπορέσει να το ταιριάξει στις ανάγκες της δικής του επιχειρηματολογίας. Η σημαντικότερη διαφορά στην εκδοχή του Πλουτάρχου είναι πως η πρόταση του ακόλαστου Σπαρτιάτη απορρίπτεται από τους ίδιους τους πολίτες. Οι αρχές της πόλης γνωρίζουν ότι οι Σπαρτιάτες λειτουργούν με αυτόν τον τρόπο και για αυτό προβαίνουν στο εξής τέχνασμα: αναθέτουν την εκφώνησή σε ένα από τα μέλη της Γερουσίας.⁴⁰⁷ Η αιτία δεν είναι επειδή ήθελαν να εμποδίσουν τους Σπαρτιάτες να πεισθούν από τα λόγια ενός ανήθικου ρήτορα, όπως δηλαδή γίνεται στον Αισχίνη, αλλά επειδή ήθελαν οπωσδήποτε να εγκριθεί η συγκεκριμένη πρόταση γνωρίζοντας ότι, αν εκφωνούταν, από έναν ανήθικο ρήτορα θα καταψηφιζόταν για αυτόν και μόνο τον λόγο (801 b–c). Με άλλα λόγια, οι Σπαρτιάτες του Πλουτάρχου γνώριζαν ήδη αυτό που οι Σπαρτιάτες του Αισχίνη έμαθαν από τον Γέροντα, δηλαδή ότι βαρύτητα διαθέτει μόνον η συμβουλή που προέρχεται από έναν ρήτορα που διαθέτει την κατάλληλη ηθική συγκρότηση. Το παράδειγμα –και μαζί με αυτό και η ενότητα– ολοκληρώνεται με το

Για περισσότερα σχετικά με αυτόν, βλ. *ORF*⁴ 152–153. Για τους (Παπίριους) Κάρβωνες, βλ. Κικ. *Fam.* 188(=9.21).2. Πβ. *RE* XVIII 2.2 (1949) 1014–1034 ε.λ. Papiros (32–40) (F. Münzer & J. B. Hoffmann & W. Kroll)· Schackleton Bailey (1970) 95.

⁴⁰⁵ Αισχίν. 1.180–181. Πβ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 41b· *Ἀποφθ. Λακ.* 233f· Γέλ. 18.3.1–8· Φίλ. Ιουδ. *Περὶ τοῦ φιλ. ἐπίστ.* 134. Επίσης, βλ. Desideri (1986) 91· Carrière (2003²) 82· Caiazza (1993a) 209–210· Fisher (2001) 327–328.

⁴⁰⁶ Αισχίν. 1.181. Πβ. Fisher (2001) 328, 330. Στα χειρόγραφα που διασώζουν τα *Πολιτικά παραγγέλματα* αναφέρεται το όνομα του ακόλαστου Σπαρτιάτη ως *Δημοσθένης*, αλλά αυτό, όπως πρότεινε ο Rohlenz, οφείλεται κατά πάσα πιθανότητα στην παρείσφρηση μιας μεταγενέστερης αναγνωστικής σημείωσης από το περιθώριο στο κείμενο του Πλουτάρχου· Rohlenz (1957) xvii. Ο Fisher (2001) 328, ωστόσο αποδίδει την παρείσφρηση σε ολίσθημα του ίδιου του Πλουτάρχου που αντιλαμβάνονταν τη πρόθεση του Αισχίνη.

⁴⁰⁷ Το γεγονός ότι ο Πλούταρχος δεν αναφέρει τίποτε για το ήθος του Γέροντα υποδεικνύει πως ο ίδιος περίμενε όχι μόνο ότι οι αναγνώστες του είχαν υπ' όψιν τους το κείμενο του Αισχίνη και αλλά και ότι το κείμενό αυτό τους ήταν τόσο γνωστό, ώστε θα μπορούσαν να το ανακαλέσουν εύκολα στη μνήμη τους, καθώς θα διάβαζαν το παραπάνω χωρίο.

συμπέρασμα ότι μέσα σε μια πολιτεία η εμπιστοσύνη που αποπνέει το ήθος έχει πάρα πολύ μεγάλη βαρύτητα, και το αντίθετο (801c). Το μήνυμα για τον Μενέμαχο είναι σαφές: εφόσον επιδιώκει να κερδίσει την εμπιστοσύνη των συμπολιτών του, αυτό που έχει να κάνει είναι να επιδεικνύει στην καθημερινή του συμπεριφορά συστηματικά και διαρκώς εγκράτεια. Έχει, ωστόσο, σημασία να επισημανθεί εδώ πως το συγκεκριμένο μήνυμα διατυπώνεται σε ένα κείμενο, του οποίου η πρόθεση είναι να μυθήσει τον αποδέκτη του σε μια φιλοσοφική εκδοχή της πολιτικής. Αν το μήνυμα του Πλούταρχου εδώ δείχνει ένα πράγμα, αυτό είναι η τακτική, που ο ίδιος χρησιμοποιεί, για να πείσει τον αποδέκτη του να ασχοληθεί με την καλλιέργεια του εαυτού του, και όχι κάτι περισσότερο σχετικά με την ικανότητα του ήθους να εμπνέει εμπιστοσύνη.

2.3.2. Η ρητορική αναφορικά με την πειθώ και το ήθος

Με αυτήν την τελευταία δήλωση, ότι μέσα σε μια πολιτεία η εμπιστοσύνη που αποπνέει το ήθος ενός ενάρετου πολιτικού έχει πολύ μεγάλη βαρύτητα, πραγματοποιείται στο κείμενο μετάβαση από την ενότητα που πραγματεύεται τα σχετικά με την ηθική συγκρότηση του πολιτικού σε εκείνη που εξετάζει τη ρητορική. Αν μέχρι τώρα ο Πλούταρχος είχε προσπαθήσει συστηματικά να δείξει ότι το ήθος είναι ο κατ' εξοχήν παράγοντας πειθούς, με την εισαγωγή της καινούργιας ενότητας και καθώς η ρητορική προβάλλει στο προσκήνιο και τείνει να γίνει το κυρίαρχο θέμα πραγμάτευσης η οξύτητα αυτής της θέσης αρχίζει να ελαττώνεται. Ο Πλούταρχος ισχυρίζεται ότι παρ' όλο που έως εδώ έχει αποδώσει το παν στην αρετή, τώρα θα παραδεχθεί ότι έχει και η ρητορική έναν ρόλο να επιτελέσει (801c).⁴⁰⁸ Ενδιαφέρουσα είναι η νοητική λειτουργία που εκφράζεται εδώ, ακριβώς στο σημείο τομής των δυο θεματικών ενοτήτων. Η λειτουργία αυτή δεν είναι αυτή της παράταξης ή της αντίθεσης, αλλά εκείνη της παραχώρησης. Ο Πλούταρχος δεν ισχυρίζεται ότι μετά το ήθος υπάρχει και η ρητορική, η οποία επιτελεί μian αντίστοιχη εργασία, ή τουλάχιστον ότι άλλοι χρησιμοποιούν το ήθος για να πείσουν και άλλοι τον λόγο. Αντίθετα, αυτό που λέει είναι ότι, ενώ το ήθος αποτελεί τον κύριο παράγοντα πειθούς, η ρητορική μπορεί να διατηρήσει την αξία της, όχι, όμως, από μια αυτόνομη θέση, αλλά από μια θέση στην υπηρεσία του ενάρετου ήθους. Αυτό φαίνεται αρκετά καθαρά στην αντικατάσταση του ορισμού της ρητορικής «δημιουργός πειθούς» από

⁴⁰⁸ *Οὐ μὴν ἀμελητέον γε δια τοῦτο τῆς περὶ τὸν λόγον χάριτος καὶ δυνάμεως, ἐν ἀρετῇ θεμένους τὸ σύμπαν, [...].*

τον ορισμό «συνεργός πειθούς» (801c).⁴⁰⁹ Δεν χωρά αμφιβολία ότι η παραχώρηση γίνεται γιατί ο Πλούταρχος κρίνει σκόπιμο να δώσει στη ρητορική μια θέση στη φιλοσοφική εκδοχή της πολιτικής που περιγράφει στον Μενέμαχο. Άλλωστε, αυτό ακριβώς συζητείται στις πρώτες παραγράφους της συγκεκριμένης ενότητας, ποιες δηλαδή είναι οι προϋποθέσεις, κάτω από τις οποίες η ρητορική μπορεί να στηρίζει την απήχηση που ένας ενάρετος πολιτικός έχει πάνω στο κοινό του (801c–e).⁴¹⁰ Όμως, αυτό που δεν γίνεται σαφές από τον τρόπο με τον οποίον εκφράζεται η παραχώρηση είναι το αν η δεύτερη θέση που ο φιλόσοφος επιφυλάσσει για τη ρητορική πρέπει να ιδωθεί ως ένας θετικός ή ως ένας αρνητικός παράγοντας. Είναι η ρητορική κάτι που ο Μενέμαχος δεν πρέπει επ’ ουδενί να παραλείψει και ο φιλόσοφος το εκφράζει με μετριοπάθεια επειδή έχει λόγους να μη θέλει να δείξει μια πιο ευνοϊκή στάση, ή μήπως η ρητορική είναι κάτι που ο φιλόσοφος δεν μπορούσε να παραλείψει από το κείμενό του και για αυτό της δίνει μια δεύτερη θέση, για να δείξει ότι τελικά δεν πρέπει να θεωρείται και τόσο σπουδαία σε σχέση με το ήθος. Αν και ένα μεγάλο κομμάτι της έρευνας έως σήμερα φαίνεται να κλίνει προς τη δεύτερη πρόταση, η δική μου γνώμη είναι πως η κατεύθυνση προς την οποία πρέπει να στραφούμε είναι αυτή της πρώτης.

Και’ αρχάς, πρέπει να ξεκαθαριστεί ότι, ακόμη και αν με κάποιον τρόπο μπορούσαμε να γνωρίζουμε ότι ο Πλούταρχος ήταν ένας ενθουσιώδης υπέρμαχος της ρητορικής, αυτό και πάλι δεν θα ήταν ένας επαρκής λόγος ώστε να περιμένουμε ότι στο κείμενο η ρητορική θα μπορούσε να καταλάβει την πρώτη θέση, πριν δηλαδή και από το ήθος. Αν προσέξουμε τι γίνεται και σε άλλους συγγραφείς της εποχής –ακόμη και σε συγγραφείς, που εκπροσωπούν τη ρητορική επαγγελματικά, βλέπουμε την ίδια ακριβώς σειρά που βλέπουμε και στον Πλούταρχο. Ο Κοϊντιλιανός στην περίφημη δήλωση στην αρχή του πρώτου βιβλίου λέει ότι με το έργο του στοχεύει στο να δημιουργήσει τον τέλειο ρήτορα, ο οποίος δεν μπορεί να είναι παρά ένας καλός

⁴⁰⁹ [...] ἀλλὰ τὴν ῥητορικὴν νομίσαντας μὴ δημιουργὸν ἀλλὰ τοὶ συνεργὸν εἶναι πειθοῦς, ἐπανορθωτέον τὸ τοῦ Μενάνδρου «Τρόπος ἔσθ’ ὁ πείθων τοῦ λέγοντος, οὐ λόγος» [...].

⁴¹⁰ [...] καὶ γὰρ ὁ τρόπος καὶ ὁ λόγος. Εἰ μὴ νῆ Δία φήσει τις, ὡς τὸν κυβερνήτην ἄγειν τὸ πλοῖον, οὐ τὸ πηδάλιον, καὶ τὸν ἵππεα στρέφειν τὸν ἵππον, οὐ τὸν χαλινόν, οὕτως πόλιν πείθειν οὐ λόγῳ ἀλλὰ τρόπῳ χρωμένῃ ὡσπερ οἶακι καὶ χαλινῶ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν, ὅθεν εὐστροφώτατον ζῶον, ὡς φησι Πλάτων, οἶον ἐκ πρύμνης ἀποτέμνην καὶ κατευθύνουσαν. Ὅπου γὰρ οἱ μεγάλοι βασιλεῖς ἐκεῖνοι καὶ διογενεῖς, ὡς Ὀμηρός φησιν, ἀλουργίσι καὶ σκῆπτροις καὶ δορυφόροις καὶ θεῶν χρησιμοῖς ἐξογκοῦντες ἑαυτοὺς καὶ δουλούμενοι τῇ σεμνότητι τοῦς πολλοῦς ὡς κρείττονες, ὅμως ἐβούλοντο μύθων ῥητῆρες εἶναι καὶ οὐκ ἡμέλων τῆς τοῦ λέγειν χάριτος «οὐδ’ ἀγορέων ἵνα τ’ ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσιν.» οὐδὲ Διὸς Βουλαίου μόνον ἔχρηζον οὐδ’ Ἄρεος Ἐνναλίου καὶ Στρατίας Ἀθηνᾶς, ἀλλὰ καὶ τὴν Καλλιόπην παρεκάλουν «ἢ δὴ βασιλεῦσιν ἄμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.» πραῖνουσα πειθοῖ καὶ κατάδουσα τῶν δήμων τὸ αὐθαδὲς καὶ βίαιον, ἧ που δυνατόν ἄνθρωπον ἰδιώτην ἐξ ἱματίου καὶ σχήματος δημοτικοῦ πόλιν ἄγειν βουλόμενον ἐξισχῦσαι καὶ κρατῆσαι τῶν πολλῶν, εἰ μὴ λόγον ἔχοι συμπεῖθοντα καὶ προσαγόμενον;

άνθρωπος, αφού για να είναι τέλειος δεν είναι αρκετό να είναι μόνο εξαιρετικός στον λόγο αλλά πρέπει να διαθέτει και όλες τις αρετές του ήθους.⁴¹¹ Ο Αίλιος Θέωνας αρχίζει τα *Προγυμνάσματά* του με την παρατήρηση ότι οι παλιότεροι και πιο σπουδαίοι ρήτορες θεωρούσαν πως δεν πρέπει κανείς να στρέφεται στην ρητορική πριν πρώτα αποκτήσει μια πρώτη επαφή με τη φιλοσοφία και τη μεγαλοψυχία που απορρέει από αυτήν.⁴¹² Την ίδια έκκληση βρίσκουμε και στον Κικέρωνα.⁴¹³ Το ότι το ήθος έχει μεγαλύτερη βαρύτητα από τον λόγο φαίνεται να είναι την εποχή εκείνη αδιαμφισβήτητο: οι Εφέσιοι προσελκύουν στην πόλη τους τον σοφιστή Σώτηρο προσφέροντάς του ένα πολύ υψηλό μισθό «για χάρη της αρετής του βίου του και της ικανότητας του λόγου του».⁴¹⁴ Στον *Ευνούχο* του Λουκιανού, ο Λυκίνος διηγείται ότι οι δυο φιλόσοφοι που φιλονικούσαν για την έδρα της περιπατητικής φιλοσοφίας που πρόσφατα τότε είχε χηρεύσει, αφού πρώτα απέδειξαν πως και οι δυο είναι εξοικειωμένοι με τα διδάγματα της περιπατητικής φιλοσοφίας, συνέχισαν τη μάχη τους στο επίπεδο του βίου: ο συνομιλητής του Λυκίνου απαντά «φυσικά, το μεγαλύτερο μέρος της συζήτησης τους έπρεπε να είναι κυρίως γύρω από αυτά: αν θες τη γνώμη μου, αν τύχαινε να είμαι εγώ δικαστής, μου φαίνεται ότι θα ασχολιόμουν περισσότερο με αυτά τα πράγματα, καθώς θα ζητούσα περισσότερο να βρω ποιος έχει ζήσει τη ζωή του καλύτερα παρά ποιος έχει πιο εύκαιρα τα διδάγματα και αυτόν θα θεωρούσα πιο άξιο για τη νίκη».⁴¹⁵ Ο Πολυδεύκης, πάλι, στην αφιέρωση στον

⁴¹¹ Κοϊντ. 1.προοίμ.9: *Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest, ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem sed omnis animi uirtutes exigimus.*

⁴¹² Θέων. Π, 59 Sp. (=I, 145 W.): *Οἱ μὲν παλαιοὶ τῶν ῥητόρων, καὶ μάλιστα οἱ εὐδοκιμηκότες, οὐκ ᾤοντο δεῖν ἐρικήσθαι τρόπον τινὰ τῆς ῥητορικῆς, πρὶν ἀμωσγέπως ἄψασθαι φιλοσοφίας, καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐμπλησθῆναι μεγαλονοίας· [...].*

⁴¹³ Κικ. *Off.* 1.1–2: *Quamquam te, Marce fili, annum iam audientem Cratippum idque Athenis abundare oportet praeceptis institutisque philosophiae propter summam et doctoris auctoritatem et urbis, quorum alter te scientia augere potest, altera exemplis, tamen, ut ipse ad meam utilitatem semper cum Graecis Latina coniunxi neque id in philosophia solum, sed etiam in dicendi exercitatione feci, idem tibi censeo faciendum, ut par sis in utriusque orationis facultate. Quam quidem ad rem nos, ut videmur, magnum attulimus adiumentum hominibus nostris, ut non modo Graecarum litterarum rudes, sed etiam docti aliquantum se arbitrentur adeptos et ad discendum et ad iudicandum. Quam ob rem discas tu quidem a principe huius aetatis philosophorum et discas quam diu voles; tam diu autem velle debebis, quoad te quantum proficias non paenitebit.*

⁴¹⁴ *IEphesos* 1548 (=SEG 13, 506): *ἀντ' ἀρετῆς τε βίου σοφίης τε λόγιοι.* Πβ. Schmitz (1997) 142· Eshleman (2008) 409.

⁴¹⁵ Λουκ. *Εὐν.* 4–5: *Πολλοὶ μὲν γὰρ καὶ ἄλλοι τὸν ἐπιτάφιον τοῦ ἀποθανόντος ἐκείνους ἠγωνίζοντο· δύο δὲ μάλιστα ἦσαν οἱ ἀμφήριστοι αὐτῶν, Διοκλῆς τε ὁ πρεσβύτερος –οἷσθα ὃν λέγω, τὸν ἐριστικόν– καὶ Βαγώας ὁ εὐνούχος εἶναι δοκῶν. τὰ μὲν οὖν τῶν λόγων προηγώνιστο αὐτοῖς καὶ τὴν ἐμπειρίαν ἐκάτερος τῶν δογμάτων ἐπεδέδεικτο καὶ ὅτι τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν ἐκείνῳ δοκούντων εἶχετο· καὶ μὰ τὸν Δί' οὐδέτερος αὐτῶν ἀμείνων ἦν. τὸ δ' οὖν τέλος τῆς δίκης ἐς τοῦτο περιέστη· ἀφόμενος γὰρ ὁ Διοκλῆς τοῦ δεικνύναι τὰ αὐτοῦ μετέβαινεν ἐπὶ τὸν Βαγώαν καὶ διελέγγειν ἐπειρᾶτο μάλιστα τὸν βίον αὐτοῦ· κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ὁ Βαγώας ἀντεζήτηζε τὸν ἐκείνου βίον. —Εἰκότως, ὦ Λυκῖνε· καὶ πλείω γε τοῦ λόγου περὶ τούτου μᾶλλον ἐχρῆν εἶναι αὐτοῖς· ὡς ἔγωγε, εἰ δικάζων ἐτύγχανον, ἐπὶ τῷ τοιοῦτῳ τὸ πλεῖον διατρήσαι*

Κόμμοδο αναφέρει ότι η σοφία αποτελείται από δυο μέρη: το πρώτο βρίσκεται στην αρετή της ψυχής και ο Κόμμοδος μπορεί να το βρει στον πατέρα του, ενώ το δεύτερο είναι η ευγλωττία, στην οποία θα βοηθήσει τον νεαρό αυτοκράτορα ο ίδιος με το λεξικό του, μια και ο πατέρας δεν έχει τον απαιτούμενο χρόνο για αυτό.⁴¹⁶ Μοναδική εξαίρεση αποτελεί ο Αίλιος Αριστείδης, ο οποίος στην πολεμική του εναντίον του Πλάτωνα τοποθετεί τη ρητορική πάνω από όλα. Όμως, ταυτόχρονα και αυτός θεωρεί ότι στη ρητορική συνενώνονται όλες οι αρετές και ότι η γένεση και η λειτουργία της ρητορικής στην κοινωνία είναι αποτέλεσμα της εγγενούς σχέσης της με αυτές.⁴¹⁷ Το συμπέρασμα από όλα αυτά είναι ότι η τοποθέτηση της ρητορικής από τον Πλούταρχο στην δεύτερη θέση, μετά το ήθος, δεν έχει κάποια ιδιαίτερη ερμηνευτική αξία. Εφόσον ούτε καν αυτοί που διδάσκουν τη ρητορική κανονικά δεν τολμούν να την τοποθετήσουν ρητά πιο πάνω από τη μέριμνα για την ηθική διάπλαση, γιατί να περιμένουμε ότι θα το έκανε ο Πλούταρχος; Ο φιλόσοφος επιλέγοντας τη συγκεκριμένη σειρά απλά ακολουθεί μια πολύ διαδεδομένη στην εποχή του ιεραρχία.⁴¹⁸

Ας προχωρήσουμε τώρα, όμως, σε ένα πιο καίριο ζήτημα. Αυτό που είδαμε είναι ότι στην εποχή του Πλούταρχου το σύννηθες είναι να συζητείται το ήθος πριν από τον λόγο ή τη ρητορική και όχι το ανάποδο. Μπορούσε άραγε κανείς, όμως, με δεδομένη αυτήν την ιεραρχία να μιλήσει μόνο για το ήθος και να αδιαφορήσει εντελώς για τον λόγο; Η γνώμη μου είναι πως όχι μόνο μπορούσε, αλλά και ότι συγκεκριμένα για έναν φιλόσοφο σαν τον Πλούταρχο αυτό ήταν το αναμενόμενο. Μετά τα μέσα του δεύτερου αιώνα π.Χ., όταν πλούσιοι νέοι από τη Ρώμη και την Ιταλία είχαν αρχίσει να έρχονται μαζικά στην Ελλάδα για ανώτερες σπουδές, η

ἂν μοι δοκῶ, τὸν ἄμεινον βιοῦντα μᾶλλον ἢ τὸν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῖς προχειρότερον ζητῶν καὶ οἰκειότερον τῇ νίκῃ νομίζων.

⁴¹⁶ Πολυδεύκ. 1.1–2: *Ἰούλιος Πολυδεύκης Κομμόδω Καίσαρι χαίρειν. ὃ καὶ πατὴρ ἀγαθοῦ, πατρῶν ἐστὶ σοὶ κτῆμα κατ' ἴσον βασιλεία τε καὶ σοφία. τῆς δὲ σοφίας τὸ μὲν τι ἐν τῇ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ, τὸ δ' ἐν τῇ χρειᾷ τῆς φωνῆς. τῆς μὲν οὖν ἀρετῆς ἔχεις τὸ μάθημα ἐν τῷ πατρί, τῆς δὲ φωνῆς, εἰ μὲν ἦγεν αὐτὸς σχολῆν, παρεῖχεν ἂν σοὶ τὸ ἡμῶν ἐλάχιστα δεῖσθαι· ἐπεὶ δ' ἐκείνον ἡ σωτηρία τῆς οἰκουμένης ἀπασχολεῖ, ἔγωγ' οὖν ἐν γέ τί σοι πρὸς εὐγλωττίαν συμβαλοῦμαι.*

⁴¹⁷ Αριστείδ. 54 J.: *διαφέροι δ' ἂν τοσοῦτον, ὅτι οὐδὲ ὅμοιον τῇ ῥητορικῇ τὸ εἶδωλον. ἀλλὰ μὴν τῆς γε ἀρετῆς ταέτταρα δὴ πού φασιν εἶναι μόρια, φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν. ῥητορικῇ τοῖνυν εὐρέθη μὲν ἐν φρονήσει καὶ ὑπὲρ δικαιοσύνης, σωφροσύνη δὲ τῶν ἐχόντων καὶ ἀνδρεία τὰς πόλεις σώζει, καθὼς καὶ 2.382 (=96 J.): οὐ μὴν ἄλλ' ἐν γε τοῖς ἄνω λόγοις ἐπειρώμην δεικνύειν ὅτι ἡ ῥητορικῇ διὰ πάντων τῶν τῆς μορίων διήκει, φρονήσει μὲν εὐρεθεῖσα, εὐρεθεῖσα δὲ ὑπὲρ δικαιοσύνης, σωφροσύνη δὲ καὶ ἀνδρεία φυλαττομένη.* Για τη δήλωση του Αριστείδη βλ. τις παρατηρήσεις του Karadimas (1996) 102–103.

⁴¹⁸ Ο Hesk (2000) 217–218 εντοπίζει τα ρίζες αυτής της ιεραρχίας στις προσπάθειες των ρητόρων της Αθηναϊκής δημοκρατίας να ενισχύσουν τη θέση τους στην πολιτική σκηνή δείχνοντας ότι η ρητορική τους δεινότητα υποτάσσεται σε κάποιες ηθικές αξίες, τις οποίες η πόλη αποδέχεται και εκτιμά.

ρητορική κατάφερε να πάρει το προβάδισμα απέναντι στην εκπαίδευση που προσέφεραν οι φιλόσοφοι· ως αντίδραση σε αυτήν την κατάσταση, αρκετοί από τους τελευταίους, επιζητώντας μεγαλύτερο μερίδιο στην αγορά των πλούσιων Ρωμαίων, αποφάσισαν να κινηθούν στον δημόσιο λόγο τους ανοιχτά εναντίον της ρητορικής εκπαίδευσης.⁴¹⁹ Πολλά επιχειρήματα διατυπώθηκαν τότε, μερικά από τα οποία είχαν τον σαφή στόχο να δείξουν σε ένα ευρύτερο κοινό ότι η φιλοσοφική εκπαίδευση μπορούσε από μόνη της να παραγάγει αποτελέσματα αντίστοιχα, αν όχι και καλύτερα, με εκείνα που υποσχόταν η ρητορική. Σύμφωνα με τον Charles Brittain αυτή η τελευταία άποψη χαρακτήριζε πιο έντονα τη θέση των ακαδημαϊκών και ιδίως του Χαρμάδα.⁴²⁰ Τα κυριότερα στοιχεία που έχουμε για να τεκμηριώσουμε αυτήν τη θέση προέρχονται από το *de Oratore* του Κικέρωνα, όπου βρίσκουμε τον Αντώνιο να διηγείται ότι κατά τη διάρκεια μιας συζήτησης στην Αθήνα «γύρω από το θέμα της λειτουργίας και της μεθόδου του ρήτορα» ο Χαρμάδας εξέφρασε την άποψη ότι ένα από τα κύρια καθήκοντα των ρητόρων, το οποίο, σύμφωνα τουλάχιστον με τον ίδιο, είναι το να παρουσιάζουν τους εαυτούς τους μπροστά στο κοινό τους «τόσο καλούς όσο και οι ίδιοι στην πραγματικότητα θα ήθελαν να είναι», επιτυγχάνεται μέσω της υιοθέτησης ενός ευυπόληπτου βίου, για τον οποίον όμως οι δάσκαλοι της ρητορικής δεν αναφέρουν απολύτως τίποτε στα συγγράμματά τους.⁴²¹ Σύμφωνα με τον Χαρμάδα, αυτό συμβαίνει γιατί ζητήματα, όπως είναι αυτό της σύστασης του ευυπόληπτου βίου, τυχαίνει να καθορίζονται από μια γνώση που βρίσκεται κρυμμένη στον σκληρό πυρήνα της φιλοσοφίας, όπου οι ρητοροδιδάσκαλοι δεν έχουν καμία απολύτως πρόσβαση.⁴²² Πέρα από όποιες ομοιότητες μπορεί όλα αυτά να έχουν με άλλες απόψεις, που τονίζουν την ενσωμάτωση της ρητορικής στη φιλοσοφία, όπως, για παράδειγμα, είναι τα σχετικά με την «ψυχαγωγική» ρητορική στον *Φαίδρο* του

⁴¹⁹ Βλ. von Arnim (1898) 87–88· Clarke (1969) 16–18· Karadimas (1996) 1–2· Brittain (2001) 300–312· Liebersohn (2010) 24–28. Στην ακαδημαϊκή/πλατωνική παράδοση υπήρχε πρόβλημα με την αποδοχή αμοιβής για τη διδασκαλία· βλ. π.χ. Πλ. *Απολ.*19d–20c. Ωστόσο, όπως εξηγεί ο Dillon, θα μπορούσαν να υπάρχουν και άλλοι, πλάγιοι τρόποι. Συγκεκριμένα για τα οικονομικά οφέλη των φιλοσόφων και τον τρόπο που τα αποκτούσαν από τους μαθητές τους, βλ. Dillon (2002) 34–35, 39 σημ. 20.

⁴²⁰ Brittain (2001) 299–302. Πβ. Tarrant (1985) 36, καθώς και τα όσα αναφέρονται σχετικά με τα επιχειρήματα για την «αποκλειστικότητα» στο Liebersohn (2010) 56–57.

⁴²¹ Κικ. *de Orat.* 1.87: *caput enim arbitrabatur oratoris, ut et ipse eis, apud quos ageret, talis, qualem se esse optaret, videretur; id fieri vitae dignitate, de qua nihil rhetorici isti doctores in praeceptis suis reliquissent.* Πβ. ιδ., *Off.* 2.43 (=Ξεν. *Απομν.* 2.6.3).

⁴²² Κικ. *de Orat.* 1.87: *haec autem esse penitus in media philosophia retrusa atque abdita, quae isti rhetores ne primoribus quidem labris attigissent.* Πβ. Κικ. *Orat.* 12· *Brut.* 120–121. Παρόμοια όμως και στο *Ισοκ.* 15.278–280.

Πλάτωνα,⁴²³ στην τοποθέτηση του Χαρμάδα δεν πρέπει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι η έμφαση δεν βρίσκεται στην ανάγκη σύζευξης της ρητορικής με κάποια ανώτερη μορφή φιλοσοφικής εκπαίδευσης, αλλά στην απόδειξη ότι από τη στιγμή που η αληθινή ευγλωττία επιτυγχάνεται αποκλειστικά μέσω της φιλοσοφίας, όλα αυτά που διδάσκουν οι δάσκαλοι της ρητορικής είναι απλά χάσιμο χρόνου.⁴²⁴

Οι φιλόσοφοι αυτοί είχαν μεγάλο πρόβλημα με τη λέξη «ρητορική». Οι σκεπτικοί της Ακαδημίας, στους οποίους ανήκει και ο Χαρμάδας, ήταν χωρίς αμφιβολία σφοδροί πολέμιοι της ρητορικής, όμως την ίδια στιγμή φαίνεται πως οι ίδιοι δεν αδιαφορούσαν για πολλά από αυτά που εμπεριέχονταν τότε στο συγκεκριμένο πεδίο. Μολονότι ο Σέξτος Εμπειρικός μαρτυρεί ότι ο Χαρμάδας, ο Κλειτόμαχος και άλλοι Ακαδημαϊκοί υποστήριζαν πως η ρητορική είναι κάτι άχρηστο ή ακόμη και βλαβερό, τόσο για τους ίδιους τους ρήτορες όσο και για τις πόλεις τους, καθώς και ότι όλες οι ευνομούμενες πόλεις προτιμούν να εκβάλουν τη ρητορική από την επικράτειά τους,⁴²⁵ ξέρουμε από αρκετές πηγές ότι ο Καρνεάδης, ο Χαρμάδας και ο Μητρόδωρος δεν διέθεταν μόνο τη φήμη εξαιρετικών διαλεκτικών αλλά και τη φήμη των πολύ σπουδαίων δημόσιων ομιλητών.⁴²⁶ Ο Αρκεσίλαος, ο εισηγητής του Σκεπτικισμού στην Ακαδημία και της πρακτικής να εξετάζεται κάθε θέμα από δυο εκ διαμέτρου αντίθετες πλευρές, λέγεται ότι είχε ξεκινήσει την καριέρα του κοντά στον Θεόφραστο, τον οποίον, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου, είχε πλησιάσει αρχικά για να διδαχθεί τη ρητορική.⁴²⁷ Ο ανταγωνισμός, όμως, για τον οποίον μιλήσαμε πιο πάνω, φαίνεται ότι είχε αναγκάσει πολλούς από τους Ακαδημαϊκούς, στην επίσημη γραμμή τους, να μην είναι αρκετά ξεκάθαροι σε ό,τι έχει να κάνει με αυτήν την πλευρά των ενδιαφερόντων τους και να υποστηρίζουν ότι

⁴²³ Βλ. Tarrant (1985) 37, 38–39· Brittain (2001) 325.

⁴²⁴ Πβ. *de Orat.* 1.84.

⁴²⁵ Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 2.20–43: *Οἱ δὲ περὶ τὸν Κριτόλαον καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Ακαδημίας, ἐν οἷς ἔστι Κλειτόμαχος καὶ Χαρμίδα* (ενν. Χαρμάδας), *εἰώθασι καὶ οὗτοι τοιαῦτά λέγειν, ὅτι τὰς μὲν τέχνας οὐκ ἐκβάλλουσιν αἱ πόλεις, πάνυ τι βιωφελεῖς οὖσας ἐπιστάμεναι, ὡς οὐδὲ τοὺς οἰκονομικοὺς τῶν οἰκῶν ἐκβάλλομεν τοὺς δὲ βουκόλους ἐκ τῆς ἀγέλης, τὴν μὲντοι ῥητορικὴν πάντες πανταχόθεν ὡς πολεμιωτάτην ἐδίωξαν, ὥσπερ ὁ μὲν Κρητικὸς νομοθέτης εἴρξας ἐπιβαίνειν τῆς νήσου τοὺς ἐν λόγοις ἀλαζονευσαμένους, ὁ δὲ Σπαρτιάτης Λυκοῦργος, ὡς ἂν ζηλωτὴς Θάλητος τοῦ Κρητὸς γενόμενος, τὸν αὐτὸν τοῖς Σπαρτιάταις νόμον εἰσηγήσατο. [...]* *Τοσαῦτα μὲν οὖν καὶ τοῖς Ακαδημαϊκοῖς ἐν καταδρομῆς μέρει λέγεται περὶ ῥητορικῆς, ὥστε εἰ μήτε τῶ ἔχοντι μήτε τοῖς πέλας ἐστὶν ὠφέλιμος, οὐκ ἂν εἴη τέχνη.* Πβ. Karadimas (1996) 224–229· Brittain (2001) 300.

⁴²⁶ Καρνεάδης: Κικ. *de Orat.* 1.45· Πλουτ. *Περὶ ἀδόλεσχ.* 513c· *Κάτ. πρεσβ.* 22.1–7· Διογ. Λαέρτ. 4.62–63· Γέλ. 6.14.8–10· Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 486, και σχετικά με την πρεσβεία του 155 π.Χ. στη Ρώμη, βλ. Powell (2012) 219–247. Χαρμάδας: Κικ. *Orat.* 51· *Ac.* 2.16· *de Orat.* 1.84. Μητρόδωρος: Κικ. *de Orat.* 3.75· Στρ. 13.1.55. Πβ. π.χ. Brittain (2001) 312–328· Liebersohn (2010) 36–37.

⁴²⁷ Βλ. Διογ. Λαέρτ. 4.28–29. Για την πρακτική των Ακαδημαϊκών να εξετάζουν ένα θέμα από δύο αντίθετες πλευρές, βλ. ακόμη Κικ. *de Orat.* 3.80· *Ac.* 2.7. Για τη σχέση αυτής της πρακτικής με τη ρητορική, βλ. Κικ. *Tusc.* 2.9.

η φιλοσοφία που δίδασκαν ήταν το μόνο είδος ανώτερης εκπαίδευσης, που μπορούσε να προμηθεύσει νέους που φιλοδοξούσαν για πολιτική ανέλιξη με όλες τις ηθικές αξίες και πρακτικές δεξιότητες που χρειάζονταν, όχι μόνο για τη βελτίωση της ζωής τους, αλλά και για να μπορούν να ανταποκρίνονται με επιτυχία στις απαιτήσεις του δημόσιου βίου.⁴²⁸ Δίδασκαν, όμως, οι ίδιοι ρητορική στη σχολή τους; Ο Yosef Liebersohn είναι θετικός σε αυτό υποστηρίζοντας πως δίδασκαν, αν και πρέπει να απέφευγαν να την αποκαλούν με το όνομά της και να προτιμούσαν αντ' αυτού τον πιο φιλοσοφικό όρο «διαλεκτική».⁴²⁹ Η υποκριτική αυτή στάση πρέπει να κράτησε ως την εποχή του Φίλωνα του Λαρισαίου, ο οποίος τελικά αποφάσισε να ενσωματώσει τη ρητορική στο πρόγραμμα της Ακαδημίας και να της δώσει ξεχωριστή ώρα από τη διαλεκτική.⁴³⁰ Ωστόσο, πολλά από τα επιχειρήματα που είχαν χρησιμοποιηθεί έως τότε από τον Χαρμάδα, τον Κλειτόμαχο και άλλους ακαδημαϊκούς επικριτές της ρητορικής δεν έμελλαν να ξεχαστούν έτσι εύκολα. Απηγήσεις τους βρίσκει κανείς στον Φιλόδημο, στον Κοϊντιλιανό, και λίγο αργότερα τα βλέπει να εκβάλλουν στην πολεμική του Σέξτου Εμπειρικού.⁴³¹ Η επιλογή του Πλούταρχου να μιλήσει στο κείμενό του για τη ρητορική και να της αποδώσει μια δευτερεύουσα αξία πρέπει, λοιπόν, να ιδωθεί σε συνάρτηση με αυτήν την κατάσταση. Από ότι φαίνεται, θα μπορούσε να μην είχε μιλήσει καθόλου για αυτήν ή θα μπορούσε, όπως ο Χαρμάδας, να έχει προσπαθήσει να δείξει ότι είναι άχρηστη σε σύγκριση με τη φιλοσοφία. Όμως, όπως βλέπουμε στο κείμενό του, δεν το κάνει.

Ασφαλώς, το γεγονός ότι με την ένταξη της ρητορικής στο θεματικό άξονα του κειμένου του ο Πλούταρχος καταλήγει να προσκρούσει στη θέση του Χαρμάδα δεν είναι χωρίς σημασία για εκείνον. Ο Πλούταρχος δεν ήταν βέβαια σκεπτικός φιλόσοφος, αλλά πλατωνιστής και μάλιστα της δογματικής εκδοχής του Πλατωνισμού που συνδεόταν με τις εξελίξεις που τον προηγούμενο αιώνα είχαν εξασθενήσει τον ακαδημαϊκό Σκεπτικισμό στην Αθήνα.⁴³² Ωστόσο, στην περίπτωση του υπάρχει μια σημαντική ιδιαιτερότητα. Ο Πλούταρχος ήταν από εκείνους του πλατωνιστές που θεωρούσαν ότι η στροφή στον Σκεπτικισμό που χαρακτήριζε την ελληνιστική Ακαδημία δεν αποτελούσε κενό στην παράδοση του Πλατωνισμού, αλλά μια ενδιάμεση φάση στη μεγάλη ενιαία παράδοση της Ακαδημίας από την εποχή του

⁴²⁸ Βλ. Κικ. *de Orat.* 1.84· 1.92–95. Πβ. *Tusc.* 2.9.

⁴²⁹ Liebersohn (2010) 36. Πβ. όμως και Brittain (2001) 312–328.

⁴³⁰ Βλ. Κικ. *Tusc.* 2.9. Πβ. Brittain (2001) 298–299, 328–342· Liebersohn (2010) 38.

⁴³¹ Φιλοδήμ. *Ρητ.* I, 14–15, 16, 359–360, II 65, 100 Sudhaus· Κοϊντ. 2.16.4. Πβ. Karadimas (1996) 225.

⁴³² Βλ. Dillon (1996²) 184–185· Nikolaidis (1999) 398· Πβ. Frede (1996) 771, 776–782.

Πλάτωνα και των πρώτων διαδόχων ως τους Σκεπτικούς και έπειτα τη δική του εποχή.⁴³³ Έπειτα, ο καιρός, στον οποίον έζησε ο Πλούταρχος, δεν είναι ο καιρός των μεγάλων σχολαρχών που μπορούσαν να καθορίζουν ποια θα είναι η εκάστοτε κατεύθυνση της σχολής τους: η Ακαδημία, στην οποία είχε σπουδάσει ο ίδιος δεν ήταν παρά ένας μόνο κύκλος πλατωνιστών γύρω από τον Αμμώνιο στην Αθήνα σαν τους άλλους κύκλους που υπήρχαν ταυτόχρονα και στην Αλεξάνδρεια, και τη Μικρά Ασία, ενδεχομένως και αλλού, των οποίων τα μέλη δεν φαίνεται να ένωνε τίποτε περισσότερο πέρα από την κοινή προσήλωση στη μελέτη και τη διδασκαλία της φιλοσοφίας του Πλάτωνα.⁴³⁴ Κάτω από αυτές τις συνθήκες, όμως, αντιλαμβάνεται κανείς ότι η έννοια της ορθοδοξίας αποκτά ολοένα και μεγαλύτερη σημασία για τον σχηματισμό μιας διακριτής φιλοσοφικής ταυτότητας, καθώς χωρίς σχολάρχη το μόνο που μπορεί να επαληθεύσει μια διακριτή φιλοσοφική τοποθέτηση είναι η καλή γνώση των δογμάτων.⁴³⁵ Αν λοιπόν ο χαρακτηρισμός πλατωνιστής ή ακαδημαϊκός δεν σήμαινε τίποτε περισσότερο από το ότι ο τάδε ή ο δείνα αναμενόταν να είναι

⁴³³ Αυτό υποδηλώνουν οι τίτλοι δυο χαμένων έργων του Πλουτάρχου. Βλ. *Κατ. Λαμπρ.* αρ. 63: *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ακαδημειαν* («Σχετικά με το ότι η Ακαδημία είναι μία από τον [καιρό του] Πλάτωνα») και αρ. 64: *Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ακαδημαϊκῶν* («Σχετικά με τη διαφορά των Πυρρωνείων [σκεπτικών φιλοσόφων] και των Ακαδημαϊκῶν»). Γενικά, για τη σχέση του Πλουτάρχου με τον ακαδημαϊκό Σκεπτικισμό, βλ. Schröter (1911) 5–41· de Lacy (1953) 79–85· Babut (1969) 277–284· Ioppolo (1993) 186· Hankinson (1995) 137, 140–141· Boys-Stones (1997) 41–43, 55· Opsomer (1997) 17· Nikolaidis (1999) 399–340· Brittain (2001) 225–236· Bonazzi (2014) 121–130. Όσον αφορά στους όρους «ακαδημαϊκός» και «πλατωνικός» ο Glucker (1978) 206–225, επισημαίνει ότι ο ένας όρος είναι χρονολογικά αδύνατο να συνυπήρχε με τον άλλον. Ωστόσο, αυτό ισχύει, εφόσον εννοήσουμε το «πλατωνικός» ως τεχνικό όρο. Με τη γενικότερη σημασία του φιλοσόφου που ακολουθεί τον Πλάτωνα, η λέξη, όπως τονίζει η Ioppolo (1993) 185–186, απαντά και νωρίτερα, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι για τους πλατωνιστές που υποστήριζαν την ενότητα της Ακαδημίας, όπως ήταν ο Πλούταρχος, τα παραπάνω επίθετα πρέπει να θεωρούνταν συνώνυμα. Πβ. Nikolaidis (1999) 398–399.

⁴³⁴ Βλ. Nikolaidis (1999) 402–403. Στην Αθήνα, ακόμη και ο χώρος του παλιού γυμνασίου στον Κολωνό είχε προ πολλού εγκαταλειφθεί. Σχετικά, βλ. Lynch (1972) 158–159· Glucker (1978) 236· Nikolaidis (1999) 400. Αλλαγές πρέπει να είχαν συντελεστεί έως τότε και στην οργάνωση. Δεν γνωρίζουμε τι ακριβώς συνέβαινε με το αξίωμα του «σχολάρχη». Ο Zumpt (1843) 45, αναφέρει τον Αμμώνιο ως σχολάρχη. Σίγουρα, όπως παρατηρεί και ο Jones (1966) 213, δεν σώζεται κάποια σαφής μαρτυρία που υποδεικνύει ότι ο Αμμώνιος είχε ποτέ αυτόν τον τίτλο, όμως από την άλλη πλευρά και η θέση του Glucker (1978) 124–127, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Αμμώνιος ήταν απλά ένας μισθωτός δάσκαλος που έκανε ιδιαίτερα μαθήματα στον Πλούταρχο και τον αδελφό του δεν στηρίζεται κάπου. Κατά τη γνώμη μου, περισσότερο δίκιο έχει ο Nikolaidis (1999) 403, ο οποίος ισχυρίζεται ότι είτε ο Αμμώνιος ήταν σχολάρχης είτε όχι είναι ελάχιστος σημασίας. Σε τελική ανάλυση αυτός είναι απλά ένας τίτλος. Αντίθετα, αυτό που έχει σημασία να κρατήσουμε για τον Αμμώνιο είναι ότι ο ίδιος αναφέρεται ως επικεφαλής μιας φιλοσοφικής ομάδας, στην οποία ο Πλούταρχος συμμετείχε και την οποία ο συγγραφέας μας αποκαλεί «Ακαδημία». Όμως, ακόμη και αν ο Αμμώνιος ήταν «σχολάρχης» της «Ακαδημίας», η επίδραση που θα ήταν σε θέση να ασκήσει στην κατεύθυνση του Πλατωνισμού της εποχής του ήταν ασφαλώς αμελητέα καθώς η Αθήνα δεν ήταν πια παρά μόνο ένα από τα κέντρα του Πλατωνισμού

⁴³⁵ Βλ. Frede (1996) 792, ο οποίος παραπέμπει στο Λουκ. *Εὐν.* 2–5. Πβ. ακόμη Σεν. *De otto* 1.4· App. *Ἐπικτ.* 2.19.22· Πλουτ. *Πότερα τῶν ζῴων* 965d–e. Τη δέσμευση των φιλοσόφων της εποχής εκείνης στα λεγόμενα των ιδεολογικών τους προγόνων, κυρίως των ιδρυτών των σχολών, στις οποίες ανήκαν, και των πρώτων διαδόχων, συζητεί πιο πρόσφατα και ο Wiater (2011) 36–37.

υποστηρικτής πεποιθήσεων που είχαν εκφραστεί στο παρελθόν από τον Πλάτωνα και από τους διαδόχους του στην Ακαδημία, τότε ο Πλούταρχος είχε έναν καλό λόγο για να μη βλέπει με εύνοια τη ρητορική, τουλάχιστον όχι χωρίς να δώσει πρώτα μερικές καλές εξηγήσεις.⁴³⁶

Το πρώτο στοιχείο στο κείμενο, που υποδηλώνει την πρόθεση του Πλούταρχου να τοποθετήσει τα σχετικά με τη ρητορική στη σωστή τους θέση, είναι το ενδιαφέρον στην αρχή για τον κατάλληλο ορισμό της ρητορικής. Την εποχή εκείνη ο ορισμός ήταν ήδη ένας παραδεδομένος ρητορικός/διαλεκτικός τόπος και η χρήση του ιδίως στην αρχή ενοτήτων αποτελούσε έναν τρόπο για να επιχειρηματολογήσει κανείς γύρω από ένας οποιοδήποτε θέμα.⁴³⁷ Αρκετά παραδείγματα εντοπίζονται σε κείμενα γραμμένα τόσο με την πρόθεση υπεράσπισης της ρητορικής όσο και με την πρόθεση της προσβολής της. Το πρώτο πράγμα που κάνει ο Κοϊντιλιανός στο σημείο, όπου ξεκινά η μεγάλη παρέκβαση για τη ρητορική, είναι να συζητήσει εκτενώς όλους τους γνωστούς του ορισμούς της ρητορικής, προκειμένου να επιλέξει αυτόν που ταιριάζει στη δική του προσέγγιση, απορρίπτοντας όλους τους υπόλοιπους ως ανεπαρκείς.⁴³⁸ Ο Σέξτος Εμπειρικός, στην αρχή του κειμένου του κατά των δασκάλων της ρητορικής, αν και με την ακριβώς αντίθετη πρόθεση, αντιπαραβάλλει και αυτός αρκετούς γνωστούς ορισμούς της ρητορικής με έναν ευρέως αποδεκτό την εποχή εκείνη στωικό ορισμό της τέχνης, μόνο και μόνο για να δείξει στη συνέχεια ότι ρητορική δεν ανταποκρίνεται στα κριτήρια της τέχνης.⁴³⁹ Σε ένα *Προλεγόμενο* για τη διδασκαλία της ρητορικής από την ίδια περίπου εποχή, ο ανώνυμος συγγραφέας ακολουθώντας ένα τυπικό σχήμα διαίρεσης του υλικού του σε δέκα μέρη δίνει στην πραγμάτευση του ορισμού της ρητορικής την κεντρική πέμπτη θέση, η οποία βρίσκεται αμέσως μετά τα εντελώς εισαγωγικά τμήματα που αφορούν στην «αρχαιολογία» της ρητορικής και μόλις πριν τα πιο ουσιαστικά και επίμαχα κομμάτια

⁴³⁶ Στην έρευνα έχει συχνά συζητηθεί κατά πόσο ο Πλούταρχος ήταν ένας ορθόδοξος πλατωνιστής: βλ. π.χ. Dillon (1988) 357–364· Russell (2001²) 65–65. Αναφορικά με το θέμα, όμως, που εξετάζουμε αυτό που έχει σημασία δεν είναι το αν ο Πλούταρχος ήταν ορθόδοξος πλατωνιστής, αλλά το αν επιδίωκε να προβάλλει τον εαυτό του ως τέτοιο. Για αυτό το τελευταίο στοιχείο βλ. *Πότερα τῶν ζῶων* 964d (*ἀλλὰ ἦν Πλάτωνος ὑφηγομένου δείκνυσιν οὐμὸς υἱὸς* [μιλάει ο πατέρας του Πλούταρχου], ὃ *Σώκλαρε, σὸς δὲ ἑταῖρος*), μαζί με τις παρατηρήσεις του Bouffartigue (2012) xviii. Επίσης, βλ. *Συμποσ.* 717b, όπου αναφέρει ότι κάθε χρόνο στη Χαιρώνεια στις 6 και 7 Μαΐου ο φιλόσοφος γιόρταζε τα γενέθλια του Σωκράτη και του Πλάτωνα αντίστοιχα.

⁴³⁷ Βλ. Αριστ. *Ρητ.* 2.23.7 (=1398a 16–28)· *Τοπ.* 1.15 (=107a 36–107b 5), 2.1–2 (=109b 9–110a 9)· Κικ. *Τοπ.* 26–34· *Off.* 1.7· Κοϊντ. 5.10.55–64. Πβ. Kennedy (1980) 46, 82–85· Reinhardt (2003) 200–202, 256–262. Πβ. Robinson (1953²) 49–60.

⁴³⁸ Κοϊντ. 2.14.1–2.15.38. Πβ. Reinhardt & Winterbottom (2006) xxiii, xxxiv–l.

⁴³⁹ Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 2.1–12. Πβ. Karadimas (1996) 26–33, 54, 120, 164–166· Liebersohn (2010) 57. Για τον ορισμό της τέχνης που χρησιμοποιεί ο Σέξτος, βλ. Ζήνωνας, SVF I, 73. Πβ. Κοϊντ. 2.17.41· FDS II 398· Schenkeveld & Barnes (1999) 216· Karadimas (1996) 54σημ. 22, 125 σημ. 221.

που έχουν να κάνουν με τον σκοπό και το αντικείμενο της ρητορικής.⁴⁴⁰ Ο πρώτος ορισμός που δίνεται εκεί είναι μια παραλλαγή του αριστοτελικού ορισμού της ρητορικής, την οποία όμως ο συγγραφέας βρίσκει ελλιπή και έτσι την αντικαθιστά με έναν παρεμφερή ορισμό του Διονύσιου του Αλικαρνασσεά.⁴⁴¹

Στο κείμενο του Πλούταρχου ο πρώτος ορισμός που αναφέρεται είναι «δημιουργός πειθούς» (*δημιουργός πειθοῦς*), ο οποίος, όπως γνωρίζουμε, είναι διακειμενικά φορτισμένος. Είναι παρμένος από την αρχή του πλατωνικού *Γοργία*, όπου διατυπώνεται από τον Σωκράτη και όπου, αφού γίνει αποδεκτός από τον σοφιστή Γοργία ως ένας ορισμός που περιγράφει με ακρίβεια το επάγγελμά του, χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο ως βάση, για να οικοδομηθεί πάνω της η γνωστή κριτική του κατά της ρητορικής.⁴⁴² Τώρα, βλέποντας την κεντρική θέση που ο ορισμός καταλαμβάνει στην επιχειρηματολογία του Σωκράτη, δεν είναι να απορεί κανείς που ήδη στην αρχαιότητα πολλοί είδαν σε αυτόν όχι μόνο μια περιγραφή του αντικειμένου που επαγγέλλεται ο Γοργίας αλλά και έναν δείκτη του τρόπου με τον οποίον ο Πλάτωνας στο συγκεκριμένο διάλογο επιχειρηματολόγησε κατά του συγκεκριμένου αντικειμένου.⁴⁴³ Η τάση προς τη συστηματοποίηση της πλατωνικής φιλοσοφίας που χαρακτήρισε τις εξελίξεις στην πρώιμη φάση της Ακαδημίας και που πιθανότατα περιλάμβανε και την πρακτική της αποδελτίωσης του πλατωνικού έργου με σκοπό τη συγκρότηση συλλογών ορισμών, ενδεχομένως να έχει παίξει και κάποιο ρόλο σε αυτό.⁴⁴⁴ Η μαρτυρία που δίνει ο Σέξτος Εμπειρικός ότι ο Ξενοκράτης χρησιμοποιούσε το ίδιο ορισμό για τη ρητορική ίσως υποδεικνύει αυτήν την κατεύθυνση.⁴⁴⁵ Ο ίδιος ο Σέξτος, όπως και ο ανώνυμος συγγραφέας ενός άλλου *Προλεγόμενου*, δεν έχουν καμία αμφιβολία ότι ο ορισμός είναι του Πλάτωνα, ενώ ο

⁴⁴⁰ XIV, 18 R. (=VI, 16–20 W.). Πβ. Patillon (2008) 4–9, και συγκεκριμένα για το σχήμα διαίρεσης, βλ. Mansfeld (1994) 23–24· Patillon (2008) 5

⁴⁴¹ XIV, 28–33 R. (=VI, 16–20 W.). Για τους ορισμούς, βλ. Αριστ. *Ρητ.* 1.2.1 (=1355b 25–26) και Διον. Αλικ. *Μίμ. απ.* 26, αντίστοιχα.

⁴⁴² Βλ. Πλ. *Γογ.* 452a–453a. Πβ. Mutschmann (1918) 440–443· Dodds (1959) 203· Liebersohn (2010) 151. Σχετικά με την κριτική που ασκεί εκεί ο Σωκράτης στη ρητορική, βλ. Clark (1957) 26–34· Dodds (1959) 10· Kennedy (1980) 45–52· Kennedy (1994) 35–39· Pernot (2005) 83–86.

⁴⁴³ Για σχετικά παραδείγματα βλ. παρακάτω. Όσον αφορά, τώρα, σε εκείνους που είδαν τον ορισμό αποκλειστικά σε σχέση με το *Γοργία* και τη ρητορική του παράδοση, βλ. XIV, 107 R. (=II, 104 W.)· XIV, 26–27 R. (=VI, 13–14 W.)· XIV, 277 R. (=IV, 19 W.)· Αμμ. Μαρκ. 30.4.3· Spengel (1863) 482–483

⁴⁴⁴ Σχετικά με τη συστηματοποίηση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα, κυρίως την εποχή του Ξενοκράτη, βλ. Dillon (1996²) 23–39. Για τις πρώιμες συλλογές πλατωνικών ορισμών, βλ. Irenkamp (1967) 111–114· Krämer (2004²) 109–110, μαζί όμως με τις παρατηρήσεις των Reinhardt & Winterbottom (2006) 236.

⁴⁴⁵ Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 2.61 (=Ξενοκρ. απ. 91 Isnardi Parente). Για τη συμβολή του Ξενοκράτη στην παράδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας, βλ. Dillon (1977) 22–39

τελευταίος μάλιστα εμφανίζεται να ισχυρίζεται ανοιχτά ότι ο Πλάτωνας τον έβαλε επίτηδες στο στόμα του Γοργία, ακριβώς επειδή είναι δεδομένο ότι ο συγκεκριμένος ορισμός δεν μπορεί να αντέξει στην κριτική.⁴⁴⁶

Τι εννοεί ο τελευταίος αυτός συγγραφέας μπορούμε να το καταλάβουμε καλύτερα, αν σε όλα αυτά αντιπαραβάλλουμε και εκείνα που αναφέρει ο Κοϊντιλιανός για τον εν λόγω ορισμό. Ο Κοϊντιλιανός εξηγεί πως με το να πάρει κανείς την πειθώ ως αποκλειστικό σκοπό της ρητορικής στην πραγματικότητα αφήνει τη ρητορική έκθετη σε επιθέσεις από την πλευρά της ηθικής, αφού πάντα μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι η πειθώ μπορεί να παραχθεί και από έναν ανήθικο ή διεφθαρμένο ρήτορα.⁴⁴⁷ Δεν είναι απίθανο ο Κοϊντιλιανός εδώ να είχε υπ' όψιν του τους Ακαδημαϊκούς: λίγο πιο κάτω στο κείμενο, ο ίδιος συνδέει αυτούς που αξιοποιούν τις συνυποδηλώσεις του συγκεκριμένου ορισμού για να ασκήσουν κριτική με τα επιχειρήματα που ο Σέξτος αποδίδει στον Κριτόλαο και τον Χαρμάδα.⁴⁴⁸ Η σύνδεση ενισχύεται και από άλλες μαρτυρίες. Στο *de Oratore* ο Κράσσος αποκαλεί τον Πλάτωνα «ευρετή» και «πρωτοστάτη» όλων αυτών που ο Χαρμάδας, ο Κλειτόμαχος, ο Αισχίνης, ο Μητρόδωρος και άλλοι μαζί με αυτούς επέρριπταν τότε στη ρητορική και εκεί φυσικά δίνεται και η πληροφορία ότι ο Χαρμάδας επιδιδόταν μαζί με άλλους σε προσεκτικές αναγνώσεις του *Γοργία*.⁴⁴⁹ Ο Κοϊντιλιανός γενικά υποστηρίζει την ενότητα φιλοσοφίας και ρητορικής. Το να αφήσει τον Πλάτωνα με αυτήν την «τοξική» άποψη είναι, επομένως, πρόβλημα για εκείνον.⁴⁵⁰ Έτσι, ακολουθεί την εξής τακτική: στην αρχή της ενότητας που εξετάζονται οι ορισμοί της ρητορικής ο Κοϊντιλιανός ισχυρίζεται ότι, παρ' όλο που ο συγκεκριμένος δημοφιλής ορισμός όντως απαντά στο πλατωνικό κείμενο, ο Πλάτωνας δεν ήθελε οι αναγνώστες του να τον θεωρήσουν ως αντιπροσωπευτικό των δικών του απόψεων, αλλά των απόψεων του Γοργία.⁴⁵¹ Το ίδιο πράγμα, δηλαδή, που υποστηρίζει και ο ανώνυμος συγγραφέας λίγο πιο πάνω. Ο Κοϊντιλιανός μπορεί να το πει αυτό με περισσότερη αυτοπεποίθηση, όσο δηλώνει ρητά ότι διαβάσει τον *Γοργία* ως έναν διάλογο

⁴⁴⁶ Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 2.2, και XIV, 191 R. (=VII.1, 7 W.).

⁴⁴⁷ Κοϊντ. 2.15.2–3. Πβ. αυτ., 2.16.11–12.

⁴⁴⁸ Κοϊντ. 2.16.1–11.

⁴⁴⁹ Κικ. *de Orat.* 1.47. Πβ. Leeman & Pinkster (1981) 139· Kennedy (1994) 93· Lévy (2010) 84. Άλλωστε, όλα τα επιχειρήματα που ο Σέξτος αποδίδει στους Ακαδημαϊκούς φαίνεται ότι προέρχονται ή έχουν κατασκευαστεί με βάση τον *Γοργίαν*: βλ. Karadimas (1996) 205, 226–227. Πβ. Kennedy (1963) 323· Penella (1979) 166 σημ. 31· Tarrant (1985) 37, 38· Brittain (2001) 300· Pernot (2005) 91–92, 117–118· Liebersohn (2010) 113–116.

⁴⁵⁰ Πβ Κοϊντ. 2.15.27.

⁴⁵¹ Βλ. Κοϊντ. 2.15.4–5. Πβ. Reinhardt & Winterbottom (2006) 238.

κατασκευασμένο με την πρόθεση να αντικρούσει αντιπάλους και στου οποίου το πλαίσιο όλα όσα λέγονται για τη ρητορική δεν αφορούν στη ρητορική αυτή καθεαυτή παρά μόνο στον τρόπο, με τον οποίον η ρητορική χρησιμοποιείται από τον Γοργία και τους υποστηρικτές του.⁴⁵² Με αυτόν τον τρόπο ο Κοϊντιλιανός καταφέρνει να παρακάμψει όλους εκείνους τους επικριτές της ρητορικής, που βασιζόμενοι στην αυθεντία του Πλάτωνα και παράλληλα ακολουθώντας την προσέγγιση στον *Γοργία* αντιμετωπίζουν τη ρητορική ως κολακεία, ηδονή, κλπ.⁴⁵³ Όπως θα δούμε αμέσως τώρα, κάτι παρόμοιο επιχειρεί να κάνει και ο Πλούταρχος αντικαθιστώντας τον πλατωνικό ορισμό με καινούριο δικό του ορισμό.

Με την αντικατάσταση του ορισμού «δημιουργός πειθούς» από τον ομόριζο ορισμό «συνεργός πειθούς» ο Πλούταρχος προσπαθεί να δείξει στους αναγνώστες του ότι ο τρόπος με τον οποίον ο ίδιος βλέπει τη ρητορική πηγαίνει πέρα από την κριτική που έχει ασκήσει ο Πλάτωνας και οι ακαδημαϊκοί, όμως δεν φεύγει και από τα όρια της παράδοσης, που ο ίδιος υποτίθεται ότι εκπροσωπεί. Ο Yosef Liebersohn παρατηρεί ότι ο σκοπός της ρητορικής δεν είναι ένα απλό στοιχείο ανάμεσα στα άλλα στοιχεία της, αλλά είναι εκείνο το στοιχείο, το οποίο σε μεγάλο βαθμό καθορίζει και τον χαρακτήρα της, ώστε κάθε αλλαγή στην αντίληψη που έχουμε για αυτόν να συνεπάγεται και την αλλαγή της αντίληψης που έχουμε γενικά για τη ρητορική.⁴⁵⁴ Ο καινούργιος ορισμός αποδίδει στη ρητορική τη σημασιολογική χροιά μιας οντότητας που ενεργεί στο όνομα κάποιου άλλου ή που χρησιμοποιείται από κάποιον άλλον για την διεκπεραίωση ενός συγκεκριμένου έργου: ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί τη λέξη «συνεργός» ως επίθετο, όπως δηλαδή τη χρησιμοποιεί και σε άλλα κείμενά του, όπου χαρακτηρίζει με αυτήν διάφορους έμπυχους συντελεστές ή άψυχα όργανα, τα οποία βρίσκονται κάτω από τον απόλυτο έλεγχο των χρηστών τους ή των κυρίων τους και που η συμβολή τους είναι κάθε φορά αναγκαία προκειμένου η ενέργεια για την οποία χρησιμοποιούνται να ολοκληρωθεί όσο το δυνατόν πιο αποτελεσματικά γίνεται.⁴⁵⁵ Ένας άλλος τρόπος να εκφραστεί η ίδια σημασιολογική λειτουργία θα ήταν με τη

⁴⁵² Κοϊντ. 2.15.26–28. Για τον συγκεκριμένο τρόπο ανάγνωσης του πλατωνικού διαλόγου, βλ. Tarrant (1985) 26–28· Mansfeld (1994) 58–107· Reinhardt & Winterbottom (2006) 259–260. Πβ. Kennedy (1994) 36.

⁴⁵³ Κοϊντ. 2.15.24–25. Πβ. Reinhardt & Winterbottom (2006) 259–260.

⁴⁵⁴ Βλ. Liebersohn (2010) 132.

⁴⁵⁵ Βλ. *LSJ* ε.λ. *συνεργός*, *όν*: «working together, joining or helping in work, and as a Subst., *ός, ή, helper*». Έπειτα, βλ. *Λύσ.* 23.3· *Κράσσ.* 6.3· *Εύμ.* 12.2· *Αντ.* 82.4· *Σύγκρ. Δίων. Βρούτ.* 1.4· [*Περὶ παιδ. ἀγ.*] 5c· *Περὶ τῆς Ῥωμ. τύχ.* 325b· *Περὶ ἠθικ. ἀρετ.* 441d–e· *Περὶ φιλαδ.* 485b· *Περὶ φονγ.* 605c· *Συμποσ.* 660a, 689d, 715d· *Ἐρωτ.* 752a· *Εἰ πρεσβυτέρω* 789d, με τη διόρθωση του Kronenberg (1941) 39· *Πολ. παραγγ.* 819c· *Πρώτ. ψυχρ.* 951d· *Πλατ. ζητήμ.* 1007e· *Στω. ἐναντ.* 1036a· *Κοιν. ἐνν.* 1066c–d, 1072d.

λέξη «όργανο» (*ὄργανον*) ή το επίθετο «οργανικός» (*ὄργανικός*), τα οποία πράγματι πολλές φορές ο Πλούταρχος έχει χρησιμοποιήσει για να αναφερθεί είτε στη ρητορική είτε στον ρητορικό λόγο.⁴⁵⁶ Όχι, όμως, στο συγκεκριμένο χωρίο. Ένα «όργανο» μπορεί να είναι ηθικά ουδέτερο ή αδιάφορο, όμως εδώ όπου το ζητούμενο είναι να μη φανεί ότι ο Πλούταρχος έρχεται σε ρήξη με ένα τμήμα της παράδοσής του, προτιμάται ο όρος «συνεργός», καθώς με αυτόν δεν αποσιωπάται η σχέση της ρητορικής με την έκφραση ενός ευυπόληπτου και αξιόπιστου ήθους. Προσπαθώντας να δείξει, λοιπόν, ότι η ρητορική λειτουργεί κανονικά μόνον, όταν χρησιμοποιείται από ανθρώπους, που την ίδια στιγμή διάγουν έναν έντιμο βίο, ο Πλούταρχος καταφέρνει να αποστασιοποιηθεί από την πρώιμη πλατωνική εικόνα της ρητορικής ως ενός οργάνου με το οποίο εξαχρειωμένοι πολιτικοί ικανοποιούν τις νοσηρές ορέξεις τους.⁴⁵⁷ Ο φιλόσοφος δεν διαφωνεί, έτσι, με τον Χαρμάδα ως προς το ότι ο καλύτερος ρήτορας είναι αυτός που διαθέτει ευυποληψία. Εκεί που διαφωνεί –χωρίς, όμως, και πάλι να το δείχνει πολύ καθαρά, αφού σκόπιμα έχει επιλέξει για τον ορισμό έναν όρο που εμπεριέχει αξιολογική σημασία– είναι στο ότι η ευγλωττία ενός τέτοιου ανθρώπου μπορεί να υπάρξει αποκομμένη από τη ρητορική.

Η τελευταία αυτή παρατήρηση μας φέρνει, τώρα, μπροστά στο πιο προβληματικό σημείο του χωρίου. Το σχόλιο για τον κατάλληλο ορισμό ολοκληρώνεται με τον Πλούταρχο να παραθέτει τον στίχο του Μένανδρου «είναι ο χαρακτήρας αυτού που μιλάει που πείθει, όχι ο λόγος», για να τον διορθώσει αμέσως λέγοντας ότι είναι «και ο χαρακτήρας και ο λόγος, που πείθουν» (801c).⁴⁵⁸ Παρ' όλο που ο Πλούταρχος πρέπει να ήταν αρκετά καλά εξοικειωμένος με τα κείμενα του Μένανδρου,⁴⁵⁹ σε αυτό το σημείο παρερμηνεύει τον συγκεκριμένο στίχο παραθέτοντάς τον ως μια δήλωση ότι ο χαρακτήρας του ομιλητή από μόνος του είναι ένα ικανό μέσο πειθούς. Αν ρίξουμε μια πιο προσεκτική ματιά στα συμφραζόμενα του στίχου στον Στοβαίο είναι σαφές ότι η αντίθεση που κάνει ο Μένανδρος είναι ανάμεσα σε έναν ομιλητή που είναι καλός τόσο στα λόγια όσο και στον χαρακτήρα

⁴⁵⁶ Βλ. *Περ.* 8.1· *Φάβ.* 1.7· *Κάτ. πρεσβ.* 1.5· *Σύγκρ. Αριστ. και Κάτ. πρεσβ.* 2.5· *Κάτ.* 4.3· *Κικ.* 4.4, 32.6· *Πώς δεῖ τὸν νέον* 33f· *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα* 777b–c· *Πολ. παραγγ.* 802b. Ακόμη, βλ. *LSJ* ε.λ. *ὄργανον* I.1. Πβ. Luraghi (1989) 305.

⁴⁵⁷ Βλ. Pellling (2014) 155. Πβ. Trapp (2004) 198–199. Επίσης, βλ. Κοϊντ. 2.15.1–2, όπου έχουμε την ίδια ακριβώς τακτική.

⁴⁵⁸ Τέτοιες ανασκευές λογοτεχνικών κειμένων αποτελούσαν μια συνήθη προγυμνασματική ρητορική άσκηση, βλ. π.χ. Θεών. II, 64–65 Sp. (=I, 157–158 W.)· Κοϊντ. 2.4.18–19

⁴⁵⁹ Βλ. *Σύγκρ. Ἄρ. και Μεν.* 854b–c (=Μέν. T 103 K-A). Πβ. *Συμπ.* 712b. Γενικά, για την πρόσληψη του Μένανδρου από τον Πλούταρχο και άλλους μεταγενέστερους συγγραφείς, βλ. Görler (1963) 89–90· Λιαπής (2002) 72–73· Nervegna (2013) 1–3.

και σε κάποιον άλλον, που είναι μεν γυμνασμένος στα λόγια, όμως στερείται έναν αντίστοιχο χαρακτήρα: «το να είσαι καλός απέναντι σε όλους τους ανθρώπους γύρω σου είναι, μα την Αθηνά, ευτυχία και ζηλευτό εφόδιο στη ζωή. Μίλησα για λίγη ώρα μαζί του και τώρα είμαι ευνοϊκά προδιατεθειμένη απέναντί του. «Ο λόγος είναι πειστικό πράγμα» θα μπορούσε σίγουρα κάποιος από τους σοφούς να αντιτάξει. Γιατί τότε αηδιάζω με άλλους που μιλούν ωραία; Είναι ο χαρακτήρας αυτού που μιλά που πείθει, όχι ο λόγος (3.37.17)».⁴⁶⁰ Η καλοσύνη στον χαρακτήρα οπωσδήποτε θεωρείται εδώ ως ένας καταλυτικός παράγοντας πειθούς. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι τα επιχειρήματα του ίδιου ανθρώπου δεν μπορούν την ίδια στιγμή να είναι εξίσου πειστικά. Άλλωστε, όπως είχε παρατηρήσει ο Bruno Keil, ο στίχος δεν είναι παρά μια παραλλαγή της γνωστής παροιμίας «όπως ο χαρακτήρας έτσι και ο λόγος».⁴⁶¹ Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ο Μένανδρος δεν λέει κάτι διαφορετικό από αυτό που προσπαθεί και ο Πλούταρχος να πει, δηλαδή ότι πειστικός είναι μόνο ο ρήτορας που έχει μπορέσει και να γυμνάσει τον εαυτό του στον λόγο αλλά και να φροντίσει για τη διάπλαση του ήθους του. Αν, όμως, ο Πλούταρχος εκμεταλλεύεται την αντίθεση που υπάρχει στον μεμονωμένο στίχο του Μένανδρου και τον ερμηνεύει σαν μια δήλωση περί της αποκλειστικότητας, που έχει το ήθος στη δημιουργία πειθούς, αυτό τότε συμβαίνει γιατί ο ίδιος προτιμά να βρει έναν κωμικό ποιητή να αντικρούσει, παρά να αφήσει να φανεί ότι κατ' ουσίαν με τη διόρθωσή του αντικρούει φιλοσόφους, όπως ήταν ο Χαρμάδας ή ο Πλάτωνας στον *Γοργία*.

Η παρερμηνεία του μενάνδρειου στίχου δεν είναι το τελευταίο ρητορικό τέχνασμα, που χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος, για να στηρίξει τη θέση του. Ο Alan Sommerstein, εξετάζοντας την παρουσία των όρκων στα κείμενα της αττικής ρητορείας, αναφέρει το κλισέ του λεγόμενο «φανταστικού αντιρρησία», επειδή συνήθως το κλισέ αυτό απαντά στα κείμενα συνοδευόμενο από έναν όρκο στον Δία. Ο Sommerstein παρατηρεί ότι σε δημόσιες αντιπαραθέσεις «ήταν αναμενόμενο για έναν ομιλητή να προβλέπει και να αντικρούσει εκ των προτέρων μια παρατήρηση που θα μπορούσε να εγερθεί από τους αντιπάλους του –φυσικά, παρουσιάζοντάς την

⁴⁶⁰ (=Μεν. απ. 362 K-A =απ. 472 Kock) *νῆ τὴν Ἀθηνᾶν, μακάριόν γ' ἢ χρηστότης πρὸς πάντα καὶ θανμαστὸν ἐφόδιον βίῃ. τοῦτω λαλήσας ἡμέρας σμικρὸν μέρος εὖνους ἐγὼ νῦν εἶμι. 'πειστικὸν λόγος' πρὸς τοῦτ' ἂν εἴποι τις μάλιστα τῶν σοφῶν. τί οὖν ἑτέρους λαλοῦντας εὖ βδελύττομαι; Τρόπος ἔσθ' ὁ πείθων τοῦ λέγοντος, οὐ λόγος.*

⁴⁶¹ *οἷος ὁ τρόπος τοιοῦτος καὶ ὁ λόγος.* Βλ. Jeuckens (1907) 18 σημ. 1, όπου αναφέρεται η προφορική συνομιλία του με τον Keil. Για την παροιμία, βλ. Πλ. *Πολ.* 400d· Τερ. *Ηαι.* 384· Σεν. *Ερ.* 114.1· Κοϊντ. 11.1.30· Αριστειδ. 99 J· Κλημ. *Στρομ.* 7.16.100.3, και πιο μετριοπαθώς στο Στοβ. 3.37.33. Πβ. Norden (1898) 11 σημ. 2· Mittelhaus (1911) 56· Schmitz (1997) 157· Carrière (2003²) 164· Morgan (2007) 105.

συνήθως με έναν εξαιρετικά υποβολιμαίο τρόπο, ως ένα αβάσιμο επιχείρημα που θα μπορούσε εύκολα να καταρριφθεί. [...] Στη ρητορική πράξη, η «προσδοκώμενη ένσταση» σηματοδοτείτο αρχικά από τη φράση «μπορεί κανείς να πει» (*εἴποι τις ἄν*)». ⁴⁶² Επιστρέφοντας τώρα στο χωρίο του Πλούταρχου μπορούμε να παρατηρήσουμε το ίδιο ακριβώς τέχνασμα, όταν στη δήλωση «και ο χαρακτήρας και ο λόγος», που διορθώνει τον στίχο από τον Μένανδρο, προστίθεται η ένσταση «εκτός και αν, μα τον Δία, πει κανείς ότι όπως ο κυβερνήτης κατευθύνει το πλοίο, όχι το πηδάλιο, και ο ιππέας στρέφει το άλογο, όχι το χαλινάρι, έτσι την πόλη πείθει όχι με τον λόγο αλλά με τη χρήση του χαρακτήρα ως τιμονιού και χαλιναριού η πολιτική αρετή, οπότε μοιάζει σαν να πιάνει και κατευθύνει από την ουρά, όπως λέει ο Πλάτωνας, το πιο καλόβολο ζώο» (801c–d). ⁴⁶³ Η ένσταση του «φανταστικού αντιρρησία» εδώ στηρίζεται στον συλλογισμό ότι, όσο ένας «συνεργός πειθούς» τοποθετείται ιεραρχικά σε μια κατώτερη θέση από τον «δημιουργό», έπεται ότι η συνεισφορά του πρώτου εμπεριέχεται στο έργο που ανήκει, όμως, στον τελευταίο. ⁴⁶⁴ Από μια άποψη, το περιεχόμενο της ένστασης θα μπορούσε να συγκριθεί με την υποκριτική στάση των ακαδημαϊκών πιο πάνω, οι οποίοι, όπως πιστεύει ο Liebersohn, μάλλον δίδασκαν ρητορική ονομάζοντάς τη διαλεκτική. Το ότι ο Πλούταρχος ορκίζεται στον Δία δείχνει ότι ίδιος επιθυμεί να αντιμετωπίσει την ένσταση με καλόπιστη διάθεση, ⁴⁶⁵ ωστόσο όποιος την εποχή εκείνη είχε λάβει την κατάλληλη παιδεία και γνώριζε τα κείμενα των αττικών ρητόρων θα καταλάβαινε πως πρόκειται για μια ένσταση που εγείρεται μόνο και μόνο για να καταρριφθεί με την αμέσως επόμενη πρόταση. ⁴⁶⁶ Μπορεί κανείς να φανταστεί πώς θα γίνει αυτό. Αν και γενικά

⁴⁶² Sommestein (2014β) 233: it was a commonplace for a speaker to anticipate, and refute in advance, a point that might be raised by his opponents –usually, of course, presenting that point in a highly tendentious way, setting up a straw man that would be easy to demolish. [...] In actual oratory, the “anticipated objection” was at first signaled by a phrase like *eipoi tis an* “someone may say”».

⁴⁶³ *Εἰ μὴ νῆ Δία φήσει τις, ὡς τὸν κυβερνήτην ἄγειν τὸ πλοῖον, οὐ τὸ πηδάλιον, καὶ τὸν ἰππέα στρέφειν τὸν ἵππον, οὐ τὸν χαλινόν, οὕτως πόλιν πείθειν οὐ λόγῳ ἀλλὰ τρόπῳ χρωμένῃν ὥσπερ οἶακι καὶ χαλινῶ τὴν πολιτικὴν ἀρετήν, ὅθεν εὐστροφώτατον ζῷον, ὡς φησι Πλάτων, οἷον ἐκ πρύμνης ἀπτομένην καὶ κατευθύνουσαν.* Πβ. Carrière (2003²) 165.

⁴⁶⁴ Πβ. *Σωκρ. δαιμ.* 582c.

⁴⁶⁵ Βλ. Sommerstein (2014β) 234.

⁴⁶⁶ Συμφωνώ, επομένως, με τον Carrière (2003²) 164–165, ο οποίος προτείνει να διαβάσουμε όλο το τμήμα της ένστασης ως ειρωνεία. Επίσης, βλέπουμε ότι ο Πλούταρχος προσπαθεί να κάνει τη μεροληπτική στάση του «φανταστικού» αντιρρησία ακόμη πιο σαφή με τη διπλή παρομοίωση «ως τιμόνι και χαλινάρι». Τόσο οι εκδότες, όσο και οι υπομνηματιστές του κειμένου επισημαίνουν πως οι δυο αυτές λέξεις μαζί παραπέμπουν στον παροιμιακό στίχο του Σοφοκλή «είναι ταυτόχρονα έργο πολλών χαλιναριών και πολλών τιμονιών» (*πολλῶν χαλινῶν ἔργον οἰάκων θ' ἅμα*), τον οποίον όμως συναντούμε και αλλού στον Πλούταρχο, σε χωρία όπου ο φιλόσοφος περιγράφει διαδικασίες, των οποίων η ολοκλήρωση απαιτεί τη μέγιστη δυνατή προσπάθεια και φροντίδα. Για τον στίχο, βλ. Σοφ.

δεν είναι δύσκολο να αποσυνδέσει κανείς στην επιχειρηματολογία του τη ρητορική από την αρετή, δεν είναι τόσο εύκολο να το κάνει, όταν αντί για τη ρητορική στη συζήτηση υπάρχει ο λόγος, και αυτό κυρίως γιατί ο λόγος ως προφορική ομιλία συνδέεται παρασημαντικά με τον λόγο ως λογική, από του οποίου την επικράτηση πάνω στα συναισθήματα προκύπτει η αρετή.⁴⁶⁷ Στο προγενέστερο *Πώς δει τον νέον ποιημάτων ακούειν* έχουμε ένα καλό παράλληλο χωρίο, στο οποίο ο Πλούταρχος, ενώ διορθώνει με τον ίδιον σχεδόν τρόπο τον ίδιον πάλι στίχο από τον Μένανδρο, εν τούτοις δεν επιχειρεί να επισκιάσει τον λόγο με το ήθος, αλλά δηλώνει ξεκάθαρα πως ο λόγος που πείθει είναι το πιο φιλόανθρωπο και συγγενές όργανο που έχει στη διάθεσή της η αρετή (33f).⁴⁶⁸

Εν όψει της ανασκευής της θέσης του «φανταστικού αντιρρησία» η προαναφερθείσα παραπομπή στον Πλάτωνα αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Ο Πλούταρχος αναφέρεται με αυτήν στον μύθο από την αρχή του *Κριτία*, σύμφωνα με τον οποίον, όταν οι θεοί ήταν να δημιουργήσουν τις ανθρώπινες κοινότητες, επέλεξαν να μην καθοδηγήσουν τους ανθρώπους με σωματική βία, όπως δηλαδή κάνουν οι βοσκοί με τα ζώα τους, αλλά πιάνοντάς τους από την ψυχή και μέσω της πειθούς να τους κατευθύνουν κατά τις προθέσεις τους, με τον ίδιο τρόπο που και οι κυβερνήτες των πλοίων χρησιμοποιούν το τιμόνι, για να δώσουν κατεύθυνση στο σκάφος τους.⁴⁶⁹ Στην αναλογία που κάνει ο Πλάτωνας, η ψυχή βρίσκεται στη θέση του τιμονιού. Το τιμόνι, όμως, το οποίο δίνει κατεύθυνση στο πλοίο εκμεταλλευόμενο τη δύναμη του υδάτινου ρεύματος, φέρνει μπροστά το ζήτημα της καταλληλότητας του οργάνου σε

απ. 869 Radt (=απ. 785 N²). Τα χωρία στον Πλούταρχο είναι τα εξής: *Αλέξ. 7.2· Περι Ίσ. και Όσ. 369c· Ερωτ. 767e.*

⁴⁶⁷ Βλ. π.χ. *Πότερα τῶν ζῴων* 962a.

⁴⁶⁸ Το θέμα του συγκεκριμένου κειμένου είναι η παρουσίαση μια μεθόδου ερμηνείας ποιητικών κειμένων, η οποία υποτίθεται ότι θα αποτελέσει για τους νέους μια προπαρασκευαστική άσκηση, ώστε οι ίδιοι να μπορέσουν σε ένα επόμενο στάδιο να προσεγγίσουν όχι πια ποιητικά αλλά φιλοσοφικά κείμενα. Ο Πλούταρχος προσφέρει ένα πλήθος υποδειγμάτων ανάλυσης και ερμηνείας ποιητικών αποσπασμάτων, εκ των οποίων ένα είναι και ο γνωστός στίχος του Μένανδρου «ο τρόπος αυτού που μιλάει είναι που πείθει, όχι ο λόγος». Ο Πλούταρχος ανασκευάζει τον στίχο, αυτή τη φορά όμως με τη δηλώνοντας ότι πείθει «και ο χαρακτήρας και ο λόγος ή ο χαρακτήρας μέσω του λόγου, όπως ακριβώς ο υπέας μέσω του χαλιναριού και μέσω του πηδαλίου ο κυβερνήτης, καθώς σαν τον λόγο η αρετή δεν έχει κανένα [άλλο] όργανο τόσο φιλόανθρωπο ή συγγενικό». Η πρόθεση «μέσω» (διὰ) δείχνει ότι η έμφαση δίνεται στη διαδικασία που απαιτείται για την ολοκλήρωση της ενέργειας, στην οποία όμως η ρητορική ως όργανο φαίνεται ότι κατέχει την κυρίαρχη θέση. Για την πρόθεση, βλ. Kühner & Gerth I, 484–485. Πβ. Luraghi (1989) 294–307.

⁴⁶⁹ Βλ. Πλ. *Κριτ.* 109b–c: *Θεοὶ γὰρ ἅπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς ταόπους διελάγχανον –οὐ κατ’ ἔριν. Οὐ γὰρ ἂν ὀρθὸν ἔχοι λόγον θεοῦ ἀγνοεῖν τὰ πρέποντα ἐκάστοις αὐτῶν, οὐδ’ αὖ γινώσκοντας τὸ μᾶλλον ἄλλοις προσήκον τοῦτο ἑτέροις αὐτοῖς δ’ ἐρίδων ἐπιχειρεῖν κτᾶσθαι– δίκης δὴ κλήροις τὸ φίλον ἀγχάνοντες κατόκιζον τὰς χώρας, καὶ κατοικίσαντες, οἷον νομῆς ποιμνία, κτήματα καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον, πλὴν οὐ σώμασι σώματα βιαζόμενοι, καθάπερ ποιμένες κτήνη πληγῆ νέμοντες, ἀλλ’ ἢ μάλιστα εὖστροφον ζῶον, ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες, οἷον οἴακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν, οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέρνων.*

σχέση με τις ιδιαιτερότητες της εργασίας για την οποία χρησιμοποιείται. Αναφερόμενος στο συγκεκριμένο πλατωνικό χωρίο ο Christopher Gill παρατηρεί ότι η ικανότητα των θεών να πείθουν τους ανθρώπους σύμφωνα με τις δικές τους θεϊκές προθέσεις τονίζει την εγγύτητα των ανθρώπων με τους θεούς, την τάση για ισότητα που διακρίνει τη μεταξύ τους σχέση, καθώς και την από κοινού κατοχή της λογικής, πράγμα το οποίο άλλωστε καθιστά και δυνατή την προαναφερθείσα σχέση.⁴⁷⁰ Σίγουρα, δεν μπορεί να είναι κάθε όργανο κατάλληλο για την κάθε δουλειά. Στην περίπτωση των ανθρώπων του πλατωνικού μύθου η ψυχή είναι κατάλληλη επειδή σε αυτήν υπάρχει ένα τμήμα λογικής. Έτσι, και στο κείμενο του Πλούταρχου το ήθος, εφόσον εννοείται από τον «αντιρρησία» σε πλήρη αντίθεση με τον λόγο, δεν μπορεί να είναι το πιο κατάλληλο για να απευθυνθεί στη λογική των ανθρώπων. Αντίθετα, ο λόγος με την παραδεδεγμένη διάκρισή του σε ενδιάθετο και προφορικό, δηλαδή σε «σκέψη που βρίσκεται στο μυαλό κάποιου» και ταυτόχρονα σε «σκέψη που εκφράζεται με τη φωνή και σε άλλους ανθρώπους» είναι η πιο ταιριαστή επιλογή, δεδομένης της κατάστασης που, σύμφωνα με τον Gill, περιγράφει το πλατωνικό χωρίο.⁴⁷¹ Για αυτό φαίνεται ότι ο Πλούταρχος στο σημείο αυτό επιλέγει να παραπέμψει τον αναγνώστη του στο συγκεκριμένο πλατωνικό χωρίο. Παρ' όλο που ο Πλάτωνας δεν φαίνεται να ενδιαφέρεται να προσδιορίσει περισσότερο τα μέσα, με τα οποία οι θεοί δημιουργούσαν την πειθώ στις ψυχές των ανθρώπων, και μολονότι εκεί ως όργανο πειθούς γενικά προβάλλει η ψυχή, είναι εν τούτοις δύσκολο, στα συμφραζόμενα που θέτει ο Πλούταρχος, να ανακαλέσει κανείς στη μνήμη του το χωρίο του *Κριτία*, το οποίο, όπως βλέπουμε, πραγματεύεται μια μέθοδο ψυχαγωγίας, χωρίς να φέρει στο νου του τη ρητορική.

Το έδαφος είναι πια έτοιμο για την ανασκευή. Ο Πλούταρχος αντικρούει την ένσταση του «φανταστικού αντιρρησία» υποστηρίζοντας *a fortiori* ότι, αφού ακόμη και οι μεγάλοι βασιλείς του παρελθόντος, οι οποίοι με το παράστημά τους μπορούσαν ούτως ή άλλως να επιβάλλονται στις μάζες, δεν παρέβλεπαν τη δύναμη και τη χάρη του λόγου, πώς είναι δυνατόν να την παραβλέπει ένας σύγχρονος πολιτικός, που δεν

⁴⁷⁰ Βλ. Gill (1979) 157: «This qualification (δηλ. το ότι η θεοί πείθουν τους ανθρώπους να ακολουθούν τις θεϊκές προθέσεις) lays stress on the closeness of men to gods, the greater equality of their relationship, and their common possession of reason which enables this relationship».

⁴⁷¹ Για τα δύο είδη του λόγου, βλ. Grimal (1966) 328–329· Babut (1969) 72–74. Αυτήν ακριβώς τη σύνδεση υπονοεί ο Πλούταρχος με τον χαρακτηρισμό «συγγενές» στο *Πῶς δεῖ τὸν νέον* 33f. Για τη διπλή σημασία του λόγου και τη σύνδεση του προφορικού λόγου με τη λειτουργία του οργάνου, βλ. *Πολ. παραγγ.* 801e–f, καθώς και *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα* 777b–c, μαζί με τις παρατηρήσεις του Roskam (2009) 96–119. Πβ. ὁμως και Αλβ. *Δίδασκ.* 4.1–2.

μοιάζει σε τίποτε με εκείνους; (801d).⁴⁷² Το ερώτημα, προφανώς, είναι ρητορικό. Τα ποιητικά παραθέματα από τον Όμηρο και τον Ησίοδο, που απαντούν στο κείμενο, για να τεκμηριώσουν τη σχέση των παραπάνω θρυλικών βασιλιάδων με τη ρητορική, δεν είναι τυχαία επιλεγμένα, καθώς όλα αποτελούν γνωστούς τόπους που αφορούν στη ρητορική.⁴⁷³ Στον *Γοργία* του Πλάτωνα, ο Καλλικλής παραπέμπει στον τελευταίο από τους παραπάνω στίχους από τον Όμηρο προσπαθώντας να δείξει ότι η πολιτική δραστηριότητα είναι πιο σπουδαία από τη φιλοσοφία,⁴⁷⁴ και το ίδιο κάνει και ο Κράσσος στο τρίτο βιβλίο του *De oratore* του Κικέρωνα, όταν υποστηρίζει την ενότητα ρητορικής και φιλοσοφίας.⁴⁷⁵ Ο πρώτος στίχος από τον Όμηρο μαζί με τον στίχο από τον Ησίοδο εμφανίζονται στον δεύτερο λόγο *Περί βασιλείας* του Δίωνα Χρυσόστομου, εκεί όπου ο νεαρός Αλέξανδρος εξηγεί στον πατέρα του ότι και ο Όμηρος καθώς και Ησίοδος γνώριζαν πως η αληθινή μορφή της ρητορικής έχει τη θέση της ανάμεσα στα πράγματα, με τα οποία ταιριάζει σε έναν βασιλιά να καταπιάνεται.⁴⁷⁶ Τέλος, όλοι οι παραπάνω στίχοι μαζί απαντούν στον Αίλιο Αριστείδη, ο οποίος του χρησιμοποιεί για να υπερασπιστεί τη ρητορική από τις επικρίσεις του πλατωνικού *Γοργία*, των κυνικών και ίσως ακόμη και κάποιων συγχρόνων του πλατωνιστών.⁴⁷⁷ Δεν χωράει αμφιβολία ότι ο Πλούταρχος τάσσεται με αυτόν τον τρόπο υπέρ της ρητορικής. Ωστόσο, βλέποντας όλους αυτούς τους θεματικούς, αλλά και δομικούς ρητορικούς τόπους παραπάνω καταλαβαίνουμε ότι ο ίδιος μάλλον διέβλεπε πως κάτω από τις συνθήκες στις οποίες έγραφε δεν ήταν εύκολο να υποστηρίξει τη ρητορική αν δεν κατέφευγε πρώτα και ο ίδιος σε αυτή.

2.3.3. Ένα πρώτο συμπέρασμα.

Φτάσαμε, λοιπόν, στο τέλος της μεγάλης αυτής ενότητας. Αυτό που προσπάθησα να δείξω εδώ είναι ότι το ήθος και η ρητορική δεν είναι μεταξύ τους μεγέθη συγκρίσιμα και ότι, αν τελικά συγκρίνονται στα *Πολιτικά παραγγέλματα* από τον Πλούταρχο και

⁴⁷² Πβ. Κοϊντ. 2.16.9–10. Αναφορικά με τον συγκεκριμένο τύπο επιχειρηματολογίας, πβ. Ισ. 4.19–20· Διον. Αλικ. 4.84.3–4, 19.18.1–5· *Περί τοῦ ἀκούειν* 44e–f· *Πότερα τῶν ζῶων* 966a· *Οὐδ’ ἠδέως ζῆν* 1093d–f· Αλκίφρ. *Ἐπιστ.* 4.14.2. Θεωρητικά, βλ. Αριστ. *Ρητ.* 2.23.2 (=1397b 12–29)· Κικ. *de Orat.* 2.172· *Τοπ.* 23, 68–71· Θέων. Π, 108 Sp. (=I, 225 W.). Πβ. Coenen (1987) 74–89· Reinhardt (2003) 247–249, 337–338.

⁴⁷³ *Ἰλ.* 9.443, 9.441, και Ησ. *Θεογ.* 80 κατά σειρά.

⁴⁷⁴ Πλ. *Γργ.* 485d.

⁴⁷⁵ Κικ. *de Orat.* 3.57.

⁴⁷⁶ Δίων Χρυσ. 2.19–24. Πβ. Kindstrand (1973) 127–128.

⁴⁷⁷ Αριστείδ. 97–98 J. Πβ. Kindstrand (1973) 203. Για τους φιλοσόφους στους οποίους απαντά με αυτόν τον τρόπο ο Αριστείδης, βλ. Karadimas (1996) 31.

το ένα τοποθετείται σε μια υποδεέστερη θέση απέναντι στο άλλο, αυτό έχει να κάνει με το γενικότερο συμφραστικό και πραγματολογικό πλαίσιο, εντός του οποίου ο φιλόσοφος κλήθηκε να τοποθετήσει αυτά που είχε να πει για τη ρητορική. Η κατεύθυνση προς την οποία κινήθηκα ήταν αυτή της αναζήτησης των συνθηκών κάτω από τις οποίες ο Πλούταρχος έκρινε ότι ο συγκεκριμένος τρόπος ιεράρχησης ήταν αναγκαίος να υιοθετηθεί. Όσον αφορά στο ήθος, είδαμε πως η προβολή του ως του κατ' εξοχήν παράγοντα πειθούς δείχνει να έχει επιβληθεί μάλλον από την προτρεπτική ρητορική που ακολουθεί ο Πλούταρχος στο συγκεκριμένο τμήμα του κειμένου παρά από τον τρόπο, με τον οποίον ο ίδιος αξιολογούσε τη ρητορική. Για τον Πλούταρχο, όπως και για άλλους φιλοσόφους της εποχής του, η γνώση της αποτελεσματικής άσκησης της εξουσίας ερχόταν μέσα από τη διαδικασία συγκρότησης του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου. Σε αυτήν τη διαδικασία κεντρική θέση καταλαμβάνει η εγκράτεια. Ωστόσο, η εγκράτεια δεν είναι κάτι που μόνο ένας φιλόσοφος έβλεπε ότι έχει αξία. Και σε άλλου είδους κείμενα από τη ίδια εποχή, στα οποία το ζήτημα της επιτυχίας στην πολιτική συζητείται χωρίς να υπάρχει η πίεση της μετάδοσης μιας συστηματικής ηθικής διδασκαλίας, παρατηρούμε ότι και πάλι η εγκράτεια συζητείται ως προϋπόθεση επιτυχίας, όχι ιδωμένη σε σχέση με την αρετή ως όλον, αλλά απλά ως ένας τρόπος αποφυγής καταστάσεων που ενδέχεται να βλάψουν την αποτελεσματικότητα της δράσης ενός ατόμου. Αν όμως ο Πλούταρχος ήταν ένας από τους φιλοσόφους που υποστήριζαν ότι η ανάπτυξη της εγκράτειας έχει ως θεμελιώδη στόχο τη συγκρότηση του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου και παράλληλα ισχυριζόταν ότι η συγκρότηση αυτή αποτελούσε προϋπόθεση πολιτικής επιτυχίας, δεν είναι λογικό ότι η εμφάνιση της εγκράτειας σε καθιερωμένους τύπους κοινωνικών και πολιτικών συμπεριφορών θα μπορούσε να συμβάλει καταλυτικά στη διάδοση της ηθικής διδασκαλίας του;

Αυτό προσπάθησα να τεκμηριώσω μέσα από χωρία, στα οποία ο φιλόσοφος δείχνει να προσπαθεί να δημιουργήσει τις κατάλληλες προϋποθέσεις, ώστε διάφορες συμπεριφορές, τις οποίες πολιτικοί της εποχής γενικά υιοθετούσαν προκειμένου να κερδίσουν την εμπιστοσύνη των συμπολιτών τους, να μπορέσουν να αποκτήσουν ηθική αξία και να καταστούν, έτσι, η αφορμή και η κινητήριος δύναμη μιας συστηματικής διαδικασίας που θα επιτρέψει στους αναγνώστες του με τον καιρό να συγκροτήσουν τους εαυτούς τους ως ηθικά υποκείμενα. Όμως, για την επιτυχία του σχεδίου φαίνεται ότι είχε σημασία να πιστέψουν οι αναγνώστες ότι εκτός από την ηθική συγκρότηση του εαυτού του δεν υπάρχει άλλος τρόπος που θα τους επιτρέψει

να κερδίσουν την εμπιστοσύνη και την υπόληψη του πλήθους. Αυτό είναι που ο Πλούταρχος προσπαθεί να κάνει σαφές μέσα από την παράθεση παραδειγμάτων, στα οποία το ήθος των πολιτικών συζητείται ως ο αποκλειστικός παράγοντας πειθούς. Ωστόσο, αυτή η ανάδειξη του ήθους, μια ανάδειξη, η οποία έως σήμερα έχει βαρύνει πολύ στους λόγους αρκετών μελετητών, που έχουν ασχοληθεί με τη στάση του Πλουτάρχου απέναντι στη ρητορική, στην πραγματικότητα δεν μαρτυρεί τίποτε περισσότερο από τη ρητορική του ίδιου του Πλούταρχου στην προσπάθειά του να ενθαρρύνει τον αποδέκτη του κειμένου του να αναλάβει για τον εαυτό του μια συστηματική διαδικασία ηθικής συγκρότησης.

Αυτή είναι όμως μόνο η μια πλευρά της ιστορίας. Το κείμενο, άλλωστε, δεν θα το διάβαζε μόνο ο Μενέμαχος και άλλοι νέοι σαν και αυτόν. Φαίνεται πως όταν ο Πλούταρχος αποφάσισε να δώσει στη ρητορική μια σαφή θέση στο πλαίσιο της περιγραφής του τρόπου με τον οποίον δρα στην πολιτική ο φιλόσοφος, ήξερε πως δεν θα μπορούσε να εμποδίσει τους αναγνώστες του να ανακαλέσουν στην μνήμη τους προγενέστερες αναγνωστικές εμπειρίες και να αποδώσουν στο κείμενο τη σημασία που θα ανταποκρινόταν σε αυτές. Η ρητορική ήταν ήδη προ πολλού μέρος της παιδείας που λάμβανε η ελίτ, όμως δεν ήταν απαραίτητος μέρος εκείνης της μορφής της παιδείας που προσέφεραν οι φιλόσοφοι στην ελίτ. Αν κάποιος από τους αναγνώστες του Πλουτάρχου γνώριζαν για την παλιά ακαδημαϊκή αντίδραση απέναντι στη ρητορική, θα μπορούσαν εύκολα να καταλήξουν στο συμπέρασμα ότι ένας Πλατωνιστής –και μάλιστα ένας πλατωνιστής που υποστηρίζει ρητά την ενότητα της ακαδημαϊκής παράδοσης– δεν θα έπρεπε να κρατά μια ευνοϊκή στάση απέναντι στη ρητορική, πολύ περισσότερο αν προηγουμένως είχε υποστηρίξει σαν τον Χαρμάδα ότι στην πολιτική το πιο καθοριστικό μέσο πειθούς είναι ο ευυπόληπτος χαρακτήρας του πολιτικού. Η καταφυγή σε κοινούς θεματικούς και δομικούς τόπους, όπως είναι η συζήτηση για τον κατάλληλο ορισμό της ρητορικής, η ανασκευή μιας υποτιθέμενης αντίθετης άποψης σε ένα παράθεμα από τον Μένανδρο, το κλισέ του «φανταστικού αντιρρησία», η παραπομπή σε ένα πλατωνικό χωρίο σχετικό με την «ψυχαγωγία» και, τέλος, οι κοινοί ρητορικοί τόποι από τον Όμηρο και τον Ησίοδο, είναι όλα όσα μπορούσε να κάνει ο Πλούταρχος, ώστε κάτω από αυτές τις συνθήκες ταυτόχρονα να υπερασπιστεί τη θέση της ρητορικής στο πλαίσιο της πλατωνικής/ακαδημαϊκής παράδοσης και να προστατεύει και τον εαυτό του από μια πιθανή κατηγορία ανορθοδοξίας για αυτήν του ακριβώς την επιλογή. Η υποδεέστερη

θέση που εξασφαλίζεται για τη ρητορική είναι και αυτή ενδεικτική της συγκεκριμένης προσπάθειας.

2.4. Ευεργετισμός και ρητορική.

Αφού διαπιστώσαμε ότι η «δεύτερη» θέση που ο Πλούταρχος αποδίδει στη ρητορική δεν είναι κάτι που έχει να κάνει με την αξία της ρητορικής ως μέσου πειθούς, αλλά κάτι που λέγεται, επειδή η διαμόρφωση ενός αξιόπιστου ήθους κατά τη διαδικασία συγκρότησης του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου είναι κάτι που πρέπει στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα να τονιστεί από τον φιλόσοφο, και από τη στιγμή που θα τονιστεί η ρητορική αναγκαστικά πρέπει να πάρει τη θέση που παίρνει, αυτό που μένει να δούμε ακόμη είναι τι έχει να μας πει ο Πλούταρχος για τον τρόπο που η ρητορική τοποθετείται στον χώρο της πολιτικής αναφορικά με άλλα αντίστοιχα μέσα επιβολής και νομιμοποίησης της εξουσίας. Εξακολουθεί, άραγε, η ιεραρχία που θέλει τη ρητορική να είναι ένα δευτερεύον μέσο πειθούς να είναι σημαίνουσα ακόμη και όταν η σύγκριση της ρητορικής δεν γίνεται πια με το ήθος αλλά με άλλα παραδεδεγμένα μέσα επιβολής της εξουσίας, όπως, για παράδειγμα, είναι ο ευεργετισμός; Στις σελίδες που ακολουθούν θα προσπαθήσω να δείξω πώς ο Πλούταρχος, αφού έχει εντάξει τη ρητορική στο πεδίο της φιλοσοφίας, έστω και μέσα από τη θέση του «συνεργού», στη συνέχεια προσπαθεί να την τοποθετήσει σε μια υψηλότερη θέση στο πεδίο της πολιτικής. Προς το τέλος του κεφαλαίου υποστηρίζω πως η επανιεράρχηση αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι η ενασχόληση με τη ρητορική, ανεξάρτητα με τη θέση που λαμβάνει θεωρητικά στη φιλοσοφία του Πλούταρχου, στην πράξη είναι κάτι που ο ίδιος προσφέρει στο πλαίσιο της εκπαίδευσής του, και για αυτό την προκρίνει έναντι του ευεργετισμού, επειδή ο ίδιος με αυτόν τον τρόπο επιδιώκει να καταστεί ανταγωνιστικός στο πεδίο όπου δραστηριοποιείται. Το πεδίο αυτό είναι το ευρύτερο πεδίο της ανώτερης εκπαίδευσης, η οποία παρείχεται τότε σε νέους της ελίτ, δηλαδή σε νέους, που με τον ένα ή τον άλλον τρόπο επρόκειτο να αναμειχθούν με την πολιτική και να ευεργετίσουν.

Το αριστοκρατικό κοινό που προσεγγίζει μέσω των κειμένων του ο Πλούταρχος είναι ένα κοινό το οποίο στο πεδίο της πολιτικής βρίσκεται διαρκώς κάτω από την πίεση να νομιμοποιήσει την εξουσία που κατέχει. Το ότι η καινούργια εποχή που ξεκίνησε με την επικράτηση του Αυγούστου έφερε τους ανθρώπους που προέρχονταν από τις τοπικές ελίτ των πόλεων της Ανατολής μπροστά σε νέες

ευκαιρίες, δεν σημαίνει ότι για τους ίδιους ανθρώπους έπαψαν αυτόματα να ισχύουν κάποιες από τις πιο παλιές υποχρεώσεις τους. Η εποχή της ρωμαϊκής ειρήνης είναι πράγματι μια εποχή μεγάλης οικονομικής άνθησης: ο αριθμός των καλλιεργήσιμων εδαφών αποκαθίσταται στο μέγεθος, στο οποίο βρισκόταν πριν την κρίση της ύστερης ελληνιστικής εποχής, η αγροτική παραγωγή αυξάνεται στις επαρχίες και στην Ιταλία, το εμπόριο αναπτύσσεται και έτσι οι κατά τόπους ελίτ που έχουν στην κατοχή τους τη γη καταφέρνουν να συγκεντρώσουν πολύ μεγαλύτερο πλούτο από τους άλλους συμπολίτες τους και αντίστοιχα να αποκτήσουν και πολύ μεγάλη δύναμη στα πράγματα των πόλεων τους.⁴⁷⁸ Όμως, για όλα αυτά υπάρχει και ένα τίμημα. Η Ρώμη έχει εναποθέσει στους ώμους αυτών των τοπικών αριστοκρατών την ευθύνη της διοίκησης των πόλεων και, το πιο σημαντικό, τη συλλογή των φόρων.⁴⁷⁹ Στις περισσότερες πόλεις δεν υπήρχε κάποιο θεσμοθετημένο αστυνομικό σώμα για να επιβάλει την τάξη, παρά μόνο κάποιες μικρές παραστρατιωτικές ομάδες πολιτών, οι οποίες συνήθως χρησιμοποιούνταν για την αντιμετώπιση ληστρικών επιδρομών στη γύρω περιοχή.⁴⁸⁰ Οι φρουρές, όπου υπάρχουν, όχι μόνο δεν αρκούν για να βοηθήσουν, αλλά φαίνεται ότι ήταν και η πολιτική των αυτοκρατόρων να μην επιτρέπουν την απασχόληση στρατιωτών για την κάλυψη των αναγκών της διοίκησης.⁴⁸¹ Κάτω από αυτές τις συνθήκες η επιβολή της τάξης και η νομιμοποίηση της εξουσίας σε τοπικό επίπεδο αναμένεται να πραγματοποιηθεί από τις ελίτ με ίδια μέσα.⁴⁸² Για αυτόν που δεν θα τα καταφέρει το τίμημα μπορεί να είναι ακόμη και ο θάνατος, όχι από τη Ρώμη, αλλά από του δυσареστημένου συμπολίτη του. Οι συγγραφείς της εποχής μιλούν για αυτόν τον κίνδυνο: ο Δίωνας Χρυσόστομος εξομολογείται ότι παρ' ολίγο κάποτε να τον κάψει ζωντανό ένα εξεγερμένο πλήθος συμπολιτών του που κατευθυνόταν προς το σπίτι του και ο Φιλόστρατος αφηγείται ένα περιστατικό με έναν τοπικό άρχοντα που είχε πιαστεί από το άγαλμα του

⁴⁷⁸ Τη βελτίωση της οικονομίας μετά τους εμφυλίους πολέμους συζητούν οι *CAH*² XI, 693–701 (P. Garnsey)· *Zuiderhoek* (2009) 53–54.

⁴⁷⁹ Βλ. Liebeschuetz (1972) 161–166· *Lendon* (1997) 6· *Zuiderhoek* (2009) 45–46.

⁴⁸⁰ Για την επιβολή της δημόσιας τάξης και την αστυνόμευση στις επαρχιακές πόλεις της αυτοκρατορίας, βλ. Rostovtzeff (1957²) 488, 717 σημ. 31· Jones (1964) 724· MacMullan (1966) 165–166· Liebeschuetz (1972) 119, 122–126· Harrauer (1983) 11–12· Nippel (1983) 117· *Lendon* (1997) 4–5, και *OCD*⁴ 1169–1170 ε.λ. Police (T. Cornell).

⁴⁸¹ Αυτό το έχει εντοπίσει και το έχει σχολιάσει ο *Lendon* (1997) 4–5, μελετώντας την αλληλογραφία του Πλίνου με τον Τραϊανό: βλ. Πλίν. *Ep.* 10.20–22.

⁴⁸² Πβ. Lewis (1983) 47.

Τιβέριου, επειδή το πλήθος κατά τη διάρκεια μιας εξέγερσης με αφορμή τη διανομή του σιταριού στην πόλη επίσης προσπαθούσε να του βάλει φωτιά.⁴⁸³

Πώς, όμως, μπορούσαν οι πολιτικοί αυτοί άρχοντες να επιβάλουν την εξουσία στους συμπολίτες τους; Τη απάντηση την έχουμε ήδη δει πιο πάνω: αν ο Πλούταρχος μπορεί να προβάλλει την εγκράτεια ως υποχρέωση προκειμένου να στηρίξει τη δέσμευση των αναγνωστών του σε μια συγκεκριμένη «προαίρεση», αυτό συμβαίνει γιατί η εγκράτεια, όπως και οι άλλες αρετές που σχετίζονται με αυτή, όπως είναι για παράδειγμα, η δικαιοσύνη, η σύνεση, η ευπρέπεια, η μεγαλοφροσύνη, η πρόνοια και η αγάπη για τους άλλους ανθρώπους, είναι πράγματα, τα οποία η κοινωνία θαυμάζει και εκτιμά τόσο πολύ, ώστε η οικειοποίησή τους να θεωρείται συνώνυμη της επιτυχίας. Είναι ακριβώς αυτό που ο Bourdieu είχε περιγράψει με τον όρο «συμβολικό κεφάλαιο»: πρόκειται για ένα σύνολο γνωρισμάτων που είναι σύμφωνα προς την ισχύουσα ηθική τάξη των πραγμάτων και των οποίων η οικειοποίηση προσδίδει στο άτομο που τα αποκτά τη φήμη της ικανότητας και την εικόνα της ευύποληψιας και της εντιμότητας, πράγματα δηλαδή που με τη σειρά τους και αυτά προκαλούν την αναγνώριση και τη νομιμοποίηση της θέσης που το συγκεκριμένο άτομο καταλαμβάνει στον κοινωνικό χώρο.⁴⁸⁴ Ήδη έχουμε δει στον Πολύβιο πόσο εκτίμησαν οι στρατιώτες του Σκιπίωνα την επιλογή του στρατηγού τους να μην πλαγιάσει με τη νεαρή κοπέλα σε περίοδο όπου βρίσκονταν σε εξέλιξη στρατιωτικές επιχειρήσεις.⁴⁸⁵ Με ανάλογο τρόπο μπορούμε να διαβάσουμε και τα πάμπολλα κείμενα των τιμητικών ψηφισμάτων που σώζονται από την εποχή εκείνη και τα οποία εξέδιδαν οι πόλεις ώστε συλλογικά να αναγνωρίσουν και να εγγράψουν σε ένα σύστημα τιμής τις πράξεις των πολιτών που ασκούσαν σε αυτές την εξουσία.

Η εικόνα που σχηματίζει ο αναγνώστης από τα κείμενα αυτών των ψηφισμάτων είναι ότι αν ένας πολιτικός άρχοντας ήθελε να ενισχύσει την εξουσία του απέναντι στους συμπολίτες του, το καλύτερο που είχε να κάνει ήταν να προβεί σε μορφές δράσης κατάλληλες για να εκφράσουν την αξία του. Στο κείμενο ενός

⁴⁸³ Βλ. Δίων. Χρυσόστ. *Λογ.* 46.12–13, και Φιλόστρατ. *Βίος Απολλ.* 1.15. Πβ. Φίλοστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 526–527 ΟΙ. Οι πρώτες δυο περιπτώσεις συζητούνται και από τους Lendon (1997) 7, και Zuiderhoek (2009) 67–68.

⁴⁸⁴ Βλ. Bourdieu (1984) 291: «[...] with the accumulation of symbolic capital, that is, with the acquisition of a reputation for competence and an image of respectability and honourability that are easily converted into political positions as a local or national *not able*. It is therefore understandable that they [ενν. Αυτούς που αποκτούν το κεφάλαιο] should identify with the established (moral) order to which they made daily contributions, of which their political positions and actions, [...], are only the most visible form».

⁴⁸⁵ Βλ. Πλβ. 10.19.7.

τιμητικού ψηφίσματος από τα Αλάβανδα των αυγούστειων χρόνων βλέπουμε τον δήμο της πόλης να τιμά κάποιον Αριστογένη του Μενίσκου, αρχιερέα και τοπικό ευεργέτη, αναγνωρίζοντας πως πρόκειται για «άνδρα με μεγαλοφροσύνη που ξεχωρίζει για την ευσέβεια και τη δικαιοσύνη του».⁴⁸⁶ Σε ένα άλλο πάλι τέτοιο κείμενο από τη Μαγνησία του Μαιάνδρου η βουλή και ο δήμος τιμούν κάποιον Απολλώνιο, ο οποίος είχε διατελέσει αγορανόμος στην πόλη του και επίσης είχε προσφέρει διάφορες ευεργεσίες, επισημαίνοντας «τον χαρακτήρα και την ευπρεπή συναναστροφή του με τους άλλους πολίτες».⁴⁸⁷ Σε μια άλλη παλιότερη επιγραφή από τα Μύλασα, η βουλή και ο δήμος τιμούν μετά το τέλος της θητείας του έναν ξένο δικαστή από τις Τράλλεις, αναγνωρίζοντας πως πρόκειται για «άνδρα καλοκάγαθο που ξεχωρίζει για την αξιοπιστία και τη σύνεσή του» και τονίζοντας πως διέμεινε για όσο χρειάστηκε στην πόλη τους «με κάθε ευπρέπεια και σεμνότητα και όλες τις αγορεύσεις που έγιναν ενώπιόν του τις έκρινε και αποφάσισε για αυτές με αμεροληψία και δικαιοσύνη».⁴⁸⁸ Ακόμη και η ένταξη του αυτοκράτορα σε αυτό το σύστημα τιμής είχε σημασία: το 43/44 μ.Χ. ο έπαρχος της Ασίας, Παύλος Φάβιος Περσικός,⁴⁸⁹ διατάζει την επιστροφή χρημάτων στον ναό της Αρτέμιδος στην Έφεσο και διορίζει νέους ιερείς και προσωπικό. Επ' αφορμή της πράξης αυτής η οποία ωφέλησε τον μεγάλο ναό της πόλης, ο έπαρχος κρίνει σκόπιμο να επισημάνει στο κείμενο του σχετικού επικρίματος πως η μέριμνα που ο ίδιος, καθώς και άλλοι αξιωματούχοι σαν και εκείνον, οφείλουν να δείχνουν «για το διαρκές και μακροχρόνιο συμφέρον ολόκληρης της επαρχίας καθώς και της κάθε πόλης και όχι μόνο για το έτος που διαρκεί η θητεία τους» αντανακλά στον τρόπο με τον οποίον ο «πανίσχυρος και αληθινά απόλυτα δίκαιος ηγεμόνας, ο οποίος έχει πάρει ολόκληρη την ανθρωπότητα κάτω από την ξεχωριστή κηδεμονία του ως ένας από τους υπέρτατους και πιο αγαπητούς σε όλους φιλόανθρωπους».⁴⁹⁰ Γενικά, αυτό που

⁴⁸⁶ Βλ. Laumonier (1934) 300–303 (=Ehrenberg & Jones (1976²) 92): *ἄνδρα μεγαλόφρονα καὶ ἐσεβῆα [sic] καὶ δικαιοσύνη διαφέροντα.*

⁴⁸⁷ Βλ. *IMagnesia* 179 (=AD 1921/22, 86–87 =SEG 4, 419): *διὰ τε τὸ ἦθος καὶ τὴν ἰς [sic] τὴν πόλιν αὐτοῦ κόσμιον ἀναστροφὴν.*

⁴⁸⁸ Βλ. *IMylasa* 631 (=Bérard (1891) 543–544 =SEG 4, 233 = *ITralleis* 22): *ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ πίστει καὶ συνέσει διαφέροντα [...] ὃς καὶ παραγενόμενος εἰς τὴν πόλιν ἡμῶν τὴν τε ἐπιδημίαν ἐποιήσατο μετὰ πάσης εὐκοσμίας καὶ εὐσημοσύνης καὶ τὰς τε ῥηθείσας ἐπ' αὐτὸν δίκας πάσας δίκας ἐδίκασεν καὶ διέκρινεν ἴσως καὶ δικαίως.* Για την απόδοση της φράσης λέγω δίκας, βλ. *LSJ* ε.λ. λέγω (B) III.11: «*plead one's cause in a court of law*».

⁴⁸⁹ Βλ. *PIR*² F 51.

⁴⁹⁰ Βλ. *IEphesos* 18a, 5–17: *ἐν ταύτῃ διὰ παντὸς τῇ ὑπολήψει ὑπάρχων πρὸ πάντων τοῦς τῶν ἐπαρχιῶν προεστῶτας ἄρχοντας μετὰ πάσης εὐσταθείας καὶ πίστεως δεῖν ἐπιμέεσθαι τῆς ἐγκεχειρισμένης αὐτοῖς ἀρχῆς, ὥστε τοῦ διηνεκῶς καὶ ἀεὶ κατὰ τὸν βίον χρησίμου τοῦ τε καθ' ὅλην τὴν ἐπαρχίαν τοῦ τε κατὰ πόλιν προνοεῖν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ἰδίου ἐνιαυτοῦ μόνον, ἥδειον ὁμως ὁμολογῶ πρὸς ταύτην ἐπιτετάσθαι τὴν*

βλέπουμε στις επιγραφές είναι ότι η αναγνώριση της εξουσίας των τοπικών αρχόντων και των κρατικών αξιωματούχων εμφανίζεται να προϋποθέτει, ακριβώς όπως έχει εντοπίσει ο John Lendon, τη θέαση όλων αυτών των ανθρώπων ως ηθικών δραστών και όχι απ' ευθείας ως οργάνων μιας ανώτερης αρχής, την οποία αυτά θα προσπαθούσαν να εμπεδώσουν στην κοινωνία, επειδή αυτή είναι η δουλειά που πρέπει να κάνουν.⁴⁹¹

Πώς ακριβώς, όμως, εμφανίζεται κανείς ως ηθικός δράστης; Ας ακολουθήσουμε το μοτίβο που υπάρχει στα παραπάνω κείμενα. Ασφαλώς δεν μπορεί να είναι τυχαίο το ότι όλα τα πρόσωπα που τιμώνται στις παραπάνω επιγραφές είναι πρόσωπα ανθρώπων που έχουν προσφέρει ευεργεσίες στην κοινότητά τους. Ο ευεργετισμός, όπως συνηθίζεται να αποκαλούνται συνολικά στη νεότερη βιβλιογραφία οι φιλανθρωπικού χαρακτήρα ενέργειες, στις οποίες προέβαινε αυθόρμητα η ελίτ της εποχής, είναι πράγματι την εποχή εκείνη το κατ' εξοχήν μέσο που ένας πολιτικός έχει στη διάθεσή του για να νομιμοποιήσει την εξουσία του.⁴⁹² Μορφές ευεργετισμού υπήρχαν αρκετές και σε πολλά επίπεδα. Το κοινό στοιχείο σε όλες, όμως, ήταν η πρόθεση της ανταλλαγής του πλεονάζοντος οικονομικού κεφαλαίου με συμβολικό.⁴⁹³ Για να διατελέσει κανείς δημόσιος λειτουργός θα έπρεπε να διαθέτει αρκετά χρήματα, μια και αυτό που συνηθιζόταν ήταν ότι για έναν ολόκληρο χρόνο ο ίδιος θα έπρεπε να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της θέσης του «χάριν φιλοτιμίας και με ίδια μέσα».⁴⁹⁴ Στην Ανατολή, ο γυμνασίαρχος θα πλήρωνε ο ίδιος το λάδι που χρειαζόταν για έναν ολόκληρο χρόνο στο γυμνάσιο,⁴⁹⁵ ενώ αυτός που ήταν υπεύθυνος για τα αποθέματα της πόλης σε σιτηρά θα συμπλήρωνε με

γνώμην τῶ ὑποδείγματι τοῦ κρατίστου καὶ ἀληθῶς δικαιοτάτου ἡγεμόνος, ὃς πᾶν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος εἰς τὴν ἰδίαν ἀναδεδειγμένος κειδεμονίαν ἐν τοῖς πρώτοις καὶ πᾶσιν ἡδίστοις φιλανθρώποις καὶ τοῦτο κεχάρισται τὸ τὰ ἴδια ἐκάστω ἀποκατασταθῆναι. Το κείμενο συζητεί εκτενώς από αυτήν τη σκοπιά ο Meyer-Zwiffelhofer (2002) 178. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. τον σχολιασμό από τον εκδότη του, Dörner (1935) 9–50. Για την ένταξη του αυτοκράτορα στο ίδιο σύστημα τιμής βλ. τις παρατηρήσεις στους Lendon (1997) 108–172, και Zuiderhoek (2009) 111–112.

⁴⁹¹ Βλ. Lendon (1997) 18: «The representatives of the Roman government, at several levels, were perceived as moral agents, and not as professional puppets jerked about by their official duties, pursuing policies emanating from their job descriptions».

⁴⁹² Η λέξη «ευεργετισμός» είναι νεολογισμός. Επινοήθηκε στα γαλλικά (*évergétisme*) από τον André Boulanger στη διδακτορική του διατριβή για τον Αίλιο Αριστείδη, υιοθετήθηκε έπειτα από τον Henri Margou στο μνημειώδες έργο του για την εκπαίδευση, μέχρι που καθιερώθηκε από τον Paul Veyne, στον οποίον ανήκει και η πιο εμπεριστατωμένη έως σήμερα πραγμάτευση του θέματος. Στα ελληνικά η έννοια της ευεργεσίας ανήκει στο σημασιολογικό πεδίο της «φιλοτιμίας», της αγάπης για τη διάκριση.

⁴⁹³ Βλ. Zuiderhoek (2009) 6–12.

⁴⁹⁴ Τα σωζόμενα κείμενα είναι πάρα πολλά. Ενδεικτικά, παραπέμπω μόνο σε λίγα από την Κεντρική Ελλάδα και την εποχή του Πλουτάρχου· βλ. *IG* 7, 2519 (= *IThespies* 361)· *IG* 7, 2712· *IG* 8, 98. Για την κατάσταση στην Αίγυπτο, η οποία είναι σχεδόν ίδια, βλ. Lewis (1983) 45–48.

⁴⁹⁵ Βλ. *Πολέμων* 1 (1929) 126, 423. Ο Zuiderhoek (2009) 39 σημ. 3, επισημαίνει πόσο μεγάλο είναι το ύψος της συγκεκριμένης δαπάνης.

χρήματα από το πουγκί του σε περίπτωση που προέκυπτε έλλειμμα στην τοπική παραγωγή.⁴⁹⁶ Ευεργεσίες, όπως είναι η ανέγερση δημόσιων κτηρίων ή η διοργάνωση θεαμάτων γίνονταν συνήθως συμπληρωματικά: κατά τη διάρκεια της θητείας του είναι πιθανό ένας γυμνασίαρχος να αποφάσιζε την ανακαίνιση των εγκαταστάσεων του γυμνασίου,⁴⁹⁷ ή ίσως, όπως έκανε ένας δήμαρχος σε μια Ιταλική πόλη, να γιόρταζε την ανάληψη του αξιώματός του παρουσιάζοντας μέχρι να αφυπηρετήσει τριάντα ζευγάρια μονομάχων και ένα κυνήγι αφρικανικών θηρίων.⁴⁹⁸ Όλα αυτά ήταν συμβολικοί τρόποι νομιμοποίησης της εξουσίας και του πλούτου που είχε συγκεντρωθεί τότε σε λίγους μόνο ανθρώπους σε κάθε πόλη: τοπικοί πολιτικοί άρχοντες και κρατικοί αξιωματούχοι της εποχής έβρισκαν σε αυτές τις πρακτικές την ευκαιρία να δείξουν σε όλον τον κόσμο ότι ο λόγος, για τον οποίον έπρεπε αυτοί να ασκούν την εξουσία πάνω στους άλλους, ήταν επειδή από τη συγκεκριμένη θέση μόνο εκείνοι μπορούσαν να εγγυηθούν ότι τα οφέλη από τη δύναμη και τον πλούτο που κατέχουν θα επιστρέφουν γενναϊόδωρα σε ολόκληρη την πόλη.⁴⁹⁹

Τι γίνεται, όμως, με τη ρητορική; Πιστεύω πως πρέπει να παραδεχτούμε πως το ότι μπορεί παράλληλα να υπάρχουν και άλλα μέσα επιβολής εξουσίας, όπως είναι ο ευεργετισμός, δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση από μόνο του ότι η παρουσία της ρητορικής την ίδια στιγμή είναι περιττή. Οι πηγές μας δείχνουν ότι μέχρι και τον τρίτο αιώνα οι τοπικοί πολιτικοί άρχοντες αναμένεται να ασκήσουν τη ρητορική στη συνέλευση της πόλης τους. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μας προσφέρει ο Φιλόστρατος, ο οποίος στην προσπάθειά του να υπερασπιστεί τη μνήμη του σοφιστή Αντίοχου απέναντι στη φήμη ότι εκείνος φοβόταν στην εποχή του να αγορεύσει στη συνέλευση της πόλης, απαριθμεί τις ευεργεσίες που ο Αντίοχος είχε κάνει για τους συμπολίτες του.⁵⁰⁰ Ο τρόπος του Φιλόστρατου εδώ μας δείχνει ότι η προσφυγή στο ευεργετισμό θα μπορούσε να είναι απλά μια πρόφαση για να δικαιολογήσει κανείς την απροθυμία του να εκτεθεί δημοσίως στους συμπολίτες του ως ρήτορας. Είναι αλήθεια ότι το ζήτημα της κατάστασης της πολιτικής ρητορικής στους

⁴⁹⁶ Βλ. *IScM* 1, 180, μαζί με την παρατήρηση του Zuiderhoek (2009) 32 σημ. 26.

⁴⁹⁷ Βλ. *IG* 9, 2, 31 (=SEG 15, 367). Πβ. *IG* 7, 2235.

⁴⁹⁸ Βλ. *CIL* 9, 2350.

⁴⁹⁹ Για μια αναλυτική προσέγγιση του φαινομένου από αυτήν τη σκοπιά, βλ. Zuiderhoek (2009) 71–112. Πβ. Trapp (2004) 195–196.

⁵⁰⁰ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 2, 568 ΟΙ.: *Ἀντίοχον δὲ τὸν σοφιστὴν αἱ Κιλικῶν Αἰγαὶ ἤνεγκαν οὕτω τι εὐπατρίδην, ὡς νῦν ἔτι τὸ ἀπ' αὐτοῦ γένος ὑπάτους εἶναι. αἰτίαν δὲ ἔχων δειλίας, ἐπεὶ μὴ παρήει ἐς τὸν δῆμον, μηδὲ ἐς τὸ κοινὸν ἐπολίτευεν, «οὐχ ὑμᾶς», εἶπεν «ἀλλ' ἑμαυτὸν δέδοικα», εἰδώς που τὴν ἑαυτοῦ χολὴν ἄκρατὸν τε καὶ οὐ καθεκτὴν οὔσαν. ἀλλ' ὅμως ὠφέλει τοὺς ἀστοὺς ἀπὸ τῆς οὐσίας, ὃ τι εἴη δυνατός, σῖτόν τε ἐπιδιδούς, ὅποτε τούτου δεομένους αἰσθοῖτο, καὶ χρήματα ἐς τὰ πεπονηκότα τῶν ἔργων.*

αυτοκρατορικούς χρόνους έχει αποτελέσει πεδίο αντιπαραθέσεων στην έρευνα, κυρίως γιατί είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το ερώτημα σχετικά με το αν τότε το πλήθος των πόλεων συμμετείχε ακόμη ουσιαστικά στη λήψη των αποφάσεων. Αν δεν υπάρχει συνέλευση των πολιτών που συγκαλείται για να πάρει σημαντικές αποφάσεις, για ποιον λόγο να υπάρχει ρητορική; Μελετητές, όπως είναι ο Louis Robert και πιο πρόσφατα ο Laurent Pernot, έχουν δείξει πως τόσο ο θεσμός της συνέλευσης όσο και η πολιτική ρητορική επιβίωσαν πολύ καλά στους ελληνιστικούς χρόνους.⁵⁰¹ Το ίδιο ισχύει και για τους πρώτους αυτοκρατορικούς αιώνες. Για να αποφευχθούν τυχόν παρεξηγήσεις πρέπει να υπογραμμιστεί εδώ ότι η κλασική άποψη του Hugo Jones, πως το πλήθος συνέρρεε στις συνελεύσεις των πόλεων μόνο και μόνο για να επικυρώσει αποφάσεις που ήταν ήδη ειλημμένες από τη βουλή ή να επευφημήσει τους υποψηφίους που η βουλή πρότεινε για εκλογή, έχει παρερμηνευθεί σοβαρά: ο Jones, όταν το προτείνει αυτό, αναφέρεται στην περίοδο της Ύστερης Αρχαιότητας, οπωσδήποτε μετά τον τέταρτο αιώνα, όπου δεν έχουμε πια στις πηγές μας μαρτυρίες συνελεύσεων και όπου τα ψηφίσματα που σώζονται μάλλον υποδεικνύουν μια διαφορετική πολιτική κατάσταση.⁵⁰² Αντίθετα, για την περίοδο ως τον τέταρτο αιώνα ο Jones κάνει λόγο για μια αργή και σταδιακή διαδικασία αποδυνάμωσης των συνελεύσεων, αναγνωρίζοντας ωστόσο ότι όσο πιο πίσω πηγαίνουμε στον χρόνο, τόσο πιο πιθανό είναι όχι μόνο το να υπάρχουν συνελεύσεις αλλά και το να υπάρχει σε αυτές ακόμη σημαντικός χώρος για τη ρητορική.⁵⁰³

⁵⁰¹ Βλ. Pernot (2005) 126–129. Αυτή είναι και η θέση της Cribiore (2001) 239.

⁵⁰² Βλ. Jones (1940) 111. Η διαφορετική εικόνα της πολιτικής κατάστασης διαφαίνεται στα ψηφίσματα, που εκδίδουν στην Ύστερη Αρχαιότητα συνελεύσεις πόλεων και τα οποία αποτελούνται μόνο από επιδοκμασίες. Υποτίθεται ότι οι επιδοκμασίες αυτές είναι η αποτύπωση των συνθημάτων (στα λατινικά *conclamations, voces, adclamations*, και στα ελληνικά *φωναί, έκβοήσεις, εὐφημῖαι*) που το πλήθος φώναζε ρυθμικά προς τιμή ενός αξιωματούχου ή του δημόσιου προσώπου που ευνοούσε. Αν και σήμερα δεν γίνεται κανονικά δεκτό ότι η συγκεκριμένη εξέλιξη είναι ενδεικτική της δουλοπρέπειας των πολιτών της εποχής, εν τούτοις δείχνει ότι οι όροι του πολιτικού παιχνιδιού είχαν κάπως αλλάξει. Η πρακτική της εκφώνησης συνθημάτων φυσικά υπήρχε και πιο πριν: την έχουμε ήδη δει στον Επίκτητο, στην περίπτωση του επιτρόπου της Ηλείου που αποδοκιμάστηκε στο θέατρο, και τη βλέπουμε και στον Πλούταρχο: βλ. *Πολ. παραγγ.* 819f–820a, 822a–b. Πβ. Browning (1952) 17· Jones (1964) 723–724· Roueché (1984) 181–188, 189–190 και Korenjank (2000) 76–77, για τις επιδοκμασίες από το κοινό των σοφιστικών παραστάσεων. Για τους κλακαδόρους, οι οποίοι, γνωρίζοντας ποιες είναι οι προτιμήσεις του πλήθους, το ωθούσαν να τις εκφράσει, όταν αυτό συνέφερε τον εργοδότη τους, βλ. Echols (1950) 86· Browning (1952) 16· Jones (1984) 723· Korenjak (2000) 124–127.

⁵⁰³ Βλ. Jones (1940) 176–177, (1964) 722–723. Πβ. Sherwin-White (1963) 84–85· Jones (1971) 10, 111· Desideri (1978) 445–447. Η παρερμηνεία ξεκινά από τον Magie (1950) 640–641, ο οποίος χρησιμοποίησε τη θέση του Jones στη δική του μελέτη που αφορούσε στη ρωμαϊκή κυριαρχία στη Μικρά Ασία έως τον τρίτο αιώνα μ.Χ., και συνεχίζει και σε πιο σύγχρονους μελετητές: βλ. π.χ. Bowie (1970) 6.

Η εικόνα αυτή τεκμηριώνεται αρκετά καλά. Πέρα από τις λογοτεχνικές πηγές, όπως μεταξύ άλλων είναι και ο Πλούταρχος, οι οποίες αναφέρονται ξεκάθαρα σε συνελεύσεις πολιτών,⁵⁰⁴ υπάρχουν και τα επιγραφικά κείμενα, στα οποία βλέπουμε ότι μέχρι και τον τέταρτο αιώνα μ.Χ. ο θεσμός της συνέλευσης αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της εμπειρίας της πόλης. Σε μια επιγραφή από την Ορκιστό, μια μικρή πόλη της Μικράς Ασίας, της οποίας οι πολίτες ζητούν από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο να αυτονομηθούν από τη γειτονική Νακόλεια, ισχυρίζονται προκειμένου να δείξουν ότι οι πόλη τους πληροί τα κριτήρια για την αυτονομία της ότι συνελαύνουν αθρόοι στην αγορά και το πλήθος εκεί είναι τόσο μεγάλο, ώστε όλες οι θέσεις καταλαμβάνονται αμέσως.⁵⁰⁵ Περισσότερα επιγραφικά κείμενα, από τους πρώτους αιώνες, μας δείχνουν ότι όχι μόνο εξακολουθούσαν να υπάρχουν συνελεύσεις πολιτών που συγκαλούνταν σε τακτά χρονικά διαστήματα, αλλά και ότι οι αποφάσεις που έπαιρναν αφορούσαν σε αρκετά σοβαρά ζητήματα της πόλης. Στην Έφεσο, στις αρχές του δεύτερου αιώνα μ.Χ., η εκκλησία συνεδρίαζε δώδεκα φορές τον μήνα στο θέατρο, σε αυτήν συμμετείχε ο δήμος και τα μέλη της βουλής (ίσως και εκπρόσωποι και από άλλους θεσμούς της πόλης) και τα θέματα για τα οποία αποφάσιζε αφορούσαν μεταξύ άλλων και στη διαχείριση ζωτικής σημασίας πόρων για την πόλη.⁵⁰⁶ Σε μια επιγραφή του τρίτου αιώνα από τη Χαλκίδα βλέπουμε ότι η βουλή αποφασίζει να παραχωρήσει τον έλεγχο του ναού της πολιούχου θεάς σε κάποιον Αυρήλιο Ερμόδωρο, ωστόσο για να πάρει ισχύ η απόφασή της έπρεπε να πεισθούν πρώτα και αυτοί που συμμετείχαν στη συνέλευση της πόλης: η συνέλευση, αφού άκουσε αρχικά από έναν στρατηγό για τις πολλές ευεργεσίες, που ο Αυρήλιος Ερμόδωρος είχε ήδη προσφέρει στον ναό, ψήφισε δια ανατάσεως της χειρός και επικύρωσε την πρόταση.⁵⁰⁷ Δεν θα ήταν σωστό να θεωρήσουμε ότι η ομόφωνη απόφαση των πολιτών ήταν αναμενόμενη με το σκεπτικό ότι ήταν η βουλή που είχε προτείνει τον Αυρήλιο ή ότι ο Αυρήλιος συνέβαινε να είναι ο μοναδικός υποψήφιος: αν ήταν αναμενόμενη, τότε για ποιόν λόγο χρειαζόταν ο στρατηγός να υπενθυμίσει στους συμπολίτες του τις ευεργεσίες του υποψηφίου; Έτσι, καταλήγουμε στο ότι και

⁵⁰⁴ Για τις αναφορές του Πλούταρχου στη συνέλευση της πόλης, βλ. *Προκ. ἐπ' ἀρετῇ* 80c–d· *Συμποσ.* 713f, 714a· *Εἰ πρεσβυτέρω.* 794c, 796c· *Πολ. παραγγ.* 799e, 810d, 813b, 815a, 823b. Πβ. π.χ. Δίων Χρυσ. 24.3. Ακόμη, βλ. Jones (1940) 177: «Plutarch speaks as if oratory still flourished in the assemblies of the Greek cities in his day, and it is easy to believe that in an age so passionately devoted to rhetoric so admirable an opportunity for its display was not neglected».

⁵⁰⁵ Βλ. *MAMA* 7, 305, 26–29. Πβ. Mitchell (1999) 33.

⁵⁰⁶ Βλ. *IEphesos* 27a (=SEG 15, 698), με τις παρατηρήσεις του Rogers (1992) 224–228. Το ίδιο κείμενο συζητεί αναλυτικά και ο Vujčić (2009) 159–160.

⁵⁰⁷ Βλ. *IG* 7, 9, 906. Το κείμενο το γνώριζε και ο Jones (1940) 177. Πβ. Vujčić (2009) 161–162.

σε αυτήν, όπως και στην προηγούμενη περίπτωση από την Έφεσο, η βουλή λειτουργεί περισσότερο ως μια επιτροπή της συνέλευσης, ενώ η συνέλευση, για να επικυρώσει με ενθουσιασμό τις προτάσεις που της υπέβαλλε η βουλή, έπρεπε πρώτα να πειστεί για την ορθότητά τους και από ότι φαίνεται η ρητορική, λειτουργώντας ενίοτε συμπληρωματικά προς τον ευεργετισμό, ήταν σε τέτοιες περιπτώσεις το κατ' εξοχήν μέσο για αυτήν τη δουλειά.⁵⁰⁸

Την υπερβολή στην προσπάθεια του Πλούταρχου να δείξει ότι ο ευεργετισμός είναι ένα μέσο πειθούς που πρέπει να αποφεύγεται από τους καλλιεργημένους πολιτικούς έχει πολύ σωστά επισημάνει ο Michael Trapp,⁵⁰⁹ όμως αυτό που δεν έχει προβληθεί ακόμη στην έρευνα είναι η αιτία, για την οποία ο φιλόσοφος επιλέγει με έναν τόσο σκληρό τρόπο να υποβαθμίσει την αξία του ευεργετισμού. Αν προσέξουμε καλά στο κείμενο θα δούμε ότι τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Πλούταρχος, για να διαγράψει αυτήν την αντίθεση είναι πολύ καλά δουλεμένα και, επίσης, συνδιαλέγονται ευθέως με τις πραγματικές αγωνίες και τους φόβους των ανθρώπων της εποχής. Πιο συγκεκριμένα, με την ευεργεσία του ένας τοπικός ευεργέτης θα περίμενε να λάβει από τους συμπολίτες του μια τιμή που θα ήταν αντάξια των χρημάτων που θα είχε δαπανήσει για εκείνους: αν κάποιος είχε πληρώσει πολλά για την ανέγερση ενός μεγάλου δημόσιου κτηρίου, θα ήθελε με κάποιον τρόπο αυτό να αναγνωριστεί από τη μεριά των συμπολιτών του, αφού για αυτό ακριβώς το έκανε, για να νομιμοποιήσει την εξουσία του πάνω σε αυτούς.⁵¹⁰ Ο Πλούταρχος αντιτάσσει εδώ μια σειρά επιχειρημάτων που είναι πολύ προσεκτικά δουλεμένα. Ο ίδιος ισχυρίζεται, κατ' αρχάς, πως αυτού του είδους οι τιμές είναι εφήμερες: συγκεκριμένα γράφει ότι «η τιμή δεν πρέπει να είναι ανταπόδοση της πράξης, αλλά σύμβολο, για να διατηρείται και για πολύ χρόνο» (820e).⁵¹¹ Η λέξη «σύμβολο» αρχικά σήμαινε το κομμάτι ενός αντικειμένου που οι συμβαλλόμενοι σε μια συμφωνία έσπαγαν παρουσία μαρτύρων έτσι ώστε ο καθένας από αυτούς να είναι ανά πάσα στιγμή σε

⁵⁰⁸ Πριν τον 4^ο αι. μ.Χ., άλλωστε, δεν είναι αυτονόητο ότι τα μέλη μιας τοπικής βουλής είναι ισόβια ή ότι δεν υπάρχουν πόλεις, στις οποίες η εκλογή των βουλευτών γίνεται κανονικά με δημοκρατικές διαδικασίες. Στο IG 12, 9, 11, βλέπουμε ότι στην Έφεσο την εποχή του Αδριανού έχουμε βουλευτές που εκλέγονται με κλήρωση από την εκκλησία της πόλης, όπως στην αρχαία Αθήνα, και όπως παρατηρεί ο Jones ίσως αυτό να ίσχυε σε ολόκληρη την επαρχία της Ασίας, η οποία ήταν μια από τις πολυπληθέστερες επαρχίες της αυτοκρατορίας. Για όλα αυτά, βλ. τις εμπειριστατωμένες παρατηρήσεις του Jones (1940) 171, 175, 176, 183. Πβ. ωστόσο και αυτές του Vujčić (2009) 162 Ο Duncan-Jones (1990) 160, έχει επίσης επισημάνει ότι η εκλογή των αρχόντων από το πλήθος ήταν αυτό που κανονικά συνέβαινε την ίδια εποχή και στις ρωμαϊκές πόλεις της Ιταλίας και της Σικελίας.

⁵⁰⁹ Βλ. Trapp (2004) 195–196. Το ίδιο επισημαίνουν και οι Zuiderhoek (2009) 93, και Roskam (2014) 517.

⁵¹⁰ Βλ. Trapp (2004) 197· Zuiderhoek (2009) 41–42.

⁵¹¹ *οὐ γὰρ μισθὸν εἶναι δεῖ τῆς πράξεως ἀλλὰ σύμβολον τὴν τιμὴν, ἵνα καὶ διαμένη πολὺν χρόνον.*

θέση να αποδείξει την ταυτότητα του στον άλλον.⁵¹² Ο ορισμός υπονοεί ότι η τιμή δεν προσδιορίζεται από τον τρόπο με τον οποίον αποκτήθηκε αλλά από την ίδια την πράξη της προσφοράς στην κοινότητα. Είτε δηλαδή έχει ξοδέψει κανείς πολλά χρήματα είτε λίγα, είτε η πόλη τον έχει ανταμείψει με ένα άγαλμα είτε με ένα στεφάνι είτε με μια τιμητική επιγραφή, η διαφορά δεν έχει σημασία, αφού η τιμή δεν φαίνεται να έχει καμία συναλλακτική αξία προς τα χρήματα ή τις φροντίδες που ο πολιτικός καταβάλλει για να την αποκτήσει (820b). Το ότι ένα τέτοιο επιχείρημα πρέπει να είχε κάποια ερείσματα στους κρυφούς πόθους των ανθρώπων που ευεργετούσαν φαίνεται από το ότι το βλέπουμε αυτούσιο και αργότερα στον Δίωνα τον Κάσσιο, στο χωρίο όπου ο ιστορικός βάζει τον Μαικήνα να συμβουλεύει τον Αύγουστο για διάφορα πράγματα, επισημαίνοντας μεταξύ άλλων εντελώς αναχρονιστικά και τις οικονομικές υπερβολές του ευεργετισμού.⁵¹³ Όταν συμπληρώνει την πράξη του πολιτικού, η τιμή γίνεται απόδειξη της «προαίρεσής» του, απόδειξη της δέσμευσής του απέναντι στην πραγματοποίηση του «ωραίου», τίποτε άλλο πέρα από αυτό. Για ποιόν λόγο λοιπόν να συνεχίσει κανείς να κυνηγά την εύνοια των συμπολιτών του με άλλα εφήμερα (και επιπλέον ακριβά) μέσα; Με άλλα λόγια, ο Πλούταρχος λέει στο κοινό του αυτό που εκείνο θέλει να ακούσει. Το ερώτημα είναι γιατί; Ποια εναλλακτική λύση έχει να τους προτείνει και ποια σκοπιμότητα συνδέεται με αυτήν;

Ας παρακολουθήσουμε από κοντά τον τρόπο, με τον οποίον σκιαγραφείται στο κείμενο αυτή η υποβάθμιση, για να δούμε τι έρχεται να πάρει τη θέση του ευεργετισμού. Με την ανάδειξη της «συμβολικότητας» ως του κύριου γνωρίσματος κάθε τιμής ο Πλούταρχος μπορεί τώρα να προβεί στην αφαίρεση που θα του επιτρέψει στη συνέχεια να τοποθετήσει σταδιακά τον λόγο σε μια πιο κεντρική θέση σε σύγκριση με τον ευεργετισμό. Ο Πλούταρχος επανακατηγοριοποιεί όλες τις γνωστές μορφές διάκρισης. Η «αληθινή τιμή και χάρη», μας λέει, είναι η τιμή χωρίς υλική υπόσταση. Είναι όλα αυτά που οι άνθρωποι θυμούνται από την εμπειρία της συναναστροφής τους με κάποιον που αξίζει την καλή διάθεση και την εύνοιά τους (820f).⁵¹⁴ Αυτός που θα θελήσει να συμμετάσχει σε αυτό το σύστημα δεν θα πρέπει

⁵¹² Βλ. π.χ. Ηροδ. 6.86. Περισσότερες πληροφορίες για τη συγκεκριμένη διάσταση δίνουν οι Bickermann (1931) 1085· Gauthier (1972) 65–73· Genette (1972) 37, και Dover (1980) 118. Ο von Möllendorff (2009) 91–94, πολύ σωστά συσχετίζει την έννοια του «συμβόλου» τότε με τη σημερινή έννοια της «ταυτότητας».

⁵¹³ Βλ. Κάσσι. Δίων. 52.35–36. Πβ. Duncal-Jones (1990) 170.

⁵¹⁴ Οι Blois & Bons (1992) 159–188, (1995) 99–106, και ο Alexiou (2008) 365–386, θεωρούν πως εδώ υπάρχει επίδραση από τη διδασκαλία του Ισοκράτη για την εύνοια. Ωστόσο, αξίζει να επισημανθεί ότι εκτός από τον Ισοκράτη παρόμοιες απόψεις απαντούν και αλλού, π.χ. στο Κικ. *Off.* 2.43, και στο Λουκ. *Ψευδολ.* 18–19.

να αδιαφορήσει για την εντύπωση που αφήνει στους άλλους ούτε και να αμελήσει να είναι ευχάριστος στη συναναστροφή του με μαζί τους (821a).⁵¹⁵

Ο Πλούταρχος προχωρεί στην απόδειξη αυτής της θέσης με ένα επιχείρημα *a fortiori*. Το πρώτο σκέλος είναι παρμένο από τη σφαίρα του ιδιωτικού βίου: ο φιλόσοφος αναφέρει ότι ο πιο αποτελεσματικός τρόπος για να κάνει κανείς τα οικόσιτα ζώα πιστά και υπάκουα δεν είναι η σωματική βία, αλλά οι αγκαλιές και οι φροντίδες που τα ηρεμούν και σε βάθος χρόνου επιτρέπουν τη διαμόρφωση της ψυχικής τους διάθεσης (821a–b). Αφού, όμως, τα ζώα εξημερώνονται και γίνονται υπάκουα και συνεργάσιμα χωρίς τη βία, γιατί να ισχύει κάτι λιγότερο για τον άνθρωπο;⁵¹⁶ Το δεύτερο σκέλος αφορά, έτσι, στους πολίτες. Όπως τα ζώα, έτσι και οι πολίτες χρειάζονται εξημέρωση. Η βία, όμως, δεν μπορεί να είναι η λύση. Ο Πλούταρχος παίρνει το κλασικιστικό παράδειγμα της τυραννίας, για να το δείξει αυτό. Από τη στιγμή που λέγεται ότι η αντίσταση στην τυραννία βρίσκει το τελευταίο της καταφύγιο στην ψυχή και συγκεκριμένα στο κομμάτι της ψυχής που γεννά την εμπιστοσύνη, η χρήση της σωματικής βίας είναι ούτως ή άλλως μάταιη. Η προσπάθεια του πολιτικού, επομένως, πρέπει να επικεντρωθεί στο πώς θα γίνει να κατακτηθεί στις ψυχές του κοινού του το κομμάτι που γεννά την πίστη (821b). Ο φιλόσοφος προτείνει την καλή εντύπωση που αφήνει κανείς στους γύρω του: όταν ένας πολιτικός αποδεικνύει έμπρακτα τις καλές του προθέσεις και, επιπλέον, δίνει σε όλους την εντύπωση ενός έντιμου και δίκαιου ανθρώπου, τότε οι συμπολίτες του τον ακολουθούν.⁵¹⁷ Χωρίς αυτό το συμβολικό φορτίο, ο πολιτικός δεν μπορεί ούτε να αποκτήσει την εμπιστοσύνη των άλλων, ούτε να κάνει τα σχέδιά του πράξη, αλλά και ούτε να προστατεύσει τον εαυτό του από τις συκοφαντίες και τις διαβολές των αντιπάλων του (821b). Η ανάγκη είναι, επομένως, επιτακτική. Τώρα, αν μέσα από αυτήν την προσπάθεια να αποκτήσει την υπόληψη των γύρω του καταφέρει κιόλας να γίνει όντως ένας άνθρωπος σαν και αυτόν που προσπαθεί να δείξει ότι είναι, δηλαδή ένας άνθρωπος έντιμος, δίκαιος και με καλές προθέσεις για τους συμπολίτες του,

⁵¹⁵ Το ίδιο επιχείρημα και στο Δίων. Χρυσόστ. 44.2–3. Πβ. και το σχόλιο του Carrère (2003²) 203

⁵¹⁶ Πβ. *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα* 776c.

⁵¹⁷ ἄνθρωπον δ' ἀνθρώπων χειροῖθη καὶ πρῶον ἐκουσίως οὐδὲν ἄλλ' ἢ πίστις εὐνοίας καὶ καλοκαγαθίας δόξα καὶ δικαιοσύνης παρίστησιν. Για τη μετάφραση του *πίστις εὐνοίας* ως «απόδειξη των καλών προθέσεων», βλ. Ανών. *Επιστ. Βρούτ.* 32· *Ιώσηφ. Ιουδ. ἀρχ.* 4.135· *Ηρωδιαν.* Σύρ. 2.3.5. Πβ. *Τιβ. καὶ Γάϊος Γράκχ.* 31.1· *Άγ. καὶ Κλεομ.* 54.7. Ακόμη, βλ. τις παρατηρήσεις του Carrière (2003²) 50 σημ. 2 και 135. Λάθος μεταφράζουν ο Valgiglio (1976) 69, «από την εμπιστοσύνη, η οποία γεννιέται από την εὐνοια, *della fiducia, che nasce dalla benevolenza*», ο Caiazza (1993a) 171, 274–275, «η εμπιστοσύνη που είναι γεννημένη από την εὐνοια, *la fiducia nata dalla benevolenza*», και ο Roskam (2004–2005) 99, «η αξιοπιστία της εὐνοίας (ή από την εὐνοια), *confidence of goodwill*».

τότε, όπως σημειώνεται χαρακτηριστικά στο τέλος του χωρίου, «ούριος και ασφαλής άνεμος φυσάει προς την πολιτεία».⁵¹⁸ Η τελευταία αυτή πρόταση παραπέμπει στο επιχείρημα του Χαρμάδα, που είδαμε λίγο πιο πάνω, σύμφωνα με το οποίο οι ρήτορες θεμελιωδώς επιδιώκουν μπροστά στο κοινό τους να παρουσιάζουν τους εαυτούς τους «τόσο καλούς, όσο και οι ίδιοι στην πραγματικότητα θα ήθελαν να είναι», πράγμα το οποίο, όμως, επιτυγχάνεται με την υιοθέτηση ενός ευυπόληπτου βίου. Για τον Χαρμάδα, όπως είπαμε και πιο πριν, το επιχείρημα αυτό καταλήγει στη διαπίστωση ότι είναι μόνο οι φιλόσοφοι με τη γνώση περί ηθικής αυτοί που μπορούν να ανταποκριθούν σε αυτήν την απαίτηση. Είναι, όμως, αυτό που λέει εδώ και ο Πλούταρχος; Είναι μόνο η ανάδειξη του ήθους ο στόχος της αφαίρεσης, στην οποία εδώ προβαίνει;

Κατ' αρχάς, πρέπει να παρατηρήσουμε πως ό,τι και αν είναι αυτό που προκρίνει ο φιλόσοφος, τούτο πρέπει να βρίσκεται σε μια διαμετρική αντίθεση προς τον ευεργετισμό. Ο Πλούταρχος κάνει ότι μπορεί για να τοποθετήσει τον εαυτό του όσο πιο μακριά γίνεται από αυτόν. Οι τιμές που προέρχονται από τα θέατρα ή από τις χρηματικές δαπάνες ή από τους μονομάχους, μας λέει, δεν μαρτυρούν κάποια αληθινή αξία, αλλά αποτελούν κολακειές όχλων, οι οποίοι ούτως ή άλλως χαμογελούν σε αυτόν που τους δίνει χρήματα ευνοώντας τον με ένα είδος όμως εφήμερης και επισφαλούς δόξας (821f). Και πάλι, όταν κανείς αγοράζει το καλό του όνομα με μεγάλα έξοδα, το μόνο που καταφέρνει είναι να κάνει το πλήθος ισχυρό και θρασύ, καθώς σε αυτό δημιουργείται η πεποίθηση ότι είναι στο χέρι του και να δώσει αλλά και να πάρει πίσω κάτι σπουδαίο (822a). Ο φιλόσοφος προσέχει, όμως, να μην τραβήξει πολύ το σχοινί. Αν ο πολιτικός δεν μπορεί να σταθεί ολοκληρωτικά απέναντι στο πλήθος που ζητεί ευεργεσίες, μας εξηγεί, τότε τουλάχιστον θα πρέπει να προσέξει τι είδους ευεργεσίες θα κάνει: πρέπει να είναι ευεργεσίες τέτοιες, που να επιτρέπουν στον ίδιο να επωφελείται όσο το δυνατόν πιο πολύ με μια ευπρεπή, όμως, και ωφέλιμη αφορμή –για παράδειγμα, ευεργεσίες που συνδέονται με τη λατρεία των θεών, οι οποίες παράλληλα συνηθίζουν και τους πολίτες στην ευσέβεια (822a–b). Ο Πλούταρχος καταφεύγει στον Πλάτωνα για περισσότερα επιχειρήματα: ο Πλάτωνας είχε προτείνει να μένουν μακριά από την εκπαίδευση των νέων η Λυδική και η Ιωνική αρμονία, η πρώτη επειδή διεγείρει το θρηνώδες στοιχείο στην ψυχή και το υπερβολικά πένθιμο, ενώ η δεύτερη επειδή αυξάνει την προδιάθεση προς την ηδονή

⁵¹⁸ [...] και ὅλως, ὅταν ἀλήθεια καὶ ἀρετὴ προσγένηται, φορόν ἐστι πνεῦμα καὶ βέβαιον ἐπὶ τὴν πολιτείαν.

και την ακολασία (822b–c). Αντίστοιχα, και ο πολιτικός από τους τρόπους διάκρισης που υπάρχουν πρέπει οπωσδήποτε να διώχνει μακριά από την πόλη όσους ερεθίζουν και εκτρέφουν είτε το φονικό και ζώδες στοιχείο ή το άξεστο και ακόλαστο, ειδάλως πρέπει να μένει αυτός μακριά από αυτούς και να στέκεται απέναντι στο πλήθος, όταν ζητεί τέτοιου είδους θεάματα (822c). Οι σκέψεις του για χρηματοδότηση πρέπει να είναι πάντα χρηστές και μετρημένες, να έχουν ως σκοπό είτε αυτό που είναι ηθικά ωραίο είτε το αναγκαίο ή τουλάχιστον το ηδονικό και το ευχάριστο χωρίς τη βλάβη και χωρίς να ακολουθεί η εξαχρείωση (822c).

Σε αντίθεση με τον Michael Trapp, δεν πιστεύω ότι ο Πλούταρχος λέει εδώ πράγματα που δεν ανταποκρίνονται στις προσδοκίες των αναγνωστών του.⁵¹⁹ Οπωσδήποτε η κριτική που ασκεί στις μονομαχίες και τα χορευτικά δρώμενα είναι μια κριτική που γίνεται από μια θέση ηθικής και πνευματικής ανωτερότητας, όπως γίνεται πολύ συχνά και από άλλους συγγραφείς της εποχής εκείνης.⁵²⁰ Ωστόσο, το γεγονός ότι ο ίδιος επιλέγει να συμπεριλάβει το θέμα του ευεργετισμού στο κείμενό του είναι από μόνο του ενδεικτικό της πρόθεσής του να συνδιαλεχθεί με προσδοκίες των αναγνωστών του. Ο Πλούταρχος επιδιώκει με το συγκεκριμένο κείμενο να βοηθήσει τους πολιτικούς που τον διαβάσουν να διαμορφώσουν ή να διατηρήσουν στο πεδίο της δράσης τους μια φιλοσοφική ταυτότητα. Ο σχηματισμός οποιασδήποτε διακριτής ταυτότητας προϋποθέτει, όμως, ότι ένα ή περισσότερα από τα δομικά στοιχεία της πρέπει να προσφέρουν στο άτομο που καλείται να την υιοθετήσει το αίσθημα της ικανοποίησης. Το ότι ο ευεργετισμός ήταν ένα αποτελεσματικό και διαδεδομένο μέσο νομιμοποίησης εξουσίας δεν σημαίνει ότι ήταν και αποδεκτό με ευχαρίστηση από αυτούς που το χρησιμοποιούσαν. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τις περιπτώσεις των ευεργεσιών, για τις οποίες κάνει περισσότερο λόγο ο Πλούταρχος: τα θεάματα. Το θέατρο, όπου λάμβαναν χώρα όλα αυτά, είναι ένας ακόμη χώρος του δημόσιου βίου, του οποίου ο συμβολισμός διαπλέκεται στενά με τον συμβολισμό της αγοράς και άλλων αντίστοιχων χώρων.⁵²¹ Οι θεατές που συνέρχονταν στο θέατρο δεν

⁵¹⁹ Βλ. Trapp (2007) 237–238.

⁵²⁰ Βλ. π.χ. Τάκ. *Dialog.* 29· Σεν. *Ep.* 7.2· Λουκ. *Όρχ.* 1–4· Λιβάν. *Λόγ.* 64.60–61· Αυγ. *Conf.* 6.8. Για ταύτιση τέτοιων θεαμάτων ως λαϊκών με στόχο τη συγκρότηση μιας διακριτής ταυτότητας για την κοινωνική και πνευματική ελίτ της εποχής, βλ. Lada-Richards (2007) 104 – 108, 120 – 126.

⁵²¹ Για τον τρόπο, με τον οποίον το θέατρο συνδέεται με άλλους χώρους του δημόσιου βίου βλ. τις προσεκτικές παρατηρήσεις του Chronopoulos (2017) 73–77. Για τους μεταγενέστερους χρόνους, βλ. και MacMullen (1966) 171. Για το θέατρο ως χώρο παράστασης τέτοιων θεαμάτων, βλ. Jory (1986) 537–539, και Dodge (1999) 233–234.

έπαυαν την στιγμή εκείνη να έχουν συναίσθηση της πολιτικής τους ταυτότητας,⁵²² παρ' όλο που γνώριζαν πολύ καλά πως ο λόγος που βρίσκονταν εκεί δεν ήταν για να πάρουν κάποιες αποφάσεις για την πόλη τους, αλλά για να διασκεδάσουν. Αν ήταν, όμως, δύσκολο να διατηρήσει κανείς την τάξη στη συνέλευση της πόλης, όπου οι πολίτες φώναζαν συνθήματα υπέρ του ενός ή του άλλου πολιτικού, το ίδιο θα ήταν σίγουρα πολύ πιο δύσκολο να γίνει κάτω από τις συνθήκες ενός κατάμεστου θεάτρου, με θεατές να κραυγάζουν και να αναπηδούν υπέρ του ενός ή του άλλου ηθοποιού ή μονομάχου.⁵²³ Οι μνήμες από τη σφαγή στο αμφιθέατρο της Πομπηίας το 59 μ.Χ. πρέπει να ήταν ακόμη νωπές τότε (εικ. 3). Πολλοί από τους αναγνώστες του Πλούταρχου σίγουρα γνώριζαν πως μετά το συμβάν η σύγκλητος απαγόρευσε οποιαδήποτε δημόσια συγκέντρωση στην Πομπηία για τα επόμενα δέκα χρόνια, απαίτησε τη διάλυση των επαγγελματικών σωματείων που υπήρχαν στην πόλη και έστειλε σε εξορία τον πολιτικό άρχοντα που διοργάνωσε τους αγώνες.⁵²⁴ Σίγουρα έχει



Εικ. 3: Τοιχογραφία που απεικονίζει τη σφαγή στο θέατρο της Πομπηίας, Νάπολη, Εθνικό Μουσείο, αρ. ευρ. 112222 [Πηγή: Museo archeologico Nazionale di Napoli (χ.χ.) Opera parietale [εικ.] στο cir.campania.beniculturali.it, ανακτήθ. 17.09.2017].

δίκιο να αμφιβάλει ο Michael Trapp για το αν θα άρεσε τότε σε ένα μέσο σώμα πολιτών το ενδεχόμενο της αντικατάστασης των θεαμάτων με μονομάχους και των ιπποδρομιών από μια σειρά θρησκευτικών γιορτών.⁵²⁵ Όμως, ο Πλούταρχος δεν απευθύνεται σε αυτό το κοινό. Αντίθετα, για τους πολιτικούς που διάβαζαν το κείμενο του Πλούταρχου, στην υπενθύμιση των επιπτώσεων, που οι παρεκτροπές τέτοιων θεαμάτων θα μπορούσαν να έχουν για τους ίδιους, η χρηματοδότηση μιας θρησκευτικής γιορτής μάλλον θα φαινόταν μακράν

⁵²² Το ότι η ίδια η αρχιτεκτονική του θεάτρου πρόβαλλε την κοινωνική και πολιτική ιεραρχία της εποχής επισημαίνεται από τους Hopkins (1983) 14–20· Zanker (2006) 199–206, και Χανιώτης (2009) 41–62.

⁵²³ Βλ. πάλι Arr. *Επικτ.* 3.4.1–12, καθώς και Λουκ. *Όρχ.* 5.

⁵²⁴ Τάκ. *Ann.* 14.17. Πβ. MacMullen (1966) 169.

⁵²⁵ Βλ. Trapp (2007) 238: «One only needs to ask how the average citizen body would have reacted on the substitution of a diet of religious festivals for the gladiatorial shows and chariot-races». Πβ. Trapp (2004) 197. Το ότι θρησκευτικές γιορτές ήταν λιγότερο αγαπητές από τις αντίστοιχες αγωνιστικές εκδηλώσεις επιβεβαιώνεται και από τις μετρήσεις του Zuiderhoek (2009) 88.

μια πιο δελεαστική επιλογή.

Έπειτα, ο ευεργετισμός και οι υπηρεσίες στην κοινότητα ήταν για τα μέλη της ελίτ πρωτίστως ηθικές υποχρεώσεις, των οποίων, όμως, η εκπλήρωση γινόταν με το πέρασμα από τη μια γενιά στην άλλη ολοένα και πιο δυσβάσταχτη.⁵²⁶ Η τιμή ήταν ένα πολύ ακριβό απόκτημα για τον πολιτικό, καθώς οι μεγάλες διαφοροποιήσεις που υπήρχαν ως προς την περιουσία, όχι μόνο σε σχέση με αυτούς που βρίσκονταν εκτός της τάξης των ευεργετών, αλλά και με εκείνους που ανήκαν σε αυτήν, πίεζαν όσους από αυτούς διέθεταν σχετικά μικρότερη οικονομική δύναμη να δώσουν όσο το δυνατόν περισσότερα χρήματα μπορούσαν για να κερδίσουν μια ανάλογη θέση στην τοπική κοινωνική και πολιτική ιεραρχία.⁵²⁷ Μετά τον θάνατο ενός ευεργέτη όλες οι τιμές που είχε λάβει κατά τη διάρκεια της ζωής του θα αποτυπώνονταν για ακόμη μια φορά στο κείμενο μιας επιτύμβιας επιγραφής ως επισφράγισμα και ρητή δήλωση μιας ολόκληρης ζωής προσφοράς στην κοινότητα, μιας ζωής που φυσικά αντανάκλουσε και στους απογόνους του, από τους οποίους η κοινότητα περίμενε να βαδίσουν στα χνάρια του πατέρα.⁵²⁸ Κανείς, όμως, δεν ρωτούσε τους απογόνους, αν όντως μπορούσαν να ανταποκριθούν σε αυτήν την υποχρέωση. Όχι κατ' ανάγκη επειδή οι ίδιοι δεν θα διέθεταν τον ανάλογο ζήλο με τον πατέρα, αλλά κυρίως επειδή δεν είχαν πια την ίδια περιουσία. Η βάση της οικονομικής δραστηριότητας την εποχή εκείνη ήταν η έγγεια ιδιοκτησία: κάθε καλλιεργητής έτρεφε από την εργασία του τον εαυτό του, λίγους ακόμη ανθρώπους και τον ιδιοκτήτη του χωραφιού, στο οποίο δούλευε: αν αυτός ο τελευταίος δεν ήθελε τροφή αλλά χρήμα, για παράδειγμα για να ευεργετήσει, έπρεπε να πουλήσει το πλεόνασμα της αγροτικής παραγωγής σε τιμή που θα του απέφερε κέρδος.⁵²⁹ Αν, όμως, τα χρήματα που έβγαζε έτσι η μια γενιά κατόχων της γης ήταν αρκετά για να ζουν τα μέλη της πλουσιοπάροχα και να

⁵²⁶ Βλ. Hopkins (1983) 12–13· Veyne (1985) 116· Dodge (1999) 225.

⁵²⁷ Όσον αφορά στις διαφοροποιήσεις εντός της τάξης των ευεργετών είναι ενδεικτικό αυτό που παρατηρεί ο Duncan-Jones (1963) 165, ότι στην επαρχία της Αφρικής, μεταξύ 98 και 224 μ.Χ., μόνο 29 τοπικοί ευεργέτες, δηλ. μόνο το 14% επί του συνόλου των τοπικών ευεργετών που μαρτυρούνται στη περιοχή κατά το συγκεκριμένο διάστημα, είναι υπεύθυνοι για ένα ποσοστό μεγαλύτερο το 75% επί του συνόλου των δημοσίων κτηρίων που ανηγέρθησαν τότε ως ευεργεσίες, και πάλι από αυτούς τους 29 ευεργέτες μόνον οι 11, δηλ. το 5% επί του συνόλου των ευεργετών, είναι υπεύθυνοι για ένα ποσοστό μεγαλύτερο του 50% επί του συνόλου των παραπάνω κτηρίων. Σε συγκρίσιμο συμπέρασμα καταλήγει και ο Zuiderhoek (2009) 29, ο οποίος επισημαίνει ότι την ίδια εποχή στη Μικρά Ασία από ένα δείγμα 85 ευεργεσιών, οι περισσότερες από τις μισές ήταν έργο μόνο ενός 5–6% επί του συνόλου των τοπικών ευεργετών ή σε απόλυτα νούμερα μόνο 4 από τους 68.

⁵²⁸ Βλ. Δίων. Χρυσ. 44.3–4. Πβ. Burkert (1985) 194· Veyne (1985) 115–116, 170–171· Zuiderhoek (2009) 62–63.

⁵²⁹ Βλ. Veyne (1985) 153–154· *CAH*² XI, 679, 708–709 (P. Garnsey).

ευεργετούν, δεν ήταν αυτονόητο ότι το ίδιο θα ίσχυε και για την επόμενη γενιά, ή και για τη γενιά μετά.

Για να επιβιώσει ένας πλούσιος οίκος δεν χρειαζόταν μόνο απογόνους, χρειαζόταν διαρκώς και νέους πόρους, οι οποίοι θα εξασφάλιζαν για τους απογόνους τη διατήρηση του ίδιου επιπέδου ζωής. Υπάρχει ένα πολυσυζητημένο χωρίο στον Σενέκα, στο οποίο φαίνεται ότι καθήκον του γιου που κληρονόμησε την πατρική περιουσία είναι να παραδώσει τον οίκο σε ακέραια κατάσταση στους δικούς του κληρονόμους.⁵³⁰ Όμως, όπως έχει δείξει ο Richard Saller, από τη στιγμή που οι κληρονομικές στρατηγικές των πλούσιων της εποχής, δεδομένου του υψηλού ποσοστού θνησιμότητας, απέβλεπαν ρεαλιστικά στην εξασφάλιση των άμεσων απογόνων με το μοίρασμα της περιουσίας σε ίσα μερίδια, αντιλαμβάνεται κανείς ότι από τη μια γενιά στην άλλη ο πλούτος ενός οίκου κατακερματίζεται.⁵³¹ Για αυτό παρατηρεί ο Arjan Zuderhoek ότι, όταν κοιτάμε τα επιγραφικά αρχεία μεμονωμένων πόλεων, είναι μόνο ένας μικρός αριθμός τοπικών οικογενειών που διαρκώς επανεμφανίζονται στις επιγραφές ως ευεργέτες.⁵³² Μόνο σε λίγες οικογένειες οι γιοι είχαν για πολλές γενιές τη δυνατότητα να ανταποκριθούν στην υποχρέωση του ευεργετισμού με τον ίδιο τρόπο που είχαν ανταποκριθεί πριν από αυτούς και οι πατέρες τους.⁵³³ Οι υπόλοιποι είτε δεν τα κατάφερναν, είτε, όπως μας δείχνει και ο Πλούταρχος, αναγκάζονταν να καταφύγουν στην προσωρινή λύση των τοκογλόφων προκειμένου να βρουν άμεσα τα χρήματα που θα τους επέτρεπαν να προσφέρουν στην πόλη τα θεάματα και τις άλλες ευεργεσίες που όφειλαν να προσφέρουν.⁵³⁴

Ο Πλούταρχος επενδύει πάνω σε αυτή τη δυσάρεστη για την ελίτ διάσταση του ευεργετισμού. Προσπαθεί πάλι να πει στο κοινό του αυτό που εκείνο θέλει να ακούσει. Ο φιλόσοφος ισχυρίζεται πως, όταν ένας πολιτικός διαθέτει «εξαιτίας της αρετής [του] το δικαίωμα να μιλά με παρρησία» (*παρρησία άπ' αρετής*) και «αξιοπιστία» (*πίστις*), δεν υπολείπεται σε δύναμη εκείνων που οργανώνουν μεγάλα δείπνα και κάνουν χορηγίες, και για αυτό δεν είναι ντροπή να παραδεχθεί κανείς την οικονομική του στενότητα και να επιχειρήσει να συναγωνιστεί εκείνους που είναι πιο

⁵³⁰ Βλ. Σεν. *Cons. ad Marc.* 26.2. Το χωρίο συζητείται και από τους Veyne (1985) 142, και Saller (1994) 86.

⁵³¹ Βλ. Saller (1994) 155–180, 231. Πβ. Duncan-Jones (1999) 126· *CAH*² XI, 866, 871.

⁵³² Βλ. Zuderhoek (2009) 63: «Evidence for internal oligarchisation and the existence of social cleavages within the bouletic elite is fairly plentiful. In the epigraphic records for individual cities, the names of a small number of local families constantly reappear».

⁵³³ Βλ. Duncan-Jones (1990) 170–171, ο οποίος ωστόσο βλέπει την αδυναμία του γιου να ανταποκριθεί στις υποχρεώσεις του ευεργετισμού αποκλειστικά ως συνέπεια των υπερβολικών εξόδων του πατέρα.

⁵³⁴ Βλ. *Πολ. παραγγ.* 822d–e· *Περὶ τοῦ μὴ δανείζ.* 830e. Πβ. Jones (1940) 180–181.

πλούσιοι, όχι βέβαια στα θέατρα και στα δείπνα, όπου αυτοί έχουν το προβάδισμα, αλλά στο πεδίο όπου οι άνθρωποι «προσπαθούν να καθοδηγήσουν την πόλη μέσω της αρετής και του πνεύματός τους και πάντα μαζί με τον λόγο, όπου δεν υπάρχει μόνο ηθική ωραιότητα και λαμπρότητα, αλλά και χάρη και ελκυστικότητα, πράγματα πιο ποθητά και από τα πλούτη του Κροίσου (822f–823a).⁵³⁵ Αυτό το είδος καθοδήγησης της πόλης, το οποίο προϋποθέτει τη θεωρία και την ενασχόληση με τον εαυτό δεν είναι άλλο από τη γνωστή πια φιλοσοφική εκδοχή της πολιτικής. Ομοιότητες μπορούν να εντοπιστούν στον *Φωκίωνα*, με τον τρόπο που πολιτεύεται ο Αθηναίος πολιτικός-φιλόσοφος.⁵³⁶ Το υπόβαθρο είναι η ιδέα ότι η διαδικασία συγκρότησης του εαυτού ως ενάρετου υποκειμένου ανταμείβει το άτομο που συμμετέχει σε αυτή με τη γνώση της άσκησης αποτελεσματικής εξουσίας πάνω στους άλλους. Η αναφορά στον λόγο, ως συνοδού της φιλοσοφίας κατά τη διαδικασία καθοδήγησης της πόλης σαφέστατα μας πηγαίνει πίσω στη συζήτηση της ρητορικής ως «συνεργού πειθούς». Η «ηθική ωραιότητα» και η «λαμπρότητα» μαζί με τη «χάρη» και την «ελκυστικότητα» που αναφέρονται εδώ ως χαρακτηριστικά του τρόπου, με τον οποίον ο πρέπει ο πολιτικός να καθοδηγεί τους συμπολίτες του, είναι ανάλογα της «δύναμης» και τη «χάρης» που νωρίτερα είδαμε να αποτελούν τα χαρακτηριστικά της «συνεργού» ρητορικής. Το μόνο που συμπληρώνει εδώ ο Πλούταρχος είναι η διαβεβαίωση ότι με έναν τέτοιο λόγο μπορεί ένας πολιτικός να αποκτήσει την εύνοια του πλήθους χωρίς να πληρώσει για αυτή. Αυτό σίγουρα είναι ένα πολύ καλό νέο για κάποιον που πολιτεύεται κάτω από την πίεση του ευεργετισμού.

Αξίζει να συνυπολογίσουμε στη συζήτησή μας και μερικά ακόμη χωρία, στα οποία, αν και δεν υπάρχει συνάφεια με το θέμα του ευεργετισμού, εν τούτοις η χειραγώγηση ανθρώπων μέσω της υπόληψης επίσης συζητείται ως κάτι που πετυχαίνει κανείς κανονικά μέσω του λόγου. Το πρώτο χωρίο βρίσκεται στο *Περί του εαυτόν επαινείν ανεπιφθόνως*. Ο Πλούταρχος εξηγεί και εδώ ότι ο πολιτικός δεν πρέπει να επιζητεί την υπόληψη (*δόξα*) των συμπολιτών του ως ένα είδος μισθού ή ως ενθάρρυνση για την αρετή. Αντίθετα, πρέπει να την ζητεί, γιατί, όταν κανείς εμπνέει την εμπιστοσύνη και δίνει στους άλλους την εντύπωση ενός χρηστού ανθρώπου,

⁵³⁵ *Οὕτως οὐτ' ἀγεννές ἐτι πενίαν ὁμολογεῖν, οὐτε λείπονται πρὸς δύναμιν ἐν πόλεσι τῶν ἐστιόντων καὶ χορηγούντων οἱ πένητες, ἂν παρρησίαν ἀπ' ἀρετῆς καὶ πίστιν ἔχωσι Δεῖ δὴ μάλιστα κρατεῖν ἑαυτῶν ἐν τοῖς τοιούτοις, καὶ μὴτ' εἰς πεδία καταβαίνειν πεζὸν ἵππευσι μαχομένον, μὴτ' ἐπὶ στάδια καὶ θυμέλας καὶ τραπέζας πένητα πλουσίοις ὑπὲρ δόξης καὶ δυναστείας διαγωνιζόμενον, ἀλλ' ἀπ' ἀρετῆς καὶ φρονήματος ἀεὶ μετὰ λόγου πειρωμένοις ἄγειν τὴν πόλιν, οἷς οὐ μόνον τὸ καλὸν καὶ τὸ σεμνὸν ἀλλὰ καὶ τὸ κεχαρισμένον καὶ ἀγωγὸν ἔνεστι, «Κροισείων ἐρατώτερον στατήρων».* Πβ. Δίων. Χρυσ. 44.10–12.

⁵³⁶ Βλ. *Φωκ.* 9.1, 30.5. Πβ. Roskam (2014) 525.

βρίσκει αφορμή για ακόμη πιο πολλές και πιο ωραίες πράξεις, αφού όταν οι πολίτες εμπιστεύονται και αγαπούν έναν πολιτικό γίνεται και για εκείνον ευχάριστο και εύκολο να τους ωφελήσει (539f).⁵³⁷ Οι λεκτικές επιλογές ανταποκρίνονται εντυπωσιακά σε αυτά που είδαμε πιο πάνω για την τιμή. Όμως, εδώ ο ευεργετισμός δεν μπαίνει καν στη συζήτηση: το θέμα του Πλούταρχου είναι η «περιαυτολογία» (539e),⁵³⁸ μια γνωστή ρητορική τεχνική, η οποία φαίνεται πως κάτω από προϋποθέσεις μπορεί να στηρίξει έναν καλλιεργημένο πολιτικό στην προσπάθειά του να αποκτήσει τη δύναμη που χρειάζεται, για να ωφελήσει τους συμπολίτες του.⁵³⁹

Με ανάλογο τρόπο συνδέεται η υπόληψη με τον λόγο και στο *Περί του ότι μάλιστα τοις ηγεμόσι δει τον φιλόσοφον διαλέγεσθαι*. Το κείμενο αναφέρεται στις επαφές που οι φιλόσοφοι συνάπτουν με ισχυρούς άνδρες.⁵⁴⁰ Ήδη στην αρχή του κειμένου ο Πλούταρχος αφήνει να φανεί ότι υπάρχουν κάποιοι που ισχυρίζονται ότι οι φιλόσοφοι που επιδιώκουν να συνάψουν σχέσεις με τέτοιους ανθρώπους το κάνουν, για να ικανοποιήσουν τη φιλοδοξία τους (776a–b, 778a).⁵⁴¹ Ο Πλούταρχος απαντά σε αυτούς λέγοντας ότι οι επαφές με τους ισχυρούς είναι αναγκαίες, επειδή όταν οι φιλόσοφοι καταφέρνουν να αλλάζουν ανθρώπους που κατέχουν μεγάλη εξουσία ωφελούνται στη συνέχεια και όλοι όσοι βρίσκονται από κάτω (776c–777b, αλλά και 778e–779c).⁵⁴² Η επιχειρηματολογία αρχίζει με την παραδεδεγμένη διάκριση του λόγου σε ενδιάθετο και προφορικό, η οποία καταλήγει λίγο αργότερα στο συμπέρασμα ότι ο Ερμής δώρισε στους ανθρώπους τα δύο αυτά είδη λόγων για

⁵³⁷ *Και γὰρ τὴν δόξαν ὁ πολιτικὸς ἀνὴρ οὐχ ὥς τινα μισθὸν ἢ παραμυθίαν τῆς ἀρετῆς ἀπαιτεῖ καὶ ἀγαπᾷ ταῖς πράξεσι παροῦσαν, ἀλλ' ὅτι τὸ πιστεῦσθαι καὶ δοκεῖν χρηστὸν εἶναι πλειόνων καὶ καλλίωνων πράξεων ἀφορμὰς δίδωσι. Πειθόμενος γὰρ ἅμα καὶ φιλοῦντας ἠδὺ καὶ ῥάδιον ὠφελεῖν, πρὸς δ' ὑποψίαν καὶ διαβολὴν οὐκ ἔστι χηρῆσασθαι τῇ ἀρετῇ, φεύγοντας εὖ παθεῖν προσβιαζόμενον.*

⁵³⁸ *Οὐ μὴν ἀλλὰ καίπερ οὕτω τούτων ἐχόντων ἔστιν ἢ παρακινδυνεύσειεν ἂν ὁ πολιτικὸς ἀνὴρ ἄψασθαι τῆς καλουμένης περιαυτολογίας, πρὸς οὐδεμίαν αὐτοῦ δόξαν ἢ χάριν, ἀλλὰ καιροῦ καὶ πράξεως ἀπαιτούσης ὡς περὶ ἄλλου τι λεχθῆναι καὶ περὶ αὐτοῦ τῶν ἀληθῶν.*

⁵³⁹ Περισσότερα για την περιαυτολογία μπορεί κανείς να βρει στους Radermacher (1897) 420–424· Praechter (1902) 1–3· Pernot (1998) 109–110· Mitchell (2001) 354–371, και Chrysanthou (2018) 281–297.

⁵⁴⁰ Βλ. Roskam (2009) 136–137, ο οποίος επισημαίνει ότι ο Πλούταρχος δεν εννοεί μόνον τον αυτοκράτορα, αλλά και άλλους τοπικούς πολιτικούς άρχοντες που διαθέτουν, όμως, αρκετά μεγάλη δύναμη και επιρροή.

⁵⁴¹ † *σωρκανὸν † ἐγκολπίσασθαι καὶ φιλίαν τιμᾶν καὶ μετιέναι καὶ προσδέχεσθαι καὶ γεωργεῖν, πολλοῖς μὲν ἰδίᾳ πολλοῖς δὲ καὶ δημοσίᾳ χρήσιμον καὶ ἔγκαρπον γεννησομένην, φιλοκάλων ἔστι καὶ πολιτικῶν καὶ φιλανθρώπων, οὐχ, ὡς ἔνιοι νομίζουσι, φιλοδόξων [...],* και καταφατικά πιο κάτω, *Οὕτως οὖν ἀξίας ἡγεμονικῆς καὶ δυνάμεως ἀνδρὶ μετρίῳ καὶ ἀστείῳ προσούσης οὐκ ἀφέξεται τοῦ φιλεῖν καὶ ἀγαπᾶν οὐδὲ φονήσεται τὸ αὐλικὸς ἀκούσαι καὶ θεραπευτικὸς [...]* Ενδεικτικό είναι, πάντως, ότι και ο Δίων. Χρυσ. 3.25–26, δείχνει να πιέζεται να εξηγήσει ότι ο λόγος που ότι εκφωνεῖ μπροστά στον αυτοκράτορα δεν αποτελεί κολακεία. Για την προσπάθεια ταύτισης αυτών των «κάποιων» (ἔνιοι) που αναφέρει ο Πλούταρχος, βλ. Roskam (2009) 76–83. Ο Barigazzi (1981) 199–201, περιορίζει αρκετά το πεδίο ισχυριζόμενος ότι ο Πλούταρχος αναφέρεται μόνο στους Επικούρειους.

⁵⁴² Βλ. Roskam (2009) 71–96.

να τα χρησιμοποιήσουν με σκοπό την «αγάπη»: τον ενδιάθετο με σκοπό την «αγάπη απέναντι στον εαυτό», και τον προφορικό που «μεταφέρει μηνύματα και χρησιμοποιείται ως όργανο χειραγώγησης» με σκοπό την «αγάπη απέναντι στο άλλο» (777c).⁵⁴³ Τον Πλούταρχο απασχολεί κυρίως το δεύτερο είδος λόγου, αφού η θέση που προσπαθεί να στηρίξει έχει να κάνει με την επικοινωνία του φιλοσόφου με άλλους ανθρώπους, εν προκειμένω με του ισχυρούς.⁵⁴⁴ Στο κείμενο, ο λόγος αυτός αντιδιαστέλλεται με ένα άλλο είδος προφορικού λόγου που αποβλέπει στο κέρδος ή τον μισθό χωρίς όμως καλλιέργεια και αγάπη για το ωραίο (777d).⁵⁴⁵ Η τοποθέτηση του πρώτου σε ένα ανώτερο επίπεδο σε σύγκριση με τον δεύτερο ανάγεται στους θεούς: ο Πλούταρχος ισχυρίζεται *a fortiori* ότι δεν γίνεται, από τη στιγμή που η Αφροδίτη είχε θυμώσει με τις κόρες του ιερέα της που εκπορνεύτηκαν πρώτες, η Ουρανία, η Καλλιόπη και η Κλειώ να χαίρονται με αυτούς «που παραλαμβάνουν τον λόγο» επ' αμοιβή (777d).⁵⁴⁶ Ο φιλόσοφος, φυσικά, συνδέει τη δική του δράση με το

⁵⁴³ Τὸ δὲ λέγειν ὅτι δύο λόγοι εἰσίν, ὁ μὲν ἐνδιάθετος ἡγεμόνος Ἑρμοῦ δῶρον, ὁ δ' ἐν προφορᾷ διάκτορος καὶ ὀργανικός, ἕωλόν ἐστι καὶ ὑποπιπέτω τῷ «Τοῦτι μὲν ἦδον πρὶν Θέογνιν γεγονέναι»· ἐκεῖνο δ' οὐκ ἂν ἐνοχλήσειεν, ὅτι καὶ τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου καὶ τοῦ προφορικοῦ φιλία τέλος ἐστί, τοῦ μὲν πρὸς ἑαυτὸν, τοῦ δὲ πρὸς ἕτερον. Ο Ερμής αντιμετωπιζόταν ως ρήτορας και πατέρας και προστάτης του λόγου: βλ. Πλ. Κρατ. 408a–b· Σχόλ. Απολλ. Ροδ. 44–45· Στρ. 2.4.2· Πλουτ. Περὶ τοῦ ἀκούειν 44d· Γαμ. παραγγ. 138c· Περὶ Ἰσ. καὶ Ὅσ. 352a, 355b· Περὶ ἀδόλεσχ. 502f· Συμποσ. 714c· Ἐρωτ. 757b· Λουκ. Ἡρακλ. 4· Ρ.Οxy. LXXIX, 5194· Ανών. Εἰς Ἀριστ. Ρητ. 149. Το ότι στο κείμενο του Πλούταρχου μόνο ο ενδιάθετος λόγος αναφέρεται ευθέως ως δώρο του Ερμή δεν είναι πρόβλημα: το επίθετο *διάκτορος*, «αυτός που μεταφέρει μηνύματα», το οποίο αποδίδεται αμέσως μετά στον προφορικό λόγο, στον Όμηρο είναι ένα τυπικό επίθετο του Ερμή (βλ. *LSJ* ε.λ. *διάκτορος*). Και λίγο πιο κάτω στο κείμενο αυτοί που χρησιμοποιούν τον προφορικό λόγο με αποκλειστικό κίνητρο το κέρδος είναι αυτοί που αφήνουν «εξαιτίας της αμορφωσιάς τους και της έλλειψης γούστου τον κοινό Ερμή να γίνει εμπορεύσιμος και μισθωτός» (*ἀλλ' ἄμουσία καὶ ἀπειροκαλία τὸν κοινὸν Ἑρμῆν ἐμπολαῖον καὶ ἔμμισθον γενέσθαι*).

⁵⁴⁴ Πβ. Roskam (2009) 105.

⁵⁴⁵ Τοῦ δὲ προφορικοῦ τὴν Μοῦσαν ὁ Πίνδαρος «οὐ φιλοκερδῆ» φησιν «οὐδ' ἐργάτιν» εἶναι πρότερον, οἶμαι δὲ μηδὲ καὶ νῦν, ἀλλ' ἄμουσία καὶ ἀπειροκαλία τὸν κοινὸν Ἑρμῆν ἐμπολαῖον γενέσθαι.

⁵⁴⁶ Οὐ γὰρ ἡ μὲν Αφροδίτη ταῖς τοῦ Πρωποῖτου θυγατράσιν ἐμήνιεν ὅτι πρῶται † μίσεια μαχλήσαντο καταχέειν νεανίσκων † ἢ δ' Οὐρανία καὶ ἡ Καλλιόπη καὶ ἡ Κλειὼ χαίρουσι τοῖς ἐπ' ἀργυρίῳ διαδεχομένοις τὸν λόγον, ἀλλ' ἔμοιγε δοκεῖ τὰ τῶν Μουσῶν ἔργα καὶ δῶρα μᾶλλον ἢ τὰ τῆς Αφροδίτης «φιλοτήσια» εἶναι. Το κείμενο παρουσιάζει προβλήματα σε αυτό το χωρίο και γι' αυτό έχουν γίνει ορισμένες επιλογές για τις οποίες πρέπει να δοθούν εξηγήσεις. Ο δύσκολος στίχος «πρώτες καταπαίστηκαν έκφυλα με το να διαχέουν μίσος στους νεαρούς» (*πρῶται † μίσεια μαχλήσαντο καταχέειν νεανίσκων †*), που ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί, για να εξηγήσει τον λόγο που η Αφροδίτη είχε θυμώσει με τις κόρες του ιερέα της (βλ. στη συνέχεια) είναι άγνωστο από πού προέρχεται και σε τι ακριβώς αναφέρεται. Αναφέρομαι σε ιερέα γιατί το όνομα *Πρώποιτος* κανονικά δεν υπάρχει στο κείμενο. Τα χειρόγραφα παραδίδουν τις λλ. *προπόλου* ή *προσπόλου* και *πατροπόλου*, με τα πρώτα δύο να σημαίνουν γενικά τον «ιερέα», τον «ακόλουθο ενός θεού», τον «προφήτη», κλπ. Ωστόσο, όλες οι σύγχρονες εκδόσεις απορρίπτουν αυτές τις γραφές και στη θέση τους βάζουν το όνομα *Πρωποῖτου*. Το όνομα αποτελεί πρόταση του Amyot, ο οποίος βασίστηκε στον Οβίδιο που αναφέρει ότι οι Πρωποίτιδες (δηλ. οι κόρες του Πρωποῖτου) ήταν οι πρώτες γυναίκες, που εκπορνεύτηκαν. Σύμφωνα με την εκδοχή του μύθου, που παραδίδει ο Οβιδ. *Met.* 10.238–242, η Αφροδίτη τιμώρησε τον Πρόποιτο, ο οποίος προηγουμένως είχε αμφισβητήσει τη θεϊκή φύση της, με το να αναγκάσει τις κόρες του να εκπορνευτούν και κάνοντάς τις έτσι (ο Οβίδιος γράφει πως αυτό είναι ευρέως γνωστό) τις πρώτες πόρνες. Όπως παρατηρείται, όμως, στο *ML* III, 3126–3127 (O. Höfer), στον Οβίδιο η Αφροδίτη επιβάλλει την εκπόρνευση στις κόρες του Πρωποῖτου ως τιμωρία, ενώ στον Πλούταρχο φαίνεται ότι οι κόρες είχαν από μόνες τους προβεί σε κάποιες τέτοιες πράξεις και για αυτό οργίστηκε η

ανώτερο είδος λόγου λέγοντας πως κατά τη γνώμη του ο χαρακτηρισμός «γίνεται από αγάπη» ταιριάζει κατ' εξοχήν στα έργα και τα δώρα όχι της Αφροδίτης αλλά των Μουσών, στα οποία προφανώς έχει ερείσματα ο δικός του προφορικός λόγος από τη στιγμή που έχει ως στόχο τη «αγάπη με το άλλο» (777d).⁵⁴⁷ Τώρα είναι έτοιμος πια να κάνει το καίριο βήμα: θέλει όντως ο φιλόσοφος με τον προφορικό λόγο να ικανοποιήσει τη φιλοδοξία του; Είναι αλήθεια, μας λέει ο Πλούταρχος, ότι πολλοί θεωρούν λανθασμένα πως ο σκοπός του λόγου είναι η απόκτηση της υπόληψης, όμως στην πραγματικότητα η υπόληψη είναι «αρχή και σπόρος αγάπης» (777d–e).⁵⁴⁸ Πολλοί συνδέουν την υπόληψη με την εύνοια επειδή νομίζουν γενικά ότι οι άνθρωποι αγαπούν μόνον αυτούς τους οποίους επαινούν, όμως αυτός που καταλαβαίνει και έχει εμπειρία στο δημόσιο βίο ζητά μόνον τόση υπόληψη, όση του χρειάζεται για να του δώσει την εμπιστοσύνη που θα του ανοίξει τον δρόμο για να δράσει, καθώς δεν είναι ούτε ευχάριστο αλλά ούτε και εύκολο να ωφελεί κανείς ανθρώπους που δεν θέλουν να ωφεληθούν και η απόκτηση εμπιστοσύνης μπορεί να τους κάνει να θελήσουν (777e).⁵⁴⁹ Ο Πλούταρχος απέδειξε τη θέση του: η υπόληψη δεν είναι ο σκοπός αλλά

Αφροδίτη μαζί τους, όπως ακριβώς σε άλλους μύθους γίνεται με τις κόρες του Κινύρα. Ο Roskam (2009) 172, έχει δίκιο να μη βλέπει τον λόγο να απομακρυνθεί κανείς από το *προ(σ)πόλου* «ιερέας», αφού αν ο Αμυοτ δεν είχε διαβάσει το κείμενο του Πλούταρχου σε αντιπαραβολή με εκείνο του Οβίδιου, οποιαδήποτε από τις δυο γραφές θα παρέπεμπε σε έναν ιερέα, ο οποίος κατά πάσα πιθανότητα είναι ο Κινύρας, που αναφέρεται ως ιερέας της Αφροδίτης· βλ. π.χ. Πί. *Πυθ.* 2.15–17 και Roskam (2009) 172, για επιπλέον παραπομπές. Ωστόσο, δεν μπορούμε να πάμε πιο πέρα, καθώς δεν γνωρίζουμε, όπως είπαμε, σε τι ακριβώς αναφέρεται ο στίχος. Αυτό που είναι σίγουρο όμως είναι ότι ολόκληρη αυτή η πρόταση για την Αφροδίτη που θύμωσε με τις κόρες του ιερέα της για αυτά που έκαναν, μαζί με την επόμενη αποτελούν τα δυο μέρη ενός *a fortiori* συλλογισμού ακριβώς σαν και εκείνων που συναντούμε στο *Υγ. παραγγ.* 133a–b (με ερώτηση) και στο *Έρωτ.* 766e–767a. Ο Fowler μεταφράζει σε γενικές γραμμές σωστά εδώ, αν και δεν βλέπω τον λόγο γιατί να δεχθεί κανείς τη διόρθωση του *διαδεχομένοις τὸν λόγον* σε *λυμαιομένοις τὸν λόγον*, την οποία έχει ακολουθήσει και ο Βερναρδάκης, και πιο πρόσφατα ακόμη ο Roskam (2009) 172. Το *διαδεχομένοις* είναι η γραφή που παραδίδεται σε όλους τους κώδικες. Το επιχείρημα του Cunigny (1984) 124, ότι ο αναγνώστης περιμένει ότι οι Μούσες θυμώνουν με αυτούς που πουλούν την ευγλωττία αντί να την αγοράζουν είναι μια εικασία και ω τέτοια πρέπει να απορριφθεί. Το ρ. *διαδέχομαι*, όταν αναφέρεται στον λόγο, σημαίνει απλά «παιρνω τον λόγο από τον προηγούμενο ομιλητή», «συνεχίζω τη συζήτηση», κλπ· βλ. *LSJ* ε.λ. *διαδέχομαι* I.1. Στο χωρίο που μας απασχολεί ο λόγος είναι το δώρο του Ερμή στους ανθρώπους, το οποίο οι τελευταίοι αναμένεται να χρησιμοποιήσουν με σκοπό την «αγάπη»: έχουμε να κάνουμε δηλ. με μια διαδικασία διαδοχής ή συνέχισης μιας συγκεκριμένης παράδοσης, η οποία, όμως, όπως γράφει ο Πλούταρχος, κινδυνεύει τώρα από κάποιους από εκείνους που καλούνται να τη συνεχίσουν, οι οποίοι επιλέγουν να το κάνουν «επ' αμοιβή». Πβ. Barigazzi (1981) 206 σημ. 8.

⁵⁴⁷ Το επίθετο *φιλοτήσιος* που χρησιμοποιεί ο Πλούταρχος εδώ συνήθως απαντά στη φράση *φιλοτήσια έργα*, όπου εννοείται η σεξουαλική επαφή· βλ. Πλουτ. *Συμποσ.* 654c (=Οδ. 11.246, άπαξ λεγόμενος)· Οππ. *Κυνηγ.* 1.378, 3.152· Ήσυχ. φ 531.

⁵⁴⁸ *Καὶ γὰρ τὸ ἔνδοξον, ὃ τινες τοῦ λόγου ποιοῦνται τέλος, ὡς ἀρχὴ καὶ σπέρμα φιλίας ἠγαπήθη.*

⁵⁴⁹ *μᾶλλον δ' ὅλως οἱ γε πολλοὶ κατ' εὐνοίαν τὴν δόξαν τίθενται, νομίζοντες ἡμᾶς μόνον ἐπαινεῖν οὓς φιλοῦμεν. Ἄλλ' οὗτοι μὲν, ὡς ὁ Ἰζίων διώκων τὴν Ἥραν ὄλισθεν εἰς τὴν Νεφέλην, οὕτως ἀντὶ τῆς φιλίας εἰδῶλον ἀπατηλὸν καὶ πανηγυρικὸν καὶ περιφερόμενον περιλαμβάνουσιν· ὁ δὲ νοῦν ἔχων, ἂν ἐν πολιτείαις καὶ πράξεσιν ἀναστρέφεται, δεήσειται δόξης τοσαύτης ὅση δύναμιν περὶ τὰς πράξεις ἐκ τοῦ πιστεύεσθαι δίδωσιν. Οὔτε γὰρ ἡδὴ μὴ βουλομένους οὔτε ῥάδιον ὠφελεῖν, βούλεσθαι δὲ ποιεῖν τὸ*

ένας ενδιάμεσος στόχος του λόγου.⁵⁵⁰ Τώρα, ο ίδιος μπορεί να δηλώσει πια ευθαρσώς πως ο φιλόσοφος που καταγίνεται με τα δημόσια πράγματα δεν είναι ότι απλά δεν θα ενοχληθεί, αν τύχει και συνάψει σχέση με κάποιον ισχυρό και διάσημο, αλλά ότι θα το επιδιώξει, θα τρέξει πάνω στον ισχυρό με ανοιχτά τα χέρια, θα τον καλωσορίσει, θα μιλήσει μαζί του, θα τον διδάξει και θα καθίσει με προθυμία κοντά του (778b),⁵⁵¹ ακριβώς επειδή ξέρει καλά ότι αν μπορέσει να επιδράσει σε αυτόν, θα ωφεληθούν έπειτα και πολύ άλλοι (778d).⁵⁵²

Πίσω στα *Πολιτικά παραγγέλματα*, τώρα, ο ρητορικός λόγος είναι το κατ'εξοχήν μέσο που έχει στη διάθεσή του ο φιλόσοφος πολιτικός για να επιβάλει την εξουσία του στην πόλη. Έτσι συνεχίζει η ενότητα που πραγματεύεται το θέμα της ρητορικής. Μόλις ξεκαθαρίσει τα σχετικά με τον ορισμό, ο Πλούταρχος προχωρεί σε μια σύγκριση του πολιτικού με τον τεχνίτη. Ένας τεχνίτης θα μπορούσε να κάνει τη δουλειά του και ακόμη θα μπορούσε να υπερασπιστεί τον εαυτό του απέναντι στις επικρίσεις των ανταγωνιστών του, χωρίς τη συμπαράσταση του λόγου, απλά δείχνοντάς τους τι έχει κατασκευάσει (802a). Ο πολιτικός, όμως, δεν μπορεί να αρκεστεί σε αυτό: όποιος «εκπροσωπεί την Πολιάδα Αθηνά και τη Βουλαία Θέμιδα» χρησιμοποιεί ως αποκλειστικό όργανο τον λόγο, με τον οποίον σε άλλα πράγματα δίνει μορφή και τα τοποθετεί στην κατάλληλη θέση, και εκείνα που εμποδίζουν το έργο του τα αναπλάθει και τα λειαιίνει σαν να ήταν εκδορές πάνω σε σιδερένια επιφάνεια ή ρόζοι πάνω σε ξύλο, και έτσι «βάζει τάξη στην πόλη» (802b).⁵⁵³ Η μεταφορά είναι πλατωνική. Οι φιλόσοφοι κυβερνήτες της *Πολιτείας* που έχουν αντικρίσει το Αγαθό και το έχουν κάνει πρότυπό τους «βάζουν τάξη στην πόλη» (540a–b),⁵⁵⁴ και ακόμη πετυχαίνουν μέσω της ανάγκης και της πειθούς τη

πιστεύειν. Η σχέση της «αγάπης» με την «εύνοια» επισημαίνεται και στο *Συμπ.* 659e–f. Πβ. Roskam (2009) 71 σημ. 1.

⁵⁵⁰ Αναλυτικά την επιχειρηματολογία του Πλούταρχου περιγράφει ο Roskam (2009) 108–114.

⁵⁵¹ Ὁ μὲν οὖν ἀπράγμων φιλόσοφος οὐ φεύζεται τοὺς τοιοῦτους, ὁ δὲ πολιτικὸς καὶ περιέξεται αὐτῶν, ἄκουσιν οὐκ ἐνοχλῶν οὐδ' ἐπισταθμεύων τὰ ὅτ'α διαλέξεσιν ἀκαίροις καὶ σοφιστικαῖς, βουλομένοις δὲ χαίρων καὶ διαλεγόμενος καὶ σχολάζων καὶ συνῶν προθύμως.

⁵⁵² Διὸ τῶν εὖ πάσχειν αἰσχύνονται πολλὰκις, αἰεὶ δ' ἀγάλλονται τῶν εὖ ποιεῖν· εὖ δὲ ποιοῦσι πολλοὺς οἱ ποιοῦντες ἀγαθοὺς ὧν πολλοὶ δέονται.

⁵⁵³ Ὁ δὲ τῆς Πολιάδος Αθηνᾶς καὶ τῆς Βουλαίας Θέμιδος, «ἢ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λύει ἢ δὲ καθίζει», προφήτης, ἐνὶ χρώμενος ὀργάνῳ τῶν λόγων, τὰ μὲν πλάττων καὶ συναρμόττων, τὰ δ' ἀντιστατοῦντα πρὸς τὸ ἔργον ὥσπερ ὄζους τινὰς ἐν ξύλῳ καὶ διπλόας ἐν σιδήρῳ μαλάσσωσιν καὶ καταλαεαίνων, κοσμεῖ τὴν πόλιν. Λίγο πιο κάτω βρίσκουμε ξανά η μεταφορά του πολιτικού ως τεχνίτη, αλλά εκεί το ὄργανό του δεν είναι ο λόγος, αλλά οι φίλοι (Ὅργανα γὰρ οἱ φίλοι ζῶντα καὶ φρονοῦντα τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν), τους οποίους ο ίδιος πρέπει να αξιοποιήσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο (807c–d). Πβ. και τη ὀργανικὴ χρῆσιν του χεριού στο *Πολ. παραγγ.* 812d.

⁵⁵⁴ [...] καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους, [...].

«συναρμογή» των πολιτών έτσι ώστε να έχουν όλοι μερίδιο στην ωφέλεια (519e–520a).⁵⁵⁵ Η παρομοίωση της κάμψης των αντιδράσεων στο έργο του πολιτικού με τη μάλαξη σιδήρου είναι επίσης από ένα σχόλιο του Πλάτωνα για τη μουσική, για την οποία εκεί λέγεται ότι όταν αγγίζει μια ορμητική ψυχή, την μαλακώνει σαν να μαλάσσει σίδηρο και έτσι κάνει χρήσιμο αυτό που προηγουμένως ήταν άχρηστο και σκληρό (411a–b).⁵⁵⁶

Το παράδειγμα του Περικλή στη συνέχεια επισημαίνει την ανωτερότητα του συγκεκριμένου μοντέλου άσκησης της εξουσίας απέναντι σε άλλα ανταγωνιστικά, συμπεριλαμβανομένου προς το τέλος και του ευεργετισμού.⁵⁵⁷ Ο Πλούταρχος διατείνεται ότι η γνωστή δήλωση του Θουκυδίδη ότι η διακυβέρνηση του Περικλή ήταν «στα λόγια δημοκρατία, αλλά στην πράξη υποταγή στην εξουσία του πρώτου άνδρα» αφορά στη δύναμη του λόγου του Περικλή (802b–c).⁵⁵⁸ Αυτή ήταν που τον ξεχώριζε από τους άλλους πολιτικούς του καιρού του: καλός, λέει ο Πλούταρχος, ήταν και ο Κίμωνας, και ο Εφιάλτης, και ο Θουκυδίδης, όμως ο Περικλής τους ξεπερνούσε όλους αυτούς εξαιτίας του λόγου του· ο Θουκυδίδης του Μελησία έλεγε πως ακόμη και αν πάλευε με τον Περικλή και κατάφερνε να τον νικήσει, ο Περικλής θα έπειθε τους θεατές πως ήταν ο ίδιος ο νικητής (802c). Η έμφαση εδώ δεν είναι στην εξαπάτηση αλλά στον σκοπό που εξυπηρετείται με αυτήν. Ακόμη και αν κάποιες φορές ο Περικλής χρησιμοποιούσε τον λόγο του για να εξαπατήσει το κοινό του, αυτό που τελικά είχε σημασία είναι το ότι στο τέλος ο Αθηναίος πολιτικός δεν ωφέλησε μόνο τον εαυτό του αποκτώντας δόξα, αλλά την πόλη του, η οποία μπόρεσε κάτω από την εξουσία του σε καιρό πολέμου να διαφυλάξει τη «σωτηρία» της, την ακεραιότητά της (802c). Μέχρι εδώ τα πράγματα είναι καθαρά: όταν η αντίθεση είναι

⁵⁵⁵ *Ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντων εἰδὲ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιοῦτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.*

⁵⁵⁶ *Οὐκοῦν ὅταν μὲν τις μουσικῇ παρέχῃ καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὧτων, ὥσπερ διὰ χώνης ἃς νυνδὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκεῖας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἁρμονίας, καὶ μινυρίζων τε καὶ γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ὤδῆς διατελῇ τὸν βίον ὅλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοσιδὲς εἶχεν, ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαζεν καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν; ὅταν δ' ἐπιχέων μὴ ἀνιῆ ἀλλὰ κηλῆ, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἤδη τῆκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτίξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιῆσῃ μαλθακὸν αἰχμητήν.*

⁵⁵⁷ Το παράδειγμα επεξηγεί στο κείμενο τη θέση που ο Πλούταρχος είχε διατυπώσει για τη ρητορική μόλις πιο πριν, όπως άλλωστε δείχνει και η αντανομία στη φράση «διὰ τοῦτ' ἦν . . .» με την οποία αρχίζει ο Πλούταρχος να μιλά για τον Περικλή. Αυτό που υπονοείται είναι ότι ο Περικλής είναι το πρότυπο πλατωνικού πολιτικού, όπως ακριβώς γίνεται και στον *Περικλή*. Πβ. Morgan (2007) 148.

⁵⁵⁸ *Διὰ τοῦτ' ἦν ἡ κατὰ Περικλέα πολιτεία «λόγῳ μὲν, ὡς φησι Θουκυδίδης, δημοκρατία, ἔργῳ δ' ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή» διὰ τὴν τοῦ λόγου δύναμιν.*

ανάμεσα στο ήθος και τον λόγο, όπως είναι η περίπτωση της αντίθεσης πιο πάνω με τον Κίμωνα, τον Εφιάλτη και τον Θουκυδίδη, η χρησιμότητα του λόγου έγκειται στο ότι το ήθος από μόνο του δεν μπορεί να χειραγωγήσει το πλήθος το ίδιο αποτελεσματικά· τι γίνεται όμως όταν η αντίθεση είναι ανάμεσα στο λόγο και σε άλλους αποτελεσματικούς φορείς εξουσίας;

Όταν ο Πλούταρχος αναφέρει ότι ο Περικλής έγινε «σωτήρας» της πόλης εξαιτίας της δύναμης που είχε στον λόγο, θα μπορούσε κάποιος από τους αναγνώστες να σκεφτεί ότι στην εποχή τους υπάρχουν και άλλοι τρόποι να αναγορευθεί κανείς «σωτήρας» της πόλης. Ο χαρακτηρισμός είναι από τους τυπικούς που συναντάμε στα τιμητικά ψηφίσματα για τους ευεργέτες.⁵⁵⁹ Το ότι ο Πλούταρχος το περίμενε αυτό φαίνεται από την ξεχωριστή σύγκριση του Περικλή με τον Νικία. Για τον Κίμωνα, τον Εφιάλτη και τον Θουκυδίδη ο Πλούταρχος γράφει ότι ήταν απλά καλοί. Για τον Νικία, όμως, δεν λέει τίποτε πέρα από το ότι, αν και είχε την ίδια «προαίρεση» με τον Περικλή, χρησιμοποιούσε τον λόγο σαν «χαλαρωμένο χαλινάρι» – μια υπενθύμιση των όσων είδαμε στη συζήτηση για τον ορισμό της ρητορικής– και έτσι δεν κατάφερε να επιβληθεί στους συμπολίτες του με αποτέλεσμα την καταστροφή στη Σικελία (802c–d).⁵⁶⁰ Η σιωπή πρέπει να εξηγείται από το γεγονός ότι ο Νικίας διέθετε ως την εποχή εκείνη ακόμη τη φήμη του ευεργέτη. Δεν γνωρίζουμε ποιά είναι η πηγή του Πλούταρχου, όμως στον βίο του Νικία αναφέρεται ότι ο Αθηναίος πολιτικός δεν διέθετε την «αληθινή αρετή» που είχε ο Περικλής ούτε και την δύναμη εκείνου στα λόγια, ωστόσο «επειδή είχε στην κατοχή του μεγαλύτερη περιουσία, προσπαθούσε να δημαγωγεί με αυτήν. Και [...] κέρδιζε τον δήμο με το να χρηματοδοτεί χορούς και με το να είναι υπεύθυνος για τη λειτουργία και τον ανεφοδιασμό των γυμνασίων και με άλλες τέτοιες προσπάθειες διάκρισης, αφού ξεπερνούσε στην πολυτέλεια και τη χάρη όλους όσοι πριν από αυτόν και την ίδια εποχή με αυτόν [επιχειρούσαν το ίδιο πράγμα]». ⁵⁶¹ Ο Θουκυδίδης δεν αναφέρει τίποτε ξεκάθαρο, όμως αν δεχθούμε ότι ο Πλούταρχος δεν τα έχει επινοήσει όλα αυτά αλλά ότι τα έχει πάρει από κάποια άγνωστη σε εμάς πηγή, τότε ίσως το σχόλιο που κάνει στο τέλος του έβδομου βιβλίου ο Θουκυδίδης, ότι ο Νικίας άξιζε λιγότερο από τον καθένα τότε να περιέλθει σε τέτοια δυστυχία εξαιτίας «του συνολικού τρόπου της ζωής του που είχε θεωρηθεί ότι αποβλέπει στην αρετή», θα μπορούσε να αναφέρεται σε αυτήν την χαμένη για εμάς

⁵⁵⁹ Βλ. Touloumakos (1988) *passim*.

⁵⁶⁰ Για τη σύνδεση του χαλιναριού και του λόγου, βλ. ακόμη Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 2, 570 ΟΙ.

⁵⁶¹ Βλ. *Νικ.* 3.2· *Σύγκρ. Νικ. και Κράσ.* 1.4. Πβ. Roskam (2014) 521–522.

παράδοση.⁵⁶² Αν ο Περικλής ξεπερνά τον Κίμωνα, τον Εφιάλτη και τον Θουκυδίδη του Μελησία γιατί ο ίδιος διαθέτει πέρα από την αρετή και τον λόγο, τον Νικία τον ξεπερνά γιατί ο λόγος είναι πιο αποτελεσματικός από τα άλλα μέσα διάκρισης συμπεριλαμβανομένου και του ευεργετισμού.

Η αντίθεση ρητορικής και ευεργετισμού οξύνεται στην αμέσως επόμενη παράγραφο. Ο Πλούταρχος αντιπαραβάλλει τον λόγο προς τον ευεργετισμό σαν να πρόκειται για κάτι που έρχεται να αποκαταστήσει μian απειλούμενη ηθική ιεραρχία.⁵⁶³ Στο σχετικό χωρίο υποστηρίζεται ότι οι άνθρωποι, ακριβώς επειδή είναι όντα, στα οποία υπάρχει η δυνατότητα υποταγής του άλογου μέρους της ψυχής στην εξουσία της λογικής, είναι καλύτερα να χειραγωγούνται με έναν τρόπο που ενεργοποιεί τη λογική τους (802d–f).⁵⁶⁴ Παραδεδεγμένες μορφές ευεργετισμού, όμως, όπως είναι η διοργάνωση πανηγυριών, η απόδοση οικονομικών παροχών, η χρηματοδότηση πυρρικών χωρών και αγώνων με μονομάχους παρομοιάζονται με «κυνήγι ή βόσκημα ζώων που στερούνται λογικής»,⁵⁶⁵ και συνδέονται στο κείμενο με τη δράση του «δημοκόπου». Ο «δημοκόπος» είναι ένα στερεότυπο: πρόκειται για μια κατώτερη κατηγορία πολιτικού. Για τον Πλούταρχο, είναι ο πολιτικός που είναι αβασάνιστος στον λόγο και για αυτό επιχειρεί να χειραγωγήσει έλλογα όντα με μέσα που είναι άγαρμπα και άτεχνα, τέτοια που απευθύνονται σε ταπεινές επιθυμίες. Στον αντίποδα βρίσκεται η ανώτερη κατηγορία του «δημαγωγού». Η λέξη εννοείται θετικά εδώ. Ο «δημαγωγός» είναι ο πολιτικός που καθοδηγεί τους συμπολίτες του με τον λόγο. Η αντίθεση αποσκοπεί στο να συνδέσει οργανικά τη ρητορική με μια εξευγενισμένη εκδοχή της πολιτικής που, επιπλέον, επιδιώκει και την ωφέλεια των πολιτών. Η παραλλαγή στο κείμενο της γνωστής παροιμίας «κρατώ τον λύκο από τα

⁵⁶² Θουκ. 7.87.5: [...] διὰ τὴν πᾶσαν ἐς ἀρετὴν νενομισμένην ἐπιτήδευσιν, [...]. Πβ. ιδ., 7.77.2. Επιπλέον, βλ. *OCD*⁴ 1013 ε.λ. Nicias (1) (H. D. Westlake & S. Hornblower). Πβ. Gomme κ.α. (1970) 463–464.

⁵⁶³ Πρόκειται για έναν τύπο επιχειρήματος που συναντούμε συχνά σε συγγραφείς προερχόμενους από την ελίτ, οι οποίοι με αυτόν τον τρόπο προσπαθούν να επαναπροσδιορίσουν το δικό τους είδος έκφρασης, αξιωνοντας την τοποθέτησή του στην κορυφή μιας καθιερωμένης στην εποχή τους ιεραρχίας· βλ. π.χ. Τερ. *Hec.* 4–7, 39–43· Ορ. *Ep.* 2.1.182–216· Δίων. Χρυσ. 32.1–5. Πβ. Πλούτ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 46c· *Syll.*³ 850 (= *IvEphesos* 1491)· Αριστείδ. 414 J. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Habinek (1998) 98–100· Hunter (2002) 191, 200–201· Lada-Richards (2004) 55–82, (2007) 120–125.

⁵⁶⁴ *Τὸν μὲν οὖν λύκον οὗ φασι τῶν ὄτων κρατεῖν, δῆμον δὲ καὶ πόλιν ἐκ τῶν ὄτων ἄγειν δεῖ μάλιστα, μὴ καθάπερ ἔνιοι τῶν ἀγυμνάστων περὶ λόγον, λαβὰς ἀμούσους καὶ ἀτέχνους ζητοῦντες ἐν τοῖς πολλοῖς, τῆς γαστρὸς ἔλκουσιν εὐωχοῦντες ἢ τοῦ βαλλαντίου διδόντες, ἢ πυρρίχας τινὰς ἢ μονομάχων θεάματα παρασκευάζοντες ἀεὶ δημαγωγοῦσι, μᾶλλον δὲ δημοκοποῦσι· δημαγωγία γὰρ ἢ διὰ λόγον πειθομένων ἐστὶ, αἱ δὲ τοιαῦται τιθασεύσεις τῶν ὄχλων οὐδὲν ἀλόγων ζώων ἄγρας καὶ βουκολήσεως διαφέρουσιν.*

⁵⁶⁵ Για τις παραστάσεις πυρρικών χωρών στους αυτοκρατορικούς χρόνους, βλ. Απουλ. *Met.* 10.29· Πλουτ. *Βραδ. τιμωρ.* 554b, *Συμποσ.* 747b· Λουκ. *Ὀρχ.* 9· Αθήν. 14.29–30. Πβ. Potter (1999) 268. Για τις οικονομικές παροχές, βλ. *Εἰ πρεσβυτέρῳ* 787b· *Πολ. παραγγ.* 812d, 818c–d, 821f. Πβ. Zuiderhoek (2009) 98–107.

αυτιά» σε «[μόνο] τον λύκο δεν πιάνουν από τα αυτιά» δείχνει ακριβώς αυτό το πράγμα.⁵⁶⁶ Τα αυτιά, πέρα από το γεγονός ότι είναι μαζί με τα υπόλοιπα όργανα δεκτικά στην ηδονή,⁵⁶⁷ έχουν, σύμφωνα με τον Πλούταρχο αλλού, και την ιδιαιτερότητα να αποτελούν το μοναδικό όργανο από το οποίο μπορεί να εισχωρήσει η αρετή στην ψυχή των ανθρώπων.⁵⁶⁸ Αν και δεν δηλώνεται ρητά στο κείμενο, όλα δείχνουν πως βρισκόμαστε στο πεδίο δράσης των πολιτικών που «πείθουν» και «διδάσκουν» το πλήθος. Ότι διαχωρίζει λοιπόν τον αληθινό πολιτικό από τα κακέκτυπα είναι ο σεβασμός μιας ιεραρχίας, στην οποία το πλήθος δεν καθοδηγείται με ένα μέσο που απευθύνεται στα κατώτερα ένστικτά του, δηλαδή τον ευεργετισμό, αλλά με ένα μέσο που είναι σε θέση να ενεργοποιεί τις δυνατότητες που αυτό κρύβει στην ψυχή, δηλαδή τον λόγο.⁵⁶⁹

Ποιά είναι, όμως, η σκοπιμότητα που οδηγεί τον Πλούταρχο να υποστηρίξει αυτήν την σκληρή και σε πολύ μεγάλο βαθμό ανιστορική διάκριση της ρητορικής από τον ευεργετισμό; Κατά τη γνώμη μου, το ερώτημα είναι αλληλένδετο με εκείνο της θέσης που η ρητορική καταλαμβάνει στο πλαίσιο της φιλοσοφικής εκπαίδευσης που προσφέρει ο ίδιος ο Πλούταρχος σε νεαρούς καλών οικογενειών, σαν τον Μενέμαχο, οι οποίοι από τη στιγμή που είχαν βλέψεις στην πολιτική βρίσκονταν παράλληλα και κάτω από την πίεση του ευεργετισμού. Δεν θα μας έκανε καμία εντύπωση, για παράδειγμα, αν η πρόκριση της ρητορικής έναντι του ευεργετισμού γινόταν από έναν δάσκαλο ρητορικής. Σε αυτήν την περίπτωση θα καταλήγαμε αβίαστα στο συμπέρασμα ότι ο δάσκαλος αυτός προσπαθεί πονηρά να πείσει ένα κοινό επίδοξων πολιτικών για τη χρησιμότητα ενός αντικειμένου που παρέχεται την ίδια στιγμή από τον ίδιον. Γιατί, όμως, μας κάνει εντύπωση αυτή η διάκριση στην περίπτωση του Πλούταρχου; Το ότι η φιλοσοφική εκπαίδευση μπορεί να έχει εξίσου καλά ερείσματα στην πολιτική ευγλωττία με αυτά που έχει η μορφή της εκπαίδευσης που θα λάμβανε κανείς κοντά σε έναν ρητοροδιδάσκαλο ή σοφιστή είναι κάτι που όχι μόνο ισχύει αλλά και κάτι που ήταν τότε ευρέως γνωστό. Ο Jonathan Powell έχει επισημάνει ότι

⁵⁶⁶ Πρόκειται για μια παραλλαγή της γνωστής παροιμίας «κρατώ τον λύκο από τα αυτιά» (*τὸν λύκον τῶν ὠτων ἔχειν*), που σημαίνει είμαι εγκλωβισμένος σε μια κατάσταση που με οδηγεί με βεβαιότητα στην καταστροφή και από όπου είναι πια αργά για να κάνω πίσω. Για την παροιμία, βλ. *ParG.* II, 220, 44. Επίσης, βλ. *Ter. Ph.* 506–507· Πλβ. 30.20.9· Σουητ. *Tib.* 25. Πβ. Caiazza (1993a) 213.

⁵⁶⁷ Βλ. *Πότερα τῶν ζῴων* 961d.

⁵⁶⁸ Βλ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 38b.

⁵⁶⁹ Η ίδια ιεραρχία υπονοείται και στο *Συμπ.* 712b, όπου λέγεται ότι το γούστο ενός ανθρώπου, από τη στιγμή που το άλογο μέρος της ψυχής του δεν είναι τελείως ανεξέλεγκτο αλλά υποτάσσεται σε σημαντικό βαθμό στη λογική του, δεν μπορεί να ικανοποιηθεί με ήχους σαν τα σφυρίγματα που χρησιμοποιούν οι βοσκοί για να κατευθύνουν τα ζώα τους, αλλά χρειάζεται μελωδία και ρυθμό.

από τους ελληνιστικούς χρόνους οι Αθηναίοι στέλνουν συστηματικά φιλοσόφους σε διπλωματικές αποστολές, πράγμα το οποίο ο ίδιος δεν εξηγεί μόνο από τη φήμη που οι φιλόσοφοι διέθεταν ως άνθρωποι εγκρατείς και αδιάφθοροι, αλλά και από το γεγονός ότι μέσω της συστηματικής άσκησής τους στη διαλεκτική οι φιλόσοφοι γίνονταν δεξιοτέχνες στην τέχνη της επιχειρηματολογίας.⁵⁷⁰ Ο Δίωνας Χρυσόστομος αναφέρεται στη δημόσια παρουσία φιλοσόφων ως ρητόρων στη συνέλευση της πόλης. Στην αρχή ενός από τους συμβουλευτικούς του λόγους, ο Δίωνας βάζει έναν υποθετικό ομιλητή από το κοινό να τον ρωτά γιατί, ενώ τόσο πολλοί έχουν πολιτευτεί στη συγκεκριμένη πόλη, άνδρες ντόπιοι και ξενοφερμένοι, ρήτορες και φιλόσοφοι, γέροι και νέοι, ποτέ κανείς δεν είχε το θάρρος να τους δώσει τη συμβουλή που πρόκειται να τους δώσει ο Δίωνας (38.4).⁵⁷¹ Σε ένα άλλο κείμενό του πάλι ο ίδιος δηλώνει ότι υπάρχουν πολλά πράγματα που εμπεριέχουν κάποιου είδους έργο και δράση, τα οποία είναι κοινά ανάμεσα στους φιλοσόφους και τους ρήτορες, όχι αυτών που «είναι του σωρού και δεν βγάζουν το ψωμί τους από την τέχνη τους, αποβλέποντας μόνο στα χρήματα και στις αντιδικίες ιδιωτών γύρω από συμβόλαια», αλλά εκείνων που «έχουν την αξίωση να συμβουλεύουν δημοσίως και να νομοθετούν» (22.1). Το ότι οι δικανικοί ρήτορες αντιμετωπίζονται από τον Δίωνα ως μια υποδεέστερη κατηγορία ρητόρων δεν μας εμποδίζει να δούμε και εδώ ότι η δημόσια συμβουλευτική ρητορεία μαζί με το νομοθετικό κομμάτι της αναφέρονται ως πεδίο κοινό ανάμεσα σε φιλοσόφους και ρήτορες. Φαίνεται, λοιπόν, ότι για πολλούς τα δύο αντικείμενα είναι πιο κοντά από όσο κάποιοι από τους εκπροσώπους τους ήθελαν να δείχνουν. Μήπως, τότε, μπορούμε να πούμε ότι και ο Πλούταρχος με τη διάκριση στην οποία προβαίνει ανάμεσα στη ρητορική και τον ευεργετισμό κάνει ότι θα έκανε και ένας δάσκαλος ρητορικής; Για να δώσουμε μια πιο πειστική απάντηση σε αυτό το ερώτημα, πρέπει να εξετάσουμε πρώτα ποια ήταν η θέση της ρητορικής στη φιλοσοφική εκπαίδευση που μπορούσε τότε να λάβει ένας νέος από τον Πλούταρχο.

Αν και ο φιλόσοφος πουθενά δεν παραδέχεται ευθέως ότι διδάσκει ρητορική, σε αρκετά χωρία φαίνεται ότι στο πλαίσιο της εκπαίδευσης που προωθεί, τόσο στη σχολή του στη Χαιρώνεια, όσο και μέσα από τα κείμενά του, η ρητορική, ακόμη και αν δεν ονοματίζεται, φαίνεται ότι έχει μια ξεκάθαρη θέση εκεί, ως ένα ακόμη γνωστικό αντικείμενο, μέσω της ενασχόλησης με το οποίο δυνητικά μπορεί δυνητικά

⁵⁷⁰ Βλ. Powell (2013) 222–225.

⁵⁷¹ Πβ. ιδ., 44.10· Δημήτρ., απ. 159 Wehrli.

να στηριχθεί η προσδοκώμενη διαδικασία της συγκρότησης του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου. Στο *Πώς αν τις αίσθοιτο εαυτού προκόπτοντος επ' αρετή* ο Πλούταρχος απαριθμεί μερικά δημοφιλή είδη εμπλοκής με τον λόγο, τα οποία υποτίθεται ότι μπορεί να ενισχύσει η φιλοσοφία. Κάποια από αυτά ανήκουν ξεκάθαρα στο πεδίο της ρητορικής. Στο κείμενο αναφέρονται οι φυσικοί λόγοι,⁵⁷² οι λόγοι που εμπίπτουν στο ευρύτερο πεδίο της εριστικής (έριδες, απορίες, σοφίσματα),⁵⁷³ οι σοφιστικές ασκήσεις, για τις οποίες μάλιστα λέει ο Πλούταρχος ότι μπορεί κανείς να εφοδιαστεί κατ' ευθείαν από το μάθημα της διαλεκτικής,⁵⁷⁴ και, τέλος, η κατάρτιση συλλογών από ιστορικά και διδακτικά παραδείγματα (78e–f).⁵⁷⁵ Ο Fritz Krauss έχει κάνει λάθος νομίζοντας πως ο Πλούταρχος εδώ αναφέρεται απλά σε θέματα που εμπίπτουν σε κάποιο προκαταρκτικό στάδιο της φιλοσοφίας.⁵⁷⁶ Στο κείμενο φαίνεται αρκετά καθαρά πως όλα τα παραπάνω είδη είναι μορφές εμπλοκής με τον λόγο που

⁵⁷² Βλ. *Περ.* 6.1–2· *Αἴτ. Ρωμ.* 289c· *Πότερα τῶν ζῶων* 961a· *Στω. ἐναντ.* 1034d, 1035a–c· απ. 157 και 200 Sandbach Για το θεματικό πεδίο που καλύπτουν και για τη σχέση του με τη φιλοσοφία, βλ. *RE* XX.1 (1941) 1034–1042 ε.λ. Physik (H. Leisegang)· Sambursky (1965) 13–43, 598–619· *OCD*⁴ 1145–1146 ε.λ. Physic (J. T. Vallance).

⁵⁷³ Πβ. Μάξ. Τύρ. 1.8, μαζί με τις παρατηρήσεις της Wyss (2017) 200–202. Οι έριδες είναι οι διαλεκτικές αντιπαραθέσεις που διεξάγονται μέσω ερωταπαντήσεων μεταξύ δασκάλου και μαθητή, όπως π.χ. στο *Εὐθύδ.* 272d. Πβ. Πλ. *Σοφ.* 224e–226a· *Πολ.* 499a. Στο Πλουτ. *Πλατ. ζήτ.* 999e, συνδέονται με τους σοφιστές της εποχής του Σωκράτη. Η απορίες είναι οι ερωτήσεις ή τα προβλήματα, γύρω από τα οποία αναπτύσσονται αυτές αντιπαραθέσεις, όπως φαίνεται στο Αριστ. *Μετὰ τὰ φυσ.* 3.1 (=995a 1–996a 18). Πβ. Πλουτ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 42f–43d. Τα σοφίσματα είναι οι συλλογισμοί που δεν οδηγούν με λογικό τρόπο στο ζητούμενο: βλ. πάλι Αριστ. *Τοπ.* 8.11 (=162a 13–15). Το γεγονός ότι όλα αυτά τα είδη λόγου και παράστασης αναφέρονται ξεχωριστά από τη διαλεκτική (βλ. επόμενη σημείωση) μας δείχνει ότι ο Πλούταρχος ακολουθεί την παραδεδεγμένη πλατωνική διάκριση των δύο αυτών ειδών. Αξίζει, πάντως, να σημειωθεί ότι για τον Nehamas (1990) 3–6, η διάκριση αυτή δεν υφίσταται τόσο ως διάκριση ανάμεσα σε δυο διαφορετικά είδη παράστασης, αλλά περισσότερο ως διάκριση αυτών που σε ένα κοινό είδος παράστασης επιζητούν την διαλεκτική νίκη από εκείνους που επιδιώκουν την αλήθεια. Πβ. Wyss (2012) 516–517. Το ότι μάλλον έχουμε να κάνουμε με ένα κοινό είδος παράστασης μπορεί επίσης να φανεί και από το ότι φιλόσοφοι, οι οποίοι πιστεύουν ότι ασχολούνται με τη διαλεκτική, μπορεί στα κείμενα να αποκαλούνται πολλές φορές από τους ανταγωνιστές ή τους αντιπάλους τους ως εριστικοί. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα από τους ελληνιστικούς χρόνους είναι οι Μεγαρικοί φιλόσοφοι, οι οποίοι εξαιτίας του ενδιαφέροντός τους για τη διαλεκτική έμειναν στην ιστορία και ως «Εριστικοί»: βλ. Διογ. Λαέρτ. 2.106. Πβ. Döring (1989) 293–310· *OCD*⁴ 445 ε.λ. dialectic, καθώς και 925 ε.λ. Megarian school (D. Sedley).

⁵⁷⁴ [...] οἱ δὲ πλείστοι τοῖς διαλεκτικοῖς ἐνδύντες εὐθὺς ἐπισιτίζονται πρὸς σοφιστείαν [...]. Η διδασκαλία της διαλεκτικής περιλάμβανε οδηγίες για το πώς μπορεί κανείς να επιχειρηματολογήσει λογικά εναντίον οποιασδήποτε θέσης, ενώ στη σοφιστική άσκηση απαιτείται από τον σοφιστή η ανάπτυξη ενός θέματος που του προτείνεται από το κοινό εκείνη τη στιγμή. Η ανάγκη για τη γρήγορη χρήση ενός έτοιμου σκελετού είναι προφανές ότι θα καθιστούσε για τον σοφιστή την τεχνική της διαλεκτικής μια χρήσιμη γνώση. Περισσότερα αναφορικά με τη σοφιστική άσκηση υπάρχουν στους Russell (1983) 79–84· Whitmarsh (2005) 20–40. Θα επανέλθουμε σε αυτήν στο επόμενο κεφάλαιο.

⁵⁷⁵ Βλ. Μέν. Ρήτ., III, 392 Sp. (=IX, 253–254 W.), ο οποίος ενθαρρύνει την αποδελτίωση των βίων του Πλούταρχου με σκοπό τη συλλογή ιστορικών και διδακτικών παραδειγμάτων (χρείες), αποφθεγμάτων και παροιμιών, τα οποία οι αναγνώστες του θα μπορούσαν να τα χρησιμοποιήσουν στις λαλιές. Πβ. Ίμέρ. 7, 12–13. Η παρατήρηση του Μένανδρου συζητείται σε αντιπαραβολή με το κείμενο του Πλούταρχου και από τους Jeuckens (1907) 54· Hirzel (1912) 80· Ziegler (1951) 947–948· Pade (2007) 50.

⁵⁷⁶ Βλ. Krauss (1912) 7–11.

βρίσκονται εκτός του πεδίου της φιλοσοφίας και που η ενασχόληση με τη φιλοσοφία μπορεί να ενισχύσει.⁵⁷⁷ Αυτό που λέει ο Πλούταρχος δεν είναι ότι οι περισσότεροι νέοι στη σχολή του φιλοσόφου προτιμούν να ασχολούνται περισσότερο με τα παραπάνω αντικείμενα, αλλά ότι οι περισσότεροι από αυτούς που ξεκινούν με τη φιλοσοφία συμβαίνει να ενδιαφέρονται κυρίως για την απόκτηση μέσα από τη φιλοσοφία δεξιοτήτων που θα τους βοηθήσουν να διακριθούν γρήγορα σε έναν από τους παραπάνω επιμέρους τομείς παρά για κάτι πιο χρήσιμο (78e, f).⁵⁷⁸ Το χρήσιμο, που εννοεί ο Πλούταρχος, είναι η καλλιέργεια του ήθους, την οποία, όμως, οι νέοι αυτοί αποφεύγουν, καθώς ενδιαφέρονται να αποκτήσουν μόνο τις δεξιότητες που θα τους βοηθήσουν μετά από λίγο να διακριθούν πιο εύκολα και πιο γρήγορα αλλού. Δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει ως ποιο βαθμό ο Πλούταρχος λέει αλήθεια σε όλα αυτά. Αυτό που μπορεί να διασταυρωθεί, πάντως, είναι ότι από τον Ισοκράτη και μετά δεν ήταν λίγοι αυτοί που έβλεπαν τη φιλοσοφία ως ένα προπαρασκευαστικό στάδιο για τη ρητορική.⁵⁷⁹ Αν θεωρήσουμε ότι ο Πλούταρχος έχει υπ' όψιν του αυτήν την στάση, τότε καταλαβαίνουμε ότι προσπαθεί να ανακόψει μια διαρροή μαθητών που στρέφονταν προς την άσκηση της ρητορικής. Το παρενθετικό σχόλιο ότι το μάθημα της διαλεκτικής αρκεί για να προετοιμάσει κάποιον για σοφιστικές παραστάσεις μάλλον τονίζει αυτό ακριβώς το σημείο. Ο Πλούταρχος προσπαθεί να δείξει ότι η φιλοσοφία δεν αποτελεί προπαρασκευή για κάτι άλλο, αλλά ένα αυτοτελές αντικείμενο, το οποίο μάλιστα περιλαμβάνει τις δικές του «εναλλακτικές» τεχνικές του λόγου, τις οποίες στο πλαίσιο αυτό θα μπορούσε κανείς να καλλιεργήσει με καλύτερα αποτελέσματα και, φυσικά, χωρίς να χρειαστεί να πάει σε κάποια άλλη σχολή ή να ακολουθήσει κάποιον διαφορετικό δρόμο. Λίγο πιο κάτω στο κείμενο, ο Πλούταρχος παρομοιάζει όλους αυτούς που μελετούν φιλοσοφικούς λόγους με μόνη πρόθεση να βρουν εκεί λίγες γνώσεις που θα τους βοηθήσουν έπειτα να διακριθούν

⁵⁷⁷ Βλ. Ανών. Επικούρ. απ. 5, col. XXV Vogliano, όπου έχουμε την ιεράρχηση των παραπάνω ειδών λόγου ανάλογα με τον βαθμό της εγγύτητάς τους σε κάτι που φαίνεται να σχετίζεται με τη φιλοσοφία. Πβ. Κλημ. Στρωμ. 7.16.101.4.

⁵⁷⁸ Πβ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 47d· Λουκ. *Ἀρμ.* 1, καθώς και *Ἀρρ. Ἐπικτ.* 1.8.4–10, μαζί με τις παρατηρήσεις του Karadimas (2009) 340.

⁵⁷⁹ Βλ. Ισοκ. 12.26–28, 15.261· Κικ. *de Orat.* 1.53–69, 3.76–77, *Off.* 1.1–2· Θέων. Π, 59 Sp. (=I, 145 W.)· Κοϊντ. 1.προοίμ. 9. Τη συγκεκριμένη τάση συζητεί ο Lausberg (1990³) 44. Πρέπει, επίσης, να σημειωθεί ότι στο στάδιο της ρητορικής εκπαίδευσης οι δάσκαλοι αξιοποιούσαν υλικό, π.χ. τα διδακτικά παραδείγματα (χρείες) ή τα γνωμικά, με το οποίο οι μαθητές τους είχαν έρθει για πρώτη φορά σε επαφή σε κάποιο προηγούμενο στάδιο της εκπαίδευσής τους. Ενδεικτικά, βλ. Κοϊντ. 1.1.35, 10.5.4–11. Το στάδιο αυτό θα μπορούσε να είναι, όπως προτείνει η Cribiore (2001) 238–244, η προπαρασκευαστική εκπαίδευση που λάμβαναν τότε οι νέοι κοντά σε κάποιον γραμματοδιδάσκαλο, είτε ακόμη και το μάθημα της φιλοσοφίας, μια το συγκεκριμένο υλικό διδασκόταν και εκεί. Σχετικά με αυτό το ενδεχόμενο, βλ. *πάλι Μέν. Ρήτ.*, III, 392 Sp. (=IX, 253–254 W.), καθώς και *Διογ. Λαέρτ.* 6.31.

σε άλλους τομείς με «φαρμακοτρίφτες» που πουλούν φάρμακα, αλλά δεν γνωρίζουν πως να θεραπεύουν αρρώστους, και τους συσχετίζει με τους «σοφιστές», για τους οποίους μας λέει ότι συνηθίζουν να προσφέρουν στους μαθητές τους τη γνώση σαν σωρό, με αποτέλεσμα οι τελευταίοι να μην μπορούν να την αξιοποιήσουν ουσιαστικά (80a).⁵⁸⁰ Εννοείται ότι στον αντίποδα όλων αυτών βρίσκεται ο ίδιος ο Πλούταρχος, ο οποίος υπόσχεται με αυτόν τον τρόπο μια τεχνική κατάλληλη να τακτοποιεί αποτελεσματικά τη γνώση και να παραγάγει με αυτόν τον τρόπο ένα καλύτερο και πιο ουσιαστικό προϊόν, όχι μόνο στον τομέα της φιλοσοφίας και της ηθικής, αλλά και σε εκείνον της ευγλωττίας.

Η εμπλοκή με τη ρητορική στη σχολή του φιλοσόφου κρύβεται μέσα σε αυτές τις «εναλλακτικές» τεχνικές του λόγου που προωθεί η φιλοσοφία. Μια από τις πιο βασικές θέσεις του συγκεκριμένου κειμένου είναι ότι ένα από τα γνωρίσματα της προόδου στην αρετή είναι η μεταβολή που παρατηρείται στον λόγο (78e).⁵⁸¹ Όσοι προσεγγίσουν τα κείμενα των φιλοσόφων χωρίς να έχουν, για παράδειγμα, την πρόθεση να αποθησαυρίσουν από αυτά εξεζητημένες αττικές λέξεις, αλλά αντίθετα επειδή θέλουν να βρουν εκεί διδάγματα χρήσιμα για τη βελτίωση του ήθους τους (78d–f, 79b–80b),⁵⁸² θα δουν με το πέρασμα του χρόνου την «κρίση» τους να περιέρχεται σε μια κατάσταση υγείας και αντίστοιχα να αρχίσει να ζητεί λόγους, οι οποίοι μπορούν να εμβάλουν ήθος και μεγαλοψυχία (79a). Στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα, η λέξη «κρίση» αποδίδει ένα είδος γνώσης ή ικανότητας που αποκτά κανείς μέσα από τη διαδικασία της ηθικής συγκρότησης του εαυτού του και που, αφού την αποκτήσει, του επιτρέπει στη συνέχεια να «κρίνει» τους λόγους, δηλαδή να

⁵⁸⁰ Πβ. Συμποσ. 677e–f, αναφορικά με κάποιον πολυμαθή ρήτορα, μαζί με τις παρατηρήσεις της Οικονομοπούλου (2017) 452–455. Γι' την ίδια αντίθεση ανάμεσα σε έναν «σωρό γνώσης» που συνδέεται με τους σοφιστές και σε μια μέθοδο επιλογής που συνδέεται με τη φιλοσοφία ή τη θεωρία, βλ. Μουσών. 11, 54–58· Γαλην. IX, 788–789· ιδ., *CMG Suppl. Or. IV*, 129–131, μαζί με τις παρατηρήσεις του Morison (2008) 130–132.

⁵⁸¹ Πβ. Ισοκ. 12.277.

⁵⁸² Η στάση του Πλούταρχου απέναντι στον Αττικισμό είναι η ίδια μετριοπαθής στάση που συναντάμε και σε άλλους συγγραφείς, οι οποίοι δεν είναι διατεθειμένοι να αφήσουν το περιεχόμενο τον λόγων τους να θιγεί από την αναζήτηση εξεζητημένων λέξεων και μορφικής επιμέλειας: βλ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 42d· *Προκ. ἐπ' ἀρετῇ* 79d· *Πλατ. ζήτημ.* 1009f–1010d· απ. 186 Sandbach (= Ισίδωρ. Πηλουσ. *Ἐπ.* 2, 42), και για την επικριτική στάση του απέναντι στον Ασιατισμό στο *Ἄντ.* 2.5–8. Πβ. Norden (1898) 1.361, 1.380· Jeuckens (1907) 55–58· *RE XXI.1* (1951) 932 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Hamilton (1969) lxxvi–lxxvii· Whitmarsh (2005) 42· Schmitz (2012) 78–79. Παρόμοια με τη στάση του Πλούταρχου είναι και η στάση των Γαλην. *CMG V* 4.2, 279 (=VI, 579 K.), *CMG V* 4.2, 282 (=VI, 584 K.), VII, 45 K.· Διοσκ. 1.προοίμ.2–6. Πβ. Σέξτ. Εμπ. *Μαθ.* 1.176–240. Γενικά, για τις δυο αυτές τάσεις στον Αττικισμό των αυτοκρατορικών χρόνων, βλ. Matthaios (2013) 70–76. Για την παλαιότερη και πιο ξεπερασμένη θέση στην έρευνα που ήθελε τη μετριοπαθή αυτή στάση να είναι μια ενδιάμεση υφολογική οδός ανάμεσα σε έναν αγνό Αττικισμό και έναν αναγεννημένο Ασιατισμό, βλ. ενδεικτικά Norden (1898) 1.359–361, 1.387–391· Naechster (1908) 76–83.

επιλέγει από ένα σύνολο λόγων αυτούς που μπορούν να εκφράσουν καλύτερα ένα αντίστοιχο ηθικό και αισθητικό φορτίο και να τους χρησιμοποιεί.⁵⁸³ Σε αυτό το σημείο μπαίνει η ρητορική στη συζήτηση. Στο κείμενο η διαδικασία της «κρίσης» παραλληλίζεται με την εξέλιξη του ύφους του Σοφοκλή. Ο Σοφοκλής είχε πει κάποτε για τον εαυτό του ότι μόνον αφού πρώτα δοκίμασε να παίξει με το μεγαλοπρεπές ύφος του Αισχύλου και έπειτα και με τη δική του υπερβολική προσήλωση στη λεπτομέρεια και την ακρίβεια στην εφαρμογή των κανόνων της τέχνης, κατάφερε να διαμορφώσει ένα ιδιαίτερο ύφος, που «εκφράζει κατ' εξοχήν το ήθος και είναι το πιο ωφέλιμο από όλα» (79b).⁵⁸⁴ Με τον Σοφοκλή συγκρίνει ο Πλούταρχος εκείνους που καταπιάνονται με τη φιλοσοφία.⁵⁸⁵ Όπως ο Σοφοκλής κατάφερε να διαμορφώσει το ιδιαίτερο ύφος του, αντίστοιχα και αυτοί που ασχολούνται με τη φιλοσοφία, από τη στιγμή που θα σημειώσουν αληθινή πρόοδο στην αρετή, θα μπορέσουν να μεταβούν από «λόγους σαν και εκείνους που εκφωνούνται στις πανηγύρεις και [επιπλέον] χαρακτηρίζονται από την ακρίβεια στην εφαρμογή των κανόνων της τέχνης» στο είδος λόγου που «καταγίνεται με το ήθος και τα συναισθήματα» (79b).⁵⁸⁶ Το ότι το τελευταίο αυτό είδος λόγου είναι ο λόγος που «πείθει και διδάσκει», ή ο λόγος που

⁵⁸³ Η λέξη «κρίση» μπορεί να αναφέρεται τόσο σε μια διαδικασία αιτιολόγησης και επιλογής κάποιων πραγμάτων από ένα μεγαλύτερο σύνολο, όσο και στην ικανότητα διεκπεραίωσης αυτής της διαδικασίας· βλ. *LSJ* ε.λ. κρίσις I.2: «*decision judgement [...] power of judgement*». Παρόμοιες θέσεις με του Πλούταρχου βρίσκουμε και στον Κικέρωνα, ιδίως στο *de Orat.* 3.56, όπου το «σθένος της κρίσης και η προαίρεση» (*impetu mentis simili et voluntate*) αναφέρονται ως η κύρια αιτία της ευγλωττίας των παλιών πολιτικών της Ρώμης. Πβ. ακόμη Πολυδεύκ. 7.1, με τις παρατηρήσεις του Matthaios (2013) 80.

⁵⁸⁴ Ο Πλούταρχος ακολουθεί τον κανόνα του Διονύσιου του Αλικαρνασσεά (*Μίμ.* απ. 31,2,10–11) που θέλει τον Σοφοκλή να διακρίνεται από τους άλλους δυο Τραγικούς «στα ήθη και τα πάθη», όχι όμως από την άποψη της ποσότητας, αλλά, όπως γράφει ο Διονύσιος, επειδή «δίνοντας προσοχή στην υπόληψη των χαρακτήρων του» ο Σοφοκλής πέτυχε το ιδανικό μέσο ανάμεσα στη μεγαλοπρέπεια του Αισχύλου και τον τετριμμένο χαρακτήρα του Ευριπίδη. Σημειώνεται, εν τούτοις, ότι η τοποθέτηση του Σοφοκλή σε μια αξιολογική θέση στο μέσο ανάμεσα στους άλλους δύο Τραγικούς υπάρχει και νωρίτερα: βλ. Αριστοφ. *Βάτρ.* 76–78, 1515–1523. Περισσότερα για τη δήλωση του Σοφοκλή που παραθέτει εδώ ο Πλούταρχος, βλ. στους Bowra (1940) 385–401, και κυρίως Pinnoy (1984) 159–164.

⁵⁸⁵ Η σύγκριση με τον Σοφοκλή δεν είναι τυχαία. Πέρα από τους κανόνες που τοποθετούν τον Σοφοκλή στο μέσο ανάμεσα στον Αισχύλο και τον Ευριπίδη, πράγμα το οποίο σε φιλοσοφία συμφραζόμενα παραπέμπει στο ιδανικό της «μετριότητας», υπάρχει και μια ακόμη παράδοση που θέλει τον Σοφοκλή να συνδέεται με την αρετή περισσότερο από τους άλλους δύο. Όταν το 330 π.Χ. ο Λυκούργος ζήτησε την ανέγερση στο θέατρο του Διονύσου των αγαλμάτων των τριών Τραγικών, η εικόνα που επιλέχθηκε για τον Σοφοκλή ήταν η γνωστή εικόνα του εγκρατούς ρήτορα ή πολίτη που έχει τα χέρια του κρυμμένα κάτω από τα σφιχτά δεμένα ιμάτια του. Οι εικόνες που επιλέχθηκαν για τον Αισχύλο και τον Ευριπίδη εξέφραζαν διαφορετικά γνωρίσματα: ο πρώτος απεικονίστηκε ως ένας σεβάσμιος γέροντας (αν και η συγκεκριμένη εικόνα, στην κατάσταση που σώζεται σήμερα, είναι αρκετά φθαρμένη) και ο δεύτερος ως ηλικιωμένος διανοούμενος. Περισσότερα για όλα αυτά, καθώς και συγκεκριμένα για την εικόνα του Σοφοκλή, βλ. στον Zanker (1995b) 49–55. Σημασία έχει, επίσης, για την πρόσληψή της και το γεγονός ότι αντίγραφα της κυκλοφορούσαν σίγουρα ως την εποχή του Αυγούστου.

⁵⁸⁶ *Ὅσπερ γὰρ ὁ Σοφοκλῆς ἔλεγε, κλπ. [...], οὕτως οἱ φιλοσοφοῦντες, ὅταν ἐκ τῶν πανηγυρικῶν καὶ κατατέχνων εἰς τὸν ἀπτόμενον ἦθους καὶ πάθους λόγον μεταβῶσιν, ἄρχονται τὴν ἀληθῆ προκοπὴν προκόπτειν καὶ ἄτυφον.* Πβ. *Εἰ πρεσβυτέρω* 791a.

παράγει η «συνεργός ρητορική», είναι, πιστεύω, προφανές. Έπειτα, αυτή η εξέλιξη από ένα είδος ρητορικού λόγου που δεν μπορεί να αποκρύψει την τεχνική επιτήδευσή του σε ένα άλλο που μαρτυρεί φυσικότητα, ειλικρίνεια και μπορεί έτσι να αγγίξει πιο εύκολα το κοινό είναι, ως γνωστόν, μια από τις πιο παλιές επιδιώξεις της ρητορικής.⁵⁸⁷ Το κυρίαρχο θέμα στη σύγκριση που κάνει ο Πλούταρχος είναι ότι για να αποκτήσει κανείς αυτό το τελευταίο είδος λόγου δεν αρκεί να μιμηθεί τους παλιότερους και να προσηλωθεί σε ένα πλήθος κανόνων ρητορικής σύνθεσης, αλλά πρέπει παράλληλα με την «κρίση» του να ιεραρχήσει όλα αυτά τα πρότυπα και τους κανόνες σε ένα σύστημα συγκεκριμένο και παραγωγικό. Τώρα, το ότι στην περίπτωση του Πλούταρχου το σύστημα αυτό είναι μια συστηματική φιλοσοφική διαδικασία προόδου στην αρετή έχει, για το θέμα που μας απασχολεί εδώ, μόνο δευτερεύουσα σημασία. Το σημαντικό είναι ότι αν πάμε, για παράδειγμα, στον Κοϊντιλιανό, θα δούμε ότι και οι ρήτορες έχουν τα δικά τους αντίστοιχα θεωρητικά συστήματα, μέσα από τα οποία επίσης υποτίθεται ότι ο μαθητής αναπτύσσει την «κρίση» που θα τον βοηθήσει έπειτα να συνθέσει ένα καλύτερο είδος ρητορείας.⁵⁸⁸ Ο Πλούταρχος δεν είναι δάσκαλος ρητορικής, αλλά δάσκαλος φιλοσοφίας, ωστόσο ενός είδους φιλοσοφίας, στο οποίο σιωπηρά φαίνεται –και μάλιστα αφήνεται από τον Πλούταρχο να φανεί– ότι υπάρχει σημαντικός χώρος για εμπλοκή με τη ρητορική.

Αυτήν την τελευταία πτυχή την βλέπουμε καλύτερα στον διάλογο *Πότερα των ζώων φρονιμότερα τα χερσαία ή τα ένδρα*. Το σκηνικό είναι η σχολή του Πλούταρχου στη Χαιρώνεια. Ο διάλογος ξεκινά με τον πατέρα του Πλούταρχου, τον Αυτόβουλο, να συζητεί με τον Σώκλαρο, έναν από τους στενούς φίλους του φιλοσόφου.⁵⁸⁹ Η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από ένα ρητορικό εγκώμιο του

⁵⁸⁷ Βλ. Αναξίμ. *Ρητ. προς Αλέξ.* 36.37, μαζί με τις παρατηρήσεις του Hesk (2000) 210–211.

⁵⁸⁸ Ο Κοϊντιλιανός (10.3.13–15) αφορμώμενος από την ιστορία του Σεκούνδου που για τρεις μέρες αναζητεί μάταια την έμπνευση για να ξεκινήσει να γράφει για το θέμα που του είχε δοθεί, σημειώνει ότι δεν χρειάζεται μόνο τριβή με το γράψιμο για να μάθει κανείς να συνθέτει τη ρητορεία του με ευκολία, αλλά και κρίση, καθώς ο μαθητής πρέπει να μάθει να στοχάζεται το θέμα, για το οποίο έχει κληθεί να γράψει, να στοχάζεται το τι αρμόζει στα πρόσωπα που εμπλέκονται στην αφήγησή του, ποια είναι η περίπτωση και ποια η προδιάθεση του κοινού του. Το χωρίο συζητεί με περισσότερες λεπτομέρειες η Crubione (2001) 231. Ο Σεκούνδος που αναφέρει ο Κοϊντιλιανός είναι ο Ιούλιος Σεκούνδος, ένας από τους πιο σπουδαίους ρήτορες της εποχής του, ανηψιός του σοφιστή Ιούλιου Φλώρου, και φίλος, επίσης, του Πλούταρχου. Σχετικά, βλ. *PIR*² I 559· Syme (1958) 800· Jones (1968) 279–288, (1971) 15, 50–51, (2000) 60–62· Puech (1992) 4855.

⁵⁸⁹ Η σχέση των δύο προσώπων με τον Πλούταρχο δηλώνεται ρητά στο *Πότερα τῶν ζῴων* 964d: [...] *δείκνυσιν οὐμὸς νίος, ὃ Σώκλαρε, σὸς δὲ ἐταῖρος*. Περισσότερα για τον Αυτόβουλο, βλ. στο *RE* XXI.1 (1951) 643–644 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler). Για τον Σώκλαρο, βλ. *PIR*² F 339· *RE* XXI.1 (1951) 684–685 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Bowersock (1965) 267–268· Jones (1971) 41–42, (1972) 264· Puech (1981) 186–192, (1992) 4879–4839.

κυνηγιού που οι δυο άνδρες είχαν παρακολουθήσει την προηγούμενη μέρα μαζί με μια ομάδα νεαρών (959a–c).⁵⁹⁰ Αρχικά η συζήτηση των δυο ανδρών περιστρέφεται γύρω από ζητήματα ηθικής και φυσικής υφής: είναι καλό να κυνηγούν οι άνθρωποι τα ζώα; Μήπως η δολοφονία των ζώων είναι εξίσου άδικη με τη δολοφονία ανθρώπων; Μήπως και τα ζώα είναι, σαν τους ανθρώπους, πλάσματα δεκτικά στη λογική και εξίσου ικανά για την αρετή (959d–965b); Ενώ συζητούν για αυτά, θυμούνται ξαφνικά ότι την προηγούμενη μέρα μετά την ακρόαση του εγκωμίου και επ’ αφορμή του ενθουσιασμού που αυτό είχε εμβάλει στους νεαρούς, είχαν προτείνει να διεξαχθεί ένας αγώνας λόγων: ο Αριστότιμος και ο Φαίδιμος, δύο από τους νέους που παρακολούθησαν το εγκώμιο, έχουν κληθεί τώρα να επιχειρηματολογήσουν, ο ένας υπέρ της θέσης ότι τα χερσαία ζώα είναι τα πιο έξυπνα και ο άλλος υπέρ της αντίθετης θέσης, ότι πιο έξυπνα είναι τα ζώα που ζουν στη θάλασσα (960a–b). Είχε συμφωνηθεί να μη γίνει μάθημα εκείνο το πρωί, ώστε οι δυο νέοι να έχουν ικανό χρόνο για να συλλέξουν τα θετικά παραδείγματα που χρειάζονται προκειμένου να στηρίξουν τις θέσεις τους (960b, 963c). Ένα κοινό με πιο ειδικές γνώσεις στη φιλοσοφία –ένας από το κοινό, ο Οπτάτος, δέχεται το πείραγμα ότι γνωρίζει από στήθους το περιεχόμενο των ζωολογικών έργων του Αριστοτέλη– συγκεντρώνεται για να παρακολουθήσει το θέαμα (965b–e).⁵⁹¹ Ο αγώνας ξεκινά. Ενώ πρόκειται για έναν διαλεκτικό αγώνα που λαμβάνει χώρα σε μια φιλοσοφική σχολή, εν τούτοις ενδιαφέρον έχει να παρατηρήσει κανείς ότι σε όλη την έκταση του τόσο οι δυο νέοι που διαγωνίζονται, όσο και το κοινό που παρακολουθεί, διαρκώς συντηρούν το κλίμα του δικαστηρίου και τον χαρακτήρα ενός δικανικού αγώνα με τη χρήση αντίστοιχων μεταφορών (965b, 965e, 975c, 985c).⁵⁹² Όμως, σε αντίθεση με αυτό που συμβαίνει στα δικαστήρια ή στους άλλους σχολικούς αγώνες, στη σχολή του Πλούταρχου δεν ανακοινώνεται νικητής στο τέλος: ο Σώκλαρος εξηγεί ότι η άσκηση αυτή έγινε για να διατυπωθούν επιχειρήματα και από τις δυο μεριές, τα οποία έπειτα θα μπορούσαν εύκολα να συντεθούν σε μια ενιαία μορφή λόγου, που θα κατέρριπτε τη θέση των

⁵⁹⁰ Αρκετοί μελετητές, μεταξύ των οποίων οι Hirzel (1895) 2.173· *RE* XXI.1 (1951) 735, 739 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Barrow (1967) 112–113· Babut (1969) 59 και με κάποιες επιφυλάξεις και ο Russell (2001²) 13, είχαν νομίσει πως στη θέση του προσώπου που εκφώνησε το εγκώμιο εννοείται ο ίδιος ο Πλούταρχος. Τη θέση ανείρεσε με πειστικά επιχειρήματα ο Martin Jr. (1979) 99–106, ο οποίος στηρίχθηκε για αυτό στην ανάγνωση του χωρίου από τους Jeuckens (1907) 14–15 και Krauss (1912) 6.

⁵⁹¹ Για τον Οπτάτο, βλ. *RE* XXI.1 (1951) 680 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Jones (1972) 263· Puech (1992) 4864–4865· Russell (2001²) 14.

⁵⁹² Βλ. Bouffartigue (2012) ix–x.

στωϊκών και των περιπατητικών, οι οποίοι ισχυρίζονται ότι τα ζώα δεν έχουν λογική (985c).⁵⁹³

Το θέμα, προς το οποίο κατευθύνει στο τέλος ο Σώκλαρος τα επιχειρήματα των νέων, δηλαδή το ότι τα ζώα έχουν λογική, είναι ένα σοβαρό φιλοσοφικό ζήτημα, το οποίο μάλιστα μπορεί να πάρει σημαντικές ηθικές προεκτάσεις, καθώς θίγει παράλληλα και το ζήτημα της συμπεριφοράς που οφείλουν οι άνθρωποι να επιδεικνύουν απέναντι στα ζώα.⁵⁹⁴ Δεν συμφωνώ με τον Jean Bouffartigue στο ότι ο σκοπός της άσκησης ήταν να μάθουν οι νέοι πώς να αποδελτιώνουν, να κατανοούν και να οργανώνουν στοιχεία που βρίσκουν σε διαφορετικές πηγές.⁵⁹⁵ Πράγματι, και ο Αριστότιμος και ο Φαίδιμος, κατά τη διάρκεια του αγώνα, αφήνουν με πολλούς τρόπους να εννοηθεί ότι έχουν αντλήσει το υλικό τους από προσωπική εμπειρία, από μαρτυρίες άλλων, και προφανώς από τα βιβλία, στα οποία παραπέμπουν. Όμως, δεν βλέπω τον λόγο γιατί να δώσουμε ιδιαίτερη σημασία σε αυτές τις δηλώσεις, ιδίως από τη στιγμή που οι ίδιοι οι λόγοι των νέων ούτε παρουσιάζουν κάποια ιδιαίτερη οργάνωση, ούτε προϋποθέτουν κάποιον σημαντικό βαθμό λογικής αφαίρεσης. Όπως, άλλωστε, παρατηρεί και ο ίδιος ο Bouffartigue το βασικό κριτήριο που εφάρμοσαν οι μαθητές στην επιλογή του υλικού τους ήταν απλά το τι τους προκάλεσε εντύπωση.⁵⁹⁶ Πρόκειται, δηλαδή, απλά για «σωρούς» παραδειγμάτων, των οποίων η κύρια λειτουργία είναι να επιδείξουν την πολυμάθεια των μαθητών –μόνο εκ των υστέρων έρχεται ο Σώκλαρος, με τη δήλωσή του στο τέλος, να τους κάνει να καταλάβουν ότι το αρχικό κριτήριο που εφάρμοσαν για την επιλογή τους μπορεί σε ένα πιο αφαιρετικό επίπεδο να μετασχηματιστεί έτσι ώστε να διαμορφώσει ένα νέο κριτήριο με φιλοσοφική και αποδεικτική πια σημασία. Η γνώμη μου είναι πως εδώ έχουμε να κάνουμε με τη μεσοπλατωνική εκδοχή της ακαδημαϊκής διαλεκτικής, την οποία ο

⁵⁹³ *Ἀλλὰ ἡμῖν γε πάλαι τὸ τοῦ Σοφοκλέους δεδομένον ἐστίν· «εὖ γὰρ καὶ διχοστατῶν λόγος σύγκολλα τάμφοῖν ἐς μέσον τεκταίνεται. Ταῦτι γὰρ, ἃ πρὸς ἀλλήλους εἰρήκατε, συθέντες εἰς ταῦτὸν ἀμφοτέροι καλῶς ἀγωνιεῖσθε κοινῇ πρὸς τοὺς τὰ ζῷα λόγου καὶ συνέσεως ἀποστεροῦντας. Για την ταυτότητα των φιλοσόφων που αρνούνται τη λογική στα ζώα, βλ. αυτ., 963f: Ὀρθῶς μοῖ δοκεῖς ὑπονοεῖν· οἱ γὰρ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τοῦ Περιπάτου μάλιστα πρὸς τὸναντίον ἐντείνονται τῷ λόγῳ, τῆς δικαιοσύνης ἐτέραν γένεσιν οὐκ ἔχουσης, ἀλλὰ παντάπασιν ἀσυστάτου καὶ ἀνυπάρκτου γινομένης, εἰ πᾶσι τοῖς ζῷοις λόγου μέστεστι.*

⁵⁹⁴ Βλ. *RE XXI.1* (1951) 735–737 ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler): Babut (1969) 54–60· Newmyer (2006) 24–27· Russell (2001²) 68· Bouffartigue (2012) xxiv–xxxvi.

⁵⁹⁵ Βλ. Bouffartigue (2012) xi–xii: «La méthode mise en œuvre par les deux jeunes ens consiste à relever, comprendre, organiser les faits à partir de quatre sortes de sources : L’observation personnelle [...] Le témoignage des proches [...] Le témoignage d’informateurs [...] Enfin, justement, les documents livresques».

⁵⁹⁶ Βλ. Bouffartigue (2012) xiii.

Γαληνός συνδέει πρωτίστως με τον Φαβωρίνο από την Αρεάτη, μαθητή και φίλο του Πλούταρχου.⁵⁹⁷

Από όσο μπορεί να κρίνει κανείς με βάση την παρουσίαση του Γαληνού, πρόκειται για μια μέθοδο διδασκαλίας, στην οποία ο δάσκαλος αφήνει τους μαθητές, που πρόκειται να επιχειρηματολογήσουν γύρω από ένα θέμα, ελεύθερους να επιλέξουν τις θέσεις που θεωρούν πως βρίσκονται πιο κοντά στην αλήθεια χωρίς, όμως, να έχουν ακόμη διδαχθεί κάποιο επιστημονικό κριτήριο, που θα τους βοηθήσει να κάνουν την επιλογή όσο γίνεται πιο σωστά.⁵⁹⁸ Δεν είναι εδώ ο χώρος για να μιλήσουμε για τον διδακτικό στόχο της συγκεκριμένης μεθόδου ή να συζητήσουμε για το κατά πόσο αυτή διαφέρει από την «ορθόδοξη» ακαδημαϊκή διαλεκτική του Αρκεσίλαου.⁵⁹⁹ Ότι έχει ενδιαφέρον να δούμε εδώ είναι ότι η διαλεκτική αυτή άσκηση ανάμεσα στους δυο μαθητές λαμβάνει τη μορφή μιας ρητορικής άσκησης. Αυτό είναι σαφές ήδη στα πρώτα λόγια του Σώκλαρου στο κείμενο, τα οποία είναι ότι το εγκώμιο που ακούστηκε στη σχολή «[του] φάνηκε πως έφερε, έπειτα από κάμποσο καιρό, από τα παρασκήνια το στοιχείο της ρητορικής, ικανοποιώντας την απαίτηση των νέων και προϋπαντώντας μαζί τους την άνοιξη» (959c).⁶⁰⁰ Το στοιχείο της ρητορικής, το οποίο ανταποκρίνεται περισσότερο στα ενδιαφέροντα των νέων, προφανώς, είναι ο αγώνας λόγων που ακολουθεί.⁶⁰¹ Προς αυτήν την κατεύθυνση, εξάλλου, συνηγορούν και οι διάφορες μεταφορές από τον χώρο της δικανικής

⁵⁹⁷ Για τον Φαβωρίνο, βλ. *PIR*² F 123. Περισσότερα σημειώνονται στο επόμενο κεφάλαιο.

⁵⁹⁸ Βλ. Γαλην. *CMG* V.1.1, 92 (=I, 40–41 K.): *οἱ νεώτεροι (ενν. Ακαδημαϊκοὶ) δέ, οὐ γὰρ μόνος ὁ Φαβωρίνος, ἐνίοτε μὲν εἰς τοσοῦτον προάγουσι τὴν ἐποχὴν ὡς μηδὲ τὸν ἥλιον ὁμολογεῖν εἶναι καταληπτόν, ἐνίοτε δὲ εἰς τοσοῦτον τὴν γνῶσιν ὡς καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐπιτρέπειν αὐτὴν ἄνευ τοῦ διδαχθῆναι πρότερον ἐπιστημονικὸν κριτήριον. οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ἐστίν, ὁ Φαβωρίνος εἴρηκεν ἐν τῷ περὶ τῆς Ακαδημαϊκῆς διαθέσεως, ὁ Πλούταρχος ἐπιγέγραπται· λέγει δὲ «ταυτὸν» ἐν τῷ Πρὸς Ἐπίκτητον, ἐν ᾧ δὴθὲν ἐστίν Ὀνήσιμος ὁ Πλουτάρχου δοῦλος Ἐπικτήτῳ διαλεγόμενος. καὶ μέντοι κἀν τῷ μετὰ ταῦτα γραφέντι βιβλίῳ τῷ Ἀλκιβιάδῃ, καὶ τοὺς ἄλλους Ακαδημαϊκοὺς ἐπαινεῖ τοὺς συναγορευόντας μὲν ἑκατέρῳ τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις λόγων, ἐπιτρέποντας δὲ τοῖς μαθηταῖς αἰρεῖσθαι τοὺς ἀληθεστέρους.*

⁵⁹⁹ Το ζήτημα της σχέσης της διδακτικής μεθόδου του Πλούταρχου με τη μέθοδο των Σκεπτικών της Ακαδημίας, καθώς και τα σχετικά με την κριτική που είχε ασκηθεί στον Πλούταρχο από τον Επίκτητο και (εμμέσως) από τον Γαληνό, έχουν συζητηθεί τα τελευταία χρόνια αρκετά στην έρευνα: ενδεικτικά, βλ. Ioppolo (1993) 183–213, (2002) 45–70· Orsomer (1997) 17–29. Για τη σχέση του Πλούταρχου γενικά με τον ακαδημαϊκό Σκεπτικισμό, βλ. ακόμη Schröder (1911) 5–41· de Lacy (1953) 79–85· Babut (1969) 277–284· Ioppolo (1993) 186· Hankinson (1995) 137, 140–141· Boys-Stones (1997) 41–43, 55· Nikolaidis (1999) 399–340· Brittain (2001) 225–236· Bonazzi (2014) 121–130.

⁶⁰⁰ *καὶ γὰρ ἐκεῖνος (δηλ. ὁ λόγος) ἔδοξε μοι τὸ ῥητορικὸν ἐγεῖραι διὰ χρόνου, χαριζόμενος καὶ συναρτίζων τοῖς μειρακίοις.* Για το ότι η αντωνυμία ἐκεῖνος αναφέρεται στον λόγον, και όχι σε κάποιο πρόσωπο, βλ. Jeuckens (1907) 14–15· Krauss (1912) 6· Martin Jr. (1979) 99–106· Bouffartigue (2012) xxii–xxiii.

⁶⁰¹ Βλ. Bouffartigue (2012) xxiii–xxiv: «Si l'on s'en tient aux indices fournis par le texte, sans faire intervenir des pré-supposés ou des clés, on a affaire à la situation suivante, qu'elle ait été réelle : quelqu'un a envoyé à Plutarque un éloge de la chasse de sa composition ; afin qu'il soit lu devant les jeunes gens du cercle. Plutarque et Autoboulos y ont vu aussitôt l'occasion d'un débat (un scénario semblable se présente en *Propos de table* III, 646 A)».

ρητορείας, για τις οποίες μιλήσαμε μόλις λίγο πιο πάνω. Όλα αυτά μπορούμε να τα συγκρίνουμε, έπειτα, με τις πληροφορίες που μας δίνει ο Κοϊντιλιανός σχετικά με τη δική του μέθοδο διδασκαλίας και να καταλήξουμε εύκολα στο συμπέρασμα ότι ανάμεσα σε αυτή τη μορφή διδασκαλίας που περιγράφει στο κείμενό του ο Πλούταρχος και σε μορφές διδασκαλίας που λάμβαναν την ίδια εποχή χώρα σε σχολές της ρητορικής δεν υπάρχουν πολλές ουσιαστικές διαφορές.⁶⁰² Η παρακίνηση του ενδιαφέροντος των μαθητών ίσως είναι ο προφανής λόγος για τον οποίον επιλέγεται η συγκεκριμένη μορφή για ένα μάθημα φιλοσοφίας. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αυτό που έχει σημασία εδώ είναι ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια ακόμη κατάφαση στην ενότητα ρητορικής και φιλοσοφίας.⁶⁰³ Όχι, όμως, σε ένα είδος ενότητας, που επιτυγχάνεται μέσα από τη συνύπαρξη δυο αντικειμένων, που παραμένουν, όμως, ξεχωριστά, όπως δηλαδή προτείνει ο Bouffartigue,⁶⁰⁴ αλλά σε εκείνο το είδος ενότητας, το οποίο προκύπτει από τον μετασχηματισμό του ενός αντικειμένου στο άλλο δεδομένου ότι και τα δύο φαίνεται πως έχουν τη δυναμική να αποτελέσουν φορείς της ίδιας διδασκαλίας.

Αυτήν την ενότητα παρέχει ο Πλούταρχος σε νεαρούς επίδοξους πολιτικούς της εποχής του: όχι μόνο κατήχηση και φιλοσοφικές ασκήσεις, αλλά και ρητορική, υπό την προϋπόθεση, όμως, ότι η ρητορική αυτή έχει προσαρμοστεί από τον δάσκαλο με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορεί να λειτουργήσει ως φορέας της ίδιας φιλοσοφικής διδασκαλίας. Το τελευταίο τμήμα από την ενότητα των *Πολιτικών παραγγεμάτων*, που εξετάζει τα σχετικά με τη ρητορική (802e–804c), φαίνεται πως έχει γραφτεί με την πρόθεση να αποτελέσει ένα μικρό αυτόνομο τεχνικό εγχειρίδιο για τη σύνθεση αυτού ακριβώς του είδους φιλοσοφικής πολιτικής ρητορείας. Ο τρόπος διάταξης του υλικού είναι ενδεικτικός. Όπως συμβαίνει συχνά σε τεχνικά κείμενα, έτσι και εδώ το υλικό ακολουθεί, αν και κάπως πιο χαλαρά, γνωστές διαιρέσεις της ρητορικής τέχνης:

⁶⁰² Την ομοιότητα επισημαίνει και ο Bouffartigue (2012) viii. Για τη μέθοδο διδασκαλίας του Κοϊντιλιανού, βλ. τη γενική επισκόπηση που δίνουν οι Reinhardt & Winterbottom (2006) xxiv–xxx. Χρήσιμα είναι και αυτά που αναφέρει η Cribiore (2001) 220–238.

⁶⁰³ Από αυτήν την άποψη, έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι ξαναβρίσκουμε το όνομα του Αριστοτίμου, του ενός από τους δύο μαθητές που συμμετέχουν στον αγώνα, σε επιγραφές και νομίσματα από τους Δελφούς, τα οποία μας δείχνουν πως ο νέος μεγαλώνοντας κατάφερε να αποκτήσει πολύ μεγάλη πολιτική επιρροή στον τόπο του, διασυνδέσεις στη Ρώμη, ακόμη και την ιδιαίτερη εύνοια του αυτοκράτορα Ένας νέος που φοιτούσε την ίδια εποχή σε μια σχολή ρητορικής δεν πρέπει να προσδοκούσε σε κάτι περισσότερο. Τις πληροφορίες για τον Αριστότιμο έχει συλλέξει ο Puech (1992) 4837–4839. Για τον Φαίδιμο δεν γνωρίζουμε κάτι άλλο πέρα από αυτά που μας λέει ο Πλούταρχος.

⁶⁰⁴ Βλ. Bouffartigue (2012) vii–viii: «Or, précisément, l'œuvre n'offre pas le modèle d'un rhétorique qui se serait approprié la matériel et la méthode philosophiques ; si elle trace le tableau idyllique d'un univers intellectuel où plus rien ne sépare rhéteurs et philosophes puisqu'ils sont les mêmes, et où les deux disciplines opèrent en conjonction, Plutarque parsème cependant son dialogue d'indices qui signifient qu'elles ne se confondent pas».

η ενότητα ξεκινά με τη σύγκριση του πολιτικού/συμβουλευτικού λόγου με τα άλλα δύο κλασικά είδη λόγων, τον επιδεικτικό και τον δικανικό: από τους επιδεικτικούς/πανηγυρικούς λόγους ο πολιτικός λόγος διακρίνεται αφενός επειδή είναι λιγότερο εξεζητημένος και αφετέρου επειδή εκφράζει το ήθος του ανθρώπου που μπορεί και θέλει να ωφελήσει τους συμπολίτες του (802e–803a),⁶⁰⁵ ενώ από τους δικανικούς επειδή επιδέχεται περισσότερο τη χρήση γνωμικών, ιστορικών και μυθολογικών παραδειγμάτων, μεταφορών και ακόμη, αν και μόνο σε «γενικές γραμμές», τη μεγαλοπρέπεια και την υψηλή έκφραση (803a–d).⁶⁰⁶ Τα θέματα των πειραγμάτων των πολιτικών αντιπάλων, του γελοίου και της βραχυλογίας που ακολουθούν, ακόμη και αν δεν συνδεθούν με τον δικανικό λόγο, είναι ούτως ή άλλως θέματα που απαντούν κοινότυπα σε ρητορικά εγχειρίδια (803b–e).⁶⁰⁷ Όμως, μετά και από την πραγμάτευση της βραχυλογίας είναι πια σαφές ότι η κατηγοριοποίηση βάσει των ειδών της ρητορείας έχει δώσει τον χώρο της σε μια άλλη κλασική κατηγοριοποίηση, αυτή των πέντε μερών του λόγου. Αυτές οι αλλαγές επίσης δεν είναι ασυνήθιστες σε τεχνικά κείμενα ρητορικής.⁶⁰⁸ Ακολουθούν συμβουλές που

⁶⁰⁵ [...] ἄλλ' ὥσπερ οἱ μουσικοὶ τὴν θίζιν ἀξιοῦσι τῶν χορδῶν ἠθικὴν καταφαίνεσθαι, μὴ κρουστικὴν, οὕτως τῶ λόγῳ τοῦ πολιτευομένου καὶ συμβουλευόντος καὶ ἄρχοντος ἐπιφαιnéσθω μὴ δεινότης μηδὲ πανουργία, μηδ' εἰς ἔπαινον αὐτοῦ τιθέσθω τὸ 'ἐκτικῶς' ἢ 'τεχνικῶς' ἢ 'διαριετικῶς', ἀλλ' ἠθους ἀπλάστου καὶ φρονήματος ἀληθινοῦ καὶ παρρησίας πατρικῆς καὶ προνοίας καὶ συνέσεως κηδομένης ὁ λόγος ἔστω μεστός, [...]. Πβ. *Περὶ τῆς Ἡροδ. κακοῦθ.* 874b–c. Ο Carrière (2003²) 166, σωστά επισημαίνει ότι το κριτήριο, βάσει του οποίου γίνεται εδώ η σύγκριση (το οποίοις είναι η δυνατότητα έκφρασης ενός είδους πολιτικής ευγλωττίας, της οποίας γνωρίσματα είναι η μεγαλοφροσύνη, η αποφυγή ακροτήτων, η ηθική και η υιοθέτηση αρχαιότερων/κλασικών προτύπων), είναι παρόμοιο με το κριτήριο, βάσει του οποίου στο Διον. Αλικ. *Ἀρχ. ῥητ.* (*passim*) διακρίνεται η «αττικιστική» από την «ασιανική» ρητορεία.

⁶⁰⁶ Δέχεται δ' ὁ πολιτικὸς λόγος δικανικοῦ μᾶλλον καὶ γνωμολογίας καὶ ἱστορίας καὶ μύθους καὶ μεταφοράς, αἷς μάλιστα κινουῦσιν οἱ χρώμενοι μετρίως καὶ κατὰ καιρόν. Για συγκρίσεις μεταξύ των ειδών της ρητορικής σε άλλα τεχνικά και θεωρητικά κείμενα για τη ρητορική, βλ. Αριστ. *Ῥητ.* 1.3.1–9 (=1358a 36–1359a 29)· Αναξίμ. *Ῥητ. Πρὸς Ἀλέξ.*, *passim*· Διον. Αλικ. *Λυσ.* 16· Φιλόδημ. *Ῥητ.* I, 212–214 Sudhaus· Θέων. II, 60–61 Sp. (=I, 149–151 W.)· III, 1–2 Sp. (=IX, 331–333 W.). Για τη μεταφραστική επιλογή «σε γενικές γραμμές» (*καθόλου*), βλ. *LSJ* ε.λ. καθόλου I.1: «on the whole, in general, [...] ». Επισημαίνεται, ακόμη, ότι το μέγεθος μαζί με τον ο ὄγκον, αλλά και το ἀξίωμα, συγκροτούν μια από τις επτά μεγάλες υφολογικές κατηγορίες (*ιδέαι*) του Ερμογένη· βλ. π.χ. VI, 241–242 R. (=III, 217–218 W. =II, 286–287 Sp.).

⁶⁰⁷ Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ σκῶμμα καὶ γελοῖον ἔστιν ὅτε γίνεταί πολιτικοῦ λόγου μέρος, εἰ μὴ πρὸς ὕβριν ἢ βωμολοχίαν, ἀλλὰ χρησίμως ἐπιπλήττοντος ἢ διασύροντος λέγοιτο. [...] Φωκίονος καὶ βραχυλογίαν ἐθαύμαζον [...]. Για τα πειράγματα και το γελοίο, βλ. Αριστ. *Ῥητ.* 3.18.7 (=1419b 3–11)· Θεόφρ. *απ.* 710–711 FHS&G· [Δημήτρ.] *Περὶ ἔρμην.* 163–172· [Κικ.] *ad Herenn.* 1.10· Κικ. *de Orat.* 2.231–290· Κοϊντ. 6.3.1–112. Για τη βραχυλογία (ή βραχύτητα), βλ. Αναξίμ. *Ῥητ. πρὸς Ἀλέξ.* 22.5· [Κικ.] *ad Herenn.* 4.68· [Δημήτρ.] *Περὶ ἔρμην.* 242–243· Ρουτίλ. 2.8· III 202 Sp. (=VIII, 752 W.)· Κοϊντ. 8.3.81–82, 9.3.50.

⁶⁰⁸ Ενδεικτικά αναφέρεται το [Κικ.] *ad Herenn.*, όπου η κατανομή βάσει των τριών ειδών της ρητορικής, δικανικό (1.1–2.27), συμβουλευτικό (3.1–10), επιδεικτικό (3.11–15), επίσης συγχωνεύεται με την κατανομή βάσει των πέντε μερών του λόγου, εύρεση (2.1–47), τάξις (3.16–18), υπόκριση (3.19–27), μνήμη (3.28–40) και λέξις (4.1–69), και παράλληλα κατά την πραγμάτευση του κάθε ενός από τα είδη της ρητορικής ο συγγραφέας ακολουθεί διαιρέσεις βάσει των μερών του ίδιου λόγου,

σχετίζονται με την απομνημόνευση του λόγου: ο Πλούταρχος εξηγεί ότι τη στιγμή που ο πολιτικός ανεβαίνει στο βήμα οφείλει να μείνει προσηλωμένος στο θέμα για το οποίο πρόκειται να μιλήσει ώστε να μη χάσει τα λόγια του, και μετά να είναι διαρκώς σε ετοιμότητα, ώστε, αν προκύψει κάποια λογομαχία, να μπορέσει να δώσει την κατάλληλη απάντηση (803e–804b).⁶⁰⁹ Ο κατάλογος κλείνει με ένα βασικό στοιχείο της ρητορικής παράστασης, τη φωνή (804b–c).⁶¹⁰ Σε όλη αυτήν την έκταση η γλώσσα του Πλούταρχου έχει δείξει μια σαφή τάση προς την τεχνική αργκό του Διονύσιου του Αλικαρνασσεά: το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται για την αντιπαραβολή του ιδανικού πολιτικού λόγου προς το εξεζητημένο και «θεατρικό» είδος των πανηγυρικών λόγων είναι το λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί ο Διονύσιος για την αντιπαραβολή των δύο ακραίων ειδών σύνθεσης, δηλαδή της αυστηρής και της γλαφυρής (802e–f).⁶¹¹ Έπειτα, όλοι αυτοί οι όροι και οι μεταφορές που συναντάμε στο συγκεκριμένο τμήμα επίσης παραπέμπουν σε ένα καθιερωμένο και προφανώς κοινό σύστημα τεχνικής ορολογίας. Η ενότητα ολοκληρώνεται με έναν τυπικό τρόπο για τεχνικό εγχειρίδιο: το παρακειμενικό σχόλιο «σχετικά με το ζήτημα της προετοιμασίας και της χρήσης του λόγου αυτά είναι αρκετά για αυτόν που μπορεί να βρει και τα υπόλοιπα» (804b) το συναντούμε και σε άλλα κείμενα της εποχής που είτε εμπεριέχουν, είτε απλά αναφέρονται σε μια μορφή διδασκαλίας, της οποίας η ιδιαιτερότητα είναι ότι στοχεύει στη μετάδοση ενός περατού και σχετικά ευσύνοπτου σώματος γνώσης, το οποίο, όμως, έχει έτσι συγκροτηθεί ώστε με τη χρήση του να επιτρέπει την αποκωδικοποίηση ενός πολύ μεγαλύτερου ή ακόμη και άπειρου πλήθους πραγμάτων.⁶¹² Πρόκειται για μια ακόμη ένδειξη ότι το ρητορικό υλικό που δίνει εδώ ο Πλούταρχος στους αναγνώστες του έχει υποστεί οργάνωση βάσει ενός κριτηρίου. Με άλλα λόγια, έχει υποστεί την «κρίση».

προοίμιο (1.5–11, 3.7, 3.11–13), αφήγηση (1.12–13, 3.7, 3.13), διαίρεση (1.17, 3.8–9, 3.13–14), αποδείξεις (2.1–31, 3.9, 3.15), ανασκευή (2.32–46, 3.9, 3.15), επίλογος (1.47, 3.9, 3.15).

⁶⁰⁹ *Μάλιστα μὲν οὖν ἐσκεμμένῳ πειρῶ καὶ μὴ διακένῳ τῷ λόγῳ χρῆσθαι πρὸς τοὺς πολλοὺς μετ' ἀσφαλείας, εἰδὼς ὅτι καὶ Περικλῆς ἐκεῖνος εὗχετο πρὸς τοῦ δημηγορεῖν μηδὲ ρῆμα μηδὲν ἀλλότριον τῶν πραγμάτων ἐπελθεῖν αὐτῷ.* Πβ. [Κικ.] *ad Herenn.* 3.39–40.

⁶¹⁰ *Δεῖ δὲ καὶ φωνῆς εὐεξία καὶ πνεύματος ῥόμη, πρὸ οὗ φαῦλον ἀλλὰ πάμμαχον ἀγῶνα τὸν τῆς πολιτείας, ἠθληκότα κομίζειν τὸν λόγον, ὡς μὴ πολλὰκις ἀπαγορεύοντα καὶ σβεννύμενον ὑπερβάλλοι τις αὐτὸν «ἄρπαξ κεκράτης, Κυκλοβόρου φωνὴν ἔχων».* Πβ. [Κικ.] *ad Herenn.* 3.19–27· Κικ. *de Or.* 3.213–219 και 224–227, *Orat.* 55–60· Κοϊντ. 11.3.14–65.

⁶¹¹ Βλ. Διον. Αλικ. *Συνθ.* 22.6, 22.35, 23.7, 23.23. Πβ. [Δημήτρ.] *Περὶ ἔρμην.* 36. Η ίδια ορολογία και στο Πλ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 41f. Ο Carrière (2003²) 166, επισημαίνει τον «θεατρικό» χαρακτήρα της «ασιατικής» ρητορείας στο Διον. Αλικ. *Ἀρχ. ῥητ.* 1.1.

⁶¹² *Περὶ μὲν οὖν τῆς τοῦ λόγου παρασκευῆς καὶ χρειᾶς ἰκανὰ ταῦτα τῷ δυναμένῳ τὸ ἀκόλουθον προσεξευρίσκειν.* Πβ. Πολυδεύκ. 4.1· Λουκ. *Ὅρχ.* 61. Πβ. Ιπποκ. *Περὶ ἀρχ. ἰατρ.* 4· Διόδ. Σικ. 5.74.5· [Κικ.] *ad Herenn.* 3.40· Φίλ. Ιουδ. *Περὶ ἀφθ. κόσμου* 16–17· Γαλην. VIII, 339 K., IX, 739 K· Κλήμ. *Στραωμ.* 7.16.103.6–7· Αρτεμίδ. *Ὀνειροκτ.* 4.65· Μαρκελλίν. 56· Βασ. *Ἐπ.* 150.4.

Το κλειδί της κωδικοποίησης είναι η δυνατότητα έκφρασης του ηθικού και αισθητικού φορτίου που ανταποκρίνεται στα κριτήρια της πλουτάρχειας φιλοσοφίας. Στην αρχή του τμήματος ο φιλόσοφος προσδιορίζει το είδος της ρητορείας που διδάσκει μέσα από τη γνωστή αναλογία με τη μουσική: όπως οι μουσικοί διδάσκουν ότι η κρούση των χορδών πρέπει να φανερώνει το ήθος και όχι τεχνική επιδεξιότητα του κιθαριστή, έτσι και ο λόγος του πολιτικού δεν πρέπει να διαθέτει παιδιάστικο χαρακτήρα, «θεατρικότητα», σταχυολογημένες «απαλές» και «ανθηρές» λέξεις, μορφική τελειότητα, υποδειγματική χρήση των κανόνων της ρητορικής, κλπ., αλλά αντίθετα να είναι γεμάτος από ανεπιτήδευτο χαρακτήρα και πεποιθήσεις που έχουν παραμείνει ακέραιες,⁶¹³ από πατρική παρρησία,⁶¹⁴ και τέλος από διανοητικές δεξιότητες, σαν την πρόνοια και τη σύνεση που τίθενται ανιδιοτελώς στην υπηρεσία των άλλων (802e–f).⁶¹⁵ Είναι σαφές, από τη μια πλευρά, ότι το κάθε ένα από αυτά τα γνωρίσματα είναι και μια μορφή συμβολικού κεφαλαίου: τα περισσότερα τα έχουμε δει πιο πάνω σε κείμενα τιμητικών ψηφισμάτων. Από την άλλη, όμως, δεν είναι σωστό να παραβλέπουμε το γεγονός ότι τα ίδια γνωρίσματα συσσωρευτικά εκφράζουν το ήθος ενός πολιτικού, που έχει δεσμευτεί να ωφελήσει την πόλη του. Η έμφαση στην απουσία της επιτήδευσης υπονοεί ότι ο στόχος της ρητορικής δεν είναι η απόκρυψη αλλά η προβολή μιας αλήθειας που υπάρχει από πίσω. Αυτό γίνεται ακόμη πιο σαφές, όταν ο Πλούταρχος με το που αρχίζει να απαριθμεί τα παραπάνω γνωρίσματα αποφασίζει να τους αποδώσει συνολικά την ιδιότητα του «ωραίου» (803a).⁶¹⁶ Πρόκειται για μια ακόμη παραπομπή στην «προαίρεση» του φιλοσόφου πολιτικού.⁶¹⁷ Έχουμε, λοιπόν, να κάνουμε με το ίδιο είδος λόγου που είδαμε πιο πάνω πως προκύπτει, όταν η «κρίση» του ανθρώπου περιέλθει σε μια «υγιεινή κατάσταση». Οι «εντυπωσιακές λέξεις» και οι «πρωτότυπες και πειστικές νοηματικές συλλήψεις», που επίσης αναφέρει εδώ ο Πλούταρχος είναι στοιχεία που αφορούν περισσότερο στη μορφή παρά στο περιεχόμενο, καθώς εκφράζουν την ιδιότητα του «χαριτωμένου»,

⁶¹³ Πβ. τον συνδυασμό *ἄπλαστον καὶ ἀληθινὸν φρόνημα* στο *Αἴμ.* 37.1–2. Και τα δυο είναι χαρακτηριστικά που στοιχειοθετούν ειλικρίνεια, το πρώτο στο επίπεδο του χαρακτήρα και το δεύτερο στο επίπεδο της διάνοιας· βλ. π.χ. Φιλ. Ιουδ. *Περὶ τοῦ πάντ. σπουδ. ἐλεύθ.* 155· *Περὶ γεν. Ἀβελ* 26.

⁶¹⁴ Η εικόνα του πατέρα παραπέμπει στην κοινή μεταφορά της εξουσίας ως εφυσχηστικής αυθεντίας· βλ. π.χ. *Ρωμ.* 13.3–4· *Αἴμ.* 39.8–9. Πβ. Touloumakos (1988) 321–323· Lendon (1997) 21· Zuiderhoek (2009) 112. Για την ίδια μεταφορά σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα, βλ. Πλ. *Απολ.* 31b· Πλούτ. *Περὶ κόλ. καὶ φιλ.* 50b, 55b–c, 59d, 67b· Κλήμ. *Παιδαγ.* 1.9.76.1. Πβ. Opsomer (2009) 104.

⁶¹⁵ [...] *ἐπιφαινέσθω μὴ δεινότης μηδὲ πανουργία, μηδ' εἰς ἔπαινον αὐτοῦ τιθέσθω τὸ 'ἐκτικῶς' ἢ 'τεχνικῶς' ἢ 'διαιρετικῶς', ἀλλ' ἠῆθους ἀπλάστου καὶ φρονήματος ἀληθινοῦ καὶ παρρησίας πατρικῆς καὶ προνοίας καὶ συνέσεως κηδομένης ὁ λόγος ἔστω μεστός [...].*

⁶¹⁶ [...] *ἐπὶ τῶν καλῶν [...].*

⁶¹⁷ Πβ. App. *Ἐπικτ.* 2.23.14–15, μαζί με τις παρατηρήσεις του Karadimas (2009) 341, 350.

και για αυτό έρχονται να προστεθούν στο παραπάνω φορτίο μόνο δευτερευόντως (803a).⁶¹⁸ Έτσι, παρ' όλο που δεν θα είχε άδικο αυτός που θα έβλεπε τα γενικά γνωρίσματα του πολιτικού λόγου που αναφέρονται εδώ ως αξίες που η κοινωνία της εποχής εκτιμά και θαυμάζει, εν τούτοις θα είχε αποτύχει να δει το βασικό κριτήριο της επιλογής του Πλούταρχου. Ο λόγος του πολιτικού, για τον οποίον μας μιλά εδώ ο φιλόσοφος είναι ένα είδος λόγου, του οποίου η σύνθεση επαληθεύει την πρόοδο εντός μιας συγκεκριμένης φιλοσοφικής διαδικασίας ηθικής συγκρότησης. Είναι ένας κανονικός ρητορικός λόγος, ο οποίος, όμως, έχει οργανωθεί έτσι ώστε να διαθέτει ηθική αξία.

Την ίδια ακριβώς εικόνα σχηματίζουμε και από τα υπόλοιπα επιμέρους στοιχεία που σημειώνονται στο κείμενο αναφορικά με τη ρητορεία του πολιτικού. Όλα φαίνεται ότι έχουν επιλεγεί με κριτήριο τη δυνατότητα έκφρασης του ίδιου ηθικού και αισθητικού φορτίου. Τα γνωμικά, οι ιστορίες και οι μύθοι, τα οποία είναι αποδεικτικά μέσα και χρησιμοποιούνται όχι μόνο για την ενίσχυση των θέσεων του ρήτορα αλλά και για την έκφραση ηθικής πρόθεσης, έχουν εδώ μια σαφή και αδιαμφισβήτητη θέση (803a).⁶¹⁹ Όμως, η χρήση των μεταφορών, οι οποίες στο κείμενο φαίνονται να είναι ιδωμένες αποκλειστικά σε ένα επίπεδο αισθητικής απόλαυσης, επιβάλλεται να είναι συγκρατημένη (803a-b).⁶²⁰ Η μεγαλοπρέπεια και το εκφραστικό ύψος ταιριάζουν στον πολιτικό λόγο, μόνο σε «γενικές γραμμές»: στο κείμενο φαίνεται ότι αυτό σημαίνει πως και τα δυο αυτά στοιχεία πρέπει να

⁶¹⁸ [...] ἐπὶ τῷ καλῷ τὸ κεχαρισμένον ἔχων καὶ ἀγωγὸν ἔκ τε σεμνῶν ὀνομάτων ἰδίων καὶ πιθανῶν. Για το νόημα ως «νοηματική σύλληψη», βλ. Διον. Αλικ. *Συνθ.* 3.3-4· *Μίμ.* απ. 31,2,5, όπου επίσης συνδυάζεται με το «ονόματα» [Λογγίν.] 12.1· [Αριστείδ.] *Ρητ.* 1.2.1-2. Από τον 1^ο αι. μ.Χ., ωστόσο, η λ. παράλληλα απαντά και με την τεχνική σημασία ενός είδους υπαινικτικού συλλογισμού· Κοϊντ. 8.5.12-14.

⁶¹⁹ Δέχεται δ' ὁ πολιτικὸς λόγος [...] καὶ γνωμολογίας καὶ ἱστορίας καὶ μύθους [...]. Πβ. *Φάβ.* 1.7-9. Για τα γνωμικά (γνωμολογία, γνῶμαι, λατ. *sententiae*) ως μέσο έκφρασης αλλά και διαμόρφωσης χρηστού ήθους, βλ. Αριστ. *Ρητ.* 2.21.16 (=1395b 1-17)· *Θέων.* II, 96-97 Sp. (=I, 201-202 W.)· Πλουτ. *Συμπ.* 712b· Δίων Χρυσ. 18.7· Κοϊντ. 8.5.8· VI, 8 R. (=I, 24 W. =II, 7 Sp.)· VI, 7 R. (=I, 67 W. =II, 25 Sp.)· XI, 25 F. Πβ. *RE Suppl.* XI (1935) ε.λ. «Gnome» 76-79 (K. Horna)· Λιαπής (2002) 42-46· Morgan (2007) 5-8. Το ότι η χρήση των γνωμικών σε κείμενα με ρητορική πρόθεση ήταν παγιωμένη το έχει δείξει ο Parathomas (2006) 244-255, (2007) 865-877, μελετώντας την παρουσία των γνωμικών σε δικόγραφα από τη ρωμαϊκή Αίγυπτο. Για τις ιστορίες (*ἱστορίαί, χρεΐαι, παραδείγματα*, λατ. *exempla*) και τους μύθους (*μύθοι, αἴνοι, λόγοι*, λατ. *fabulae, apologi, apologationes*) σε σχέση με την ηθική τους πρόθεση· *Θέων.* II, 60 Sp. (=I, 148 W.), II, 73-74 Sp. (=I, 174-175 W.)· VI, 1 R. (=I, 9 W. =II, 3 Sp.), VI 6 R. (=I, 19 W. =II, 5 Sp.)· VI, 1-2 R. (=I, 59 W. =II, 21 Sp.), VI, 4 R. (=I, 62-63 W. =II, 23 Sp.)· XI, 8 F., XI, 10 F., XI, 17 F., XI, 20 F. Πβ. *Πῶς δεῖ τὸν νέον* 20b-c· *Οὐδ' ἡδέως ζῆν* 1092f-1093a.

⁶²⁰ [...] καὶ μεταφορὰς, αἷς μάλιστα κινῶσιν οἱ χρώμενοι μετρίως καὶ κατὰ καιρὸν. Για τη συγκίνηση και την πρόκληση των συναισθημάτων μέσω των μεταφορών, βλ. *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν* 409c-d. Πβ. *Δημ.* 2.4· *Κικ.* 40.2-3· *Πῶς δεῖ τὸν νέον* 16a-c· *Πότερον Ἀθηναῖοι* 347f· *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν* 405d· *Συμπ.* 747c-d· Επίσης, αναφορικά με τον κίνδυνο να προκληθεί από τη χρήση της μεταφορᾶς ασάφεια και σύγχυση, βλ. *Πῶς δεῖ τὸν νέον* 25a-b· *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν* 407a-b, 409d· *Συμποσ.* 700c. Η συγκράτηση στη χρήση των μεταφορών επισημαίνεται και στα Κοϊντ. 8.6.4-6, 14-18· [Λογγίν.] 32.1.

προκύπτουν από τη μίμηση συγκεκριμένων κανονιστικών κλασικών προτύπων και όχι μέσα από μια πληθωρική τεχνοτροπία σοφιστικού τύπου (803b).⁶²¹ Για τη χρήση των πειραγμάτων και του γελοίου το κριτήριο είναι και πάλι η δυνατότητα έκφρασης του κατάλληλου ήθους (803b–e).⁶²² Το ίδιο ισχύει και για τη βραχυλογία, η οποία φαίνεται να επιτάσσεται επειδή η συγκεκριμένη τεχνική, από τη στιγμή που προϋποθέτει μια νοητική αφαιρετική διαδικασία για την επίτευξη της καλύτερης δυνατής οικονομίας στη νοηματοδότηση του λόγου, υποδηλώνει διανοητική υπεροχή και άρα επίσης λειτουργεί ως τεκμήριο εξαιρετικού ήθους.⁶²³ Η προσήλωση στο προς συζήτηση θέμα και την κατάλληλη στιγμή για να δοθεί μια απάντηση, για τα οποία διαβάζουμε στο τέλος αναφορικά με το στάδιο της απομνημόνευσης του λόγου, είναι δυο διαφορετικοί τρόποι για να μιλήσει κανείς για μια παραγωγική προσήλωση στο περιεχόμενο εις βάρος της μορφής, στον άξονα του χώρου και του χρόνου

⁶²¹ Τα πρότυπα που δίνει ο Πλούταρχος είναι οι *Φιλιππικοί* του Δημοσθένη και από τις δημηγορίες του Θουκυδίδη, του Σθενελαΐδα στη Σπάρτη (1.86.1–3), του Αρχίδαμου στις Πλαταιές (2.72.1) και η τελευταία του Περικλή μετά τον λοιμό στην Αθήνα (2.60.1–64.6). Έχει σημασία εδώ να παρατηρήσουμε τη συνύπαρξη δύο διαφορετικών ειδών στον μικρό αυτόν κανόνα πολιτικής ρητορείας που κατασκευάζει ο Πλούταρχος: από τη μια μεριά έχουμε κλασικά κείμενα αυθεντικής πολιτικής ρητορείας (Δημοσθένης) και από την άλλη επίσης κλασικά κείμενα πολιτικής ρητορείας, τα οποία όμως είναι παρμένα από ένα ιστορικό έργο (Θουκυδίδη). Ίσως η αιτία είναι ότι το σώμα της αυθεντικής κλασικής πολιτικής/συμβουλευτικής ρητορείας είναι αρκετά στενό και εκεί ο Δημοσθένης ήταν από νωρίς το πρότυπο. Έτσι, ο Πλούταρχος αναγκάζεται να καλύψει το κενό με δημηγορίες του Θουκυδίδη, για την κάθε μία από τις οποίες όμως φροντίζει να επισημάνει το όνομα της ιστορούμενης προσωπικότητας που την εκφωνεί. Απέναντι σε αυτόν τον κανόνα, έπειτα, ο Πλούταρχος τοποθετεί τα (μη κλασικά) πρότυπα που ο πολιτικός πρέπει να αποφεύγει. Αυτό που πρέπει να αποφευχθεί είναι η πληθωρικότητα των λεγόμενων εκπροσώπων της ελληνιστικής ρητορικής ιστοριογραφίας, του Εφόρου από την Κύμη, του Θεόπομπου από τη Χίο (και οι δυο μαθητές του Ισοκράτη) και του Αναξιμένη από τη Λάμψακο: στο κείμενο αφήνεται να εννοηθεί ότι στις αφηγήσεις τους οι συγκεκριμένοι συγγραφείς βάζουν τις ιστορούμενες προσωπικότητες να εκφωνούν «ρητορείες και περιόδους» (*ρήτορειών και περιόδων*) ακόμη και όταν δεν υπάρχει λόγος για αυτές (*ὅς περαίνουσι ἐξοπλίσαντες τὰ στρατεύματα καὶ παρατάξαντες*). Ο όρος «ρητορεία» δεν έχει θετικές συνυποδηλώσεις, καθώς παραπέμπει σε κάτι τεχνητό, σε κάτι προσποιητό· βλ. *Πελοπ.* 30.13· *Πομπ.* 77.3–4· *Βροῦτ.* 33.3–6. Καλύτερα αποδίδεται στον Passow ε.λ. *ρήτορεία*: «Schmuckrede, Prunkrede, künstliche Rede». Για τη σχέση των περιόδων με την μεγαλοπρέπεια (*ὄγκου*) και το ύψος (*μεγέθους*), βλ. [Δημήτρ.] *Περὶ ἔρμην.* 54, ο οποίος αναφέρεται στο πολυσύνδετο σχήμα. Όταν λοιπόν ο Πλούταρχος λέει ότι η μεγαλοπρέπεια και το εκφραστικό ύψος θα πρέπει να υπάρχουν στον λόγο του πολιτικού «σε γενικές γραμμές» εννοεί την αποφυγή της μίμησης ακριβώς τέτοιων ακραίων περιπτώσεων, όπου η προβολή των δυο αυτών χαρακτηριστικών γίνεται χωρίς να λαμβάνεται υπ' όψιν κάποιο ιδιαίτερο κριτήριο.

⁶²² [...] εἰ μὴ πρὸς ὕβριν ἢ βωμολοχίαν, ἀλλὰ χρησίμως ἐπιπλήττοντος ἢ διασύροντος λέγοιτο. Μάλιστα δ' εὐδοκίμει τὰ τοιαῦτα περὶ τὰς ἀμείψεις καὶ τὰς ἀπαντήσεις· τὸ γὰρ ἐκ παρασκευῆς καὶ κατάρχοντα γελοιοποιούντος ἔστι καὶ δόξα κακοηθείας πρόσσεστιν [...]. *Τὸ δ' ἄγαν φυλακτέον ἐν τῷ γελοίῳ καὶ τὸ λυποῦν ἀκαίρως τοὺς ἀκούοντας ἢ τὸν λέγοντα ποιοῦν ἀγεννῆ καὶ ταπεινόν*, [...]. Πβ. Αναξίμ. *Ρητ. πρὸς Ἀλέξ.* 35.17· Αριστ. *Ρητ.* 3.7.1–7 (=1408a 1–36)· Κικ. *de Orat.* 2.236–237· Κοϊντ. 6.3.1, 6.3.35, 6.3.83. Για το γελοίο εις βάρος συγκεκριμένων ατόμων και τη σχέση που αυτό έχει με το ήθος του ομιλητή, βλ. Chronopoulos (2017) 47–53.

⁶²³ πλεῖστον γὰρ αὐτοῦ (δηλ. τοῦ Φωκίανος) τὸν λόγον ἐν λέξει βραχυτάτη νοῦν περιέχειν. Επίσης, βλ. Φωκ. 5.1–9. Πβ. Δημ. 10.3–5· Στοβ. 3.37.33. Σχετικές είναι ακόμη και οι παρατηρήσεις αναφορικά με τη βραχύτητα των Δελφικών χρησμών στο *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν* 408d–e και *Περὶ ἀδολεσχ.* 511b.

αντίστοιχα.⁶²⁴ Το σχόλιο, ωστόσο, για τη φωνή στο τέλος είναι γκρίζα ύλη: βρίσκεται εκεί απλά για να δώσει έναν δραματικό τόνο λίγο πριν το κλείσιμο της ενότητας υπενθυμίζοντας στους αναγνώστες πως ο πολιτικός λόγος δεν είναι ανάγνωσμα, αλλά μέρος μιας πράξης. Πέρα, όμως, από αυτήν την τελευταία οδηγία, για όλες τις υπόλοιπες μπορούμε να πούμε ότι βρίσκονται εκεί επειδή συσσωρευτικά ανταποκρίνονται στην εικόνα του ανθρώπου που διέρχεται μέσα από μια συστηματική και ουσιαστική διαδικασία ηθικής συγκρότησης του εαυτού του. Πρόκειται για μια ηθική διδασκαλία σε μορφή ρητορικού εγχειριδίου, προφανώς επειδή με τη συγκεκριμένη μορφή ο φιλόσοφος μπορεί να εκμεταλλευτεί το γεγονός ότι το κοινό, στο οποίο απευθύνεται, είναι ένα κοινό, που σε μεγάλο βαθμό χρειάζεται ένα εργαλείο σαν τη ρητορική, για να επιβάλει εξουσία.

Συνοψίζω τα κύρια σημεία της συζήτησης που προηγήθηκε. Στο τμήμα του κειμένου που βρίσκεται μετά την παραχώρηση στη ρητορική, ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί το στοιχείο της πειθούς μέσω του ρητορικού λόγου ως κριτήριο προκειμένου να διακρίνει τον φιλόσοφο πολιτικό από όλους τους άλλους πολιτικούς και να συγκροτήσει έτσι για αυτόν μια διακριτή και δελεαστική ταυτότητα. Αφού δέχεται ότι ο λόγος μπορεί κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις να συνυπάρξει με το ενάρετο ήθος, ο φιλόσοφος προσπαθεί να δημιουργήσει –στον βαθμό που αυτό είναι εφικτό– δυο ξεχωριστές κατηγορίες μορφών επιβολής εξουσίας, μια που διεκπεραιώνεται μέσω του ευεργετισμού, και μία άλλη που μπορεί ταυτόχρονα να αξιοποιεί το ήθος και τον λόγο του πολιτικού. Από τις δυο αυτές μορφές προκρίνεται η τελευταία. Ο Πλούταρχος καταβάλλει μεγάλη προσπάθεια σε διάφορα σημεία του κειμένου του, για να δείξει ότι από όλα τα μέσα που ο πολιτικός έχει στη διάθεσή του, για να χειραγωγήσει τους συμπολίτες του, ο λόγος δεν είναι απλά το πιο αποτελεσματικό, αλλά και το καλύτερο με ηθικά κριτήρια. Η αιτία, για την οποία γίνεται αυτό φαίνεται να είναι πως ο λόγος είναι ένα μέσο πειθούς, στο οποίο η φιλοσοφία έχει στέρα ερείσματα. Φυσικά, δεν πρόκειται για ένα οποιοδήποτε είδος λόγου: το γεγονός ότι στο πεδίο της εκπαίδευσης η φιλοσοφία συγκρούεται με άλλες ανταγωνιστικές μορφές επηρεάζει και τις αξιώσεις που η ίδια μπορεί να εγείρει στο πεδίο της πολιτικής. Αν και η καλλιέργεια της ευγλωττίας είναι ένας κοινός τόπος ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη ρητορική, η ιδιαιτερότητα από την πλευρά της

⁶²⁴ Βλ. και το σχόλιο για τον Αλκιβιάδη στο *Πολ. παραγγ.* 804a, καθώς και στο *Αлк.* 10.4, για τον οποίον λέγεται ότι έχανε τα λόγια του πάνω στο βήμα και έκανε λάθη επειδή προσπαθούσε ταυτόχρονα να σκεφτεί όχι μόνο το τι θα πει (περιεχόμενο) αλλά και τις λέξεις με τις οποίες θα το πει (μορφή). Πβ. και την αναλογία με τα γράμματα του αλφαβήτου στο [Κικ.] *ad Herenn.* 3.30.

φιλοσοφίας είναι πως η καλλιέργεια αυτή γίνεται κάτω από μια διαρκή πίεση για τη διαμόρφωση παράλληλα και του κατάλληλου ήθους. Λέγοντας, λοιπόν, ότι για έναν πολιτικό το κατ' εξοχήν μέσο πειθούς που έχει στη διάθεσή του είναι ο λόγος, και μάλιστα όχι οποιοσδήποτε λόγος, αλλά ο συγκεκριμένος λόγος, για τον οποίον δίνει ο ίδιος ο φιλόσοφος τις οδηγίες σύνθεσης, ο Πλούταρχος βρίσκει έναν τρόπο να προωθήσει ακόμη περισσότερο τη φιλοσοφική εκπαίδευση που εκπροσωπεί έναντι άλλων ανταγωνιστικών μορφών. Δεν είναι δυνατόν να γνωρίζουμε, ως ποιο βαθμό τα κατάφερε. Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι στην προσπάθειά του αυτή δεν είχε κανένα θεωρητικό κώλυμα να χρησιμοποιήσει τη ρητορική ως στήριγμα της φιλοσοφίας του.

Μέρος 3: ο Πλούταρχος και οι σοφιστές

3.1. Η κριτική κατά των σοφιστών

Η εχθρική στάση του Πλούταρχου απέναντι στους σοφιστές της εποχής του έχει πολλές φορές ερμηνευθεί λανθασμένα ως ενδεικτική των απόψεών του για τη ρητορική. Όπως είδαμε και στην εισαγωγή, η ερμηνεία αυτή ξεκίνησε με μελετητές, οι οποίοι στην προσπάθειά τους να χρονολογήσουν τα επιδεικτικά κείμενα που σώζονται με το όνομα του φιλοσόφου κατέληξαν να κατασκευάσουν ένα περίεργο σχήμα μεταστροφής από τη ρητορική στη φιλοσοφία. Μια παρόμοια θεωρία είχε υιοθετηθεί στην έρευνα και για τον Δίωνα Χρυσόστομο.⁶²⁵ Στην περίπτωση του Δίωνα, το πρόβλημα ξεκινά από το γεγονός ότι ο ίδιος, αν και φαίνεται ότι στην εποχή του είχε τη φήμη του σοφιστή,⁶²⁶ στα κείμενά του και αυτός σχεδόν πάντα αναφέρεται στους σοφιστές υποτιμητικά.⁶²⁷ Μέχρι πρόσφατα η κυρίαρχη άποψη στην έρευνα ακολουθούσε την πρόταση του Συνέσιου, ο οποίος θεωρούσε πως, αν ο Δίωνας είχε υιοθετήσει πρακτικές των σοφιστών, όπως δηλαδή υπονοεί η φήμη που κυκλοφορούσε για εκείνον, αυτό θα πρέπει να είχε γίνει πριν ο ίδιος σταλεί σε εξορία από τον Δομιτιανό, όπου και στράφηκε στη φιλοσοφία.⁶²⁸ Σήμερα, ωστόσο, μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα ότι οι δηλώσεις, με τις οποίες συγγραφείς όπως ο Δίωνας παίρνουν απόσταση από τη σοφιστική, μπορεί να μην είναι ενδεικτικές τόσο της φιλοσοφικής τους τοποθέτησης όσο μιας τακτικής, την οποία οι ίδιοι χρησιμοποιούν για να προβάλλουν τους εαυτούς τους σε μια ανώτερη θέση εντός ενός κοινού πεδίου δράσης.⁶²⁹ Το ίδιο πράγμα, άλλωστε, μπορούμε να δούμε πιο καθαρά, αν και με έναν λίγο διαφορετικό τρόπο, και στην περίπτωση του Αίλιου Αριστεΐδη, ο οποίος συχνά επιτίθεται στους σοφιστές, έχοντας επιλέξει για τον εαυτό του την ιδιότητα όχι του φιλοσόφου, αλλά αυτή του ρήτορα,⁶³⁰ και αργότερα, τον τέταρτο αιώνα μ.Χ., στον Ιμέριο και τον Θεμιστίο, οι οποίοι, αν και σοφιστές οι ίδιοι,

⁶²⁵ Ο συγκεκριμένος παραλληλισμός με τον Δίωνα και στους Russell (1972) 227· Moles (1978) 80.

⁶²⁶ Βλ. Arr. *Επικτ.* 3.23.17. Πβ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 486–488 OI.

⁶²⁷ Βλ. Stanton (1973) 354.

⁶²⁸ Βλ. Συνέσ. *Δίων* 1. Πβ. Bowersock (1969) 10–11, 110–111· Stanton (1973) 353–354· Whitmarsh (2005) 17–18.

⁶²⁹ Βλ. Whitmarsh (2005) 15–19.

⁶³⁰ Βλ. Whitmarsh (2005) 18–19. Πβ. Stanton (1973) 355.

επιδιώκουν στους λόγους τους την ταύτιση με το πρότυπο του Σωκράτη, διαχωρίζοντας έτσι τη θέση τους από τους ανταγωνιστές τους σοφιστές.⁶³¹

Ο στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι να δειχθεί ότι πάνω σε αυτήν τη βάση μπορεί να ερμηνευθεί και η εχθρική στάση που έχει ο Πλούταρχος εναντίον των σοφιστών. Φυσικά δεν ισχυρίζομαι ότι η φήμη του σοφιστή, η οποία μπορούσε να χαρακτηρίζει ανθρώπους όπως ο Δίωνας, ο Αίλιος Αριστείδης, ο Ιμέριος ή και ο Θεμίστιος, είχε ποτέ αποδοθεί στον Πλούταρχο. Από τη στιγμή που δεν μαρτυρείται πουθενά ότι ο ίδιος είχε αναπτύξει το είδος της δράσης που θα δικαιολογούσε αυτήν τη φήμη,⁶³² δεν χρειάζεται να πάμε τόσο μακριά με μια τέτοια υπόθεση. Αυτό που μπορεί, ωστόσο, να υποστηριχθεί είναι ότι η υπόσχεση της ευγλωττίας που, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο ίδιος ξεκάθαρα δίνει σε όσους φανούν διατεθειμένοι να ακολουθήσουν τη φιλοσοφία του, επιτρέπει την τοποθέτησή του στο ίδιο ανταγωνιστικό πεδίο, στο οποίο τοποθετούνται και οι σοφιστές. Από τη στιγμή που υπάρχει ένα κοινό πεδίο δράσης υπάρχει και κίνητρο για αντιπαράθεση. Σε αυτό το σημείο ιδιαίτερα βοηθητική είναι η συμβολή του Thomas Schmitz, ο οποίος σε ένα σχετικά πρόσφατο άρθρο του πρότείνει να διαβαστούν τα όσα ο Πλούταρχος μας λέει για την υπερβολική αγάπη που δείχνουν οι σοφιστές για τη διάκριση ως προϊόν της προσπάθειας του ίδιου του φιλοσόφου να διακριθεί απέναντι σε άλλες ανταγωνιστικές μορφές κοινωνικής και πολιτισμικής δραστηριότητας: «όταν κοιτάμε στους κοινωνικούς μηχανισμούς που βρίσκονται κάτω από τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίον ο φιλόσοφος συζητεί το θέμα, η βαθιά δομή αυτών των δύο μοντέλων κοινωνικής αλληλεπίδρασης (ο συγγραφέας εννοεί τη φιλοσοφική και τη σοφιστική δράση) συμβαίνει να είναι εκπληκτικά παρόμοια. Και τα δυο παράγουν κοινωνική συνοχή με το να προσδιορίσουν ένα κοινό πεδίο για συζήτηση· και τα δυο διεκδικούν αποκλειστικότητα στον κοινωνικό χώρο και περιορίζουν την είσοδο στο συγκεκριμένο πεδίο δράσης σε μέλη της κοινωνικής και πνευματικής ελίτ».⁶³³ Η πρότασή μου, η οποία στηρίζεται ως έναν βαθμό στη θέση του Schmitz, είναι ότι τη

⁶³¹ Βλ. Crihiore (2007) 56, και για τις σχετικές παραπομπές.

⁶³² Ωστόσο δεν είναι απίθανο τα λεγόμενα σοφιστικά-επιδεικτικά κείμενα να αποτελούν τη γραπτή εκδοχή επιδεικτικών λόγων που είχαν εκφωνηθεί ενώπιον κάποιου κοινού σε συνθήκες παρόμοιες με εκείνες στις οποίες εκφωνούνταν οι αντίστοιχοι λόγοι των σοφιστών. Ανεξάρτητα από το ζήτημα της μεταστροφής, προς αυτό το ενδεχόμενο μεταξύ άλλων έχουν κλίσει και οι Hirzel (1895) 2.126 σημ. 1· Palm (1959) 36· Flacelière (1966) 373· Jones (1971) 68· Russell (2001²) 31.

⁶³³ Βλ. Schmitz (2012) 84: «[...] when we look at the social mechanisms underlying his own way of philosophical discussion, the deep structure of these two models of social interaction turns out to be surprisingly similar. Both produce social cohesiveness by defining a common ground for discussion; both are socially exclusive and restrict access to this playing field to members of social and cultural élite».

λειτουργία του αποκλεισμού που χαρακτηρίζει το φιλοσοφικό μοντέλο κοινωνικής αλληλεπίδρασης, τουλάχιστον στην περίπτωση του Πλούταρχου, πρέπει να τη δούμε αυστηρά με ορίζοντα το πεδίο της εκπαίδευσης και όχι με ορίζοντα το σύνολο του κοινωνικού χώρου. Αυτό που θα επιχειρήσω να δείξω στις παραγράφους που ακολουθούν είναι ότι ο Πλούταρχος δεν ασκεί κριτική στους σοφιστές με στόχο να θίξει τα ερείσματά τους στην παιδεία, αλλά τους ασκεί κριτική για να τους αποκλείσει από την εκπαίδευση, και αυτό όχι γιατί ο ίδιος προσπαθεί να δείξει πως η ρητορική, το αντικείμενο δηλαδή που οι σοφιστές κυρίως διδάσκουν, είναι άχρηστη, αλλά επειδή μεταξύ του συγκεκριμένου αντικειμένου που διδάσκουν οι σοφιστές και του αντικειμένου που διδάσκει ο Πλούταρχος υπάρχει ένας σημαντικός βαθμός επικάλυψης.

Βλέποντας ιστορικά την σημασιολογική εξέλιξη της λέξης σοφιστής καταλαβαίνουμε πως έχουμε να κάνουμε με έναν πολύ ελαστικό όρο. Στην αρχαϊκή Ελλάδα, η λέξη δηλώνει τον άνθρωπο, που μέσα στην κοινότητά του κατέχει κάποιο συγκεκριμένο είδος γνώσης και μπορεί να το μεταλαμπαδεύει και σε άλλους.⁶³⁴ Το πεδίο αυτής της γνώσης που κατέχει και διδάσκει ο σοφιστής ήταν τότε ακόμη αρκετά ευρύ: στον Πίνδαρο, για παράδειγμα, βλέπουμε ότι είναι η ποίηση.⁶³⁵ Καθώς, όμως, προχωρούσε ο πέμπτος αιώνας το πεδίο περιοριζόταν ολοένα και πιο πολύ. Την εποχή του Σωκράτη, «ο σοφιστής», σύμφωνα με τη διατύπωση του William Guthrie, «γράφει ή διδάσκει επειδή έχει να μεταδώσει μια ειδική δεξιότητα ή γνώση», όμως τώρα «η σοφία του είναι πρακτική, είτε στον τομέα της συμπεριφοράς και της πολιτικής, είτε στις πρακτικές τέχνες».⁶³⁶ Στις αρχές του τέταρτου αιώνα π.Χ. το πεδίο είχε αρχίσει πια να περιορίζεται στη ρητορική: όσο περνούν οι αιώνες φαίνεται πως γίνεται ολοένα και πιο σαφές ότι ο σοφιστής είναι ο δεξιοτέχνης ρήτορας που διδάσκει τη ρητορική, γράφει για αυτή ή συνθέτει κατόπιν παραγγελίας και συμμετέχει σε δημόσιες επιδείξεις της τέχνης του, όπου προβάλλει τις ικανότητες του επιδιώκοντας να προσελκύσει νέους μαθητές.⁶³⁷ Τον δεύτερο αιώνα μ.Χ., ο Πολυδεύκης στο λεξικό του ταυτίζει τη σοφιστική με τη ρητορική και περιγράφει τον σοφιστή ως το είδος του ρήτορα που έναντι αμοιβής διδάσκει την τέχνη του και σε

⁶³⁴ Βλ. Kerferd (1950) 8.

⁶³⁵ Πί. *Ισθ.* 5, 28. Πβ. Guthrie (2003³) 49.

⁶³⁶ Guthrie (2003³) 50.

⁶³⁷ Βλ. Bowersock (1969) 1–2, 13–14· Karadimas (1996) 6· Whitmarsh (2005) 15· Papanikolaou (2009) 64–65· Wyss (2017) 185–186.

άλλους.⁶³⁸ Η λέξη δεν χρησιμοποιείται πάντα ουδέτερα. Το γεγονός ότι το πεδίο της εκπαίδευσης είναι ένα πεδίο ανταγωνιστικό, στο οποίο ο καθένας που συμμετέχει προσπαθεί να διαχωρίσει τη θέση του από όλους τους άλλους προβάλλοντας τη δική του διδασκαλία ως ξεχωριστή και καλύτερη από τη διδασκαλία των ανταγωνιστών του, έχει συντελέσει ώστε η λέξη «σοφιστής» να απαντά συχνά είτε μεταφορικά, δηλαδή ως ένας καθαρά υποτιμητικός χαρακτηρισμός που δηλώνει τον ψευτοσοφό, τον απατεώνα, τον τσαρλατάνο, κλπ,⁶³⁹ είτε γενικότερα ως ενδεικτική μιας συνεκτικής κατηγορίας ανθρώπων, από την οποία διάφοροι συγγραφείς επιχειρούν να πάρουν απόσταση.⁶⁴⁰ Η ύπαρξη, όμως, τέτοιων χρήσεων σε καμία περίπτωση δεν αλλάζει το γεγονός ότι η πρώτη σημασία τη λέξης είναι αυτή του δεξιότηχου δασκάλου της ρητορικής. Ο Tim Whitmarsh είναι σαφής στο ότι καθ' όλη αυτήν την εποχή, ουδέποτε η λέξη αποτέλεσε ή συνεπάγετο σε καθολικό επίπεδο υποτιμητικό χαρακτηρισμό.⁶⁴¹ Η ουδέτερη σημασία της λέξης διατηρήθηκε και, έτσι, έφτασε ως τον τέταρτο αιώνα μ.Χ., όπου ο όρος εμφανίζεται να αποδίδει απλά μια επαγγελματική κατηγορία: για έναν νεαρό που σπουδάζει σε μια μεγάλη και οργανωμένη σχολή σαν και εκείνη του Λιβάνιου είναι δεδομένο πως αυτός που διδάσκει τη ρητορική θεωρία στις μικρότερες τάξεις είναι ο ρήτορας, ενώ ο επικεφαλής της σχολής, ο οποίος αναλαμβάνει το απαιτητικό μάθημα των ρητορικών ασκήσεων για τους προχωρημένους μαθητές, είναι ο σοφιστής.⁶⁴²

Ο Πλούταρχος ζει σε μια εποχή, κατά την οποία η σοφιστική δράση αποκτά ολοένα και μεγαλύτερη δημοτικότητα. Η αιτία είναι η ύπαρξη ενός αυξανόμενου ενδιαφέροντος από το καλλιεργημένο κοινό της περιόδου για τη σοφιστική άσκηση ως δημόσιο θέαμα: όπως σημειώνει ο Whitmarsh, κατά τους πρώτους τρεις αιώνες μ.Χ., στις ελληνόφωνες περιοχές της αυτοκρατορίας και σε μερικές λατινόφωνες, «σε κάθε πόλη που άξιζε το όνομά, της τα μέλη της ανδροκρατούμενης ελίτ θα συγκεντρώνονταν τακτικά, για να ακούσουν κάποιους όμοιούς τους να δίνουν παραστάσεις ρητορικών ασκήσεων».⁶⁴³ Τον δεύτερο αιώνα ο Πολυδεύκης γράφει

⁶³⁸ Βλ. Πολυδεύκ. 4.16–17, 42–47.

⁶³⁹ Μια ακραία περίπτωση αυτής της τάσης, η οποία επισημαίνεται συχνά στην έρευνα, είναι η αναφορά του Λουκιανού στον Ιησού Χριστό ως «σταυρωμένο σοφιστή»· βλ. Λουκ. *Περεγρ.* 13: *τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν [...]*. Σχετικά, βλ. Wyss (2014) 503–527. Επίσης, βλ. Winter (1997) 91–94· Hesk (2000) 211–219· Whitmarsh (2005) 15–16· Wyss (2012) 89–104, (2017) 181–204.

⁶⁴⁰ Βλ. Stanton (1973) 358.

⁶⁴¹ Βλ. Whitmarsh (2005) 18. Πβ. Bowersock (1969) 12–14· Bowie (1970) 5.

⁶⁴² Βλ. Crihiore (2001) 56–57, (2007) 37–41. Πβ. Bowie (1970) 5· Stanton (1973) 358.

⁶⁴³ Βλ. Whitmarsh (2005) 3: «[...] an extraordinary phenomenon found all over of the Gree-speaking parts of the Roman empire in the first three centuries CE (and some of the Latin-speaking parts, too).

στον Κόμμοδο, ότι το μόνο πράγμα που τον αποσπά από την συγγραφή του λεξικού του είναι η υποχρέωσή του να δίνει σε καθημερινή βάση μια διάλεξη και μια ρητορική άσκηση.⁶⁴⁴ Η παρατήρηση είναι ενδεικτική της δημοτικότητας που έχει το συγκεκριμένο είδος παράστασης. Ο Πολυδεύκης είναι μόνο η κορυφή του παγόβουνου: ο ίδιος κατέχει την επίσημη έδρα ρητορικής στη Αθήνα.⁶⁴⁵ Είναι απίθανο να μην δραστηριοποιούνταν στην Αθήνα παράλληλα με εκείνον και πολλοί άλλοι ρήτορες και σοφιστές, οι οποίοι έκαναν το ίδιο πράγμα. Η αύξηση του αριθμού των επίσημων εδρών ρητορικής από μία σε τρεις, μέσα σε ένα σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα,⁶⁴⁶ υποδεικνύει ότι σε μια μεγάλη πόλη σαν την Αθήνα τα μέλη της ελίτ πρέπει να έχουν ένα καθημερινό σταθερό ενδιαφέρον για την ακρόαση τέτοιων λόγων.⁶⁴⁷

Θέα σε αυτόν τον κόσμο μας προσφέρει ο Φλάβιος Φιλόστρατος με το έργο του *Βίοι σοφιστῶν*. Παρ' όλο που οι περισσότεροι μελετητές σήμερα δέχονται πως ο κόσμος που περιγράφει ο Φιλόστρατος είναι ένας πραγματικός κόσμος, εν τούτοις πρέπει κανείς να είναι πολύ προσεκτικός ως προς τον βαθμό, στον οποίον θα τον θεωρήσει αντιπροσωπευτικό του φαινομένου.⁶⁴⁸ Ο κατάλογος του Φιλόστρατου σε καμία περίπτωση δεν είναι μια πλήρης λίστα των επιτυχημένων σοφιστών της περιόδου, αλλά, όπως μας έδειξε σχετικά πρόσφατα η Kendra Eshleman, πρόκειται μόνο για την παρουσίαση ενός τμήματος από ένα πολύπλοκο δίκτυο δασκάλων, μαθητών, ανταγωνιστών και φίλων, στου οποίου το επίκεντρο βρίσκεται ο Ηρώδης Αττικός.⁶⁴⁹ Ο Φιλόστρατος ονομάζει τη δράση των ανθρώπων, που συμμετέχουν στο συγκεκριμένο δίκτυο, «Δεύτερη Σοφιστική», για να τη συνδέσει έτσι με την «Αρχαιότερη Σοφιστική» της εποχής του Σωκράτη.⁶⁵⁰ Φυσικά η σύνδεση δεν είναι στέρεα, καθώς μεταξύ των δυο κατηγοριών υπάρχουν σημαντικές διαφορές, με τη

In every city worthy of its name, members of the male elit [...] would regularly gather to hear their peers perform oratorical declamations». Πβ. Bowie (1970) 5.

⁶⁴⁴ Πολυδεύκ. 8.1.

⁶⁴⁵ Για την κατοχή της έδρας της ρητορικής από τον Πολυδέυκη, βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 2, 526 ΟΙ. Για τις κρατικές έδρες ρητορικής στην Αθήνα και τη Ρώμη, βλ. Kennedy (1972) 565–566.

⁶⁴⁶ Βλ. Λιβάν. *Λόγ.* 1.25, 2.14.

⁶⁴⁷ Από το Κάσσι. Δίων. 72.31.1–3, μαθαίνουμε ότι η Αθήνα στο τέλος του δεύτερου αιώνα διέθετε τέσσερις έδρες φιλοσοφίας. Προφανώς και οι κάτοχοί τους θα βρίσκονταν σαν τον Πολυδέυκη και αυτοί κάτω από την πίεση να δίνουν διαλέξεις σχετικά με το αντικείμενο της διδασκαλίας τους.

⁶⁴⁸ Για την ακραία άποψη ότι ο κόσμος που περιγράφει ο Φιλόστρατος βρίσκεται μόνο στη φαντασία του, βλ. Brunt (1994) 25–52.

⁶⁴⁹ Βλ. Eshleman (2008) 399: «Philostratus' catalogue cannot be an exhaustive list of the leading sophists of the late first through early third centuries. Rather, it traces fragments of a single tangled web of teachers, students, rivals, and allies with Herodes Atticus as its center». Πβ. Anderson (1986) 108· Winter (1997) 8, 138.

⁶⁵⁰ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 481 ΟΙ.

σημαντικότερη να εντοπίζεται στο ίδιο το περιεχόμενο του όρου σοφιστής.⁶⁵¹ Οι σοφιστές σαν τον Πρωταγόρα και τον Γοργία, ήταν άνθρωποι οι οποίοι αμφισβήτησαν καθιερωμένους θεσμούς της κοινωνίας ανοίγοντας καινούργιους δρόμους για σκέψη και στοχασμό. Οι σοφιστές των αυτοκρατορικών χρόνων αντίθετα είναι αριστοκράτες, οι οποίοι με τη δράση καταλήγουν να ενισχύουν τους κοινωνικούς θεσμούς, με την έννοια ότι με την ευγλωττία τους εκλογικεύουν και παγιώνουν την κυρίαρχη τότε τάξη των πραγμάτων. Όμως, για τον Φιλόστρατο η διαφορά δεν είναι πρόβλημα, καθώς δεν είναι ο θεωρητικός στοχασμός αυτό που πρωτίστως τον απασχολεί. Ο Φιλόστρατος είναι ο ίδιος σοφιστής και αυτό που επιχειρεί να κάνει με το βιογραφικό του έργο είναι να αναγάγει σε «κανόνα» ένα δίκτυο των σοφιστών από το οποίο προέρχεται και εκείνος.⁶⁵² Για αυτό του χρειάζονται οι σοφιστές των κλασικών χρόνων και η ιδέα της συνέχειας. Ο θεωρητικός στοχασμός και η φιλοσοφία τον ενδιαφέρουν μόνο στον βαθμό που επισκιάζονται από τη δράση ανθρώπων του δικτύου του, οι οποίοι είχαν παράλληλα διακριθεί και με τη φήμη του σοφιστή.⁶⁵³

Ο Πλούταρχος σε καμία περίπτωση δεν είναι ένας απλός θεατής αυτού του φαινομένου. Αν και ο ίδιος εκπροσωπεί μια διαφορετική εκπαιδευτική παράδοση και προβάλλει μια διαφορετική θέαση της ρητορικής, ο χώρος στον οποίον δραστηριοποιείται τον φέρνει σε επαφή με τους σοφιστές και τον οδηγεί ακόμη και στο να συνάψει σχέσεις μαζί τους.⁶⁵⁴ Η χρονική και γεωγραφική απόσταση που τον χωρίζει από τον σκληρό πυρήνα του δικτύου του Φιλόστρατου δεν είναι τόσο μεγάλη όσο συχνά επισημαίνεται στην έρευνα.⁶⁵⁵ Όταν ο Πλούταρχος πέθανε στη Χαιρώνεια, ο Ηρώδης Αττικός στην Αθήνα πρέπει να ήταν κιόλας τριάντα ετών, ενώ μεταξύ τους υπήρχε τουλάχιστον μια οικογενειακή επαφή. Όπως έχει δείξει ο Ewen Bowie, ο ρήτορας Ηρώδης, τον οποίον ο Πλούταρχος αναφέρει στα *Συμποσιακά* (723b, 743c–e) είναι μάλλον ο Τιβέριος Κλαύδιος Αττικός Ηρώδης, ο πατέρας του σοφιστή.⁶⁵⁶

⁶⁵¹ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 480–481 ΟΙ.

⁶⁵² Βλ. Bowie (1970) 5· Eshleeman (2008) 395–396· Schmitz (2012) 69–70.

⁶⁵³ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 484–491 ΟΙ.

⁶⁵⁴ Για την αντίθετη άποψη, βλ. Dodds (1933) 97–98· Harisson (1987) 272· Russell (2001²) 3, 7· Schmitz (2014) 32–41, και πιο μετριοπαθώς οι Bowersock (1969) 112· Jones (1971) 37–38· Xenophontos (2016) 185–188, 202. Κατά τη γνώμη μου σωστά βλέπουν πιο θετικά τη σχέση του Πλούταρχου με τον κόσμο των σοφιστών και τη «Δεύτερη Σοφιστική» οι Stanton (1973) 364· Martin Jr. (1997) 718–719· Frazier (2000) 187· van Hoof (2010) 261–265· Whitmarsh (2005) 78· Karadimas (2014) 21· Schubert & Weiss (2015) 447–471.

⁶⁵⁵ Για επισημάνσεις της απόστασης, βλ. Russell (2001²) 2· Schmitz (2012) 70, (2014) 32.

⁶⁵⁶ Βλ. Bowie (2002) 42–43. Πβ. την αναφορά στον Πλούταρχο στο λήμμα για τον σοφιστή Ηρώδη στη *Σούδα: Ηρώδης, Ίούλιος χρηματίσας, υιός Αττικού τοῦ Πλουτάρχου* (η 545 Adler). Για τον πατέρα

Έπειτα, όπως είδαμε και προηγουμένως, μαθητής και φίλος του Πλούταρχου ήταν ο Φαβωρίνος από την Αρελάτη,⁶⁵⁷ ο οποίος ήταν, επίσης, δάσκαλος του Ηρώδη Αττικού και ένας από τους φιλοσόφους του Φιλόστρατου που χάρη στην ευγλωττία τους είχαν αποκτήσει τη φήμη του σοφιστή.⁶⁵⁸ Ο Πλούταρχος και ο Φαβωρίνος ανταλλάσσουν μεταξύ τους αφιερώσεις στα κείμενά τους: στον κατάλογο του Λαμπρία βρίσκουμε τον τίτλο *Επιστολή προς Φαβωρίνο περί φιλίας, εν άλλω δε περί φίλων χρήσεως* (αρ. 132). Αντίστοιχα και ο Φαβωρίνος είχε δώσει το όνομα του Πλούταρχου σε ένα από τα φιλοσοφικά κείμενά του, ενώ σε ένα άλλο είχε βάλει κάποιον Ονήσιμο, ο οποίος υποτίθεται ότι ήταν δούλος του Πλούταρχου, να αντικρούει επιχειρήματα του Επίκτητου.⁶⁵⁹ Επιπροσθέτως, δυο τίτλοι επίσης στον κατάλογο του Λαμπρία, οι οποίοι φαίνεται ότι προέρχονται από κείμενα που απαντούσαν σε κείμενα κάποιου Δίωνα, ίσως υποδεικνύουν είτε ότι ο Πλούταρχος γνώριζε προσωπικά τον Δίωνα τον Χρυσόστομο, ο οποίος ήταν δάσκαλος του Φαβωρίνου, ή ότι τουλάχιστον ήταν εξοικειωμένος με το έργο του.⁶⁶⁰ Έπειτα, δεν έχει απορρίψει κανείς και η υπόθεση του Christopher Jones, ο οποίος είχε θεωρήσει πως ο Πλούταρχος ίσως να είχε ακούσει τον σοφιστή Νικήτη στη Σμύρνη, αυτόν που ο Φιλόστρατος αναφέρει ως τον πρώτο ουσιαστικά εκπρόσωπο της «Δεύτερης Σοφιστικής»,⁶⁶¹ επειδή ο ίδιος είχε επαφές με την ελίτ της Σμύρνης και, επιπλέον, επειδή ο Ιούλιος Σεκούνδος, ένας από τους πιο παλιούς Ρωμαίους φίλους του

Ηρώδη, βλ. *PIR*² C 801. Οι Volkmann (1896) I.58· Winter (1997) 138, 142–143, λανθασμένα είχαν πιστέψει ότι ο Πλούταρχος αναφέρει τον ίδιο τον σοφιστή, πράγμα το οποίο, όπως στο *RE XXI.1* (1951) 667, ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler), είναι χρονολογικά αδύνατο.

⁶⁵⁷ Βλ. *Αἵτ. Ρωμ.* 271c· *Συμποσ.* 734d–f· *Πρώτ. ψύχρ.* 945f. Πβ. Volkmann (1896) 1.110· *RE XXI.1* (1951) 675, ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Jones (1971) 35, 60–61· Puech (1992) 4850· Bowie (1997) 1–15· Orsomer (1997) 18· Bowie (2002) 50–51· Pade (2007) 138–139· van Hoof (2010) 263· Schmitz (2012) 70. Για τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στο ύφος της ρητορείας του Φαβωρίνου, τα οποία δικαιολογούν τη φήμη του σοφιστή, βλ. Norden (1898) 422–427· Goggin (1951) 89–106· Paraniakolaou (2012) 23.

⁶⁵⁸ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 490 OI.

⁶⁵⁹ Βλ. Γαλην. *CMG V.1.1*, 92 (=I, 40–41 K. =Φαβωρίν. απ. 28 Barigazzi): *οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ἐστίν, ὁ Φαβωρίνος εἶρηκεν ἐν τῷ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως, ὁ Πλούταρχος ἐπιγέγραπται· λέγει δὲ ταῦτον ἐν τῷ Πρὸς Ἐπίκτητον, ἐν ᾧ δὴθὲν ἐστίν Ὀνήσιμος ὁ Πλουτάρχου δοῦλος Ἐπικτήτῳ διαλεγόμενος.*

⁶⁶⁰ Βλ. Volkmann (1896) 1.110· *RE XXI.1* (1951) 675, ε.λ. Plutarchos (2) (K. Ziegler)· Bowersock (1969) 110–112· Jones (1971) 34–35· Russell (2001²) 7· Pernot (2007) 103–122· van Hoof (2010) 263. Οι τίτλοι είναι *Ὁ πρὸς Δίωνα ῥηθεις ἐν Ὀλυμπία* (αρ. 204) και *Διάλεξις πρὸς Δίωνα* (αρ. 227). Για τη σχέση του Δίωνα με τον Φαβωρίνο, βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 490 OI.

⁶⁶¹ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 511–512 OI. Αυτός ο Νικήτης είναι άλλος από τον Νικήτη στο Σεν. *Contr.* 9.2.23 και *Suas.* 3.6–7. Περισσότερα για αυτό, καθώς και σχετικά με τον Νικήτη του Φιλόστρατου, βλ. στο *RE XVII*, 319–321, ε.λ. Niketes (5–6) (L. Radermacher).

Πλούταρχου και ανιψιός του επίσης διάσημου τότε σοφιστή Ιούλιου Φλώρου από την Μπορντώ της Γαλατίας, ήταν μαθητής του Νικήτη.⁶⁶²

Παρά τις πραγματικές σχέσεις του με τον κόσμο των σοφιστών ο Πλούταρχος, ωστόσο, στα κείμενά του εμφανίζεται απόλυτα επικριτικός απέναντί τους. Εκτός από τις περιπτώσεις, στις οποίες η λέξη χρησιμοποιείται στο έργο του μεταφορικά για να δηλώσει αυτόν που σκαρφίζεται τεχνάσματα και απάτες,⁶⁶³ και εκτός από μια ακόμη περίπτωση, στην οποία η λέξη χρησιμοποιείται συνειδητά με την αρχαϊκή της σημασία, για να δηλώσει τους Επτά σοφούς,⁶⁶⁴ ο όρος σοφιστής γενικά στα κείμενα του φιλοσόφου αποδίδει το πρότυπο ενός ρήτορα ή δασκάλου της ρητορικής, από του οποίου τη δράση απουσιάζει η εγκράτεια. Ο σοφιστής είναι κάποιος που αγαπά υπερβολικά τη δόξα και τις διακρίσεις. Ενδεικτικό είναι το ανέκδοτο στα *Υγιεινά παραγγέλματα* για τον σοφιστή Νίγρο, ο οποίος κατά τη διάρκεια μιας εκδήλωσης στη Γαλατία βρήκε τον θάνατο από ένα ψαροκόκαλο που του έκατσε στον λαιμό, όταν, για να μην αφήσει έναν άλλον ανταγωνιστή του σοφιστή να μιλήσει πρώτος, ο ίδιος ξεκίνησε να εκφωνεί τον λόγο του, ενώ στο στόμα του βρισκόταν ακόμη η τελευταία μπουκιά από το ψάρι που έτρωγε.⁶⁶⁵ Η φιλοδοξία αυτή συνοδεύεται συνήθως από την αλαζονεία, τον κομπασμό και τη διαρκή διάθεση διατυμπάνισης ικανοτήτων και γνώσεων.⁶⁶⁶ Η εγκράτεια του σοφιστή είναι η λεπτολογία και η σχολαστικότητα στην εφαρμογή των κανόνων της τέχνης του.⁶⁶⁷ Εκεί κλείνεται αδιαφορώντας για τα ζητήματα που έχουν πραγματικά σημασία.⁶⁶⁸ Ο σοφιστής είναι ο άνθρωπος που διαρκώς καιροφυλακτεί να ανακαλύψει και να αποκαλύψει δημοσίως λάθη και σφάλματα, τα οποία πολλές φορές είναι και ανούσια, για να προβάλλει έτσι ακόμη περισσότερο τον εαυτό του στα μάτια των γύρω του.⁶⁶⁹ Ο σοφιστής μπορεί να αποφασίσει να εξετάσει σχολαστικά τα λόγια οποιουδήποτε, μήπως και βρει σε αυτά

⁶⁶² Για τον Ιούλιο Σεκούνδο και τον θείο του Ιούλιο Φλώρο, βλ. σημ. 588. Για τη σοφιστική δράση στη Γαλατία, βλ. Στρ. 4.1.5 (67–73)· Λουκ. *Απολ.* 11–16· Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 512 ΟΙ· *IG* 14, 2516, αλλά και *SEG* 26, 1214, αν και εδώ δεν είναι απολύτως σαφές για ποιόν λόγο επαινούν οι Γαλάτες την πειθώ του συγκεκριμένου τιμώμενου προσώπου. Πβ. Jones (1968) 282–287, (1986) 12, 16, και για την τελευταία επιγραφή, (1978b) 336–353.

⁶⁶³ Βλ. *Πελοπ.* 23.4· *Λύσ.* 7.3· *Σερτ.* 10.3–4· *Αλέξ.* 62.6–7· *Αποφθ. Λακ.* 229a· *Συμποσ.* 710b. Πβ. *Λυκ.* 9.3 (~ *Αποφθ. Λακ.* 226d).

⁶⁶⁴ Βλ. *Περί φιλαδ.* 478b–c. Πβ. *Περί τοῦ ΕΙ* 385d· *Περί τῆς Ἡροδ. κακοηθ.* 857f.

⁶⁶⁵ Βλ. *Υγ. παραγγ.* 130e–131b. Πβ. Λουκ. *Αρμ.* 3, όπου αναφέρεται μια παρόμοια ιστορία.

⁶⁶⁶ Βλ. *Λεύκ.* 7.4· *Βροῦτ.* 33.6· *Υγ. παραγγ.* 123b, 129d, 133e· *Ἐπαινεῖν ἀνεπιφθ.* 547e· *Σωκρ. δαιμ.* 580b· *Συμποσ.* 709b. Πβ. *Ἐπικτ.* 1.26.9.

⁶⁶⁷ Βλ. *Σύγκρ. Δημ. Κικ.* 1.3· *Πότερον Ἀθηναῖοι* 351a· *Περί τοῦ ΕΙ* 387d· *Περί ἡθ. ἀρετ.* 449a–b· *Πολ. παραγγ.* 802e· *Γρύλλος* 988f–989b.

⁶⁶⁸ Βλ. *Σύγκρ. Δημ. Κικ.* 2.1· *Περί τοῦ ἀκούειν* 43f· *Περί τῆς Ἀλέξ. τύχ* 328b· *Περί τοῦ μὴ χρᾶν* 408c–d· *Πολ. παραγγ.* 813a.

⁶⁶⁹ Βλ. *Περί κόλ. καὶ φίλ.* 71a· *Κολώτ.* 1124c. Πβ. Διον. *Αλικ. Λυσ.* 30.

κάτι να ψέξει.⁶⁷⁰ Είναι ένας άνθρωπος πληθωρικός, ο οποίος δεν περιορίζεται σε αυτό που είναι αναγκαίο, χρήσιμο ή ωφέλιμο να λεχθεί ή να γίνει πράξη, αλλά ζητεί πάντα το κάτι παραπάνω, αυτό που θα προκαλέσει την εντύπωση και τον θαυμασμό των άλλων.⁶⁷¹ Έτσι, δεν έχει κανένα πρόβλημα να υποστηρίξει με θέρμη ένα ψέμα, μια υπερβολή, μια παραδοξολογία, ή ακόμη και να κολακεύσει το κοινό του, αν είναι να κερδίσει έτσι εύνοια, φήμη, ή κάτι άλλο που φαίνεται έχει αξία για εκείνον.⁶⁷² Η εικόνα που σχηματίζουμε για τον σοφιστή από τα κείμενα του Πλούταρχου είναι αυτή του ανθρώπου που, οπουδήποτε και αν δραστηριοποιηθεί, στην προσπάθειά του να εντυπωσιάσει και να κερδίσει την εύνοια του κοινού του καταλήγει, μη γνωρίζοντας ο ίδιος όρια, να γίνεται επικίνδυνος τόσο για τον εαυτό του, όσο και για τους άλλους.

Όσο ζωντανή, όμως, και αν φαίνεται η περιγραφή του Πλούταρχου, δεν πρέπει να παρασυρθούμε θεωρώντας πως έχουμε να κάνουμε με κάτι άλλο πέρα από μια ρητορική τακτική. Η αντίθεση ανάμεσα σε ένα είδος δημόσιας δράσης που αποβλέπει στην ωφέλεια των άλλων και σε ένα άλλο αντίστοιχο είδος δράσης που απλά προσφέρει ευχαρίστηση και ηδονή χωρίς να νοιάζεται ή να μπορεί να κάνει κάτι για το καλό των άλλων εμφανίζεται αρκετά νωρίς στον δημόσιο λόγο των Ελλήνων. Δυο πρώιμες εκδοχές μας δίνει ο Αριστοφάνης. Η πρώτη εντοπίζεται στα χωρία των *Νεφελών*, όπου έχουμε την αντιπαράθεση ανάμεσα στο Ισχυρό και το Αδύναμο επιχείρημα: το πρώτο εκπροσωπεί μια παραδοσιακή αυστηρή, συντηρητική νοοτροπία σχετικά με το πώς πρέπει να συμπεριφέρονται οι νέοι, ενώ το δεύτερο υποστηρίζοντας την υποτιθέμενη προοδευτική και ριζοσπαστική αντίδραση απέναντι στην παλιά αυτή νοοτροπία παρουσιάζεται πρόθυμο να ανταλλάξει την παραδοσιακή σωφροσύνη και την πειθαρχία με θερμά λουτρά, σοφιστικά επιχειρήματα που διαστρεβλώνουν την αλήθεια και αχαλίνωτες ερωτικές απολαύσεις (889–1111).⁶⁷³ Το ίδιο πράγμα βλέπουμε έπειτα στους *Βατράχους*, στον αγώνα ανάμεσα στον Αισχύλο και τον Ευριπίδη, όπου ο πρώτος συνδυάζει καλύτερα την τεχνική επιδεξιότητα με τη νουθεσία και καταφέρνει έτσι να ξεχωρίσει για τη σοφία του, ενώ ο δεύτερος μπορεί να μην είναι τόσο διδακτικός, όμως επειδή η τεχνική του είναι πιο εξεζητημένη και τα

⁶⁷⁰ Βλ. *Νικ.* 1.1–4· *Περὶ κόλ. καὶ φίλ.* 71a· *Περὶ τῶν ἐκλελ. χρηστ.* 413a–b· *Ἐρωτ.* 756d.

⁶⁷¹ Βλ. *Σύγκρ. Νικ. Κράσσ.* 2.6–7· *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 41d, 48d· *Προκ. ἐπ' ἀρετῆ* 78f, 80a· *Ἀποφθ. Λακ.* 223e· *Ἐπαινεῖν ἀνεπιφθ.* 543e. Πβ. *Λεύκ.* 21.1.

⁶⁷² Βλ. *Ἀλέξ.* 53.1· *Τιβ. καὶ Γάϊος Γράκχ.* 7.6· *Δημ.* 9.1–2· *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 46e· *Περὶ κόλ. καὶ φίλ.* 65c· *Ἀπόφθ. βασ. καὶ στρατ.* 176c, 217d (= *Ἀποφθ. Λακ.* 219c)· *Περὶ δυσ.* 536a· *Περὶ τῆς Ἡροδ. κακοηθ.* 855e–f.

⁶⁷³ Βλ. Halliwell (2015) 13–16. Πβ. Dover (1968) lvii–lxvi.

θέματά του πιο εκλεπτυσμένα σε αυτόν υπάρχει η δυνατότητα της πρόκλησης μεγαλύτερης ηδονής στον Διόνυσο (1006–1481).⁶⁷⁴ Και στις δυο αυτές περιπτώσεις όμως η αντίθεση υπολείπεται κάπως σε οξύτητα σε σχέση με αυτό που βλέπουμε στον Πλούταρχο. Οι συγκρούσεις, που εν προκειμένω αναπαριστώνται επί σκηνής, είναι τέτοιες που δεν καλούν τον θεατή να πάρει το μέρος της μιας ή της άλλης πλευράς, αλλά μάλλον υποτάσσονται κάπως εξισορορητικά στις δραματουργικές λειτουργίες που εξυπηρετούνται στα συγκεκριμένα κείμενα. Τα πράγματα γίνονται πιο ξεκάθαρα και πιο κοντά σε αυτό που κάνει και ο Πλούταρχος, όταν μεταβαίνουμε από τον χώρο της ποίησης στον χώρο της ρητορείας.

Την πιο καθαρή έκφραση της αντίθεσης αυτής τη βρίσκουμε σε μια από τις δημηγορίες του Θουκυδίδη. Αναφέρομαι στο χωρίο, στο οποίο ο Κλέωνας επιρρίπτει στους Αθηναίους τη μομφή ότι, επειδή έχουν συνηθίσει από τις επιδείξεις των σοφιστών να υποκύπτουν στην ηδονή της ακρόασης, προτιμούν στη συνέλευση της πόλης, εκεί δηλαδή όπου καλούνται να συμμετάσχουν για να πάρουν αποφάσεις που θα επηρεάσουν άμεσα τη ζωή τους, να πιστεύουν τον ρήτορα που χρησιμοποιεί τα πιο εντυπωσιακά επιχειρήματα, σαν να παρακολουθούν κάποιο είδος παράστασης (3.38.1–7).⁶⁷⁵ Αυτό που βλέπουμε στα λόγια του Κλέωνα είναι μια προσπάθεια να διαγραφεί στο επίπεδο της ρητορικής –και μάλιστα σε ένα σημείο, στο οποίο τα πεδία της πολιτικής, της εκπαίδευσης και της παράστασης αναγκάζονται να συγκλίνουν μεταξύ τους– μια σκληρή διάκριση ανάμεσα σε ένα είδος δράσης που αποβλέπει στην μετάδοση της αλήθειας και ωφελεί την πόλη και σε ένα άλλο είδος που επιδιώκει αποκλειστικά την ηδονή, δεν έχει αντίκτυπο στο επίπεδο της πραγματικότητας, και συνδέεται με τους σοφιστές.⁶⁷⁶ Το δίδαγμα που προκύπτει από την παρατήρηση του Κλέωνα για το κοινό του είναι απλό: όποιος θέλει να ωφεληθεί από τη ρητορεία που ακούει στη συνέλευση της πόλης, πρέπει να σταματήσει να βλέπει την ηδονή ως βασικό κριτήριο για την πρόσληψη των λόγων και των γεγονότων γύρω του. Οι

⁶⁷⁴ Βλ. Dover (1993) 10–24.

⁶⁷⁵ Για την ερμηνεία του χωρίου, βλ. Gomme (1956) 304–305· Yunis (1996) 90–92· Chronopoulos (2017) 50–51. Η ίδια αντίθεση εκφράζεται και αλλού, π.χ. στο 2.65.8–10, όπου ο Θουκυδίδης εξηγεί πώς διέφερε η ρητορική του Περικλή από εκείνη των αντιπάλων του. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με αυτά, βλ. de Romilly (1966) 142–148.

⁶⁷⁶ Περισσότερα παραδείγματα βρίσκονται στον Δημοσθένη. Ένα πολύ χαρακτηριστικό χωρίο, το οποίο συζητεί ο Chronopoulos (2017) 49, είναι αυτό από τον *Περὶ τοῦ στεφάνου*, στο οποίο ο Δημοσθένης, στην προσπάθειά του να ακυρώσει τις κατηγορίες που του είχε επιρρίψει ο Αισχίνης, εμφανίζεται να λέει στους συμπολίτες του «έχετε δώσει εξαιτίας κάποιας κακής συνήθειας πολλή εξουσία σε αυτόν που θέλει να υπονομεύσει και να συκοφαντήσει εκείνον που λέει κάτι από αυτά που είναι προς το συμφέρον σας, καθώς δέχεσθε την ηδονή και την ευχαρίστηση που υπάρχει στις λοιδορίες με αντάλλαγμα το συμφέρον της πόλης» (18.138). Για μια εκτεταμένη επισκόπηση του θέματος στον Δημοσθένη, βλ. Yunis (1996) 262–264.

Αθηναίοι καλούνται, πριν αποφασίσουν ποιο είδος δράσης θα ακολουθήσουν, να δουν καθαρά ότι η ωφέλεια που πηγάζει από την έκφραση της αλήθειας και η ηδονή που προκύπτει από τον λόγο είναι δυο ξεχωριστά πράγματα. Το ότι αυτό δεν είναι κάτι περισσότερο από ένα επιχείρημα δεν είναι δύσκολο να το δει κανείς στο κείμενο του Θουκυδίδη: όπως έχει ήδη εντοπιστεί στην έρευνα, το φορτωμένο με ρητορικά σχήματα τμήμα, στο οποίο μιλάει ο Κλέωνας, δείχνει κατά έναν ειρωνικό τρόπο πως ο ίδιος δεν απέχει από το μοντέλο του πολιτικού που αντιμάχεται.⁶⁷⁷ Όμως, από την άλλη μεριά, μένει να αναρωτιέται κανείς τι άλλο θα μπορούσε ο Κλέωνας να ισχυριστεί μπροστά σε ένα κοινό που δεν είναι πια ευνοϊκά προδιατεθειμένο απέναντι στην πρότασή του;

Το γεγονός ότι η συγκεκριμένη αντίθεση ανάμεσα στην ωφέλεια και την ηδονή μπορεί να λειτουργήσει πολύ καλά σε πλαίσια αντιπαραθέσεων, όπου οι θεατές ή οι ακροατές καλούνται να πάνε με τη μία ή την άλλη πλευρά, εξηγεί γιατί στον Πλάτωνα απαντά συχνά αυτός ο τύπος επιχειρήματος σε χωρία όπου ο ίδιος προσπαθεί να προβάλλει τη φιλοσοφία του απέναντι σε άλλες ανταγωνιστικές μορφές δραστηριότητας. Η *Απολογία* εμφανίζει τον Σωκράτη να παρουσιάζει τη φιλοσοφία ως έναν τρόπο ζωής, στο επίκεντρο του οποίου βρίσκεται η διαρκής και συστηματική μέριμνα για την ηθική συγκρότηση του εαυτού, του δικού του, καθώς και των άλλων (28e, 29d–30b). Για το κοινό, όμως, στο οποίο απευθύνεται, το μοντέλο αυτό, τουλάχιστον όπως μας το δείχνει ο Πλάτωνας, δεν είναι ένας αποδεκτός τρόπος ζωής. Ο φιλόσοφος λέει ότι γνωρίζει ότι πολλοί από τους συμπολίτες του δεν θα συμφωνούσαν μαζί του, καθώς συνηθίζουν να μεριμνούν μόνο για τα χρήματα, την τιμή και την δόξα, νομίζοντας ότι από αυτά θα ωφεληθούν περισσότερο από όσο θα ωφελούνταν αν φρόντιζαν για τον εαυτό τους (29d, 30b). Ωστόσο, το καθήκον, που ο Σωκράτης λέει ότι του έχει επιβάλλει ο Απόλλωνας, είναι η απελευθέρωση των συμπολιτών του από αυτήν την πλάνη με το να τους δείξει ότι η ωφέλεια δεν βρίσκεται σε τέτοιες απολαύσεις, αλλά στην αλήθεια και την αρετή (30a, 30c–31a).⁶⁷⁸ Για τον φιλόσοφο, αυτή είναι η ευεργεσία, που έχει προσφέρει στην πόλη του, και για αυτό προτείνει στους δικαστές να τον «καταδικάσουν» σε δωρεάν εφ' όρου ζωής

⁶⁷⁷ Βλ. Macleod (1978) 71. Πβ. Θουκ. 3.36.6 και Αριστ. *Αθην. πολ.* 28.3.

⁶⁷⁸ Πβ. και την αντίθεση στο Πλ. *Απολ.* 17b–c, ανάμεσα στους λόγους των ρητόρων, που είναι όμορφα εκπεφρασμένοι και στολισμένοι με διαλεχτές λέξεις και φράσεις (*κεκαλλιεπημένοι λόγοι, ρήμασί τε και όνόμασι κεκοσμημένοι*), αλλά λένε είτε ελάχιστο μέρος της αλήθειας είτε ψέματα (*ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν*), και στους απλούς λόγους του Σωκράτη, που αν και οι λέξεις που χρησιμοποιούν είναι καθημερινές και τυχαία διαλεγμένες (*εἰκὴ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν όνόμασι*), εν τούτοις λένε την αλήθεια (*ὕμεις δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*).

σίτιση στο πρυτανείο (36b–37a). Αντ' αυτού τον καταδικάζουν, όμως, σε θάνατο. Το συμπέρασμα, στο οποίο μας οδηγεί ο Πλάτωνας είναι ότι οι Αθηναίοι επέλεξαν όχι αυτό που ήταν ωφέλιμο, αλλά εκείνο που τους φαινόταν ευχάριστο. Το αν ζημιώθηκαν λιγότερο σε σύγκριση με τον Σωκράτη, όπως εμφανίζεται να λέει ο ίδιος με πολλή ειρωνεία στο τέλος του κειμένου, το ξέρει μόνο ο θεός (42a).

Στον *Γοργία* ο Πλάτωνας βάζει με έναν πολύ σαφή πια τρόπο τη ρητορική στο πλαίσιο αυτής της αντίθεσης. Στο πρώτο μέρος του διαλόγου βλέπουμε ότι ο Σωκράτης και ο σοφιστής Γοργίας συμφωνούν στο ότι στη συνέλευση της πόλης συμβαίνει ένας ρήτορας, ο οποίος είναι τεχνικά επιδέξιος αλλά αγνοεί το θέμα γύρω από το οποίο γίνεται η συζήτηση, να έχει εν τούτοις περισσότερες πιθανότητες επιτυχίας από εκείνον που, αν και γνωρίζει καλά το θέμα και μπορεί να δώσει την καλύτερη συμβουλή, δεν είναι αντίστοιχα καλός στα λόγια (456a–c). Η αιτία που προβάλλεται στο κείμενο είναι ότι η ρητορική δεν είναι αληθινή τέχνη, αλλά ένα είδος εμπειρίας, του οποίου η λειτουργία είναι να προξενεί στο κοινό ευχαρίστηση και ηδονή (462c–d). Για αυτό, άλλωστε, χρησιμοποιείται συνήθως με σκοπό την κολακεία και η εξαπάτηση του πλήθους και όχι την ωφέλειά του (462d–466a). Στην παρατήρηση του Σωκράτη ότι η θέση αυτή επιβεβαιώνεται, όταν βλέπει κανείς ποια είναι η κατάσταση στην αθηναϊκή πολιτική σκηνή, ο Καλλικλής ενίσταται (502d–503a). Όταν ο φιλόσοφος του ζητεί να δώσει συγκεκριμένα ονόματα πολιτικών που έχουν ωφελήσει την πόλη, τα μόνα ονόματα που ο Καλλικλής φαίνεται ότι μπορεί να χρησιμοποιήσει είναι αυτά των τεσσάρων πιο σπουδαίων πολιτικών της Αθηναϊκής ιστορίας, του Θεμιστοκλή, του Κίμωνα, του Μιλτιάδη και του Περικλή (503a–c). Ο Σωκράτης απαντά κατηγορηματικά ότι ο Καλλικλής θα είχε δίκιο, μόνον αν στη συζήτησή τους είχαν δεχτεί ότι αρετή είναι η ικανοποίηση των επιθυμιών του εαυτού και των άλλων (503c–d). Από τη στιγμή, όμως, που γίνεται δεκτό πως η αρετή αναζητείται στην εγκράτεια και όχι στον πλούτο και τη δύναμη, τα οποία στοχεύουν στην ικανοποίηση επιθυμιών (503d–515b), ο Περικλής όχι μόνο δεν ωφέλησε τους συμπολίτες του, αλλά με τα χρήματα που τους έδωσε στην πραγματικότητα τους ζημίωσε, καθώς τους απομάκρυνε από τον σωστό δρόμο, και το ίδιο συνέβη πρακτικά και με τους υπόλοιπους τρεις πολιτικούς, και η απόδειξη είναι ότι στο τέλος ήταν οι ίδιοι οι Αθηναίοι που τους κατέστρεψαν (515c–516e). Ο Σωκράτης καταλήγει ότι ο μόνος άνθρωπος στην Αθήνα, ο οποίος ασκεί την αληθινή πολιτική τέχνη είναι ο ίδιος, ακριβώς επειδή μιλά στους συμπολίτες του με σκοπό να τους ωφελήσει και όχι

να τους ευχαριστεί ή τους προσφέρει ηδονή (521d–e).⁶⁷⁹ Η αντίθεση που διαγράφει ο Πλάτωνας είναι αρκετά καθαρή: από τη μια πλευρά έχουμε τον φιλόσοφο, ο οποίος είναι ο μόνος που με τη δράση και τον λόγο του που επιδιώκει και μπορεί να ωφελήσει τους συμπολίτες του, και από την άλλη τους ρήτορες, οι οποίοι έχοντας πάρει από τον Γοργία απλά ένα εργαλείο που δημιουργεί πειθώ το μόνο που γνωρίζουν να κάνουν είναι να κολακεύουν το κοινό τους και να το εξαπατούν δίνοντας τους εφήμερες ηδονές.

Ο Πλούταρχος φαίνεται να παίρνει την αντίθεση έτοιμη, όπως απαντά στον Πλάτωνα. Στο πρώτο από τα *Πλατωνικά ζητήματα*, ο συγγραφέας μας εξηγεί γιατί σε ένα χωρίο από τον *Θεαίτητο* ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι ο θεός, ενώ τον διέταξε να λειτουργεί σαν «μαία» για τους άλλους, τον ίδιον τον εμπόδισε αντίστοιχα να «γεννά» (999c).⁶⁸⁰ Στην απάντηση που δίνει ο Πλούταρχος η αντίθεση ανάμεσα στην ωφέλιμη και χρήσιμη σωκρατική φιλοσοφία και στην προσανατολισμένη μόνο προς μια εφήμερη δόξα σοφιστική διδασκαλία έχει κεντρική θέση. Ο θεός εμπόδισε τον Σωκράτη να «γεννά», επειδή αυτό απαιτούσε η ενασχόληση με το συγκεκριμένο είδος της φιλοσοφίας, που ελευθερώνει τους ανθρώπους από την ανοησία, τα λάθη, την αλαζονεία και από το να είναι αντιπαθείς στους εαυτούς τους στους άλλους (999d–e). Την εποχή που ο Σωκράτης ήταν έτοιμος να αφοσιωθεί σε αυτό το είδος της φιλοσοφίας είχε συμβεί σαν από θαύμα, λέει ο Πλούταρχος, να γεμίσει η Ελλάδα με σοφιστές, τους οποίους οι πλούσιοι νέοι πλήρωναν με ολόκληρες περιουσίες και από τη διδασκαλία τους «γέμιζαν [τους εαυτούς τους] με οίηση και κενσοφία και άρχιζαν να επιθυμούν διακαώς τις μελέτες λόγων και τις μάταιες ενασχολήσεις με τις έριδες και τις αντιπαραθέσεις από όπου έπαιρναν δόξα αλλά ούτε στο ελάχιστο κάτι ωραίο ή χρήσιμο» (999e).⁶⁸¹ Ο Σωκράτης, εκπληρώνοντας το θεϊκό σχέδιο, εξουδετέρωνε τους σοφιστές, καθώς «έχοντας τον ελεγκτικό λόγο σαν καθαρικό φάρμακο και ελέγχοντας τους άλλους ενώ παράλληλα ισχυριζόταν ότι δεν γνωρίζει

⁶⁷⁹ Πβ. Πλ. *Απολ.* 32a, 32e.

⁶⁸⁰ Η λ. *ζητήματα* αποδίδει προβλήματα, τα οποία τίθενται για να τους δοθεί λύση. Πρόκειται για έναν τεχνικό όρο. Το περιεχόμενο τέτοιων προβλημάτων θα μπορούσε να είναι φιλοσοφικού, φιλολογικού, ιστορικού, πολιτισμικού, μαθηματικού, φυσικού, ακόμη και ρητορικού/σοφιστικού ενδιαφέροντος: *ζητήματα* αποκαλούνταν και τα θέματα που το κοινό των σοφιστικών επιδείξεων έθετε στους σοφιστές για ανάπτυξη. Στην περίπτωση των *Πλατωνικών ζητημάτων*, ωστόσο, έχουμε να κάνουμε με *ζητήματα* φιλολογικού/φιλοσοφικού ενδιαφέροντος. Υποτίθεται πως πρόκειται για συνήθεις απορίες αναγνωστών του Πλάτωνα: ο Πλούταρχος εξηγεί τι εννοεί ο Πλάτωνας με την τάδε φράση ή τη δείνα λέξη. Για όλα αυτά και άλλα σχετικά με το συγκεκριμένο είδος, βλ. *RE* XIII.2 (1927) 2511–2529, ε.λ. *Λύσεις* (A. Gudeman)· Dörrie (1959) 1–6 Για το πλατωνικό χωρίο, βλ. *Θεαίτ.* 150c.

⁶⁸¹ *οιήματος ἐπληροῦντο καὶ δοξοσοφίας, καὶ λόγων ἐζήλουν σχολὴν καὶ διατριβὰς ἀπράκτους ἐν ἔρισι καὶ φιλοτιμίαις καλὸν δὲ καὶ χρήσιμον οὐδ' ὅτιοῦ.*

τίποτε, έγινε αξιόπιστος και άγγιζε περισσότερο [αυτούς που έλεγχε], επειδή έμοιαζε να ζητεί την αλήθεια από κοινού με αυτούς, και όχι να στηρίζει ο ίδιος τη δική του άποψη» (999e–f).⁶⁸² Επιμέρους στοιχεία αυτού του αφηγήματος προέρχονται αυτούσια από τον πλατωνικό *Σοφιστή*,⁶⁸³ όμως συνολικά η αντίθεση που διαγράφει ο Πλούταρχος εδώ είναι η ίδια με αυτή που είδαμε πιο πάνω στην *Απολογία* και τον *Γοργία*. Το μοναδικό στοιχείο που προστίθεται είναι η περιγραφή του διδακτικού λόγου του Σωκράτη ως ανταγωνιστικού απέναντι στον λόγο των σοφιστών.⁶⁸⁴ Η προσθήκη έχει ενδιαφέρον όσον αφορά στον τρόπο, με τον οποίον ο Πλούταρχος προσλαμβάνει την αντίθεση από τον Πλάτωνα. Είναι γνωστό ότι από τον Κικέρωνα και μετά η σύγκρουση του Σωκράτη με τους σοφιστές θεωρείται ως η αιτία που η αρχική ενότητα της ρητορικής με την φιλοσοφία διασπάστηκε με συνέπεια για πολλές γενιές οι εκπρόσωποι των δύο αντικειμένων να συγκρούονταν μεταξύ τους.⁶⁸⁵ Με το να τραβήξει λοιπόν τη διαχωριστική του γραμμή ανάμεσα στη δράση του φιλοσόφου και των σοφιστών από μια σκοπιά που παράλληλα βλέπει στο πρόσωπο του Σωκράτη μια ενότητα ανάμεσα στη αναζήτηση της αλήθειας και την ευγλωττία, ο Πλούταρχος κατ' ουσίαν υποσκάπτει το ανωτέρω αφήγημα.⁶⁸⁶ Ο ισχυρισμός ότι ο Σωκράτης κατάφερε να νικήσει τους σοφιστές, επειδή ο ελεγκτικός του λόγος μπορούσε πιο εύκολα να κερδίζει την εμπιστοσύνη των νέων, δεν δείχνει μόνο ότι η φιλοσοφία του Σωκράτη είναι πιο ωφέλιμη από τη διδασκαλία των σοφιστών, αλλά και ότι η συγκεκριμένη αντιπαράθεση δεν συνεπάγεται τον αποκλεισμό της ευγλωττίας από το πεδίο της φιλοσοφίας.

Το *Περί του ακούειν* μας προσφέρει περισσότερα στοιχεία για να δούμε πώς η κριτική του Πλούταρχου κατά των σοφιστών αναπτύσσεται αναφορικά με αυτήν την αντίθεση. Η πρόθεση του κειμένου να δώσει σε νέους άνδρες που συχνάζουν σε διαλέξεις οδηγίες σχετικά με τον τρόπο που πρέπει να προσλαμβάνουν τους λόγους των διαφόρων ομιλητών, για να επωφελούνται περισσότερο από αυτούς (37c–39b), δεν είναι ενδεικτική μόνο της συναίσθησης του φιλοσόφου ότι το πεδίο των

⁶⁸² τὸν δὲ ἐλεγκτικὸν λόγον ὡσπερ καθαρτικὸν ἔχων φάρμακον ὁ Σωκράτης ἀξιόπιστος ἦν ἑτέροις ἐλέγχων τῷ μηδὲν ἀποφαίνεσθαι, καὶ μᾶλλον ἤπτετο δοκῶν ζητεῖν κοινῇ τὴν ἀλήθειαν οὐκ αὐτὸς ἰδίᾳ δόξῃ βοηθεῖν.

⁶⁸³ Βλ. Πλ. *Σοφ.* 231b.

⁶⁸⁴ Πβ. *Σωκρ. δαιμ.* 580b. Ο Orsomer (2009) 106–107, συγκρίνει αυτό το είδος λόγου του Σωκράτη με τον λόγο του «έξυπνου» παρρησιαστή στο *Περί κόλακος καὶ φίλου* που είδαμε πιο πάνω.

⁶⁸⁵ Βλ. Κικ. *de Orat.* 3.60, 72. Πβ. Κοίντ. 1.προοίμ. 13

⁶⁸⁶ Σημειώνεται, ωστόσο, ότι η ρητορική δεινότητα του Σωκράτη είναι κάτι που επισημαίνει και ο Κράσσοσ στο *de Orat.* 3.62, κάνοντας έτσι τον διαχωρισμό των δύο αντικειμένων από τον Σωκράτη φαίνεται ακόμη πιο αυθαίρετος, αφού, όπως είναι γνωστό, και ο Κικέρωνας υποστηρίζει την ενότητα ρητορικής και φιλοσοφίας.

διαλέξεων είναι ένα ευρύ πεδίο, αλλά ακόμη είναι ενδεικτική της ανισότητας που επικρατεί στο συγκεκριμένο πεδίο ανάμεσα στους φιλοσόφους και σε άλλους πιο δημοφιλείς ομιλητές. Γνωρίζουμε ότι οι διαλέξεις δεν ήταν αποκλειστικό προνόμιο των φιλοσόφων: διαλέξεις μπορεί να έδιναν άνθρωποι σαν τον Πλούταρχο ή τον Μάξιμο τον Τύριο, των οποίων ο δημόσιος λόγος πραγματευόταν θέματα επιμέλειας του εαυτού,⁶⁸⁷ όμως το ίδιο μπορεί να έκαναν και ομιλητές, όπως ήταν οι σοφιστές της «Δεύτερης Σοφιστικής» του Φιλόστρατου,⁶⁸⁸ ο Λουκιανός,⁶⁸⁹ ή αργότερα ο Χορίκιος,⁶⁹⁰ για να αναφέρω μόνο λίγα ονόματα που συνδέονταν με το συγκεκριμένο είδος.⁶⁹¹ Η ιδιαιτερότητα των φιλοσόφων σε αυτό το πεδίο ήταν απλά το γεγονός ότι ο δημόσιος λόγος τους, ακριβώς επειδή έπρεπε να δικαιολογεί μια συγκεκριμένη ταυτότητα, όφειλε να αρθρώνεται γύρω από την εγκράτεια: τη συγκεκριμένη στάση βλέπουμε χαρακτηριστικά στον Επίκτητο,⁶⁹² καθώς και σε άλλα κείμενα του Πλούταρχου, όπου επισημαίνεται, για παράδειγμα, ότι ο φιλόσοφος ποτέ δεν καυγαδίζει συζητώντας παραδοξολογίες, αλλά προσεγγίζει πάντα θέματα που του επιτρέπουν να μιλά σε ένα ήπιο και φιλικό κλίμα,⁶⁹³ ή ότι όταν εξετάζει τα αντίπαλα επιχειρήματα, δεν τα παρουσιάζει έτσι ώστε αυτά να φαίνονται αδύναμα, αλλά έχει τη δύναμη να επιβληθεί πάνω στην επιθυμία του για τη νίκη και να παραχωρήσει στα επιχειρήματα αυτά τη βαρύτητα που αληθινά τους αξίζει.⁶⁹⁴ Ο Πλούταρχος δεν αρνείται ότι οι διαλέξεις των σοφιστών ανταποκρίνονται πολύ καλά στην αισθητική της εποχής του: οι συμβολισμοί της σοφιστικής δράσης που αναφέρονται στο κείμενο ανήκουν στην τάξη των μεταφορών της ηδονής: οι γυναίκες που πλέκουν στεφάνια από ανθισμένα και ευωδιαστά λουλούδια, τα λιβάδια με τους μενεξέδες, τα

⁶⁸⁷ Για τον Πλούταρχο, βλ. *Περὶ πολυπραγμίας*. 522e.

⁶⁸⁸ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1, 491–492 (Φαβωρίνος από την Αρελάτη), 2, 528–529 (Μάρκος Βυζάντιος), 2, 533 (Πολέμων), 2, 557 (Μουσώνιος Τύριος), 2, 557 και 583 (Ηρώδης Αττικός), 2, 565 και 572–574 (Αλέξανδρος ο Πηλοπλάτωνας), 2, 568 (Αριστοκλής Περγαμηνός), 2, 579–580 (Φύλαγρος ο Κίλικας), 2, 582 (Αίλιος Αριστείδης), 2, 587 (Αδριανός Τύριος), 2, 592 και 594 (Πολυδεύκης), 2, 604 (Πρόκλος από τη Ναύκρατη), 2, 615 (Απολλώνιος από τη Ναύκρατη), 2, 620 (Ιππόδρομος ο Θεσσαλός) ΟΙ.

⁶⁸⁹ Βλ. Mras (1949) 74· Branham (1985) 237–243· Whitmarsh (2005) 22, 64–65.

⁶⁹⁰ Βλ. Penella (2009) 26–32, 35–58.

⁶⁹¹ Γενικά για το είδος, βλ. Μέν. Ρήτ. III, 388–394 Sp. (=IX, 247–257 W.). Πβ. Mras (1949) 71–81· Russell (1983) 77–79· Trapp (1997) xl–xlv· Korenjak (2000) 23· Whitmarsh (2005) 21–22. Διευκρινίζεται μόνο ότι η *διάλεξις* (ή *λαλιά*) μπορεί να είναι ένας αυτοτελής λόγος ή μπορεί να αποτελεί έναν εισαγωγικό κομμάτι πριν τον κύριο λόγο (*προλαλιά*, *πρόλογος*, *προάγων*), οπότε και η έκτασή του είναι μικρότερη. Οι σοφιστές καταπιάνονται και με τα δύο είδη: ο *Επιθαλάμιος εις Ζαχαρίαν* του Χορίκιου είναι ένα παράδειγμα διάλεξης της πρώτης κατηγορίας και για αυτό η έκτασή του είναι μεγαλύτερη από τις υπόλοιπες εισαγωγικές διαλέξεις που σώζονται με το όνομα του Χορίκιου.

⁶⁹² Βλ. Αρρ. *Ἐπικτ.* 3.23.1–38.

⁶⁹³ Βλ. *Περὶ τῶν ἐκλελ. χρηστ.* 412e. Πβ. Schmitz (2012) 77.

⁶⁹⁴ Βλ. *Στω. ἐναντ.* 1036a–b. Πβ. Schmitz (2012) 78.

τριαντάφυλλα και τους υάκινθους, η βοτάνη των κηφώνων, το θέατρο, το ωδείο (41f–42a).⁶⁹⁵ Εν τούτοις, το ενδιαφέρον του να προσδιορίσει μέσω συμβουλών ποια είναι η σωστή συμπεριφορά κατά την ακρόαση διαλέξεων μας δείχνει ξεκάθαρα την πίεση κάτω από την οποία ο ίδιος βρίσκεται απέναντι σε αυτήν την κατάσταση, μια και είναι προφανές πως τέτοιες συμβουλές συνιστούν προσπάθεια επέμβασης στον ορίζοντα των ακροατών με στόχο την εκ νέου διαμόρφωση των προσδοκιών, που αυτοί έχουν για το συγκεκριμένο είδος παράστασης. Η ωφέλεια είναι απλά η δικαιολογία για την βίαιη αυτή αλλαγή. Η πραγματικότητα είναι ότι, αν ο λόγος του Πλούταρχου ζητεί να γίνει περισσότερο αποδεκτός ως χρήσιμος, ωφέλιμος, κλπ., αυτό συμβαίνει μάλλον γιατί, όπως και στα παραδείγματα που είδαμε πιο πάνω, είναι δεδομένο πως δεν μπορεί να προκαλέσει την ίδια ευχαρίστηση με τον λόγο των ανταγωνιστών του.

Το πρώτο πράγμα που εξετάζεται εδώ στη βάση αυτής της αντίθεσης είναι η μορφή των λόγων των δημόσιων ομιλητών. Για να ωφεληθεί κανείς από έναν λόγο πρέπει να μπορεί κατά την ακρόασή του να επικεντρωθεί στη λογική ορθότητα του περιεχομένου του (41a–c), όμως η σοφιστική ρητορική είναι τέτοια που εξ ορισμού εμποδίζει τον ακροατή σε αυτήν του την προσπάθεια. «Έχει και το ύφος κάτι παραπλανητικό, όταν ευχάριστο και πληθωρικό και με κάποιο μέγεθος και τέχνη ρίχνεται πάνω στα πράγματα. Όπως τα περισσότερα σφάλματα αυτών που τραγουδούν με τη συνοδεία του αυλού διαφεύγουν της προσοχής των ακροατών, έτσι και το υπερβολικό και πομπώδες ύφος θαμπώνει τον ακροατή κρύβοντάς του έτσι το περιεχόμενο» (41c).⁶⁹⁶ Όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η ωφέλεια από την εμπλοκή με τον λόγο οφείλεται στην ύπαρξη μιας μεθόδου που μπορεί να δομεί ιεραρχικά σωρούς πραγμάτων μετατρέποντάς τους σε χρήσιμη γνώση. Εκεί, η αδυναμία αυτή είχε αποδοθεί στην πληθωρικότητα της σοφιστικής δράσης. Εδώ αυτό που μας λέει ο Πλούταρχος είναι ότι, μολονότι η πληθωρικότητα αυτή όντως παράγει ηδονή, η ηδονή αυτή είναι επικίνδυνη. Ο Πλούταρχος δεν προχωρεί ακόμη τόσο, ώστε να πει ότι δεν υπάρχει τίποτε χρήσιμο πίσω από αυτήν, αλλά μένει στο ότι όλη αυτή η συσσώρευση στο επίπεδο του ύφους δεν διευκολύνει τον ακροατή να επικεντρωθεί στην ουσία του λόγου. Η πληθωρικότητα της έκφρασης τον θαμπώνει και τον ξεγελά μην αφήνοντάς τον να δει καθαρά το περιεχόμενο και τα σφάλματα,

⁶⁹⁵ Πβ. Δημ. 2.4.

⁶⁹⁶ Έχει δέ τι και ἡ λέξις ἀπατηλόν, ὅταν ἡδεῖα καὶ πολλὴ καὶ μετ' ὄγκου τινὸς καὶ κατασκευῆς ἐπιφέρηται τοῖς πράγμασι. Ὡς γὰρ τῶν ὑπ' αὐτὸν φέροντων αἱ πολλαὶ τοὺς ἀκούοντας ἀμαρτίαι διαφεύγουσιν, οὕτω περιττὴ καὶ σοβαρὰ λέξις ἀντιλάμπει τῷ ἀκροατῇ πρὸς τὸ δηλούμενον.

που ενδεχομένως υπάρχουν εκεί. Έτσι, ακόμη και αν το περιεχόμενο εμπεριέχει κάτι χρήσιμο, η μορφή αυτού του είδους της ρητορείας το κρύβει από τον ακροατή και έτσι καταλήγει να λειτουργεί αντίθετα με το συμφέρον του.

Μετά τη μορφή ακολουθεί η μελωδία. Εκτός από τις ρυθμικές απολήξεις, πολλοί σοφιστές και ρήτορες συνήθιζαν να αποδίδουν τμήματα των λόγων τους τραγουδιστά.⁶⁹⁷ Το ότι αυτή η πρακτική συναντούσε μεγάλη επιτυχία στο κοινό της εποχής συνάγεται από το σχόλιο του Λουκιανού στο *Ρητόρων διδάσκαλος*, ότι η μελωδία είναι ένα από τα στοιχεία που προτιμά το απαίδευτο πλήθος κατά την ακρόαση των λόγων (20). Δεν χρειάζεται να δώσουμε και πολλή σημασία σε αυτήν την ταξική διάσταση: από τη στιγμή που γνωρίζουμε πως το κοινό των σοφιστών είναι κανονικά ένα καλλιεργημένο κοινό, υποπτευόμαστε ότι η ιεράρχη αυτή κρύβει από πίσω της την πρόθεση της διαφοροποίησης εντός ενός κοινού ανταγωνιστικού πεδίου. Το ζήτημα δεν είναι το υπόβαθρο των ανθρώπων, στους οποίους αρέσει να έχει μελωδία ο λόγος, αφού όπως λέει και Διονύσιος Αλικαρνασσεάς όλοι οι άνθρωποι, και το ακαλλιεργητο πλήθος, αλλά και ο ίδιος, είναι από τη φύση τους επιρρεπείς σε αυτή,⁶⁹⁸ αλλά περισσότερο το τι λέει ένας σοφιστής ή ρήτορας για να ξεχωρίσει τον εαυτό του από τους άλλους ομότεχνούς του, όταν γνωρίζει πως με τη μελωδία μπορεί οποιοσδήποτε από αυτούς σχετικά εύκολα να υπερισχύσει.⁶⁹⁹ Ο Πλούταρχος δεν ακολουθεί ακριβώς την κατεύθυνση που βλέπουμε ότι παίρνει ο Λουκιανός, αλλά επανέρχεται στο ζήτημα της ωφέλειας: «οι διαλέξεις και οι επιδείξεις των πολυάριθμων σοφιστών δεν μετέρχονται μόνο τα ονόματα ως προκάλυμμα [για να κρύψουν] τις έννοιες, αλλά και τη φωνή, αφού τη καρυκεύουν με κάποιου είδους μελωδίες και απαλότητες και τσακίσματα, [οι ίδιοι] προκαλούν έκσταση και παρασύρουν τους ακροατές, προσφέροντάς τους κενή ηδονή και

⁶⁹⁷ Βλ. π.χ. Τάκ. *Dial.* 26· Σεν. *Suas.* 2.10· Σεν. *Ep.* 114.1· [Λογγίν.] 41.1–3· Πλίν. *Ep.* 2.14.12· Κοϊντ. 11.3.57–60· Δίων. Χρυσ. 32.68· Λουκ. *Δημ.* 12· Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1,491–492, 1,513, 2,573, 2,589, 2,620 ΟΙ· Θεμίστ. 26, 315c· Ιμ. 36, 38.10. Πβ. Norden (1898) 294–295, 375–379· Cribiore (2007) 55–56.

⁶⁹⁸ Διον. Αλικ. *Συνθ.* 11.8.

⁶⁹⁹ Βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1,491, 2,589 ΟΙ, όπου έχουμε τις δυο ακραίες περιπτώσεις του Φαβωρίνου και του Αδριανού από την Τύρο, οι οποίοι με τη μελωδία, τον ρυθμό και τις κινήσεις κέρδισαν το κοινό της Ρώμης που υποτίθεται ότι δεν καταλάβαινε τη γλώσσα. Ένα λίγο μεταγενέστερο παράδειγμα βρίσκουμε και στο Λιβάν. *Λόγ.* 1.76, όπου ο ρήτορας ισχυρίζεται ότι τα περισσότερα από τα μέλη της βουλής της Κωνσταντινούπολης που παρακολουθούν τις ομιλίες του, αντί να ακούνε τον λόγο (*οί μὲν ἀκουσόμενοι λόγων*) παρακολουθούν τις κινήσεις του (*οί πλείους δὲ θεασόμενοι κινούμενον*), επειδή συνέβαινε τα περισσότερα μέλη της συγκεκριμένης βουλής να προέρχονται από τις τάξεις του στρατού (*ἐξ ὄπλων*) και όχι από τις τάξεις των καλλιεργημένων (*ἢ μουσειών*). Το χωρίο συζητεί από αυτήν την άποψη και με περισσότερες λεπτομέρειες ο Korenjak (2000) 57.

παίρνοντας πίσω σαν αντάλλαγμα ακόμη πιο κενή υπόληψη» (41c–d).⁷⁰⁰ Όταν όμως η ηδονή εξαντλείται και το κοινό βλέπει ότι δεν έχει λάβει από εκείνους κανένα όφελος, τους τιμωρεί με το να πάρει πίσω την υπόληψη που τους είχε δώσει (41e).⁷⁰¹ Αυτό που μαθαίνει σχετικά με τους σοφιστές ο νεαρός που διαβάζει τον Πλούταρχο είναι ότι η ηδονή, η οποία είτε μέσω του πληθωρικού ύφους είτε μέσω άλλων εξωτερικών στοιχείων προσφέρεται απλόχερα στις διαλέξεις και τις επιδείξεις σοφιστών, στην πραγματικότητα του στερεί τη δυνατότητα να γίνει με τη βοήθεια του λόγου καλύτερος άνθρωπος. Αν αναζητήσουμε μια ταξική διάσταση στο συγκεκριμένο επιχείρημα, θα πρέπει πρώτα να συσχετίσουμε τη δυνατότητας βελτίωσης του εαυτού με την προετοιμασία για την ανάληψη μιας συγκεκριμένης κοινωνικής θέσης. Τόσο η χρήση της μελωδίας, όσο και η πληθωρικότητα της μορφής, στερούν από το άτομο τη δυνατότητα να σταθεί στο ύψος που του αρμόζει, όχι μόνο πνευματικά, αλλά ίσως και κοινωνικά και πολιτικά.

Ο επόμενος στόχος του φιλοσόφου είναι να δείξει ότι η σοφιστική ρητορεία, παρά την επιτυχία που μπορεί να έχει, συμβαίνει να μην διαθέτει ένα περιεχόμενο τόσο ουσιαστικό και χρήσιμο όσο είναι αυτό που διαθέτει η φιλοσοφική ρητορεία. Γνωρίζουμε ότι τα θέματα των φιλοσοφικών διαλέξεων, καθώς και εκείνα των διαλέξεων και των επιδείξεων που έκαναν οι σοφιστές, κανονικά προτεινόνταν επί τόπου από το κοινό: όταν ερχόταν η σειρά κάποιου να μιλήσει, αυτό που συνηθιζόταν ήταν ότι ο ομιλητής έπαιρνε τη θέση του στην έδρα και ζητούσε από τους ακροατές να του θέσουν ένα ερώτημα ή ένα πρόβλημα προς ανάπτυξη.⁷⁰² Εδώ το ρεπερτόριο των σοφιστών κέρδιζε: το γεγονός πως το κοινό που συγκεντρωνόταν στις αντίστοιχες διαλέξεις και τις επιδείξεις ήταν μεγαλύτερο σημαίνει επίσης ότι τα θέματα που οι σοφιστές συνήθιζαν να αναπτύσσουν ανταποκρίνονταν καλύτερα στις προσδοκίες του κοινού σε σχέση με εκείνα που μπορούσαν να αναπτύξουν ή που συνήθιζαν να αναπτύσσουν οι φιλόσοφοι. Η αντίδραση του Πλούταρχου απέναντι σε αυτήν την κατάσταση φαίνεται από τη θέση του πως οι ακροατές αυτών των παραστάσεων δεν πρέπει να προτείνουν κανένα θέμα, εκτός και αν πρόκειται για κάτι χρήσιμο και απαραίτητο να ακουστεί (42f). Τέτοια θέματα, εξηγεί αμέσως ο ίδιος,

⁷⁰⁰ *αἱ δὲ τῶν πολλῶν διαλέξεις καὶ μελέται σοφιστῶν οὐ μόνον τοῖς ὀνόμασι παραπετάσμασι χρῶνται τῶν διανοημάτων, ἀλλὰ καὶ τὴν φωνὴν ἐμμελείαις τισὶ καὶ μαλακότησι καὶ περιήσεσιν ἐφηδύνοντες ἐκβακχεύουσι καὶ παραφέρουσι τοὺς ἀκροαμένους, κενὴν ἡδονὴν δίδοντες καὶ κενωτέραν δόξαν ἀντιλαμβάνοντες.*

⁷⁰¹ Εδώ έχουμε έναν απόηχο του επιχειρήματος που είδαμε και λίγο πιο πάνω στον Πλάτωνα, πως το Αθηναϊκό κοινό στο τέλος κατέστρεψε το ίδιο τους πολιτικούς που το εξαπάτησαν.

⁷⁰² Για τη διαδικασία, βλ. Μάξιμ. Τύρ. 1.5–7.

είναι πρώτα από όλα αυτά που έχουν σημασία για τους ανθρώπους που τα ακούν και δεν τίθενται μόνο και μόνο για να φανεί σπουδαίος αυτός που τα θέτει (43a–b). Είναι προφανές ότι ο Πλούταρχος προσπαθεί με αυτόν τον τρόπο να στερήσει από τους σοφιστές το πλεονέκτημα που έχουν έναντι των φιλοσόφων. Θέματα δηλαδή, όπως, για παράδειγμα, είναι η επιθυμία του Ξενοφώντα να πεθάνει ταυτόχρονα με τον Σωκράτη, το οποίο αναφέρει ο Φιλόστρατος,⁷⁰³ και το οποίο όντως μαρτυρεί κάποια καλλιέργεια και ύπαρξη ιστορικών γνώσεων από την πλευρά αυτού που το θέτει, τίθενται με αυτόν τον τρόπο εκτός συζήτησης, δίνοντας τη θέση τους σε θέματα καθολικά που θα μπορούσαν να αναπτυχθούν καλύτερα από έναν φιλόσοφο, και αυτά είναι εκείνα που κατ' ουσίαν εκβιάζουν από το κοινό την ανάγκη της μέριμνας για τον εαυτό.

Ο Πλούταρχος ενισχύει και άλλο τη θέση του. Είναι προφανές ότι η φιλοσοφική δημόσια ρητορεία δεν αποτελεί παράσταση με την έννοια που αποτελεί η αντίστοιχη σοφιστική ρητορεία. Ο φιλόσοφος που έρχεται να δώσει μια διάλεξη στο τοπικό γυμνάσιο κανονικά έχει μια σαφή πρόθεση να επιδράσει στη ζωή των ακροατών του. Αντίθετα ο σοφιστής δεν διαθέτει κάποια αντίστοιχη τέτοια πρόθεση πέρα ίσως από το να τέρψει και να διασκεδάσει το κοινό του. Αυτή είναι μια πολύ σημαντική διαφορά, όμως, που παρέχει στον Πλούταρχο τη δυνατότητα να πραγματευτεί την αντίθεση της ηδονής με την ωφέλεια σε συνάρτηση με μια άλλη κλασική αντίθεση, αυτή ανάμεσα στο πραγματικό και το δραματικό (ή θεατρικό). Λίγο πιο κάτω στο ίδιο κείμενο ο Πλούταρχος μας λέει πως ο μόνος που δικαιούται να προτείνει στον ομιλητή ένα θέμα προς ανάπτυξη είναι ο ακροατής που ταλαιπωρείται από τα συναισθήματα που δρουν ανεξέλεγκτα στην ψυχή του και έχει το θάρρος να εκφράσει το πρόβλημά του είτε κατά τη διάρκεια της διάλεξης είτε και μετά, όταν θα έχει την ευκαιρία να υποβάλει ατομικά τις ερωτήσεις του (43d–e). Ο Πλούταρχος παρουσιάζει τον ομιλητή που ανταποκρίνεται σε αυτές τις απαιτήσεις ως τον φορέα μιας χρήσιμης και ωφέλιμης διδασκαλίας, που υπόσχεται την ανακούφιση από αυτές ακριβώς τις καταστάσεις, οι οποίες, όμως, συμβαίνουν πέρα από την παράσταση. Η δυνατότητα επέκτασης της φιλοσοφίας από την αίθουσα των διαλέξεων στο πεδίο της πραγματικής ζωής τονίζεται στο κείμενο μέσα από την αντιπαράθεση με τον ηθοποιό, η οποία παράλληλα δίνει στον Πλούταρχο την ευκαιρία να πάρει ένα ψευτο-προβάντισμα έναντι της σοφιστικής δραστηριότητας: το

⁷⁰³ Πρόκειται για θέματα επιδείξεων του Πολέμονα και αναφέρονται στο Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 2,542 OI.

μεγαλείο που περιβάλλει τον ηθοποιό πάνω στη σκηνή, χάνεται αυτόματα με τη λήξη της παράστασης, οπότε αυτός γίνεται πάλι ένας συνηθισμένος άνθρωπος. Με τον φιλόσοφο όμως δεν συμβαίνει το ίδιο. Εξαιτίας της γνώσης που αυτός κατέχει στα συγκεκριμένα θέματα, μπορεί τόσο εντός όσο και εκτός της σχολής του να είναι καλύτερος από τους περισσότερους ανθρώπους. (43f). Οι σοφιστές, από την άλλη πλευρά, είναι σαν τους ηθοποιούς: «αφού σηκωθούν από την έδρα τους και αφήσουν τα βιβλία και τις σημειώσεις [στην άκρη], φαίνονται μικροί σε ότι αφορά στις πράξεις της αληθινής ζωής και κατώτεροι από τους περισσότερους ανθρώπους» (43f).⁷⁰⁴ Η απουσία μιας γνώσης αντίστοιχης με εκείνης του φιλοσόφου περιορίζει την επιτυχία τους στο πεδίο της παράστασης, το οποίο όμως από τη σκοπιά της φιλοσοφίας παρουσιάζεται ως υποδεέστερο έναντι εκείνου της πραγματικής ζωής. Αποσιωπώντας το γεγονός ότι η σοφιστική δράση δεν ενδιαφέρεται να βελτιώσει κανενός τη ζωή, ο Πλούταρχος επιχειρεί μια άδικη σύγκριση, επιδιώκοντας να δείξει στους αναγνώστες του ότι η χρησιμότητα της φιλοσοφικής ρητορείας εκτείνεται σε ένα πεδίο πολύ πιο ευρύ και ουσιαστικό από εκείνο στο οποίο εκτείνεται η χρησιμότητα της σοφιστικής ρητορείας.

Έχοντας όλα αυτά υπ' όψιν μπορούμε, τώρα, να καταλήξουμε πίσω στα *Πολιτικά παραγγέλματα*, καθώς και εκεί ο χώρος της σοφιστικής εκπαίδευσης εμφανίζεται ικανός για την παραγωγή ενός είδους ρητορείας, το οποίο αν και προκαλεί ενθουσιασμό στο πλήθος, εν τούτοις κρίνεται από τον φιλόσοφο όχι απλά ανώφελο, αλλά και επιβλαβές για την πόλη. Αναφέρομαι στο πολυσυζητημένο χωρίο, όπου Πλούταρχος με ωμότητα και ρεαλισμό λέει στον Μενέμαχο να υπενθυμίζει στον εαυτό του κάθε φορά που αναλαμβάνει κάποιο διοικητικό αξίωμα ότι δεν είναι ο μόνος που ασκεί εξουσία πάνω στους συμπολίτες του, καθώς την ίδια στιγμή συμβαίνει και ο ίδιος και η πόλη του να βρίσκονται κάτω από την εξουσία των Ρωμαίων (813d). Για να δείξει πόσο αδύναμος και εξαρτώμενος από τη Ρώμη είναι ένας σύγχρονος πολιτικός, ο Πλούταρχος τονίζει την απόσταση που χωρίζει την τωρινή του κατάσταση από το ιστορικό παρελθόν των Ελλήνων: δεν υπάρχουν πια τοπικοί στρατοί, ούτε η αρχαία πόλη των Σάρδεων, ούτε η παλιά δύναμη του Λυδικού λαού· τώρα, η χλαμύδα των στρατηγών πρέπει να είναι πιο μαζεμένη, ο χώρος της δράσης τους πρέπει να μετατοπίζεται από το στρατηγείο στο βήμα των ρητόρων, και η αξία των τιμητικών στεφανιών να μη λαμβάνεται και πολύ στα σοβαρά, από τη

⁷⁰⁴ *ἀναστάντες γὰρ ἀπὸ τοῦ θρόνου καὶ ἀποθέμενοι τὰ βιβλία καὶ τὰς εἰσαγωγὰς ἐν τοῖς ἀληθινοῖς τοῦ βίου μέρεσι μικροὶ καὶ ὑπὸ χεῖρα φαίνονται τοῖς πολλοῖς.*

στιγμή που οι ρωμαϊκές μπότες βρίσκονται πάνω από τα κεφάλια τους (813d–e).⁷⁰⁵ Η σχέση του σύγχρονου πολιτικού με την εξουσία της Ρώμης παρουσιάζεται ως ανάλογη εκείνης του ηθοποιού με τον υποβολέα του: και οι δυο εκφράζουν μπροστά στο κοινό τους συναισθήματα, ήθος και παράστημα, για τα οποία είναι οι ίδιοι υπεύθυνοι, όμως αν τολμήσουν να βγουν από τα όρια που τους έχουν επιβληθεί τιμωρούνται, ο μεν με αποδοκιμασίες, ο δε με θάνατο (813e–f). Ο Πλούταρχος μετέρχεται εδώ ένα είδος λόγου, που υποτίθεται πως περιγράφει τα πράγματα όπως όντως είναι, και με αυτόν τον τρόπο καταλήγει να διαγράφει την εικόνα μιας ασφυκτικής πολιτικής κατάστασης, στην οποία, για να τα βγάλει κανείς πέρα, πρέπει να αφήσει στην άκρη αυταπάτες που σχετίζονται με το μεγαλείο ενός ένδοξου ελληνικού παρελθόντος και να συμβιβαστεί με μια άσχημη πραγματικότητα.⁷⁰⁶



Εικ. 4: Ανάγλυφο από το Σεβαστείο της Αφροδισιάδας που απεικονίζει τον Νέρωνα με την προσωποποιημένη Αρμενία, Επαρχία Αϊδινίου (Karacasu), Τουρκία, Μουσείο Αφροδισιάδας, [Πηγή: Smith (1987) Plate XVI (φωτ. M. Ali Düğenci)].

Ο ρεαλισμός του Πλούταρχου προφανώς έχει πραγματικές βάσεις. Το ότι γίνεται γενικά δεκτό πια ότι η ρωμαϊκή αυτοκρατορία ήταν μια πολυπολιτισμική

οντότητα και όχι μια δύναμη που συστηματικά καταδυνάστευε υποταγμένους λαούς δεν σημαίνει ότι η βία δεν υπήρχε μεταξύ των μηχανισμών που οι Ρωμαίοι είχαν στη διάθεσή τους για να επιβάλουν την εξουσία τους: όπου υπήρχαν ταραξίες, οι Ρωμαίοι διοικητές φρόντιζαν να τους σταυρώνουν, να τους καίνε ζωντανούς, να τους ρίχνουν

⁷⁰⁵ *Οὐ ταῦτα λόγῃ πεδιάς, οὐδ' αἱ παλαιαὶ Σάρδεις οὐδ' ἡ Λυδῶν ἐκείνη δύναμις· ἐνσταλεστέραν δεῖ τὴν χλαμύδα ποιεῖν, καὶ βλέπειν ἀπὸ τοῦ στρατηγίου πρὸς τὸ βῆμα, καὶ τῶ στεφάνῳ εἰς πολὺ φρόνημα μὴ πιστεύειν, ὀρῶντα τοὺς καλτίους ἐπάνω τῆς κεφαλῆς.* Για το τυπικό στην ποίηση και την επιδεικτική ρητορεία σχήμα κλιμακώσης (Priamel) που κολουθεί εδώ ο Πλούταρχος, βλ. Race (1982) 7–30, 111–113. Η πρόταση *οὐ ταῦτα λόγῃ πεδιάς* που εισάγει το σχήμα στον Πλούταρχο είναι παρμένη από το Σοφ. *Τραχ.* 1058: *κού ταῦτα λόγῃ πεδιάς*, όπου επίσης εισάγει μιαν αντίστοιχη κλίμακα. Οι αναφορές στις παλιές Σάρδεις και τη δύναμη των Λυδῶν (υποννοείται η εποχή του Κροίσου) γίνονται επειδή ο Μενέμαχος κατάγεται από τη συγκεκριμένη περιοχή· βλ. Carrière (2003²) 185–186. Η μεταφορική σύνδεση της ρωμαϊκής κοντής μπότας (*κάλιος*, *calceus*) με τη ρωμαϊκή πολιτικής εξουσίας βασίζεται στο ότι το συγκεκριμένο ενδυματολογικό κομμάτι συνδεόταν κατ' ἐξοχὴν με την εμφάνιση των Ρωμαίων συγκλητικῶν· βλ. Carrière (2003²) 186.

⁷⁰⁶ Πβ. Λουκ. *Ρητ. διδάσκ.* 10.

σε φίδια ή σε άλλα άγρια θηρία, για να δίνουν το παράδειγμα στους κατοίκους της επικράτειάς τους.⁷⁰⁷ Έχει επισημανθεί στην έρευνα πως οι εξηγήσεις που προσφέρει ο Αρτεμίδωρος για το τι σημαίνει, όταν βλέπει κανείς στον ύπνο του ότι σταυρώνεται, ή ότι ρίχνεται στα θηρία ή ότι πυρπολείται (2.52–54), δείχνουν πως τέτοιες εκτελέσεις ήταν ένα κομμάτι της καθημερινότητας που περνούσε στα όνειρα των ανθρώπων.⁷⁰⁸ Αν μια πόλη δυσκολευόταν να στείλει τις προμήθειες που όφειλε στον ρωμαϊκό στρατό, είτε οι ίδιοι οι στρατιώτες, είτε οι λεγεωνάριοι που ήταν αποσπασμένοι στον κυβερνήτη θα αναλάμβαναν να συλλέξουν αυτές τις προμήθειες και συνήθως όχι με τον καλύτερο τρόπο.⁷⁰⁹ Το γεγονός, έπειτα, ότι κατά την περίοδο της ρωμαϊκής ειρήνης ήταν μόνο λίγες περιοχές στα σύνορα, στις οποίες πραγματοποιήθηκαν στρατιωτικές επιχειρήσεις σε μεγαλύτερη κλίμακα, αυτές που γνώριζαν πόλεμο, δεν σημαίνει ότι τα νέα από αυτές τις επιχειρήσεις, διατυπωμένα έτσι ώστε να επιβεβαιώνουν την υπεροχή της Ρώμης έναντι όλων των άλλων, δεν κυκλοφορούσαν στην αυτοκρατορία: οι ανάγλυφες απεικονίσεις του Κλαύδιου και του Νέρωνα στο Σεβαστείο της Αφροδισιάδας, του πρώτου έτοιμου να δώσει με το ξίφος του το τελικό χτύπημα στην υποταγμένη Βρετανία (εικ. 5),⁷¹⁰ και του δεύτερου να κρατά την Αρμενία από τα μπράτσα, ενώ αυτή ετοιμοθάνατη καταρρέει μπροστά στα πόδια του (εικ. 4),⁷¹¹ δίνουν ένα σαφές μήνυμα σχετικά με το πώς αντιμετωπίζει η αυτοκρατορία όσους της αντιστέκονται.⁷¹² Στη Ρώμη, άλλωστε, ο ναός της Ειρήνης,



Εικόνα 5: Ανάγλυφο από το Σεβαστείο της Αφροδισιάδας που απεικονίζει τον Κλαύδιο με την προσωποποιημένη Βρετανία, Επαρχία Αϊδινίου (Karacasu), Τουρκία, Μουσείο Αφροδισιάδας, αρ. ευρ. 80-137 [Πηγή: Smith (1987) Plate XIV (φωτ. M. Ali Dügenci)].

⁷⁰⁷ Βλ. MacMullen (1990) 204–207· Lendon (1997) 4.

⁷⁰⁸ Ζώντα κατακαίεσθαι τὰ αὐτὰ τῷ κερανοῦσθαι σημαίνει. [...] Σταυροῦσθαι πᾶσι μὲν τοῖς ναυτιλλομένοις ἀγαθόν· [...] Θηριομαχεῖν πένητι ἀγαθόν [...]. Τις εξηγήσεις του Αρτεμίδωρου ως ενδεικτικές του βαθμού διάδοσης των συγκεκριμένων ποιῶν έχουν ήδη συζητήσει οι Pack (1955) 283, και Lendon (1997) 4.

⁷⁰⁹ Βλ. Beck (2004) 105–114. Πβ. CAH² XI, 341–342· Herz (2006²) 398–399.

⁷¹⁰ Βλ. Erim (1982) 277–281· Smith (1987) 115–117.

⁷¹¹ Βλ. Smith (1987) 117–120.

⁷¹² Για την κατάκτηση της Βρετανίας από τον Κλαύδιο και τις επεμβάσεις στην Αρμενία επί Νέρωνα, βλ. CAH² X, 224, 235–236, 247–248, 253–254 (T. E. J. Wiedemann)· Herz (2006²) 346–347.

το Κολοσσαίο και η αγίδα του Τίτου χτίστηκαν από τους Φλάβιους ως μνημεία της ισοπέδωσης της Ιερουσαλήμ στον πρώτο Ιουδαϊκό πόλεμο.⁷¹³ Όλα αυτά είναι εικόνες που επιδιώκουν να προκαλέσουν τον φόβο και δείχνουν ότι η Ρώμη δεν αστειεύεται με όσους τολμούν να υψώσουν ανάστημα απέναντί της. Ο Πλούταρχος με τον ωμό και ρεαλιστικό του λόγο υποτίθεται πως προσπαθεί να προστατεύσει το κοινό του από αυτόν τον κίνδυνο.

Είναι, όμως, όντως αυτό που επιδιώκει; Ο Κορνήλιος Πούλχερ, για παράδειγμα, δούλευε για τη ρωμαϊκή διοίκηση, ενώ ο πλούτος και η δύναμη που διαθέτει η οικογένεια του Μενέμαχου στις Σάρδεις υπάρχουν στο βαθμό που λειτουργούν συμπληρωματικά προς την εξουσία της Ρώμης στην τοπική πολιτική σκηνή. Θα ήταν παράξενο αν αυτοί οι αναγνώστες του Πλούταρχου δεν γνώριζαν ήδη αυτό που ο φιλόσοφος με τόση ωμότητα τους αποκαλύπτει. Είναι ώρα, λοιπόν, να μπουν και πάλι οι σοφιστές στη συζήτηση, γιατί, αν ο Πλούταρχος κατασκευάζει έναν εντυπωσιακό λόγο, στον οποίο το ένδοξο ελληνικό παρελθόν επισκιάζεται από την υποταγή στη Ρώμη, η σοφιστική ρητορική κάνει το ακριβώς αντίθετο. Η σοφιστική άσκηση χωρίζεται παραδοσιακά σε δύο είδη: στην άσκηση συμβουλευτικού περιεχομένου, ή *suasoria* στα λατινικά, και την άσκηση δικανικού περιεχομένου ή *controversia*.⁷¹⁴ Τα θέματα αυτών των επιδείξεων ήταν είτε εξ ολοκλήρου επινοημένα, είτε βασίζονταν σε γνωστά ιστορικά γεγονότα. Η τάση να αναπτύσσονται τα ιστορικά θέματα ως συμβουλευτικοί λόγοι και τα πλασματικά ως δικανικοί, η οποία μαρτυρείται εκείνη την εποχή στις λατινόφωνες σχολές ρητορικής δεν φαίνεται να βρίσκει αντιστοιχία στην ελληνόφωνη Ανατολή.⁷¹⁵ Μια τάση που έχει παρατηρηθεί και είναι ενδεικτική των προτιμήσεων του ελληνόφωνου κοινού, ωστόσο, είναι ο συσχετισμός των ιστορικών θεμάτων με τις δημόσιες σοφιστικές επιδείξεις και των πλασματικών με τη διδασκαλία.⁷¹⁶ Ένας από τους στόχους της εκπαίδευσης με την οποία ανατρεφόταν η ελληνόφωνη ελίτ ήταν, σύμφωνα με τον Donald Russell, «η συντήρηση ενός αισθήματος υπερηφάνειας για την ελληνική

⁷¹³ Βλ. π.χ. Bravi (2006) 453–461 (Ναός Ειρήνης, Αγίδα Τίτου)· Alföldy (1995) 195–226 (Κολοσσαίο).

⁷¹⁴ Βλ. Russell (1983) 1–9.

⁷¹⁵ Βλ. Russell (1983) 106· Criboire (2001) 232. Πβ. Bowie (1970) 9.

⁷¹⁶ Βλ. Whitmarsh (2005) 66: « In public performance, however, the historical variety predominates (as opposed to learning and practicing exercises, where fictitious characters were more likely to be used)». Έως σήμερα ακόμη η κυρίαρχη άποψη στην έρευνα είναι η πρόταση του Bowie (1970) 3–41, πως η στροφή αυτή στο παρελθόν που χαρακτηρίζει τον δημόσιο λόγο της εποχής εκείνης πρέπει να ερμηνευθεί ως μια προσπάθεια φυγής των υποταγμένων στη Ρώμη Ελλήνων από μια δυσάρεστη και πολιτικά απογοητευτική πραγματικότητα.

κληρονομιά, ενός είδος ελληνικού πατριωτισμού, διακριτού, αλλά όχι απαραίτητα σε σύγκρουση με την υπακοή στους θεσμούς της αυτοκρατορικής Ρώμης».⁷¹⁷ Το αίσθημα της πολιτικής υποταγής των Ελλήνων στη ρωμαϊκή εξουσία προσωρινά ανακουφίζεται από την υπενθύμιση της κοινής καταγωγής με έναν λαό, ο οποίος στην ιστορία εμφανίζεται να νικά και να καταστρέφει εχθρούς πολύ πιο ισχυρούς από εκείνον: ασφαλώς δεν είναι τυχαίο, όπως επισημαίνεται στην έρευνα, ότι οι δημόσιες σοφιστικές ασκήσεις συνήθως αντλούν από τη θεματική των Περσικών πολέμων, της εισβολής του Φιλίππου στις ελληνικές πόλεις, και στην εκστρατεία του Αλεξάνδρου στην Ασία.⁷¹⁸ Τέτοια θέματα έχει ανάγκη το ελληνόφωνο κοινό να τα ακούσει. Για αυτό, άλλωστε, έβρισκαν έπειτα με τη μορφή ιστορικών παραδειγμάτων τον δρόμο τους και προς την πολιτική ρητορεία: αρκεί να ρίξουμε μια ματιά στα κείμενα του Φαβωρίνου και του Δίωνα, τα οποία υποτίθεται ότι έχουν εκφωνηθεί ενώπιον συνελεύσεων πολιτών, για να δούμε πύρινες αναφορές στα επιτεύγματα των Ελλήνων του παρελθόντος και εκκλήσεις προς τους σύγχρονους Έλληνες να σταθούν στο ύψος των προγόνων τους.⁷¹⁹

Η τροπή που παίρνει το κείμενο του Πλούταρχου από το σημείο που το αφήσαμε μας δείχνει πολύ καθαρά πως η αιτία της τόσο δραματικής έμφασης στην εξουσία της Ρώμης και στην υποταγή των Ελλήνων σε αυτήν δεν σχετίζεται με το ότι ο φιλόσοφος φοβάται μήπως οι αναγνώστες του αποφασίσουν όντως να σηκώσουν το ανάστημά τους απέναντι στην αυτοκρατορία, αλλά περισσότερο πρόκειται για μια προσπάθεια του ίδιου να βρει μια καλή δικαιολογία για να ανακόψει την παραπάνω τάση που εμφανίζεται στον δημόσιο πολιτικό λόγο, ακριβώς επειδή αυτή σχετίζεται με τη σοφιστική εκπαίδευση. Αφού έχει αναφερθεί στο κείμενο ότι η τιμωρία του πολιτικού που υπερβαίνει τα μέτρα που επιβάλλει η Ρώμη είναι ο θάνατος, ο Πλούταρχος θίγει το ζήτημα των ιστορικών παραδειγμάτων που χρησιμοποιούν οι πολιτικοί στους λόγους τους. Οι πολιτικοί που χρησιμοποιούν στη ρητορεία τους παραδείγματα, με τα οποία παροτρύνουν το πλήθος να μιμηθεί τους προγόνους σε

⁷¹⁷ Βλ. Russell (1983) 107–108: «one of the major purposes of the whole educational process of which *meletē* formed a part was the preservation of a sense of pride in the Hellenic inheritance, a sort of Hellenic patriotism, distinct from, but not necessarily in conflict with, loyalty to the institutions of imperial Rome». Πιο αναλυτικά για την ελληνική ταυτότητα σε σχέση με τη Ρώμη, βλ. Veyne (2005) 163–257.

⁷¹⁸ Βλ. Whitmarsh (2005) 66: «Most of these speeches are now lost, but it is interesting to note the extraordinary prevalence of themes based around the Persian War, the invasion of Greece by Philip II of Macedon, and Alexander the Great's conquest of the Persian Empire». Πβ. Bowie (1970) 6–7· Russell (1983) 117–119· Cribiore (2001) 233, 235, 239.

⁷¹⁹ Βλ. π.χ. Δίων. Χρυσ. 31.157–165, (=Φαβωρίν.) 37.17, για τις Θερμοπύλες. Πβ. Veyne (2005) 166–174.

απόψεις και πράξεις που δεν ταιριάζουν με τους σύγχρονους καιρούς, συγκρίνονται με τα μικρά παιδιά που, όταν φορούν τις στρατιωτικές μπότες των πατεράδων τους και τοποθετούν στεφάνια στα κεφαλάκια τους, προκαλούν το γέλιο (814a).⁷²⁰ Το κοινό στοιχείο βάσει του οποίου γίνεται η σύγκριση είναι αυτό της υπερβολής, της μεγαλοποίησης, της προσπάθειας ταύτισης του εαυτού με ένα μη συγκρίσιμο μέγεθος. Ο Πλούταρχος φροντίζει να τοποθετηθεί αμέσως στο άλλο άκρο, αυτό της εγκράτειας: το είδος της μίμησης, στο οποίο ο πολιτικός πρέπει να καλεί με τα παραδείγματά του το πλήθος, οφείλει να είναι αυτό που προάγει τη διαμόρφωση του χαρακτήρα και την καταστολή των ανεξέλεγκτων συναισθημάτων τους (814a–b). Στο κείμενο απαριθμούνται πέντε κλασικιστικά παραδείγματα (814b), όλα από την ιστορία της αρχαίας Αθήνας: το πρώτο είναι η αμνηστία που ψήφισαν οι Αθηναίοι μετά την πτώση των τριάντα τυράννων. Το δεύτερο είναι το πρόστιμο που επέβαλαν στον Φρύνιχο, επειδή παρουσίασε στο θέατρο την άλωση της Μιλήτου.⁷²¹ Το τρίτο είναι η απόφασή τους να φορέσουν στεφάνια στα κεφάλια τους, όταν πληροφορήθηκαν ότι ο Κάσσανδρος ανοικοδομεί τη Θήβα.⁷²² Το τέταρτο είναι η απόφαση της τέλεσης καθαρτήριας προσφοράς κατόπιν της είδησης του «σκυταλισμού» στο Άργος, όπου το πλήθος της πόλης δολοφόνησε χίλιους πεντακόσιους πλούσιους συμπολίτες του.⁷²³ Το πέμπτο είναι το ότι την εποχή με την υπόθεση του Άρπαλου, όταν οι Αθηναίοι διεξήγαγαν έρευνα σε σπίτια για να ανακαλύψουν ποιοι από τους ρήτορες είχαν δωροδοκηθεί, προσπέρασαν μόνο το σπίτι ενός που γνώριζαν πως ήταν νιόπαντρος (επειδή μέσα ήταν η γυναίκα του).⁷²⁴ Η μελέτη των πέντε αυτών παραδειγμάτων στα αρχικά συμφραζόμενά τους από τον Brad Cook επιβεβαίωσε πως σε όλα το κοινό δίδαγμα είναι ότι η πολιτική αρμονία επιτυγχάνεται μέσα από την εγκράτεια και έναν τρόπο ζωής σύμφωνα με το μέτρο, τόσο σε ατομικό όσο και συλλογικό επίπεδο.⁷²⁵ Υπάρχει, ωστόσο, και κάτι ακόμη να παρατηρηθεί εδώ: το γεγονός ότι ο Πλούταρχος προτείνει τα δικά του κλασικιστικά παραδείγματα με την πεποίθηση ότι αυτά ταιριάζουν καλύτερα σε μια πολιτική

⁷²⁰ Ως «στρατιωτική μπότα» μεταφράζεται η *κρηπίς*, ένα είδος υποδήματος μεσαίου μεγέθους κάποιες φορές και με καρφιά τοποθετημένα από τη μεριά του πέλματος, το οποίο κανονικά αποτελούσε κομμάτι στρατιωτικής ενδυμασίας. Σχετικά, βλ. *Αίμ.* 34.1· *Νικ.* 15.1· *Αλέξ.* 40.1· *Δημήτρ.* 49.1–3· *Αντ.* 54.8· *Αρατ.* 21.3· *Πώς δεῖ τὸν νέον* 18d· *Ερωτ.* 760b.

⁷²¹ Βλ. π.χ. Ηρόδ. 6.21· Καλλισθένης, *FGrHist* 124 F 30· [Λογγίν.] 24.1· Στρ. 14.1.7. Αιλίαν. *Ποικ. ιστ.* 13.17.

⁷²² Βλ. Διόδ. Σικ. 19.53.2–19.54.2· Παύσ. 4.27.10, 9.3.6.

⁷²³ Βλ. Ισοκ. 5.52· Διόδ. Σικ. 15.57.1–4· Διον. Αλικ. 7.66.5.

⁷²⁴ Βλ. *Δημ.* 25.7–8, όπου ως πηγή δηλώνεται ο Θεόφραστος.

⁷²⁵ Βλ. Cook (2004) 201–210.

ρητορεία που επιδιώκει πρώτα από όλα τη διαφύλαξη της ισχύουσας τάξης των πραγμάτων δείχνει ολοφάνερα την πρόθεσή του να οικειοποιηθεί χώρο από τη ρητορική εκπαίδευση των σοφιστών. Η παρατήρηση «τον Μαραθώνα και τον Ευρυμέδοντα και τις Πλαταιές και όσα από τα παραδείγματα κάνουν τους περισσότερους ανθρώπους να επαίρονται και να υπερηφανεύονται μάταια ας τα αφήνει κανείς στις σχολές των σοφιστών» (814c),⁷²⁶ με την οποία ολοκληρώνεται το χωρίο, δείχνει αυτό ακριβώς το πράγμα. Το νόημα είναι ότι όποιος θέλει να διδαχθεί ένα είδος ρητορικής που θα τον οδηγήσει σε αληθινή επιτυχία στο πεδίο της πολιτικής καλό είναι να αφήσει στην άκρη αυτά που του λένε οι σοφιστές και να ακούσει αυτά που του διδάσκει ο φιλόσοφος.

Το ότι οι επιθέσεις του Πλούταρχου εναντίον των σοφιστών εκκινούν από την επιθυμία του φιλοσόφου να αποκτήσει περισσότερο χώρο σε ένα κοινό πεδίο δράσης έχει υπονοηθεί ήδη από την αρχαιότητα. Έναν αιώνα περίπου μετά τον θάνατο του Πλούταρχου, ο Φιλόστρατος στην επιστολή του προς την Ιουλία Δόμνα κλείνει με την εξής παιγνιώδη παράκληση προς την αυτοκράτειρα. «Πείσε και σύ, βασίλισσά μου», γράφει ο Φιλόστρατος, «τον Πλούταρχο που είναι ο πιο αυθάδης από τους Έλληνες να μη δυσανασχετεί με τους σοφιστές και να μην προβαίνει σε συκοφαντίες για τον Γοργία. Αν δεν τον πείσεις, εσύ που η σοφία και η σύνεσή σου είναι τόσο μεγάλη, γνωρίζεις τι όνομα πρέπει να αποδοθεί σε έναν τέτοιον άνθρωπο, εγώ θα μπορούσα να σου πω, αλλά δεν θα σου πω».⁷²⁷ Ο Φιλόστρατος είναι ένας από τους πιο επιτυχημένους σοφιστές της εποχής του και, επιπλέον, δεν έχει κανένα πρόβλημα να παραδεχθεί ότι υπάρχει ένας χώρος στον οποίον η φιλοσοφία μπορεί να συναντήσει τη σοφιστική και να συνυπάρξει μαζί της. Αυτό, άλλωστε, είναι και το θέμα της επιστολής που γράφει για την Ιουλία Δόμνα, στην οποία υποστηρίζει ότι ο Πλάτωνας στην πραγματικότητα θαύμαζε τον Γοργία και τη ρητορική του παράδοση.

⁷²⁶ τὸν δὲ Μαραθῶνα καὶ τὸν Εὐρυμέδοντα καὶ τὰς Πλαταιάς, καὶ ὅσα τῶν παραδειγμάτων οἶδεῖν ποιεῖ καὶ φρυάττεσθαι διακενῆς τοὺς πολλοὺς, ἀπολιπόντας ἐν ταῖς σχολαῖς τῶν σοφιστῶν.

⁷²⁷ Βλ. Φιλόστρ. Ἐπ. 73, 21–26 Kayser (=Πλουτ. απ. 192 Sandbach): *πεῖθε δὴ καὶ σύ, ὦ βασίλεια, τὸν θαρσαλεώτερον τοῦ Ἑλληνικοῦ Πλούταρχον μὴ ἄχθεσθαι τοῖς σοφισταῖς, μηδὲ ἐς διαβολὰς καθίστασθαι τοῦ Γοργίου. εἰ δὲ οὐ πείθεις, σὺ μὲν, οἶα σου σοφία καὶ μῆτις, οἶσθα, τί χρὴ ὄνομα θέσθαι τῷ τοιῷδε, ἐγὼ δὲ εἰπεῖν ἔχων οὐκ ἔχω.* Η γνησιότητα της επιστολής έχει αμφισβητηθεί από τον Volkmann (1869) 2.viii–x, και πιο πρόσφατα τον Bowersock (1969) 104–105. Οι υπόλοιποι τη θεωρούν αυθεντική: βλ. Schmid (1896) 3, με την παρατήρηση του Penella (1979) 163 σημ. 18· Norden (1898) 380–381· Jeuckens (1907) 58· RE XX.1 (1941) 165 ε.λ. Philostratos (10) (F. Solmsen)· Fobes (1949) 394· Gelzer (1971) 273· Jones (1971) 131–132· Anderson (1977) 43–45· Penella (1979) 163–164· Anderson (1986) 4, 276–277· Pade (2007) 49· van der Stockt (2009) 191· Damoen & Praet (2012) 437. Η Ιουλία Δόμνα είναι η σύζυγος του αυτοκράτορα Σεπτίμου Σεβήρου. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. RE X.1 (1917) 926–935 ε.λ. Iulius (566) (G. Herzog)· Bowersock (1969) 101–109· OCD⁴ 754 ε.λ. Iulia Domna (A. R. Birley).

Όπως είδαμε και πιο πάνω, για αρκετούς εκπροσώπους της ρητορικής η φιλοσοφία ήταν προπαρασκευή για τη ρητορική. Το πρόβλημα να αναγνωρίσουν την ύπαρξη ενός κοινού πεδίου δράσης το είχαν κανονικά οι φιλόσοφοι. Ο Πλούταρχος, ο οποίος είχε προ πολλού τότε πεθάνει, αναφέρεται στο κείμενο του Φιλόστρατου ως το κατ'εξοχήν παράδειγμα συγγραφέα που επιτίθεται χωρίς λόγο στη ρητορική και τους σοφιστές. Η τελευταία πρόταση του χωρίου υποδηλώνει πως ο Φιλόστρατος είτε έχει κάποιον υποτιμητικό χαρακτηρισμό κατά νου για τον Πλούταρχο ή, αν δεχθούμε την πρόταση των Kristoffel Damoen και Danny Praet, οι οποίοι βλέπουν εδώ μια αναφορά το τέλος του πλατωνικού *Φαίδρου*, υπονοεί τη φράση «συγγραφέας λόγων» σε αντιδιαστολή προς το «φιλόσοφος».⁷²⁸ Δεν έχει τόση σημασία, όμως, ποιο από τα δυο ισχύει, όσο το ότι ο Φιλόστρατος επιλέγει να μην χαρακτηρίσει τον Πλούταρχο ευθέως ως φιλόσοφο, αλλά ως «τον πιο αυθάδη από τους Έλληνες». Σε τέτοια συμφραζόμενα ο όρος «Έλληνας» δεν έχει γεωγραφική ή εθνική σημασία, αλλά υποδηλώνει τον άνθρωπο που καταγίνεται συστηματικά με την παιδεία, όχι όμως οποιαδήποτε παιδεία, αλλά την ίδια παιδεία στην οποία, οι σοφιστές σαν τον Φιλόστρατο στηρίζουν την επαγγελματική υπεροχή τους.⁷²⁹ Το συμπέρασμα προκύπτει αβίαστα: από πολύ νωρίς άνθρωποι, όπως ο Φιλόστρατος, που έβλεπαν τους εαυτούς τους ως εκπροσώπους μιας σοφιστικής παράδοσης, θεωρούσαν ότι ο Πλούταρχος ήταν εχθρός τους και αυτό όχι γιατί ο Πλούταρχος συνέβαινε να είναι φιλόσοφος,⁷³⁰ αλλά επειδή ο ίδιος ασκούσε κριτική στη ρητορική παράδοση του Γοργία και τους σοφιστές, ενώ ως φιλόσοφος που ήταν είχε περισσότερα κοινά στοιχεία με εκείνους, παρά διαφορές.⁷³¹

Αρκετοί μελετητές έχουν συνδέσει το χωρίο της επιστολής του Φιλόστρατου με ένα απόσπασμα του Πλούταρχου που έχει διασώσει ο Ισίδωρος Πηλουσίου στις

⁷²⁸ Βλ. Damoen & Praet (2012) 438–439. Απλά για υποτιμητικό χαρακτηρισμό, βλ. Bowersock (1969) 104· Fobes (1949) 545.

⁷²⁹ Βλ. Russell (1983) 84 σημ. 51· Rothe (1989) 104· Trapp (1997) xliii· Whitmarsh (2005) 13–15· Schmitz (2012) 70–71, και κυρίως 83.

⁷³⁰ Όπως παρατηρεί ο Penella (1979) 165, το γεγονός πως ο Φιλόστρατος διατείνεται ότι ο Πλάτωνας αμιλλόταν τον Γοργία υποδεικνύει τη θέση του σοφιστή υπέρ της συνύπαρξης φιλοσοφίας και ρητορικής/σοφιστικής. Πβ. *RE* XX.1 (1941) 165 ε.λ. Philostratos (10) (F. Solmsen)· Bowersock (1969) 104.

⁷³¹ Για την αναγνώριση του Γοργία ως του πρώτου σοφιστή και πατέρα του σοφιστικού κινήματος που ο Φιλόστρατος κατασκευάζει στο έργο του, βλ. Φιλόστρ. *Βίοι σοφ.* 1,481 και 492 ΟΙ. Σύμφωνα με τον Φιλόστρατο, πάλι, ο Γοργίας είναι το πρότυπο του σοφιστή για τον Σκοπελιανό από τις Κλαζομενές και ο Πρόκλος από την Ναύκρατη έδινε διαλέξεις στις οποίες μιμούταν το ύφος του Ιππία και του Γοργία· βλ. αυτ., ΙΙ, 518 και 604 ΟΙ. αντίστοιχα. Πβ. Norden (1898) 381· Russell (1983) 75, 79· Penella (1979) 165 σημ. 26.

επιστολές του.⁷³² Ο Ισίδωρος γράφει ότι «ο Πλούταρχος είναι της γνώμης πως ο γνήσιος Αττικισμός είναι η σαφήνεια και η λιτότητα, γιατί έτσι, λέει, εκφώνησαν τους λόγους τους οι ρήτορες. Όμως ο Γοργίας από τους Λεοντίους ήταν ο πρώτος που εισήγαγε στον δημόσιο λόγο εκείνη την αρρώστια με το να λατρεύει το υψηλό ύφος και τη μεταφορική χρήση της γλώσσας και να θίγει τη σαφήνεια. Και η αρρώστια προσέβαλε, λέει, [ακόμα και] τον θαυμάσιο Πλάτωνα».⁷³³ Δεν είναι γνωστό το κείμενο από το οποίο προέρχεται το συγκεκριμένο απόσπασμα. Η μνεία του δημόσιου λόγου, ωστόσο, υποδεικνύει πως το θέμα που ο Πλούταρχος πραγματευόταν εκεί είχε μάλλον να κάνει με τη ρητορική. Η αναφορά στον «γνήσιο Αττικισμό», ο οποίος φαίνεται να είναι ένας μετριοπαθής αττικισμός που δεν θέλει να βλέπει τη σαφήνεια να θυσιάζεται στον βωμό του εκφραστικού ύψους και της μεταφοράς, μας δείχνει ότι ο Πλούταρχος συνδιαλέγεται με κατηγοριοποιήσεις που είναι επίκαιρες στον χώρο της ρητορικής θεωρίας και της κριτικής από τον πρώτο αιώνα π.Χ. και εξής. Η μνεία της «γοργίειας» πλευράς του Πλάτωνα, επίσης, παραπέμπει ευθέως στον Διονύσιο τον Αλικαρνασέα.⁷³⁴ Όλα αυτά μας βοηθούν να καταλάβουμε πως, αν και ο Πλούταρχος επιτίθεται στον Γοργία περιγράφοντας τη ρητορική του παράδοση ως αρρώστια,⁷³⁵ στην οπτική γωνία από την οποία πραγματοποιείται η επίθεση δεν υπάρχει κάποια προκατάληψη για τη ρητορική γενικά. Αντίθετα, η απομόνωση μιας επικράτειας, στην οποία μπορεί να τοποθετηθεί ένα είδος «γνήσιου» λόγου, αυθεντικού και αμόλυντου ακόμη από την αρρώστια του Γοργία, είναι ενδεικτική μιας προσπάθειας να τραβηχτούν ορισμένες σκληρές διαχωριστικές γραμμές εντός ενός πεδίου, στο οποίο φαίνεται ότι συμμετέχουν από κοινού φιλόσοφοι και σοφιστές. Ο Φιλόστρατος έχει, λοιπόν, απόλυτο δίκιο στην παρατήρησή του για τον Πλούταρχο.

⁷³² Βλ. Norden (1898) 380· *RE* XX.1 (1941) 165 ε.λ. Philostratos (10) (F. Solmsen)· Bowersock (1969) 104· Sandbach (1969) 347 σημ. α· Jones (1971) 131· Penella (1979) 163 σημ. 16· Damoen & Praet (2012) 437.

⁷³³ Ισίδωρ. Πηλουσ. *Επιστ.* 2.42 (=Πλουτ. απ. 186 Sandbach): *Πλουτάρχῳ δὲ δοκεῖ τὸ σαφὲς καὶ λιτὸν γνήσιον εἶναι Αττικισμόν· οὕτω γάρ, φησίν, ἐλάλησαν οἱ ῥήτορες. Γοργίας δ' ὁ Λεοντίνος πρῶτος τὴν νόσον ταύτην εἰς τοὺς πολιτικοὺς λόγους εἰσήγαγε, τὸ ὑψηλὸν καὶ τροπικὸν ἀσπασάμενος καὶ τῇ σαφηνείᾳ λυμηνάμενος. ἤψατό τε, φησίν, ἡ νόσος αὐτὴ καὶ τοῦ θαυμαστοῦ Πλάτωνος.* Το ότι εδώ ο Ισίδωρος αναφέρεται στον Πλούταρχο από τη Χαιρώνεια είναι κοινά αποδεκτό. Μόνο ο Volkmann (1869) 2.viii–ix, είχε νομίσει πως ο Ισίδωρος εννοεί τον μεταγενέστερο συνονόματο νεοπλατωνικό φιλόσοφο από την Αθήνα.

⁷³⁴ Βλ. Διον. Αλικ. *Δημ.* 5.6 (=ιδ., *Πομπ.* 2.6 =Δημήτρ. απ. 170 Wehrli). Για άλλες μεταγενέστερες επισημάνσεις της σχέσης του Πλάτωνα με τον χώρο της ρητορικής/σοφιστικής, βλ. π.χ. Διον. Αλικ. *Συνθ.* 25.32· Κοϊντ. 10.1.81, 12.10.24· Αριστείδ. 115J., 306–307J., 311J. (=Λυσίας, απ. Carey).

⁷³⁵ Πβ. *Περὶ τοῦ ἀκούειν* 42d.

Συνοψίζω τα κυριότερα σημεία της παραπάνω συζήτησης: ο εντοπισμός στο προηγούμενο κεφάλαιο της σημασίας που έχει η ρητορική για την αυτοπροβολή του Πλούταρχου στο πεδίο της εκπαίδευσης απαιτεί, τώρα, την επανατοποθέτηση της κριτικής που ο ίδιος στα κείμενά του ασκεί συστηματικά κατά των σοφιστών σε μια πολύ διαφορετική βάση. Για πάρα πολλά χρόνια η εχθρική στάση που δείχνει να κρατά ο φιλόσοφος εναντίον των σοφιστών ερμηνεύονταν στην έρευνα ως ενδεικτική των απόψεών του για τη ρητορική, μια και την εποχή εκείνη η ρητορική είναι το κύριο αντικείμενο, γύρω από το οποίο περιστρέφεται η σοφιστική δράση. Η ερμηνεία αυτή συνδέεται με την προσπάθεια ορισμένων παλιότερων μελετητών να υποστηρίξουν μια πρώιμη χρονολόγηση των επιδεικτικών κειμένων του Πλούταρχου κατασκευάζοντας ένα σχήμα μεταστροφής από τη ρητορική στη φιλοσοφία παρόμοιο με εκείνο που είχε κατασκευάσει ο Συνέσιος για τον Δίωνα Χρυσόστομο. Μια προσέγγιση των χωρίων, όμως, απαλλαγμένη από αυτήν την άποψη, δείχνει ότι η αυστηρή και σε μεγάλο βαθμό άδικη κριτική που ασκεί ο Πλούταρχος στους σοφιστές δεν είναι ενδεικτική της ταυτότητας ενός φιλοσόφου που κοιτά αφ' υψηλού τη ρητορική, αλλά της ταυτότητας ενός φιλοσοφικού δασκάλου που προωθεί πλαγίως τη δική του εκδοχή της ρητορικής. Ο Πλούταρχος σίγουρα περιγράφει τον σοφιστή ως ένα πρότυπο δασκάλου και δημόσιου ομιλητή διαμετρικά αντίθετο από εκείνο του φιλοσόφου: ο φιλόσοφος διακρίνεται για την εγκράτειά του, ο σοφιστής για την έλλειψη κάθε μέτρου. Ο φιλόσοφος κατέχει την γνώση που τον καθιστά ωφέλιμο για τον εαυτό του και τους άλλους, ενώ ο σοφιστής δεν κατέχει τίποτε παρά μόνο την ικανότητα να προκαλεί ηδονή. Ωστόσο, αυτή είναι μια ρητορική αντίθεση προσεκτικά κατασκευασμένη, της οποίας τα πρότυπα εντοπίζονται πολύ νωρίς στον δημόσιο λόγο των Ελλήνων και ιδίως σε περιπτώσεις όπου κάποιος ρήτορας ή φιλόσοφος επιχειρεί από μια μειονεκτική θέση να κερδίσει έδαφος εις βάρος των αντιπάλων του, μεταθέτοντας το όλο ζήτημα στο επίπεδο της ηθικής. Αυτό κάνει και ο Πλούταρχος. Με δεδομένη την επιτυχία της σοφιστικής δράσης, ο ίδιος εμφανίζεται να δείχνει ότι παρ' όλο που το μοντέλο διδασκαλίας που εκπροσωπεί πιθανόν να μην ανταποκρίνεται σε όλη την έκτασή του στις προτεραιότητες του κοινού του, εν τούτοις είναι ένα μοντέλο διδασκαλίας που αποβλέπει σε μια ουσιαστική ωφέλεια του ατόμου, τόσο στο επίπεδο της σχέσης του με τον εαυτό, όσο και στο επίπεδο της σχέσης του εαυτού του με τους άλλους. Το συμπέρασμα, στο οποίο οδηγούνται οι αναγνώστες είναι ότι όποιος θέλει να ωφεληθεί πραγματικά από τη ρητορική που

διδάσκεται, το καλύτερο που έχει να κάνει είναι να μην ακούσει αυτά που του λέει ο σοφιστής, αλλά εκείνα τα σχετικά που έχει να του πει ο φιλόσοφος.

Μέρος 4: τελικά συμπεράσματα

4.1. Ο Πλούταρχος, η φιλοσοφία και η ρητορική του

Προσπαθώντας να ισορροπήσει ανάμεσα στην ανάγκη της συμμόρφωσης σε κάποιους κανόνες, οι οποίοι διέπουν τη δράση των φιλοσόφων στο πεδίο της εκπαίδευσης, και σε μια ευνοϊκή θεώρηση της ρητορικής ως εργαλείου χρήσιμου στην επικοινωνία του ατόμου με τους άλλους, ο Πλούταρχος καταλήγει στον δημόσιο λόγο του σε μια αμήχανη θέση. Στα κείμενά του η ρητορική φαίνεται να είναι τόσο σημαντική, ώστε να μην πρέπει να αδιαφορήσει για αυτήν κάποιος που είναι έτοιμος να κάνει την εισοδό του στην πολιτική, αλλά ταυτόχρονα και ασήμαντη μπροστά στην πειθώ που γεννάται από ένα ενάρετο ήθος. Μελετώντας τα σχετικά χωρία, ο αναγνώστης του Πλούταρχου βρίσκεται σε απορία σχετικά με τη στάση του φιλοσόφου απέναντι στη ρητορική, τουλάχιστον μέχρι να συνειδητοποιήσει ποιοι είναι οι περιορισμοί στους οποίους υπόκειται ο λόγος εκείνου. Τα κείμενα του Πλούταρχου δεν έχουν γραφτεί κυρίως για έναν στενό κύκλο μαθητών και μνημόνων, αλλά για ένα ευρύτερο κοινό αποτελούμενο από καλλιεργημένους ανθρώπους, εκ των οποίων άλλοι έχουν ήδη εμπλακεί, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, με τις διδασκαλίες των φιλοσόφων, ενώ άλλοι δεν έχουν προλάβει ακόμη. Ο στόχος του Πλούταρχου, προφανώς, είναι να κερδίσει για τη δική του φιλοσοφία όσους περισσότερους από αυτούς γίνεται. Εδώ, όμως, εμφανίζεται ο πρώτος και βασικός περιορισμός. Η φιλοσοφία που ο ίδιος εκπροσωπεί είναι μόνο μια τέτοια μορφή εκπαίδευσης ανάμεσα σε άλλες ανταγωνιστικές. Ότι μπορεί να τη διακρίνει από αυτές και παράλληλα να της προσδώσει κύρος είναι η προσήλωσή της σε συγκεκριμένα πρότυπα, τα οποία συνολικά μπορούν να παρουσιαστούν ως παράδοση. Η μετριοπαθής στάση που παίρνει ο Πλούταρχος απέναντι στη ρητορική είναι συνέπεια της προσπάθειάς του να προωθήσει ένα αντικείμενο χωρίς, όμως, να έχει την απόλυτη στήριξη από την παράδοσή του.

Αν θεωρήσουμε ότι αυτό που ως φιλόσοφος δίδασκε ο Πλούταρχος ήταν ένα δόγμα, ή τέλος πάντων η εκδοχή ενός δόγματος, τότε μετά τη μελέτη των σχετικών χωρίων θα πρέπει να δεχθούμε ότι μέσα σε αυτό υπήρχε ένας σημαντικός χώρος για ένα αντικείμενο σαν τη ρητορική. Οποσδήποτε, όχι για μια ρητορική σαν αυτήν των στωικών, που ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την πειθώ μέσω της λογικής και, έτσι, καταλήγει να είναι μια ακόμη μορφή διαλεκτικής, αλλά για μια ρητορική που

ενδιαφέρεται πρώτα από όλα να χειραγωγήσει τα συναισθήματα των ανθρώπων και να τους συμπαράσχει με αυτόν τον τρόπο στον δρόμο της λογικής. Με άλλα λόγια, μια ρητορική σαν του Γοργία και του Πλάτωνα. Ας είμαστε, όμως, πιο συγκεκριμένοι. Η φιλοσοφία του Πλούταρχου διδάσκει την υποταγή των ανθρώπινων συναισθημάτων και επιθυμιών στην εξουσία του θεϊκού Λόγου. Όπως για πολλούς άλλους φιλοσόφους πιο πριν, έτσι και για εκείνον η ανθρώπινη ψυχή είναι, κατά βάση διφυής: αποτελείται από ένα μέρος, στο οποίο κυριαρχεί η λογική, και από ένα δεύτερο μέρος, στο οποίο εδράζονται οι επιθυμίες και τα συναισθήματα. Από τα δυο αυτά μέρη το πρώτο είναι υπάκουο στις εντολές του Λόγου, ενώ στο δεύτερο, το κομμάτι, που έχει να κάνει με τις επιθυμίες, είναι παντελώς κωφό σε αυτές, και αντίστοιχα το κομμάτι, που έχει να κάνει με τα συναισθήματα, μπορεί να πεισθεί και να υπακούσει μόνον εφόσον του παραχωρηθούν τα κατάλληλα κίνητρα. Αντίθετα με αυτά που διδάσκουν οι στωικοί, στη φιλοσοφία του Πλούταρχου η διαδικασία που αποβλέπει στη συγκρότηση του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου δεν μπορεί να κινητοποιηθεί με μια μορφή διδασκαλίας που απευθύνεται αποκλειστικά στη λογική. Η αρετή, η οποία είναι το προϊόν της επικράτησης της λογικής επί του συνόλου της ψυχής, δεν μπορεί να προκύψει χωρίς την ενίσχυση από ένα μέσο πειθούς που θα «ξεγελάσει» τα συναισθήματα και θα τα οδηγήσει μαζί με τις επιθυμίες σε υποχώρηση. Ο Πλούταρχος πολλές φορές δηλώνει ρητά αυτήν την ανάγκη, όχι μόνο αναφορικά με την επικοινωνία του φιλοσόφου με τους μαθητές του ή τους ανθρώπους που συγκεντρώνονται για να τον ακούσουν σε μια διάλεξη, αλλά και ως προς τη δράση του φιλοσόφου στο πεδίο της πολιτικής και στη σχέση του με το πλήθος. Αυτός ο δυισμός εκφράζεται και στα παραδείγματα πολιτικών και στρατιωτικών ηγετών, όπως ο Περικλής, ο νεότερος Κάτωνας, και ο Αλέξανδρος, οι οποίοι ταυτόχρονα «πειθούν» και «διδάσκουν» το πλήθος. Στα τρία αυτά παραδείγματα, καθώς και σε άλλα αντίστοιχα από διαφορετικά κείμενα του φιλοσόφου, φαίνεται αρκετά καθαρά πως στην εκδοχή της ακαδημαϊκής/πλατωνικής φιλοσοφίας, που δίδασκε ο Πλούταρχος, ένα αντικείμενο, που μπορεί να παρουσιάζει τα πράγματα λίγο διαφορετικά, αν είναι έτσι να διευκολυνθεί η διάδοση της αλήθειας, είχε μια σαφή θέση. Με άλλα λόγια, υπήρχε, τουλάχιστον στη θεωρία, χώρος για ένα αντικείμενο σαν τη ρητορική.

Δεν χωρεί καμία αμφιβολία, ωστόσο, ότι, όταν ο Πλούταρχος πραγματεύεται τη ρητορική από τη σκοπιά της σχέσης της με τη φιλοσοφία, της δίνει μόνο μια δευτερεύουσα, υποστηρικτική θέση στη διαδικασία δημιουργίας πειθούς, σε αντίθεση

φυσικά με το ήθος, στο οποίο αποδίδει τον κυρίαρχο ρόλο. Ωστόσο, υπάρχουν σοβαροί λόγοι που μας δείχνουν πως η μετριοπαθής αυτή στάση δεν είναι απαραίτητο να ανταποκρίνεται σε μια προσωπική άποψη. Το κείμενο, στο οποίο συζητείται εκτενώς αυτή η ιεράρχηση, τα *Πολιτικά παραγγέλματα*, είναι ένα κείμενο με αποδέκτη, τον οποίον ο συγγραφέας επιχειρεί να μυήσει σε έναν φιλοσοφικό τρόπο ζωής. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, προφανώς το να τονιστεί ότι το ενάρετο ήθος είναι το μέσο που κατ' εξοχήν εμπνέει εμπιστοσύνη και ότι δεν υπάρχει κάποιο άλλο μέσο που να είναι εξίσου αποτελεσματικό, είναι ό,τι καλύτερο μπορεί να πει ένας φιλόσοφος σε έναν νεαρό εν όψει της εισόδου του στην πολιτική, προκειμένου να του δώσει ένα κίνητρο, ώστε να ασχοληθεί πιο συστηματικά με τον εαυτό του. Θα μπορούσε, ωστόσο, να ισχυριστεί κανείς σε αυτό το σημείο ότι ακόμη και έτσι ο Πλούταρχος είχε τη δυνατότητα να τοποθετήσει τη ρητορική συμπληρωματικά στη δεύτερη θέση χωρίς, όμως, να τονίσει πως πρόκειται για ένα ήσσονος σημασίας μέσο. Όμως, και πάλι, μια πιο προσεκτική ανάγνωση των σχετικών χωρίων στα ευρύτερα συμφραζόμενά τους δείχνει πως ούτε αυτή η επιλογή υπήρχε για τον φιλόσοφο.

Με δεδομένη την τοποθέτηση του ήθους στην κορυφή, η παραχώρηση στη ρητορική μιας αξιολογικά υποδεέστερης θέσης στη διαδικασία δημιουργίας πειθούς είναι ο μόνος τρόπος που έχει ο Πλούταρχος, για να μιλήσει για τη χρησιμότητα της ρητορικής χωρίς να φανεί ανορθόδοξος. Μπορεί ο Πλάτωνας, στα πιο ώριμα κείμενά του, να είχε δεχθεί την ύπαρξη ενός χώρου στη φιλοσοφία, όπου η ρητορική θα μπορούσε να αποτελέσει ένα χρήσιμο εργαλείο πειθούς, όμως αργότερα οι διάδοχοί του στην Ακαδημία παρακινημένοι από τον επαγγελματικό ανταγωνισμό με τις σχολές της ρητορικής και με τους στωικούς, οι οποίοι επίσης δίδασκαν ρητορική, προσπάθησαν να πάρουν πίσω αυτόν τον χώρο. Ο πιο σφοδρός αρνητής ήταν ο Χαρμάδας, ο οποίος υποστήριζε ανάμεσα σε άλλα πράγματα πως η πειθώ δεν μπορεί να προκύπτει από τα εγχειρίδια ρητορικής ή τους κανόνες που δίνουν οι ρητοροδιδάσκαλοι στους μαθητές τους, αλλά αποκλειστικά από τη διαγωγή ενός έντιμου βίου, του οποίου, όμως, τα μυστικά είναι γνωστά μόνο στους φιλοσόφους. Ο Πλούταρχος σίγουρα δεν μπορούσε να προσπεράσει αυτήν τη θέση, κυρίως γιατί η ελληνιστική Ακαδημία αποτελούσε μέρος και της δικής του φιλοσοφικής ταυτότητας. Όταν γράφει ο Πλούταρχος, η Ακαδημία δεν υπάρχει πια ως ίδρυμα. Ούτε υπάρχει πια ένας σχολάρχης, για να υποδείξει ποια είναι η ορθόδοξη κατεύθυνση στη σχολή του. Το μόνο που μπορεί να δώσει σε έναν φιλόσοφο το δικαίωμα να αυτοπροβληθεί ως εκπρόσωπος του τάδε δόγματος ή ως συνεχιστής της δείνα παράδοσης είναι, όπως

επισημαίνεται στην έρευνα, η συνέπεια που ο ίδιος είναι σε θέση να δείξει απέναντι στις απόψεις των παλιότερων φιλοσόφων, των οποίων ως συνεχιστή προβάλλει τον εαυτό του. Από τη στιγμή, λοιπόν, που ο Πλούταρχος έχει υποστηρίξει πως ο κατ' εξοχήν παράγοντας πειθούς στην πολιτική είναι το ενάρετο ήθος, ό,τι και να πει έπειτα για τη ρητορική είναι μια πρόσκρουση στον Χαρμάδα. Το καλύτερο που έχει να κάνει, για να ελαχιστοποιήσει τις συνέπειες από αυτήν την πρόσκρουση, είναι η υιοθέτηση μιας αμφίσημης στάσης, η οποία από τη μια πλευρά δεν θα δίνει πολύ χώρο στη ρητορική, όμως από την άλλη στον περιορισμένο χώρο που θα της δίνει θα τονίζει ολοένα και πιο πολύ τη χρησιμότητά της.

Αυτή, όμως, είναι και η μοναδική περιοχή στον δημόσιο λόγο του Πλούταρχου που πραγματεύεται ζητήματα πολιτικής, από την οποία θα μπορούσε κανείς να οδηγηθεί στο συμπέρασμα πως ο φιλόσοφος δεν έβλεπε με πολύ καλό μάτι τη ρητορική. Οπουδήποτε αλλού ο Πλούταρχος όχι μόνο προκρίνει τη ρητορική έναντι άλλων αντίστοιχων μέσων επιβολής εξουσίας, αλλά μας δίνει και αρκετά στοιχεία, ώστε να καταλάβουμε πως εμπλοκή με τη ρητορική υπήρχε και στη δική του φιλοσοφική διδασκαλία. Μάλιστα οι δύο αυτοί στόχοι συνδέονται μεταξύ τους. Το πεδίο της εκπαίδευσης είναι ένα έντονα ανταγωνιστικό πεδίο, στο οποίο ο κάθε ένας που συμμετέχει πιέζεται να δείξει ότι το δικό του αντικείμενο διδασκαλίας αξίζει να το προτιμήσουν οι μαθητές περισσότερο από αυτά που διδάσκουν οι ανταγωνιστές του. Το κοινό που παρακολουθεί αυτά τα αντικείμενα είναι η πνευματική, κοινωνική και πολιτική ελίτ της εποχής, η οποία ζητεί για τα παιδιά της ένα είδος εκπαίδευσης που θα τους διδάξει πώς να ανταποκρίνονται με επιτυχία στις απαιτήσεις του μελλοντικού ιδιωτικού και δημόσιου βίου τους. Η ρητορική οπωσδήποτε είναι ένα καλό προϊόν. Είναι ένα από τα μέσα διάκρισης και επιβολής εξουσίας που η ελίτ θέλει να έχει στη διάθεσή της. Δεν είναι βέβαια το μόνο αξιόλογο μέσο, καθώς την ίδια εποχή πρωτοφανή άνθηση γνωρίζει ο ευεργετισμός. Όμως, παραμένει ένα σημαντικό μέσο. Σε αντίθεση, μάλιστα, με τον ευεργετισμό, η ρητορική είναι και ένα μέσο, που διδάσκεται και, ως εκ τούτου, μπορεί να προβληθεί από έναν δάσκαλο που θέλει να προσελκύσει περισσότερους μαθητές.

Η σκληρή αντίθεση που διαγράφει ο Πλούταρχος ανάμεσα στον ρητορικό λόγο και τον ευεργετισμό υποδεικνύει μια τέτοια πρόθεση. Το γεγονός ότι η ρητορική είναι ένα προϊόν που μπορεί να εξαργυρωθεί γρήγορα και άμεσα σε διαφορετικά πεδία, με πρώτο και καλύτερο αυτό της πολιτικής, έχει κατά καιρούς τοποθετήσει αρκετούς φιλοσόφους κάτω από την πίεση να δείξουν ότι η φιλοσοφική διδασκαλία

δεν στερεί από τους μαθητές τη δυνατότητα καλλιέργειας της ευγλωττίας. Ο Χαρμάδας, όπως είδαμε, προτίμησε να το δείξει αυτό με έναν ακραίο τρόπο, ταυτίζοντας την ευγλωττία με το ήθος. Ο Πλούταρχος παίρνει μια λίγο διαφορετική θέση. Όπως ο Χαρμάδας, έτσι και ο Πλούταρχος δέχεται ότι η ευγλωττία σχετίζεται με τη διαμόρφωση ενός ήθους. Όμως, στον τελευταίο η σχέση αυτών των δύο δεν είναι μια σχέση ταύτισης, αλλά μια σχέση συμπληρωματική. Όπως έχουμε δει, ο Πλούταρχος επισημαίνει ότι σε σχέση με το ήθος η ρητορική είναι ένας αξιολογικά υποδεέστερος παράγοντας πειθούς. Όμως ακόμη και έτσι ο λόγος που διαμορφώνεται από αυτό το είδος ρητορικής προβάλλεται ως το κατ' εξοχήν όργανο που οι πολιτικοί έχουν στη διάθεσή του για να βάλουν τάξη στην πόλη τους. Χωρίς αυτόν είναι αδύνατο για έναν πολιτικό να επιβληθεί στους συμπολίτες τους και να τους καθησυχάσει. Η πειθώ που παράγεται μέσω αυτού είναι η μόνη μορφή πειθούς που ενδυναμώνει την παρουσία της λογικής στις ψυχές των ανθρώπων.

Πώς παράγεται, όμως, αυτό το είδος λόγου; Και το κυριότερο, από πού μπορεί κανείς να τον διδαχθεί; Ο Πλούταρχος υποστηρίζει πως μέσα από τη διαδικασία της ηθικής συγκρότησης το άτομο διαμορφώνει μια κρίση και η κρίση αυτή είναι που του επιτρέπει έπειτα να επιλέγει από τη ρητορεία με την οποία έρχεται σε επαφή εκείνα τα στοιχεία, με τα οποία είναι δυνατόν να συντεθεί ένα καλύτερο είδος λόγου. Πρόκειται για μια μορφή ρητορικής που οργανώνεται γύρω από μια φιλοσοφική διδασκαλία και αυτό, μπορούμε επιπλέον να το δούμε αρκετά καθαρά να προβάλλεται σε χωρία, στα οποία ο φιλόσοφος μας μιλά για το τι γινόταν στη δική του σχολή. Στη φιλοσοφία του Πλούταρχου φαίνεται –και μάλιστα αφήνεται να φανεί από τον ίδιον– ότι υπήρχε ένας σημαντικός βαθμός εμπλοκής με τη ρητορική. Στα *Πολιτικά παραγγέλματα*, τις παραγράφους που πραγματεύονται θεωρητικά το θέμα της ρητορικής συμπληρώνει ένα τμήμα, το οποίο φαίνεται ότι έχει συγκροτηθεί με την πρόθεση να αποτελέσει ένα μικρό ρητορικό εγχειρίδιο, για να παρουσιάσει μια επιλογή ρητορικών στοιχείων, από την οποία υποτίθεται ότι μπορεί να διαμορφωθεί αυτό το καλύτερο είδος λόγου. Όλα αυτά μας δείχνουν για μια ακόμη μια φορά πως η μετριοπαθής στάση που εκφράζεται μέσα από το αίτημα της υποταγής του λόγου στο ήθος δεν είναι παρά μια τακτική, με την οποία ο φιλόσοφος επιχειρεί να μιλήσει για ένα δύσκολο θέμα σε συμφραζόμενα που δεν επιτρέπουν μια πιο ευνοϊκή μεταχείριση. Από τη στιγμή όμως που το συνειδητοποιήσουμε αυτό και το απομονώσουμε, μπορούμε αρκετά καθαρά να δούμε τον Πλούταρχο ως έναν φιλοσοφικό δάσκαλο, κοντά στον οποίον θα μπορούσε ένας νέος από μια καλή

οικογένεια να ασκηθεί όχι μόνο στη φιλοσοφία και την ηθική, αλλά παράλληλα και στη ρητορική.

Η σύνδεση του Πλούταρχου με τη διδασκαλία της ρητορικής εγείρει ταυτόχρονα και το ζήτημα της κριτικής, που ο ίδιος ασκεί συστηματικά στους σοφιστές. Η σημασία που έχει η ρητορική για την αυτοπροβολή του φιλοσόφου στο πεδίο της εκπαίδευσης καθιστά επιτακτική την ανάγκη της τοποθέτησης της κριτικής αυτής σε μια εντελώς διαφορετική βάση. Έως πρόσφατα η κριτική αυτή αντιμετωπιζόταν στην έρευνα ως ενδεικτική των απόψεων του Πλούταρχου για τη ρητορική. Η συγκεκριμένη ερμηνεία είχε προταθεί από παλιότερους μελετητές, οι οποίοι στην προσπάθειά τους να χρονολογήσουν σε μια πρώιμη φάση της συγγραφικής δραστηριότητας του Πλούταρχου έναν μικρό αριθμό επιδεικτικών κειμένων του κατέληξαν να προτείνουν ένα σχήμα μεταστροφής από τη ρητορική στη φιλοσοφία, παρόμοιο με το σχήμα που είχε κατασκευάσει ο Συνέσιος για τον Δίωνα τον Χρυσόστομο. Μια πιο υποψιασμένη μελέτη των σχετικών χωρίων, ωστόσο, δείχνει αρκετά καθαρά πως όλα αυτά τα αρνητικά που σημειώνονται για τους σοφιστές στα σχετικά κείμενα δεν υποδεικνύουν έναν φιλόσοφο που κοιτά αφ' υψηλού τη ρητορική, αλλά μάλλον επιβεβαιώνουν την υπόθεση πως στην περίπτωση του Πλούταρχου έχουμε να κάνουμε με έναν φιλοσοφικό δάσκαλο, στου οποίου τη διδασκαλία υπήρχε εμπλοκή με τη ρητορική. Στα κείμενα του, ο σοφιστής περιγράφεται ως ένα πρότυπο διαμετρικά αντίθετο από εκείνο του φιλοσόφου: ο ένας διακρίνεται για την εγκράτειά του, ο άλλος για την έλλειψη κάθε μέτρου, ο ένας κατέχει τη γνώση που τον καθιστά ωφέλιμο για τους συνανθρώπους του, ο άλλος δεν κατέχει τίποτε παρά μόνο την ικανότητα να προκαλεί ηδονή. Ωστόσο, αυτή η αντίθεση ανάμεσα σε ένα μοντέλο αλληλεπίδρασης, το οποίο χαρακτηρίζεται από την αλήθεια, το μέτρο και τη δυνατότητα ωφέλειας των άλλων, και σε ένα άλλο τέτοιο μοντέλο, το οποίο διακρίνει η απόσταση από την πραγματικότητα, η άγνοια για τα πράγματα που έχουν στ' αλήθεια σημασία, η πληθωρικότητα και η ανεξέλεγκτη ηδονή δεν είναι επινόηση του Πλούταρχου, αλλά είναι μια τακτική που εμφανίζεται από νωρίς στο δημόσιο λόγο των Ελλήνων και έχει χρησιμοποιηθεί πολλές φορές – ιδίως σε περιπτώσεις όπου κάποιος ρήτορας ή φιλόσοφος επιχειρεί από μια μειονεκτική θέση να κερδίσει έδαφος εις βάρος των αντιπάλων του, μεταθέτοντας το όλο ζήτημα στο επίπεδο της ηθικής. Τέτοια είναι και η περίπτωση του Πλούταρχου. Με δεδομένη την επιτυχία της σοφιστικής δράσης ο Πλούταρχος επιχειρεί να δείξει ότι παρ' όλο που το δικό του μοντέλο διδασκαλίας είναι πιθανό να μην

ανταποκρίνεται σε όλη την έκτασή του στις προτεραιότητες του κοινού, εν τούτοις πρόκειται για ένα μοντέλο διδασκαλίας που αποβλέπει σε μια ουσιαστική ωφέλεια τόσο στο επίπεδο της σχέσης με τον εαυτό όσο και στο επίπεδο της σχέσης με τους άλλους, και, επιπλέον, πως από τη στιγμή που το μοντέλο αυτό δεν αποκλείει τη ρητορική, αλλά αντίθετα της παρέχει έναν σημαντικό χώρο, ο ίδιος έχει κάθε δικαίωμα να αξιώνει για τον εαυτό του την αναγνώριση μιας προνομιούχου θέσης στον χώρο της ανώτερης εκπαίδευσης.

Μέρος 5: παράρτημα

5.1. Συντομογραφίες κειμένων του Πλούταρχου

Για την σειρά των έργων ακολουθείται η σειρά που καθιέρωσε ο Daniel Abert Wyttenbach (Οξφόρδη, 1800–1830), η οποία ανάγεται και αυτή πίσω στην έκδοση της Φρανκφούρτης του Ερρίκου Στέφανου. Για τις περισσότερες από τις ακόλουθες επιλογές στη συντομογράφιση βασίστηκε σε εκείνες του καταλόγου που συμπεριλαμβάνεται στα πρακτικά του 4^{ου} Διεθνούς Συνεδρίου της Διεθνούς Εταιρείας Πλούταρχος (IPS) με τίτλο *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch* (Λουβαίνη & Ναμύ, 2000) σε επιμέλεια του Luc van der Stockt (σελ. ix–x). Στον κατάλογο που ακολουθεί συμπεριλαμβάνονται ακόμη και οι τίτλοι έργων που είτε θεωρούνται πια νόθα είτε αμφιλεγόμενης γνησιότητας.

1. Βίοι

Θησεύς	Θησ.	Αλκιβιάδης	Αλκ.
Ψωμόλος	Ψωμ.	Κοριόλανος	Κοριόλ.
Λυκούργος	Λύκ.	Τιμολέων	Τιμ.
Νομάς	Νομ.	Αίμιλιος Παῦλος	Αίμ.
Σόλων	Σόλ.	Πελοπίδας	Πελοπ.
Ποπλικόλας	Ποπλ.	Μάρκελλος	Μάρκ.
Θεμιστοκλής	Θεμ.	Αριστείδης	Αριστ.
Κάμιλλος	Κάμ.	Κάτων ο πρεσβύτερος	Κάτ. πρεσβ.
Περικλής	Περ.	Φιλοποίμην	Φιλοπ.
Φάβιος Μάξιμος	Φάβ.	Τίτος	Τίτ.
Πύρρος	Πύρρ.	Αγησίλαος	Αγησ.
Γάιος Μάριος	Μάρ.	Πομπήϊος	Πομπ.
Λύσανδρος	Λύσ.	Αλέξανδρος	Αλέξ.
Σύλλας	Σύλλ.	Καΐσαρ	Καΐσ.
Κίμων	Κίμ.	Φωκίων	Φωκ.
Λεύκουλος	Λεύκ.	Κάτων ο νεώτερος	Κάτ.
Νικίας	Νικ.	Αγίς και Κλεομένης	Άγ. και Κλεομ.
Κράσσοι	Κράσσ.	Τιβέριος και Γάιος Γράκχοι	Τιβ. και Γάιος Γράκχ.
Σερτώριος	Σερτ.	Δημοσθένης	Δημ.
Ευμένης	Ευμ.	Κικέρων	Κικ.
Δημήτριος	Δημήτρ.	Άρατος	Άρατ.
Αντώνιος	Αντων.	Αρταξέρξης	Αρταξ.
Δίων	Δίων	Γάλβας	Γάλβ.
Βροῦτος	Βροῦτ.	Όθων	Όθων
[...]			

2. *Ἠθικά*

Περὶ παίδων ἀγωγῆς

Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν

Περὶ τοῦ ἀκούειν

Πῶς ἂν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου

Πῶς ἂν τις αἰσθοίτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ

Πῶς ἂν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο

Περὶ πολυφιλίας

Περὶ τύχης

Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας

Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον

Ὑγιεινὰ παραγγέλματα

Γαμικὰ παραγγέλματα

Τῶν ἐπτὰ σοφῶν συμπόσιον

Περὶ δεισιδαιμονίας

Ἀποφθέγματα βασιλέων καὶ στρατηγῶν

Ἀποφθέγματα Λακωνικὰ

Τὰ παλαιὰ τῶν Λακεδαιμονίων ἐπιτηδεύματα

Λακωνικῶν ἀποφθέγματα

Γυναικῶν ἀρεταὶ

Αἴτια Ῥωμαϊκὰ

Αἴτια Ἑλληνικὰ

Συναγωγὴ ἱστοριῶν παραλλήλων Ἑλληνικῶν καὶ Ῥωμαϊκῶν

Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης

Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς λόγοι β'

Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ενδοξότεροι

Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος

Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς

Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν

Περὶ τῶν ἐκλελοιπῶτων χρηστηρίων

Εἰ διδασκτὸν ἢ ἀρετὴ

Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς

Περὶ ἀοργησίας

Περὶ εὐθυμίας

Περὶ φιλαδελφίας

Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔκγονα φιλοστοργίας

Εἰ αὐτάρκης ἢ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν

Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χεῖρονα

Περὶ ἀδολεσχίας

Περὶ πολυπραγμοσύνης

Περὶ φιλοπλουτίας

Περὶ δυσωπίας

Περὶ φθόνου καὶ μίσους

Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως

Περὶ παίδ. ἀγ.

Πῶς δεῖ τὸν νέον

Περὶ τοῦ ἀκούειν

Περὶ κόλ. καὶ φίλ.

Προκ. ἐπ' ἀρετῇ

Ἐπ' ἐχθρῶν ὠφελ.

Περὶ πολυφιλ.

Περὶ τυχ.

Ἄρετ. καὶ κακ.

Πρὸς Ἀπολλ.

Ἐπ. παραγγ.

Γαμ. παραγγ.

Ἐπτ. σοφ. συμπ.

Περὶ δεισ.

Ἀποφθ. βασ. καὶ στρατ.

Ἀποφθ. Λακ.

Λακεδ. ἐπιτηδ.

Λακων. ἀποφθ.

Γυν. ἀρετ.

Αἴτ. Ῥωμ.

Αἴτ. Ἑλλ.

Παράλλ. Ἑλλ. καὶ Ῥωμ.

Περὶ τῆς Ῥωμ. τύχ.

Περὶ τῆς Ἀλεξ. τύχ.

Πότερον Ἀθηναῖοι

Περὶ Ἴσ. καὶ Ὀσ.

Περὶ τοῦ Εἰ

Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν

Περὶ τῶν ἐκλελ. χρηστ.

Εἰ διδ. ἢ ἀρετ.

Περὶ ἠθ. ἀρετ.

Περὶ ἀοργ.

Περὶ εὐθυμ.

Περὶ φιλαδ.

Περὶ τῆς εἰς ἔκγ. φιλοστ.

Εἰ αὐτάρκ. ἢ κακ.

Πότερον τὰ τῆς ψυχ. ἢ τὰ τοῦ σώμ.

Περὶ ἀδολεσχ.

Περὶ πολυπρ.

Περὶ φιλοπλ.

Περὶ δυσ.

Φθόν. καὶ μίσ.

Ἐπαινεῖν ἀνεπιφθ.

Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων	Βραδ. τιμωρ.
Περὶ εἰμαρμένης	Περὶ εἴμαμ.
Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου	Σωκρ. δαιμ.
Περὶ φυγῆς	Περὶ φυγ.
Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα	Πρὸς γυν.
Συμποσιακῶν προβλημάτων βιβλία θ'	Συμπος.
Ἐρωτικὸς	Ἐρωτ.
Ἐρωτικά διηγήσεις	Ἐρωτ. διηγ.
Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι	Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα
Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον	Πρὸς ἡγεμ. ἀπαιδ.
Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον	Εἰ πρεσβυτέρῳ
Πολιτικά παραγγέλματα	Πολ. παραγγ.
Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας	Μον. καὶ δημ. καὶ ὀλιγ.
Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανεῖζεσθαι	Περὶ τοῦ μὴ δανεῖζ.
Περὶ τῶν δέκα ῥητόρων	Περὶ τῶν δέκ. ῥητ.
Συγκρίσεως Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου ἐπιτομὴ	Σύγκρ. Ἀρ. καὶ Μεν.
Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας	Περὶ τῆς Ἡροδ. κακοηθ.
Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις, βιβλία ε'	Ἀρεσκ. φιλοσόφ.
Αἴτια φυσικά	Αἴτ. φυσ.
Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης	Περὶ τοῦ προσώπ.
Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ	Πρώτ. ψυχρ.
Περὶ τοῦ πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτερον	Πότερον ὕδ. ἢ πῦρ
Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα	Πότερα τῶν ζώων
Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι	Γρύλλος
Περὶ σαρκοφαγίας, λόγοι β'	Περὶ σαρκοφ. 1.+2.
Πλατωνικά ζητήματα	Πλατ. ζητήμ.
Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας	Περὶ τῆς ψυχογον.
Ἐπιτομὴ τοῦ περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας	Ἐπιτ. περὶ τῆς ψυχογον.
Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων	Στω. ἐναντ.
Σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι	Στωικ. παραδοξ. τῶν ποιητ.
Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικοὺς	Κοιν. ἐνν.
Ὅτι οὐδ' ἡδέως ζῆν ἔστι κατ' Ἐπίκουρον	Οὐδ' ἡδέως ζῆν
Πρὸς Κωλώτην	Κωλώτ.
Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας	Λάθε βιώσας
Περὶ μουσικῆς	Περὶ μουσ.

Βιβλιογραφία

Για τις συντομογραφίες των περιοδικών υιοθετείται το σύστημα της *Année Philologique*. Σε περιπτώσεις περιοδικών που δεν περιλαμβάνονται σε αυτό το σύστημα χρησιμοποιούνται οι συντομογραφίες του ISO 4.

- Aalders H. Wzn., G. J. D. (1982) *Plutarch's Political Thought* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde n.σ. 116), μετάφρ. Α. Μ. Manekofsky, Άμστερνταμ & Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- _____, (1984) «Ideas about Human Equality and Inequality in the Roman Empire: Plutarch and Some of his Contemporaries» στο Kajanto, I. (επιμ.) *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought* (Commentationes Humanarum Litterarum 75), Ελσίνκι, 55–71.
- Aalders H. Wzn., G. J. D. & de Blois, L. (1992) «Plutarch und die politische Philosophie der Griechen» στο ANRW II, 36.5, 3384–3404.
- Alexiou, E. (2007α) «Rhetorik, Philosophie und Politik: Isokrates und die *homologoumene arete*» *Rhetorica* 25, 1–14.
- _____, (2007β) *Πλουτάρχου Παράλληλοι Βίοι: η προβληματική των 'θετικών' και 'αρνητικών' παραδειγμάτων*, Θεσσαλονίκη.
- _____, (2008) «*Eunoia* bei Plutarch: von den *Praecepta Gerendae Reipublicae* zu den *Viten*» στο Α. G. Nikolaidis (επιμ.) *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia"* (Millennium-Studien 19), Βερολίνο & Νέα Υόρκη, 365–386.
- Alföldy, G. (1995) «Eine Bauinschrift aus dem Colosseum» *ZPE* 109, 195–226.
- Anderson, G. (1977) «Putting Pressure on Plutarch: Philostratus *Epistle* 73» *CPh* 72, 43–45.
- _____, (1986) *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Second Century A.D.*, Λονδίνο & Σύνδεϋ & Ντόβερ, NX.
- Anderson, W. D. (1966) *Ethos and Education in Greek Music: the evidence of poetry and philosophy*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης.
- Arnim, H. von (1898) *Leben und Werke des Dio von Prussa*, Βερολίνο.
- Atherton, C. (1988) «Hand over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric» *CQ* 38, 392–427.
- Babinotis, G. [Μπαμπινιώτη, Γ.] (2002²) *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα.
- Babut, D. (1969) *Plutarque et le Stoïcisme*, Παρίσι.
- Barigazzi, A. (1981) «Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco» *Premetheus* 7, 193–214.
- Barthes, R. (1968) «La mort de l'auteur» *Manteia* 5, 61–67.
- _____, (2006) *Am Nullpunkt der Literatur – Literatur oder Geschichte – Kritik und Wahrheit*, μετάφρ. Helmut Scheffel, Φρακφούρτη επί του Μάιν.

- _____, (2016) «*Το μπλέ είναι φέτος στη μόδα...*». *Κείμενα για το ένδυμα και τη μόδα*, μετάφρ. Βασίλη Πατσογιάννη, Αθήνα.
- Bayliss, A. J. (2014) «“Artful dodging”, or the sidestepping of oaths» στο Sommerstein, A. H. & Torrance, I. A. (επιμ.) *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (Beiträge zur Altertumskunde 307), Βερολίνο & Βοστώνη, 243–280.
- Becchi, Fr. (2014) «Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάντεν & Οξφόρδη & Τσίτσσεστερ, 73–87.
- Beck, M. A. (2003) «Plutarch’s Declamations and the *Progymnasmata*» στο Schröder, B.-J. & Schröder, J.-P. (επιμ.) *Studium declamatorum. Untersuchung zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit* (Beiträge zur Altertumskunde 176), Μόναχο & Λιψία, 169–192.
- _____, (2004) «Plutarch on the Statesman’s independence of Action» στο de Blois, L. & Bons, J. & Kassels, T. & Schenkeveld, D. M. (επιμ.) *The Statesman in Plutarch’s Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1–5, 2002* (Mnemosyne Suppl. 250.1), Λέιντεν & Βοστώνη, 105–114.
- Bérard, V. (1891) «Inscriptions d’Asie Mineure. Carie, Lycie, Pisidie, Pamphylie, Phrygie» *BCH* 15, 538–562.
- Bickermann, E. (1931) «Symbolaion (1)» στην *RE* IV.A.1, 1085–1088.
- Blamire, A. (1989) *Plutarch. Life of Cimon* (ICS Bull. Suppl. 56), Λονδίνο.
- Blois, L., de & Bons, J. A. E. (1992) «Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch’s *Numa*» *AncSoc* 23, 159–188.
- _____, (1995) «Platonic and Isocratean Political Concepts in Plutarch’s *Lycurgus*» στο Gallo, I. & Scardigli, B. (επιμ.) *Teoria e prassi politica nelle opera di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo (Cetosa di Pontignano, 7–9 giugno 1993)*, Νάπολη, 99–106.
- Böhme, Ph. (2009) *Isokrates, Gegen die Sophisten* (Aktuelle Antike 3), Βερολίνο.
- Bonazzi, M. (2012) «*Theoria and Praxis: on Plutarch’s Platonism*» στο Βένατουίλ, Th. & Bonazzi, M. (επιμ.) *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* (Philosophia Antiqua 131), Λέιντεν & Βοστώνη, 139–161.
- _____, (2014) «Plutarch and the Skeptics» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάλντεν & Οξφόρδη & Τσίτσσεστερ, 121–134.
- Bouffartigue, J. (2012) *Plutarque. Œuvres morales*, τόμ. 14, Παρίσι.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, μετάφρ. Richard Nice, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης.
- _____, (1991) *Language and Symbolic Power*, μετάφρ. Gino Raymond & Matthew Adamson, Καίμπριτζ.
- Bowersock, G. W. (1965) «Some Persons in Plutarch’s *Moralia*» *CQ* 15.2, 267–270.
- _____, (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire*, Οξφόρδη.
- Bowie, E. (1970) «Greeks and Their Past in the Second Sophistic» *P&P* 46, 3–41.

- _____, (1997) «Hadrian, Favorinus, and Plutarch» στο Mossman, J. (επιμ.) *Plutarch and his Intellectual World*, Λονδίνο, 1–15.
- _____, (2002) «Plutarch and Literary Activity in Achaea: A.D. 107-117» στο Stadter, Ph. A. & van der Stockt (επιμ.) *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Tie of Trajan (98-117 A.D.)* (SymbolaeA29), Λουβαίνη, 41–56.
- Bowra, C. M. (1940) «Sophocles on His Own Development» *AJPh* 61, 385–401.
- Boy-Stones, G. (1997) «Thyrsus-Bearer of the Academy or Enthusiast for Plato? Plutarch's *de Stoicorum repugnantiis*» στο Mossman, J. (επιμ.) *Plutarch and his Intellectual World*, Λονδίνο, 41–58.
- Branham, R. B. (1985) «Introducing a Sophist: Lucian's Prologues» *TAPA* 115, 237–243.
- Bravi, A. (2006) «Immagine dell'identità giudaica a Roma in epoca Flavia: il *Templum Pacis* e la *Menorah* sull' arco di Tito» *MedAnt* 9, 449–461.
- Bremer, K. & Wirth, U. (2010) «Die philologische Frage» στο Wirth, U. & Bremer, K. (επιμ.) *Texte zur modernen Philologie*, Στουτγάρδη, 7–48.
- Bremmer, J. (1991) «Walking, Standing, and Siting in ancient Greek Culture» στο Bremmer, J. & Roodenburg, H. (επιμ.) *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Καίμπριτζ, 15–35.
- Brenk, F. E. (2005) «Plutarch's Middle-Platonic God: About to Enter (or Remake) the Academy» στο Hirsch-Luipold, R. (επιμ.) *Gott und die Götter bei Plutarch: Gotterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 54), Βερολίνο & Νέα Υόρκη, 27–49.
- Brittain, Ch. (2001) *Philo of Larissa: The last of the Academic Sceptics*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Brown, E. A. (2009) «Politics and Society» στο Warre, J. (επιμ.) *The Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge Companions to Philosophy), Καίμπριτζ & Νέα Υόρκη, 179–196.
- Browning, R. (1952) «The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire» *JRS* 42, 13–20.
- Brunt, P. A. (1994) «The Bubble of the Second Sophistic» *BICS* 39, 25–52.
- Burkert, W. (1985) *Greek Religion*, μετάφρ. John Raffan, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης.
- Burton, G. P. (1975) «Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice under the Empire» *JRS* 65, 92–106.
- Caiazza, A. (1993a) *Plutarco. Precetti Politici* (Corpus Plutarchi Moraliium 14), Νάπολη.
- _____, (1993b) *Plutarco. Monarchia, Democrazia, Oligarchia* (Corpus Plutarchi Moraliium 15), Νάπολη.
- Carrière, J.-Cl. (2003²) «Préceptes politiques» στο J.-Cl. Carrière & M. Cuvigny (επιμ.) *Plutarque. Œuvres morales*, τόμ. 11.2, Παρίσι, 1–146, 159–214.
- Chamberlain, Ch. (1984) «The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics» *TAPhA* 114, 147–157.
- Chaniotis, Ang. [Χανιώτης, Αγγ.] (2009) *Θεατρικότητα και δημόσιος βίος στον ελληνιστικό κόσμο*, Ηράκλειο.
- Chantraine, P. (2009³) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Παρίσι.

- Chronopoulos, S. (2011) «Re-writing the Personal Joke: Some Aspects in the Interpretation of ὀνομαστί κωμωδεῖν in Ancient Scholarship» στο Matthaios, S. & Montanari, Fr. & Rengakos, A. (επιμ.) *Ancient Scholarship and Grammar* (Trends in Classics – Suppl. vols. 8), Βερολίνο & Νέα Υόρκη, 207–223.
- _____, (2017) *Spott im Drama: dramatische Funktionen der persönlichen Verspottung in Aristophanes' Wespen und Frieden* (Studia Comica 6), Χαϊδελβέργη.
- Chrysanthou, Chr. (2018) «Plutarch's Rhetoric of *Periautologia: Demosthenes 1–3*» *CJ* 113, 281–301.
- Clark, D. L. (1957) *Rhetoric in Greco-Roman Education*, Νέα Υόρκη & Λονδίνο.
- Clarke, M. L. (1968) *Die Rhetorik bei den Römern. Ein historischer Abriss*, μετάφρ. Klaus Dockhorn, Γοττίγγη.
- Coenen, H. G. (1987) «Der aristotelische Topos aus dem Mehr und Weniger (Rhetorik 2, 23, 4f.)» στο Arens, A. (επιμ.) *Text-Etymologie. Untersuchungen zu Textkörper und Textinhalt. Festschrift für Heinrich Lausberg zum 75. Geburtstag*, Στουτγάρδη, 74–89.
- Cook, B. L. (2004) «Plutarch's "Many Other" Imitable Events: *Mor.* 814B and the Statesman's Duty?» στο de Blois, L. & Bons, J. & Kassels, T. & Schenkeveld, D. M. (επιμ.) *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1–5, 2002* (Mnemosyne Suppl. 250.1), Λέιντεν & Βοστώνη, 201–210.
- Cribiore, R. (2001) *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Πρίνστον.
- _____, (2007) *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Πρίνστον & Οξφόρδη.
- Croiset, A. & Croiset, M. (1899) *Histoire de la Littérature grecque*, τόμ. 5, Παρίσι.
- Crosby, H. L. (1951) *Dio Chrysostom*, τόμ. 5 (Loeb Classical Library 385), Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης & Λονδίνο.
- Cuvigny, M. (2003²) *Plutarque. Œuvres morales*, τόμ. 11.1, Παρίσι :
- Davies, J. K. (1971) *Athenian Propertied Families, 600–300 B.C.*, Οξφόρδη.
- Deleuze, G. (1995) *Negotiations, 1972–1990*, μετάφρ. Martin Joughin, Νέα Υόρκη & Τσίτσσεστερ.
- _____, (2002) *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Παρίσι.
- Demoen, K. & Praet, D. (2012) «Philostratus, Plutarch, Gorgias and the End of Plato's *Phaedrus*» *CQ* v.σ. 62, 436–439.
- Desideri, P. (1978) *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Φλωρεντία.
- _____, (1986) «La vita politica cittadina nell'impero: lettura dei *Praecepta gerendae rei publicae* e dell'*An seni res publica gerenda sit*» *Atheneum* v.σ. 64, 371–381.
- Detienne, M. (2006³) *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Παρίσι [ελλ. έκδ. (2001²) *Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαϊκή Ελλάδα*, μετάφρ. Στέφανου Οικονόμου & Κατερίνας Αλεξοπούλου, Αθήνα].
- Dillon, J. (1988) «Plutarch and Platonists Orthodoxy» *ICS* 13, 357–364.
- _____, (1996²) *The Middle Platonists*, Λονδίνο.

- _____, (2002) «The Social Role of the Philosopher in the Second Century C.E.: Some Remarks» στο Stadter, Ph. A. & Van der Stockt, L. (επιμ.) *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98–117 A.D.)* (Symbolae A 29) Λουβαίνη, 29–40.
- _____, (2014) «Plutarch and Platonism» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάλντεν & Οξφόρδη & Τσίστεστερ, 59–72.
- Dodds, E. R. (1933) «The Portrait of a Greek Gentleman» *G&R* 2, 97–107.
- _____, (1959) *Plato. Gorgias*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Dodge, H. (1999) «Amusing the Masses: Buildings for Entertainment and Leisure in the Roman World» στο D. S. Potter & D. J. Mattingly (επιμ.) *Life, Death, and Entertainment in the Roman World*, Av Άρμπορ, 205–255.
- Döring, K. (1989) «Gab es eine Dialektische Schule?» *Phronesis* 34, 293–310.
- Dörner, Fr. K. (1935) *Der Erlaß des Statthalters von Asia, Paullus Fabius Persicus*, Γκράιφσβαλντ.
- Dörrie, H. (1959) *Porphyrios' „Symmikta zetemata“* (Zetemata 20), Μόναχο.
- Donlan, W. (1999²) *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Γουοκάντα (Ιλινόι).
- Dover, K. J. (1968) *Aristophanes. Clouds*, Οξφόρδη.
- _____, (1980) *Plato. Symposium* (Cambridge Greek and Latin Classics), Καίμπριτζ.
- _____, (1989²) *Greek Homosexuality*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης.
- _____, (1993) *Aristophanes. Frogs*, Οξφόρδη.
- _____, (1994²) *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Ινδιανάπολη & Καίμπριτζ.
- Duff, T. E. (2011) «The Structure of the Plutarchean Book» *CA* 30, 213–278.
- Duncan-Jones, R. (1963) «Wealth and Munificence in Roman Africa» *PBSR* 31, 159–177.
- _____, (1990) *Structure and Scale in the Roman Economy*, Καίμπριτζ.
- Echols, E. C. (1950) «Roman Claques and Giveaways» *CJ* 46, 86–87.
- Eckstein, A. M. (1995) *Moral Vision in The Histories of Polybius* (Hellenistic Culture and Society 16), Μπέρκλεϋ & Λος Άντζέλεζ & Λονδίνο.
- Ehrenberg, V. & Jones, A. H. M. (1976²) *Documents illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, Οξφόρδη.
- Erim, K. T. (1982) «A New Relief Showing Claudius and Britannia from Aphrodisias» *Britannia* 13, ii+227–281.
- Erler, M. (2007) «Wege zur Erkenntnis» στο Ueberweg-Flashar, τόμ. 2.2, Βασιλεία
- _____, (2012) «ἀπλανής θεωρία. Einige Aspekte der Epikureischen Vorstellung vom βίος θεωρητικός» στο Bénatouïl, Th. & Bonazzi, M. (επιμ.) *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* (Philosophia Antiqua 131), Λέιντεν & Βοστώνη, 41–55.
- Eshleman, K. (2008) «Defining the Circle of Sophists: Philostratus and the Construction of the Second Sophistic» *CPh* 103, 395–413.
- Eucken, Chr. (1983) *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 19), Βερολίνο & Νέα Υόρκη.

- Fantham, E. (1972) *Comparative Studies in Republican Latin Imagery* (Phoenix Suppl. 10), Τορόντο & Μπάφαλο.
- Ferrari, Fr. (2005) «Der Gott Plutarchs und der Gott Platons» στο Hirsch-Luipold, R. (επιμ.) *Gott und die Götter bei Plutarch: Gotterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 54), Βερολίνο & Νέα Υόρκη, 13–25.
- Fisher, N. R. E. (2001) *Aeschines Against Timarchos* (The Clarendon Ancient History Series), Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Flacelière, R. (1966) «Plutarque, « De Fortuna Romanorum » » στο Heurjon, J. & Picard, G. & Seston, W. (επιμ.) *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Παρίσι, 367–375.
- Flacelière, R. (1970) «Κριτική στο F. H. Sandbach, *Plutarch's Moralia*. vol. XV. Fragments, with an English Translation, London & Cambridge Mass.» *AC* 39, 595–596.
- Fobes, F. H. (1949) *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus* (Loeb Classical Library 383), Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης.
- Fortenbaugh, W. W. (2005) *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary*, τόμ. 8: *Sources on Rhetoric and Poetics*, Λέιντεν & Βοστώνη.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things. An Archaeology of Human Sciences*, Νέα Υόρκη.
- _____, (1972) *The Archaeology of Knowledge*, μετάφρ. Sheridan Smith, Νέα Υόρκη [Το κείμενο του «Appendix: The Discourse on Language» αποτελεί ανατύπωση από στο ιδ. (1971) «Orders of Discourse» *SSI* 10.2, 7–30 σε μετάφραση του Rupert Swyer].
- _____, (1985) *The History of Sexuality*, τόμ. 2, μετάφρ. Robert Hurley, Νέα Υόρκη (ελλ. έκδ.: (2013) *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 2, μετάφρ. Τάσου Μπέτζελου, Αθήνα)
- _____, (1986) *The History of Sexuality*, τόμ. 3, μετάφρ. Robert Hurley, Νέα Υόρκη (ελλ. έκδ.: (2013) *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 3, μετάφρ. Βασίλη Πατσογιάννη, Αθήνα).
- _____, (2001) *Fearless Speech*, Λος Άντζελες.
- _____, (2011) *The Courage of the Truth (The Government of the Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983–1984*, μετάφρ. Graham Burchell, Λονδίνο.
- Fowler, H. N. (1936) *Plutarch. Moralia*, τόμ. 10 (Loeb Classical Library 321), Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης & Λονδίνο.
- Fraenkel, E. (1916) «Zur Geschichte des Wortes *fides*» *RhM* ν.σ. 71, 187–199.
- Frazier, F. (2000) «Les visages de la rhétorique contemporaine sous le regard de Plutarque» στο van der Stockt, L. (επιμ.) *Rhetorical Praxis and Theory in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society. Leuven, July 3-6, 1996* (Collection d'études classiques 11), Λουβαίνη & Ναμύ, 183–202.
- Frede, M. (1999) «Epilogue» στο Algra, K. κ.α.. (επιμ.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ, 771–797.
- Gauthier, Ph. (1972) *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Annales de l'est 43), Νανσύ.
- Gelzer, M. (1971) «Κριτική στο G. W. Bowersock: Greek Sophists in the Roman Empire. Oxford» *Gnomon* 43, 271–272.

- Genette, G. (1972) *Figures III*, Παρίσι [ελλην. έκδ. (2007) *Σχήματα III. Ο λόγος της αφήγησης, δοκίμιο μεθοδολογίας και άλλα κείμενα*, μεταφρ. Μπάμπη Λυκούδη, Αθήνα].
- Geytenbeek, A. C. van (1962) *Musonius Rufus and Greek Diatribe* (Wijzgerige teksten en studies 8), Άσσεν.
- Glucker, J. (1978) *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata 56), Γοττγή.
- Gill, Chr. (1979) «Plato and Poitics: The Critias and the Politicus» *Phronesis* 24, 148–167.
- Görgemanns, H. & Hirsch-Luipold, R. (2010) «Plutarch» στο Sorgner, S. L. & Schramm, M. (επιμ.) *Musik in der antiken Philosophie. Eine Einführung*, Βίρτσμπουργκ, 249–255.
- Görler, W. (1963) *Μενάνδρου γνῶμαι*, Βερολίνο.
- _____, (1994) «Älterer Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon» στο Ueberweg-Flashar, τόμ. 4.2, Βασιλεία.
- Goggin, M. G. (1951) «Rhythm in the Prose of Favorinus» *YCS* 12, 149–201.
- Goldhill, S. (1987) «The Great Dionysia and Civic Ideology» *JHS* 107, 58–76 (με αναθεωρήσεις και επιπλέον βιβλιογραφικές αναφορές και στο Winkler, J. J. & Zeitlin, Fr. I. (επιμ.) *Nothing to Do with Dionysos?: Athenian Drama in its Social Context*, Πρίνστον, 97–129).
- Gomme, A. W. (1945) *A Historical Commentary on Thucydides*, τόμ. 1, Οξφόρδη.
- _____, (1956) *A Historical Commentary on Thucydides*, τόμ. 2, Οξφόρδη.
- Gomme, A. W. & Andrewes, A. & Dover, K. J. (1970) *A Historical Commentary on Thucydides*, τόμ. 4, Οξφόρδη.
- Graf, Fr. (1991) «Gestures and Conventions: the Gestures of Roman Actors and Orators » στο Bremmer, J. & Roodenburg, H. (επιμ.) *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Καίμπριτζ, 36–58.
- Graver, M. (2012) «Seneca and the *Contemplatio veri. De otio and Epistulae morales*» στο Bénatouïl, Th. & Bonazzi, M. (επιμ.) *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* (Philosophia Antiqua 131), Λέιντεν & Βοστώνη, 75–100.
- Grimal, P. (1966) «Sénèque et la pensée grecque» *BAGB* 3, 317–330.
- Gumbrecht, H.-U. (2003) *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*, Ουρμπάνα & Σικάγο.
- Guthrie, W. K. C. (2003³) *Οι σοφιστές*, μετάφρ. Δαμιανού Τσεκουράκη, Αθήνα.
- Habinek, Th. N. (1998) *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Πρίνστον.
- Halliwell, S. (2015) *Aristophanes: Clouds, Women at the Thesmophoria, Frogs*, Οξφόρδη.
- Hamilton, J. R. (1969) *Plutarch. Alexander. A Commentary*, Οξφόρδη.
- Hankinson, R. J. (1995) *The Sceptics*, Λονδίνο & Νέα Υόρκη.
- Harrauer, H. (1983) «Papyri erzählen» *WHB* 25, 1–13.
- Harris, W. V. (1983) «Literacy and Epigraphy, I» *ZPE* 52, 87–111.
- Harrison, A. R. W. (1971) *The Law of Athens*, Οξφόρδη.
- Harrison, G. W. M. (1987) «Rhetoric, Writing and Plutarch» *AncSoc* 18, 271–279.
- Haupt, M. (1872) «Coniectanea» *Hermes* 6, 257–263 [ανατ. στο (1876) *Opuscula*, τόμ. 3, Λιψία 536–640].

- Heath, M. (2013) *Ancient Philosophical Poetics (Key Themes in Ancient Philosophy)*, Καίμπριτζ.
- Hershbell, J. P. (1993) «Plutarch and Herodotus – The Beetle in the Rose» *RhM* 136, 143–163.
- _____, (2004) «Plutarch's Political Philosophy: Peripatetic and Platonic» στο de Blois, L. & Bons, J. & Kessels, T. & Schenkeveld, D. M. (επιμ.) *The Statesman in Plutarch's Works: Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1–5, 2002*, τόμ. 1 (Mnemosyne Supplement 250.1), Λέιντεν & Βοστώνη, 151–162.
- Herz, P. (2006²) «Die römische Kaiserzeit (30 v. Chr.–284 n. Chr.)» στο Gehrke, H.-J. & Schneider, H. (επιμ.) *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Στουτγάρδη & Βαϊμάρη, 333–407.
- Hesk, J. (2000) *Deception and Democracy in Classical Athens*, Καίμπριτζ & Νέα Υόρκη.
- Hijmans, B. L. jr. (1959) *ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' Educational System* (Wijsgerige teksten en Studies 2), Άσσεν.
- Hirschfeld, O. (1905²) *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian*, Βερολίνο.
- Hirzel, R. (1895) *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 τόμοι, Λιψία.
- _____, (1912) *Plutarch*, Λειψία.
- Hoffmann, J. B. (1949) *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Μόναχο [ελλ. έκδ. (1974) *Ετυμολογικόν Λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής*, μετάφρ. Αντωνίου Δ. Παπανικολάου, Αθήνα].
- Homeyer, H. (1967) «Zu Plutarchs *De malignitate Herodoti*» *Klio* 49, 181–187.
- Hopkins, K. (1983) *Death and Renewal (Sociological Studies in Roman History 2)*, Καίμπριτζ.
- Hüllen, W. (2009) *Networks of Knowledge in Roget's Thesaurus*, Οξφόρδη.
- Hunter, R. (2002) «'Acting Down': the Ideology of the Hellenistic Performance» στο Easterling, P. & Hall, E. (επιμ.) *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Καίμπριτζ, 189–206.
- _____, V. (1990) «Gossip and the Politics of Reputation in Classical Athens» *Phoenix* 44.4, 299–325.
- Ioppolo, A. M. (1993) «The Academic Position of Favorinus of Arelate» *Phronesis* 38, 183–213.
- Irgenkamp, H. G. (1967) *Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen*, Βίτςμπαντεν.
- Jannidis, F. & Lauer, G. κ.α. (2000) «Einleitung. Autor und Interpretation» στο Jannidis, F. & Lauer, G. κ.α. (επιμ.) *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Στουτγάρδη, 7–29.
- Jauß, H.-R. (1979²) «Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft» στο Warning, R. (επιμ.) *Rezeptionsästhetik*, Μόναχο, 126–162.
- Jeuckens, R. (1907) *Plutarch von Chaeronea und die Rhetorik (Dissertationes Argentoratenses selectae 12)*, Στρασβούργο.
- Jones, A. H. M. (1940) *The Greek City from Alexander to Justinian*, Οξφόρδη.
- _____, (1964) *The Later Roman Empire, 284–602. A Social Economic and Administrative Survey*, 3 τόμοι, Λονδίνο & Οξφόρδη.
- Jones, C. P. (1966) «Towards a Chronology of Plutarch's Works» *JRS* 56.1/2, 61–74 (ανατυπ. στο Scardigli, B. (1995) *Essays on Plutarch's Lives*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη, 95–123).
- _____, (1968) «Julio Naso and Julius Secundus» *HSCP* 72, 279–288.
- _____, (1971) *Plutarch and Rome*, Οξφόρδη.

- _____, (1972) «Two Friends of Plutarch» *BCH* 96, 263–267.
- _____, (1978a) *The Roman World of Dio Chrysostom*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης.
- _____, (1978b) «A Syrian in Lyon» *AJPh* 99, 336–353.
- _____, (1986) *Culture and Society in Lucian*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης & Λονδίνο.
- _____, (1993) «Greek Drama in the Roman Empire» στο Scodel, R. (επιμ.) *Theater and Society in the Classical World*, Av Αρμπορ.
- _____, (2000) «Nero speaking» *HSCPh* 100, 453–462.
- Jordan, M. D. (1986) «Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres» *Rhetorica* 4, 309–333.
- Jory, E. J. (1986) «Gladiators in the Theatre» *CQ* 36.2, 537–539.
- Karadimas, D. (1996) *Sextus Empiricus against Aelius Aristides. The Conflict between Philosophy and Rhetoric in the Second Century A.D.* (Studia Graeca et Latina Lundensia 5), Λούντ.
- _____, (2008) *Eros and Rhetoric: From Gorgias to Plato* (Scripta Minora 2007–2008: 2), Εσλόβ.
- _____, (2009) «Epictetus on Rhetoric» στο Karamalengou, E. & Makrygianni, E. (επιμ.) *Ἀντιφίλησις. Studies on Classical, Byzantine and Modern Greek Literature and Culture in Honour of John-Theophanes A. Papademetriou*, Στουτγάρδη, 337–353.
- _____, (2014) «Alexandria and the Second Sophistic» *Electryone* 1, 14–36.
- Kennedy, G. A. (1963) *The Art of Persuasion in Greece*, Πρίνστον.
- _____, (1972) *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C.–A.D. 300*, Πρίνστον.
- _____, (1980) *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Τσάπελ Χιλ & Λονδίνο.
- Kerferd, G. B. (1950) «The First Greek Sophists» *CR* 64, 8–10.
- Kidd, I. G. (1988) *Posidonius*, τόμ. 2.2, Καίμπριτζ.
- Kindstrand, J. Fr. (1973) *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailios Aristides* (Studia Graeca Upsaliensia), Ουψάλα.
- König, J. (2007) «Fragmentation and Coherence in Plutarch's *Sympotic Questions*» στο König, J. & Whitmarsh, T. (επιμ.) Καίμπριτζ, 43–68.
- _____, (2009) «Concentions of Prefatory Self-Presentation in Gale's *On the Order of My Books*» στο Gill, Chr. & Whitmarsh, T. & Wilkins, J. (επιμ.) *Galen and the World of Knowledge* (Greek Culture in the Roman World), Καίμπριτζ, 35–58.
- Korenjank, M. (2000) *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit* (Zetemata 104), Μόναχο.
- Kozak, L.A. & Sommerstein, A. H. (2014) «Friendship and Enmity, Trust and Suspicion» στο Sommerstein, A. H. & Torrance, I. A. (επιμ.) *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (Beiträge zur Altertumskunde 307), Βερολίνο & Βοστώνη, 60–75.
- Krämer, H. (2004²) «Die ältere Akademie» στο Ueberweg-Flashar, τόμ. 3, Βασιλεία.
- Krauss, Fr. (1912) *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftenkorpus*, Νυρεμβέργη.
- Kroll, W. (1911) «Randbemerkungen» *RhM* n.σ. 66, 161–175.

- Kronenberg, A. J. (1941) «Ad Plutarchi Moralia» *Mnemosyne* 3^η σ. 10, 33–47.
- Lacy, Ph. H. de (1953) «Plutarch and the Academic Sceptics» *CJ* 49, 79–85.
- Lada-Richards, I. (2004) «Authorial Voice and Theatrical Self-Definition in Terence and beyond: The *Hecyra* Prologues in Ancient and Modern Contexts» *G&R* 51, 55–82.
- _____, (2007) *Silent Eloquence. Lucian and Pantomime Dancing*, Λονδίνο.
- Landfester, M. (1967) *Die Ritter des Aristophanes. Beobachtungen zur dramatische Handlung und zum komischen Stil*, Άμστερνταμ.
- Laumonier, A. (1934) «Inscriptions de Carie» *BCH* 58, 291–380.
- Lausberg, H. (1990³) *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Στουτγάρδη.
- Lauwers, J. (2015) *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire. Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals* (Mnemosyne Suppl. 385), Λέιντεν & Βοστώνη.
- Leeman, A. D. & Pinkster, H. (1981) *M. Tullius Cicero, De oratore libri III* (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern), τόμ. 1, Χαϊδελβέργη.
- Le Guen, B. (2014) «The Diffusion of Comedy from the Age of Alexander to the Beginning of The Roman Empire» στο Fontaine, M. & Scafuro, A. C. (επιμ.) *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Lendon, J. E. (1997) *Empire of Honour. The Art of Government in thr Roman World*, Οξφόρδη.
- Lévy, C. (2010) «The Sceptical Academy: decline and afterlife» στο Bett, R. (επιμ.) *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Καίμπριτζ, 81–104.
- Leyra, I. P. (2013) «The Aristotelian Corpus and the Rhodian Tradition: New Light from Posidonius on the Transmission of Aristotle's Works» *CQ* ν.σ. 63μ 723–733.
- Lewerentz, A. (1993) *Stehende männliche Gewandstatuen im Hellenismus. Ein Beitrag zur Stilgeschichte und Ikonologie hellenistischer Plastik* (Antiquates 5), Άμβούργο.
- Lewis, N. (1983) *Life in Egypt under Roman Rule*, Οξφόρδη.
- Liapis, V. [Λιαπής, Β.] (2002) *Μενάνδρου γνῶμαι μονόστιχοι* (Βιβλιοθήκη αρχαίων συγγραφέων 32), Αθήνα.
- Liebersohn, Y. Z. (2010) The Dispute concerning Rhetoric in Hellenistic Thought (Hypomnemata 185), Γοττίγγη.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1972) *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Οξφόρδη.
- Long, A. A. (1986²) *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicurean, Sceptics*, Μπέρκλεϊ & Λος Άντζελες [ελλ. έκδ.: (2012⁴) *Η ελληνιστική φιλοσοφία. Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μετάφρ. Σ. Δημόπουλου και Μ. Δραγώνα-Μοναχού, Αθήνα].
- Luraghi, S. (1989) «Cause and Instrument Expressions in Classical Greek. Remarks on the Use of διὰ in Herodotus and Plato» *Mnemosyne* 4^η σ. 42, 294–307.
- Lutz, C. (1947) «Musonius Rufus “The Roman Socrates”» *YCS* 10, 3–147.
- Lynch, J. P. (1972) *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Μπέρκλευ & Λος Άντζελες & Λονδίνο.
- MacDowell, D. M. (1978) *The Law in Classical Athens* (Aspects of Greek and Roman Life), Λονδίνο.

- _____, (1993²) *Gorgias. Encomion of Helen*, Λονδίνο.
- MacLeod, C. W. (1978) «Reason and Necessity: Thucydides III 9–14, 37–48» *JHS* 98, 64–78.
- MacMullen, R. (1990) *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Πρίνστον, Νιού Τζέρσεϊ.
- _____, (1996) *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης.
- Magie, D. (1950) *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, 2 τόμοι, Πρίνστον.
- Mancuso, G. (2012) «Ad Pl. Com. fr. 201 K.-A.*» *RhM* v.σ. 155, 142–143.
- Mansfeld, J. (1994) *Prolegomena: questions to be settled before the study of an author or a text* (Philosophica Antiqua 61), Λέυντεν & Νέα Υόρκη & Κολωνία.
- Martin, H. Jr. (1961) «The Concept of *Philantropia* in Plutarch's *Lives*» *AJPh* 82, 164–175.
- _____, (1970) «Plutarch's *De Sollertia animalium* 959B–C: The Discussion of the Encomium of Hunting» *AJPh* 100, 99–106.
- _____, (1997) «Plutarch» στο Porter, S. E. (επιμ.) *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 BC–AD 400)*, Λέυντεν & Νέα Υόρκη & Κολωνία, 715–736.
- Matthaios, S. (2013) «Pollux' *Onomastikon* im Kontext der attizistischen Lexikographie. Gruppen «anonymer Sprecher» und ihre Stellung in der Sprachgeschichte und Stilistik» στο Mauduit, Chr. (επιμ.) *L'Onomasticon de Pollux : aspects culturels, rhétoriques et lexicographiques* (CEROR 43), Λυόν, 67–140.
- Meraklis, M. G. [Μερακλής, Μ. Γ.] (1966) *Πλούταρχος ο Χαιρωνεύς: η ζωή και το έργο του*, Αθήνα.
- Meyer-Zwiffelhofer, E. (2002) *Πολιτικῶς ἄρχειν : zum Regierungsstil der senatorischen Staathalter in der kaiserzeitlichen griechischen Provinzen* (Historia Einzelschriften 165), Στουτγάρδη.
- Millar, F. (1965) «Epicetetus and the Imperial Court» *JRS* 55.1/2, 141–148.
- Mitchell, M. M. (2001) «A Patristic Perspective on Pauline *πειριαιτολογία*» *NTS* 47, 354–371.
- Mitchell, S. (1999) «The Administration of Roman Asia from 133 BC to AD 250» στο Eck, W. (επιμ.) *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert* (Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien 42), Μόναχο, 17–46.
- Mittelhaus, K. (1911) *De Plutarchi Praeceptis Gerendae Reipublicae*, Βρότσλαβ.
- Möllendorff, P. von (2009) «Man as Monster: Eros and Hubris in Plato's *Symposium*» στο Th. Fögen & M. M. Lee (επιμ.) *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Βερολίνο & Νέα Υόρκη, 87–109.
- Moles, J. L. (1978) «The Career and Conversion of Dio Chrysostom» *JHS* 98, 79–100.
- _____, (1995) «The Cynics and Politics» στο Laks, A. & Schofield, M. (επιμ.) *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Νέα Υόρκη, 129–158.
- Moorhouse, A. C. (1941) «IE. *Pent- and Its Derivatives» *CQ* 35, 90–96.
- Morgan, T. (2007) *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Καίμπριτζ.
- Morison, B. (2008) «Language» στο Hankinson, R. J. (επιμ.) *The Cambridge Companion to Galen* (Series of Cambridge Companions), Καίμπριτζ, 116–156.

- Most, G. W. (2016) «The Rise and Fall of Quellenforschung» στο Blair, A. & Goeing, A.-S. (επιμ.) *For the Sake of Learning. Essays in Honor of Antony Grafton* (Scientific and Learned Cultures and Their Institutions 18), τόμ. 2, Λέυντεν & Βοστώνη, 933–954.
- Mras, K. (1949) «Die προλαλιά beiden griechischen Schriftstellern» *WS* 64, 71–81.
- Müller, W. (2013⁵) «Rhetorik» στο Nünning, A. (επιμ.) *Metzler Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie*, Βαϊμάρη, 656–657.
- Mutschmann, H. (1918) «Die älteste Definition der Rhetorik» *Hermes* 53, 440–443.
- Naechster, M. (1908) *De Polucis et Phrynichi controversiis*, Λιψία.
- Naumann, M. (1973) «Einführung in die theoretischen und methodischen Hauptprobleme» στο ιδ., (επιμ.) *Gesellschaft – Literatur – Lesen. Literaturrezeption in theoretischer Sicht*, Βερολίνο & Βαϊμάρη, 5–82.
- Nehamas, A. (1990) «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry» *HPhQ* 7, 3–16.
- Nerdahl, M. (2011) «Flattery and Platonic Philosophy: The Limits of Education in Plutarch’s *Life of Dion*» *CW* 104, 295–309.
- Nervegna, S. (2007) «Staging Scenes or Plays? Theatrical Revivals of “Old” Greek Drama in Antiquity» *ZPE* 162, 14–42.
- _____, (2013) *Menander in Antiquity: The Contexts of Reception*, Καίμπριτζ.
- Nesselrath, H.-G. (1998) «Κριτική στο Thomas Schmitz, *Bildung und Macht: Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. München» *BMCR* 6, 18 [Διαδικτ. πηγή: Bryn Mawr Classical Review 98.6.18 στο bmcr.brynmawr.edu, ανακτήθ. 13 Μαρτ. 2018].
- Newmyer, S. T. (2006) *Animal, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, Νέα Υόρκη.
- Nikolaïdis, A. G. (1995) «Plutarch’s Heroes in Action: Does the End justifies the Means» στο Gallo, I. & Scardigli, B. (επιμ.) *Teoria e prassi politica nelle opera di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano, 7–9 giugno 1993)*, Νάπολη, 301–312.
- _____, (1999) «Plutarch on the Old, Middle and New Academies and the Academy in Plutarch’s Day» στο Pérez Jiménez, A. & García López, J. & Aguilar, R. M. (επιμ.) *Plutarco, Platón y Aristoteles. Actas del V congreso internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4–7 de mayo de 1999)*, Μαδρίτη, 397–415.
- Nippel, W. (1983) «Aufbruch und *Polizei* in der späten römischen Republik und in den frühen Kaiserzeit» *Humanistische Bildung* 6, 85–135.
- Nonno, M. de (2010) «Transmission and Textual Criticism» στο Barchiesi, A. & Scheidel, W. (επιμ.) *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη, 31–48.
- Norden, E. (1898) *Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 τόμοι, Λιψία.
- North, H. (1966) *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restrain in Greek Literature* (Cornell Studies in Classical Philology 35), Ίθακα & Νέα Υόρκη.
- Oikonomopoulou, K. (2017) «Miscellanies» στο Richter, D. S. & Johnson, W. A. (επιμ.) *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη, 447–462.

- Olson, S. D. (2007) *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Opsomer, J. (1997) «Favorinus versus Epictetus on the Philosophical Heritage of Plutarch. A Debate on Epistemology» στο Mossman, J. (επιμ.) *Plutarch and his Intellectual World*, Λονδίνο, 17–39.
- _____, (2009) «Eine platonische Abhandlung über die freimütige Rede. Plutarchs *De adulate et amico*» στο Düsing, E. & Düsing, K. & Klein, H.-D. (επιμ.) *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas* (Geist und Seele 7), Βύρτσμπουργκ, 91–119.
- _____, (2014) «Plutarch and the Stoics» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάντεν & Οξφόρδη & Τσίτσεστερ, 88–103.
- Pack, R. (1955) «Artemidorus and his Waking World» *TAPhA* 86, 280–290.
- Pade, M. (2007) *The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy*, 2 τόμοι (Renæssancestudier 14), Κοπενχάγη.
- Palm, J. (1959) *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Λούντ.
- Panagopoulos, C. (1977) «*Vocabulaire et mentalité dans le Moralia de Plutarque*» *DHA* 3, 197–233.
- Papanikolaou, D. (2009) «The Aretalogy of Isis from Maroneia and the Question of Hellenistic “Asianism”» *ZPE* 168, 59–70.
- _____, (2012) «Sophistic Oratory and Styles in Roman Asia Minor: Hermogenes and the Tlos Sophist (*TAM* II.174)» *C&M* 63, 119–160.
- Papathomas, A. (2006) «Literarische und rhetorische Elemente in P.Oxy. XXXIV» *APF* 52, 244–255.
- _____, (2007) «Gnomen als literarisches Stilmittel in kaiserzeitlichen Petitionen (30 v. Chr.–44 n. Chr.)» στο Frösén, J. & Puroola, T. & Salmenkivi, E. (επιμ.) *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology. Helsinki, 1–7 August, 2004*, Ελσίνκι, 865–877.
- Patillon, M. (2008) «Anonyme. Préambule à la rhétorique» στο Patillon, M. (επιμ.) *Corpus Rhetoricum*, τόμ. 1, Παρίσι, 1–45, 209–218.
- Pelling, Chr. (1986) «Synkrisis in Putarch's Lives» στο Brenk, Fr. E. & Gallo, I. (επιμ.) *Miscellanea Plutarchea. Atti del convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)* (Quaderni del giornale filologico ferrarese 8), Φερράρα, 83–96.
- _____, (2014) «Political Philosophy» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάλντεν & Οξφόρδη & Τσίτσεστερ, 149–162.
- Penella, R. J. (1979) «Philostratus' Letter to Julia Domna» *Hermes* 107, 161–168.
- _____, (2009) *Rhetorical Exercises from Late Antiquity. A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations*, Καίμπριτζ.
- Pérez Jiménez, A. (1995) «Proairesis: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco» στο Gallo, I. & Scardigli, B. (επιμ.) *Teoria e prassi politica nelle opera di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano, 7–9 giugno 1993)*, Νάπολη, 365–381.
- Pernot, L. (1998) «*Periautologia : problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*» *REG* 111, 101–124.
- _____, (2005) *Η ρητορική στην αρχαιότητα*, μεταφρ. Ξανθίππης Τσελέντη, Αθήνα.

- _____, (2007) «Plutarco e Dione di Prussa» στο Volpe Cacciatore, P. & Ferrari, Fr. (επιμ.) *Plutarco e la cultura della sua età: Atti del X Convegno plutarco, Frisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005*, Νάπολη, 103–122.
- _____, (2015) *Epideictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise* (Ashley and Peter Larking Series in Greek and Roman Culture), Ωστν.
- Petrides, A. K. (2014) *Menander, New Comedy and the Visual*, Καίμπριτζ.
- Pickard-Cambridge, A. W. (1968²) *The Dramatic Festivals of Athens*, επιμ. J. Gould & Lewis, D. M., Οξφόρδη.
- Piérart, M. (1971) «Les εὔθυνοι athéniens» *AC* 40.2, 526–573.
- Pinnoy, M. (1984) «Plutarch's Comment on Sophocles' Style» *QUCC* ν.σ. 16, 159–164.
- Pohlenz, M. (1957) «Praefatio» στο Hubert, C. (επιμ.) *Plutarchi moralia*, τόμ. 5.1 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Λιψία.
- Potter, D. (1999) «Entertainers in the Roman Empire» στο D. S. Potter & D. J. Mattingly (επιμ.) *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire*, Av Άρμπορ, 256–325.
- Pourcq, M. de & Roskam, G. (2012) «'Always to Excel!' Some Observations and Reflections on φιλοτιμία in Greek Literature and Culture» στο Roskam, G. & Pourcq, M. de & Stockt, L. van der (επιμ.) *The Lash of Ambition. Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of Philotimia* (Collection d'études classiques 25), Λουβαίνη & Ναμύ & Παρίσι, 1–8.
- Powell, J. G. F. (2013) «The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 B.C.» στο Kremmydas, Chr. & Tempest, K. (επιμ.) *Hellenistic Oratory. Continuity and Change*, Οξφόρδη, 219–247.
- Praechter, K. (1902) «Zu Chorikios» *ByzZ* 11, 1–3.
- Prellwitz, W. (1905²) *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Γοττίγγη.
- Puech, B. (1981) «Soclaros de Tithorée, et ses descendants» *REG* 94, 186–192.
- _____, (1992) «Prosopographie des amis de Plutarque» στο *ANRW* II 33.6, 4831–4893.
- Raaflaub, K. A. (2004) *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, μετάφρ. Remate Franciscano, Σικάγο.
- Race W. H. (1982) *The Classical Priamel from Homer to Boethius* (Mnemosyne 74), Λέιντεν.
- Radermacher, L. (1897) «Studien zur Geschichte der griechischen Rhetorik» *RhM* ν.σ. 52, 412–424.
- Raeck, W. (1995) «Der mehrfache Appolodoros. Zur Präsenz des Bürgers im hellenistischen Stadtbild am Beispiel von Priene» στο Wörrle, M. & Zanker, P. (επιμ.) *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium München, 24. bis 26. Juni 1993*, Μόναχο, 231–240.
- Reinhardt, T. (2003) *Marcus Tullius Cicero. Topica*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Reinhardt, T. & Winterbottom, M. (2006) *Quintilian. Institutio oratoria. Book 2*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Renoirte, Th. (1951) *Les « Conseils politiques » de Plutarque. Une lettre ouverte aux grecs a l'époque de Trajan* (Recueil de travail d'histoire et de philologie, 3.4), Λουβαίνη.
- Riedweg, Chr. (2002) *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, Μόναχο.
- Rieks, R. (1970) «Sebasta und Aktia» *Hermes* 98, 96–116.
- Robinson, R. (1953²) *Plato's Earlier Dialectic*, Οξφόρδη.

- Rogers, G. M. (1992) «The Assembly of Imperial Ephesos» *ZPE* 94, 224–228.
- Romilly, J. de (1966) «La condamnation du plaisir dans l'œuvre de Thucydide» *WSt* 49, 142–148.
- Roskam, G. (2004–2005) «Τὸ καλὸν αὐτό [...] ἔχοντας τέλος (Praec. ger. reip. 799A) Plutarch on the foundation of the politician's career» *Ploutarchos* v.σ. 2, 89–103.
- _____, (2009) *Plutarch's Maxime cum principibus philosopho esse disserendum. An Interpretation with Commentary*, Λουβαίνη.
- _____, (2014) «Philanthropy, Dignity, and Euergetism» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάλντεν & Οξφόρδη & Τσίτσσεστερ, 516–528.
- Rostovtzeff, M. (1957²) *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Οξφόρδη.
- Rothe, S. (1989) *Kommentar zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratos. Die Lehrstuhlinhaber in Athen und Rom* (Sammlung Groos 38), Χαϊδελβέργη.
- Roueché, Ch. (1984) «Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias» *JRS* 74, 181–199.
- Russell, D. A. (1972) «Κριτική στο C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Οξφόρδη» *JRS* 62, 226–227.
- _____, (1983) *Greek Declamation*, Καίμπριτζ.
- _____, (2001²) *Plutarch*, Μπρίστολ.
- Rutledge, S. H. (2001) *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, Λονδίνο & Νέα Υόρκη.
- Said, S. (2005) «Plutarch and the People in the *Parallel Lives*» στο de Blois, L. & Bons, J. & Kessels, T. & Schenkeveld, D. M. (επιμ.) *The Statesman in Plutarch's Works: Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1–5, 2002*, τόμ. 2 (Mnemosyne Supplement 250.2), Λέιντεν & Βοστώνη, 7–25.
- Saller, R. P. (1994) *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family* (Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Times 25), Καίμπριτζ.
- Sambursky, S. (1965) *Das physikalische Weltbild der Antike*, Ζυρίχη & Στουτγάρδη.
- Sandbach, F. H. (1969) *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*, τόμ. 15 (Loeb Classical Library 429), Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης & Λονδίνο.
- Scardino, C. & Sorrentino, G. (2015) «Menander und die Komödie seiner Zeit: Einige Überlegungen» στο Chronopoulos, St. & Orth, Chr. (επιμ.) *Fragmente einer Geschichte der griechischen Komödie – Fragmentary History of Greek Comedy* (Studia Comica 5), Χαϊδελβέργη, 199–227.
- Schackleton Bailey, D. R. (1970) «On Cicero Ad Familiares (II)» *Philologus* 114, 88–97 [ανατυπ. (1977) *Cicero: Epistulae ad Familiares*, τόμ. 2 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 17), Καίμπριτζ 328–329].
- Schenkeveld, D. M. & Barnes, J. (1999) «Language» στο Algra, K. & Barnes, J. & Mansfeld, J. & Schofield, M. (επιμ.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ, 177–225.
- Sherwin-White, A. N. (1963) *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Οξφόρδη.
- Schiappa, E. (1990) «Did Plato Coin *Rhētorikē*?» *AJPh* 111, 457–470.
- _____, (1999) *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, Νιού Χέιβεν & Λονδίνο.

- Schmid, W. (1896) *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus dargestellt*, τόμ. 4, Στουτγάρδη.
- Schmitz, Th. A. (1997) *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (Zetemata 97), Μόναχο.
- _____, (2012) «Sophistic *philotimia* in Plutarch» στο Roskam, G. & Pourcq, M. de & Stockt, L. van der (επιμ.) *The Lash of Ambition. Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of Philotimia* (Collection d'études classiques 25), Λουβαΐνη & Ναμύ & Παρίσι, 69–84.
- _____, (2014) «Plutarch and the Second Sophistic» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάλντεν & Οξφόρδη & Τσίτσεστερ, 32–42.
- Schmitz, W. (1964) *Η πίστις in den Papyri* [Διδακτορική Διατριβή στο Παν/μιο της Κολωνίας].
- Schofield, M. (1999) «Social and Political Thought» στο Algra, K. κ.α.. (επιμ.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ, 739–770.
- Scholz, P. (2004) «Elementarunterricht und intellektuelle Bildung im hellenistischen Gymnasion» στο Kah, D. & Scholz, P. (επιμ.) *Das hellenistische Gymnasion* (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Βερολίνο, 103–108.
- Schröter, J. (1911) *Plutarchs Stellung zur Skepsis*, Λυψία.
- Schubert, Ch. & Weiss, A. (2015) «Die Hypomnemata bei Plutarch und Clemens: Ein Text-Mining-gestützter Vergleich der Arbeitsweise Zweier „Sophisten“» *Hermes* 143, 447–471.
- Scott, K. (1929) «Plutarch and the Ruler Cult» *TAPhA* 60, 117–135.
- Segal, Ch. P. (1962) «Gorgias and the Psychology of Logos» *HSCPh* 66, 99–155.
- Siefert, G. (1896) «De aliquot Plutarchi scriptorium moralium compositione atque indole» *Commentationes Philol. Ienenses* 6, 74–89.
- Simonis, L. (2013⁵) «Habitus» στο Nünning, A. (επιμ.) *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Στουτγάρδη & Βαϊμάρη, 287–288.
- Skeat, T. C. (1982) «The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex» *ZPE* 45, 169–175.
- Smith, R. R. R. (1987) «The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias» *JRS* 77, 88–138.
- Sommerstein, A. H. (1981) *Knights* (The Comedies of Aristophanes 2), Γουόρμινστερ.
- _____, (1998) *Ecclesiazusae* (The Comedies of Aristophanes 10), Γουόρμινστερ.
- _____, (2014α) «What is an Oath?» στο Sommerstein, A. H. & Torrance, I. A. (επιμ.) *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (Beiträge zur Altertumskunde 307), Βερολίνο & Βοστώνη, 1–5.
- _____, (2014β) «Oratory and Rhetoric» στο Sommerstein, A. H. & Torrance, I. A. (επιμ.) *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (Beiträge zur Altertumskunde 307), Βερολίνο & Βοστώνη, 230–239.
- Spengel, L. (1863) «Die Definition und Eintheilung der Rhetorik bei den Alten» *RhM* ν.σ. 18, 481–526.
- Stadter, Ph. A. (1987) «The Rhetoric of Plutarch's *Pericles*» *AncSoc* 18, 251–269.
- _____, (1988) «The Proems of Plutarch's *Lives*» *ICS* 13, 275–295.
- _____, (1989) *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Τσάπελ Χιλ & Λονδίνο.

- _____, (2000) «The Rhetoric of Virtue in Plutarch's Lives» στο van der Stockt (επιμ.) *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch* (Collection d'études classiques 11), Λουβαΐνη & Ναμύ, 493–510.
- Stamatakos, Io. [Σταματάκος, Ιω.] (1937) *Πλουτάρχου τοῦ Χαιρωνέως βίος καὶ ἔργα καὶ ἡ ἀνὰ τοὺς αἰώνας ἀπήχησης αὐτοῦ*, Αθήνα.
- Stanton, G. R. (1973) «Sophists and Philosophers: Problems of Classification» *AJPh* 94, 350–364.
- Steidle, W. (1952) «Redekunst und Bildung bei Isokrates» *Hermes* 80, 257–296.
- Strasburger, H. (1965) «Poseidonios on Problems of the Roman Empire» *JRS* 55, 40–53.
- Sullivan, R. D. (1977) «The Dynasty of Commagene» στο *ANRW* II, 8, 732–798.
- Swain, S. (1990) «Plutarch's Lives of Cicero, Cato, and Brutus» *Hermes* 118, 192–203.
- Syme, R. (1958) *Tacitus*, 2 τόμοι, Οξφόρδη.
- Tarrant, H. (1985) *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Καίμπριτζ.
- Thomas, E. (2017) «Performance Space» στο Richter, D. & Johnson, W. (επιμ.) *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Οξφόρδη, 181–201.
- Too, Y.-L. (2008) *A Commentary on Isocrates' Antidosis*, Οξφόρδη.
- Torrance, I. C. & Konstantinidou, K. (2014) «Responses to Perjury» στο Sommerstein, A. H. & Torrance, I. A. (επιμ.) *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (Beiträge zur Altertumskunde 307), Βερολίνο & Βοστώνη, 295–314.
- Touloumakos, J. (1988) «Zum römischen Gemeindepätronat im griechischen Osten» *Hermes* 116, 304–324.
- Tränkle, H. (1985) «Γνωθὶ σεαυτόν. Zur Ursprung und Deutungsgeschichte der delphischen Spruchsv» *WJA* ν.σ. 11, 19–31.
- Trapp, M. (1997) *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*, Οξφόρδη.
- _____, (2004) «Statesmanship in a Minor Key?» στο de Blois, L. (επιμ.) *The Statesman in Plutarch's Works: Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1–5, 2002*, τόμ. 1 (Mnemosyne Suppl. 250/1), Λέιντεν, 189–200.
- _____, (2007) *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society* (Ashgate Ancient Philosophy Series), Όλντερσοτ.
- _____, (2014) «The Role of Philosophy and Philosophers in the Imperial Period» στο Beck, M. (επιμ.) *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Μάλντεν & Οξφόρδη & Τσίτσεστερ, 43–57.
- Tsekourakis, D. (1986) «Orphic and Pythagorean Views on Vegetarianism in Plutarch's "Moralia"» στο Brenk, Fr. E. & Gallo, I. (επιμ.) *Miscellanea Plutarchea. Atti del convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)* (Quaderni del giornale filologico ferrarese 8), Φεράρα, 127–138.
- Turner, J. C. (1985) «Social Categorization and the Self-Concept: A Social Cognitive Theory of Group Behaviour» στο Lawler, E. J. (επιμ.) *Advances in Group Processes: Theory and Research*, τόμ. 2., Γκρίνουιτς, Κονέκτικατ, 77–121.

- _____, (1996) «Henri Tajfel: An Introduction» στο Robinson, W. P. (επιμ.) *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel* (International Series in Social Psychology), Οξφόρδη, 1–23.
- _____, (2005) «Explaining the Nature of Power: A Three-Process Theory» *Eur. J. Soc. Psychol.* 35, 1–22.
- Turner, J. C. & Hogg, M. A. & Oakes, P. J. & Reicher S. D. & Wetherell, M. S. (1987) *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*, Οξφόρδη.
- Turner, J. C. & Oakes, P. J. & Haslam, A. S. & MacGarty, G. (1994) «Self and Collective: Cognition and Social Context» *Pers. Soc. Psychol. Bull.* 20, 454–463.
- Valgiglio, E. (1976) *Plutarco. Praecepta gerendae reipublicae* (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 52), Μιλάνο.
- van der Stockt, L., van der επιμ.(2000) *Rhetorical Theory and Praxis. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996* (Collection d'études classiques 11), Λουβαίνη & Ναμύ.
- _____, (2009) «“Never the Twain Shall Meet”? Plutarch and Philostratus' *Life of Apollonius*: Some Themes and Techniques» στο Damoen, K. & Praet, D. (επιμ.) *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii* (Mnemosyne Suppl. 305), Λέιντεν & Βοστώνη, 187–208.
- van Hoof, L. (2010) *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- van Meirvenne, B. (2002) «Plutarch and the Healing Power of (a Tricky) *παρηγορία*: Observations in favour of a political Reading of *De adulatore et amico*?» στο Stadter, Ph. A. & van der Stockt, L. (επιμ.) *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)* (Symbolae A 29), Λουβαίνη, 141–160.
- Verdenius, W. J. (1954) «καί, “and generally» *Mnemosyne* 4^η σ. 7, 38.
- _____, (1981) «Gorgias' Doctrine of Deception» στο Kerferd, G. B. (επιμ.) *The Sophists and their Legacy* (Hermes Einzelschriften 44), Βισμπάντεν, 116–128.
- Veyne, P. (1985) «L'Empire romaine» στο ιδ., (επιμ.) *De l'Empire romaine à l'an mil* (Histoire de la vie privée 1), Παρίσι, 19–223 [ελλην. έκδ. (2010) «Η Ρωμαϊκή αυτοκρατορία» στο Ariès, Ph. & Duby, G. (επιμ.) *Ιστορία της ιδιωτικής ζωής*, τόμ. 1, μετάφρ. Βασίλη Πατσογιάννη, Αθήνα].
- _____, (2005) *L'empire gréco-romain*, Παρίσι.
- Volkman, R. (1869) *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchs von Chaeronea*, 2 τόμοι, Βερολίνο.
- Vujčić, N. (2009) «Greek Popular Assemblies in the Imperial Period and the Discourses of Dio of Prusa» *EA* 42, 157–169.
- West, M. L. (1992) *Ancient Greek Music*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη [(2004²) *Αρχαία ελληνική μουσική*, μετάφρ. Στάθη Κομνηνού, Αθήνα].
- Wilamowitz-Möllendorff, U. von (1905) «Lesefürchte» *Hermes* 40, 161–176.
- Winter, Br. (1997) *Philo and Paul among the Sophists* (Society for New Testament Studies 96), Καίμπριτζ.
- Winterbottom, M. (1964) «Quintilian and the Vir Bonus» *JRS* 54, 90–97.

- Whitmarsh, T. (2005) *The Second Sophistic* (G&R New Surveys in the Classics 35), Οξφόρδη & Νέα Υόρκη.
- Wiater, N. (2011) *The Ideology of Classicism: Language, History, and Identity in Dionysius of Halicarnassus* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte), Βερολίνο & Νέα Υόρκη.
- Wyss, B. (2012) «Philon und die Sophisten – Philons Sophistendiskurs vor dem Hintergrund des alexandrinischen Bildungsumfelds» στο Hirschberger, M. (επιμ.) *Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext*, Φρανκφούρτη επί του Μάιν, 89–105.
- _____, (2014) «Der gekreuzigte Sophist» *EChr* 5, 503–527.
- _____, (2017) «Σοφιστής in der Kaiserzeit» στο Wyss, B. & Hirsch-Luipold, R. & Hirschi, S.-J. (επιμ.) *Sophisten in Hellenismus und Kaiserzeit. Orte, Methode und Personen der Bildungsvermittlung* (Studien un Texte zu Antike und Christentum 101), Τυτβίγγη, 177–212.
- Xenophontos, S. (2014) «Κριτική στο Mark Beck (ed.), *A Companion to Plutarch. Blackwell companions to the ancient world*, 98, Malden, MA; Oxford; Chichester » *BMCR* 9, 38 [Διαδικτ. πηγή: Bryn Mawr Classical Review 2014.09.38 στο bmcr.brynmawr.edu, ανακτήθ. 28 Μαΐου 2018].
- _____, (2016) *Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts* (Beiträge zur Altertumskunde 349), Βερολίνο & Βοστώνη.
- Youtie, H. C. «όπογραφεύς: The Social Impact of Illiteracy in Graeco-Roman Egypt» *ZPE* 17, 201–221.
- Yule, G. (1996) *Pragmatics* (Oxford Introductions to Language Studies), Οξφόρδη [ελλ. έκδ. (2006) *Πραγματολογία*, μετάφρ. Α. Αλβανούδη & Χ. Καπελλίδη, Θεσσαλονίκη].
- Yunis, H. (1996) *Taming Democracy. Modes of Political Rhetoric in Classical Athens* (Rhetoric & Society), Ίθακα & Λονδίνο.
- Zanker, P. (1995a) «Brüche im Bürgerbild? Zur bürgerlichen Selbstdarstellung in den hellenistischen Städten» στο Wörtele, M. & Zanker, P. (επιμ.) *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium München, 24. bis 26. Juni 1993*, Μόναχο, 250–273.
- _____, (1995b) *Die Maske des Sokrates: Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Μόναχο.
- _____, (2006) *Ο Αύγουστος και η δύναμη των εικόνων*, μετάφρ. Μίλτου Πεχλιβάνου και Γιάννη Πάγκαλου, Αθήνα.
- Zuiderhoek, A. (2009) *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor* (Greek Culture in the Roman World), Καίμπριτζ.
- Zumpt, C. G. (1843) *Über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen*, Βερολίνο.

Ευρετήριο εικόνων

- Εικ. 1: Αντίγραφο αναθηματικού αγάλματος του Αισχίνη, Νάπολη, Εθνικό Μουσείο, αρ. ευρ. 1139
 [Πηγή: Zanker (1995a) 267, εικ. 8]..... 116
- Εικ. 2: Εικονιστικό άγαλμα ενός νέου άνδρα από την Ερέτρια, Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
 αρ. ευρ. 244 [Πηγή: Zanker (1995a) 267, εικ. 6]..... 117
- Εικ. 3: Τοιχογραφία που απεικονίζει τη σφαγή στο θέατρο της Πομπηίας, Νάπολη, Εθνικό Μουσείο,
 αρ. ευρ. 112222 [Πηγή: Museo archeologico Nazionale di Napoli (χ.χ.) Opera parietale [εικ.] στο
 cir.campania.beniculturali.it, ανακτήθ. 17.09.2017]..... 164
- Εικ. 4: Ανάγλυφο από το Σεβαστείο της Αφροδισιάδας που απεικονίζει τον Νέρωνα με την
 προσωποποιημένη Αρμενία, Επαρχία Αϊδινίου (Karacasu), Τουρκία, Μουσείο Αφροδισιάδας,
 [Πηγή: Smith (1987) Plate XVI (φωτ. M. Ali Dügenci)]..... 215
- Εικόνα 5: Ανάγλυφο από το Σεβαστείο της Αφροδισιάδας που απεικονίζει τον Κλαύδιο με την
 προσωποποιημένη Βρετανία, Επαρχία Αϊδινίου (Karacasu), Τουρκία, Μουσείο Αφροδισιάδας,
 αρ. ευρ. 80-137 [Πηγή: Smith (1987) Plate XIV (φωτ. M. Ali Dügenci)]..... 216

Γενικό ευρετήριο

- Aalders, Gerhard, 102
 Barthes, Roland, 18, 23, 116, 241, 242
 Bouffartigue, Jean, 183
 Brittain, Charles, 133
 Burkert, Walter, 117, 119, 120, 127, 165, 243
 Caiazza, Antonio, 124
 Carrière, Jean-Claude, 38, 39, 41, 44, 49, 96, 98, 127, 128, 142, 143, 161, 186, 187, 215, 243
 Cook, Brad, 219
 delatores, 122
 Detienne, Marcel, 68
 Dettiene, Marcel, 88
 Deleuze, Gilles, 20
 Dillon, John, 64
 Dover, Kenneth, 30
 Eshleman, Kendra, 199
 Fortenbaugh, William, 40
 Foucault, Michel, 19, 23, 24, 25, 37, 55, 56, 57, 66, 79, 88, 89, 94, 104, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 246
 Genette, Gérard, 18, 19, 160, 247
 Gill, Christopher, 145
 Gomme, Arnold, 81, 174, 204, 247
 Guthrie, W. K. C., 197
 habitus, 116
 Hirzel, Rudolf, 21, 22, 60, 177, 182, 196, 248
 Jeuckens, Robert, 27
 Jones, Christopher, 21, 39, 201
 Jones, Hugo, 157
 Jordan, Mark, 47, 48
 Keil, Bruno, 142
 Kennedy, George, 102
 König, Jason, 44
 Krauss, Fritz, 27
 Lendon, John, 155
 Liebersohn, Yosef, 135, 140
 Martin Jr., Hubert, 27
 Möbius, Hans, 115, 122
 Opsomer, Jan, 66
 Pelling, Christopher, 42, 45, 47, 52, 84, 102, 141, 253
 Pernot, Laurent, 157
 Pfuhl, Ernst, 115, 122
 Radermacher, Ludwig, 102
 Robert, Louis, 157
 Russell, Donald, 29, 60, 217
 Schmitz, Thomas, 196, 252
 Segal, Charles, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 256
 Stadter, Phillip, 81, 102
 Trapp, Michael, 32, 43, 44, 48, 50, 52, 58, 64, 113, 118, 123, 125, 141, 156, 159, 163, 164, 209, 221, 257
 van Hoof, Lieve, 120
 Verdenius, Wilem, 72
 Veyne, Paul, 57, 155
 Whitmarsh, Tim, 198
 Wiater, Nicolas, 26
 Zanker, Paul, 116
 Ziegler, Konrat, 21, 27, 29, 38, 102
 Αδριανός Τύριος, 63
 Αθήνα, 9, 11, 56, 71, 133, 135, 136, 159, 190, 199, 200, 206, 222, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 253, 257, 258, 259
 Αθήναιος, 40, 71, 174
 Αθήναιος Μηχανικός, 40
 Αιλιανός, 219
 Αισχίνης, 30, 103, 104, 116, 128
 Αισχίνης Νεαπολίτης, 139
 Αισχύλος, 180, 203
 Ακαδημία, 29, 50, 134, 135, 136, 138, 184
 Αλβίνος, 145

- Αλέξανδρος, 146, 209, 228
 Αλέξανδρος, Μεγάλος, 17, 85, 116, 218
 Αλέξανδρος, Μέγας, 85, 86
 Αλκίφρων, 146
 Αμμιανός Μαρκελλίνος, 138
 Αμμώνιος, 136
 Αναξαγόρας, 81, 82, 83
 Αναξιμένης Λαμψακινός, 40, 104, 190
 Αντισθένης, 42, 97
 Ανώνυμος Επικούρειος, 178
 αξιοπιστία, 89, 92, 100, 154, 161, 166
 Απουλήιος, 25, 63, 174
 Άρειος Δίδυμος, 105
 Αριστείδης Κοϊντιλιανός, 71
 Αριστείδης, Αίλιος, 20, 63, 132, 146, 155, 195, 196, 209
 Αριστοτέλης, 17, 18, 19, 24, 25, 26, 42, 55, 57, 60, 69, 71, 75, 89, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 125, 137, 138, 146, 177, 182, 186, 189, 190, 205
 Αριστότιμος (μαθητής του Πλούταρχου), 182, 183
 Αριστοφάνης, 203
 Αρκεσίλαος, 134, 184
 Αρμενία, 216
 Αρτεμίδωρος, 187, 216
 Αυγουστίνος, 163
 Αυρήλιος Ερμόδωρος, 158
 Αψίδα Τίτου (Ρώμη), 217
 Βασίλειος Καισαρείας, 187
 βία, 62, 78, 81, 110, 144, 161, 215
 βραχυλογία, 186
 Βρετανία, 216
 Γαληνός, 43, 71, 97, 116, 125, 179, 184, 187, 201
 Γέλλιος, 128, 134
 Γοργίας, 72, 73, 74, 75, 77, 110, 138, 139, 140, 200, 207, 220, 221, 222, 228
 Δάμωνας, 71, 72, 81, 82, 83, 87
 Δεύτερη Σοφιστική, 199, 200
 δημαγωγός, 174
 δημοκόπος, 174
 Διογένης Λαέρτιος, 26, 40, 42, 134, 177, 178
 Διογένης Οινονανδέας, 44
 Διόδωρος Σικελιώτης, 187, 219
 Διονύσιος Αλικαρνασσέας, 26, 40, 105, 138, 146, 186, 187, 189, 202, 211, 219, 222
 Διονύσιος Θράκας, 40, 89
 Δίωνας Κάσσιος, 160, 199
 Δίωνας Χρυσόστομος, 22, 33, 42, 64, 65, 89, 111, 112, 146, 152, 165, 167, 168, 174, 176, 195, 201, 211, 218, 223, 232
 δουκηνάριος (αξίωμα), 64
 έγκλιση, 89
 εγκράτεια, 60, 101, 106, 107, 108, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 125, 129, 147, 153, 202, 206, 209, 219
 εμπιστοσύνη, 83, 87, 89, 93, 95, 121, 125, 129, 147, 161, 167, 170, 208, 229
 Επίκουρος, 42, 43, 44, 55, 57
 Επίκτητος, 44, 47, 48, 63, 64, 94, 106, 107, 108, 109, 110, 125, 136, 157, 164, 184, 195, 201, 202, 209
 επίτροπος (αξίωμα), 64, 107, 108, 119
 έριδες (εριστική), 56, 177, 207
 ευεργετισμός, 64, 151–56, 165
 Ευριπίδης, 180, 203
 Έφesos, 158
 Εφιάλτης, 173, 174
 Ζήνωνας, 41, 137
 Ηρόδοτος, 105, 219
 Ηρώδης Αττικός, 199, 200, 209
 Ησίοδος, 119, 146, 148
 Ησύχιος, 74
 Θεμιστιος, 25, 42, 63, 195, 196, 211
 Θεμιστοκλής, 121, 123, 126, 206
 Θεόφραστος, 40, 42, 134, 219
 Θέων Σμυρναίος, 80
 Θέωνας, Αίλιος, 131

- Θουκυδίδης, 74, 81, 97, 172, 173, 174, 190, 204, 205
- Θουκυδίδης του Μελησία, 172, 173, 174
- Ιάμβλιχος, 71
- ιματιοφόροι, 116
- Ιμέριος, 177, 195, 196
- Ιούλιος Σεκούνδος, 181, 201
- Ιούλιος Φλώρος, 202
- Ιπποκράτης, 40, 187
- Ισοκράτης, 18, 26, 39, 44, 56, 71, 73, 104, 133, 160, 178, 179, 190, 219
- Καλλισθένης, 219
- Καντ, Ιμμάνουελ, 50, 96, 114, 118
- Καραδήμας, Δημήτριος, 56
- Κάρβωνας, 127
- Καρνεάδης, 134
- Κατάλογος του Λαμπρία, 28, 38, 40, 41, 43, 201
- Κάτωνας, 69, 84, 86, 87, 101, 228
- Κικέρωνας, 18, 25, 26, 41, 43, 65, 67, 71, 101, 125, 127, 128, 131, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 146, 160, 178, 180, 186, 187, 189, 190, 191, 202, 208, 237
- Κίμωνας, 126, 173, 174, 206
- Κλειτόμαχος, 134, 135, 139
- Κλέωνας, 125, 204
- Κλήμης Αλεξανδρέας, 105, 142, 178
- Κοϊντιλιανός, 17, 26, 40, 70, 72, 130, 131, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 146, 178, 181, 185, 186, 187, 189, 190, 208, 211, 222
- Κολοσσαίο, 217
- Κριτόλαος, 139
- Λιβάνιος, 18, 63, 117, 163, 198, 199, 211
- Λουκιανός, 64, 65, 131, 136, 160, 163, 164, 169, 174, 178, 187, 198, 202, 209, 211, 215
- Μαρκελλίνος, 187
- Μένανδρος, 26, 126, 141, 142, 144, 177, 178, 209, 239
- Μένανδρος Ρήτορας, 26, 177, 178, 209
- Μερακλής, Μιχάλης, 38, 102
- μετριότητα (περιπατητικό ιδανικό), 59, 70, 180
- Μητροδώρος Στρατονικέας, 134, 139
- Μιλτιάδης, 121, 126, 206
- Μουσώνιος Ρούφος, 110
- Νακόλεια, 158
- Ναός Ειρήνης (Ρώμη), 216
- Νέα Κριτική, 18
- Νίκανδρος, 28
- Νικήτης Σμυρναίος, 201, 202
- Νικίας, 173, 174
- Ξενοκράτης, 138
- Οβίδιος, 169, 170
- Όμηρος, 146, 148, 169
- Οπτάτος, 182
- Οράτιος, 97, 174
- Ορκιστός, 158
- όρκος, 127, 142
- Ουλπιανός, 65
- παρρησία, 56, 66, 68, 77, 79, 88, 89, 91, 92, 93, 123, 166, 188, 208
- Παύλος (απόστολος), 67, 110, 122
- Παύλος Φάβιος Περσικός, 154
- Παύλος, απόστολος, 110, 122, 154
- Παυσανίας, 219
- περιαντολογία, 28, 168
- Περικλής, 71, 81, 82, 86, 87, 101, 121, 126, 172, 173, 190, 204, 206, 228
- Πίνδαρος, 170, 197
- Πλάτωνας, 17, 19, 20, 22, 25, 26, 42, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 91, 95, 96, 97, 98, 110, 119, 125, 126, 127, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 162, 169, 172, 177, 187, 188, 205, 206, 207, 208, 212, 220, 221, 222, 228, 229
- Πολύβιος, 113, 114
- Πολυδεύκης, 131, 132, 180, 187, 197, 198, 199, 209
- Πομπηία, 164
- Πορφύριος, 93, 97

- Πούλχερ, Κορνήλιος, 47, 48, 50, 51, 217
 προτρεπτικός (λόγος), 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49
 Πρωταγόρας, 200
 Πυθαγόρας, 70, 71, 79, 87
 Πυθαγόρειοι, 71, 80
 Σεβαστείο (Αφροδισιάδα), 216
 σενάριο (γνωσιακή δομή), 21, 49, 90
 Σενέκας, 18, 25, 42, 136, 142, 163, 166, 201, 211
 Σέξτος Εμπειρικός, 40, 71, 134, 135, 137, 138, 139, 179
 Σκεπτικισμός, 134, 135, 136, 184
 σοφιστές, 20, 21, 30, 31, 32, 33, 55, 62, 73, 74, 75, 82, 96, 99, 131, 138, 156, 175, 177, 179, 181, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 211, 212, 213, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 195–214, 217–24, 232, 247
 Σοφοκλής, 108, 143, 177, 180, 208, 215
 Στοβαίος, 44, 105, 123, 141, 142, 190
 Στράβωνας, 26, 85, 97, 125, 134, 169, 202, 219
 συκοφάντες, 122
 σύμβολο, 159
 Συνέσιος Κυρήνης, 22
 Σώκλαρος, 182, 183
 Σωκράτης, 75, 76, 109, 110, 126, 137, 138, 177, 196, 197, 199, 205, 206, 207, 208, 213
 Σώτηρος, σοφιστής, 131
 Τάκιτος, 90, 163, 164, 211
 Τερέντιος, 97, 142, 174, 175
 τροπικότητα, 87, 88, 89, 104
 Φαβωρίνος από την Αρελάτη, 63, 184, 201
 Φαίδιμος (μάθητης του Πλούταρχου), 182, 183
 Φιλόδημος, 135
 Φιλόλαος, 79
 Φιλόπαππος, 90, 91, 92
 Φιλόστρατος, Φλάβιος, 63, 152, 156, 173, 195, 199, 200, 201, 202, 209, 211, 213, 220, 221, 222
 Φίλωνας Ιουδαίος, 40, 85, 128, 187, 188
 Φίλωνας Λαρισαίος, 26, 44, 46, 135
 Φλάβιος, Φιλόστρατος, 134
 Φωκίωνας, 77, 84, 95, 167
 Χαλκίδα, 158
 Χαρμάδας, 133, 134, 135, 139, 141, 148, 230, 231
 Χορίκιος, 209
 Χρύσιππος, 41, 42, 71
 Ψευδο-Λογγίνος, 40, 189, 211, 219

Summary

The present study focuses on the way rhetoric is being discussed in Plutarch's texts. For the purpose of this enquiry, rhetoric is defined as a system of discursive practices, whose primary function is to assist speakers in attempts to present reality in various ways enabling them to construct their own truths about things. Plutarch's attitude towards this system is not very clear. The fact that he belongs to the Academic/Platonic philosophic tradition could make a case for a hostile attitude. Plato's early criticism against rhetoric was still relevant at that time. However, throughout his work Plutarch never goes so far as to assume a clear-cut hostile stance towards rhetoric; nor an admittedly favourable one. In passages, in which Plutarch looks at rhetoric, his position is always that under certain presuppositions and in particular fields of action rhetoric could be useful, yet not in the usual form, in which the sophists teach it, but in a form allowing it function in support of philosophy.

This is a position requiring interpretation though. Since there is no reason to believe that all these differences marked by Plutarch and all these categorizations appearing in the texts do really correspond in ontologically existing differences and substantive categories, and since we can always say that all these are simply the staff, which the author uses, in order to construct his own ontologies, it may be easily assumed that the aforementioned moderate attitude towards rhetoric is not necessarily indicative of a personal opinion but it could rather be a pose. Inevitably, then, we will have to look at the cause of this attitude and the purpose it might serve. Existing literature does not immediately give us such answers. The commonly held opinion is still captive of traditional categorizations that want Plato and philosophy to be on the one side, and sophists together with rhetoric on the other: Plutarch's attitude towards rhetoric at best is regarded as a kind of recognition for an object that should be normally considered to be alien to philosophy. My own approach, on the contrary, does not deny that rhetoric may have an intimate place in the field of philosophy, but it takes from the beginning as a point of reference the realization that rhetoric is a difficult topic to be handled by a philosopher.

The reasons for this difficulty are mainly historical and ideological. The fact that rhetorical education used to attract more students than the number of students that the philosophers were managing to attract, has occasionally led many of the latter to

publicly attempt to downplay the importance of rhetoric. Plato and, later on, all of the philosophers, who were systematically encouraging their pupils to engage in politics, used to argue that rhetoric, in its ‘conventional’ form, is a useless or even dangerous thing. Plutarch is at an advanced stage in this tradition. He does not have only the teachers of rhetoric against him. The version of Platonic/Academic philosophy he represents is also one form of philosophy among other competing forms. At that time, what could have distinguished him from the others, granting him at the same time the prestige he needed, in order to establish himself as a dominant figure within his field of action, would have been his commitment to a body of doctrines and opinions held by earlier philosophers, whom he would have declared as predecessors and authorities. This is the question of orthodoxy, whose expectation is the first and foremost limitation that would have existed for Plutarch. With respect of these conditions and with the intention of contributing to the aforementioned scientific discussion, I argue in the present thesis that Plutarch’s attitude towards rhetoric should be examined on the basis of the following hypothesis: the aforementioned moderate attitude is not indicative of a low evaluation but rather a consequence of the philosopher’s effort to achieve a balancing point between some professional restrictions, which he is susceptible to in the field of education, and a favourable view of rhetoric in the field of politics.

Apart from the Introduction the present thesis is divided into two major parts. The first of these (*Part 2: Menemachus and rhetoric*) focuses mainly on the way in which rhetoric is discussed in the text of *Political Precepts*. By presenting an impressive density and abundance of information, this particular text constitutes the mainstay of my analysis. Information collected from other texts is discussed mostly in comparison and in relation to it. After a preliminary theoretical chapter defining the way in which I believe that the *Political Precepts* should be read (Ch. 2.1), I attempt to analyze Plutarch’s attitude towards rhetoric by keeping track of the function of three critical oppositions. These are the opposition of teaching and persuading (Ch. 2.2), the opposition of speech and character (Ch. 2.3) and, finally, the opposition of rhetoric (seen as a means to legitimize power through speech) and euergetism (Ch. 2.3). The second part of the study (*Part 3: Plutarch and the sophists*) constitutes an attempt to put Plutarch’s notorious criticism against the sophists on a different basis by admitting first the existence of a common ground for philosophers and sophists within the field of the higher education. Final pages offer the concluding remarks

(Part 4: Conclusion). An *Appendix (Part 5)* is added, in which there is a list of abbreviations for the titles of Plutarch's texts in Greek.