

Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας

Αρ. 15 (2022)



Ο Ηγεμόνας και η ανθρωπολογία των θεσμών
στον Μέγα Φώτιο και στον Μακιαβέλι

Κωνσταντίνος Καρουσάκης

doi: [10.12681/ethiki.30739](https://doi.org/10.12681/ethiki.30739)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Καρουσάκης Κ. (2022). Ο Ηγεμόνας και η ανθρωπολογία των θεσμών στον Μέγα Φώτιο και στον Μακιαβέλι. *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, (15), 103–117. <https://doi.org/10.12681/ethiki.30739>

Ο Ηγεμόνας και η ανθρωπολογία των θεσμών στον Μέγα Φώτιο και στον Μακιαβέλι

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΡΟΥΣΑΚΗΣ

Περίληψη: Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Φώτιος (810-891) και ο Νικολό Μακιαβέλι (1469-1527), αν και έγραψαν σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους, εντάσσονται σε μία κοινή παράδοση του γραμματειακού είδους των κατόπτρων ηγεμόνος. Τα κάτοπτρα ηγεμόνος αποτελούν παραινέσεις για την τέχνη του κυβερνάν. Ουσιαστικά, συμβουλεύουν τον ηγεμόνα για το πώς να κυβερνήσει καλλιεργώντας τις αρετές του. Μέσα από τα δύο συμβουλευτικά έργα αναφαίνεται η σχέση ηθικής και πολιτικής, η οποία κατ' επέκταση μας παρέχει μία σαφή εικόνα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας τους. Οι δύο στοχαστές απαντούν υπόρρητα στο ερώτημα *τι συνιστά ανθρώπινη φύση, ποια είναι η θέση της μέσα στον κόσμο, πώς αυτή εκδιπλώνεται μέσα στη διαλεκτική των θεσμών και ιδιαίτερα πώς επηρεάζεται το πρόσωπο του ηγεμόνα*. Παρά τις διαφορές των δύο στοχαστών, μπορούμε να κατανοήσουμε, μέσα από τις συμβουλές τους, την έγνοια τους να διατηρηθεί και να προφυλαχτεί η θέση του ηγεμόνα. Παράλληλα, όμως, εντοπίζουμε την απόδοση μιας υφέρπουσας, μεγάλης δύναμης στα χέρια των πολιτών, η οποία μπορεί εν δυνάμει να χρησιμοποιηθεί εναντίον των κατόχων της εξουσίας, αν δεν νιώθουν ικανοποιημένοι από το κυβερνητικό τους έργο.

Λέξεις-κλειδιά: Αξιοσύνη; Χάρισμα; Βία; Ηγεμόνας; Θεσμός

Η παρούσα εισήγηση προβαίνει στη συγκριτική ανάλυση δύο στοχαστών, οι οποίοι έγραψαν σε διαφορετικά πολιτισμικά συγκείμενα ένα έργο με παρόμοιο περιεχόμενο, το οποίο αφορούσε παλαιότητες για την ηγεμονική τέχνη. Αυτό το γραμματειακό είδος ονομάζεται κάτοπτρο ηγεμόνος. Εν αντιθέσει με τα βασιλικά εγκώμια, όπου εκθειάζονται οι αρετές του αυτοκράτορα, το κάτοπτρο ηγεμόνος έχει σκοπό να συμβουλευσει αλλά και να διατυπώσει σοβαρές προειδοποιήσεις στον ηγεμόνα, ανάλογα με την προσωπικότητα του και τις εκάστοτε κοινωνικοπολιτικές συνθήκες που τον προκαλούν. Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Φώτιος, ενταγμένος σ' αυτήν την παράδοση, συνέταξε μία επιστολή περιέχουσα συμβουλές για την τέχνη του κυβερνάν, το 861, με αποδέκτη τον εκχριστιανισμένο ηγεμόνα της Βουλγαρίας, Βόρι-Μιχαήλ.¹ Αρκετούς αιώνες αργότερα, ο Φλωρεντίνος στοχαστής Niccolo Machiavelli, το 1513, συγγράφει ένα εγχειρίδιο, επίσης για την ηγεμονική τέχνη, αφιερωμένο στον Λαυρέντιο τον Μεγαλοπρεπή.²

Ο Machiavelli θέλει να απαλλαγεί από το στενό, για εκείνον, χριστιανικό ηθικό πλαίσιο, σχετικά με τον τρόπο διακυβέρνησης, και να εγκαινιάσει μία νέα, πραγματιστική πολιτική ηθική. Αντίθετα, ο Φώτιος επιθυμεί να φωτίσει τη συναίρεση ηθικής και πολιτικής, υιοθετώντας μία περισσότερο δεοντολογική προσέγγιση. Η αξιοσύνη ή *virtu* σε συνδυασμό με τις ευκαιρίες της τύχης ή *fortuna* για τον Machiavelli, καθώς και η *φρόνηση* παράλληλα με την *ταπεινοφροσύνη* για τον Φώτιο, εφιστούν την προσοχή στους ηγεμόνες ότι βασική προϋπόθεση της σταθερής διακυβέρνησης είναι η εύνοια των λαών τους ως απόρροια της ηγεμονικής αρετής.

Επομένως, βασική παραδοχή μας είναι ότι η εξουσία δεν είναι αυτόχρονα σεβαστή στη σκέψη τους. Διακρίνεται ένας καταστατικός διαχωρισμός κυβερνώντων και κυβερνωμένων, και ανεξαρτήτως εάν οι δύο στοχαστές προσπαθούν να εξισορροπήσουν τους δύο πόλους, ενδεχομένως να συνιστά σπερματικά τη συγκρότηση ενός δημοκρατικού πολιτικού σώματος με τις ανάλογες αρετές.

Ο Φώτιος αναφέρει ότι ο ηγεμόνας θα πρέπει να διακατέχεται από την αγάπη προς το θείο, αλλά ταυτόχρονα να αγαπά και τον λαό

του. Έτσι, λοιπόν, εάν προβεί σε οποιαδήποτε μορφή αδιαφορίας ή αναξιοπρέπειας, απέναντι στους υπηκόους του, αυτό θα επιφέρει την τιμωρία του, εκ μέρους του Θεού. Με αυτήν την υπενθύμιση τονίζει την ανάγκη, ο ηγεμόνας να υπακούει, πρώτος αυτός, τον νόμο, ούτως ώστε να αποτελέσει πρότυπο για τους υπηκόους του.³

Τουναντίον, στον Μακιαβέλι, ο οποίος συνιστά τον κρίκο μετάβασης στην ιστορία των πολιτικών ιδεών, από τον Μεσαίωνα στην Αναγέννηση, η αρμονική ενότητα της εγκόσμιας με τη θείκη εξουσία, όπως συνέβαινε στους Μεσαιωνικούς πολιτικούς στοχαστές, διαρρηγνύεται. Συνεπώς, εγκαινιάζει μία νέα πολιτική ηθική, η οποία, αν και δεν απορρίπτει πλήρως τη θρησκεία, σίγουρα, όμως, τη θέτει εντός παρενθέσεως. Ο πολίτης της Φλωρεντίας, έχοντας στον νου του τη μορφή του Καίσαρα Βοργία ή, σύμφωνα με τον Παναγιώτη Κονδύλη, μία εξιδανικευμένη εικόνα του, εξυφάνει το ιδανικό πρότυπο του ηγεμόνα. Διαβάζοντας το εν λόγω εγχειρίδιο της τέχνης του κυβερνάν, διακρίνεται μία διαφορετική προβληματική. Ο Μακιαβέλι δεν ενδιαφέρεται τόσο για τον εσωτερικό κόσμο του ηγεμόνα, όσο για την αξιοσύνη σε σχέση με τις ευκαιρίες της τύχης.⁴

Για τον Φλωρεντίνο στοχαστή, το ζήτημα της εξουσίας σε όλες της τις εκφάνσεις έχει περισσότερο έναν αλγεβρικό χαρακτήρα. Ο ηγεμόνας θα πρέπει να έχει υπολογίσει μία σειρά συναρτήσεων, έτσι ώστε να δράσει. Το γεγονός αυτό δίνει την αίσθηση ότι λειτουργεί ως υπολογιστής, με συγκεκριμένες μεταβλητές, οι οποίες συναρθρώνονται την κατάλληλη στιγμή, με σκοπό είτε να κατακτηθεί η εξουσία σε μία πόλη είτε να ελαχιστοποιηθούν οι ζημιές, σε ένα ρευστό και, εν πολλοίς, εχθρικό περιβάλλον. Ο ηγεμόνας εδώ δεν χρειάζεται να κερδίσει την αιώνια ζωή, αλλά να αντεπεξέλθει στις αντιξοές συνθήκες, με σκοπό την επιβίωση του ίδιου και του λαού του. Ο Μακιαβέλι ουσιαστικά στηρίζει το έργο του στην εμπειρία και στη λογική. Ο ηγεμόνας καθοδηγείται από τη σωστά υπολογισμένη επιλογή των μέσων, για να επιτευχθεί ο σκοπός.⁵

Οι εργώδεις προσπάθειες των δύο στοχαστών να διατηρηθεί η εξουσία, για διαφορετικούς λόγους του καθενός, είναι εμφανείς και στα δύο κείμενα. Από την άλλη, και στους δύο στοχαστές υπάρχει

ένας αμέριστος σεβασμός στον λαό ως τέτοιο, αλλά και ως δυνάμει, εξαιρετικά επικίνδυνος αντίπαλος του ηγεμόνα. Εδώ, ενδεχομένως, να βρίσκεται και ο οδηγητικός μας μίτος, αναφορικά με τον εντοπισμό σπερμάτων αυτόνομης συγκρότησης του πολιτικού σώματος. Η εξουσία δεν είναι εξ υπαρχής σεβαστή. Η ρευστότητα των γεγονότων είναι έκδηλη και στα δύο έργα, οι σκοπιμότητες, ωστόσο, αλλάζουν, όπως προαναφέρθηκε. Ο μεν Μακιαβέλι θεωρεί ότι ο ηγεμόνας θα πρέπει να προσαρμόζεται στις εξελίξεις με σκοπό την ωφέλειά του και του λαού του, ενώ ο Φώτιος να παραμένει σταθερός στην αρετή της φρόνησης και της ταπεινοφροσύνης.⁶

Στον Μακιαβέλι ο πολιτικός ρεαλισμός κάνει δυναμικά την εμφάνιση του. Τοιοιουτρόπως, λοιπόν, είναι επικίνδυνο ο άνθρωπος να είναι πάντοτε καλός ανάμεσα σε τόσους κακούς. Άρα, ο ηγεμόνας θα πρέπει να απορρίψει τις χριστιανικές αξίες της ταπείνωσης και της φρόνησης, έχοντας ως ορίζοντα του, το ιστορικό παίγνιο της ισχύος. Ο Μακιαβέλι, αν και δεν μοιάζει εξαρχής να έχει κάποιο ίχνος αριστοτελικής τελεολογίας, σύμφωνα με την οποία η πολιτική να αποσκοπεί στην επίτευξη της ευδαιμονίας του συνόλου των πολιτών,⁷ σε άλλα έργα του μοιάζει να λαμβάνει θέση η οποία να ευνοεί τη λαϊκή επιθυμία και την ευτυχία της πολιτείας. Επιπλέον, εκλείπει, εν πολλοίς, ο ιδανισμός από τη σκέψη του, ως απόρροια κάποιου αργιστί οντολογικού θεμελίου, από το οποίο θα αναδυθεί η ηγεμονική τέχνη. Αν και, ενδεχομένως, εκτιμάται ότι στο εν λόγω έργο η οντολογική θεμελίωση στη μακιαβελική στροφή είναι ακριβώς η βούληση για ισχύ, η οποία παρουσιάζεται ως *real politik*.

Το υποκείμενο του Μακιαβέλι θεωρούμε ότι αποτελεί μία ιδιαίτερη, εκκοσμικευμένη ανθρωπολογική επεξεργασία χριστιανικής εμπνεύσεως —και συγκεκριμένα από τον Αυγουστίνο. Η θεώρηση αυτή, μέσα από υπόγειες διαδρομές αιώνων της ιστορίας των ιδεών και της ιστορικής εμπειρίας, επιβιώνει και επανεμφανίζεται απαλλαγμένη από τον θεολογικό της χαρακτήρα, διατηρώντας, όμως, τα φιλοσοφικά της ίχνη. Ο Αυγουστίνος εκχριστιανίζοντας τον Πλωτίνιο στοχασμό, όπου το *En* ταυτίζεται με τη βούληση του, μυστικοποιεί τον νου, θέτει τη βούληση ως κέντρο της ύπαρξης, εκφραζό-

μενη ως σκέψη, η οποία, πλέον σε χριστιανικό πλαίσιο, πρέπει να κατακυριεύσει ως ατομικότητα το ιστορικό και κοσμικό *Είναι*.

Ως εκ τούτου, η ατομικότητα, καθώς αυτο-συνειδητοποιείται, κατακτά την αλήθεια και γίνεται τόπος αποκάλυψης του Όλου. Η αυγουστίνη ψυχή δεν είναι πλέον έκφραση της κοσμικής ψυχής, αλλά γίνεται προσωπική, αποκλειστικά και μόνο επειδή νοεί ένα τέτοιο υπερβατικό αντικείμενο, όπως ο Θεός, βεβαιώνοντας την ύπαρξη της ως τέτοια. Αυτό που βλέπουμε είναι ότι η βούληση γεννά τη σκέψη. Το γεγονός αυτό έχει μεγάλες οντολογικές και υποκειμενοποιητικές συνέπειες, ακόμα και πέρα από το χριστιανικό πλαίσιο. Η βούληση ουσιαστικά δεν έχει αντικείμενο και, έτσι, μπορεί να γεννά τα αντικείμενά της *perse*.

Εδώ η σκέψη λειτουργεί ως η βασική μονάδα εκδίπλωσης της βούλησης.⁸ Ο Μακιαβέλι, όπως και πολλοί μεταγενέστεροι στοχαστές, είναι κληρονόμος αυτής της θεολογικο-φιλοσοφικής ορίζουσας, καθώς το μακιαβελικό υποκείμενο, υπερβουλητικά αλλά και έντονα υπολογιστικά, μεταμορφώνει το ιστορικό βίωμα σε τεκμαρτή ιστορική εμπειρία, την κατατάσσει, τη συστηματοποιεί και πιθανολογεί, αναλόγως με την ευλυγισία, αξιοσύνη και ευστροφία του, με σκοπό την αποτελεσματικότητα.

Η πολιτική είναι αυτή η οποία παράγει την ηθική, ακριβώς όπως η βούληση στον Αυγουστίνο, και προγενέστερα στον Πλωτίνο, παράγει σκεπτόμενη τα αντικείμενά της. Η μακιαβελική ανθρώπινη φύση είναι η θαρραλέα σκέψη, η οποία έχει την αξιοσύνη να κάνει πράξη τη φιλοδοξία της, συμβιβαζόμενη και με τις κατά φύσιν αρνητικές όψεις της. Ο Μακιαβέλι είναι, βέβαια, ακόμα πιο περίπλοκος, καθώς, γνωρίζοντας και αντιγράφοντας το *Περί της φύσεως των πραγμάτων*, του επικούρειου ποιητή Τίτου Λουκρήτιου Κάρου, θεωρεί ότι η φύση δεν κυριαρχείται από τους δαίμονες αλλά από φυσικούς νόμους και ο άνθρωπος είναι μέρος της. Ο Paul Rahe αναφέρει χαρακτηριστικά: *ο Μακιαβέλι ακολούθησε την σκέψη του Λουκρήτιου αναφορικά με την παραδοχή ότι η ανθρώπινη φύση δεν ενέχει κάποια θρησκευτική αναφορικότητα ή φυσική τελεολογία*⁹ (μετάφραση του γράφοντος). Εδώ ο Μακιαβέλι, όπως και ο Λουκρήτιος ή ο

Επίκουρος, γειώνει τον πραγματικό κόσμο, απαλλάσσοντας τον από κάποιον ιδιαίτερα άτεγκτο, μεταφυσικό άξονα ή από κάποια νομοτελειακή εξέλιξη των πραγμάτων.¹⁰

Από την άλλη πλευρά, ο Φώτιος, ως χριστιανός φιλόσοφος, θέτει το κέντρο του έργου του στον ρόλο του ηθικού τρόπου ζωής, δηλαδή με βάση την ηθική της Καινής διαθήκης, καθώς και τον ρόλο της αγάπης για τους άλλους ανθρώπους. Σε αντικατάσταση της αρχαίας θέασης της φιλίας εντός και εκτός της οικογένειας, ο Φώτιος θεωρεί ότι το πρότυπο της αγάπης είναι η απέραντη αγάπη του Θεού για τον κόσμο και, ως αποτέλεσμα, αυτή η άνευ όρων αγάπη θα πρέπει να αποτελεί το πρότυπο για το πώς οι άνθρωποι θα αγαπιούνται μεταξύ τους. Ήδη στους πρώιμους Χριστιανούς φιλοσόφους, παρατηρείται η παρουσίαση του στόχου της φιλοσοφίας να είναι η επίτευξη ενός ηθικού τρόπου ζωής, ο οποίος θα οδηγήσει στην ομοίωση με τον Θεό και θα δημιουργεί τις συνθήκες για την, κατά τους χριστιανούς, πραγματική ευτυχία του ανθρώπου. Ο χριστιανός φιλόσοφος Ιουστίνος αναφέρει ότι ο σκοπός της φιλοσοφίας είναι η ανεύρεση της αλήθειας και ως ανταμοιβή αυτής της σοφίας λαμβάνεται η ευτυχία.¹¹ Ακόμη, άλλοι πρώιμοι χριστιανοί, όπως ο Λακτάντιος, είναι επηρεασμένοι από τα ελληνιστικά ρεύματα, σαν αυτό της στωικής τέχνης του βίου, το οποίο δεν προέβαινε σε μία σαφή διάκριση ανάμεσα στον θεωρητικό στοχασμό και την πρακτική διάσταση του βίου, καθώς θεωρούσε ότι αυτές οι δύο διαστάσεις αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο. Επιπροσθέτως, η πρώιμη χριστιανική φιλοσοφία επηρεάζεται από τους ύστερους πλατωνικούς, οι οποίοι στηρίζονταν στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα για να δομήσουν τη θεωρία τους για τον ηθικό τρόπο ζωής ως απόρροια σύνδεσης του νοητικού μέρους της ανθρώπινης ψυχής με την κοσμική ψυχή και τον θεό δημιουργό. Συγκεκριμένα, υιοθετούν τη στρατηγική ότι ο κόσμος δεν είναι ένα ουδέτερο συμβάν, αλλά έχει ηθικό βάρος, με σκοπό να αποκαλυφθεί η αγαθότητα του Θεού και, κατά συνέπεια, ο άνθρωπος ως μέρος της δημιουργίας να εκπαιδευτεί, ούτως ώστε να ομοιάσει με τον Θεό, δηλαδή να γίνει και ο ίδιος αγαθός. Ο κόσμος για τους χριστιανούς είναι φτιαγμένος από τον Θεό ως δώρο και ως, κατά τον Ωριγένη,

παιδαγωγείο για τον άνθρωπο. Η άποψη αυτή συμφωνεί με τους στωικούς, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι το σύμπαν έχει δημιουργηθεί για τον άνθρωπο. Παρόμοια σύμπλευση, έως ενός σημείου, υπάρχει και στην κοσμολογική θεώρηση της ηθικής, ορισμένων πρώιμων Χριστιανών και στωικών, ως το ιδανικό της εξάλειψης των παθών και την επίτευξη της απάθειας. Καθώς παρατηρείται η μεγάλη σημασία που δίνεται στο ζήτημα της ηθικής και της ομοίωσης με τον Θεό στους πρώιμους χριστιανούς, προωθείται και η ανάπτυξη της αρετής με αριστοτελικούς όρους ως μία μέση κατάσταση η οποία θα αποφεύγει τις υπερβολές.¹² Στο επίπεδο της πολιτικής, οι χριστιανοί πιστεύουν ότι και αυτή εντάσσεται στο κοσμολογικό μοντέλο που προαναφέρθηκε και σκοπός της είναι η δημιουργία μίας ιδεώδους κοινωνίας προς όφελος του καλού. Ιδιαίτερα, ο Ιουστίνος ριζοσπαστικοποιεί την κλασική πλατωνική θέση περί φιλοσόφου-βασιλιά και θεωρεί ότι η άσκηση της φιλοσοφίας θα πρέπει να γίνεται και από τους κυβερνώντες και από του κυβερνωμένους, αναγνωρίζοντας, σε ένα πρώιμο στάδιο, την έννοια ενός σκεπτόμενου κριτικά πολιτικού σώματος. Γενικότερα, η χριστιανική οπτική εξυφαίνει διάφορους τρόπους θέασης της κοινωνικοπολιτικής συνθήκης. Υπερασπίζεται την καθολική προσφορά της ανθρώπινης φύσης από τον Θεό και, επομένως, υπάρχει ένα βαθύ ρίζωμα του ενός ανθρώπου μέσα στον άλλον, ως αδέρφια. Με αυτόν τον τρόπο, διακηρύσσεται η ισότητα μεταξύ των ανθρώπων. Επίσης, σε κάποιους χριστιανούς δίνεται έμφαση στον ρόλο των ηθών, τα οποία διατηρούν την πίστη στον Θεό. Τέλος, χριστιανοί, όπως ο Ευσέβιος Καισαρείας ή ο Αγαπητός Διάκονος, εστιάζουν στο πρόσωπο του αυτοκράτορα ως εντεταλμένο από τον Θεό. Ειδικότερα, ο Αυτοκράτορας αποτελεί την επίγεια εικόνα του Θεού και, συνεπώς, συνιστά τον μιμητή του κατά την άσκηση της βασιλικής εξουσίας.¹³ Ο Φώτιος, ως κληρονόμος της εν λόγω παράδοσης, ενδιαφέρεται κυρίως για το πρόσωπο του ηγεμόνα, το οποίο —ως επίγεια ανώτατη αρχή— αποτελεί απεικασμα της εξουσίας του Θεού. Η χρηστή διοίκηση επιτυγχάνεται μέσα από την καλλιέργεια των αρετών, οι οποίες έχουν την αρχαιοελληνική και ελληνιστική ρίζα τους αλλά και την αμιγώς χριστιανική. Ο Φώτιος δεν

κάνει αναφορά στην πολιτειολογία, καθώς ιδανική πολιτειακή μορφή είναι η μοναρχία. Υπό το πρίσμα των ανωτέρω, περιορίζεται στη διάκριση ανάμεσα στον καλό μονάρχη-βασιλέα και στον κακό μονάρχη-τύραννο, χωρίς να επεκτείνεται στον ρόλο των άλλων θεσμικών παραγόντων (π.χ. Σύγκλητος, Δήμοι ή Στρατός), αναφορικά με την σταθερότητα του κράτους και την διασφάλιση της ισονομίας.¹⁴

Η εστίαση του Φωτίου εντοπίζεται στη διαλεκτική του ηγεμόνα με τον εαυτό του και στον τονισμό δύο ομάδων χαρισμάτων. Η πρώτη αφορά την εικόνα, έκφραση και κίνηση προς τα έξω, η οποία έχει περιορισμένη έκταση και μικρά οφέλη. Και η δεύτερη αφορά τη σμίλευση του εσωτερικού κόσμου του ηγεμόνα, δηλαδή τον καλλωπισμό της ψυχής. Η δεύτερη συστάδα χαρισμάτων, *αληθώς χάριτες*, όπως τις ονομάζει, αφορά την οντολογική καταξίωση του ανθρώπου. Ο ηγεμόνας, για τον Πατριάρχη, έχει την ευθύνη να ακολουθεί και παράλληλα να προωθεί τα τίμια χριστιανικά ιδεώδη, και άρα να προβαίνει σε αντίστοιχες σωστές πράξεις.¹⁵

Συγκεκριμένα, ο ηγεμόνας, ως πιστός του Χριστού, θα πρέπει να σκέφτεται και να ενεργεί με ορίζοντα την οντολογική τελείωση του ανθρώπου. Τοιουτοτρόπως, το κοινόν της φύσεως, ουσιαστικά, προϋποθέτει την κοινή παραδοχή ότι κανείς δεν εξαιρείται ούτε της αγάπης του Θεού ούτε και της αναγκαιότητας να υπακούουν όλοι, ανεξαιρέτως, τους νόμους —όπως και ο ίδιος ο ηγεμόνας. Ο Φώτιος θεωρεί ότι ο ηγεμόνας δεν είναι σεβαστός, μόνο και μόνο επειδή άρχει, αλλά, κατά τα γραφόμενά του: [...] *ο άρχοντας οφείλει γενικά να είναι άψογος αλλά προπάντων να έχει ευπρεπή συμπεριφορά [...] όπως ελέγχουμε τη γνησιότητα του χρυσού σε πέτρινα ακόνια, με τον ίδιο τρόπο και ο ανθρώπινος νους κρίνεται από τον τρόπο άσκησης της εξουσίας και από την γνώμη των αρχομένων.*¹⁶ Ήδη, σε ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης, και πέρα από το πολιτιστικό συγκείμενο, στο οποίο γράφει ο πατριάρχης, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, ότι υπάρχουν τα σπέρματα ενός καταστατικού διαχωρισμού μεταξύ των αρχόντων και των αρχομένων, όπου οι τελευταίοι έχουν γνώμη και το να ασκούν κριτική για τον τρόπο διακυβέρνησης είναι ένα ενδεχόμενο.

Ο ηγεμόνας θα πρέπει να έχει στον νου του ότι η ροή των γεγο-

νότων πολλές φορές είναι αβέβαιη και, ως εκ τούτου, είναι αναγκαίο να ανταποκρίνεται με σύνεση απέναντι στις μεταβολές. Παρ' όλα αυτά, ο Φώτιος δεν υποστηρίζει την απόλυτη προσαρμοστικότητα απέναντι στις αλλαγές, γεγονός το οποίο θα πρόδιδε μία τάση κατίσχυσης της ιστορίας. Για τον Φώτιο, οι ακραίες συναισθηματικές αντιδράσεις παραποιούν την πραγματική εικόνα του ανθρώπου, δηλαδή διαβρώνουν την οντολογική υπόστασή του και δεν επιτρέπουν την κατάβαση του ανθρώπου στα έγκατα του *είναι* του· σχετικοποιούν την ύπαρξή του, θέτοντας, όπως αναφέρει ο Κων/νος Κορναράκης, ως θεμέλιο της σχέσης *είναι και πράττειν*, την οίηση του ηγεμονικού προσώπειου. Τέλος, μέσω της οίησης το υλικο-ιστορικό Είναι καθηλώνεται και μερικεύεται, καθώς τίθεται αποκλειστικά υπό την υποκειμενική κρίση του ατόμου.¹⁷

Με διαφορετική διάθεση, ο νεωτεριστής Μακιαβέλι εισάγει μία εντελώς ξεχωριστή πολιτική ψυχολογία της εξουσίας, μέσα από τη διάκριση δύο ειδών ηγεμονιών, των κληρονομικών και των νέων. Ο ίδιος προτιμά τις νέες, όπου ένας ηγεμόνας θα αναρριχηθεί, με όλη του τη σφριγηλότητα, ως νεοφερμένος, και θα καταφέρει να προβεί στους κατάλληλους νεωτερισμούς στο κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι. Αντιθέτως, για έναν κληρονομικό άρχοντα, ένας νεωτερισμός θα ήταν, ενδεχομένως, διασάλευση της ιερής κοινωνικής τάξης και εναντίωση στον λόγο του Θεού πάνω στη γη.

Βρισκόμαστε και πάλι στα σπάργανα του φαντασιακού της νεωτερικότητας, όπου η ρήξη με το παρελθόν είναι ευπρόσδεκτη, αναγκαία και αδιάλειπτη. Αρκετούς αιώνες νωρίτερα, ο Φώτιος υποστηρίζει, παρομοίως, συγκεκριμένες πολιτικές μέριμνες των υπηκόων, την εισαγωγή νέων νομοθετικών ρυθμίσεων και την ανάγκη σωστής απονομής της δικαιοσύνης. Επιπλέον, προβαίνει σε κοινωνιολογικές προτάσεις, οι οποίες, βέβαια, σίγουρα δεν αναλύονται διεξοδικά, καθώς επιθυμεί να τονίσει την εμπρόσωπη διαχείριση της εξουσίας, παρά να στηριχθεί, αποκλειστικά, σε τροποποιήσεις των απρόσωπων κοινωνικοπολιτικών δομών. Ουσιαστικά, η σκέψη του Φωτίου εδράζεται στη ζωντανή σχέση του ηγεμόνα με τους υπηκόους του, με κύριο στόχο την πραγματική αγαπητική συνάντηση με βάση τη

χριστιανική αλήθεια. Θεωρεί, δηλαδή, τις αρετές οντολογικά μονοπάτια, τα οποία στόχο έχουν την εν τω γίνεσθαι πραγμάτωση της εμπρόσωπης αγάπης, εντός του κοινωνικού-ιστορικού είναι.

Επιστρέφοντας στο έργο του Μακιαβέλι, σχετικά με τις αρετές, ο ηγεμόνας δεν μπορεί να ακολουθεί μία συγκεκριμένη αρετολογική πορεία, ακριβώς διότι σε βάθος χρόνου δεν θα τον βοηθήσει να πετύχει τους σκοπούς του. Εντούτοις, σε αντίθεση με τον Φώτιο, πιστεύει ότι κάποια από τα θεωρούμενα ως ελαττώματα από τη συμβατική ηθική είναι περισσότερο αναγκαίο να υπάρχουν για το καλό το δικό του, όπως και ενδεχομένως των υπηκόων του.¹⁸

Η διαφορά του Μακιαβέλι με τον Φώτιο, σε αυτό το σημείο, μοιάζει αγεφύρωτη, καθώς ο τελευταίος θεωρεί τον ηγεμόνα το πρότυπο των διανθρώπινων σχέσεων, ως μακρόθυμος, γενναιόδωρος και άτολμος στην παρανομία. Εν αντιθέσει, ο Μακιαβέλι στηρίζει τις ελπίδες του περισσότερο στον φόβο των υπηκόων, παρά στην αγάπη, αν και δεν την απορρίπτει.

Αναφορικά και πάλι με την κατάκτηση νέων ηγεμονιών, στο μακιαβελικό έργο, γίνεται διάκριση ανάμεσα στην κατάκτηση μέσω αξιοσύνης του άρχοντα και στην κατάκτηση μέσω της βοήθειας άλλων, δηλαδή λόγω τύχης. Η αξιοσύνη ως ηγεμονική ανδρεία, η οποία ομοιάζει με τη θουκυδίδεια ανδρεία, δεν είναι φυσικά αποθέωση της ωμής βίας και του στυγνού καταναγκασμού, αλλά η ικανότητα του ηγεμόνα να εκμεταλλεύεται προς όφελος του τις *occasione*, δηλαδή τις ευκαιρίες που του παρουσιάζονται.

Ο Μακιαβέλι διεξέρχεται την έννοια της *virtu* μέσα από ποικίλες περιπτώσιολογίες, όπως η κατάκτηση μίας περιοχής, με διαφορετικά πολιτικά και κοινωνικά ήθη και έθιμα, ή, σε άλλο κεφάλαιο, προσπαθεί να εξισορροπήσει το ζήτημα της βίας ανάμεσα στην υπερβολή της και την απουσία της, υιοθετώντας τη στάση του κρίνοντος κατά περίπτωση. Άλλοτε, παρακολουθώντας τις διάφορες πτυχώσεις της *virtu* και, κυρίως, τις ένδοξες συμβαντικές στιγμές της, μέσα από μεγάλες προσωπικότητες, όπως ο Μωυσής ή ο Κύρος και άλλοι, θα υποστηρίξαμε ότι η καθεμία από αυτές τις προσωπικότητες επιτελεί τη συνύφανση μύθου και πραγματικότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο,

διαυγάζουν ένα συμπλήρωμα αξιοσύνης, συνθέτουν ένα υπερπροσωπικό στερέωμα, πάνω στο οποίο θα οικοδομηθεί, μεταγενέστερα, επί των ιδρυτικών-αρχετυπικών βιρτουόζικων πράξεων, η νεωτερική πολιτική εξουσία.¹⁹

Και στους δύο στοχαστές η άσκηση βίας κρίνεται σκόπιμη ανάλογα με τις συνθήκες. Στον Φώτιο, η βία δεν έχει κεντρική θέση στην επιστολή του και ο ηγεμόνας θα πρέπει με μεγάλη διάκριση και φειδώ να την ασκεί. Γι' αυτό, θα πρέπει να λειτουργεί με σύνεση απέναντι στις αλλαγές της τύχης και να μην αντιδρά βεβιασμένα.²⁰ Στον Μακιαβέλι, βασική συνιστώσα για την άσκηση βίας, αλλά και για κάθε ηγεμονική πράξη, είναι η fortuna (τύχη), η οποία είναι ισοδύναμη με τη virtù. Αυτό που καλείται ο ηγεμόνας να κάνει είναι η σωστή στάθμισή της, προς όφελός του. Η fortuna είναι η ιδιαίτερη δυναμική μιας συγκεκριμένης αλληλουχίας γεγονότων. Είναι, για τον Μακιαβέλι, το μοναδικό πεδίο εκδίπλωσης και δοκιμασίας της virtù. Ο Φλωρεντίνος στοχαστής, ουσιαστικά, φωτίζει τη διάσταση άσκησης της ελεύθερης βούλησης ως πράξης.²¹

Μία άλλη θεματική, την οποία αγγίζει διεξοδικά ο πατριάρχης Φώτιος, είναι η σχέση του ηγεμόνα με το οικείο περιβάλλον και, κυρίως, με το πρόβλημα του κόλακα. Για τον πατριάρχη, ο κόλακας συμβάλλει ενεργά στο εγωιστικό κλείσιμο του ηγεμόνα στον εαυτό του, αποκοιμίζοντάς τον με τις κολακείες του. Αντιθέτως, ο φίλος ενδιαφέρεται πραγματικά για την πνευματική ενδυνάμωσή του, επισημαίνοντας όπου χρειάζεται τα λάθη του, προκειμένου να μην κινδυνεύσει. Ακόμη, προσπαθεί να καλύψει τις ελλείψεις του ηγεμόνα, με το δικό του προσωπικό ήθος, λειτουργώντας ως εικόνα του. Ο Φώτιος υποστηρίζει ότι το άμεσο περιβάλλον του φωτίζει εξίσου το ήθος του. Σ' αυτό το σημείο, ο Φώτιος θεωρεί ότι ο ηγεμόνας δεν μονοπωλεί το ενδιαφέρον, αλλά και το άμεσο περιβάλλον ενδέχεται να γίνει αντικείμενο κριτικής από τον λαό. Εντοπίζεται, και εδώ, μία τάση σχηματισμού ενός πολιτικού σώματος, το οποίο λειτουργεί για τον εαυτό του, σωστικά, εάν ο ηγεμόνας και οι συν αυτό αυθαιρετούν. Επιπροσθέτως, με τη συμβολή της συναγωγής των χαρισμάτων ενός κοινωνικού πλέγματος σχέσεων γύρω από τον ηγεμόνα, δημι-

ουργείται ένα ζωντανό μωσαϊκό εσωτερικών τόπων ανάδυσης του Άλλου, μέσω της προσφοράς.^{22,23}

Εδώ, διαφαίνεται ότι, για τον Φώτιο, το κατά αλήθειαν ζειν δεν βιώνεται μονάχα εντός μιας εσωτερικής υπαρξιακής νησίδας, αλλά αποκαλύπτεται μέσα από τη σύνοδο των ελεύθερα προσφερόμενων προσώπων. Ο Φώτιος, έχοντας, επίσης, επηρεασθεί από τον Αριστοτέλη, χρησιμοποιεί μία κλασική μεταφορά για τη σχέση του άρχοντα με το πολιτικό σώμα. Όπως ακριβώς τα μέλη ενός ζωντανού οργανισμού χάνουν τη ζωτικότητα τους, αν δεν υπάρχει ο ίδιος ο οργανισμός, έτσι και ο ηγεμόνας, εάν διάγει μία φαύλη ζωή, τότε και οι υπήκοοί του είτε θα εκφραυλιστούν και αυτοί είτε θα ξεγεγηθούν. Το πολιτικό σώμα είναι έκθετο στον κίνδυνο της εκφύλισης και της κατάρρευσης των θεσμών.²⁴ Ο ηγεμόνας είναι μία εκ-σωτερικότητα, είναι το συγκροτητικό στοιχείο ύπαρξης της πολιτείας, ο οποίος λειτουργεί ως πρότυπο για τους υπηκόους του. Βέβαια, οι τελευταίοι διατηρούν μία σχετική αυτονομία, για το πώς μπορούν να αντιδράσουν, γεγονός το οποίο μας επιτρέπει να αναγνώσουμε ότι άρχοντες και αρχόμενοι δεν είναι a priori μία συμπαγής ενότητα στη σκέψη του Φωτίου.

Συνοψίζοντας, θα υποστηρίζαμε ότι, αν και υπάρχουν βασικές διαφορές μεταξύ του στοχασμού του Φωτίου και του Μακιαβέλι, θα μπορούσαμε διαθλώντας τη σκέψη του ενός μέσα στο άλλο να διακρίνουμε μία βαθειά επιθυμία εξισορρόπησης ανάμεσα στον βολονταρισμό του ηγεμόνα και στο πλέγμα των κοινωνικοπολιτικών θεσμών. Η εξισορρόπηση αυτή, αν και γίνεται μέσα από διαφορετικές οδούς, θεωρούμε ότι εκβάλλει στη διατύπωση μίας κοινής προσμέτρησης της αναγκαιότητας αυτής. Ο μεν Φώτιος, μέσα από την αυτοσυνειδησία και τον αυτοέλεγχο του ηγεμόνα, θέλει να αποφύγει την απορρόφηση και διάλυση των θεσμών, στηριζόμενος κυρίως στο πρόσωπο και στην άσκηση στις ηγεμονικές αρετές. Η θεσμική κοινωνία αποκτά χωροχρονική ύπαρξη, ως προϋπόθεση της αυτοκριτικής και αυτοσυνειδησίας του ηγεμόνα και των φίλων του. Το ιδεώδες πρόσωπο του ηγεμόνα καθίσταται ο θεσμικός μηχανισμός ελέγχου της δικαιοσύνης και της αρμονικής λειτουργίας της πολιτείας. Οι

τύψεις συνείδησης, ο φόβος ότι θα υπάρχει δυσαρέσκεια εκ μέρους του πολιτικού σώματος και η αγάπη για τους υπηκόους αποτελούν την αναγνώριση, εκ μέρους του Φωτίου, των θεσμών, οι οποίοι αρδεύονται μέσα από τη διεύρυνση της αυτοσυνειδησίας του ηγεμόνα. Παραδείγματος χάριν, ο τελετουργικός χαρακτήρας της δημόσιας προσευχής του ηγεμόνα στην επιστολή του Φωτίου αποτελεί μία πρακτική ενδιάθετης θεσμικής συναρμογής στην προοπτική της ευχαριστιακής σύναξης της Πόλεως. Στον δε Μακιαβέλι, η ισορροπία επιτυγχάνεται μέσω της εισαγωγής, εκ μέρους του ηγεμόνα, θεσμών με νέο χρώμα, που επιτρέπουν ακριβώς την ελευθερία κινήσεών του. Εδώ ο ηγεμόνας χρειάζεται να γίνει θεμελιωτής θεσμικών εργαλείων, που να επιτρέπουν την ύπαρξη μιας ανεξάρτητης πολιτικής βούλησης, όποτε οι αναγκαιότητες των συνθηκών το επιβάλλουν. Κατά συνέπεια, ο θεσμός θα πρέπει να είναι διαμορφωμένος, ούτως ώστε να μην απορροφά την αυτονομία του ηγεμόνα να πράττει, ακόμα και ενάντια σε αυτούς, όποτε εκείνος κρίνει. Σε μία νέα ηγεμονία ο θεσμός λογίζεται ως ο εγγυητής της νέας συνθήκης, ο οποίος συνεχώς ανανεώνεται από τους λεπτούς χειρισμούς του Ηγεμόνα. Με αυτόν τον τρόπο, ο θεσμός καθίσταται ο τόπος αποκρυστάλλωσης και ενσάρκωσης της ηγεμονικής μαεστρίας στην προοπτική διατήρησης της ελευθερίας και της ισχύος της.

Παρατηρούμε, κατ' αυτόν τον τρόπο, μία αναπάντεχη συνάντηση μεταξύ των δύο στοχαστών, μέσα από την ταυτόχρονη διατήρηση των κοινωνικοπολιτικών θεσμών ως πόρων δημιουργίας και ισορροπίας, αλλά και της ελευθερίας κινήσεων εκ μέρους του ηγεμόνα, στην προοπτική μιας ζωντανής σχέσης με τους πολίτες και μιας λειτουργικής, και συνάμα, ακατέργαστης πολιτικής πρωτοβουλίας. Και στους δύο στοχαστές αναδύονται με διαφορετικό τρόπο στη σκέψη τους, ως διακριτοί πόλοι, και το πρόσωπο του ηγεμόνα αλλά και η ύπαρξη των θεσμών. Ο μακιαβελικός θεσμός ως γίνεσθαι-ηγεμόνας και ο φωτιανός ηγεμόνας ως γίνεσθαι-θεσμός θα μπορούσαν να αποτελέσουν δύο διαθλώμενες διαδικασίες, οι οποίες θα συγκροτούν τους όρους σύγκλισης και συνάρθρωσης των δύο έργων, πέραν μιας παθητικής σύγκρισής τους.

Ωστόσο, πέραν των σημείων ισορροπίας της σκέψης τους, θα υποστηρίζαμε ότι ο Φώτιος δίνει μία υπερβολική έμφαση στην εμπρόσωπη διάσταση της εξουσίας, σε βαθμό που μοιάζει να ταλαντώνεται ή και να απορροφάται η θέση της εξουσίας, αποκλειστικά, από το πρόσωπο του ηγεμόνα και τις αρετές του. Τοιουτοτρόπως, ενδεχομένως να συσκοτίζει την εξουσία ως έναν σταθερό και, πιθανώς, καταπιεστικό θεσμό, με πάγια χαρακτηριστικά. Παράλληλα, στη σκέψη του Μακιαβέλι συμβαίνει ακριβώς η αντίθετη διαδρομή, όπου το πρόσωπο του ηγεμόνα τείνει να απορροφάται από τις απαιτήσεις διατήρησης και ενίσχυσης της πολιτικής εξουσίας. Αν και αναζητά έναν ηγεμόνα με αξιοσύνη, η εν λόγω αρετή έχει περισσότερο σχέση με μία θεσμική εκφραστικότητα της εξουσίας, παρά με μία προσωπική άσκησή της. Μια διαθλαστική οπτική των δύο έργων, όπως προαναφέραμε, θα συνιστούσε έναν ταυτόχρονο ανθρωπολογικό εμπλουτισμό τους, αναφορικά με την πλάτυνση της εμπρόσωπης διάστασης των θεσμών και, παράλληλα, την εμπέδωση της ανεξάρτητης θεσμικής έκφρασης του υποκειμένου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ο Ηγεμών*, εισαγωγή Ι. Πλεξίδου (Αθήνα: Αρμός, 2007), 18.
2. Νικόλο Μακιαβέλι, *Ο Ηγεμόνας*, εισαγωγή Θ. Μπαμπάλης (Αθήνα: Ατραπός, 2003), 14.
3. Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ο Ηγεμών*, Αθήνα, 55.
4. Τ. Κονδύλης, *Νικόλο Μακιαβέλλι Έργα* (Αθήνα: Κάλβος, 1984), 127.
5. Μακιαβέλι, *Ο Ηγεμόνας*, 25.
6. Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ο Ηγεμών*, 53.
7. Αριστοτέλης, *Πολιτικά βιβλία Ι & ΙΙ* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006), 5-16.
8. Νικόλαος Λουδοβίκος, *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού: Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999), 33-50.
9. Paul A. Rahe, "In the shadow of Lucretius: The epicurean foundations of Machiavelli's political thought," *History of political thought* vol. 28, no. 1 (Spring 2007): 3.
10. Christopher Holman, "Machiavelli's philosophical anthropology," *The European Legacy* vol. 21, issue 8 (2016): 771.
11. Γιώργος Ε. Καραμανώλης, *Η Φιλοσοφία του πρώιμου Χριστιανισμού* (Αθήνα:

Οκτώ, 2017), 282.

12. Καραμανώλης, *Η Φιλοσοφία του πρώιμου Χριστιανισμού*, 286.

13. Καραμανώλης, *Η Φιλοσοφία του πρώιμου Χριστιανισμού*, 302.

14. Κωνσταντίνος Παΐδας, *Η Θεματική των Βυζαντινών “Κατόπτρων Ηγεμόνος” της πρώιμης και Μέσης περιόδου (398-1085): Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών* (Αθήνα: Γρηγόρη, 2017), 107.

15. Κωνσταντίνος Κορναράκης, “Τι εστίν έργον άρχοντος: Επισημάνσεις διαχρονικής αξίας από τον ι. Φώτιο περί των όρων και προϋποθέσεων του άρχειν (στην επιστολή του προς τον ηγεμόνα της Βουλγαρίας Μιχαήλ- Βόριδα),” στο *Η προσωπικότητα και η θεολογία του Μεγάλου Φωτίου: Επίσημοι Λόγοι Εκφωνηθέντες επί τη ιερά Μνήμη του κατά τα έτη 1970-2010*, επιμ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος (Αθήνα: Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2011), 651.

16. Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ο Ηγεμόν*, 25.

17. Κορναράκης, “Τι εστίν έργον άρχοντος: Επισημάνσεις διαχρονικής αξίας από τον ι. Φώτιο περί των όρων και προϋποθέσεων του άρχειν (στην επιστολή του προς τον ηγεμόνα της Βουλγαρίας Μιχαήλ- Βόριδα),” 653.

18. Μακιαβέλι, *Ο Ηγεμόνας*, 28.

19. Μακιαβέλι, *Ο Ηγεμόνας*, 48.

20. Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ο Ηγεμόν*, 52-53.

21. Σπύρος Μακρής, *Niccolo Machiavelli «virtu» και ερμηνευτικά κάτοπτρα: Σπουδή στην νεώτερη και σύγχρονη θεωρία του Ρεπουμπλικανισμού* (Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 2009), 63.

22. Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ο Ηγεμόν*, Αθήνα, 78.

23. Κορναράκης, “Τι εστίν έργον άρχοντος: Επισημάνσεις διαχρονικής αξίας από τον ι. Φώτιο περί των όρων και προϋποθέσεων του άρχειν (στην επιστολή του προς τον ηγεμόνα της Βουλγαρίας Μιχαήλ- Βόριδα),” 654.

24. Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ο Ηγεμόν*, 105.