

1837
2017
ΧΡΟΝΙΑ



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

180
1837-2017 ΧΡΟΝΙΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ



ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

MARIA TERESA RICCI
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, ΜΙΧΑΗΛ Κ. ΜΑΝΤΖΑΝΑΣ,
ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ, ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ



Ο ΑΥΛΙΚΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ



Επιμέλεια έκδοσης
Γεώργιος Αραμπατζής

ΑΘΗΝΑ 2017

1837
2017
ΧΡΟΝΙΑ



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών



ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

MARIA TERESA RICCI
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, ΜΙΧΑΗΛ Κ. ΜΑΝΤΖΑΝΑΣ,
ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ, ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ

Ο ΑΥΛΙΚΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ

Επιμέλεια έκδοσης
Γεώργιος Αραμπατζής

ΑΘΗΝΑ 2017

Copyright: οι συγγραφείς του τόμου
ISBN 978-618-82857-1-2

Ο παρών τόμος περιλαμβάνει τα πρακτικά των ανακοινώσεων και τη συζήτηση που ακολούθησε κατά τις εργασίες της Στρογγυλής Τράπεζας με θέμα «ο Αυλικός Φιλόσοφος». Η Στρογγυλή Τράπεζα έλαβε χώρα την Τετάρτη 30 Μαρτίου 2016 στο τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών με προσκεκλημένη ομιλήτρια την Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου François Rabelais της Tours, Maria Teresa Ricci.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους συναδέλφους μου που συμμετείχαν με ανακοινώσεις τους και τους υποψήφιους διδάκτορες που έλαβαν μέρος στη συζήτηση που ακολούθησε, τον Αναπληρωτή Πρύτανη Ακαδημαϊκών Υποθέσεων και Διεθνών Σχέσεων του Πανεπιστημίου μας Καθηγητή Κωνσταντίνο Μπουραζέλη για την υποστήριξη της έκδοσης και την Πρόεδρο του Τμήματος ΦΠΨ Καθηγήτρια Μαρία-Ζωή Φουντοπούλου χάρη στη συμβολή της οποίας πραγματοποιήθηκε τόσο η Στρογγυλή Τράπεζα όσο και η παρούσα έκδοση.

Θα επιθυμούσα να αφιερώσω τον τόμο στη μνήμη του δασκάλου μου, Καθηγητή Μανούσου Ι. Μανούσακα (1914-2003), της Ακαδημίας Αθηνών, που τόσα προσέφερε, μεταξύ άλλων, στη σπουδή του πολιτισμού του ενετοκρατούμενου ελληνισμού.

Γεώργιος Αραμπατζής
Επίκουρος Καθηγητής Βυζαντινής Φιλοσοφίας
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας
ΕΚΠΑ

**Ο Baldassare Castiglione, η χάρη
και η επιμελής ανεμελιά (*sprezzatura*)**

Maria Teresa RICCI
Université François Rabelais, Tours

Εισαγωγή

Ο Baldassare Castiglione γεννήθηκε στις 6 Δεκεμβρίου 1479 στο Casatico, κοντά στη Μάντοβα, από μια οικογένεια της επαρχιακής αριστοκρατίας. Η παιδεία του υπήρξε ανθρωπιστική – ήταν, μεταξύ άλλων, μαθητής του Δημήτριου Χαλκοκονδύλη (1424-1511). Από το 1499 ξεκινά την καριέρα του ως αυλικός στην υπηρεσία του Francisco Gonzaga. Το 1504 περνά στην υπηρεσία της αυλής του Ούρμπινο και του δούκα Guidubaldo de Montefeltro (1472-1508). Από τις εμπειρίες του, εκεί, εμπνέεται το *Βιβλίο του Αυλικού*. Το 1513 μετακομίζει στη Ρώμη ως πρεσβευτής του Ούρμπινο. Το 1520 πεθαίνει η γυναίκα του και αυτός ολοκληρώνει την καριέρα του ως χαμηλόβαθμος υπάλληλος στη διπλωματική υπηρεσία της εκκλησίας. Το 1525 ταξιδεύει στη Μαδρίτη ως απεσταλμένος του Πάπα Κλήμεντα του 8^{ου} και διαμεσολαβητής με τον αυτοκράτορα Κάρολο Κούντο. Όταν ο αυτοκράτορας θα ειστρατεύσει κατά της Ρώμης, ο Πάπας θα κατηγορήσει τον Castiglione για παραμέληση καθήκοντος ενώ, από την ισπανική πλευρά, θα τον ψέξουν ως έναν από τους υπαίτιους της σύρραξης. Παρόλο που θα επιτύχει την παπική συγχώρεση, ο Castiglione θα πεθάνει στο Τολέδο την 8 φεβρουαρίου 1529 χωρίς να επιστρέψει ποτέ στην Ιταλία. Το *Βιβλίο του Αυλικού* θα τυπωθεί πρώτη φορά στη Βενετία το 1528.

Στις αρχές του 16^{ου} αιώνα, όταν ο Castiglione εντάσσεται στην αυλή του Ούρμπινο, αυτή είναι μια από τις πλέον εκλεπτυσμένες και λαμπρές της Ιταλίας. Η ιδανική ζωή της αυλής, όπως την περιγράφει ο ίδιος στο *Βιβλίο* του, μοιάζει να αντιδιαστέλλεται προς τη δραματική κατάσταση της Ιταλίας. Το Ούρμπινο εμφανίζεται έτσι ως ο τέλειος συνδυασμός ανθρωπιστικής παιδείας και στρατιωτικού πνεύματος. Το *Βιβλίο του Αυλικού* (*Il Libro del Cortegiano*¹) υπήρξε το αποτέλεσμα μακράς επεξεργασίας εκ μέρους του συγγραφέα και αποτελεί τον καρπό μιας ζωής εμπειριών στην υπηρεσία των πριγκιπικών αυλών. Δεν συνιστά μια απλή μαρτυρία που αντανακλά μια ιδιαίτερη στιγμή της ζωής του συγγραφέα αλλά ένα αμφίσημο και διαστρωματωμένο κείμενο που απεικονίζει, ταυτόχρονα, την πορεία του Castiglione, την καριέρα και τις αμφιβολίες του, τις προσωπικές απογοητεύσεις του και τις κοινωνικές και πολιτικές μεταβολές του καιρού του.

Το θέμα της πραγματείας, δηλαδή η μόρφωση του τέλειου αυλικού, δεν είναι πρωτότυπο. Ο Castiglione είχε προκάτοχους στην εν λόγω τέχνη όπως, για παράδειγμα, τον Ναπολιτάνο Diomedede Carafa (1406-1487) και το έργο του *Trattato dello Cortesano* ή *Libro delli precepti ovvero instructione delli cortesani* (1487), τον Paolo Cortesi (1465-1510) και την πραγματεία του *De cardinalatu*, ενώ άντλησε και από διάφορες πηγές όπως από ανθρωπιστές συγγραφείς σαν τους Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Francesco da Diaccetto, Judah Leon Abravanel αλλά και από κλασικούς συγγραφείς όπως τους Αριστοτέλη, Πλάτωνα, Ξενοφώντα, Κικέρωνα (βλ. *L.d.C.*, Αφιέρωση, 3). Έτσι, η ιδέα του για τον άνθρωπο και για τους κώδικες που οφείλει κανείς να σεβαστεί στις κοινωνικές σχέσεις, όπως σε όλες τις πραγματείες συμπεριφοράς ή τρόπων της εποχής, προσαρμόζει τους αρχαίους κανόνες στη ζωή της αυλής του καιρού του. Η φρόνηση, το μέτρο, η χάρη και, γενικότερα, ο αυτο-έλεγχος, απολύτως θεμελιώδη για τον Castiglione, έχουν στην πραγματικότητα μια μακρά παράδοση αν και δεν αφορούσαν ποτέ μέχρι τότε έναν «αυλικό» όπως

¹ Baldassare CASTIGLIONE, *Il Libro del Cortegiano*, εισαγ. Amedeo QUONDAM, Garzanti, 1981, 1987.

αυτός υποδείχθηκε από τον ιταλό συγγραφέα. Το νέο, λοιπόν, υπόδειγμα του αυλικού έχει πολύ στέρεα θεμέλια στην παράδοση της αρχαιότητας τα οποία ο Castiglione μοιάζει να γνωρίζει πολύ καλά αν και ποτέ δεν κάνει επίδειξη των γνώσεών του μέσω αναφορών αλλά τις χρησιμοποιεί με μια «επιμελή ανεμελιά» ή *sprezzatura*, ένας όρος πολύ αγαπημένος στον συγγραφέα ο οποίος συνιστά και την πρωταρχική ιδιότητα του αυλικού. Η μεσαιωνική παράδοση είναι, επίσης, παρούσα στο βιβλίο διαμέσου των εννοιών της «πποσύνης» και της «ευγένειας» που χρησιμοποιούνται συχνά από τον Castiglione, αν και οι αναφορές στα ιπποτικά μυθιστορήματα (βλ., για παράδειγμα, *L.d.C.*, III, 54) δεν είναι τόσο άμεσες όσο εκείνες που αφορούν στους αρχαίους συγγραφείς. Το βιβλίο, λοιπόν, έχει συνταχθεί «κατά τον τρόπο» των αρχαίων και, πιθανότατα, ο Castiglione έχει κατά νου τους διαλόγους του Πλάτωνος ή τα έργα του Κικέρωνος όπως το *De Oratore* που παρουσιάζεται ως υποδειγματικό για τον αυλικό. Όπως ο Κικέρων, ο Castiglione ονειρεύεται να αποικρυσταλλώσει σε μια μορφή το ανθρωπολογικό ιδανικό μιας εποχής.

Το *Βιβλίο του Αυλικού* που μπορεί να θεωρηθεί ως έκφραση του ανθρωπιστικού-ευγενούς ιδανικού των μικρών πόλεων-κρατών της Ιταλίας, έχει ως φόντο την αυλή του Ούρμπινο. Η αριστοκρατική ζωή, εδώ, εμφανίζεται να έχει διαρθρωθεί γύρω από στιγμές παιχνιδιού όπως δείχνει ένα απόσπασμα από το πρώτο βιβλίο όπου ο συγγραφέας εξηγεί ότι «όλες οι ώρες της ημέρας μοιράζονταν σε έντιμες και ευχάριστες δραστηριότητες, τόσο του σώματος όσο και του πνεύματος» (*L.d.C.*, I, 4). Το ίδιο το *Βιβλίο* γεννιέται ως παιχνίδι. Ο συγγραφέας φαντάζεται ότι κάποιοι ευγενείς του κύκλου της δούκισσας Elisabetta Gonzanga (1471-1526), συζύγου του Giudubaldo de Montefeltro, «φτιάχουν με τα λόγια ένα τέλειο αυλικό» (*L.d.C.*, I, 12). Πρόκειται για ένα παιχνίδι που πρότεινε ο Federico Fregoso, ο οποίος επιθυμεί να εξειδικεύσει «όλους τους όρους και τα ειδικά χαρακτηριστικά που απαιτούνται για όποιον αξίζει αυτό τον τίτλο» (*L.d.C.*, I, 12). Η πραγματική αυθεντία, ο δούκας Giudubaldo de Montefeltro, ήταν ασθενής και δεν μπορούσε να συμμετάσχει στο παιχνίδι όπως και σε όλα τα παιχνίδια της αυλής. Όμως, η δούκισσα Elisabetta Gonzanga ήταν παρούσα και διηύθυνε το παιχνίδι μαζί με την

Emilia Pia, χήρα του Antonio de Montefeltro, ετεροθαλή αδελφού του δούκα. Οι συναντήσεις λαμβάνουν χώρα κατά τον μήνα Μάιο του έτους 1507, ενώ την επόμενη χρονιά, ο Giudubaldo πεθαίνει και ο χαμός του σηματοδοτεί την παρακμή της συντροφιάς που περιέγραψε ο Castiglione.

Οι διάλογοι στους οποίους δεν συμμετέχει, όπως ούτε ο δούκας, ο συγγραφέας, θέλοντας με αυτό τον τρόπο να τονίσει την απόσταση που κρατά από το περιεχόμενο του *Βιβλίου* που, εδώ, εμφανίζεται ως το προϊόν μιας συλλογικής διεργασίας, εκτυλλίσονται επί τέσσερις βραδιές (που αντιστοιχούν στα τέσσερα βιβλία του έργου). Ο Castiglione γράφει ότι ήταν συνήθεια στην αυλή του Ούρμπινο, μετά το δείπνο, να αποσύρεται η συντροφιά στα δώματα της δούκισσας όπου, εκτός από δοασκεδάσεις όπως η μουσική και ο χορός, επιδίδονταν σε παιχνίδια και συζητήσεις (*L.d.C.*, I, 5). Ο τρόπος οργάνωσης αυτών των βραδινών δραστηριοτήτων περιγράφεται στις πρώτες παραγράφους του πρώτου βιβλίου όπου, επίσης, παρουσιάζονται οι συνομιλητές. Οι εν λόγω ευγενείς που ήταν πραγματικά πρόσωπα αναπτύσσουν διάφορα θέματα, ανάμεσα στα οποία είναι οι βασιικές αξίες, αριστοκρατικές ή ανθρωπιστικές, για τις οποίες πρέπει να έρχονται σε συμφωνία τα μέλη της αυλικής ελίτ. Στο πρώτο βιβλίο, εξετάζεται το θέμα της γέννησης δηλαδή εκείνο της ευγενικής καταγωγής, το πρόβλημα της σωματικής και ηθικής διάπλασης του αυλικού, καθώς και της κουλτούρας (τα γράμματα, η ευφράδεια, η μουσική και οι τέχνες). Στο δεύτερο βιβλίο, αναλύονται κάποια χαρακτηριστικά όπως η φρόνηση, η διακριτικότητα, η αξιοπρέπεια· στη συνέχεια, γίνεται λόγος για τα θεάματα, το χορό, τις συζητήσεις, τους διάφορους τρόπους συμπεριφοράς, δηλαδή τη μετριοφροσύνη, την επίδειξη, το μέτρο, τη μετριοπάθεια, την επιλογή των φίλων, τις σχέσεις με τους άλλους και τις σχέσεις συμπάθειας· ακόμη, γίνεται διάλογος για τους πνευματώδεις λόγους, την ακρίβεια στους όρους και τους αστεϊσμούς. Στο τρίτο βιβλίο, συζητείται το θέμα της τέλει κυρίας των ανακτόρων και οι συνομιλητές πραγματεύονται, με αυτό τον έμμεσο τρόπο, το πρόβλημα της εξουσίας και της διακυβέρνησης. Το ίδιο βιβλίο εμπεριέχει μια περιγραφή του θέματος του έρωτα διαμέσου ενός πλατωνικού εγκωμιασμού. Η σχέση ανάμεσα στον αυλικό και τον

ηγεμόνα θα αποτελέσει αντικείμενο του τέταρτου βιβλίου. Όπως είναι λογικό, η διαλογική δομή του έργου συνεπάγεται ότι όλα τα θέματα παρουσιάζονται ως επιμέρους προβληματικές ενώ, συχνά, τα ερωτήματα μένουν ανοιχτά χωρίς να επιλύονται αληθινά. Το *Βιβλίο του Αυλικού* δείχνει, έτσι, περισσότερο ως ένα βιβλίο προτάσεων και συζητήσεων παρά ως ένα κανονιστικό κείμενο. Αυτό κάνει έκδηλη την ανησυχία του συγγραφέα ο οποίος, αναλύοντας διάφορα θέματα, αντιλαμβάνεται τις πολλαπλές δυσκολίες που εμπλέκονται στην κατασκευή του υποδείγματος ενός ιδανικού ανθρώπου.

Η χάρη

Η έκφραση «*chi ha grazzia quello è grato*» (= «όποιος έχει χάρη, αυτός είναι χαρισματικός», *L.d.C.*, I, 24) συνιστά, κάπως, τη σύνοψη της θεωρίας του Castiglione. Όμως, η χάρη του Castiglione μοιάζει να είναι, κυρίως, η αισθητική ποιότητα της πλέον υψηλής τάξης, της αυλικής ευγενούς τάξης, καθώς η παλαιά φεουδαρχική αριστοκρατία, παντού στον χριστιανικό κόσμο, μεταμορφώνεται σε αυλική κλάση. Έτσι, ο ιππότης που μάχονταν σαν λιοντάρι, μέσα πλέον από μια «διαδικασία εκπολιτισμού»², μετατρέπεται σε ευγενή και χαριέντα αυλικό ο οποίος πράττει με τέχνη και πειθαρχία. Η καλή παιδεία, το μέτρο, η αυστηρότητα, η αυτοσυγκράτηση, η «χάρη» αντικαθιστούν την ιπποτική συμπεριφορά. Ο «ενάρετος» άνδρας, αυτός που στο παρελθόν δεν χρειαζόταν να επιδείξει μεγάλη αυτοσυγκράτηση, να λογοκρίνει «τη βαρβαρότητα και χυδαιότητα της ύπαρξής του»³, οφείλει τώρα να φροντίσει τα της κοσμικής στάσης του. Η ευγένεια, την οποία υποχρεωτικά πρέπει να επιδεικνύει και που τον καθιστά αδύναμο ως πολεμιστή, αντικαθιστά με αυτό τον τρόπο την «σχύ» επάνω στην οποία

² Βλ. Norbert ELIAS, *La société de cour*, γαλλ. μτφρ. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1974· Του Ιδίου, *La civilisation des mœurs*, γαλλ. μτφρ. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973· Του Ιδίου, *La dynamique de l'Occident*, γαλλ. μτφρ. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

³ Norbert ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, ό.π., σ. 232.

εδράζονται τα πολεμικά ήθη. Ο «πολιτισμός», έτσι, επιβάλλεται επί της «φύσης». Όμως, η χάρη, οι «καλοί τρόποι» με τους οποίους ο αυλικός του Castiglione πιστεύει ότι επιδεικνύει την τελειότητά του, συνεπάγονται την αδυναμία του. Όπως παρατηρεί ο Taine, στο πορτραίτο που σκιαγραφεί του παλαιού καθεστώτος (*ancien régime*), οι άνθρωποι «αγγίζουν την ύψιστη αδυναμία ταυτόχρονα με την ύψιστη ευγένεια. Όσο περισσότερο μια αριστοκρατία εξευγενίζεται τόσο περισσότερο αποπλίζεται»⁴. Οι καλοί τρόποι, η ευγένεια, η «*grazia*» εμφανίζονται, λοιπόν, ως αντίδοτο της βίας.

Ο Castiglione αντιπροσωπεύει αυτή την ευγένεια που είναι υποχρεωμένη να τίθεται στην υπηρεσία ενός πολιτικού άρχοντα και να υποτάσσεται στην εξουσία του. Αυτή η υπηρεσία προϋποθέτει την απόλυτη διαθεσιμότητα απέναντι στον ηγεμόνα και την υποχρέωση να κρατά κανείς με αξιοπρέπεια τη θέση του. Τούτο συνεπάγεται μια δαπάνη που προξενεί τεράστιες δυσκολίες στην παλαιότερη αριστοκρατία και τη συνεπαγόμενη ανάγκη να κερδίζει κανείς διαρκώς την εμπιστοσύνη και το σεβασμό του ηγεμόνα, να είναι προσεκτικός ώστε να μη πέσει σε δυσμένεια αφού, μόνο έτσι, ο αυλικός θα είναι ικανός να επιβιώσει στην αυλή και, συνεπώς, αυτός είναι υποχρεωμένος να συμπεριφέρεται «τέλεια». Ο Castiglione επιχειρεί, λοιπόν, στην πραγματεία του, να παρουσιάσει τα αριστοκρατικά ιδανικά και τις αξίες επάνω στις οποίες πρέπει να στηρίζεται το νέο αξίωμα του «αυλικού». Το ζητούμενο είναι να προσδιορισθούν τα κριτήρια απόδοσης του αξιώματος και τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της νέας θέσης. Η πρόθεση λοιπόν του Castiglione είναι να περιγράψει

το είδος της αυλικής τέχνης που ταιριάζει περισσότερο σε έναν ευγενή που ζει στην αυλή του ηγεμόνα, με την οποία δύναται και γνωρίζει τέλεια να υπηρετεί τον ηγεμόνα για κάθε λογικό ζήτημα, ώστε να κερδίζει την εύνοιά (grazia) του και τα εγκώμια των άλλων (L.d.C., I, 1).

⁴ H. TAINE, L'ancien régime, στο *Les origines de la France contemporaine. L'ancien régime, la révolution*, Paris, Robert Laffont, 1986, σ. 125.

Η εύνοια του ηγεμόνα, η χάρη του (*grazia*), είναι καίριας σημασίας για τον ευγενή που ζει στην αυλή. Είναι από αυτή τη *grazia* που εξαρτάται η επιβίωσή του στην κοινωνική ομάδα που ανήκει αλλά, για να ευνοηθεί, πρέπει να κατέχει και αυτός τη χάρη (*grazia*), να είναι χαριείς. Η χάρη, οι ευγενικοί και αξιαγάπητοι τρόποι είναι λοιπόν οι όροι προκειμένου ο ευγενής να κερδίσει την καθολική εύνοια των κυρίων, των ευγενών και των γυναικών, «*quella universal grazia de' signori, cavalieri e donne*» (*L.d.C.*, II, 17) αλλά, κυρίως, αυτή του ηγεμόνα.

Η χάρη, λοιπόν, δεν μοιάζει παρά να αφορά στην υψηλή τάξη της κοινωνίας. Είναι ένα αριστοκρατικό χαρακτηριστικό. Ο τέλειος αυλικός δεν θα μπορούσε ποτέ να προέρχεται από τους «φαύλους εμπόρους» (*L.d.C.*, I, 43). Από τον κόσμο της χάρης, λοιπόν, αποκλείονται όλες οι άλλες κοινωνικές τάξεις και, προφανώς, οι «δυνατοί εργάτες της υπαίθρου» που «ξεγελούν την πλήξη τους με κάποιο άτεχνο, επαρχιώτικο τραγούδι» (*L.d.C.*, I, 47). Οι άξεστοι τρόποι και η χυδαιότητα είναι, φυσικά, το αντίθετο της χάρης. Αυτή η τελευταία, που μπορεί να καταστήσει σχεδόν θεϊκούς κάποιους ανθρώπους, είναι εμβληματική μιας υψηλότερης κατάστασης, το διακριτικό γνώρισμα μιας αριστοκρατίας. Όπως εξηγεί ο κόμης Ludovico di Canossa, εκτός από την «ευγένεια» - πρώτη συνθήκη της τελειότητας του αυλικού – ο καλός αυλικός οφείλει να ενέχει, από τη φύση του, μια κάποια χάρη «*una certa grazia*», ένα *sangue*, δηλαδή μια έκφραση,

έναν αέρα (sangue) που εξαρχής τον καθιστά ευχάριστο και αγαπητό σε όλους όσους τον αντικρίζουν. Κι αυτό πρέπει να είναι σαν ένα στόλισμα της όψης του που θα εναρμονίζει και θα συνοδεύει όλες τις πράξεις του και θα διασφαλίζει, από την πρώτη ματιά, ότι ένας τέτοιος άνθρωπος είναι άξιος της συναναστροφής και της εύνοιας (grazia) κάθε μεγάλου κυρίου (L.d.C., I, 14).

Όμως, ο καλός αυλικός οφείλει να γνωρίζει να εκμεταλλεύεται την εύνοια που κέρδισε με έντιμο τρόπο. Οφείλει να αποτρέπει τον ηγεμόνα του από κάθε κακή πρόθεση ώστε να τον οδηγήσει στον δρόμο της αρετής

(*L.d.C.*, IV, 5). Ο ηγεμόνας, αφού γίνει τέλειος χάρη στην τέχνη του αυλικού, θα μπορεί να φιλοδοξεί να κερδίσει μια εύνοια ακόμη υψηλότερη: τη χάρη του Θεού με την οποία θα είναι ικανός να υπερβεί τα όρια της κατάστασης του ανθρώπου και να αποβεί ένα ημίθεος (*L.d.C.*, IV, 22), κάτι που συνιστά και την ανωτερότητα του ηγεμόνα απέναντι στον αυλικό.

Ο καθολικός κανόνας, η *sprezzatura*

Μπορεί κανείς να αποκτήσει τη χάρη, όχι μόνο εξασκώντας το σώμα του αλλά σε κάθετι που λέει ή κάνει (*L.d.C.*, I, 24), διαμέσου της μίμησης, επιλέγοντας ανάμεσα σε πολλά υποδείγματα συμπεριφοράς αλλά, κυρίως, μέσω ενός καθολικού νόμου:

*Πρέπει να αποφεύγουμε, όσο είναι δυνατόν, όπως ένα θαλάσσιο πέρασμα ανεμόδαρτο και επικίνδυνο, την προσποίηση και, χρησιμοποιώντας ένα πιθανώς νέο όρο, να επιδεικνύουμε σε κάθε περίπτωση μια κάποια επιμελή ανεμελιά (*sprezzatura*) η οποία καλύπτει την τέχνη και καταδεικνύει πως ό,τι λέμε και κάνουμε γίνεται χωρίς κόπο και, σχεδόν, χωρίς να το σκεφτούμε. Από εδώ, πιστεύω, πηγάζει η χάρη γιατί καθένας γνωρίζει τη δυσκολία των σπάνιων και επιτυχημένων πραγμάτων, έτσι ώστε η ευκολία σε αυτά να προξενά το μεγαλύτερο θαυμασμό. Αντίθετα, η καταβολή προσπάθειας και όταν γίνεται, όπως λέγεται, με κόπο και ιδρώτα, ξυπνά πολύ την καταφρόνια και κάνει ώστε ένα πράγμα, όσο σπουδαίο και αν είναι, να μην αξίζει το σεβασμό. Γι' αυτό το λόγο, μπορούμε να πούμε ότι η αληθινή τέχνη είναι αυτή που δεν περνά για τέχνη και πρέπει, πάνω απ' ό,τιδήποτε άλλο, να προσπαθούμε να την αποκρύψουμε αφού, αν αποκαλυφθεί, αφαιρεί κάθε εγκώμιο και γίνεται πολύ λίγο σεβαστή (*L.d.C.*, I, 26).*

Προσπαθώντας να προσδιορίσει τη χάρη ή, τουλάχιστον, να περιγράψει τις συνθήκες εμφάνισής της, ο Castiglione εισάγει μια «νέα λέξη», τη *sprezzatura*. Μπορούμε να αναρωτηθούμε γιατί ο Castiglione θέλησε να προτάξει αυτή τη λέξη αντί να χρησιμοποιήσει κάποιες εκφράσεις που ήταν αγαπητές στους συγγραφείς που αγαπούσε όπως, για παράδειγμα, η *negligentia diligens* του Κικέρωνα ή του Οβιδίου⁵. Ο Οβίδιος ομιλεί περί μιας ωραιότητας *neglecta*: «*forma viros neglecta decet*» «μια ωραιότητα χωρίς ένταση ταιριάζει στους ανθρώπους» και ορίζει την τέχνη ως κάτι που ομοιάζει στο τυχαίο: «*Ars casus simili*» - «η τέχνη δεν κάνει άλλο από το να μιμείται το τυχαίο»⁶.

Η λελογισμένη αμέλεια του Κικέρωνα ήταν ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ρήτορα ο οποίος οφείλει να ομιλεί με τον πιο μελετημένο και επεξεργασμένο τρόπο, όμως έτσι ώστε να αποκρύπτει την τέχνη και την εργασία του. Ο Castiglione σίγουρα αναφέρεται στον Κικέρωνα και στο *De Oratore* όταν συγκρίνει τη *sprezzatura* με τη μέθοδο «κάποιων αρχαίων ρητόρων»:

Θυμούμαι ότι διάβασα κάποτε ότι ορισμένοι αρχαίοι ρήτορες από τους πιο εξαιρετους προσπάθησαν, ανάμεσα σε άλλες τεχνικές τους, να κάνουν να πιστέψουν όλοι ότι αυτοί δεν είχαν καμιά γνώση της φιλολογίας και, αποκρύπτοντας τις γνώσεις τους, να πιστέψουν όλοι ότι οι λόγοι τους συντάσσονταν πολύ απλά, σύμφωνα με ό,τι τους υπαγόρευαν μάλλον η φύση και η αλήθεια παρά η σπουδή και η τέχνη οι οποίες, αν είχαν γίνει αντιληπτές, θα ξυπνούσαν την αμφιβολία στο πνεύμα του λαού που θα πίστευε ότι τον εξαπατούσαν (L.d.C., I, 26).

⁵ Κικέρων, *De Oratore* = *L'Orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, εκδ.-μτφρ. Henri BORNEQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1921, σ. 23· Οβίδιος, *Ars Amoris* = *L'art d'aimer*, εκδ.-μτφρ. Henri BORNEQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1929, I, 509, 3, 155, 433-4 S.

⁶ Οβίδιος, *Ars Amoris* = *L'art d'aimer*, ό.π., I, 507, 3, 155.

Η ανεμελιά του ρήτορα εξυπηρετούσε και παιδαγωγικούς λόγους: το φυσικό ευνοεί την προσοχή των ακροατών και διευκολύνει την κατανόηση των λόγων. Όμως, αυτός ο πραγματισμός εύκολα οδηγεί σε μια αισθητική: η ανεμελιά, η ευκολία, το αυθόρμητο συνιστούν τη χάρη των προσώπων και των έργων τέχνης, όπως μας διδάσκει ο Castiglione και, στη συνέχεια του, ο Giorgio Vasari (1511-1574) ο οποίος εφάρμοσε την έννοια της χάρης του Castiglione στις τέχνες και, ειδικότερα, στη ζωγραφική⁷.

Η λέξη «*sprezzatura*» που μεταφράσαμε ως «επιμελή ανεμελιά», προέρχεται από το λατινικό *depretio*, διαμέσου των λέξεων *disprezzare* και ύστερα *sprezzare*. Ο όρος εκφράζει πλήρως το *disprezzo*, την περιφρόνηση «που είναι το αριστοκρατικό αίσθημα εξ ορισμού»⁸. Το αντικείμενο αυτής της περιφρόνησης είναι, προφανώς, ό,τι είναι «φλύλο». Είναι, πιθανότατα,

⁷ Ο Vasari αναπτύσσει την έννοια της «χάρης», κυρίως στο περίφημο έργο του, τους *Βίους*, δημοσιευμένο για πρώτη φορά το 1550 με τον τίτλο *Le vite de' piu eccellenti Architetti, Pittori e Scultori Italiani* και αναδημοσιευμένο το 1568 με προσθήκες. Στον Vasari, η χάρη συνδέεται με την ταχύτητα και την ευκολία της εκτέλεσης του έργου. Στην αυτοβιογραφία του, αυτός επαινεί τον εαυτό του επειδή ολοκληρώνει τα έργα του με μεγάλη ταχύτητα και απίστευτη ευκολία (*Le vite de' piu eccellenti Architetti, Pittori e Scultori Italiani*, Roma, Newton Compton editori, 1991-2001, σ. 1366). Αυτή η αντίληψη της χάρης σε σχέση με την απλότητα και την ευκολία προέρχεται από τον L. B. Alberti. Στην πραγματεία του περί ζωγραφικής, ο Alberti (1404-1472) γράφει: «Να υπάρχει στις νέες κοπέλες μια συμπεριφορά και κινήσεις όλο χάρη, με μια αξιαγάπητη και προσεγμένη απλότητα που να αποκαλύπτει μάλλον πραότητα και γαλήνη παρά ταραχή (...) στους έφηβους, οι κινήσεις να είναι πιο ανάλαφρες, χαρούμενες, ώστε να μαντεύεται μια ζωτικότητα και μια γενναία ψυχή. Σε έναν άνδρα, οι κινήσεις να είναι πιο κοφτές, οι στάσεις του σώματος άνετες, ωραίες λόγω της παλαιότητας (...) και τέλος, καθénας να έχει τις στάσεις του σώματος που αντιστοιχούν με αξιοπρέπεια στις κινήσεις της ψυχής που θέλει να εκφράσει» (*De la Peinture, De Pictura*, πρόλογος, μτφρ. και σημειώσεις Jean-Louis SCHEFER, εισαγωγή των Sylvie DESWARTE-ROSA, Paris, Dédale, Macula, 1992, II, § 44, σσ. 185-187). Και μετά, αυτός προσθέτει: «όλες οι κινήσεις (...) να είναι άνετες και μετριασμένες και να υπονοούν τη χάρη παρά μια επιμελημένη μελέτη» (ό.π., II, § 45, σ. 189).

⁸ Βλ. A. PONS, *Présentation*, στο B. CASTIGLIONE, *Le livre de courtesan*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, σ. XXIII.

για να υπογραμμίσει, συνειδητά ή ασυνείδητα, αυτή την πλευρά της ευγενούς συμπεριφοράς που ο Castiglione κάνει χρήση του όρου «*sprezzatura*». Αυτός ο όρος, ως απόκριση της τέχνης και μίμηση της φύσης, αποβαίνει το ουσιώδες γνώρισμα μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, της παλαιάς αριστοκρατίας που είναι πλέον αναγκασμένη να εξασκήσει το επάγγελμα της «*cortegiana*».

Η αριστοκρατία του αίματος αποζητεί το «φυσικό», δεδομένου ότι η ίδια η «ευγένεια», με όλα τα προνόμιά της, θεωρείται ως έμφυτο χάρισμα του προσώπου. Ο τρόπος ζωής του αυλικού δεν πρέπει ποτέ να παρουσιάζεται ως το προϊόν μιας προσπάθειας ή εργασίας, καθόσον μάλιστα η «εργασία», στο πλαίσιο της ευγενούς ιδεολογίας, απορρίπτεται εντελώς. Η επιμελής ανεμελιά, λοιπόν, πρέπει να εμφανίζεται «ενσωματωμένη» και, άρα, αχώριστη από το άτομο. Η κοινωνική «διάκριση» δεν προέρχεται από την εφαρμογή κανόνων – αυτό είναι κατορθωτό από όλο τον κόσμο – αλλά από την «εσωτερικεύσή» τους, κάτι που επιτρέπει να τους αμελεί κανείς με υπολογιστικό τρόπο. Η «*sprezzatura*», λοιπόν, οφείλει να εμφανίζεται ως φυσική και η λελογισμένη με φυσικό τρόπο συμπεριφορά αυτή, δεν μπορεί ποτέ να ερμηνεύεται παρά μόνο ως ένδειξη μιας έμφυτης ευγένειας.

Η «*sprezzatura*», επομένως, συνεπάγεται ένα είδος αδιαφορίας για όσα πράττει κανείς, είναι προσπάθεια να αποκρύπτει κανείς την προσπάθεια που καταβάλλει, μια διακριτική προφάνεια της ευκολίας και της φυσικότητας που πρέπει να αποκρύπτει την τέχνη. Το ίδιο το *Βιβλίο του Αυλικού* είναι ένα έργο τέχνης που αποκρύπτει την τέχνη κάτω από ένα φαινομενικό αυθορμητισμό. Ο Castiglione διαβεβαιώνει, πράγματι, ότι έγραψε το βιβλίο «μέσα σε λίγες μέρες» (*L.d.C.*, Αφιέρωση, I), ενώ στην πραγματικότητα το δούλεψε επί πολλά έτη.

Η «*sprezzatura*» είναι το χαρακτηριστικό εκείνου που γνωρίζει, του δασκάλου. Προϋποθέτει μια ειτεταμένη κατοχή γνώσεων, τέχνης και αυτοκυριαρχίας που, με τη σειρά τους, συνεπάγονται τη μακρόχρονη πρακτική εφαρμογή τους. Η χάρη που πηγάζει από τη «*sprezzatura*» είναι, έτσι, ο καρπός μιας τεχνικής, παράγεται τεχνητά αλλά με τρόπο που να αποκρύπτεται η τέχνη, η *fatica*, έτσι ώστε να συγχέεται το ανθρώπινο με το

θεϊκό έργο⁹. Όμως, ο τρόπος ζωής του αυλικού στην πραγματικότητα κατασκευάζεται με κόπο (*fatica*) και μέσα από πολλές «ανοησίες» (*L.d.C.*, II, 36), ακόμη και αν πρέπει κανείς να αποκρύπτει τόσο την τέχνη όσο και τη *fatica*, εφόσον η μορφή της ζωής του τέλειου άνδρα, του τέλειου αυλικού, πρέπει να είναι η ακόλουθη: όλα χωρίς καμιά *fatica*. Αυτή η τελευταία δεν αποκλείεται, πάντως, είναι απλά κρυμμένη, αόρατη. Η προσπάθεια πρέπει να αποκρύπτεται, αφού η χάρη παράγεται από την αντίθεση ανάμεσα στη δυσκολία του να εκτελέσεις κάτι και την ευκολία με την οποία το πράττεις.

Η χάρη, η οποία προέρχεται έτσι από την τέχνη, πρέπει να παρουσιάζεται ως δώρο εξ ουρανού. Όπως έγραφε ο Οβίδιος: «*Si latet ars, prodest*», «η τέχνη είναι χρήσιμη όταν μένει κρυφή»¹⁰. Η «*sprezzatura*», λοιπόν, προέρχεται από την απόλυτη κυριαρχηση της τεχνικής που κάνει ώστε η κίνηση να εμφανίζεται ως φυσική. Η φυσική κίνηση είναι αυτή που δεν πέφτει σε καμιά υπερβολή. Πρόκειται για μια κίνηση που δεν είναι ούτε πολύ γρήγορη ούτε πολύ αργή, μια συμπεριφορά που δεν είναι ούτε πολύ μαλθακή ούτε πολύ αυταρχική, με λίγα λόγια η «*sprezzatura*» κατέχει το «ορθό μέσον» ανάμεσα στην αυτοσυγκράτηση και την εξωστρέφεια. Ο Castiglione θέλει, επομένως, να περιχαρακώσει ένα πεδίο της ανθρώπινης δραστηριότητας που να μπορεί να εξυπηρετήσει ό,τι και η αριστοτελική μεσότης, ανάμεσα σε δυο υπερβολικές συμπεριφορές. Πρόκειται για το ορθό μέσον ανάμεσα στην απόλυτη τελειότητα και την ατέλεια, ανάμεσα στην «*eccelente grazia*» και την «*insensata sciocchezza*». Η βάση αυτού του ορθού μέτρου είναι η μετριοπάθεια, στην πραγματικότητα κάτι σαν την αριστοτελική μεσότητα, δηλαδή μια υπερβολή¹¹. Έτσι, από αυτή τη μεσότητα πηγάζει η χάρη.

⁹ Βλ. C. VASOLI, *L'estetica dell'umanesimo e del Rinascimento*, στο *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano, Marzorati, 1959, σ. 365.

¹⁰ Οβίδιος, *L'art d'aimer*, ό.π., II, 313, 314. Ο Οβίδιος συμπληρώνει: «... αν αποκαλυφθεί, μας κάνει να κοκινίζουμε και καταστρέφει πράγματι την εμπιστοσύνη για πάντα».

¹¹ *Ηθικά Νικομάχεια*, II, 6.

Όμως, η «*sprezzatura*», «εκτός από το ότι είναι η αληθινή πηγή απ'όπου αναβλύζει η χάρη»,

ενέχει και ένα άλλο κάλλος που, συνοδεύοντας οποιαδήποτε ανθρώπινη δραστηριότητα, όσο περιορισμένη και αν είναι, όχι μόνο αποκαλύπτει άμεσα την τέχνη αυτού που την επιτελεί αλλά, συχνά, την κάνει να αξιολογείται πολύ περισσότερο απ'όσο αξίζει στην πραγματικότητα, επειδή εντυπώνει στην καρδιά των θεατών της, την άποψη ότι αυτός που επιτελεί σωστά με τέτοια ευκολία, γνωρίζει πολύ περισσότερα απ'όσα πράττει και, αν ξόδευε κόπο και φροντίδα σε ό,τι κάνει, θα μπορούσε να το κάνει πολύ καλύτερα (L.d.C., I, 28).

Η «*sprezzatura*», λοιπόν, δημιουργεί την πεποίθηση στο κοινό ότι ο εκφραστής της κατέχει μια αξιοσημείωτη γνώση, ότι πιθανόν να κρύβει μια γνώση ακόμη μεγαλύτερη, κάτι που αυξάνει την επιτυχία και την εκτίμηση των παρατηρητών του. Συνοπτικά, η «*sprezzatura*» είναι η «μίμηση» της ευκολίας και του αυθορμητισμού, δίνει την εικόνα μιας άμεσης και φυσικής συμπεριφοράς, κάτι που προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει καμιά ρήξη ανάμεσα στον άνθρωπο και το «επάγγελμά» του. Η «*sprezzatura*» επιτρέπει στον αυλικό να υπάρξει ως «επαγγελματίας» αυλικός. Ο αυλικός δεν χαρακτηρίζεται από κάποια συγκεκριμένη δραστηριότητα, επιδίδεται σε διάφορες τέχνες και επιστήμες και μόνο η χάρη και η «*sprezzatura*», θεμελιώδεις ιδιότητες που χωρίς αυτές όλες οι άλλες ποιότητες εξαφανίζονται, μπορούν να τον χαρακτηρίσουν. Αυτές, επομένως, δεν μπορούν να αναφέρονται στον άνθρωπο της «εξειδίκευσης».

*Η προσποίηση ή η *somma disgrazia**

Ο «καθολικός κανόνας» εκκινεί από μια αρνητική οδηγία: οφείλει κανείς να αποφεύγει τη «χολεριασμένη προσποίηση» που αποδίδει μια πολύ κακόσχημη χάρη (*somma disgrazia*) σε όλα τα πράγματα και να επιδεικνύει

πάντοτε απλότητα και επιμελή ανεμελιά (*L.d.C.*, I. 40). Αν η ανεμελιά υπερβαίνει τα όρια της ορθής μεσότητας είναι «προσποιητή και αρρωστημένη, κάτι που επιφέρει το αντίθετο από το αναμενόμενο αποτέλεσμα που δεν είναι άλλο από την απόκρυψη της τέχνης» (*L.d.C.*, I. 27). Η προσποίηση πρέπει να αποφεύγεται τόσο στο ηθικό όσο και στο αισθητικό επίπεδο. Από τη μια, αυτή σημαίνει την προσπάθεια, την εκζήτηση και, άρα, το αντίθετο της φυσικότητας και, ως συνέπεια, την απώλεια της αισθητικής νομιμοποίησης. Από την άλλη, είναι απόκρυψη, ψέμμα και, ως συνέπεια, απώλεια της ηθικής νομιμοποίησης.

Όμως, για τον Castiglione, η προσποίηση είναι, κυρίως, υπερβολή στην τέχνη και αν κανείς κατορθώσει να την αποφύγει, τότε ακόμη και τα μέτρια πράγματα παρουσιάζονται ως μείζονα (*L.d.C.*, I, 44). Αλλά, κυρίως, πρέπει να προσέχει κανείς ώστε η ίδια η «*sprezzatura*» να μην αποβεί προσποιητή επειδή, όπως θα γράψει αργότερα ο La Rochefoucauld: «ποτέ δεν γινόμαστε τόσο γελοίοι για τον χαρακτήρα μας όσο για εκείνον που προσποιούμαστε ότι έχουμε»¹². Αυτό απαιτεί μια μακριά και δύσκολη εργασία απόκρυψης, μια κάποια απόσταση στη δράση που σημαίνει, μερικές φορές, να ομιλεί κανείς για τον εαυτό του «*disssimulatamente, come a caso e per transito*» (*L.d.C.*, II, 8). Η «*sprezzatura*» είναι ένα είδος λήθης του εαυτού, κάτι που προξενεί τη «διάκριση» σε σύγκριση με τους άλλους.

Η προσποίηση δεν είναι στον Castiglione κάποια ένδειξη ηθικολογίας αλλά, πολύ απλά, η επίδειξη όποιου που δεν είναι κύριος της τεχνικής. Οι άνθρωποι, λέει ο Castiglione, είναι δύσπιστοι με την τέχνη γιατί φοβούνται ότι θα εξαπατηθούν. Οι γυναίκες που μακιγιάρονται υπερβολικά, για παράδειγμα, δεν θα επιτύχουν ποτέ να αποκτήσουν χάρη και, έτσι, δεν θα αρέσουν ποτέ πραγματικά. Αντί γι'αυτές τις σοβατισμένες γυναίκες, προτιμητέα είναι η γυναίκα που δεν είναι άσχημη και δεν έχει μακιγιαρισθεί, που φανερώνει το φυσικό χρώμα της επιδερμίδας της, τα ελεύθερα από στολίδια μαλλιά της, που έχει κινήσεις φυσικές, που δεν

¹² LA ROCHEFOUCAULD, *Massime. Riflessioni varie e autoritratto*, Milano, Rizzoli (δίγλωσση έκδοση ιταλικά-γαλλικά), σ. 134.

επιδεικνύει, λοιπόν, ούτε εκζήτηση ούτε αγωνία να είναι όμορφη: «αυτή η περιφρονημένη αγνότητα είναι ευχάριστη στα ανθρώπινα μάτια και τα πνεύματα που φοβούνται, πάντοτε, ότι θα εξαπατηθούν από την τέχνη» (*L.d.C.*, I, 40).

Η χάρη, λοιπόν, συνοψίζεται στο οξύμωρο: τέχνη χωρίς τέχνη.

Μπορούμε να συνοψίσουμε λέγοντας ότι ο Castiglione θεμελίωσε την ηθική της κοινωνικής ζωής επάνω στην αισθητική: η ζωή του αυλικού πρέπει να κατασκευάζεται ως ένα έργο τέχνης όπου δεν γίνεται να υπάρχει η παραμικρή ένδειξη προσπάθειας. Η ιδανική συμπεριφορά του αυλικού, άλλωστε, συνδέεται συχνά από τον Castiglione με την τέχνη του σχεδίου και της ζωγραφικής:

μια μόνο αδούλευτη γραμμή, μια μόνη κίνηση του πινέλου με ευκολία, έτσι ώστε να μοιάζει ότι το χέρι, χωρίς να οδηγείται από καμιά σπουδή ή τέχνη, που πάει από μόνη της στο στόχο σύμφωνα με την επιθυμία του ζωγράφου, αποδεικνύει ξεκάθαρα την υπεροχή του καλλιτέχνη

Και μόνο μια σειρά μετά, προσθέτει ότι «το ίδιο συμβαίνει και με όλα τα άλλα» (*L.d.C.*, I, 28).

Σύμφωνα με τα ιδανικά του ανθρωπισμού, ο Castiglione είχε ως στόχο την πραγμάτωση ενός ολοκληρωμένου ανθρώπου, τέλειου, καθολικού, είδους ζωντανής τέχνης που θα όφειλε να σέβεται την καλλιτεχνική αντίληψη της εποχής, αυτήν της ενότητας και της αρμονίας. Η «τελειότητα» του Castiglione, αναγκαία για την πολιτική και κοινωνική επιτυχία του, τον κατέστησε ουσιαστική μορφή της εικόνας που έχουμε για την Αναγέννηση, πρότυπο του «καθολικού ανθρώπου». Ιππότης και λόγιος συνάμα, με ταλέντο για τη μουσική και τη ζωγραφική, μακριά, ωστόσο, από κάθε εξειδίκευση, αντιπροσωπεύει τον άνθρωπο του αυτοελέγχου, ισορροπημένο και ανέμελο. Αλλά, για να υπάρξει ένας τέτοιος άνθρωπος, χρειάζεται μια απονέκρωση όλων των ενστικτωδών και ξαφνικών κινήσεων, πρέπει να καταπιεσθούν όλα τα πάθη και οι

επιθυμίες¹³. Ο Baldassare Castiglione, ο πρώτος που έθεσε τη «χάρη» στο κέντρο μιας συζήτησης περί συμπεριφοράς¹⁴, καθιστώντας την «καθολικό κανόνα» της ζωής της αυλής, απέδωσε έτσι πολύ καλά, με την απεικόνιση του αυλικού, τη «διαδικασία εκπολιτισμού» μιας κοινωνικής ομάδας, της παλαιάς φεουδαρχικής αριστοκρατίας η οποία, στερημένη από τα προνόμιά της, πασχίζει να επιτελέσει μια λειτουργία κοινωνικής συντήρησης, αναζητώντας νομιμοποίηση μέσα από την κωδικοποίηση των κανόνων αισθητικής συμπεριφοράς.

(μτφρ. Γεώργιος Αραμπατζής)

¹³ Βλ. S. BATTAGLIA, *Mitografia del personaggio*, Milano, Rizzoli, 1968, σ. 90.

¹⁴ P. BURKE, *Le fortune del Corteggiano. Baldassare Castiglione e i percorsi del Rinascimento europeo*, Roma, Donzelli, 1998, σ. 31.

Κάλλος και αισθητική του τρόπου στην Αναγέννηση

Γεώργιος ΣΤΕΙΡΗΣ

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Στη διάρκεια του 14^{ου} αιώνα, αρχικά στην Ιταλία και κατόπιν και στη υπόλοιπη Ευρώπη, αναπτύσσεται ένας νέος πολιτισμός που θέτει ως πρώτη του προτεραιότητα την ολόπλευρη εξέλιξη του ανθρώπου, ώστε αυτός να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις του πρακτικού βίου, τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια σφαίρα. Στην Αναγέννηση η ευδαιμονία του ανθρώπου μετατίθεται από τη μεταθανάτια στην επίγεια ζωή. Ο άνθρωπος της Αναγέννησης αναζητά νέες αξίες, νέες αλήθειες και κάλλος, τόσο ως ωραίο καθαυτό όσο και ως αισθητική της συμπεριφοράς. Στο σύντομο αυτό κείμενο επιχειρείται να τεθεί το γενικό πλαίσιο του αναγεννησιακού ανθρωπισμού ώστε να αναζητηθούν οι καταβολές του στην επιδίωξη του καλού και του κάλλους.

Στον ύστερο μεσαίωνα είχε σχηματισθεί μια κρίσιμη ομάδα ανθρώπων, οι οποίοι συμφωνούσαν στο ότι η σχολαστική παράδοση είχε απομακρυνθεί από τον πρακτικό βίο και είχε καταστεί σολιψιστική. Οι άνθρωποι αυτοί δεν ήταν πανεπιστημιακοί δάσκαλοι, αλλά άνθρωποι της δράσης, του πρακτικού βίου (νομικοί, ρητοροδιδάσκαλοι, πολιτικά πρόσωπα κλπ.). Αναζητούσαν ένα νέο θεωρητικό πρότυπο που θα υποστήριζε την ενεργή ανάμειξή τους στην κοινωνικοπολιτική ζωή των πόλεων της βόρειας Ιταλίας, όπου τα πολιτεύματα ήταν διευρυμένης αντιπροσώπευσης. Η πλατωνική φιλοσοφία, κατ'αυτούς, απευθυνόταν σε ανθρώπους της δράσης, σε πολίτες και πολιτικούς, και όχι αποκλειστικά στους ακαδημαϊκούς κύκλους. Τον τόνο στην κατεύθυνση αυτή έδωσε ο

Francesco Petrarca (1304-1374), ο οποίος προέτρεπε τους συγχρόνους του να μελετήσουν συστηματικά την κλασική λογοτεχνία, τους πλατωνικούς διαλόγους και τα έργα του Κικέρωνα για να μεταστραφεί η μεσαιωνική ατμόσφαιρα, όπως και αν την αντιλαμβάνονταν ο Petrarca: “Γιατί είναι άλλο πράγμα να ξέρεις και άλλο να αγαπάς· άλλο πράγμα να κατανοείς και άλλο να βούλεσαι. Δεν αμφιβάλλω ότι (ο Αριστοτέλης) μας διδάσκει τη φύση της αρετής. Η μελέτη όμως των κειμένων του δεν μας προτρέπει σε κανένα από εκείνα, ή έστω σε λίγα, που θα καθοδηγήσουν και θα εμπνεύσουν τον νου μας ώστε να αγαπά την αρετή και να αποστρέφεται την κακία”.¹

Είναι γνωστή η θέση του P. O. Kristeller (1905-1999) για τον ρόλο που διαδραμάτισαν άνθρωποι της καθημερινής δράσης στην εμπέδωση του νέου πνεύματος της Αναγέννησης. Κατά τον Kristeller, οι δάσκαλοι της ρητορικής και οι νομικοί, ως επιστολογράφοι και ρήτορες, αναζήτησαν νέους τρόπους έκφρασης και νέες πηγές έμπνευσης στην κλασική ρωμαϊκή παράδοση.² Αυτή τους η επιλογή εκπορεύθηκε από την ανάγκη να μεγιστοποιηθεί η πειστικότητα του λόγου. Το επιχείρημα καθαυτό είχε εξαντλήσει τη δυναμική του και έπρεπε να υποστηριχθεί από το ήθος του ρήτορα και την ποιότητα του λόγου. Η καλλιέργεια, τα λατινικά του Βιργιλίου, ήταν το αξεπέραστο πρότυπο. Παρά την κριτική που ασκήθηκε στις απόψεις του Kristeller από μεταγενέστερους μελετητές,³ η θέση του εξακολουθεί να ασκεί επίδραση στον τρόπο που οι

¹ PETRARCA, *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*, 108.

² P.O. KRISTELLER, Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance, *Byzantion*, 17, 1944-45, σσ. 346-74.

³ W. BOUWSMA, The Two Faces of Humanism Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought, στο *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations : Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the Occasion of His 70th Birthday*, Paul Oskar KRISTELLER, Thomas Allan BRADY, Heiko Augustinus OBERMAN (εκδ.), Brill, Leiden, 1975, σσ. 3-60· C. TRINKAUS, Coluccio Salutati's Critique of Astrology in the Context of His Natural Philosophy, *Speculum*, 64, 1989, σσ. 46-68.

μελετητές αντιλαμβάνονται την Αναγέννηση. Αντίθετα με τον Kristeller, ο R. Witt υπέδειξε την ποίηση και όχι τη ρητορική ως τη μήτρα από την οποία αναδύθηκε ο ουμανισμός της Αναγέννησης. Η συνειδητή επιστροφή στον κλασσικό λατινικό πολιτισμό συντελείται μέσω της ποίησης, τον 13^ο αιώνα στην Πάδοβα, ενώ ο πεζός λόγος θα ακολουθήσει στις αρχές του 14^{ου} αιώνα.⁴ Το κοινό σημείο που συνδέει τις προαναφερθείσες προσεγγίσεις είναι προφανώς η αναζήτηση του κάλλους. Πέρα από την πρακτική σημασία που μπορεί να έχει το κάλλος στην πειθώ -στόχο των ρητόρων και των νομικών- η περίπτωση της ποίησης αναδεικνύει την διάθεση των ανθρώπων να επιμείνουν στο ηθικο-αισθητικό πρότυπο σε ευρύτερο πλαίσιο. Το κάλλος, από την εποχή του Lovato Lovati (1241-1309), καθίσταται προοδευτικά στοιχείο του καθημερινού βίου ως αυτοσκοπός και όχι ως μέσο.

Ένα περίπου αιώνα αργότερα, Ο Marsilio Ficino (1433-1499) αποδίδει στο κάλλος μια πρωτογενή φιλοσοφική χροιά,⁵ καθώς υποστήριζε ότι η αναζήτηση του κάλλους αποτελεί στην πραγματικότητα επιθυμία λατρείας του Θεού. Η αναζήτηση του σωματικού κάλλους αρύεται από την πεποίθηση ότι το εξωτερικό κάλλος αποτελεί μια απλή αντανάκλαση του εσωτερικού κάλλους. Το τελευταίο είναι που φωτίζει το πρόσωπο και αντανακλάται στους άλλους.⁶ Η αναλογία, η μορφή, η χάρη και το φως είναι τα τέσσερα στοιχεία που συνιστούν το ωραίο. Τροφός του εσωτερικού κάλλους είναι η πλατωνική ηθική φιλοσοφία. Μέσω αυτής η ψυχή εξαγνίζεται και διαλύονται τα νέφη που χωρίζουν τον άνθρωπο από τον Θεό, ώστε ο άνθρωπος να καταστεί ακόμα περισσότερο

⁴ Ronald G. WITT, *"In the footsteps of the ancients": The origins of humanism from Lovato to Bruni*, Brill, Leiden, 2000, σσ. 1-30.

⁵ M. FICINO, *De sole*, στο E. Garin (εκδ.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milano – Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, σσ. 970-1009· M. FICINO, "Librum de lumine", *Opera Omnia*, Basilae, 1576, σσ. 976-986.

⁶ M. FICINO, *Commentarium in Convivium*, *Opera Omnia*, Basilae, 1576, σ. 1135.

φωτεινός. Η αγνή ψυχή φωτίζει τον άνθρωπο.⁷ Τον άνθρωπο που δεν έχει καθορισμένη θέση στον κόσμο, αλλά διαθέτει πρωτεϊκή φύση: «Αφού δημιούργησε (ο Υπέρτατος Δημιουργός) τον άνθρωπο, ως ένα όν αδιόριστης φύσης, και τον τοποθέτησε στο κέντρο της δημιουργίας, του είπε: «Αδάμ, δεν σου δίνουμε κάποια καθορισμένη θέση, ούτε μια ιδιαίτερη μορφή για σένα, ούτε μια χαρακτηριστική λειτουργία. Σύμφωνα με τις επιθυμίες και την κρίση σου, θα μπορείς να έχεις όποιο μέρος θέλεις να ζήσεις, όποια μορφή και όποιες δραστηριότητες διαλέξεις να κάνεις. [...] Εσύ μόνος δεν έχεις όρια και περιορισμούς, μπορείς να επιλέξεις τα όρια και τους περιορισμούς της φύσης σου. Σε τοποθετήσαμε στο κέντρο του σύμπαντος για να εποπτεύεις τα πάντα μέσα σε αυτό. Δεν σε κατασκευάσαμε ούτε από ουράνιο ούτε από γήινο υλικό, ούτε θνητό, ούτε αθάνατο, ώστε με ελεύθερη βούληση και αξιοπρέπεια να γίνεις ό,τι επιλέξεις».⁸ Ο άνθρωπος του Ficino και του Pico della Mirandola (1463-1494) διαθέτει έμφυτες τις ιδέες του κάλλους και του καλού. Αποτελεί καθήκον του να τις καλλιεργήσει και να τις καταστήσει οδοδείκτες του βίου του ώστε να αναχθεί στη θέωση. Ο Giordano Bruno (1548-1600), ο σημαντικότερος πλατωνικός του 16^{ου} αιώνα, διέκρινε το φυσικό από το νοητό κάλλος. Το αισθητό κάλλος είναι αφορμή, αναβαθμός στην πορεία προς το υπέρτατο κάλλος, το Εν.⁹

Πέρα όμως από το κάλλος καθαυτό, στη Φλωρεντία του 15^{ου} αιώνα δεν σπανίζουν οι αναφορές σχετικά με το πώς η αισθητική αποικτά προοδευτικά τη διάσταση του τρόπου. Ενδεικτικές είναι οι αναφορές από την παρουσία των βυζαντινών αντιπροσωπιών που, πριν από την άλωση της Κωνσταντινούπολης, επισκέπτονταν την Ιταλία προκειμένου να

⁷ M. FICINO, In Plotinum in librum de pulchritudine, *Opera Omnia*, ό.π., σ. 528.

⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1965, σσ. 4-5.

⁹ G. BRUNO, De gli eroici furori, στο G. GENTILE (εκδ.), *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*, Firenze, Sansoni, 1958, σ. 1159.

εξασφαλίσουν βοήθεια για τη χειμαζόμενη ανατολική ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Οι Φλωρεντινοί εντυπωσιάστηκαν από την μεγαλοπρέπεια των βυζαντινών, η οποία υποστήριζε το μεγαλείο τους και ενίσχυε σε ένα επίπεδο τη διαπραγματευτική τους ισχύ. Φαινόταν καθαρά πια ότι το σωματικό και ρητορικό κάλλος έπρεπε να υποστηριχθεί από μια αισθητική της συμπεριφοράς ώστε να αναδειχθεί περισσότερο. Ως συνέπεια, στο δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα ο τρόπος εμφάνισης των φλωρεντινών ηγεμόνων και της άρχουσας τάξης άλλαξε ώστε να υποστηρίζει πληρέστερα την κοινωνική και πολιτική τους αποστολή. Επίσης, δεν είναι σίγουρα υπερβολική η διαπίστωση ότι η δημοφιλία της μαγείας στη διάρκεια του ίδιου αιώνα επηρέασε καθοριστικά την αισθητική της συμπεριφοράς. Όλα σχεδόν στην εμφάνιση και τους τρόπους έγιναν σύμβολα που εξέφραζαν κρυμμένες αλήθειες, αναγνώσιμες από τους μνημόνους.¹⁰ Η εκλέπτυνση στους τρόπους και την ένδυση είχαν αποκτήσει συμβολικό χαρακτήρα πολύ πριν από τον Castiglione. Και οι συμβολισμοί αυτοί είχαν μαγικό-φιλοσοφικό υπόβαθρο. Δεν ήταν απλός τύπος, διέθεταν περιεχόμενο.

Στην Ιταλία του 16^{ου} αιώνα η αισθητική του τρόπου θα έλθει να γονιμοποιήσει και την πολιτική σκέψη, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον N. Machiavelli (1469-1527). Ο Machiavelli, συγκεκριμένα, είχε καταστήσει κεντρικό θέμα του έργου του τη *virtù*. Ο Machiavelli με τον εν λόγω όρο εννοεί την ικανότητα που φέρνει επιτυχία στα στρατιωτικά ζητήματα,¹¹ το στοιχείο που επιτρέπει την καινοτομία στην πολιτική,¹² την

¹⁰ P. CASTELLI, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, Αθήνα, Πολύτροπον, 2008, σσ. 211-216.

¹¹ Niccolo MACHIAVELLI, *The Art of War*, Cambridge MA, Da Capo Press, 1965, σσ. LIV-LV.

¹² B. COPENHAVER & C. B. SCHMITT, *Renaissance Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1992, σ. 279· R. PRICE, The theme of Gloria in Machiavelli, *Renaissance Quarterly*, 30/4, 1977, σσ. 608-618.

ικανότητα, την αποφασιστικότητα κ.α.¹³ Η παραδοσιακή ρωμαϊκή έννοια της *virtus* είχε αναβιώσει στη Φλωρεντία του 15^{ου} αιώνα, θεωρούμενη ως το απαραίτητο στοιχείο για την άνθηση και ευδοκίμηση της πόλης. Η *virtus*, με βάση το στοχασμό του L. Bruni (1370-1444), είχε συνδεθεί με την *vita activa civilis*, τον ενεργό πολιτικό βίο, σε αντίθεση με τις παλαιότερες νοηματοδοτήσεις της που την ταύτιζαν με την *vita contemplativa*, τον θεωρητικό βίο. Πυρήνας της *virtus* ήταν η δικαιοσύνη, η σύνεση, το θάρρος, η μετριοπάθεια, η πίστη, η σοφία, ένας συνδυασμός δηλαδή συμβατικών ηγεμονικών και ηθικών ποιοτήτων. Ο Bruni μάλιστα θεωρούσε πως κάθε πολίτης οφείλει να την καλλιεργεί, ενώ ο G. Pontano (1429-1503) υποστήριζε πως μόνο ο ηγεμόνας που την κατέχει μπορεί να υποσκελίσει τις αντιξοότητες που του δημιουργεί η τύχη και να κερδίσει την αγάπη του λαού του.¹⁴ Οι ουμανιστές στράφηκαν με δριμύτητα ενάντια σε κάθε καταφυγή στη δύναμη (*vis*) σε βάρος της αρετής (*virtus*), ως ένδειξη αγριότητας, ευθυγραμμιζόμενοι κατ' ουσία με το στοχασμό των στωικών φιλοσόφων που υποστήριζαν πως ο άνδρας (*vir*) οφείλει να χαρακτηρίζεται από *virtus*.¹⁵ Ο Machiavelli από την άλλη αλλάζει το νοηματικό περιεχόμενο του όρου, αποστερώντας το ριζικά από κάθε παραδοσιακή εξίσωσή του με ηθικές αξίες. Η *virtù* δηλώνει την

¹³ R. PRICE, The senses of *virtù* in Machiavelli, *European Studies Review*, 3, 1973, σσ. 315-345· PRICE, *Gloria*, ό.π., σσ. 588-631· G. FARAKLAS, *Machiavelli, Le pouvoir du prince*, Paris, PUF, 1997, σσ. 108-109· M. HARVEY, Love and Longing in L'Asino, στο *The Comedy and tragedy of Machiavelli*, V. SULLIVAN (εκδ.), New Haven, Yale University Press, 2000, σσ. 124-126· H. C. MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, σσ. 6-52.

¹⁴ SCHMITT-SKINER, *History of Renaissance Philosophy*, ό.π., σσ. 420-434· COPENHAVEN-SCHMITT, *Renaissance Philosophy*, ό.π., σσ. 270-271.

¹⁵ SCHMITT - SKINER, *The Cambridge History*, ό.π., σσ. 414-415, 443-444· COPENHAVER - SCHMITT, *Renaissance Philosophy*, ό.π., σσ. 270 - 271· J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, New Jersey, Princeton University Press, 1975, σ. 37.

προσαρμογή στις απαιτήσεις της ανάγκης ανεξάρτητα από τα μέσα που χρησιμοποιούνται για την επίτευξη του στόχου.¹⁶ Πρόκειται για τη δημιουργική, αγωνιστική διάθεση του ηγεμόνα σε αντίθεση με την παθητικότητα των υπηκόων. Ο Machiavelli συλλαμβάνοντας την μεταβλητότητα των περιστάσεων προσπαθεί να απαλλάξει τη δράση από άκαμπτους κανόνες και, φυσικά, από ηθικούς περιορισμούς.¹⁷

Όμως, ο Machiavelli εκπλήττει τον αμύητο στο στοχασμό του αναγνώστη όταν στο όγδοο κεφάλαιο του *Il Principe* σημειώνει, αναφερόμενος στον Αγαθοκλή, τύραννο των Συρακουσών: «Δεν μπορεί όμως να ονομαστεί αξιοσύνη το να δολοφονεί κανείς τους συμπολίτες του, να προδίδει τους φίλους του, να είναι χωρίς πίστη, χωρίς ευσέβεια, χωρίς θρησκεία· οι τρόποι αυτοί μπορούν να κάνουν κάποιον να αποκτήσει εξουσία, όχι όμως δόξα... η κτηνώδης σκληρότητά του και η απανθρωπιά του, τα αναρίθμητα εγκλήματα του, δεν επιτρέπουν να τιμηθεί ανάμεσα στους άλλους ένδοξους άνδρες».¹⁸ Είναι προφανές ότι για τον Machiavelli ο τρόπος, η αισθητική του τρόπου έχει τεράστια σημασία. Δεν αρκεί το αποτέλεσμα για την ολοκληρωμένη αποτίμηση μιας ενέργειας. Ο τρόπος είναι εξίσου σημαντικός και είναι αυτός που συνιστά την ειδοποιό διαφορά μεταξύ απλώς θετικού αποτελέσματος και μεγαλείου. Ο Machiavelli, ένα γνήσιο τέκνο του φλωρεντινού ουμανισμού, δεν θα μπορούσε να μην έχει σαγηρευθεί από την αισθητική της συμπεριφοράς.

Στο ίδιο μήκος κύματος θα κυμανθεί ο B. Castiglione (1478-1529). Ο αυλικός του αποτελεί αντικείμενο θαυμασμού. Χρειάζεται να αποτελεί θέαμα και είδωλο, του οποίου η επίδραση στον περίγυρό του πρέπει να

¹⁶ COPENHAVEN-SCHMITT, *Renaissance Philosophy*, ό.π., σ. 279.

¹⁷ Μ. ΣΕΝΕΛΛΑΡ, *Η τέχνη του κυβερνάν, Από το μεσαιωνικό regimen στην έννοια της διακυβέρνησης*, Αθήνα, Καστανιώτη, 1997, σσ. 298-305.

¹⁸ Ν. MACHIAVELLI, *Ο Ηγεμόνας*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1996, σσ. 67-68.

είναι ισχυρή.¹⁹ Η αρετή όμως του αυλικού δεν είναι αυτοαναφορική. Η απόκτησή της κατατείνει στο να τον καταστήσει ικανό να ωφελήσει την πολιτεία, να δημιουργήσει δημόσιο όφελος. Η σημασία που δίνεται στο κάλλος της έκφρασης και την ποιότητας της γλώσσας έχει τις ρίζες στον πρωτο-ουμανισμό της Πάδοβας του 13^{ου} αιώνα.

Συμπερασματικά, η αναζήτηση του καλού και του κάλλους, ως αισθητική καθαυτή και αισθητική του τρόπου, συνιστούν το πλαίσιο της ιταλικής Αναγέννησης ήδη από τις αρχές του 14^{ου} αιώνα και αποτελούν την κληρονομιά πάνω στην οποία έχτισε και παρουσίασε τον *Cortegiano* του ο Castiglione. Επρόκειτο για ένα διαρκές αίτημα και όχι για μεμονωμένη έκφραση. Ο Castiglione μπόρεσε να δώσει την πλέον ώριμη έκφρασή του και να αναδείξει την αισθητική του τρόπου όσο κανείς άλλος πριν από αυτόν.

¹⁹ R. WAYNE, Baldesar Castiglione, Thomas Wilson, and the Courtly Body of Renaissance Rhetoric, *Rhetorica*, 11/3, 1992, σσ. 241–274.

Φιλία, Δουλεία, Αυλικότητα: Αρχαία Ελλάδα και Βυζάντιο

Μιχαήλ Κ. ΜΑΝΤΖΑΝΑΣ

Ανωτάτη Εκκλησιαστική Ακαδημία Αθηνών

Αποτελεί πέρα από κάθε αμφιβολία διαχρονική αξιωματική παραδοχή, ότι η έννοια της φιλίας, ήδη από την αρχαιοελληνική εποχή, συνιστούσε το αντίβαρο ή καλύτερα το υποκατάστατο των αλλοτριωτικών συσχετισμών της πολυδιάστατης κοινωνικής τριβής. Ανέκαθεν το καταφύγιο της φιλίας εξισορροπούσε τη δύναμη των κοινωνικών αντιπαραθέσεων, λειτουργώντας ως αντιστάθμισμα στην ανάγκη της προσωπικής αυτοσυνειδησίας και αυτοπραγμάτωσης. Άλλες φορές η φιλία ήταν ενδεδυμένη με το κάλυμμα του απομονωτισμού, άλλοτε με το επίσημο ένδυμα του ελιτισμού και άλλοτε με το ιδίωμα του κοινωτισμού. Κατά πόσο η φιλία ήταν απογυμνωμένη ή άρρηκτα συνδεδεμένη με το ένδυμα της ηθικής, θα αποπειραθούμε να το εκθέσουμε με συντομία στη μελέτη μας. Επιπροσθέτως, με βάση το θέμα μας, ανακύπτει, πιο συγκεκριμένα, η απορία για τη σχέση της φιλίας με τη δουλεία και την έννοια του αυλικού.

Την απαξίωση και εξάλειψη κάθε σχέσης της έννοιας της φιλίας με τη χρησιμοθηρία και τη σύναψή της με τη δύναμη του μυστικισμού αποδεικνύει ο ισχυρός δεσμός-φιλία της κοινότητας των Πυθαγορείων.¹ Κατά τον Πλάτωνα, η φιλία συνάπτεται με την ηθική και λειτουργεί ως μέσον και, μέσα από τον έρωτα,² προάγει την επέλευση της ένωσης με την

¹ F. M. CORNFORD, *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*, *Classical Quarterly*, 16, 1922–1923, σσ. 137–150, και 17, σσ. 1–12.

² S. OBDZALEK, *Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato's Symposium*, *Journal of the History of Philosophy*, 48, 2010, σσ. 415–444.

υπερβατή Ιδέα του πρώτου Αγαθού.³ Στην πλατωνική ιδεαλιστική ερμηνευτική για την έννοια της φιλίας, ίσταται, ως αντίπαλον δέος, η ρεαλιστική ερμηνεία του Αριστοτέλους.⁴ Κατά τον Αριστοτέλη, η φιλία δεν συνάπτεται με τον έρωτα⁵ και η τέλεια έκφανση της φιλίας δεν επέρχεται ποτέ, διότι πρόκειται για σύναψη διαφορετικοτήτων, οπότε οι επιθυμίες της εφαρμοσιμότητας και της κατίσχυσης των αρχών της ισότητας και της αναλογίας, αν και θα έπρεπε να ισχύουν στους φιλικούς δεσμούς, δεν μπορούν να εφαρμοστούν.⁶

Ο Σταγειρίτης αποδίδει έναν λειτουργισμό και έναν πραγματισμό στη φιλία και τη διακρίνει σε φιλία ωφελμιστική-χρησιμοθηρική, που επιδιώκει μόνο το χρήσιμο ή το ωφέλιμο, σε φιλία που έχει ως σκοπό την επέλευση της ηδονής και, τέλος, σε φιλία που αποσκοπεί στην απόκτηση της αρετής.⁷ Σύμφωνα με τον Ανδρέα Μάνο, μελετώντας τα σχετικά έργα του Αριστοτέλη, τα *Ηθικά Ευδήμεια*, τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα *Ηθικά Μεγάλια* και εν αντιθέσει με τα όσα λέγονται περί ηθικού εγωισμού στον Σταγειρίτη φιλόσοφο σε ότι αφορά στο ζήτημα της φιλίας,⁸ δεν δικαιολογείται σε καμία περίπτωση ο ηθικός εγωισμός. Αυτό το συμπέρασμα αιτιολογείται από τον ίδιο τον «χαρακτήρα» των αριστοτελικών κειμένων όπου η αγάπη για τον φίλο εντοπίζεται στο σημείο εκείνο που δεν είναι άλλο από τον ανθρώπινο χαρακτήρα του

³ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 211 b-c. Βλ. Christoph HORN, *Platon: Symposion*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.

⁴ Julia ANNAS, Plato and Aristotle on Friendship and Altruism, *Mind*, 86, 1977, σσ. 532–554.

⁵ Βλ. Lorraine SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁶ Jennifer WHITING, Impersonal Friends, *Monist*, 75, 1991, σσ. 3–29.

⁷ C.C.W. TAYLOR, Pleasure: Aristotle's Response to Plato, στο Robert HEINAMAN (εκδ.), *Plato and Aristotle's Ethics*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2003, σσ. 1–20· Amélie O. RORTY, The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics, *Mind*, 83, 1974, σσ. 481–493.

⁸ Βλ. Ανδρ. ΜΑΝΟΣ, Η Αριστοτελική φιλία: Εγωιστική ή αλτρουιστική;, στο: *Φιλοσοφείν: έπιστήμη, έννοια, παρηγοία*, 12, Ιούνιος 2015, σσ. 183-193.

φιλικού προσώπου.⁹ Όπως επισημαίνει ο Μάνος, για τον Αριστοτέλη, εκείνο το οποίο προέχει είναι ο άνθρωπος ως πρόσωπο. Επιπροσθέτως, σε «μια εκφυλισμένη μορφή φιλίας διακρίνεται εύκολα ο ηθικός εγωισμός και το ατομικό συμφέρον καθώς ο άνθρωπος χρησιμοποιείται σε αυτή τη μορφή φιλίας, ως μέσον και όχι ως σκοπός, χωρίς βέβαια να ακυρώνεται ο ατομικός αγώνας αυτοπραγμάτωσης, ελευθερίας και ευδαιμονίας που δεν πρέπει να συγχέεται προς οποιαδήποτε μορφή κακής φιλαυτίας».¹⁰ Όπως επισημαίνει ο ίδιος, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης εξίσου, «δίνουν εξαιρετική βαρύτητα στον προσωπικό αγώνα του κάθε ατόμου για την ανέλιξή του και για την πραγμάτωση της εντελέχειάς του μέσα στο ευνοϊκό περιβάλλον μιας συγκροτημένης με όλες τις αξίες πολιτείας. Ο πλατωνικός Σωκράτης, σε όλες τις εκφάνσεις των ενεργειών του μέχρι και το τέλος της ζωής του, όπου οι φίλοι του είναι στο πλευρό του στη φυλακή, συμπεριφέρεται σύμφωνα προς την τελείωση της ψυχής του».¹¹ Κατά την αριστοτελική έννοια της φιλίας, «όπου ο φίλος θέλει το καλό του φίλου του χάριν εκείνου, στην ερώτηση κατά πόσον η εν λόγω φιλία στερείται της χρησιμότητας και της ηδονής, η απάντηση είναι αρνητική στην περίπτωση που η φιλία είναι τέλεια. Πράγματι, όταν οι φίλοι είναι ενάρετοι και ευγενείς, αποκομίζουν από τη σχέση τους όφελος και ευχαρίστηση. Ο έντιμος φίλος αγαπά τους φίλους του για χάρη του και για χάρη τους».¹²

Ο Αριστοτέλης επισημαίνει την υπερτέρηση της φιλίας έναντι της δικαιοσύνης και στη *Ρητορική* αναφέρει ότι η φιλία είναι απαραίτητο στοιχείο του ανθρώπινου βίου, διότι βασίζεται στην ανιδιοτέλεια και στην ωφέλεια του άλλου,¹³ ενώ στα *Ηθικά Νικομάχεια*, αφού προσδιορίζει τη φιλία ως αρετή, ως συναισθηματική εκλογή και ως συνήθεια, εκλαμβάνει

⁹ Αριστοτέλους, *Ηθικά Ευδήμεια*, 1237 a 26 – 1237 b 5 και 1237 b 27-35.

¹⁰ ΜΑΝΟΣ, Η Αριστοτελική φιλία: Εγωιστική ή αλτρουιστική;, ό.π., σ. 191.

¹¹ Ό.π., σ. 192.

¹² Ό.π.

¹³ Αριστοτέλους, *Ρητορική*, 1380 b 35-1381 a 10.

ως συνεκτικό δεσμό μεταξύ δύο ανθρώπων, την απόλαυση που αγγίζει τα όρια της υπερβολής, του πραγματιστικού ιδεαλισμού και της παντελούς έλλειψης συμφέροντος.¹⁴

Υπογραμμίσαμε την πλατωνική και αριστοτελική θεώρηση περί φιλίας αλλά αξιοσημείωτη είναι και η έννοια της επικούρειας φιλίας, η οποία, κατά τον Επίκουρο, αποτελεί αυτοσκοπό και είναι αρετή από μόνη της, ενώ η αρχή της εδράζεται στις αγαθοεργίες.¹⁵ Η θεωρία του Επίκουρου είχε την τύχη ή την ατυχία να ανθήσει σε δυσμενή χρόνο, εξαιτίας των δύσκολων κοινωνικών συνθηκών των ελληνιστικών χρόνων, οπότε και κυριάρχησε η καθολική απαξίωση και η αποπνευματοποίηση του κοινωνικού ιστού. Η επικούρεια κοινότητα, ενάντια σε αυτό το κακοτράχαλο και απαξιωμένο κοινωνικό *status quo*, πρόταξε ως καθοριστικής σημασίας μέλημα, για την αποποίηση του κοινωνικού κακού, τη γονιμοποίηση του κύκλου της αληθινής φιλίας,¹⁶ με απαρέγκλιτη υποχρέωση την απάλειψη οποιασδήποτε ενασχόλησης με τα πολιτικά πράγματα, τα οποία συνεπιφέρουν ψυχικές διχοτομήσεις και πραξιακούς εκχυδαϊσμούς. Ως πρόσθετες αιτίες ευόδωσης της φιλίας, προτάσσονται από τους Επικούρειους η ανάγκη προς αποφυγή της αλλοτρίωσης και το συναίσθημα της ασφάλειας που απορρέει από μια υγιή φιλία.

Από τον Κήπο του Επίκουρου, την επικούρεια δηλαδή κοινότητα¹⁷ απουσιάζει ο οποιοσδήποτε κοινωνικός ελιτισμός, ενώ αντιθέτως η καθολική συμμετοχή στον κύκλο των φίλων, ακόμη και των γυναικών και των δούλων, απορίας άξιο για εκείνη την εποχή, αποδεικνύει τον

¹⁴ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1158 a 1-20.

¹⁵ Επίκουρου, *Ηθική (Επικούρου Προσφώνησις)*, 23, Εισ. μτφρ. σχόλια Γεώργιος ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2009, σ. 323.

¹⁶ E. BROWN, Epicurus on the Value of Friendship (Sententia Vaticana XXIII), *Classical Philology*, 97, 2002, σσ. 68–80.

¹⁷ Bernard FRISCHER, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1982, James WARREN, Epicurus' Dying Wishes, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 47, 2001, σσ. 23–46.

επικούρειο πλουραλισμό και την κοσμοπολίτικη κουλτούρα, με τα οποία διέπεται η επικούρεια έννοια της φιλίας. Καθίσταται σαφές από τα ανωτέρω, ότι η έννοια της επικούρειας φιλίας δεν προτάσσει *a priori* την έννοια του αλτρουισμού.¹⁸ Αντιθέτως, η έννοια του αλτρουισμού επικαλύπτεται από τη ζωτική ανάγκη και την ορμή της ανθρώπινης φύσης να συνάπτει κύκλο ασφάλειας, δηλαδή φιλία με τα ανθρώπινα όντα και όχι μόνο. Και τούτο διότι ψυχική άνθιση συνιστά και η φιλία προς τα άλλα όντα ή αλλιώς ο θεός έρωτας από εμάς ή η θεία Φιλία προς τον Θεό ή από τον Θεό προς εμάς.¹⁹ Μέσα από το καταφύγιο της φιλίας είναι λογικό να εκκολάπτεται και να αναφύεται η αιτιολογημένη ανάγκη παροχής κλίματος ασφάλειας. Ο Matthew Evans επισημαίνει ότι «είναι εύλογο οι άμεσοι εγωιστές ηδονιστές να μπορούν να αιτιολογούν την πορεία τους προς τη φιλία».²⁰

Με τις παραπάνω αναφορές στην έννοια της φιλίας, καθίσταται σαφής η αρχαιοελληνική εκδοχή της. Γεννάται το ερώτημα ποια είναι η σχέση της φιλίας με την ιδιόμορφη κατάσταση της δουλείας. Κατά τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη, οι δούλοι δεν αποτελούν τμήμα του κύκλου της φιλίας, αν και ο Αριστοτέλης δεχόταν φιλία, όχι ως προς την ιδιότητα του δούλου, αλλά προς το ανθρώπινο πρόσωπο²¹ το οποίο έτυχε να είναι δούλος. Την πλατωνική και αριστοτελική θεωρία για τη σχέση φιλίας και δουλείας απάλειψε, όπως προαναφέραμε, ο Επίκουρος. Τώρα, σε ό,τι αφορά στις πολιτικές θεωρίες και στα πολιτικά ζητήματα και τη σχέση τους προς τη δουλεία στην αρχαιότητα, κατά τους Στωικούς υπερίσχυε η «ηθική δημόσια συμπεριφορά» έναντι των πολιτικών μεταρρυθμίσεων.

¹⁸, Tim O'KEEFE, Is Epicurean Friendship Altruistic?, *Apeiron*, 34, 2001, σσ. 269–305.

¹⁹, Γεώργιος ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, *Από τη Στοά στο Βυζάντιο*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2016, σσ. 45-46.

²⁰, Matthew EVANS, Μπορούν οι Επικούρειοι να είναι φίλοι;, Γεώργιος, ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ (εκδ.), *Επικούρεια Ηθική Φιλοσοφία. Μελέτες*, Θεσσαλονίκη, Θύραθεν, 2012, σσ. 267-291, εδώ σ. 291.

²¹ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1161 b.

Όπως επισημαίνει ο Sharples, το ζήτημα της δουλείας, ήταν κάτι για το οποίο επικρίθηκαν οι Στωικοί, εξαιτίας και του γεγονότος ότι αντιπροσώπευε γι'αυτούς έναν «σταθερό θεσμό της αρχαίας κοινωνίας».²²

Ο Αριστοτέλης, αρχικά, επεδίωξε να αναπτύξει τις βασικές του θέσεις στο ζήτημα της δουλείας, προβαίνοντας σε μια «διάκριση» ανάμεσα σε «εκ φύσεως δούλους» και σε δούλους που στην πραγματικότητα δεν έχουν θέση στη συγκεκριμένη κατάσταση. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος προβαίνει στην εν λόγω διάκριση, θέτοντας ως βασικό στοιχείο της θεωρίας του τη «φυσική ανάγκη», αναφέροντας ως χαρακτηριστικό παράδειγμα τη διαδικασία της αναπαραγωγής η οποία συνίσταται στον «συνδυασμό» του αρσενικού και του θηλυκού που διέπονται από μια «ενστικτώδη τάση εντός τους», εντελεχειακά, όπως ακριβώς συμβαίνει με τα ζώα και τα φυτά.²³ Αυτή ακριβώς η διάκριση εντάσσεται μέσα στη σύνολη αντίληψή του περί της πολιτείας η οποία, κατ' εκείνον, ορίζεται ως «κοινωνία ελεύθερων πολιτών».²⁴ Τίθεται, λοιπόν, το ερώτημα: ποιος ονομάζεται πολίτης και ποια ακριβώς είναι η φύση του;²⁵ Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* του επισημαίνει τον αποκλεισμό από το πεδίο της πολιτικής δικαιοσύνης των δούλων, των βαρβάρων (οι οποίοι κατατάσσονται από τους Έλληνες στους εκ φύσεως δουλοπρεπείς) των γυναικών και των παιδιών.²⁶ Εν αντιθέσει προς τον Αριστοτέλη, οι Στωικοί φιλόσοφοι δεν έδειξαν κανένα απολύτως διαφέρον για τη «διατύπωση» κάποιας «θεωρίας ή κριτικής» σχετικά με τον θεσμό της δουλείας, αλλά προέβαλαν την άποψη ότι η θέση του δούλου ή του ελεύθερου δεν

²², R. W. SHARPLES, *Εισαγωγή στην Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί*, μτφρ. Μαργ. Λυπουρλή - Γ. Αβραμίδης, Θεσσαλονίκη, Θύραθεν, 2002, σ. 208.

²³ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1252 a 24 – 1252 b 6.

²⁴ *Πολιτικά*, 1274 b 40 και 1252 a 1-5.

²⁵ *Πολιτικά*, 1275 a 1-2: «ὥστε τίνα χρῆ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτόν. καὶ γὰρ ὁ πολίτης ἀμφισβητεῖται πολλάκις».

²⁶ *Πολιτικά*, 1252 b 5 – 6. Βλ., John THORLEY, *Athenian Democracy*, London and New York, Routledge, 2005, σσ. 74-76.

ταυτίζεται με τη δυνατότητα της αληθινής ελευθερίας του σοφού.²⁷ Κατά τη Στοά, η «αξία» της ελευθερίας είναι άμεσα συνυφασμένη με την έννοια της σοφίας.²⁸ Ο «Στωικός σοφός» είναι εκείνος, ο οποίος έχει κατακτήσει τη δυνατότητα της «πραγματικής ελευθερίας», η οποία δεν υπόκειται στην κοινωνική διάκριση σύμφωνα με την κοινωνική θέση. «Ακόμη και ο δούλος μπορεί να είναι ενάρετος, όμως μόνον ο σοφός είναι πραγματικά ελεύθερος, διότι είναι εσωτερικά ελεύθερος άνθρωπος, ακόμη και τη στιγμή εκείνη που θα υποδουλωθεί».²⁹ Όπως διατείνεται ο Sharples, «οι Στωικοί δεν αποδέχονται την κοινωνική αδικία, απλώς επειδή θεωρούν, ότι μεγαλύτερη σπουδαιότητα έχει ο εσωτερικός κόσμος του ανθρώπου».³⁰

Η στωική φιλοσοφία βασίζεται στην αρχή της «εσωτερικής δύναμης», καθώς ο σοφός όπως ακριβώς και ο Θεός, έχει τη δυνατότητα «να κυριαρχεί επάνω στις σκέψεις του» και παρά τις εξωτερικές δυσκολίες, να «ασκεί την ελεύθερη βούλησή του».³¹ Σε αυτό το καίριο σημείο εδράζεται και η οπτική της Στωικής φιλίας σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος αναγορεύεται σε φίλο του Θεού, καθώς ο άνθρωπος και ο Θεός είναι για εκείνους ίσοι, δύο ισότιμοι φίλοι. Επιπλέον, τίθενται σχέσεις

²⁷ SHARPLES, *ό.π.*, σ. 209.

²⁸ Διογένης, Λαέρτιου, *Βίοι καὶ γινῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*, Ζ' 122: «Εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ἣ ἀντιτίθεται ἢ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὕτη. Οὐ μόνον δ' ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφοὺς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, τῆς βασιλείας οὖσης ἀρχῆς ἀνυπευθύνου, ἥτις περὶ μόνους ἂν τοὺς σοφοὺς συσταίη, καθά φησι Χρῦσιππος ἐν τῷ Περὶ τοῦ κυρίως κευρηθῆναι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν· ἐγνωκέναι γὰρ φησι δεῖν τὸν ἄρχοντα περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, μηδένα δὲ τῶν φαύλων ἐπίστασθαι ταῦτα. Ὁμοίως δὲ καὶ ἀρχικοὺς δικαστικοὺς τε καὶ ῥητορικοὺς μόνους εἶναι, τῶν δὲ φαύλων οὐδένα. Ἐπι καὶ ἀναμαρτήτους, τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἀμαρτήματι».

²⁹ *Ο.π.*

³⁰ SHARPLES, *ό.π.*, σσ. 209 - 210.

³¹ Ludwig EDELSTEIN, *Ο Στωικός σοφός: Το αληθινό νόημα του Στωικισμού*, μτφρ. Ροζίνα Μπέρκνερ, Θεσσαλονίκη, Θύραθεν, 2002, σ. 25.

ισότηας μεταξύ Θεού και ανθρώπου και, κατά κύριο λόγο, στη Στωική φιλοσοφία «ο σοφός είναι όμοιος με τον Θεό». Ο άνθρωπος μειονεκτεί εν συγκρίσει με τον Θεό, ο οποίος έχει μεγαλύτερη αγαθοποιό δύναμη απ' ότι ένα ανθρώπινο ον και διαφοροποιείται ως προς την περατότητα, δεδομένου πως ο θνητός δεν είναι Θεός.³²

Όπως διατείνεται ο Ludwig Edelstein, ο Στωικός φιλόσοφος προορίζει τη στάση του απέναντι στο δούλο, στηριζόμενος επάνω «στον σεβασμό του για τα αναφαίρετα και αναπαλλοτριώτα δικαιώματα του ατόμου, δεδομένου ότι κατά τον Στωικό σοφό, ο δούλος είναι το τρίτο μέλος της οικογένειας μετά τους γονείς και τα παιδιά».³³ Σε αυτό το σημείο ο Edelstein παραθέτει την άποψη του Χρύσιππου σύμφωνα με τον οποίο ο δούλος «είναι ένας μισθωτός που έχει προσληφθεί εφ' όρου ζωής. Δουλεία δε σημαίνει παρά υπακοή στον αφέντη. Εάν μετατραπεί όμως σε κατοχή του δούλου από τον αφέντη, είναι κυριότητα, και αυτό είναι κακό. Ως ανθρώπινα όντα, οι ελεύθεροι και οι δούλοι είμαστε ίσοι. Γι' αυτό και μπορεί ο δούλος να ευεργετεί τον αφέντη του, όπως και ο αφέντης ευεργετεί το δούλο του».³⁴

Τη βασική αντίθεση δεοντοκρατίας και ωφελιμισμού συναντά κανείς συχνά στα στωικά κείμενα και οι Στωικοί πειραματίζονται με τις έννοιες πράγματα, οφέλη, ζημίες, νόμος, φύση: «για τους παλιούς Στωικούς ο φυσικός νόμος μιλά μέσω του λόγου, του ίδιου εκείνου λόγου που θέτει στους ανθρώπους τα καθήκοντα προς την οικογένειά τους και τις οικονομικές τους υποχρεώσεις, που προστάζει τον άνθρωπο να είναι έντιμος και δίκαιος. Εκ φύσεως, υπό το φως του λόγου, όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι. Κανείς δεν είναι εκ φύσεως δούλος, η φύση δεν παράγει κάστες ή την ευγενική καταγωγή. Ελεύθερος και ευγενής είναι εκείνος που πράττει το ορθό. Πράγμα εξίσου φυσικό και λογικό με αυτό που λέμε, πως οι άνθρωποι είναι διαφορετικοί και οι θέσεις τους στον κόσμο πρέπει

³² Ό.π.

³³ Ό.π., σσ. 106-107.

³⁴ Ό.π., σ. 107.

να είναι διαφορετικές». ³⁵ Από τα παραπάνω αντιλαμβάνεται κανείς ότι, κατά τον Cooper, η υιοθέτηση της θεωρίας της Στοάς, τόσο για τη φιλία όσο και για τη δουλεία, πρέπει να εκληφθεί ως *sine qua non* προϋπόθεση για την επέλευση της εσωτερικής αυτονομίας και αυτοπραγμάτωσης εκείνου του ανθρώπου, ο οποίος θέλει *mutatis mutandis* να αποκαλείται Στωικός σοφός. ³⁶

Όπως καταδείχθηκε παραπάνω η έννοια της φιλίας στον Επίκουρο, συνάπτεται με την ανάγκη της απάλειψης του πόνου, με την ανάγκη της εξάλειψης του κοινωνικού φόβου, με την επέλευση της θεϊκής αταραξίας, με την ιερή επαφή των ψυχών των φίλων και με την συναπορρέουσα ηδονική αρμονική συμβίωση. ³⁷ Πώς εκλαμβάνεται η έννοια της φιλίας κατά τη Βυζαντινή περίοδο και ποια είναι η ιστορική και φιλοσοφική ερμηνεία του ρόλου του αυλικού σε σχέση με την έννοια της φιλίας;

Κατά τον J.N. Ljubarskij, στο έργο του: *Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού*, επισημαίνεται το γεγονός ότι στη βυζαντινή αλληλογραφία η συνώνυμη λέξη και έννοια της φιλίας είναι η αγάπη. Επιπλέον, ο Ljubarskij κάνει μια ενδιαφέρουσα αναφορά στο πρόβλημα της φιλίας, παραθέτοντας και αναλύοντας τον Κώδικα Φιλίας του Μιχαήλ Ψελλού, σύμφωνα με τον οποίο η λέξη και η έννοια φιλία, ακριβώς όπως και η συνώνυμή της η αγάπη, ήταν τόσο συνηθισμένες στις επιστολές των Βυζαντινών, ώστε συνήθως περνούσαν απαρατήρητες από τους αναγνώστες. Η έννοια της φιλίας έχει μια κλιμακωτή διαβάθμιση, στο «υψηλότερο επίπεδο» της οποίας βρίσκεται η «εκλεπτυσμένη ευπαιδευτος φιλία», που συνδέει ακόμη και τόσο διαφορετικούς μεταξύ τους ανθρώπους, έχοντας ως χαρακτηριστικό της στοιχείο τη «σύμπτωση των

³⁵ Ο.π., σ. 116.

³⁶ Βλ. J. M., COOPER, Stoic Autonomy, στο J. COOPER (εκδ.), *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2004, σσ. 212-213.

³⁷ D. K. O'CONNOR, The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, 1989, σσ. 165-186.

λογοτεχνικών και επιστημονικών τους ενδιαφερόντων». ³⁸ Οι έννοιες «λόγος» και «φιλία» συνδέουν τους φίλους με έναν «εσωτερικό πνευματικό δεσμό», ο οποίος και τους δεσμεύει να τον διαφυλάττουν. Αυτό αποδεικνύει κάτι το ξεχωριστό και προβάλλει ένα ανώτερο επίπεδο φιλίας, που διαχωρίζεται από τα υπόλοιπα εντός των οποίων συμπεριλαμβάνονται οι «πολυποίκιλες προσωπικές σχέσεις των ανθρώπων που ανήκουν στην άρχουσα τάξη. Αυτό ακριβώς το είδος σχέσεων, ανήκει σε μια άλλη κατηγορία, η οποία δεν παραπέμπει στη φιλία, αλλά στη φιλικότητα». Τούτο οδηγεί στην επισήμανση του Ljubarskij, ότι αυτού του είδους η φιλία δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να συγχέεται με την απροσωπώληπτη χριστιανική αγάπη προς τον πλησίον. Εν αντιθέσει προς την χριστιανική αγάπη για τον πλησίον, η φιλία χαρακτηρίζεται από έναν έντονα προσωπικό χαρακτήρα και είναι τόσο ισχυρότερη, όσο στενότεροι είναι και οι δεσμοί ανάμεσα στους ανθρώπους που συνδέονται χάρη σ'αυτήν. Στην τελευταία βαθμίδα της φιλίας συγκαταλέγεται η «αγαθή προαίρεση» ακόμη και σε σχέση με εκείνους που γνωρίζονται μόνο ελάχιστα μεταξύ τους. ³⁹

Παρατηρεί κανείς ότι η έννοια της φιλίας στη Βυζαντινή περίοδο, όσον αφορά στην πολιτική της διάσταση, την οποία και μέσω του Μιχαήλ Ψελλού αναλύουμε, φαίνεται να είναι συνυφασμένη με την έννοια και την πρακτική της διαχείρισης προσώπων, κρίσεων και οριακών καταστάσεων. Κατά τούτο ο Ψελλός, εμβολιασμένος από το πνεύμα της ανάγκης, κωδικοποιεί την έννοια της φιλίας και συστήνει έναν «Κώδικα της φιλίας», τον οποίο επικαλείται προς επέλευση του τιθέμενου σκοπού. Ο Ψελλός πορεύεται με βάση τα «κύρια άρθρα» του Κώδικα της φιλίας, την οποία και προάγει «στο επίπεδο της καθολικής αρετής», χωρίς ωστόσο αυτή η ακριβής προσήλωση στις διατάξεις του «Κώδικα» να αποκλείει μια πιθανή

³⁸, J. N. LJUBARSKIJ, *Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού: Συνεισφορά στην ιστορία του Βυζαντινού Ουμανισμού*, μτφρ. Αργυρώ Τζέλεσι, Αθήνα, Κανάκη, 2004, σσ. 178-186, εδώ σ. 178.

³⁹ Ό.π., σσ. 179-180.

«σύγκριση με τις υποχρεώσεις που δημιουργούν στον άνθρωπο άλλες ηθικές και πολιτικές επιταγές», με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτό της δικαιοσύνης. Στο σημείο της διαχείρισης των αντιθέσεων και της σύνθεσης των διεστώτων, ο Ψελλός αποπειράται να «συμφιλιώσει» τις αντιφατικές αρχές και τα αξιώματα της φιλίας και της δικαιοσύνης, ειλαμβάνοντας αυτές ως ισότιμες «αρχές», οι οποίες θα πρέπει να προσανατολίζουν τον εκάστοτε «κρατικό λειτουργό» στην επιτέλεση του έργου του.⁴⁰ Κατά τον Ljubarskij, «οι προσωπικές σχέσεις και κατά συνέπεια η ικανοποίηση των αξιώσεων των φίλων, σημαίνουν για τον Ψελλό περισσότερο απ'ό,τι η αυστηρή εκτέλεση του υπηρεσιακού χρέους. Η φιλία για το φιλόσοφο Ψελλό δεν είναι μια συλλογή από βολικές φόρμουλες, αλλά ένα πολυεπίπεδο σύστημα προσωπικών σχέσεων και λειτουργεί ως ένα ιδιότυπο υποκατάστατο των επίσημων σχέσεων, και διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στον κοινωνικό βίο και τη λειτουργία της κρατικής μηχανής του Βυζαντίου του 11^{ου} αι.».⁴¹

Οι παραπάνω επισημάνσεις στα θέματα φιλίας και δουλείας, θα αποτιμηθούν σε σχέση με την έννοια του αυλικού και του ρόλου που διαδραμάτιζε στην πολιτική της εκάστοτε αυλής. Για την οποιαδήποτε σύγκριση ή σύναψη των εννοιών της φιλίας και της δουλείας με την έννοια του αυλικού, είναι απαραίτητη μια ιστορική αναφορά στην έννοια του αυλικού. Ενώ στα βασίλεια της Κεντρικής Ευρώπης η σχέση ηγεμόνα-υποτελούς στηριζόταν σε μια αμφίπλευρη σχέση εμπιστοσύνης ανάμεσά τους και έβρισκε έκφραση στο φεουδαλιστικό σύστημα, έχοντας ως κορυφή σε μια υποτιθέμενη πυραμίδα τον βασιλιά-ηγεμόνα και στη βάση της τους απλούς ιππότες, στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία αυτό το μοντέλο δεν υπήρξε ποτέ, ακόμη και μετά τον 12^ο αιώνα και την πρώτη Άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Φράγκους, όποτε οι ανατολικοί ήρθαν σε επαφή με τα δυτικά μοντέλα διοίκησης.

⁴⁰ Ό.π., σσ. 181-182.

⁴¹ Ό.π., σ. 183..

Η μεγαλύτερη διαφορά μεταξύ των αυλικών στην Ανατολή και τη Δύση, είχε να κάνει με την *a priori* εμπιστοσύνη με την οποία περιέβαλε κάποιο πρόσωπο ή οικογένεια ο ηγεμόνας. Στη Δύση η γραμμή αίματος ήταν ικανός παράγοντας, ώστε κάποιος να εξασφαλίσει την εμπιστοσύνη και την εύνοια του εκάστοτε άρχοντα. Αντίθετα, στο Βυζάντιο, αυτού του είδους οι σχέσεις δεν ήταν απόλυτα διασφαλισμένες.⁴² Ο θεσμός των ακολούθων, μετέπειτα αυλικών, ανάγει τις ρίζες του στην ένδοξη ρωμαϊκή εποχή των «πελατών» και διαδραμάτιζε καθοριστικό ρόλο στα πρώιμα βυζαντινά χρόνια.⁴³ Στα πρώιμα, δηλαδή, χρόνια της αυτοκρατορίας και κατά τη διαμόρφωση του διοικητικού μηχανισμού, οι αυλικοί που χρησιμοποιούσε το *status quo* για να ασκήσει διακυβέρνηση δεν διέθεταν ορισμένη αρμοδιότητα. Δεν υπήρχαν τίτλοι κληρονομικοί και κάθε ένας λάμβανε τον τίτλο που αντιστοιχούσε στην τάξη του και το αξίωμά του.⁴⁴

Η διαμόρφωση αυτής της σύνθεσης των αυλικών, είχε να κάνει, επίσης, με τον τρόπο με τον οποίο γινόταν η ανάρρηση του εκάστοτε αυτοκράτορα στον θρόνο. Καίριο σημείο, σε όλες τις σχετικές καταστάσεις, ήταν ο έλεγχος του στρατού και της ισορροπίας μεταξύ αυτού και του σώματος των αξιωματούχων-«γραφειοκρατών», χωρίς τους οποίους δεν θα μπορούσε αποτελεσματικά να ασκήσει διοίκηση η εκάστοτε εξουσία. Στις περιπτώσεις σφετερισμού, αυτό θα μπορούσε να αποτελέσει μια πολύπλοκη διαδικασία, με πολλούς πιθανούς κινδύνους και διακινδυνεύσεις από τον επίδοξο αυτοκράτορα, ενώ σε μια φυσιολογική κατάσταση, ο αυτοκράτορας εξασφάλιζε τη διαδοχή του, μέσω της έγκαιρης στέψης ενός συν-αυτοκράτορα ο οποίος δεν είχε καμία ανάμειξη

⁴² Tamara TALBOT-RICE, *Ο Δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών*, Αθήνα, Παπαδήμα, 2006, σ. 107

⁴³ Ralph-Johannes LILIE,, *Εισαγωγή στη Βυζαντινή Ιστορία*, Αθήνα, Ηρόδοτος, 2011, σσ. 195-196.

⁴⁴ *Ο Δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών*, ό.π., σ. 108.

σε ζητήματα διακυβέρνησης, αλλά είχε ακολουθία που αποτελούνταν από προσωπικούς φίλους, εκπαιδευτές του, πολλές φορές και ευνούχους.⁴⁵

Το τελετουργικό και η ιεραρχία που δημιουργήθηκε έκαναν επιτακτική την ανάγκη της θέσπισης ορισμένου τυπικού. Η τάξη των αυλικών είχε την δική της ιεραρχία. Αυτή περιγράφεται στο έργο του 14^{ου} αι. *Περί Οφφικίων*. Πολλοί τίτλοι που αναφέρονται στο βιβλίο είναι τιμητικοί, ενώ το κείμενο μας παραθέτει μια τυπική εικόνα της αυλής της εποχής, στην οποία και αναφέρεται.⁴⁶ Σε κάθε περίπτωση, ο τίτλος καθόριζε τη σειρά και την τάξη στην ιεραρχική κλίμακα. Κατά τούτο έχουμε αρχικά τους κόμητες (*comes*=συνοδός) και τους μαγίστρους. Οι πρώτοι χωρίς διοικητικές αρμοδιότητες, κάτι ανάλογο των συγκλητικών της αρχαίας Ρώμης, αποτελούσαν ένα είδος γερουσίας. Οι δεύτεροι ασκούσαν έργο υπουργού σε ένα συγκεκριμένο τμήμα της διοίκησης. Τον 9^ο αιώνα βρίσκουμε δεκαοκτώ τάξεις στο παλάτι, αν και οι πρώτες τρεις του «καίσαρα», του «ευγενεστάτου» και του «κουροπαλάτη» προοριζόνταν για μέλη της αυτοκρατορικής οικογένειας. Ο σπουδαιότερος όλων των αυλικών, κάτι αντίστοιχο με τον σημερινό υπουργό Εσωτερικών, ήταν ο *Magister Officiorum*, ο προϊστάμενος των υπηρεσιών. Αυτός ασκούσε διοικητικό έργο και είχε ως καθήκον τον έλεγχο των δικαστηρίων, της δημόσιας διοίκησης και της σωματοφυλακής του βασιλιά. Για την διευκόλυνση του έργου του, κατά τον 9^ο αιώνα προστέθηκε ένας άλλος ανώτατος αυλικός αξιωματούχος, ο *rector*, ενώ μεγάλο ρόλο έπαιζε και ο ιπποκόμος του βασιλιά.⁴⁷

Στην αυλή υπήρχε και το Υπουργικό συμβούλιο ή Ιερό συμβούλιο (*Sacrum Consistorium*). Από την λέξη συμπεραίνεται, ότι αυτού του συμβουλίου προϊστάτο ο αυτοκράτορας και υποχρέωση όλων ήταν να παραμένουν όρθιοι κατά τη διάρκεια της συνεδρίας του. Αποτελούνταν

⁴⁵Εισαγωγή στη *Βυζαντινή Ιστορία*, ό.π., σ. 197.

⁴⁶Norman BAYNES, H. St. L. B. MOSS, *Βυζάντιο, Εισαγωγή στον Βυζαντινό πολιτισμό*, Αθήνα, Παπαδήμα, 2004, σ. 409.

⁴⁷Ο *Δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών*, ό.π., σσ. 110-111.

από τον πρόεδρο του Ιερού Ανακτόρου και μικρό αριθμό άλλων τακτικών μελών κατ' επιλογήν του Αυτοκράτορα. Άλλοι τίτλοι και οφφίκια απονέμονταν κατὰ την κρίση του αυτοκράτορα, όπως του Σακελλάριου (υπουργού των Οικονομικών), των Λογοθετών (Ελεγκτών) και των Χαρτουλαρίων (Λογιστών). Τον 12^ο αι. φαίνεται ότι η θέση του Σακελλάριου καταργείται και στη θέση της δημιουργείται αυτή του Μεγάλου Λογοθέτη που αντιστοιχεί στο σημερινό αξίωμα του πρωθυπουργού.⁴⁸

Για όλα τα παραπάνω αναφέρονται απορίες ως προς τον πραγματικό ρόλο της έννοιας της φιλίας και της σχέσης της με την έννοια του αυλικού, αφού, όπως αποδεικνύεται, δεν φαίνεται να ενοικούν στην ίδια στέγη της αποπροσωποληπτικής ηθικής συμπεριφοράς, αλλά φαίνεται μάλλον να συναντώνται στο πεδίο του καιροσκοπισμού, της πολιτικής τύχης και της χρυσής ευκαιρίας. Αυτό τουλάχιστον αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης του Ljubarskij, με την παράθεση και ανάλυση του Κώδικα Φιλίας του Μιχαήλ Ψελλού. Κατά τον Ψελλό, το ειδικό βάρος της έννοιας της φιλίας στη βυζαντινή πολιτική φιλοσοφία είναι εκείνο της αμοιβαίας έλξης μεταξύ των φίλων και τούτο συνθέτει το βασιικό ηθικό κριτήριο, ακόμη και της επιτέλεσης του καθήκοντος. Η έννοια της φιλίας, στο πλαίσιο της βυζαντινής φιλοσοφίας του Μιχαήλ Ψελλού, κατὰ τον J.N. Ljubarskij, τοποθετείται στο ίδιο πλαίσιο με τον λόγο και δεν πρέπει να συγχέεται με την απροσωπόληπτη χριστιανική αγάπη προς τον πλησίον, αλλά έχει προσωπικό χαρακτήρα. Τα κύρια χαρακτηριστικά της φιλίας, κατὰ τον Μιχαήλ Ψελλό, η οποία έχει έναν συγκεκριμένο κώδικα και αποτελεί καθολική αρετή, είναι η πίστη στην παντοδυναμία της φιλίας, η μεροληψία, η δια της φιλίας κοινοκτημοσύνη, η αγαθή προαίρεση, η αγάπη των φίλων, η αρωγή του φίλου, η χαρά της επιτυχούς διαμεσολάβησης, η συνεχής υποστήριξη και η ανανέωση της φιλίας και η μη καθυστέρηση εκπλήρωσης των αξιώσεων του φίλου. Ο Μιχαήλ

⁴⁸ Ό.π., σσ. 129-130.

Ψελλός, προσπαθεί να συνθέσει τα διεστώτα των αξιών της μεροληψίας και της δικαιοσύνης που ελλαμβάνει ως ισάξιες. Οι επιστολές του όμως καταδεικνύουν ότι η ζυγαριά γέρνει προς το συμφέρον της φιλίας. Γεννάται, κατόπιν τούτων, το ερώτημα: μπορεί άραγε η προτεραιότητα της έννοιας της φιλίας να συμπλεύσει με τις έννοιες της θέσπισης κράτους δικαίου, της κοινωνικής δικαιοσύνης και της χρηστής διοίκησης; Κατά τον Ψελλό, η απάντηση είναι θετική, εφόσον τίθενται σε υπέρτερη αξιολογική διαβάθμιση, οι αρχές της πολιτικής ηθικής και ειδικότερα οι αρχές της διαμεσολάβησης και της εξισορρόπησης των αντιθέσεων. Όπως προαναφέραμε, κατά τον Ljubarskij, με την παράθεση και ανάλυση του Κώδικα Φιλίας του Ψελλού, η έννοια της φιλίας διαδραμάτισε αποφασιστικό ρόλο τόσο στον κοινωνικό βίο, όσο και στη λειτουργία της κυβερνητικής κρατικής μηχανής του Βυζαντίου του 11^{ου} αι.

Ως συμπερασματική αποτίμηση από τα παραπάνω αξίζει να υπομνήσουμε: τη διαφορετική λειτουργία του ρόλου του αυλικού στην Ανατολή και τη Δύση, την καθολικότητα του θεσμού με τη συμμετοχή και γυναικών, αφού όπως προαναφέρθηκε κύριο κριτήριο επιλογής των αυλικών ήταν η προσωποληψία και η εύνοια του ηγεμόνος-αυτοκράτορα, την ευθύνη του αυλικού για τις μηχανορραφίες και τη θεσμική προαγωγή, όσον αφορά στο κοινωνικό πρόσωπο ή προσώπειο του ηγεμόνα, και το κύριο ιδίωμα του αυλικού που ήταν η καθοριστική επιρροή στην κυβερνητική εξουσία.

Προς επίρρωση των ανωτέρω αποτιμήσεων, παρατίθεται η επισήμανση του C. Mango από το κεφάλαιο «Ο άόρατος κόσμος του καλού και του κακού» του έργου του *Βυζάντιο*, όπου ο ιστορικός συγκρίνει την επιρροή του θνητού προστάτη, δηλαδή του αυλικού, στα ισχυρά πρόσωπα, με τον τρόπο που θεωρείται ότι έχει ο άγιος τα «μέσα» στις ουράνιες δυνάμεις. Η έννοια κλειδί, στο εν λόγω θέμα, είναι η παρρησία. Στα αρχαία ελληνικά, ο όρος σημαίνει την ελευθερία του λόγου, το δικαίωμα του πολίτη να εκφράζει ελεύθερα τη γνώμη του. Στη βυζαντινή περίοδο, όμως, η λέξη απέκτησε μια εντελώς διαφορετική κλίμακα

νοημάτων: καμιά φορά (με την κακή έννοια κυρίως), αν και είχε πρόσθετα την έννοια της ελευθερίας του λόγου ή της τόλμης, ωστόσο, όλο και περισσότερο, σήμαινε την οικειότητα ή δυνατότητα πρόσβασης που διέθετε ο ευνοούμενος αυλικός προς τον κύριό του. Η καθοριστική επιρροή συγκρίνεται από τον Mango, με τον τρόπο που και ο άγιος διέθετε παρρησία εμπρός στον Θεό, με την οποία πετύχαινε χάρες για τους ανθρώπους του.⁴⁹

Από τα ανωτέρω αναδεικνύεται η καθοριστική συμβολή των αυλικών, μέσω της παρρησίας, στη διαμόρφωση της πολιτικής συνείδησης των ηγεμόνων της εποχής τους. Αν ήταν εξισορροπιστές και διέπονταν από πολιτικό οραματισμό αναδεικνύονταν, δια μέσω των ηγεμόνων τους, ως πολιτικοί και ηθικοί αναμορφωτές των κοινωνιών τους, στις οποίες επέφεραν υγιείς πολιτικές μεταρρυθμίσεις και τις οδηγούσαν στην οικονομική και πολιτιστική άνθηση. Αν διέπονταν από νεποτισμό, από σκοπιμότητες και από τον τακτικισμό του ανταγωνισμού και της μηχανορραφίας, διεύθυναν τις κοινωνίες τους προς την ιδεολογική σύγχυση και το διχασμό με αποτέλεσμα την επέλευση της προοδευτικής καχεξίας. Η ιστορία ανέδειξε τον ρόλο τους και είναι και ο κριτής τους.

⁴⁹ Cyril MANGO, *Βυζάντιο- Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, μτφρ. Δημήτρης Τσουγκράκης, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 2013, σ. 190.

Αυλικοί χωρίς Αυλή.

Η διπλή εξορία των βυζαντινών φιλοσόφων στην αναγεννησιακή Δύση

Γεώργιος ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Εισαγωγή

Έχει πρόσφατα γίνει η προσπάθεια να μετριασθεί η εντύπωση ότι η βυζαντινή διανόηση ήταν ιστορικά αποφασιστική για τη γέννηση της Αναγέννησης¹. Στις πιο ψυχραιμες αυτές απόψεις πρέπει να προστεθεί η απόσταση που οφείλουμε να κρατούμε από τη χρήση των όρων «ανθρωπισμός» και «αναγέννηση» προκειμένου για διανοητικές τάσεις του Βυζαντίου², ενώ η επιμονή στη σημαντικότητα του περάσματος καταδεικνύει ένα κάποιο εγγελισμο στην ιστορία των ιδεών³. Ωστόσο, πέρα από την πορεία προς μια διελεκτική ολοκλήρωση, η έρευνα οφείλει να στραφεί και σε όλες εκείνες τις τυχηματικές ρήξεις της διαδρομής των βυζαντινών λογίων προς τη Δύση, κυρίως την Ιταλία, σε αναζήτηση ενός καλύτερου αύριου. Από τη μια, η έξοδος αυτή δεν εκφεύγει από το πλαίσιο των συνηθισμένων συγκρούσεων των διανοούμενων και των ομαδοποιήσεών τους γύρω από τις προσφερόμενες θέσεις εργασίας που

¹ Βλ., Γ. Χρ. ΣΤΕΙΡΗΣ, *Η παράδοση της Αναγέννησης. Βυζαντινή και Δυτική Φιλοσοφία στον 15^ο αιώνα*, Αθήνα, Παπαζήση, 2016, σ. 188 κ. επ.

² Βλ., ενδεικτικά, Ρ. LEMERLE, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10^ο αιώνα*, μτφρ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1985· St. RUNCIMAN, *Η Τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, Αθήνα, Δόμος, 1991.

³ Βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, Hegel and Byzantium (With a Notice on Alexandre Kojève and Scepticism), *Philosophical Inquiry*, XXV, 1-2, 2003, σσ. 31-39.

πάντα είναι λιγότερες από τον αριθμό των λογίων⁴. Από την άλλη, μπορεί κανείς να διακρίνει εδώ την ανάπτυξη ενός «φαντασιακού περί τη Δύση» και την οδυνηρή συγκρούσή του με την πραγματικότητα.

Ο Thomas Fouquet έχει σημειώσει ειδικότερα για το φαντασιακό της μετανάστευσης: «η στοχοθεσία είναι να εφοδιάσει και να πλάσει κανείς την ύπαρξή του έτσι ώστε αυτή να αποβεί το αντικείμενο ρεαλιστικών μεταθέσεων σε ένα Άλλου. Το ξερίζωμα που επιχειρείται με αυτό τον τρόπο οδηγεί το υποκείμενό του σε ένα αίσθημα εξορίας το οποίο εκφράζει μια διεργασία βίαιης πολιτιστικής συμμόρφωσης (acculturation) και συγκρητισμού που θα μπορούσαμε, πιθανώς, να χαρακτηρίσουμε ως προθετικότητες. Το Άλλου που πραγματευόμαστε εδώ εκφράζει ένα χώρο φαντασιακών στον οποίο εναποτίθενται οι ελπίδες για ένα καλύτερο είναι και ένα καλύτερο ζην. Το Άλλου παραμένει φορέας μιας γεωγραφικής διάστασης (...) Όμως, συνεχίζει, οπωσδήποτε, να είναι εξαρτώμενο από το φαντασιακό πεδίο, καθώς κατασκευάζεται στη βάση αναπαραστάσεων και φαντασιών γύρω από τη γεωγραφική διάσταση που οι κοινωνίες που την κατοικούν έχουν πολύ λίγες απτές σχέσεις μαζί τους. Υπό αυτή την έννοια, οι κοινωνιολογικές κατηγορίες του Άλλου και του Αλλού είναι πολλαπλές και δεν παραπέμπουν ούτε απαραίτητα, ούτε αποκλειστικά σε κάποιο κριτήριο γεωγραφικής απόστασης. Από τη μια μεριά, ο Άλλος μπορεί να είναι εξίσου κοντινός ή απόμακρος: στην περίπτωση της φαντασιακής εξορίας, ο Άλλος είναι ο κοινωνικά προεσβύτερος, μια ενσάρκωση αξιών από την οποία προσπαθεί κανείς να απομακρυνθεί· είναι, όμως, ταυτόχρονα ο Δυτικός του οποίου τον τρόπο ζωής προσπαθεί κανείς να προσεγγίσει. Από την άλλη, το Άλλου προσδιορίζει ένα χώρο πρωταρχικά φαντασιακό για τον οποίο η φυσική απόσταση δεν έχει νόημα, παρά μόνο για να τον αποδομήσει κανείς δια της παρατήρησης των διεργασιών επανερμηνείας που συνεπάγεται»⁵.

Στη συνέχεια του άρθρου μας, θα παρουσιάσουμε, λοιπόν, κάποιες «διεργασίες επανερμηνείας» της μετανάστευσης των βυζαντινών λογίων

⁴ Βλ. R. COLLINS, On the Acrimoniousness of Intellectual Disputes, *Common Knowledge*, 8/1, 2002, σσ. 47-70.

⁵ Thomas FOUQUET, Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité : une dialectique actuelle du proche et du lointain, *Autrepart*, 2007/1 (41), σ. 83.

προς τη Δύση διαμέσου της παρουσίας μερικών αποτυχημένων ή ημι-επιτυχημένων σταδιοδρομιών. Στη συνέχεια, θα κάνουμε λόγο για ένα υπόδειγμα, ίσως, της επιτυχημένης μετανάστευσης και τη σύγκρουση μεταξύ φαντασιακού και πραγματικού που αυτό ενέχει και, τέλος, θα ολοκληρώσουμε με κάποιες σκέψεις γύρω από τη φιλοσοφία της φιλολογικής δραστηριότητας που χαρακτηρίζει, πρωταρχικά, το φαινόμενο της εξόδου των βυζαντινών λογίων προς τη Δύση.

Παραδειγματικές διαδρομές

Ενώ η κοινή θέση είναι αυτή μιας μεταλαμπάδευσης της ελληνικής παιδείας στη Δύση χάρη στη μετανάστευση των λογίων του Βυζαντίου, η πραγματικότητα είναι ότι πολλοί λίγοι από αυτούς εντάχθηκαν πλήρως σε ό,τι θα ονομάζαμε το «ερευνητικό πρόγραμμα» της Αναγέννησης. Στη συνέχεια, θα δώσουμε μερικές περιγραφές περιπτώσεων ευόδωσης στην ενσωμάτωση αλλά και ρήξης ή έντασης.

Ο Ανδρόνικος Κάλλιστος (Θεσσαλονίκη, ca. 1400–Λονδίνο 1486) ήταν ξάδελφος του Θεόδωρου Γαζή (ca. 1398–ca. 1475). Σαν αυτόν τον τελευταίο, πήρε μέρος στη διαμάχη μεταξύ Πλατωνιστών και Αριστοτελιστών που είχε ξεσπάσει λόγω της πραγματείας του Γεώργιου Γεμιστού Πλήθωνος *De differentiis Platonis et Aristotelis* και η οποία ενέπλεξε τους Βυζαντινούς φιλοσόφους που είχαν διαφύγει στη Δύση όπως ο Βησσαρίων, ο Γεώργιος Τραπεζούντιος και ο Μιχαήλ Αποστόλης. Ο Ανδρόνικος ανήκε στον πνευματικό κύκλο του Βησσαρίωνος που, αν και μαθητής του Πλήθωνος, υιοθέτησε μια μετριοσμένη στάση στη διαμάχη, υπερασπιζόμενος έναν μετριοπαθή Πλατωνισμό. Μετά την πτώση της Κωνσταντινούπολης, ο Ανδρόνικος αναζήτησε καταφύγιο, όπως και πολλοί άλλοι Βυζαντινοί διανοούμενοι, στην Ιταλία και δίδαξε ελληνικά σε διάφορες ιταλικές πόλεις όπως τη Μπολόνια, τη Ρώμη, τη Φλωρεντία και, αργότερα, μετακινήθηκε στο Παρίσι και το Λονδίνο όπου και πέρασε το τελευταίο μέρος της ζωής του. Στο Παρίσι, αναδείχθηκε περιφημος λόγιος και καθηγητής της ελληνικής. Ο Κάλλιστος είχε βαθιά γνώση της Αριστοτελικής φιλοσοφίας και μετέφρασε το *Περί γενέσεως και φθοράς* στα ιταλικά. Όταν ο Μιχαήλ Αποστόλης επέκρινε την θέση του Γαζή υπέρ του

Αριστοτέλη και ενάντια στην Πληθώνεια καταδίκη του Σταγειρίτη, ο Ανδρόνικος συνέταξε έναν οξύτατο αντιρρητικό της πραγματείας του Αποστόλη. Ο Κάλλιστος απέρριψε τις αιτιάσεις του Αποστόλη ότι ο Γαζής ήταν συμπλημματίας, μια κατηγορία που ο Αποστόλης απεύθυνε και σε όλους του Λατίνους συγγραφείς συνολικά. Ο Κάλλιστος υπερασπίστηκε τους Λατίνους και τη λατινική φιλοσοφία και αναφέρθηκε στο έργο του Κικέρωνος ως παράδειγμα φιλοσοφικής υψηλής παραγωγής στη Δύση και επέμεινε ότι οι Λατίνοι διακρίνονταν για επιστημονική ακρίβεια, μαζί με πραγματική φιλοσοφική προδιάθεση, ενώ και κατηγορήσε την σύγκριση που επιχειρήσε ο Αποστόλης μεταξύ Ελλήνων και Λατίνων ως μια μορφή ουσιοκρατίας⁶.

Ο Μιχαήλ Αποστόλης (Κωνσταντινούπολη, ca. 1420 – Ενετική Κρήτη, c. 1480) ήταν λόγιος, συγγραφέας, φιλόσοφος και αντιγραφείας χειρογράφων⁷. Πιθανώς υπήρξε μαθητής του Ιωάννη Αργυρόπουλου.

⁶ Για τον Κάλλιστο, βλ. το έργο του, *Προς τας Μιχαήλου Αποστόλου κατά Θεόδωρον αντιλήψεις*, εκδ. Ludwig MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Bd. III: Aus Bessarions Gelehrtenkreis Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezountios, Niccolò Capranica*, Paderborn, 1942 [Aalen 1967], σσ. 170-203. Βλ., επίσης, G. CAMELLI, Andronico Callisto, *La Rinascita*, 5, 1942, σσ. 104-21, 174-214· John MONFASANI, A philosophical text of Andronicus Callistus misattributed to Nicholas Secundinus, *Renaissance Studies in Honour of Craig Hugh Smyth*, Florence, 1985, σσ. 395-406, αναδημοσιευμένο στο John MONFASANI, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other Emigres*, Aldershot, 1995, αρθμ. XIII· J. E. POWELL, Two letters of Andronicus Callistus to Demetrius Chalcondyles, *Byzantinisch Neugriechische Jahrbücher*, 15, 1938, σσ. 4-20· H.- C. GÜNTHER, Andronikos Kallistos und das Studium griechischer Dichtertexte, *Eikasmos*, 10, 1999, σσ. 315-334· M. CENTANNI, La biblioteca di Andronico Callisto. Primo Inventario di Manoscritti Greci, *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti*, 97, 1984/5, σσ. 201-223.

⁷ Έργα του Αποστόλη: E. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XV^e et XVI^e siècle*, 1, 1885, LVIII-LXX και 2, 1885, σσ. 233-259· H. NOIRET, *Lettres inédites de Michel Apostolis*, Paris, 1889· J. POWELL, Michael Apostolios gegen Theodorus Gaza, *Byzantinische Zeitschrift*, 38, 1938, σσ. 71-86. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία: D. J. GEANAKOPOLOS, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge Mass., 1962, σσ. 101-106·

Μαζί με άλλους βυζαντινούς λογίους, έφυγε μετά την πτώση της Κωνσταντινούπολης για την Ιταλία όπου προσπάθησε να εγκατασταθεί ως καθηγητής των ελληνικών αλλά οι προσπάθειές του δεν συνάντησαν μεγάλη επιτυχία. Συνέγραψε μια έκκληση προς τους Δυτικούς να αναλάβουν μια σταυροφορία ενάντια στους Οθωμανούς ώστε να απελευθερωθεί η σκλαβωμένη Ελλάδα. Μετείχε στη διαμάχη μεταξύ Πλατωνιστών και Αριστοτελιστών, συγγράφοντας μια πραγματεία ενάντια στην υπεράσπιση του Αριστοτέλη από τον Θεόδωρο Γαζή. Με την πράξη του αυτή, απομακρύνθηκε από τον προσάτη του, τον Καρδινάλιο Βησσαρίωνα, αφού οι ιδέες του Γαζή είχαν την υποστήριξη του Καρδινάλιου. Ο Βησσαρίων επιθυμούσε να τονίσει τη συμβατότητα των φιλοσοφιών του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη. Έτσι, ο Αποστόλης, με την επίθεσή του ενάντια στους Αριστοτελιστές, έκανε την κατάσταση του στην Ιταλία πιο δύσκολη. Η αποτυχία του στην Ιταλία τον έκανε πικρόχολο και καχύποπτο απέναντι στη λατινική Δύση. Μετά την επιστροφή του στην Ενετοκρατούμενη Κρήτη, έφτιαξε ένα εργαστήριο αντιγραφής χειρογράφων και συνέβαλε στην παραγωγή και δακίνηση πολλών χειρογράφων στη Δύση. Σε έργο του που απεύθυνε στους Ιταλούς σχετικά με την κατάσταση των ελληνικών σπουδών στην Ιταλία με τον τίτλο *Λόγος παραινετικός εκ Γορτύνης εις Ιταλίαν Ρώμης*, ο Αποστόλης υποστήριξε ότι η ελληνική γλώσσα οφείλεται να διδάσκεται στα ελληνικά, αλλιώς η γνώση που αποκτούσε κανείς δεν θα ήταν η κατάλληλη. Υπερασπίστηκε, επίσης, την ανωτερότητα της ελληνικής παιδείας απέναντι στη λατινική αν και παραδεχόταν ότι οι Δυτικοί, στην εποχή του, βρισκόνταν σε κυρίαρχη θέση και το μέλλον τους έμοιαζε να υπόσχεται περισσότερα.

Deno J. GEANAKOPOLOS, A Byzantine Looks at the Renaissance. The Attitude of Michael Apostolis toward the Rise of Italy to Cultural Eminence, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1/2, 1958, σσ. 157-162· M. WITTEK, Manuscripts et codicologie. 4. Pour une étude du scriptorium de Michel Apostolès et consorts, *Scriptorium*, 7, 1953, σσ. 290-297· Federica CICCOLELLA, *Donati Graeci. Learning Greek in the Renaissance*, Leuven, Brill, 2008, ιδίως σσ. 147-149· M. I. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, *Εκκλήσεις (1453-1535) των Ελλήνων Λογίων της Αναγεννήσεως προς τους Ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, Λόγος της 25ης Μαρτίου 1963 στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1965.

Ο Μιχαήλ Αποστόλης ήταν ο πατέρας του Αρσένιου (Αριστόβουλου) Αποστόλη (Ηράκλειο, ca. 1465–Βενετία 1535) που υπήρξε λόγιος και φιλόσοφος και, επίσης, καθολικός ιερωμένος και Επίσκοπος Μονεμβασίας⁸. Στον Χάνδακα (Ηράκλειο) σπούδασε φιλοσοφία με τον πατέρα του και με τον Μανουήλ Κορίνθιο (ca. 1483-1530) και απέκτησε ενδιαφέρον για τον φιλοσοφικό στοχασμό. Ορφανός και φτωχός, ταξίδεψε στην Ιταλία όπου συναναστράφηκε τον κύκλο του τυπογράφου Άλδου Μανούτιου. Δίδασξε φιλοσοφία στο Ηράκλειο, στο Ελληνικό Γυμνάσιο Ρώμης, στο Ναύπλιο και τη Μονεμβασία. Συνέταξε μια ανθολογία αποφθεγμάτων των αρχαίων φιλοσόφων (1519) και εξέδωσε τον *Πρόλογο* στους πλατωνικούς διαλόγους του Αλβίνου (2^{ος} αι. μ.Χ.). Ο Αποστόλης αποδεχόταν ότι ο έλληνας λόγιος της εποχής του ήταν σε δυσκολία να συνθέσει πρωτότυπα έργα και η συνεχής αγωνία για το βιοπορισμό ήταν υπεύθυνη γι'αυτή του την αδυναμία. Ο ίδιος είχε επηρεασθεί περισσότερο από την ιστοριογραφική παράδοση του Διογένη Λαέρτιου παρά από τον Αριστοτελισμό που κυριαρχούσε στη βυζαντινή ή Νεο-αριστοτελική μορφή του και δίδασξε στους Έλληνες σπουδαστές στην Πάντοβα. Ο Αποστόλης αλληλογραφούσε με τον Έρασμο τον οποίο βοήθησε στην ολοκλήρωση της δεύτερης έκδοσης του ανθολογίου του με Αρχαία ελληνικά γνωμικά και αποφθέγματα, χάρη στο υλικό που κατείχε ο ίδιος. Όπως ο πατέρας του Μιχαήλ, ο Αρσένιος συνέταξε εκκλήσεις στους ισχυρούς της Δύσης, παρακαλώντας τους να αναλάβουν μια σταυροφορία για την απελευθέρωση της Ελλάδας. Ειδικότερα, έγραψε εκκλήσεις στον Πάπα Λέοντα τον 10^ο και τον Πάπα Κλήμεντα τον 8^ο αλλά, ταυτόχρονα, επέκρινε τους Λατίνους για την εκμετάλλευση των Ελλήνων που ζούσαν κάτω από ιταλική κυριαρχία.

⁸ Βλ. Μ. Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, Αρσένιου Μονεμβασίας επιστολαί ανέκδοτοι (1521-1534), *Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών*, 8/9, (1958/1959) 1961, σσ. 5-56, 208· Α. ΠΑΠΑΔΙΑ-ΛΑΛΛΑ, Ο Αρσένιος Μονεμβασίας ο Αποστόλης και η Ελληνική Αδελφότητα Βενετίας (1534-1535), *Θησαυρίσματα*, 14, 1977, σσ. 110-126· Μ. Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, *Εκκλήσεις (1453-1535) των Ελλήνων Λογίων της Αναγεννήσεως προς τους Ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, ό.π.· D. J. GEANAKOPOLOS, *Greek Scholars in Venice*, ό.π., σσ. 167-200.

Μια διαμάχη μεταξύ αυτοχθόνων ελλήνων διανοητών και διανοητών που είχαν σπουδάσει στην Ιταλία παρατηρούμε στην αντίθεση μεταξύ Θεοφάνη Ελεαβούλικου και Ερμόδωρου Λήσταρχου (16^{ος} αι.). Ο Θεοφάνης (Θωμάς) Ελεαβούλικος ήταν λόγιος και μοναχός με καταγωγή από Πελοπόννησο (Σπάρτη) αλλά έζησε και εργάστηκε στην Κωνσταντινούπολη, στο Άγιο Όρος και στη Βέροια. Στην Κωνσταντινούπολη έφερε το αξίωμα του μεγάλου ρήτορος της εκκλησίας που του απένειμε ο Πατριάρχης Διονύσιος ο Β' (†1556). Μετά το θάνατο του Πατριάρχη, ο Ελεαβούλικος έπεσε σε δυσμένεια και εγκατέλειψε την Κωνσταντινούπολη. Η διαμάχη του με τον Ερμόδωρο Λήσταρχο (ca. 1500-1577), την περίοδο 1539-1542, είχε ως αντικείμενο τη φιλοσοφική παιδεία. Ο Λήσταρχος ήταν ένας ιατροφιλόσοφος από τη Ζάκυνθο που είχε σπουδάσει στη Ρώμη και τη Φερράρα, δίδασκε στη Χίο και συνέγραψε επιστολές περί φιλοσοφικής παιδείας. Για να αντιπαρατεθεί στον Ερμόδωρο, ο Ελεαβούλικος έγραψε μια πραγματεία υπό μορφή επιστολών και με τον τίτλο *Ἐλεγχος κατὰ τῶν ἀπαιδευτῶς χρωμένων τοῖς λόγοις ἢ κατ' Ἐρμοδώρου*. Η διαμάχη περιστράφηκε γύρω από τη φύση του φιλοσοφικού λόγου και της φιλοσοφικής παιδείας και μας παρέχει πληροφορίες για την εκπαίδευση και φιλοσοφική δραστηριότητα στην Ελλάδα κατά τον πρώτο αιώνα της οθωμανικής κυριαρχίας. Ειδικότερα, η διαμάχη εστίαζε στην κριτική της φιλοσοφίας μέσω μιας ανθολογίας γνωμικών και παροιμιών. Περιελάμβανε, επίσης, αναφορές στη νέα και την παλαιά (αριστοτελική) επιστήμη και την έννοια της αληθούς φιλοσοφίας. Αν και τα επιχειρήματα που χρησιμοποιήθηκαν δεν ήταν ιδιαίτερα αξιόλογα, ωστόσο μπορούν να εντοπισθούνε εδώ θέματα που θα απασχολήσουν τη μετα-βυζαντινή και νεώτερη ελληνική φιλοσοφική παραγωγή έως το Διαφωτισμό⁹.

⁹ Βλ. Θεοφάνης ΕΛΕΑΒΟΥΛΙΚΟΣ, *Ελεγχος κατὰ των απαιδευτῶν χρωμένων τοῖς λόγοις ἢ κατ' Ἐρμοδώρου*, εκδ. Β. ΜΠΟΜΠΟΥ-ΣΤΑΜΑΤΗ στο: *Ανέκδοτα κείμενα Θεοφάνους Ελεαβούλικου και Ερμοδώρου Ληστάρχου*, *Acts of the 2nd International Congress of Peloponnesian Studies*, τόμ. III, Athens, 1981-82, σσ. 24-43 (το κείμενο στις σσ. 33-40) αναδημ. στο *Ιδίας, Ιστορικής Έρευνας Αποτελέσματα*, Αθήνα, 2002, κεφ. 1, σσ. 13-32 (το κείμενο στις σσ. 21-32)· J. LAMIUS, *Deliciae Eruditorum*, XV, Florence, 1744, σσ. 188-195; Α. ΜΟΥΣΤΟΕΥΔΗΣ, *Ελληνομημῶν*, 10, 1847, σσ. 617-623. Βλ., επίσης, Κ. ΣΑΘΑΣ, *Νεοελληνική*

Ο Δανιήλ Φουρλάνος (*ci.* 1550-1592) ήταν ένας κρητικός ιατροφιλόσοφος. Σπούδασε ιατρική στο Πανεπιστήμιο της Πάντοβα όπως έκαναν πολλοί συμπατριώτες του τον καιρό εκείνο. Η Κρήτη ήταν ενετική αποικία και το πανεπιστήμιο της Πάντοβα ήταν επίσημα το υψηλότερο εκπαιδευτικό ίδρυμα της Γαληνοτάτης Δημοκρατίας. Ο Αριστοτελισμός της Πάντοβα διακρινόταν από τον φλωρεντινό πλατωνισμό και το ρωμαϊκό νεο-σχολαστικισμό, κυρίως επειδή προωθούσε την μεθοδολογική φυσιοκρατία. Ο Φουρλάνος έφυγε από την Πάντοβα και επέστρεψε στην πατρίδα του όπου διακρίθηκε ως λόγιος και μέλος της περίφημης Ακαδημίας των *Stravaganti*. Υπήρξε φίλος και συνεργάτης πολλών λόγιων της πνευματικής ζωής της Κάντια όπως του Μάξιμου Μαργούνιου (1549-1602), του Μελέτιου Πηγά (1550-1601), του Alvisè Luigi Lollino (1552-1625) και του Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601). Δημοσίευσε ένα τόμο ενόσω ζούσε, ενώ ένας δεύτερος εκδόθηκε μεταθανάτια με τη φροντίδα των φίλων του. Το πρώτο βιβλίο του είναι χαρακτηριστικό των σπουδών του στην Πάντοβα· είναι ένας σχολιασμός στα λατινικά του πρώτου βιβλίου του *Περί ζώων μορίων* του Αριστοτέλη, του μεθοδολογικού έργου του που επονομάζεται και ο «Λόγος περί μεθόδου» του Σταγειρίτη. Εφόσον ο παντοβάνικος αριστοτελισμός ήταν, κυρίως, μεθοδολογικός, εύκολα αντιλαμβάνεται κανείς με ποιο τρόπο τα σχόλια αυτά του Φουρλάνου εντάσσονται στο κλίμα των πανεπιστημιακών του σπουδών. Ο μεταθανάτιος τόμος είναι η έκδοση μιας συλλογής έργων του Θεοφράστου μαζί με το *Περί πνεύματος* του ψευδο-Αριστοτέλους. Ο Φουρλάνος εξέδωσε τα έργα αυτά με διορθώσεις, τα μετέφρασε στα λατινικά (εκτός από δυο για τα οποία χρησιμοποιήθηκαν μεταφράσεις του Andrien Turnèbe) και τα σχολίασε. Βλέπουμε, επομένως, μια στροφή στη σταδιοδρομία του Φουρλάνου, από το μεθοδολογικό ενδιαφέρον του για το *Περί ζώων μορίων* Α' προς ένα συμβιβασμό με τον φιλολογοισμό της

Φιλολογία, Αθήνα, 1868, σσ. 144-145· Τ. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, Αθήνα, 1966, σσ. 91-94· Γ. ΣΤΕΙΡΗΣ, «We engaged a Master of Philosophy like other Teachers». John and Theodosius Zygomalas and some Philosophical Discussions in the Second Half of the 16th century, στο *Ιωάννης και Θεοδόσιος Ζυγομαλάς, Πατριαρχείο – Θεσμοί – Χειρόγραφα*, Σ. Περεντίδης, Γ. Στείρης (εκδ.), Αθήνα, Δαίδαλος – Ι. Ζαχαρόπουλος, 2009, σσ. 167-186, ιδιαίτερα σσ. 180-182.

ελληνοβυζαντινής παράδοσης. Στα σχόλιά του στο *Περί ζώων μορίων Α'*, ο Φουρλάνος επικρίνει με οξύ τρόπο το σχολιασμό στο ίδιο έργο του Μιχαήλ Εφέσιου, βυζαντινού φιλόσοφου του 11^{ου}/12^{ου} αι., κατηγορώντας τον κυρίως για μεθοδολογική ανεπάρκεια. Στο δεύτερο βιβλίο του, η προσέγγισή του, όπως ειπώθηκε, είναι περισσότερο φιλολογική. Περιέργως, η έκδοσή του των *Χαρακτήρων* του Θεοφράστου παρουσιάζει μια διαδοχή κεφαλαίων που είναι διαφορετική από κάθε άλλη πρότερη έκδοση του έργου. Η ενασχόληση του Φουρλάνου με τη φιλοσοφία ενισχύθηκε από την πολιτιστική περιρρέουσά του ατμόσφαιρα· η Κρήτη, επί δυο αιώνες πριν από τη γέννηση του Φουρλάνου, υπήρξε μεγάλο κέντρο διακίνησης ελληνικών χειρογράφων από το Βυζάντιο στη Δυτική Ευρώπη¹⁰.

Οι περιπτώσεις επαφής με τη Δύση (Ιταλία, κυρίως) που περιγράφηκαν ανωτέρω καλύπτουν πάνω από ένα αιώνα διανοητικής δραστηριότητας και ένα αρκετά ευρύ φάσμα ενσωματώσεων: από μια μέτρια καριέρα στην απόρριψη και στην εθελούσια επιστροφή στην πατρίδα. Μια ένδειξη περισσότερων πιθανοτήτων για καλύτερη αποδοχή είναι, οπωσδήποτε, η προσχώρηση στον καθολικισμό αν και, σε όλους, το αίσθημα της διαφοράς με τον τόπο υποδοχής παραμένει έντονο.

¹⁰ Έργα του Φουρλάνου: *In libros Aristotelis de partibus animalium*, Βενετία, 1574· *Theophrastii Eresii, Peripateticorum post Aristotelem principis... accesserunt liber de innato spiritu, Aristoteli attributus*, Αννόβερο, 1605. Σχετικά με τον Φουρλάνο, βλ. Μ. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, Δανιήλ Φουρλάνος (1550 ci -1592). Ένας λησμονημένος λόγιος του Ρεθέμνου, *Πεπραγμένα του Γ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. II, Αθήνα, 1974, σσ. 183-206; Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, Ο Θεόφραστος στην Κρήτη. Η μεταφραστική και εκδοτική εργασία του Δανιήλ Φουρλάνου (16ος αι.), με ειδικότερη αναφορά στο έργο *Χαρακτήρες*, *Παρνασσός*, 40 (1998), σσ. 106-112; Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, Ο Αριστοτελισμός στην Ακαδημία των Stravaganti. Η περίπτωση του Δανιήλ Φουρλάνου, in Δ. Ν. ΚΟΥΤΡΑΣ (εκδ.), *Γ' Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας «Αθήνα και Εσπερία. Οι επιδράσεις της Αρχαίας Αθήνας στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού»*, 30-31 Μαΐου 2000, Αθήνα, 2001, σσ. 42-58; G. ARABATZIS, Daniel Furlanus on Michael of Ephesus and the Pleasure of Biological Knowledge, *Quaestio*, 15, 2015, σσ. 211-219.

Μια «υποδειγματική» σταδιοδρομία

Ο Βυζαντινός συγγραφέας, καθηγητής και λόγιος Μανουήλ Χρυσολωράς¹¹ γεννήθηκε περί το 1350 στην Κωνσταντινούπολη, σε μια αριστοκρατική οικογένεια. Πολύ λίγα είναι γνωστά για το πρώτο μισό της ζωής του, μέχρι την άφιξή του το 1390-1391 με διπλωματική αποστολή στη Βενετία. Αργότερα, προσκλήθηκε να διδάξει ελληνικά στη Φλωρεντία από το 1397 με ένα πενταετές συμβόλαιο. Ωστόσο, δεν εξάντλησε όλο αυτό το διάστημα στη Φλωρεντία επειδή το 1400 εγκατέλειψε τη θέση του για να βοηθήσει τον αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγο που έφτασε στη Δύση προκειμένου να εξασφαλίσει βοήθεια και να διασώσει το Βυζάντιο από την οθωμανική απειλή. Κατά το υπόλοιπό του βίου του, ο Χρυσολωράς θα αναλάβει κυρίως διπλωματικές αποστολές, ταξιδεύοντας στην υπηρεσία της πατρίδας του και μόνο δευτερευόντως θα επιτελεί λόγιο ή διδακτικό έργο. Στα τέλη του 1405 ή το 1406 θα αιτηθεί την παπική άδεια για να χειροτονηθεί και να τελεί την καθολική λειτουργία. Η άδεια χορηγήθηκε αλλά ο Χρυσολωράς δεν επιτέλεσε ποτέ ιερατικό έργο. Πέθανε το 1415 ενώ συμμετείχε στη Σύνοδο της Κωνσταντίας, στην Ελβετία, σε μια τελευταία προσπάθεια να πείσει τους Δυτικούς να βοηθήσουν το Βυζάντιο που απειλούνταν από τους Τούρκους.

¹¹ Έργα του Χρυσολωρά: Manuele Crisolora, *Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma*, εκδ. Cristina BILLO, *Medioevo Greco*, numero 'zero', 2000, σσ. 1-26· *Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma di Manuele Crisolora*, Εισαγωγή Enrico V. MALTESE, μτφρ. και σημειώσεις Guido CORTASSA, Torino, 2000· *Μανουήλ Χρυσολωρά. Λόγος προς τον Αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγο*, εισαγωγή και εκδ. Χ.Γ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ και Δ.Ζ. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, 2001. Για τον Χρυσολωρά, βλ. Giuseppe CAMMELLI, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo. I. Manuele Crisolora*, Firenze, 1941· Lydia THORN-WICKERT, *Manuel Chrysoloras (ca. 1350 – 1415)*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang, Bonner Romanistische Arbeiten, Band 92, 2006· Ian THOMSON, Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 7, 1966, σσ. 63-82· Michael BAXANDALL, Guarino, Pisanello and Manuel Chrysoloras, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28, 1965, σσ. 183-204.

Η φήμη του ως λόγιος βασιίζεται κυρίως στη διδακτική δραστηριότητά του στη Φλωρεντία ως ο πρώτος Έλληνας που κατείχε δημόσιο αξίωμα στην Ιταλία. Ούτε ο Βαρλαάμ ο Καλαβρός ούτε ο Λεόντιος Πιλάτος που δίδαξε ελληνικά τον Πετράρχη και τον Βοικιάκιο οι οποίοι είχαν προηγηθεί του Χρυσολωρά, μπορούσαν να τον φτάσουν σε σπουδαιότητα και φήμη. Όπως έχει γραφεί, «από τουλάχιστο τον 18^ο αιώνα, όταν οι μελετητές εκκίνησαν πρώτα να συζητούν για την ‘Ιταλική Αναγέννηση’ ως πολιτιστικό φαινόμενο, η σημασία του Μανουήλ Χρυσολωρά, του πρώτου αξιοσημείωτου καθηγητή της ελληνικής στη Δυτική Ευρώπη, αναγνωρίσθηκε ευρέως. Συγγραφείς όπως οι Carlo Rosmini, Jacob Burckhardt, John Addington Symonds και Remigio Sabbadini τον ανέφεραν τιμητικά ως δάσκαλο πολλών σημαντικών ανθρωπιστών συγγραφέων»¹². Μια μονογραφία του Cammelli που δημοσιεύθηκε το 1841 επέτρεψε τη σύγχρονη προσέγγιση και αξιολόγηση της ζωής και του έργου του. Η άφιξη του Χρυσολωρά στην Ιταλία σημαίνει την έναρξη των ελληνικών σπουδών εκεί. Χάρη σε αυτόν, ιταλοί ανθρωπιστές διαφορετικών αποχρώσεων και λόγιων ενδιαφερόντων μπόρεσαν να εστιάσουν στην πλούσια κλασική παράδοση του Βυζαντίου. Ανάμεσα στους διάσημους μαθητές του και ακροατές των μαθημάτων του μπορούμε να αναφέρουμε και τους Guarino da Verona, Jacopo Angeli da Scarperia, Coluccio Salutati, Roberto Rossi, Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni, Carlo Marsuppini, Pier Paolo Vergerio, Uberto Decembrio, Poggio Bracciolini κ.ά. Ο Jacopo Angeli da Scarperia περιέγραψε τον Χρυσολωρά ως “*eruditissimus (et) suavissimus literarum Graecarum... praeceptor*”.

Έχει λεχθεί ότι η διδακτική δραστηριότητα του Χρυσολωρά ήταν μόνο επικουρική της κυρίως αποστολής του που είχε πολιτικά κίνητρα. Το πρώτο του ταξίδι στην Ιταλία ήταν διπλωματικής φύσης και η πρόσκληση να καταλάβει μια καθηγητική θέση μπορεί να ήταν η αναγνώριση του γεγονότος ότι προκειμένου να γίνει εφικτή μια συμφωνία μεταξύ Ανατολής και Δύσης χρειαζόταν κάτι περισσότερο από διπλωματικές αποστολές. Την εποχή που αυτός ασκούσε διδακτικό έργο,

¹² I. THOMSON, Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance, ό.π., σ. 63.

συναναστρεφόταν πάντα ισχυρούς άνδρες και η μετέπειτα σταδιοδρομία του ήταν, ολοκάθαρα, αυτή ενός διπλωμάτη. Ο προσηλυτισμός του στο καθολικό δόγμα μπορεί να θεωρηθεί ως μέρος της βυζαντινής πολιτικής συμφιλίωσης με τη Δύση. Στον επικήδειο λόγο του Andrea Giuliano για τον Χρυσολωρά, διαβάζουμε ότι η πραγματική επιδίωξή του ήταν, μάλλον, να σώσει τη χώρα του από τον κίνδυνο παρά να ευαρεστήσει την Ιταλία.

Φαίνεται ότι ο Χρυσολωράς είχε ένα φυσικό χάρισμα να επικοινωνεί με τους άλλους, που συνοδευόταν από ένα φιλικό και θερμό χαρακτήρα. Η φήμη του δεν βασιζόταν αποκλειστικά στις διδακτικές ικανότητές του αλλά και στη μεθοδολογία του και, επιπλέον, σε μια φιλοσοφία της παιδείας που είχε αναπτύξει. Η προσέγγισή του σήμανε μια ρήξη με την παράδοση της μεσαιωνικής παιδείας και, όπως ισχυρίζεται ο Vergerio, ο Χρυσολωράς προσέδωσε στους πεπαιδευμένους της Δύσης μια ρωμαλέα έμπνευση ως προς τα ιδανικά της ελληνικής παιδείας. Το έργο του Leonardo Bruni *De studiis et litteris* (ca. 1425) αποτελεί μια λεπτομερή έκθεση της παιδαγωγικής τεχνικής που ο Χρυσολωράς είχε μεταφέρει στη Δύση από την Κωνσταντινούπολη. Η τεχνική αυτή έδινε έμφαση στη σωστή προφορά, την απομνημόνευση, τη συνεχή και επαναλαμβανόμενη διόρθωση θεμάτων και την προετοιμασία λεπτομερών σημειώσεων σύμφωνα με τις κατηγορίες της *methodice* (γραμματική, σύνταξη, λεξιλόγιο) και της *historice* (ό,τι θα ονομάζαμε συνοδευτικό υλικό)¹³. Ο Χρυσολωράς επέμενε στην ανάγκη για τους σπουδαστές να συζητούν το θέμα του κάθε μαθήματος ως παιδαγωγικό εργαλείο, καθώς επίσης στην παιδευτική αξία της μετάφρασης από τα ελληνικά στα λατινικά. Παράλληλα, επέκρινε αυτός την κυριολεκτική, λέξη με λέξη, μετάφραση το ίδιο όπως και την ελεύθερη μετάφραση που πρόδιδε το πρωτότυπο. Προωθούσε, αντίθετα, μια μέση όδο ανάμεσα σε αυτές τις δυο πρακτικές η οποία θα επιτύγχανε την κατανόηση του πνεύματος ενός συγγραφέα μαζί με την απόδοσή του σε μια άλλη γλώσσα (*transfere ad sententiam*).

Το έργο του Χρυσολωρά ως συγγραφέα έτυχε μικρότερης εκτίμησης από το διδακτικό του αλλά αυτή η θέση έχει αρχίσει να

¹³ Ο.π., σ. 67

αλλάζει. Τα γραπτά του δεν είναι πολλά, όμως ρίχνουν φως στη μορφή ενός λόγιου που ήταν κάτι παραπάνω από ένας «κατάλληλος άνθρωπος, στην κατάλληλη θέση για την κατάλληλη δουλειά». Το γνωστότερο έργο του είναι μια ελληνική γραμματική, η πρώτη της δυτικής γραμματικής, η οποία υπό τον τίτλο *Ερωτήματα* γνώρισε πολύ μεγάλη διάδοση σε χειρόγραφη μορφή ενώ, αργότερα, τυπώθηκε και κυκλοφόρησε σε επανειλημμένες εκδόσεις. Ο Χρυσολωράς φιλοτέχνησε μια μετάφραση της *Πολιτείας* του Πλάτωνος με τη βοήθεια ενός μαθητή του, του Uberto Decembrio (και του γιού του Pier Candido) επειδή η γνώση του της λατινικής γλώσσας ήταν μάλλον μέτρια. Το υπόλοιπο έργο του είναι, κυρίως, επιστολές, μερικές ειτεταμένες, που παρουσιάζουν τις φιλοσοφικές, φιλολογικές και εκπαιδευτικές του ιδέες. Ο Χρυσολωράς μοιάζει να έχει επηρεάσει την κριτική τέχνη της Αναγέννησης, κυρίως διαμέσου του μαθητή του Guarino da Verona. Βλέπουμε στον Χρυσολωρά, την ιδέα της κατωτερότητας των εικαστικών τεχνών σε σχέση με το γραπτό λόγο χάρη σε μια μετάθεση του φιλολογικού είδους της βυζαντινής *έκφρασης* (της ρητορικής, δηλαδή, περιγραφής έργων τέχνης). Αν και αυτό δεν βοηθά τη θέσμιση κριτικών κατηγοριών περί των καλών τεχνών, οπωσδήποτε διευκολύνει τη σύνδεση των εικονικών αναπαραστάσεων με το λογοτεχνικό σύμπαν. Ο Χρυσολωράς υποστήριζε ότι «οι αναπαραστάσεις εγκωμιάζονται αναλογικά προς το βαθμό μίμησης των πρωτοτύπων τους... περισσότερο, όμως, καταδεικνύουν μια κάποια ευγένεια του νου που τις θαυμάζει»: αυτό που λέει στην πραγματικότητα δεν ανήκει κατεξοχήν στη Βυζαντινή αισθητική και, αν και το πλαίσιο είναι παραδοσιακό, τα συμπεράσματα του Χρυσολωρά δεν ανήκουν ούτε στις πλατιά διαδεδομένες αριστοτελικές απόψεις ούτε στις θέσεις των εικονοφίλων του Βυζαντίου. Ο καλλιτέχνης είναι το ποιητικό αίτιο του έργου και αυτός προτάσσεται πλέον ως σημαντικότερος του θέματος της αναπαράστασης, μια αλλαγή που αρμόζει πλήρως στην εκτίμηση της Αναγέννησης για τον καλλιτέχνη¹⁴.

Ως προς το καθεαυτό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Χρυσολωρά, έχει λεχθεί ότι αυτή ανήκει στην παλαιολόγεια αναγέννηση

¹⁴ M. BAXANDALL, Guarino, Pisanello and Manuel Chrysoloras, ό.π., σσ. 198-199

των γραμμάτων στο Βυζάντιο. Όμως, η επιλεγόμενη αυτή αναγέννηση καλύπτει διάφορες μεταξύ τους πνευματικές τάσεις. Ο Χρυσολωράς ανήκε στον κύκλο του Δημήτριου Κυδώνη, κεντρική μορφή του λατινόφιλου κόμματος της Κωνσταντινούπολης ο οποίος είχε μεταφράσει και τον Θωμά Ακρινάτη στα ελληνικά. Ο Κυδώνης ήταν αυτός που είχε συνοδεύσει τον Χρυσολωρά στο πρώτο ταξίδι του στη Δύση. Το έργο του Χρυσολωρά *Σύγκρισις της παλαιάς και νέας Ρώμης* (στην πραγματικότητα μια επιστολή, γνωστή με το λατινικό τίτλο *De comparatione veteris et novae Romae*) που είχε συνταχθεί με σκοπό να ισχυροποιήσει τη σύναψη καλών σχέσεων μεταξύ Ανατολής και Δύσης καταδεικνύει τις θέσεις του συγγραφέα του. Αυτός επέμενε στις Ελληνο-ρωμαϊκές καταβολές του Βυζαντίου γράφοντας, «δυο ήταν τα ισχυρότερα και σοφότερα έθνη... οι Ρωμαίοι και οι Έλληνες και με την ένωσή τους γεννήθηκε η Κωνσταντινούπολη». Με τις γραμμές αυτές, ο Χρυσολωράς συνόψιζε τους όρους της πολιτικής της συμφιλίωσης με τη Δύση του Μανουήλ Παλαιολόγου. Ένα πρόσφατα σχετικά εκδομένο έργο του, ο *Λόγος προς τον Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο*, είναι πιο αποκαλυπτικό ως προς τις αυθεντικές θέσεις του Χρυσολωρά. Εδώ ομολογεί αυτός την πίστη του στην αξία της ελληνικής παιδείας, στην γενικότερη ανάγκη που υπάρχει γι'αυτήν, προκειμένου να διασφαλισθεί η υπεράσπιση και η ευδαιμονία του Βυζαντίου, και δηλώνει την εμπιστοσύνη του στην αυτάρκεια της πατρίδας του ως προς την υψηλή ποιότητα και κατάρτιση των λογίων της. Στον ίδιο *Λόγο*, αναπτύσσει αυτός την ιδέα της φυσικής αρετής προς την οποία συμπληρωματική είναι η παιδεία.

Αν και η επιρροή του Χρυσολωρά στην ιταλική διανόηση είναι βέβαιη και οι περισσότεροι μαθητές του ήταν πάντοτε έτοιμοι να αναγνωρίσουν την επίδραση που αυτός είχε επάνω τους, μόνο ο Guarino da Verona επέδειξε μια μόνιμη αφοσίωση στο δάσκαλό του. Ο εγωμισμός του από τους Ιταλούς ποτέ δεν ξεπέρασε ορισμένα όρια και αυτό, πιθανώς, οφείλεται στο ότι αυτοί ανακάλυψαν, εν τω μεταξύ, την αξία της λατινικότητας και, προοδευτικά, ένωσαν πιο ασφαλείς ως προς τη γνώση τους των ελληνικών γραμμάτων. Υπό αυτή την προοπτική, η σταδιοδρομία του Χρυσολωρά είναι πράγματι υποδειγματική και προτυπωτική ως προς τις διαδικασίες ενσωμάτωσης των βυζαντινών λογίων στη Δύση.

Κείμενα και περιθώρια

Η φιλολογία ταυτίζεται με τη σπουδή του ανθρώπινου πνεύματος στη γλώσσα, με αξιολογικά ουδέτερο τρόπο και με υψηλή εξειδίκευση, τεχνική και μεθοδολογία. Ωστόσο, η ίδια επιστήμη δεν απέφυγε την κριτική με την αιτίαση ότι είναι δυτικοκεντρική και συγκροτείται γύρω από την ιδέα του λογοτεχνικού αριστουργήματος αν και αυτή επικαλείται μια γενική ανθρωπότητα και την αδιαμεσολάβητη, ελεύθερη πράξη της δημιουργίας. Οι δυο τελευταίες αποβλέψεις συγκροτούν, λέγεται, τη φιλολογική φαντασίωση ότι δι' αυτής κατανοείται η πραγματικότητα και, ιδίως, το τμήμα αυτής που ονομάζεται «το πνεύμα της εποχής», αν και η ίδια η επιστήμη βρίσκεται βραχυκυκλωμένη σε ένα σύμπαν της μίμησης¹⁵. Οι νεωτεριστές είχαν αντιτάξει τη θεωρία στη φιλολογία (αρκεί να κοιτάξει κανείς, σχετικά, την αντιπαράθεση Nietzsche – Wilamowitz)¹⁶. Η κριτική φιλολογία γι' αυτούς υπόκειται στο επιστημολογικό σφάλμα της διάκρισης παράστασης – αναπαράστασης, χάνει, δηλαδή, μ' αυτό τον τρόπο, όλη τη κριτική οξύτητα της νεωτεριότητας. Η θεωρία της γενικευμένης αναπαράστασης, ωστόσο, που χαρακτηρίζει τη μετα-νεωτερικότητα παραπέμπει σε διαφορές χωρίς θετική έκβαση, ενώ η φιλολογία της Αναγέννησης, ειδικότερα, θεωρείται ως νοσταλγία και αναβίωση μιας αρχαίας, υψηλής και ξεκάθαρης, έκφρασης. Στο τέλος αυτής της κατασκευής, βρίσκει κανείς το υπόδειγμα του «ανθρώπου της Αναγέννησης» το οποίο δεν αποφεύγει τη σύγχυση στον προσδιορισμό του. Ο «άνθρωπος της Αναγέννησης», αντί για μια πραγματικότητα, θεωρείται ότι παραπέμπει σε ένα νέο καταμερισμό των επιστημών (*découpage épistémique*).

Το μεγάλο αφήγημα του «ανθρώπου της Αναγέννησης» ως αναβιωτή της υψηλής, κειμενικής αρχαιότητας, θέτει στο περιθώριο τον μεσαιωνικό άνθρωπο και αυτό, μάλιστα, επιτελείται με διπλάσια ισχύ όταν

¹⁵ Βλ. Lee PATTERSON, *On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies*, *Speculum*, January 1990, σσ. 87-108.

¹⁶ Βλ. J. I. PORTER, «Don't Quote Me on That!»: Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873, *The Journal of Nietzsche Studies*, 42, 2011, σσ. 73-99.

η εν λόγω απώθηση αφορά στην ιδιοπροσωπία του βυζαντινού Εγώ. Η Αναγέννηση ενδύεται, έτσι, τη κρίσιμη σημασία του σημείου έναρξης της νεωτεριότητας και ο μεσαιωνικός άνθρωπος απωθείται στο προνεωτερικό, ενώ το βυζαντινό Εγώ χρωματίζεται, επιπλέον, με το ύφος του οριενταλισμού¹⁷. Ο ανθρωπισμός της Αναγέννησης, ωστόσο, ενέχει χαρακτηριστικά που εκφεύγουν της ιδέας της γενικής ανθρωπότητας όπως ο δυτικοκεντρισμός, η εμμονή στην ιστορικότητα, ο αισθητισμός της τέχνης για την τέχνη, ο φυσικός κόσμος ως πεδίο εκμετάλλευσης και τεχνολογικής άσκησης ισχύος, η ταύτιση της πολιτικής με μια κρατική φιλοσοφία της ιστορίας και η άνοδος του ατομικισμού. Το μεσαιωνικό (δυτικό) υποκείμενο, αντίθετα, είναι κοινοτικο-κεντρικό, η πολιτική του Χριστιανική και σωτηριολογική, η τέχνη του θεοκεντρική, το φυσικό του περιβάλλον είναι θάμβος της δημιουργίας και βιοτική καταπίεση, ο χαρακτήρας του σκοτεινός και δύσκολος σε σχέση με τον αισιόδοξο υλισμό του αναγεννησιακού υποκειμένου. Το βυζαντινό Εγώ, κατ'αυτή τη λογική, είναι το άλλο του Άλλου του «αναγεννησιακού ανθρώπου», μια διαφορά επομένως χωρίς καμιά θετικότητα ούτε καν αυτή της ανατροπής. Στο βυζαντινό Εγώ καταπιστεύεται μόνο το αμφίβολο έργο της άρνησης της άρνησης (εφοσον η πνευματική ενασχόληση με τον μεσαιωνικό άνθρωπο συνιστά κατά πρώτον την άρνηση της αναγεννησιακής αισιοδοξίας). Η ιδιαιτερότητα του βυζαντινού κράτους και ο ελληνοκεντρισμός της βυζαντινής παιδείας καταδεικνύουν μια διαφορά με την ιπποτική και φεουδαρχική μεσαιωνικότητα όπως καταδείχθηκε ξεκάθαρα στη σύγκριση βυζαντινών και δυτικών πριν και κατά τις σταυροφορίες.

Το βυζαντινό πνεύμα, εξάλλου, μετά τον Gibbon, ταυτίζεται με μια γενική ιστορία της παρακμής¹⁸. Το πνεύμα της Αναγέννησης παρουσιάζεται ως αυτό που ανέκοψε την καθοδική πορεία του Βυζαντίου. Η ιστορική διάκριση, έτσι, αποβαίνει αξιαικός δυϊσμός. Για τον Έρβιν

¹⁷ Βλ. Edward W. SAID, *Οριενταλισμός*, μτφρ. Φ. Τερζάκης, Αθήνα, Νεφέλη, 1996.

¹⁸ Βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, *Ο Edward Gibbon και η βυζαντινή εμπειρία της κρίσης, Άνθρωπος και Τεχνολογία. Η Παγκόσμια Πολιτική και Οικονομική Κρίση*, Λεμεσός, Ελληνική Εταιρεία Ηθικής/Δήμος Κάτω Πολεμιδίων, 2011, σσ. 23-39.

Πανόφσκυ, η Αναγέννηση επέτρεψε μια ορθολογική, κριτική προοπτική επάνω στην αρχαία κληρονομιά. Ο μεσαιώνας έβλεπε την παράδοση ως αδιάρρηκτη συνέχεια και, έτσι, το κλασικό στοιχείο δεν διακρίνονταν από τις χριστιανικές επενδύσεις του. Η Αναγέννηση, γι'αυτόν, βλέπει τις αξίες μέσα στο χρόνο αλλά και σε σχέση προς τον χρόνο τους, προσπαθεί, δηλαδή, να τις αναβιώσει όπως ήταν¹⁹. Κοντά στις άλλες συνέπειες αυτής της θέσης, πρέπει να συνυπολογισθεί και η επίδρασή της στη φιλοσοφική εικονολογία την οποία εισήγαγε ο Πανόφσκυ²⁰. Η εμμονή στην Αναγέννηση διαγράφει όλα τα άλλα παρελθόντα εκτός της αναγεννησιακής ανάγνωσης, επιτρέποντας μόνο ένα παρελθόν ως έκφραση ιδιόχρονου, αγνοώντας, συνεπώς, τις προϋποθέσεις του προοπτικισμού της.

Σε σχέση με το ανθρωπιστικό ιδανικό, το Βυζαντινό Εγώ, ως άλλο του μεσαιωνικού άλλου του, είναι διπλά εξόριστο. Η «ανθρωπιστική ευσέβεια» διακρίνεται ριζικά από την «προσωπική ευσέβεια» των βυζαντινών. Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ θα κατορθώσει να σχετικοποιήσει ιστορικά την πολιτιστική επεκτατικότητα του ανθρωπισμού²¹. Ο Burckhardt είχε επιμείνει στην ατομικότητα ως χαρακτηριστικό του αναγεννησιακού πολιτισμού²². Ο Steven Runciman επέκρινε την ίδια ατομικότητα ως χαρακτηριστικό της βυζαντινής διανόησης²³. Η αναγεννησιακή ατομικότητα σήμαινε ένα χαρούμενο υποκειμενισμό, κάτι που αρνείται ο νεο-αποφατισμός, για παράδειγμα, του Φουκώ²⁴. Αν ο υποκειμενισμός, μάλιστα, συνδέεται με το ρομαντισμό ο οποίος εκκινεί

¹⁹ Erwin PANOFKY, *Renaissance and Renaissances in Western Art*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1960.

²⁰ Βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2012.

²¹ Μ. HEIDEGGER, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαϊδης, Αθήνα, Ροές, 2000.

²² Jacob BURCKHARDT, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, αγγλ. μτφρ. S.G.O. Middlemore, London, Penguin, 1965, σ. 81.

²³ St. RUNCIMAN, ό.π. Βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, Μορφές διανόησης του ύστερου Βυζαντίου και ο Γρηγόριος Παλαμάς. Τυπολογική Κριτική, *Παιδαγωγικός Λόγος*, ΙΣΤ' /1, 2010, σσ. 87-103, ιδίως σσ. 88-94.

²⁴ Βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, *Φιλοξενία και Εικονολογία*, *Ένεκεν*, 42, 2016, σσ. 258-272.

από τον Πετράρχη, τότε το βυζαντινό Εγώ είναι μάλλον ξένο προς το ρομαντισμό αν και ο Πετράρχης έμαθε ελληνικά από ένα βυζαντινό λόγιο, τον Λεόντιο Πιλάτο. Ο εαυτός, σε κάθε περίπτωση, θεωρείται πλέον συνδεδεμένος μάλλον με το ηθικο-αισθητικό παρά με το θεμελιωτικό υποκείμενο. Το ηθικό-αισθητικό ενέχει, έτσι, μια συνοχή που υπολείπεται στον (και αναγεννησιακό) υποκειμενισμό.

Από την άλλη, δεν πρέπει να αγνοήσει κανείς ότι το βυζαντινό Εγώ ως το άλλο του άλλου της Αναγέννησης μπορεί να αφήσει χώρο για την ανάδυση ενός άλλου υποκειμενισμού ως μηχανισμού άμυνας, ως πνευματικής ταυτότητα, ως επίκλησης νομιμότητας της σκέψης. Σε αυτή την περίπτωση, υπάρχει ο κίνδυνος να δοθεί μια βιαστική λύση στο μυστήριο του βυζαντινού Εγώ²⁵. Μια σύμπραξη με τις άλλες επιστήμες του ανθρώπου και τις αντι-ιστοριστικές θέσεις του δεν θα ήταν, εδώ, προς αποφυγή. Μια διεύρυνση της σχετικής ερευνητικής προσπάθειας προς άλλες «λογικές» μπορεί, μάλιστα, να αποδειχθεί καρποφόρα. Πάνω απ'όλα, μια μέριμνα για την αντίφαση και την ετερογένεια, το υβριδικό και το μη-καταληκτικό, σε συντονισμό με την περιορούσα μετανεωτεριότητα, τη συνύπαρξη, δηλαδή, πολλαπλών γλωσσικών παιγνίων, μπορεί να οξύνει την κριτική ικανότητά μας. Η υιοθέτηση μιας ερευνητικής στρατηγικής είναι, οπωσδήποτε, καλύτερη από μια άνευ όρων παράδοση στην παραδοσιοκρατική νοσταλγία.

Σε κάθε περίπτωση, η «διπλή εξορία» των βυζαντινών διανοουμένων μετά τη πτώση της Κωνσταντινούπολης στους Οθωμανούς, την οποία διαγνώσαμε παραπάνω, επιτρέπει την ερμηνεία της μέτριας επιτυχίας τους στη Δύση.

²⁵ Βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ, *La perception philosophique du sujet byzantin*, στο *Ιδίου* (εκδ.), *Marges de la philosophie byzantine*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2013, σσ. 75-91.

Μπορώ να επιθυμώ να είμαι αυλικός;

Ευάγγελος Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Ποιός είναι ο αυλικός; Σήμερα που πλέον δεν υπάρχουν βασιλικές αυλές, ή που, τουλάχιστον, έχει περιορισθεί δραματικά τόσο ο αριθμός τους, όσο και η δυνατότητά τους να λειτουργούν ως περίκλειστες και περίπου αυτόνομες κοινότητες, χρησιμοποιούμε τον όρο για να περιγράψουμε εκείνον που έχει επιλέξει να προσκολληθεί σε κάποιον ισχυρό – ή, έστω, ισχυρότερο από αυτόν –, από τον οποίον εξαρτάται είτε η ίδια η επιβίωσή του, είτε η ευδαιμονία του, και στον οποίον ειχωρεί μεγάλο μέρος της ατομικής του ελευθερίας. Αναπόφευκτα, ο όρος στις ημέρες μας έχει ενδυθεί ποικίλες αρνητικές συνυποδηλώσεις: ο αυλικός στην σκέψη μας αποτελεί στην καλύτερη περίπτωση εξωτικό και περίεργο – αλλά όχι αξιολήευτο – είδος, ενώ στην χειρότερη έναν εκ των πλέον επονεϊδιστων και αποικρουστικών ανθρωπινων τύπων.

I. Εισαγωγή

Μια σύντομη ματιά στην ιστορία δείχνει πως *δεν ήταν πάντοτε* έτσι τα πράγματα: κάποτε ο αυλικός αποτελούσε εξέχον μέλος μιας κοινωνίας: ήταν κρατικός αξιωματούχος ή λειτουργός, και η θέση του ήταν περίοπτη και επίζηλη. Από την άλλη πλευρά, μια σύντομη ματιά στην ηθική σκέψη – και, συγκεκριμένα, στην καντιανή παράδοση – θα μπορούσε να δείχνει ακριβώς το αντίθετο: ο αυλικός *ήταν πάντοτε* αυτό που σήμερα πιστεύουμε πως είναι: κάποιος που είτε δεν θα θέλαμε, είτε δεν θα μπορούσαμε οι ίδιοι να είμαστε.

Στο σύντομο αυτό δοκίμιο αρχικά θα εξηγήσω τους λόγους για τους οποίους θεωρώ πως οι ραγδαίες μεταβολές που η κοινωνική και

πολιτική πραγματικότητα έχει γνωρίσει από την εποχή που άκμαζαν οι βασιλικές αυλές έως σήμερα (που αυτές φθίνουν) δεν συνιστούν ηθικώς επαρκή λόγο ώστε να διαφοροποιείται ο τρόπος περιγραφής της ουσίας ενός αυλικού και, συνακόλουθα, της αξιολόγησης της σχετικής επιλογής κάποιου να καταστεί τέτοιος. Στην συνέχεια θα προσπαθήσω να εκθέσω τους λόγους για τους οποίους κατά την ηθική σκέψη του Immanuel Kant η αξιολόγηση αυτή δεν μπορεί παρά να είναι απολύτως αρνητική. Συγκεκριμένα θα συζητήσω την θέση πως κανένα ηθικό πρόσωπο δεν θα μπορούσε *όχι απλώς να είναι αυλικός, αλλά ούτε καν να επιθυμεί να είναι*, τουλάχιστον όχι χωρίς δραματικές παραχωρήσεις σε σχέση με αυτό που ο Kant αποκαλεί *ηθική ανθρωπότητα*¹. Για να τεκμηριώσω την θέση μου αυτή θα επικαλεσθώ μια σύντομη αλλά διαφωτιστική αναφορά του ίδιου του Kant στην περίπτωση του αυλικού, όπως αυτός την συζητά σε μία επιστολή του προς τον Beck.

Παρότι θα είχε ενδιαφέρον να συζητηθεί η ηθική αποτίμηση του ανθρώπινου αυτού *τύπου*, του αυλικού, τόσο από την σκοπιά της αρετοκρατικής, όσο και από αυτήν της συνεπειοκρατικής ηθικής παράδοσης, τουτέστιν με βάση είτε τις αρετές από τις οποίες ενδέχεται να διακρίνεται ένας αυλικός (και υπό το πρίσμα εκείνων, βεβαίως, που αυτός στερείται), είτε την συνολική ωφελιμότητα που προκύπτει γενικώς από την ύπαρξη αυλικών, στο δοκίμιο αυτό θα περιορισθώ στην οπτική της καντιανής ηθικής παράδοσης, αλλά όχι χωρίς να δηλώσω την πεποίθησή μου πως και οι άλλες δυο παραδόσεις δεν μπορούν παρά να συγκλίνουν σε γενικές γραμμές με την καντιανή: με μια πρώτη ματιά ο αυλικός φαίνεται να στερείται περισσότερες και περισσότερες σημαίνουσες αρετές από αυτές που φαίνεται να διαθέτει, ενώ και οι κοινωνίες φαίνονται να έχουν μάλλον υποφέρει από την ύπαρξη αυλικών και όχι να έχουν ευεργετηθεί – αυτό, νομίζω, θα το προσυπέγραφαν και αρκετοί οι οποίοι στο διάβα του χρόνου διετέλεσαν *αυλάρχες* κάθε λογής.

¹ Βλέπε Immanuel KANT, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα – Γιάννινα, Δωδώνη, 1984, σσ. 89-90 [Ak 4:435].

Π. Τι είναι αυτό που καθιστά κάποιον αυλικό;

Νομίζω δυο ιδιαίτερα γνωρίσματα του. Κατά πρώτον η *απόλυτη* εξάρτησή του από την αλληλεπίδρασή του με έναν συγκεκριμένο αυλάρχη, υπό την έννοια πως είτε η επιβίωσή του (στις πλέον ακραίες περιπτώσεις), είτε η διαβίωσή του (στις πιο συνηθισμένες), είτε η ευημερία του (στις πλέον ήπιες) εξαρτώνται πλήρως από τις διαθέσεις του αφέντη του. Εάν κάτι από αυτά δεν συντρέχει, ο περί ου ο λόγος δύσκολα μπορεί να χαρακτηριστεί αυλικός, έστω και εάν εγκαταβιοί σε κάποια αυλή. Ακριβέστερα θα μπορούσε να περιγραφεί ως συνεργάτης, σύμβουλος, στέλεχος, ή κάτι αντίστοιχο. Η ιδιαιτερότητα αυτή έχει κατά τη γνώμη μου διατηρηθεί σταθερή μέσα στον χρόνο – ίσχυε για τους αυλικούς του Καρόλου του Μεγάλου όσο ισχύει και σήμερα για τα μέλη της αυλής ενός οικονομικού ή πολιτικού μεγιστάνα. Αλλά δεν είναι η μόνη.

Οι άνθρωποι που αφ'ενός έχουν την δυνατότητα, αφ'ετέρου διακατέχονται από την επιθυμία να σταβλίζουν αυλικούς, επίσης διακρίνονται από χαρακτηριστικά που παρουσιάζουν αξιοθαύμαστη σταθερότητα: τους αρέσει ο έπαινος και τους στενοχωρεί η διαφωνία, πολλώ δε μάλλον ο ψόγος. Αυτό, βέβαια, αποτελεί κοινό γνώρισμα που παρακιολουθεί σταθερά την ανθρώπινη φύση, ωστόσο η όποια εξουσία φαίνεται πως έχει την δύναμη να το καθιστά περισσότερο ανάγλυφο. Ο περιορισμός και, πολύ περισσότερο, η εξάλειψη αυτής της έμφυτης τάσης απαιτεί πολύχρονη και επίμονη ενασχόληση με την βελτίωση του εαυτού μας, με την φιλοσοφία, φέρ'ειπείν. Ωστόσο, η ζωή είναι βραχεία και σπανίως η μικρή της διάρκεια επιτρέπει λαμπρές επιδόσεις σε δύο ταυτόχρονα πεδία, και οι αυλάρχες εξ'ορισμού έχουν ήδη διακριθεί σε ένα. Συνεπώς, αυτοί πολύ περισσότερο από άλλους είναι εύλογο να διακρίνονται από ισχυρογνωμοσύνη, να είναι ευεπίφοροι στην κολακεία και ελάχιστα ανεκτικοί στην κριτική, ή ακόμη και στην διαφωνία.

Η παραπάνω προσέγγιση είναι σίγουρα *μόνον μια* από τις διάφορες εναλλακτικές που κάποιος θα μπορούσε να υιοθετήσει, και δεν υποστηρίζω πως είναι η πλέον τεκμηριωμένη – περισσότερο την αντιλαμβάνομαι ως υπόθεση εργασίας. Ωστόσο, η υπόθεση αυτή είναι

κατά την γνώμη μου η πλέον κατάλληλη ώστε να ερμηνεύσει το δεύτερο γνώρισμα του αυλικού που παραμένει πεισματικά σταθερό μέσα στον χρόνο, ένα γνώρισμα που, σε αντίθεση με το πρώτο, είναι *ηθικώς σημαντικό*: ο αυλικός, αν επιθυμεί να παραμείνει τέτοιος, είναι υποχρεωμένος να ψεύδεται² – πάντοτε, συχνά, σπάνια, σποραδικά, *πάντως να ψεύδεται*. Στα πολλά ερωτήματα που του απευθύνει ο αφέντης του – είτε άμεσα, ρωτώντας τον ευθέως, είτε δια του πρωτοκόλλου (έναν αυλικός οφείλει να πει συγκεκριμένα πράγματα ακόμη και όταν δεν ερωτάται), είτε απλώς δια της φυσικής του παρουσίας πλάι στον προστατευόμενό του (η κολακεία ενίοτε απαντά σε άρρητα ερωτήματα), ο καλός αυλικός, εκείνος που θα μακροημερεύσει πλάι στον αυλάρχη του, οφείλει να απαντά όχι κατά τον τρόπο που του υπαγορεύει η ευθυγράμμισή του με αυτό που ο ίδιος ο αυλικός αντιλαμβάνεται ως αληθές, αλλά με μόνο γνώμονα την διατήρηση της εύνοιας του αυλάρχη. Συνεπώς, ο αυλικός *μόνον συμπτωματικά* μπορεί να λέει την αλήθεια, όταν αυτό που πιστεύει πως θα επιθυμούσε να ακούσει ο αφέντης του ταυτίζεται με εκείνο που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως αληθές. Και στην περίπτωση αυτή, όμως, δεν λέει την αλήθεια επειδή απλώς επιθυμεί να είναι ειλικρινής, αλλά διότι προσβλέπει στην ευαρέσκεια του αυλάρχη και προστάτη του. Κινούμενος από αυτήν την εσωτερική διάθεση, βεβαίως, ακόμη και στην καλύτερη για αυτόν περίπτωση ο αυλικός δεν μπορεί να θεωρηθεί ειλικρινής. Η ανειλικρίνεια είναι κατά την γνώμη μου η σταθερότερη ηθική ποιότητα ενός αυλικού *γμα* αυλικού, αφού εάν αυτός δεν είναι τέτοιος, είτε *δεν θα είναι καθόλου*, είτε *θα είναι κάτι διαφορετικό*: σύμβουλος, συνεργάτης κ.ά.τ. Κοντολογίς, στην σκέψη μου το κατηγορημα της *ανειλικρίνειας* εμπεριέχεται κατά τρόπο αδήριτο στην έννοια του *αυλικού*, συνεπώς αντιλαμβάνομαι την πρόταση «ο αυλικός είναι ανειλικρινής» ως αναλυτική, δηλαδή ως ταυτότητα.

² Υιοθετώ την σχετική αντίληψη του Kant, η οποία κατά την γνώμη μου υποστηρίζεται τόσο από τον κοινό νου, όσο και από την εμπειρική παρατήρηση. Βλέπε Immanuel KANT, *Correspondence*, translated and edited by Arnulf Zweig, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, σ. 421 [Ak 11:348]: Επιστολή στον Jacob Sigismund Beck, 3 Ιουλίου 1792.

III. Γιατί δεν μπορώ να επιθυμώ να είμαι αυλικός

Αντιλαμβανόμενος ως αναλυτική την πρόταση «ο αυλικός είναι ανειλικρινής», δεν μπορώ να την θεωρώ αξιολογικής, αλλά *μόνον περιγραφικής υφής*, ακριβώς όπως συμβαίνει με την πρόταση «τα δέντρα έχουν ρίζες»: ο αυλικός (πάντοτε στο πλαίσιο της ανάλυσης του όρου που ήδη έχω υιοθετήσει) δεν θα μπορούσε να είναι κάτι διαφορετικό (ας πούμε, ειλικρινής), και τα δέντρα δεν θα μπορούσαν να μην έχουν ρίζες – απλώς είναι στην φύση τόσο του αυλικού όσο και των δέντρων να είναι όπως είναι, και αμφότερα δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς, παρά μόνο εάν έπαυαν να είναι ό, τι είναι και γίνονταν κάτι διαφορετικό. Συνεπώς, με την φράση «ο αυλικός είναι ανειλικρινής» δεν εκφράζω μια ηθική στάση ή διάθεση απέναντι στον αυλικό, απλώς περιγράφω την φύση αυτού που έχει επιλέξει να είναι όπως την αντιλαμβάνομαι. Με δεδομένο αυτό, το ερώτημα που άφρευκτα ανακύπτει είναι εάν ένα ηθικό πρόσωπο *θα μπορούσε να επιθυμεί να είναι αυλικός*.

Μια γρήγορη απάντηση στο ερώτημα αυτό θα μπορούσε να είναι: Ναι, αλλά *μόνον* υπό την προϋπόθεση πως το εν λόγω ηθικό πρόσωπο θα μπορούσε να επιθυμεί να είναι ανειλικρινές. Και τούτο διότι, όπως ήδη έχουμε δεχθεί, η έννοια του αυλικού, παρότι δεν εξαντλείται στην ποιότητα της ανειλικρινείας, αλλά εμπεριέχει και άλλες, εντούτοις την προϋποθέτει ως απολύτως καθοριστική της ουσίας της. Με άλλα λόγια, ενώ μπορούμε να συλλάβουμε με την σκέψη μας έναν αυλικό ο οποίος δεν είναι δουλοπρεπής ή γλοιώδης – αλλά ίσως *μόνον* υπερβολικά αβρός ή υπέρμετρα εξυπηρετικός προς τον αφέντη του – δίχως λόγω των «ελλειμμάτων» του αυτών να παύει να αποτελεί έναν κανονικό κατά τα άλλα αυλικό, είναι εντελώς αδύνατον να σκεφθούμε έναν *ειλικρινή αυλικό*, αφού ο άνθρωπος αυτός θα μπορούσε να είναι οτιδήποτε άλλο, αλλά όχι αυλικός. Το ερώτημα, συνεπώς, πλέον τίθεται ως εξής: μπορώ να επιθυμώ να είμαι ανειλικρινής;³

³ Θεωρώ αδιέξοδη και άγονη την συζήτηση περί του *πότε είμαι ανειλικρινής και πότε απλώς δεν είμαι ειλικρινής*, δηλαδή περί του *πότε ψεύδομαι και πότε δεν λέω*

Η απάντηση του Kant είναι ξεκάθαρη: όχι. Αν μπορούσα, θα υπέθετα πως δεν δεσμεύομαι από το καθήκον μου να είμαι ειλικρινής, κάτι που θα ήταν άτοπο, αφού το καθήκον αυτό είναι τέλειο (*vollkommene*) ή *αυστηρό* (*streng*), όπως το αντιλαμβάνεται ο Kant και, κατά συνέπεια, απολύτως και πάντοτε δεσμευτικό. Το καθήκον αυτό, μάλιστα, υποστηρίζει ο Kant, δεσμεύει *συγκεκριμένα* τον αυλικό όχι λιγότερο από όσο κάθε άλλο ηθικό πρόσωπο, παρότι αυτός διάγει βίο ομολογουμένως *ιδιάζοντα* ή, στην γλώσσα του Kant, αποτελεί μέρος μιας *συγκεκριμένης* τάξης της φύσης. Για ποιόν λόγο συμβαίνει αυτό; Μα διότι η δέσμευση του ηθικού προσώπου στο καθήκον της αληθοέπειας αποτελεί επιταγή του λόγου, και ο αυλικός – όσο και εάν αποτελεί *ειδική περίπτωση* ηθικού προσώπου – δεν παύει να δεσμεύεται από τον λόγο που καθορίζει την φύση του κατά τρόπο αδήριτο και, όπως όλοι γνωρίζουμε, ο λόγος απεχθάνεται πρωτίστως και κυρίως την αντίφαση. Εάν, λοιπόν, ο αυλικός – ή οποιοδήποτε άλλο ηθικό πρόσωπο στην θέση του – υιοθετούσε ως γνώμονά του *οποιοδήποτε* άλλον πέραν αυτού που επιτάσσει να λέμε πάντοτε την αλήθεια κάθε φορά που ερωτώμεθα για κάτι (και εάν ο γνώμονάς του αυτός διευρυνόταν σε καθολικό νόμο), θα όφειλε να υποθέσει την ύπαρξη μιας φυσικής τάξης στο πλαίσιο της οποίας ταυτόχρονα θα ήταν δυνατόν *και να διατυπώνονται και να μην διατυπώνονται* ερωτήματα, κάτι που είναι προφανέστατα αντιφατικό.

την αλήθεια. Προφανώς το ηθικό πρόσωπο δεν μπορεί να εκφράζει πάντοτε και διαρκώς όλες τις αλήθειες που φιλοξενεί στην διάνοιά του όταν ερωτάται για κάτι, αφού μόνον λίγες εξ αυτών αφορούν κάθε φορά μια συγκεκριμένη τάξη της φύσης, όπως θα το έθετε ο Kant, και ακόμη λιγότερες κρίνουμε πως θα είχε νόημα να εκφραστούν. Όταν, όμως, φιλοξενώ στην διάνοιά μου κάποια αλήθεια (κάτι που *ο ίδιος θεωρώ πως αποτελεί αλήθεια*) για μια δεδομένη τάξη της φύσης, η οποία θεωρώ πως έχει νόημα (εσκεμμένα αποφεύγω τον όρο *πρέπει*) να εκφρασθεί και ερωτώμαι για αυτήν (με όλους τους πιθανούς τρόπους διατύπωσης μιας ερώτησης – σε αυτούς που έχω ήδη αναφέρει ως προσθέσω μια απλή ματιά, κάποια αδιόρατη παύση, κ.ά.τ.), ωστόσο επιλέγω να την αποσιωπήσω, στην σκέψη μου δεν είναι ηθικώς σημαντικό εάν αυτό το μεθοδεύω απλώς σιωπώντας ή προσποιούμενος πως ασπάζομαι κάτι άλλο – *αμφότερα αποτελούν απλώς στρατηγήματα.* Αυτό που έχει ηθική σημασία είναι όλα τα υπόλοιπα: το κίνητρο, η σκοπιμότητα, τα συναισθήματα που με κινούν κ.ο.κ.

Συγκεκριμένα, είναι λογικώς αδύνατον να υφίσταται κάποια φυσική τάξη εντός της οποίας θα ισχύει ως καθολικός νόμος ο γνώμονας που πρεσβεύει πως «κάθε έλλογο ον οφείλει να ψεύδεται», αφού σε μια τέτοια περίπτωση επιχειρώ να συλλάβω μια φυσική τάξη εντός της οποίας δεν θα είχε απλώς κανένα νόημα να διατυπώνεται οποιοδήποτε ερώτημα, συνεπώς θα ήταν *λογικώς αδύνατον* επίσης να υιοθετώ ως γνώμονά μου κάποιον που θα μου επέβαλε να ψεύδομαι: κοντολογίς, ο γνώμονας «οφείλω να ψεύδομαι» ακυρώνεται την στιγμή της υιοθέτησής του, *δια και ένεκα της ίδιας της υιοθέτησής του*. Με άλλα λόγια, αυτός ο γνώμονας συνιστά κραυγαλέα περίπτωση εγγενούς αντίφασης, συνεπώς δεν θα μπορούσε καν να συλληφθεί στο πλαίσιο μιας φυσικής τάξης που θα διεπόταν από έναν τέτοιο νόμο της φύσης.

Θα μπορούσε, βεβαίως, κάποιος – ένας αυλικός που θα επιθυμούσε να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ταυτόχρονα και ως καντιανό, ενδεχομένως – να υποθέσει πως ο γνώμονας «οφείλω να ψεύδομαι» θα μπορούσε μεν να συλληφθεί, *αλλά όχι* ως καθολικός νόμος της φύσης: θα μπορούσε να ισχύει για εμένα (τον αυλικό) *τώρα και σε αυτήν την συγκυρία*, αλλά *όχι* για κάθε άλλο έλλογο ον σε αντίστοιχη συγκυρία. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, θα ισοδυναμούσε με την αντίληψη πως η τετραγωνική ρίζα του 9 ισούται με το 3 *τώρα και σε αυτήν την συγκυρία*, αλλά *όχι* κάθε φορά που χρειάζεται αυτή να εξαχθεί: απλώς δεν θα μπορούσε να θεμελιώνεται σε οτιδήποτε άλλο πέρα από την παρόρμηση της στιγμής – σε καμία περίπτωση, όμως, σε κάποιον δεσμευτικό καθολικό νόμο. Συνοψίζοντας: αποτελεί τέλειο καθήκον του έλλογου ηθικού προσώπου να λέει πάντοτε την αλήθεια διότι, εάν πράττει οτιδήποτε άλλο, απεμπολεί την ιδιότητα του έλλογου ηθικού προσώπου (αυτού που ο Kant αποκαλεί *ηθική ανθρωπότητα*). Και στον βαθμό που ο αυλικός αποτελεί μέρος (και αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως μέλος) της έλλογης ηθικής ανθρωπότητας, το (τέλειο) καθήκον της αληθοέπειας τον δεσμεύει εξίσου με όλα τα υπόλοιπα μέλη του είδους του.

Το γεγονός πως ο αυλικός ανήκει σε μια συγκεκριμένη φυσική τάξη (η οποία εμπεριέχει τον αυλικό δεσμεύοντάς τον κατά συγκεκριμένους τρόπους εντός ενός *μοναδικού και εντελώς ιδιότυπου* πλέγματος σχέσεων) δεν σημαίνει πως αυτός αποδεσμεύεται από τις επιταγές του ηθικού νόμου,

αφού, αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, η κατηγορική προσταγή θα έπρεπε να συγκρούεται με τον ηθικό νόμο, του οποίου αυτή αποτελεί τον τύπο. Η σχετική αλληλογραφία του Kant με τον Beck είναι αποκαλυπτική, αφού στο ερώτημα του τελευταίου

Δεν θα μπορούσε κάποιος να φανταστεί τον ηθικό νόμο να προστάζει κάτι που θα μπορούσε να συγκρούεται με τον τύπο του; Με άλλα λόγια, δεν μπορούν να υπάρχουν ενέργειες που θα ήταν ασύμβατες με κάποια φυσική τάξη αλλά ωστόσο θα υπαγορεύονταν από τον φυσικό νόμο; Είναι μια απλώς προβληματική σκέψη, αλλά βασίζεται στην εξής αλήθεια: η αυστηρή αναγκαιότητα της κατηγορικής προσταγής σε καμία περίπτωση δεν εξαρτάται από την δυνατότητα της ύπαρξης μιας φυσικής τάξης. Ωστόσο θα ήταν σφάλμα να ερμηνεύσουμε την συμφωνία των δύο ως συμπτωματική.⁴

ο Kant – αναφερόμενος, μάλιστα, συγκεκριμένα στον αυλικό – απαντά ως εξής:

Όσον αφορά το ερώτημα «Δεν μπορούν να υπάρχουν πράξεις ασύμβατες με την ύπαρξη μιας φυσικής τάξης, οι οποίες ωστόσο υπαγορεύονται από τον ηθικό νόμο;» απαντώ, «Φυσικά!». Εάν εννοείτε μια συγκεκριμένη τάξη της φύσης, για παράδειγμα αυτήν του υπάρχοντος κόσμου. Ένας αυλικός, φέρ'επειν, πρέπει να αναγνωρίζει ως καθήκον να είναι πάντοτε ειλικρινής, παρότι δεν θα παρέμενε αυλικός για πολύ εάν ήταν. Αλλά σε αυτόν τον τύπο υπάρχει μόνον η μορφή μιας φυσικής τάξης γενικά, τουτέστιν, η συμβατότητα πράξεων ως γεγονότων σύμφωνων με τους ηθικούς νόμους, και ως σύμφωνων επίσης με τους φυσικούς νόμους, αλλά μόνον όσον αφορά την γενικότητά τους, διότι αυτό

⁴ Immanuel KANT, *Correspondence*, ό.π., Επιστολή του Jacob Sigismund Beck, 31 Μαΐου 1792, 415-416 [Ak 11:340].

σε καμιά περίπτωση δεν αφορά τους ειδικούς νόμους κάθε ξεχωριστής φύσης.⁵

Το απόσπασμα είναι δυσνόητο: δεν θα μπορούσε να μην είναι, αφού η έννοια του *τύπου*⁶, την οποία προϋποθέτει η κατανόησή του, αναλύεται από τον Kant σε τέσσερις από τις πλέον απροσπέλαστες⁷ και

⁵ Immanuel KANT, ό. π., 421 [Ak 11:348]: Επιστολή στον Jacob Sigismund Beck, 3 Ιουλίου 1792.

⁶ Ο *τύπος* (*Typus*) είναι η έμμεση, *συμβολική* (κατ' αντιδιαστολή με μια ενδεχόμενη *σχηματική*) αναπαράσταση του ηθικού νόμου, και επιτρέπει την προβολή του τελευταίου στον φυσικό κόσμο καθιστώντας δυνατή την αξιολόγηση. Ο ηθικός νόμος είναι υπεραισθητή ιδέα του λόγου – υφίσταται, όπως λέει ο Kant, *in abstracto*, ενώ ο κόσμος είναι αισθητός, και το ηθικό πρόσωπο καλείται να πράξει *in concreto*. Την οντολογική απόσταση των δύο γεφυρώνει ο τύπος, ο καθολικός νόμος της φύσης, ο οποίος αποτελεί *τυπικό ανάλογο* του ηθικού νόμου με το οποίο είναι εφοδιασμένη η κριτική δύναμη, και ταυτίζεται με τον νόμο της φυσικής αιτιότητας: ως *νόμος* αποτελεί τυπικό κριτήριο εκτίμησης της καθολικότητας των γνωμών μας, και ως *νόμος της φύσης* είναι εφαρμόσιμος σε κάθε πράξη της αισθητής εμπειρίας. Βλέπε το κεφάλαιο “Περί της τυπολογίας της καθαρής πρακτικής κριτικής δύναμης”, Immanuel KANT, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση Κωνσταντίνος Ανδρουλιδάκης, επιμέλεια Απόστολος Σαντορινιός, Αθήνα, Εστία, 2011, [Ak 5: 69]. Βλέπε, επίσης, Adam WESTRA, *The Typic in Kant's 'Critique of Practical Reason': Moral Judgment and Symbolic Representation*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016, καθώς και H. W. CASSIRER, *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, New York, Barnes and Noble, 1938, σ. 76: «Ο Kant αποκαλεί τον καθολικό νόμο της φύσης που αντιπροσωπεύει τον ηθικό νόμο ‘τύπο’ του ηθικού νόμου, και ονομάζει την ευρύτερη διαδικασία ‘τυπική’. Αυτό που εννοεί θα μπορούσε καλύτερα να εκφρασθεί με τον όρο ‘σύμβολο’, τον οποίον στην πράξη χρησιμοποιεί άπαξ... Αυτό που επιχειρεί να δείξει είναι πως το πεπερασμένο ηθικό ον έχει την δυνατότητα να συμβολίσει τον υπεραισθητό νόμο δια της σύλληψης του καθολικού νόμου της φύσης». Επίσης, Paul DIEDRICHSON, *Kant's Criteria of Universalizability*, στο *Kant. Foundations of the Metaphysics of Morals. Text and Critical Essays*, επιμέλεια Robert Paul Wolff, New York – London, MacMillan, 1969, σσ. 163-207, εδώ σ. 168: «αυτό που ο Kant αποκαλεί *τύπο* του ηθικού νόμου είναι ακριβώς η συγκεκριμενοποίηση του αφηρημένου ηθικού νόμου σε μια συμβολικά συμπαγή/συγκεκριμένη μορφή».

⁷ Βλέπε Heiner BIELEFELDT, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, σσ. 5-7

απαιτητικές⁸ σελίδες της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*. Αυτό που ο Kant εννοεί, κατά την γνώμη μου, είναι το εξής: ενδέχεται ο ηθικός νόμος να προστάζει το ηθικό πρόσωπο – στην περίπτωση μας τον αυλικό – να πει την αλήθεια. Ωστόσο, η συγκεκριμένη τάξη της φύσης, εντός της οποίας ο αυλικός καλείται τελικώς να πράξει, μπορεί να επιτάσσει το διαμετρικά αντίθετο, εν προκειμένω να πει ψέματα, αφού καλώς ή κακώς αυτός είναι ήδη αυλικός, και, όπως έχουμε δεχθεί, το κατηγορημα της ανειλικρίνειας εμπεριέχεται στην έννοια του αυλικού: η πρόταση «ο αυλικός είναι ανειλικρινής» είναι αναλυτική, δηλαδή ταυτότητα. Σε αυτήν την περίπτωση, πράγματι, φαίνεται ο ηθικός νόμος να συγκρούεται με τον τύπο του, τον καθολικό νόμο της φύσης: ο ηθικός νόμος επιτάσσει να είμαστε πάντοτε ειλικρινείς, αλλά ο τύπος του, ο καθολικός νόμος της φύσης, προστάζει τον αυλικό να συμπεριφέρεται ως καθώς πρέπει αυλικός, τουτέστιν να είναι ανειλικρινής. Ωστόσο, λέει ο Kant, ο ηθικός νόμος *μόνον στην γενικότητά του* συμβολίζεται στον καθολικό νόμο της φύσης που κυβερνά τον κόσμο ενός αυλικού: οι πράξεις του αυλικού οφείλουν να συμφωνούν γενικώς με ηθικούς νόμους, οι οποίοι μπορούν να καθολικευθούν ως νόμοι της φύσης. Εάν, όμως, εγκύψουμε στους «ειδικούς νόμους» της υπό εξέταση «ξεχωριστής φύσης», ενδέχεται να διαπιστώσουμε πως «αυτό δεν τους αφορά», αφού οι ιδιαίτεροι αυτοί νόμοι πρέπει και αυτοί με την σειρά τους να μπορούν να διέλθουν επιτυχώς την δοκιμασία που θα τους πιστοποιήσει ως συμβολικές αναπαραστάσεις του υπεραισθητού ηθικού νόμου που υφίσταται ως ιδέα του λόγου. Με απλούστερα λόγια: ο αυλικός *quia* αυλικός οφείλει να είναι ανειλικρινής, διότι αυτό είναι το καθήκον⁹

⁸ Adam WESTRA, ό. π., σ. 3: “...το κεφάλαιο της Τυπικής είναι ένας μικρόκοσμος του φιλοσοφικού συστήματος του Kant, αφού απαιτεί συγκρίσεις αξιωμάτων, εννοιών και προβλημάτων από την ηθική του φιλοσοφία (τον ηθικό νόμο, τους γνώμονες, την βούληση, τα κριτήρια καθολικότητας), την θεωρητική του φιλοσοφία (την φαντασία, την σχηματική αναπαραστάση, την αντίληψη ως νομοθέτη της φύσης), την φιλοσοφία της θρησκείας (την κριτική του μυστικισμού, τον συμβολικό ανθρωπομορφισμό), και την αισθητική (την συμβολική υποτύπωση, το υψηλό)”.

⁹ Θα μπορούσαμε, επίσης, να ειλάβουμε το καθήκον αυτό ως καθήκον εκπλήρωσης μιας υπόσχεσης του αυλικού προς τον αυλάρχη, ή ανταπόκρισης σε μια διαταγή κ.ο.κ.

ενός αυλικού (αλλιώς είναι συνεργάτης ή κάτι άλλο, πάντως όχι αυλικός), και κάθε ηθικό πρόσωπο δεν μπορεί παρά να εναρμονίζει τις πράξεις του με τα καθήκοντά του. Από την άλλη πλευρά, ο αυλικός ως μέλος της ηθικής ανθρωπότητας, το οποίο δια του καθολικού νόμου της φύσης υπόκειται στα κελεύσματα του ηθικού νόμου, οφείλει επίσης να είναι ειλικρινής, αφού αυτό αποτελεί τέλειο (αυστηρό) καθήκον του. Ωστόσο, παρότι κάθε ηθικό πρόσωπο οφείλει να εναρμονίζει γενικώς τις πράξεις του με τα καθήκοντά του, το συγκεκριμένο καθήκον του αυλικού, αυτό που του επιβάλλει η «συγκεκριμένη τάξη της φύσης» στην οποία ανήκει, δεν περνά την δοκιμασία της αναγωγής του σε καθήκον, αφού είναι αδύνατον να καθολικευθεί σε νόμο της φύσης. Άρα, ενώ γενικώς ο αυλικός – όπως κάθε άλλο ηθικό πρόσωπο – οφείλει να πράττει όπως το καθήκον επιτάσσει, ο αυλικός – όπως και κάθε άλλο ηθικό πρόσωπο – δεν μπορεί να αναγνωρίζει ως καθήκον του να είναι ανειλικρινής. Καταλήγοντας, η ηθική ανθρωπότητα δεν μπορεί να εκλαμβάνει οτιδήποτε ως καθήκον, παρά μόνον γεγονότα της βούλησης των οποίων η ρυθμιστική αρχή θα μπορούσαμε (ως έλλογα όντα των οποίων η κριτική δύναμη είναι εφοδιασμένη με την συμβολική υποτύπωση του ηθικού νόμου) να επιθυμούμε να αναχθεί σε καθολικό νόμο της φύσης.

IV. Αντί συμπεράσματος

Η συζήτηση αυτή, κατά την γνώμη μου, ξεπερνά κατά πολύ την περίπτωση του αυλικού. Ή, καλύτερα, η περίπτωση του αυλικού αποτελεί απλώς έναν τύπο – με την έννοια που ο Kant εννοεί τον όρο, μια συμβολική αναπαράσταση. Στην πραγματικότητα η συζήτηση αφορά το κεντρικότερο ίσως πρακτικό (άρα και το πλέον ουσιαστικό) ερώτημα που η καντιανή ηθική γεννά στην σκέψη όποιου ασχολείται με αυτήν: Πως είναι δυνατόν κάποιος να είναι (και να παραμένει) καντιανός σε ένα μη-καντιανό σύμπαν;

Στην ουσία αυτό είναι, νομίζω, που ο Beck ρωτά τον Kant. Και ο τελευταίος φαίνεται να απαντά: είναι μεν δυνατόν, αλλά διόλου εύκολο. Τουλάχιστον, όχι χωρίς σημαντικές τριβές με την συγκεκριμένη τάξη της

φύσης, εντός της οποίας το ηθικό πρόσωπο καλείται να εφαρμόσει τον ηθικό νόμο. Αν αυτό τυχαίνει να είναι αυλικός, δεν θα παραμείνει για πολύ τέτοιος (ένας καντιανός μάλλον δεν θα είχε, βέβαια, εξ αρχής την επιλογή να γίνει αυλικός). Εάν είναι ο Adolf Eichmann, διατρέχει τον κίνδυνο να καταλήξει ο ίδιος στα στρατόπεδα συγκέντρωσης που διατάχθηκε να σχεδιάσει¹⁰. Η πολύτιμη αυτονομία της έλλογης ηθικής ανθρωπότητας, το θεμέλιο της αξιοπρέπειας και μοναδικό αξίωμα της ηθικότητας κατά τον Kant, δεν μπορεί να είναι χωρίς αντίτιμο. Το αντίτιμο αυτό φαίνεται να μην περιορίζεται απλώς στην διαρκή και ιδιαίτερος επαχθή προσπάθεια του ηθικού προσώπου να συμβολίσει και να εφαρμόσει τον υπεραίσθητό ηθικό νόμο σε έναν *πραγματικό* κόσμο, αλλά να απαιτεί την καταβολή του κυρίως κατά την κρίσιμη εκείνη στιγμή που οφείλουμε να αποφασίσουμε με τίνος (εκ των δυο) τα κελεύσματα θα εναρμονίσουμε τις επιλογές μας: με αυτά του ηθικού νόμου ή με εκείνα του απτού κόσμου. Δηλαδή, στην ουσία, όταν καλούμαστε να επιλέξουμε τελεσίδικα σε ποιόν κόσμο επιθυμούμε να ζούμε.

¹⁰ Για τον γνωστό ισχυρισμό του Eichmann κατά την δίκη του πως εναρμόνισε τις πράξεις του με την κατηγορική προσταγή πέραν του γνωστού και πολυσυζητημένου έργου της Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1964, βλ., μεταξύ άλλων, Carsten BAGGE LAUSTSEN και Rasmus UGILT, Eichmann's Kant, *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series 21.3, 2007, σσ. 166-180.

Οι Αυλικοί Διανοούμενοι. Σχόλια και παρατηρήσεις

Αντωνία ΚΑΠΕΛΕΡΗ

Από το *Βιβλίο του Αυλικού* (*Il Cortegiano*, 1528) του Καστιλιόνε (Baldassare Castiglione, 1478-1529) και το *Galateo* (1558) του Ντελά Κάζα (Giovanni della Casa), έως την *Πολιτισμένη Συζήτηση* (*La civil conversazione*, 1574) του Γκουάτσο (Stefano Guazzo, 1530-1593), η σειρά αυτή έργων αποτελεί το αποτύπωμα της Αναγέννησης στη λεπτότητα του λόγου και παράλληλα το απόσταγμα της πολιτικής σοφίας και της ρητορικής δεξιοτεχνίας, με τον μοναδικό τρόπο των πολυμαθών διανοουμένων της ιταλικής Αυλής του 16^{ου} αιώνα. Συνθέτουν τα έργα αυτά μια συζήτηση για τη φύση, τη δομή και τα όρια του λόγου, άκρως επίκαιρη, λόγω ίσως και της σύγχρονης πενίας λέξεων, λόγου και κυρίως αξιών στο επίπεδο της μαζικής κουλτούρας.

Ο λόγος του Αυλικού μας γεννά αμέσως την απορία αν πρόκειται για μια έννοια, αν χαρακτηρίζεται ως ένας όρος ιστορικά εμπειρικός ή, απλώς, πρόκειται γι'ακόμη μια κοινωνική «κατασκευή» μιας εποχής διάσημης για τις καινοτομίες της. Ωστόσο, ποιός είναι ο Αυλικός που τολμά να αρθρώνει λόγο στην πριγκιπική Αυλή; Το πρώτο στοιχείο της συζήτησης που αυτός αναλαμβάνει δεν έχει, σίγουρα, σχέση με τη σύγχρονη απαξιοτική ταξινόμηση του όρου «αυλή» και τη σύμφυτη σ'αυτήν κολακεία αλλά εξισώνεται, κάπως, με το σύγχρονο κυβερνητικό σύμβουλο, το ανώτερο στέλεχος της δημόσιας διοίκησης, έναν *homme d'état* που έχει ευθύνη και καθήκον την προστασία του δημόσιου συμφέροντος, που κατέχεται από όραμα και παιδεία. Ο Αυλικός αποτελεί πρότυπο ευγενούς, είναι συνεργάτης του πρίγκιπα, δηλαδή αριστοκρατικός, μια θεμελιώδης μορφή του ευρωπαϊκού πολιτισμού έως τη Γαλλική Επανάσταση. Ο Αυλικός είναι διανοούμενος με γνώσεις και υψηλό επίπεδο πνευματικής και αισθητικής καλλιέργειας που κινείται στην Αυλή, στο πολιτικό κέντρο, δηλαδή, της Αναγέννησης. Είναι ένας

διανοούμενος που εκφράζεται με άνεση αλλά, σαφώς, σε ένα περιβάλλον εξάρτησης που απαιτεί δουλικότητα, υπακοή και κολακεία. Η πρόκληση που αντιμετωπίζει, με αυτό τον τρόπο, είναι μεγάλη. Και όμως, στο σημείο αυτό εντοπίζεται η πρωτοπορία της Αναγέννησης, καθώς η μορφή του Αυλικού εξειδικεύεται και το κυριότερο, αυτονομείται, εφόσον αυτοπερβαίνει τα στεγανά της εκπαίδευσής του σε έναν αγώνα μέτρου, ευγένειας και αισθητικής, έτοιμος να εκπληρώσει το ιδανικό του. Και ενώ ο Αυλικός ξεκινά την «καριέρα» του μέσα σε έναν αγώνα πρωτοτυπίας και πνευματικής υπεροχής, δια της καταξίωσής του ελπίζει να καλλιεργεί σχέσεις φιλίας με ανθρώπους υψηλού επιπέδου ώστε να διακριθεί από τους χυδαίους κολακες της Αυλής. Και καθώς η φιλία είναι μια αρετή που το μέσον της πλησιάζει το ένα άκρο προς το άλλο,¹ η διάκριση της κολακείας, η οποία μοιράζεται τις απολαύσεις και αποφεύγει τον πόνο², από τη σοφία του Αυλικού γίνεται ολοένα και δυσκολότερη υπόθεση. Πώς, άραγε, μπορεί αυτός να αρνηθεί κάτι που δεν διαθέτει κάλλος ή ακόμα χειρότερα είναι βλαβερό χωρίς να λυπήσει αυτόν που του το προσφέρει; Ο Αυλικός ελπίζει να δίνει την απάντηση με τη φιλία.³

Έτσι, η αποστολή του Αυλικού έχει αφετηρία, περιεχόμενο και όρια, δηλαδή μια καθορισμένη λειτουργία που στόχο έχει να αποτελέσει την καταληκτική εκδήλωση του ελέγχου στον κόσμο. Ο έλεγχος είναι το δεύτερο στοιχείο της ανάλυσης, που δεν ολοκληρώνεται μόνο με την αντιμετώπιση των πολιτικών και οικονομικών προβλημάτων αλλά προχωρά σε ένα φιλοσοφικό ταξίδι αξιολόγησης του αισθητικού λόγου. Λόγος εποπτικός και καθορισμένος, λοιπόν, είναι ο λόγος του Αυλικού και τον τοποθετεί σε μια κεντρική θέση, πρόσφορη στη δημιουργία μια ευγενικής και πολιτισμένης συνείδησης.

Πρόκειται για μια μελέτη λόγου με έντονη ακόμα την ανάμνηση της ρητορικής των αρχαίων φιλοσοφικών σχολών, έτσι όπως μόνον η Αναγέννηση μπόρεσε να την επιχειρήσει. Ο λόγος του Αυλικού είναι

¹ Βλ. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1109 a 13.

² Ό.π., 1127 a 4-6.

³ Ό.π., 1126 b 31.

λόγος εκλεπτυσμένος, με όλα τα συμπαραδηλούμενα, είναι, δηλαδή, λόγος κομψός, καλαισθητός, που διαθέτει «στυλ», καθόσον ο φορέας του, ο Αυλικός, διαθέτει την ανάλογη κομψή αλλά ευπρεπή, διόλου άμετρη, παρουσία. Ο Αυλικός καλλιεργεί μια αισθητική συμπεριφορά που φωτίζεται από την ποιότητα της γλώσσας του και σε αναζήτηση της κομψότητας του λόγου, του τρόπου και της παρουσίας του, στο σύνολό της μια αισθητική του «στυλ». Είναι μια κομψότητα που συνδέεται, αναπόφευκτα, με την έννοια του ωραίου, με το κάλλος, το «θείκά» ωραίο που εκδηλώνεται στο ορατό και η προσέγγισή του είναι εφικτή και, μάλιστα, με αντικειμενικό τρόπο, έχοντας ως οδηγό την αρμονία και τη χάρη. Έτσι, ο λόγος του Αυλικού μετουσιώνει τον θεικό λόγο, την αόρατη ομορφιά, σε έναν ρεαλιστικό λόγο με απήχηση σε όλες τις εκφάνσεις της αναγεννησιακής τέχνης. Όπως στη ζωγραφική, η «θεία» χάρις και η αρμονία διαπνέει το έργο του Ραφαήλ, έτσι και στη σκέψη, η χάρις και η αρμονία εκδηλώνονται ως «έξις» προς το ωραίο και το αγαθό. Κατ' επέκταση, στο θεολογικό επίπεδο, η ανταπόδοση της χάριτος προκύπτει αβίαστα, ενώ στο δίκαιο, ο όρος «δωρεά» αποτυπώνει την έννοια της αρμονίας του λόγου στο δικανικό πλαίσιο. Αυτός ο ρεαλισμός, το γεγονός, δηλαδή, ότι αντιλαμβανόμαστε τη χάρη μέσω των αισθήσεων, σημαίνει ότι ο ευχάριστος λόγος είναι γλυκός και γοητευτικός ενώ η χυδαιότητα οπωσδήποτε απωθεί.

Ο ηγεμόνας, κι αυτό είναι το τρίτο στοιχείο της ανάλυσης, βρίσκεται στο επίκεντρο της χάρις του λόγου του Αυλικού, που στόχο έχει τη μετριοπαθή, ορθολογική, λελογισμένη και τελικά σοφή συμπεριφορά. Αλλά, ακόμη περαιτέρω, η συναναστροφή του Αυλικού με τις καλλιεργημένες γυναίκες της Αυλής ενισχύει την ευγένεια και τη χάρη του λόγου του στο πλαίσιο της κοινωνικής επανάστασης της Αναγέννησης. Θεολογικά, η Χάρις του Θεού προσφέρεται σε όσους ακολουθούν αυτή την οδό, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν και οι υπόλοιποι. Στην πρώτη ομάδα λογίζονται οι «επιτυχημένοι», όσοι, δηλαδή, έχουν κατακτήσει τις ιδιότητες του Αυλικού· στη «δυστυχή» δεύτερη ομάδα, βρίσκονται οι ανόητοι και σε μια τρίτη ομάδα, όλοι εκείνοι μπορούν αλλά ακόμη δεν έχουν κατακτήσει τις περιπόθητες ιδιότητες. Και όμως, η

«έξις», δηλαδή η συνήθεια, οδηγεί στη χάρη: μιμούμαστε τους αρίστους και στα λόγια και στους τρόπους. Το αριστοτελικό πρόσταγμα «*ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται*»⁴ είναι, εδώ, απολύτως επίκαιρο. Το μέτρο, λοιπόν, είναι η βάση, γιατί όταν κάποιος υπερβεί το μέτρο, αγγίζει την υπερβολή, με αποτέλεσμα την εμπλοκή και την αντίφαση με συναισθηματικούς και ηθικούς όρους. Αντίθετα, ο Αυλικός πρέπει να είναι φυσικός και η συμπεριφορά του δεν πρέπει να αποκαλύπτει την πνευματική κόπωση στην προσπάθεια να κατακτήσει το μέτρο. Ο Αυλικός οραματίζεται τον λόγο του και, συνεπώς, τον ίδιο τον άνθρωπο ως έργο τέχνης, κατά την ίδια ακριβώς διαδικασία, σε μια πορεία αισθητικής βελτίωσης και μέτρου. Ο Αυλικός οφείλει να ανταπεξέρχεται στο διπλό «καθήκον»: από τη μια να υπηρετεί τον ηγεμόνα και από την άλλη να ενσαρκώνει τη μορφή του «τέλειου» ανθρώπου. Όμως, σε αυτό το σημείο, προβάλλει το ερώτημα της ελευθερίας του Αυλικού: μήπως αυτός χάνει την ελευθερία του κατά την πορεία κατάκτησης του ιδανικού του, το οποίο, μάλιστα, οφείλει να μεταδίδει στον ηγεμόνα, ενώ, ταυτόχρονα, ο ίδιος βρίσκεται υπό τον έλεγχο, υπό την εποπτεία του δεύτερου, μέσα σε ένα καθεστώς εξαρτημένης σχέσης;

Η μορφή του Αυλικού, σε ερευνητικό επίπεδο, πέρα από μια ενότητα πληροφοριακών δεδομένων, απαιτεί τους όρους μελέτης και διερεύνησης πολύ λεπτών ζητημάτων της ιστορίας των ιδεών, της ιστορίας της φιλοσοφίας και της τέχνης, με άκρως επίκαιρες επισημάνσεις και προεκτάσεις.

⁴Ό.π., 1103 a 15.

Il Libro del Cortegiano του Castiglione

Εύα ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΗ

Ο «αυλικός» του Baldassarre Castiglione διαθέτει αδιαμφισβήτητη γοητεία και μία *sui generis* αισθητική, αλλά συνιστά μάλλον την ανάπτυξη ενός τύπου παρά έναν ολοκληρωμένο χαρακτήρα. Η φιγούρα του, συμπλήρωμα της δυτικοευρωπαϊκής κουλτούρας και της νεοπλατωνικής παιδείας των Ιταλών διανοούμενων της Αναγέννησης, εκλαμβάνεται περισσότερο ως συλλογικό υποκείμενο, απ'όπου κανείς μπορεί να εκμαιεύσει ή να συναγάγει «στατιστικά» την ιδέα του πλατωνικού ιδεώδους, και όχι ως εξατομικευμένος άνθρωπος με την εύθραυστη και ευμετάβλητη φύση του που δεν δύναται ασφαλώς να ανταποκριθεί σε ένα σταθερό και αιώνιο παράδειγμα καθολικής ωραιότητας.

Όπως συζητήθηκε αλλά και σύμφωνα με σχετική μελέτη της κ. Ricci, ο αυλικός αποτελεί ένα μη ρεαλιστικό πρότυπο - την έκφραση, όχι μιας ισορροπίας, αλλά μάλλον της ελπίδας για ισορροπία.⁵ Γι' αυτό άλλωστε και οι δομικοί όροι της «αυλικής εξίσωσης», δηλαδή οι έννοιες της *grazia* (χάριτος) και της *sprezzatura* (αδιαφορίας ή ανεμελιάς), προσφέρουν περισσότερο μια ρέουσα προδιάθεση χωρίς να τεκμαίρουν ένα αληθινό ανθρώπινο πρόσωπο με ριζικές ειδολογικές διαφοροποιήσεις. Επί παραδείγματι, όσο και αν η αυλική «χάρις» προνοεί να συμπεριλάβει σχεδόν το σύνολο των δραστηριοτήτων ενός αναγεννησιακού ευγενούς, ωστόσο δίνει την εντύπωση πως παραμένει στο επιφανειακό κοινωνικό επίπεδο. Η ίδια συνιστά επίσης ένα φιλοσοφικό απόρημα, καθώς απάδει προς τον ρόλο του βασιλικού συμβούλου τον οποίο ο αυλικός καλείται να επιτελέσει· ετούτος απαιτεί μια σοφία που έρχεται με τα χρόνια, αλλά η

⁵ M. T. RICCI, La vieillesse dans *Le Livre du Courtisan* de Baldassarre Castiglione, στο *Figures du vieillir*, εκδ. Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal - Centre de Recherches sur Les Littératures Modernes et Contemporaines, 2005, σ. 28.

χάρις κατά κανόνα συμβαδίζει με τη νεότητα. Γηραιός μωρός υφίσταται, νεαρός σοφός σπανίως. Θίχτηκε ακόμη η μεταφυσική πλευρά της χάριτος, εκεί όπου καταυγάζει ως «δώρο Θεού». Οπωσδήποτε, όμως, αυτός ο ειλαϊκευμένος θεός του αυλικού δεν ανταποκρίνεται στην πλωτινική σύλληψη του Ενός αλλά συνιστά στοιχείο του κοινωνικού φαντασιακού της εποχής, μια πλατωνική εικόνα της ιδέας του τέλειου μονάρχη στον οποίο ο αυλικός διαρκώς αναφέρεται, υποτάσσεται και τελικώς οφείλει την ύπαρξή του. Δεν νοείται, ασφαλώς, υποτελής δίχως ηγεμόνα.

Η φιγούρα του «δεατού αυλικού» διαθέτει πράγματι νεοπλατωνικές επιδράσεις ως προς το άγχος για μια σταθερή και αναλλοίωτη αρμονία που παραπέμπει στον κόσμο των Ιδεών χωρίς συναισθηματικές διακυμάνσεις, ηθικούς κλυδωνισμούς ή πολιτικές αναταράξεις, ανεξάρτητα από τα εξωτερικά ερεθίσματα που πιθανόν να υπαγορεύουν το αντίθετο -ενδεχομένως εξ ου και η προϋπόθεση της *sprezzatura*. Εδώ, όμως, εξαντλείται και η συγγενειά της με τον Νεοπλατωνισμό του οποίου οι φιλοσοφικές θέσεις εκκινούν αποκλειστικά από τη μεταφυσική περιπέτεια του όντος. Βεβαίως, εξυπακούεται ότι οι απόψεις που εκφράζονται στον *Αυλικό* απευθύνονταν σε συγκεκριμένη κοινωνική τάξη και ορθώς στόχευαν στη διαμόρφωση των ηθών και της αισθητικής της, καθώς επίσης και στην αντιμετώπιση των πρακτικών προβλημάτων της καθημερινότητας σε μια βασιλική αυλή. Δεν μπορεί, όμως, κανείς να μην παρατηρήσει ότι, παρά το γεγονός πως ο ίδιος ο Castiglione δέχτηκε, καθώς και η υπόλοιπη διανόηση της Δύσης, τις νεοπλατωνικές επιδράσεις του Marsilio Ficino - όπως υπογραμμίστηκε στη στρογγυλή τράπεζα -, ωστόσο, εμβάπτισε το έργο του σε μια εκκοσμιευμένη εκδοχή τους. Ίσως, λοιπόν, η *grazia*, απαρέγκλιτη ιδιότητα του αυλικού, να μην είναι παρά η χοϊκή πλευρά της ύπατης τριάδας *ενότητα - αλήθεια - αγαθότητα* που συναντά κανείς στον Ficino⁶. Εδώ, η πρώτη αρχή που διέπει τον δημιουργημένο κόσμο, κρατώντας σε

⁶M. FICINO, *Platonic Theology*, vol. I, μτφρ. Michael J. B. Allen, John Warden, Cambridge, Massachusetts – London, Harvard University Press, σσ. 93, 97.

συμπαθητική συνοχή τα όντα και που είναι το ίδιο το πρόσωπο του Θεού (ή του πλωτινικού Ενός), μεταστοιχείωνεται στη φυσική «χάριν» ενός βασιλικού ακολούθου, υπερκείμενη επίσης ουσία - από την άποψη ότι αποτελεί ρυθμιστικό παράγοντα του συνόλου των χαρακτηριστικών και της συμπεριφοράς του -, αλλά και ταυτόχρονα απολύτως κατανοητή και φαινομενολογικά ανιχνεύσιμη για όποιον επιθυμεί να του μοιάσει.

Ειπώθηκε, επίσης, ότι ο αυλικός παρουσιάζεται ως ένα ζωντανό έργο τέχνης. Πράγματι, το ιστορικο-αισθητικό πλαίσιο της εποχής κατά την οποία δημοσιεύτηκε το εγχειρίδιο του Castiglione όχι μόνο υπέθαλπε αλλά και υπαγόρευε παρόμοιες νόρμες, θέτοντας τις βάσεις για το πέρασμα της Ευρώπης από την Κλασική Αναγέννηση στην επιτήδευση του Μανιερισμού. Ο ιδανικός αυλικός παρίσταται ως ένας *homo universalis* με μια ισχυρή δόση ειζήτησης. Παρά ταύτα, ελέγχονται συστηματικά τόσο το βάθος της σκέψης του όσο και η σοφία των πράξεών του, χωρίς αποκλίσεις από το *comme-il-faut*. Ή μάλλον, το *comme-il-faut* είναι το ίδιο το ζητούμενο. Οι άυλες αρετές του εξαντλούνται στην αριστοτελική φιλία ή στον ερωτικό καθωσπρεπισμό. Παρά τη σαγήνη του ως κοινωνικού προσώπου, η ομορφιά του - εξωτερική και εσωτερική - δεν ανταποκρίνεται στο ψυχικό και σωματικό κάλλος που μας υπαγορεύουν οι *Εννεάδες* και που επιτυγχάνεται μόνο με την ανάβαση προς την απόλυτη καθαρότητα του αγαθού.⁷ Η *sprezzatura* του, εξάλλου, αυτή η διακριτική αλαζονεία, υπονοεί και ένα είδος ακαταδεξιάς ή αποστασιοποίησης που δεν θα έλεγε κανείς ότι ανάγεται στην υψηλοφροσύνη του Νεοπλατωνισμού. Για τη φιλοσοφία του Πλωτίνου και των επιγόνων του, η κοσμική ενότητα είναι η μοναδική θεραπεία στον άνθρωπο του *horror vacui*, αρχαίου όσο και οι προβληματισμοί των Προσωκρατικών, ενώ, αν υπάρχει κάποια μορφή ανωτερότητας του όντος, ετούτη προκύπτει όχι ασφαλώς σε κοινωνική αλλά σε μεταφυσική κλίμακα

Εν κατακλείδι, το *Εγχειρίδιο του Αυλικού* συνιστά μια πολύτιμη όσο και ευχάριστη σπουδή της εποχής του η οποία επετεύχθη στο μέγιστο από την κ. Ricci, κατά τη διάρκεια της παρουσίασης. Ως προς τη

⁷Πλωτίνος, *Εννεάδες*, I, 6.30-7.3

δομή του, δε, διέπεται από μια αξιοθαύμαστη συνοχή προσφέροντας κατά τρόπο αναλυτικό και εναργή τη νοητική γραμμή, την αισθητική και την κοινωνική αντίληψη των λογίων της τελικής φάσης της ιταλικής Αναγέννησης.

Η ρητορική ως θεμέλιος λίθος της βυζαντινής αισθητικής

Αρχόντισσα ΚΟΚΟΤΣΑΚΗ

Η βυζαντινή ρητορική πετυχαίνει, όχι μόνο να αξιοποιήσει αλλά και να υπερκεράσει τις κληρονομημένες αισθητικές αρχές της ελληνικής Αρχαιότητας, καλλιεργώντας θεαματικά τόσο το θεωρητικό όσο και το πρακτικό της πεδίο. Παράλληλα, η διδασκαλία της στην ανώτερη βαθμίδα της βυζαντινής εκπαίδευσης θα αποτελέσει το εφαλτήριο των μελλοντικών πρωταγωνιστών του πολιτικού και κοινωνικού βίου της εποχής, οι οποίοι ξεπροβάλλουν είτε μέσα από τα λογοτεχνικά σαλόνια της αριστοκρατίας είτε μέσα από τα εθιμοτυπικά των αυτοκρατορικών και δημόσιων τελετουργιών⁸. Η ρητορική στο Βυζάντιο, σε αντιπαράβολή με τις Ισοκρατικές ιδέες της ύστερης Αρχαιότητας, δεν αποτελεί μόνο το θεμέλιο λίθο της δημόσιας και ιδιωτικής ζωής, αλλά καθίσταται ο μοναδικός συνδετικός κρίκος ανάμεσα στην φιλοσοφία και την πολιτική.⁹

Η ρητορική ανυψώνεται λογοτεχνικά και ταυτίζεται με την κατεξοχήν βυζαντινή παιδεία. Τα μέσα της ίδιας της ρητορικής τέχνης ήταν οι τρόποι, τα σχήματα των λέξεων και η ορθή τοποθέτηση τους στις προτάσεις, η μεθοδικότητα του συλλογισμού και χρήση χειρονομιών και κατάλληλων εκφράσεων του προσώπου. Η Έκφραση, εκτός από σχολική ρητορική άσκηση, εμφανίζεται αρκετές φορές στη βυζαντινή γραμματεία ως αυτόνομο λογοτεχνικό προϊόν. Εντοπισμένη, ήδη, μέσα από τα έργα των Ομήρου και Θουκυδίδη, θα ωθήσει πολλούς λόγιους τον 2^ο αιώνα να ασχοληθούν με τους κανόνες, το ύφος και τη λειτουργικότητά της, εφόσον τόσο σε ποσότητα όσο και σε ποιότητα ξεπερνούσε κατά πολύ ακόμη και

⁸ H. G. BECK, Η Ρητορική των Βυζαντινών ως έκφρασις του βυζαντινού πνεύματος, *Επιστ. Επετ. Φιλολ. Σχολ. Αριστ. Παν/μίου Θεσσ/νίκης*, 9, 1965, 101-112, εδώ σσ. 101-107.

⁹ Ο.π., σ.107.

την ηθοποιία. Σύμφωνα με τον Ερμογένη (2ος -3ος αι.)¹⁰, η Έκφραση, πέραν του περιγραφικού της λόγου, έπρεπε να εμπεριέχει σαφήνεια, καθαρότητα, ρεαλισμό και πιστή χρονική ακολουθία, ώστε η ακοή να οδηγείται απευθείας στην όψη του περιγραφόμενου αντικειμένου. Σύμφωνα με τον ίδιο θεωρητικό, οι εκφράσεις διακρίνονται σε πέντε ιδιαίτερους τύπους, καθώς αναφέρονται σε χωριστές περιγραφές προσώπων, πράξεων, πραγμάτων, καιρών και τόπων. Φυσικά, από τον εν λόγω κανόνα δεν αποκλείονταν οι εξαιρέσεις, αφού η ύπαρξη μεικτών εκφράσεων δεν ήταν κάτι το άγνωστο στην αρχαιοελληνική και βυζαντινή γραμματεία¹¹.

Με το εγκώμιο η Έκφραση συνδέεται άμεσα, καθώς είτε δανείζει είτε δανείζεται πολλά στοιχεία από αυτό. Δεν πρέπει άλλωστε να λησμονούμε ότι η μια από τις δυο μεγάλες κατηγορίες των εκφράσεων ήταν τα περιγραφικά εγκώμια, στα οποία εφαρμοζόταν μια συγκεκριμένη αφηγηματική διάταξη του προβαλλόμενου αντικειμένου από μέσα προς τα έξω και από τα μέγιστα έως τα μικρά¹² (αναδεικνύοντας έτσι πολλά στοιχεία του αισθητισμού και του βαθύτερου ψυχικού και θεοφιλοσοφικού κόσμου των βυζαντινών). Στον αντίποδα των εγκωμιαστικών εκφράσεων, οι τοπογραφικές περιγραφές πόλεων, λουτρών, λοιπών δημοσίων χώρων και οικοδομημάτων θα αποτελέσουν και αυτές με τη σειρά τους μια πρόσφορη πηγή άντλησης σπουδαίων αρχαιολογικών, πολιτισμικών και ιστορικών πληροφοριών¹³.

Στο ρητορικό έργο Έαρος εικόν εν υφαντώ παραπετάσματοι ρηγικώ εν Παρισίω του Μανουήλ Παλαιολόγου, δεν συναντούμε την εμμονή και την προσήλωση αποκλειστικά και μόνο στις αρχαιοελληνικές παραδόσεις ή στις συνήθειες επαναλήψεις προγενέστερων εκφράσεων που είχαν

¹⁰ Μ. ΠΕΤΤΑ, Ρητορική, στο Τρ. ΓΙΑΝΝΟΥ κ.ά, Γράμματα Ι: Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Φιλολογία, τόμος Γ', Πάτρα, 2001, σ.76.

¹¹ Ο.π., σ.79.

¹² Η. HUNGER, Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία, μτφρ. Λ. Γ. Μπενάκη κ.ά., Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1987, σσ. 191-193.

¹³ Ο.π., σ. 192.

καθιερώσει κοινότυπες και γενικόλογες περιγραφές εαρινών εικόνων.¹⁴ Αντιθέτως, μάλιστα, η περιγραφή της γαλλικής ταπισερί του βασιλιά Καρόλου από το βυζαντινό αυτοκράτορα διακρίνεται για τον πλούτο συναισθημάτων που εκπέμπει και προκαλεί στο ακροατήριο. Βρισκόμαστε, άλλωστε, λίγες δεκαετίες πριν από την τελική πτώση του συρρικνωμένου οικονομικά και γεωγραφικά Βυζαντίου με το παλάτι να αναζητά απεγνωσμένα νέες πολιτικό-στρατιωτικές συμμαχίες. Αυτομάτως, λοιπόν, η παρουσίαση ενός γοτθικού έργου τέχνης μέσα από μία βυζαντινή έκφραση προβάλλεται ως ένα ελάχιστο δείγμα πολιτισμικής συνάντησης¹⁵, γνωριμίας και διπλωματικής συνδιαλλαγής μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Πάνω στο συνεκτικό αυτό πλαίσιο μια πληθώρα ρεαλιστικών σκηνών της καθημερινότητας που ξεκινούν από το ανοιξιάτικο τοπίο της φύσης με το ψάρεμα στο ποτάμι, το κυνήγι της πεταλούδας από το αγόρι με τη γυμνή πλάτη, όλες αυτές οι φυσικές – ρεαλιστικές σκηνές γεφυρώνουν την ανοίκεια δυτική τέχνη με τις επιταγές της μακραίωνης βυζαντινής παράδοσης.¹⁶ Επιπροσθέτως, η παράθεση ποικίλων και ακριβών λεπτομερειών γύρω από την παρουσίαση των ζώων και του καιρού στο κάλεσμα της άνοιξης αλλά και των συμπεριφορών τους, μέσα από τις θεατρικού τύπου ερμηνείες τους, επιτυγχάνουν να καταστήσουν την παλαιολόγια έκφραση ένα λογοτέχνημα που επικεντρώνεται στο ειδικό και όχι στο γενικό, χωρίς όμως αυτό να αναιρεί τη διάθεση του συγγραφέα για την απόδοση και παράδοση ενός ρητορικού έργου με ευρύτερο πολυπολιτισμικό και πλουραλιστικό χαρακτήρα¹⁷.

Όπως ήδη διαπιστώσαμε η ρητορική θεωρείτο αναπόσπαστο μέρος της πολιτικής και κοινωνικής παιδείας του βυζαντινού ανθρώπου. Με το θέμα της παιδείας και των σκέψεων γύρω από αυτή θα ασχοληθεί στο δικό του ρητορικό έργο ο Θεόδωρος Μετοχίτης. Αν και σε πολλούς

¹⁴ Μ. ΠΕΤΤΑ, *Ρητορική*, ό.π., σσ. 85-90.

¹⁵ Ό.π., σ. 92.

¹⁶ Ό.π..

¹⁷ Ό.π., σ. 95.

ο *Ηθικός ή περί Παιδείας λόγος*¹⁸ θυμίζει έντονα αυτοβιογραφία εντούτοις ανήκει στα έργα του λεγόμενου θεωρητικού βίου. Αφορμή για τη συγγραφή του λόγου αποτέλεσε η επιμονή του συγγραφέα να πείσει και να αποδείξει σε ένα νεαρό το σπουδαίο ρόλο που παίζει η μόρφωση για την πνευματική και πολιτική διάπλαση του ατόμου, καθώς και τα προβλήματα που συχνά αντιμετωπίζουν οι διανοούμενοι σε σχέση με τον τρόπο σύλληψης και μετάδοσης της παιδείας στο ευρύ κοινό. Επηρεασμένος από το κλίμα της παλαιολόγιας Αναγέννησης και πλούσιος σε εμπειρίες από την πολυετή του θητεία στην αυτοκρατορική αυλή, ο Μετοχίτης θα πλέξει το παιδευτικό του εγκώμιο της παιδείας, ξετυλίγοντας με περίτεχνο τρόπο τα επιχειρήματά του. Πρώτο του μέλημα ήταν η αιτιολόγηση του χρόνου καθυστέρησης συγγραφής του έργου του. Αν και πολλές φορές στο παρελθόν είχε σιεφτεί να εκθειάσει αναλυτικά τις απόψεις του για την παιδεία, εντούτοις *βιοτικές μέριμνες* τον απέτρεπαν να κάνει αυτά που πραγματικά ονειρευόταν, με αποτέλεσμα να εγκλωβιστεί σε πράγματα αταίριαστα για την φυσιογνωμία και τον χαρακτήρα οποιουδήποτε ελεύθερου ανθρώπου¹⁹. Οι συγκεκριμένες αναφορές του Μετοχίτη στο ζήτημα της ελευθεριότητας του ανθρώπου και της απεξάρτησής του από την ύλη, πιθανόν να ανταναικλούσαν το πλατωνικό πρότυπο του ενάρετου ανθρώπου, υπό το πρίσμα των φιλοσοφικών απόψεων της χριστιανικής πίστης. Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, η μη συστηματική ενασχόληση με τη διδασκαλία και η χρόνια αποχή από την καθημερινή εξάσκησή της παρομοιαζόταν με τα *παραμελημένα φυτά* που έμεναν απεριποίητα και άκαρπα.²⁰ Παρόλες, όμως, τις αναφερόμενες δυσκολίες το πλήρωμα του χρόνου θα έφθανε χάρη στην αρνητική στάση του νεαρού αποδέκτη της πραγματείας προς τις αρετές της παιδείας. Αυτό αποτέλεσε καλό κίνητρο για το Μετοχίτη, αφενός, μεν, διότι απεγκλωβιζόταν από τις ευτελείς αξίες της καθημερινότητας αφετέρου, δε, διότι του δινόταν η λαμπρή ευκαιρία

¹⁸Θ. Μετοχίτης, *Ηθικός ή περί παιδείας*, μετάφραση: Ιωάννης Δ. Πολέμης-Κανάκη, 2002, σ. σ. 89- 95.

¹⁹Ο.π., σ. 90.

²⁰Ο.π., σ. 87.

να σώσει, έστω και την ύστατη στιγμή, ένα νέο άνθρωπο από το σκοτάδι της αμάθειας.

Ανεξάρτητα, όμως, από την χρονική στιγμή και τους λόγους που οδήγησαν τον Μετοχίτη να συγγράφει ένα έργο για την παιδεία, εξίσου αναγκαίο ήταν να επισημανθεί τι ακριβώς γινόταν από εκείνους τους λόγιους που είχαν αποφασίσει να ασχοληθούν από την αρχή της καριέρας τους με τα παιδευτικά ζητήματα. Αναλύοντας και εκτιμώντας την μέχρι τότε επικρατούσα κατάσταση, ο συγγραφέας θα τους διαχωρίσει σε δύο κατηγορίες. Η *πρώτη κατηγορία* αποτελούταν από όλους εκείνους που ταύτιζαν πλήρως τις προσωπικές τους φιλοδοξίες και το υπερεγώ τους με τον έντεχνο λόγο.²¹ Ήταν, δηλαδή, οι διανοούμενοι που χόρταιναν το ακροατήριο με παχιά λόγια και που διαφήμιζαν *αυτά με τα οποία ασχολούνταν καλλιεργώντας ωραίες ελπίδες*. Η *δεύτερη κατηγορία* ήταν οι παθιασμένοι, οι λάτρεις του λειτουργήματός τους που είτε ωραιοποιούσαν τους λόγους με ανυπόστατα εγκώμια είτε παρασυρμένοι από την παραζάλη του υπερβάλλοντος ζήλου τους εξαπατούσαν *πρώτα τον εαυτό τους κι ύστερα τους άλλους*, αδιαφορώντας για την αντικειμενικότητα και την αλήθεια των όσων έλεγαν²².

Σε κάθε όμως περίπτωση οι ψυχολογικές επιπτώσεις για τους εκπροσώπους και των δύο κατηγοριών ήταν παρεμφερείς με την αποτυχία να αποτελεί η παιδεία κοινό σημείο αναφοράς τους. Συνεπώς, στην πρώτη κατηγορία, η *φιλαυτία* και η αγάπη, γενικότερα, του κάθε ανθρώπου προς τον εαυτό του αλλά και προς σε όλα εκείνα που τον περιέβαλαν θεωρώντας τα *τέλεια φτιαγμένα*, τον ανάγκαζε να κινηθεί μέσα στο ψέμα, προκαλώντας τις εντυπώσεις που ο ίδιος επιθυμούσε²³. Τα ίδια ακριβώς ίσχυαν και στη δεύτερη περίπτωση, με τη διαφορά ότι το άμετρο πάθος για την παιδεία παρομοιαζόταν με ένα είδος ψυχικής *αρρώστιας* εφόσον παρέσερνε το άτομο σε κατάσταση πνευματικής βιαιότητας²⁴. Συνεπώς, και οι δύο περιπτώσεις συμπεριφορών χαρακτηρίζονταν εντελώς

²¹ Ό.π., σ. 91.

²² Ό.π.

²³ Ό.π., σ. 92.

²⁴ Ό.π., σ. 93.

αποτυχημένες, αφού τόσο ο αρχικός παιδευτικός στόχος, όσο και το *δίκιο* όλων των προσπαθειών έπεφταν στο κενό, μιας και οι λόγοι, αλλά και όλοι αυτοί που τους ειστόμιζαν, δεν γίνονταν πια *πιστευτοί*. Συνάγεται, λοιπόν, μέσα από την ηθική και λογοτεχνική φυσιογνωμία του λόγου του Μετοχίτη, η αλληλένδετη σχέση που ενυπήρχε μεταξύ παιδείας και ρητορικής στο Βυζάντιο.

Ο Μιχαήλ Ψελλός έζησε τον 11ο αιώνα (1018 - 1095), μια εποχή σταδιακής παρακμής για την πάλαι ποτέ ισχυρή Βυζαντινή Αυτοκρατορία.²⁵ Το καθολικό του πνεύμα σημάδεψε ανεξίτηλα τη Βυζαντινή διανόηση της ύστερης περιόδου, καθώς υπήρξε καθηγητής ρητορικής, φιλόσοφος, μαθηματικός, αλχημιστής, αστρονόμος, φυσικός, νομικός, ιστορικός, ιατρός, θεολόγος, αλλά και αξιωματούχος της βυζαντινής αυλής. Υπήρξε πρότανης του Πανδιδασκτηρίου, (του πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης) φέροντας τον τίτλο *Υπάτος των Φιλοσόφων*, Αρχιγραμματέας και Πρωθυπουργός. Η αναγέννηση των κλασικών σπουδών στο Βυζάντιο και η αναβίωση του Ελληνισμού – προσπάθεια που τέθηκε, αργότερα, ως κάτι το απόλυτο από τον Πλήθωνα, ήταν αποτέλεσμα των προσπαθειών του Ψελλού, και ως εκ τούτου δικαίως θεωρείται πρόδρομος της ευρωπαϊκής Αναγέννησης. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, το καθήκον του ρήτορα έγκειται στο να διατηρήσει πριν απ' όλα το πρέπον στη διατύπωση, δηλαδή να επιλέξει την έκφραση που ταιριάζει στο πρόσωπο, τον τόπο και τον χρόνο.

Οι θεωρητικοί Ερμογένης, Αφθόνιος και Μύρων διατύπωσαν την άποψη ότι η ηθοποιία συμβάλλει στην επιτέλεση του έργου της ρητορικής. Συνεπώς, οι ως άνω θεωρητικοί διέκριναν τρεις ομάδες ηθοποιίας : *την ηθική, την παθητική, τη μεικτή*. Στην πρώτη ομάδα, το κύριος

²⁵ Λ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, Αθήνα, Παρουσία, 2001, σσ. 41- 44: «...το κατά κόσμον όνομα του ήταν Κων/νος το όνομα Μιχαήλ το έλαβε όταν έγινε μοναχός το 1054), ενώ το επίθετο Ψελλός προέρχεται από ένα το γλωσσικό ελάττωμα του «ψελλίζειν». Υπήρξε, επίσης, επικεφαλής της αντιπροσωπείας που πρόσφερε το στέμμα της αυτοκρατορίας στον Ισαάκιο Α Κομνηνό, ιδρυτή της δυναστείας των Κομνηνών. Διατήρησε την πολιτική επιρροή του επί Κωνσταντίνου Γ' (Δούκα, 1059-1067), ενώ επί του Μιχαήλ Ζ' (1071) έγινε παραδυναστεύων, δηλαδή πρώτος υπουργός του κράτους...».

βάρος δινόταν στη παράσταση των χαρακτήρων (ήθος) στη *δεύτερη*, στο δραματικά αυξανόμενο πάθος, ενώ η *τρίτη ομάδα* περιλαμβάνει και τα δύο στοιχεία· η πραγμάτωση της ρητορικής επιβάλλει και τις τρεις βαθμίδες. Ο Μιχαήλ Ψελλός, σε σχέση με την εφαρμογή του κανονιστικού πλαισίου της ηθοποιίας, αφού επεξεργάστηκε το υφολογικό υπόβαθρο των έργων του Ιωάννη του Γεωμέτρη, ενσωμάτωσε το συγκεκριμένο στυλ στο ιστορικό του έργο (*Χρονογραφία*, V, 22, 10-25) με μια κανονική ηθοποιία που είχε ως θέμα τον αποχαιρετισμό της αυτοκράτειρας Ζωής, εξόριστης στο νησί Πρίγκιπος.²⁶ Ο στόχος του Ψελλού ως *σκηνοθέτη*, στα κείμενά του, είναι να στήσει και να παρουσιάζει τους χαρακτήρες των κειμένων του καθώς επίσης και να τους *ζωντανεύει* ρητορικά σε μια *θεατρική σκηνή*. Οι χαρακτήρες, ως *ηθοποιοί*, υποδύονται τους ρόλους τους και λειτουργούν ως δείκτες της κοινωνικής θέσης του ατόμου και της εξουσίας του. Επιπρόσθετα, τα ενδύματα καθορίζουν την κοινωνική θέση των χαρακτήρων και η λειτουργία της ρητορικής αναπαριστά το σώμα και την προσωπικότητα του αυτοκράτορα αλλά και το νομοθετικό πλαίσιο της πολιτείας.

Η αφηγηματική επιδεξιότητα του Μιχαήλ Ψελλού διαφαίνεται μέσα από τα *Εγκώμια και τις επιστολές*²⁷. Τα εγκώμια είναι τα πιο αδύνατα έργα του μεγάλου στυλίστα, σημαδεύουν, ωστόσο, τον πολιτικό δρόμο του επιδέξιου αυλικού που ήξερα να γίνεται *persona gratissima* σε περισσότερους αυτοκράτορες. Ως εκ τούτου, τα περισσότερα εγκώμια απευθύνονται σε αυτοκράτορες. Μερικά από τα εγκώμια του Ψελλού είναι προς την αυτοκράτειρα Θεοδώρα, τον Κωνσταντίνο Θ' και προς τον Μιχαήλ Ζ' Δούκα. Εκτός από τα εγκώμια προς τους αυτοκράτορες, βρίσκουμε ένα εγκωμιαστικό λόγο στον αγιογράφο Συμεών Μεταφραστή και δύο άλλα, όπου το ένα είναι συγχρόνως και επιτάφιος προς την μητέρα του φιλοσόφου και το άλλο απευθύνεται στον μαθητή του και διάδοχο του Ψελλού Ιωάννη Ιταλό²⁸. Ενώ στα εγκώμια

²⁶ BECK, ό.π., σ.104.

²⁷ S. PAPAIOANNOU, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, σ. 342.

²⁸ Ό.π., σσ. 343-344.

υπερτερεί η ομαλή ρητορική συνήθεια, στον πανηγυρικό του Μιχαήλ Ψελλού προς το φίλο του Ιωάννη Μαυροπόδα διαφαίνεται μια γνήσια προσωπική συμμετοχή.

Συμπεραίνεται, από τα ανωτέρω, ότι η ρητορική είναι ο θεμέλιος λίθος της βυζαντινής αισθητικής και εκ των διαμορφωτικών παραγόντων του προσωπικού ήθους των λογίων- διανοούμενων που ανήκουν κυρίως στην αυτοκρατορική αυλή. Επιπλέον, ο Όμηρος και ο Θουκυδίδης λειτουργούν ως κινητήριες δυνάμεις για πολλούς λόγιους ώστε αυτοί να ασχοληθούν με τους κανόνες, το ύφος και τη λειτουργικότητά της ρητορικής. Επί παραδείγματι, ο Θεόδωρος Μετοχίτης, με τη πραγματεία του *Ηθικός ή περί Παιδείας*, θέλησε να αναδείξει τη στενή σχέση της ρητορικής με τη παιδεία. Σε αντιπαραβολή με τον Μετοχίτη, τον 11^ο αιώνα, ο Ύπατος των Φιλοσόφων Μιχαήλ Ψελλός αναδεικνύεται ως η μείζων μορφή που διακρίνεται στον τομέα της ρητορικής. Εργαζόμενος στο περιβάλλον διαφόρων αυτοκρατόρων, ξεχωρίζει για τη ρητορική δεινότητά του και κερδίζει την εύνοια της αυτοκρατορικής αυλής. Η ρητορική υπεροχή του Ψελλού βοήθησε ώστε να τον προβιβάσει τόσο στις υψηλές θέσεις της βυζαντινής αυλής όσο και στην *υπατεία* του πανεπιστημίου της εποχής του.

**Οι άνθρωποι και το περιβάλλον της αυτοκρατορικής αυλής
του Θεοδώρου Β' Λάσκαρη μέσα από τις επιστολές του**

Θεοφάνης ΜΕΛΙΔΗΣ

Οι παραδόσεις της Βυζαντινής αυλής που περιλαμβάνουν τις συνήθειες των μελών της, τα τυπικά της, την γραφειοκρατία της αλλά και την γενικότερη όψη του αυτοκρατορικού περιβάλλοντος καθώς και της πολιτικής της εξουσίας, έχουν αποτελέσει το αντικείμενο έρευνας και μελέτης αρκετών ιστορικών και ερευνητών της Βυζαντινής περιόδου, στο πλαίσιο, κυρίως, της ενασχόλησης με την γενικότερη ιστορία της αυτοκρατορίας εκείνης που, με την χιλιόχρονη μάχη για την επιβίωση της, άφησε ανεξίτηλο το σημάδι της στην πολιτική, νομική, οικονομική και πολιτισμική ιστορία της ανθρωπότητας.

Η αυτοκρατορική αυλή της Κωνσταντινούπολης, υπήρξε από τα χρόνια, ήδη, του μεσαίωνα, το κεντρικότερο σημείο αναφοράς για την εικόνα που σχημάτιζε για την αυτοκρατορία ένας εξωτερικός παρατηρητής²⁹ όσο και ένας δείκτης της ευημερίας και της ακτινοβολίας που αυτή η τελευταία εξέπεμπε σε όλα τα μήκη και τα πλάτη του τότε γνωστού κόσμου. Η ξεχωριστή και ιδιαίτερη θέση που κατείχε η Κωνσταντινούπολη και η Βυζαντινή αυτοκρατορική αυλή ως θεματοφύλακας της Ρωμαϊκής κληρονομιάς και των ελληνιστικών τελετουργικών παραδόσεων και, συγχρόνως, ως τόπος παραγωγής και αέναης εξέλιξης νέων ιδεολογικών χαρακτηριστικών και αυτοκρατορικών εκφράσεων για τις αυλές της δυτικής Ευρώπης και της μουσουλμανικής ανατολής, δικαιολογεί τη σφαιρική και πολύπλευρη εικόνα της³⁰ που σχημάτιζε ο εξωτερικός παρατηρητής.

²⁹ Henry MAGUIRE, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washigton D.C., Dumbarton Oaks, 2004, σ.1

³⁰ Alexander BEIHAMMER, *Comparative Approaches to the Ritual World of the Medieval Mediterranean*, στο *Court Ceremonies and Rituals of Power in*

Μετά την Λατινική κατάκτηση (1204) της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους της Δ' σταυροφορίας, ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Α' Λάσκαρης (1205 – 1222) μετέφερε την εξόριστη αυτοκρατορική του αυλή στην περιοχή της Νίκαιας της Βιθυνίας, προχωρώντας, ουσιαστικά, στην ίδρυση της αυτοκρατορίας της Νίκαιας η οποία αντιλαμβάνοταν τον εαυτό της ως το νόμιμο κληρονόμο της παραδοσιακής βυζαντινής εξουσίας, τόσο απέναντι στους δυτικούς εισβολείς όσο και σε σχέση προς τα υπόλοιπα βυζαντινά κράτη που δημιουργήθηκαν αμέσως μετά την κατάκτηση. Οι αξιώσεις αυτές και οι προσπάθειες του Θεοδώρου Α' δεν θα είχαν ποτέ αποκτήσει κάποιο πραγματικό νόημα εάν η Νίκαια δεν κατασκεύαζε την ταυτότητά της ως έναν άξιο πολιτισμικό απόγονο της Κωνσταντινούπολης. Ως εκ τούτου έπρεπε να δημιουργήσει γραφειοκρατικούς μηχανισμούς που αποτελούσαν την εγγύηση για την μεταφορά και την διατήρηση της προγενέστερης γνώσης³¹ αλλά και τους θεσμούς, τα τυπικά, τις συμπεριφορές και τους ανθρώπους της παραδοσιακής βυζαντινής αυλής.

Μια από τις σημαντικότερες δραστηριότητες της αυτοκρατορικής αυλής της Νίκαιας, που ξεκίνησε κατά την βασιλεία του Θεοδώρου Α' Λάσκαρη, συνεχίστηκε κατά τα χρόνια του Ιωάννη Δούκα Βατάτζη και απέδωσε τους καρπούς της κατά την περίοδο του Θεοδώρου Β' Λάσκαρη, ήταν η προαγωγή της καλλιέργειας της παιδείας, των γραμμάτων και των επιστημών, χάρι σε μια μορφωμένη ελίτ λογίων και ανθρώπων που βρίσκονταν κοντά στο αυτοκρατορικό περιβάλλον και αποτελούσαν μέλη της αυτοκρατορικής αυλής. Ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Β' Λάσκαρης υπήρξε γνήσιο πνευματικό τέκνο των συνθηκών της πολιτισμικής έξαρσης που επικράτησαν τον 13^ο αιώνα στην αυλή της Νίκαιας, δεδομένου ότι η εκπαίδευση που έλαβε στο ιδιαίτερα ανεπτυγμένο πολιτισμικό αυτό περιβάλλον υπήρξε ιδιαίτερα πολύπλευρη

Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives, Leiden, Brill, 2013, σ.9

³¹ Euthimios NIKOLAIDES, *Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2011, σ. 70

και άγγιζε πολλούς τομείς όπως τη φιλοσοφία, την αστρονομία, τη φυσική και τα μαθηματικά.

Υπεύθυνος για την μόρφωση του Θεοδώρου Β' υπήρξε ο, αποκαλούμενος από τους ιστορικούς και μελετητές της αυτοκρατορίας της Νίκαιας «δάσκαλος των φιλοσόφων», Νικηφόρος Βλεμμύδης, μέγας λογοθέτης του εξόριστου οικουμενικού Πατριαρχείου, κατόπιν μοναχός και εξέχων μέλος της αυλής και ευνοούμενος του πατέρα του Θεοδώρου Β', του Ιωάννη Δούκα Βατάτζη. Η παρουσία του Νικηφόρου Βλεμμύδη – ενός ανθρώπου στο πρόσωπο του οποίου καθρεπτιζόνταν ολόκληρη η επιστημονική γνώση της περιόδου – στο περιβάλλον των αυτοκρατόρων είναι ενδεικτική του ιδιαίτερα σοβαρού ρόλου που διαδραμάτιζαν οι άνθρωποι των γραμμάτων και των επιστημών στην αυλή της αυτοκρατορίας της Νίκαιας. Το παρακάτω απόσπασμα από τις επιστολές του Θεοδώρου Β' Λάσκαρη είναι δηλωτικό της ιδιαίτερης σχέσης που είχε αναπτυχθεί μεταξύ δασκάλου και μαθητή στο περιβάλλον της αυτοκρατορικής αυλής:

«καὶ νοῦς, καὶ ἠθικὴ παιδείυσις καὶ κανῶν ὁ πολιτικὸς καὶ νομοθεσία τῶν ἀληθῶν καὶ πάντα ὅσα τῶν ὄντων ἐκ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ὑπάρχοντα ἐν ταῖς σαῖς ἴδις ἐπιστολαῖς καὶ λογογραφίαις καὶ ἐκθέσεσι καὶ παραγγελίαις καὶ διδασκαλίαις καὶ υποτυπώσειςι καὶ διατάγμασι τε καὶ συμβουλευέσεσι...»³²

Ο Θεόδωρος Β', ανάμεσα στα άλλα, εκδηλώνει τα συναισθήματα ευγνωμοσύνης που αισθάνεται για τον δάσκαλό του τόσο για την ηθική όσο και για την πολιτική και νομική του διαπαιδαγώγηση, εφόδια απαραίτητα για την ορθή διαχείριση τόσο των πρακτικών θεμάτων της αυτοκρατορίας όσο και των κορυφαίων πολιτικών προβλημάτων που δύναται να προκύψουν και για τα οποία ο ίδιος, από την ηγετική θέση του αυτοκράτορα, καλείται να λάβει αποφάσεις. Αυτό που με ουσιαστικό

³² Nicola FESTA, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, Firenze, Tipographia G. Carnesecchi e figli, 1898, σ. 60

τρόπο επισημαίνει ο Θεόδωρος Β', στο παραπάνω απόσπασμα, είναι ότι η συμπεριφορά του σε σχέση με την πολιτική εξουσία που ασκεί ο ίδιος (από την ηγετική θέση του) ως αυτοκράτορας, έχει, σε μέγιστο βαθμό, επηρεαστεί από την παιδεία και την μόρφωση που εξέλαβε και τις συμβουλές που εξακολουθεί να δέχεται από τον πολυαγαπημένο του δάσκαλο.

Η φυσιογνωμία λοιπόν του μορφωμένου λογίου δεσπόζει στους κόλπους της αυτοκρατορικής αυλής και αυτό είναι κάτι που αποικτά ακόμα μεγαλύτερη σημασία στην περίπτωση του Θεοδώρου Β', καθ' ότι, όπως μας αποκαλύπτει ο φιλόσοφος αυτοκράτορας, η σχέση αυτή υπήρξε καθοριστική για την εξέλιξη τόσο της πολιτικής του σκέψης, όσο και του τρόπου με τον οποίο άσκησε την πολιτική του εξουσία κατά την διάρκεια της βραχύβιας παραμονής του στον βασιλικό θρόνο. Επιπροσθέτως, αξίζει να σημειωθεί ότι τόσο ο Νικηφόρος Βλεμμύδης όσο και ο έτερος δάσκαλος του Θεοδώρου Β', ο Γεώργιος Ακροπολίτης, υπήρξαν άνθρωποι αριστοκρατικής καταγωγής και για το λόγο αυτό, η παρουσία τους στο περιβάλλον της αυτοκρατορικής αυλής χαρακτηριζόταν από την κανονικότητα που διέκρινε τις παραδοσιακές κοινωνικές σχέσεις εκείνης της περιόδου.

Συνεχίζοντας την έρευνα μας στις επιστολές του Θεοδώρου Β' Λάσκαρη, σχετικά με τους ανθρώπους που συνέθεταν το περιβάλλον της αυλής του, διαβάζουμε στο παρακάτω απόσπασμα:

*«Ἡμεῖς δὲ τὸν Μουζαλῶνα ὡς προέτρεψας συσφίζαντες,
διακοσίους κριθῆς μεδίμνους ἐγέννησεν, ἀρίστους δὲ ὄντας ἐπειδὴ
ἐκ τοῦ Ἀριστηνοῦ ἀνεβλάστησαν...»³³*

Στην επιστολή αυτή, ο Θεόδωρος Β' αναφέρεται στον Γεώργιο Μουζαλῶνα, τον άνθρωπο στον οποίο ο φιλόσοφος-αυτοκράτορας είχε απόλυτη εμπιστοσύνη, τόσο ώστε, αναλαμβάνοντας τα ηνία της αυτοκρατορίας της Νίκαιας, τον τοποθέτησε στην θέση του «μεγάλου

³³ FESTA, ό.π., σ. 12

δομέστικου», δηλαδή του ανώτατου διοικητή των αυτοκρατορικών στρατευμάτων. Η θέση του μεγάλου δομέστικου αποτελούσε το ύψιστο στρατιωτικό αξίωμα που μπορούσε να απονεμηθεί το οποίο, κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο, έφτασε να σηματοδοτεί την δεύτερη σημαντικότερη θέση εξουσίας, μετά δηλαδή απο εκείνη του αυτοκράτορα. Η τιμητική αυτή διάκριση, παρά τον τίτλο, δεν είχε ως απαραίτητη προϋπόθεση την ενασχόληση με τα στρατιωτικά καθήκοντα. Η ουσία της έγκειται στο γεγονός ότι ο Μουζαλών θα απολάμβανε, με τον πλέον επίσημο τρόπο, την δεύτερη θέση στην ιεραρχία της εξουσίας της αυτοκρατορικής αυλής του Θεοδώρου Β'. Αυτός ο τελευταίος εκτιμούσε τόσο πολύ της δυνατότητες του Γεωργίου Μουζαλώνα, που προτίμησε να διορίσει αυτόν στην θέση του επιτρόπου του ανήλικου γιου του Ιωάννη Λάσκαρη και να αγνοήσει την αριστοκρατικής καταγωγής οικογένεια των Παλαιολόγων³⁴, πράγμα που ισχυροποιούσε ακόμα περισσότερο την θέση του Μουζαλώνα στους κόλπους της αυτοκρατορικής αυλής.

Η σημασία της θέσης που απολάμβανε ο Γεώργιος Μουζαλώνα στην αυτοκρατορική αυλή, καταδεικνύεται σε ένα μεγάλος έυρος των επιστολών του φιλοσόφου-αυτοκράτορα, όπως για παράδειγμα στο παρακάτω απόσπασμα:

«Ἐστειλάμεν τὴν ἡμίονον, ἐπληρώσαμεν τὸ διάταγμα, οὐκ ἠθετήσαμεν τὸ παράγγελμα· Ὁ Μουζάλων δὲ ἐγκαλεῖ τὸν Σίμωνα· ἠμέλησε γὰρ τῆς τῆς ἡμίονου τροφῆς· λαθραίως ἀπέστη, οὐκ ἐνδεχομένως ἐποίησε...»³⁵

Ο Γεώργιος Μουζαλώνα, αποτελούσε στην ουσία το εκτελεστικό ὄργανο των εντολών του Θεοδώρου Β', ασχολούμενος με τα διάφορα διοικητικά θέματα της αυτοκρατορίας, απο τα πλέον απλά έως τα πιο σημαντικά. Το γεγονός αυτό του αποδίδει δικαιωματικά τον χαρακτηρισμό του

³⁴ Dimitri KOROBENIKOV, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2014, σ. 59

³⁵ FESTA, ὁ.π., σ. 13

βασικότερου εκφραστή της πειθαρχημένης και πολλές φορές σκληρής πολιτικής του επιστήθιου φίλου του, μαζί με την κοινωνική θέση του ανωτέρου αυλικού του Θεοδώρου Β'.

Η ταπεινή καταγωγή του και ο παραγκωνισμός εκ μέρους του φιλοσόφου-αυτοκράτορα της οικογενείας των Παλαιολόγων, ασχέτως της αιματηρής κατάληξης που είχε, μας φανερώνει πολλά για την κοινωνικο-πολιτική θεωρία του αυτοκράτορα και την προσπάθεια εφαρμογής της στην πράξη. Η εχθρότητα του Θεοδώρου Β' και η καχυποψία του απέναντι στην αριστοκρατία, τον οδήγησε στο να εγκαινιάσει μια νέα πολιτική, διαφορετική από αυτή που ασκούνταν έως εκείνη την περίοδο, κάτι που είχε ως στόχο την ανάδειξη «νέων ανθρώπων» (*novi homines*) σε κομβικές και σημαντικές αυτοκρατορικές θέσεις³⁶. Με τον τρόπο αυτό, η αυτοκρατορική αυλή του Θεοδώρου Β', έστω και για λόγους καθαρά προσωπικούς, αποκτά μία πιο ριζοσπαστική χροιά, διαρρηγνύοντας στην ουσία τους παραδοσιακούς δεσμούς αίματος και αριστοκρατικής καταγωγής που τη συνέδεαν με το παρελθόν αιώνων, στο επίπεδο τουλάχιστον των υψηλόβαθμων αυλικών και αξιωματούχων.

Στην 40^η επιστολή του προς τον δάσκαλό του Νικηφόρο Βλεμμύδη, ο Θεόδωρος Β' μας εξιστορεί τα γεγονότα τα σχετικά με μια άλλη δραστηριότητα που ελάμβανε χώρα στην αυτοκρατορική αυλή:

«...συνέρρευσε γούν πληθος πολύν· καί οί μὲν ἐμβρόντητον τὸν Μαρκίωνα τῆ τοῦ θεωρήματος λύσει γενέσθαι ἔλεγον, πρὸς δὲ ἦν καὶ ὁ σύλλογος... μικροῦ γὰρ πᾶν τὸ βασίλειον συναθροισθέν, ἐκεῖσε κατεκρατεῖτο τὴν ἡδονή...»³⁷

«...οὐδὲ εἵχομεν δὲ νοημονεστέρους ἐστείλαμεν, ἵνα καλῶς παρὰ σοῦ ἀναδιδασχθέντες τὴν τε θέσιν καὶ λύσιν τοῦ θεωρήματος... τῆ δὲ ὅτι τὸ ὄλον ἀνάκτορον ἐνὶ ἔσθῃ θεωρήματι καὶ ὅτι ἐν τούτῳ ἡ

³⁶ Donald M. NICOL, *The Byzantine Lady: Ten Portraits:1250-500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, σ.34

³⁷ FESTA, 1898, σ. 52

τοῦ Μαρκίωνος πρεσβεία νῶτα δίδωσι τῇ τῶν Ἑλλήνων φιλοσοφία...»³⁸

Το ενδιαφέρον στο παραπάνω απόσπασμα έγκειται στο γεγονός ότι αυτό μας παρέχει άλλη μια ιστορικού τύπου ένδειξη για το ευρύτερο πολιτισμικό κλίμα ανάπτυξης των γραμμάτων, της φιλοσοφίας και των θετικών επιστημών αλλά και του διαλόγου μεταξύ των λογίων που ελάμβανε χώρα εκείνη την εποχή στην αυτοκρατορική αυλή της Νίκαιας και αποσκοπούσε στην διερεύνηση και στην επίλυση ζητημάτων που σχετιζόνταν με την φιλοσοφία. Ο Θεόδωρος Β' μας παρέχει ιστορικές πληροφορίες τόσο για το μέγεθος του πλήθους που συμμετείχε στην συνάντηση αυτή όσο και για το θέμα της φιλοσοφικής συνάθροισης, που σχετιζόταν με κάποιο θεωρητικό ζήτημα το οποίο ανακινήθηκε απο κάποιον αλλοδαπό με το όνομα Μαρκίων. Το γεγονός και μόνο της ύπαρξης φιλοσοφικού διαλόγου, και μάλιστα ανοικτού ως προς τον αριθμό των ανθρώπων που το παρακολούθουσαν, μας θυμίζει τόσο τις φιλοσοφικού τύπου συνάξεις που γίνονταν την κλασική περίοδο όσο και την περίοδο της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού. Αξίζει να σημειωθεί το γεγονός ότι δεν υπονοείται πουθενά πως το θέμα της συζήτησης σχετίζεται με κάποιον θεολογικού τύπου προβληματισμό καθώς η ύπαρξη και μόνο της λέξης θεώρημα μας υποδεικνύει την ύπαρξη ενός φυσικο-φιλοσοφικού ή μαθηματικού ζητήματος, κάτι το οποίο από μόνο του έχει ιδιαίτερη σημασία, λαμβάνοντας υπ' όψη την χρονική περίοδο κατά την οποία έλαβε χώρα η συνάντηση αυτή.

Την ίδια εκείνη περίοδο (13^{ος} αιώνας), κατά την οποία στην αυτοκρατορική αυλή της Νίκαιας ελάμβαναν χώρο τέτοιου είδους συζητήσεις και ο ίδιος ο αυτοκράτορας της αυτοπροσδιορίζονταν ως αριστοτελιστής, ακόλουθος της περιπατητικής σχολής και ασχολείτο με την φυσική φιλοσοφία, στην δυτική Ευρώπη γίνονταν προσπάθειες, προερχόμενες απο την εκκλησιαστική διάνοηση, ώστε να απαγορευθούν τα φυσικο-φιλοσοφικά έργα του Αριστοτέλη, κάτι που αποτύπωνε τους

³⁸ Ό.π.

φόβους για την ανεξέλεγκτη ανάπτυξη ισχύος της φιλοσοφικής μάθησης³⁹. Η συνάθροιση αυτή δεν ήταν ούτε η πρώτη ούτε η τελευταία που έλάμβανε χώρο στην αυτοκρατορική αυλή της Νίκαιας, γεγονός το οποίο αποδεικνύεται από την ύπαρξη ενός μεγάλου αριθμού μορφωμένων ανθρώπων που κινούνταν στο περιβάλλον της, το κοινωνικό προφίλ των οποίων θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε μέσω των πληροφοριών που μας παρέχονται στην επιστολή.

Όπως μας αναφέρει ο Θεόδωρος Β', εκείνοι που συμμετείχαν και συνέβαλαν στη λύση του θεωρήματος ήταν οι πιο νοήμονες, αυτοί που είχαν προετοιμαστεί με τον καλύτερο τρόπο από τον Νικηφόρο Βλεμμύδη, προσκείμενοι πιθανότατα στον κύκλο των μαθητών του διδασκάλου του φιλοσόφου αυτοκράτορα. Είναι σίγουρο ότι οι μαθητές του Νικηφόρου Βλεμμύδη, όπως άλλωστε και ο ίδιος ο Θεόδωρος Β', ήταν μέλη της ανώτερης γραφειοκρατικής και οικονομικής ελίτ, των ανώτερων δηλαδή αριστοκρατικών οικογενειών της αυτοκρατορίας και της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, καθώς δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι αναφερόμαστε σε εποχές και περιόδους προ-νεωτερικές, κατά τις οποίες το δικαίωμα στην παιδεία δεν ήταν σε καμία περίπτωση καθολικό και οι ευκαιρίες που προσφέρονταν για κοινωνική και οικονομική ανέλιξη ήταν ελάχιστες, έστω και αν λάβουμε υπ'όψη μας την ριζοσπαστική, σε θέματα κοινωνικών φραγμών, πολιτική του Θεοδώρου Β'. αναφερόμαστε, οπωσδήποτε, σε μία περίπτωση που αποτελούσε την εξαίρεση και όχι τον κανόνα της περιόδου εκείνης.

Οι μορφωμένοι αυτοί λόγιοι μαζί με τους δυτικής καταγωγής συναδέλφους τους, στην φιλονεικία των οποίων αναφέρεται ο Θεόδωρος Β', εξαίροντας μάλιστα τους πρώτους ως θεματοφύλακες της ελληνικής φιλοσοφίας, κινούνταν στο περιβάλλον της αυτοκρατορικής αυλής, προσδίδοντάς της μία αίγλη ουμανιστικού τύπου.

³⁹ Edward GRANT, *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, Washington DC, The Catholic University Of America Press, 2010 σ. 249.

« Οί δὲ ἰατροὶ ἀκμὴν ἡμᾶς δοκιμάζουσιν· εἴτε γούν τὰ φάρμακα δοκιμάζουσιν, εἴτε τὴν τέχνην αὐτήν, εἴτε ἀπειθοῦσι τῷ Γαληνῷ, οὐκ ἴσμεν, ἐν μόνῳ εἰδότες ὡς ἀνταρσίαν ποιῆσαι οἱ τοιοῦτοι βούλονται κατὰ πάσης τέχνης ἰατρικῆς καὶ ταῦτα βουλή καὶ διαταγὴ τοῦ τῶν νόσων προτραπέντος ἐπιμελεῖσθαι ἀρίστου βροτολογοῦ...»⁴⁰

Οι γιατροί αποτελούσαν μία απο τις σημαντικότερες κατηγορίες ανθρώπων που δραστηροποιούνταν στο περιβάλλον της αυτοκρατορικής αυλής, κάτι το οποίο οφείλεται τόσο στο επιστημονικό ενδιαφέρον του ίδιου του φιλοσόφου-αυτοκράτορα για την ιατρική όσο και στην φυσική του αδυναμία που έμελλε να τον οδήγησει στην ανίατη ασθένεια και στον πρόωρο θάνατό του. Ο φιλάσθενος χαρακτήρας του Θεοδώρου Β' και η συνεχής ανάγκη του για ιατρική φροντίδα γίνονται εμφανείς μέσα απο ένα ευρύ φάσμα των επιστολών του.

Συνοψίζοντας αυτήν την περιορισμένης έντασης αναδρομή μας στους ανθρώπους του περιβάλλοντος της αυλής του Θεοδώρου Β', όπως αυτοί μας παρουσιάζονται απο τον ίδιο το φιλόσοφο-αυτοκράτορα, μέσα απο τις επιστολές του, θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στους εξής διακριτούς τύπους: σεβάσμιες φυσιογνωμίες λογίων φιλοσόφων όπως ο Νικηφόρος Βλεμμύδης, οι οποίοι τύχαιναν απεριόριστης εκτίμησης απο την αυτοκρατορική οικογένεια, ήταν αριστοκρατικής καταγωγής και διακρίνονταν για την ιδιαίτερη και πολύπλευρη μόρφωσή τους. Άνθρωποι ταπεινής καταγωγής όπως ο Γεώργιος Μουζαλών που κατάφεραν με την συμπεριφορά τους και την γενικότερη πρόσφορα τους να αποκτήσουν την εμπιστοσύνη του Θεοδώρου Β' και να φτάσουν έως τα υψηλότερα αξιώματα της αυτοκρατορικής αυλής. Μια άλλη κατηγορία ανθρώπων, που όπως είδαμε συναναστρέφονταν τον Θεοδώρο Β' στο περιβάλλον της αυτοκρατορικής αυλής, είναι εκείνοι που παρουσιάζονται απο τον φιλόσοφο-αυτοκράτορα ως οι «άριστοι» των μαθητών του Νικηφόρου Βλεμμύδη, οι οποίοι συμμετείχαν στην συνέλευση που διοργανώθηκε στα

⁴⁰ FESTA, ό.π., σ. 27.

ανάκτορα και είχε ως θέμα την επίλυση ενός φιλοσοφικο-επιστημονικού θεωρήματος. Όπως αναφέραμε προηγούμενως, η πλειοψηφία των ανθρώπων αυτών συγκροτούνταν από μέλη αριστοκρατικών οικογενειών, οι οποίοι είχαν την δυνατότητα να λάβουν το ανώτατο επίπεδο μόρφωσης ώστε να είναι σε θέση να ανταπεξέλθουν στις απαιτήσεις μιας τόσο πνευματικά απαιτητικής διαδικασίας.

Τέλος, μια άλλη ομάδα επαγγελματιών που τύχαινε ιδιαίτερης μεταχείρισης από τον Θεόδωρο Β' και αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι της αυτοκρατορικής του αυλής ήταν οι ιατροί, εξαιτίας τόσο της φιλασθενείας του όσο και του ίδιου του ενδιαφέροντος που έδειχνε αυτός για την επιστήμη της ιατρικής.

**Η Ηθική της sprezzatura:
Μια «ανάγνωση» του προσώπου/προσωπείου του Αυλικού**

Ιωάννης Γ. ΨΩΜΑΚΗΣ

Αποτελεί, ασφαλώς, άξια ενδιαφέροντος και (συν)εξέτασης η τοποθέτηση του όρου *Sprezzatura* στο ιστορικό και ιδεολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εμφανίζεται. Στις αρχές του 16^{ου} αιώνα ο Ιταλός ουμανιστής και διπλωμάτης Μπαλτασάρε Καστιλιόνε (Baldassare Castiglione) είναι εκείνος που εισάγει τον νεολογισμό στο έργο του «*Το βιβλίο του αυλικού*» (*Il Libro del Cortegiano*, 1528), εγκαινιάζοντας μια νέα ηθική της επικοινωνίας στις σχέσεις ηγεμόνα και υπηκόου, άρχοντα και αυλικού⁴¹. Ο όρος *Sprezzatura*, σύμφωνα με την καθηγήτρια του Πανεπιστημίου της Τουρ Maria Teresa Ricci, δηλώνει την ικανότητα ή αλλιώς την τέχνη να αποδίδει και να επιτυγχάνει κανείς το ωραίο χωρίς να φανερώνει τον κόπο που καταβλήθηκε για την επίτευξή του. Συνιστά ένα είδος δεξιοτήτας να παρουσιάζεται μια επιτηδευμένη συμπεριφορά ή γενικότερα ένα δυσκολοκατόρθωτο έργο σαν να έχει γίνει χωρίς ιδιαίτερη προσπάθεια και πολλή σιέψη. Πρόκειται, επί της ουσίας – ας μας επιτραπεί το οξύμωρο της διατύπωσης – για έναν προσποιητό, επιτηδευμένο αυθορμητισμό, ο οποίος μπορεί να αναγνωστεί και να ερμηνευθεί ως προϊόν ιστορικής και ιδεολογικής ιδιαιτερότητας.

Ιστορικά, ο όρος εμφανίζεται και εντάσσεται οργανικά στο αναγεννησιακό κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο. Η σχέση ηγεμόνα και αυλικού αναδύεται από το προγενέστερο μεσαιωνικό, φεουδαρχικό κοσμοείδωλο

⁴¹ B. CASTIGLIONE, *Το εγχειρίδιο του καλού αυλικού*, μτφρ Κωνστ. Παπαπετροπούλου, Αθήνα, Ερατώ, 2010².

που ανταναικιάται ακόμη στις κοινωνικές σχέσεις της εποχής. Πρόκειται, ασφαλώς, για μια σχέση εξάρτησης του αδύναμου από τον ισχυρό. «*Η φεουδαλική κοινωνία θεμελιώνεται επί των σχέσεων κυριαρχίας και υποτέλειας*»⁴², ενώ ο Μαρκ Μπλοχ επισημαίνει ότι «*ο κόμης ήταν “ο άνθρωπος” του βασιλιά, όπως και ο δουλοπάροικος ήταν ο “άνθρωπος” του αφέντη του χωριού*»⁴³. Αξιζει να σημειωθεί ότι, σε όλη τη διάρκεια του 15^{ου} αιώνα, συντελούνται σημαντικές αλλαγές στις κοινωνικο-πολιτικές δομές της Δύσης με γεωγραφικό επίκεντρο την Ιταλία. Στα Δεσποτάτα, αυτόνομες κοινότητες στις οποίες κυριαρχεί η ανερχόμενη τότε αστική τάξη, εξακολουθεί να επιβιώνει το φεουδαρχικό μοντέλο δομής. Η ατμόσφαιρα εξάρτησης μεταξύ ηγεμόνα και αυλικού διατηρείται στο πλαίσιο του μαικητισμού που χαρακτηρίζει τη συμπεριφορά του πρώτου. Ο ηγεμών απαιτεί από το περιβάλλον του δουλικότητα και κολακεία και ο αυλικός, προστατευόμενος του ηγεμόνα, με καθορισμένη αποστολή και συγκεκριμένο ρόλο και λειτουργία στα πλαίσια των καθηκόντων του, επιδιώκει την εύνοια και την προστασία του ισχυρού⁴⁴.

Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, το έργο του Καστιλιόνα προσλαμβάνονταν ως ένας κώδικας ορθής συμπεριφοράς, μια διδαχή κανόνων για την γαλούχηση του ιδεώδους αυλικού. Συγχρόνως, θα λέγαμε ότι το βιβλίο του Ιταλού ουμανιστή φιλοδοξούσε να καταστεί ένα χρηστικό, διαχρονικό εγχειρίδιο για τη «διαπαιδαγώγηση» κάθε μελλοντικού παλατιανού. Θα βοηθούσε τον υποψήφιο αυλικό να διαμορφώσει και να αποκτήσει τρόπους καλής συμπεριφοράς, στάσεις,

⁴² A. GURJEWITSCH, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München, Beck, 1982, σσ. 219, 220-21.

⁴³ M. BLOCH, *Η φεουδαλική κοινωνία*, μτφρ Μπ. Λυκούδης, Αθήνα, Κάλβος, 1987, σσ. 213, 216, 217-21.

⁴⁴ «*Αν και μερικές φορές ο όρος “πατρίκιος” χρησιμοποιείται ευρέως για την άρχουσα ομάδα μιας πόλης, στην πραγματικότητα αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη κατηγορία: μια ομάδα “πατέρων” (patres) που οι οικογένειές τους κατείχαν απαλλαγμένες από φορολογικές επιβαρύνσεις γαίες μέσα στην πόλη [...]*», παρατηρεί ο David Nicholas, βλ., του Ιδίου, *Η εξέλιξη του μεσαιωνικού κόσμου. Κοινωνία, διακυβέρνηση και σκέψη στην Ευρώπη, 312-1500*, μτφρ Μαρκ. Τζιαντζή, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 2007, σσ. 440-41.

γοητεία και γενικότερα την επικοινωνιακή ηθική που θα τον καθιστούσε ικανό και αρεστό στον εκάστοτε άρχοντα, αποσπώντας την εύνοια, την εμπιστοσύνη και σε τελική ανάλυση την προστασία του. Πρόκειται, ουσιαστικά, για ένα είδος *savoir vivre* του αυλικού, ο οποίος επρόκειτο να πείσει για την καταλληλότητα του ρόλου που αναλάμβανε και ταυτοχρόνως να ισχυροποιήσει τη θέση του στο ιδιαίτερα ανταγωνιστικό, επικίνδυνα υπονομευτικό και γεμάτο επιβουλές, περιβάλλον της Αυλής. Εν ολίγοις, η υιοθέτηση της *Sprezzatura* στη συμπεριφορά του ανακτορικού ανθρώπου του εγγυόταν μια περίοπτη θέση στην υπόληψη του ηγεμόνα.

Η ιδεολογική επιρροή της Αναγέννησης επάνω στον όρο είναι αναμφίβολη. Η έννοια συνέχεται από τις αρχές που συγκροτούν το πνεύμα του *hominis universalis*: έμφαση στην εξιδανίκευση, στη συμμετρία και την αναλογία, πλαστικότητα στις κινήσεις και τους τρόπους, ιδεοτυπική συμπεριφορά, καλλιέργεια δεξιοτήτων και ατομικών προσόντων, πίστη στις ατομικές δυνατότητες, εμμονή στην εξωτερική εμφάνιση. Βασικός πυλώνας της έννοιας είναι η ωραιοποίηση και απολυτοποίηση του υποκειμένου, η αισθητική εξύψωση του μέτρου και της καλαισθησίας και ο εξωραϊσμός του ατόμου και του κάλλους του. Όλες οι παραπάνω αισθητικές κατηγορίες βρίσκουν το υπόδειγμά τους στο εξιδανικευμένο αρχαιοελληνικό πνεύμα με το οποίο εμφορείται ολόκληρο το ουμανιστικό πρόγραμμα της Αναγέννησης. Ο αυλικός αποκτά, έτσι, την ιδανική μάσκα, το προσωπείο⁴⁵ που χρειάζεται για να

⁴⁵ «Το προσωπείον και η *persona* παρέμειναν δείκται προς το πρόσωπον, αλλά συνειδητά [...] αποτελούσαν την υπόμνησιν ότι η προσωπική αυτή διάστασις δεν είναι, δεν πρέπει ποτέ να είναι, ταυτόσημη με την ουσίαν των πραγμάτων, με το αληθινόν είναι του ανθρώπου. Άλλαι δυνάμεις διεκδικούσαν το οντολογικό περιεχόμενον της ανθρώπινης υπάρξεως και όχι η ιδιότης του προσώπου», επισημαίνει ο μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας αναφορικά με την αντίληψη της έννοιας του προσώπου στη ρωμαϊκή και εν γένει δυτική σκέψη, βλ. του Ιδίου, «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», στο *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1977, σ. 293.

μπορέσει να διακριθεί, να ξεχωρίσει, να εντυπωσιάσει, ακόμα και να αποπροσανατολίσει.

Διερευνώντας το ιδεολογικό περιβάλλον μέσα στο οποίο κυοφορήθηκε όχι μόνο η έννοια της *Sprezzatura*, αλλά ολόκληρο το αναγεννησιακό πνεύμα, το φιλοσοφικό υπόβαθρο της ατομοκρατίας αναδεικνύεται έντονα πίσω από την σχετική έρευνα. Η *Sprezzatura* συνιστά ένα ακόμη περιφερειακό στοιχείο του νεώτερου δυτικοευρωπαϊκού ατομικισμού, ένα ακόμη τρόπο διάσωσης της ατομικής ιδιαιτερότητας. Δεν μπορεί να μην διακρίνει κανείς στον όρο την αντιστροφή του δυτικού μεσαιωνικού κοσμοειδώλου ή αλλιώς την αντίδραση-απάντηση του αναγεννησιακού ανθρώπου απέναντι στον θεοφοβούμενο πιστό του μεσαιώνα. Στον πυρήνα της *Sprezzatura* ανιχνεύει κανείς την ειλογίκευση και εκκοσμίκευση στοιχείων της δυτικής ολιστικής μεταφυσικής. Η υπερβατική, απρόσωπη και ουσιοκρατική οντολογία του μεσαιωνισμού μεταγράφεται ενδοκοσμικά στην απουσία πραγματικής σχέσης και επικοινωνίας, στην απόσταση και απόκρυψη του πραγματικού Είναι, το οποίο δεν μπορεί ή δεν πρέπει να γνωσθεί, αποβαίνοντας προαπαιτούμενο για τον ιδανικό αυλικό. Ο δεσμός του ατόμου με το υπόλοιπο κοινωνικό σώμα – εν προκειμένω το περιβάλλον της Αυλής – συστέλλεται, γίνεται τυπικός, συμβατικός ⁴⁶. Το Είναι υποτάσσεται στο πνεύμα της χρησιμοθηρίας και αποτελεσματικότητας, ζητούμενα που θα μονοπωλήσουν το μετέπειτα πιεστικό ήθος των Νέων Χρόνων, «καθιερώνοντας τελικά σαν Ηθική ό,τι εξασφαλίζει την ατομική κατοχύρωση και την κοινωνική ευημερία», όπως σημειώνει ο καθηγητής Χρήστος

⁴⁶ Πρόκειται για την αισθητικοποίηση της ηθικής «με τον τρόπο των εστέτ και του δανδισμού. Τέτοια αισθητικοποίηση δεν έχει άλλωστε ανάγκη θεμελίου και δεν αφορά μία πλήρη επικοινωνία, ανοικτή στο άλλο». Για τις σχέσεις αισθητικής και επικοινωνίας βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, «Αντι-σολιφισμός και βυζαντινός ηθικός παραδειγματισμός», *Αλεξανδρινός Αιμητός. Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι.Μ. Χατζηφώτη*, τόμ. Α', Αθήνα, 2008, σσ. 72-74.

Γιανναράς⁴⁷. Δε θα ήταν άστοχο να πούμε ότι ο ατομικισμός «εμφωλεύει» στην καρδιά της έννοιας⁴⁸.

Μέσα στο εγχειρίδιο του Καστιλιόνε ο αναγεννησιακός άνθρωπος βρίσκει τον κώδικα που κανοναρχεί τη συμπεριφορά του, τα ηθικιστικά περιγράμματα και τις λογιστικές αρετολογικές αρχές που οφείλουν να διέπουν τη συμπεριφορά του. Αποτέλεσμα της εισβολής του νοησιαρχικού τρόπου ζωής του νεωτερικού ανθρώπου, πρόκειται για ένα ακόμα θεωρητικό κείμενο που περιέχει αντικειμενικοποιημένες τις αρχές της επικοινωνίας και της αισθητικής⁴⁹. Η γενετική του συνάφεια με το σχολαστικό ορθολογισμό και κατ' επένταση τη μηχανιστική αντίληψη δεν μπορεί να παραγνωριστεί. «Ο μηχανικισμός καταφέρνει να υποτάξει τη φύση στην επινοητικότητα του ανθρώπου»⁵⁰ και ο αναγεννησιακός τύπος ανθρώπου αναζητούσε μοτίβα και μοντέλα ζωής που θα του εξασφάλιζαν την επίγεια πια – και όχι την επουράνια, όπως στο Μεσαίωνα – ευδαιμονία. Έτσι και η *Sprezzatura* αποβαίνει το πρότυπο ήθος επικοινωνίας και έκφρασης με

⁴⁷ «Οπωσδήποτε ο πιετισμός δεν είναι φαινόμενο αυτόνομο και ανεξάρτητο από τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες που διαμορφώνουν τον λεγόμενο δυτικό πολιτισμό στους τρεις τελευταίους αιώνες. Το πνεύμα του ατομικισμού, της νοησιαρχίας, της αποτελεσματικότητας, [...], αυτά όλα είναι παράγοντες που διαμορφώνουν το φαινόμενο του πιετισμού [...]. Αντίστοιχα ρεύματα και τάσεις, όπως ο Διαφωτισμός, ο Ουμανισμός, ο Ρομαντισμός ή ο Θετικισμός, βρίσκονται στο πλέγμα αλληλεξάρτησης των ίδιων αυτών παραγόντων [...].» βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Η ελευθερία του ήθους*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2002³, σ. 183 και, περαιτέρω, σσ. 152-189.

⁴⁸ «[...] η έννοια του ατόμου παραθεωρεί θεμελιώδεις ιδιότητες του προσώπου, όπως είναι η αναφορικότητα, η σχέση, η επι-κοινωνία και η συμ-μετοχή» γράφει ο καθηγητής Μάριος Μπέγζος για τις επιπτώσεις του νεωτερικού ατομικισμού στις σχέσεις των ανθρώπων· βλ. Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, *Η μεταφυσική της ουσιοκρατίας στο μεσαίωνα και η εκκοσμίκευση. Φιλοσοφική κριτική στη θρησκεία της Ευρώπης*, Αθήνα, 1989, σ. 131.

⁴⁹ «Το άθλημα υπέρβασης του ατομοκεντρισμού εμπεριέχει και την άρνηση κάθε απαίτησης για αντικειμενικότητα», τονίζει ο Χρ. Γιανναράς· βλ. του Ιδίου, *Οντολογία της σχέσης*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2008², § 15.3.2.

⁵⁰ Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, ό.π., σσ. 113-119, 129-132.

το οποίο διακυβεύεται η (προσωπική) φύση της σχέσης, απέναντι στην (προσποιητή) χάρη του ιδανικού αυλικού⁵¹.

⁵¹ «Το αν ο “Άλλος” της υπαρκτικής μας αναφοράς είναι ο πραγματικός (εμπειρικά προσιτός) δεύτερος όρος γεγονότος σχέσης – και όχι η “προβολή” (projection) επιθυμίας ή αναπλήρωσης της ανασφάλειας – είναι ένα ερώτημα επαλήθευσης συναρτώμενο αποκλειστικά από τη δυναμική της σχέσης»· βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Οντολογία*, ό.π., § 20.3.5.

« L'HOMME DE COUR COMME PHILOSOPHE »
TABLE RONDE (30-3-2016),
UNIVERSITÉ D'ATHÈNES,
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE, PÉDAGOGIE ET
PSYCHOLOGIE

PRÉSENTATION SOMMAIRE
DES COMMUNICATIONS ET DE LA DISCUSSION

Mme Maria Teresa RICCI (Université François Rabelais, Tours), intervenant principal de la Table Ronde, dans sa communication (*Baldassar Castiglione, la grâce et la sprezzatura*), après une brève présentation de la vie et de l'œuvre de Baldassar Castiglione, a entrepris l'analyse de la philosophie latente castiglionienne de l'homme de cour de la Renaissance. La dite philosophie est fondée sur deux notions-clefs : la grâce de l'homme de cour, le fait d'être gracieux, toujours au service d'un prince et soumis à lui, dépendant donc de la disposition gracieuse (*grazia*) du souverain. L'autre notion est celle de *sprezzatura*, une sorte de règle universelle qui fait que l'homme de cour se comporte de manière gracieuse sans effort apparent. Il faut que l'attitude de l'homme de cour ne trahisse nulle affectation, ce qui fait que l'action de celui-ci est de l'art sans art. Autrement, l'homme de cour ne manifesterait que de la disgrâce dans sa posture. Cette description phénoménologique de l'art de l'homme de cour s'insère dans la marche de la culture occidentale du féodalisme tardif vers une noblesse de cour qui se développe et se nourrit du milieu du souverain.

M. Georgios STEIRIS (Université d'Athènes) dans sa communication « *Beauté et esthétique de la manière chez la Renaissance* », montre les rapports intimes et les correspondances du thème de l'homme de cour avec le développement de l'esthétique de la Renaissance. L'évolution est marquée par l'apparition d'un groupe d'intellectuels qui sentaient que l'esprit scolastique avait touché à sa fin et qu'il y avait désormais un besoin réel pour de nouvelles formes d'expression. L'idée de la beauté s'avère être, sur ce tournant historique, d'un poids vraiment crucial. La recherche de la beauté a des résonances platoniciennes et se fonde sur

l'idée qu'il y a une correspondance entre beau extérieur et intérieur. L'esthétique de la beauté s'avance progressivement vers l'idée de la manière qui dépasse la simple disposition vers un symbolisme cosmologique et, en cela, se déplace vers l'idée de la vertu qui, selon Machiavel, doit être dépourvue de toute valeur de la tradition. Dans la vertu, forme et contenu s'harmonisent et, dans la même lignée, se situe l'idée de l'homme de cour selon Castiglione.

M. Michael K. MANTZANAS (Académie Ecclésiastique Supérieure d'Athènes) s'interroge, dans sa communication au titre « *Amitié, Esclavage, Vie de cour : Grèce Ancienne et Byzance* », sur l'idée de l'amitié par rapport à la vie de cour. Déjà, chez les Pythagoriens, on voit la séparation de l'idée de l'amitié de toute notion d'utilité ou d'intérêt. Aristote, par contre, accepte un certain pragmatisme utilitariste pour certaines formes d'amitié qui, dans sa totalité, préserve une place de première importance au sein de la constitution des sociétés humaines. L'amitié est centrale dans toute la pensée grecque classique, chez Platon et Aristote, chez Épicure aussi. Par rapport à l'esclavage, la situation est plus nuancée et démontre l'effort pour faire des distinctions d'ordre humanitaire concernant une pratique qui fut durant toute l'Antiquité une institution. L'amitié fut également importante pour certaines figures de la vie intellectuelle de Byzance comme Michel Psellos, de manière séparée de la charité chrétienne et avec des visées d'intérêt personnel, dépassant le devoir civique. Dans la hiérarchie des titres de la cour constantino-politaine, l'idéal de l'homme de cour fut moins important et le rôle de symbolisme cosmologique n'a jamais vraiment quitté la personne du saint homme.

M. Georges ARABATZIS (Université d'Athènes), dans sa communication « *Hommes de cour sans cour. L'exil double des philosophes byzantins dans l'Occident de la Renaissance* », fait état des carrières à succès plutôt modéré des intellectuels grecs à l'Occident pendant le déclin de Byzance et après la chute de Constantinople. La vie et l'action de ces intellectuels s'organisent au sein d'un champ de pratiques qui rétribue des fonctions et produit de la distinction. Par rapport à ce champ, on voit un imaginaire de migration qui règle les efforts des intellectuels grecs pour trouver une position à l'Occident, surtout en Italie. Les parcours

particuliers d'intellectuels tels Andronikos Kallistos, Michel Apostolis, Arsène Apostolis, Théophane Eléavoukos et Daniel Furlanus montrent plusieurs types d'intégration dans la vie culturelle de l'Occident qui va de la carrière médiocre au rejet et au choix de retour au pays natal. La carrière exemplaire, au niveau d'acceptation occidentale, de Manuel Chrysoloras, malgré son influence réelle comme professeur, philosophe et théoricien montre que son intégration n'a jamais dépassé certaines limites. Les parcours ici présentés peuvent s'insérer dans un contexte plus vaste de recherche sur la textualité et le récit de l'humanisme de la Renaissance où le sujet byzantin ressent un double exil, comme sujet médiéval et comme sujet autre qu'occidental.

M. Evangelos D. PROTOPAPADAKIS (Université d'Athènes), avec sa communication « *Puis-je désirer être homme de cour?* » fait état du déclin du paradigme de l'homme de cour, particulièrement manifeste par rapport à l'éthique kantienne. Selon Kant, non seulement la fonction de l'homme de cour, mais aussi le désir d'être tel n'est pas acceptable en vue de ce que le philosophe allemand désigne comme 'humanité morale'. Deux qualités précises de l'homme de cour sont à rejeter selon Kant : 1) sa dépendance absolue du prince qui, diachroniquement, manifeste un amour pour des éloges et la haine de la critique, et 2) l'obligation à mentir sans pouvoir faire autrement. Il faut mentir car ce que l'homme de cour cherche avant tout, c'est la bienveillance de la part du prince et non pas la vérité. Ainsi, l'homme de cour ne peut dire la vérité que de manière accidentelle. L'énoncé 'l'homme de cour est insincère' est descriptif et non pas axiologique. Kant n'accepte pas la possibilité d'un désir d'insincérité qui va à l'encontre de la raison. Il n'y a pas de monde possible où le désir d'insincérité ne soit pas contradictoire. Accepter un tel désir même de manière conjecturale serait contre toute idée d'ordre naturel. Dans une lettre à Jacob Sigismund Beck, Kant résume cette idée avec force, mais non pas sans obscurité. Il semble que l'homme de cour exemplifierait une opposition entre ordre naturel et ordre moral dans des cas particuliers. Or, ceux-ci ne peuvent pas s'élever au niveau du devoir. Ce dernier n'est pas contradictoire par rapport à l'ordre naturel, mais, néanmoins, sa réalisation n'est nullement facile.

Dans la discussion qui a suivi avec des doctorants, Mme Antonia ΚΑΠΕΛΕΡΙ a soutenu que l'homme de cour est un conseiller du prince et, en tant que tel, porteur d'une certaine mission politique et morale. L'homme de cour est un intellectuel qui est à distinguer du flatteur vulgaire, un expert en rhétorique qui développe son art autour du personnage central du prince. Mme Eva ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΙ, de sa part, voit l'homme de cour au centre d'une opération de séduction et comme l'incarnation d'un idéal presque platonicien. Pourtant, ce modèle n'est pas réaliste car il ne satisfait pas aux critères de la spiritualité néoplatonicienne, surtout à cause de son immanentisme sans repos. Son esthétique, également, est très loin de l'idée de la beauté qu'on trouve chez les Néoplatoniciens. Mme Archontissa ΚΟΚΟΤΣΑΚΙ entreprend une généalogie de la relation entre rhétorique et esthétique à Byzance. La rhétorique byzantine ambitionne d'accéder au niveau de l'art accompli. À travers divers exemples, on voit cet effort de la rhétorique byzantine pour devenir un des centres de la vie et de la production culturelle. M. Théophane ΜΕΛΙΔΙΣ s'interroge sur le statut de la cour byzantine qui occupait une position hégémonique. Après la chute de Constantinople aux mains des Occidentaux (1204), une autre cour a été formée dans la principauté de Nicée. Des lettrés comme Nicéphore Blemmydès et, plus particulièrement, Georgios Mouzalôn vont au-delà de ce que la cour constantinopolitaine acceptait ou la théologie ordonnait. M. Ioannis G. ΨΟΜΑΚΙΣ se tourne vers l'idée de l'art sans art de l'homme de cour. Celle-ci doit être vue dans le prolongement de l'aristocratie féodale et via la sublimation de l'esprit grec classique. Ainsi, l'homme de cour comme type répond à l'individualisme naissant à travers la rationalisation du comportement et l'immanentisme des convictions dans un cadre de moralisme et de technologies de communication.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

- σ. 5 : Προλογικό σημείωμα
- σ. 7 : Maria Teresa RICCI, *O Baldassare Castiglione, η χάρη και η επιμελής ανεμελιά (sprezzatura)*
- σ. 23 : Γεώργιος ΣΤΕΙΡΗΣ, *Κάλλος και αισθητική του τρόπου στην Αναγέννηση*
- σ. 31 : Μιχαήλ Κ. ΜΑΝΤΖΑΝΑΣ, *Φιλία, Δουλεία, Αυλικότητα: Αρχαία Ελλάδα και Βυζάντιο*
- σ. 47 : Γεώργιος ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ, *Αυλικοί χωρίς Αυλή. Η διπλή εξορία των βυζαντινών φιλοσόφων στην αναγεννησιακή Δύση*
- σ. 65 : Ευάγγελος Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ, *Μπορώ να επιθυμώ να είμαι αυλικός;*
- σ. 77 : Συζήτηση (Αντωνία ΚΑΠΕΛΕΡΗ, Εύα ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΗ, Αρχόντισσα ΚΟΚΟΤΣΑΚΗ, Θεοφάνης ΜΕΛΙΔΗΣ, Ιωάννης Γ. ΨΩΜΑΚΗΣ)
- σ. 109 : Présentation sommaire des communications et de la discussion