

ΚΑΤΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΓΕΩΡΓΙΟ ΓΕΜΙΣΤΟ-ΠΛΗΘΩΝΑ

ΒΑΝΑ ΝΙΚΟΛΑ·Ι·ΔΟΥ·ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ

Είναι προφανές για τον προσεκτικό μελετητή του έργου του Πλήθωνα ότι ο τελευταίος κατασκευάζει ένα θεολογικό και ταυτόχρονα οντολογικό σύστημα με σκοπό τη μεταφυσική θεμελίωση του πολιτικού και κοινωνικού συστήματος, που θεωρεί σωτήριο για την επιβίωση της αυτοκρατορίας¹. Αυτή η *γενεαλογική* σχέση παραδείγματος και εικόνας, την οποία αποκαλύπτει η παραπάνω διαπίστωση, επιβάλλει τη διερεύνηση του θέματός μας σε δύο επίπεδα: θα αναλύσω καταρχήν τον τρόπο λειτουργίας του *γενεαλογικού κριτηρίου* στην «κοινωνία των θεών» (Α), για να εξετάσω αμέσως μετά τον τρόπο λειτουργίας του στην κοινωνία των ανθρώπων και σε σχέση με το θεσμό της μοναρχίας (Β), το πολίτευμα υπέρ του οποίου ο Πλήθων τάσσεται ανεπιφύλακτα².

(Α) Η κοινωνία των θεών

Για τη διατύπωση του θεολογικού του συστήματος, ο Πλήθων υιοθετεί εκείνο τον προ-φιλοσοφικό τρόπο περιγραφής και εξήγησης του παντός, όπου η κατανόηση του προβλήματος του όντος συνίσταται στο «μῦθον τινὰ διηγείσθαι», για να θυμηθούμε το δάνειο της πλατωνικής έκφρασης από τον Heidegger³. Αναφερόμαστε, με άλλα λόγια, στον τρόπο προσδιορισμού των όντων μέσα από την καταγωγή τους από κάποιο άλλο ον. Έτσι, η περιγραφή της σύνθετης πραγματικότητας (ορατό/άορατο, θνητό/αθάνατο) αποκτά τη μορφή της θεογονίας, ανθρωπογονίας και κοσμογονίας. Οι τελευταίες ανάγονται, όπως είναι γνωστό, στο είδος της διήγησης που ονομάζουμε *γενεαλογία*: περιγραφή της σύνθετης πραγματικότητας σύμφωνα προς το γνωστό και οικείο μοντέλο σχέσεων που θέσπισαν οι κανόνες της συγγένειας. Πρόκειται φυσικά για τον *τρόπο του μύθου*, με τον οποίο κυρίως εκφράζεται η αρχαϊκή κοσμοαντίληψη⁴, και ο οποίος, μετασχηματισμένος και κεκαλυμμένος, εξακολουθεί να ενυπάρχει στη δυτική σκέψη⁵. Ο Πλήθων λοιπόν αντιλαμβάνεται το σύμπαν ως μία ιεραρχικά δομημένη κοινωνία, γεννήτωρ και θεμελιωτής της οποίας είναι ο «αὐταπάτωρ πατήρ» και επομένως «πρεσβύτατος τῶνδε τῶν πάντων δημιουργός», «αὐτοτελής βασιλεύς» Ζεὺς. Πρόκειται για μία κοινότητα λογικῶν όντων, τα οποία, ως έκγονοι της ίδιας απώτατης αρχής, συνδέονται μεταξύ τους με δεσμούς συγγένειας και φιλίας: «Ἄπαντα γὰρ ἂν εὐνομίας τε ἄκρας καὶ εὐκοσμίας μεστὰ εἶναι τὰ κεῖ»⁷. Για τη διαφαινόμενη σχέση αυτής της θεώρησης με το στωικισμό χρειάζεται να διευκρινίσουμε τα εξής: Υιοθετώντας τη δεδομένη για την αρχαία ελληνική αντίληψη συνάρτηση μεταξύ της ικανότητας του πολιτεύεσθαι, της ηθικής αγαθότητας και της ευδαιμονίας, ο Πλήθων ασπάζεται τη *στωική αλλαγή κλίμακας* των πολιτικο-κοινωνικών σχέσεων, που δομούν την «ἀρίστην πολιτείαν»: τις ανάγει στην κοσμική πραγματικότητα⁸. Μόνο η θεία κοινό-

τητα, δηλαδή η κοινωνία των λογικών όντων που συνιστούν το βασίλειο του Διός, αποκαλείται «παντελής πόλις»⁹. Μάλιστα, η ικανότητα του «κοινωνεῖν» και του «πολιτεύεσθαι» εξαρτάται άμεσα από τον βαθμό της συγγένειας με τον Δία¹⁰. Από την άλλη όμως πλευρά, είναι γνωστό πως η οργάνωση του κόσμου νοήθηκε από τους στωικούς σύμφωνα με το πρότυπο της αρχαίας πόλεως και όχι ως βασίλειο¹¹. Αντίθετα, η κατά Πλήθωνα μοναρχία του Διός δεν είναι μία μεταφορική έκφραση για την οργανωτική δύναμη του Λόγου, αλλά περιγράφει ένα συγκεκριμένο πολιτικό σύστημα. Πρόκειται για ένα μοναρχικό πολίτευμα¹² που θεμελιώνει, με βάση τη σχέση συγγένειας και ομοιότητας προς τον γεννήτορα, μια αυστηρά ιεραρχημένη πολιτική κοινωνία. Ο μονάρχης Ζευς δεν είναι ο *primus inter pares*, και το πολίτευμά του δεν αναγνωρίζει τις ισότιμες σχέσεις της κοινωνίας των σοφών. Αν η *ετερονομία* του στωικού σοφού¹³ μπορεί, σε μία οριακή σύγκριση, να αντανakλά την παντοδυναμία της αρχαίας πόλεως-κράτους επί του πολίτη, η υπακοή στον Δία παραπέμπει στη φύση της οικογενειακής εξουσίας που ασκεί ο *pater familias*¹⁴. Εξάλλου, σύμφωνα με τη βυζαντινή πολιτική ιδεολογία, ο αυτοκράτορας θεωρείται ως ο *pater familias* της πλασματικής οικογένειας όλων των μοναρχών της οικουμένης¹⁵. Αυτή η προσπάθεια μεταφυσικής θεμελίωσης των υπάρχουσών σχέσεων εξουσίας αποκαλύπτεται και από την ακόλουθη διαπίστωση: Ο Ζευς του Πλήθωνα ως «προαιώνιος» και «αυτοπάτωρ», δεν ταυτίζεται με την κοσμική πραγματικότητα¹⁶ αλλά συνιστά, μέσω της ομοιότητας, την απόλυτη αναφορά της: *Επαληθεύει την ταυτότητά της και νομιμοποιεί την ιεράρχηση*¹⁷. Με άλλα λόγια, οι σχέσεις *superioritas/inferioritas*, που δομούν το βασίλειο του Διός, νομιμοποιούνται και προκαθορίζονται από τον βαθμό *ομοιότητας* προς τον *pater prototypus*, δηλαδή τον κύριο της *αναπαραγωγής*, ο οποίος αποτελεί το κριτήριο της *γνησιότητας* και αξιολογικής διάκρισης¹⁸.

Έτσι, η πληθωνική θεολογία απεικονίζει αυτήν τη σχετικοποίηση της εξουσίας, όπως την επέβαλε το *imperium Romanum*¹⁹. Εκτός από τον «*υπέρτατον τῶν ἀρχόντων*»²⁰, όλα τα άλλα μέλη της *κοσμοπόλεως* δεν συνιστούν παρά τους ενδιάμεσους κρίκους ενός πολύπλοκου δικτύου σχέσεων εξουσίας. Την τελευταία την κατέχουν κατ' ανάθεση από εκείνον που την ασκεί πρωτογενώς²¹, και σε βαθμό ευθέως ανάλογο προς το μέγεθος της απόστασης από τον «*ἀρχηγέτην*»²² και «*παγγενέτορα*»²³. Κάθε μέλος λοιπόν αυτής της κοινωνίας αριστοκρατικού τύπου²⁴ βρίσκεται μόνιμα πλέον στη θέση και του ἀρχοντος και του αρχομένου, εκτός από τον ίδιο τον «*αυτοκράτορα Δία*».

Σχετικά με την οργανωτική δομή και διάρθρωση της «*παντελοῦς πόλεως*» μπορούμε συμπερασματικά να πούμε:

I. Η έδρα της εξουσίας κατέχει την κορυφή²⁵ του συμπαγούς οικοδομήματος και διανέμεται προς τα κάτω με τρόπο ευθέως ανάλογο προς την απόσταση από το κορυφαίο σημείο. Έτσι, λόγω της μεταξύ τους συνοχής που προκαλεί η κατά *γεωμετρική ισότητα* κατανομή της εξουσίας, όλα τα επίπεδα βρίσκονται ενσωματωμένα στο όλον το οποίο συγκροτούν. Το σχήμα επομένως που θα απεικονίζε καλύτερα τη ζητούμενη δόμηση είναι αυτό της πυραμίδας, την οποία χρησιμοποιεί η H. Arendt²⁶ για να περιγράψει τον πολιτικό σύστημα της *auctoritas*²⁷. Ο Ζευς

«τῶν ἄλλων ἀπάντων πατήρ τε καὶ δημιουργὸς πρεσβύτερος»²⁸, εἶναι ἡ προσωποποίηση τῆς ἐννοίας τοῦ auctor²⁹: Ἡ θεμελιακὴ δημιουργικὴ πρωτοβουλία στὴν ὁποία αναφέρεται κάθε δραστηριότητα καὶ ἡ ὁποία συνιστᾶ τὴν πηγὴ νομιμότητας καὶ τὸ κριτήριον ορθότητος γιὰ κάθε πράξη³⁰.

II. Το δικαίωμα τοῦ ἀρχεῖν καὶ ἡ υποχρέωση τοῦ ἀρχεσθαι δὲν θεμελιώνεται στὴν «παντελῆ πόλιν» παρὰ στὸ γεγονός ὅτι ἀρχοντες καὶ ἀρχόμενοι *σέβονται* τὴ δεδομένη ιεράρχηση³¹, ἀποδεχόμενοι ἀναντίρρητα τὴν ἀριστοκρατικὴν νομιμότητά της. Ἐτσι, σὲ πλήρη συμφωνία μετὰ τὸ πολιτικὸ σύστημα τῆς auctoritas³², τὸ καθεστῶς τοῦ Διὸς δὲν διακρίνεται μόνον ἀπὸ τὸ πολίτευμα ὅπου ἡ λήψη τῶν αποφάσεων πραγματοποιεῖται μετὰ τὴν χρῆσιν τῶν λόγων καὶ τῆς πειθοῦς «κατ' ἰσηγορίαν». Εξίσου ἀπέχει ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὴν τυραννίαν: τὸ καθεστῶς, ὅπου ἡ υπακοὴ εξασφαλίζεται μετὰ τὴν χρῆσιν τῆς βίας καὶ τοῦ καταναγκασμοῦ. Ἡ ἀσκηση τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὸν Δία, ὀριοθετούμενη ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ἀγαθοῦ³³, διαφοροποιεῖται σαφῶς ἀπὸ τὴν αυθαιρεσίαν τοῦ τυράννου. Ἡ διάκρισις τῆς auctoritas ἀπὸ τὴν τυραννικὴν ἐξουσίαν ἐστιάζεται ἀκριβῶς στὴν ἐκούσιαν συμμόρφωσιν πρὸς τὰς ἐντολὰς τῆς πρώτης³⁴, λόγῳ τῆς ἀναγνώρισης, ἐκ μέρους τῶν ἀρχομένων, τοῦ μελήματός της γιὰ τὴν ἐπιτέλεσιν τοῦ ορθοῦ³⁵. Οἱ θέσεις αὐτὲς ἄλλωστε ἐναρμονίζονται πλήρως μετὰ τὴν ἀρνήσιν ἐκ μέρους τοῦ Γεμιστοῦ τῆς ἰδέας ἐνὸς ἐκδικητῆ - τιμωροῦ Θεοῦ: Ὁ πληθωνικὸς Ζεὺς χρησιμοποιοῖ τὴν ποινικὴν ἐξουσίαν τοῦ πατέρα μόνον πρὸς ὄφελος τῶν ἐξουσιαζομένων, ἀσκώντας τὴν πάντα γιὰ καθαρὰ παιδαγωγικοὺς σκοποὺς³⁶. Συμπερασματικὰ μποροῦμε νὰ πούμε ὅτι ὁ ὀρισμὸς τοῦ Διὸς: «ἀγαθῶν ἀπάντων τὸ πρεσβύτατόν τε ὁμοῦ καὶ ἔσχατον»³⁷ βοηθεῖ, σὲ σχέση μετὰ τὴν ἀσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, νὰ ἐπισημάνουμε τὰ ἐξῆς:

α) Οἱ ἐντολὰς καὶ οἱ ἀποφάσεις τοῦ θεοῦ μονάρχη συνδέονται ἀρρηκτὰ καὶ ἐπιτυχῶς μετὰ τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν τελικῶν στόχων τῆς κοινωνίας καὶ τῶν μελῶν τῆς χωριστά.

β) Ὁ «προπάτωρ» Ζεὺς, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ προσωποποίηση τῆς παραδεδομένης σύζευξιν τοῦ ἀρχαίου μετὰ τὸ οἰκεῖο καὶ τὸ ἀγαθόν³⁸, κατευθύνει τὸ παν δυνάμει τῆς patria potestas. Ἡ διαπίστωσις αὕτη καθιστᾶ σαφῆ τὴν υιοθέτησιν ἐκ μέρους τοῦ Πλήθωνα τῆς ρωμαϊκῆς ἀντίληψιν ὅτι ἡ «ωριμότητα βρίσκεται στὸ παρελθόν»³⁹. Τὴν ἡγεμονίαν τοῦ Διὸς νομιμοποιεῖ τὸ «αιώνιον χθες» ποῦ ὁ Ζεὺς ἀντιπροσωπεύει, καὶ τὸ ὁποῖο ταυτίζεται ἐξ αὐτοῦ μετὰ τὸν ορθὸν Λόγον ποῦ κυβερνᾶ τὸ σύμπαν⁴⁰.

III. Ἐτσι, σὲ ἀντίθεσιν πρὸς τὴν τυραννίαν, ἡ ἡγεμονία τοῦ Διὸς τοῦ Πλήθωνα εἶναι, θὰ ἔλεγα, «ἀρχαιοελληνικοῦ τύπου» βασιλική⁴¹. Οὔτε ἡ βία, οὔτε οἱ πολιτικαὶ διαδικασίαι γεννοῦν τὴν ἐξουσίαν τοῦ νόμιμου μονάρχη. Ἡ τελευταία θεμελιώνεται μόνον στὴν ἰδέαν τῆς καταγωγῆς: Ἡ πληθωνικὴ «παντελῆς πόλις» ἱκανοποιεῖ τὸν ὀρισμὸν τῆς καὶ παραμένει «πολιτικὴ κοινωνία», στὸ βαθμὸ ποῦ διατηρεῖ τὴν μνήμην τῆς τῆς πράξιν θεμελιώσεώς της ἀπὸ τὸν πατέρα-βασιλέα⁴².

(B) Ἡ καταγωγή τοῦ ἡγεμόνα

Στὴν τελευταία σειρά τῶν ἀρχομένων καὶ ταυτόχρονα ἀρχόντων βρίσκεται ἡ ἀνθρώπινη ὑπόστασις. Ὁ ἄνθρωπος ὡς «φύσις σύνθετος»⁴³ ἀπὸ τὸ θεῖο καὶ τὸ θνητὸ στοιχεῖο, δὲν ἔχει δικαίωμα ἐξουσίας παρὰ μόνον ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ⁴⁴. Ἐπομένως, ἡ

αρετή —προϋπόθεση ενεργούς συμμετοχής στη θεία κοινωνία— ορίζεται ως η ικανότητα διατήρησης της κυριαρχίας του διογενούς νου επί του φύσει κυριαρχουμένου αλόγου και θνητού στοιχείου της ανθρώπινης υπόστασης⁴⁵. Άρα, η ένταξη του συγκεκριμένου κάθε φορά ανθρώπου στην «παντελή πόλιν» δεν κατοχυρώνεται παρά από την ικανότητα να αποδεικνύει κάθε στιγμή με τη συμπεριφορά του τη συγγένεια με τον «παγγενέτορα βασιλέα»⁴⁶: Ο κατά Πλήθωνα «σπουδαῖος» είναι ο «νομικός» καί ο «νόμιμος», ο οποίος επιτυγχάνει να αποτελέσει, στο βαθμό που του επιτρέπει η θέση του γένους του, την πιστότερη εικόνα του δημιουργού-γεννήτορα⁴⁷. Σε αυτό το σημείο θα επισημάνω τα εξής:

Η «αρχαιότητα» στην οποία αναφέρεται κατ' ουσίαν ο «αρχαιολάτρης» Πλήθων —και της οποίας οι ιδεολογικές επιβιώσεις είναι εμφανείς στην ρωμαιοβυζαντινή παράδοση— συνδέεται άρρηκτα με την εποχή που η πόλις έχει χάσει οριστικά και προ πολλού τον παιδαγωγικό της χαρακτήρα και όπου η σπουδαιότητα των νόμων δεν εγγυάται πια την ορθή διακυβέρνηση του κράτους. Εδώ λοιπόν η ηθική αρετή του άρχοντος, ως εκούσια υποταγή στη θεία βούληση, συνιστά την κατεξοχήν πολιτική αρετή⁴⁸. Η «ἀναχώρησις εἰς ἑαυτόν», ικανότητα θεραπείας και επιμέλειας του γνησίου εγώ⁴⁹, «αντικαθιστώντας την πόλιν» σε ένα ρόλο που δεν μπορεί πια αυτή να επωμισθεί, συναντά τον παραδοσιακό ορισμό: Η «ἰκανότητα τοῦ ἄρχειν» δεν είναι άλλο παρά η «ικανότητα επιμέλειας των πολλών». Ας μην ξεχνάμε πως το επιχείρημα υπέρ της βασιλείας του σοφού, είναι η ηθική α παιδευσία του πλήθους⁵⁰: οι «βασιλικοί ἄνδρες» παραμένουν από την εποχή του Πλάτωνα δυσεύρετοι. Συνοψίζοντας, μπορούμε να πούμε πως ο κυνικο-στωικός διαχωρισμός μεταξύ ηθικής αρετής και «αρετής της πολιτείας»⁵¹ αίρεται στο πρόσωπο του ηγεμόνα του οποίου η προσωπική ζωή ρυθμίζεται από τους ίδιους κανόνες που εξασφαλίζουν την ικανότητα του άρχειν⁵². Με άλλα λόγια, η πολιτική αρετή ορίζεται και από τον Πλήθωνα ως η ανδρεία του «θεοσεβοῦς»⁵³, ο οποίος, κύριος του εαυτού του ο ίδιος⁵⁴, είναι ο μόνος ενδεδειγμένος να αναλάβει το ρόλο του παιδαγωγού και του νομοθέτη κατά το πρότυπο του Δία⁵⁵. Η ηθική συγκρότηση του υποκειμένου ως εγγύηση εναντίον της τυραννικής, άρα εγωκεντρικής, άσκησης της εξουσίας, καθιστά εμφανές το ότι ο Πλήθων υιοθετεί την ελληνική αγωνιστική αντίληψη για την αρετή⁵⁶. Η πάλι για την ανάληψη της αρχής μεταξύ του ανώτερου και του κατώτερου εγώ⁵⁷, μεταφέρει τη σχέση άρχοντος-αρχομένου μέσα στο ίδιο το υποκείμενο, του οποίου η ικανότητα για ανάληψη της πολιτικής εξουσίας κρίνεται πλέον από την έκβαση της μάχης. Η αντίληψη ότι η σωτηρία των κοινών στηρίζεται στην ηθική άσκηση του άρχοντα —ως διαρκής προσπάθεια επιβεβαίωσης της ένταξης στο θείο πολιτειακό σύστημα— συνιστά πάγια θέση που επαναλαμβάνεται με εμμονή στο Συμβ. πρὸς Θεόδ.⁵⁸. Από τη διαπίστωση λοιπόν ότι τη συγγένεια με τον Δία αποδεικνύει η γενναία απόφαση υποταγής στο θείο νόμο συνάγονται τα εξής: Η ικανότητα του άρχειν σύμφωνα με τον Πλήθωνα απηχεί τη δεδομένη από το σύνολο των πλατωνικών διαλόγων θέση ότι η αρετή δεν κληρονομείται. Η ατεκνία της αρετής συνάδει προς την αντίληψη του Πλήθωνα σχετικά με τον γεννήτορα-δημιουργό θεό και τη διάκριση των δύο αυτών δραστηριοτήτων στον άνθρωπο⁵⁹. Με άλλα λόγια, η θέση ότι μόνο ο θεός είναι γεννήτωρ της φύσεως των πραγμάτων συμπληρώνει την ιδέα πως ο άνθρωπος είναι δημιουργός μό-

νο του ήθους του: Το ότι ο ευγενής και ο γόνος ηγεμόνα προορίζεται από τη γέννησή του να άρχει δεν σημαίνει κατά τον Πλήθωνα ότι είναι και ικανός να αναλάβει αυτό το ρόλο⁶⁰. Μέσα από την ίδια ακριβώς προοπτική γίνεται κατανοητή και η αντίθεση του Πλήθωνα στη βυζαντινή νοοτροπία σχετικά με την προνομιακή σχέση του αυτοκράτορα με τό θείο⁶¹. Με άλλα λόγια, η εμπιστοσύνη στην παρέμβαση της θείας χάριτος παύει πλέον να αποτελεί εδώ το κριτήριο της *posteriori* νομιμοποίησης της αναγόρευσης του μονάρχη⁶². Μία τέτοια αντίληψη θα ανέστρεφε την *ηρωική αρματοδρομία της ψυχής*⁶³ προς την κατάκτηση του μοναδικού τίτλου *ευγένειας* που προσδιορίζει τον νόμιμο βασιλέα, αυτού της συγγένειας με το Δία.

Από τα προηγούμενα προκύπτει ότι το γενεαλογικό κριτήριο, βάσει του οποίου ιεραρχείται η κατά Πλήθωνα θεία κοινωνία, χρησιμεύει άμεσα και για τη διάκριση, στην ανθρώπινη κοινωνία, του ικανού να άρχει, από εκείνους που δεν δικαιούνται να επωμισθούν αυτό το ρόλο. Η *νομιμότητα* του πληθωνικού ηγεμόνα πηγάζει από τη *συγγένεια* του τελευταίου με τον *απόλυτο πρόγονο* που είναι ο «*ἀπάτωρ πατήρ τῶν πάντων*».

Στο σημείο αυτό φθάνουμε στην καρδιά του εξής πολιτικο-κοινωνικού προβλήματος: Η πληθωνική αντίληψη περί του μονάρχη ως «εικόνας του Θεού» έρχεται να αντιστρατευθεί την *παραδεδομένη* χριστιανική αντίληψη περί του μονάρχη ως «εικόνας του Θεού».

Ας δούμε τα πράγματα από πιο κοντά:

Η μελέτη του έργου του Πλήθωνα καθιστά εύλογη την υπόθεση ότι η «*ἀρίστη πολιτεία*»⁶⁴, που επιζητεί αυτός να μορφοποιήσει, συνδέεται με εκείνο τον τύπο άρχοντος, του οποίου τα εξαιρετικά και σπάνια χαρίσματα τον *νομιμοποιούν* αυτοδικαίως στη θέση του ηγέτη. Πρόκειται στην ουσία για τον «*vir optimus*» που έχει το σθένος και την ικανότητα να δράσει ανατρεπτικά ως προς τα καθιερωμένα και τις παγιωμένες αντιλήψεις. Την υπόθεση αυτή ενισχύουν οι διατυπώσεις του Πλήθωνος στον *Συμβ. πρὸς Θεόδ.* όπως: «*τὰ καθεστῶτα κινεῖν καὶ ἐπανορθοῦσθαι*», «*πάντα κινῶν καὶ πάντα πειρώμενος*» καθώς και «*εἰ γάρ σοι νῦν ἡμῶν ὄντι ἡγεμόνι (...) ἔρωτα θεὸς ἐπιπνεύσειε τοῦ μέγα τι καὶ καλὸν ἐν τῷ βίῳ διαπράξασθαι*»⁶⁵. Από τα τρία αυτά παραθέματα, το τελευταίο παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον για το ζήτημα που εξετάζουμε. Καταρχήν μπορούμε ίσως, διαβάζοντας πίσω από τις γραμμές, να ανιχνεύσουμε εδώ (εφόσον μάλιστα τα σωζόμενα κείμενα δεν υπαινίσσονται μία περισσότερο επαναστατική στάση) την πεποίθηση του Πλήθωνα πως η πιθανότητα να αποκτήσει ο ηγεμόνας την απαιτούμενη σοφία, έχει περισσότερες ελπίδες από την αντίστροφη περίπτωση. Τη μεγαλύτερη όμως σημασία έχει αναμφισβήτητα η προσφυγή στη *θαυματοργική* επίδραση του *πλατωνικού έρωτα*⁶⁶. Συγκεκριμένα, το ότι η προέλευση του τελευταίου δεν μπορεί να αναζητηθεί στο *χώρο της δεδομένης ιστορικής πραγματικότητας*, δηλώνει στην ουσία την *ex nihilo* δημιουργία του τύπου μονάρχη που χρειάζεται η μεταρρύθμιση του Πλήθωνα. Οι δυσκολίες όμως δεν σταματούν εδώ: Μέσα από τη διατύπωσή του, ο στοχαστής του Μυστρά μας επιτρέπει να εννοήσουμε ότι μοιραία ο μονάρχης αυτός αποκόπτεται από οποιαδήποτε *γενεαλογική αναφορά* στην *auctoritas* του παρελθόντος και της παράδοσης της *θεσπισμένης* ήδη κοινωνίας στην οποία προορί-

ζεται να δράσει. Έτσι, ακόμη και αν υποθεθεί πως ο Πλήθων υπερέβαινε τα εύλογα και σοβαρά εμπόδια και επετύγχανε τελικά τη ζητούμενη διαμόρφωση του δεσπότη⁶⁷, το πρόβλημα που θα παρουσιαζόταν θα ήταν αυτό της αντιμετώπισης των πολιτικών συνεπειών που αναγκαία προκαλεί μία τέτοια *παρθενογένεση*. Οι τελευταίες συνίστανται στο ότι ο εν λόγω άρχων δεν θα μπορούσε πλέον να βασισθεί στην υποστήριξη των *σηματισμών*, όσο και των *σημάτων*, που *θεμελιώνουν* την πολιτική δύναμη του εκάστοτε μονάρχη. Ο πληθωνικός ηγέτης εμφανίζεται ιδεολογικά απογυμνωμένος⁶⁸, εφόσον αίρεται η νομιμοποίηση που απορρέει από την εξομοίωση του ηγεμόνα με τον *pater patriae*⁶⁹, συνδέοντας την άσκηση της πολιτικής εξουσίας εκ μέρους του με την *αρχή*, ως επανάληψη της πράξης θεμελίωσης⁷⁰. Για να κατανοήσουμε την προβληματική της σχέσης του «επαναστατικού ηγέτη» με τη δεδομένη κοινωνία θα πρέπει να σκεφθούμε τα εξής: Ο θεμελιωτής του ιστορικού τόπου που είναι η πατρίδα: ο *pater patriae*, ξεκινώντας ως δημιουργός από ένα αρχιμήδειο σημείο: πριν από την ίδρυση της πόλεως, δεν μπορεί παρά να είναι «ά-πατρις»⁷¹. Ο *auctor* παραμένει *ανέστιος*, ακριβώς όπως ο «*ἀπάτωρ πατήρ*», οριζόμενος ως το «*εἰλικρινῶς ἔν*», διαφοροποιείται από το «*ἐν ἐκ πολλῶν*»⁷² που είναι η εξ αυτού συγκροτημένη κοσμική πραγματικότητα. Αναλαμβάνοντας επομένως το ρόλο του θεμελιωτή, ο χαρισματικός ηγέτης που ζητεί να κινήσει τα καθεστάτα δεν έχει άλλη λύση από την «*πατροκτονία*», όπως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί συμβολικά τό ξερρίζωμα της *δεδομένης* ύπαρξης της κοινότητας. Πρόκειται για την *αριθμητική* διαφορά μεταξύ πολιτικής δύναμης και απολιτικής βίας, σύμφωνα με τις διακρίσεις της H. Arendt: Ενώ η πρώτη εδράζεται στη συναίνεση, *πολλαπλασιαζόμενη* η βία με τη βοήθεια των όπλων μπορεί να γίνει υπόθεση του ενός⁷³. Το ερώτημα λοιπόν που εύλογα τίθεται είναι το εξής: Με ποιόν τρόπο η *συγγένεια* του μονάρχη, όχι πλέον με τον χριστιανικό Θεό αλλά με τον Δία, θα μπορούσε να κερδίσει το κοινωνικό *consensus*. Ο λόγος γίνεται, με άλλα λόγια, για το «*ἀσμένως πείθεσθαι*» το οποίο αποτελεί συστατικό στοιχείο των σχέσεων εξουσίας που στηρίζονται στην *auctoritas* και, κατά συνέπεια, προϋπόθεση της ενεργοποίησης των κοινωνικών δυνάμεων για την επίτευξη των νέων στόχων. Η αναμενόμενη, όπως ήδη φάνηκε, λύση του Γεμιστού, προκειμένου να μην εκφυλισθεί πληθωνικός ηγέτης σε τύραννο, δεν θα μπορούσε να είναι άλλη από αυτήν της προσφυγής στην αρχαιότερη παράδοση.

Ο Πλήθων στη *Νόμων συγγραφή* ισχυρίζεται πως τα ονόματα που αποδίδει στους θεούς οφείλονται στη βούλησή του να συνδέσει τη θεολογία του με το ελληνικό προγονικό παρελθόν⁷⁴. Επίσης, στο έργο του *Πρός τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον* το θεολογικό του σύστημα ορίζεται, εμμέσως πλην σαφώς, ως «*ἐλληνική θεολογία*»⁷⁵. Επιπροσθέτως, η εμμονή στην ελληνική ταυτότητα του βασιλείου είναι αξιοπαρατήρητη⁷⁶. Το έξυπνο πολιτικό στρατήγημα είναι πλέον εμφανές:

Η πολιτική ως δημιουργός και δημιουργήμα θεσμών (πλαισίων οργάνωσης όλων των δυνατών σχέσεων των διαρθρωτικών της ίδιας της πολιτικής κοινότητας) εξακολουθεί να υπάρχει, ενόσο διατηρείται ο *δεδομένος* αυτοπροσδιορισμός της κοινότητας ως κοινότητας. Η διάρκεια της τελευταίας, ως *αντίδοτο* στο φευγαλέο χαρακτήρα της πράξης, παρέχει στην πολιτική το σταθερό πεδίο που χρειάζεται

για να δράσει: Νοηματοδοτεί την τελεολογική πολιτική πράξη, *δημιουργώντας*, με την κατασκευή της υπερ-ατομικής ταυτότητας, τη δυνατότητα κάθε φορά αναγνώρισης της ύπαρξης κοινών στόχων. Έτσι η αναγωγή σε κοινή καταγωγή, η συνέχεια που επιτυγχάνεται μέσα από τη σύνδεση παρελθόντος και μέλλοντος —σύμβολο της οποίας παραμένει η απρόσκοπτη γενεσιουργία και το γενεαλογικό δένδρο που εξασφαλίζει τη συγγένεια— συνιστά το στρατήγημα κατεξοχήν για τη *διάσωση* της *παρούσας* κάθε φορά πολιτικής κοινότητας, καθώς και τη μόνη προοπτική διατήρησής της στο μέλλον. Η εθνική ιστορία ως σημειολογία της κοινής αρχής, κατασκευάζει, μέσα από τη φαντασιακή *σύνθεση* του *μη αναγώγιμου εγώ* με το *ιδέατό εμείς*, την πολιτιστική υπερ-ατομική ταυτότητα, δημιουργώντας τρόπους ένταξης στο κοινωνικο-πολιτικό *σώμα*⁷⁷. Μπορούμε λοιπόν να πούμε πως η προσπάθεια δημιουργίας, εκ μέρους του Πλήθωνα, «εθνικής συνείδησης» απέβλεπε στα ακόλουθα:

1. Η εξάλειψη της χριστιανικής μέριμνας για την άλλη ζωή αντικαθίσταται από τη βαθύτερη «επιθυμία αναγνώρισης»⁷⁸. Η *ενσωμάτωση* των υπηκόων στο *αναγνωρίσιμο* και *αναγνωρισμένο* σώμα του ελληνικού γένους-κράτους, καθιστά στην *πατρίδα* παραγωγό της ετεροπροσδιοριζόμενης ταυτότητας των *παιδιών* της. Συνεπώς, η άμεση συνάρτηση της σωτηρίας της πατρίδας με τη σωτηρία του ατόμου προξενεί τη χωρίς πρόβλημα αντικατάσταση του μάρτυρα της πίστεως από τον ήρωα υπέρ της εθνικής ακεραιότητας, τον οποίο απαιτούν οι συνθήκες.

2. Αν ο χριστιανός μονάρχης *νομιμοποιείται* μέσα από την παράδοση που ίδρυσε η Εκκλησία, ο πληθωνικός ηγέτης αντλεί την απαιτούμενη *auctoritas* από την ένταξή του στο γενεαλογικό δένδρο των Ελλήνων, *προγενέστερο* της Κωνσταντίνειας ρωμαιο-βυζαντινής παράδοσης⁷⁹. Υπερβαίνοντας τον χριστιανικό κοσμοπολιτισμό, η *πάτρια θρησκεία* του Πλήθωνα δομεί τις νέες συγγενικές σχέσεις. Οι τελευταίες, *διασώζοντας* την *αναφορά* του ηγεμόνα στην κοινή γενεσιουργό αρχή, καθιστούν δυνατή την *οργανική* του ένταξη στο κοινωνικο-πολιτικό *σώμα*. Η βυζαντινή σημασία του όρου «*έλλην*» (= είδωλολάτρης), οδηγεί προφανώς τον Πλήθωνα και στην επιλογή της επιστροφής προς το «είδωλολατρικό» πρότυπο του Ελληνισμού.

3. Η ομοίωση του ηγεμόνα με τον *πάτριό θεό*, πηγή και εγγύηση του δικαίου και της ευνομίας, επιτυγχάνει τη λαϊκή συναίνεση σχετικά με όλες τις αναγκαίες μεταρρυθμίσεις. Ο κατά Πλήθωνα μονάρχης δεν καινοτομεί ως προς την παράδοση, αλλά την διασώζει, αποδίδοντάς της τα όσα έχουν αποξενωθεί από αυτήν. Έτσι, ο «*Ελλήνων βασιλεύς*», δρώντας πλέον ως *ιατρός*, δεν χαρακτηρίζεται αποστάτης, αλλά *imperator renascens*, δηλαδή *imperator conservatrix*⁸⁰.

4. Το πρόβλημα της συνέχειας που τίθεται με την παρουσία του εξαιρετικού ηγέτη, εφόσον η αρετή δεν κληρονομείται ούτε *χαρίζεται* «άνωθεν», λύνεται μέσα από τη δημιουργία της εθνικής ταυτότητας. Πρόκειται για τη μετάθεση από το *αληθινό εγώ* στον *γνήσιο ηγεμόνα*. Το γνωστό: «Πρέπει να κυβερνώμαι από εκείνον που θεωρώ *δικό μου*»⁸¹. Η ελληνικότητα του μονάρχη, όπως αποδεικνύεται μέσα από τη γλώσσα και την παιδεία του⁸², συνάδει χωρίς πρόβλημα με την ιδέα της δυναστείας:

Έκγονος Έλληνας και πεπαιδευμένος ως Έλληνας, δηλαδή με εξασφαλισμένη

την αρετή που θεμελιώνεται στα υγιή δόγματα περί του θείου⁸³, αλλά και υποστηριζόμενος ως προς την πολιτική του ορθοπραξία από τους «ἀρίστους συμβούλους»⁸⁴, αρμόζει να θεωρείται ο βασιλόπαις ως ο επόμενος «βασιλικὸς ἀνὴρ».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. σχετικά D.A. Zakythinos, *Le Despotat grec de Morée. Tome second. Vie et institutions*, Athènes 1953 (= London 1975), σσ. 372-373. Περισσότερα για τον πολιτικό στοχασμό του: Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, *Ὁ πολιτικὸς κατὰ τὸν Γεώργιο Γεμιστό-Πλήθωνα. Εἶναι πλατωνικὴ ἢ κατὰ Πλήθωνα πολιτικὴ φιλοσοφία;*, Αθήνα 1992, με τη συναφή βιβλιογραφία.
2. *Συμβουλευτικὸς πρὸς Θεόδωρον*, σσ. 114/2-3 και 118/24-119/3. Οι παραπομπές (σελίδες/στίχοι) στην έκδοση: Σπ. Λάμπρος, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, IV, Ἀθήναι 1930. Θα σημειώσω ἀκόμη πως ἤδη με την πρώτη πρόταση του *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*: «Καὶ ἐν πλοίῳ κυβερνήτην νενομίσται μὲν ἅπαντα ἄγειν τὰ πρὸς τὴν ἐμπλεόντων σωτηρίαν ἢ ἂν δοκῇ αὐτῷ», ο Πλήθων υποδηλώνει τη γνωστή αξίωση, σύμφωνα με τη διατύπωση του J. Rancière, για τη θεμελίωση μιας άλλης πολιτικής, εκείνης που επιζητώντας την ασφάλεια της στεριάς, στρέφει τα νώτα στη θάλασσα. Οι κίνδυνοι της τελευταίας χρησίμευσαν πάντα για να απεικονίσουν την εγγενή στις ανθρώπινες υποθέσεις απροσδιοριστία, και σύμφυτη για το λόγο αυτό της δημοκρατίας: Idem, *Aux bords du politique*, Paris 1990, σσ. 8. Θα προσθέσω ὅτι στο πολιτικό-θεολογικό πληθωνικό σύστημα κυριαρχεί η —πλατωνικὴς προέλευσης— αντίληψη του ὕστερου στωικισμού υπέρ της σχέσης δεσπότη-δούλου προς ὄφελος πάντα του δευτέρου: «Ἡ γὰρ τῷ ἀγαθῷ δουλεία οὐ μόνον οὐ δεινόν, ἀλλὰ καὶ λυσitteλές τε καὶ φίλον καὶ αὐτῷ τῷ δουλεύοντι»: C. Alexandre, *Πλήθωνος Νόμων συγγραφῆς τὰ σφζόμενα. Pléthon, Traité des Lois, ou recueil des fragments en partie inédits de cet ouvrage*, Paris 1858 (=Amsterdam 1966 = Paris 1982) [Εφεξῆς: Alex.], σσ. 74. Για τις αντιλήψεις αυτές των ὕστερων στωικῶν που ἀπέβλεπαν στη δικαίωση της ρωμαϊκῆς αυτοκρατορίας, βλ. A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Ithaca-N. York 1990, σσ. 181-204. Αλλά και για τις αντιπλατωνικές και αντιαριστοτελικές ως προς αὐτό το ζήτημα αντιλήψεις του πρώιμου στωικισμού, *ibid.*, σσ. 43-63.
3. M. Heidegger, *Εἶναι καὶ χρόνος. Πρόλογος-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρας*, Ἀθήνα 1978, σσ. 30.
4. Βλ. L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide. En appendice Traduction du poème*, Bruxelles 1986, κυρίως σσ. 48 sqq. Μία σύγκριση του κατὰ Πλήθωνα «γενεαλογεῖν» με τον αρχαϊκό μύθο, επιχειρεῖ ο Γ. Βασιλάρος, «Ἡ ἑλληνικὴ μυθολογία στὸ ἔργο τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος», *Βυζαντινὰ Μελέται*, 4, 1992, σσ. 646-671.
5. Θα παραπέμψω ἐδῶ στο ἔργο του P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris 1985. Βλ. επίσης, L. Couloubaritsis, «La présence du mythe dans la pensée occidentale», Idem (ed.), *L'héritage du monde grec*, Bruxelles, 1989 [Cahiers de philosophie ancienne]. Βλ. ἀκόμη E. Barier, s.v. «Généalogie», in S. Auroux (dir.), *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, I, Paris 1990, σσ. 1044-1046 [Encyclopédie philosophique universelle sous la direction d'André Jacob].
6. Alex., σσ. 152.
7. Alex., σσ. 50. Βλ. ἀκόμη σσ. 186 *et alibi, passim*.
8. Ὅσον αφορά τους στωικούς και τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες που ὄθησαν σε αὐτή την «αλλαγὴ κλίμακας», θα παραπέμψω στην ἐξαιρετικὴ μελέτη της M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris 1989. Επίσης, σχετικά με την στωικὴ κοσμοπόλη βλ. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991, σσ. 57-92. Αναφορικά μάλιστα προς την «εσωτερικέυση του νόμου» και τη μετάβαση ἀπὸ την πολιτικὴ κοινωνία των

- σοφών, όπως διατυπώθηκε στην Πολιτεία του Ζήνωνος, στην «απολιτική» συνύπαρξη των ακολουθούντων τον φυσικό νόμο, *ibid.* 93-103.
9. Alex., σσ. 194. Βλ. και Θ. Στ. Νικολάου, *Αί περί πολιτείας και δικαίου ιδέαι του Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ. Μετὰ παραρτήματος: Zum Stand der Forschung über G. Plethon Gemistos ausgehend vom Werk Fr. Schulzes*, Θεσσαλονίκη 1989² [Βυζαντινά κείμενα και μελέται, 13], σσ. 62.
 10. *Περί ἀρετῶν* [Εφεξής: Π. ἀρ.] Β 11: Β. Tambrun-Krasker, *Georges Gémiste Pléthon, Traité des vertus. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire*, Αθήναι 1987 [Βυζαντινοί Φιλόσοφοι 3], σσ. 12, καθώς και τα σχόλια της εκδότριας, σσ. 105-106.
 11. Βλ. e.g. M. Daraki, *op.cit.*, σσ. 155 sqq.
 12. Σε αυτό το σημείο μας βοηθούν οι θέσεις που διατυπώνει ο Μ. Schofield σχετικά με την αντίληψη του Δίωνα Χρυσοστόμου περί της μοναρχίας του Διός. Ο Δίων επιδιώκει κατά τον Schofield τη σύζευξη των πλατωνικών και αριστοτελικών αντιλήψεων για τη μοναρχία με εκείνες των στωικών περί της κοινωνίας θεών και ανθρώπων (*op. cit.*, σσ. 88). Η συμφωνία του Πλήθωνα με τις θέσεις του Δίωνα γίνεται περισσότερο κατανοητή, αν λάβουμε υπόψη μας το γεγονός ότι, πάντα σύμφωνα με τον Schofield, ο Δίων ακολουθεί τον πλατωνικής έμπνευσης τρόπο διακυβέρνησης της «ἀρίστης πολιτείας» από τον «σοφόν», προκειμένου να συνδυάσει τον στωικό ορισμό περί της πόλεως με τη δυνατότητα της επί της γης ύπαρξης της τελευταίας (σσ. 62). Η θέση αυτή, που εκφράζει πλήρως τις προθέσεις του Πλήθωνα, αντιτίθεται κατ' ουσίαν στον «ορθόδοξο» στωικισμό, ακριβώς λόγω του ότι στηρίζεται στην προσπάθεια πραγμάτωσης της «ἀρίστης πολιτείας» στα μέτρα του ανθρωπίνου, χωρίς δηλαδή τον αποκλεισμό των «φάυλων». Με άλλα λόγια μία ανθρώπινη κοινότητα κυβερνωμένη από τον «σπουδαῖον», είναι δυνατόν να είναι πόλις χωρίς να συγκροτείται μόνο από σοφούς. Σχετικά με αυτό το ζήτημα είναι ενδιαφέρουσα η ανάλυση και σύγκριση που επιχειρεί ο Α. Erskine, *op.cit.*, σσ. 18-42, μεταξύ της Πολιτείας του Ζήωνα και της αντίστοιχης πλατωνικής.
 13. M. Daraki, *op. cit.*, σσ. 140-142.
 14. Σχετικά με την κοινωνικο-πολιτική χρήση του όρου βλ. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris 1864 (=1943), σσ. 92 sqq., και κυρίως 96-98.
 15. Βλ. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975, σσ. 46 sqq., και I.E. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 8 sqq.
 16. Για τη στωική ταύτιση του θεού με το σύμπαν βλ. M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*, Athens 1976, σσ. 50 sqq. Επίσης J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, σσ. 259 sqq.
 17. *Πλήθωνος πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον*: Alex., σσ. 302-303.
 18. Alex., σσ. 100-102, 182, 96, 242. Βλ. και Fr. Schulze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena 1874 (= Leipzig 1975), σσ. 154. Βλ. επίσης, P. Legendre, *op. cit.*, σσ. 51-59.
 19. Βλ. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Paris 1984, σσ. 107-108.
 20. Alex., σσ. 170.
 21. Alex., σσ. 74, 204, 214.
 22. Alex., σσ. 132.
 23. Alex., σσ. 214.
 24. Βλ. σχετικά G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris 1967 (= 1984), σσ. 74 sqq.
 25. Όσον αφορά την εξομοίωση του «ψίστου-ουρανίου» με τον αρχέτυπο του «πατρός-μονάρχη», βλ. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1992¹¹, σσ. 150-156.
 26. H. Arendt, «Qu'est que l'autorité?», μετ. M.-C. Brossolet/H. Pons, in Eadem, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique. Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy*, σσ. 121-185 και κυρίως σσ. 130 sqq.
 27. «Ἑλληνίσαι γὰρ αὐτὸ [sci. τη λέξη αὐκτόριτας] καθάπαξ ἀδύνατόν ἐστιν»: Δίων Κάσιο, *Ῥωμαϊκὴ ἱστορία*, 55.3. Βλ. επίσης, H. Arendt, *ibid.*, σσ. 138 και σημ. 3.
 28. Alex., σσ. 262.
 29. Βλ. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris 1969, σσ. 148-151. Ο Benveniste διορθώνει τη γνωστή μετάφραση του όρου «auctor» (= εκείνος που επαυξάνει κάτι ήδη υπάρχον), διασαφηνίζοντας πως η πρωταρχική σημασία του αυgeo δεν είναι «αυξάνω», αλλά «φέρνω στην ύπαρξη», με την έννοια της θείας δημιουργίας.

30. Alex., σσ. 170.
31. Πρόκειται, σύμφωνα με την ανάλυση του D.D. Raphael, για το «right of recipience» που στην πράξη σημαίνει: 1) ενεργητικά: άσκηση νόμιμης εξουσίας και 2) κατ' αντίστροφη φορά, παθητικά: αναγνώριση αυτής της ίδιας εξουσίας και υπακοή σε αυτήν: Idem, *Problems of Political Philosophy*, London 1970 (= 1976), σ.σ. 66 sqq. και κυρίως σσ. 69.
32. H. Arendt, *ibid.*, σσ. 123 sqq. Βλ. επίσης R.S. Peters, «Authority», in A. Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford 1967, σσ. 92 sqq.
33. Alex., σσ. 154, 172, 242-244, 264-266. Σχετικά με την υιοθέτηση εκ μέρους του Πλήθωνα της στωικής αντίληψης περί *ειμαρμένης* στην προσπάθεια του να αντιδράσει στην απαισιόδοξη χριστιανική στάση περί εγκατάλειψης του ποιμνίου από τον Θεό, βλ. D. Dedes, «Die wichtigste Gründe der Apostasie des Georgios Gemistos (Plethon) (Forchungen und Funde in Venedig)», *Φιλοσοφία*, 15-16, 1985-86, σσ. 352-375 και κυρίως σσ. 354 sqq. Για την *ειμαρμένη* στον Πλήθωνα, βλ. και L. Bargeliotes, «Fate or Heimarmene according to Pletho», *Διοτίμα*, 3, 1975, σσ. 137-149. Είναι γεγονός ότι ο «αντιχριστιανός» Πλήθων αποδέχεται εν σχέσει προς την αρχαία ελληνική θρησκεία την «μεταβολήν ἐπὶ τὸ θεῖον», που πραγματοποίησαν οι στωικοί. Βλ. σχετικά G. Verbeke, «La transposition stoïcienne de la religion grecque», in L. Couloubaritsis (ed.), *L'héritage du monde grec, op. cit.*, σσ. 45-53 και κυρίως 51-53. Οι επικλήσεις και η προσευχή προς τους Θεούς, όπως συμβαίνει και με τον γνωστό ύμνο του Κλεάνθη προς τον Δία (ed. I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 537 κυρίως ν. 28-35), δεν αποβλέπουν πλέον στην αλλαγή ροής των εξωτερικών συμβάντων, αλλά στην ενίσχυση του αγώνα για την «κατάκτηση» της ηθικής τελειότητας: βλ. e.g. Alex., σσ. 152, 196. Θα προσθέσω ακόμη ότι η πληθωνική αντίληψη περί του κακού (βλ. L. Bargeliotes, «The Problem of Evil according to Pletho», *Διοτίμα*, 4, 1976, 116-125), το οποίο εξοβελίζεται από την κοσμική πραγματικότητα για να ταυτισθεί με το ηθικό σφάλμα, τον φέρνει σε πλήρη συμφωνία με τη στωική αντίληψη περί της αναγκαίας σχέσης μεταξύ δυστυχίας και ηθικής φασλότητας: Alex., σσ. 258-260. Τόσο για τους στωικούς (βλ. v. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953 (= 1989), σσ. 145 sqq.) όσο και για τον Πλήθωνα (βλ. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, *op. cit.* [supra, σημ. 1], σσ. 47 sq., ο χρόνος της αρετής είναι το παρόν. Η δυστυχία του «φαύλου» δεν βρίσκεται στο μέλλον, αλλά ενυπάρχει αναγκαία στον τρόπο ζωής του (βλ. Daraki, *op. cit.*, σσ. 105 sq.)).
34. «Ὅτι καὶ πάντα μὲν ἄλλα ὑπήκοά τε εἶναι καὶ φίλια, καὶ οὐδ' ἂν ἐν πολέμιον οὐδ' ἀνθεστηκός οὔτε δύσνον· μάλιστα δὲ θεοὺς τούτους ἐκείνω τε ὑπηκόους σύμπαντας σὺν εὐνοίᾳ»: Alex., σσ. 50.
35. Βλ. και τα επιχειρήματα του P. Winch στην κριτική του των θέσεων του R.S. Peters, *loc. cit.*, σχετικά με τη φυσική auctoritas (in A. Quinton, ed., *Political Philosophy, op. cit.*, σσ. 97-111, κυρίως σσ. 105 sq.).
36. Alex., σσ. 76. Επίσης, *Πλήθωνος, ἐκ τῆς διασαφήσεως τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρου λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων, ibid.*, σσ. 279 [εφεξής: *Διασ. Ζωροάστρου*]. Τέλος και *Π. ἀρ.*, έκδ. B. Tambrun-Krasker, B 4, σσ. 8/9-9/6. Βλ. και D. Dedes, *loc. cit.*, σσ. 353 sqq.
37. Alex., σσ. 154.
38. Βλ. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, μετ. M. Nathan/E. Dampière, Paris 1986, σσ. 83 sqq.
39. H. Arendt, «Qu'est-ce que l'autorité?», *loc. cit.*, σσ. 163.
40. «Ἡ γὰρ φύσις θεοῦ θεσμός ἐστι· θεοῦ δὲ θεσμός οὐκ ἄλογος»: *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, έκδ. B. Lagarde, «Le 'De Differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne», *Byzantion* 43, 1973 (= *Hommage à Marius Canard*), σσ. 332/10.
41. N.D. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, σσ. 206-209.
42. Δεν είναι τυχαία η σχέση μεταξύ «θεοσεβείας» και ανάμνησης, όπως αυτή προβάλλει μέσα από την αντίληψη του Γεμιστού περί ἐμφυτῆς γνώσης: *Διασ. Ζωροάστρου*, Alex., σσ. 278. Για τη «θεοσεβεία», βλ. *infra*, σημ. 53.
43. Βλ. Α. Μπενάκης, «Πλήθωνος, Πρὸς ἡρωτημένα ἄττα ἀπόκρισις (Γιὰ τὸ ἀριστοτελικὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως καὶ γιὰ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου). Πρώτη ἔκδοσις με νεοελληνικὴ μετάφραση καὶ εἰσαγωγή», *Φιλοσοφία*, 4, 1974, 329-376, κυρίως σσ. 355/91-359/133. Βλ. επίσης και τις εισαγωγικές παρατηρήσεις του εκδότη, σσ. 349-354, καθώς και το παράρτημα με τα παραθέματα όλων των σχετικών πληθωνικών χωρίων: σσ. 369-376.
44. Alex., σσ. 72.
45. Alex., σσ. 140, 188.

46. Alex., σσ. 184, 76, 202, 246.
47. Π. άρ., εκδ. B. Tambrun-Krasker, A2. σσ. 2/4. Επίσης *Πρός τας Σχολαρίου υπέρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* στο f. 52v του αυτογράφου κώδικα: έκδ. B. Lagarde, «Georges Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)», *Byzantion*, 59, 1989, σσ. 456/13-15 = E.V. Maltese, *Georgii Gemisti Plethonis contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, Leipzig 1988, σσ. 31/5-7 [Bibliotheca Teubneriana].
48. «Τίς οὖν ἄρξει τοῦ ἄρχοντος; ὁ νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων, ὡς ἔφη Πίνδαρος, οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένοις, οὐδέ τισι ξύλοις, ἀλλ' ἔμψυχος ὦν ἐν αὐτῷ λόγος, ἀεὶ συνοικῶν καὶ παραφυλάττων καὶ μηδέποτε τὴν ψυχὴν ἔων ἔρημον ἡγεμονίας»: Πλουτάρχου, *Πρός ἡγεμόνα ἀπαίδευτον*, 3 (780c). Πρβλ. καὶ *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σσ. 129/4-12.
49. Σχετικά μέ τό ζήτημα τῆς «επιμέλειας τοῦ εαυτοῦ» καί τῆς δυνατότητες συσχετισμοῦ τοῦ με τὴν παραδοσιακὴ ἀντίληψη περὶ «τοῦ ἑαυτοῦ ἄρχειν», βλ. M. Foucault, *L'histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, *op. cit.*, σσ. 53-85.
50. Βλ. *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σσ. 119.
51. Βλ. σχετικά J.M. Rist, *op. cit.*, σσ. 54-80, καθὼς καὶ M. Daraki, *op. cit.*, σσ. 12-53.
52. Πρβλ. Μάρκου Αὐρηλίου, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, 6.30 καὶ *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σσ. 124/5-10, 127-129, 133/6-7. Βλ. ἐπίσης, M. Foucault, *L'histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, *op. cit.*, σσ. 101-117.
53. Σχετικά με τὴν «θεοσέβεια», τὴν ὁποία ὁ ἴδιος χαρακτηρίζει ὡς «πάσης κεφάλαιον ἀρετῆς»: βλ. Π. άρ., έκδ. B. Tambrun-Krasker B 13 σσ. 13/10-15. Βλ. ἐπίσης B. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, *op. cit.*, σσ. 42 sqq.
54. Οἱ ἀπόψεις περὶ τοῦ ἄρχοντος στὸν *Συμβ. πρὸς Θεόδ.* θὰ μπορούσαν κάλλιστα νὰ συνοψισθοῦν με τὴ φράση τοῦ Πλουτάρχου: «οὔτε γὰρ πίπτοντός ἐστιν ὀρθοῦν, οὔτε διδάσκειν ἀγνοοῦντος, οὔτε κοσμεῖν ἀκοσμοῦντος ἢ τάττειν ἀτακτοῦντος ἢ ἄρχειν μὴ ἀρχομένου»: *Πρός ἡγεμόνα ἀπαίδευτον*, 2 (780b-c).
55. Βλ. ἐνδεικτικά, *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σσ. 125 sqq.
56. Βλ. ἐνδεικτικά, *Πλήθωνος πρὸς ἠρωτημένα ἄττα ἀπόκρισις*, έκδ. Α. Μπενάκης, *Φιλοσοφία* 4, 1974, σσ. 359 στίχ. 120-127 καὶ B. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, *op. cit.*, σ. 18, καὶ σημ. 72. Σχετικά με τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ «ἑαυτοῦ ἄρχειν», βλ. M. Foucault, *L'histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, Paris 1984, κυρίως σσ. 74-107, 184-203.
57. Π. άρ., έκδ. Tambrun-Krasker B 14, σσ. 14/1-3 καὶ app. font., καθὼς καὶ τὰ σχόλια τῆς ἐκδότριας σσ. 111. Βλ. καὶ Alex., σσ. 72. Σχετικά με τὴν ἀναβίωση στὸν ὕστερο στωικισμό τῆς πλατωνικῆς θεωρίας περὶ τῆς πάλης μεταξύ λογικῆς καὶ ἀλογῆς ψυχῆς, βλ. J.M. Rist, *op. cit.*, κυρίως σσ. 212 sqq.
58. *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σσ. 126/9-24, 130/8-12, 134/17-19, ἀλλὰ καὶ 115/12-13.
59. Alex., σσ. 100.
60. Π. άρ., έκδ. B. Tambrun-Krasker, B 13, σσ. 13/16-20 καὶ app. font.
61. Βλ. C. Lepelley, «Y eut-il au IV^eme siècle une idéologie chrétienne du pouvoir impérial?», *L'idéologie du pouvoir monarchique dans l'Antiquité. Actes du Colloque de la Société des Professeurs d'Histoire Ancienne*, Paris 1991, σσ. 105-114 (κυρίως 107 sqq.). Σε μετεγενέστερη ἐποχὴ χρησιμοποιοῦνται χαρακτηριστικὲς ἐκφράσεις, ὅπως: «Ὁ θεοσταφῆς ἡμῶν αὐτοκράτωρ, ἢ θεόσοφος ὄντως ψυχῆ, ἢ ὡς πλακί νοητῆ δακτύλῳ θεοῦ ὁ θεῖος νόμος καὶ τὰ τοῦ θεοῦ δικαιώματα καὶ τὰ σωτηριώδη διδάγματα ἐγκεκόλαπται, ᾧ καὶ χύμα σοφίας καὶ καρδίας πλάτος ὡς νέῳ Σολομῶντι ὑπὲρ τοὺς πάποτε βασιλεῖς ὁ θεὸς ἔδωρήσατο (...)». Ὅταν μάλιστα τὰ νοήματα αὐτὰ διατυπώνονται ἀπὸ συλλογικὸ ἐκκλησιαστικὸ ὄργανο, που συνεδριάζει ὑπὸ τὸν πατριάρχη Λουκά Χρυσοβέργη (1166), ἡ πληροφορία ἀποκτᾶ ἰδιαιτέρο κύρος: H. Hunger, «Kanonistenrhetorik im Bereich des Patriarchats am Beispiel des Theodoros Balsamon», in N. Οικονομίδης (ed.), *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 13ο αἰῶνα. Κανονικὸ Δίκαιο, κράτος καὶ κοινωνία*, Αθήνα 1991, σσ. 37-59 (τὸ κείμενο: σσ. 58-59). Βλ. καὶ D. Simon, «Ein Synodalakt aus dem Jahre 1166», *Fontes Minores I*, Frankfurt a. M. 1976, σσ. 123-125. Ἄλλα παραδείγματα τοῦ ἴδιου τύπου (μάλιστα με θεματικὴ κατάταξη) στὸν H. Hunger, *Prooimion. Elemente der Byzantischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, *passim*.
62. Βλ. e.g. G. Dagron, «Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle», ὅπως καὶ I. Medvedev, «Ἡ συνοδικὴ ἀπόφαση τῆς 24 Μαρτίου 1171 ὡς νόμος γιὰ τὴ διαδοχὴ στοῦ θρόνου τοῦ Βυζαντίου», *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα*, *op. cit.*, ἀντίστοιχα σσ. 165-178 καὶ 229-238.

63. Η χρησιμοποίηση εκ μέρους του Πλήθωνα της μυθικής εικόνας του Φαίδρου, προκειμένου να απεικονίσει τον εσωτερικό αγώνα της ανθρώπινης ψυχής (βλ. *supra* σημ. 56), βοηθεί να κατανοήσουμε τον αντιχριστιανισμό του στοχαστή και μέσα από τη σύγκριση που επιχειρεί η Μ. Δαράκη μεταξύ της σκέψης του Αυγουστίνου και της ελληνικής αντίληψης. Πρόκειται, για την αντίθεση μεταξύ της παθητικής (η Ενσάρκωση ως κάθοδος του θεού βασιζόμενη αποκλειστικά στη θεία πρωτοβουλία) και της ενεργητικής στάσης (η άνοδος της ψυχής προς συνάντηση με τη θεία πραγματικότητα, βασιζόμενη αποκλειστικά στην ανθρώπινη πρωτοβουλία) απέναντι στο θείο αντίστοιχα: *op.cit.*, σσ. 176-215, 187-190. Βλ. επίσης E. von Ivánka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église* (μτφρ. E. Kessler) Paris 1990, σ. 80.
64. Alex., σσ. 16.
65. Συμβ. πρὸς Θεόδ., σσ. 131/4-5, ὅπως και 130/6-8. Βλ. επίσης, 134/20-135/2.
66. Βλ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, *op.cit.*, σ. 2 και σημ. 6.
67. Η υπόθεση αυτή συμφωνεί ἄλλωστε με την άποψη τόσο του Dräseke ὅσο και του Τατάκη σχετικά με τη φιλοδοξία του Πλήθωνα να διαδραματίσει στην εποχή του ἓνα ρόλο ανάλογο προς αὐτόν που φιλοδόξησε να αναλάβει ο Πλάτων στις Συρρακούσες: για τις παραπομπές, βλ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, *op. cit.*, σ. 3 και σημ. 7-9.
68. Εδώ θα υπενθυμίσω, δανειζόμενη τη διατύπωση του H.G. Beck, ὅτι για τους Βυζαντινούς «ἡ νομιμοφροσύνη ἀπέναντι στὸν ἡγεμόνα συμπίπτει με τὴ νομιμοφροσύνη ἀπέναντι στὴν ὀρθοδοξία»: Idem, *Ἡ βυζαντινὴ χιλιετία*, μετ. Δ. Κούρτοβικ, Ἀθήνα 1990, σσ. 143.
69. Βλ. σχετικά E. Cizek, *Mentalités et institutions politiques romaines*, Paris 1990, σσ. 273.
70. Η χρήση του δεδομένου ὀρου συνάδει πλήρως προς την πολιτικὴ ἰδεολογία των Βυζαντινών. Θα σημειωθεί χαρακτηριστικά ὅτι «ὁ πρῶτος χριστιανῶν βασιλεύς», ο «οἰκιστὴς» Κωνσταντῖνος φέρει ὡς αυτοκράτωρ τον τίτλο *pater patriae*, ἐξελληνισμένο σε *πατὴρ πατρίδος*: «(...) αὐτοκράτωρ καῖσαρ Φλαύιος Οὐαλέριος Κωνσταντῖνος (...) αὐτοκράτωρ τὸ πέμπτον, ὑπάτος, πατὴρ πατρίδος, ἀνθύπατος»: Edictum, το λεγόμενο του Γαλερίου (ἔτος 311), κατὰ τη μετάφραση που διασώζει Ευσέβιος ο Παμφίλου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 8.17. Ἀς θυμηθούμε και τη δικαίωση της ρωμαϊκῆς αυτοκρατορίας και του αυτοκράτορα μέσα ἀπὸ την προβολή του γεγονότος της γέννησης του Χριστοῦ στα χρόνια του Αυγούστου, ὅσο και την υποκατάσταση της *Pax romana* ἀπὸ την *Pax Christi*: Διεξοδικότερα στον H.G. Beck, *op.cit.*, σσ. 131 και σημ. 8-9. Θα προσθέσω ἀκόμη ὅτι ἡ «Κωνσταντῖνου πόλις», ὡς «Νέα Ῥώμη», θεωρεῖται *urbs aeterna*, ἀντίληψη που δικαιολογεί πλήρως τη σχέση του ἐκάστοτε ἡγεμόνα με τον *pater patriae* - θεμελιωτὴ: βλ. ἐνδεικτικά I.E. Καραγιαννόπουλος, *op. cit.*, σ. 12. Η πολιτικὴ σημασία του χαρακτηρισμοῦ *pater patriae* διασαφηνίζεται μέσα ἀπὸ την ἐννοιολογικὴ διάκριση που επιχειρεῖ ἡ H. Arendt μεταξύ της ἐλληνικῆς πόλεως και της ρωμαϊκῆς *patria*. Η τελευταία δηλώνει αὐτὴν την ἐμπειρία θεμελίωσης που συνδέει ἀρρηκτα τον «τόπο» με την «αρχή» και τον «νόμο». Αντίθετα, ἡ πόλις «που δεν εἶναι ο φυσικὸς χώρος που καταλαμβάνει ἡ πόλις-κράτος» (Eadem, *Ἡ ἀνθρώπινη κατάσταση (Vita activa)*, μετ. Στ. Ροζάνη/Γ. Λυκιαρδόπουλου, Ἀθήνα 1986, σσ. 271), ἀλλὰ προκύπτει ἀπὸ την πολιτικὴ συνύπαρξη των πολιτῶν της («Ὅπου καὶ νὰ πᾶς θὰ εἶσαι πόλις»: *ibid.*) ἀντιτίθεται στην ἀνεπανάληπτη και θεμελιακὴ των πάντων *urbs*, που ριζώνει στο ἔδαφος. Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τη διαφοροποίηση γίνεται ορατὸς —πάντα κατὰ την H. Arendt— ο λόγος για τον ὁποῖο ο νομοθέτης της ἐλληνικῆς πόλεως μπορούσε να εἶναι ξένος ἢ και βάρβαρος (ἡ ζωὴ της πόλεως ἀρχίζει μετὰ τη θεμελίωση), ἐνῶ ἀντίθετα ο νομοθέτης και ο θεμελιωτὴς θεωρεῖται ἀπὸ τους Ρωμαίους *pater patriae*: H. Arendt, *ibid.*, σσ. 264-272. Ἐπίσης, Eadem, «Qu'est-ce que l'autorité?», *loc. cit.*, σσ. 159 sqq., ὅπως και B. Cassin, «Grecs et Romains: Les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger», in M.Abensour/Chr. Buci-Gluksmann et alii ed., *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris 1989, σσ. 17-39 και κυρίως σσ. 24-25. G. Even-Granboulan, *Une femme de pensée. Hannah Arendt*, Paris 1990, σσ. 218 sqq. Ὅπως εἶναι ἐμφανές, αὐτὲς οἱ διασαφηνίσεις εἶναι καίριες για την κατανόηση της πολιτικῆς σκέψης του Γεμιστοῦ, καθὼς και για τις λύσεις που υιοθέτησε. Βλ. και τα επιχειρήματά του υπὲρ της σχέσης της Πελοποννήσου με το «γένος των Ἑλλήνων»: *Εἰς Μανουὴλ Παλαιολόγον περὶ τῶν ἐν Πελοποννήσῳ πραγμάτων*, ἐκδ. Σπ. Λάμπρος, *Παλαιολόγια και Πελοποννησιακά*, III, ἐν Ἀθήναις 1923 (= 1972), σσ. 247 sqq.
71. Θα παραπέμψω ἐδῶ στην ἐρμηνεία του στιχ. 370 «ὄψις πόλις ἄπολις» της Ἀντιγόνης του Σοφοκλή ἀπὸ τον M. Heidegger, *Εἰσαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Χρ. Μαλεβίτσης, Ἀθήνα 1973, σσ. 187.

- Επίσης, Fr. Mattei, *L'ordre du monde. Platon - Nietzsche - Heidegger*, Paris 1989, σσ. 175.
72. Alex., σσ. 266.
73. Βλ. H. Arendt, «Sur la violence», in Eadem, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, μετ. Guy Durand, Paris 1972, σσ. 105-187 και κυρίως 155 sqq.
74. Alex., σσ. 130-132, αλλά και σσ. 4.
75. Alex., σσ. 302-303.
76. Βλ. ενδεικτικά *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σσ. 114/18-115/5. Επίσης, *infra* σημ. 82. Ως προς το όλο θέμα κατά την εποχή των Παλαιολόγων, βλ. S. Runciman, «Byzantine and Hellene in the Fourteenth Century», *Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου ἐπὶ τῇ ἑξακοσιετηρίδι τῆς Ἑξαβίβλου αὐτοῦ*, Θεσσαλονίκη 1952, σσ. 27-31.
77. Σχετικά με τις απόψεις που διατυπώνονται ἐδῶ θα παραπέμψω στο ἐξαιρετικό ἄρθρο του S. Cotta, «Politique et symbole», in M. Cranston/P. Mair (eds), *Langage et politique*, Bruxelles 1982, σσ. 95-106. Επιπροσθέτως, αναφορικά προς τη σχέση των κανόνων συγγενείας και γένεσης της πολιτικής, βλ. J. Ladrière, «L'invention politique», *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Bruxelles 1989, σσ. 363-395 (κυρίως 368-371).
78. Βλ. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford-N. York 1967 (= 1988), σσ. 154-162. Ο E.R. Doods αποδίδει ἄλλωστε τη ραγδαία ἐξάπλωση του χριστιανισμού στην ἴδια αὐτή ἀνθρώπινη ἀνάγκη: Idem, *Pagan and Christian on Age of Anxiety. Some Aspects of religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, σσ. 136 sqq. Ἀς λάβουμε ἐδῶ ὑπόψη πως ἡ ἐπιθυμία «αμοιβαίας ἀναγνώρισης» και ἀλληλεγγύης θα πρέπει κατά την περίοδο αὐτή της κλονισμένης αυτοπεποίθησης των Βυζαντινῶν να εἶχε ἀυξηθεῖ ἐντυπωσιακά.
79. Σχετικά με την κωνσταντινεία παράδοση και την πολιτική σκοπιμότητα και ἀναγκαιότητα γενεαλογικής σύνδεσης του αυτοκράτορα με τον «πολιοῦχον» και θεμελιωτὴ της νέας Ρώμης, θα παραπέμψω στο πολὺ ἐνδιαφέρον ἄρθρο του Α. Μαρκόπουλου, «Constantine the Great in Macedonian Historiography: Models and Approaches», ὑπὸ ἐκτύπωση στον τόμο: P. Magdalino (ed.), *The New Constantines*. Ἐκφράζω και ἐδῶ τις ευχαριστίες μου στον συγγραφέα, που μου ἐμπιστεύθηκε το ἄρθρο πριν ἀπὸ τη δημοσίευσή του.
80. J.P. Martin, «Le pouvoir impérial romain: sa spécificité idéologique», *L'idéologie du pouvoir monarchique dans l'Antiquité*, *op. cit.* (*supra*, σημ. 61) σσ. 77-89, κυρίως 84 sqq.
81. Βλ. I. Berlin, *ibid.* (*supra*, σημ. 78).
82. «Ἐσμὲν γὰρ οὖν ὧν ἠγεῖσθε και βασιλεύετε Ἑλληνας τὸ γένος, ὡς ἢ τε φωνὴ και ἢ πατριὸς παιδεία μαρτυρεῖ»: *Εἰς Μανουὴλ Παλαιολόγον*, *loc. cit.*, σσ. 247/14-15.
83. Σε πλήρη συμφωνία με τους στωικούς, ο Πλήθων πρὸςβέβει ὅτι, ἐφόσον προς το συμφέρον του παντός και ἐπομένως και του συγκεκριμένου ἀτόμου ἡ ροὴ των συμβάντων δεν ἀλλάζει, ἐκεῖνο που μπορεί να ἀλλάξει εἶναι ἡ στάση του υποκειμένου προς αὐτήν: Το κακό δεν ὑπάρχει στα συμβάντα, ἀλλὰ στην ἐρμηνεία τους. Ἡ λογικὴ ικανότητα του ἀνθρώπου να κατανοεῖ την κοσμικὴ πραγματικότητα και να χειρίζεται κατά τον ὀρθὸ Λόγο τις ἐντυπώσεις, τον κατατάσσει στα ἡγεμονικά μέλη του σύμπαντος. Οἱ τελευταῖες, ὡς «εσωτερικέωση» της ἐξωτερικῆς πραγματικότητας συνιστοῦν τὴ μόνη δυνατότητα ὑπαγωγῆς των γεγονότων στη δικαιοδοσία του ἀνθρωπίνου ὄντος. Βλ. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, *op.cit.*, σσ. 99 sqq. Κατὰ συνέπεια, ἡ εὐπραξία ἀξιῶνει την διαρκὴ ἀσκήση προς ὀρθὴ ἀντίδραση στις ἐξωτερικὲς ἐπιδράσεις τις ὁποῖες δέχεται ἀναγκαῖα ὁ ἀνθρώπος: Alex., σσ. 72, *Π. ἀρ.*, ἐκδ. Tambrun-Krasker, B 13, σσ. 13/20-24, και *app. font.*, καθὼς και τα σχόλια της ἐκδότριας, σσ. 110. Επίσης, Θ. Στ. Νικολάου, *op. cit.*, σσ. 116 sqq. Σε ὅλο το ἔργο του Πλήθωνα παραμένει πάγια ἡ στωικὴ του θέση ὅτι πηγὴ δυσπραγίας για τον ἀνθρώπο δεν εἶναι ἡ ἐξωτερικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ οἱ γνώμες, τα «δόγματα», που σχηματίζουμε για αὐτήν (ε.γ., *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σσ. 126). Γίνεται ἔτσι σαφές πως ἡ ὀρθὴ ἀξιολογικὴ ἀντιμετώπιση των πραγμάτων προϋποθέτει την ὀρθὴ ἀτίληψη περὶ του θεοῦ και της φυσικῆς τάξης κατὰ συνέπεια: Alex., σσ. 130, 184 sqq. Επίσης, *Διασ. Ζωοροάστρου*, *ibid.*, σσ. 276 sqq. Ἡ «εὐδαιμονία» τόσο του πράττοντος υποκειμένου, ὅσο και κάθε συγκεκριμένης πολιτικῆς κοινωνίας ἐδράζεται στα υγιῆ δόγματα περὶ του θεοῦ (Βλ. και Δ. Δέδες, «Θρησκεία και πολιτικὴ κατὰ τὸν Γεώργιο Γεμιστὸ Πλήθωνα», *Φιλοσοφία*, 5-6, 1975-1976, 424-441).
84. Βλ. *Συμβ. πρὸς Θεόδ.*, σελ. 119/3-5, 131/1-4.