

ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗ ΔΥΤΙΚΟΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΟΛΟΓΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Στόχος αυτής της μελέτης είναι η ερμηνεία και διασάφηση της μεσαιωνικής σύλληψης της εξουσίας σε σχέση προς τις ευρύτερες χρονικές, πνευματικές και οντολογικές δομές του ανθρώπινου πράττειν. Αφετηρία αποτελεί η υπόθεση ότι τα ειδικότερα θεσμικά και πολιτικά δόγματα του μεσαιωνικού παπικού status εδράζονται σε μία θεμελιώδη αρχή πολιτικής εκκλησιολογίας, η ανακατασκευή της οποίας μπορεί να διενεργηθεί μέσω της διερμηνεύσης ενός εκτεταμένου πραγματολογικού υλικού. Ακολουθώντας την κατεύθυνση μιας κριτικής ανασύστασης του εγκόσμιου και εκκλησιαστικού ορίζοντα του μεσαιωνικού πολιτικού στοχασμού, η ερμηνευτική απόπειρα υποβάλλει σε λεπτομερή μελέτη τις κύριες πτυχές ενός κανονιστικού πολιτειολογικού υποδείγματος. Προβαίνει περαιτέρω στη συνεκτίμηση παραμέτρων όπως οι θεωρίες περί διακυβέρνησης, η σχέση πολιτικών και νομικών επιχειρημάτων, η συμβολή του ρωμαϊκού δικαίου και οι εφαρμογές του στο πεδίο της πολιτικής οργάνωσης, η φύση της θρησκευτικής αυθεντίας και τα ζητήματα νομιμοποίησης. Προεξέχονσα έμφαση αποδίδεται στις ιδέες εκείνες που εννόησαν την ανάδυση του μοντέρνου κράτους και επέτρεψαν τη διαμόρφωση μιας εναλλακτικής προσέγγισης με όρους συμβολαίου, συγκατάθεσης και κοινού οφέλους. Η ιστορική και βαθμιαία απαξίωση των παπικών αξιώσεων εγκυρότητας και ισχύος, όπως και η συνηγορία υπέρ μιας βολονταριστικής δόμησης των πολιτικών υποκειμένων, μπορούν να θεωρηθούν ως αναγκαίες συνθήκες εισόδου στην εκκοσμηκευμένη κοσμοεικόνα του αναγεννησιακού ανθρωποκεντρισμού.

1. ΟΙ ΥΠΑΡΚΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ. ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟΥ ΥΠΟΔΕΙΓΜΑΤΟΣ

Η μεσαιωνική σύλληψη της πολιτικής κοινότητας διαρθρώνεται σε ένα σύνολο διαδοχικών αλλά διακριτών επιπέδων, διενεργούμενη

* Ο Γ. Ν. Γκότσης είναι Διδάκτωρ Πολιτικών Επιστημών· Διδάκτωρ Οικονομικών Επιστημών· Εντεταλμένος διδασκαλίας, Τμήμα ΜΙΕΕ, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

τόσο στο πεδίο της συλλογικότητας (*universitas*) και της οργανικής αναλογίας μεταξύ κοινωνικού και ανθρωπίνου σώματος,¹ όσο και στη σφαίρα της *civitas* ως όρου δηλωτικού αυτής της πολιτειακής κοινότητας ή της πολιτικής συσσωμάτωσης εν γένει.² Το εγχείρημα αυτό περικλείει μία σειρά υπάλληλων εννοιών, στις οποίες διαφαίνεται η αποδιδόμενη στις πολιτικές κοινότητες στοχοθεσία: πρόκειται για τις μεσαιωνικές αντιλήψεις περί κοινού αγαθού,³ ελευ-

1. Θωμάς Ακινάτης, *Summa Theologiae*, Ia, 2ae, 81, 1: «In civilibus qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo». Βλ. περαιτέρω, J.P. Canning, «The corporation in the Political Thought of the Italian Jurists of the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *History of Political Thought*, 1/1 (1980), σ. 9-32, στα πλαίσια της επισκόπησης της μεσαιωνικής σύλληψης της πόλης ως σώματος συντιθέμενου από μία πολλαπλότητα ανθρωπίνων υπάρξεων και ως αφηρημένης εννοειδούς οντότητας, καταληπτής μόνο από τη διάνοια.

2. Για μία διεξοδικότερη ανάλυση των αρχαιοελληνικών και ρωμαϊκών επιδράσεων στη διαμόρφωση της μεσαιωνικής πολιτειολογικής σκέψης, βλ. ενδεικτικά, J. Dunbabin, «The reception and interpretation of Aristotle's Politics», στον τόμο N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg (επιμ.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1982, σ. 723-737. M. Grignaschi, «Le rôle de l'aristotélisme dans le defensor Pacis de Marsile de Padoue», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 35 (1955), σ. 301-340. J.R. Kayser - R.J. Lettieri, «Aquinas's *Regimen bene commixtum* and the Medieval Critique of classical Republicanism», *The Thomist*, 46 (1982), σ. 195-220. C. Martin, «Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics», *History*, 36 (1951), σ. 29-44. Για τη θωμιστική προβληματική, η στοχοθεσία της πολιτικής επιστήμης υπαγορεύεται από την επιδίωξη ορθολογικής κατανόησης της *communitas civitatis* ως ιδεατού τύπου όλων των ανθρωπίνων κοινοτήτων, αποτιμωμένων σε σχέση προς την πρώτη. Η σχέση μεταξύ *communitas* και *civitas* προσδιορίζεται ως τελεολογική, στο βαθμό που η πόλη συνιστά το λογικό τέλος των μερικότερων κοινοτήτων (*domus, vicus*) από τις οποίες και απορρέει, δηλ. αντλεί την καταγωγή απ' αυτές τις πρωταρχικές, φυσικές κοινότητες (*communitas naturalis*), με στόχο την τέλεια κοινότητα (*communitas perfecta civitas*). Από την οπτική των πολιτών-κοινοτών, η πόλη ως ανθρώπινη συσσωμάτωση (*congregatio hominum*) ή ολότητα ενός πολιτικώς διατεταγμένου πλήθους (*quaedam civium multitudo*), ασφαλώς συνθέτει μία πολιτική οντότητα (*communitas liberorum*) διαφοροποιημέναν και συμπληρωματικών αλλά, ωστόσο, εναρμονιζομένων πράξεων και λειτουργιών του συνόλου (*multitudo diversorum*): η υπόσταση του τελευταίου οφείλεται τόσο στην κοινωνική διάσταση του ανθρώπου (*socialitas*) όσο και στη φυσική έφεση (*impetus naturalis*) προς την κοινωνική συμβίωση και την καλλιέργεια των ηθικών αρετών. Βλ. περαιτέρω I.Th. Eschmann, «Studies on the notion of Society in St. Thomas Aquinas: II. Thomistic Social Philosophy and the Theology of original sin», *Medieval Studies*, 9 (1947), σ. 19-55, ειδικότερα σ. 46 επ.

3. Τα εν λόγω επιχειρήματα περί οργανικής αναλογίας και κοινού αγαθού, όπως αναπτύσσονται στα πλαίσια της σχολαστικής φιλοσοφίας, αποδίδουν έμφα-

θερίας, σχέσης του ατόμου προς υφιστάμενες υπέρτερες συλλογικότητες και τελικώς υπαγωγής της πολιτικής διακυβέρνησης στη λειτουργική εγκυρότητα αρχών, κανόνων και εννόμων δεσμεύσεων.

Στο επίπεδο των προϋποθέσεων πολιτικής συγκρότησης της κοινότητας, η επίδραση της προγενέστερης ρωμαϊκής πολιτικής παράδοσης και ιδιαιτέρως του Κικέρωνα καθίσταται καθοριστική. Η σημασία της πολιτικής σκέψης του Κικέρωνα για τη διαμόρφωση της μεσαιωνικής πολιτικής θεωρίας είναι διττή: αφενός μεν, η έννοια της *civitas*, ως θεμελιώδους διάστασης των δημοσίων υποθέσεων της συλλογικής συνύπαρξης, προσλαμβάνεται από τη μεσαιωνική προβληματική ως κατεξοχήν παράγωγο της ανθρωπίνης ορθολογικότητας, αμοιβαιότητας και ελλόγου συζήτησης, με κριτήριο τη διασφάλιση της ειρήνης, της ιδιοκτησίας, της δικαιοσύνης και των ετέρων εννόμων αγαθών· απ' ετέρου δε, η σαφής μεσαιωνική αναφορά στην ιδεατή δόμηση της *respublica* και της δημόσιας σφαίρας, ως διακριτής κατηγορίας των ανθρωπίνων ενασχολήσεων και συλλογικών επιδιώξεων, προδίδει ρητώς τις ρωμαϊκές καταβολές και απαρχές της. Στην αδιαμφισβήτητη επιρροή των ιδεών του Κικέρωνα πρέπει, ως εκ τούτου, να καταλογισθεί η ισχύς του μεσαιωνικού δόγματος, συμφώνως προς το οποίο η πολιτειακή

ση στο κοινωνικό ενοειδές και στην εναρμόνιση των ατομικών επιδιώξεων. Η θωμιστική θεμελίωση της εγκυρότητας νόμων και διακυβέρνησης, με κριτήριο την προαγωγή του κοινού αγαθού, ενισχύεται στην περίπτωση των ιταλικών πόλεων-κρατών· στην προκειμένη περίπτωση το κοινό αγαθό (*bonum commune*) ταυτίζεται προς το δημόσιο όφελος (*bonum communis*) καθώς και τη δημοσιονομική αμεροληψία. Βλ. διεξοδικά, A. Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1992, σ. 24-28. Υπενθυμίζουμε ότι η επίκληση της οργανικής μεταφοράς υποδηλώνει μία ενότητα τάξης που αντιστοιχεί στην αυτονομία των τμημάτων του όλου και την πολυμορφία τους. Κατ' ανάλογο τρόπο η ενότητα αυτή δεν επιβάλλεται άνωθεν η διά εξαναγκασμού, αλλά απορρέει από μία ευρύτερη συναίνεση, εγγενή στην κοινωνική συμβίωση, μη αναγνώρισιμη όμως από κάθε μεμονωμένο άτομο. Βλ. αναλυτικά Ch. Millon-Delsol, *L'Etat Subsidiare, Ingérence et non ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, PUF, Παρίσι 1992, σ. 35-45, 169-189. Η Millon-Delsol παρατηρεί ότι η σύλληψη του κοινωνικού που υιοθετεί ο φιλελευθερισμός και ο μοντέρνος ατομικισμός αποκλείει τη δυνατότητα πραγματολογικής θεμελίωσης της έννοιας του κοινού αγαθού, επειδή η φύση του κοινωνικού δεσμού ανάγεται στη συμβολαϊκή αμοιβαία αλληλόδραση αυτονόμως καθοριζομένων ατομικών στοχοθεσιών. Σ' αυτήν την προοπτική, το κοινό αγαθό δεν υφίσταται ούτε ως τελεολογική αναζήτηση ούτε και ως ιδεώδες μιας γενικής ευημερίας, στην οποία ανάγεται κάθε ειδικότερη επιδίωξη των μερών του συνόλου.

διάθρωση της *civitas* (ως *multitudo civilis*) ανάγεται τελικώς στην ίδια την κοινωνία (*societas/communitas*) ως φυσική, έλλογη και διαλογική συσσωμάτωση ανθρωπίνων υπάρξεων με κοινή βιοτική, προοπτική, διενεργούμενη σε επίπεδο υπέρτερο της οικογένειας (*domestica multitudo*), με κριτήριο τη διατήρηση των όρων αναπαραγωγής αυτής της συνύπαρξης.⁴

Η έννοια της πολιτικής κοινότητας ως προϊόντος της ανθρωπίνης φύσης και της κοινωνικής δεξιότητας και εφευρετικότητας και η φιλοσοφική της οικείωση κατά τον 13ο αιώνα φέρει την προφανή επίδραση της αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας, με στόχο τη συγκρότηση μιας εναλλακτικής πολιτικής πρότασης έναντι της παπικής ιεροκρατίας και της ισχύος των θεολογικών παραδόσεων. Η ρωμαϊκή έννοια της *civitas* εντάσσεται πλέον στο *corpus* της αριστοτελικής πολιτικής επιστήμης ως διακριτής σφαίρας ορθολογικής διερώτησης και γνωστικής αναζήτησης, υπαγορεύοντας υπό τη μορφή της *scientia politica* τις προϋποθέσεις ορθής άσκησης της εξουσίας⁵. Η σχολαστική αυτή διαπραγμάτευση των ζητημάτων που άπτονται της *civitas* και της πολιτικής συνδέεται σαφώς με την εισαγωγή και παγίωση μιας νέας πολιτικής ορολογίας, στο βαθμό που η απόδοση της αριστοτελικής πόλης με τον ρωμαϊκό όρο *civitas* συνιστά μία μεταφραστική κατάχρηση και εννοιολογική γενίκευση,⁶ επειδή ακριβώς μεταφέρει μία δεδομένη πολιτική σύλλη-

4. Για τη σκέψη του Κικέρωνα, συνήθης είναι η χρήση των όρων *commune* (στα έργα *De legibus. De republica*), και *communitas* (*De officiis*). Ο όρος *communitas* εγγράφεται στα όρια του παραδειγματικού υποδείγματος της ρωμαϊκής πολιτείας ως υπόθεσης του λαού (*res publica, res populi*), εκλαμβανομένου όχι ως τυχαίου πλήθους αλλά ως συνάρθρωσης ανθρώπων με κοινές δικαιοκτικές δεσμεύσεις και συνάφεια ενδιαφερόντων. Ο Κικέρωνας ορίζει το λαό ως συνομάδωση, διαρθρωμένο πλήθος και τη *civitas* ως έκφραση του οργανωθέντος λαού (*constitutio populi*), με άξονα τη νομική συναίνεση (*juris consensus*) και το κοινό συμφέρον (*communio utilitatis*). Η συσσωμάτωση αυτή συνιστά έλλογη κοινότητα (*ratio communis*). Βλ. αναλυτικά, N. Wood, *Cicero's social and political thought. An introduction*, Univ. of California Press, Berkeley 1988.

5. Για μία συστηματική επισκόπηση της σχετικής μεσαιωνικής προβληματικής, βλ. αναλυτικά: Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, Gallimard, Παρίσι 1993, σ. 110-124.

6. Αυτή είναι η ιδιαίτερη άποψη των Heidegger και Hanna Arendt. Βλ. διεξοδική παρουσίαση από τη Barbara Cassin, «Grecs et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger», στον συλλογικό τόμο Miguel Abensour κ.ά. (επιμ.), *Ontologie et politique. Actes du colloque Hannah Arendt, Tierce*, Παρίσι 1989, σ. 17-39, ειδικότερα 22 επ.

ψη της αυτόνομης ελληνικής πόλης στο χώρο άλλου τύπου πολιτικών οντοτήτων και μονάδων.⁷ Για τη θωμιστική προβληματική, η στοχοθεσία της πολιτικής κοινότητας είναι διττή, υπαγορευόμενη τόσο από ηθικά, υπαρκτικά και τελεολογικά κριτήρια όσο και από καθαρώς πολιτικές αναγκαιότητες.⁸ Είναι αναμφίβολο γεγονός ότι η φυσική έφεση του ανθρώπου προς την αλήθεια και τη συλλογική διαβίωση⁹ προϋποθέτει την έλλογη χρήση της διάνοιας και του ορθολογικού ιδιώματος (*facultas rationis*), ενώ η ανάγκη ατομικής αυτοπραγμάτωσης καθιστά επιτακτική την οριοθέτηση ενός κανονιστικού πλαισίου εννόμων συνθηκών, προτύπων και δεσμεύσεων.¹⁰ Στο μέτρο μάλιστα που η προαγωγή ενός ηθικού υποδείγματος του διάγειν συντελείται μόνον σε ευρύτερα κοινωνικά πλαίσια, καθίσταται αυτονόητο ότι τούτο επιβάλλει την αναφορά σε κοινοτικά και ενοειδή ενδιαφέροντα, τα οποία υποδηλώνουν μία δεδομένη υπεροχή του κοινού αγαθού επί μερικότερων, αποσπασματικών αγαθών και ωφελημάτων. Αυτή η δεοντολογική επίκληση του κοινού αγαθού εγγράφεται στα όρια της ιδιαίτερης πολιτι-

7. Στο ίδιο, σ. 25-27. Μία πολιτισμική ανασύσταση αυτής της παραδειγματικής ασυμμετρίας και της γλωσσικής ασυμβατότητας μεταξύ διαφορετικών ηθικών και πολιτικών παραδόσεων προτείνει ο Al. Macintyre, *Quelle justice? Quelle Rationalité?*, μτφρ. M. Vignaux d'Hollande, PUF, Παρίσι 1993, σ. 397-417.

8. Ο Macintyre προβάλλει την άποψη ότι η απόρριψη της πολιτικής αριστοτελικής παράδοσης και ασφαλώς όχι η δημιουργική ανανέωσή της, κατά τον 13ο αιώνα, παρήγαγε ένα τύπο νέων θεωρητικών προσεγγίσεων της πρακτικής ορθολογικότητας και της δικαιοσύνης. Τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι οι αριστοτελικές πολιτικές έννοιες δεν είχαν ουσιαστική συνάφεια, σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο, προς ένα μεταβαλλόμενο πολιτισμικό ορίζοντα που συνέθετε τη μεσαιωνική πραγματικότητα· βλ. Al. Macintyre, *Quelle Justice? Quelle Rationalité?*, ό.π., σ. 199-225.

9. Θωμάς Ακινάτης, *De regimine principum*, I. *Summa theologiae* Iae, 94.2, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, I, 1. Στο σημείο αυτό υποστηρίζεται η θέση ότι κριτήριο του πολιτικώς διάγειν συνιστά το κοινό αγαθό. Η πολιτική κοινότητα, εντούτοις, δεν απορροφά την ατομικότητα, ενώ αντιθέτως, η προαγωγή της πολιτικής αρετής δεν υλοποιείται στα όρια της πολιτικής συμμετοχής. Κατά τον Henri de Gand (ca 1279), η *civitas* ως υπέρτατη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, καθίσταται απαραίτητη για την υλοποίηση της θεόδωτης φυσικής έφεσης προς αμοιβαία βοήθεια και αραγή.

10. Για μία συστηματική διερεύνηση της διανοητικής και βουλευτικής δραστηριότητας του ανθρώπου, στο πλαίσιο της μεσαιωνικής ανθρωπολογικής θεωρήσης, βλ. E.H. Weber, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin, Παρίσι 1991, σ. 287 επ., 449 επ.

κής κοινότητας, υποδηλώνοντας ότι ο κανόνας της κοινής ωφελιμότητας θεμελιώνεται τόσο στη συμμόρφωση προς ευρύτερα αποδεκτά αξιακά πρότυπα όσο και στη δίκαιη κατανομή επί μέρους βαρών στο σύνολο κοινωνικό σώμα.¹¹

2. ΤΟ ΔΟΓΜΑ ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑΣ: ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΥΝΤΕΤΑΓΜΕΝΕΣ

Το μεσαιωνικό υπόδειγμα οργάνωσης της κοινωνίας προϋποθέτει τη δεσπόζουσα θέση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, αλλά προδίδει μία βαθύτερη και ουσιαστικότερη αντινομία. Και τούτο διότι, παρόλο που η Εκκλησία δε θεωρείται ταυτόσημη προς ή αναγώγιμη σε οποιαδήποτε άλλη προϋπάρχουσα κοινωνική συσσωμάτωση, εφόσον η σωτηριολογική αποστολή της υπερβαίνει τα όρια του παρόντος κόσμου, εντούτοις υιοθετεί μία αυστηρώς ιεραρχική διάρθρωση, η λογική της οποίας εδράζεται στη θεσμοποίηση νέων παραγγελμάτων, εντολών και κανόνων συμπεριφοράς. Κατά γενική ομολογία, η εδραίωση του παπικού θεσμού στόχευε στην εγκαθίδρυση μιας διεθνούς υπερεθνικής ηγεμονίας, θεμελιωμένης σε ένα ειδικότερο, σύνθετο νομικο-δικαιικό γραφειοκρατικό σύστημα.¹² Τούτο καθίσταται εφικτό λόγω της παπικής έγερσης ευρύτερων αξιώσεων αδιαμφισβήτητης καθολικής υπεροχής και της υιοθέτησης της αρχής περί προτεραιότητας της πνευματικής αυθεντίας. Το γεγονός αυτό απέληγε στη σαφή διατύπωση της θέσης ότι η θεσμοποίηση της επίγειας ενδοκοσμικής εξουσίας οφείλει να συνιστά παράγωγο της υπερχόσμιας πνευματικής εξουσίας: η τελευ-

11. *Summa theologiae*. Ia/IIac, 90.2 και 96.4. Νόμοι που επιβάλλονται προς αποκόμιση ιδίου, ατομικού οφέλους είναι, ως προς το σκοπό που εκπληρούν, άδικοι κατά τον ίδιο τρόπο που η θεσμοποίηση μη-ευρύτερα αποδεκτών ρυθμιστικών κανόνων δε συνιστά καθολικώς έγκυρο κανόνα δικαίου (*rationem legis*) λόγω της ιδιαιτεροκρατίας ενός αναλόγου εγχειρήματος. Κατά τον Godefroid de Fontaines (ca 1250-ca 1309), η ηγεμονική επίκληση της δημόσιας ωφελιμότητας δεν πρέπει να εδράζεται στην προβολή της διαρκούς αναγκαιότητας (*perpetua necessitas*), αλλά στην τυπική λαϊκή συγκατάθεση με κριτήριο το κοινό αγαθό.

12. Αυτή είναι η κατεύθυνση στην οποία εγγράφεται η βεμπεριανή αποτίμηση της δυτικής μεσαιωνικής Εκκλησίας· βλ. ενδεικτικά, W. Schluchter, «Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung. Die okzidentale Sonderentwicklung», στον τόμο υπό την επιμέλεια του ίδιου, *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1988, σ. 11-128.

ταία οριοθετεί τα δυνατά πλαίσια έννομης άσκησης της πολιτικής εξουσίας, στο βαθμό που η άμεση αναγωγή της στο Θεό, ως πηγή κάθε εξουσίας, την καθιστά ουσιαστικώς απρόσβλητη σε κάθε μορφή εγκόσμιας κριτικής. Η δεδομένη αυτή ιεροκρατική απαίτηση χειραγώγησης και ελέγχου των εγκόσμιων πολιτικών πράξεων εδραζόταν στο γεγονός της παπικής κατοχής τόσο της πνευματικής όσο και της χρονικής/ενδοκοσμικής εξουσίας, πραγματικότητα αντιπροσωπευτική του δυτικο-ευρωπαϊκού Μεσαίωνα, τουλάχιστον μέχρι το τέλος του 13ου αιώνα. Στο σημείο αυτό διαφαίνεται η ανάδυση μιας απολογητικής πολιτικής θεωρίας του παπικού θεσμού, η πληρέστερη διατύπωση της οποίας λαμβάνει χώρα την περίοδο της μείζονος σημασίας αμφισβήτησης της παπικής πολιτικής εξουσίας.¹³ Η ισχυρότερη συνηγορία υπέρ του ιεροκρατικού παπικού δόγματος προσεφέρθη από μεσαιωνικούς συγγραφείς που προέβαλλαν την προτεραιότητα της υπερβατολογικής προοπτικής, διαπρεπότεροι των οποίων μπορεί να θεωρηθούν οι Aegidius Romanus (ca 1243-1316) και ο Ιάκωβος του Viterbo [(Jacobo Caprucci), ca 1260-1307/8]. Οι εν λόγω συγγραφείς προβαίνουν στη διεύρυνση του κλασικού επιχειρήματος που αφορούσε στις αξιώσεις εκκλησιαστικής και κατ' ουσίαν παπικής διευθέτησης καθαρώς εγκόσμιων και κατεξοχήν πολιτικών υποθέσεων. Προς επίρρωση των παραπάνω αξιώσεων επεχειρείτο μερικές φορές η υπαγωγή εμφανώς εγκόσμιων ζητημάτων στη ρυθμιστική δικαιοδοσία αυτού του κανονικού δικαίου.¹⁴ Στόχος της δεδομένης προβληματικής

13. Για τη θεωρητική πλαισίωση της παπικής μοναρχίας κατά τον 13ο αιώνα, βλ. διεξοδικά, W.D. Mc Cready (επιμ.), *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century*, Ινστιτούτο Μεσαιωνικών Μελετών, Τορόντο 1982. K. Pennington, *Pope and bishops. A study of the Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Pennsylvania Univ. Press, 1984. B. Tierney, «The continuity of papal political theory in the Thirteenth Century: some methodological considerations», *Medieval Studies*, 27 (1965), σ. 227-245. W. Ullmann, *The growth of papal government in the Middle Ages*, Methuen, Λονδίνο 2^η 1962 (1955). J.A. Watt, *The theory of papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists*, Washington D.C., Fordham Univ. Press, 1965. M.J. Wilks, *The problem of sovereignty in the later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge Univ. Press, 1963. L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln/Wien, 1982. G. Constable, «Papal, imperial and monastic propaganda in the 11th and 12th centuries», στον τόμο *Prédication et propagande au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, PUF, Παρίσι 1983, σ. 179-199.

14. Τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι η παπική επικυριαρχία επί του κανονικού

παρέμενε εμφανώς η κατασκευή ενός δόγματος πολιτικής εκκλησιολογίας,¹⁵ με κριτήριο τη σύλληψη της εκκλησίας ως πολιτικής κοινότητας, θεμελιωμένης εν μέρει σε αριστοτελικές και εν μέρει σε αυγουστίνειες προκείμενες. Οι παραπάνω απόψεις βρίσκουν τη λογική συνέχειά τους στο έργο δύο άλλων θεωρητικών εκπροσώπων της παπικής ιεροκρατικής αντίληψης, του Augustinus Triumphus [(Agostino Trionfo), ca. 1270/3-1328] και του Alvarus Pelagius [(Alvaro Pelayo), ca. 1275-1349]. Κατά τους ως άνω συγγραφείς, η απονεμηθείσα υπό του Χριστού προς τον Πάπα πληρότητα εξουσιαστικής ισχύος (*plenitudo potestatis*) αναγορεύει τον τελευταίο σε επίγειο αντιπρόσωπο του Θεού (*vicarius Christi*), άμεσο διάδοχο και συνεχιστή του αποστολικού έργου (*vicarius Petri*). Τούτο ισοδυναμεί προς τη συγκέντρωση τόσο της πνευματικής όσο και της εγκόσμιας εξουσίας στο πρόσωπο του κατεξοχόν επίγειου εκπραστή της θείας βούλησης, καθώς διατείνεται σαφώς ο πάπας Βονιφάτιος VIII στο πλαίσιο της περιφρημής εκκλησιαστικής εγκυκλίου του 1302, γνωστής ως *Unam Sanctam*.¹⁶ Η εξέλιξη αυτή φαι-

δικαίου, κατά τον δωδέκατο αιώνα, σχετίζεται ευθέως προς την εγκαθίδρυση ενός παπικού κυβερνητικού μηχανισμού με άμεσες διοικητικές, χρηματο-οικονομικές, δικαστικές και εκτελεστικές εξουσίες. Πρόκειται για ένα κατεξοχόν γραφειοκρατικό οργανισμό με συγκεντρωτική-ιεραρχική δόμηση. Για την ειδικότερη σημασία του κανονικού δικαίου, βλ. ενδεικτικά: St. Kuttner, *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1980· του ιδίου, *Studies in the History of Medieval Canon Law*, VR, Λονδίνο 1990· J. Gaudemet, *La formation du droit canonique médiévale*, VR, Λονδίνο 1980. Καθώς και B. Tierney, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle* (1150-1650), μτφρ. J. Ménard, PUF, Παρίσι 1993, σ. 25 επ.

15. Ιδιαίτερος σημαντική ως προς το κριτικό της περιεχόμενο θεωρείται η άποψη του Oresme, συμφώνως προς την οποία η πολιτική επιστήμη μπορεί να συμβάλει στην ορθότερη διακυβέρνηση της Εκκλησίας, καθώς δεν υφίσταται ασυμβατότητα μεταξύ πολιτικής φιλοσοφίας και ευαγγελικής οπτικής· βλ. διεξοδικά, Jeannine Quillet, «Politique et ecclésiologie dans le "livre de politiques" de Nicole Oresme», στον τόμο C. Wenin (επιμ.), *L'Homme et son Univers au Moyen Age*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Neuve 1986, σ. 856-862.

16. Για μία πληρέστερη διαπραγμάτευση του ιεροκρατικού δόγματος, βλ. W.D. Mc Cready, «The problem of the empire in Augustinus Triumphus and late medieval papal hierocratic theory», *Traditio*, 30 (1974), σ. 325-349· του ιδίου, «Papalists and antipapalists. Aspects of the church-state controversy in the later Middle Ages», *Viator*, 6 (1975), σ. 241-273. M.J. Wilks, *The problem of sovereignty in the later Middle Ages*, ό.π., σ. 261 επ. Για το πρόβλημα των παπικών αξιώσεων ισχύος, βλ. W.D. McCready, «Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in late medieval hierocratic theory», *Speculum*, 48 (1973), σ. 654-674. Για τα ζητή-

νεται ότι αναιρεί σε σημαντικό βαθμό την επί μακρόν ισχύουσα δυϊστική γελασιανή παράδοση: συμφώνως προς την άποψη τη διατυπωθείσα από τον πάπα Γελάσιο Ι (496), απαιτείται μία σχέση συμπληρωματικότητας μεταξύ εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας. Κατ' ουσίαν κατοχυρώνεται τόσο η, εκ μέρους των χριστιανών ηγεμόνων, αποδοχή της σωτηριολογικής αποστολής της εκκλησίας όσο και η συνακόλουθη προσφυγή των επισκόπων στη ρυθμιστική αυτοκρατορική δικαιοδοσία επί εγκόσμιων ζητημάτων.¹⁷ Η γελασιανή διάκριση εκκλησιαστικής και ηγεμονικής εξουσίας απεδείχθη εμφανώς δυσλειτουργική: και τούτο διότι η σημαντική συνύφανση εγκόσμιων και κληρικών αρχών δημιούργησε σοβαρά προβλήματα καθορισμού των επακριβών ορίων δικαιοδοσίας της κάθε μιας εξ αυτών. Μεγαλύτερη σύγχυση προκάλεσε η διεύρυνση του πεδίου αρμοδιοτήτων της πνευματικής εξουσίας στο πλαίσιο ενός ευρύτερου μεταρρυθμιστικού κινήματος, το οποίο συνδέεται με τον πάπα Γρηγόριο VII (1073-1085) και την περίφημη έριδα περί περιβολής¹⁸ (*investitura*). Στόχος των παραπά-

ματα της *Unam Sanctam*, βλ. J.A. Watt, «Spiritual and temporal powers», στο J.H. Burns (επιμ.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, (ca 350-ca 1450), Cambridge Univ. Press, Cambridge 1988, σ. 367-423, ειδικότερα σ. 400 επ.

17. Για τη γελασιανή διάκριση *auctoritas* και *potestas*, βλ. μεταξύ άλλων, Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Παρίσι, 1983, σ. 51 επ. Περίφημη παραμένει η ρήση του Γελασίου προς τον βυζαντινό αυτοκράτορα Αναστάσιο, στα 494, συμφώνως προς την οποία δύο είναι (*duo sunt*) οι ρυθμιστικές αρχές που συγκροτούν τη χριστιανική οικουμένη: η ιερή αυθεντία των παπών (*auctoritas sacras pontificum*) και η ηγεμονική εξουσία (*regalis potestas*).

18. Για τη σημασία της εν λόγω μεταρρυθμιστικής ενέργειας, βλ. ενδεικτικά: I. S. Robinson, «Church and Papacy», στον τόμο *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ό.π., σ. 252-305, ειδικότερα 303-304. Με την έριδα περί περιβολής, διαταράσσεται η αρμονική συνύπαρξη των δύο ξιφών, της πνευματικής και της χρονικής εγκόσμιας εξουσίας, εξαιτίας της απόπειρας της Εκκλησίας να προσεταιρισθεί και να οικειοποιηθεί το κοσμικό ξίφος. Η σχετική συζήτηση υποδηλώνει τη σημασία μιας ειδικότερης πολιτικής θεωρίας, η οποία προσέλαβε την οριστική διατύπωσή της κατά την περίοδο των Σταυροφοριών. Βλ. περαιτέρω, E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Παρίσι 1944· τόμ. Α', *Des origines patristiques à la fin du XIe siècle*, σ. 252-258, τόμ. Β', *Du XIIIe siècle à la fin du XIVe siècle*, σ. 570-590. C. Morris, *The papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Clarendon Press, Oxford 1989, σ. 109-133, 154-173. K.F. Morrison (επιμ.), *The Investiture controversy: Issues, Ideals and Results*, Νέα Υόρκη 1971. U.-R. Blumenthal, *Der Investiturstreit*, Στουτγάρδη 1982. E. Werner, *Zwischen Canossa und Worms: Staat und Kirche 1077-1122*, Βερολίνο 1983. J. Vogel, *Gregor VII und*

νω προσπαθειών απέβαινε η ταύτιση της Εκκλησίας με την ολότητα του κοινωνικού σώματος (*societas christiana*), διενεργούμενη στο επίπεδο της εμπειρικής συλλογικότητας (*universitas fidelium*) με συνέπεια τη δημιουργία μιας χριστιανικής πολιτικής οντότητας (*respublica christiana*).¹⁹

Καθίσταται πλέον προφανές ότι στη μεταγενέστερη πολιτική θεωρία της παπικής ιεροκρατίας²⁰ δεν υφίσταται μία σαφής οριοθέτηση εξουσιών, αλλά μία κατεξοχήν ριζική αντιπαράβολή της παπικής εξουσιαστικής ισχύος επί πνευματικών και συγχρόνως εγκόσμιων σφαιρών έναντι της απλής εκτελεστικής δυνατότητας των κοσμικών ηγεμόνων προς διευθέτηση ενδοκοσμικών υποθέσεων (*executio*). Καθώς μάλιστα υποστηρίζει ο Ιάκωβος του Viterbo,²¹ ο πάπας, ως αποστολικός ηγεμόνας (*princeps apostolorum*), διέθετε μία πρωταρχική δυνατότητα άσκησης εγκόσμιας εξουσίας σε επίπεδο κατά πολύ ευγενέστερο σε σχέση προς έναν καθαρώς κοσμικό άρχοντα. Οι θέσεις αυτές των υπερμάχων του ιεροκρατικού δόγματος προσέκρουαν στις αντιδράσεις εκείνων που επιθυμούσαν τον σαφέστερο διαχωρισμό εκκλησίας και κρατών. Η επίκληση του γελασιανού δυϊσμού κοσμικής και πνευματικής εξουσίας, διευρυνόμενο με τη συνακόλουθη προσφυγή σε σχετικά βιβλικά χωρία και αντιστοιχα ερμηνευτικά σχόλια,²² προσέφερε το θεμέλιο διατύπωσης της άποψης ότι ο εγκόσμιος ηγεμόνας οφείλει να υπόκειται μόνο στην καθαρώς πνευματική δικαιοδοσία του Ρωμαίου Ποντίφικα, ενώ ο κλήρος πρέπει να αποδεχθεί την ενδοκοσμική υπεροχή της πολιτικής εξουσίας επί εγκόσμιων υποθέσεων,

Heinrich IV nach Canossa, Βερολίνο 1983. B. Szabo-Bechstein, *Libertas Ecclesie. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte, 4-11 Jahrhundert*, Ρώμη 1985. I. Steuart-Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Context*, Manchester, 1978· του ιδίου, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1990, σ. 295 επ. G. Tellenbach, *The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1993, σ. 222 επ.

19. Ενδεικτικό αυτής της τάσης είναι το γεγονός ότι, ακόμη και σε μία εκκοσμικευμένη σύλληψη της πολιτείας, όπως αυτής του Μαροσίλιου της Πάδουα, εξακολουθεί να υφίσταται μία αντίληψη περί κοινωνικού σώματος ως συσσωμάτωσης πολιτών (*universitas civium*), ταυτόσημης προς μία συλλογικότητα ή συνομάδωση των πιστών (*universitas fidelium*).

20. Antony Black, *Political thought in Europe*, ό.π., σ. 50.

21. Στο ίδιο, όπου παρατίθεται το σχετικό απόσπασμα.

22. Στο ίδιο, σ. 52.

μη επιδεχομένων μεταφυσικών νοηματοδοτήσεων. Τούτο άλλωστε δεν αντιβαίνει, αλλά και προσιδιάζει προς τη διττή υφή του ανθρώπου, τη διχοτόμηση της ζωής σε φυσικές-μεταφυσικές σφαίρες (*duplex vita*) και τη συνακόλουθη διάκριση εγκόσμιας και πνευματικής κουλτούρας (*duplex civilitas*).

Εντούτοις, οι τελευταίες αυτές απόψεις περί ανάγκης διαχωρισμού και οριοθέτησης των εξουσιών φαίνεται ότι δεν επεκράτησαν. Κατά τις απαρχές του δεκάτου τετάρτου αιώνα οι θεωρητικοί που επεξεργάστησαν τις σχέσεις μεταξύ των δύο εξουσιών παρήγαγαν δύο διακριτά, κατ' ουσίαν ασυμβίβαστα μεταξύ τους υποδείγματα, το ιεροκρατικό και το καισαροπαπικό. Και τα δύο αυτά υποδείγματα εδράζοντο στην ίδια λογική απόρριψης κάθε θεωρητικής προσέγγισης που περιείχε το στοιχείο της διάκρισης μεταξύ εγκόσμιας και πνευματικής εξουσίας, ως δύο αυτόνομων ρυθμιστικών αρχών, συνυπαρχουσών παραλλήλως στο πλαίσιο μιας χριστιανικής κοινωνίας.²³ Τόσο η ιεροκρατία όσο και ο καισαροπαπισμός απέκλειαν κατηγορηματικά τη διάσταση της συναλληλίας και της ισότιμης αποτίμησης των δύο εξουσιών, εγείροντας αξιώσεις πλήρους υπεροχής της μιας επί της άλλης, ανάγοντας σε μία ύψιστη ρυθμιστική αρχή και τις δύο εξουσιαστικές μορφές. Ο δυϊσμός γελασιανού τύπου δεν εξέλειψε πλήρως, εντούτοις όμως ουδέποτε αναδείχθηκε σε τυπικό ιδίωμα της ύστερης μεσαιωνικής εποχής, ούτε ασφαλώς και άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στη θεματοποίηση των σχέσεων εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας κατά την πρόωμη νεοτερικότητα.²⁴ Η δυτικοευρωπαϊκή σκέψη, κατά τις

23. Για μία πολιτισμική αντιπαραβολή των προϋποθέσεων σύστασης των εν λόγω υποδειγμάτων και εγγραφής τους στη θεσμική εμπειρία της μεσαιωνικής Δύσης και της Βυζαντινής Ανατολής, βλ. διεξοδικά: Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin*, Gallimard, Παρίσι 1996, σ. 290 επ., ιδίως σ. 309-315, 327-329.

24. Τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι, διεκδικώντας ένα δικαίωμα εγγενές στην υφή της πολιτικής εξουσίας, η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία εισέρχεται σε μία νέα διακριτή ιστορική φάση, η οποία σημειώνει την απαρχή μιας άλλης σχέσης ιερού και εγκόσμου. Το θείο προβάλλει νέες αξιώσεις εγκόσμιας κυριαρχίας, η διαμεσολάβηση της Εκκλησίας καθίσταται ουσιαστική για την υλοποίηση ενός αναλόγου στόχου, ενώ η ίδια η Εκκλησία αποκτά ένα ενδοκοσμικό περιεχόμενο υπό μία καινοφανή έννοια. Αυτή η δεδομένη ιστορική επιλογή των παπών, συνέβαλε στη ριζική απαξίωση της λογικής διατύπωσης του Γελασίου, με συνέπεια την εγκαθίδρυση μιας πρωτοφανούς, για την ευρωπαϊκή ιστορική εμπειρία, πνευματικής μοναρχίας στη θέση της ιεραρχικής γελασιανής δυαρχίας. Η λογική ακολουθία αυτών των εξελίξεων, εναρμονίζεται πλήρως με την ιστορική ασυνέχεια της ανάδυ-

απαρχές των Νέων Χρόνων, φαίνεται ότι παρέμεινε δέσμια αυτών των σχημάτων ολιστικής προτεραιότητας του εκκλησιαστικού επί του πολιτικού ή αντιστρόφως,²⁵ γεγονός καθοριστικό για την ίδια την πορεία της δυτικοευρωπαϊκής θεωρίας προς μία προοδευτική, αλλά αμετάκλητη εκκοσμίκευση της πολιτικής.²⁶

Ορθότερη, κατά τη γνώμη μας, είναι η επίλυση του προβλήματος των σχέσεων εγκόσμιας και πνευματικής εξουσίας, που εισήγαγε ο Jean Quidort (Ιωάννης εκ Παρισίων, ca. 1240-1306). Ο Ιωάννης εκ Παρισίων, ακολουθώντας εν προκειμένω τη θωμιστική προσέγγιση περί της εγγύτητας κοινωνίας και διακυβέρνησης, διατύπωσε την άποψη ότι η εγγενής υπεροχή της πνευματικής εξουσίας στη σφαίρα του μεταφυσικού δεν την καθιστά αυτοδικαίως υπέρτερη ως προς τη διευθέτηση εγκόσμιων υποθέσεων. Η εγκόσμια εξουσία, αν και ιεραρχικώς υποδεέστερη, δεν παύει να διαθέτει το δικό της πεδίο εφαρμογής, μία κατεξοχήν ανεξάρτητη σφαίρα δικαιοδοσίας και ενδοκοσμικών αρμοδιοτήτων. Τούτο συνάγεται από την ίδια την υφή της εγκόσμιας πολιτικής εξουσίας, η οποία στοχεύει στην προαγωγή του κοινού αγαθού ως μη-υλικής ποιότητας, δηλωτικής του σύννομου προς την αρετή διάγειν. Το υπόδειγ-

σης του μοντέρνου κράτους ως μετασχηματισμένης, εκκοσμιευμένης Εκκλησίας, βλ. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, ό.π., σ. 57-59.

25. Αξιοσημείωτη είναι, κατά τη γνώμη μας, η διάκριση την οποία διενεργεί ο Troeltsch μεταξύ αρχαίου και νέου προτεσταντισμού, μετά τη θρησκευτική μεταρρύθμιση. Για την ως άνω προοπτική, το κατεξοχήν νεότερικό αίτημα της ριζικής διάκρισης μεταξύ Εκκλησίας και Κράτους δεν τίθεται: και τούτο διότι ο αρχαίος προτεσταντισμός, όπως και ο μεσαιωνικός καθολικισμός, αντιλαμβάνονταν δύο διαφορετικές λειτουργίες, την εγκόσμια και την πνευματική, επιτελούμενες εντός του αυτού κοινωνικού σώματος, του ενιαίου και αδιάσπαστου *corpus christianum*. Ο προτεσταντισμός αυτός δεν έπαυε να θεωρεί την Εκκλησία ως υπερφυσικό θεσμό, απέρριπτε δε μόνον το *jus divinum* που απεδίδετο στην ιεραρχία, όπως και την υποτιθέμενη υπεροχή αυτής της εκκλησιαστικής ιεραρχίας έναντι της εξουσίας του μοντέρνου Κράτους. Κατά τον Troeltsch, το αίτημα του διαχωρισμού Εκκλησίας και Κράτους, η συνύπαρξη διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων, η ελευθερία επιλογής θρησκευτικο-δογματικής ομολογίας και η θρησκευτική ελευθερία εν γένει, συναρτώνται προς εκείνο το ενδεχομενικό ιστορικό επεισόδιο το οποίο συνέβη στη Βρετανία του 17ου αιώνα, με τη σύσταση του κράτους του Cromwell. Βλ. διεξοδικά: Ernst Troeltsch (1911), «Protestantisme et modernité», στον ομώνυμο τόμο, μτφρ. επιμ. του M.B. de Launay, Gallimard, Παρίσι 1991, σ. 24-129· ιδίως σ. 57 επ., 72 επ., 87 επ.

26. Βλ. Th. Molnar, «The medieval beginnings of political secularization», *Modern Age*, 26 (1982), σ. 160-167.

μα του Jean Quidort δεν παύει να προτάσσει μία ενδιάμεση οδό μεταξύ των αξιώσεων ισχύος του παπικού θεσμού και της ηγεμονικής μοναρχίας.²⁷ Η συνηγορία υπέρ του δυϊσμού των εξουσιών συνάγεται τόσο από την αριστοτελική και ρωμαϊκή κανονιστική διάσταση της πολιτειακής οργάνωσης όσο και από την ιστορική διαπλοκή της Εκκλησίας προς την εγκόσμια εξουσία, όπως η τελευταία κωδικοποιήθηκε στις διατάξεις του κανονικού δικαίου (κανονολογική συλλογή του Γρατιανού). Ιδιαίτερη βαρύτητα αποδόθη και στην καινοδιαθηκική θεμελίωση της διάκρισης εγκοσμότητας και υπερβατικότητας.²⁸

3. ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΝΟΜΙΚΟ-ΔΙΚΑΙΩΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

α. Προέλευση, νομιμοποίηση και τελεολογία της εξουσίας

Η υπερβατική προέλευση και αναφορά της εξουσίας αποτελεί τυπικό γνώρισμα εκείνων των συγγραφέων που απεδέχθησαν την ευρύτερη κοσμοεικόνα ενός χριστιανικού αριστοτελισμού. Κατά τους εκπροσώπους του ιεροκρατικού δόγματος, η εγκόσμια εξουσία αντλεί την ύπαρξή της από την ευρύτερη φυσική έφεση των ανθρώπων και, συνεπώς, από το Θεό, ενώ η τυπική μορφή της συνάγεται από την πνευματική εξουσία, η οποία απορρέει από τη θεία, υπερκόσμια αρχή.²⁹ Η σχέση πνευματικής και ενδοκοσμικής εξου-

27. Βλ. διεξοδικά, P. Saenger, «John of Paris, principal author of the *Questio de potestate papae: Rex pacificus*», *Speculum*, 56 (1981), σ. 41-55. P.W. Seaver, «John of Paris, St. Thomas and the Modern State», *Dominicana*, 45 (1960), σ. 305-327. J. Coleman, «The dominican political theory of John of Paris in its context», στο D. Wood - W. Shiels (επιμ.), *The Church and Sovereignty, ca 590-1318. Essays in honour of M. Wilks*, Οξφόρδη, 1991, σ. 187-224.

28. Για τη σημασία του διατάγματος του Γρατιανού στην οικοδόμηση του εκκλησιαστικού κανονικού δικαίου, βλ. ενδεικτικά: B. Tierney, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, ό.π., σ. 25-30, όπου επισημαίνεται ότι το *Decretum* προσφέρει ένα θεμελιώδες πλαίσιο δικαίου το οποίο καθορίζει τη φύση και τη δομή της Εκκλησίας. Κάθε έννομη εκκλησιαστική αρχή, ακόμη και αυτή η παπική auctoritas, οφείλει να ασκείται εντός αυτού του πλαισίου, ένας αριθμός κανόνων του οποίου αποτέλεσε προϊόν καθολικής συναίνεσης (*universali consensu*). Βλ. περαιτέρω, St. Kuttner, «On Auctoritas in the writings of Medieval Canonists: the vocabulary of Gratian», στον τόμο D. Sordel (επιμ.), *La notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, PUF, Παρίσι 1982, σ. 69-81.

29. Ιάκωβος του Viterbo, *De regimine christiano*, II, 7.

σίας προσομοιάζει προς την αριστοτελική συσχέτιση μορφής και περιεχομένου: είναι προφανές ότι χωρίς την επιδοκιμασία της πνευματικής εξουσίας καμία εγκόσμια αρχή δεν μπορεί να αποβεί αληθής και τελεία, ακριβώς όπως η θεία χάρη προσδίδει υπαρκτική τελειότητα στον φυσικό κόσμο.³⁰ Δεν υφίσταται ωστόσο ουσιαστική αλλά μόνο μεθοδολογική διαφοροποίηση μεταξύ φύσης και χάρης, εγκοσμιότητας και εκκλησιαστικής προοπτικής. Για τη δεδομένη κοσμοεικόνα, όπως την επεξεργάστηκε ο François de Meyronnes (; -1328), κατά τον ίδιο τρόπο που η διαμόρφωση των πολιτικών αρετών υπόκειται αυστηρώς στους κανόνες ενός θεολογικού υποδείγματος, έτσι και η δυναμική κάθε εγκόσμιας ηγεμονικής αρχής οφείλει να υποτάσσεται στην αντίστοιχη πνευματική αρχή, από την οποία αντλεί την ύστατη υπαρκτική δικαίωσή της.³¹ Κατά τον Ιάκωβο του Viterbo,³² η άσκηση της εξουσίας επί των ανθρώπων αποτελεί υπόθεση φυσικής τάξης· όμως η τελική νομιμοποίηση της εξουσιαστικής ισχύος των χριστιανών ηγεμόνων επί χριστιανών υπηκόων τους είναι αδιανόητη χωρίς τη ρυθμιστική διαμεσολάβηση της δυτικής Εκκλησίας. Κατ' ανάλογο τρόπο ο Aegidius Romanus υποστήριζε τη φυσική προσομοίωση της σχέσης κληρικής και εγκόσμιας εξουσίας προς την προτεραιότητα της ψυχής έναντι του σώματος,³³ και του πνευματικού έναντι του φυσικού, κοσμικού στοιχείου. Ελεγκτίνοντας την εν λόγω προβληματική στη σφαίρα της πολιτικής κοινωνιολογίας του κράτους, ο Ιάκωβος του Viterbo καλλιέργησε περαιτέρω τη θωμιστική τελεολογία της civitas,³⁴ αποδίδοντας έναν κατεξοχήν πνευματικό σκοπό στις πολιτικές εκείνες συσσωματώσεις που προήγαγαν ένα ηθικό υπόδειγμα του διάγειν. Κάθε ανθρώπινη ηθική στοχοθεσία οφείλει να ανάγεται στο ύψιστο και έσχατο υπαρκτικό τέλος του ανθρώπου, κατά

30. Στο ίδιο.

31. Αναφέρεται στο A. Black, *Political thought in Europe*, ό.π., σ. 51.

32. *De regimine christiano*, II, 7.

33. Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* II, 6. Βλ. επί τούτου και W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Ithaca, Cornell Univ. Press, Νέα Υόρκη 1975, σ. 274 επ.

34. Ο Ακινάτης υποδεικνύει τη διάκριση δύο διακριτών πολιτειακών δομών στα πλαίσια της civitas: πρόκειται για τη βασιλική και την πολιτική διακυβέρνηση (*In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, I.1). Στο σημείο αυτό ο Ακινάτης δεν προσφεύγει στην αριστοτελική προσομοίωση της εξουσίας προς τη φυσική υποταγή του σώματος στη ψυχή, αλλά προς τη μερικότερη, μη πλήρη υπαγωγή της επιθυμίας στη ratio (*In Libros Politicorum*, I.3.64).

τον ίδιο τρόπο που η φυσική ωραιότητα οφείλει να τείνει προς την υπερφυσική αρμονία, εκφραστή της οποίας συνιστά το ιερατικό, κληρικό σώμα.³⁵ Αυτή η ρυθμιστική παρέμβαση της δυτικής Εκκλησίας συνέβαλε στην προοδευτική μεταλλαγή των προγενέστερων όρων νομιμοποίησης της εγκόσμιας εξουσίας, επενδύοντας με κανονιστικό περιεχόμενο την παπική-ιεροκρατική απαίτηση άμεσης υπαγόρευσης των προϋποθέσεων του εννόμου άρχειν.

Καθίσταται εκ των ανωτέρω προφανές ότι η Εκκλησία της μεσαιωνικής δυτικοευρωπαϊκής παράδοσης προβάλλει την καθολική αξίωση αναγόρευσής της σε κατεξοχήν πολιτική κοινωνία, η πληρότητα και η τελειότητα της οποίας (*societas perfecta*) την αναδεικνύει αυτοδικαίως ως την ύψιστη και πλέον περιεκτική ανθρώπινη κοινωνία.³⁶ Η δόμηση της χριστιανικής κοινωνίας οφείλει να εναρμονισθεί προς την κοσμική εκείνη αρχή, κατά την οποία κάθε πολυμορφία και πολλαπλότητα είναι αναγώγιμη προς μία μοναδικότητα, στο πλαίσιο της αυστηρώς ιεραρχικής διάρθρωσης του κόσμου. Η μεσαιωνική κοινωνική οργάνωση οφείλει να συνιστά απεικόνιση της υπερκόσμιας τάξης στη βάση της αναλογικής προσομοίωσης, γεγονός που συμβάλλει στη διασάφηση της μεσαιωνικής σύλληψης της εξουσίας ως φαινομένου με υπερβατικές καταβολές. Κάθε εξουσία απορρέει από την υπερφυσική σφαίρα με βάση δεδομένα επίπεδα διαβάθμισης, σε τρόπο ώστε οι ελάχιστονες εξουσίες διαμεσολαβούνται πάντοτε από τις υπέρτερες,³⁷ ενώ οι υπέρτερες μεταδίδουν έναν αριθμό ιδιωμάτων στις ιεραρχικώς υποκείμενες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μόνο μία δεδομένη σχέση υπαγωγής της εγκόσμιας στην εκκλησιαστική, παπική εξουσία προσδίδει στην κοσμική πολιτική αρχή την αναγκαία εκείνη δικαίωση με άξονα τη διασφάλιση της ενότητας της χριστιανικής κοινωνίας, στο πλαίσιο της αδιαμφισβήτητης νομικής κατοχύρωσης της ιεροκρατικής υπεροχής. Αντιθέτως όμως, κατά την οπτική του Ιωάννη εκ Παρισιών (*Jean Quidort*), η εγκόσμια αρχή δεν αντλεί τη νομιμοποιητική της δικαίωση από την εκκλησιαστική εξουσία. Και τούτο διότι τόσο η εγκόσμια όσο και η εκκλησιαστική εξουσία απορρέουν από μία υπέρτερη αρχή, ανεξαρτήτως η μία της άλλης. Αυτή η θεία, υπερκόσμια αρχή υποδεικνύει ταυτοχρόνως το πεδίο άσκησης της εκκλησιαστικής και της πολιτικής εξουσίας, με κριτήριο τη σαφή οριοθέ-

35. *De regimine christiano*, II., 7.

36. Στο ίδιο, II, 7.

37. *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate*, II, 5.

τησή τους.³⁸ Η πνευματική εξουσία είναι υπέρτερη της κοσμικής, κατά τον ίδιο τρόπο που η ηθική διδασκαλία υπερέχει της γνωστικής διαδικασίας· το γεγονός αυτό ωστόσο δεν αναιρεί την ποιοτική ετερότητά τους ως δύο διακριτών ρυθμιστικών αρχών με διαφορετικά ποιοτικά ιδιώματα.³⁹ Οι ιεροκρατικές εκδοχές φαίνεται ότι ευδοκίμησαν, ως επί το πλείστον, σε παπικούς κύκλους ή μεταξύ σχολαστικών θεολόγων και κανονολόγων, ενώ εκπρόσωποι του θετού δικαίου, αλλά και άλλοι ρωμανιστές συγγραφείς, ακολούθησαν τη γνωστή δυϊστική ερμηνεία περί διάκρισης των εξουσιών.⁴⁰

β. Αρχές έννομης πολιτικής κυριαρχίας

Ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα που απασχόλησε τους μεσαιωνικούς σχολιαστές των πηγών της κλασικής αρχαιότητας είναι η διατύπωση προϋποθέσεων έννομης κυριαρχίας. Ήδη στα τέλη του δωδέκατου αιώνα διενεργείται μία πρώτη αναφορά στη θέση κατά την οποία η θεώρηση του ύπατου πολιτικού ανδρός (*Imperator*), ως μόνου κυρίαρχου (*dominus mundi*), συνεπάγεται την αναγόρευση του σε αποκλειστική πηγή εξουσίας, σε κατεξοχήν υπερχείμενη αρχή, ικανή να προβαίνει σε πράξεις νομοθετικού και εκτελεστικού περιεχομένου ταυτοχρόνως.

Οι παραπάνω επισημάνσεις εναρμονίζονται πλήρως προς τη θεμελιώδη παραδοχή ότι κάθε μορφή διακυβέρνησης οφείλει να ανάγεται ευθέως σε μία υπερβατική αρχή και να εκλαμβάνεται ως δεδομένη υπό του Θεού δυνατότητα ηγεμονικής κυριότητας. Κατά

38. Jean Quidort, *De potestate regia et papali*, κεφ. 5 και 13. Η σαφέστερη διάκριση την οποία προτείνει ο εν λόγω στοχαστής επιδέχεται δύο εξαιρέσεων. Πρώτον, η παπική μοναρχία και η εγγενής σε αυτήν απόλυτη εξουσία απορρέει άμεσα από τον Θεό, ενώ η ακριβής μορφή του εγκόσμιου άρχειν είναι ενδεχόμενη, συναρτώμενη προς ιστορικές, ενδοκοσμικές παραμέτρους. Κατά δεύτερον, σε αντίθεση προς την οικουμενικότητα της παπικής ρυθμιστικής δικαιοδοσίας, η εγκόσμια εξουσία ασκείται επί συγκεκριμένων εθνών.

39. Ο Jean Quidort θεωρείται, ως εκ τούτου, υπέρμαχος της δυϊστικής ερμηνείας και συνήγορος υπέρ αυτού του εθνικού κράτους. Βλ. ενδεικτικά, Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, ό.π., σ. 91-100, ιδίως σ. 93-97.

40. Αξίζει να υπενθυμισθεί εκ νέου ότι η ευδοκίμηση αυτών των νέων θεωρητικών αντιπαραθέσεων κατέστη δυνατή μετά την οριστική εγκατάλειψη του γελασιανού δόγματος *Duo Sunt*. Βλ. αναλυτικά: R.L. Benson, «The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations», στον τόμο *La notion d'autorité au Moyen Age*, ό.π., σ. 13-44.

τη σαφέστατη διατύπωση του Ιωάννη του Salisbury στον *Πολικρατικό* του,⁴¹ έργο που εγράφη στα 1159, κάθε εγκόσμιος ηγεμόνας συνιστά μιαν επίγεια εικόνα της επουράνιας μεγαλοπρέπειας, με τέτοιο τρόπο ώστε να ίσtαται υπεράνω των κανόνων του θετού δικαίου, μη υποκείμενος στη δικαιοδοσία τους. Αυτή η δεδομένη εφαρμογή της αρχής *princeps legibus solutus* στον δυτικό μεσαιωνικό κόσμο⁴² έχει όχι μόνο συγκεκριμένες πολιτειολογικές αλλά και νομικο-δικαιικές επιπτώσεις. Η οπτική αυτή, ενέχοντας τον κίνδυνο υποβάθμισης της σημασίας του ρωμαϊκού δικαίου χάριν της ελληνιστικής ιδέας περί εμψύχου νόμου⁴³ (*lex animata*), εντάσσεται στην ευρύτερη αυγουστίνηα θεώρηση της εξουσίας,⁴⁴ ως ανασχετικής της ανθρώπινης παρεκτροπής.⁴⁵

Απέναντι στην εν λόγω κυρίαρχη οπτική αναπτύσσεται σταδιακά ο αντίλογος και η έλλογη αμφισβήτηση. Ο διαπρεπής μεσαιωνικός σχολιαστής Azzone (1198-1230), αναφερόμενος στη νομοθετική λειτουργία και στο φορέα άσκησης της,⁴⁶ παρατηρεί ότι η εκχώρηση και μεταβίβαση εκ μέρους του ρωμαϊκού λαού ενός παρόμοιου δικαιώματος προς τον ηγεμόνα δεν κατέστη ποτέ πλήρης. Ασφαλώς αναγνωρίζεται ότι ο ηγεμόνας διαθέτει την έννομη δικαιο-

41. John of Salisbury, *Policraticus*, έκδοση C. Webb, 2 τόμοι, Οξφόρδη 1909, εν προκειμένω I, σ. 236: «in terris quaedam divinae maiestatis imago... magnum quid divinae virtutis declaratur inesse principibus».

42. Βλ. προς τούτο, J. Krynen, *L'empire du roi*, ό.π., σ. 390 επ., καθώς και A. Rigaudière, «Princeps legibus solutus est», στον τόμο *Hommages à Gérard Boulvert*, Νίκαια 1987, σ. 427-453.

43. Βλ. σχετικά, Artur Steinwenter, «ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ. Zur Geschichte einer politischen Theorie», *Anz. d. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl.*, 83 (1946), σ. 250-268. Aalders, G.J.D., «ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ», στον τόμο «Politeia und Respublica. Gedenkschrift R. Stark», *Palingenesis*, 4 (1969), σ. 315-329. E.R. Goodenough, «The political philosophy of Hellenistic Kingship», *Yale Classical Studies*, 1 (1928), σ. 53-102. Για τις μεσαιωνικές προεκτάσεις του εν λόγω δόγματος, βλ. L. Mayali, «Lex animata, rationalisation du pouvoir publique et science juridique, (XIIe-XVe siècle)», στον τόμο A. Gouron - A. Rigaudière (επιμ.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Μοντελιέ 1988, σ. 155-164. K. Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1660. Sovereignty and Rights in the western Legal Tradition*, Univ. of California Press, Berkeley 1992.

44. Για μία αποτίμηση της αυγουστίνειας πολιτικής πρότασης, βλ. ενδεικτικά: H.X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Vrin, Παρίσι 1972, ειδικότερα κεφ. I και II. Al. Macintyre, *Quelle Justice? Quelle Rationalité?*, ό.π., κεφ. I.

45. John of Salisbury, *Policraticus*, ό.π., I, σ. 236-267.

46. Azzone, *Summa super codicem*, έκδ. M. Viora, Τορίνο 1966, III, 13, σ. 68.

δοσία (*juris dictio*), υπαγόρευσης νέων νόμων⁴⁷ (*merum imperium*)· ο λαός όμως δεν παραιτήθηκε ποτέ από την άσκηση αυτού του δικαιώματος,⁴⁸ παρόλο που το τελευταίο περιήλθε με την πάροδο του χρόνου σε αχρησία.⁴⁹ Προς το σκοπό τεκμηρίωσης των θέσεων του, ο Azzone προσέφυγε σε μία διεξοδική ανάλυση του όρου *universitas* ως θεμελιώδους έννοιας του ρωμαϊκού δικαίου των συντεχνιών, εισάγοντας τη διάκριση μίας διττής σχέσης του ηγεμόνα προς τους υπηκόους του. Η διάκριση του λαού ως συλλογικής συσσωμάτωσης (*universitas*) και ως συνάρθρωσης ατόμων απολήγει στην αμφισημία της σχέσης του ηγεμόνα προς το λαό: *ut universis* και *ut singulis*, με συνέπεια την αδιαμφισβήτητη ηγεμονική υπεροχή έναντι μεμονωμένων ατόμων, αλλά και την υποδεέστερη θέση του έναντι της ολότητας του κοινωνικού σώματος, από το οποίο αντλεί την εξουσία του.⁵⁰

Οι επιδράσεις αυτών των θέσεων επεκτάθησαν και στη σφαίρα του κανονικού δικαίου κατά τη διερεύνηση της σχέσης του πάπα προς την ολότητα του εκκλησιαστικού σώματος.⁵¹ Στη σφαίρα του πολιτικού δικαίου σημειώθησαν περαιτέρω αναθεωρήσεις.⁵² Η έννοια της πολιτικής κυριαρχίας, καθώς οφείλουμε να υπογραμμίσουμε, δε συνδέεται κατ' ανάγκη με τη μεσαιωνική νομική ορολογία (*dominium, juris dictio*), αλλά, πρωτευόντως, με έννοιες αντλούμενες από το πεδίο του ρωμαϊκού δικαίου (*auctoritas, maiestas*). Ως εκ τούτου, η νομική υπόσταση συλλογικών συσσωματώσεων προσδίδει σε αυτές ορισμένα δικαιώματα αντιπροσώπευσης και εκλογής σε αξιώματα με βάση την αρχή της αυτο-διακυβέρνησης, αλλά δεν τις καθιστά αυτόνομες πολιτικές οντότητες. Η διεκδίκηση της οργανωτικής αυτονομίας των ιταλικών πόλεων-κρατών έναντι της αυτοκρατορικής εξουσίας δεν τους προσδίδει αυτομάτως το *status* της πολιτικής κυριαρχίας. Τούτο καθίσταται εφικτό

47. Οι δικαιοδοσίες αυτές συνάγονται από την περίφημη αρχή *lex regia*: βλ. διεξοδικά: H. Morel, «La place de la "Lex Regia" dans l'histoire des idées politiques», στον τόμο M. Ganzin (επιμ.), *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne*, Εξ-αν-Προβάνς, 1996, σ. 159-174.

48. Azzone, *Lectura super codicem*, έκδ. M. Viora, Τορίνο 1966, I, 14, 11, σ. 44.

49. Στο ίδιο εδάφιο VIII, 53,2, σ. 671.

50. Στο ίδιο.

51. B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1955, σ. 132-153.

52. Βλ. διεξοδικά, Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 τόμοι, Cambridge 1978, τόμος I, *The Renaissance*, σ. 53-65.

μόλις στα τέλη του 13ου αιώνα, με την παγίωση μιας νέας πολιτικής πραγματικότητας στη βόρεια Ιταλία. Το δικαίωμα νομοθετικού αυτοπροσδιορισμού αναγνωρίζεται πλέον από τη νομική ερμηνευτική διάνοηση στις αυτόνομες πόλεις, οι οποίες αποκτούν, κατά τον 14ο αιώνα, τη θεωρητική νομιμοποίηση θέσπισης νόμων μη κατ' ανάγκη συμβατών προς το ρωμαϊκό δίκαιο, αλλά σαφώς μη αντιτιθέμενων προς την έννοια του φυσικού δικαίου, συμφώνως προς την αρχή ότι κάθε *civitas* προσδιορίζει το δικό της πολιτικό δίκαιο. Κατά τον διαπρεπή νομομαθή Bartolus του Sassoferrato (1314-1357), η αρχή της έννομης κυριαρχίας δεν εξαντλείται στο νομικο-δικαικό της περιεχόμενο, αλλά επεκτείνεται και στη σύλληψη των πόλεων ως αυτοτελών δημοσιονομικών οντοτήτων, μη εξαρτωμένων από υπερκείμενες πολιτικές ολότητες. Οι θέσεις αυτές ενέχουν ιδιαίτερη σημασία για τη διαμόρφωση ενός εκλογικευμένου δημοσίου δικαίου, ικανού να διενεργήσει την ταύτιση κάθε έννομης πολιτικής κυριαρχίας προς τη δυνατότητα αυτοκαθορισμού των προϋποθέσεων της συλλογικής συμβίωσης, εκ μέρους των τοπικών κοινωνιών. Οι διαπιστώσεις αυτές, μεταφερόμενες στο πολιτικό πεδίο, οδηγούν στη ριζική διάκριση μεταξύ νομοθετικής εποπτικής αρχής και εκτελεστικής δυνατότητας εφαρμογής και επιβολής αυτών των νόμων. Πραγματικό νομοθέτη, πρωταρχική και κατεξοχήν αρμόδια νομοθετική αρχή συνιστά η ολότητα του κοινωνικού σώματος, η συσσωμάτωση (*universitas*) των πολιτών θεωρουμένων ως ενιαίο σύνολο.⁵³

53. Πρόκειται για την περιφνημη αρχή *civitas sibi princeps*: βλ. Bartolus, *Opera omnia*, Turin 1577 και Basel 1588, στο οποίο έργο περιλαμβάνονται τα σχόλια του συγγραφέα στον Ιουστινιάνειο Πανδέκτη (*Digest*). Βλ. περαιτέρω, J. Kirshner, «*Civitas sibi Faciat Civem*. Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the making of a citizen», *Speculum*, 48 (1973), σ. 694-713. Στο ίδιο περιβάλλον των ιταλικών πόλεων αναδύεται και μία ιδιαίτερη μορφή πολιτικο-θησκευτικής συμβολικής, με άξονα την αποθέωση των επιτευγμάτων του δομινικανικού τάγματος στον αγώνα προς εδραίωση της κληρικής ισχύος. Βλ. σχετικά: D. Russo, «*Religion civique et art monumental à Florence au Xive siècle*», στον τόμο A. Vaucher (επιμ.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, École française de Rome, Ρώμη 1995, σ. 279-296.

4. ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΜΗΧΑΝΙΣΜΟΙ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΣΤΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

Το πρότυπο συσσωμάτωσης που προβάλλει το μεσαιωνικό κανονικό δίκαιο είναι κατά πολύ συνθετότερο. Η συστηματικότερη προσέγγιση της δομής του κανονικού δικαίου αποκαλύπτει τη συνύπαρξη δύο ειδών εκπροσώπησης μέσω του επισκοπικού θεσμού, ι-δαιαιτέρως σημαντικών για τη διαμόρφωση της μεταγενέστερης πολιτειολογικής σκέψης. Πρόκειται για εκείνη την αντιπροσώπευση ως υποστασιοποίηση της σύνολης κοινότητας στην ιεραρχική κορυφή της, όπως και για την εκπροσώπηση ως εκχώρηση εξουσίας, διενεργούμενη από μία κοινότητα προς ένα θεσμικό πληρεξούσιο της. Ο επίσκοπος και η εκκλησιαστική σύνοδος θεωρούντο ως τα όργανα διακυβέρνησης της Εκκλησίας. Για τη νομική σκέψη όμως, δεν έπαυσε να υφίσταται μία ορισμένη πιθανότητα μεταφοράς της επισκοπικής εξουσίας στη σύνοδο, με βάση την άμεση εφαρμογή αυτού του είδους του δικαίου των συντεχνιών στα γενικότερα προβλήματα εκκλησιαστικής διακυβέρνησης. Στο πλαίσιο αυτών των δικαϊκών ρυθμίσεων, ο επίσκοπος εκλαμβάνεται τουλάχιστον ως ισότιμος εταίρος προς τη συσσωμάτωση που διαμορφώνεται από την ολότητα των συνοδικών εκπροσώπων, η δε επισκοπική συγκατάθεση κρίνεται ως απαραίτητη για τη νομιμοποίηση κάθε μείζονος πράξης της συνοδικής ολότητας. Η γενίκευση αυτού του υποδείγματος συσσωμάτωσης δεν υπεδήλωνε μία δυνατότητα δόμησης της Εκκλησίας στη βάση ενός καθαρού ρεπουμπλικανισμού, αλλά, αντιθέτως, εδραζόταν σε ένα σύνθετο δόγμα περιορισμένης μοναρχικής, υπό στενή έννοια, μεικτής διακυβέρνησης.⁵⁴

Η υποβάθμιση της αρχής της συνοδικότητας ενίσχυσε την ιεροκρατική αξίωση που προέβαλε η Εκκλησία. Για τον Ιννοκέντιο τον IV, η έννοια της καθολικής παπικής μοναρχίας υπεδήλωνε μία γενικευμένη έννομη δικαιοδοσία και απόφαση επί παντός⁵⁵ (*de iure*). Ο Aegidius Romanus υπεστήριξε εμφανώς ότι κάθε ιδιοκτησιακό δικαίωμα, αλλά και κάθε δικαίωμα έννομης διακυβέρνησης απέρρεε ευθέως εκ του πάπα, ως ύψιστης νομιμοποιητικής αρχής. Η θεοκρατική αυτή επιχειρηματολογία υπήγαγε στην ευρύτερη έννοια της έννομης κυριότητας (*dominium*) τις υπάλληλες έννοιες της έννομης

54. B. Tierney, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, ό.π., σ. 43.

55. Στο ίδιο, σ. 49.

δικαιοδοσίας και της ιδιοκτησίας, γεγονός μη αποδεκτό για την προγενέστερη κανονολογική σαφή διαφοροποίηση των εν λόγω εννοιών.⁵⁶ Και τούτο διότι η άσκηση ενός ιδιοκτησιακού δικαιώματος δε θεωρείται ταυτόσημη της έννομης δικαιοδοσίας επί ενός αγαθού, επειδή, κατά τη διατύπωση του Jean Quidort, η έννομη απόφαση, η δικαιοδοσία των ηγεμόνων προς κρίση και διευθέτηση ατομικών διαφορών δεν ισοδυναμεί προς την ιδιοκτησία ή κυριότητα του εν λόγω αγαθού.⁵⁷ Κατά τον ίδιο συγγραφέα, παρ' όλη τη θεία προέλευση του παπικού θεσμού, η υποστασιοποίησή του σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο υποδηλώνει την ανθρώπινη συνέργεια, αλλά και τη δυνατότητα απέκδυσης του παπικού λειτουργήματος από ένα ορισμένο πρόσωπο μέσω μιας ανθρώπινης απόφασης. Απέναντι στην άποψη ότι μόνο ο Θεός μπορεί να άρει την παπική *jurisdictio*, ο Jean Quidort προβάλλει το επιχείρημα ότι επιβάλλεται η διάκριση μεταξύ έννομης δικαιοδοσίας ως εγγενούς και συστατικής του παπικού λειτουργήματος και του υποστασιοποιημένου φορέα της.⁵⁸

Η μεταφορά αυτών των εννοιολογικών σχηματοποιήσεων στο χώρο της μεταγενέστερης πολιτικής θεωρίας θίγει τα ευρύτερα ζητήματα των καταβολών της έννομης απόφασης και της εμφάνισης μιας γενικευμένης θεωρίας της συναίνεσης των κοινωνιών.⁵⁹ Το πρόβλημα των απαρχών, στην ιεροκρατική εκδοχή του, τίθεται με ιδιαίτερη έμφαση από τον Ιννοκέντιο τον IV, για τον οποίο η εκκλησιαστική αυθεντία, το άμεσο θεϊκό/υπερβατικό δίκαιο και η αιρετή διακυβέρνηση συνιστούν τρεις εναλλακτικές πηγές πολιτικής νομιμοποίησης.⁶⁰ Αξιοσημείωτη είναι η εμφάνιση ενός ιεραρχικού δόγματος, το οποίο δεν εξαντλείται μόνο στη μεσαιωνική Εκκλησία αλλά, επί πλέον, αντανακλά την ιδιαιτερότητα της κοινωνικής συνείδησης: για την τελευταία, η αντίληψη μιας θεϊκά διατεταγμένης ιεραρχίας δεν περιορίζεται μόνο στα όρια της αφηρημένης θεωρητικής της σύλληψης, αφού συνιστά άμεσο εμπειρικό δεδομένο, συναγόμενο από την παρατήρηση του φυσικού κόσμου.⁶¹

Καθίσταται ως εκ τούτου εμφανές ότι η πολιτική νομιμοποίηση, μέσω της αναφοράς στην ιεραρχική δόμηση του κόσμου, αποτέλεσε

56. Στο ίδιο, σ. 48-49.

57. J.A. Watt, *John of Paris. On royal and papal power*, Τορόντο 1971, σ. 106.

58. B. Tierney, *ό.π.*, σ. 50.

59. Στο ίδιο, σ. 58 επ.

60. Στο ίδιο, σ. 52.

61. Στο ίδιο, σ. 62.

κύριο γνώρισμα κάθε αντιμεταρρυθμιστικής προσπάθειας. Η παπική θεοκρατία δεν κατέστη εντούτοις η μόνη μορφή ιεραρχικού δόγματος, κατά τον 13ο αιώνα, στο βαθμό που το εν λόγω δόγμα, συνδεδεόμενο προς τις μεσαιωνικές αντιλήψεις περί μοναρχίας ενός θεϊκού δικαίου, συνέβαλε στη δικαίωση της υφιστάμενης δόμησης της κοινωνίας. Οι απόψεις αυτές, αποτρέποντας κάθε επίκληση των εννοιών της συγκατάθεσης και της αντιπροσώπευσης, προέβλεπαν την ευρύτατα διαδεδομένη πεποίθηση περί ενός ιεροκρατικώς διεργημένου δυνάμει, ασκώντας άμεση επίδραση στη μεσαιωνική πολιτική εκκλησιολογία.⁶² Για την τελευταία, όπως αναδύεται στο έργο του Laurentius Hispanus,⁶³ η παπική απόλυτη κυριαρχία θεμελιώνεται στο γεγονός ότι η παπική βούληση ενσωματώνει τη θεία βούληση με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε παπική επιλογή εγείρει καθολικές αξιώσεις ορθότητας και αλήθειας, μη επιδεχόμενη αμφισβητήσεων. Ο ισχυρισμός ότι η βούληση αυτή στρέφεται μόνο προς την επίτευξη του αγαθού δεν αναιρεί τη θεώρηση του πάπα ως εμψύχου νόμου ή, ακριβέστερα, ως θεανθρώπινου νομοθέτη.⁶⁴ Η παπική αυτή κυριαρχική βούληση, αν και προσανατολισμένη προς την επιτέλεση του ορθού, δεν παύει να μην επιδέχεται την υπαγωγή της σε δεσμευτικούς περιορισμούς ή οριοθετήσεις. Αυτή η υποθετική εγγενής ορθότητα του παπικού πράττειν θα μετριασθεί μέσω της εισαγωγής εννόμων δεσμεύσεων της παπικής εξουσίας, κατά το αριστοτελικό πρότυπο διακυβέρνησης, αλλά η δεσποτική υφή της παρέμενε αναλλοίωτη, κατά την επισήμανση του Alain της Lille.⁶⁵

62. Στο ίδιο, σ. 62-63.

63. Βλ. αναλυτικά, K. Pennington, *Pope and Bishops. The papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries*, Philadelphia 1984, σ. 15-36.

64. M. Wilks, «Legislator Divinus - Humanus. The medieval Pope as Sovereign», στον τόμο P. Guichard - J.M. Poisson - M. Rubellin (επιμ.), *Papauté, Monachisme et Théories Politiques*, τόμ. 1, *Le pouvoir et l'institution ecclésiastique, Etudes d'histoires médiévales offertes à Marcel Pacaut*, Presses Univ. de Lyon/Centre d'Histoire et d'Archéologie Médiévales, Λυών 1994, σ. 181-195. Με τον τρόπο αυτό διακυβεύεται και καταλύεται και αυτή η μεσαιωνική έννοια της ελευθερίας: βλ. περαιτέρω, R.L. Benson, «Libertas in Italy (1152-1226)», στον τόμο *La notion de liberté au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1985, σ. 191-213. Βλ. επίσης, F.X. Putallaz, *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Cerf, Παρίσι 1996. Al. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Παρίσι 1991, σ. 86 επ.

65. Wilks, «Legislator Divinus - Humanus», ό.π., σ. 194-195. Πρόκειται για το έργο του Alain της Lille, *Anticlaudianus*, viii, 196-197, μτφρ. J. Sheridan, Τορόντο 1973, σ. 178.

5. Η ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΣΤΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΟΛΟΓΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Η αριστοτελική επίδραση καθίσταται πρόδηλη σε ένα σύνολο μεσαιωνικών πολιτειολογικών πραγματειών, που διενεργούν μία ουσιαστική παραδειγματική τομή στην πολιτισμική ιστορία και την ιστορία των ιδεών του δυτικοευρωπαϊκού Μεσαίωνα. Η εισαγωγή ενός πρωτογενούς εκκοσμικευτικού προβληματισμού, εγγενούς στον μεσαιωνικό πολιτικό στοχασμό, διαφαίνεται στην προσπάθεια αρχαίων συγγραφέων να προσδιορίσουν εκ νέου τη φύση και τους στόχους κάθε πολιτικής κοινωνίας, εγκαταλείποντας την προγενέστερη δυϊστική σχηματοποίηση της πολιτικής ιστορίας με όρους ασύμμετρων και ασύμμετρων πολιτικών δομών. Η στροφή υπέρ της εγγενούς αξίας της συλλογικής συνύπαρξης εδράζεται στην κατάρριψη της δεσποζουσας αυγουστίνειας υπόθεσης ότι κάθε μορφή ενόμου άρχειν επεβλήθη από θεία επιταγή ως απλό αντίδοτο προς θεραπεία της ανθρωπίνης αμαρτίας και της ανυπακοής έναντι του θείου νόμου.⁶⁶ Αντιθέτως, η μεσαιωνική πολιτειολογική διερώτηση απορρέει από το θεμελιώδες αξίωμα ότι κάθε δυνατότητα συλλογικού διάγειν συνιστά φυσική τάση της ανθρωπότητας,⁶⁷ καθώς και ότι η διαμόρφωση μιας πολιτικής κοινότητας προς διασφάλιση θεμελιωδών υπαρκτικών αναγκών αναδύεται *φύσει* και δεν επιβάλλεται *θέσει* στην κοινωνική συμβίωση.⁶⁸ Μία ανάλογη πολιτική συσσωμάτωση (*communicationes politicae*) όχι μόνο δεν αντιβαίνει αλλά, αντιθέτως, συμβάλλει στην προαγωγή και εκπλήρωση των σημαντικότερων επιδιώξεων της συμβίωσης, τη διασφάλιση της ειρήνης, την αποτροπή της πολυδιάσπασης του κοινωνικού ιστού και την απίσχανση των κοινωνικών συγκρούσεων.⁶⁹ Καθήκον της πολιτικής κοινωνίας καθίσταται, ως εκ τούτου, η διαμόρφωση ενός λειτουργικού πλαισίου ασφαλείας, εντός του οποίου είναι δυνατή η υλοποίηση της συλλογικής στοχοθεσίας και η επίτευξη της ευημερίας των μελών της κοινωνίας αυτής.⁷⁰

66. Βλ. διεξοδικά, H.X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, ό.π., ειδ.κ. σ. 60 επ.

67. Θ. Ακινάτης, *De regimine principum*, I.1, έκδοση, R.M. Spiazzi, Τορίνο 1973, σ. 257: «naturalae autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens».

68. Στο ίδιο, I.2, σ. 259: «in civitate vero, quae est perfecta communitas».

69. Στο ίδιο, I.3, σ. 259. Henri de Rimini, *Tractatus de quatuor virtutibus cardinalibus* II.3, fol. 28^r. Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III, 2.3.

70. Θ. Ακινάτης, *De regimine principum*, I.15, σ. 274. πρβλ. Μαροσίλου της Πά-

Οι συνέπειες των παραπάνω διαπιστώσεων είναι σαφώς καταλυτικές. Για μία δεδομένη παράδοση πολιτικού στοχασμού (Ακινάτης, Aegidius Romanus, Henri de Rimini), η συνηγορία υπέρ μιας ορισμένης μορφής μοναρχικής διακυβέρνησης (*regimen regni*)⁷¹ δε συνδέεται πλέον προς την πεποίθηση υπερβατολογικής πλαισίωσης της ηγεμονικής εξουσίας, ως φυσικής μορφής πολιτικής κυριότητας. Αντιθέτως, για τους συγκεκριμένους στοχαστές η προσφυγή στην ιστορική εμπειρία είναι η μόνη ικανή να προσφέρει τα αναγκαία πραγματολογικά ερείσματα υπέρ μιας παρόμοιας προτίμησης. Κατά συνέπεια, η θεωρητική επίκληση ενός ορισμένου είδους άριστης διακυβέρνησης πρέπει να τυγχάνει της αναγκαίας εμπειρικής επίρρωσης, γεγονός που υποχρεώνει τον Ακινάτη να προβεί σε μία κριτική αποτίμηση του μοναρχικού ιδεώδους με κριτήριο την ποιότητα της προαγωγής του κοινού οφέλους,⁷² προκειμένου να διατυπώσει την τελική προτίμησή του υπέρ μιας ορισμένης μορφής μεικτής πολιτειακής διακυβέρνησης.⁷³ προς την τελευταία φαίνεται ότι εναρμονίζεται πληρέστερα το πολιτειακό πρότυπο της ενετικής δημοκρατίας.⁷⁴

Η οριστική και σαφής προτίμηση προς μία διευρυμένη μορφή μεικτής πολιτειακής οργάνωσης (*regimen mixtum*) συναντάται ευρύτατα στη μεσαιωνική πολιτειολογική σκέψη.⁷⁵ Ο Πτολεμαίος της Lucca (ca 1236-1327) διακρίνοντας τρία θεμελιώδη είδη διακυβέρ-

δουα, *Defensor Pacis*, I.4.3, στο οποίο έργο προσδιορίζεται η *causa finalis civitatis*, η ύστατη υπαρκτική αιτία της civitas, ως το ιδεώδες ενός ενάρετου συλλογικού διάγειν (*ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant*).

71. Θ. Ακινάτης, *De regimine principum* I. 4 (σ. 260): «sicut autem regimen regis est optimum»· του ιδίου, *Summa theologiae*, I.II.105.1: «regnum est optimum regimen». Πρβλ. Henri de Rimini, II,12, fol. 36^r. Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III.2.3.: «regnum est optimus principatus».

72. Θ. Ακινάτης, *De regimine principum* I.5., σ. 262.

73. Θ. Ακινάτης, *Summa theologiae*, I-II, 95.4.3. Henri de Rimini, II, 15, fol. 37^r: «principatus mixtus extribus est optimus», δεδομένης της ηγεμονικής εκλογής (principes eliguntur).

74. Henri de Rimini, στο ίδιο (fol. 37^r). Η ενετική πολιτειακή οργάνωση χαρακτηρίζεται (fol.38^r, εδάφιο II,16) ως *regimen optimatum* και *politia populi*.

75. Βλ. αναλυτική διαπραγμάτευση του προβλήματος στο J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, N.J. Princeton Univ. Press, Princeton 1992· του ιδίου, «The Mixed Constitution and the distinction between regal and political power in the work of Thomas Aquinas», *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986), σ. 547-565.

νησης (μοναρχική, αριστοκρατική, δημοκρατική πολιτεία), με βάση την αριστοτελική τυπολογία των πολιτευμάτων, καταλήγει σε ανάλογα συμπεράσματα.⁷⁶ Αποστασιοποιούμενος στη συνέχεια από την αριστοτελική παράδοση, υποστηρίζει ότι η θεμελιώδης διάκριση συνίσταται στη σαφή οριοθέτηση της *res publica* εν σχέσει προς δεσποτικές μορφές πολιτικής οργάνωσης, συμπεριλαμβανομένου του μοναρχικού δεσποτισμού.⁷⁷ Το στοιχείο της πολιτικής αυτεπίγνωσης αποτελεί, στην ως άνω προοπτική, ίδιο γνώρισμα της πολιτικής ταυτότητας των ιταλικών πόλεων-κρατών.⁷⁸ Ανάλογες δι-
 απιστώσεις εκφράζει ο Πέτρος της Auvergne (1240-1304), ο οποίος αποδίδει έμφαση στο ρόλο του πλήθους, όχι απλώς ως σταθεροποιητικής παραμέτρου της *civitas*, αλλά και ως συντεταγμένης δύναμης επηρεασμού των πολιτικών αποφάσεων.⁷⁹ Αλλά και ο Engelbert του Admont (ca 1250-1331), παρά τη διαφορετική οπτική του σε ζητήματα διακυβέρνησης,⁸⁰ υποστηρίζει ότι η μεικτή πολιτειακή οργάνωση προσφέρει τα εχέγγυα σύστασης μιας άριστης πολιτείας, απαραίτητο προαπαιτούμενο της οποίας είναι η συνεκτίμηση της λαϊκής συγκατάθεσης. Χρησιμοποιώντας ένα πραγματιστικό κριτήριο αποτίμησης της ποιότητας του κοινωνείν, ο Engelbert υποστηρίζει ότι μόνη η προαγωγή του κοινού αγαθού και η αναφορά στη συλλογική βούληση, τις ιδιαίτερες παραδόσεις και βιοτικές συνθήκες, συμβάλλει στην προαγωγή της ίδιας της πολιτείας.⁸¹ Στον Μαρσίλιο της Πάδουα όμως θα τεθεί με ιδιαίτερη έμφαση το πρόβλημα της λαϊκής κυριαρχίας. Κάθε μορφή διακυβέρνησης εδραιώνει τις δικές της αξιώσεις εγκυρότητας μόνον όταν ε-

76. Πτολεμαίος της Lucca, *De regimine principum* IV,1 (εις Thomas Aquinas, *Opuscula Omnia* έκδοση R.P. Joannes Perrier, σ. 221-445, τόμ. Α', *Opuscula philosophica*, Παρίσι, 1949), εν προκειμένω σ. 325.

77. Στο ίδιο, IV,8, σ. 336, με αναφορά στη διάκριση *regimen politicum* και *regimen despoticum*.

78. Στο ίδιο.

79. J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, ό.π., σ. 91.

80. Ο Engelbert ισχυρίζεται ότι η ύπαρξη ενός μοναρχικού στοιχείου συμβάλλει στη δυνατότητα έλλογης, σύμφωνης προς το λόγο, διακυβέρνησης, ενώ η παρουσία του αριστοκρατικού στοιχείου υποδηλώνει τη δυνατότητα της σύννομης προς την αρετή πολιτειακής συγκρότησης. Η εμφάνιση μιας δημοκρατικής συνιστώσας εδράζεται, κατά τον ίδιο στοχαστή, στη συγκατάθεση της πλειοψηφίας, την οποία αναιρεί η ολιγαρχική οργάνωση στη βάση της διαδοχής, της κληρονομικής μεταβίβασης, της εξουσίας ή του πλούτου. Engelbert του Admont, *De regimine principum*, 1.7-9. 20-25.

81. Blythe (1992), σ. 138.

ναρμονίζεται προς τη λαϊκή βούληση.⁸² Η διατύπωση της τελευταίας αποκρυσταλλώνεται στην αναφαίρετη λαϊκή επιλογή ενός εκ των υπάρχοντων ειδών διακυβέρνησης, μεταξύ των οποίων όμως ένα και μόνο αναδεικνύεται άριστο: το μεικτό πολίτευμα.⁸³ Εξάλλου, μία ορισμένη τάση της σχολαστικής σκέψης προήγαγε μία σαφή θεωρητική σύλληψη της ουσιαστικώς συμβασιακής υφής της λαϊκής εξουσίας. Το ρεύμα αυτό διατυπώνει την πεποίθηση ότι η μετάβαση από τη συλλογικότητα της *communitas/universitas* στη *societas* υποδηλώνει την εδραίωση ενός κοινωνιακού δεσμού ο οποίος, στα όρια της μεσαιωνικής εννοιολογίας, προϋποθέτει την εκούσια, συμβολαιακή συμμετοχή.⁸⁴ Κατ' ανάλογο τρόπο, η ανάδυση μιας συμβολαιακής θεώρησης του θρησκευτικού θεσμού, μη αποδεκτή από τη δεσπόζουσα θωμιστική ορθοδοξία, εξελάμβανε την Εκκλησία ως κοινωνιακή δομή, η οποία απαιτεί τη βολονταριστική συγκρότηση συμβαλλομένων υποκειμένων και την αναγνώριση της ικανότητάς τους να συνέχουν μία σχέση συστατική αυτού του θεσμού.⁸⁵ Η απολυταρχική προοπτική, αντιθέτως, αντιμέτωπη προς το συμβασιακό δόγμα και στοχεύοντας στη μετουσίωση των ατομικών βουλήσεων εντός του κοινού αγαθού, καθίσταται πρόδρομος της γένεσης του μοντέρνου Κράτους.⁸⁶

82. Μαρούλιος της Πάδουα, *Defensor Pacis* 1.8.2, στο πλαίσιο αναφοράς στη σύζευξη των κριτηρίων του κοινού αγαθού και της ανάγκης διατύπωσης της λαϊκής βούλησης, η έλλειψη των οποίων επιφέρει την παθολογική λειτουργία της πολιτείας. Εξ αυτών, υψηλότερη θέση κατέχει η συναίνεση των υπηκόων (*Defensor Pacis* 1.9.5).

83. Blythe (1992), σ. 202.

84. Πρόκειται για την ιδιαίτερη συμβολή του John Baconthorpe (στα 1330), αναφερόμενη σε μία *societas credentium* ως κοινωνίας πιστών που διασφαλίζει τη μυστηριακή μετοχή, της οποίας η Εκκλησία δεν απονέμει παρὰ μόνο τη δυναμική έκφρασή της. Η κοινωνιακή σύλληψη της Εκκλησίας εδράζεται, ως εκ τούτου, σε μία συμβολαιακή αντίληψη των μυστηριακών πράξεων. Ακόμη και η ίδια η κατανόηση της θείας πραγματικότητας αποτελεί αντικείμενο σύνταξης ενός συμβολαίου μεταξύ θεού και γνωστικού υποκειμένου. Βλ. διεξοδικά: Al. Boureau, «Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII^e siècle», στον τόμο J. Blanchard (επιμ.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age*, Picard, Παρίσι 1995, σ. 165-175, εν προκειμένω σ. 172-173.

85. Al. Boureau, Pierre de Jean Olivi, *ό.π.*, σ. 175.

86. Η σχετική βιβλιογραφία είναι ευρύτατη. Βλ. ενδεικτικά: J. Krynen, «Les légistes idiots-politiques». Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes en France au temps de Charles V», στον τόμο *Théologie et droit dans la science politique de l'Etat moderne*, Ρόμη 1991, σ. 171-198. M. Villey, «Politique et loi dans la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin», στο N. Coulet - J.P. Genet (επιμ.), *L'Etat*

6. ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ: ΟΙ ΠΕΡΙΟΡΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Οι τελευταίες δεκαετίες του δεκάτου-τετάρτου αιώνα συνέπεσαν με την εκδήλωση μιας πρωτοφανούς κρίσης στη δομή της δυτικής Εκκλησίας, που αφορούσε στη διερεύνηση της εκ μέρους του εκκλησιασματος δυνατότητας αμφισβήτησης, αυτής της παπικής εξουσίας. Το ειδικότερο ερώτημα που ετίθετο σχετιζόταν προς τη δυνατότητα προσδιορισμού εκείνων των εννόμων πλαισίων, πέραν των οποίων η άσκηση της πνευματικής εξουσίας στερείται ουσιαστικής νομιμοποίησης και ο πραγματικός φορέας της καθίσταται αυτομάτως έκπτωτος του πνευματικού αξιώματος.

Η επίλυση ενός παρόμοιου προβλήματος αποδεικνύεται, για τα προϋποθετικά πλαίσια της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, ιδιαιτέρως δυσχερές. Ήδη στα 1190, ο διαπρεπής υπομνηματιστής του *Decretum* Huguccio της Πίζα (ca. 1180-1210) προσέφερε μία πρώτη σχηματοποίηση του ζητήματος, επισημαίνοντας ότι η Εκκλησία ως συλλογικότητα βίου (*universitas*) οφείλει να διαθέτει τα αναγκαία μέσα προάσπισης και διασφάλισης της αυτονομίας της πνευματικής της υπόστασης και της γενικότερης ευημερίας της, την οποία όμως θα έθετε σε κίνδυνο κάθε εκκλησιαστική πολιτική βίας και αυθαιρεσίας.⁸⁷

Στην τελευταία αυτή περίπτωση παρέχεται, σε μία γενική εκκλησιαστική σύνοδο ως αντιπροσωπευτικού σώματος της Εκκλησίας, η δυνατότητα καθαίρεσης του ύπατου εκκλησιαστικού ανδρός από

moderne: territoires, droit, système politique, éd. CNRS, Παρίσι, 1991. J. Krynen, «Genèse de l'Etat et histoire des idées politiques en France à la fin du Moyen Age», στον τόμο *Culture et idéologie dans la Genèse de l'Etat Moderne*, Ecole française de Rome, Ρώμη 1985, σ. 395-412. J. Verger, «Le transfert des modèles d'organisation de l'Eglise à l'Etat à la fin du Moyen Age», στον τόμο J.-Ph. Genet - B. Vincent (επιμ.), *Etat et église dans la Genèse de l'Etat Moderne*, Μαδρίτη, 1986, σ. 31-39. M. Villey, «La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'Etat Moderne», στον τόμο J.-Ph. Genet - J.Yv. Tilliette (επιμ.), *Droit et théologie dans la science politique de l'Etat Moderne*, Ρώμη 1990. M.H. Jullien de Pommerol, «Textes politiques dans la bibliothèque des Papes d'Avignon», στον τόμο J.-Ph. Genet (επιμ.), *L'Etat moderne. Genèse, bilans et perspectives*, Έκδοση Πρακτικών συνεδρίου του CNRS (19/20 Σεπτεμβρίου 1989), Παρίσι, 1990, σ. 207-216.

87. Βλ. αναλυτικά, B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1955· του ιδίου, *Origins of papal infallibility, 1150-1350. A study on the concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden 1972, σ. 31-44.

την άσκηση των πνευματικών καθηκόντων του, λόγω παραβίασης θεμελιωδών κανονιστικών αρχών και επιταγών.⁸⁸

Το επόμενο βήμα αφορά την εκ μέρους μεσαιωνικών συγγραφέων υιοθέτηση και εφαρμογή θεωριών λαϊκής, μη κληρικής κυριαρχίας στην Εκκλησία. Αιώνες αργότερα, στα 1417, ο καρδινάλιος Pierre d'Ailly (1352-1420) επαναλαμβάνει την ισχύουσα άποψη ότι η υπέρτατη εξουσία πνευματικής δικαιοδοσίας ανακεφαλαιώνεται στον ρωμαίο ποντίφικα ως διάδοχο του αποστολικού έργου, και ότι μόνο η υποτύπωση αυτής της πνευματικής ισχύος συναντάται κατ' αντιστοιχία σε θεσμικές δομές, όπως η καθολική, οικουμενική Εκκλησία και η αντιπροσωπευτική γενική εκκλησιαστική σύνοδος.⁸⁹ Το συνοδικό πρόταγμα, αντιθέτως, προβάλλεται ιδιαίτερω από τον Gerson (1363-1429), ο οποίος εκλαμβάνει την Εκκλησία ως τελειότητα συλλογικής συσσωμάτωσης (*perfecta communitas*), υπό αριστοτελική έννοια, διαθέτουσα πλήρη αυτονομία κατά την επιδίωξη ενός επιλεχθέντος σκοπού.⁹⁰

Αν όμως η Εκκλησία δε συνιστά παρά μόνο ένα είδος στο πλαίσιο του ευρύτατου γένους πολιτικών κοινωνιών, έπεται ότι επιβάλλεται η υιοθέτηση κριτηρίων νομιμοποίησης αναλόγων προς την περίπτωση εγκόσμιων μορφών διακυβέρνησης. Ο πάπας οφείλει να αντλεί το αξίωμά του από την Εκκλησία, ως προεξέχουσα μορφή ενός συλλογικού θεσμού, υπό την αίρεση ότι αποσκοπεί στην προαγωγή του κοινού οφέλους, κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο που η εγκαθίδρυση μιας εγκόσμιας πολιτικής αρχής απαιτεί τη συλλογική συγκατάθεση, με γνώμονα τη διασφάλιση της γενικής ευημερίας του κοινωνικού σώματος.⁹¹

Ο Gerson οδηγείται σε δύο ουσιώδη συμπεράσματα: Συμφώνως προς το πρώτο, η διαχειριστική φύση του παπικού λειτουργήματος αποκλείει, ή φαίνεται ασύμβατη προς κάθε προγενέστερη εξουσιαστική υπεροχή του πάπα έναντι της εκκλησιαστικής κοινότητας (*communitas*). Ως εκ τούτου, η παπική αξίωση πλήρους ισχύος (*plenitudo potestatis*) οριοθετείται έναντι της υπέρτατης εκκλησια-

88. B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory*, ό.π., σ. 75-84, 132-135, S. Swiezawski, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Age*, Beauchesne, Παρίσι, 1997, σ. 57 επ., 93 επ.

89. Pierre d'Ailly, *Tractatus de ecclesiae autoritate* III.1.

90. Gerson, *Œuvres complètes*, έκδοση P. Glorieux, 10 τόμοι, Παρίσι 1960-73, εν προκειμένω τόμος VI, σ. 247-248.

91. Στο ίδιο, VI, σ. 227-232.

στικής αρχής, που υποστασιοποιείται από την ίδια την Εκκλησία ή από τη γενική σύνοδο, επαρκώς και νομίμως αντιπροσωπευτική της πρώτης.⁹² Κατά δεύτερον, σε μία τέτοια σύνοδο εναπόκειται το δικαίωμα εννόμου ελέγχου των παπικών πράξεων ως σύννομων ή μη προς το όφελος της Εκκλησίας.⁹³ Κατά πολύ ριζοσπαστικότερη φαίνεται η γενική πεποίθηση του Μαρσίλιου της Πάδουα, κατά την οποία δεν αρκεί η οριοθέτηση της παπικής αυθεντίας, αλλά επιβάλλεται μία κριτική απομύθευση της ιεροκρατικής ρητορικής. Σε ενάντια περίπτωση, διακυβεύεται το ίδιο το αγαθό της πολιτικής ελευθερίας, στο βαθμό που επιτείνεται η διάσπαση του κοινωνικού δεσμού μέσω διενέξεων και συγκρούσεων, αγνώστων στην προγενέστερη αριστοτελική παράδοση. Πηγή και αιτία γενεσιουργό ενός κοινωνικού ρήγματος συνιστά η παπική αξίωση πλήρους εξουσιαστικής ισχύος (*plenitudo potestatis*), η οποία αποδίδεται, διά της ιεροκρατικής ιδεολογίας, στον Χριστό. Η παραχώρηση προς τους πάπες μιας τέτοιας δυνατότητας είναι ασφαλώς υποθετική συνιστώσα διάσταση του κυρίαρχου θρησκευτικού φαντασιακού της δεδομένης εποχής. Εντούτοις, δεν παύει να αποτελεί, κατά τον Μαρσίλιο, την προέχουσα αιτία γενίκευσης ενός κλίματος πολιτικής αστάθειας και αβεβαιότητας σε κάθε πόλη και βασίλειο της χριστιανικής οικουμένης.⁹⁴ Η καταλυτική κριτική που ασκεί ο Μαρσίλιος της Πάδουα έναντι του παπικού θεσμού αποκορυφώνεται στη ριζική άρνηση της ουσίας της ιεροκρατικής λογικής, της θείας υπερβατικής προέλευσης του παπικού αξιώματος. Απαιτείται, ως εκ τούτου, όχι η απλή διευθέτηση ενός καθαρώς εκκλησιολογικού προβλήματος, αλλά, περαιτέρω, η αποδόμηση μιας εκκλησιαστικής ιδεολογίας της εξουσιαστικής αυθεντίας, ως αναγκαία συνθήκη εγχοσμοποίησης αυτής της ίδιας της πολιτικής.

92. Στο ίδιο, VI, σ. 232: «potestas ecclesiastica in summa plenitudine est in Ecclesia».

93. Στο ίδιο, VI, σ. 233.

94. *Defensor Pacis* I.19.12: «affectio principatus... per christum tradita plenitudine potestatis, cause est singularis illa quam intranquillitatis seu discordiae, civitatis aut regni factivam diximus».

7. ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΣΧΕΤΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΤΙΚΟ ΑΙΤΗΜΑ: Η ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΣΗ ΤΗΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ

Το κύριο επιχείρημα κατά της ολιστικής παπικής κοσμοσύλληψης είναι το ακόλουθο: η παπική υπεροχή έναντι των υπολοίπων τοπικών Εκκλησιών συνιστά προϊόν ανθρωπίνης διευθέτησης, κατ' ουσίαν μία συμβατική επιλογή υπέρ ενός εκπροσώπου της Εκκλησίας. Η προτίμηση αυτή πρέπει να διερμηνευθεί ως παράγωγο της ιστορικής τυχαιότητας ή της συνύφανσης ενδεχομενικών παραμέτρων και στοιχείων της δεδομένης ιστορικής συγκυρίας. Η αποδοχή της πρωτοκαθεδρίας της Εκκλησίας της Ρώμης παραπέμπει στο γεγονός μιας ευσεβούς θρησκευτικής προσήλωσης στην ισχύ των παραδόσεων, η τήρηση των οποίων αποτέλεσε ζήτημα υιοθέτησης μιας ορισμένης εθιμικής πρακτικής. Σε μία εκκοσμικευτική προοπτική, η παπική ηγεμονία απεκδύεται των αναγκάων ιδεολογικών επενδύσεών της: εμφανίζεται πλέον ως προϊόν της ανθρωπίνης συνθήκης, ως κατεξοχήν συνέπεια της ελεύθερης βούλησης και απόφασης των ανθρώπων, όπως συμβαίνει και με κάθε άλλο ανεγνωρισμένο κοινωνικό λειτούργημα. Η αδιαμφισβήτητη, προεξέχουσα, ηγετική θέση της Αγίας Έδρας εντός της δυτικής χριστιανοσύνης δε θεμελιώνεται σε μία πρωταρχική σωτηριολογική στρατηγική: αντιθέτως, συνιστά απλή διατύπωση της ελεύθερης βούλησης του εκκλησιαστικού σώματος, του μη-αναγώγιμου σε μία υποστασιοποιημένη θρησκευτική αυθεντία.

Ανάλογα συμπεράσματα μπορούν να συναχθούν στο πεδίο της πολιτικής εξουσίας. Η συνένωση των ατόμων σε διακριτές συσσωματώσεις, διευρυνόμενες σε διαφορετικά οργανωτικά επίπεδα με κριτήριο το σχηματισμό νέων πολιτικών κοινωνιών, συνέβαλε στη θεωρητική εκλογίκευση νέων πολιτειολογικών σημασιολογικών δομών. Ειδικότερα, η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ μιας ελλόγως διαρθρωμένης συλλογικότητας και ενός απρόσωπου πλήθους τυχαίων ατόμων έγκειται στο γεγονός ότι μόνη η συσσωμάτωση αυτή, και όχι τα μεμονωμένα άτομα, είναι σε θέση να υποδείξει μία υπερχείμνη αρχή, διαθέτουσα άμεση εποπτική δικαιοδοσία επί της κοινότητας. Αυτό το νομικο-δικαιικό δόγμα που προϋποθέτει τη συγκατάθεση των κοινωνών, άσκησε άμεσες επιδράσεις στη μεταγενέστερη πολιτική σκέψη των απαρχών της νεοτερικότητας, για την οποία η σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου προηγείται της σύστασης αυτής της πολιτικής κοινωνίας και του τρόπου διακυ-

βέρνησής της.⁹⁵ Για τη μεσαιωνική νομική προβληματική, η δημιουργία της συσσωμάτωσης σε διακριτά, ιεραρχικώς διαρθρωμένα επίπεδα συλλογικότητας, συνιστά ουσιώδη προϋπόθεση της απονομής και επιδίκασης κάθε έννομης δικαιοδοσίας και αρχής.⁹⁶

Το πρόβλημα της πολιτικής εκκλησιολογίας έχει ωστόσο βαθύτατες καταβολές. Κατά τη διατύπωση του Harold J. Berman,⁹⁷ σε αντίθεση προς τις μοντέρνες μεταγενέστερες ιδέες περί διαχωρισμού Κράτους και Εκκλησίας, η Εκκλησία, κατά τις αρχές του 11ου αιώνα, δεν εξελαμβάνετο ως μία ορατή, νομική δομή στο επίπεδο μιας συλλογικής συσσωμάτωσης, αντικείμενη και αντιτιθέμενη προς τις επιδιώξεις της πολιτικής εξουσίας. Αντιθέτως, θεωρούμενη ως *ecclesia*, περιελάμβανε την ολότητα του κοινωνικού σώματος της χριστιανισμένης (*populus christianus*) το οποίο εκυβερνάτο, τόσο από εγκόσμιους όσο και από κληρικούς ηγεμόνες (διαπλοκή *regnum* και *sacerdotium*). Προϋπόθεση τούτων αποτέλεσε σαφώς η συνάφεια των στοχοθεσιών της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (μεταγενέστερα: του γερμανικού έθνους) και της ιδέας μιας καθολικής Εκκλησίας, της οποίας οι οικουμενικές αξιώσεις ισχύος αποτέλεσαν το έρεισμα για την εδραίωση μιας ενιαίας χριστιανικής κουλτούρας (*Einheitskultur*): η τελευταία, σε σύγκριση τόσο με την αρχαία όσο και με τη βυζαντινή Εκκλησία, προσέφερε μία νέα ιστορική αρχική συνθήκη μιας νέας σχέσης μεταξύ εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας.⁹⁸

Οι απαρχές αυτών των σημαντικών εξελίξεων εντοπίζονται, κατά τον Troeltsch,⁹⁹ στη μεταρρύθμιση του Γρηγορίου VII, με βάση την αυγουστίνηα παράδοση και στόχο, όχι απλώς την οικοδόμηση μιας ενοειδούς κληρικής Εκκλησίας, αλλά και τη διαμόρφωση μιας νέας σχέσης προς το Κράτος, διαμεσολαβούσης τις υπερ-

95. B. Tierney, *Religion et droit*, ό.π., σ. 54.

96. Accursius, *Glose ord. ad Cod.* 3,13.3.

97. Harold J. Berman, *Law and Revolution. The formation of the western legal tradition*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1983, σ. 91.

98. W. Schluchter (1988), σ. 48. Για μία συστηματική ανάλυση των διαδικασιών κατάργησης της αυτοκρατορικής εποπτείας της εκκλησίας (*Reichskirche*) λόγω του αιτήματος της *libertas ecclesiae* του Γρηγορίου VII, βλ. R. Dufraisse, *Le Saint Empire Romain germanique*, στον τόμο J. Tulard (επιμ.), *Les empires occidentaux de Rome à Berlin*, [Histoire générale des systèmes politiques, τόμ. Ι], PUF, Παρίσι 1997, σ. 247-326, ειδικ. σ. 311 επ.

99. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen 31977 (1912), σ. 195.

βατικές εκκλησιαστικές αξίες προς την καθημερινή κοινωνική διαβίωση. Οι μεταγενέστερες όμως πολιτικές ανακατατάξεις και κυρίως η έριδα περί περιβολής συνέβαλαν στην προοδευτική αποδόμηση της εν λόγω σχέσης, στη βάση ενός υποδείγματος σύγκρουσης ή ανταγωνισμού δύο διακριτών δομών εξουσίας (*auctoritas* και *potestas*), με διαφορετικές έννομες δικαιοδοσίες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η κατάρρευση του οράματος του πολιτικού αυγουστινισμού απέφερε τη γένεση μιας διαρκούς ρήξης στο πλαίσιο ενός οργανωτικού και νομιμοποιητικού δυϊσμού μεταξύ πολιτικής και ιεροκρατικής εξουσίας. Αυτός ήταν ένας λόγος εξαιτίας του οποίου στην Ευρωπαϊκή Δύση δεν επεκράτησε, τελικώς, ούτε ο καισαροπαπισμός ούτε η ιεροκρατία, αλλά μια διαρκώς ανακύπτουσα ανακατανομή της εξουσιαστικής ισχύος μεταξύ δύο ανταγωνιστικών σφαιρών.¹⁰⁰ Ο πρώτος θεμελιώδης μετασχηματισμός μετά την καρολίνηα περίοδο, η παπική και η φεουδαλική επανάσταση, θα παραχωρήσει σταδιακά τη θέση του, κατά τη σχηματοποίηση που εισηγείται ο W. Schluchter,¹⁰¹ στο δεύτερο δομικό μετασχηματισμό που στοχεύει στην ηθική και κανονιστική θεμελίωση ενός υποδείγματος αστικού διάγειν, με την πρόταξη των αρετών του αυτόνομου ατομικού πράττειν. Η δυτικοευρωπαϊκή ιστορική εμπειρία μαρτυρεί ότι τούτο δεν κατέστη δυνατό παρά μόνο μετά μία μακρά πορεία, στα πλαίσια της οποίας ο ρόλος της θρησκευτικής μεταρρύθμισης απέβη καθοριστικός.¹⁰² Η θρησκευτική μεταρρύθμιση, στις διαδοχικές επί μέρους ιστορικές της εκφάνσεις, σε συνδυασμό με την εγκαθίδρυση ενός ανθρωποκεντρικού κοσμοειδώλου κατά την Αναγέννηση, συνετέλεσαν στην απαξίωση ενός δόγματος πολιτικής εκκλησιολογίας και στην ευρύτερη αποδέσμευση της σκέψης από τον θεολογικο-πολιτικό προκαθορισμό.¹⁰³

100. W. Schluchter (1988), σ. 49.

101. Στο ίδιο, σ. 25 επ.

102. Βλ. αναλυτικά, D.J. Elazar, *Covenant and Commonwealth. From christian separation through the protestant reformation*, New Brunswick, N. J., Rutgers Univ. Press, 1996, σ. 147 επ., 171 επ.

103. Για τη σύγχρονη επιστροφή του θεολογικο-πολιτικού, βλ. ενδεικτικά: Cl. Lefort, «Permanence du théologico-politique», στον τόμο του ίδιου, *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, Seuil, Παρίσι 1986, σ. 251-300.

8. ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΕΙΣ-ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η δυτικοευρωπαϊκή μεσαιωνική ιστορική μαρτυρία αποκαλύπτει την εμφανή συνθετότητα που διέπει το πεδίο των σχέσεων εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας.¹⁰⁴ Η διαρκής ρευστότητα των κοινωνικο-πολιτικών σχηματισμών και οι συντελούμενες διεργασίες στην πολιτικο-οικονομική σφαίρα συνέβαλαν στην προοδευτική αποδέσμευση της πολιτικής εξουσίας από την επικυριαρχία της δυτικής Εκκλησίας και τη βαθμιαία διαμόρφωση μιας έννοιας εξουσίας, αυτονομημένης από τους προγενέστερους θεολογικούς προκαθορισμούς της. Η εξέλιξη αυτή αποτέλεσε, σε σημαντικό βαθμό, συνέπεια της βαθμιαίας εκκοσμίκευσης των συλλογικών παραστάσεων που ανεδύθησαν στην εκκλησιαστική σφαίρα,¹⁰⁵ σύμφωνα με τις οποίες η ορατή μορφή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας θεωρείτο ως πολιτικό σώμα και ως δομή εξουσίας διαρθρωμένη προς ένα και μοναδικό ύπατο εκκλησιαστικό ηγέτη.¹⁰⁶ Η μελέτη της διαδικασίας αυτονόμησης της πολιτικής, ως ανεξάρτητης ρυθμιστικής αρχής, οφείλει να προβεί στη συνεκτίμηση εκείνων των παραμέτρων που ενσωματώνουν τη διάδραση θρησκευτικού και πολιτικού: απαιτείται προς τούτο η συνεξέταση εκείνης της θεματικής, της εννοιολογίας και των αναπαραστάσεων της εξουσίας που συνέχουν και τις δύο διακριτές σφαίρες, με έμφαση στην προοδευτική προσαρμογή αυτών των εννοιών στις λειτουργικές και οργανωτικές ανάγκες των κοσμικών Κρατών.¹⁰⁷

Ένα δεύτερο πρόβλημα αφορά την προβληματική των καταβολών της πολιτικής εξουσίας. Πρόκειται για δύο αντιθετικές συλλήψεις της εξουσίας ως θείου θεσμού, επενδυμένου με υπερβατολογι-

104. Βλ. περαιτέρω, Marcel Pacaut, *La Théocratie: L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Desclée, Παρίσι 1989, καθώς και B. Tierney, *The crisis of Church and State 1050-1300*, Τορόντο 1988.

105. Πρβλ. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 τόμοι, Παρίσι-Louvain 1956-1963. A. Vauchez, *Les laïques au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Παρίσι 1987.

106. Βλ. F.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.

107. W. Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Λονδίνο 1977, ειδικότερα κεφ. II και III. J.C. Schmitt, «Problèmes religieux de la genèse de l'Etat moderne», στον τόμο *Etat et église dans la genèse de l'Etat moderne*, ό.π., σ. 55-62. M. Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Μιλάνο 1951. P. Legendre, *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat et du Droit*, Fayard, Παρίσι 1988, σ. 235 επ.

κή εγκυρότητα στο πλαίσιο ενός αυστηρώς ιεραρχικού κόσμου, η ως ανθρωπίνου έργου το οποίο απαιτεί την προσφυγή στην πράξη της συγκατάθεσης και του συμβολαίου. Και σ' αυτό το σημείο διαφαίνεται η ευδοκίμηση, στον εκκλησιαστικό χώρο, ορισμένων απόψεων που επέτρεπαν τη διασύνδεση ιδεών μεταφυσικής προέλευσης και ενός αξιώματος ανθρωπίνης εκλογής. Οι εν λόγω τάσεις κατέστησαν δυνατή τη μετάβαση προς τη θέση κατά την οποία η θέσμιση της εξουσίας στοχεύει στο κοινό αγαθό και τη συλλογική ωφέλεια των κοινωνιών, κατ' αντιστοιχία της θεωρίας περί προτεραιότητας και υπεροχής μιας γενικής συνόδου επί της ατομικής αυθεντίας του πάπα.¹⁰⁸ Τα προβλήματα αυτά ανέκλυψαν στην εκκλησιαστική σφαίρα, ενώ έπεται η εισαγωγή τους στο πεδίο της εγκοσμιότητας με βάση την αντίληψη περί εξουσίας, ως εργαλείου στην υπηρεσία της πολιτικής κοινότητας και της ειδικότερης εκάστοτε στοχοθεσίας της.¹⁰⁹

Το επόμενο πρόβλημα αφορά τη δυνατότητα συμβολαιακής θεώρησης της φύσης της εξουσίας, η οποία αντλεί τις καταβολές της από δεδομένες τάσεις της μεσαιωνικής πολιτειολογικής σκέψης. Η μεταγενέστερη πολιτική φιλοσοφία προβαίνει στην ολοκλήρωση της εκκοσμίκευσης της πολιτικής σκέψης, την κατάφαση της πολιτικής ως αυτονόμου πεδίου και τη διάσπαση κάθε συνεκτικού δεσμού προς μία προβληματική της αρετής και της οικονομίας της χριστιανικής σωτηρίας, ως αναγκαίων δεσμεύσεων της άσκησης της εξουσίας. Αυτή η ριζική στροφή διενεργείται με την εγκατάλει-

108. Βλ. περαιτέρω: W. Ulmann, *Medieval Papalism. The political theories of the Medieval Canonists*, Λονδίνο, 1949. B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, ό.π.: F. Oakley, *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1984· του ιδίου, *Omniptotence, Covenant and Order*, Cornell Univ. Press, Ithaca N.Y., 1984. M.P. Gilmore, *Arguments from Roman Law in Political Thought 1200-1600*, Cambridge, Mass. 1941. J. Coleman, «The interrelationship between church and State during the Conciliar Period: Theory and Practice», στον τόμο *Etat et église dans la genèse de l'Etat Moderne*, ό.π., σ. 41-54. J. Miethke, «Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die Politische Theorie im späten Mittelalter», Al. Zimmermann (επιμ.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, 2ος τόμος, de Gruyter, Βερολίνο, 1980, σ. 369-388. Για μία πληρέστερη διερεύνηση της μεσαιωνικής μεθερμηνείας των βιβλικών αντιλήψεων περί κυριαρχίας και εξουσίας, κατά την εξηγητική παράδοση των γλωσσογράφων (glossateurs), βλ. Ph. Buc, *L'Ambigüité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Beauchesne, Παρίσι 1994, σ. 69 επ., 239 επ.

109. B. Tierney, *Religion et droit*, ό.π., σ. 24. Ακριβέστερα, πρόκειται για μία αμοιβαία αλληλόδραση εκκλησιαστικών και εγκόσμιων αντιλήψεων.

ψη της ιδέας ενός ιεραρχικώς δομημένου κόσμου¹¹⁰ και της συνακόλουθης οργανικής διάρθρωσης της πολιτικής κοινωνίας, γεγονός που μετουσιώνεται σε μία νέα οπτική κατά την οποία τα άτομα συνθέτουν ένα πρωταρχικό δεδομένο, προγενέστερο κάθε αναφοράς σε μία συμβασιακή εκδοχή του κοινωνικού δεσμού.¹¹¹ Η εν λόγω έκπτωση του μεσαιωνικού σχήματος διαδοχικών λογικών υπαγωγών διανοίγει τον ορίζοντα προς την κατίσχυση μιας νέας πραγματιστικής προσέγγισης της εξουσίας σε όρους συμβολαίου, συναίνεσης και ωφελιμότητας στην κατεύθυνση της διαρκούς εκκοσμίκευσης της σκέψης, τόσο ως προς τα ηθικά και κανονιστικά όσο και ως προς τα λειτουργικά της περιεχόμενα.¹¹²

Δεν πρέπει, ως εκ τούτου, να διαφύγει της προσοχής το γεγονός ότι, κατά τον ύστερο Μεσαίωνα και τις απαρχές της Αναγέννησης, η ανεξαρτησία της πολιτικής κοινότητας έναντι εξωγενών επιδράσεων προσλαμβάνει μία νέα σημασία.¹¹³ Η εξουσία διαμορφώνεται πλέον στη βάση υιοθετούμενων πολιτικών ισορροπίας, οι οποίες δεν αποβλέπουν ούτε στο οικουμενικό κοινό αγαθό ούτε στο ενοειδές του ανθρωπίνου γένους ούτε στο ιδεώδες της καθολικότητας της χριστιανικής διακυβέρνησης (*res publica christiana*). Αντιθέτως, νέες πολιτικές αναδύονται με γνώμονα το ιδιαίτερο, μερικότερο αγαθό, όχι μιας ορισμένης ομάδας ή ενός λαού, αλλά ενός ή

110. Βλ. Α. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Παρίσι 1962. γερμ. μτφρ., *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Φρανκφούρτη 1980, σ. 11-12.

111. Για μία επισκόπηση των διαστάσεων και της ανάπτυξης του ατομικισμού κατά τον Μεσαίωνα, βλ. ενδεικτικά: B. Tierney, «Conciliarism, Corporatism and Individualism; the doctrine of individual rights in Gerson», *Christianesimo nella storia*, 9 (1988), σ. 81-111. A.S. McCrude, «Ockham and the birth of individual rights», στο B. Tierney - P. Linehan (επιμ.), *Authority and Power*, Cambridge, 1980, σ. 149-166· W. Ullmann, *The individual and Society in the Middle Ages*, Βαλτιμόρη 1966. C. Morris, *The discovery of the individual, 1050-1200*, Λονδίνο 1972. L. Dumont, *Essais sur l'individualism*, ό.π., σ. 37 επ.

112. R. Seve, *La politique moderne: rupture et continuité*, στον τόμο *Droit et théologie dans la Science Politique de l'Etat Moderne*, ό.π.: προβλ. επίσης, G. Vattimo (επιμ.), *La sécularisation de la pensée*, Seuil, Παρίσι 1988. A. Funkestein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVIIe siècle*, μτφρ. J.P. Rothschild, PUF, Παρίσι 1995, σ. 308 επ.

113. M. Gauchet, «L'Etat au miroir de la raison d'Etat: La France et la chrétienté», στον τόμο Yves-Ch. Zarka (επιμ.), *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*, PUF, Παρίσι 1994, σ. 193-244, ιδίως σ. 198 επ., εν προκειμένω σ. 214 (υπογράμμιση στο πρωτότυπο).

άλλου ηγεμόνα.¹¹⁴ Η γένεση της μοντέρνας πολιτικής υλοποιείται στις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες το «ενδιαφέρον του Κράτους» επιφέρει, εκ των ένδον, τη σαφή οριοθέτηση πολιτικής συμμετοχής και θρησκευτικών πεποιθήσεων, ενώ, ταυτοχρόνως, διαρρηγνύει την ενότητα του ρωμαιοκαθολικού χριστιανικού κόσμου.¹¹⁵ Εντούτοις, η έλευση της μοντέρνας πολιτικής λογικής δεν αναιρεί τον εξέχοντα ρόλο που διεδραμάτισαν οι μεσαιωνικές εκκλησιολογικές και θεολογικές αντιλήψεις κατά τη διαδικασία θεμελίωσης της νεότερης κατηγορίας της πολιτικής κυριαρχίας.¹¹⁶ Στο πλαίσιο αυτό, η ανάδυση της έννοιας του Κράτους καθίσταται λογικά συναφής μόνον όταν δεν αυτονομείται από τη συνολικότερη διαδικασία κατάρρευσης της δυτικής χριστιανικής κοινωνίας (*societas christiana*). Τούτο έχει ως συνέπεια τη διαμόρφωση μιας μη-αναγώγιμης πολλαπλότητας πολιτικών κοινοτήτων, ευρισκομένων σε αμοιβαία αλληλόδραση, ενώ εγκαταλείπεται ριζικά η προγενέστερη σύλληψη μιας καθολικής κοινωνίας, η οποία διαρθρωνόταν με κριτήριο την ενότητα πίστης και εξουσίας, βασιλικής και κληρικής ισχύος. Εντούτοις, η προγενέστερη ιεροποίηση της ηγεμονικής εξουσίας εξακολουθεί να υφίσταται επί μακρόν,¹¹⁷ στα πλαίσια μιας ευρύτερης ρήξης των παραδοσιακών προτύπων προς ένα μοντέρνο σύστημα κατανόησης των σχέσεων Θεού, ανθρώπου και κόσμου.¹¹⁸ Πρόκειται τελικώς για μία νέα διαφορετική συνύφανση θρησκείας και πολιτικής, για μία ανακύπτουσα σύγκρουση μεταξύ των ενδιαφερόντων του εμφανιζομένου εθνικού Κράτους και της προτεραιότητας του κοινού αγαθού, για μία δυνατότητα επιλογής μεταξύ ανεξαρτήτων εθνικών υποστάσεων και του ιδεώδους της χριστιανικής καθολικότητας, με τελική συνέπεια την απαξίωση και

114. Στο ίδιο, σ. 200.

115. Βλ. διεξοδικά, Yves - Ch. Zarka (επιμ.), *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Παρίσι, 1995, Chr. Lazzeri - Dominique Reynié (επιμ.), *La raison d'Etat: politique et rationalité*, PUF, Παρίσι 1992, των ιδίων (επιμ.), *Le pouvoir de la raison d'Etat*, PUF, Παρίσι 1992.

116. Βλ. αναλυτικά, Jean-Fr. Courtine, «L'héritage scholastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique», στο H. Méchoulan (επιμ.), *L'Etat Baroque, 1610-1652*, Παρίσι, 1985, σ. 91-118. Επίσης, Yv.-Ch. Zarka (επιμ.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, Παρίσι υπό έκδοση.

117. Βλ. για τα ζητήματα αυτά, Al. Boureau - C.S. Ingerflom (επιμ.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, E.H.E.S.S., Παρίσι 1992.

118. Al. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Παρίσι 1992, σ. 354-356.

ριζική αμφισβήτηση εκείνων των παραδοσιακών αρχών πολιτικού στοχασμού, στις οποίες διαφαινόταν η επίδραση κανονιστικών προβληματικών της κλασικής αρχαιότητας.¹¹⁹

Οι ανταγωνιστικές θεωρητικές συλλήψεις που απετέλεσαν αντικείμενο αυτής της μελέτης, συνιστούν ένα πολύτιμο κληροδοτήμα που θα εμπλουτίσει τις μεταγενέστερες συζητήσεις του 16ου και 17ου αιώνα στα ζητήματα της λαϊκής κυριαρχίας, της κοινοβουλευτικής διακυβέρνησης ή της δικαίωσης της βασιλικής απολυταρχίας. Το ιεροκρατικό επιχείρημα θα διατυπωθεί εκ νέου από τους F. de Vitoria (1483-1546), F. Suárez (1548-1627), Th. de vio Cajetan (1468-1534) και R. Bellarmin (1542-1621), στο πλαίσιο της παπικής αντι-μεταρρύθμισης, ενώ, αντιθέτως, ο απόηχος των ιδεών που εξέφρασαν οι ιταλοί νομομαθείς του 14ου αιώνα, Bartolus και Baldus, ο Jean Quidort και ο Μαρσίλιος φτάνει ως τους Locke και Rousseau.¹²⁰ Οι μεσαιωνικοί κοσμικοί συγγραφείς, έργο των οποίων αποτελούν οι παραπάνω πολιτειολογικές αντιλήψεις, θα καταστούν αντικείμενο ειδικότερης αναφοράς σε νομικούς και διοικητικούς κύκλους, τουλάχιστον έως την παρουσία του Hobbes, συμβάλλοντας κατ' αυτόν τον τρόπο στην προαγωγή των διαδικασιών θεμελίωσης του νεότερου εθνικού κράτους· η μεσαιωνική λόγια κοσμική διάνοηση διεκδικεί μία αναμφισβήτητη θέση στην ιστορία των ευρωπαϊκών πολιτικών ιδεών, ενώ δεν παύει να θεωρείται ως πρόδρομος των ανερχόμενων καλλιεργημένων ευρωπαϊκών ελίτ των νεότερων χρόνων.¹²¹

119. Βλ. περαιτέρω, Jacques Bouineau, «Le référent antique dans la révolution française: légitimation d'une société sans l'église», στον τόμο *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVIe - XXe siècles)*, Κέντρο Μελετών και Ερευνών Ιστορίας των πολιτικών ιδεών, Presses Universitaires de Aix-Marseille, Εξ-αν-Προβάνς 1996, σ. 317-337. J. Coleman, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1992.

120. Βλ. και J. Coleman, *L'individu dans l'État médiéval*, στον τόμο υπό την επιμέλεια της ίδιας, *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*, PUF, Παρίσι 1996, σ. 1-42, εν προκειμένω σ. 42.

121. Βλ. προς τούτο, W. Reinhard, «Elites du pouvoir, serviteurs de l'Etat, classes dirigeantes et croissance du pouvoir d'Etat», στον τόμο υπό την επιμ. του ίδιου, *Les élites du pouvoir et la construction de l'Etat en Europe*, PUF, Παρίσι 1996, σ. 1-24.