ΝΔ: 12492
ΚΟΕ: 12363

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
Τμήμα: Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
0 4 ΟΚΤ. 200

Η σημασία της δυτικής μεσαιωνικής πολιτικής φιλοσοφίας (αυγουστίνειας και ακινάτειας) για τη γένεση του νεωτερικού παραδείγματος της πολιτικής

Κοινωνικοπολιτικές και ιδεολογικές συνιστώσες της πνευματικής εξουσίας στο Δυτικό Μεσαίωνα

• Διδακτορική διατριβή της Μαρίας Γκότση

▪ Επιβλέπων καθηγητής: Θάνος Λίποβατς
▪ Μέλη συμβουλευτικής επιτροπής: Μανώλης Αγγελίδης
Παντελής Μπασάκος

ΑΘΗΝΑ 2000

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Εισαγωγη

1. Η Μεταρωμαϊκή Ευρώπη
   1.1. Ιστορική διασάφηση ορολογίας 1
   1.2. Αυγουστίνος και μεταρωμαϊκή Ευρώπη 5
2. Ο Ευρωπαϊκός Μεσαίωνας
   2.1. Ιστορική διασάφηση ορολογίας 10
   2.2. Θωμάς Ακινάτης και Μεσαιωνική Ευρώπη 12
3. Ολοκληρωτικό, μεσαιωνικό και νεωτερικό υπόδειγμα της πολιτικής: ορισμένες επισημάνσεις 19

Κεφαλαιο Α΄

Κοινωνικές-πολιτικές συνθήκες και πολιτισμική ιδιαιτερότητα του δυτικού Μεσαίωνα

1. Κοινωνική δομή και διαστρωμάτωση της μεσαιωνικής κοινωνίας 28
2. Σημασία και ρόλος της χριστιανικής θρησκείας στη μεσαιωνική κοινωνική οργάνωση
   2.1. Θεσμική και ιδεολογική ιδιαιτερότητα του αρχαίου χριστιανισμού 37
   2.2. Η κοινωνιολογική και πολιτική αποτίμηση του δυτικού μεσαιωνικού χριστιανισμού 44
3. Δικαιική παράδοση στη μεσαιωνική κοινωνία
   3.1. Ρωμαϊκό δίκαιο και καταβολές του μεσαιωνικού κράτους 49
   3.2. Κανονικό δίκαιο και οργάνωση της Εκκλησίας 55
4. Φεουδαρχία και κεντρική εξουσία 64
5. Πολιτισμική ιδιαιτερότητα του δυτικού Μεσαίωνα: κανονιστική και αισθητική διάσταση
   5.1. Αξιώσεις κοινωνικής υπεροχής: διανόηση και αγιότητα 71
   5.2. Μειονότητες και κοινωνικός αποκλεισμός στη μεσαιωνική κοινωνία 81
   5.3. Μεσαιωνικός πολιτισμός και σχολαστική θεολογία: η αισθητική υποτύπωση του δόγματος 89

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

Το δίκαιο του κράτους και η πολιτική σκέψη του Αυγουστίνου

1. Σχέση του Αυγουστίνου προς τις προγενέστερες παραδόσεις σκέψης περί δύο πόλεων
   - 1.1. Το πρόβλημα των μανιχαϊκών επιδράσεων 97
   - 1.2. Νεοπλατωνικές και στωικές καταβολές 102
   - 1.3. Οι βιβλικές επιδράσεις 110
   - 1.4. Η συμβολή της δυτικής προαυγουστίνειας χριστιανικής σκέψης στη διαμόρφωση της αυγουστίνειας πολιτικής θεολογίας 120
2. Η φύση του κοινωνικού δεσμού: η αντιπαράθεση χριστιανικού και εθνικού ήθους.
   - 2.1. Η διάκριση φυσικής και πολιτικής θεολογίας 129
   - 2.2. Η αυγουστίνεια σύλληψη του πολιτικού ήθους 136
3. Η αυγουστίνεια έννοια της δικαιοσύνης
   - 3.1. Η επίδραση της λατινικής πατερικής γραμματείας 142
   - 3.2. Η αυγουστίνεια επίλυση του προβλήματος της δικαιοσύνης 148
4. Η αυγουστίνεια θεολογία της ιστορίας και της κοινωνίας
   - 4.1. Η θεμελίωση της αυγουστίνειας πολιτικής θεολογίας 160
   - 4.2. Η χρήση του όρου *civitas* στον Αυγουστίνο 165
   - 4.3. Η διχοτόμηση επίγειας και ουράνιας πόλης 169
   - 4.4. Η αντίθεση Εκκλησίας και κόσμου 177
5. Η αυγουστίνεια κριτική της αυτοκρατορικής ισχύος
   - 5.1. Η αυγουστίνεια κριτική της ρωμαϊκής πολιτικής ιστορίας 180
   - 5.2. Η σχέση επίγειας ειρήνης και δικαιοσύνης στον Αυγουστίνο 185
   - 5.3. Η έννοια του χριστιανικού *imperium* στον Αυγουστίνο 191

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

Η ολιστική πολιτική λογική στον Αυγουστίνο και στους επιγόνους του

1. Θεμελιώδεις συνέπειες της αυγουστίνειας πολιτικής σκέψης
   - 1.1. Ανθρώπινη ύπαρξη, κοινωνική συμβίωση και φυσική υποταγή στον Αυγουστίνο 198
   - 1.2. Η αυγουστίνεια έννοια της πολιτικής κυριαρχίας 205

2. Η γένεση του πολιτικού αυγουστινισμού
2.1. Περιεχόμενο και νοηματικά πλαίσια 215
2.2. Η συμβολή του πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου 219

3. Η προαγωγή του πολιτικού αυγουστινισμού
3.1. Η αποδοχή των πολιτικών ιδεών του Αυγουστίνου στο μεταρωμαϊκό κόσμο 230
3.2. Η ιεροκρατική λογική στη μεταρωμαϊκή Ευρώπη 234

4. Πολιτική έκφραση της αυγουστίνειας κοσμοθεωρίας: η πραγματοποίηση του πολιτικού αυγουστινισμού από τον Καρλομάγνο 241

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄

Η ωφελιμιστική θεμελίωση της πολιτικής στον Ακινάτη

1. Η ακινάτεια τομή στην ευρωπαϊκή μεσαιωνική πολιτική σκέψη: οι συστηματικές προϋποθέσεις 248

2. Η φιλοσοφική θεμελίωση της ακινάτειας πολιτικής σκέψης
2.1. Θεμελιώδεις αρχές 252
2.2. Η μεταφυσική αφετηρία: βιβλική γνώση και φιλοσοφία 255

3. Η ακινάτεια θεώρηση του φυσικού δικαίου 260

4. Η κανονιστική διάσταση: η ηθική τελεολογία του ανθρώπινου πράττειν 265

5. Κοινωνία, εξουσία και θεσμοί διακυβέρνησης κατά τον Ακινάτη
5.1. Η φύση της πολιτικής κοινωνίας 271
5.2. Η έννοια του κοινού αγαθού 279
5.3. Θεμελιώδεις αρχές διακυβέρνησης: η θεωρία του αρίστου πολιτεύματος
5.3.1. Η ακινάτεια θεώρηση της πολιτικής διακυβέρνησης 282
5.3.2. Η ιδεώδης μορφή πολιτεύματος στον Ακινάτη 287
5.4. Άσκηση και οριοθέτηση της πολιτικής εξουσίας 293
5.5. Η σχέση κοσμικής και πνευματικής εξουσίας 301

6. Ο μεθοδολογικός ολισμός στην ακινάτεια σκέψη
6.1. Η ακινάτεια έννοια της ελευθερίας 306
6.2. Η έννοια της ιεραρχίας στον Ακινάτη 311
6.3. Η προτεραιότητα του κοινού οφέλους 315

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄

Οι ιεροκρατικές τάσεις στη μεσαιωνική Δύση: οι πολιτικές προεκτάσεις του παπισμού

1. Οι απαρχές του προβλήματος: οριοθέτηση θρησκευτικής και κοσμικής εξουσίας
   1.1. Το δόγμα του Γελασίου: ο δυαλισμός της εξουσίας 322
   1.2. Ο μετασχηματισμός των γελασιανών απόψεων κατά τον πρώιμο ευρωπαϊκό μεσαίωνα 325
   1.3. Η ισχύς του δόγματος του Γελασίου κατά τον XI αιώνα: η εμφάνιση του ιεροκρατικού επιχειρήματος 332
   1.4. Η παπική ιδεολογία του XI αιώνα: η έμπρακτη αναίρεση των γελασιανών απόψεων από τον πάπα Γρηγόριο VII 334

2. Ο παπικός θεσμός και η διαμόρφωση της παπικής απολυταρχίας
   2.1. Έννοια και σημασία της χριστιανοσύνης στη μεσαιωνική παπική σκέψη 347
   2.2. Η ιδεολογία της πνευματικής εξουσίας: η συμβολική διάσταση της παπικής ισχύος 351
   2.3. Η θεωρία της παπικής μοναρχίας κατά τον XIII αιώνα 360
   2.4. Η απαίτηση της *plenitudo potestatis* ως συστατικό στοιχείο της θεωρίας περί παπικής μοναρχίας: καταβολές και ιστορική διαμόρφωση..... 366
   2.5. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ως απολυταρχική δομή εξουσίας 374

3. Πρακτικές εφαρμογές της παπικής απολυταρχίας
   3.1. Αρχές και μέθοδοι της Ιεράς Εξετάσεως *(Inquisitio)* 379
   3.2. Η λογική της πολιτικής κυριαρχίας: το δικαίωμα παπικής επέμβασης σε κοσμικές υποθέσεις 385

4. Η διαδικασία οριστικής εδραίωσης της παπικής απολυταρχικής λογικής μετά τον XIV αιώνα
   4.1. Η πρόσκαιρη αμφισβήτηση της παπικής υπεροχής κατά τον XV αιώνα: το κίνημα περί συνοδικότητας 389
   4.2. Η τελική επικράτηση του θωμισμού στη θεωρία και πρακτική της παπικής απολυταρχίας κατά την αντιμεταρρύθμιση 396

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ 403

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Αυγουστίνος και μεταρωμαϊκή Ευρώπη 408
2. Θωμάς Ακινάτης και Σχολαστική Μεσαιωνική Σκέψη 412
3. Θεσμοί, κοινωνικές πρακτικές και ιδεολογία 417

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

1. Ονομάτων 425
2. Θεμάτων 434
3. Κυριοτέρων ονομάτων βιβλιογραφίας 440

Αντί προλόγου

Εισαγωγική διευκρίνηση

Βασικός στόχος της παρούσης διατριβής υπήρξε, σύμφωνα με τον υπότιτλο, η εξειδίκευση των ιδεολογικών και πολιτικών προϋποθέσεων της πνευματικής εξουσίας κατά τη διάρκεια του Ευρωπαϊκού Μεσαίωνα, όπως ακριβώς οι τελευταίες μπορούν να καθοριστούν στην πολιτική φιλοσοφία των Αυγουστίνου και Ακινάτη. Υιοθετήθηκε συνεπώς ένας τρόπος ανάλυσης φιλοσοφικών και θεολογικών κειμένων στα πλαίσια μιας κατ'εξοχήν κοινωνιολογικής και ιστορικής οπτικής, γεγονός που κρίνουμε αναγκαίο σύμφωνα με τον υπότιτλο της διατριβής μας.

Η συγγραφέας

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η Μεταρωμαϊκή Ευρώπη

1.1. Ιστορική διασάφηση ορολογίας

Ο όρος μεταρωμαϊκή Ευρώπη έχει καταστεί αντικείμενο εκτενούς θεωρητικής διαπραγμάτευσης όχι μόνο στο χώρο των καθαρώς ιστορικών σπουδών αλλά και στο πεδίο αυτής της πολιτικής ιστορίας[1]. Από την εποχή του Εδουάρδου Γίββωνος, του διαπρεπούς βρετανού ιστορικού, με το μνημειώδες έργο του "Παρακμή και πτώση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας"[2] ο βαθμός των επελθόντων μετασχηματισμών και των καταλυτικών μεταβολών που έλαβαν χώρα στα τέλη της ύστερης αρχαιότητας, έχει συζητηθεί εκτενέστατα[3].Το κεντρικό ερώτημα που ανέκυψε εν προκειμένω είναι το ακόλουθο: η πτώση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας συνιστούσε μία ριζική τομή στην ιστορία του δυτικού κόσμου ή μιά απλή μετάβαση σε διαφορετικές μορφές πολιτικής οργάνωσης; Η αυτοκρατορία καταστράφηκε ολοσχερώς από βαρβαρικές επιδρομές ή η παρακμή της υπήρξε αναπόφευκτη εξαιτίας ενδογενών παραγόντων; Ακόμη και σήμερα η επιστημονική κοινότητα είναι διχασμένη στο ζήτημα της ακριβούς σύλληψης αυτής της διαδικασίας. Ό,τι στο γερμανόφωνο χώρο αποδίδεται ως μεγάλη μετανάστευση των λαών *(Völkerwanderung)* στο γαλλόφωνο χώρο αποκαλείται βαρβαρικές εισβολές *(les invasions barbares)*[4].

Το πρόβλημα της ριζικής σύγκρουσης μεταξύ του ρωμαϊκού πολιτισμού και των βαρβαρικών προτύπων έχει απασχολήσει σε μεγάλο βαθμό την επιστημονική

---

[1] Βλ. διεξοδικά GOFFART, W., *Rome's Fall and After*, London, 1989, DURLIAT, J., *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-889)*, Sigmaringen 1990, MATTHEWS, J., *The Roman Empire of Ammianus*, London, 1989. POHL, W./WOOD, I. /RELMITZ, H. (eds) *The Transformation of Frontiers, From Late Antiquity to the Carolingians*, Leiden (Brill) 2000.

[2] GIBBON, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1779-1788.

[3] DEMANDT, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian, 284-565*, München, 1989.

[4] GOFFART, W., "The Theme of "The Barbarian Invasions' in Late Antique and Modern Historiography", *Das Reich und die Barbaren*, Chrysos, E.-Schwarcz, A., (eds), Wien, 1989, p. 87-107.

σκέψη[5], ωστόσο έχουν συναχθεί αντιφατικά και αλληλοσυγκρουόμενα συμπεράσματα: πρόκειται για ειρηνικούς λαούς που εγκαθίστανται χωρίς βία στα ρωμαϊκή εδάφη και συμβάλλουν στην ανανέωση της καταρρέουσας αυτοκρατορίας *(Bas Empire)* ή για απολίτιστες ορδές που καταστρέφουν και ισοπεδώνουν τις πόλεις αλλά και το θεσμικό πλαίσιο του ρωμαϊκού πολιτισμού; Ενδεχομένως δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι δύο θεωρητικές προσεγγίσεις που αναπτύχθηκαν στις αρχές του αιώνα μας για να προσφέρουν μία συμβιβαστική απάντηση στο πρόβλημα, ανεπτύχθησαν στην Αυστρία και το Βέλγιο, τις κυριότερες περιοχές συνάντησης του ρωμαϊκού και του γερμανικού κόσμου.

Διαπρεπείς μελετητές όπως οι Alphons Dopsch και Henri Pirenne συνέβαλαν στη μετάθεση του αναλυτικού ενδιαφέροντος από πολιτικές και στρατιωτικές σε οικονομικές και πολιτισμικές παραμέτρους, συμπεραίνοντας ότι οι βαρβαρικές επιδρομές δεν επηρέασαν ουσιαστικά τις δομές και τους θεσμούς της αρχαίας κοινωνίας στις περισσότερες επαρχίες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας[6]. Η κύρια υπόθεση που προτείνεται εν προκειμένω είναι ότι δεν ήταν η πτώση της Ρώμης εκείνος ο καταλυτικός παράγοντας που επέφερε τη δραστική μεταβολή του προγενέστερου θεσμικού πλαισίου των δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών αλλά η εμφάνιση και συγκεκριμενοποίηση της αραβικής απειλής μετά τον VII αιώνα: ο μεταρωμαϊκός κόσμος δεν έχει ως αφετηρία του την πτώση της δυτικής αυτοκρατορίας αλλά την ιστορική τομή που επέφερε στην ιστορία του πολιτισμού η αραβική διείσδυση στη δυτική Μεσόγειο.

Οι απόψεις αυτές προκάλεσαν ευρύτατη θεωρητική συζήτηση, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα την ουσιαστική τους τροποποίηση, ωστόσο όμως δεν έτυχαν γενικότερης αποδοχής στους ακαδημαϊκούς κύκλους. Η σημασία τους έγκειται στη

---

[5] Βλ.προς τούτο BURNS, T., *Barbarians within the Gates of Rome. A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, c.a. 375-425. A.D,* Bloomington (Indiana University Press), 1994, GOFFART, W., *Barbarians and Romans, A.D. 418-584. The Techniques of Accomodation,* Princeton, 1980, THOMPSON, E. A., *Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire,* Madison, Wisconsin, 1982.

[6] DOPSCH, A., *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung von der Zeit Caesars bis auf Karl den Grossen,* 2nd edn, Wien, 1923-24, PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne,* Paris, Bruxelles, 1937[2].

διαπίστωση ότι οφείλουν να συνεκτιμηθούν και άλλοι παράγοντες πέραν των διοικητικών και πολιτικών προκειμένου να καθορισθεί η ακριβής τομή μεταξύ ρωμαϊκού και μεταρωμαϊκού κόσμου. Ό,τι αποδίδουμε συμβατικά ως τέλος της αρχαιότητας και έναρξη των μέσων χρόνων δεν οφείλεται απλώς και μόνο στην πτώση μιας αυτοκρατορίας. Η είσοδος στον ευρωπαϊκό μεσαίωνα δηλαδή η ουσιαστική μετάβαση στη μεταρωμαϊκή εποχή συνδέεται με ένα γενικότερο φάσμα κοινωνικών, πολιτισμικών και οικονομικών παραγόντων: εξελίξεις σε ειδικότερους τομείς όπως ο καταμερισμός της εργασίας, το χερσαίο εμπόριο μεγάλων αποστάσεων, η διανομή του αγροτικού πλεονάσματος, η μορφή της διοίκησης των πόλεων, η εκπαίδευση, τα ήθη και οι ιδιαίτερες αντιλήψεις ενέχουν ενδεχομένως καθοριστικότερη σημασία από τις περίφημες στρατιωτικές αναμετρήσεις όπως στην Αδριανούπολη (378) και τα Καταλαυνικά Πεδία (451). Με βάση αυτή τη νέα διαμορφούμενη κοινωνικο-οικονομική ανάλυση υιοθετήθηκε στα μέσα της δεκαετίας του '60 μία νέα ερευνητική προοπτική η οποία αντικατέστησε τις παρωχημένες απόψεις του Εδουάρδου Γίββωνος.

Η μετάβαση στη μεταρωμαϊκή Ευρώπη δεν συντελείται στα πλαίσια μιας καταλυτικής τομής στη δυτικοευρωπαϊκή πολιτική ιστορία αλλά με βάση ένα νέο επιστημονικό παράδειγμα: πρόκειται για τον περίφημο μετασχηματισμό του μεταρωμαϊκού κόσμου[7]. Ακόμη όμως και στα πλαίσια αυτού του νέου παραδείγματος οι εκτιμήσεις και οι ερμηνείες των ειδικών αποκλίνουν σημαντικά μεταξύ τους. Στα 1984 ο διακεκριμένος γερμανός ιστορικός Alexander Demandt δημοσίευσε μία περιεκτική μελετη με όλες τις εξηγήσεις οι οποίες προτάθηκαν από την εποχή του Γίββωνος έως σήμερα σχετικά με το ζήτημα της εισόδου στο μεταρωμαϊκό κόσμο. Πέντε κατηγορίες εξηγήσεων αναφέρονται σε ενδογενείς παράγοντες όπως η βιολογική και πληθυσμιακή γήρανση, κοινωνικές εντάσεις, οικονομική παρακμή, μεταβολή των νοοτροπιών και των αντιλήψεων και ηθική κατάπτωση. Ένας τελευταίος τύπος εξηγήσεων θίγει το πρόβλημα των βαρβαρικών εισβολών· αυτήν

---

[7] WHITE, L. T. (ed), *The Transformation of the Roman World. Gibbon's Problem after Two Centuries*, Berkeley, Los Angeles, 1966.

ακριβώς την ερμηνεία υιοθετεί σε μεγάλο βαθμό ο Demandt, υποστηρίζοντας ότι όλοι οι άλλοι παράγοντες υπήρχαν εκ των προτέρων στη ρωμαϊκή κοινωνία[8].

Παρόμοια άποψη προβάλλει και ο διαπρεπής ιστορικός A.H.M. Jones στο μνημειώδες έργο του "Η ύστερη ρωμαϊκή αυτοκρατορία": η εγγενής αδυναμία της αυτοκρατορίας δεν μπορεί να αναγορευθεί στην κυριότερη εξηγητική παράμετρο της πτώσης της[9]. Οι εξηγήσεις αυτές δεν είναι εντούτοις οι μοναδικές. Ο Walter Goffart, για παράδειγμα, εκλαμβάνει τις εισβολές του V αιώνα απλώς ως ένα συγκυριακό αποτέλεσμα εγγενών συγκρούσεων με στόχο την εξουσία γεγονός που οδήγησε στην απομάκρυνση από τον Ρήνο όλου εκείνου του έμψυχου δυναμικού που ήταν δυνητικά ικανό να πλαισιώσει τις τάξεις του αυτοκρατορικού στρατού[10]. Η άσκηση και οι πολιτικές της εξουσίας στο διάστημα που μεσολάβησε μεταξύ της υστερορωμαϊκής περιόδου και του ευρωπαϊκού μεσαίωνα δεν απετέλεσε εντούτοις ένα απλό επιφαινόμενο σε μία σειρά βαθύτερων προβλημάτων με ουσιαστικότερη σημασία.

Ο καταλυτικός αυτός μετασχηματισμός του υστερορωμαϊκού κόσμου διενεργείται σε μία σειρά διαδοχικών επιπέδων. Ο δημογραφικός χάρτης της δυτικής Ευρώπης μεταβάλλεται σημαντικά σε συνάρτηση προς την πληθυσμιακή σχέση των εντοπίων λαών προς τους εισβολείς και τους επιδρομείς στα εδάφη της άλλοτε κραταιάς ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Η αλλαγή εξάλλου του πολιτικού και θεσμικού πλαισίου δεν πρέπει να υποβαθμισθεί: ανεξάρτητα φέουδα και τοπικές ηγεμονίες εμφανίζονται στη θέση του προγενέστερου ενιαίου διοικητικού συστήματος οργάνωσης των αυτοκρατορικών επαρχιών. Οι συνέπειες των βαρβαρικών επιδρομών επεκτείνονται και στη σφαίρα της πνευματικής ζωής: ο κοινωνικός εκβαρβαρισμός ηθών, αντιλήψεων και συμπεριφορών δεν μπορεί να αντισταθμισθεί στην πράξη από το βαθμιαίο συμβατικό εκχριστιανισμό των βαρβαρικών λαών, με

---

[8] DEMANDT, A., *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München, 1984.
[9] JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire, 284-602. A Social Economic and Administrative Survey*, 3 vols, Oxford, N.Y., 1964, p. 1068.
[10] GOFFART, W., *Rome's Fall and After, o.π.* ειδικ. p. 20-25.

αποτέλεσμα την ουσιαστική νέκρωση κάθε αληθινής πνευματικής και καλλιτεχνικής δημιουργίας.

Η κυριότερη ιδιαιτερότητα της μεταρωμαϊκής Ευρώπης εντοπίζεται στην ειδικότερη σχέση μεταξύ αυτοκρατορικού ιδεώδους, αυτοχθόνων λαών και βαρβαρικών βασιλείων: *imperium, gentes et regna*. Πρόκειται για μία ευρύτατη θεματική η οποία καλύπτει ζητήματα εξουσίας, οργανωτικών και διοικητικών δομών και πολιτικών θεσμών στα πλαίσια γενικότερων μορφωμάτων. Η προβληματική αυτή ωστόσο αντλεί τις καταβολές της από τα παραδοσιακά πεδία ενδιαφέροντος τα οποία κυριάρχησαν στην πολιτική ιστορία κατά τον XIX αιώνα: διαμόρφωση εθνικών ιστοριών, πολιτική και στρατιωτική ιστορία, εξιστόρηση γεγονότων *(histoire événementielle)*, ιστορία δικαίου *(Rechtgeschichte)*, ιστορία διεθνών σχέσεων και συναφή γνωστικά πεδία. Η σύγχρονη έρευνα προσανατολίζεται περισσότερο στην οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική διάσταση των καταλυτικών εξελίξεων στην ιστορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού· από την άλλη πλευρά όμως δεν παραθεωρείται η σημασία των πολιτικών θεσμών για μία διεξοδικότερη κατανόηση της ιδιαιτερότητας των συντελουμένων μεταβολών. Αυτό που αμφισβητείται είναι ο ηγεμονικός ρόλος της πολιτικής ιστορίας, ωστόσο χωρίς την ειδικότερη αναφορά στο φαινόμενο της εξουσίας δεν μπορούν να διαμορφωθούν οι αναγκαίες προϋποθέσεις μιας κριτικής θεώρησης του ειδικότερου πλαίσιου της εποχής.

1.2. Αυγουστίνος και μεταρωμαϊκή Ευρώπη

Σε αυτή την κρισιμότερη φάση της δυτικοευρωπαϊκής γεωπολιτικής ιστορίας που οριοθετείται χρονικά πριν τη μετάβαση στο μεταρωμαϊκό κόσμο ως διάδοχο της ενιαίας ρωμαϊκής αυτοκρατορίας[11], διαμορφώνεται η πολιτική σκέψη και φιλοσοφία

[11] Βλ. CHRYSOS, E., "Perceptions of the International Community of States during the Middle Ages", *Ethnogenese und Überlieferung*, eds. K. Brunner-B. Merta, Wien, 1994, p. 293-307, POHL, W., "The barbarian successor states", *The Transformation of the Roman World A.D. 400-900*, eds. Brown, M.-Webster, L., London, 1997, p. 33-47.

του Αυγουστίνου Ιππώνος (354-430)[12]. Ο Αυγουστίνος γεννήθηκε στην Ταγκάστη, πόλη της βόρειας Αφρικής, στο περιβάλλον μιας μεσοαστικής οικογένειας. Συμπλήρωσε τις εγκύκλιες σπουδές του στην Καρθαγένη και προχώρησε σε μια λαμπρή ακαδημαϊκή σταδιοδρομία, παρά την έντονη παρότρυνση του πατέρα του να ακολουθήσει νομικές σπουδές ως αναγκαίο εφόδιο για την κατάληψη δημοσίων αξιωμάτων.

Στη συνέχεια μετακινήθηκε στην Ιταλία και μετά από μία σύντομη παραμονή στη Ρώμη δίδαξε ρητορική στο Μιλάνο. Στα 386 γνώρισε τον Αμβρόσιο Μεδιολάνων, το κήρυγμα του οποίου είχε ήδη ακούσει, ενώ παράλληλα διατηρούσε επαφές με κύκλους χριστιανών νεοπλατωνιστών και διάβασε λατινικές μεταφράσεις έργων της νεοπλατωνικής γραμματείας, καθώς αγνοούσε την ελληνική. Την περίοδο αυτή εγκατέλειψε οριστικά τη μανιχαϊκή αίρεση στην οποία είχε προσχωρήσει κατά την παραμονή του στην Αφρική και μετά από μία περίοδο περισυλλογής και αναζητήσεων βαπτίσθηκε χριστιανός στα 387. Επιστρέφοντας στην Αφρική το επόμενο έτος εισήλθε στις τάξεις του κλήρου (391) και έζησε στα πλαίσια κοινοτικής ζωής μέχρι τη χειροτονία του ως επισκόπου Ιππώνος στα 395. Η συμμετοχή του στους θεωρητικούς προβληματισμούς της εποχής του υπήρξε εμφανέστατη· συμμετείχε στις θεωρητικές αντιπαραθέσεις τόσο προς τους εθνικούς όσο και προς τους αιρετικούς (μανιχαίους, δονατιστές, πελαγιανούς). Το συγγραφικό του έργο υπήρξε πολύπλευρο· δημιουργός ορισμένων πρώιμων φιλοσοφικών δοκιμίων, εκτεταμένου θεολογικού έργου ενίοτε με πολεμικό χαρακτήρα, επιστολών, ομιλιών καθώς και του αυτοβιογραφικού του κειμένου *Εξομολογήσεις (Confessionnes).*

Η πολιτική πραγματικότητα μέσα στην οποία έδρασε ο Αυγουστίνος ήταν περίοδος έντονης κρίσης· το ρωμαϊκό κράτος υφίστατο τους απειλητικούς κλυδωνισμούς που προκαλούσαν οι βαρβαρικές επιδρομές, με έντονες αρνητικές επιπτώσεις στο διοικητικό και το οργανωτικό επίπεδο. Η ενιαία ρωμαϊκή αυτοκρατορία διατηρούσε την ενότητα της χάρη στην εμφανώς συγκεντρωτική δομή

---

[12] BROWN, P., *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Oxford (Blackwell) 1997 p. 378.

της, γεγονός που μεταβάλλεται δραματικά κατά την ύστερη ρωμαϊκή ιστορία. Σύμφωνα με ειδικότερες μελέτες αυτής της περιόδου η κεντρική διοίκηση της αυτοκρατορίας δεν απαριθμούσε περισσότερα από είκοσι χιλιάδες άτομα[13].

Η επιτυχής έκβαση των ποικίλων προβλημάτων στα οποία προσέκρουσε ο ρωμαϊκός κόσμος ως τις αρχές του πέμπτου αιώνα οφειλόταν στην ενεργό συμμετοχή σημαντικού τμήματος των τοπικών πληθυσμών στη διεξαγωγή των πολέμων, τη διοίκηση των επαρχιών, στη συλλογή των φόρων αλλά και στην υιοθέτηση των ρωμαϊκών αξιών και προτύπων. Πρόκειται για μία μακρόχρονη διαδικασία κρατικής εδραίωσης[14] στα πλαίσια της οποίας η αυτοκρατορία διεκδίκησε μια αξιοσημείωτη εποπτεία των τοπικών κοινοτήτων. Από τις απαρχές της ρωμαϊκής επέκτασης οι ρωμαίοι υιοθέτησαν μία ιδιαίτερη στρατηγική που στόχευε στην αφομοίωση διαφορετικών εθνοτικών, φυλετικών και περιφερειακών ομάδων ακόμη και εκτός των ορίων της αυτοκρατορίας. Το σύστημα αυτό συνετέλεσε στην προσέλκυση αναρίθμητων βαρβαρικών ομάδων· η ένταξη αυτών των βαρβάρων ως στρατιωτών, πραιτοριανών ή αγροτών συνέβαλε επί μακρόν στην αποτελεσματική σταθεροποίηση της αυτοκρατορίας.

Η ανάπτυξη συγκεκριμένων τρόπων παραγωγής και η καλλιέργεια δεδομένων πολιτισμικών προτύπων υπήρξαν αποφασιστικοί παράγοντες σε αυτές τις προσπάθειες αφομοίωσης διαφορετικών ομάδων. Δεν μπορούν όμως να εξηγήσουν καθ'ολοκληρίαν γιατί ορισμένες μορφές συλλογικού βίου διατηρήθηκαν ενώ άλλες υπεχώρησαν με την οριστική πτώση της δυτικής αυτοκρατορίας. Οι δύο κυριότερες εξελίξεις που διακρίνουν αυτή την ευρύτερη διαδικασία μετασχηματισμού του ρωμαϊκού κόσμου είναι η υποβάθμιση της ρωμαϊκής *civitas* χάριν επιμέρους ανομοιογενών συλλογικοτήτων *(gentes)* καθώς και η αντικατάσταση του οικουμενικού *imperium* με το εδαφικά προσδιορισμένο *regnum*.

---

[13] HEATHER, P. J., "New Men for New Constantines? Creating an Imperial Elite in the Eastern Mediterranean", *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Magdalino, P. (ed), Aldershot, 1994, p. 11-33, ειδικ. p. 19.

[14] CHRYSOS, E., "Legal Concepts and Patterns for the Barbarians" Settlement on Roman Soil", *Das Reich und die Barbaren*, Chrysos, E.-Schwarcz, A., (eds.), Wien, 1989, p. 13-23.

Η πολιτική προβληματική του Αυγουστίνου διαμορφώνεται στα πλαίσια αυτών των ευρύτερων πολιτικών, πολιτισμικών και κοινωνικών διεργασιών. Για τον Αυγουστίνο η διαρκής μετανάστευση των γερμανικών φύλων σε εδάφη της δυτικής αυτοκρατορίας επέφερε ευεργετικά αποτελέσματα και συνέβαλε στο μετασχηματισμό της οργανωτικής και διοικητικής δομής των επαρχιών. Οι πρώτες εισβολές των βαρβαρικών φύλων δεν θεωρήθηκαν από τον Αυγουστίνο ταυτόσημες προς το εσχατολογικό τέλος του κόσμου και προς την επικράτηση των δυνάμεων της αταξίας και του χάους. Η ενσωμάτωση των βαρβαρικών λαών στη χριστιανική Εκκλησία δεν προσέκρουε στη χριστιανική συνείδηση αρκεί να υιοθετούνταν οι αξίες και τα πρότυπα της χριστιανικής κοινωνίας.

Ο ρόλος της δυτικής Εκκλησίας αναδεικνύεται για τον Αυγουστίνο καθοριστικός. Οι τοπικοί επίσκοποι οφείλουν να υπερασπίζονται την ακεραιότητα του ποιμνίου και κατ'επέκτασιν της πόλης τους έναντι της βαρβαρικής απειλής μετά την κατάρρευση της κεντρικής εξουσίας. Οι πολιτικές αρμοδιότητες εκχωρούνται σταδιακά και μεταβιβάζονται προς τους επισκόπους: ως οργανικά μέλη μιας υπερεθνικής Εκκλησίας οι τοπικές επισκοπές υπάγονται σε μία υπερκείμενη πνευματική αρχή που υπερβαίνει κάθε εθνοτική ή φυλετική οριοθέτηση[15].

Οι πολιτικές ιδέες του Αυγουστίνου διατυπώνονται με άξονα αυτές τις συντελούμενες μεταβολές. Ο Αυγουστίνος ανεγνώριζε την πορεία εκχριστιανισμού της Ρώμης ως πράξη θείου ελέους, προέβαλε όμως σοβαρές αντιρρήσεις κατά της θεολογικής δικαίωσης ενός χριστιανικού *imperium*. Η Εκκλησία δεν είχε ανάγκη μιας οικουμενικής μοναρχίας για να εδραιωθεί και να εκπληρώσει την αποστολή της: ο χαρακτήρας της αυτοκρατορίας, χριστιανικός ή εθνικός, δεν είχε ζωτική σημασία για την αυγουστίνεια συλλογιστική[16]. Για τον Αυγουστίνο η συσχέτιση *imperium* και

---

15 CHADWICK, H., "Christian and Roman Universalism in the Fourth Century", στον τόμο *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George C. Stead*, L.R. Wickham/C.P. Bammel (eds), Leiden (E. J. Brill) 1993, p. 26-42.

16 FUNKENSTEIN, A., *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII siècle*, trad. J. P. Rothschild, Paris (PUF) 1995, p. 293, DAVIS, Ch., "The Middle Ages", *The Legacy of Rome. A new appraisal*, Jenkyns, R., (ed), Oxford (Univ. Press) 1992, p. 62-90, ειδικ. p. 69 κ.ε.

sacerdotium που διέκρινε την ανατολική αυτοκρατορία[17] φαίνεται ότι ενέκλειε ανυπέρβλητους κινδύνους. Για μια ολόκληρη σειρά χριστιανικών γενεών που ανετράφησαν με την πολιτική θεολογία του Ευσεβίου[18] η πτώση της δυτικής αυτοκρατορίας υπεδήλωνε την εξαφάνιση του χριστιανικού πολιτισμού ή ακόμα και αυτό το τέλος του κόσμου. Ο Αυγουστίνος όμως ανέλαβε να μεταπείσει τους χριστιανούς της εποχής του περί της μη ορθότητας της στάσης τους: δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι απορρίπτει τα εσχατολογικά επιχειρήματα προς δικαίωση της χριστιανικής αυτοκρατορικής εξουσίας.

Το σημαντικότερο σημείο της πολιτικής σκέψης του Αυγουστίνου είναι αυτός ο αυτοπεριορισμός του σε μία καθαρώς θρησκευτική εσχατολογία[19]· η ικανότητα των πολιτικών κοινωνιών να υλοποιήσουν αιτήματα δικαιοσύνης και ευνομίας υποβαθμίζεται ή παραθεωρείται. Με τον τρόπο αυτό ο Αυγουστίνος θα εισαγάγει ένα καταλυτικό δυισμό μεταξύ *imperium* και *sacerdotium*, αυτοκρατορίας και εκκλησίας, που θα του προσφέρει τη θεωρητική βάση επεξεργασίας των πολιτικών του απόψεων των σχετικών με την προοπτική των δύο πόλεων. Καθίσταται πλέον εμφανές ότι οι συντελούμενες ανακατατάξεις της ύστερης αρχαιότητας προσέφεραν τα πραγματολογικά ερείσματα για τη διατύπωση της αυγουστίνειας φιλοσοφίας: η τελευταία μεταθέτει το επίκεντρο του ενδιαφέροντος από το πεδίο της πολιτικής κοινωνίας προς τη σφαίρα μιας μεταφυσικής ρυθμιστικής τάξης, θέτοντας με αυτόν τον τρόπο τα θεμέλια πάνω στα οποία θα αναπτυχθεί μεταγενέστερα η παπική πολιτική θεολογία αλλά και το πρότυπο διακυβέρνησης των Καρολιδών στην εκχριστιανισμένη φραγκική αυτοκρατορία των Μέσων Χρόνων.

---

17 FOWDEN, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton, New Jersey (Princeton University Press) 1993, p. 86 κ.ε., BROWN, P., *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, trad. Chuvin, P., Paris (Seuil) 1998, p. 202 κ.ε.

18 BECK, H.-G., *Η Βυζαντινή χιλιετία*, Αθήνα (M.I.E.T.) 1990, p. 129-131.

19 MARKUS, R., A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge (Univ. Press) 1997^5, p. 225.

2. Ο Ευρωπαϊκός Μεσαίωνας

2.1. Ιστορική διασάφηση ορολογίας

Η μεσαιωνική εποχή συμβατικά τοποθετείται ανάμεσα σε δύο χρονολογίες ορόσημα στην ιστορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Πρόκειται για τη χρονολογία της πτώσης του δυτικού ρωμαϊκού κράτους (476) και της ανακάλυψης των νέων χωρών από τον Χριστόφορο Κολόμβο στα 1492, ή ακόμη και της πτώσης της βυζαντινής αυτοκρατορίας στα 1453[20]. Χρονολογικά συνεπώς ο ευρωπαϊκός μεσαίωνας καλύπτει μία εκτεταμένη περίοδο η οποία χαρακτηρίζεται από ορισμένες σημαντικές διεργασίες: την προοδευτική καθιέρωση της ρωμαιοκαθολικής πίστης ως αναγνωρισμένης θρησκευτικής ομολογίας του δυτικοευρωπαϊκού κόσμου (θρησκευτική ομοιογένεια), την εδραίωση της λατινικής ως επίσημου γλωσσικού ιδιώματος εις βάρος των εθνικών διαλέκτων και κυρίως όμως από τη θεσμική και οργανωτική εδραίωση του παπισμού ως οικουμενικής δύναμης του μεσαιωνικού ευρωπαϊκού κόσμου. Ο παπισμός στην προοπτική αυτή επιτελεί τις προγενέστερες ενοποιητικές λειτουργίες του οικουμενικού ρωμαϊκού *imperium*: συνενώνει λαούς με έκδηλη φυλετική και πολιτισμική ανομοιογένεια χάρη στα πρότυπα της ρωμαιοκαθολικής πίστης και τη λατινική γλώσσα ως επίσημου γλωσσικού ιδιώματος.

Ο όρος μεσαίωνας δεν αποτελεί εντούτοις επινόηση ή εφεύρημα του μεσαιωνικού ανθρώπου. Αντιθέτως ο όρος αυτός διαμορφώνεται στα πλαίσια του ρεύματος του ανθρωπισμού κατά τον XV αιώνα. Αποτελεί προϊόν της ιταλικής αναγέννησης και συνδέεται με το όνομα του ιταλού ανθρωπιστή Giovanni Andrea Deibucci στα 1469. Με τον όρο μεσαίωνα η ανθρωπιστική σκέψη επεδίωκε να υποδηλώσει τους μέσους χρόνους *(media tempora, media etas)* που παρεμβάλλονταν μεταξύ του πολιτισμού της κλασικής αρχαιότητας και της εποχής εκ νέου ανακάλυψης της αξίας των κλασικών γραμμάτων στα πλαίσια των ανθρωπιστικών

---

[20] ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., *Η Μεσαιωνική Δυτική Ευρώπη. Εισαγωγή στη μελέτη της ιστορίας της, του κοινωνικού και οικονομικού της βίου*, Θεσσαλονίκη (Βάνιας) 1996, p. 12-15.

σπουδών *(Studia humanitatis)* κατά τον XV αιώνα. Ο όρος αυτός διέθετε έκδηλη ιδεολογική φόρτιση· ήθελε να υπογραμμίσει το γεγονός ότι η ενδιάμεση αυτή περίοδος ήταν εποχή κυριαρχίας θρησκευτικών προτύπων και θεολογικών διδασκαλιών, διαμετρικά αντίθετων προς το παιδευτικό και πολιτισμικό ιδεώδες του κλασικού, ελληνικού και ρωμαϊκού κόσμου.

Οι απόψεις αυτές διατηρήθηκαν αναλλοίωτες σχεδόν ως τον XIX αιώνα, εποχή εμφάνισης του ρομαντικού κινήματος στην ευρωπαϊκή πνευματική ζωή. Το κίνημα του ρομαντισμού συνέβαλε καθοριστικά στην ανάπτυξη της επιστήμης της μεσαιωνολογίας και των μεσαιωνικών σπουδών, περιέβαλε ωστόσο με ένα στοιχείο έκδηλης υπερβολής τις αξίες και τις αρχές της μεσαιωνικής περιόδου. Για τη ρομαντική οπτική ο μεσαιωνικός κόσμος αποτελούσε το χώρο προσφυγής σε εκείνες τις ανθρώπινες εκδηλώσεις που ήταν ικανές να παρεκλίνουν από τις άκαμπτες επιταγές του Λόγου (συναίσθημα, φαντασία, μύθο).

Η εξωραϊσμένη αυτή εικόνα των ιστορικών του ρομαντισμού δεν γίνεται αποδεκτή από τη σύγχρονη ακαδημαϊκή έρευνα. Ο όρος των ουμανιστών της αναγέννησης διατηρείται: η λέξη μεσαίωνας όμως στη σύγχρονη επιστημονική ορολογία υποδηλώνει απλώς την υιοθέτηση ενός τεχνικού όρου χωρίς οποιοδήποτε αξιολογικό περιεχόμενο. Πρόκειται για μία έννοια αξιολογικά ουδέτερη η οποία όμως καθιστά εφικτή τη συνεννόηση των επιστημόνων: συνιστά τεχνικό στοιχείο της επιστημονικής γλώσσας απαλλαγμένο από τα στερεότυπα παρελθουσών εποχών. Υπ'αυτήν την άποψη οι μέσοι χρόνοι *(middle ages, moyen âge, mittelalter)* συνιστούν αναπόσπαστο συστατικό τμήμα της ιστορίας του ευρωπαϊκού πολιτισμού ενώ η μεσαιωνική πνευματική δημιουργία εντάσσεται στα ευρύτερα πλαίσια διαχρονικής εξέλιξης της ιστορίας των ευρωπαϊκών ιδεών.

2.2. Θωμάς Ακινάτης και Μεσαιωνική Ευρώπη

Από τα τέλη του ύστερου XI και καθόλη τη διάρκεια του XII αιώνα έλαβε χώρα στη δυτική Ευρώπη μια σειρά ριζικών αλλαγών που σχετίζονταν περισσότερο με διάφορες πτυχές της κοινωνικής ζωής. Κατ'αρχήν στο χώρο των οικονομικών σχέσεων άρχισαν πλέον να διαφαίνονται νέες προοπτικές και να συντελούνται ουσιαστικές μεταβολές[21]. Οι παλαιότερες μέθοδοι γεωργικής παραγωγής[22] παρεχώρησαν τη θέση τους σε νέες μεθόδους ως συνέπεια της τεχνικής εξέλιξης· το γεγονός αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία, για πρώτη φορά στη μεσαιωνική ιστορία, αποθεμάτων τροφίμων και τη συνακόλουθη εκμηδένιση του κινδύνου λιμού[23]. Με τις εξελίξεις αυτές μεγάλο μέρος του πληθυσμού εγκατέλειψε σταδιακά τις αγροτικές απασχολήσεις και στράφηκε προς άλλες, κυρίως μεταποιητικές δραστηριότητες[24]. Αυτό το μαζικό φαινόμενο εγκατάλειψης της υπαίθρου και μετακίνησης προς τις πόλεις, επέφερε την ανάπτυξη του φαινομένου "μεσαιωνική πόλη" κατά τον XII αιώνα[25]· η δημιουργία και η ακμή των πόλεων από τον XII έως και τον XV αιώνα απετέλεσε ένα αυτόνομο γεγονός της δυτικοευρωπαϊκής ιστορίας που μετέβαλε τις υφιστάμενες κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες της εποχής.

Η πόλη εξελίσσεται σε αυτόνομη πολιτική μονάδα· συνιστά μία κοινότητα, τα μέλη της οποίας απολαμβάνουν ένα status ελευθερίας και προστασίας[26] που δεν

---

21 BAUTIER, R.-H., *The Economic Development of Medieval Europe*, trad. Karolyi, H., London (Thames and Hudson) 1971, POUNDS, N.J.G., *An Economic History of Medieval Europe*, London (Longman) 1974.

22 DUBY, G., *Rural Economy and Country Life in the Medieval West*, trad. Postan, C., London (Edward Arnold) 1968, GRAND, R. - DELATOUCHE, R., *Histoire agraire du Moyen Age*, Paris (Editions de Boccard) 1950.

23 Le ROY LADURIE, "*Times of Feast, Times of Famine. A History of Climate since the Year 1000*, trad. Bray, B., London (Allen and Unwin) 1972, SLICHER VAN BATH, B.H., *The Agrarian History of Western Europe A.D. 500-1850*, Londres, 1963.

24 Βλ. DUBY, G., *The Early Growth of the European Economy. Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*, trad. Clarke, H. B., London (Weidenfeld and Nicolson) 1974, LAMBRECHTS, P. - SOSSON, J.-P. (éd.), *Les métiers au moyen âge. Aspects économiques et sociaux*, Louvain-la-Neuve (Institut d'Etudes Médiévales de l'Université Catholique de Louvain) 1994.

25 ENNEN, E., *The Medieval Town*, trad.Fryde, N., Amsterdam (North Holland) 1979.

26 BULST, N., "Introduction. La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'Etat Moderne", στο BULST, N.-GENET, J. Ph., (éd.), *La Ville, la Bourgeoisie et la Genèse de l'Etat Moderne (XII-XVIIIe siècles)*, Paris (C.N.R.S.) 1988, p. 7-11.

συναντάται στα άλλα μεσαιωνικά κοινωνικά μορφώματα. Οι δραστηριότητες των ανθρώπων της πόλης δεν είναι πλέον, όπως είναι φυσικό, αγροτικές ενώ διαμορφώνονται δύο κατηγορίες "πολιτών", οι έμποροι και οι βιοτέχνες. Στις πόλεις συναντάται το στρώμα του πληθυσμού που απαρτίζουν οι έμποροι[27], οι οποίοι πλουτίζουν ταχύτατα με το εμπόριο των χερσαίων μεταφορών[28] και τη διακίνηση πολυτίμων ειδών, όπως υφασμάτων και μπαχαρικών. Στο σημείο αυτό παρατηρείται μία ανατροπή των οικονομικών δεδομένων, καθώς η έως τώρα ισχύουσα αγροτική-ανταλλακτική οικονομία αντικαθίσταται με τη χρηματική[29].

Παρόμοιες αλλαγές συμβαίνουν και στο νομισματικό σύστημα: ενώ στα τέλη του XII αιώνα κυριαρχούσε η διακίνηση μόνο ασημένιων νομισμάτων με μικρή αξία, από τα τέλη του XIII αιώνα, τα ευρωπαϊκά κράτη αρχίζουν να χρησιμοποιούν χρυσά νομίσματα με μικρό βάρος και όγκο, αλλά με μεγάλη αξία, τα οποία προσφέρουν ώθηση στην ανάπτυξη των συναλλαγών. Επιπλέον με το ρεύμα των σταυροφοριών[30], από τις αρχές του XIV αιώνα, τα λιμάνια της Εγγύς Ανατολής χρησιμοποιούνται περισσότερο για το εμπόριο των ευρωπαϊκών λαών, συμβάλλοντας κατ'αυτόν τον τρόπο στην εμπορική ανάπτυξη ιδιαίτερα των πολιτικών ναυτικών δημοκρατιών[31].

---

[27] GOUREVITCH, A.J., "Le marchand", στο Le Goff, J. (dir.), *L'homme médiéval,* Paris (Seuil) 1989, p. 267-313, Le GOFF, J., *Marchands et Banquiers du Moyen Age*, Paris (P.U.F.) 1956, MASCHKE, E., "La mentalité des marchands européens au Moyen Age, *Revue d'Histoire économique et sociale* XLII (1964), p. 457-84.

[28] LOPEZ, R. S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Englewood Cliffs, N. J. (Prentice-Hall) 1971, του ιδίου, "European Merchants in the Medieval Indies: The Evidence of Commercial Documents", *Journal of Economic History 3* (1943), p. 164-84.

[29] BISSON, T.N., "La monnaie fiscale: les structures régionales à l'aube de l'état médiéval", GUERREAU, A., "Réflexions sur les mutations monétaires en France, à la fin du Moyen Age", DAY, J., "Les frappes de monnaie en France et en Europe aux XIVe et XVe siècles", στο DEPEYROT, G., HACKENS, T., MOUCHARTE, Ch. (éd.), *Rythmes de la production monétaire, de l'Antiquité à nos jours*, Louvain [Publications d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de l'Université de Louvain, L *(Numismatica Lovaniensia)*] 1987, p. 511-520, 521-536, 537-578.

[30] MAYER, H.E., *The Crusades*, trad. Gillingham, J., Oxford/N.Y. (Oxford Univ. Press) 1988, RILEY-SMITH, J., *The Crusades. A Short History*, London (Athlone Press) 1987, SETTON, K. (ed.), *A History of the Crusades*, 6 vols, Madison, Wis, London (University of Wisconsin Press) 1969-90, Runciman, S., *A history of the Crusades*, vol. 1-3, Cambridge (Univ. Press) 1987^2, (1951-54).

[31] WALEY, D.P., *The Italian City-Republics*, London (Longman) 1978^2 (1969), HYDE, J.K., *Society and Politics in Medieval Italy. The Evolution of the Civil Life, 1000-1350*, London (Macmillan) 1973.

Οι παραπάνω οικονομικές ανακατατάξεις συνοδεύονται από μία σειρά ευρύτερων μετασχηματισμών: πολιτισμικών, κοινωνικών και πολιτικών[32]. Κατά τον XII αιώνα ανακαλύπτεται εκ νέου το Ρωμαϊκό Δίκαιο με τη μορφή της Ιουστινιάνειας Κωδικοποίησης *(Corpus Juris Civilis)*, το οποίο διδάσκεται στις ανώτερες σχολές, ιδίως της Ιταλίας (Μπολώνια, Περούτζια, Πίζα): το δίκαιο αυτό ανταποκρίνεται πληρέστερα και καλύπτει ευρύτερους τομείς του βίου, με αποτέλεσμα να εφαρμόζεται και ως ισχύον δίκαιο. Η αποδοχή του ρωμαϊκού δικαίου από τη μεσαιωνική νομική σκέψη αλλά και τη διοικητική πρακτική είχε ως συνακόλουθη συνέπεια τον εξορθολογισμό των δύο αυτών πεδίων· περαιτέρω η αναβίωση του ρωμαϊκού δικαίου είχε ειδικότερες επιπτώσεις στο επίπεδο της πολιτικής ιδεολογίας, όπου προσέφερε τη νομική βάση ανάπτυξης της δυτικής αυτοκρατορικής ιδέας[33]. Η διοίκηση των μεσαιωνικών "κρατών" άρχισε να οργανώνεται κατ'ορθολογικό τρόπο, να εξειδικεύεται και να ασκείται επί τη βάσει δημοσίων εγγράφων και συναφούς γραπτού υλικού[34].

Παράλληλα με τη διοικητική οργανωτική εξέλιξη συντελούνται ορισμένες σημαντικές ανακατατάξεις στη μεσαιωνική κοινωνική δομή. Ο XI και ο XII αιώνας είναι εποχή ακμής του ιπποτικού ιδεώδους: το ιδεώδες αυτό μεταβάλλει τους πολεμιστές του πρώιμου μεσαίωνα σε ιππότες, δηλαδή σε πολεμιστές που διακρίνονται από τη συμμόρφωση τους προς ένα κώδικα ηθικών και πολεμικών αρετών και την τήρηση κανόνων εκλεπτυσμένης συμπεριφοράς[35]. Καταλυτικές

---

[32] BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge (Univ. Press) 1992, p. 2· δεν είναι τυχαίο ότι ο διαπρεπής μεσαιωνιστής Georges Duby διαβλέπει στις διαφαινόμενες κοινωνικοπολιτικές συγκρούσεις της εποχής την εκδήλωση της μανιχαϊκής αντιπαράθεσης απολύτου αγαθού και απολύτου κακού, βλ. διεξοδικά DUBY, G., *The Legend of Bouvines*, Trad. Tihanyi, C., Cambridge (Polity Press) 1990, p. 13-30.

[33] GAUDEMET, J., "Projet d'enquête sur la contribution des juristes médiévaux à la formation de la doctrine de l'Etat Moderne". στο COULET, N.,-GENET, J. Ph. (éd.), *L'Etat moderne: territoires, droit, système politique*. Paris (C.N.R.S.) 1990.

[34] RIGAUDIÈRE, A., "Règlementation urbaine et "législation d'Etat" dans les villes du midi français aux XIIIe et XIVe siècles", στο BULST N.-GENET, J. Ph. (éd.), *La Ville, la Bourgeoisie et la Genèse de l'Etat Moderne (XII-XVIIIe siècles)*, *ο.π.*, p. 35-70, RIGAUDIÈRE, A., "Législation royale et construction de l'Etat dans la France du XIIIe siècle", στο GOURON, A.,-RIGAUDIÈRE, A., *Renaissance du Pouvoir Législatif et Genèse de l'Etat*, Montpellier (Publications de la Société d'Histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, II) 1988, p. 203-236.

[35] Βλ. CARDINI, F., "Le guerrier et le chevalier", στο Le GOFF, J. (dir.), *L'homme médiéval, ο.π.*, p. 87-128, KEEN, M., *Chivalry*, New Haven-Londres (Yale Univ. Press) 1984, FLORI, J.,

θεωρούνται και οι εξελίξεις στο χώρο της τέχνης και της αισθητικής[36]. Από τα τέλη του XI αιώνα, μετά τον ρομανικό, εμφανίζεται ο γοτθικός ρυθμός: πρόκειται για ένα ουσιαστικό εγχείρημα το οποίο αναπαράγει τις θεμελιώδεις αρχές της σχολαστικής μεσαιωνικής φιλοσοφίας[37] και μορφοποιεί τις ειδικότερες ψυχικές και συγκινησιακές καταστάσεις του δυτικού μεσαιωνικού ανθρώπου[38].

Μέσα σε αυτό το μεταβαλλόμενο και εξελισσόμενο κοινωνικο-οικονομικό και πολιτικό περίγυρο λαμβάνουν χώρα σοβαροί μετασχηματισμοί στο πεδίο των εκπαιδευτικών θεσμών. Τα πρώτα Πανεπιστήμια στην ιστορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού εμφανίζονται σε ορισμένες σημαντικές μεσαιωνικές πόλεις (Μπολώνια, Παρίσι, Οξφόρδη)[39]. Οι ισχύουσες μορφές διδασκαλίας και το περιεχόμενο τους δεν κάλυπταν πλέον τις απαιτήσεις των δυτικοευρωπαίων του XII αιώνα, που απαιτούσαν πληρέστερη αλλά και διαφορετική γνώση[40] την οποία πλέον δεν μπορούσαν να παράσχουν τα σχολεία των μοναστηριών και οι σχολές των καθεδρικών ναών. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι ο νέος και διαφορετικός τρόπος σπουδών που αντιπροσώπευαν τα Πανεπιστήμια αναπτύχθηκε στις πόλεις, οι οποίες μπορούσαν να εξασφαλίσουν τις στοιχειώδεις προϋποθέσεις πανεπιστημιακής αυτονομίας στη

L'Essor de la Chevalerie, Genève (Droz) 1986, DUBY, G., *The Chivalrous Society*, trad. Postan, C., London (Edward Arnold) 1977.

36 HALL, J., *Dictionary of Signs and Symbols in Art*, London (John Murray) 1992, HAUSER, A., *The Social History of Art*, vol. I, London (Routledge and Kegan Paul) 1951, WHITE, J., *Art and Architecture in Italy, 1250-1400*, Harwondsworth (Penguin) 1987, STODDARD, W.S., *Art and Architecture in Medieval France*, New York (Harper and Row) 1972.

37 PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris (Minuit) 1967, BRANNER, R., *Gothic Architecture*, New York (Braziller) 1979 (1961), WILSON, C., *The Gothic Cathedral*, London (Thames and Hudson) 1990, MALE, E., *The Gothic Image, Religious Art in France in the Thriteenth Century*, trad. Nussey, D., New York (Harper and Row) 1972 (1913), POPE-HENNESSY, J., *Italian Gothic Sculpture*, London (Phaidon) 1972, BALDWIN, J., *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300*, Lexington, Mass (D.C. Heath) 1971.

38 ERICKSON, C., *The Medieval Vision. Essays in History and Perception*, New York/Oxford (Oxford Univ. Press) 1976, Le GOFF, J., *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, trad. Goldhammer, A., Chicago (Univ. of Chicago Press) 1980, COOK, W.R.-HERZMAN, R. B., *The Medieval World View: An Introduction*, New York (Oxford Univ. Press) 1983, MARTIN, H., *Mentalités Médiévales XIe-XVe siècle*, Paris (PUF) 1996.

39 για τις απαρχές και τις καταβολές του θεσμού των Πανεπιστημίων, Βλ. DENIFLE, H., *Die Entstehung der universitaeten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1956, GRUNDMANN, H., *Vom Ursprung der Universitaetim Mittelalter*, Darmstadt (Wiss. Buchges) 1976, RASHDALL, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, New York (Oxford Univ. Press) 1936, IJSEWIJH, J-PAQUET, J., *The universities in the late middle ages*, Louvain 1978, WIERUSZOWSKI, H., *The Medieval University*, New York (Van Nostrand) 1966.

40 CLASSEN, P.-Fried, J. (hrsg), *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, Stuttgart (A. Hiersemann) 1983.

βάση ειδικότερων προνομίων[41] τα οποία χορηγούσαν στα Πανεπιστήμια οι θρησκευτικές και κοσμικές αρχές της εποχής.

Αυτή η άνθηση του πανεπιστημιακού θεσμού μετά τον XII αιώνα[42] συνδέεται στενά με την ανάπτυξη του φαινομένου μεσαιωνική πόλη: τα πανεπιστήμια προσφέρουν κατ'αυτόν τον τρόπο τη δυνατότητα προαγωγής του θεολογικού και φιλοσοφικού στοχασμού μέσω της διενέργειας ακαδημαϊκών συζητήσεων *(disputationes)*, ακαδημαϊκής διάλεξης *(lectio ordinaria)* και την εν γένει συγκρότηση της πανεπιστημιακής διδασκαλίας[43]. Κυρίαρχο στοιχείο αυτού του διαφαινόμενου νέου γνωστικού ιδεώδους αποτελεί το αίτημα της *universitas*[44], της καθολικότητας της γνώσης και της καθολικής σύλληψης των φαινομένων της πραγματικότητας. Αυτή η ανανέωση των συνθηκών εκφοράς και παραγωγής θεολογικού λόγου είχε ως επακόλουθο την ουσιαστική ανάπτυξη της πνευματικής ζωής και της νοητικής δημιουργίας ιδιαίτερα από τον XIII αιώνα.

Αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως το ευρύτερο κοινωνικό, πολιτισμικό και πολιτικό περιβάλλον στα πλαίσια του οποίου συντελείται η εμφάνιση της μεσαιωνικής σχολαστικής θεολογικής σκέψης, διαπρεπέστερος εκπρόσωπος της οποίας ήταν αναμφίβολα ο Θωμάς Ακινάτης (1225-1274). Σημαντικό στέλεχος του δομινικανικού τάγματος[45] ο Ακινάτης άντλησε τη βασική του μόρφωση στο πανεπιστήμιο της Νεαπόλεως (1239-44) και στο πανεπιστήμιο του Παρισιού (1245-1248)· στη συνέχεια ταξίδεψε στην Κολωνία όπου υπήρξε μαθητής του Αλβέρτου του Μεγάλου (1248-52).

---

41 *στο ίδιο*, p. 238-284, KIBRE, P., *Scholary Privileges in the Middle Ages. The rights, privileges and immunities of scholars and universities in Bologna, Padua, Paris and Oxford*, London, 1962.

42 COBBAN, A.B., *The medieval universities. Their development and organisation*, London (Methuen) 1975.

43 KOCH, J., *Artes liberales von der antiken-Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden-Koeln, 1976, PILZ, A., *Die gelehrte Welt des Mittelalters*, Koeln-Wien 1982.

44 VERGER, J., "Patterns", στο Ridder-Symoens, H. de (ed.). *A History of the University in Europe*, vol. 1, Cambridge (Univ. Press) 1992, p. 37 κ.ε.

45 για το δομινικανικό τάγμα βλ. HINNEBUSCH, W.A., *The History of the Dominican Order*, 2 vols, New York (Alba) 1965-73· για τα ευρύτερα μοναστικά τάγματα βλ. LAWRENCE, C.H., *The Friars*, London (Longman) 1994, LEKAI, L.K., *The Cistercians: Ideals and Reality*, Kent, Ohio (Kent State Univ. Press) 1977, MOORMAN, J., *A History of the Franciscan Order*, Oxford (Clarendon) 1968. Ειδικότερα ο Georges Duby επισημαίνει την καίρια σημασία των υλικών μεταβολών που συνετελέσθησαν τον XII αιώνα για τη διαμόρφωση του ηθικού συστήματος των σιστερσιανών μοναχών. Βλ. DUBY, G., *The Chivalrous Society*, trad. Postan, C., London (Edward Arnold) 1977, p. 4.

Ακολούθησε η επιστροφή του στο Παρίσι όπου έγινε καθηγητής της θεολογίας στα 1256, διδάσκοντας εκεί ως τα 1259. Στο διάστημα της παραμονής του στην Ιταλία (1259-68) συνέγραψε το πρώτο τμήμα του κορυφαίου έργου του *Θεολογική Σούμα (Summa Theologiae)*, τη συγγραφή του δεύτερου μέρους του οποίου συνέχισε στο Παρίσι κατά τη διάρκεια των τελευταίων πέντε ετών της ζωής του. Στο ίδιο διάστημα συνεπλήρωσε το μεγαλύτερο τμήμα των σχολίων του στο αριστοτελικό έργο, ορισμένα εκ των οποίων εντούτοις όπως και το τρίτο τμήμα της Σούμας παρέμειναν ημιτελή λόγω του αιφνιδίου θανάτου καθ'οδόν προς τη σύνοδο της Λυών (1274).

Η συμβολή του Ακινάτη στην πνευματική αναγέννηση του XIII αιώνα υπήρξε ασφαλώς καθοριστική. Το έργο του καλύπτει ζητήματα γνωσιοθεωρίας, ηθικής φιλοσοφίας, θεολογίας και ανθρωπολογίας· σημαντικές ωστόσο θεωρούνται οι απόψεις του για τη φύση των πολιτικών κοινωνιών, την εξουσία και τους θεσμούς διακυβέρνησης. Η παρουσία του Ακινάτη αποτελεί αναμφισβήτητα σταθμό στην ιστορία της δυτικής μεσαιωνικής πολιτικής φιλοσοφίας[46]. Οι πολιτικές του ιδέες διακρίνονται για την ιδιότυπη πρόσληψη και αφομοίωση του αριστοτελισμού σε συνδυασμό με στοιχεία φυσικού δικαίου και ηθικού στοχασμού. Το έργο του διαθέτει μία συστηματικότητα και μεθοδικότητα και διακρίνεται για τη διεξοδική διερεύνηση των εξεταζομένων προβλημάτων, γεγονός που διαφοροποιεί σημαντικά τη δομή της πολιτικής του σκέψης σε σχέση με τις διάσπαρτες και αποσπασματικές θεωρήσεις μεμονωμένων προγενέστερων συγγραφέων (John του Salisbury, Βερνάρδος του Clairvaux, Ροβέρτος Grosseteste, Νορμανδός Ανώνυμος).

Στο έργο του Ακινάτη κατά συνέπεια τίθενται με σαφήνεια για πρώτη φορά στην ιστορία της δυτικοευρωπαϊκής μεσαιωνικής πολιτικής σκέψης, μετά τον Αυγουστίνο, ερωτήματα που αφορούν τις ιδιαιτερότητες της ανθρώπινης συμβίωσης και προβλήματα σχετικά με τις μορφές πολιτικής συνύπαρξης των ανθρώπων. Για πρώτη φορά μετά την αυγουστίνεια συμβολή ο πολιτικός λόγος συγκεκριμενοποιείται

---

[46] VILLEY, M., "La Théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'Etat moderne", στο GENET, J-Ph.-TILLIETTE, J.-Y., *Droit et Théologie dans la Science Politique de l'Etat Moderne*, Rome (Bibliothèque de l'Ecole Française de Rome) 1990, GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, tome 2, Paris (Payot) 1976, p. 541.

εκ νέου, αδιάρρηκτα συνυφασμένος με τις ηθικές, δογματικές και θεολογικές αντιλήψεις της σχολαστικής σκέψης. Ο πολιτικός στοχασμός δεν αυτονομείται από αξιολογικά και δεοντολογικά στοιχεία διαμορφώνονται όμως τα απαραίτητα πλαίσια για την εξέταση των πολιτικών φαινομένων της εποχής.

3. Ολοκληρωτικό, μεσαιωνικό και νεωτερικό υπόδειγμα της πολιτικής: ορισμένες επισημάνσεις

Οι έννοιες *ολοκληρωτισμός* και *ολοκληρωτικός* αποτελούν δημιουργήματα της πολιτικής ορολογίας του XX αιώνα. Χρησιμοποιούνται για να υποδηλώσουν κρατικές οντότητες, ιδεολογίες, πολιτικούς ηγέτες και πολιτικά κόμματα που στοχεύουν σε ένα συνολικότερο κοινωνικό μετασχηματισμό μέσω της άσκησης πλήρους ελέγχου των πολιτικών κοινωνιών. Υπάλληλη επιδίωξη τους αποτελεί η διατύπωση ενός συνολικότερου προγράμματος χειραγώγησης της κοινωνίας σε θεσμικό, ιδεολογικό και οργανωτικό επίπεδο[47].

Η λέξη *ολοκληρωτικός* συνδέθηκε αρχικά με τον ιταλικό φασισμό και την άνοδο του Μουσολίνι στην εξουσία: παράγεται από τον ιταλικό όρο *totalitario* που σημαίνει πλήρης, απόλυτος. Η χρήση αυτού τομ όρου στη γαλλική της ίδιας χρονικής περιόδου είναι αμφιλεγόμενη· ο παράγωγος αγγλικός όρος *totalitarian* εμφανίζεται για πρώτη φορά στην αγγλική μετάφραση του έργου του L. Sturzo "Η Ιταλία και ο Φασισμός"[48] από τον B. B. Carter στα 1926. Ο όρος αυτός εμφανίζεται σε λόγο του Μουσολίνι που εκφωνήθηκε στις 22 Ιουνίου του 1925: ασκώντας κριτική στην αντιπολίτευση στο ιταλικό κοινοβούλιο ο Μουσολίνι μίλησε για την περίφημη βίαιη, ολοκληρωτική βούληση που διέκρινε το πολιτικό του πρόγραμμα *(nostra feroce volontà totalitaria)*. Ο όρος αυτός έτυχε ευρύτερης αποδοχής στους θεωρητικούς του ιταλικού φασισμού οι οποίοι απέδιδαν τη φασιστική ιδεολογία ως ολική σύλληψη της ζωής ενώ ο Μουσολίνι περιέγραφε το πολιτικό σύστημα που εγκαθίδρυσε με τον όρο ολοκληρωτικό κράτος *(lo stato totalitario)*.

Η κριτική που ασκήθηκε σε κάθε αυταρχική μορφή διακυβέρνησης βασίσθηκε στην πρωταρχική διασύνδεση φασισμού, ναζισμού και κομμουνισμού ως

---

[47] ARENDT, H., *La nature du totalitarisme*, trad. M. I. B. de Launay, Paris (Payot) 1990, p. 67-68, 80.
[48] STURZO, L., *Italy and Fascismo*, trad. B. B. Carter, London (Faber and Gwyer) 1926.

κοσμοθεωριών που προέβαλλαν το ολοκληρωτικό ιδεώδες δηλαδή τον πλήρη έλεγχο του δημοσίου και ιδιωτικού βίου από την κεντρική εξουσία, διαμετρικά αντίθετο προς τον πλουραλισμό της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Πρόκειται για ένα καινοφανές πολιτικό φαινόμενο, οι ιδεολογικές αρχές του οποίου έρχονταν σε πλήρη αντίθεση με τις νεωτερικές αξίες, την πολιτική ελευθερία, την ατομικότητα και την αυτονομία του ηθικού υποκειμένου.

Ο διαπρεπής σύγχρονος φιλόσοφος Karl Popper στο περίφημο έργο του "Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της" επεδίωξε να εκλάβει τον Πλάτωνα, τον Hegel και τον Marx ως εκφραστές μιας κλειστής μονιστικής αντίληψης της κοινωνίας και της ιστορίας[49]. Οι στοχαστές αυτοί αρνήθηκαν να προσδώσουν *εγγενή* αξία στην ανθρώπινη ατομικότητα, υπερασπιζόμενοι την ουσιοκρατία ενάντια στον πλουραλισμό, την αυταρχική ενάντια στη φιλελεύθερη θεώρηση. Ο ίδιος ο Popper τουλάχιστον σε αυτό το στάδιο δεν απέδωσε έμφαση στη λέξη *ολοκληρωτικός*, αλλά η προοπτική της ανοικτής κοινωνίας που υιοθέτησε, σύντομα έγινε ένας κοινός τόπος στην κριτική των ψευδαισθήσεων κάθε μορφής ανορθολογικού ρομαντισμού, δηλ. εκείνων των συστημάτων που διακρίνονται για την πλήρη απόρριψη της ελευθερίας της σκέψης και την άτεγκτη επιβολή της βούλησης του ηγέτη στην κοινωνία[50]. Τα συστήματα αυτά συνιστούσαν, όχι μόνο μία δυνητική απειλή για τις δημοκρατικές κοινωνίες, αλλά και ένα ανταγωνιστικό υπόδειγμα της πολιτικής στα πλαίσια του οποίου η πολιτική ηγεμονία του ενός παντοδύναμου κόμματος διαπερνούσε όλες τις εκδηλώσεις της κοινωνικής ζωής. Η ετερότητα γνωμών και απόψεων καθίστατο στην προοπτική αυτή εντελώς αδύνατη[51].

Δεν είναι συνεπώς τυχαίο το γεγονός ότι στην περίπτωση τυπικώς κλειστών κοινωνιών, με ασήμαντα περιθώρια ανεκτικότητας και αποδοχής της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας επί μέρους ομάδων, η ιδεολογία του αντισημιτισμού συνιστά μία

---

[49] ΠΟΠΠΕΡ, Κ., *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, 2 τόμοι, μτφρ. Παπαδάκη, Ε., Αθήνα-Γιάννινα (Δωδώνη) 1980, 1982, α΄ τόμος p. 116 κ.ε., β΄ τόμος p. 53.
[50] ARENDT, H., *La nature du totalitarisme, o.π.*, p. 98, 111-113.
[51] *στο ίδιο*, p. 104.

πρόκληση απέναντι στην κοινή λογική[52]. Αυτή εν τούτοις η λογική οδηγεί τελικώς σε μία μορφή διακυβέρνησης η οποία φέρει η ίδια το σπέρμα της καταστροφής της[53]. Στην ίδια κατεύθυνση κινήθηκαν και άλλες θεωρητικές συμβολές με στόχο τη διερεύνηση αυτών των προβλημάτων[54]. Το κεντρικότερο ερώτημα που ανέκυπτε εν προκειμένω ήταν ο προσδιορισμός της διαχωριστικής γραμμής μεταξύ αυταρχικής και ολοκληρωτικής διακυβέρνησης, γεγονός που υπεδήλωνε τη δυσχέρεια και τον προβληματικό χαρακτήρα της οριοθέτησης ανοικτών και κλειστών κοινωνιών. Κρίσιμη παράμετρος θεωρείται η ύπαρξη μιας επίσημης ιδεολογίας η οποία εστιάζει την προσοχή της σε μία απώτερη τέλεια κατάσταση της ανθρωπότητας, την εγκαθίδρυση μιας *επίγειας εσχατολογικής κοινότητας* την οποία ο καθένας υποτίθεται ότι συμμερίζεται και επιδιώκει.

Το ολοκληρωτικό φαινόμενο συνιστά μία παθογένεια μέσα στη νεωτερικότητα, μία κατ'εξοχήν αναίρεση της πολιτικής νεωτερικότητας. Τα ολοκληρωτικά κινήματα επεδίωξαν συστηματικά πλήρη οργάνωση και δραστηριοποίηση των μαζών: οι ολοκληρωτικές πρακτικές και μεθοδεύσεις έδιδαν ιδιαίτερη έμφαση στην ισοπέδωση των ιδιαιτεροτήτων και κατόρθωσαν να συνενώσουν τις ετερόκλητες μάζες σε ένα ενιαίο πειθαρχημένο σύνολο. Κατά τον M. Walker η ολοκληρωτική κοινωνία συνιστά μία μονοδιάστατη δομή. Κινητοποιεί όλες τις παραγωγικές της δυνάμεις κάτω από μία ενιαία εξουσία για να επιτύχει ένα απώτατο σκοπό[55]. Γεγονός ωστόσο, είναι ότι η ολοκληρωτική πρακτική διαψεύδει τον ίδιο τον σκληρό πυρήνα του νεωτερικού υποδείγματος της πολιτικής (θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου, δικαιοσύνης, ατομικών δικαιωμάτων, δημοκρατικής συμμετοχής, πλουραλισμού και αντιπροσώπευσης).

---

[52] *στο ίδιο*, p. 97.
[53] *στο ίδιο*, p. 94.
[54] FRIEDRICH, C. J-BRZEZINSKI, Z.K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 1956, 2nd edn rev. Friedrich, C.J., Cambridge, Mass (Harvard Univ. Press) 1965.
[55] WALKER, M., *The National Front*, London (Fontana) 1972, p. 5.

Ιδιαίτερη έμφαση πρέπει να δοθεί στην απουσία ή την παρουσία εκείνων των κοινωνικών παραγόντων οι οποίοι διαθέτουν ένα μερικό βαθμό αυτονομίας σε σχέση με τους κρατικούς θεσμούς και οι οποίοι διασώζουν νεωτερικές κανονιστικές αρχές και επιδιώξεις. Η ιδιωτική επιχείρηση και η ατομική ιδιοκτησία ως έννομα αγαθά συνιστούν δύο τέτοιους παράγοντες· ένα σχετικά αυτόνομο νομικό σύστημα σε συνδυασμό προς ελεύθερους εκπαιδευτικούς θεσμούς αποτελεί ένα πρόσθετο χαρακτηριστικό διάκρισης ανοικτών και κλειστών κοινωνιών. Σε αυτούς τους παράγοντες πρέπει να προστεθεί μία σειρά γνωρισμάτων της νεωτερικότητας: οι δημοκρατικοί θεσμοί και οι φιλελεύθερες παραδόσεις, η ύπαρξη ενεργού κοινωνίας πολιτών, η πολλαπλότητα κομμάτων, οι αξίες του κοινοβουλευτισμού, η οικουμενικότητα της ηθικής, η καθολικότητα του λόγου αλλά και η παρουσία μιας Εκκλησίας μη υποταγμένης στις όποιες κρατικές σκοπιμότητες. Ο πυρήνας αυτών των εκτεταμένων συζητήσεων δεν είναι η απαρίθμηση όλων των θεμελιωδών παραμέτρων της νεωτερικής θεώρησης της πολιτικής, αλλά η προσπάθεια ενός ατελούς προσδιορισμού των ορίων μεταξύ ολοκληρωτισμού, αυταρχισμού και πολιτικού φιλελευθερισμού ως διακριτών μορφών διακυβέρνησης και πολιτειακής συγκρότησης.

Ένας από τους πλέον διακεκριμένους μελετητές του ολοκληρωτικού φαινομένου, ο Leonard Shapiro υπεστήριξε ότι ο ολοκληρωτισμός έχει ανάγκη μιας κυρίαρχης ιδεολογίας και ενός μεσσιανικού κόμματος, αλλά και ενός μοναδικού ηγέτη ο οποίος συνήθως αναγνωρίζει ότι δεν πρόκειται να εμφανισθεί κανένας αξιόπιστος και εξ ίσου ικανός διάδοχος του. Η επίγνωση περί της μοναδικότητας και της παντοδυναμίας του ηγέτη συνιστά την ουσία κάθε ολοκληρωτισμού. Ο Shapiro τελειώνει το βασικό του έργο για τον ολοκληρωτισμό με ορισμένες διεισδυτικές επισημάνσεις[56].

---

[56] SHAPIRO, L., *Totalitarianism*, London (Pall Mall) 1972, p. 124-5.

Ο ολοκληρωτισμός ωστόσο, δεν αποτελεί ένα σαφώς οριοθετήσιμο υπόδειγμα διακυβέρνησης. Η ρευστότητα αυτής της έννοιας την καθιστά επιρρεπή σε καταχρήσεις από δημαγωγούς πολιτικούς, σε πηγή σύγχυσης και παρανοήσεων, ωστόσο η απουσία της θα καθιστούσε φτωχότερη την πολιτική ορολογία. Και τούτο διότι δεν θα υπήρχε τίποτα που να μας υπενθυμίζει ότι στην ιστορία των εθνών υπάρχουν στάδια ανάπτυξης όπου ο φανατισμός, η αλαζονεία, η μισαλλοδοξία, η υπέρμετρη φιλοδοξία και η *ύβρις* ενός και μοναδικού ατόμου μπορούν να βυθίσουν εκατομμύρια ανθρώπων στην παραφροσύνη, τη δυστυχία, το φόβο και τον όλεθρο της καταστροφής.

Το ολοκληρωτικό φαινόμενο συνιστά τη μεγαλύτερη πρόκληση τόσο στο χώρο της πολιτικής ιστορίας όσο και στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας και της συγκριτικής πολιτικής. Οι καταβολές του φαινομένου δεν μπορούν ασφαλώς να προσδιορισθούν με σαφήνεια και δεν έχουν απασχολήσει στο δέοντα βαθμό την επιστημονική κοινότητα, η οποία επικέντρωσε το ενδιαφέρον της σε μία σύγχρονη, συγκριτική ανάλυση θεσμών και πολιτικών συστημάτων. Οι μεμονωμένες μελέτες των Edward Shils[57] και Shmuel Eisenstadt[58] για την ιστορική γένεση του φαινομένου της γραφειοκρατίας στα πλαίσια της εμφάνισης και εδραίωσης των μεγάλων αυτοκρατοριών του παρελθόντος αδυνατούν να θίξουν ικανοποιητικά την ουσία του φαινομένου. Το ίδιο μπορεί να υποστηριχθεί και για την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα του δυτικοευρωπαϊκού Μεσαίωνα, σε ορισμένες ιστορικές φάσεις του (αυτοκρατορία Καρλομάγνου, Οθωνικό σύστημα, sacrum Imperium) στις οποίες η κεντρική εξουσία βασιζόταν σε σημαντικό βαθμό σε μία δεσπόζουσα πολιτισμική παράδοση, εκπορευόμενη και ελεγχόμενη από το κέντρο. Η παράδοση αυτή είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως κριτήριο αξιολόγησης της πραγματικότητας, της πολιτικής σφαίρας και της κοινωνικής ζωής στη βάση μιας αποδεκτής συμβολικής που ενίσχυε

---

[57] SHILS, E.A., *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago (Univ. Press) 1975.
[58] EISENSTADT, S.N., *The Political Systems of Empires*, New York (Free Press of Glencoe) 1963.

τη συλλογική ταυτότητα: για τον λόγο αυτό λειτουργούσε ως κατ'εξοχήν τρόπος πολιτικής νομιμοποίησης[59].

Οι κοινωνίες αυτές, παρά τις συγκεντρωτικές θεσμικές δομές τους δεν θεωρήθηκαν ποτέ ως ολοκληρωτικές από τους εκπροσώπους της ιστορικής επιστήμης. Εξάλλου το φαινόμενο της ανόδου και εδραίωσης των μεγάλων απολυταρχιών των νεότερων χρόνων (και ιδίως του XVII και XVIII αιώνα) οι οποίες συνδύαζαν συγκεντρωτικές διοικητικές και οργανωτικές δομές, ισχυρή κεντρική εξουσία και εμφανή περιορισμό των αυτόνομων ομάδων δεν μπορεί με κανένα τρόπο να θεωρηθεί ότι προετοίμασε το έδαφος των σύγχρονων ολοκληρωτισμών. Η δυτικοευρωπαϊκή πολιτική εμπειρία μαρτυρεί την εμφάνιση αντιθέτων αιτημάτων προς αυτά της κεντρικής εξουσίας, τα οποία προέβαλαν δεδομένοι συλλογικοί φορείς (αστική τάξη, εργατικό κίνημα, διανοούμενοι κ.λπ.). Οι ισχύουσες δημοκρατικές παραδόσεις, οι νεωτερικές αξίες και τα πρότυπα οικονομικού και πολιτικού φιλελευθερισμού των δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών συνέβαλαν στον ριζικό περιορισμό του ολοκληρωτικού φαινομένου στη δυτική Ευρώπη του μεσοπολέμου.

Η ανέλιξη, εδραίωση και η διαχρονική βιωσιμότητα ολοκληρωτικών μορφών διακυβέρνησης κατέστη ωστόσο δυνατή σε κοινωνίες που διέθεταν μακρόχρονη παράδοση αυτού το οποίο ο Karl A. Wittfogel[60] αποκαλεί ανατολική δεσποτεία. Σε κοινωνίες όπως η ρωσική και η κινεζική η άρχουσα τάξη εξηρτάτο κατ'εξοχήν από ένα ισχυρό, απόλυτο μονάρχη στα πλαίσια ενός πολιτικού συστήματος που επέφερε την εξασθένιση των μεσοαστικών τάξεων. Η θεωρητική φιλολογία που αναφέρεται στην επικράτηση, την εδραίωση αλλά και τη σύγχρονη υποχώρηση του κομμουνισμού είναι ανεξάντλητη[61]. Αξίζει να υπογραμμισθεί σαφώς ότι οι ολοκληρωτικές

---

[59] Βλ. *Iconographie, propagande et légitimation*, στο έργο BLOCKMANS, W.-GENET,J.-Ph., (dir), *Les origines de l'état moderne en Europe, XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris (PUF) υπό έκδοση.

[60] WITTFOGEL, K.A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Conn. (Yale Univ. Press) 1957.

[61] για τις δυσχέρειες προσαρμογής στις σύγχρονες απαιτήσεις της οικονομίας της αγοράς που συνάντησαν οι χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού βλ. BUCH, Cl. M., FUNKE,

κοινωνίες του XX αιώνα δεν απέκλειαν την προσφυγή σε ορθολογικές μεθόδους προς πληρέστερη εδραίωση της κυριαρχίας τους, χωρίς τις οποίες θα παρέλυε η γραφειοκρατική οργανωτική και διοικητική δομή τους[62].

Υπάρχει ως εκ τούτου θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στην απολυταρχία, τη δικτατορία, την τυραννία και σε κάθε μορφή αυταρχικής διακυβέρνησης αφενός, και στον ολοκληρωτισμό αφετέρου. Ο ολοκληρωτισμός είναι φαινόμενο επιβολής του μονοδιάστατου ανθρώπου: πρόκειται για την πλήρη (μέσω της προπαγάνδας) χειραγώγηση της σκέψης, των πεποιθήσεων και των επιθυμιών των ατόμων. Το πρόβλημα που ανακύπτει εν προκειμένω δεν είναι η απουσία αντιφάσεων στην ιδεολογία κάθε ολοκληρωτισμού, αλλά η απώτερη ανασφάλεια και αβεβαιότητα που ενυπάρχει σε κάθε ολοκληρωτική μορφή άσκησης της εξουσίας. Επιμέρους ολοκληρωτισμοί στη διάρκεια του XX αιώνα κατέρρευσαν, καθώς υπέστησαν την καταλυτική διάβρωση ευρύτερων διεργασιών εξορθολογισμού και παγκοσμιοποίησης των προτύπων και των αρχών της συμβίωσης.

Η υλοποίηση ενός μεσσιανικού πολιτικού οράματος ενέχει ανυπέρβλητους δυνητικούς κινδύνους: πρόκειται για την επιβολή μιας υποχρεωτικής συναίνεσης (και την άρνηση του δικαιώματος διαφωνίας) σχετικά με το περιεχόμενο ενός παρόμοιου εγχειρήματος. Η εὐρωπαϊκή μεσαιωνική κοινωνία θεμελιώθηκε στο αίτημα ύπαρξης μιας ενιαίας και αδιαίρετης χριστιανοσύνης υπό άμεση παπική εποπτεία: επί μέρους τριβές και συγκρούσεις ωστόσο, υπεδήλωναν τη σταδιακή διεκδίκηση μιας αρχικής αυτονομίας ορισμένων συλλογικών ομάδων ή κέντρων κοσμικής εξουσίας έναντι της παπικής (πνευματικής και εγκόσμιας) ηγεμονικής κυριαρχίας. Ορισμένα φαινόμενα του μεσαιωνικού κόσμου (ιερά εξέταση, διώξεις αιρετικών, περιπτώσεις διώξεων

N., RALPH, H., RAISER, M., *Overcoming Obstacles to Successful Reforms in Economies in Transition*, Tübingen (Mohr) 1994, BLACKHURST, R., "Implications of the changes in Eastern Europe for the World Economy", στο SIEBERT, H. (ed), *The Transformation of Socialist Economies*, Tübingen (Mohr) 1992, Olson, M., "From Communism to Market Democracy. Why is Economic Performance even worse after communism is Abandoned?", στο Siebert, H. (ed.), *Overcoming the Transformation Crisis. Lessons for the Successor States of the Soviet Union*, Tübingen (Mohr) 1993.

[62] ARENDT, H., *La nature du totalitarisme, ο.π.*, p. 101 κ.ε., 115.

προσηλύτων ιδίως εβραίων, έλλειψη θρησκευτικής ανεκτικότητας) ανακαλούν στη μνήμη παραστάσεις σχετικές με τη λειτουργία του ολοκληρωτικού κράτους: υφίστανται ωστόσο *αντίρροπες* τάσεις που υποδηλώνουν μία σχολαστική θεώρηση της πολιτικής σε όρους συλλογικών δικαιωμάτων (των μεσαιωνικών *universitates*), όπως θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

Η μεσαιωνική κοινωνία συνιστά σαφώς περίπτωση κλειστής κοινωνίας: η σταδιακή εμφάνιση, εν τούτοις, θεωριών αντιπροσώπευσης, υποκειμενικών φυσικών δικαιωμάτων και διάσπαρτων ιδεών για την ανάγκη της συγκατάθεσης στις επιλογές της εξουσίας, δημιουργεί τις στοιχειώδεις προϋποθέσεις για την μεταγενέστερη εμφάνιση της νεωτερικής πολιτικής σκέψης του XVII αιώνα. Ο μεσαιωνικός κόσμος παρουσιάζει μερική ασυμβατότητα προς την πολιτική νεωτερικότητα κυρίως λόγω της ιεροκρατικής του διάστασης (και της ολιστικής δομής του), γεγονός που θα μας απασχολήσει στα επόμενα.

Αξίζει να επισημάνουμε στο σημείο αυτό την μη-ύπαρξη ενός ενιαίου και ομοιογενούς μεσαιωνικού παραδείγματος της πολιτικής. Ο Ευρωπαϊκός Μεσαίωνας στην ιστορική του διαδρομή χαρακτηρίζεται από την ταυτόχρονη παρουσία ανταγωνιστικών πολιτικών θεωριών και μη-συμβατών μεταξύ τους μορφών πολιτικού στοχασμού. Θεωρίες βασιλικής απολυταρχίας, ιεροκρατικές προσεγγίσεις, ιδέες περί μεικτού πολιτεύματος, αντιλήψεις περί συναίνεσης της συλλογικότητας των πολιτών και περί αντιπροσώπευσης, συνθέτουν ένα πανόραμα πολιτικών ιδεολογιών που συνυπάρχουν (σε ανταγωνιστικά πλαίσια), συγκρούονται μεταξύ τους ή δημιουργούν τις προϋποθέσεις δημιουργικών συζητήσεων και αντιπαραθέσεων.

Για τους παραπάνω λόγους, δεν μπορεί να εντοπισθεί, στον Ευρωπαϊκό Μεσαίωνα, ένα βιώσιμο και κυρίαρχο παράδειγμα της πολιτικής. Δεν υφίσταται, συνεπώς, μία παραδειγματική διάρθρωση στην ιστορία της μεσαιωνικής πολιτικής σκέψης που να πληροί με αξιοπιστία τις προδιαγραφές που θέτει ο T. S. Kuhn. Ως εκ τούτου δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η μεσαιωνική εποχή διακρίνεται για την

εγκαθίδρυση ενός μονοπωλιακού (υπό κουνιανή ορολογία) υποδείγματος πολιτικού στοχασμού: *υπ'αυτήν την τελευταία έννοια*, το μεσαιωνικό υπόδειγμα της πολιτικής αφίσταται εμφανώς του ολοκληρωτικού παραδείγματος, ενώ τείνει να προσεγγίσει το νεωτερικό υπόδειγμα στην πολιτική, αυτήν δηλ. την πολιτική νεωτερικότητα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α
ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ - ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΔΥΤΙΚΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΑ

1. Κοινωνική δομή και διαστρωμάτωση της μεσαιωνικής κοινωνίας

Η δυτική μεσαιωνική κοινωνία ήταν ιεραρχικά δομημένη, διαχωριζόταν σε τρεις κατηγορίες ή βιοτικές καταστάσεις, οι οποίες αποτελούσαν τον κοινωνικό της ιστό και ήταν συστατικές μιας τριμερούς διάκρισής της. Κατά την κλασική τυπολογία των Adalbéron της Laon και Gerard του Cambrai, στις αρχές του XI αιώνα, οι τάξεις αυτές απαρτίζονται από τους *κληρικούς (oratores)* τους *πολεμιστές ή ευγενείς (bellatores)* και τον *απλό λαό (laboratores)*· η τελευταία αυτή κατηγορία περιελάμβανε, χωρίς την παραμικρή διάκριση ανάμεσά τους, τους εργάτες - χωρικούς και τους αστούς. Η προσπάθεια που κατεβλήθη από τους δυτικούς στοχαστές, κυρίως της καρολίνειας περιόδου, για την ιεραρχική δόμηση και το διαχωρισμό της κοινωνίας απέβλεπε αφενός στη διευκρίνιση των διαφορών που ενυπήρχαν σε αυτήν και αφετέρου στον καθορισμό του βαθμού σημαντικότητας κάθε τάξεως ο οποίος αποτελούσε συστατικό στοιχείο αναφοράς των μεταξύ τους σχέσεων. Μια άλλη απόπειρα εντοπισμού διαστρωμάτωσης της εν λόγω κοινωνίας αντλούσε τις αναφορές της από τον Άγιο Ιερώνυμο και τους Πατέρες της Εκκλησίας και βασιζόταν σε μία, επίσης, τριχοτόμηση της κοινωνίας· περιελάμβανε τους εγγάμους ως βάση της κοινωνικής ιεραρχίας, τους άγαμους και στην κορυφή, τους κληρικούς. Αυτή η διάκριση επέτεινε τις διαφορές που ενυπήρχαν ανάμεσα σε πνευματικές και εγκόσμιες συνομαδώσεις. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Γρατιανός της Μπολώνια, υπήρχαν δύο είδη χριστιανών: ο κλήρος ως αληθινός βασιλιάς δεν αναγκαζόταν να ενεργεί υπό τις εντολές της εφήμερης και εγκόσμιας εξουσίας, και οι λαϊκοί, οι οποίοι είχαν ως κύρια εργασία την καλλιέργεια της γης και ενέδιδαν στο

θεσμό του γάμου· για τους τελευταίους ο κλήρος έθετε ως απώτερο σκοπό και αποστολή του την καθοδήγησή τους προς την κατάκτηση της αλήθειας.[1]

Ο Ούγων του Αγίου Βίκτωρος στο έργο του περί *Ουράνιας Ιεραρχίας* (1130) προεκτείνει την οπτική των Adalbéron και Gerard, καθώς και αυτή του Αγίου Ιερωνύμου: η επίγεια κοινωνία θα έπρεπε να προσαρμόζεται προς την οργάνωση των εννέα αγγελικών ουρανίων ταγμάτων με απώτερο σκοπό τη διευκόλυνση της εντάξεώς της εντός της αιωνιότητας στην κοινωνία των ουρανών. Αργότερα, κατά τον ίδιο αιώνα, ο Alain της Lille υπερβαίνει τις διασαφήσεις του Ούγωνος για τη συσχέτιση των εννοιών *potestas humana, potestas angelica, potestas divinitatis:* στο έργο του *Ιεραρχία* καθορίζει λεπτομερέστερα το διαχωρισμό ανάμεσα σε πραγματικές κοινωνικές τάξεις και επαγγέλματα. Ο κόσμος του αποτελείται από διδασκάλους, κήρυκες και κυβερνήτες· ανώτεροι όλων ήταν οι διδάσκαλοι των Ιερών Γραφών και οι στοχαστές. Η χριστιανική Δύση, κατά συνέπεια, ακολουθούσε αρχικά ένα δυαδικό μοντέλο κοινωνικής οργάνωσης το οποίο εδομείτο γύρω από έναν αντιθετικό άξονα· ο πλέον συνήθης ήταν αυτός που εξέφραζε την αντίθεση κληρικών - λαϊκών, γεγονός πού εθεωρείτο ως απόλυτα φυσικό αν ληφθεί υπ'όψιν ότι επρόκειτο για μια κοινωνία εντός της οποίας ο κλήρος αποτελούσε την κορυφή της ιεραρχικής πυραμίδας. Αργότερα, στον ύστερο Μεσαίωνα κυριαρχεί η αντίθεση και αντιπαράθεση *δυνατών - πτωχών (potens/pauper),* ενώ κατά τον XIII αιώνα η αντίθεση μεταξύ *πλουσίων - πτωχών*· ο τελευταίος αντιθετικός άξονας μαρτυρεί τη σταδιακή ανάπτυξη μορφών χρηματικής οικονομίας η οποία αναδεικνύει τον πλούτο ως θεμελιακή αρχή ή αποτέλεσμα της δυνάμεως[2].

Εντούτοις η διαρκώς αυξανόμενη πολυπλοκότητα της δυτικής μεσαιωνικής κοινωνίας οδήγησε τους μεσαιωνικούς στοχαστές στην αναζήτηση περισσότερο συνθέτων διαχωρισμών της. Κατ'αυτό τον τρόπο θα μπορούσαν να εξηγήσουν και να ανιχνεύσουν με πιο αποτελεσματικό τρόπο τη συνθετότητα του κοινωνικού γίγνεσθαι. Ένα εκ των σημαντικοτέρων σχημάτων ήταν αυτό το οποίο περιελάμβανε

---

[1] BURNS, J.H. (ed), *The Cambridge History of Medieval Political Thought,* Cambridge (Cambridge University Press) 1988 p. 307.
[2] Le GOFF, J. (dir), *L'homme médieval,* trad. fçse, Paris (Seuil) 1989, p. 16-17.

μία ενδιάμεση κατηγορία ανάμεσα στις δύο προϋπάρχουσες και συνίστατο στη διαβάθμιση *majores, médiocres, minores* (μείζονες, μέσοι, ελάσσονες). Η ενδιάμεση κοινωνική κατηγορία *(médiocres)* ετοποθετείτο ανάμεσα στη λαϊκή και κληρική αριστοκρατία και τη μεγάλη μάζα των αγροτών και των πολιτών. Οι όροι *sublimis, maior, summus, altior, superior, supremus, gravis, excellens, eximius* υπεδήλωναν την ανωτερότητα και τη σπουδαιότητα της θέσεως της πρώτης ιεραρχικής βαθμίδος εν αντιθέσει προς τους όρους *exilis, tenuis, minor, humilis, inferior, infimus, extenuatus* οι οποίοι εξέφραζαν την έλλειψη δυνάμεως και ισχύος από την κατώτερη τάξη· οι πρώτοι εκ των προαναφερθέντων όρων υπαινίσσοντο επίσης την άνιση διανομή της θεϊκής χάριτος ή της αγγελικής καθοδήγησης ενώ οι δεύτεροι ήταν περισσότερο οικείοι προς εγκόσμιες νοητικές κατασκευές[3].

Ο άξονας ο οποίος συναντάται περισσότερο στη σκέψη των μεσαιωνικών στοχαστών - κληρικών αλλά και στις αναλύσεις των σύγχρονων μελετητών του δυτικοευρωπαϊκού μεσαίωνα, είναι ο τριχοτομικός άξονας διαστρωμάτωσης της κοινωνίας[4]. Κατά την άποψη των τελευταίων ήταν αναγκαία η παρουσία και η λειτουργία τριών αξόνων κοινωνικής διαστρωμάτωσης, γύρω από τους οποίους αρθρωνόταν η κοινωνική ζωή. Ο πρώτος άξονας συνίστατο σε αυτόν της λειτουργίας μίας "μαγικής" και δικαιικής κυριαρχίας, ο δεύτερος σε αυτόν της φυσικής δύναμης και επιβολής και ο τρίτος σε αυτόν της παραγωγικότητας[5]. Έτσι οδηγούμεθα στο διαχωρισμό που συνέλαβε ο επίσκοπος Adalbéron της Laon [στο έργο του *Ποίημα στον βασιλιά Robert τον ευσεβή* (1030)] ο οποίος και διέκρινε τρεις κοινωνικές τάξεις: *oratores, bellatores, laboratores* δηλ. αυτούς οι οποίοι προσεύχονται, πολεμούν και εργάζονται[6].

---

[3] BURNS, J.H. (ed). *The Cambridge History of Medieval Political Thought, ό.π.* p. 309.
[4] Le GOFF, J. (dir), *L'homme médieval, ό.π.* p. 17, υποσημείωση 1 όπου και παραπέμπει στα έργα των Duby και Dumezil.
[5] *ό.π.* p. 18. Ο συγγραφέας εντοπίζει μια ομοιότητα του τριχοτομικού άξονα με τη βιβλική αναφορά στους τρεις γιους του Νώε, η οποία επιτρέπει την υποταγή της κατώτερης τάξης στις δύο ανώτερες όπως, κατ'αναλογίαν, ο Χαμ ήταν ο υπηρέτης του Σημ και του Ιάφεθ.
[6] Le GOFF, J., *Pour un autre moyen âge*, Paris (Gallimard) 1977, p. 81-84. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η διάκριση της κοινωνίας επί τη βάσει ενός τριχοτομικού άξονα σχετίζεται, κατά τρόπο άμεσο, με την ανάπτυξη της μοναρχικής ιδεολογίας και το σχηματισμό εθνικών μοναρχιών στη μετα-καρολίνεια χριστιανοσύνη. Προς ενίσχυση της θέσεως του παραθέτει τρία παραδείγματα. Το πρώτο εκ των τριών αναφέρεται στην

Η πρώτη τάξη, των κληρικών και ιδιαιτέρως των μοναχών, είχε ως κύριο μέλημα την ενασχόληση με την προσευχή η οποία τους συνέδεε με τον ουράνιο κόσμο και τους προσέδιδε μία δεσπόζουσα πνευματική δύναμη επί της γης· η τάξη των πολεμιστών και ιδιαιτέρως η νεοεμφανισθείσα κοινωνική τάξη των μαχομένων εφίππων, η οποία θα αποτελέσει το τάγμα των ιπποτών, ως κύρια αποστολή έχει την υπεράσπιση της δικαιοσύνης και των δικαιωμάτων της Εκκλησίας. Τέλος, η τάξη των χειρωνάκτων, κατ'εξοχήν αντιπροσωπευόμενη από τους χωρικούς, με το προϊόν της εργασίας της συντηρεί τις υπόλοιπες τάξεις, τιθέμενη, συνεπώς, στην υπηρεσία των ισχυροτέρων[7]. Το κοινωνικό σώμα θεωρείται ότι συμβολίζει ή μάλλον αναπαριστά την Αγία Τριάδα. Ο κλήρος καθίσταται η συμβολική απεικόνιση του Πατρός, ο λαός συμβολίζει τον Υιό και οι ευγενείς το Άγιο Πνεύμα. Η πατρότητα της Εκκλησίας δικαιώνεται εξαιτίας της διαχείρισης των ιερών μυστηρίων. Ο Υιός συμβολίζεται μέσω του λαού επειδή αυτός, με την εργασία του εφοδιάζει με ψωμί και ζωή το κοινωνικό σώμα όπως ακριβώς ο Χριστός προσέφερε τον άρτο της ζωής στους πιστούς με το δικό του σώμα. Οι ευγενείς υποδηλώνουν την παρουσία του Αγίου Πνεύματος το οποίο είναι φλογερή αγάπη απορρέουσα από τον Πατέρα και τον Υιό. Κατ'ανάλογο τρόπο η ζωή των ευγενών θα πρέπει να μετατρέπεται σε αγάπη και να εκπηγάζει από την Εκκλησία και το λαό: η πρώτη μεριμνά για τη σωτηρία της ψυχής,

---

αγγλοσαξωνική μετάφραση του έργου του Βοηθίου *De Consolatione Philosophiae,* από τον αυτοκράτορα Αλφρέδο το Μέγα· σε αυτό αναφέρεται ότι οι τρεις τάξεις της κοινωνίας θεωρούνται ως αναγκαία υλικά όργανα για την πραγματοποίηση του μοναρχικού έργου. Το δεύτερο παράδειγμα συναρτάται προς τις αρχές της καπετιανής μοναρχίας στη Γαλλία. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι τα έργα *Apologeticus adversus Arnulphum Episcopum Aurelianensem ad Hugonem et Robertum reges Francorum* του Abbo, ηγουμένου Fleury, και *Carmen ad Robertum regem* του Adalbéron της Laon κινούνται, προς την κατεύθυνση καθορισμού αλλά και ενδυναμώσεως της μοναρχικής ιδεολογίας. Το τρίτο παράδειγμα το αντλεί από την Πολωνία του Boleslaw Bouche Torse, όπου ο διαχωρισμός των τάξεων σε *millites bellicosi* και *rustici laboriosi* εξυπηρετεί τη μοναρχική προπαγάνδα. 'Ετσι ... το τριχοτομικό σχήμα τίθεται σε σχέση προς τις προσπάθειες, μίας κατηγορίας λαϊκών και θρησκευτικών κύκλων, εδραίωσης του σχηματισμού εθνικών μοναρχιών'.

[7] "Η λαϊκή τάξη πρέπει να υπηρετεί τη δικαιοσύνη και να υπερασπίζεται ενόπλως την ειρήνη της Αγίας Εκκλησίας· η μοναστική τάξη θα πρέπει να αγαπά την ηρεμία και να αυτοαφιερωθεί στην προσευχή...· η επισκοπική τάξη θα πρέπει να επιτηρεί τις δύο προηγούμενες", ΙΩΝΑΣ της Ορλεάνης, *Historia translationis Sancti Huberti episcopi Tungrensis I, PL* 106, 389 D.

ο δεύτερος για τις ανάγκες του σώματος. Βασιλείς, πρίγκηπες, βαρόνοι και ιππότες εκλαμβάνονται συνεπώς ως το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος[8].

Η τάξη των κληρικών χαρακτηριζόταν κυρίως από την πνευματική ενατένιση η οποία αναφερόταν στη θεμελιακή φύση μιας κληρικής εξουσίας την οποία προσπαθούσε να επιτύχει επικαλούμενη την ουράνια βοήθεια μέσω της συστηματικής άσκησης στην προσευχή. Η αληθινή πατρίδα *(patria)* του ανθρώπινου γένους βρίσκεται στον ουρανό· γι'αυτό το λόγο θα έπρεπε να αποτελεί αρχέτυπο δημιουργίας για τη σύσταση των θεμελιωδών θεσμών της χριστιανικής κοινωνίας. Η κοσμική τάξη και εξουσία, συνεπώς, θα έπρεπε να προσομοιάζει προς την ουράνια. Οι διαμεσολαβητές μεταξύ ουρανού και γης -οι πρεσβευτές του Χριστού στην Εκκλησία, όπως αποκαλούνται στις ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις[9], θα έπρεπε να αντιμετωπίζονται ως "κυβερνήτες της Εκκλησίας" επί της γης. Οι ιερείς ήταν "υπουργοί του βασιλείου του Θεού και κυβερνήτες του χριστιανικού λαού, προστάτες και υπερασπιστές της θείας θρησκείας και της εκκλησιαστικής ιερότητας"[10].

"Κυβερνήτες του χριστιανικού πληθυσμού" λόγω του θρησκευτικού τους αξιώματος, οι ιερείς ήταν επίσης και *rectores ecclesiae* (εκκλησιαστικοί ιθύνοντες) λόγω της ιδιότητας που τους επέτρεπε να κηρύττουν το Λόγο του Θεού. Ο απλός λαός *(populus)* όφειλε να τους υπακούει: "είναι καθήκον των λαϊκών να υπακούουν στο κήρυγμα, να είναι δίκαιοι και φιλεύσπλαχνοι"[11]. Υποκρύπτεται συνεπώς μια προσπάθεια επικυριαρχίας της μιας τάξης έναντι της άλλης καθώς επίσης και μία τάση χειραγώγησης της κατώτερης από την ανώτερη ούτως ώστε η τελευταία να μπορεί ανά πάσα στιγμή να επιβάλλει και να επιτυγχάνει όχι μόνο τη συμμόρφωση της πρώτης προς τις εκκλησιαστικές επιταγές αλλά και να έχει το δικαίωμα να εγείρει στο μέλλον εγκόσμιες - πολιτικές αξιώσεις, υπό το πρόσχημα ότι αυτή και

---

[8] BURNS, J. H. (ed), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, o.π.* p. 541.
[9] *Decretales Pseudo-Isidorianae,* ed. Hinschius 1863, p. 230. *"Christi vicarii sacerdotes sunt, qui vice Christi legatione funguntur in ecclesia."*
[10] HINCMAR, *De coercendo, PL* 125, 1018 B: *"religiose regni Dei constitutos ministras et populi Christiani rectores et divinae religionis atque ecclesiasticae sanctitatis conservatores ac defensores."*
[11] ΑΛΚΟΥΙΝΟΣ, *Epistola* CCXI, p. 351: *"Laicorum est obedire praedicatione, iustos esse et misericordes".*

μόνη είναι η αντιπροσωπεύουσα το θέλημα του Θεού [12]. Βασικός στόχος, ωστόσο, παρέμενε η εξύψωση της κληρικής *(clericalis ordo)* έναντι της λαϊκής τάξης *(laicalis ordo)* [13]. Το μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα του πάπα Γρηγορίου VII εκινείτο σ'αυτή την κατεύθυνση: "Επιθυμούσε η εκκλησιαστική τάξη *(ordo)* να μην περιέλθει στα χέρια λαϊκών αλλά μάλλον να ανυψώνεται υπεράνω αυτών λόγω της ηθικής αγιότητας της και της αξιοπρέπειας της τάξεώς της"[14]. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ούγων του Αγίου Βίκτωρος: "υπάρχουν δύο τρόποι ζωής, ένας επίγειος και ένας ουράνιος... και συμφώνως προς αυτούς τους δύο τρόπους ζωής υπάρχουν δύο είδη ανθρώπων, ενώ σε αυτά ενυπάρχουν δύο εξουσίες... η μία κατώτερη και η άλλη υπέρτερη... Όπως η πνευματική ζωή έχει μεγαλύτερη αξία από την κοσμική..., έτσι και η πνευματική εξουσία είναι ανώτερη της επίγειας ή εγκόσμιας εξουσίας σε τιμή και αξιοπρέπεια"[15].

Σημαντικό ρόλο στους κόλπους της *ordo clericalis* διαδραμάτισαν τόσο οι μεμονωμένοι μοναχοί όσο και τα μοναστικά τάγματα. Οι δυτικοί μοναχοί του Μεσαίωνα αξίωναν κοινωνική ηγεμονία και επεδείκνυαν μία ιδιότυπη συμπεριφορά[16]. Ισχυρίζονταν ότι αποτελούσαν τους μοναδικούς αυθεντικούς κληρονόμους της παράδοσης της πρώτης Εκκλησίας[17]: περιέγραφαν τις συνθήκες διαβίωσης των ανθρώπων προβαίνοντας σε μια ηθική ιεράρχηση και αξιολόγηση στην κορυφή της οποίας ετοποθετούντο[18]. Ο μοναχός έθετε ως στόχο την καθοδήγησή του από τους ιερούς κανόνες και ενσάρκωνε το ιδεώδες της υπακοής και της υποταγής. Ήταν αφιερωμένος στην προσευχή και την απομόνωση εντός της οποίας αναζητούσε την

---

[12] Βλ. σχετικά στο κεφάλαιο V. περί σχέσεως εγκοσμίων ηγεμόνων και θρησκευτικής εξουσίας.
[13] Η επιδίωξη αναγνωρίσεως της ανωτερότητας της *ordo clericalis* συνιστά την πρώτη, έμμεση αναφορά στην έννοια *auctoritas.*
[14] Bernold της Κωνσταντίας, *Chronicon* α. 1085, *MGH SS* 5, 444: *"Noluit sane, ut ecclesiasticus ordo manibus laicorum subiaceret, sed eisdem et morum sanctitate et ordinis dignitate praemineret".*
[15] Ούγων του Αγίου Βίκτωρος, *De sacramentis Christianae fidei* II.2,4, *PL* 176, 418: *"Duo quippe vitae sunt: une terrena, altera caelestis... Duas esse vitas et secundum duas vitas duos populos; et in duobus populis duas potestates...Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive secularem potestatem honore ac dignitate praecedit".*
[16] MICCOLI, G. , Les moines, Le Goff, J. (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 45-85 και ειδικότερα p. 75-77.
[17] *ό.π.* και ειδικότερα p. 50.
[18] *ό.π.* p. 64.

ένωσή του με το Θεό[19]. Αν και προσευχόταν για τη σωτηρία των υπολοίπων ανθρώπων[20], κάθε μοναχός επιζητούσε την ατομική του ηθική τελείωση και σωτηρία. Το μοναστήρι αντιπροσώπευε την όαση στην έρημο της κοινωνίας[21] αλλά ταυτοχρόνως αποτελούσε το έναυσμα για την πρόσβαση στην ουράνια πολιτεία.[22] Ο μεσαιωνικός μοναχός αντιπροσώπευε την πρακτική σοφία η οποία ήταν ικανή να εκφράσει και να συνδέσει την αισθητή πραγματικότητα με τις βαθύτερες αναζητήσεις. Κατά συνέπεια ο μοναστικός βίος θεωρείτο ως προθάλαμος του παραδείσου[23] ενώ ο μοναχός ήταν ο πλέον ικανός, μεταξύ των υπολοίπων ανθρώπων, να υπερβεί τα όρια της φθοράς και να αναχθεί σε άγιο. Είναι ως εκ τούτου προφανές ότι για τη σωτηριολογική προοπτική του δυτικού μοναχισμού, η μοναστική ζωή ενεργεί τη διαμεσολάβηση των εκδηλώσεων της αγιότητας προς την καθημερινή ζωή των ανθρώπων.

Η δεύτερη κοινωνική τάξη *(bellatores)* του τριχοτομικού συστήματος διαστρωμάτωσης της μεσαιωνικής κοινωνίας συνδέεται άμεσα με την ανάδυση αφενός μιας αριστοκρατίας και αφετέρου με το διαρκώς αυξανόμενο μετασχηματισμό της στρατιωτικής τεχνικής ως αποτελέσματος επικράτησης του πολεμικού παράγοντα στους κόλπους της νέας αριστοκρατίας[24] η οποία απεκαλείτο *τάγμα των ιπποτών.* Ο ιππότης κινείται εντός δύο αντιθετικών αξόνων οι οποίοι συνθέτουν την ιδιομορφία της τάξεως του: εντός της βίας και της ειρήνης, του αίματος και του Θεού, της λεηλασίας και της προστασίας των αδυνάτων.

Η νεοεμφανισθείσα αυτή κοινωνική τάξη διεκδικεί το χαρακτηρισμό των *miles Christi*[25] (στρατιώτες του Χριστού): υπερασπιζόμενοι την παράδοση και το δίκαιο της Εκκλησίας, συνθέτουν ένα μοντέλο κοινωνικής χριστιανικής συμπεριφοράς το οποίο

---

[19] *ό.π.* p. 74.
[20] *ό.π.* p. 78, όπου αναφέρεται ότι η πνευματική ζωή του μοναχού δεν θα έπρεπε να εκλαμβάνεται ως αυτοσκοπός αλλά να θέτει ως σημείο αναφοράς όλους εκείνους που τον συνεπλήρωναν.
[21] *ό.π.* p. 61.
[22] *ό.π.* p. 65.
[23] *ό.π.* p. 65.
[24] Le GOFF, J., *Pour un autre moyen âge, ό.π.* p. 85.
[25] CARDINI, F., *Le guerrier et le chevalier,* Le Goff, J. (éd), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 87-128 και ειδικότερα p. 91-92.

δεν αντίκειται προς τις πολεμικές συγκρούσεις. Αρχικώς αμύνονται υπέρ των αδυνάτων και όλων όσων δεν φέρουν όπλα[26], εν συνεχεία όμως η *militia christi* υπηρετεί το ιδεώδες της χριστιανικής παραδόσεως, αντιπαρατιθέμενη προς τους απίστους. Παρατηρείται συνεπώς μία απόπειρα σύνθεσης και συμφιλίωσης της βίαιης ζωής του πολεμιστή με τη ζωή που εκφράζει το χριστιανικό ιδεώδες[27], απόπειρα που απολήγει στη δημιουργία των μοναστικών ταγμάτων κατά τον XII αιώνα.[28] Ιππότης και μοναχός συνδέονται μέσω της κοινής διαμάχης τους προς την *pugna spiritualis,* δηλαδή με τη μάχη τους εναντίον των δυνάμεων του κακού.

Η τρίτη κοινωνική τάξη *(laboratores)* απαρτίζεται αφενός από την αγροτική μάζα και το εργατικό δυναμικό (αυτό που σήμερα θα αποκαλούσαμε πρωτογενή τομέα της παραγωγικής διαδικασίας) και αφετέρου από τους αστούς των πόλεων. "Στο τέλος του VIII αιώνα οι λέξεις της γλωσσικής οικογενείας των *labor* είχαν την τάση να προσδιορίζουν τις μορφές αγροτικής εργασίας συμπεριλαμβάνοντας την ιδέα της βελτίωσης της αγροτικής οικονομίας και της ποιοτικής ή ποσοτικής προόδου της αγροτικής εκμετάλλευσης. Ο *labor,* οι *labores* είναι, επιπλέον, το αποτέλεσμα, ο καρπός και το όφελος της εργασίας, η ίδια η εργασία"[29]. Η αγροτική εργασία και ο καρπός της αντιμετωπίζουν δυσχέρειες όπως είναι η αστάθεια της καλλιέργειας η οποία οφείλεται σε φυσικά φαινόμενα[30]. Ο χωρικός ασχολείται με την εξειδικευμένη καλλιέργεια πλούσιων ή πτωχών εδαφών, με την κτηνοτροφία και την υφαντουργία[31].

Εντός του κοινωνικού χώρου, ο μεσαιωνικός χωρικός κινείται ανάμεσα στο δίπολο κύριος-αφέντης και αγροτική κοινότητα η οποία υποτάσσεται στον πρώτο[32]. Παραμένει υποτελής και πιστός στη μονοπωλιακή εξουσία του κυρίου του και υφίσταται την καταπίεσή του. Λόγω της τελευταίας αναδεικνύεται συχνά

---

[26] VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'Occident Médiéval,* Paris (L.G.F.) 1995, p. 68-69.
[27] *ό.π.* p. 69 Βλ. επίσης CARDINI, F., Le guerrier et le chevalier, Le GOFF, J. (éd), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 107.
[28] CARDINI, F., *Le guerrier et le chevalier,* LeGoff, J. (éd), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 98-102.
[29] Le GOFF, J., *Pour un autre moyen âge, ό.π.* p. 86.
[30] CHERUBINI, G., Le paysan et le travail des champs, Le Goff, J. (éd), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 129-158 και ειδικότερα 135-137.
[31] *ό.π.* p. 137-142.
[32] *ό.π.* p. 142-146.

υπερασπιστής των κοινωνικών μεταρρυθμίσεων και μετατρέπεται σε κοινωνικό μαχητή διεκδικώντας *δικαιώματα* και *ελευθερίες*, αν και σε ορισμένες περιπτώσεις εξωθείται σε βίαιες αντιδράσεις. Διακατέχεται από έντονο θρησκευτικό συναίσθημα, κινείται εντός των επιταγών που του υπαγορεύει το θρησκευτικό πεδίο στο οποίο συνηθίζει να αποδίδει μεταφυσικές ιδιότητες που αγγίζουν τα όρια των προλήψεων[33].

Ομοίως προς το χωρικό, ο αστός εντάσσεται στην κοινωνική τάξη των *laboratores*. Η μετάβασή του στην πόλη του δημιουργεί σημαντικά προβλήματα, ένα εκ των οποίων είναι η εξεύρεση κατοικίας· λόγω του προβλήματος αυτού αναγκάζεται πολύ συχνά να καταφεύγει στη λύση της συγκατοίκησης με άλλους[34]. Η πόλη αναπτύσσεται με ταχείς ρυθμούς αναγόμενη προοδευτικά σε οικονομικό πεδίο αναφοράς, κέντρο του οποίου αποτελεί η αγορά. Κυρίαρχη οικονομική συμπεριφορά σταδιακά καθίσταται η αγοραστική, ταυτόσημη της επιδίωξης κέρδους[35]. Ο αστός γίνεται μάρτυρας της οικονομικής προόδου αλλά και της πολιτικής βίας στην οποία και ο ίδιος διαδραματίζει ενεργό ρόλο προσπαθώντας έτσι να ξεπεράσει την καταπίεση που υφίσταται[36]. Αναπτύσσει την κοινωνικότητά του εντασσόμενος ταυτοχρόνως σε διάφορες αδελφότητες (θρησκευτικές, οικονομικές) οι οποίες τον βοηθούν, μέσω της υποστηρίξεως που του παρέχουν, να ανταπεξέλθει πιο αποτελεσματικά στα διάφορα προβλήματα που αντιμετωπίζει[37]. Προσπαθεί συνεπώς να εξασφαλίσει ένα καλύτερο επίπεδο διαβίωσης και ένα καλύτερο μέλλον για την οικογένεια και κυρίως για τα παιδιά του· η πόλη και οι συνήθειές της δημιουργούν τα αναγκαία πρότυπα συμπεριφοράς τα οποία ο αστός ακολουθεί κατά γράμμα[38].

Οι τρείς κοινωνικές κατηγορίες που συνθέτουν τον κοινωνικό ιστό της δυτικής μεσαιωνικής κοινωνίας, τα βασικά χαρακτηριστικά των οποίων επιχειρήσαμε να σκιαγραφήσουμε , είναι κατά συνέπεια απολύτως διακριτές μεταξύ τους αφού

---

[33] *ό.π.* p. 154-156.
[34] ROSSIAUD, J., Le citadin, LeGoff, J. (éd), *L'homme médiéval, ό.π.* p.159-200, ειδικ. p.164.
[35] *ό.π.* p. 169-171.
[36] *ό.π.* p. 173-174.
[37] *ό.π.* p. 175-186.
[38] *ό.π.* p. 193-195.

κάθε μία έχει τη δική της αποστολή και το δικό της κοινωνικό ρόλο που της επιτρέπει να αυτοκαθορίζεται· ταυτοχρόνως όμως η κάθε μία είναι αναγκαίο συμπλήρωμα της άλλης αφού η κοινωνική ύπαρξη της καθεμίας προσδιορίζεται και αντλεί τις αναφορές της μέσω των σχέσεών της με τις υπόλοιπες. Ο δυτικός μεσαιωνικός άνθρωπος σκέπτεται, ενεργεί και ζει στα πλαίσια των αξιών και των προτύπων συμπεριφοράς τα οποία απορρέουν από την κοινωνική του θέση. Αυτές οι θεμελιακές αξίες που ρυθμίζουν το κοινωνικό διάγειν του μεσαιωνικού ανθρώπου ανταποκρίνονται στη θεϊκή βούληση αλλά και στις βαθύτερες μεταφυσικές ανησυχίες της ανθρώπινης ψυχής στους Μέσους Χρόνους.

2. Σημασία και ρόλος της χριστιανικής θρησκείας στη μεσαιωνική κοινωνική οργάνωση.

2. 1. Θεσμική και ιδεολογική ιδιαιτερότητα του αρχαίου χριστιανισμού

Η χριστιανική θρησκεία κατέστη αναμφίβολα κεντρική ρυθμιστική παράμετρος των μεσαιωνικών κοινωνικών μορφωμάτων. Η πορεία αυτή υπήρξε ασφαλώς πολύπλευρη, συνδέεται όμως με τη διαμόρφωση αντιλήψεων για την κοινωνική και πολιτική διάσταση του χριστιανισμού. Οι καταβολές αυτών των θεωρήσεων μπορούν εν μέρει να αναζητηθούν στην αναμφίβολη κοινωνική σημασία που προσέλαβε ο αρχαίος χριστιανισμός στα πλαίσια της λατινικής υστερορωμαϊκής Ευρώπης: μείζον πρόβλημα συνιστά εν προκειμένω η εξειδίκευση της ιστορικής συνέχειας του δυτικού χριστιανισμού, γεγονός που καθιστά αναγκαία την απόπειρα αναδρομής στις ιστορικές ρίζες της νέας θρησκείας.

Ένας εκ των θεμελιωδών οργανωτών της πρώτης χριστιανικής κοινότητας, ο Παύλος, ο οποίος αν και απόστολος δεν συγκαταλέγεται στους υπό στενή έννοια μαθητές του Χριστού, εξέφραζε τον κοινωνικό χώρο που αντιπροσώπευε την αστική

διανόηση. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Max Weber διέκρινε στη σκέψη του αποστόλου Παύλου ένα μικροαστικό στοχασμό [ο οποίος αντιδιεστέλλετο προς αυτόν των ραββίνων και των φαρισαίων, δηλωτικό της μετάβασης από τον ιουδαϊσμό στον αρχαίο χριστιανισμό], καθώς επίσης και την απόπειρα επίτευξης μιας θρησκευτικής πίστης η οποία διέπετο από τη διανόηση. Ο Χριστός και ο απόστολος Παύλος συνδέονταν μέσω μιας ουσιαστικής διαφοράς: ενώ ο πρώτος διέθετε το γνήσιο, αυθεντικό χάρισμα, στο δεύτερο γίνεται ορατή η ανάδυση μιας ηθικής συνείδησης της εμπιστοσύνης στην αρχική διδασκαλία, επιτρέποντας να διαφανεί η διάσταση μεταξύ πνεύματος και ηθικής, χάριτος και νόμου. Ο Max Weber ισχυρίζεται ότι είναι δύσκολη η εγκαθίδρυση ενός μονοσήμαντου δεσμού μεταξύ γνήσιας θρησκευτικής πίστης και καθορισμένων ηθικών απαιτήσεων και επιταγών[39].

Κατά τον Weber μπορούμε να διακρίνουμε δύο διαφορετικούς τύπους χαρισματικών κινημάτων, τα οποία συναρτώνται προς τον τρόπο συντήρησης των μελών τους: ο καθαρώς χαρισματικός τύπος ζει από τις δωρεές των οπαδών του και όχι από τη δική του εργασία· κατά συνέπεια ο απόστολος Παύλος, ζώντας ο ίδιος από τους καρπούς της εργασίας του, θέτει σε κίνδυνο αυτή τη χαρισματική νομιμοποίηση. Όμως, η αυτοσυντήρηση που διακρίνει το μοναχικό υπόδειγμα διαβίωσης δεν αναιρεί τη χαρισματική ποιότητα. Η καταγωγή του παύλειου κινήματος είναι διακριτή από εκείνη του κινήματος του Ιησού· το τελευταίο αναπτύσσεται εντός του αγροτικού πεδίου στο οποίο κυριαρχεί η δημώδης γλώσσα και οι λαϊκές αναπαραστάσεις, εν αντιθέσει προς

---

[39] Για μία συστηματικότερη επισκόπηση των βεμπεριανών απόψεων, των σχετικών με τον αρχαίο και μεσαιωνικό χριστιανισμό,Βλ. ενδεικτικά Wolfang Schluchter, Einleitung: Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projects, στον τόμο *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik* W. Schluchter (επιμ.) Frankfurt (Suhrkamp) 1985, p. 11-71 του ιδίου, Einleitung. Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: Die okzidentale Sonderentwicklung, στον τόμο *Max Weber Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik,* W. Schluchter (επιμ.) *Frankfurt (Suhrkamp) 1988, p. 11-128,* Michel ISTAS, *Les morales selon Max Weber,* Paris (Cerf) 1986 και ειδικότερα p. 64-73, Paul LADRIÈRE, La fonction rationalisatrice de l'éthique réligieuse dans la théorie wébérienne de la modernité, *Archives de sciences sociales des religions* 61/1 (janvier-mars 1986), p. 105-125 ειδικ. p. 109-116. Ralph SHROEDER, *Max Weber and the Sociology of Culture,* London (Sage) 1992, p. 84-96.

την κυριαρχία μιας αστικής διανοητικής κουλτούρας την οποία εκφράζει το παύλειο κίνημα με ουσιώδες χαρακτηριστικό του το πρωτείο της γραφής[40].

Η μαγική ακτινοβολία της δύναμης του Χριστού (ο οποίος εξελαμβάνετο από τον Weber ως ο κατεξοχήν μάγος) απευθύνεται κυρίως προς τους φτωχούς και τους αμαρτωλούς[41] ενώ η παύλεια αποστολή δείχνει μια προτίμηση προς τα μεσαία στρώματα της πόλης. Αν και ο Weber παραβλέπει το στοιχείο της κοινωνικής ετερογένειας της παύλειας κοινότητας, ωστόσο παρατηρεί ότι οι επιστολές του απευθύνονται περισσότερο προς εκείνο το πνευματικό επίπεδο που χαρακτηρίζει τη μικρή αστική τάξη[42]. Το κήρυγμα του Ιησού δεν έθετε ως στόχο την οργάνωση των μαθητών Του, ενώ αντίθετα ο απόστολος Παύλος επιζητούσε την εγκαθίδρυση και δημιουργία κοινοτήτων με διάρκεια και αυτονομία έναντι των εβραϊκών συναγωγών, υπερβαίνοντας έτσι τις ήδη προϋπάρχουσες οι οποίες ήταν ο καρπός της ιουδαϊκής διανόησης[43]. Παρ'όλα αυτά όμως, για τον Weber, οι κοινότητες αυτές δεν απεκδύοντο τη "χαρισματική" ποιότητα στο μέτρο που παρέμεναν πιστές στην, καταγόμενη και δοθείσα από τον Ιησού, πνευματική και προφητική ώθηση.

---

[40] βλ. σχετικά, W.A. MEEKS, Die Rolle des paulinischen Christentums beider Entstehung einer rationalen ethischen Religion, στον τόμο υπό την επιμέλεια του W. SCHLUCHTER, *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, ό.π.* p. 363-385.

[41] Η φαρισαϊκή απαίτηση γνώσης και εξωτερικής υποταγής σε τυπικούς κανόνες και εντολές αντικαθίσταται, μέσω της διδασκαλίας του Ιησού, από την κλίση και έφεση προς μία εσωτερική διάθεση, την πίστη. Η θρησκευτική τελείωση δεν προορίζεται μόνο για μια αριστοκρατία του πνεύματος· καθίσταται μεθεκτή για όλους, αλλά και απαιτείται από όλους. Συνεπώς το χριστιανικό ευαγγέλιο αναδύεται ως μήνυμα που απευθύνεται από έναν αντι-διανοητή προς τους "πτωχούς εν τω πνεύματι", Max WEBER, *Economie et société,* tome premier, trad. dirigée par J. Chavu et E. de Dampierre, Paris (Plon) 1971, p. 630 [Το έργο αυτό θα αποδίδεται στο εξής, χάριν συντομίας, ως *ES.*]

[42] Ο Max Weber παρατηρεί ότι η θεώρηση του χωρικού ως αντιπροσώπου μιας δεδομένης θρησκευτικότητας αποτελεί ένα καθαρώς νεωτερικό φαινόμενο. Στη χριστιανική αρχαιότητα η λέξη *paganus* υποδηλώνει ταυτοχρόνως το χωρικό και τον ειδωλολάτρη, κατά τον ίδιο τρόπο που αρκετά μεταγενέστερα ο Θωμάς Ακινάτης, εξετάζοντας τον κοινωνικό ρόλο διαφορετικών τάξεων και συγκρίνοντας την αξία τους,αποτιμά τους χωρικούς με τη μέγιστη δυνατή καταφρόνηση. Ο Weber καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η πόλη αποτελούσε το μοναδικό περιβάλλον, ικανό να πλαισιώσει μία θεολογική σκέψη. WEBER, M., *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société,* trad. Ch. Bouchindhomme, Paris (Gallimard) 1991, p. 336.

[43] Η ηθική δέσμευση που διακρίνει τον αρχαίο χριστιανισμό καθίσταται διαφορετική από αυτή του ιουδαϊσμού: σε αυτόν η ταυτότητα του ιουδαϊκού λαού αναγνωρίζεται από το Θεό ως αυθεντική κληρονομιά της υποσχέσεώς Του απέναντί τους. Η τελετουργική καθαρότητα συνιστά ένα εξωτερικό χαρακτηριστικό σημείο αναγνώρισης. Η διδασκαλία του Ιησού ανατρέπει αυτές ακριβώς τις αντιλήψεις. Αυτό που καθίσταται επιτακτικό για τον Ιησού είναι η μετουσίωση υπό την έννοια μιας ηθικής του φρονήματος, και όχι το γεγονός της υπεροχής, μέσω τελετουργικών τυπικών, αυτών των ιουδαϊκών νόμων περί καθαρότητας. WEBER, M., *Le Judaisme antique,* Paris (Plon) 1971, p. 535.

Στη βεμπεριανή σκέψη η έννοια της κοινότητας εκλαμβάνεται ως συνένωση που βασίζεται στη γειτνίαση και η οποία ήταν δημιουργός μιας στοιχειώδους -αρχικώς οικονομικής- ηθικής: της ηθικής της συναδέλφωσης· αυτή εξέφραζε την αγάπη προς τον πλησίον, προς την ανθρωπότητα, ακόμη και την αγάπη προς τους εχθρούς[44].

Στο πέρασμα από την οικονομική ηθική της γειτνιάσεως στη θρησκευτική ηθική της συναδέλφωσης, η κοινοτική εμπειρία μετέβαλε τη φύση και τη σπουδαιότητα της αλληλεγγύης: στον πρώιμο χριστιανισμό αυτή η αλληλεγγύη εκφραζόταν κυρίως μέσω καταλλήλων ιεροτελεστιών κοινοτικής συναδέλφωσης η οποία συμβόλιζε την ισότητα όλων των ανθρώπων, τόσο απέναντι στο Θεό όσο και μεταξύ των. Αυτή η θρησκευτική ισότητα τίθεται σε κίνδυνο στις παύλειες κοινότητες από τα ίδια τα χαρίσματα[45], η χρήση των οποίων υπαγόταν στη δημιουργία της κοινότητας. Προς αποφυγή αυτού ακριβώς του κινδύνου, η χρησιμοποίηση, από τον απόστολο Παύλο, του όρου *εκκλησία* ήταν προσδιοριστική μίας διεθνικής κοινότητας της οποίας το σύνολο των επί μέρους τοπικών κοινοτήτων συνέθετε το "σώμα του Χριστού"· ωστόσο ο όρος *εκκλησία* εξακολουθεί να εκλαμβάνεται ως μία χαρισματική κοινότητα.

Ο Weber, υπό το πρίσμα μιας κοινωνιολογικής οπτικής ανάλυσης, επεχείρησε να ερμηνεύσει την αυξανόμενη διάσταση χριστιανισμού-ιουδαϊσμού, με βάση το γεγονός ότι οι Εβραίοι, οικειοθελώς, ανεδείχθησαν σε έναν περιθωριακό λαό, στηριζόμενο στην εμπειρική παρατήρηση και μελέτη της Τορά. Από την άλλη πλευρά, ο ταλμουδικός ιουδαϊσμός δεν ήταν απομονωμένος και ξένος προς τον κόσμο όπως ο πρώιμος Χριστιανισμός, ο οποίος ήταν αδιάφορος προς ό,τι σχετιζόταν με κοινωνικο-πολιτικές και οικονομικές πραγματικότητες[46].

---

[44] Τα πάντα ήταν συστηματοποιημένα υπό την έννοια μίας "ηθικής του φρονήματος" επί τη βάσει της αδελφικής αγάπης: αυτή η καθολική εντολή αναφέρεται στον καθένα υπό την ιδιότητα του ως "πλησίον" (σε σχέση αναφοράς προς τους άλλους) και εκτείνεται έως του ακοσμικού παραδόξου σύμφωνα με την αρχή, ότι μόνο ο Θεός ανταμείβει και πρόκειται να ανταμείψει. *ES*, p. 631.

[45] Η εγκυρότητα του χαρίσματος όφειλε να επιβεβαιώνεται από την αποτελεσματικότητά του επί της ηθικής όπως προηγουμένως, σε σχέση με την τήρηση του Νόμου. *ES*, p. 564.

[46] Στην πραγματικότητα, όπως ισχυρίζεται ο Troeltsch, ο αρχαίος χριστιανισμός δεν προσέφερε το έδαφος για την ανάπτυξη, κανενός είδους, μεταρρυθμιστικών κινημάτων. Η

Η έννοια *Veraltäglichung* (κατίσχυση της καθημερινότητας) εξελαμβάνετο ως προσφυγή σε εξωτερικούς κανόνες προκειμένου να καθορισθούν οι διάδοχοι του χαρισματικού αρχηγού. Κάθε φορά που ένα προσωπικό χάρισμα θεσμοποιείται υφίσταται μία διαδικασία "παραδοσιοποίησης". Αλλά η κατίσχυση της καθημερινότητας ενέχει την εξαντικειμενοποίηση *(Versachlichung)* (σύσταση εμπραγμάτων σχέσεων) του χαρίσματος: αυτό μεταφέρεται σε έναν οργανισμό και όχι σε ένα πρόσωπο. Υπ'αυτή την έννοια ο Weber αναφέρεται στο χάρισμα που απορρέει από την επιτέλεση ενός ορισμένου λειτουργήματος *(Amtscharisma)* το οποίο συνεπάγεται πίστη στην ιεροποίηση του θεσμού: σε αυτή την περίπτωση η χαρισματική νομιμοποίηση εξαρτάται από το θεσμό και όχι από τα πρόσωπα που τον αντιπροσωπεύουν, γεγονός που συνεπάγεται τον αποκλεισμό των "ανάξιων" ατόμων από τη θεσμική ιεροποίηση.

Οι έννοιες *Amtscharisma* και *Versachlichung* κατά τον Weber, βρίσκουν εφαρμογή στη Χριστιανική Εκκλησία και ιδιαιτέρως στη μετα-αποστολική περίοδο: η Εκκλησία αποτελεί ένα λειτουργικώς χαρισματικό θεσμό, προερχόμενο από μία εξαντικειμενοποίηση του πρωταρχικού πνευματικού χαρίσματος.

Η βεμπεριανή διασάφηση της έννοιας της Εκκλησίας, εμπεριέχει τέσσερα συστατικά γνωρίσματα: α) την ύπαρξη μιας ιερατικής τάξης δεόντως διεπόμενης από κανόνες και διαχωριζόμενης από τον "κόσμο"· β) μία εκκαθολικεύσιμη αξίωση διευρυνόμενη μέσω μιας πλήρους θρησκευτικής εξίσωσης των μελών της· γ) μία εκλογίκευση και μια συστηματική διδασκαλία του δόγματος και της λατρείας· δ) θεσμοποίηση και προιουσα λειτουργικότητα του χαρίσματος. Σε σχέση προς προγενέστερες κοινότητες η Εκκλησία καινοτομεί αντικαθιστώντας το προσωπικό χάρισμα από το χάρισμα που απορρέει από την επιτέλεση ενός ορισμένου

στάση της πρώτης Εκκλησίας, η οποία ήταν απόρροια της διδασκαλίας του Ιησού, έναντι του κράτους, ήταν η απόδοση από τον άνθρωπο των οφειλόμενων προς τον Καίσαρα, και έναντι της οικονομίας η παράκληση προς το Θεό για την παροχή των επιγείων, καθημερινών, αναγκαίων αγαθών. Αυτή ακριβώς η στάση υποδήλωνε μία απόρριψη της πολιτικής δραστηριότητας ως κατ'εξοχήν αμαρτωλής φροντίδας και απασχόλησης SCHROEDER, R., *Max Weber and the Sociology of Culture, ό.π.* p. 87. Για μία περαιτέρω διασάφηση των απόψεων του Troeltsch ως προς το ζήτημα του μεσαιωνικού χριστιανισμού, Βλ. διεξοδικά, SÉGUY, J., *Christianisme et société. Introduction à la Sociologie de Ernst Troeltsch,* Paris (Cerf) 1980, p. 158-163.

λειτουργήματος, το οποίο χαρακτηρίζεται από μία αυξανόμενη γραφειοκρατικοποίηση της εξουσίας των επισκόπων και των πρεσβυτέρων. Η θεσμοποίηση της χάριτος μεταδίδεται σε χαρισματικές προσωπικότητες οι οποίες την αναγάγουν σε θεσμό (δόγμα, θρησκεία, μυσταγωγία)[47].

Ο πλουραλισμός που χαρακτηρίζει από την αρχή, το χριστιανικό κόσμο αποδίδεται, από τον Weber, στην πολλαπλότητα των "οδών" που ακολουθούν οι βαπτισμένοι πιστοί και οι οποίες είναι ουσιαστικά τρεις: 1) η ατομική τελειοποίηση, απεικονιζόμενη από τους δεξιοτέχνες της νέας θρησκευτικότητας: ασκητές, μάρτυρες, αναχωρητές· 2) η αναζήτηση της σωτηρίας προς το σκοπό μιας χαρισματικής μετάδοσης της χάριτος: πρόκειται για μία εξέλιξη η οποία αντιπροσωπεύεται από ένα μέρος του αρχαίου μοναχισμού· 3) ο πλήρης διαχωρισμός της δωρεάς της χάριτος από την τελειοποίηση όσων την προσλαμβάνουν: αυτή είναι η επιλογή της πολυπληθούς μαζικής Εκκλησίας των πρώτων αιώνων.

Αυτός ο πλουραλισμός επιτείνεται περαιτέρω μέσω εξωγενών αντιθέσεων· κατ'αυτόν τον τρόπο ο αντιδιανοητικός προσανατολισμός του αρχέγονου χριστιανισμού συνεκρούετο με την ελληνική και τη γνωστική φιλοσοφία: η διαμάχη του με την ελληνική φιλοσοφία προκάλεσε όχι μόνο τη γένεση της χριστιανικής θεολογίας αλλά και την έγερση σοβαρών διαχρονικών θεολογικών ερίδων, ενώ η διαμάχη του με τα γνωστικά συστήματα αποκάλυψε μια πιο άμεση απειλή δεδομένου ότι αυτά προσέφεραν μία εναλλακτική θρησκευτική επιλογή στη χριστιανική σωτηριολογία[48]. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Weber, τις σχετικές με τον

---

[47] Συνεπώς η λειτουργία της Εκκλησίας είναι σαφώς καθορισμένη: συνιστά μια θεσμοποίηση της χάριτος, γεγονός που τη χαρακτηρίζει πλέον ως ένα θεϊκά διαπιστευμένο οργανισμό, ο οποίος απονέμει χάρη στους αμαρτωλούς. Δεν αποτελεί πλέον σύναξη τελείων ανθρώπων αλλά ανθρώπων που έχουν ανάγκη τη θεϊκή σωτηρία. *ES*, p. 554, 570 κ.ε.

[48] Το κίνημα των γνωστικών αποτελούσε μια σέκτα, η οποία δεν παραδεχόταν το τελετουργικό τυπικό και το δόγμα ως οδούς σωτηρίας. Κατά συνέπεια δεν αναγνώριζε τον κλήρο ως ενδιάμεσο μεταξύ Θεού και ανθρώπου, περαιτέρω δε απέρριπτε τη θεσμοποίηση της Εκκλησίας. Τα σωτηριολογικά μέσα των γνωστικών προέβαλλαν το ιδεώδες μιας άμεσης και υποκειμενικής εμπειρίας του Θεού. Ο Weber υποστηρίζει ότι οι γνωστικοί αρνούνταν τη θρησκευτική και ηθική σπουδαιότητα της υλικής δραστηριότητας. Η ατομική σωτηρία έγκειται, κατά τους γνωστικούς, στην "κατοχή" του Θείου ως σκεύους φωτισμού παρά στην αποδοχή του ανθρώπου ως ασκητικού εργαλείου του θείου θελήματος. SCHROEDER, R. , *Max Weber and the Sociology of Culture*, *ό.π.* p. 90-91. βλ. περαιτέρω G.G. STROUMSA, Die Gnosis und die christliche "Entzauberung der

αρχαίο Χριστιανισμό, η χριστιανική σωτηριολογική προοπτική εγγράφεται σε έναν πολύ ευρύτερο ορίζοντα.

Κατά τον Weber, στην ιστορία της ανθρωπότητας κυριαρχεί η αντίθεση μεταξύ του αρχαίου μαγικού κόσμου και της διαδικασίας απομάγευσης του κόσμου *(Entzauberung)* η οποία συμβάλλει στη γένεση του μοντέρνου δυτικού ορθολογισμού[49]. Από τον αντιθετικό αυτόν άξονα προκύπτουν δύο θεμελιώδεις αντιπαρατιθέμενες στάσεις: ο μυστικισμός και ο ασκητισμός του οποίου η προτεσταντική ηθική συνιστά την εγκόσμια μορφή.

Η θεμελιώδης αυτή αντίθεση μεταξύ των απαιτήσεων της θρησκευτική ηθικής αφενός και των οικονομικών, πολιτικών και επιστημονικών αξιών αφετέρου, κατέληξε σε μια ριζική διάσταση μεταξύ πίστης και ορθολογικής γνώσης. Και αυτό γιατί σε όσα βιοτικά πεδία οι εξορθολογισμένες εμπειρικές γνώσεις διενήργησαν συστηματικά την απομάγευση του κόσμου και το μετασχηματισμό του σε ένα μηχανισμό υποκείμενο στους νόμους της αιτιότητας, οι αξιώσεις της ηθικής αρχής κατά την οποία ο κόσμος αποτελεί ένα *υπερβατικώς διετεταγμένο σύνολο*, το οποίο διαθέτει ένα συγκεκριμένο *νόημα* στο ηθικό επίπεδο, υποβάλλονται σε οριστική αμφισβήτηση. Στην πραγματικότητα, η εμπειρική μελέτη και περαιτέρω η μαθηματική σύλληψη του κόσμου αποκλείει εξ ορισμού κάθε τρόπο σκέψης που διερωτάται για το νόημα των ιστορικών φαινομένων[50].

Παρ'όλα αυτά ο δυτικός Χριστιανισμός ανέπτυξε ένα ιδιότυπο πρακτικό ορθολογισμό εξαιτίας του προεξέχοντος ρόλου του προς την κατεύθυνση ηθικής και δογματικής συστηματοποίησης της θρησκευτικής πίστεως. Τούτο θα εξηγηθεί πληρέστερα στη συνέχεια.

Welt", στον τόμο υπό την επιμέλεια W. Schluchter, *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, ό.π.* p. 486-508.

[49] SCHLUCHTER, W., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte,* Tübingen (J. C. B. Mohr) 1979, p. 34-38.

[50] WEBER, M. , *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen (Mohr) 1988[9], τόμος 1, p. 564.

2.2. Η κοινωνιολογική και πολιτική αποτίμηση του δυτικού μεσαιωνικού χριστιανισμού

Ο δυτικός μεσαίωνας αντιπροσωπεύει, στη σκέψη του Weber, την απαρχή της αντίθεσης μεταξύ ενός αληθινού θρησκευτικού χριστιανισμού, ο οποίος θεμελιώνεται επί τη βάσει της πόλεως, και ενός χριστιανισμού κυριαρχούμενου από μία τελετουργική, μαγική ή τυπική θρησκεία, ο οποίος υλοποιείται στη δεσπόζουσα φεουδαλική εξουσία·[51] η τελευταία δεν προτίθεται να αναδειχθεί φορέας μίας ορθολογικής θρησκευτικής ηθικής και απαιτεί από τη θρησκεία να την προστατεύει από ό,τι θεωρείται ως μαγικό. Η διαβάθμιση των ηθικών καθηκόντων που αντιστοιχούν σε διαφορετικά πεδία κοινωνικού πράττειν αποτελεί, σύμφωνα με τον Weber, μια επινόηση της δυτικής μεσαιωνικής Εκκλησίας με στόχο την ανεύρεση μιας ηθικά συνεπούς μεθόδου στην οικονομική σφαίρα[52].

Ο πλέον αντιπροσωπευτικός τύπος ορθολογικότητας, την οποία ο Weber αναγορεύει σε ουσιαστικό χαρακτηριστικό γνώρισμα της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας, έχει τις άμεσες καταβολές της στο δυτικό μοναχισμό. Ο δυτικός μοναχισμός αντιπροσωπεύει μία εξέλιξη, η οποία εγγράφεται στα πλαίσια της ευρύτερης διαδικασίας εξορθολογισμού του ατομικού διάγειν, η έναρξη της οποίας ανάγεται στη θρησκευτική ηθική του ιουδαϊσμού και του αρχαίου χριστιανισμού. Αξίζει όμως να υπογραμμισθεί το γεγονός ότι μόνο στο δυτικό μοναχισμό η διαδικασία αυτή εξειδικευεται ως ορθολογικός ασκητισμός[53].

Ο δυτικος μοναχος ακολουθεί ένα μεθοδικό υπόδειγμα διαβίωσης δηλαδή υποτάσσει τους θρησκευτικούς του στόχους σε μία συστηματική ρύθμιση του διάγειν

---

[51] Ο Schluchter κατά την εξήγηση των ειδικότερων εξελίξεων που έλαβαν χώρα στην ύστερη μεσαιωνική Δυση, διακρίνει τρεις θεμελιώδεις κοινωνικούς μετασχηματισμούς μετά την καρολίνεια περίοδο. Ο πρώτος μετασχηματισμός περιλαμβάνει τρεις διακριτές "επαναστάσεις": α) την παπική επανάσταση· β) τη φεουδαλική επανάσταση· γ) την επανάσταση των πόλεων. Ο δεύτερος μετασχηματισμός αφορά το πρόβλημα ηθικής θεμελίωσης του αστικού υποδείγματος διαβίωσης, ενώ ο τρίτος προβάλλει την εδραίωση μιας νέας υποταγής στην περίοδο του προηγμένου καπιταλισμού. Βλ. διεξοδικά W. Schluchter (1988), p. 45. κ.ε.

[52] LADRIERE, P. La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité, *ό.π.* p. 111.

[53] WEBER, M. , *Histoire économique, ό.π.* p. 382.

προσπαθώντας ταυτοχρόνως να επιτύχει έναν εσωτερικό αυτοέλεγχο. Ο ασκητισμός αυτού του είδους, ο οποίος θα επέτρεπε στους μοναχούς να αναδείξουν τις προσωπικές τους αρετές, ήταν δυνατό να επιτευχθεί μόνο *"εκτός του κόσμου"*· συνίστατο δε, όχι μόνο σε μια συστηματική συμπεριφορά αλλά αποτελούσε ταυτοχρόνως μία ριζική ηθικοθρησκευτική κριτική των σχέσεων τους προς τον κόσμο. Το γεγονός αυτό προκαθόριζε τους μοναχούς ως όργανα της γραφειοκρατικής συγκεντροποίησης και ορθολογικοποίησης της κυριαρχικής δομής της Μεσαιωνικής Εκκλησίας ενώ ταυτοχρόνως, λόγω της επιρροής τους ως ποιμένων και διδασκάλων, καθίστατο προσιτή η μετάδοση αντιστοίχων τρόπων σκέψεως στους λαϊκούς[54]. Συνεπώς, ο μοναχός συνέβαλλε στη διαμόρφωση προτύπων συμπεριφοράς και σκέψης κατά τη μεσαιωνική εποχή. Η υπολογίσιμη επιρροή του μεσαιωνικού μοναχισμού μετέβαλε την αποτίμηση της κοσμικής δραστηριότητας η οποία συνίστατο σε έμμεση κατάφαση της εργασίας: η τελευταία εφεξής εξελαμβάνετο ως σχετιζόμενη προς την ατομική σωτηρία.

Η συστηματική δόμηση της δυτικής μοναστικής ζωής στους κόλπους της σύνολης κοινωνίας δημιούργησε μια διαφοροποίηση ηθικών απαιτήσεων σε σχέση προς τα διάφορα κοινωνικά στρώματα με αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας ειδικότερης ηθικής η οποία διενεργεί αναφορές σε ιδιαίτερα κοινωνικά πλαίσια. Κάθε κοινωνική τάξη διέθετε το δικό της ηθικό κώδικα αλλά εξεπλήρωνε επίσης και μια συγκεκριμένη, απαιτούμενη από το Θεό, λειτουργία αναγκαία για το σύνολο της κοινωνίας. Αν και οι διαφορετικές κοινωνικές λειτουργίες δικαιώνονταν από την ιδιαίτερη συνεισφορά τους στη ζωή του συνόλου, ωστόσο μόνο ο μοναχός ζούσε υπό το καθεστώς της αγιότητος ενώ οι υπόλοιπες τάξεις ή προσδοκούσαν μία μικρότερη ηθική τελείωση ή συναντούσαν εμπόδια στην πορεία προς την αγιότητα. Όλες εκείνες οι δραστηριότητες οι οποίες δεν συνέβαλλαν άμεσα στην εδραίωση του κοινωνικού οικοδομήματος, αλλά αντιθέτως στόχευαν στην αποκόμιση ατομικού οφέλους, ανήκουν προφανώς σε αυτή την τελευταία κατηγορία. Κατ'αυτόν τον τρόπο,

---

[54] WEBER, M. , *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen (Mohr) 1985[5], p. 699. [Το έργο αυτό θα αποδίδεται στο εξής, χάριν συντομίας, ως *WG*].

τόσο η τοκοληψία όσο και οι εμπορικές δραστηριότητες εκλαμβάνονται ως ασυμβίβαστες προς το χριστιανικό πνεύμα. Αυτή όμως η οργανική κοινωνική ηθική δεν προσέφερε τα αναγκαία ερείσματα επίτευξης μίας ηθικής εκλογίκευσης της ατομικής ζωής. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το ατομικό πράττειν απογυμνώνεται από κάθε ενδότερη εγγενή τελεολογία[55].

Κατά τη διάρκεια του δυτικού μεσαίωνα ο δυτικός Χριστιανισμός κατέστη θρησκεία του κράτους, ιδιοποιούμενος από την πολιτική εξουσία, ταυτοχρόνως όμως διατηρεί μία ανεξάρτητη χαρισματική δομή. Ο Weber χαρακτηριστικά επισημαίνει ότι στα πλαίσια των συνθηκών που δημιούργησε η φυσική οικονομία της γαιοκτητικής φεουδαρχίας, η κατάφαση της αυτονομίας του μηχανισμού εκκλησιαστικής κυριαρχίας δεν κατέστη δυνατή παρά μόνο στη βάση της κοινοτικής μοναστικής ζωής, μέσω της οργάνωσης ενός μοναχισμού, ο κοινοτικός τρόπος ζωής του οποίου εξελεμβάνετο ως η υπεράσπιση της ιεροκρατίας[56]. Κατά τη διατύπωση του Harold J. Berman σε αντίθεση προς τις μοντέρνες ιδέες περί διαχωρισμού εκκλησίας και κράτους, η Εκκλησία στις απαρχές του XI αιώνα δεν εθεωρείτο ακόμη ως μία ορατή συντεχνιακή νομική δομή ευρισκόμενη σε αντίθεση προς την πολιτική εξουσία. Αντιθέτως, η Εκκλησία *(ecclesia)* εξελαμβάνετο ως η ολότητα του χριστιανικού λαού *(populus christianus)* κυβερνώμενη τόσο από εγκοσμίους όσο και από κληρικούς ηγεμόνες *(regnum και sacerdotium)*[57]. Κατ΄αυτόν τον τρόπο τέθηκαν οι βάσεις μιας σχετικώς ενιαίας χριστιανικής κουλτούρας, η οποία σε αντίθεση προς την αρχαία Εκκλησία αλλά επίσης και σε σύγκριση προς τις εξελίξεις στην ανατολική Εκκλησία, προσέφερε μία νέα ιστορική αρχική συνθήκη μίας άλλης συσχέτισης ιεροκρατικής και πολιτικής ισχύος. Οι εξελίξεις αυτές κατέστησαν δυνατές χάρη στη μεταρρύθμιση του πάπα Γρηγορίου VII. Μεταξύ αυτού και του Αυγουστίνου δεν τοποθετείται μόνο η οικοδόμηση μιας ενιαίας εκκλησίας, αλλά και η διαμόρφωση μιας νέας σχέσης προς το κράτος, οι στόχοι του οποίου ήταν συνυφασμένοι ενδογενώς

---

[55] ISTAS, M. , *Les morales selon Max Weber, ό.π.* p. 69-70.
[56] WEBER, M., *WG*, p. 705.
[57] BERMAN, J. H. *Law and Revolution. The formation of the Western Legal Tradition,* Cambridge, Mass (Harvard University Press) 1983, p. 91.

προς αυτούς της Εκκλησίας. Για τον Weber το γρηγοριανό κίνημα απετέλεσε ένα παράδειγμα μεταρρυθμιστικής προσπάθειας μίας διαρκώς ισχυροποιούμενης Εκκλησίας η οποία επεδίωξε να εκτοπίσει το αυτόνομο χάρισμα της πολιτικής κυριαρχίας, αποτρέποντας τον κίνδυνο του "βυζαντινού καισαροπαπισμού" προς όφελος μιας εκκλησιαστικής θεοκρατίας. Ως εκ τούτου η διένεξη που προέκυψε μεταξύ ιεροκρατίας και πολιτικής εξουσίας εξελήφθη από τον Weber ως μία σύγκρουση με στόχο την ανακατανομή εξουσιαστικής ισχύος. Κατά συνέπεια στη Δύση δεν αναπτύχθηκε ούτε καθαρός καισαροπαπισμός ούτε θεοκρατία, αλλά μία διαρκώς μεταβαλλόμενη κατανομή πολιτικής ισχύος μεταξύ κοσμικής και ιεροκρατικής εξουσίας, στα πλαίσια ενός σαφούς οργανωτικού και νομιμοποιητικού δυισμού[58].

Η δυτική Εκκλησία στην προσπάθειά της να εγκαθιδρύσει μία συστηματική ιεροκρατία ανέπτυξε όλα εκείνα τα μέσα που έκρινε ως αναγκαία με στόχο την εγκαθίδρυση μίας εξουσίας η οποία θα έθετε υπό τον έλεγχό της τις περισσότερες πλευρές της κοσμικής ζωής. Η δράση της επεκτάθηκε σε όλους τους τομείς της ζωής του πιστού, και ιδιαιτέρως στην ηθική του ζωή, μέσω της δημιουργίας ενός πλέγματος προτροπών, κανόνων και υποχρεώσεων: τούτο συνιστά τη λεγόμενη *εκνομίκευση* της ηθικής[59]. Ο Weber χαρακτηριστικά διαπιστώνει ότι η Καινή Διαθήκη δεν συμπεριλαμβάνει παρά μόνο ένα ελάχιστο αριθμό αναγκαστικώς τιθέμενων κανόνων με προφανή τελετουργικό ή νομικό χαρακτήρα, ως συνέπεια μιας εσχατολογικής απόρριψης του κόσμου: ακριβώς χάρη σε αυτό διανοίγεται η οδός μιας πλήρως ορθολογικής ρύθμισης του διάγειν[60]. Εκμεταλλευόμενη την ιδιαίτερη ισχύ της η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία αναπτύσσει μέσω της ιεροκρατικής οργάνωσης ένα περιεκτικό σύστημα ρυθμίσεων της ηθικής και θρησκευτικής ζωής[61].

Με δεδομένη την επιθυμία της να διατηρήσει το αποκλειστικό μονοπώλιο θρησκευτικής εξουσίας, η δυτική Εκκλησία προέβη στη δημιουργία μιας κληρικής

---

[58] SCHLUCHTER, W. (1988) p. 49.
[59] SCHLUCHTER, W. (1988) p. 57.
[60] WEBER, M., *WG*, p. 480.
[61] *ό.π.* p. 693.

ιεραρχίας, η οποία συνιστούσε τη μοναδική οδό πρόσβασης στο θείο: ο κλήρος προσπαθούσε να διατηρήσει ένα σύστημα πατρωνίας και ευεργετημάτων, το οποίο σε τελική ανάλυση επεβλήθη και ενοποιήθηκε από τον παπικό θεσμό.Η ίδια η Εκκλησία προσέφερε την απαραίτητη νομιμοποίηση των πολιτικών εξουσιών, οι οποίες εθεωρούντο ως υποκείμενες στο βασίλειο της αμαρτωλής υλικής δράσης· ταυτοχρόνως επέβαλλε μία ποικιλία θρησκευτικών πρακτικών, διαχειριζόμενη κατ'αυτό τον τρόπο ένα σύστημα κυρώσεων, εξομολόγησης, τελετής και διανομής της χάριτος. Συνεπώς ο πιστός επιδιώκοντας τη σωτηρία του, όφειλε να υποταχθεί στις θεσμοποιημένες θρησκευτικές επιταγές και πρακτικές[62].

Η σωτηρία συνεπώς επιτυγχανόταν μόνο μέσω της εμπιστοσύνης στη θεία δύναμη ή μέσω της θαυμαστής επέμβασης της θεότητος· κατ'αυτό τον τρόπο η συμπεριφορά του πιστού συνδεόταν προς την υποταγή του στη θεσμοποιημένη εκκλησία και τους εξουσιοδοτημένους, από αυτή, διαμεσολαβητές. Ο Ιουδαϊσμός και ο Προτεσταντισμός αντιθέτως, εισήγαγαν το ριζικό διαχωρισμό ιερού και εγκόσμιου: ο πιστός ήταν αναγκασμένος να αναθεωρεί συστηματικά τη συμπεριφορά του, ούτως ώστε να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις μιας υπερβατικής αυθεντίας. Η θρησκευτικότητα βασιζόταν σε μια κοσμοσύλληψη ριζικής απαξίωσης του κόσμου δοθέντος ότι ο πρώιμος και μεσαιωνικός Χριστιανισμός επεστράτευσε μια ποικιλία τρόπων προκειμένου να επιτύχει το γεφύρωμα του χάσματος ανάμεσα στο θείο και το εγκόσμιο.

Στη σκέψη του Weber οι ανωτέρω λόγοι συνιστούν τις ουσιαστικές αιτίες οι οποίες δεν οδήγησαν τη δυτική μεσαιωνική Χριστιανοσύνη προς περαιτέρω ανάπτυξη του ορθολογισμού αλλά απετέλεσαν κατ'εξοχήν ανασταλτικό παράγοντα προς αυτή την κατεύθυνση. Εντούτοις, η μεσαιωνική καθολική Εκκλησία εθεωρείτο από τον Weber ως η πρώτη ορθολογική γραφειοκρατία της παγκόσμιας Ιστορίας. Το κανονικό δίκαιο κατέστη καθαρώς εκκλησιαστικό δίκαιο κατά την περίοδο της έριδος περί περιβολής *(Investitura):* απετέλεσε κλειστό συντεχνιακό εκκλησιαστικό δίκαιο

---

[62] SHROEDER, R., *Max Weber and the Sociology of culture*, *ό.π.* p. 93.

ανταποκρινόμενο στη θεσμική ιδιαιτερότητα της δυτικής Εκκλησίας, με άμεση επίδραση στο σχηματισμό μιας εγκόσμιας έννοιας συντεχνίας κατά το Μεσαίωνα[63].

3. Δικαιική παράδοση στη μεσαιωνική κοινωνία

3.1 Ρωμαϊκό δίκαιο και καταβολές του μεσαιωνικού κράτους

Κάθε μία από τις τρεις κοινωνικές τάξεις οι οποίες συνέθεταν την κοινωνική δομή της μεσαιωνικής κοινωνίας αποτελούσε μέρος της ενιαίας χριστιανικής κοινωνίας *(societas Christiana)* των Μέσων Χρόνων. Κάθε άνθρωπος ανήκε επίσης και σε πολλαπλότητα άλλων ομάδων οι οποίες είτε είχαν τοπικό χαρακτήρα είτε επεκτείνοντο σε ευρύτερα πλαίσια. Η φυσική τάση που χαρακτήριζε τους ανθρώπους της εποχής αυτής να σχηματίζουν συλλογικούς οργανισμούς, άσκησε θετική επίδραση στην πορεία ανάπτυξης του μεσαιωνικού δικαίου. Οι νομικοί της εποχής προσπάθησαν να διευρευνήσουν τις υφιστάμενες σχέσεις μεταξύ αυτών των ομάδων, ιδιαιτέρως μεταξύ της κεφαλής μιας *universitas* και των μελών της.

Οι μεσαιωνικοί γλωσσογράφοι *(glossatores)* αποκαλούσαν αυτού του είδους τις ομάδες, συντεχνίες *(universitates).*[64] Ο όρος *universitas* ήταν δανεισμένος από το

---

[63] BERMAN, J. H., *Law and Revolution, ό.π.* p. 215 κ.ε.

[64] Κατά τον Brian Tierney, η συντεχνία *(universitas)* από νομική άποψη, εθεωρείτο ως μία ομάδα η οποία κατείχε μια νομική προσωπικότητα, διακριτή από αυτή των ατόμων μελών της. Το καθήκον κάθε συντεχνίας δεν ήταν και και καθήκον των μελών της, υπό την ιδιότητά τους ως ατόμων· η έκφραση της θελήσεως της συντεχνίας δεν απαιτούσε την συγκατάθεση κάθε ατομικού μέλους, αλλά αυτή της πλειοψηφίας. Κάθε συλλογικότητα παρέμενε η ίδια νομική οντότητα ακόμη και εάν τα άτομα -μέλη της μετεβάλλοντο: "μία συντεχνία δεν καταδικάζεται ποτέ σε θάνατο". Κατά μία περίφημη έκφραση των κανονολόγων του XIII αιώνα η *universitas* περιγραφόταν ως μία πλασματική υπόσταση. Απεδείχθη στη συνέχεια ότι μία ανάλογη έννοια μπορούσε να χρησιμοποιηθεί κατά την περιγραφή περισσότερων ειδών εκκλησιαστικών και πολιτικών κοινοτήτων. Βλ. B. TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle,* Paris (Leviathan PUF) 1993, p. 33.
Για το ίδιο θέμα ο Antony Black αναφέρει ότι η νομική προσωπικότητα των συντεχνιών, τους επέτρεπε αφενός να ενεργούν ως ένα σώμα μέσω αντιπροσώπων και αφετέρου να έχουν συντεχνιακά δικαιώματα *(iura universitatis),* όπως να εκλέγουν αξιωματούχους και να αποφασίζουν κατά πλειοψηφία. Το βασικό σημείο κατά τον Black έγκειται στο γεγονός ότι ομάδες τέτοιου είδους δεν απαιτούσαν ρητή εξουσιοδότηση από τον αυτοκράτορα και εθεωρούντο έννομες στο βαθμό που ο αυτοκράτορας δεν απαγόρευε την λειτουργία τους.

κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο[65], το οποίο περιέγραφε ενώσεις ανθρώπων διεπόμενες από το δημόσιο και το ιδιωτικό δίκαιο ενώ η μεσαιωνική θεωρία των συντεχνιών βασιζόταν στη ρωμαϊκή ορολογία και τις διασαφήσεις που αυτή προσέφερε. Στις αρχές του XII αιώνα, ο λαός εκλαμβανόταν ως *universitas,* ενώ κάθε *universitas* κατείχε μία διακριτή νομική υπόσταση η οποία μορφοποιείται από τα τοπικά έθιμα και την ιστορία του αντιστοίχου θεσμού. Οι γλωσσογράφοι, διαμέσου των λεπτομερών και συνθέτων αναλύσεων του δικαίου των συλλογικοτήτων, διαμόρφωσαν ένα δόγμα κοινότητας, δηλαδή επεχείρησαν να καθορίσουν τις σχέσεις της κεφαλής της συντεχνίας προς τα μέλη της. Κατ'αυτό τον τρόπο το υπόδειγμα του μικρόκοσμου, αντιπροσωπευόμενο από τις συντεχνίες, διευρύνθηκε για να προσδιορίσει το μακρόκοσμο τον οποίο αντιπροσώπευε η σύνολη εκκλησία, οι πόλεις κράτη και το κοσμικό κράτος.

Οι υπομνηματιστές του κανονικού δικαίου, με πρώτο εκπρόσωπο τον πάπα Ιννοκέντιο IV, δεν είχαν την πρόθεση να παραθέσουν επιχειρήματα τα οποία θα ασκούσαν κριτική στην παπική ηγεμονία. Στην πραγματικότητα όμως η λεπτομερής ανάλυση της δομής των συντεχνιακών ομάδων απέβλεπε στη παροχή μίας αρτιότερης νομικής βάσης και την πληρέστερη διασάφηση εκείνων των πολιτειολογικών ιδεών οι οποίες συναντώνται στα έργα των *commentatores.* Είναι ως εκ τούτου αναγκαία για την πληρέστερη κατανόηση της μεσαιωνικής πολιτικής σκέψης η προσφυγή στους κανόνες τους οποίους συνέταξαν νομομαθείς για την εσωτερική διακυβέρνηση των εν λόγω συλλογικοτήτων. Πρόκειται για τις θεωρίες εκλογής και *jurisdictio* τις οποίες διαμόρφωσαν για να περιγράψουν τις δικές τους

Θα μπορούσε ως εκ τούτου να θεωρηθεί ότι ήταν εξουσιοδοτημένες από το ίδιο το δίκαιο εάν συμπεριελαμβάνοντο σε μια αναγνωρισμένη από τους *Πανδέκτες (Digest)* κατηγορία. Όλα τα ανωτέρω, σύμφωνα με τον Black, μπορούσαν να εφαρμοσθούν και τελικώς εφαρμόσθηκαν και σε εδαφικές ενώσεις, όπως οι πόλεις, και σε λοιπές οργανωτικές συνενώσεις, όπως οι συντεχνίες και τα θρησκευτικά τάγματα. Οι κανονολόγοι όπως ο Ιννοκέντιος IV ήταν επιρρεπείς στο να ευνοούν τις συντεχνίες, ίσως λόγω της οργανικής αναλογίας των τελευταίων προς τα εκκλησιαστικά κολλέγια των καρδιναλίων, και λόγω της θρησκευτικής δομής των συντεχνιών. Αυτή όμως η εκκλησιαστική στρατηγική ενετάσσετο στα πλαίσια της ευρύτερης παπικής αντιπαράθεσης προς τον αυτοκράτορα. Βλ. A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450,* Cambridge (Cambridge Univesrity Press) 1993, p. 114.

[65] Για την κωδικοποίηση του ρωμαϊκού δικαίου, Βλ. BURNS, J. H. (ed), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, ό.π.* p. 37-47. ειδικ. p. 42-47 Για την επίδραση του ρωμαϊκού δικαίου στο δίκαιο των συντεχνιών, *ό.π.* p. 443-7, 473-6.

νομικές μελέτες, τη θεωρία αντιπροσώπευσης την οποία δημιούργησαν για να καταστήσουν δυνατή την εκπροσώπηση μίας νομικής συλλογικότητας ενώπιον της βασιλικής αυλής, κατά τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων και της αυτονομίας της.

Ο επίσκοπος και η σύνοδος κληρικών συνιστούσαν την πλέον σημαντική *universitas* εντός της εκκλησίας· οι μεσαιωνικοί κανονολόγοι αποκαλούσαν το σώμα αυτής της ομάδος ως *ecclesia.* Η θεσμική θέση του επισκόπου χαρακτηριζόταν από δύο διαφορετικές και αντιθετικές όψεις: αφενός μπορούσε να είναι ο μοναδικός κυβερνήτης της Εκκλησίας του, και αφετέρου θα μπορούσε να μοιράζεται την εξουσία του με τους εφημέριους της εκκλησίας. Ο Γρατιανός στην περίφημη συλλογή κανόνων της δυτικής εκκλησίας, γνωστή ως *Decretum*, υποχρέωνε τον επίσκοπο να ενεργεί μόνο αν είχε την συγκατάθεση ή την γνώμη των εφημερίων.

Οι μεσαιωνικοί κανονολόγοι επεξέτειναν αυτή την άποψη και την απέδωσαν με διαφορετικούς τίτλους στις νομικές συλλογές του XII και XIII αιώνα. Οι πλέον σημαντικοί τίτλοι ήταν αυτοί οι οποίοι αφορούσαν "τον τρόπο δράσης ενός ανώτατου εκκλησιαστικού ιεράρχη χωρίς την συγκατάθεση της συνόδου" καθώς και εκείνα τα οποία "θα μπορούσε να πράξει η πλειοψηφία της συνόδου". Οι παπικές εγκύκλιοι και οι συνοδικοί κανόνες υπό αυτούς τους τίτλους επέβαλλαν την άποψη ότι ένας επίσκοπος δεν θα μπορούσε να προβεί στην απαλλοτρίωση της ιδιοκτησίας, να διορίζει κληρικούς ή να λαμβάνει άλλες σημαντικές αποφάσεις χωρίς τη συμβουλή, τη συγκατάθεση και την επιδοκιμασία των κληρικών. Όλες αυτές οι αναφορές κατέστησαν αδύνατο για κάθε κανονολόγο να συμπεράνει ότι μόνο ο εκκλησιαστικός ιεράρχης διέθετε δικαιοδοσία επί όλων των ζητημάτων της επισκοπής του. Οι νομομαθείς της εποχής διέκριναν μία σημαντική διαφορά μεταξύ της καταστατικής θέσης του επισκόπου στα όρια της επισκοπής του και του υποδείγματος της ηγεμονίας το οποίο εμφανιζόταν στο ρωμαϊκό δίκαιο κατά το οποίο ο αυτοκράτορας αντλούσε την εξουσία του από το λαό, χωρίς όμως ο τελευταίος να μπορεί να συμμετέχει στη διαχείριση της εξουσίας.

Αυτό το απολυταρχικό υπόδειγμα ερμηνείας του ρωμαϊκού δικαίου υιοθετήθηκε από ορισμένους κανονολόγους. Ειδικότερα ο πάπας Ιννοκέντιος IV στα

ερμηνευτικά σχόλια των εγκυκλίων του πάπα Γρηγορίου IX ισχυριζόταν ότι οι ιθύνοντες αυτών των συλλογικοτήτων έχουν δικαιοδοσία και όχι οι ίδιες οι *universitates*, ενώ απέρριπτε την περίπτωση κατά την οποία η δικαιοδοσία δεν θα ασκείται από τους ιθύνοντες[66]. Ωστόσο ανάμεσα στους μεσαιωνικούς νομομαθείς εμφανίσθηκαν δύο κύριες θεωρίες οι οποίες αφορούσαν τη δομή της μεσαιωνικής *universitas*: η πρώτη αντλούνταν πρωτίστως από το ρωμαϊκό δίκαιο, ενώ η δεύτερη από το κανονικό δίκαιο και οι οποίες απέληγαν σε διαφορετικές πολιτικές θεωρίες.

Οι εν λόγω συζητήσεις περί συντεχνιών παρουσίασαν μια διττή σημασία για την ανάπτυξη της πολιτικής θεωρίας. Κατά πρώτον οι γλωσσογράφοι εξοικειώθηκαν στην περιγραφή των πολύπλοκων σχέσεων μεταξύ της κεφαλής και των μελών μιας ομάδας. Κάθε ένας είχε δικαιώματα και υποχρεώσεις, και η θεωρία των συντεχνιών διετήρησε αυτές τις διακρίσεις. Το πλέον σημαντικό ήταν ότι αυτοί οι νομομαθείς δεν οδηγήθηκαν ποτέ στο συμπέρασμα ότι ο εκκλησιαστικός ιεράρχης θα μπορούσε απλά να αγνοήσει τα έθιμα και την καταστατική συνθήκη της *universitas.* Κατά δεύτερον οι αντιλήψεις αυτές ήταν εφαρμόσιμες και σε μεγαλύτερες ομάδες, εκκλησιαστικές και κοσμικές. Αξίζει να υπογραμμισθεί ότι τα δόγματα των κανονολόγων περί συγκατάθεσης και αντιπροσώπευσης αναπτύχθηκαν περαιτέρω κατά τα μέσα του XIII αιώνα. Ο Hostiensis διατύπωσε μία ανάλογη θεωρία περί συγκατάθεσης η οποία κατοχύρωνε τα δικαιώματα των μελών μιας τέτοιας συλλογικότητας. Η κανονολογική θεωρία των συλλογικοτήτων βαθμηδόν προσδιόρισε τη σχέση μεταξύ της κεφαλής και των μελών της, αναγνωρίζοντας την ιεραρχική εκκλησιαστική αυθεντία, προστατεύοντας επίσης τα δικαιώματα των μελών της. Η εφαρμογή αυτών των θεωριών τόσο σε ολόκληρη την κλίμακα της εκκλησίας κατά τον ύστερο Μεσαίωνα, όσο και σε εγκόσμια βασίλεια, απέληγε στη διατύπωση μιας θεωρίας περί συντεταγμένης ή περιορισμένης μοναρχικής διακυβέρνησης. Αυτό το κανονιστικό δόγμα είχε ιδιαίτερη σημασία για την

---

[66] Ο πάπας Ιννοκέντιος IV αναφέρει χαρακτηριστικά: *"Et est notandum quod rectores assumpti ab universitatibus habent iurisdictionem et non ipsae universitates. Aliqui tamen dicunt quod ipsae universitates deficientibus rectoribus possunt exercere iurisdictionem, sicut rectores, quod non credo".*

πολιτειολογική σκέψη, καθώς η κανονολογική θεωρία των συλλογικοτήτων απετέλεσε ένα αναγκαίο αντίβαρο προς τις αντίπαλες θεωρίες μοναρχικής διακυβέρνησης, τις οφειλόμενες σε άλλους νομομαθείς. Σε τελευταία ανάλυση για τη συγκεκριμένη κανονολογική προοπτική ακόμη και η παπική *plenitudo potestatis* μπορούσε να οριοθετηθεί κατά τη σύγκριση του πάπα προς άλλους συνοδικούς επισκόπους.

Η θεωρία που αναπτύχθηκε για τις συντεχνίες επέτρεψε τον καθορισμό της φύσης των ανεξάρτητων πόλεων και βασιλείων ως ευρύτερων πολιτικών οντοτήτων καθώς και τη διερεύνηση της δομής διακυβέρνησης τους. Οι Πανδεκτιστές και άλλοι σχολιαστές του ρωμαϊκού δικαίου θεωρούσαν την πόλη ή το μεμονωμένο βασίλειο ως μία διευρυμένη συντεχνία: το κράτος αποτελούσε ένα σώμα το οποίο συνετίθετο από μια πολλαπλότητα ανθρωπίνων υπάρξεων, κατ'ουσίαν μία αφηρημένη οντότητα καταληπτή μόνο από τη διάνοια. Ωστόσο τα μέλη τα οποία αποτελούσαν τη συντεχνία δεν αντιμετωπίζονταν ως μεμονωμένα άτομα αλλά ως άνθρωποι οι οποίοι ήταν ενωμένοι σε μία ευρύτερη ολότητα. Οι καταβολές αυτής της ιδέας της συντεχνίας ως μίας αφηρημένης οντότητας απαντώνται στις αντιλήψεις περί *societas* του πάπα Ιννοκέντιου IV. Οι υπομνηματιστές του ρωμαϊκού δικαίου οι οποίοι προσδιόρισαν την εδαφικά κυρίαρχη πόλη ή βασίλειο ως μία αφηρημένη οντότητα διακριτή από τα μέλη της, διενήργησαν μία σημαντική συμβολή για τη θεμελίωση της πρώιμης ιδέας του νεότερου κράτους.[67] Ο Baldus de Ubaldis (1327-1400) σχολιάζοντας τον ορισμό τον οποίο έδωσε ο Accursius (1191-1263) περί συντεχνιών κατέδειξε τον τρόπο συνδυασμού αυτών των δύο όψεων της πόλης ως συλλογικής οντότητας. Η πόλη απαρτιζόμενη από το λαό *(populus)* και θεωρούμενη ως φυσική ολότητα, ενεργούσε με βάση τη διαμεσολάβηση των φυσικών μελών της. Επιπλέον όμως κάθε πόλη ως συλλογικό, νομικό πρόσωπο διεκδικούσε ένα βαθμό αυθυπαρξίας και αυτονομίας έναντι των ανθρωπίνων μελών της.

---

[67] Για περαιτέρω διερεύνηση της σημασίας του ρωμαϊκού δικαίου για τη θεμελίωση του μοναρχικού κράτους κατά τον ύστερο Μεσαίωνα, Βλ. KRUNEN, J., *L'émpire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe -XVe siècle,* Paris (Gallimard) 1993, p. 71-84, KRUNEN, J., Droit romain et état monarchique, Blanchard, J. (éd), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du moyen âge,* Paris (Piccard) 1995, p. 13-23.

Αυτά τα εδαφικά κράτη-πόλεις, εκλαμβανόμενα ως αφηρημένες συντεχνιακές οντότητες, θεωρήθηκε ότι διαθέτουν νομική υπόσταση, νομική προσωπικότητα, νομική ύπαρξη και δικαιοπρακτική ικανότητα διακριτή από εκείνη των μελών τους. Κατά τη διατύπωση του πάπα Ιννοκέντιου IV, η συλλογικότητα αυτή αποτελούσε μία *persona ficta,* ένα δικαιικό πλάσμα προσώπου[68].

Η νομική σκέψη του XIII αιώνα υιοθέτησε τη χρήση του όρου *persona* για να καταδείξει ένα νομικό πρόσωπο. Ο όρος *persona* υπ'αυτή την έννοια μπορούσε να ανευρεθεί σε νομικούς κώδικες όπως ο *Corpus Iuris Civilis* αν και στην προγενέστερη αυγουστίνεια θεολογική χρήση του όρου συμπεριλαμβανόταν η ταύτιση του Χριστού προς το πρόσωπο της Εκκλησίας *(persona ecclesia).*

Κατά συνέπεια οι ύστεροι υπομνηματιστές του ρωμαϊκού δικαίου εκλαμβάνοντας το εδαφικό κράτος ως μία νομική οντότητα διενήργησαν μία ουσιαστική και καίρια τομή στην ευρωπαϊκή πολιτική σκέψη. Καθοριστική προς την κατεύθυνση αυτή κατέστη η ευρύτερη διάδοση αριστοτελικών ιδεών περί συντεταγμένης πολιτείας η οποία απέληγε σε μία ταύτιση της πόλης - κράτους προς τα μέλη της. Την άποψη αυτή υιοθέτησε ο Ακινάτης διατυπώνοντας τον ισχυρισμό ότι προκειμένου περί πολιτικών ζητημάτων όλοι εκείνοι οι οποίοι ανήκουν σε μία κοινότητα θεωρούνται ως ένα σώμα, ενώ η σύνολη κοινότητα εκλαμβάνεται ως ένας άνθρωπος[69]. Εντούτοις ο Ακινάτης δεν στόχευε να θεμελιώσει την πολιτική κοινότητα ως μία οντότητα διακριτή από τα μέλη της, μη αποδεχόμενος την ουσιοκρατική θέση του Ιννοκέντιου IV. Κατ'ανάλογο τρόπο ο Ockham (1280/5-1349) σαφώς απέρριπτε την έννοια της *persona ficta* διότι για τη νομιναλιστική του προσέγγιση κάθε κοινωνική ομάδα εθεωρείτο ταυτόσημη προς τα ανθρώπινα όντα τα οποία τη συνέθεταν.

---

[68] Για μία διεξοδική παρουσίαση των απόψεων του Ιννοκέντιου IV, Βλ. Canning, J.P., "The Corporation in the Political Thought of the Italian Jurists of the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *History of Political Thought I,* p. 9-32 και ειδικ. p. 15-24.

[69] "In civilibus qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo", *Summa theologiae,* Ia 2ae, 81, I.

3.2 Κανονικό δίκαιο και οργάνωση της Εκκλησίας.

Η ελληνική λέξη *"κανόνας"* αποδίδεται στα λατινικά ως *regula*· καλείτο έτσι διότι οδηγούσε προς ό,τι ήταν σωστό ... ή επειδή κατεδείκνυε ένα υπόδειγμα ορθού διάγειν *(norma recte vivendi)*[70]. Οι κανονολόγοι του δυτικού Μεσαίωνα ήταν άνθρωποι με ιδιαίτερη εκκλησιαστική και νομική παιδεία, οι οποίοι επεδίωκαν τη γενική αναγνώριση των κανόνων τους οποίους επεκαλούντο ως "άγραφο εκκλησιαστικό δίκαιο"[71]. Οι κληροδοτούμενες από τον VIII αιώνα κανονολογικές συλλογές *Dionysio Hadriana, Hispana, Quesnelliana* περιείχαν συνοδικούς κανόνες, ενώ στη συλλογή του XII αιώνα *Hibernensis* τα γραπτά των Πατέρων της Εκκλησίας συγκαταλέγονται ως ισοδύναμα, σε ζητήματα έννομης εξουσίας, προς τους συνοδικούς κανόνες.

Στη συλλογή του IX αιώνα *Collectio Anselmo dedicata* το ρωμαϊκό δίκαιο έχει απορροφηθεί από τους εκκλησιαστικούς κανόνες, ενώ στις γρηγοριανές συλλογές του XI αιώνα *Βίβλος* και *gesta* η χριστιανική ιστορία προσέφερε κανονολογικά υλικά. Προκειμένου να συνδεθούν όλα τα ετερογενή υλικά σε ένα καθολικώς αποδεκτό σώμα εκκλησιαστικού δικαίου θεωρήθηκε αναγκαία η νομιμοποιητική αναφορά στην έννοια της *auctoritas*[72]. Η πρόταση που υιοθετήθηκε από τους κανονολόγους, ότι

---

[70] Οι ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις αναφέρουν χαρακτηριστικά: "Canon autem graece, latine regula nuncupatur. Regula autem dicta quod recto ducit ... vel quod normam recte vivendi praebeat", Isidorus Mercator, *Praefatio* 3. ed. Hinschius 1863, p. 17.

[71] Για τους νομομαθείς και τους νομοθέτες της Εκκλησίας, οι οποίοι συνέταξαν το μεσαιωνικό σύστημα κανονικού δικαίου, το πρόβλημα παρουσιάζεται ως πρόκληση σε τρία επίπεδα: α) η αναζήτηση αρμονίας των πηγών του δικαίου ή το πρόβλημα του συγχεόμενου πλούτου των γραπτών παραδόσεων, β) η αναζήτηση αρμονίας των εκκλησιαστικών θεσμών ή το πρόβλημα της πολλαπλότητας κοινωνικών μορφών διαχρονικά και διατοπικά. γ) η αναζήτηση αρμονίας του μυστικού σώματος ή το πρόβλημα τελειοποιησης με έννομους όρους της αλληλοδιείσδυσης πνευματικών και σωματικών στοιχειων. τα οποία είναι το ουσιώδες διαφοροποιητικό χαρακτηριστικό της Εκκλησίας από τις υπόλοιπες μορφές κοινωνικής ύπαρξης. Τα τρία αυτά επίπεδα δεν θα πρέπει να εκληφθουν ως χωριστά πεδία αναζήτησης των μεσαιωνικών κανονολόγων, αλλά μάλλον ως διαφορετικές όψεις μιας φροντίδας η οποία σε τελευταία ανάλυση είναι μία, ενώ το πρόβλημα της *concordia* θα ήταν δυνατό να εμφανισθεί σε διαφορετικά επίπεδα: η αξία και η ερμηνεία ενός δεδομένου κειμένου, όπως αυτό της εγκυκλίου μίας δεδομένης ιδιαίτερης συνόδου ή της απαντήσεως ενός πάπα, θα μπορούσε να θέσει και τα δύο προβλήματα ως προς τη θέση της ανάμεσα στις πηγές του δικαίου και ως προς τα ειδικότερα θεσμικά περιεχόμενά της. Βλ. Stephan KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of canon law in the Middle Ages*, London (VR) 1980, p. 5.

[72] Η έννοια της *auctoritas* εντούτοις δεν προσλαμβάνει μόνο εκκλησιολογικό σημασιολογικό περιεχόμενο. Το κανονικό δίκαιο αναγνωρίζει στους βασιλείς *(reges)* μία έννοια ηγεμονικής εξουσίας *(auctoritas imperandi)*. Οι νομομαθείς της Εκκλησίας ήταν κατά συνέπεια οι πρώτοι οι οποίοι υπεραμύνθησαν μίας σύλληψης της χριστιανοσύνης η οποία

δηλαδή η συγκατάθεση της Ρώμης καθιστά έγκυρους τους κανόνες, προήχθη με βάση δύο σημαντικά κείμενα[73]. Οι ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις με βάση την

θα κατανεμόταν πολιτικά σε μία πολλαπλότητα νομικώς ίσων εξουσιών. Διασαφείται πληρέστερα το ζήτημα το οποίο έθεσε ο πάπας Ιννοκέντιος ΙΙΙ στην εγκύκλιο του 1202, συμφώνως προς την οποία ο ίδιος ο αυτοκράτορας δεν αναγνωρίζει κανένα ως ανώτερό του επί χρονικών ζητημάτων. Αυτή η εχθρότητα των κανονολόγων έναντι των αυτοκρατορικών καθολικών αξιώσεων δεν υποδηλώνει εντούτοις εκ μέρους τους καμία προκατάληψη σε σχέση προς το ρωμαϊκό δίκαιο. Αυτό το οποίο πρέπει να υπογραμμισθεί εν προκειμένω είναι η αντίθεση κανονικού και ρωμαϊκού δικαίου. Βλ. KRUNEN, J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe - XVe Siècle, ό.π.* p. 71.

[73] Ο A. Black παρατηρεί ότι το κανονικό δίκαιο της Εκκλησίας συμπεριελάμβανε δύο διακριτά κείμενα: το *Decretum* του Γρατιανού και τα *Decretales* τα οποία συνετάχθησαν από παπικούς και συνοδικούς νομοθέτες. Το εκκλησιαστικό δίκαιο και η δικαιοδοσία της Εκκλησίας συνεδύασαν λεξιλόγιο και πρότυπα αντλούμενα από την Βίβλο, τους πατέρες της Εκκλησίας και τους πρώιμους πάπες και τις εκκλησιαστικές συνόδους, με τα αντίστοιχα του ρωμαϊκού δικαίου. Ενώ οι πολιτικοί αντιμετώπιζαν φιλικώς την ανεξαρτησία της εγκόσμιας εξουσίας από την Εκκλησία, οι κανονολόγοι εξαίρουν την παπική *auctoritas* και ευνόησαν περισσότερο εκτεταμένες εξουσίες για την εκκλησία. Βλ. A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450, ό. π.* p. 8-9. Για τον St. Kuttner το κανονικό δίκαιο εκλαμβάνεται ως η ζώσα δύναμη η οποία μορφοποιεί το κοινωνικό σώμα, την Εκκλησία. Το κανονικό δίκαιο αποτελεί μία ορθολογική τάξη η οποία περικλείει τις λειτουργικές-μυσταγωγικές και επισκοπικές πράξεις, ένα οργανωμένο υπόδειγμα σκέψης το οποίο μας διδάσκει τον ορθό λόγο της εκκλησιαστικής ζωής, από τις ουσιώδεις αρχές του έως τις πρακτικές ιδιαιτερότητές του. Εν συντομία, πρόκειται για ένα καθολικό σύστημα νομολογίας συντιθέμενο από θεϊκά και ανθρώπινα στοιχεία, το οποίο διαθέτει μία όχι υποδεέστερη πνευματική αξία σε σχέση προς τους θεωρητικούς επιστημονικούς κλάδους της θεολογίας και της φιλοσοφίας. Το κλασικό εκκλησιαστικό δίκαιο συγκεντρώθηκε σε μία σειρά βιβλίων, η οποία αποκαλείται *Corpus iuris canonici* και η οποία για αιώνες παρέμεινε το θεμέλιο της εκκλησιαστικής νομολογίας διαμέσου όλων των μεταβολών, των μεταρρυθμίσεων και των μεταγενέστερων συμβολών στη νομοθεσία και ερμηνεία. Το *Corpus iuris canonici* είναι: α) μία συλλογή των διαφοροποιημένων εξουσιών οι οποίες μεταβιβάσθηκαν από την πρώτη χιλιετία της εκκλησιαστικής ιστορίας. Η συλλογή αυτή συνετάχθη εκ νέου υπό την επίβλεψη του Γρατιανού, θεωρουμένου ως ιδρυτή της επιστήμης του κανονικού δικαίου. Οι εν λόγω συλλογές αποκαλούνται *Concordia discordantium canonum*, οι οποίες παρατίθενται χάριν συντομίας ως *Decreta* ή *Decretum Gratiani*, β) τα διατάγματα *(Decretals)* του πάπα Γρηγορίου ΙΧ, τα οποία συνετάχθησαν το 1234 ως μία επίσημη συλλογή με αναγκαστική επιβολή. Η συλλογή αυτή προέρχεται κατά κύριο λόγο από εγκυκλίους οι οποίες εξεδόθησαν από τους πάπες ως συμβουλευτικό εγχειρίδιο των επισκόπων προσφέροντας παράλληλα τις γενικές καταστατικές αρχές εκκλησιαστικών συνόδων, και ως μέσο προσφυγής από τα διάδικα μέρη σε περίπτωση εκκλησιαστικών διενέξεων, γ) συμπληρωματικές διατάξεις από μεταγενέστερους πάπες, ειδικότερα η συλλογή *Liber Sextus* του πάπα Βονιφάτιου VIII (1298), η συλλογή *Constitutiones Clementinae* του πάπα Κλήμεντος V, δημοσιευμένη μετά το θάνατό του (1317), καθώς επίσης και αρκετά άλλα παραρτήματα γνωστά ως *Extravagantes*. Ο τίτλος *Concordia discordantia canonum* είναι δυνατό να θεωρηθεί ως αρχή, η οποία ανακεφαλαιώνει τη σημαντική επίτευξη του μεσαιωνικού πνεύματος να οργανώσει το εκκλησιαστικό δίκαιο σε ένα αρμονικό σύστημα, συναγόμενο από μία άπειρη πολλαπλότητα διαφορετικών, ακόμη και αντιφατικών στοιχείων. Ο τίτλος που επελέγη από τον Γρατιανό δεν υποδηλώνει μόνο μία συμβατική συλλογή κανόνων· πρόκειται επιπλέον για μία πραγματεία η οποία επρόκειτο να μην αντιβαίνει προς ό,τι φαινόταν ότι της στερούσε τη δυνατότητα να αποτελεί μία λογική συνάφεια. Βλ. St. KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of canon law in the Middle Ages, ό.π.* p. 2-4. Το *Decretum* επεχείρησε να δημιουργήσει μία διατεταγμένη σύνθεση με αφετηρία ένα πλέγμα νόμων και φαινομενικά συγκρουσιακών πρακτικών, το οποίο ανεπτύχθη στους κόλπους της Εκκλησίας κατά τη διάρκεια των χιλίων προγενέστερων χρόνων από την έκδοση του διατάγματος. Η ίδια η δομή του έργου, γεμάτη από διαλεκτικές εντάσεις, με τις αντιτιθέμενες εξουσίες και τα αντιτιθέμενα κείμενα, αντανακλά όλες τις τριβές του

εγκαθιδρυθείσα προγενέστερη παράδοση, υπεστήριζαν ότι καμία σύνοδος δεν θα θεωρείται έγκυρη παρά μόνο εάν συγκαλείται από τον πάπα ή απολαμβάνει της επιδοκιμασίας του. Μία προγενέστερη συλλογή κανόνων, η *Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris* ταξινομώντας τα κείμενα τα οποία η Ρωμαϊκή Εκκλησία θεωρούσε ως κανονικά, πρότεινε ότι κανένα έργο δεν θα ανήκε στην χριστιανική παράδοση παρά μόνο αν διέθετε παπική συγκατάθεση. Πάνω στη βάση αυτή οικοδομήθηκε η θεωρία των γρηγοριανών κανονολόγων περί "συμφωνίας": κανονικό δίκαιο είναι ό,τι δεν αντίκειται προς τα παπικά διατάγματα[74], ενώ ο Γρατιανός της Μπολώνια συνόψισε αυτά τα επιχειρήματα στο *Dictum* ως εξής: "Η Αγία Ρωμαϊκή Εκκλησία παρέχει δικαίωμα και εξουσία στους ιερούς κανόνες"[75].

Οι ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις αποκαλούσαν τους επισκόπους, "στύλους της Εκκλησίας", "αρχιερείς", "υπηρέτες του Θεού", "θεούς", "αγίους", ενώ οι επίσκοποι αποτελούσαν εκείνους στους οποίους δόθηκε η δύναμη του δεσμείν και λύειν. Κύρια επιδίωξη των παπικών εγκυκλίων ήταν αφενός η κατοχύρωση της θέσης των επισκόπων έναντι των επαρχιακών συνόδων και της εγκόσμιας εξουσίας, και αφετέρου η επιδίωξη απαγόρευσης εγκληματικών ενεργειών οι οποίες θα στρέφονταν κατά των επισκόπων καθώς και η πρόληψη της πιθανότητας εκθρόνισης τους. Ως εκ τούτου οι εγκύκλιοι αυτές περιόριζαν σε σημαντικό βαθμό το δικαίωμα έγερσης κατηγοριών εναντίον των επισκόπων, ενώ δεν καθίστατο εφικτή η διατύπωση κατηγορίας ενώπιον ενός εγκόσμιου δικαστηρίου. Κανείς λαϊκός, ξένος ή απελεύθερος δεν θα ήταν δυνατόν να αμφισβητήσει την υπέρτερη επισκοπική αρχή:

κόσμου του XII αιώνα, ο οποίος παρήγαγε την εν λόγω δράση. Βλ. B. TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle, ό.π.* p. 25.

[74] Όλες οι νέες πηγές του κανονικού δικαίου έχουν πλέον παπικές καταβολές, ενώ το πρόβλημα της *concordia* των πηγών ανάγεται πλέον κατά κύριο λόγο στο καθήκον συλλογής. Οι κανονολόγοι κατά συνέπεια έπρεπε να βρουν μεταξύ των νέων εγκυκλιακών επιστολών των παπών *(epistolae decretales)* εκείνες οι οποίες δεν συνιστούσαν απλώς ευκαιριακές αποφάσεις ούτε ειδικότερες απαντήσεις σε μία ιδιαίτερη περίπτωση. Έπρεπε να βρουν εκείνες οι οποίες περιείχαν μια αξιόπιστη διδασκαλία ή μία προγενέστερη διδαχή στα πλαίσια της οποίας ένας παλαιότερος νόμος προσελάμβανε μεγαλύτερη ακρίβεια σε μία νέα παπική ερμηνεία. Μόνο με τον πάπα Ιννοκέντιο III κατά τις απαρχές του XIII αιώνα, οι ίδιοι οι πάπες άρχισαν να εκδίδουν επίσημες συλλογές των εγκυκλίων τους, δημοσιεύοντας τες ως τυπικά εγχειρίδια δικαίου, απευθυνόμενα όχι προς την ιεραρχία αλλά προς τις ειδικότερες σχολές. Βλ. St. KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of canon law in the Middle Ages, ό.π.* p. 9.

[75] ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 25 q.I *dictum post* c.16: "Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus impertitur".

εάν μία κατηγορία εγείρετο εναντίον ενός επισκόπου, ο κατηγορούμενος κατά πρώτον θα έπρεπε να τύχει προστασίας ως προς όλα τα δικαιώματα του και την ιδιοκτησία του. Ο επίσκοπος δεν θα ήταν δυνατό να κατηγορηθεί χωρίς τη μαρτυρία εβδομήντα δύο αξιόπιστων μαρτύρων, ενώ οποιαδήποτε στιγμή κατά την ακροαματική διαδικασία θα μπορούσε να αναστείλει αυτή τη δικαστική ενέργεια επικαλούμενος την υπέρτερη εξουσία του αρχιεπισκόπου ή του πάπα[76].

Γίνεται συνεπώς αντιληπτό ότι για τις ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις η παπική εξουσία ήταν πολύ σημαντική και για το λόγο αυτό την εξεθείαζαν[77]. Ένα σύνολο από ανεπίσημες παπικές επιστολές παρουσίαζαν την Εκκλησία να διοικείται από τις καταβολές της ως τις τελευταίες λεπτομέρειες της σύστασης της, από παπικά διατάγματα. Οι ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις κατέστησαν την εγκυρότητα των συνόδων εξαρτώμενη από την παπική συγκατάθεση, ενώ παρέπεμπαν την κρίση των κατηγορουμένων επισκόπων στην Ρώμη, παρέχοντας κατ'αυτό τον τρόπο στον πάπα το δικαίωμα κρίσης των επισκόπων, αποφεύγοντας μία καταχρηστική του άσκηση από τις τοπικές εξουσίες, όπως και από τη βασιλική εξουσία.

Κύρια φροντίδα των κανονολόγων του παπικού μεταρρυθμιστικού κινήματος του XI αιώνα απετέλεσε η διασάφηση της υπεροχής της Ρωμαϊκής Εκκλησίας

---

[76] BURNS, J. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, o.π.* p. 269.

[77] Εντούτοις οι κανονολόγοι επεχείρησαν να προσδιορίσουν ένα πλαίσιο θεμελιώδους δικαίου το οποίο θα προσδιόριζε τη φύση και τη δομή της Εκκλησίας ούτως ώστε κάθε έννομη εκκλησιαστική εξουσία, συμπεριλαμβανομένης και της παπικής, να υπόκειται εντός αυτού του πλαισίου. Το ενσωματωμένο στο *Decretum* κείμενο του Γρηγορίου του Μεγάλου παρήχε τη νομική βάση για την ανάπτυξη του νομικού πλαισίου σύμφωνα με το οποίο οι κανόνες των πρώτων συνόδων θα έπρεπε να παραμένουν ανέπαφοι λόγω του ότι ήταν αποτέλεσμα γενικής συγκαταθέσεως *(universali consensu)* ενώ η υπέρβαση αυτών των κανόνων είχε ως αποτέλεσμα την καταστροφή εκείνου ο οποίος τους παρενέβαινε και όχι την απαξίωση των ιδίων των κανόνων. Οι σχολιαστές του *Decretum* ανερωτώντο εάν η αρχή αυτή εφηρμόζετο και στον πάπα, ενώ ο Ρουφίνος της Μπολώνια διεκήρυττε ότι οι πάπες εδεσμεύοντο από την εκκλησιαστική ιδιότητα των αρχαίων Πατέρων προς το σκοπό διατήρησης της δεδομένης θέσης όλων των Εκκλησιών. Οι ύστεροι συγγραφείς συγχώνευσαν τα δύο δόγματα, υποστηρίζοντας ότι ο πάπας εδεσμεύετο από τις γενικές συνόδους στα ζητήματα που αφορούσαν την πίστη και το γενικό καθεστώς της Εκκλησίας. Οι κανονολόγοι συμφιλίωσαν επίσης το δόγμα της συνοδικής εξουσίας με τη διδασκαλία για την παπική κυριαρχία επειδή, γι'αυτούς, ο πάπας αποτελούσε εγγενές μέρος μίας γενικής συνόδου. Ο πάπας ήταν η κυρίαρχη κεφαλή της Εκκλησίας, ενώ κανείς δεν τοποθετείτο σε ίση ή ανώτερη θέση από αυτόν. Κατά τη διατύπωση του Ιωάννη Τευτονικού, στην περίπτωση που αμφισβητώνται θέματα πίστεως, η σύνοδος είναι υπέρτερη του πάπα. Εντούτοις όμως στην περίπτωση που ο πάπας ενεργεί μαζί με μία σύνοδο, είναι ανώτερος από την περίπτωση που ενεργεί αυτοτελώς. "Η εξουσία του πάπα μαζί με τη σύνοδο είναι μεγαλύτερη από ό,τι χωρίς". Βλ. B. TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle, ό.π.* p. 29-30.

(privilegium Romanae ecclesiae). Ο επίσκοπος Άνσελμος Β' της Lucca αφιέρωσε τα βιβλία I και II από την *Collectio canonum* στο πρωτείο της Ρώμης, αποδίδοντας στη Ρωμαϊκή Εκκλησία μία δικαιοδοσία η οποία εκτεινόταν όχι μόνο στη σύνολη Εκκλησία, αλλά και στους αυτοκράτορες και βασιλείς. Η συλλογή *(Collectio)* αποτελούσε μία απολογία *(apologeticus)* με την οποία υπεραμυνόταν των κρίσεων, της δράσης και των επιταγών του πάπα Γρηγορίου VII με κανονολογικά επιχειρήματα τα οποία περιέβαλλε με ρυθμιστική δικαιοδοσία[78].

Στις γρηγοριανές κανονολογικές συλλογές η παπική εξουσία ενσωματώνει την υπόλοιπη εξουσία εντός της Εκκλησίας· για παράδειγμα η ψευδοϊσιδώρεια έκφραση *apostolica et synodali auctoritate* μετεφέρθη στη συλλογή κανόνων *(Collectio canonum)* του Ανσέλμου της Lucca ως αποστολική εξουσία *(apostolica auctoritate).* Ο συγκεντρωτισμός αυτός ήταν απόρροια της πεποιθήσεως ότι μόνο η υπακοή στο πρόσωπο του πάπα ήταν δυνατό να εξασφαλίσει την ενότητα της Εκκλησίας. Η Εκκλησία θα έπρεπε να ενώνεται γύρω από το διάδοχο του αποστόλου Πέτρου από τον οποίο οι εκκλησιαστικοί κανόνες αντλούν τις απαρχές τους. Όποιος έθιγε τις παπικές αξιώσεις δεν θα εδέχετο τον Χριστό και κατά συνέπεια έχανε κάθε εκκλησιαστική εύνοια[79].

Η ασφάλεια της καθολικής πίστης και αυτή η σωτηρία εξηρτώντο από την υπακοή *(oboedientia)* στον πάπα, η οποία του απεδίδετο από την εκκλησιαστική τάξη *(clericalis ordo)* και τη σύνολη χριστιανική κοινωνία *(societas christiana).* Η ανυπακοή δεν συνιστούσε μόνο ρήγμα στην εκκλησιαστική πειθαρχία αλλά και αίρεση· το δόγμα συμφώνως προς το οποίο οι ιεροί κανόνες εκλαμβάνουν ως αιρετικούς

---

[78] "Apologeticum unum ... compilavit, quibus domni papae sententiam et universa eius facta atque praecepta canonicis defenderet rationibus et approbaret orthodoxis auctoribus", *Vita sancti Anselmi episcopi Lucensis 26, MGHSS, 12, 21.*

[79] Οι κανονολόγοι στην προσπάθεια τους να καταδείξουν την υπεροχή της παπικής βούλησης προσφεύγουν στο ρωμαϊκό δίκαιο κατά το οποίο ο ρωμαίος αυτοκράτορας δεν δεσμευόταν από τον υφιστάμενο νόμο ή από τα έθιμα αλλά αντιθέτως θα ήταν εφικτό να προβεί στη δημιουργία ενός καινούργιου νόμου. Εκφράσεις όπως "ο ηγεμών δεν δεσμεύεται από τους νόμους" ή "οτιδήποτε είναι ευχάριστο για τον ηγεμόνα καθίσταται νόμος", μεταφέρονται από την εγκόσμια στην πνευματική σφαίρα και εφαρμόζονται στην παπική εξουσία, δημιουργώντας έτσι ένα νέο δόγμα κυριότητας το οποίο βασίζεται στην εγκόσμια ρωμαϊκή δικαιοδοσία. βλ. B. TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle, ό.π.* p. 26. Επίσης του ιδίου, Freedom and the Medieval Church, στο R. W. Davis (επιμ.), *The origins of modern freedom in the West,* Stanford (Stanford Univ. Press) 1995, p. 64-100, ειδικ. p. 71-76.

εκείνους που δεν συμφωνούν με τη ρωμαϊκή Εκκλησία, διετυπώθη από τον Πέτρο Δαμιανό στα πλαίσια δύο γενικότερων κρίσεων ανυπακοής οι οποίες εστράφησαν κατά της πρώιμης παπικής μεταρρύθμισης: πρόκειται για την αντίσταση του Μιλάνου και το σχίσμα του αντίπαπα Cadalus της Πάρμα (1062-64)[80]. Αυτό το δόγμα υιοθετήθηκε από τον πάπα Γρηγόριο VII ως μέσο επιβολής κατά των απειθών επισκόπων, και κατ'αυτό τον τρόπο εισήλθε στο κανονικό δίκαιο. Η εξίσωση της ανυπακοής προς την αίρεση ενέπνευσε τις μείζονες καινοτομίες οι οποίες εισήχθησαν στις γρηγοριανές κανονολογικές συλλογές. Η Εκκλησία διατηρεί μια ισχύ καταναγκασμού *(coercion)* προς διόρθωση των πεπλανημένων και προς επαναφορά των σχισματικών στην τάξη της υπακοής. Η Εκκλησία περαιτέρω έχει το δικαίωμα καταδίωξης των εχθρών της, διά της προσφυγής στις εγκόσμιες εξουσίες προς υλοποίηση αυτού του σκοπού[81].

Το γρηγοριανό δόγμα περί δικαίας διώξεως ενσωματώθηκε στην *Causa 23* της κανονολογικής συλλογής *(Decretum)* του Γρατιανού της Μπολώνια, η οποία συνέβαλλε στη ρωμαιοκαθολική θεώρηση της χριστιανοσύνης ως μία ομοιογενούς κοινωνίας προεδρευομένης από τον κλήρο. "Κάθε Χριστιανός ο οποίος αφορίζεται από τον κλήρο παραδίδεται στις δυνάμεις του κακού επειδή αυτές βρίσκονται έξω

---

[80] "eos sacri canones hereticos notant qui cum Romana ecclesia non concordant", Π. Δαμιανός, *Opusculum V (Actus Mediolani)* 1059; *Epistolae* I.20 (1062).

[81] Άνσελμος, *Collectio canonum* XII.53. Η αλληλεπίδραση ανάμεσα στο έννομο και το πνευματικό βασίλειο καθίσταται εμφανής στη σκέψη των κανονολόγων: σε αυτό το σημείο εναρμονίζονται οι κανονολόγοι με τη διαφοροποίηση μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού πεδίου - το δικαστήριο του νόμου και το δικαστήριο της συνειδήσεως- και με το γεγονός ότι στο τελευταίο η καθαγιασμένη άφεση αμαρτιών καθίσταται την ίδια στιγμή μία πράξη δικαιοδοσίας. Ως εκ τούτου η επιβολή ποινών στο εσωτερικό δικαστήριο θα ήταν δυνατό να έχει κάποια αποτελέσματα και στο εξωτερικό, δηλαδή στην κοινωνική τάξη. Η νομική ποινή του αφορισμού διασαφείται ως προς τις δύο όψεις της: ως διαχωρισμού από τη χάρη των μυστηρίων και ως αποκλεισμού από την κοινωνία των πιστών. Η αποτελεσματικότητά της στην Εκκλησία εξηρτάτο από τη συμμόρφωση με την κανονική τάξη της διαδικασίας ενώ από την πλευρά του Θεού θα είχε ισχύ μόνο εάν ετίθετο υπό τη μορφή μιας δίκαιης αιτίας. Η αμοιβαία διείσδυση των δύο μορφών σκέψεως, των υπερφυσικών σκοπών και των εννόμων μέσων απαντάται συχνά στις συλλογές των μεσαιωνικών κανονολόγων. Ως εκ τούτου η εναρμόνιση των αντιθέσεων αγγίζει τον απώτερο στόχο της ο οποίος είναι η ενοποίηση της ανθρώπινης δικαιοδοσίας με τη θεϊκή επιταγή της σωτηρίας. Για το λόγο αυτό οι κανονολόγοι δεν δίσταζαν να χρησιμοποιούν βιβλικά και πατερικά κείμενα για να αμυνθούν υπέρ ενός τεχνικού σημείου του δικαίου, ούτε επίσης να παραθέτουν κείμενα από το ρωμαϊκό αστικό δίκαιο προκειμένου να αποδείξουν ένα σημείο ηθικού ή λειτουργικού εκκλησιολογικού δόγματος. Υποκείμενο του κανονικού δικαίου δεν είναι πλέον ο απλός καθημερινός άνθρωπος αλλά ο πνευματικός ως προσκυνητής κατά τη μετάβαση από τον επίγειο κόσμο προς την αιωνιότητα. Βλ. St. KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of canon law in the Middle Ages, ό.π.* p. 13.

από την Εκκλησία, ενώ ο Χριστός αποκαλύπτεται μέσα στην Εκκλησία"[82]. Όσοι τοποθετούνται εντός της Εκκλησίας, όσοι δηλαδή ανήκουν στο *ius nostrum*, το οποίο συχνά εθεωρείτο συνώνυμο της Εκκλησίας *(ecclesia)*, υπόκεινται στην πειθαρχία *(disciplina)* της εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Η ακεραιότητα του *ius Christianum* εξηρτάτο από την αποδοχή της ορθής θρησκείας και αυτή η ακεραιότητα θα έπρεπε να διατηρηθεί σε περίπτωση ανάγκης ακόμη και διά της επιβολής. Ο Γρατιανός εξέφρασε αυτή την ιδέα σε μία εγκύκλιό του η οποία αφορούσε τους προσήλυτους Εβραίους. Συμφώνως προς τη διατύπωση του Γρατιανού οι Εβραίοι δεν θα πρέπει να εξαναγκασθούν να πιστέψουν· όταν όμως το αποδεχθούν, αν και απρόθυμα, θα πρέπει να εξαναγκασθούν να διατηρήσουν την πίστη τους, ούτως ώστε να μη βλασφημήσουν ενάντια στο όνομα του Κυρίου[83]. Η υποχρεωτική κοινωνική συνύπαρξη σύμφωνα με το *Decretum* η οποία διατηρούσε τη συνοχή της μέσω μίας αναγκαστικής πειθαρχίας *(disciplina)* αποσκοπούσε στη διόρθωση των διεφθαρμένων και την καταδίωξη των αιρετικών και των σχισματικών: αποτελεί κατ'ουσίαν μία άμεση γραμμική εξέλιξη της χριστιανικής κοινωνίας *(societas christiana)* του Γρηγορίου VII. Κατ'αναλογία προς τις γρηγοριανές συλλογές, το *Decretum* αξιώνει την υπακοή στην Ρώμη ως λυδία λίθο της ρωμαιοκαθολικής ορθοδοξίας. "Η πίστη της Ρωμαϊκής Εκκλησίας κατέστρεψε κάθε αίρεση"· "η ρωμαϊκή Εκκλησία έχει το ζήλο της χριστιανικής θρησκείας πριν από όλες τις άλλες". Ως εκ τούτου δεν νοείται η ύπαρξη άλλης σκέψης ή διδασκαλίας παρά μόνο αυτή της Ρωμαϊκής Εκκλησίας[84]. Καθετί το οποίο συνετάσσετο στα πλαίσια διατάγματος από τον Ρωμαίο ποντίφηκα θα έπρεπε να τηρείτο από όλους. "Η Αγία Ρωμαϊκή Εκκλησία παρέχει δικαιώματα και εξουσία στους ιερούς κανόνες, αλλά δεν δεσμεύεται από αυτούς"[85].

---

[82] "Omnis Christianus ... qui a sacerdotibus excommunicatur, satanae traditur: quomodo? scilicet, quia extra ecclesiam diabolus est, sicut in ecclesia Christus", Γρατιανός, *Decretum* c.11 q.3 c.32.
[83] "Iudaei non sunt cogendi ad fidem, quam tamen si inviti susceperint, cogenti sunt retinere ... ne nomen Domini blasphemetur", Γρατιανός, *Decretum* D. 45 *dictum post.* c.4, c.5.
[84] "Fides Romanae ecclesiae omnem heresim destruit ...; Christianae religionis zelum Romana ecclesia prae ceteris habuit; Aliud quam Romana ecclesia neque sentire neque docere permittitur", Γρατιανός, *Decretum* c.24 q.1 c.10-15.
[85] "ea quae a Romanis pontificibus decreta sunt, ab omnibus observari convenit... Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus impertitur, sed non eis alligatur", Γρατιανός, *Decretum* c.25 q.1 *dictum post* c.16.

Κατά συνέπεια μόνο η ρωμαϊκή Εκκλησία είναι ικανή, λόγω της δικής της εξουσίας, να διατυπώνει κρίσεις και αποφάνσεις επί κάθε θέματος, αλλά κανείς δεν επιτρέπεται να κρίνει τις πράξεις της[86]. Για τη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, θεωρούμενη ως νομική κοινότητα *(ius nostrum)*, πηγή δικαιικής εξουσίας αλλά και ταυτοχρόνως φύλακας και εγγυητής των κανόνων είναι ο πάπας. Ο XI αιώνας καθίσταται η απαρχή ευρύτερων εκκλησιολογικών μετασχηματισμών. Η αυτοκρατορική καρολίνεια κυριαρχία επί της Εκκλησίας υποβαθμίζεται σημαντικά παραχωρώντας τη θέση της σε μία διευρυμένη επισκοπική κυριαρχία. Η αντίληψη περί παπικής κυριαρχίας εδραιώνεται στα πλαίσια της μεταρρύθμισης του XI αιώνα ως θεμέλιος λίθος του οικοδομήματος του Γρατιανού. Η κυριότερη συνέπεια αυτών των εξελίξεων ήταν η επιχειρηθείσα απεικόνιση της Εκκλησίας ως βασιλείου *(regnum)* μονάρχης του οποίου ήταν ο πάπας. Υπό αυτή την έννοια η γρηγοριανή μεταρρύθμιση προσλαμβάνει καθοριστική σημασία στη σφαίρα του κανονικού δικαίου.

Από τα μέσα του XII αιώνα η παπική εξουσία θεωρήθηκε ως θεσμός έννομης διακυβέρνησης, εξέλιξη η οποία οφείλεται πρωτίστως στο κανονικό δίκαιο. Την περίοδο που ακολουθεί μετά την έκδοση του *Decretum* ο παπικός θεσμός κυριαρχεί επί του κανονικού δικαίου μέσω της παραγωγής εγκυκλίων και παραινετικών επιστολών οι οποίες περιέχουν παπικές ανακοινώσεις που αποφαίνονται για ειδικότερες διαμάχες. Στην πραγματικότητα οι XII, XIII και XIV αιώνες κυριαρχούνταν από νομομαθείς πάπες, γεγονός που υπεδήλωνε την παρουσία μιας πληθώρας παπικών εγκυκλίων: οι τελευταίες αποτελούσαν ένα δείγμα της εκτάσεως κατά την οποία ο παπικός θεσμός εθεωρείτο ως έννομο λειτούργημα[87].

Η ανάπτυξη ενός κυρίαρχου παπικού δικαίου ήταν συναφής προς την ανάπτυξη ενός παπικού κυβερνητικού μηχανισμού ο οποίος συγκεντρωνόταν γύρω από την παπική αυλή *(curia)*, η οποία είχε νομικές, διοικητικές, χρηματοπιστωτικές και εκτελεστικές λειτουργίες. Ταυτοχρόνως συνιστούσε ένα γραφειοκρατικό όργανο

---

[86] "Sola enim Romana ecclesia sua auctoritate valet iudicare de omnibus; de ea vero nulli indicare permittitur", Γρατιανός, *Decretum* c.9 q.3 *dictum post* c.9.
[87] BURNS, J. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, *o.π.* p. 347-48.

μέσω του οποίου υλοποιείται η παπική συγκεντρωτική πολιτική. Ο παπικός θεσμός διέβρωσε την αυτονομία των τοπικών επισκοπών μέσω ενός συστήματος παροχών και απονομής ευεργετημάτων[88]. Σταδιακά, από την εποχή του πάπα Κελεστίνου ΙΙΙ (1191-8) η Αγία Έδρα απέκτησε το δικαίωμα να διορίζει ανωτάτους εκκλησιαστικούς αξιωματούχους.

Η νομική σκέψη του XIII αιώνα συνέβαλλε στη διατύπωση ενός άλλου σημαντικού προβλήματος: πρόκειται για την κανονολογική διάκριση της ηγεμονικής θέλησης από το περιεχόμενο του νόμου. Αυτή η εξέλιξη κατέστη δυνατή χάρη στο κανονικό και όχι το ρωμαϊκό δίκαιο. Τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι το κανονικό δίκαιο, ως διαρκώς μεταβαλλόμενο νομικό σύστημα, υφίστατο έναν εξωτερικό μετασχηματισμό κατ'αντιστοιχία προς τη διαρκή επέκταση της παπικής εξουσίας. Αυτό συνετέλεσε στη διαμόρφωση νέων θεωριών διακυβέρνησης για τον προσδιορισμό της παπικής θέσης μέσα στην Εκκλησία. Κατ'αυτό τον τρόπο οι κανονολόγοι κατέχουν μία σημαντική θέση στη δυτικοευρωπαϊκή πολιτειολογική παράδοση, διότι αναγορεύουν το δίκαιο σε ουσιαστικό στοιχείο της πολιτικής θεωρίας.

---

[88] Μεταξύ των επισκοπών της ύστερης αρχαιότητας και αυτών των πρώτων μεσαιωνικών χρόνων εντοπίζονται θεμελιακές διαφορές οι οποίες συνδέονται στενά προς ορισμένα χαρακτηριστικά του ρωμαϊκού δημοσίου δικαίου και των φεουδαλικών αντιλήψεων. Στην ύστερη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, η διοικητική μονάδα της επισκοπής ήταν αυταπόδεικτη στην εγκόσμια σφαίρα ως μία βασιλική επαρχία ή δήμος. Ο επίσκοπος αποτελούσε την κεφαλή της διοίκησης για την πόλη και τα περιβάλλοντα εδάφη, με κατάλληλους κληρικούς υφισταμένους για τις ποικίλες ιερατικές, νομικές καθώς και πατρογονικές ποιμαντικές λειτουργίες. Στη διοικητική αυτή μονάδα αντιστοιχούσε μία ιδιοκτησιακή μονάδα εκκλησιαστικών αγαθών, τα οποία ανήκαν στον επίσκοπο ως έναν προσωποποιημένο θεσμό, υποκείμενο σε ορισμένους περιορισμούς αφορώντες την απαλλοτρίωση αγαθών, και σε ιδιαίτερους κανόνες που σχετίζονταν με τη διανομή των εκκλησιαστικών εσόδων. Αντιθέτως η πρώιμη μεσαιωνική επισκοπή χαρακτηρίζεται από αποκέντρωση των εξουσιών και διάλυση της επισκοπικής ιδιοκτησίας, η οποία προκύπτει από την ιδιοκτησία του βασιλιά ή από τους φεουδαλικούς κυρίους της Εκκλησίας. Ένας άλλος σημαντικός παράγοντας ο οποίος επιτείνει τη διαφορά, είναι η αντικατάσταση της παλαιότερης έννοιας του δημοσίου λειτουργήματος από τη φεουδαλική αντίληψη ότι οι επίσημες λειτουργίες στην Εκκλησία συνιστούν απλώς προσωπικά προνόμια συνδεδεμένα προς τη διάρκεια ζωής μιας δεδομένης εκκλησίας ως ωφελήματος χορηγούμενο από τον ιδιοκτήτη του. Ως εκ τούτου παρατηρούνται σημαντικοί περιορισμοί των προνομίων της συνηθισμένης επισκοπής ενώ απειλείται η απορρόφηση της σύνολης εκκλησιαστικής ζωής *σε ένα οιονεί φεουδαλικό δίκτυο έως ότου αυτή η γενική τάση αντιστραφεί από τη* γρηγοριανή μεταρρύθμιση, Βλ. St. KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of canon law in the Middle Ages*, *ό.π.* p. 11.

4. Φεουδαρχία και κεντρική εξουσία.

Από την καρολίνεια εποχή έως το τέλος του Ancient Régime, οι άνθρωποι της υπαίθρου ζούσαν υπό το καθεστώς χωροδεσποτείας, της άσκησης κυριαρχίας επί ενός εδαφικού χώρου, η εμφάνιση της οποίας αποδίδεται σε διαφορετικούς παράγοντες: θεωρείται είτε αποτέλεσμα της οικονομικής και πολιτικής εξουσίας πλουσίων ιδιοκτητών γης είτε αποτέλεσμα εκχώρησης δημοσίων λειτουργημάτων από το κράτος, το οποίο ήταν αδύναμο να τα επωμιστεί, σε ισχυρούς τοπικούς φορείς.

Το εύρος κάθε ομάδας χωροδεσποτείας εξηρτάτο από το κοινωνικό επίπεδο του κατόχου δικαιωμάτων. Ο ιδιοκτήτης ενός μέρους του χωριού, ο οποίος διέθετε περιουσία, δημόσια έσοδα και δικαιώματα καλείτο κύριος· ο πυργοδεσπότης που ασκούσε εξουσία σε μία ομάδα χωριών καλείτο κύριος, ομοίως και ο αυτοκράτορας. Οι περισσότεροι εξ αυτών κατείχαν εδάφη τα οποία ευρίσκοντο υπό την κυριότητα τους, ασκώντας ιδιωτικά και όχι δημόσια αξιώματα. Η Εκκλησία ετίθετο κάτω από ένα ιδιαίτερο καθεστώς: τα εδάφη της απελάμβαναν ασυλίας αποφεύγοντας κατά κύριο λόγο τον έλεγχο των ισχυρών λαϊκών γειτόνων της, αλλά οι μεγάλες μονές συνιστούσαν ευρύτερες χωροδεσποτείες για τους ανθρώπους που ζούσαν στα εδάφη τους[89].

Ο όρος φεουδαρχία αντλεί τις καταβολές του από τη λατινική λέξη *feodalis* και σχετίζεται κυρίως με την ύπαρξη των φέουδων, η συνέχεια των οποίων διετηρείτο βάσει κληρονομικού δικαιώματος απόκτησης[90]. Η έννοια της φεουδαρχίας περιλαμβάνει τους κυρίους - αφέντες, τους υποτελείς και το φέουδο, αν και ο όρος αυτός έχει εφαρμοσθεί για να περιγράψει μία πολλαπλότητα κοινωνικών φαινομένων τα οποία δεν σχετίζονται άμεσα με τα φέουδα και τους υποτελείς, αλλά αφορούν

---

[89] FOSSIER, R., *L'occident médiéval. Ve - XIIIe siècle*, Paris (Hachette) 1995, p. 89-90.

[90] για περαιτέρω διερεύνηση του φαινομένου της φεουδαρχίας Βλ. Burns, J.H (ed), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, *ό.π.* p. 159-161, 198-210, VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'occident médiéval*, *ό.π.* p. 60-70, Fossier, R., *L'occident médiéval. Ve - XIIIe siècle*, *ό.π.* p. 88-103, DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, Paris (Gallimard) 1995^2, p. 44-70, BROWN, E.A.R., "The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe", *American Historical Review* 79 (1974) p. 1063-88.

κυρίως στις προγενέστερες αγροτικές μεθόδους καλλιέργειας, την πολεμική αρχηγία, την καταπίεση των χωρικών. Αρκετοί συγγραφείς ταυτίζουν ή θεωρούν τη φεουδαρχία συνώνυμη της αναρχίας και εξισώνουν τη φεουδαλική περίοδο με την κατάρρευση της πολιτικής τάξεως και την απαξίωση της ειρήνης και του κράτους, με συνέπεια τη φεουδαρχική κατάτμηση της Ευρώπης[91]. Αντιθέτως άλλοι συγγραφείς επαινούν τη φεουδαρχία, θεωρώντας την ως την ορθή βάση επί της οποίας οικοδομήθηκε το ύστερο μεσαιωνικό κράτος, ισχυριζόμενοι ότι οι περιοχές εκείνες *οι οποίες διακρίνονταν από την ύπαρξη μίας φεουδαλικής τάξης, τελικώς πέτυχαν* την ανάπτυξη ενός τύπου διακυβέρνησης, χαρακτηριστικής των μεσαιωνικών κοινωνιών. Κατ'αυτό τον τρόπο επεχείρησαν να εξηγήσουν τον τρόπο αξιοποίησης της φεουδαλικής υποτέλειας από τον Καρλομάγνο ως μέσο ενδυναμώσεως του δεσμού του αυτοκράτορα και των υποτελών του. Άλλοι ιστορικοί συγγραφείς επεδίωξαν να καταδείξουν το γεγονός ότι ο ίδιος θεσμός οδήγησε ορισμένες χώρες στην ενδυνάμωση της μοναρχίας, ενώ για ορισμένες άλλες ήταν η αιτία καταστροφής της[92]. Κατ'αυτό τον τρόπο η ανάπτυξη ενός φεουδαλικού δικαίου στη Γερμανία απέληξε στη δημιουργία ανεξάρτητων τοπικών ηγεμονιών με κριτήριο την εδαφική αποσπασματικότητα *(partikularismus)*· αντιθέτως στην περίπτωση της Αγγλίας και της Γαλλίας συνέβαλε στην περαιτέρω ενίσχυση της βασιλικής εξουσίας[93].

Η έννοια της υποτέλειας αφορά στους δημιουργηθέντες προσωπικούς δεσμούς, οι οποίοι διατηρούνται εφ'όρου ζωής, ανάμεσα στους υποτελείς *(vassi ή homines)* και τους κυρίους *(domini)*[94]. Η καρολίνεια περίοδος περιέβαλε την

---

[91] Βλ. DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420, ό.π.* p. 44-47.
[92] BURNS, J. H. (ed), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, ό.π.* p. 198-99.
[93] CONRAD, H., *Deutsche Rechtsgeschichte*, vol. I: *Frühzeit und Mittelalter*, (F. Müller Verlag) 1962^2 p. 254.
[94] DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420, ό.π.* p. 48. Καλείται κύριος *(dominus)* αυτός ο οποίος αληθινά κυριαρχεί. Στην πραγματικότητα κανείς δεν του αντιστέκεται, ούτε τον ελέγχει. Κατέχει τα δικαιώματα που είχε ο βασιλιάς στο παρελθόν, δηλαδή ένα μονοπώλιο εξουσίας. Όπως ο κυρίαρχος, αισθάνεται μέλος μιας δυναστείας. Οι πρόγονοι του έθεσαν τις γενεαλογικές του ρίζες στη συγκεκριμένη χώρα την οποία κατέχει στο όνομα της εξουσίας του, ή στο συγκεκριμένο φρούριο όπου συνενώνει τους υποτελείς του, ενώ οι διακλαδώσεις αυτής της φυλής δίδουν καρπούς ανά τους αιώνες. Όπως οι βασιλείς, κάθε ένας από τους κυρίους έχει επιφορτισθεί το χρέος να διατηρήσει την ειρήνη και τη δικαιοσύνη στο όνομα του Θεού, και όλο το δίκτυο των δικαιωμάτων, το οποίο του επιτρέπεται προς πλήρωση του αξιώματος του, συγκλίνει προς τον πύργο του.

υποτέλεια με θεσμική πλαισίωση, στα όρια ενός διακριτού συστήματος, αποδίδοντάς της αξιοσημείωτη πολιτική και στρατιωτική σημασία. Η βασιλική υποτέλεια εξυπηρέτησε τους σκοπούς δημιουργίας ενός στρατού αποτελούμενου από επαγγελματίες εφίππους πολεμιστές, οι οποίοι ήταν συνδεδεμένοι με το βασιλιά· η καρολίνεια πολιτική παρείχε επίσης το δικαίωμα χρονικής μισθώσεως της γης -αποκαλούμενη αρχικώς ως ευεργέτημα, και αργότερα φέουδο *(beneficia/feoda)*- η οποία διαρκούσε όσο και η πράξη υποτελείας. Η χρονική μίσθωση του εδάφους απέβλεπε στην αυτοεπιβίωση και αυτοδιατήρηση του υποτελούς. Αρκετά φέουδα ήταν εκκλησιαστικά εδάφη τα οποία ο αυτοκράτορας είχε επιτάξει για την άμυνα του βασιλείου· μη δυνάμενος όμως να παραχωρήσει στους φεουδάρχες την πλήρη κυριότητα αυτής της ιδιοκτησίας παρείχε ένα εφήμερο ευεργέτημα για όσο χρόνο διετηρείτο η παροχή υπηρεσιών υποτέλειας. Σύντομα όμως όχι μόνο εδάφη, αλλά και δημόσια λειτουργήματα, πολιτειακά και εκκλησιαστικά, παρεχωρήθησαν ως φέουδα στους υποτελείς του βασιλιά, ο οποίος χρησιμοποίησε το ίδιο υπόδειγμα προκειμένου να δημιουργήσει τους δικούς του φεουδαλικούς ακολούθους[95].

Ο πύργος αυτός, παλαιότερο σύμβολο της κυρίαρχης πόλης και κατά την καρολίνεια περίοδο αυτοκρατορικής μεγαλοπρέπειας ως προς την επιτέλεση της στρατιωτικής της αποστολής, εμφανίζεται κατά την ύστερη μεσαιωνική περίοδο ως ο πυρήνας της προσωπικής δυνάμεως του κυρίου, έδρα κύρους και εξουσίας απορρέουσας από την καταγωγή του. Βλ. FOSSIER, R., *L'occident médiéval Ve- XIIIe siècle, ό.π.* p. 90. Ο κύριος διέθετε την εξουσία *(potestas)*, τη δύναμη να διατάζει κυρίως σε ό,τι αφορούσε πολεμικά θέματα· διέθετε την εξουσία να εξαναγκάζει και να δικάζει *(districtum)*· τελικώς διέθετε την *auctoritas*, την ηθική εξουσία η οποία του παρήχε δύναμη, πλούτο, το αξίωμα που κατείχε από τη γένεσή του, τη φήμη του γένους του και τα στηρίγματα που του προσέφερε η οικογένειά του, η Εκκλησία ή ο βασιλιάς.

[95] DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société 980- 1420, ό.π.* p. 50. Ο φεουδάρχης ως κύριος των πάντων ενεφανίζετο ως ένας μικρός βασιλιάς. Δεν διέθετε όμως το ουσιώδες χαρακτηριστικό του ηγεμόνα: δεν είχε δεχτεί το χρίσμα, γεγονός που οδήγησε στην αντίδραση της Εκκλησίας. Η βασιλική εξουσία και οι εκφραστές της κατά τη διάρκεια του ύστερου Μεσαίωνα, δεν καταπίεζε αλλά αντιθέτως προστάτευε την Εκκλησία. Όλες οι επισκοπές και τα μεγάλα μοναστήρια απολάμβαναν ένα καθεστώς προνομίων: ήταν απαγορευμένο στα όργανα της δημόσιας εξουσίας να εισπράττουν φόρους από τους θρησκευτικούς οργανισμούς και να επιτάσσουν τους ανθρώπους τους. Η αποδυνάμωση των βασιλέων και η έλευση της ανεξαρτησίας όλων των τοπικών δυνάμεων είχε ως αποτέλεσμα την ανατροπή του προγενέστερου καθεστώτος. Οι επιμέρους δούκες και οι πυργοδεσπότες υπερασπίζοντο το σύνολο ενός δεδομένου εδάφους. Είχαν το δικαίωμα να κρίνουν, να τιμωρούν και να εκμεταλλεύονται όλους τους κατοίκους οι οποίοι δεν ανήκαν στην τάξη των εφίππων πολεμιστών, ανεξαρτήτως εάν ήταν ή όχι εξαρτώμενοι από την Εκκλησία. Το γεγονός αυτό συνιστούσε και την πρώτη ασέβεια προς την Εκκλησία. Επιπλέον οι πιο δυνατοί από αυτούς τους πρίγκηπες διεκδικούσαν τον ηγεμονικό έλεγχο επί των μοναστηριών και των καθεδρικών ναών, ενώ όριζαν τους επισκόπους και τους ηγουμένους. Στο προγενέστερο καθεστώς η Εκκλησία είχε ανεχθεί το γεγονός ότι οι ηγεμόνες επέλεγαν τους αξιωματούχους της λόγω του ότι οι μονάρχες

Αυτό το καρολίνειο εγχείρημα εξυπηρετούσε πολλαπλούς στόχους. Απέβλεπε στην ενδυνάμωση της συνοχής ενός διαρκώς διευρυνόμενου πολυφυλετικού κράτους διαμέσου της προσωπικής δεδηλωμένης επιδοκιμασίας των επί μέρους εδαφικών ηγεμόνων προς τον αυτοκράτορα. Η σημασία αυτού του προσωπικού δεσμού ήταν μεγαλύτερη από την αφηρημένη υποταγή στην ενιαία αυτοκρατορία και την ειδικότερη υπαγωγή στο δικαιικό της πλαίσιο. Περαιτέρω αποσκοπούσε στην εδραίωση της αυτοκρατορικής τάξεως και την εγκαθίδρυση μίας ιεραρχίας, κεφαλή της οποίας ήταν ο μονάρχης. Η φεουδαρχία συνετέλεσε επίσης στην ανάπτυξη ενός νέου στρατιωτικού οργανισμού, κατά πολύ διαφοροποιημένου από το παραδοσιακό πεζικό ενόπλων χωρικών, ο οποίος συνίστατο σε ένα καλώς διαρθρωμένο και διατεταγμένο επαγγελματικό στρατό ιππέων[96].

Το καρολίνειο εγχείρημα δεν πρέπει να θεωρηθεί ως μία ασταθής δομή. Αντιθέτως διακρινόταν για τον υψηλό βαθμό προσαρμογής του προς τις ευρύτερες υλικές και ιδεολογικές περιστάσεις. Η αξιοσημείωτη συμβολή του στη σύσταση ενός επαρκούς στρατιωτικοπολιτικού οργανισμού κατέστη εμφανής στην περίπτωση της φραγκικής αυτοκρατορίας. Στην πραγματικότητα όμως ο συνδυασμός αυτός οδηγήθηκε στην καταστροφή λόγω της κατάρρευσης του θεμελιώδους λίθου της σύνολης δομής, δηλαδή της μοναρχίας, και όχι λόγω του ρόλου τον οποίο διαδραμάτισε η φεουδαρχία. Η αποσταθεροποίηση του συστήματος ως εκ τούτου ανάγεται κατά κύριο λόγο στη σταδιακή απαξίωση της θεμελιώδους του δομής, δηλαδή της μοναρχικής διακυβέρνησης, προς όφελος επί μέρους αυτονομιστικών και αποσχιστικών διεκδικήσεων. Κατά συνέπεια η ιδιορρυθμία της φεουδαρχικής εποχής έχει τις καταβολές της στην υποκατάσταση της μοναδικής δημόσιας εξουσίας από πολλαπλά ανεξάρτητα κέντρα εξουσιών.

Η φεουδαρχική εποχή προέκτεινε και συστηματοποίησε υπάρχουσες εθιμικές διατάξεις περί προσωπικής υπόληψης και εκτίμησης, οι οποίες διατηρούνταν εν ισχύι

είχαν δεχθεί τη χάρη ενώ το θεϊκό χρίσμα τους προσέδιδε μία υπερφυσική δύναμη· ωστόσο υπό τις μεταγενέστερες φεουδαλικές συνθήκες δεν θα ήταν δυνατό να αποδεχθεί ανάλογη αρωγή εκ μέρους μίας νέας αριστοκρατίας, η οποία προσεφέρετο μέσω της βίας και του εξαναγκασμού.

[96] BURNS, J. H. (ed), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, ό.π.* p. 200.

κατά την υστερορωμαϊκή περίοδο, μέσω της συνύφανσης ιδιαίτερων δεσμών μεταξύ κυρίου και υποτελών.

Μόνο ένας ελεύθερος άνθρωπος μπορεί να υπόκειται στην προσωπική δέσμευση της εμπιστοσύνης του έναντι ενός άλλου ισχυρότερου, ενώ η πράξη αυτή τον καθιστούσε "άνθρωπο" (*homo)* δηλαδή υποτελή. Η πράξη αυτή εκτυλίσσεται σε δημόσιο χώρο ενώπιον μαρτύρων κατά τη διάρκεια της τελετής της εννόμου υποταγής. Η δημιουργηθείσα κατ'αυτό τον τρόπο ατομική σχέση συνεπήγετο και για τα δύο μέρη *αμοιβαιότητα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων,* κυριότερο εκ των οποίων ήταν η αποφυγή πρόκλησης βλάβης ή ζημίας. Ο υποτελής όφειλε να προσφέρει συνδρομή προς τον κύριό του, να προασπίζει την εδαφική του κυριότητα και να υπερασπίζεται το φέουδο μέσω της συμμετοχής του σε κατακτητικές εκστρατείες. Επιπλέον καθίστατο υπόχρεως μιας συγκεκριμένης υλικής αρωγής καθώς και να εγγυάται για τον κύριό του, εάν κρινόταν αναγκαίο, ενώπιον του δικαστηρίου. Εις ανταπόδοση αυτών ο κύριος του υποτελούς όφειλε να του απονέμει δικαιοσύνη και να φροντίζει για την ασφάλεια και την υλική βοήθεια που σχετιζόταν με τη διασφάλιση των όρων ύπαρξής του[97].

Η φεουδαλική σχέση προσδιόριζε τα αγαθά τα οποία ο κύριος παρείχε στον υποτελή σε αντάλλαγμα των υπηρεσιών του. Πρόκειται συνήθως για έγγειες παροχές, εκτάσεις ή περιοχές που ανήκαν στον πυργοδεσπότη. Εντούτοις ο κύριος ήταν δυνατό να χορηγήσει στον υποτελή την εκμετάλλευση εννόμων εμπραγμάτων και εδαφικών δικαιωμάτων διάβασης αλλά και εκκλησιαστικών ευεργετημάτων των οποίων είχε την κυριότητα, καθώς και τη χρηματική πρόσοδο κατά το τέλος της φεουδαλικής περιόδου. Εν αντιθέσει προς τα καρολίνεια ευεργετήματα το φέουδο δεν προσφερόταν προς αναγνώριση ειλικρινών υπηρεσιών αλλά ως οφειλή η οποία απαιτείτο από τους υποτελείς. Συνεπώς εκείνοι οι οποίοι δεν δίσταζαν να προσφέρουν την πίστη τους σε περισσοτέρους δυνατούς προς το σκοπό συσσώρευσης των λαμβανομένων φεουδαλικών εσόδων βρέθηκαν αντιμέτωποι με

---

[97] VINCENT, C. , *Introduction à l'histoire de l'occident médiéval, ό.π.* p. 65.

αντινομικές επιλογές, οδηγούμενοι στην προδοσία εν όψει επερχομένων συγκρούσεων μεταξύ δύο αντιτιθέμενων ηγεμόνων.

Η διακοπή του συμβολαίου υποτελείας ήταν αναμφιβόλως συνήθης στην καθημερινή μεσαιωνική πρακτική όπως και η συνομολόγησή του. Ο υποτελής εκτιμώντας ότι υφίστατο εκμετάλλευση είχε το δικαίωμα να παραιτηθεί από το φέουδο ή να φέρει την υπόθεση του ενώπιον μιας ισχυρότερης αρχής. Αντιστρόφως ο κύριος ο οποίος είχε προδοθεί από τον υποτελή του είχε το δικαίωμα δέσμευσης του φέουδου: αυτή η πράξη συνιστούσε μία απόφαση η οποία δεν επραγματοποιείτο παρά μόνο εάν αυτός ο οποίος απεφαίνετο για αυτή διέθετε τα μέσα για να την πραγματοποιήσει[98]. Αντιθέτως όμως οι κάτοχοι φεουδαλικών εκτάσεων εξαναγκάζονταν να τις διατηρήσουν στα πλαίσια ενός οικογενειοκρατικού (πατριμονιαλιστικού) συστήματος.

Το μεταγενέστερο συγκεντρωτικό απολυταρχικό κράτος περιόρισε αρκετές από τις φεουδαλικές αξίες και τα αντίστοιχα πρότυπα συμπεριφοράς, αλλά η φεουδαλική περίοδος κληροδότησε στους σύγχρονους πολιτικούς θεσμούς, ένα στοιχείο, οι φεουδαλικές καταβολές του οποίου είναι ιδιαιτέρως εμφανείς: πρόκειται για την αντίληψη ότι η σχέση ανάμεσα στους κυβερνώντες και τους πολίτες βασίζεται σε ένα *αμοιβαίο συμβόλαιο*, γεγονός που συνεπάγεται αφενός μεν ότι οι κυβερνώμενοι **έχουν δικαιώματα** και υποχρεώσεις και αφετέρου ότι η αντίσταση ενάντια σε έναν **αθεμιτο κυβερνήτη** ο οποίος διαρρηγνύει αυτό το συμβόλαιο, είναι *θεμιτή* και *νόμιμη*.

Στην **πραγματικοτητα** ο μεσαιωνικός μονάρχης αποτελούσε έναν υπέρτατο φεουδαλικό κύριο **ο οποίος** συνάπτει μία σχέση συμβολαίου διακυβέρνησης προς τους υποτελείς του και κατ'επέκταση προς το έθνος. Αυτές οι φεουδαλικές πεποιθήσεις απετέλεσαν ένα καταρχήν εμπόδιο στην πορεία εγκαθίδρυσης του βασιλικού απολυταρχισμού, ο οποίος ποτέ δεν μπόρεσε να τις εκτοπίσει εξ

[98] *ό.π.* p. 67.

ολοκλήρου. Οι εν λόγω πεποιθήσεις απετέλεσαν την ιστορική απαρχή της ανάδυσης μίας συνταγματικής μοναρχίας, δηλαδή ενός συντεταγμένου πολιτεύματος, θεμελιώδης ιδέα του οποίου κατέστη η αντίληψη ότι κάθε ατομική και συλλογική πολιτική πράξη οφείλει να υπόκειται στη δικαιοδοσία των κανόνων δικαίου[99].

[99] ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, London (Methuen) 1967, p. 63-98.

5. Πολιτισμική ιδιαιτερότητα του Δυτικού Μεσαίωνα: κανονιστική και αισθητική διάσταση.

5.1. Αξιώσεις κοινωνικής υπεροχής: διανόηση και αγιότητα.

Στη μεσαιωνική κοινωνία δεν συναντάται η έννοια της "διανόησης" και του "διανοουμένου" *(intellectualis)* υπό την ίδια σημασία που έχει προσλάβει στη νεότερη εποχή. Ο μεσαιωνικός άνθρωπος χαρακτηρίζεται ως έλλογο ον *(animal rationale),* εντούτοις θνητό *(mortale),* ονομασία που αποδίδεται σε όλο το ανθρώπινο γένος και η οποία αντλεί τις απαρχές της από τον Αριστοτέλη[100]. Η πνευματική υπόσταση, αντιτιθέμενη προς την υλική υπόσταση, σχετίζεται με το πνεύμα ή την ψυχή, ενώ η πνευματική γνώση σε αντίθεση προς την αισθητή γνώση, εκφράζει το είδος της γνώσης που απευθύνεται σε ένα επίπεδο ανώτερο των αισθήσεων[101]. Η έννοια του διανοούμενου δεν καταδεικνύει τόσο μία ιδιότητα όσο μία κατηγορία ανθρώπων οι οποίοι δρουν με το λόγο και το πνεύμα, δεν ζουν από τη χειρωνακτική εργασία, ταυτοχρόνως όμως έχουν συνείδηση ότι συνιστούν μία διαφορετική ανθρώπινη κατηγορία. Η απασχόληση του διανοούμενου συνδέεται με την αρετή, τη γνώση και τη διανοητική τέρψη.

Ο μεσαιωνικός άνθρωπος στην προσπάθειά του να προσδιορίσει ό,τι σήμερα αποκαλείται διανοούμενος, χρησιμοποιεί μια ποικιλία όρων, διαφορετική για κάθε περίπτωση. Ο όρος "κύριος" και "διδάσκαλος" προσιδιάζει σε όσους διδάσκουν: ο όρος "κύριος" *(magister)* περιέχει μία ποιότητα ηθικής εξυψώσεως και αδιαμφισβήτητης αξίας ενώ ο όρος "διδάσκαλος" *(professor)* χαρακτηρίζει, μάλλον με ειρωνική διάθεση, την επάρκεια και την έπαρση ορισμένων προσώπων τα οποία

---

[100] FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, M., L'intellectuel, Le Goff, J. (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 201-232, ειδικ. p. 201.

[101] Οι αριστοτελικοί μιλούσαν για διανοητική απόλαυση, η οποία επεφυλάσσετο στους εκλεκτούς, σαφώς διακριτή από την αισθητή απόλαυση, καθώς επίσης και για πνευματική αρετή διακριτή από την ηθική αρετή, σύμφωνα με την παράδοση των Ηθικών Νικομαχείων.

έχουν υπέρμετρη εμπιστοσύνη στη γνώση τους[102]. Οι όροι πολυμαθής και λόγιος χαρακτηρίζουν αυτούς οι οποίοι αντλούν τις γνώσεις τους από τη μελέτη, ενώ ο χαρακτηρισμός κάποιου ως "φιλόσοφου" ενέχει μία υποψία εκλαΐκευσης εν σχέσει προς αυτούς που μελετούν ουσιαστικά την κλασική γραμματεία *(pagina sacra)* και ως εκ τούτου η χρήση του όρου φιλόσοφος καθίσταται σπανιότερη. Αποδεκτοί γίνονται μόνο οι αρχαίοι φιλόσοφοι, αν και ορισμένοι διεκδικούν συνειδητά τον τίτλο αυτό: για παράδειγμα ο Αβελάρδος αυτοαποκαλείται "φιλόσοφος του κόσμου" και "φιλόσοφος του Θεού" ενώ ο Siger της Brabant και οι αβερροϊστές συνακόλουθοι του δηλώνουν φιλόσοφοι υπό μία καθορισμένη έννοια. Αρκετοί από τους λόγιους αναγορεύονται σε ανθρώπους της γνώσης, άλλοι ανακηρύσσονται σε θεωρητικούς *(speculativi)* οι οποίοι επιδίδονται στη θεωρία, την ύψιστη ανθρώπινη δραστηριότητα σύμφωνα με την πλατωνική και αριστοτελική οπτική, ενώ όλοι αποκαλούνται λόγιοι *(letterati)*[103].

Οι λόγιοι συνιστούν μία ευρύτατη αλλά όχι επακριβώς καθορισμένη κατηγορία, περιλαμβάνουσα όλους όσους γνωρίζουν γραφή και ανάγνωση και κυριαρχούν στον κόσμο των λέξεων (μέσω του γραπτού ή του προφορικού λόγου, του κηρύγματος, της διδασκαλίας ή των εγχειριδίων)· αποτελούν εντούτοις μία περιορισμένη μειοψηφία απέναντι στην τεράστια ομάδα των αμαθών, οι οποίοι αποκαλούνται επίσης ανόητοι *(idioti)*, αφελείς *(simplices)* και απαίδευτοι *(rudes)*. Η τελευταία κατηγορια περιλαμβάνει όσους δεν γνωρίζουν γραφή και ανάγνωση, αλλά και αυτούς οι οποιοι δεν διαθέτουν γνώση της κατ'εξοχήν οικουμενικής μεσαιωνικής γλώσσας, της λατινικης.

Ως εγγράμματοι εκλαμβάνονται οι κληρικοί: έως τους πρώτους αιώνες μετά το 1000 οι δύο όροι συμπίπτουν. Ο Ισίδωρος της Σεβίλλης (VII αιώνας) τονίζει ότι κληρικός είναι αυτός ο οποίος αφιερώνεται στη θρησκευτική ζωή και την αναζήτηση της ηθικής τελειώσεως, ενώ αντιθέτως ο Ιάκωβος του Viterbo (XIII αιώνας)

---

[102] Η έννοια αυτή προσλαμβάνει μία αρνητική σημασία η οποία συναντάται στον Αβελάρδο όταν απευθύνεται στους καθηγητές της διαλεκτικής καθώς και στον Ιωάννη του Salisbury ο οποίος αντιμετωπίζει με ειρωνεία την υποτιθέμενη ευγλωττία των διδασκάλων, *ό.π.* p. 202.
[103] *ό.π.* p. 202-203.

διακηρύσσει ότι δεν είναι ακριβές οποιοσδήποτε εγγράμματος να αποκαλείται κληρικός, δεδομένου ότι όλοι οι κληρικοί οφείλουν να είναι εγγράμματοι.

Ο όρος διανοούμενος χαρακτηρίζεται από εννοιολογική αμφισημία: υπό την ισχυρά εκδοχή του όρου καλούνται διανοούμενοι εκείνοι οι οποίοι όχι μόνο ασκούν μία διανοητική δραστηριότητα αλλά επιπλέον δεσμεύονται στη μετάδοση της ερευνητικής ικανότητας καθώς και των απαραιτήτων εργαλείων της από την πορεία ανάπτυξης της, όπως και από ένα σύνολο επαρκώς καθορισμένων στόχων. Είναι φυσικό ως εκ τούτου να εκλαμβάνονται ως διδάσκαλοι και κατά συνέπεια ως *magister* στα μεσαιωνικά εκπαιδευτικά ιδρύματα. Η ασθενέστερη έννοια του όρου διανοούμενος εφαρμόζεται κατά κύριο λόγο σε εκείνους τους ανθρώπους οι οποίοι χρησιμοποιούν τη διάνοια και το λόγο αλλά που συχνά μεταβάλλουν το ρόλο και τα πλαίσια της δραστηριότητάς τους κατά τρόπο που καταδεικνύει μία ορισμένη αδιαφορία προς τους σκοπούς της εργασίας τους. Πρόκειται για ανθρώπους οι οποίοι κατά τη διάρκεια της ζωής τους ανεδείχθησαν ως διπλωμάτες, μέλη της παπικής αυλής, επίσκοποι, ανεξάρτητοι συγγραφείς και διανοητές όπως ο Ιωάννης του Salisbury και ο Vincent του Beauvais. Κατά τον XII αιώνα σημειώνεται μία μείζονος σημασίας μεταβολή: η βιβλιοθήκη των λογίων και ειδημόνων ανθρώπων εμπλουτίζεται με την επάνοδο της αριστοτελικής σκέψης μέσω μεταφράσεων των αριστοτελικών κειμένων κατ'αρχήν από την αραβική και έπειτα από την ελληνική[104].

Η αντίθεση μεταξύ χειρωνακτικής και διανοητικής εργασίας απαντάται στη σκέψη του Θωμά Ακινάτη, διδάσκαλου του πανεπιστημίου του Παρισιού. Η διανοητική εργασία εκλαμβάνεται για τον Ακινάτη, στα πλαίσια του δομινικανικού τάγματος στο οποίο συμμετέχει, κυρίως ως διδασκαλία και κήρυγμα· επιβάλλεται όμως η διαφορά στη διάκριση μεταξύ των δύο δραστηριοτήτων καθώς και στην ιεραρχική τους σχέση γεγονός που διαφαίνεται και στις σχέσεις του διανοούμενου προς την κοινωνία. Όλοι όσοι ζουν διαφορετικά από τους χειρώνακτες δεν είναι υποχρεωμένοι να εργάζονται όπως εκείνοι: σε ενάντια περίπτωση όλοι οι πλούσιοι -λαϊκοί ή κληρικοί- οι οποίοι δεν απασχολούνται με χειρωνακτικές εργασίες, θα βρίσκονται υπό το

[104] *ό.π.* p. 204, 210.

καθεστώς της καταδίκης, τούτο όμως ασφαλώς είναι άτοπο. Μερικές φορές, συνεχίζει ο Ακινάτης, είναι προτιμότερο να ασχολείσαι με χειρωνακτικές εργασίες, άλλες πάλι όχι. Πράγματι όταν η χειρωνακτική εργασία δεν απομακρύνεται από ένα ωφελιμότερο έργο, είναι προτιμότερο να εργάζεται κανείς χειρωνακτικά. Όταν όμως αντιθέτως η χειρωνακτική εργασία εμποδίζει την επιτέλεση ενός χρησιμότερου έργου είναι προτιμότερη η αποχή από αυτήν. Η χειρωνακτική εργασία συνιστά μεγαλύτερο εμπόδιο για τους μεσαιωνικούς κήρυκες από ό,τι για τους αποστόλους, στους οποίους η επιστήμη του κηρύγματος εδόθη από θείο φωτισμό, ενώ οι σύγχρονοι κήρυκες αντιθέτως οφείλουν να προετοιμάζονται για την ανάληψη του έργου τους υπό το τίμημα συνεχών σπουδών[105]. Για ορισμένους η αφιέρωση στη διδασκαλία και τη μελέτη συνιστά μία υποχρέωση κατά τον ίδιο τρόπο που για ορισμένους άλλους η ενασχόληση με το λόγο του Θεού αποτελεί ιδιαίτερο καθήκον μέσω ενός δημοσίου κηρύγματος. Όλοι λοιπόν εκείνοι οι οποίοι ασκούν αυτές τις πνευματικές δραστηριότητες ως ένα δημόσιο λειτούργημα αποδέχονται νόμιμα εκείνα τα μέσα πορισμού τα οποία λαμβάνουν από τους πιστούς ως αντάλλαγμα για τις υπηρεσίες τους επειδή οι διδάσκαλοι αυτοί συμβάλλουν στην προαγωγή του κοινού οφέλους[106].

Ο διανοούμενος της μεσαιωνικής κοινωνίας διαμορφώνει και εκφράζει το πνεύμα της εποχής του. Διακατέχεται από μία τάση υπεροχής έναντι των υπολοίπων ανθρώπων αφού πιστεύει ότι μόνο αυτός είναι ικανός να συλλάβει τη θεωρητική γνώση και να αναγάγει τη σκέψη του στην επίτευξη της υπέρτατης γνώσης[107]. Η

---

[105] *ό.π.* p. 213-214.

[106] Ο Θωμάς Ακινάτης όπως ο Bonaventura και ο Βάκων αποτελούν τρία πρότυπα της διανόησης του XIII αιώνα με κοινό στοιχείο τη συνείδηση της επιτέλεσης μιας εργασίας διαφορετικής από εκείνη της πλειοψηφίας. Η διαφορά τους βρίσκεται στο πρόγραμμα μετασχηματισμού της πραγματικότητας το οποίο υιοθετεί ο καθένας από αυτούς με βάση την έλλογη επιχειρηματολογία και τις γνωστικές διατυπώσεις. Ενώ ο Bonaventura υιοθετεί μία θρησκευτική στάση και ο Βάκων μία πολιτισμική, η πολιτική παραμένει κύριο γνώρισμα της ακινάτειας σκέψης. Και οι τρεις όμως αποτελούν διανοουμένους υπό ισχυρά έννοια διότι διακατέχονται από την επιδίωξη μετάδοσης των θεωριών τους. Στην περίπτωση του Ακινάτη ειδικότερα διακρίνεται η σχέση διανοουμένων και πολιτικής. Η άσκηση της πολιτικής σήμαινε συχνότατα για το μεσαιωνικό διανοούμενο τη δυνατότητα επιλογής μεταξύ των δύο σημαντικότερων εκφράσεων της εξουσίας, του παπικού θεσμού και της αυτοκρατορίας, *ό.π.* p. 216, 218-19.

[107] *Συχνά η εικόνα την οποία σχηματίζουμε περί του μεσαιωνικού ανθρώπου καθίσταται* υποδεέστερη λόγω της σχέσης του μεσαιωνικού διανοουμένου με το περιεχόμενο της *auctoritas*. Θα πρέπει να υπογραμμισθεί όμως το γεγονός ότι η κυρίαρχη σημασία του

ταύτιση του διανοουμένου με την κληρική τάξη ενδέχεται να υποκρύπτει μία τάση χειραγώγησης της λαϊκής μάζας, στο μέτρο που η τελευταία ακολουθεί με θρησκευτική ευλάβεια τις επιταγές του θρησκευτικού ιερατείου: η δεδηλωμένη υπεροχή και η ανώτερη ηθική ποιότητα που η κληρική τάξη διεκδικεί για λογαριασμό της, συνεπάγεται τη χρησιμοποίηση αλλά και τη μετατροπή της γνώσης σε εργαλειακό μέσο προκειμένου να επιτευχθεί η απόλυτη κυριαρχία της εκκλησιαστικής τάξης έναντι της κοσμικής και κατ'επέκτασιν η υπεροχή της πνευματικής εξουσίας επί της εγκόσμιας.

Ένα διαφορετικό κανονιστικό υπόδειγμα κατά τη διάρκεια της μεσαιωνικής εποχής προσφέρει η αγιότητα. Ασφαλώς ο δυτικός μεσαίωνας δεν ανακάλυψε τη λατρεία των αγίων, ωστόσο έδωσε μία αξιοσημείωτη ώθηση στη σχετική λατρευτική τελετουργία. Η κατανόηση της τελευταίας δεν είναι εφικτή χωρίς αναφορά στην πρωτοχριστιανική εμπειρία και τη συναφή προς αυτή θεώρηση της αγιότητας[108]. Στην

όρου *auctoritas* ως μέσου αυθεντίας και εξαναγκασμού διακρίνει κατά κύριο λόγο τους μεσαιωνικούς εκκλησιαστικούς θεσμούς. Αντιθέτως οι *auctoritates* υπεδήλωναν για τη μεσαιωνική πραγματικότητα τη διανόηση, τους συγγραφείς καθώς και τους χώρους εργασίας (βιβλιοθήκες) τόσο των κληρικών όσο και των φιλοσόφων. Η ανωτέρω ερμηνεία οφείλει να αντιδιαστέλλεται από την έννοια της *auctoritas* ως κατίσχυσης των παραδόσεων. Σύμφωνα με μεσαιωνικούς συγγραφείς πρέπει να καταγγέλλεται η στάση όσων εμμένουν στις ανακαλύψεις των αρχαίων και απορρίπτουν τους σύγχρονους προβληματισμούς. Υπ'αυτή την έννοια η αποδοχή της *auctoritas* αντί της *ratio* είναι πλήρως καταδικαστέα. Ως εκ τούτου μόνη η αυθεντία της *auctoritas* δεν αρκεί για την αναζήτηση της αλήθειας· απαιτείται επιπλέον η συνειδητή δέσμευση σε μία ορθολογική έρευνα, *ό.π.* p. 231-32.

[108] Βλ. ειδικ. BROWN, P., *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1981, στη γαλ. μτφρ. *Le Culte des Saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris (Cerf) 1984, VAUCHEZ, A., *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne*, Paris (Hachette) 1986, για μία αντιπαραβολή προς τη βυζαντινή θεώρηση της αγιότητας Βλ. HACKEL, S. (éd), *The Byzantine Saint*, Londres 1981, για μία προσέγγιση της μεσαιωνικής θεώρησης της αγιότητας, βλ. BELL, R., - WEINSTEIN, D., *Saints and Society. The two worlds of Christendom 1000-1700*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1982, Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1984, SIGAL, P. A., *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris (Cerf) 1985, VAUCHEZ, A. , *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Paris-Rome (Boccard) 1988^2, του ιδίου, *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris (Cerf) 1987.

κλασική αρχαιότητα ο θάνατος αποτελούσε ένα αδιαπέραστο σύνορο μεταξύ θεών και ανθρώπων. Στη χριστιανική προοπτική ωστόσο οι μάρτυρες μπορούν να εισέλθουν στη δόξα του παραδείσου και στην αιώνια ζωή, μετά τον επίγειο θάνατο όπως όλοι οι άνθρωποι, ακολουθώντας το Χριστό και μένοντας πιστοί στο μήνυμα Του. Ο άγιος είναι ο άνθρωπος μέσω του οποίου εγκαθιδρύεται η επαφή μεταξύ ουρανού και γης. Σε μία κοινωνία απειλούμενη από διάσπαση, όπου οι άνθρωποι διακατέχονται από την αγωνία της ιδέας ότι θα απωλέσουν την ελευθερία και την ταυτότητά τους, οι άγιοι αποτελούν ένα σημείο αναφοράς μέσω μίας ιδιαίτερης σχέσης εμπιστοσύνης προσφέροντας τη σωτηριολογική προοπτική στο επίπεδο της καθημερινής ζωής.

Ενώ στη Δύση μετά το πέρας των διωγμών συνέβη μία λογική μετατόπιση της λατρείας των μαρτύρων προς εκείνη των επισκόπων ως φυλάκων αυτής της παράδοσης, αντιθέτως η Ανατολή γνώρισε μία πολύ διαφορετική εξέλιξη με ευρύτατες συνέπειες για το σύνολο του χριστιανικού κόσμου. Παράλληλα με τους μάρτυρες, εμφανίσθηκαν κατά τη μετακωνσταντίνεια περίοδο καινούργιοι τύποι αγίων: οι ομολογητές της πίστεως, όπως ο άγιος Αθανάσιος, και οι ασκητές οι οποίοι αναζητούσαν την τελείωση *εκτός* ενός κόσμου ο οποίος είχε επιφανειακά εκχριστιανιστεί και ως εκ τούτου παρέμενε ξένος προς τη βαθύτερη ουσία του ευαγγελικού μηνύματος. Από τον IV αιώνα οι ερημίτες της Αιγύπτου και οι Σύριοι στυλίτες ενσάρκωναν το ιδεώδες της αγιότητας: είναι οι άνθρωποι του Θεού οι οποίοι αρνούνται τις κυρίαρχες αξίες της εποχής τους (εξουσία, χρήμα, πλούτο, αστική ζωή) προσφεύγοντας στη μόνωση και διάγοντας μία πλήρως θρησκευτική ζωή, αφιερωμένη στη μετάνοια και στη στέρηση[109].

Ο άγιος της ύστερης αρχαιότητας ακολουθούσε ένα καταρχήν παθητικό υπόδειγμα βίου *(vita passiva)* αναζητώντας την τελείωση μέσω της παραιτήσεως από τον κόσμο. Αντιθέτως η Δύση κατά τον ύστερο Μεσαίωνα διακρινόταν από την παρουσία θρησκευτικών ταγών και θεμελιωτών αιρετικών θρησκευτικών τάσεων, η δέσμευση των οποίων σε μία ενεργό κατάκτηση της σωτηρίας *(vita activa)* καθίστατο

[109] VAUCHEZ, A., Le Saint, Le Goff, J. (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 345-380, ειδικ. p. 349.

προοδευτικά εμφανής. Στην πραγματικότητα την περίοδο αυτή η Εκκλησία καθίσταται ο εμψυχωτής της κοινωνίας, ιδιαιτέρως στις πόλεις όπου οι επίσκοποι διακρίνονται από ζήλο υπεράσπισης των κατοίκων από την αυθαιρεσία των βασιλέων και των οργάνων τους. Ως αντιπρόσωποι του Θεού σε μία κοινωνία ασέβειας και βιαιότητας, οι ιεράρχες εμφανίζονται κατ'εξοχήν ως άνθρωποι της ενεργής και αποτελεσματικής παρουσίας της χάριτος. Ως υποστηρικτές των αδυνάτων, μάχονται ενάντια στην καταπίεση και τις παραβάσεις του δικαίου, παρέχουν την αρωγή τους προς τους λαϊκούς πληθυσμούς εναντίον της ηγεμονικής αυθαιρεσίας, μη διστάζοντας να απειλήσουν με θεϊκή τιμωρία τους δυνατούς της εποχής. Αυτή η εξέλιξη μεταφράζεται στην πράξη ως εγκαθίδρυση του δικαιώματος ασύλου στις εκκλησίες ως χώρων ελευθερίας και προστασίας των δικαιωμάτων εκείνων οι οποίοι τίθενται υπό την προστασία των λειτουργών του Θεού. Ό,τι στους νέους χρόνους απεδόθη με το όνομα των δημοσίων και κοινωνικών υπηρεσιών [νοσοκομεία *(xenodochia)*, κατοικίες για τα παιδιά, κατάλογοι στους οποίους εγγράφονται όσοι χρήζουν βοηθείας από την τοπική κοινότητα] περιέρχεται κατά τους μέσους χρόνους στην άμεση δικαιοδοσία της Εκκλησίας[110]. Αλλά παρέμβαση του αγίου παρατηρείται και μέσω της βοηθείας του προς τους φυλακισμένους και ιδιαιτέρως σε όσους υφίστανται τις συνέπειες της αιχμαλωσίας[111].

Οι κοινωνικές συνέπειες της δυτικής μεσαιωνικής βίωσης της αγιότητας είναι καταλυτικές. Μία ουσιαστική συνέπεια είναι ο αποκλεισμός ανθρώπων ασαφούς κοινωνικής προελεύσεως από τις οδούς της αγιότητας. Ως εκ τούτου για μακρό χρονικό διάστημα η μεγάλη ανώνυμη μάζα των ταπεινών και αδυνάτων που δεν διέθεταν ούτε σκέψη ούτε ελευθερία στα μάτια της αριστοκρατίας, εστερείτο κάθε πρόσβασης στη δόξα της αγιότητος. Εξαίρεση ασφαλώς αποτελεί η ερημιτική ζωή η οποία όμως ως τις αρχές του XI αιώνα δεν ήταν διαδεδομένη στη Δύση. Σε μία κοινωνία όπου η φτώχεια και η υπέρμετρη άσκηση ωθούσαν στο κοινωνικό

---

[110] Το φαινόμενο αυτό προσλαμβάνει μεγαλύτερη έκταση στη Βυζαντινή Ανατολή, Βλ. αναλυτικά Κωνσταντέλος, Δ., *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια*, ελλην. μτφρ, Αθήνα (Φως) 1986.
[111] VAUCHEZ, A. Le Saint, Le Goff, J. (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 351-52.

περιθώριο[112], η διατήρηση της λατρείας των αγίων ανατίθεται κατά κύριο λόγο στους κληρικούς και τους μοναχούς μέσω της σύνταξης μίας βιογραφίας *(vita)* ή της σύστασης ενός ιερού λατρευτικού προσκυνήματος. Μέσω αυτών των βιογραφιών εκφράζεται μία νέα σύλληψη της αγιότητας, θεμελιωμένη στην παράδοση της *auctoritas*. Η αγιότητα προσλαμβάνει πλέον εγκόσμιο περιεχόμενο, μέσω της αναφοράς στην ευγένεια της καταγωγής, τη φυσική ωραιότητα και μία δεδομένη προσήνεια στα πλαίσια των κοινωνικών σχέσεων. Κατ'αυτό τον τρόπο η μεσαιωνική Δύση αποστασιοποιείται προοδευτικά από το ασκητικό ιδεώδες του IV και V αιώνα και περαιτέρω από την αγιότητα των χριστιανικών απαρχών.

Καθίσταται πλέον εμφανές ότι η Δύση κατά την εποχή του ύστερου Μεσαίωνα καλλιεργεί μία πλήρη σειρά πνευματικών παραστάσεων στη σφαίρα της αγιότητας, η εγκυρότητα των οποίων δεν θα αμφισβητηθεί παρά μόνο σταδιακά και μερικώς κατά τη διάρκεια των επόμενων αιώνων. Στο δυτικό μεσαιωνικό στερεότυπο της αγιότητος απεικονίζεται η διάρθρωση των υφισταμένων κοινωνικών σχέσεων: η συντριπτική υπεροχή του ανδρικού φύλου έναντι του γυναικείου, των ενηλίκων έναντι των ανηλίκων, κυρίως όμως διακρίνεται μία στενή συσχέτιση μεταξύ αριστοκρατικής καταγωγής και ηθικής και θρησκευτικής τελειώσεως. Κατά την ίδια περίοδο σε διαφορετικές εκχριστιανισμένες χώρες της δυτικής Ευρώπης, εμφανίζεται μία σταδιακή διαδικασία ιεροποίησης της βασιλικής εξουσίας υπό τη μορφή προσωπικής αγιοποίησης ορισμένων ηγεμόνων[113]. Αντιθέτως οι ευρύτερες μάζες στερούνται a priori της δυνατότητας αναζήτησης της αγιότητας, στο βαθμό που δεν διαθέτουν την ιερατική διαμεσολαβητική λειτουργία μεταξύ ενδοκοσμικού και υπερβατικού, χωρίς την οποία η μεσαιωνική θρησκευτικότητα θα παραμείνει ένα εξωτερικό επιφανειακό γεγονός.

Η επικράτηση θεσμικών μορφών μοναχισμού και η αναβάθμιση του μοναστικού ιδεώδους συνοδεύεται από μία βαθύτατη θρησκευτική μεταβολή μετά τον

---

[112] Βλ. αναλυτικά, MOLLAT, M., *Les Pauvres au Moyen Age. Étude sociale*, Paris (Complexe) 1984[2].

[113] Βλ. σχετικά FOLZ, R., *Les Saints Rois du Moyen Age en Occident*, Bruxelles (Société de Bollandistes) 1984.

XI αιώνα. Οπωσδήποτε ο αριθμός των αγίων παρουσιάζει μία αξιοσημείωτη αύξηση στη Δύση κατά τη διάρκεια του XII και XIII αιώνα. Εντούτοις, η κατάκτηση της αγιότητας δεν μπορεί να διενεργηθεί παρά μόνο στα πλαίσια ενός συγκροτημένου σώματος, στην ουσία ενός μοναστικού τάγματος *(ordo monasticus)* το οποίο διέθετε μία εγγενή αγιοποιητική αξία. Το ίδιο συνέβαινε στην περίπτωση της πλήρους εκπληρώσεως του θρησκευτικού καθήκοντος το οποίο υπαγόρευε η ένταξη σε μία ανώτερη κοινωνική τάξη, ίδιο γνώρισμα των φορέων και κατόχων της εξουσίας. Κατά τον XIII αιώνα όμως η εμφάνιση μίας νέας πνευματικότητας αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στην ανάγκη σύστασης μίας ατομικής σχέσης με το Θεό, γεγονός χαρακτηριστικό της ατομικής εκούσιας επιλογής του χριστιανικού προτύπου στα πλαίσια του δυτικού μοναχισμού. Η εξέλιξη αυτή προς μία αύξουσα μετουσίωση *(sublimation)* του περιεχομένου της αγιότητας επιτείνεται περαιτέρω μέσω της προαγωγής της διαδικασίας κανονικής ανακήρυξης η οποία απολήγει στην αναγνώριση του παπικού αποκλειστικού δικαιώματος απόφανσης επί των σχετικών ζητημάτων. Δεν πρόκειται μόνο για μία νίκη της ρωμαϊκής συγκεντροποίησης ή απλώς για ένα πρόβλημα εκκλησιαστικής πειθαρχίας. Η διαδικασία αυτή συνοδεύεται στην πραγματικότητα από την εγκαθίδρυση ενός παπικού ελέγχου επί των αρετών και των θαυμάτων των υπηρετών του Θεού. Ως εκ τούτου στην καθολική Δύση υπάρχουν δύο κατηγορίες αγίων: αυτοί οι οποίοι είναι αποδεκτοί και αναγνωρισμένοι ως άγιοι από τον πάπα και οι οποίοι καθίστανται αντικείμενο λειτουργικής λατρείας και οι υπόλοιποι οι οποίοι αρκούνται να καταστούν αντικείμενο μίας τοπικής λατρείας. Αυτό το τελευταίο υπόδειγμα αποστολικής και ευαγγελικής αγιότητας, θεμελιωμένο στο ιδεώδες της μιμήσεως του Χριστού προβάλλεται και προάγεται από τη ρωμαιοκαθολική εκκλησία κατά τη διάρκεια του XIII αιώνα[114].

Ο άγιος της δυτικής μεσαιωνικής κοινωνίας είναι ο άνθρωπος εκείνος ο οποίος θα την οδηγήσει προς την επίτευξη του πνευματικού της τέλους μέσω της επιδιώξεως της δικής του πνευματικής καθαρότητας και τελειώσεως. Η αγιότητα συνιστά παράδειγμα προς μίμηση για τις υπόλοιπες κοινωνικές κατηγορίες αλλά

[114] VAUCHEZ, A., Le Saint, Le Goff, J. (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 360 κ.ε.

ταυτοχρόνως αποτελεί το συνδετικό κρίκο ανάμεσα στο θείο και το εγκόσμιο. Κατ'αναλογία προς το διανοούμενο, ο άγιος είναι ο εκφραστής της θρησκευτικής κοσμοαντίληψης η οποία μετουσιώνεται σε ένα ανώτερο θρησκευτικό ιδεώδες. Αν και προσπαθεί να υπερβεί τον εφήμερο υλικό χαρακτήρα της υπάρξεώς του και τον καταναγκασμό που αυτή του επιβάλλει, εντούτοις η υπαγωγή του στην κατηγορία της αγιότητας υπόκειται στη βούληση και την επιθυμία του ανώτερου θρησκευτικού ιεράρχη, ο οποίος διαθέτοντας την *auctoritas* ανάγεται στον πλέον ικανό να αποφανθεί επί τούτου.

Από τη στιγμή που η Χριστιανική Δύση συνειδητοποίησε το γεγονός ότι η ιδιότητα της αγιότητας δεν εξαντλείται μόνο στις θαυματουργικές της διαστάσεις, αλλά περιλαμβάνει και μία ιδεολογική διάσταση, το status της αγιότητας προσλαμβάνει μία διαφορετική σημασία σε σχέση προς προγενέστερα περιεχόμενα του όρου. Η δυτική χριστιανική αγιότητα εγγράφεται στα πλαίσια της παράδοσης ενεργού κοινωνικής δράσης κατά τη διάρκεια του ύστερου Μεσαίωνα, γεγονός το οποίο συμβάλλει στη σταδιακή υποβάθμιση της υπεροχής του μοναστικού και αναχωρητικού ιδεώδους. Επιπλέον η δυτική θεώρηση της αγιότητας δεν εντάσσεται στα πλαίσια των τοπικών εκκλησιών, αποδεσμευόμενη από δεδομένες εδαφικές αναφορές. Κατ'αυτό τον τρόπο η ρωμαιοκαθολική αποτίμηση της εκκλησιαστικής αξίας της αγιότητας διαφοροποιείται από προγενέστερες θέσεις της αρχαίας Εκκλησίας: κατά τον XIII αιώνα μόνη η εκκλησία της Ρώμης, διοικούμενη από τον επίγειο αντιπρόσωπο του Χριστού, έχει την πλήρη δικαιοδοσία κανονικής αγιολογικής ανακήρυξης. Κατά τα τέλη του Μεσαίωνα η λατρεία των αγίων ενσωματώνεται σε μεγάλο βαθμό στην ευρύτερη κοινωνική ζωή, της οποίας καθίσταται ουσιώδες στοιχείο, υπό το τίμημα της πλήρους εγκοσμιοποίησης της. Πρόκειται για μία πλήρη συνύφανση ιερού και εγκοσμίου, πολιτικού και θρησκευτικού στα όρια μίας θρησκευτικής ηθικής της συναδέλφωσης η οποία θα

διατηρηθεί μέχρι την εποχή των ευρύτερων θρησκευτικών μεταρρυθμίσεων και ανακατατάξεων[115].

5.2. Μειονότητες και κοινωνικός αποκλεισμός στη μεσαιωνική κοινωνία

Σε αντίθεση προς το πρότυπο του διανοούμενου και του αγίου, ιδιότητες οι οποίες συνδυάζονται εμφανώς στο πρόσωπο του Θωμά Ακινάτη, η μεσαιωνική πολιτισμική πραγματικότητα διέπεται από μία σειρά υποδειγμάτων διάγειν τα οποία ευρίσκονται σε πλήρη αντίθεση προς την επικρατούσα κοσμοαντίληψη και τις δεσπόζουσες αξίες του δυτικού Μεσαίωνα. Μία σειρά καθημερινών στάσεων και συμπεριφορών, ενδεικτικών των μεσαιωνικών νοοτροπιών και στερεοτύπων, αποκαλύπτει την αξιολογική αποτίμηση των περιθωριακών τρόπων ζωής εκ μέρους του μεσαιωνικού ανθρώπου. Ο περιθωριακός δεν αναφέρεται ποτέ σαφώς στα κείμενα εκείνα τα οποία αντανακλούν τη μεσαιωνική συλλογική συνείδηση, αλλά ούτε και εμφανίζεται σε εκείνες τις συγγραφές που αφιερώνονται στην ανάλυση των κοινωνικών διακρίσεων κατά τη διάρκεια του ύστερου Μεσαίωνα. Εντούτοις η περιθωριακότητα δεν παύει να αποτελεί χαρακτηριστικό φαινόμενο της ζωής των μεσαιωνικών κοινωνιών: απορρέει από την απόρριψη του εγκαθιδρυμένου συστήματος από τα μεμονωμένα άτομα ή τις οργανωμένες ομάδες, οι οποίες αρνούνται να συμμορφωθούν με τους κανόνες συνύπαρξης, τους νόμους και οτιδήποτε συνέθετε τις θεμελιώδεις ρυθμιστικές αρχές της συμβίωσης.

Κατά τη διάρκεια του δυτικού Μεσαίωνα υπήρχε κάποιος χώρος κοινωνικής ζωής, του οποίου η βαθύτερη εσωτερική συνοχή ήταν ασθενής, ωστόσο όμως εξελαμβάνετο από τη σύνολη κοινωνία ως διαφορετικός. Εντούτοις όμως αυτή η διαφορά μπορεί να αναχθεί στις δύο κύριες όψεις της: στις μορφές δραστηριότητας

[115] Βλ. διεξοδικά, ELAZAR, D.J. , *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation through the protestant reformation*, New Brunswick, N.J. (Rutgers Univ. Press) 1995.

(απασχολήσεις, ασκούμενα επαγγέλματα)[116] και στο βαθμό απόσπασης και αποστασιοποίησης από τη σύνολη έννομη τάξη. Η κρατική, εκκλησιαστική και κοινοτική νομοθεσία δεν ήταν δυνατό να αγνοήσει όσους δεν υπετάσσοντο στις δεδομένες μορφές συμπεριφοράς: ο περιθωριακός ενεφανίζετο πολύ συχνά στα αρχεία των δικαστηρίων της εποχής. Η περιθωριακότητα όμως υπέκειτο σε συνεχείς μεταβολές και προσελάμβανε διαρκώς νέες μορφές, κατ'αντιστοιχία προς τους ευρύτερους κοινωνικοπολιτικούς σχηματισμούς. Πρόκειται για μία γενικότερη διαδικασία αποξένωσης και αποκλεισμού των ατόμων από τις υπερκείμενες συλλογικότητες, γεγονός που προσέδιδε μία ιδιαίτερη κοινωνική δυναμική στο κοινωνιολογικό φαινόμενο των μεσαιωνικών περιθωριακών[117].

Ο Ισίδωρος της Σεβίλλης στο έργο του *Βιβλίο Ετυμολογιών (Livre des étymologies)* διερωτάται για την καταγωγή του όρου *exilium* ενώ αποφαίνεται ότι προέρχεται από το *extra solum*. Η εξορία ήταν ο τόπος στον οποίο συγκεντρώνονταν όσοι βρίσκονταν πέραν της γενέτειρας τους, της πατρίδας τους. Πρέπει να υπογραμμισθεί εντούτοις ότι η σημασία του όρου *exilium* δεν είναι αυστηρώς γεωγραφική. Οι μεσαιωνικές κοινωνίες δεν διεκρίνοντο από μεγάλη δομική σταθερότητα καθώς το φαινόμενο της μετανάστευσης προσελάμβανε ευρύτατες διαστάσεις[118]. Εξάλλου η προϊούσα αστικοποίηση δημιούργησε ένα σταθερό ρεύμα του αγροτικού πληθυσμού προς τις πόλεις και των μικρότερων πόλεων προς τις μεγαλύτερες προς αντιστάθμιση του δημογραφικού ελλείμματος του αστικού χώρου. Για συγκεκριμένες πληθυσμιακές κατηγορίες, αυτές οι μετακινήσεις, παρέμεναν

---

[116] Βλ. Le GOFF, J., "Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval", στο *Pour un autre Moyen Age, ό.π.* p. 91-107.

[117] Βλ. ενδεικτικά ALLARD, G. H. (éd), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal 1975, GEREMEK, B., *Les Marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, Paris (Flammarion) 1976, συλλογικός τόμος *Exclus et Système d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévale*, Aix-en-Provence, 1976, LADNER, G. B., *Homo viator:* Medieval Ideas on Alienation and Order, *Speculum* XLII, 1967, HILTON, R. H. , *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*, Londres 1966, VINCENT, B., *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire*, Paris 1979. Για το φαινόμενο της βίαιης αντιμετώπισης των αιρέσεων, Βλ. P.D. Diehl, Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth century Italy, στον τόμο *Christendom and its Discontents. Exclusion persecution and rebellion, 1000-1500*, ed. S. Waugh / P.D. DIEHL, Cambridge (Univ. Press) 1996, p. 47-66. Επίσης, D. NIRENBERG, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton N.J. (Princeton Univ. Press) 1996.

[118] Βλ. διεξοδικά, BALARD, M., Etat et colonisation au Moyen Age, στον τόμο *L'Etat moderne: Genèse*, Genet, J. Ph. (éd), Paris (CNRS) 1990, p. 65-73.

συνδεδεμένες προς τους αντίστοιχους κοινωνικούς ρόλους ή αποτελούσαν τμήμα της μεσαιωνικής επαγγελματικής κατάρτισης.

Η αντίθεση "οι δικοί μας - οι ξένοι" - δεν υποδηλώνει μία αυστηρή και ανελαστική διχοτόμηση· διακρίνεται ωστόσο από εκείνη τη σημασιολογική αμφισημία την οποία οι Πατέρες της Εκκλησίας απέδιδαν στην αντίληψη περί ξένου. Εντούτοις η αντινομική θεμελίωση της εν λόγω αντιλήψεως μετουσιώνεται σε αμφιλεγόμενες στάσεις και συμπεριφορές. Ο Γρηγόριος ο Μέγας αποδίδει μία καθαρά αρνητική έννοια στον εν λόγω όρο, εισάγοντας μία συνωνυμία μεταξύ εκπεσόντων αγγέλων και ξένων[119]. Στη συνέχεια όμως προσφεύγει στην αυθεντία της Αγίας Γραφής σύμφωνα με την οποία ο χριστιανός δεν αποτελεί παρά ταξιδιώτη και προσκυνητή, ο οποίος επιδιώκει να βρει εκ νέου την αληθινή πατρίδα, την ουράνια. Ο Γρηγόριος αποδίδοντας την υπαρκτική κατάσταση του χριστιανού ως ταξιδιώτου *(viator)* κατά τη διάρκεια της επίγειας ζωής του, προβάλλει την ιδέα της ξενιτείας του χριστιανού, μακράν της ουράνιας πατρίδας. Κατά συνέπεια η ιδέα της περιδιάβασης υποκρύπτει ένα στοιχείο ή ένα κίνδυνο περιθωριοποίησης. Ο χριστιανός δεν παύει να εκτίθεται στους κινδύνους της περιπλάνησης, αλλά και στη σύναψη σχέσεων με αγνώστους προς αυτόν ανθρώπους. Η αληθινή περιθωριοποίηση χαρακτηρίζει όλους όσους υιοθετούν το ιδεώδες του μετασχηματισμού του επίγειου βίου σε διαρκή περιπλάνηση την οποία καθιστούν τελικό τρόπο ζωής. Διαφεύγουν συνεπώς από την οργανωμένη κοινωνική ζωή όπως ακριβώς πράττουν εκείνοι οι οποίοι αναγκάζονται να ζουν στις παρυφές της κοινωνίας, ως συνέπεια του αποκλεισμού τους από τη ζωή της κοινότητας.

Οι εξόριστοι συνιστούν μία κατηγορία ατόμων τα οποία, είτε λόγω μιας αποφάσεως της κοινότητας που διέμεναν, είτε λόγω μίας δικαστικής καταδίκης, στερούνται του δικαιώματος διαμονής επί ενός καθορισμένου εδάφους. Στο ρωμαϊκό δίκαιο ο όρος εξορία γνώρισε ποικίλες μορφές και ερμηνείες, όπως απαγόρευση

---

[119] "Quis vero alienus nisi apostata angelus vacotur? διερωτάται με αυτή τη φράση στις Ηθικές του Αρχές *(Moralia)*, σχολιάζοντας το βιβλίο του Ιώβ. Βλ. GEREMEK, B. , Le Marginal, Le Goff, J., (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 381-413, ειδικ. p. 383.

διαμονής σε ένα δεδομένο έδαφος, εξορία με τον προκαθορισμό ενός τόπου παραμονής ή απέλαση σε ένα νησί *(insulae vinculum).*

Η ποινή του αφορισμού βάσει της εκκλησιαστικής νομοθεσίας, η οποία απέκλειε τα άτομα από τη χριστιανική κοινότητα, εμφάνιζε ορισμένες αναλογίες με την ποινή της εξορίας. Η καθολική Εκκλησία κατέφευγε στη συγκεκριμένη ποινή την οποία εφήρμοζε όταν αντιλαμβάνετο ότι τα συμφέροντα της ετίθεντο σε κίνδυνο. Ο αφορισμός, δηλαδή η απαγόρευση συμμετοχής στα θεία μυστήρια, προσκυνήματος σε ιερούς τόπους και εισόδου στην Εκκλησία καθώς και αρωγής στα εκκλησιαστικά λειτουργήματα, δεν μπορούσε παρά να οδηγήσει στην περιθωριοποίηση ατόμων ή ομάδων οι οποίες ετίθεντο εκτός της χριστιανικής κοινότητας. Κατά τον XIII αιώνα, ο πάπας Γρηγόριος IX προέβη στη διάκριση ενός κατώτερου *(minor)* και ενός ανώτερου *(maior)* αφορισμού· ο τελευταίος ήταν συνώνυμος ενός ολοκληρωτικού αποκλεισμού από τη χριστιανική κοινότητα, ενώ η έννοια του αποκλεισμού εφαρμοζόταν και σε όλους όσους πρέσβευαν ένα διαφορετικό δόγμα. Η ποινή του αφορισμού οδηγούσε το άτομο σε ολοκληρωτική απομόνωση και διακοπή των δεσμών του όχι μόνο με την κοινωνία αλλά ακόμη και με την ίδια την οικογένεια του. Κατά συνέπεια αυτό το όραμα μιας ενιαίας χριστιανοσύνης οδήγησε προοδευτικά στο περιθώριο της κοινωνίας εκείνους τους οποίους διέκρινε το στοιχείο της απόκλισης από μία ανεγνωρισμένη ρωμαιοκαθολική εκκλησιαστική τάξη. Αυτό απετέλεσε γνώρισμα όχι μόνο των αλλοθρήσκων, αλλά και των αιρετικών και εκείνων των θρησκευτικών σεκτών που ευρίσκοντο εκτός των ορίων της εκκλησιαστικής κοινότητας: τέτοιες κοινωνικές κατηγορίες εθεωρούντο καταδικασμένες στη μόνωση και την αποξένωση και στερημένες της χριστιανικής σωτηριολογικής προοπτικής[120].

Ένας άλλος σημαντικός παράγοντας, ο οποίος ήταν δυνατό να οδηγήσει στην περιθωριοποίηση σχετίζεται με τις διάφορες δραστηριότητες των ατόμων, αφού υφίστατο ένας διαχωρισμός καθηκόντων ανάμεσα σε αυτούς που προσεύχονταν, πολεμούσαν ή ασχολούνταν με την καλλιέργεια των εδαφών. Ο κατάλογος με τα επαγγέλματα τα οποία αναφέρονται ως κολασμένα, περιφρονημένα ή ανέντιμα στα

[120] *ό.π.* p. 385 κ.ε.

γραπτά των Πατέρων της Εκκλησίας και στη θεολογική γραμματεία, βεβαιώνεται από την τάση καταδίκης της τοκοληψίας[121], της πορνείας[122] και των επαγγελματιών του θεάματος[123]. Η καταδίκη ορισμένων δραστηριοτήτων ως αναξιοπρεπών επέφερε συχνά τον αποκλεισμό από την οργανωμένη κοινωνική ζωή: οι καταβολές αυτού του κοινωνικού δόγματος εντοπίζονται στο κανονικό δίκαιο και στις εθιμικές συνήθειες της αστικής καθημερινότητας.

Το κανονικό δίκαιο καθόριζε ως *mercimonia inhonesta* ή *vilia officia* ένα μεγάλο αριθμό δραστηριοτήτων οι οποίες θεωρήθηκαν ως ατιμωτικές εν σχέσει προς την επισκοπική αποστολή. Στη κορυφή των επίμεμπτων δραστηριοτήτων τοποθετείται πάντοτε το επάγγελμα του κακού ηθοποιού και του ταχυδακτυλουργού, η πορνεία, η μαστροπεία, η τοκοληψία. Μερικές φορές οι κανονισμοί οι οποίοι υιοθετούντο από τις συνόδους και την εκκλησιαστική νομοθεσία αναφερόμενες στο εκκλησιαστικό δίκαιο περιελάμβαναν επίσης και άλλες κατηγορίες ανθρώπων: τους πανδοχείς, τους αοιδούς, τους μάγους καθώς και τους δημοτικούς οδοκαθαριστές. Ο καθένας ο οποίος ασκούσε ένα σύνηθες αλλά άσεμνο ή ρυπαρό επάγγελμα δεν μπορούσε να επιδιώκει την πρόσβαση σε εκκλησιαστικά αξιώματα, ούτε και διέθετε το δικαίωμα διεκδίκησης ενός επισήμου δημοτικού λειτουργήματος[124]. Εντούτοις η διαβάθμιση αυτή δεν έμεινε αναλλοίωτη με την πάροδο του χρόνου. Ορισμένα από τα απαξιωθέντα επαγγέλματα ανεγνωρίσθησαν τελικά, εντασσόμενα στην κυρίαρχη κλίμακα αξιολογικής αποτίμησης. Οι εν λόγω αξίες διαχέονταν διαρκώς στη σύνολη κοινωνική ζωή και καθίσταντο ενδεικτικές του τρόπου οργάνωσης της. Ο ρόλος των ρυθμιστικών εκείνων προτύπων τα οποία καθιέρωσε το κανονικό δίκαιο ήταν

---

[121] για το ζήτημα της μεσαιωνικής καταδίκης της τοκοληψίας Βλ. ενδεικτικά NOONAN, J. T., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Mass (Harvard Univ. Press) 1957, NELSON, B., *The idea of Usury*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1969, Le BRAS, G., "La doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XIIe-XVe siècle)", *Dictionnaire de théologie catholique* 15 (1950), p. 2336-72, MELITZ, J., "Some Further Reassessment of the Scholastic Doctrine of Usury", *Kyklos* 24 (1971), p. 473-89.

[122] για το ζήτημα της μεσαιωνικής καταδίκης της πορνείας, Βλ. Rossiaud, J., *La Prostitution médiévale*, Paris (Flammarion) 1988.

[123] Βλ. ενδεικτικά, HARTOUNG, W., *Die Spielleute Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters*, Wiesbaden 1982.

[124] GEREMEK, B., Le Marginal, Le Goff, J. (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 400 κ.ε., βλ. επίσης KOOPMANS, J., *Le Théâtre des exclus au Moyen Age. Hérétiques, sorcières et marginaux*, Paris (Imago) 1997.

σημαντικός κατά τη διαμόρφωση αυτών των αξιών επειδή η Εκκλησία επιχειρούσε να προσδιορίσει τις συμπεριφορές και τους τρόπους σκέψης και πράξης. Για το Θωμά Ακινάτη δεν υπήρχε καμία αμφιβολία ότι η μεγάλη πλειονότητα των κωμικών και των ηθοποιών θα υφίστατο την αιώνια καταδίκη καθώς και τα χειρότερα βασανιστήρια της κόλασης. Κατ'ανάλογο τρόπο ο Ιωάννης του Salisbury παρείχε τη διαβεβαίωση ότι οι ταχυδακτυλουργοί και οι διαπράττοντες πορνεία δεν αποτελούσαν παρά τέρατα μεταμφιεσμένα υπό ανθρώπινη μορφή, στα οποία άξιζε η απομάκρυνση από την κοινωνία με κάθε τίμημα[125]. Η μεσαιωνική Εκκλησία κατά συνέπεια για να δικαιώσει την ιδεολογική της δυσπιστία έναντι ενός επαγγέλματος, το οποίο στερείτο κοινωνικής αποδοχής υιοθέτησε το ακόλουθο επιχείρημα: ανεφέρετο στην αστάθεια του τρόπου ζωής, και κατά συνέπεια στην έλλειψη κοινωνικής διάστασης αυτής της πληθυσμιακής κατηγορίας, η οποία δεν ενετάσσετο στα πλαίσια της οργανωμένης κοινωνίας και απεκλείετο από τον κοινωνικό καταμερισμό λειτουργημάτων και καθηκόντων. Η ίδια κοινωνική καταδίκη υφίστατο και για τις κατηγορίες των ασθενών και των ενδεών[126] γεγονός το οποίο απέληγε στη μόνωση και την περιθωριοποίησή τους, παρά το ασαφές καθήκον της φιλανθρωπίας το οποίο διέκρινε τη μεσαιωνική συλλογική συνείδηση[127].

Μια άλλη μορφή περιθωριοποίησης σχετίζεται με την απόρριψη ομάδων ή ατόμων για θρησκευτικούς ή ιδεολογικούς λόγους. Η μη αποδοχή του δόγματος της χριστιανικής καθολικης πιστης συνεπήγετο τη θεώρηση του ατόμου ως ξένου και διαφορετικού απο τους υπολοίπους. Οι μεσαιωνικές κοινότητες απέκλειαν από τις δομές τους τους αιρετικους, τους ειδωλολάτρες και όλους εκείνους οι οποίοι πίστευαν σε μία διαφορετικη, από το χριστιανισμό θρησκεία· οι Εβραίοι, σύμφωνα με την κοινή αντίληψη, θα κατέτειναν στην εξολόθρευση των χριστιανών, συμβάλλοντας στη διάδοση επιδημιών και ασκώντας την τοκοληψία. Οι ομάδες αυτές

---

[125] *ό.π.* p. 403.
[126] Βλ. GEREMEK, B., *La Potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, Paris (Gallimard) 1987.
[127] Αντιθέτως στο Βυζάντιο η φιλανθρωπία υλοποιείτο μέσω των ιδρυμάτων υπό την μορφή της ευποιίας, βλ. αναλυτικά ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΣ, Δ., *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια, ό.π.* p. 216 κε.

οι οποίες έμεναν εκτός των ορίων τα οποία υπαγόρευε η χριστιανική κοινότητα και η κυρίαρχη κουλτούρα, εθεωρούντο επικίνδυνες για τις δομές του συστήματος, ενώ είχαν, σε μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι οι υπόλοιπες κατηγορίες περιθωριακού πληθυσμού, ανεπτυγμένη τη συνείδηση της διαφορετικότητας τους[128].

Παράλληλα με τον αποκλεισμό ο οποίος οφειλόταν σε κοινωνικούς και θρησκευτικούς λόγους, συναντάται και η εθελουσία περιθωριοποίηση, ως αποτέλεσμα αρνήσεως του συστήματος, προς αναζήτηση της πνευματικής τελειώσεως. Ως εκ τούτου, ανεπτύσσετο στις περιθωριακές ομάδες το αίσθημα ιδιαιτερότητας της θέσεώς τους και μία αισθητή διαφορά ανάμεσα σε αυτές και την κοινωνία: η καθιέρωση στη συλλογική συνείδηση ενιαίων αρχών συνύπαρξης και κανόνων του διάγειν, εξεδηλώνετο ως καταδίκη κάθε κοινωνικής εκτροπής.

Η κοινωνική θέση των ατόμων διεκρίνετο από εξωτερικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα τα οποία επεκτείνοντο και στις περιθωριακές ομάδες. Υπήρχαν βεβαίως τα φυσικά διακριτικά χαρακτηριστικά όπως το χρώμα της επιδερμίδας και η γλώσσα τα οποία χαρακτήριζαν ορισμένες εθνικές μειονότητες, η αναπηρία ή τα εξωτερικά συμπτώματα μίας ασθένειας τα οποία συχνά ήταν χαρακτηριστικά των επαιτών. Η άσκηση του επαγγέλματος εθεωρείτο επίσης ως ίδιο γνώρισμα της κοινωνικής θέσης, ενώ ορισμένα άλλα χαρακτηριστικά είχαν συμβολικό χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα ο ακρωτηριασμός του ωτός ως σημείου δηλωτικού του κλέπτη. Στην περίπτωση των Εβραίων η τέταρτη σύνοδος του Λατερανού (1215) εισήγαγε την υποχρέωση να φέρουν ένα διακριτό χαρακτηριστικό το οποίο διεδόθη στις χώρες της Χριστιανικής Δύσης ως ένδειξη δυσφημιστικού χαρακτήρα. Στα γερμανόφωνα εδάφη η αναγνώριση των Εβραίων δεν ήταν δυσχερής λόγω των ιδιαιτέρων συνηθειών τους, ειδικότερα λόγω του τρόπου περιβολής τους. Αυτός ο εκκλησιαστικός εξαναγκασμός μίας πληθυσμιακής μειονότητας να φέρει ένα ιδιαίτερο γνώρισμα, ενδεικτικό του τρόπου αναγνώρισής της, υπενθυμίζει την ανάλογη μεταχείριση και τις διακρίσεις εις βάρος των Εβραϊκών μειονοτήτων στη σύγχρονη περίοδο της

[128] GEREMEK, B., Le Marginal, Le Goff, J. (dir), *L'homme médiéval, ό.π.* p. 410 κ.ε.

ναζιστικής Γερμανίας[129]. Η υποχρεωτική κατοχή ενός διακριτικού σήματος αφορούσε επίσης τις πόρνες, ενώ οι αιρετικοί, υποχρεωτικώς έφεραν ως δείγμα μετανοίας στα ρούχα τους το σημάδι του σταυρού.

Για τους περισσότερους τα χαρακτηριστικά αυτά δεν αποτελούσαν εθελουσία επιλογή αλλά ήταν αποτέλεσμα επιβολής, η οποία είχε ως στόχο την οριοθέτηση της κατάστασης ατόμων ή ομάδων αλλά και την περαιτέρω καταπίεση τους με βάση την αρχή ενός κοινωνικού αποκλεισμού των εν λόγω ομάδων. Η μεσαιωνική κοινωνία δεν έπαψε ούτε στιγμή να υπενθυμίζει στις περιθωριακές ομάδες την ατιμία την οποία είχαν διαπράξει εις βάρος της ενώ ο εξευτελισμός ο οποίος υφίσταντο αποσκοπούσε στο να καταδείξει το αξιοσέβαστο και την υπεροχή των υπολοίπων κοινωνικών ομάδων. Όλες αυτές οι ομάδες είχαν ως κοινό ιδίωμα ένα ιδιαίτερο τύπο διαβίωσης, διαφορετικό από τα κοινωνικώς εγκεκριμένα υποδείγματα διάγειν, αρνούμενες να υποταγούν στην εγκυρότητα των ανεγνωρισμένων αξιών και να συμμετάσχουν στη διανομή ενός δεδομένου συστήματος ρόλων και κοινωνικών καθηκόντων. Στοιχείο συνοχής αυτών των ομάδων αποτελούσε η κοινωνική τους απόρριψη και η δυσμενής τους αντιμετώπιση εκ μέρους μίας αυστηρώς διαρθρωμένης ιεραρχικής κοινωνίας.

Οι περιθωριακές ομάδες είτε με τον τρόπο ζωής που επέλεγαν είτε με τον κοινωνικό αποκλεισμό διερρήγνυαν την ιδεολογική και κοινωνική συνοχή της δυτικής μεσαιωνικής κοινωνίας, η οποία δεν ασπαζόταν το δικαίωμα της ετερότητας και της διαφοροποίησης, τόσο των μεμονωμένων ατόμων όσο και των ευρύτερων κοινωνικών ομάδων. Η προαίρεση και η διαφορετικότητα συνιστούν μάλλον απειλή για τις κοινωνικές και θρησκευτικές δομές παρά στοιχείο προαγωγής και σύνθεσης

---

[129] για την ειδικότερη κοινωνικοπολιτική οργάνωση των Εβραίων στην προ του Β' Παγκοσμίου Πολέμου Γερμανία, Βλ. αναλυτικά HILDERSCHEIMER, E., *Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. Der Existenzkampf der Reichsvertretung und Reichsvereinigung der Juden in Deutschland*, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1994, για την εχθρική συμπεριφορά της μεσαιωνικής κοινωνίας εναντίον των Εβραίων, Βλ. ενδεικτικά DAHAN. G., *La polémique chrétienne contre le judaïsme*, Paris (Albin Michel) 1991. Επίσης, R. CHAZAN, "The deteriorating image of the jews-twelfth and thirteenth centuries", στον τόμο *Christendom and its discontents, ό.π.* p. 220-233. Για τη μεσαιωνική προέλευση της τυπικής προκατάληψης κατά των Εβραίων, βλ. R. CHAZAN, *Medieval Stereotypes of Modern Antisemitism*, Berkeley (Univ. of California Press) 1997, καθώς και G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris (Cerf) 1999, σ. 199-226.

μιας ευρύτερης σκέψης και κουλτούρας. Η θρησκευτική, ιδεολογική και κοινωνική καθαρότητα της μεσαιωνικής κοινωνίας και του πολιτισμού που αυτή εκφράζει, ανάγεται σε πρωτεύοντα στόχο για την επίτευξη του οποίου η προσφυγή σε ανορθόδοξες μεθόδους, καθώς και ο ιδεολογικός καταναγκασμός ατόμων και ομάδων, κρίνεται ως απολύτως θεμιτός. Τελικώς η περιθωριακότητα είναι το αποτέλεσμα της προσπάθειας επιβολής και της αξιώσεως ισχύος εκ μέρους της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, η οποία έτεινε να υπαγορεύει την απόρριψη του δικαιώματος στη διαφορά.

5.3. Μεσαιωνικός πολιτισμός και σχολαστική θεολογία: η αισθητική υποτύπωση του δόγματος.

Όπως παρατηρεί ο E. Panofsky, μεταξύ της σχολαστικής σκέψεως και της γοτθικής τέχνης[130] υπάρχει μία αυθεντική τάση αιτίας και αποτελέσματος[131], η οποία εκδηλώθηκε ως επίδραση της λογίας σχολαστικής γνώσεως επί της τέχνης των ζωγράφων, των γλυπτών και των αρχιτεκτόνων[132].

Οι σχολαστικοί κατείχαν το μονοπώλιο της εκπαιδεύσεως: η διανοητική μόρφωση δινόταν από τις μοναστικές και καθεδρικές σχολές, από τα πανεπιστήμια και τα *studia* των μοναστικών ταγμάτων[133]. Το σχολαστικό κίνημα προετοιμάσθηκε από τη βενεδικτιανή εκπαίδευση ενώ αναπτύχθηκε στους κόλπους των δομινικανικών και φραγκισκανικών ταγμάτων. Κατ'αναλογία ο γοτθικός ρυθμός

---

[130] Βλ. περαιτέρω ERLANDE BRANDENBOURG, A., *L'art gothique*, Paris (Mazenod) 1983.
[131] Ο M-D. CHENU διατυπώνει τον ισχυρισμό ότι η θεολογία αποτελεί την πρώτη μεγάλη τεχνική που ανέπτυξε ο χριστιανικός κόσμος. Οι άνθρωποι οι οποίοι έκτισαν τις εκκλησίες συνέταξαν και τις θεολογικές σούμες, CHENU, M-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1993^5, p. 53 κ.ε.
[132] PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, γαλ. μτφρ. Bourdieu P., Paris (Minuit) 1992^2, p. 83.
[133] Βλ. περαιτέρω DUBY, G., *Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420, ό.π.* p. 139 κ.ε.

προετοιμάσθηκε στα βενεδικτιανά μοναστήρια και έφθασε στο απόγειο του με την οικοδόμηση των μεγάλων αστικών εκκλησιών[134].

Τα διαδοχικά δόγματα για τη σχέση ψυχής και σώματος ή το πρόβλημα των καθολικών εννοιών[135] αντανακλάται στις εικαστικές τέχνες και πολύ περισσότερο στην αρχιτεκτονική. Ο αρχιτέκτονας προέβαινε στη δημιουργία των έργων του υπό την επίβλεψη και τη συνεργασία των σχολαστικών, γεγονός που συνεπήγετο την εφαρμογή της σχολαστικής σκέψεως στο έργο του[136].

Βασική επιδίωξη καθίστατο η εγκαθίδρυση της ενότητας της αλήθειας, η συμφιλίωση του λόγου και της πίστης. Το ιερό δόγμα, κατά τη διατύπωση του Θωμά Ακινάτη, χρησιμοποιεί τον ανθρώπινο λόγο, όχι προς απόδειξη της πίστεως αλλά για να καταστήσει σαφή όλα όσα ανακεφαλαιώνονται στα πλαίσια αυτού του δόγματος. Η άποψη αυτή του Ακινάτη εκφράζει την πεποίθηση ότι ο ανθρώπινος λόγος δεν μπορεί να παράσχει μία άμεση απόδειξη αντικειμένων της πίστης, όπως η φύση του τριαδολογικού δόγματος, η Ενσάρκωση, η χρονικότητα της δημιουργίας κ.λ.π. αλλά μπορεί να υιοθετηθεί προς διασάφηση των παραπάνω αντικειμένων[137].

Ο ανθρώπινος λόγος είναι δυνατό, κατά πρώτον, να προσφέρει μία άμεση και πλήρη απόδειξη σε κάθε ζήτημα το οποίο μπορεί να συναχθεί από αρχές διαφορετικές από εκείνες της Αποκάλυψης, δηλαδή από όλα τα ηθικά, φυσικά και μεταφυσικά δόγματα όπως η ύπαρξη αλλά όχι η ουσία του Θεού, η οποία μπορεί να αποδειχθεί μέσω της αναγωγής του αποτελέσματος στην πρώτη αιτία. Κατά δεύτερον ο ορθός λόγος είναι δυνατό να συμβάλλει στη διασάφηση του περιεχομένου της ίδιας της Αποκάλυψης: μέσω του ελλόγου επιχειρήματος ακόμη και με την υιοθέτηση μίας αρνητικής αποδεικτικής οδού ο ανθρώπινος λόγος μπορεί να συμβάλλει στη

---

[134] για την αντιπαράθεση αρχαιοελληνικής και γοτθικής αρχιτεκτονικής βλ. ενδεικτικά ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., *Η ελευθερία του ήθους*, Αθήνα (Γρηγόρης) 1979^2, p. 308-318.

[135] για το πρόβλημα των καθολικών εννοιών βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα (Δόμος) 1988^2, p. 239 κ.ε.

[136] για περαιτέρω διερεύνηση της σχολαστικής σκέψεως βλ. ενδεικτικά ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία, ό.π.* p. 121 κε, του ιδίου, *Το πρόσωπο και ο έρως*, Αθήνα (Δόμος) 1987^4, p. 142 κ.ε., του ιδίου, *Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, Αθήνα (Δόμος) 1985, p. 112 κε, CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, ό.π.* p. 51 κ.ε.

[137] PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique, ο.π.* p. 89 κ.ε.

διάψευση όλων των αντιρρήσεων των εγειρομένων ενάντια σε αντικείμενα θρησκευτικής πίστεως[138]. Οι αντιρρήσεις αυτές είναι κατ'ανάγκη ή ψευδείς και εσφαλμένες ή ανεπαρκώς τεκμηριωμένες. Αντιστρόφως η υιοθέτηση μίας θετικής αποδεικτικής στρατηγικής είναι δυνατό να μην επιτύχει το στόχο της, δηλαδή την απόδειξη του Θεού μέσω του ελλόγου επιχειρήματος. Μπορεί όμως τουλάχιστον να καταδείξει τις υπάρχουσες ομοιότητες που υφίστανται μεταξύ θείου και φυσικού κόσμου μέσω της προσφυγής στην αναλογική μέθοδο: στα πλαίσια αυτά η σχέση μεταξύ των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος υποδεικνύει και την υφιστάμενη σχέση μεταξύ όντος, γνώσης και αγάπης ως στοιχείων ενός ανθρωπολογικού δόγματος. Με τον ίδιο τρόπο υποτίθεται ότι η θεία δημιουργία παρουσιάζει αντιστοιχίες με την εργασία του καλλιτέχνη. Κατ'αυτό τον τρόπο η κατάδειξη ως διακρίβωση αποτελεί τη λεγόμενη πρώτη ρυθμιστική αρχή της πρώιμης και μεταγενέστερης σχολαστικής σκέψης. Αλλά προκειμένου να επιτευχθεί η διασάφηση της πίστεως μέσω του Λόγου απαιτείται μία βασική προϋπόθεση: εάν η πίστη οφείλει να καταδειχθεί στα λογικά πλαίσια ενός πλήρους και αυτονόμου συστήματος σκέψεως, κειμένου εκτός των ορίων της Αποκάλυψης, καθίσταται αναγκαία η κατάδειξη της πληρότητας, της αυτονομίας και των ορίων αυτού του συστήματος σκέψεως. Αυτό διαφαίνεται στην περίπτωση του τυπικού φορμαλισμού ο οποίος διέπει τις σχολαστικές συγγραφές και βρίσκει την κορύφωση του στη Θεολογική Σούμα: η τελευταία προβάλλει ένα επαρκή αριθμό ολιστικών κατηγορικών προστακτικών, ένα πρότυπο οργάνωσης συμφώνως προς ένα σύστημα ομολόγων μερών και των μερικοτέρων υποδιαιρέσεων τους, με κριτήριο τη διάκριση αλλά και

---

[138] Κατά συνέπεια η αρχιτεκτονική του XIII αιώνα, αντλεί από αυτό την ακτινοβολούσα ακρίβεια της. Οι καινούργιες μεταβολές της γνώσης, την οποία διέθετε η σχολή των τεχνών, αντανακλώνται σε αυτήν. Ο καθεδρικός ναός καθίσταται λιγότερο ρητορικός, απορροφά λιγότερο την τέρψη, επιζητά περισσότερο τη φροντίδα μίας διαλεκτικής ανάλυσης των δομών. Επιδιώκει τη σαφήνεια των σχολαστικών αποδείξεων. Οι μορφές της αντλούν την καταγωγή τους από το πνεύμα των κληρικών. Κατ'αναλογία οι καλλιτέχνες ενεργούν μέσω του διαχωρισμού απομονώνοντας τα ομόλογα μέρη, εν συνεχεία τα μέρη από άλλα μέρη, προτού να τα διατάξουν, λογικώς, σε ομάδες. Ο καθεδρικός ναός αναπτύσσεται εντός μίας κατακόρυφης μορφής, σε ένα παιχνίδι πειστικής κατανόησης, σε μία γεωμετρία υφαινόμενη από το φως, DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société. 980-1420, ό.π.* p. 176-77.

την παραγωγική αναγκαιότητα (επαρκής ενδοσυσχέτιση). Αυτό είναι το μεθοδολογικό πρόγραμμα του Θωμά Ακινάτη[139].

Η παραπάνω αρχή της διασάφησης βρήκε τη λογική της κορύφωση και τη συνεπέστερη εφαρμογή της στη σφαίρα της αρχιτεκτονικής. Κατά τον ίδιο τρόπο που η κλασική σχολαστική σκέψη κυριαρχείται από την αρχή της κατάδειξης *(manifestatio)* κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο η κλασική γοτθική αρχιτεκτονική διέπεται, κατά τον Suger, από τη λεγόμενη αρχή της διαφάνειας. Οι προσχολαστικοί απομόνωσαν την πίστη από το λόγο μέσω της σύστασης ενός ανυπέρβλητου εμποδίου. Η ρομανική αρχιτεκτονική δομή έδινε την εντύπωση ενός χώρου καθορισμένου και αδιαπέραστου, τόσο στο εξωτερικό όσο και στο εσωτερικό[140]. Η σχολαστική φιλοσοφία, αντιθέτως, προέβη στον αυστηρό διαχωρισμό της πίστεως από τη σφαίρα της έλλογης γνώσης, διακηρύσσοντας ότι το περιεχόμενο αυτής της ιερότητας όφειλε να παραμείνει ευδιάκριτο. Κατ'ανάλογο τρόπο η γοτθική αρχιτεκτονική διεχώρησε τον εσωτερικό χώρο από τον επιβλητικό εξωτερικό όγκο αξιώνοντας ότι προβάλλεται ο ίδιος, κατά κάποιο τρόπο, διαμέσου της δομής την οποία εμπερικλείει[141]. Ο κλασικός καθεδρικός ναός επιζητούσε να ενσαρκώσει την ολότητα της χριστιανικής θεολογικής, φυσικής και ιστορικής γνώσης, θέτοντας

---

[139] Κατ'ανάλογο τρόπο το όλο μιας πραγματείας χωρίζεται σε μέρη *(partes)*, τα μέρη σε κεφάλαια *(membra)*, τα κεφάλαια σε παραγράφους *(quaestiones ή distinctiones)*, οι παράγραφοι σε άρθρα *(articuli)*. PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique, ό.π.* p. 93.

[140] Βλ. περαιτέρω DURLIAT, M., *L'Art roman*, Paris (Mazenod) 1982.

[141] Από αυτό το έλλογο πλαίσιο αποκαλύπτονται οι κρυμμένες δομές, ό,τι θεωρείται από τους θεολόγους ως γνήσια πραγματικότητα. Η γεωμετρία διέπει τη γοτθική εικόνα με μεγαλύτερη ακρίβεια από ό,τι στην περίπτωση της ρομανικής εικόνας. Το καινοφανές στοιχείο είναι πλέον ότι δεν εφαρμόζεται στο φαντασιακό στοιχείο αλλά στην αντίληψη, σεβόμενη τις αληθινές αναλογίες. Υπάρχει για να προμηθεύει κάθε εικόνα με τον παραδειγματικό εξοπλισμό, ο οποίος, κατά το θεϊκό σχέδιο, περικλείει το υπόδειγμα όλων των ορατών δημιουργημάτων. Αυτές οι εικόνες δεν έχουν νόημα αν παραμείνουν απομονωμένες. Έγκειται στον καλλιτέχνη να τις ενώσει πριν τις εντάξει σε ένα σύνολο και σε μία τάξη, για να αναπαραστήσει το σύνολο του δημιουργηθέντος σύμπαντος. Στην πραγματικότητα η φύση είναι ενιαία, όπως και ο Θεός από τον οποίο εκπηγάζει, και μέσα σε αυτή την ολότητα ο καθεδρικός ναός εικονίζεται. Επειδή η θεϊκή φύση συντηρεί όλα τα είδη συμφώνως προς μία ομοιότητα χωρίς σύγχυση, κατά τρόπο ώστε τα πάντα να είναι διατεταγμένα σε μία συγκεκριμένη συνάφεια, καθετί, διατηρώντας την ιδιαίτερη καθαρότητα του, εντάσσεται στα πλαίσια αμοιβαίων συναρμογών. Από τον ορισμό αυτό του Ακινάτη κάθε λέξη συμβάλλει στη διαμόρφωση των ουσιωδών στοιχείων της. DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société. 980-1420, ό.π.* p. 180-181.

καθετί στο ορθό του μέρος και καταργώντας οτιδήποτε δεν είχε βρει την ιδιαίτερη θέση του εντός του συνόλου.

Αξίζει να υπογραμμισθεί ότι οι προτεινόμενες, από τη γοτθική αρχιτεκτονική, τελικές λύσεις αποκτώνται υπό το τίμημα της αποδοχής και της συμφιλίωσης αντιφατικών μεταξύ τους δυνατοτήτων. Στο σημείο αυτό εντοπίζεται η δεύτερη ρυθμιστική αρχή της σχολαστικής σκέψεως: ενώ η πρώτη κατάδειξη *(manifestatio)* επιτρέπει την κατανόηση της ουσίας και του περιεχομένου της κλασικής γοτθικής τέχνης, η δεύτερη αρχή της εναρμόνισης *(concordantia)* μπορεί να συμβάλλει στην πληρέστερη κατανόηση του τρόπου συγκρότησης αυτού του αρχιτεκτονικού υποδείγματος[142]. Αυτή η τεχνική εναρμόνισης των φαινομενικώς πλέον αντιθετικών δεδομένων προσδιορίζει τη μορφή της παιδαγωγικής μεσαιωνικής διδασκαλίας, αλλά κυρίως τη χρησιμοποιούμενη επιχειρηματολογική μέθοδο των ίδιων των σχολαστικών συγγραφών. Η στάση αυτή της γοτθικής αρχιτεκτονικής παρουσιάζεται αντίστοιχη προς την επιχειρούμενη υπό των κανονολόγων διευθέτηση των διαφορών μεταξύ διαφορετικών δογμάτων, συγκρουόμενων θέσεων και απόψεων και ενδεχομένων αντιπαραθέσεων μεταξύ αντιφατικών αρχών στα πλαίσια της ίδιας κανονικής παράδοσης[143].

Προς περαιτέρω διασάφηση των παραπάνω διαπιστώσεων κρίνουμε αναγκαία την προσφυγή σε ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της αισθητικής του XIV αιώνα.

Πρόκειται για τον πίνακα του Andrea di Bonaiuto, που παρουσιάζει το Θωμά Ακινάτη καθισμένο στο κέντρο θρόνου τον οποίο πλαισιώνουν οι Βασιλείς της Παλαιάς Διαθήκης, οι προφήτες και οι Απόστολοι: ο Ακινάτης αναπαρίσταται

---

142 Το σύμπαν δεν αποτελεί πλέον ένα σύνολο χαρακτηριστικών, στο οποίο καταστρέφεται το φαντασιακό, αλλά προσλαμβάνει μία λογική μορφή την οποία ο καθεδρικός ναός έχει αποστολή να αποκαταστήσει, τοποθετώντας στη θέση τους όλα τα ορατά δημιουργήματα. Ανήκει εφεξής στη γεωμετρία, ως απαγωγική επιστήμη των μαθηματικών, να μεταθέσει στο συγκεκριμένο, να ενσαρκώσει στην πέτρα τη φαντασμαγορία της ουράνιας Ιερουσαλήμ... Όσοι ξεκινούν από τη σκέψη *(cogitatio)*, από την εξερεύνηση της ύλης και του αντιληπτού κόσμου επί του οποίου οφείλει κατ'ανάγκη να βασίζεται η αφηρημένη σκέψη, μπορούν να επιτύχουν μία προοδευτική πνευματική ανάταση. Εντούτοις ο εσωτερικός άνθρωπος οφείλει να ανυψώνεται μέσω των αρχών της συλλογιστικής διαδικασίας *(meditatio)* ως δυνατότητας ενδοσκόπησης της ψυχής, με τελικό στόχο την πρόσβαση στη στοχαστική ενατένιση *(contemplatio)* ως ενδότερη διαίσθηση της αλήθειας, *ό.π.* p. 142 κ.ε.

143 PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique, ό.π.* p. 118.

ευρισκόμενος υπεράνω των προσωποποιήσεων των επιστημών και των γνώσεων καθώς και των προσώπων τα οποία διαθέτουν εξουσία σε κάθε ένα από τα πεδία του πνεύματος. Μαζί με τον Ακινάτη απεικονίζονται από τα αριστερά προς τα δεξιά ο Ιώβ, ο Δαυίδ, ο Παύλος, ο Μάρκος, ο Ματθαίος, ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, ο Λουκάς, ο Μωυσής, ο Ησαΐας και ο Σολομών[144]. Το χρησιμοποιούμενο σχήμα αντλείται εξ ολοκλήρου από την πρώτη χριστιανική εικονογραφία, η οποία παρουσιάζει το Χριστό ανάμεσα στους Αποστόλους και λίγο αργότερα τον επίσκοπο ένθρονο στο μέσο του κλήρου. Δεν πρόκειται περί ενός αυτοκρατορικού θρόνου αλλά περί μίας αληθινής εικαστικής προσομοίωσης προς την εικόνα του Χριστού κατέχοντος την κορυφαία θέση μεταξύ των Αποστόλων, οι οποίοι αποτελούν το σύνθρονο. Η πρωταρχική μορφή και εικονογραφικό αρχέτυπο είναι εκείνο ενός φιλοσοφικού κολλεγίου το οποίο συσπειρώνεται γύρω από ένα μεσαιωνικό διδάσκαλο. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι για μία σειρά εμφανών αιτιών μετά τον V αιώνα, οι Χριστιανοί διεξήγαγαν τη θρησκευτική τους αντιπαράθεση προς τους εθνικούς ακόμα και στο πεδίο της ίδιας της κουλτούρας η οποία έως τότε εθεωρείτο αδιαμφισβήτητο προνόμιο των μη Χριστιανών. Κατ'αναλογία προς το Χριστό και τους επισκόπους, ο Ακινάτης τοποθετείται στο κέντρο ενός αγίου θεολογικού κολλεγίου: ως διάδοχος και επίγειος τοποτηρητής του Χριστού χειρίζεται εξ ολοκλήρου τις υποθέσεις της Ιεράς Εξέτασης. Κάτω από το θρόνο του Ακινάτη ο καλλιτέχνης απεικονίζει από αριστερά προς δεξιά τους αιρετικούς Νεστόριο, Αβερρόη και Άρειο, οι οποίοι συντρίβονται από τη μεγαλοπρέπεια την οποία αντιπροσωπεύει ο Ακινάτης[145]. Ως εκ τούτου παρουσιάζεται ως νέος επίσκοπος, ως νέος Άγιος Πέτρος: στην πραγματικότητα η ζωγραφική ενδυνάμωσε τις σχέσεις μεταξύ του Αγίου Πέτρου, ο οποίος απεικονίζεται στην είσοδο της ουράνιας πολιτείας, και του δομινικανικού τάγματος το οποίο απεικονίζεται στα δεξιά. Όπως ο Άγιος Πέτρος κρατά τα κλειδιά του Παραδείσου, ο Ακινάτης κρατά ανοικτό το βιβλίο της ζωής με το οποίο προσπαθεί

---

[144] RUSSO, D., "Les modes de représentation du pouvoir en Europe dans l'iconographie du XIVe siècle", στο *Représentation, Pouvoir et Royauté à la fin du Moyen Age, ό.π.* p. 177-198, για το ίδιο θέμα βλ. DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société. 980-1420, ό.π.* p. 242.
[145] RUSSO, D., "Les modes de représentation du pouvoir en Europe dans l'iconographie du XIVe siècle", στο *Représentation, Pouvoir et Royauté à la fin du Moyen Age, ό.π.* p. 181.

να πείσει τους απίστους και τους ασεβείς[146]. Στην κορυφή της τοιχογραφίας εμφανίζεται ο Βασιλέας Χριστός κρατώντας ένα κλειστό βιβλίο. Ως εκ τούτου μέσω της συγκεκριμένης εικονογραφικής συνθέσεως εξυπηρετούνται δύο συγκεκριμένοι σκοποί: πρώτον, επιχειρείται να καταδειχθεί η λογική μετάβαση από το Χριστό στο Θωμά Ακινάτη μέσω της διαμεσολαβητικής παρουσίας του Αγίου Πέτρου ως επισκόπου της Ρώμης και κατά δεύτερον, εξαίρεται η μεγαλοπρέπεια της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και υπογραμμίζεται η υπεροχή και η προεξέχουσα θέση του δομινικανικού τάγματος στα πλαίσια αυτής της εκκλησιολογικής πραγματικότητας.

Σκοπός αυτής της εικονογραφικής θεματικής είναι η κατάδειξη της χριστιανικής δόξας, του θριάμβου της Εκκλησίας αλλά και του θριάμβου του δομινικανικού τάγματος στα πλαίσια ειδικότερων τυπολογικών παραλληλισμών. Αυτό το εικονογραφικό σύνολο ολοκληρώνεται με τη φανέρωση του θριάμβου του Θωμά Ακινάτη, οι συνέπειες του οποίου διευρύνονται έως την αιωνιότητα. Ασφαλώς ο Ακινάτης δεν τοποθετείται στο ίδιο επίπεδο με το Χριστό. Ο θρίαμβός του έπεται του εσχατολογικού θριάμβου του Χριστού. Εντούτοις έχει δικαίωμα στο μνηνειώδη και πλούσια διακοσμημένο θρόνο, περιβάλλεται από τις επτά θεολογικές αρετές, όπως ο Εσταυρωμένος Ιησούς δέχεται τη συνδρομή τεσσάρων ή έξι αγγέλων, κυριαρχεί με το ανάστημά του σε όλο το υπόλοιπο μέρος της τοιχογραφίας, ομοίως όπως ο Χριστός στον πίσω τοίχο[147]. Στην αναπαράσταση του δομινικανικού τάγματος διαφαίνεται η τελική κατίσχυση της χριστιανικής δόξας. Ο Ακινάτης είναι το μέσο άμυνας ενάντια στους εχθρούς της πίστεως, τους οποίους νικά με τα γραπτά του ως

---

[146] Στο ανοικτό βιβλίο το οποίο προτάσσει εναντίον των αιρετικών ο Ακινάτης αναγράφονται οι ακόλουθες λέξεις: *Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium*, αποσπάσματα από το βιβλίο των Παροιμιών *(Proverbes)* εδάφιο 8,7. Με αυτό το στίχο αρχίζει η Ακινάτεια Σούμα *De veritate fidei contra gentes*, στην οποία ο Ακινάτης στρέφεται κατά των προλήψεων και των αιρέσεων. Στον επόμενο πίνακα ο Ακινάτης εμφανίζεται καθήμενος επί θρόνου κρατώντας ένα άλλο βιβλίο στο οποίο αναφέρονται οι στίχοι επτά και οκτώ του εβδόμου κεφαλαίου του βιβλίου της Σοφίας με το οποίο σημειώνεται η έναρξη της ρωμαιοκαθολικής λειτουργίας την ημέρα της ονομαστικής εορτής του Ακινάτη. Αξίζει να υπογραμμισθεί εν προκειμένω ότι για το σύνολο των εικονογραφικών αυτών συνθέσεων ο Θωμάς Ακινάτης αποτελεί το μόνο πρόσωπο το οποίο προτάσσει ανοικτά ιερά βιβλία προς τους ευρισκόμενους εκτός της Εκκλησίας, *ό.π.* p. 186.

[147] *ό.π.* p. 185.

έργα Σοφίας, εργαζόμενος ταυτοχρόνως αδιάκοπα για την επέκταση της Εκκλησίας. Με αυτό τον τρόπο αναδεικνύεται ένας άριστος οδηγός όλης της θρησκευτικής κοινότητας η οποία επιδιώκει να βρει εκ νέου τις αρχές τις οποίες ο Ακινάτης υπερασπίζεται. Κάτωθεν του Ακινάτη ο καλλιτέχνης τοποθετεί την αρετή του κηρύγματος, ενώ πιο κάτω εικονίζεται ο Αυγουστίνος, με βιβλίο ανά χείρας το οποίο δεν περιέχει παρά μόνο λευκές σελίδες. Η ιστορία της σωτηρίας διενεργείται στο παρόν με κυρίαρχη μορφή αυτή του Ακινάτη.

Η επιχειρηθείσα αισθητική απεικόνιση του Θωμά Ακινάτη ως ισάξιου του Χριστού και τοποθετούμενου στην ίδια θέση με Αυτόν, για την ανατολική πατερική παράδοση συνιστά μία θεολογική παρεκτροπή και ένα σοβαρό θεολογικό ατόπημα[148]. Δεν θα πρέπει ασφαλώς να μας διαφεύγει το γεγονός ότι ο συγκεκριμένος καλλιτέχνης επιζητεί να καταδείξει την υπεροχή του Ακινάτη και κατ'επέκταση του δομινικανικού τάγματος και του θρησκευτικού λόγου, ο οποίος είναι ο μόνος ικανός να κατατροπώσει τους εχθρούς της πίστεως: αυτού του είδους οι αναγωγές φανερώνουν την επίδραση της σχολαστικής διανόησης και φιλοσοφίας η οποία επιχειρεί να κατανοήσει τα υπερβατικά ιδιώματα και την ουσία του Θεού μέσω της χρήσης νοησιαρχικών σχημάτων, γεγονός ενδεικτικό της σύνολης σχολαστικής μεσαιωνικής σκέψης, τις πολιτικές διαστάσεις της οποίας θα διαπραγματευθούμε στη συνέχεια.

---

[148] Το πρότυπο της αναλογίας ή μεταφοράς συνιστά μία εκκλησιολογική κατάχρηση διότι επιχειρείται η αναλογική προσομοίωση του Θωμά Ακινάτη με τον ένθρονο Χριστό. Πρόκειται για μία αντίληψη η οποία δεν εφαρμόζεται ούτε και στους κορυφαίους των Αποστόλων οι οποίοι ίδρυσαν την Εκκλησία της Ρώμης. Αυτός ο συγκεκριμένος τρόπος παρουσίασης αυτής της εικονογραφικής θεματικής αντανακλά σε μεγάλο βαθμό την μεσαιωνική εκκλησιαστική ιδεολογία η οποία διαπερνά επί μέρους πτυχές της ατομικής και συλλογικής μεσαιωνικής συνείδησης. Ο ιδεολογικός χαρακτήρας αυτού του εικαστικού έργου διαφαίνεται μέσω της εργαλειακής προοπτικής την οποία υιοθετεί ο καλλιτέχνης: την υποταγή του έργου στις απαιτήσεις του σωτηριολογικού προγράμματος της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.



Fig. 9 : Andrea di Bonaiuto, Allégorie de l'Eglise et de l'Ordre dominicain, Florence, couvent de Sainte-Marie-Nouvelle, anc. salle capitulaire, mur est (1366-1368)

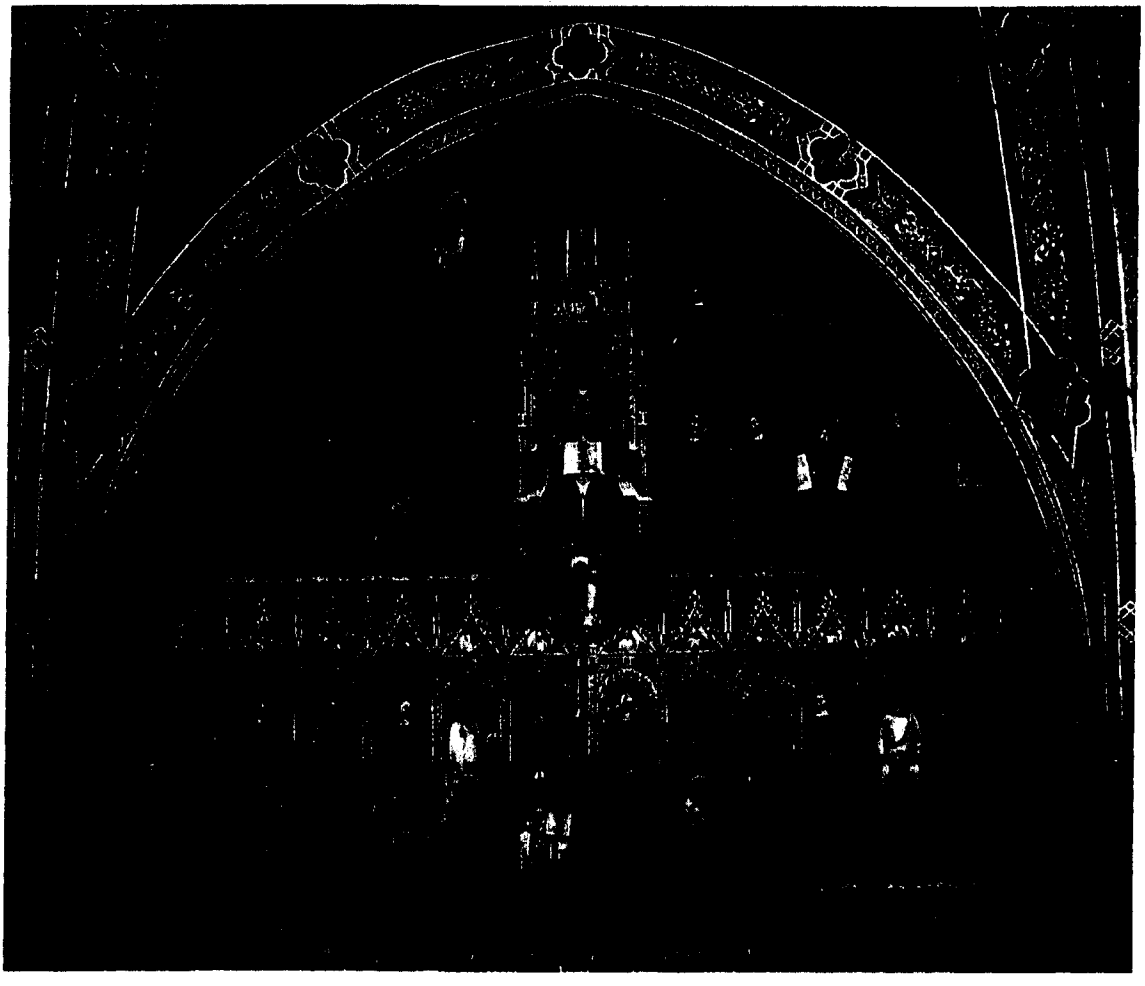


Fig. 10 : Andrea di Bonaiuto, Triomphe de saint Thomas d'Aquin et allégorie des sciences, Florence, couvent de Sainte-Marie-Nouvelle, anc. salle capitulaire, mur ouest (1366-1368)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β

ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ

1. Σχέση του Αυγουστίνου προς τις προγενέστερες παραδόσεις σκέψης περί δύο πόλεων

1.1. Το πρόβλημα των μανιχαϊκών επιδράσεων

Το πρώιμο συγγραφικό έργο του Αυγουστίνου φαίνεται, κατά γενική ομολογία, ότι ενσωματώνει μανιχαϊκούς τρόπους σκέψης[1]. Περαιτέρω όμως κατά το τέλος της ζωής του ο Αυγουστίνος συνέθεσε ένα μείζονος σημασίας έργο στο οποίο θέτει το πρόβλημα της ύπαρξης δύο συγκρουομένων βασιλείων ή πόλεων, αποδίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στην απόλυτη αντίθεση μεταξύ αυτών των δύο κοινωνιών, με βάση τη γενικότερη ιδέα περί ενός περιπλανωμένου επίγειου πολίτη της πόλης του Θεού. Στη θεματική αυτή η οποία αντλείται από το ύστερο αυγουστίνειο έργο διαφαίνονται ενδεχόμενες επιδράσεις μανιχαϊκών ιδεών οι οποίες δεν μπορούν να παραβλεφθούν[2].

Για τον Αυγουστίνο η παγκόσμια ιστορία συνιστούσε μία άρρηκτη γραμμική διαδικασία, η οποία κατευθυνόταν προς ένα τελικό προορισμό, τον πλήρη διαχωρισμό των δύο πόλεων. Η αιώνια ευτυχία προσφερόταν στους πολίτες της πόλης του Θεού ενώ η αιώνια καταδίκη θα αποδιδόταν στην πολιτεία του κακού. Αυτός ο δυϊσμός του δόγματος των δύο πόλεων αντλεί τις καταβολές του από τους μανιχαίους[3]. Δεν θα

---

[1] Βλ. σχετικά BAMMEL, C. P., Pauline exegesis, manichaeism and philosophy in the early Augustine στο *Christian Faith and Greek Philosophy in late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead*, Wickham, L.R. and Bammel, C.P. (eds), Leiden (E.J. Brill) 1993, p. 1-25.

[2] Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden (E.J. Brill) 1991, p. 199.

[3] Ο ιδρυτής του μανιχαϊσμού δίδασκε μία κοσμογονία ενός απολύτως δυϊστικού είδους, κατά το οποίο το κακό ήταν μία αιώνια κοσμική δύναμη και όχι το αποτέλεσμα της πτώσεως. Δύο βασίλεια, του φωτός και του σκότους, αντιτίθενται μεταξύ τους με ιδιαίτερο μίσος το ένα έναντι του άλλου. Το βασίλειο του φωτός κυβερνάται από τον

πρέπει να λησμονείται το γεγονός ότι ο Αυγουστίνος, για μία περίοδο εννέα ετών, ήταν οπαδός αυτής της γνωστικής θρησκείας ενώ αρκετά από τα πρώιμα συγγραφικά του έργα αντανακλούσαν ένα τρόπο σκέψης παρόμοιο προς αυτό των μανιχαίων.

Οι μανιχαίοι πρέσβευαν ένα απόλυτο δυαλισμό. Τα δύο βασίλεια συνεκρούοντο μεταξύ τους μέχρι την αιωνιότητα ενώ κάθε ένα από αυτά διέθετε την αυθυπαρξία του: το βασίλειο του φωτός αντιπαρατίθεται σε αυτό του σκότους, όπως το βασίλειο του Θεού αντιπαρατίθεται στο βασίλειο του κακού. Κατά τον παρόντα χρόνο τα δύο βασίλεια συνυπάρχουν και εμπλέκονται σε διαμάχες. Στους εσχάτους χρόνους, όταν ο χωρισμός θα ήταν πλήρης, τα δύο βασίλεια θα έρχονταν αντιμέτωπα

Πατέρα του Μεγαλείου ο οποίος στη διαμάχη του ενάντια στο βασίλειο του σκότους δημιούργησε τον πρωταρχικό άνθρωπο. Κατά τη διάρκεια αυτής της συγκρούσεως ακολούθησε μία νέα εκπόρευση: η ανάδυση στην ύπαρξη του ζωντανού πνεύματος. Ο Θεός αυτός απηύθυνε τη σωτηριολογική κλίση στον πρωταρχικό άνθρωπο, τον οποίο διέσωσε από την ύλη. Η ψυχή όμως αυτού του ανθρώπου υπελείπετο της σωτηρίας, ενώ ο κόσμος διετάχθη ως ένα μείγμα φωτός και σκότους, αγαθού και κακού. Η μεταγενέστερη εκπόρευση του τρίτου αγγελιοφόρου προκάλεσε την κίνηση προς το βασίλειο του φωτός. Ο Ιησούς εστάλη από αυτόν τον αγγελιοφόρο στον Αδάμ και την Εύα προκειμένου να τους δοθεί η γνώση· πέραν του Ιησού οι υπόλοιποι απόστολοι του φωτός ήταν ο Σεθ, ο Ενώχ, ο Νώε, ο Αβραάμ, ο Βούδας και ο Ζωροάστρης. Τελικώς εμφανίσθηκε ο Μάνης ο οποίος ήταν η σφραγίδα των προφητών, ο επαγγελθείς Παράκλητος. Ο σκοπός της παγκόσμιας ιστορίας ήταν ο διαχωρισμός του φωτός από το σκότος ούτως ώστε να αποκατασταθεί η αρχέγονη κατάσταση. Αυτή θα ήταν η περίπτωση κατά την οποία όλα τα διασωθέντα μόρια φωτός θα επέστρεφαν στο βασίλειο του φωτός ενώ τα καταδικασθέντα θα χάνονταν, μαζί με την ύλη και την επιθυμία *(concupiscentia)*. Έκτοτε τα δύο βασίλεια θα παρέμεναν διαχωρισμένα για πάντα.
Το μανιχαϊκό δόγμα συνιστούσε ένα τυπικώς γνωστικό δόγμα: ο νους δηλαδή η αποκάλυψη του υπερβατικού κόσμου διέσωζε την ψυχή, δηλαδή τη σπίθα του φωτός στον άνθρωπο, από την ύλη, δηλαδή την κακή φύση. Το δόγμα αυτό παρουσιάσθηκε ως μία έλλογη θρησκεία. Στο χριστιανικό χώρο οι μανιχαίοι συχνά αναφέρονταν σε μία κριτικώς περικεκομμένη Καινή Διαθήκη και ειδικότερα στα γραπτά κείμενα του αποστόλου Παύλου ενώ απέρριπταν ολοκληρωτικώς την Παλαιά Διαθήκη, βλ. αναλυτικά PUECH, H.-Ch., *Le Manichéisme Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949 και ειδικ. p. 74-85, TARDIEU, M., *Le manichéisme*. Paris 1981 και ειδικ. p. 95-102.
Ο Μανιχαϊσμός αποτελουσε μια καθολική, ισχυρώς ιεραποστολική θρησκεία του γραπτού κειμένου. Επεκταθηκε ταχυτατα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία γεγονός στο οποίο συνέβαλλε μία σειρα κυβερνητικών μέτρων: οι κύριες εστίες του μανιχαϊσμού διεσκορπίσθησαν βιαιως και εξαιτίας αυτού το μανιχαϊκό κίνημα απλώθηκε προς κάθε κατεύθυνση. Κατα τη διαρκεια του IV αιώνος δεν υπήρχε πρόσφορο έδαφος για περαιτέρω επέκταση αυτων των δογμάτων στο εκχριστιανισμένο *imperium*, ενώ μία σειρά μέτρων κατά των οπαδων αυτης της αίρεσης εφαρμόσθηκαν με ιδιαίτερη αυστηρότητα. Τα δόγματα αυτά κατά τους Ρωμαίους διεδίδοντο από χώρες της ανατολικής Ασίας. Στο διάταγμα του Διοκλητιανου υπάρχει σαφής αναφορά στους Πέρσες αντιπάλους και στα μεταφυσικά δόγματα τους, ενώ ο Ευσέβιος Καισαρείας εκφράστηκε με ανάλογους όρους στρεφόμενος κατά των αιρετικών που διέδιδαν εσφαλμένες και διεστραμμένες αντιλήψεις περσικής προελεύσεως στα εδάφη της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ανάλογη είναι η θεολογική καταδίκη αυτού του περσικού δόγματος από τον Αυγουστίνο. Η θεματική την οποία προέβαλλαν οι μανιχαίοι παρουσίαζε μία εμφανή ομοιότητα προς προγενέστερες γνωστικές αντιλήψεις έναντι των οποίων είχαν αντιταχθεί οι πατέρες της δυτικής Εκκλησίας. Βλ. αναλυτικά, BROWN, P., The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire, στο *Religion and Society* 1969, p. 94-118, FREND, W.H.C., *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976, ειδικ. κεφ. XII, XIII.

εκ νέου, αλλά αυτή τη φορά η σύγκρουση θα ήταν αιώνια. Για τους μανιχαίους υπήρχαν δύο βασίλεια και τρεις φάσεις συγκρούσεων: η πρώτη ετοποθετείτο πριν το διαχωρισμό των δύο βασιλείων, η δεύτερη στον παρόντα χρόνο, με συνέπεια τη σαφέστερη οριοθέτηση τους, ενώ η τρίτη θα ήταν αυτή η οποία θα απέληγε στον οριστικό και πλήρη διαχωρισμό τους.

Δεν αποτελεί έκπληξη ως εκ τούτου το γεγονός ότι υπάρχουν σαφέστατες και συχνότατες αναφορές των δύο βασιλείων στα μανιχαϊκά γραπτά. Εντούτοις ανακύπτει το ακόλουθο ερώτημα: τα μανιχαϊκά κείμενα αναφέρονται στα δύο βασίλεια με γενικούς όρους ή περαιτέρω υπήρχαν πρόσθετες λεπτομέρειες οι οποίες κατεδείκνυαν μία προφανή ομοιότητα προς το αυγουστίνειο δόγμα των δύο πόλεων; Η διεξοδικότερη έρευνα γραπτών κειμένων της ύστερης αρχαιότητας συνηγορεί υπέρ της δεύτερης κατεύθυνσης[4].

Μεταξύ των μανιχαϊκών αναφορών στα δύο βασίλεια και του δόγματος των δύο πόλεων στον Αυγουστίνο, διακρίνονται ορισμένες ομοιότητες. Σε γραπτά κείμενα, τόσο των μανιχαίων όσο και του Αυγουστίνου, αναφέρεται κατ'επανάληψη η ουράνια πολιτεία ενώ το αντίθετο μέρος αυτής το αποτελεί το βασίλειο του σκότους ως βασίλειο αυτού του κόσμου *(civitas diaboli)*. Η ουράνια πολιτεία είναι αυτή των αγγέλων και των ανθρώπων ενώ οι πιστοί οδεύουν προς αυτή την πόλη και προστίθενται στη χορεία των αγγέλων. Αυτή η ουράνια πολιτεία αποκαλείται Ιερουσαλήμ και για τους μανιχαίους το αντίθετο μέρος της θα μπορούσε να κληθεί Βαβυλών.

Ιδιαίτερη έμφαση αποδίδεται, και από τους μανιχαίους και από τον Αυγουστίνο, στην ιδέα, η οποία αποτελεί μέρος του δόγματος των δύο βασιλείων, ότι ο πιστός διαμένει στην εγκόσμια πολιτεία ως ξένος. Στην παρούσα ζωή ο πιστός ευρίσκεται εντός ενός παράξενου και εχθρικού εδάφους, εντούτοις όμως απαρνείται αυτόν τον κόσμο, αφού σε αυτόν βρίσκει μόνο προσωρινό κατάλυμα όπως ακριβώς ο ταξιδιώτης αναζητεί παροδικό ενδιαίτημα σε ένα πανδοχείο. Μία πρόσθετη ομοιότητα αφορά την περιγραφή του βασιλείου του σκότους ως αυτοδιαιρούμενου, γεμάτου

[4] Βλ. προς τούτο, Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, ο.π.* p. 216-222.

υπερηφάνεια, πλήρους σκοτεινών επιθυμιών, φθόνου και ερίδων. Τα βασίλεια του παρόντος κόσμου διακρίνονται από την επιθυμία κυριαρχίας *(libido dominandi)*, άποψη η οποία συναντάται τόσο στον Αυγουστίνο όσο και στα μανιχαϊκά κείμενα[5].

Για τους μανιχαίους η παγκόσμια ιστορία ήταν η ιστορία δύο βασιλείων, τα οποία είχαν διαχωρισθεί στην αρχή *(initium)*, αργότερα αναμείχθηκαν κατά τους μέσους χρόνους *(medium)* ενώ θα διαχωρισθούν εκ νέου στους εσχάτους χρόνους *(finis)*. Κατ'ανάλογο τρόπο για τον Αυγουστίνο η ιστορία του κόσμου συνιστούσε την ιστορία των δύο πόλεων *(civitates)*. Κάθε μία πόλη είχε την καταγωγή της *(exortus)*, την πρόοδο της *(procursus)* και τον τελικό σκοπό της *(debiti fines)*. Κατ'αναλογία αυτών των τριών διαφορετικών εποχών ο Αυγουστίνος διαίρεσε το κύριο μέρος του έργου του *Η πόλη του Θεού* σε τρία επιμέρους μέρη, τεσσάρων βιβλίων το καθένα. Αυτό σημαίνει, κατά τις απόψεις εγκρίτων σχολιαστών του Αυγουστίνου, ότι η έννοια των δύο πόλεων αντλεί σαφώς την καταγωγή της από την προγενέστερη μανιχαϊκή παράδοση[6].

Οι μανιχαίοι δίδασκαν τον απόλυτο δυϊσμό μεταξύ δύο βασιλείων, τελείως διαφορετικών σε ό,τι αφορά την υπόστασή τους, τα οποία θα αντιτίθεντο στην αιωνιότητα. Αυτού του είδους ο οντολογικός δυϊσμός όμως δεν συναντάται στην αυγουστίνεια θεολογία, η οποία δεν αναφέρει το βασίλειο του σκότους ως μία αιώνια αυθύπαρκτη δύναμη διακριτή από το Θεό. Αντιθέτως ο Αυγουστίνος διαρκώς και με ιδιαίτερη έμφαση προσπάθησε να καταδείξει, ενάντια στη μανιχαϊκή σκέψη, ότι το κακό εγκατέλειψε την αλήθεια ενώ δεν είχε εξ αρχής μία κακή φύση. Ο Σατανάς εξακολουθεί να παραμένει ο κύριος *(princeps)* αυτού του κόσμου, αρχηγός των εκπεσόντων αγγέλων. Ως αντίδικος όμως εξακολουθεί να υπάγεται στη θεία δικαιοδοσία, είναι δυνάμει ηττημένος ενώ η πλήρης συντριβή του είναι βέβαιη.

---

[5] *ο.π.* p. 222 κ.ε.

[6] Βλ. περαιτέρω ADAM, A., Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, στο έργο του *Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte*, von Ruhbach, G. (hrsg), Gütersloh 1969, p. 133-40, GEERLINGS, W., Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins, στο *Zeitschrift für Katholische Theologie* 93 (1971), p. 45-60.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημανθεί το γεγονός ότι η αυγουστίνεια θεολογία, αν και δυϊστική, σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως οντολογικώς δυϊστική, αν και ο δυϊσμός αυτός απαντάται συχνά στα αυγουστίνεια έργα: πρόκειται για ένα θρησκευτικό "δυϊσμό" με ενδεχόμενες καινοδιαθηκικές καταβολές[7]. Σε αντίθεση προς το μανιχαϊκό οντολογικό δυϊσμό, στον οποίο διαφαίνεται η έντονη νεοπλατωνική αντίθεση, ο Αυγουστίνος υιοθετεί ένα λεκτικό, συμβολικό και μεθοδολογικό δυϊσμό[8].

Τα ανωτέρω υποδηλώνουν ότι το αυγουστίνειο δόγμα των δύο πόλεων θα μπορούσε να έχει πέραν της βιβλικής και μία σαφή μανιχαϊκή προέλευση. Τούτο δεν αποτελεί έκπληξη για ένα άνθρωπο ο οποίος έζησε πολλά χρόνια μεταξύ των μανιχαίων και συνεχώς ανεφέρετο στη συνάφεια και οικειότητα του προς τις μανιχαϊκές αντιλήψεις. Αποτελεί άλλωστε γεγονός ότι η αυγουστίνεια θεολογία επηρεάστηκε από το μανιχαϊσμό σε αξιοσημείωτο βαθμό[9]. Η μανιχαϊκή προβληματική και οι συνακόλουθοι τρόποι σκέψης είναι εμφανείς στο αυγουστίνειο έργο[10]. Παρά τις σαφέστατες αυτές ομοιότητες, δεν παύει να υφίσταται μία ουσιώδης διαφορά μεταξύ μανιχαϊκού και αυγουστίνειου δόγματος: στην αυγουστίνεια και στην ευρύτερη χριστιανική θεολογία και προοπτική το κακό δεν αποτελεί αυθύπαρκτη ουσία, αιώνια και συνυπάρχουσα προς το αγαθό ποιότητα, αλλά αντιθέτως υποδηλώνει απομάκρυνση από το αγαθό το οποίο παραμένει η μοναδική προαιώνια οντολογική αρχή[11].

---

[7] Δεν θα πρέπει να λησμονήσουμε την Ιωάννεια αντίθεση μεταξύ φωτός και σκότους, αλήθειας και σκότους, άνω και κάτω, όπως και την παύλεια αντιπαραβολή σαρκός και πνεύματος, εσώτερου και εξώτερου ανθρώπου, αμαρτίας και χάριτος. Βλ. Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 226.

[8] στο ίδιο.

[9] Βλ. περαιτέρω MAHER J.P., "Saint Augustine and Manichaean Cosmogony", *Augustinian Studies* 10 (1979), p. 91-104.

[10] Βλ. σχετικά ADAM, A., *Sprache und Dogma, o.π.* p. 144, 161.

[11] Βλ. αναλυτικά, ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Ν., *Το πρόβλημα του κακού. Δοκίμιο πατερικής θεολογίας*, Θεσσαλονίκη (Πουρναρά) 1986[2], 1976[1].

1.2. Νεοπλατωνικές και στωικές καταβολές

Η σκέψη του Αυγουστίνου επηρεάστηκε περαιτέρω από τις νεοπλατωνικές και στωικές παραδόσεις, οι οποίες του προσέφεραν το έδαφος για να διαμορφώσει μία ορθολογική εξήγηση του κόσμου, αλλά και την έννοια του όρου *civitas*[12]. Στο πρώιμο έργο του το ρήγμα μεταξύ των δύο κόσμων των νεοπλατωνικών αντανακλάται σε μία σειρά αντιθέσεων μεταξύ αισθητού και πνευματικού, εξώτερου και εσώτερου, θνητού και αθανάτου, ευμετάβλητου και αμετάβλητου, εφήμερου και αιωνίου.

Η γνώση της Γραφής και ειδικότερα των γραπτών του αποστόλου Παύλου επέτεινε τις διαφορές του Αυγουστίνου και των νεοπλατωνικών. Όπως αναγνωρίζει ο ίδιος στις *Εξομολογήσεις (Confessiones)*[13] εντυπωσιάστηκε, κατά τη διάρκεια της μεταστροφής του στη χριστιανική θρησκεία, σε μεγάλο βαθμό από το γεγονός ότι τα πλατωνικά κείμενα περιείχαν τα ουσιώδη στοιχεία του χριστιανικού δόγματος. Από τους νεοπλατωνικούς έμαθε περί της αιωνιότητας του Θεού και του Λόγου, περί του θεϊκού φωτός το οποίο λάμπει στο σκοτάδι, περί της ανθρώπινης ψυχής η οποία μαρτυρεί το φως. Εντούτοις οι νεοπλατωνικοί δεν ανεφέροντο στην ενσάρκωση του Λόγου ούτε στην επίγεια ζωή ή το θάνατο του Ιησού. Η ανάγνωση των Γραφών από τον Αυγουστίνο του κατέστησε σαφή όλα όσα εξέθετε, αποδίδοντας τους ιδιαίτερη έμφαση[14].

Το κύριο πρόβλημα που αναδεικνύεται εν προκειμένω αφορά το βαθμό ορθότητας της αυγουστίνειας ερμηνείας του νεοπλατωνισμού[15]. Ο Αυγουστίνος εξέφραζε την πεποίθηση ότι ο νεοπλατωνισμός περιείχε μία μορφή ιδεολογικού δόγματος[16], την ίδια άποψη που είχαν οι Χριστιανοί και η οποία αφορούσε το Λόγο του Θεού ως αληθινού φωτός[17] καθώς και μία άποψη περί αγγέλων και δαιμόνων[18].

---

[12] Βλ. Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 108 κ.ε.
[13] *Confessiones* VII, 9.
[14] *Contra academicos* II, 2,6.
[15] Βλ. περαιτέρω GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, Paris (Payot) 1976, tome 1, p. 115-138.
[16] *De Civitate Dei* , X, 23 κ.ε., (Στο εξής το έργο θα αποδίδεται ως *DCD*).
[17] *DCD* X,2.
[18] *DCD*, IX, 23.

Η ψυχή ήταν αθάνατη και ο άνθρωπος προοριζόταν για την κοινωνία με το Θεό ενώ αυτό το οποίο είχε μεγαλύτερη σημασία ήταν η ενάρετη ζωή *(vita beata)*[19]. Οι νεοπλατωνιστές γνώριζαν περί της πόλεως του πατρός στην οποία κατευθυνόταν ο άνθρωπος[20]. Στη διένεξη με τους φιλοσόφους επί του ερωτήματος εάν η λατρεία των θεών απαιτείται για την επίτευξη της ενάρετης ζωής ο Αυγουστίνος περιοριζόταν στους νεοπλατωνικούς οι οποίοι πίστευαν στη μία θεότητα, αναγνώριζαν ένα υπερβατικό Θεό δημιουργό των πάντων, που επέτρεπε στην ψυχή να συμμετέχει στο δικό του τρόπο υπάρξεως[21]. Αυτός ήταν η πηγή του φωτός, της αλήθειας, ο δωρητής της μακαριότητας[22], το άτρεπτο ον ο τρόπος υπάρξεως του οποίου είναι η απλότητα[23].

Η ηγετική μορφή αυτού του φιλοσοφικού κινήματος ήταν ο Πλωτίνος (204-270 μ.Χ.), ο οποίος θεωρούσε το υπαρκτό ως ένα αέναο μη δημιουργηθέντα οργανισμό, η προέλευση του οποίου παρέπεμπε σε μία πρωταρχική αρχή πλήρως υπερβατική, υπέρτερη της σκέψεως και της υπάρξεως. Αυτή η μοναδική αρχή παρήγαγε τον κόσμο αιωνίως, χωρίς μεταβολή, κίνηση ή μείωση ενώ ήταν δυνατή η σύγκριση της με την ακτινοβολία του ηλιακού φωτός ή με τη θερμότητα της φλογός. Η διαδικασία αυτή ως πορεία προς μία αύξουσα ατέλεια του υπαρκτού κόσμου ακολουθούσε τα κάτωθι στάδια. Αρχικά από την ενοειδή αρχή των πάντων προερχόταν ο νους δηλαδή ο κόσμος των μορφών. Στη συνέχεια από το νού απέρρεε η κοσμική ψυχή η οποία μορφοποιούσε και διέτασσε τον υλικό κόσμο. Από αυτή την κοσμική ψυχή αναδύονται οι επιμέρους ψυχές των μεμονωμένων όντων, τα οποία συνιστούσαν τα παρακλάδια και τις εξατομικεύσεις της κοσμικής ψυχής. Ο φυσικός κόσμος ερχόταν στην ύπαρξη επειδή το υπερβατικό ενεργεί επί της ύλης η οποία αποτελεί το υπόστρωμα όλων των υπαρκτών. Αυτός ο κόσμος δεν αποτελούσε παρά μία σκοτεινή εικόνα του νοητού κόσμου.

---

19 *DCD*, X,1.
20 *DCD*, IX, 17.
21 *DCD*, VIII, 1.
22 *DCD*, VIII, 5.
23 *DCD*, VIII, 6.

Ο Αυγουστίνος υιοθέτησε αρκετά στοιχεία της νεοπλατωνικής κοσμοσύλληψης την οποία απεικόνιζε ως ένα θεϊστικό σύστημα υποστηρίζοντας κατ'επανάληψη ότι οι νεοπλατωνικοί εξελάμβαναν το Θεό ως δημιουργό[24]. Εντούτοις όμως ο Αυγουστίνος φαίνεται ότι δεν επεσήμανε καθόλου την υφιστάμενη διαφορά του βιβλικού τρόπου αναφοράς στον Άκτιστο Δημιουργό έναντι της κτιστής δημιουργίας.

Παρά την εμφανή νεοπλατωνική επίδραση[25], ο Αυγουστίνος διαφοροποιείται από τους νεοπλατωνικούς σε μία σειρά δογματικών ζητημάτων. Κατήγγειλε τη νεοπλατωνική οπτική της ιστορίας ως ένα διαρκή κύκλο, τη νεοπλατωνική άρνηση της ενσάρκωσης και του λυτρωτικού έργου του Ιησού καθώς και τη νεοπλατωνική απόρριψη της ανάστασης του σώματος. Στο αυγουστίνειο έργο και ειδικότερα στην *Πόλη του Θεού*, ο Θεός εκλαμβάνεται κατ'επανάληψη ως η απολύτως υπερβατική μονάδα και ως το υπέρτατο αγαθό. Στο ίδιο έργο διακρίνεται η προβληματική της νεοπλατωνικής θεοδικίας συμφώνως προς την οποία απαιτείται η αρμονική συμπλήρωση και η αμοιβαία αλληλεπίδραση αγαθού και κακού, κατ'ανάλογο τρόπο προς τις φωτεινές και σκοτεινές αποχρώσεις ενός ζωγραφικού πίνακα.

Οι νεοπλατωνικές αυτές επιδράσεις οι οποίες διαφαίνονται κατά τη διατύπωση της αυγουστίνειας προβληματικής προσέλαβαν ένα βαθύτερο και μονιμότερο χαρακτήρα. Παρά το γεγονός ότι ο Αυγουστίνος ενέταξε τα νεοπλατωνικά αυτά στοιχεία στην ευρύτερη χριστιανική σωτηριολογία, δεν έπαυσε ωστόσο να εκλαμβάνει τη νεοπλατωνική σκέψη ως ένα εργαλείο προς επίτευξη μιας ορθολογικής κατανόησης της αποκαλυφθείσης αλήθειας[26]. Το ενδιαφέρον του για τη νεοπλατωνική σκέψη διατηρείται αμετάβλητο ακόμη και στα μεταγενέστερα έργα του, γεγονός που διαφαίνεται στις πολυπληθείς παραπομπές του στα έργα των νεοπλατωνικών φιλοσόφων Πλωτίνου και Πορφυρίου.

Αν και ο Αυγουστίνος δεν ενετόπιζε ουσιώδεις διαφορές μεταξύ των νεοπλατωνικών και του ίδιου του Πλάτωνα, εντούτοις αρκετές φορές αναφερόταν

---

[24] *DCD*, VIII, 9, VIII, 10, X,12,XI, 5.
[25] Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 239.
[26] *o.π.* p. 241.

σε αυτόν με μεγάλη εκτίμηση[27]. Από τα έργα του Πλάτωνα το μόνο που μνημονευόταν ήταν ο *Τίμαιος* ενώ όταν παρέθετε αποσπάσματα από αυτό βασιζόταν σαφώς στη μετάφραση του Κικέρωνα[28]. Η γνώση του Αυγουστίνου περί του Πλάτωνα και των υπόλοιπων Ελλήνων φιλοσόφων αντλούνταν από λατινικές μεταφράσεις και άλλες δευτερεύουσες πηγές, εντούτοις όμως κύρια πηγή πρόσβασης στα πλατωνικά και σε άλλα αρχαιοελληνικά κείμενα παρέμενε ο Κικέρων.

Από τον Κικέρωνα επίσης ο Αυγουστίνος αντλεί την πληροφόρηση που αφορά το άλλο μεγάλο φιλοσοφικό κίνημα της αρχαιότητας, αυτό των Στωικών[29]. Τούτο διακρίνεται εκ νέου στην αυγουστίνεια εξέταση της διαμάχης μεταξύ στωικών και περιπατητικής σχολής που αναφέρεται στην *Πόλη του Θεού*. Αρκετές πληροφορίες για το στωικό φιλοσοφικό ρεύμα έφθασαν στον Αυγουστίνο με τη διαμεσολάβηση των νεοπλατωνικών επειδή ο νεοπλατωνισμός είχε απορροφήσει ένα αξιοσημείωτο τμήμα στωικών ιδεών.

Το δόγμα των δύο πόλεων του Αυγουστίνου επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό και από τις απόψεις του Φίλωνος του Αλεξανδρέως[30], του διαπρεπούς Ιουδαίου φιλοσόφου του ελληνο-ρωμαϊκού κόσμου. Περαιτέρω ο Φίλων διέκρινε τρεις διαφορετικές μορφές κοινωνιών: την πνευματική πόλη *(νοητή πόλις)*, μία μικρή ομάδα πολιτών της, παρεπιδημούντων επί της γης και τη μεγάλη πλειονότητα των άλλων ανθρώπων. Η επίγεια διαμονή ως εξορία διέκρινε όλους τους επίγειους φίλους του Θεού *(Θεόφιλους)*, μητέρα πόλις των οποίων ήταν ο ουρανός. Οι ιδέες

---

[27] *Contra academicos* III, 17,37. *DCD* II 7.

[28] *DCD* XIII, 16.

[29] Κατά τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα η στωική φιλοσοφία συνέβαλλε στο μετασχηματισμό της έννοιας *πόλις*: με την έννοια αυτή απεδίδετο όχι μια επίγεια αλλά μία υπερκόσμια πραγματικότητα καθώς η αληθινή *πόλις* ευρίσκετο μόνο στον ουρανό (*Στρωματείς IV*, 26, 172). Μεταξύ των στωικών φιλοσόφων πλην του Κικέρωνος εγγύτερος προς τις αυγουστίνειες απόψεις ήταν ο Σενέκας. Ο Σενέκας όπως και οι λοιποί στωικοί φιλοσόφοι διέκρινε δύο διαφορετικές πολιτείες οι οποίες δεν διέφεραν ως προς το βαθμό αλλά ως προς τη φύση τους: η αντίληψη αυτή εξελάμβανε το εθνικό κράτος ως πλήρως αντικείμενο προς το κοσμοπολιτικό παγκόσμιο κράτος, το οποίο συνένωνε θεούς και ανθρώπους σε ένα ενιαίο οργανισμό.

[30] Ο Φίλων Αλεξανδρεύς εισήγαγε στην ιουδαϊκή διανόηση την έννοια των δύο πόλεων, αντιπαραθέτοντας την αισθητή πόλη *(civitas sensibilis)* προς τη νοητή πόλη *(civitas intelligibilis)*. Ο ίδιος συγγραφέας διέκρινε, όπως και ο Αυγουστίνος, δύο είδη ανθρώπων, εκείνους οι οποίοι ζούσαν κατά τις επιταγές του πνεύματος και εκείνους οι οποίοι εξετίθεντο στις επιδράσεις των παθών.

αυτές του Φίλωνος κατέστησαν προσιτές στον Αυγουστίνο μέσω του Αμβροσίου Μεδιολάνων.

Στα έργα του Πλάτωνα δεν συναντάται σαφής αντίθεση μεταξύ των δύο πόλεων: το τέλειο παράδειγμα της *πόλεως* βρίσκεται στον ουρανό ενώ συμφώνως προς αυτό το παράδειγμα θα έπρεπε να οργανωθεί η επίγεια πόλη-κοινωνία[31]. Συνεπώς η ουράνια πόλη του Πλάτωνα συνιστά το αρχέτυπο *(εἶδος)* και την εικόνα ή την υποτύπωση της επίγειας, αλλά δεν συναντάται σαφής και απόλυτη αντίθεση μεταξύ των δύο πόλεων. Αντιθέτως στο νεοπλατωνικό σύστημα εντοπίζεται μία διαφορά μεταξύ δύο κόσμων: του αισθητού και του νοητού κόσμου. Ο Πλωτίνος αναφέρεται στη φυγή από τον παρόντα κόσμο προς την αληθινή ουράνια πατρίδα· αναφέρεται επίσης στην επίγεια πόλη και στη συμμετοχή των πολιτών σε αυτήν. Ο Πλωτίνος υπεστήριζε ότι στον άνθρωπο θα έπρεπε να υπάρχει αρμονία μεταξύ σωματικών αναγκών *(αἱ του σώματος χρειαι)* και παθών αφενός και του *ορθού λόγου* του ατόμου αφετέρου, άποψη την οποία συγκρίνει προς την αρμονία της πόλεως. Η υπέρτατη αρμονία στον άνθρωπο επιτυγχάνεται όταν κυβερνά μόνη η νοητική αρχή και διαμέσου αυτής επιτυγχάνεται η διευθέτηση *(τάξις)* των σωματικών αναγκών, αναλόγως προς μια διττή πόλη, την άνω πόλη και την διατεταχθείσα συμφώνως προς τα άνω στοιχεία κάτω πόλη[32]. Η διάκριση αυτή μπορεί να συγκριθεί προς την αυγουστίνεια διαφοροποίηση ουράνιας πόλεως *(superna civitas)* και επίγειας πόλεως *(terrena civitas).*

Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Πλωτίνος προέβη στο διαχωρισμό μεταξύ νοητής πόλεως και κάτω πόλεως. Εντούτοις, η διάκριση δύο πόλεων στον Πλωτίνο

---

[31]Στο αυγουστίνειο έργο διακρίνονται ορισμένες πλατωνικές καταβολές. Όπως στον Πλάτωνα η ιδέα του αγαθού κατ'ανάλογο τρόπο στον Αυγουστίνο η έννοια του Θεού και όχι ο άνθρωπος κατέχει την κεντρική θέση. Η δικαιοσύνη ορίζεται ως η κατάσταση στα πλαίσια της οποίας ο καθένας επιτελεί το δικό του μερίδιο ευθύνης: η δικαιοσύνη αναγορεύεται σε θεμέλιο της πολιτείας. Η ιδέα κατά την οποία η πολιτεία προσομοιάζει προς ένα άτομο (*Πολιτεία* 422a, 434d) συναντάται επίσης και στον Αυγουστίνο. Επιπλέον ο Πλάτων αποκαλούσε την ιδεατή του πολιτεία πολιτεία του Θεού (*πόλις Θεού: Νόμοι* 713a). Σε αυτή την προοπτική οι δυνάμεις του αγαθού και του κακού συνυπάρχουν ευρισκόμενες σε διαρκή σύγκρουση (*Νόμοι* 906a, *Θεαίτητος* 176e). Αυτή η πλατωνική διάκριση μεταξύ δύο κόσμων, η σφαίρα των ορατών χρονικών πραγμάτων και το βασίλειο των αοράτων αιωνίων ιδεών, συναντάται επίσης στο νεοπλατωνικό σύστημα.

[32] *Εννεάδες* IV, 4,17: "Οἷον διττῆς πόλεως οὐσης, της μέν ἄνω, της δέ των κάτω, κατά τά ἄνω κοσμουμένης".

αντιπροσωπεύει κατά τη γνώμη μας ένα μερικότερο ζήτημα, υποδεέστερης σημασίας σε σχέση με εκείνη που θα του προσδώσει ο Αυγουστίνος, αναγορεύοντας τη σύγκρουση μεταξύ των δύο πόλεων σε κεντρικό δόγμα της σκέψης του.

Για τους στωικούς φιλοσόφους[33], και κυρίως για τους πρώιμους (Ζήνων ο Κιτιεύς 335-265 π.Χ., Χρύσιππος 281-205 π.Χ.) η πλέον σημαντική και ουσιώδης πόλη είναι η ουράνια δηλαδή η κοινωνία των θεών και των ενάρετων ανθρώπων. Σε αυτή την *κοσμόπολη* συνενώνονται όλα τα προικισμένα με το *λόγο* όντα. Ο σοφός άνθρωπος είναι μέλος μιας κοσμικής, οικουμενικής κοινωνίας η οποία αντιτίθεται προς κάθε συγκεκριμένη μοναδική πόλη την οποία αναπόφευκτα σχετικοποιεί.

Κατά τη διάρκεια της μεσαίας στοάς, κυριότεροι εκπρόσωποι της οποίας ήταν ο Παναίτιος (180-110 π.Χ.) και κατ'εξοχήν ο Ποσειδώνιος (135-50 π.Χ.) αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση στην αξία της επίγειας *πόλεως*. Σε αντίθεση προς τις απόψεις του Ζήνωνος και των μαθητών του, προβάλλεται πλέον η αντίληψη ότι όχι μόνο οι ενάρετοι άνθρωποι αλλά κάθε άνθρωπος διεκδικούσε την ένταξή του σε αυτή την *κοσμόπολη*, την καθολική κοσμική πόλη. Για τους ύστερους στωικούς φιλοσόφους (Επίκτητος ca 55 μ.Χ.-135, Σενέκας 4 π.Χ.-65 μ.Χ., Κικέρων 106-43 π.Χ., Μάρκος Αυρήλιος 121-180 μ.Χ.) υπάρχει η κοσμική πόλη *(civitas, urbs, res publica, πόλις, πολιτεια, πατρίς)* θεών και ανθρώπων[34]. Επιπροσθέτως υπάρχουν οι επίγειες κοινωνίες ενώ κάθε άνθρωπος είναι πολίτης δύο πόλεων: της κοσμικής και της γενέθλιας πόλης.

Μία ουσιαστική σύνθεση πλατωνικών και στωικών στοιχείων μπορεί να ανευρεθεί στο έργο του Φίλωνος του Αλεξανδρέως. Ο Φίλων (ca. 20 π.Χ.-50 μ.Χ.) θεωρούσε τον κόσμο ως μία μεγάλη πόλη *(μεγαλόπολις)*[35]· η είσοδος στον κόσμο κατά τη γένεση του ανθρώπου ερμηνεύεται από τον Φίλωνα ως ένταξη σε μία αλλότρια πόλη *(ξένη πόλις)* στην οποία διαμένει ως πάροικος έως το τέλος της ζωής

---

[33] Βλ. διεξοδικά LONG, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία. Στωϊκοί. Επικούρειοι, Σκεπτικοί.* μτφρ. ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΣ, Σ., Δραγώνα-Μονάχου, Μ., Αθήνα (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης) 1987, ειδ. σελ. 177-361.

[34] ΚΙΚΕΡΩΝ, *De legibus* I, 23, I 61, *De natura deorum*, II, 154, Σενέκας, *De otio* IV, 1, Μάρκος Αυρήλιος *Τά εις ^εαυτόν*, II, 16· III, 11· IV, 3.

[35] *De opificio mundi* 19, *Περί Βίου Μωυσέως* II, 51.

του. Ο σοφός άνθρωπος μεταβαίνει από τον αισθητό προς το νοητό κόσμο. Ο μη υλικός κόσμος αναφέρεται από τον Φίλωνα ως μία πόλη *(νοητή πόλις)*[36], ως μητέρα πόλις *(μητρόπολις)*[37] και ως *πολιτεία*[38]. Ο Φίλων διακρίνει δύο είδη ανθρώπων: αυτούς οι οποίοι ζουν σύμφωνα με το λόγο, το θείο πνεύμα και εκείνους οι οποίοι ζουν σύμφωνα με τις επιταγές της σάρκας. Εντούτοις όμως ο Φίλων δεν επιχειρεί μία αντιθετική διάκριση μεταξύ δύο πόλεων σε υπαρκτικό και κοσμολογικό επίπεδο. Αντιθέτως αποκαλεί τον κόσμο ως θεϊκή πόλη *(πόλις Θεου)* κατά τον ίδιο τρόπο που συχνά αναφέρεται στην ψυχή ως τόπο κατοικίας του Θεού αποδίδοντας ιδιαίτερη έμφαση σε αυτήν την εικονολογική μεταφορά. Η πόλη του Θεού στον Φίλωνα έχει διττή σημασία: σημαίνει αφενός μεν το σύνολο κόσμο αφετέρου δε την ψυχή του σοφού ανθρώπου. Κατά συνέπεια η πόλη του Θεού αναδύεται μέσα σε αυτόν τον κόσμο και δεν αποτελεί μία μεταϊστορική ή εσχατολογική οντότητα ριζικά διαφοροποιημένη από τον παρόντα κόσμο, όπως θα επιχειρήσει μεταγενέστερα να καταδείξει ο Αυγουστίνος.

Εκ των ανωτέρω καθίσταται προφανές ότι στα έργα των προγενέστερων του Αυγουστίνου Ελλήνων και Λατίνων φιλοσόφων υπάρχουν σαφείς αναφορές στη θεωρία των δύο πόλεων. Στα έργα των στωικών η άποψη αυτή απαντάται συχνά ενώ οι στοχαστές οι οποίοι επηρεάσθηκαν από τον Πλάτωνα προέβησαν στη διάκριση δύο κόσμων. Ιδιαιτέρως ο Φίλων και ο Πλωτίνος απέδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στην ουράνια πατρίδα, τη νοσταλγία επιστροφής σε αυτή καθώς και στην ύπαρξη του όντος ως ξένου προς αυτόν τον κόσμο.

Εντούτοις, ενώ για τους νεοπλατωνικούς υφίσταται ένας διαχωρισμός ανάμεσα στους δύο κόσμους, κατά τον οποίο ο υλικός κόσμος είναι η απεικόνιση του άυλου και μεταξύ τους υπάρχει μία στενή και θετική σχέση, για τον Αυγουστίνο ενυπάρχει μία πλήρης και απόλυτη αντίθεση. Οι δύο πόλεις *(civitates)* αντιτίθενται μεταξύ τους από την αρχή του παρόντος αιώνος έως το τέλος της ιστορίας· η μία πόλη δεν οδηγεί στην άλλη, ούτε η επίγεια πόλη αποτελεί μία υποτύπωση της

---

[36] *De somniis* I, 46.
[37] *De confusione linguarum (Περί συγχύσεως γλωσσών)* 78.
[38] *De virtutibus* 219.

ουράνιας. Οι δύο πόλεις είναι εξ ολοκλήρου αντιθετικές ενώ επιπλέον και οι δύο έχουν τη δική τους διαχρονική ιστορική πρόοδο *(procursus)*, η δε ανάπτυξη τους εκτείνεται έως τους εσχάτους χρόνους. Αυτή η ιστορική διαδρομή και ο συγκεκριμένος τελικός στόχος δεν απαντάται στα νεοπλατωνικά συστήματα σκέψης.

Κατ'αναλογίαν υπάρχουν μόνο επιφανειακές ομοιότητες μεταξύ της αυγουστίνειας και της στωικής σκέψης. Η θεώρηση μιας κοσμικής οικουμενικής πόλεως η οποία υλοποιεί τη συμβιωτική προοπτική όλων των ελλόγων όντων παραμένει ξένη προς τη σκέψη του Αυγουστίνου. Η δυϊστική σύλληψη της ιδιότητας του πολίτη που χαρακτηρίζει τη σκέψη των ύστερων στωικών φιλοσόφων, του πολίτη-μέλους μιας οικουμενικής πόλης και μιας μικρότερης γενέτειρας πόλης, δεν αντιστοιχεί στην αυγουστίνεια διάκριση των δύο πόλεων. Για την αυγουστίνεια θεώρηση αποκλείεται η ταυτόχρονη συμμετοχή και στις δύο πόλεις: ο άνθρωπος θα είναι είτε πολίτης της πόλης του Θεού είτε θα ανήκει στην επίγεια πόλη.

Το αυγουστίνειο δόγμα των δύο πόλεων συνεπάγεται την ύπαρξη δύο απολύτως αντιθετικών κοινωνιών, μίας αγαθής και μίας ταυτισμένης με το κακό ενώ κάθε μία έχει το δικό της κυβερνήτη, γεγονός που δεν συναντάται στην προγενέστερη φιλοσοφική σκέψη. Οι δύο πόλεις έχουν μία καταγωγή *(exortus)* και μία χρονική πρόοδο *(procursus)*, ενώ αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση στο εσχατολογικό στοιχείο: εν καιρω οι δύο πόλεις θα ολοκληρώσουν την πορεία τους και θα διαχωρισθούν πληρως. Αυτη η εσχατολογική προοπτική η οποία δεν προκύπτει ούτε από το στωικό πανθεισμό, ουτε από τα έργα των νεοπλατωνικών και του Φίλωνος θα πρέπει πιθανώς να έχει τις καταβολές της σε άλλες πηγές[39].

---

[39] Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να υποτιμηθούν οι στωικές και νεοπλατωνικές επιδράσεις κατά την πορεία διαμόρφωσης της σκέψης και των θέσεων του Αυγουστίνου. Αυτά τα συστήματα σκέψης άσκησαν ιδιαίτερη επίδραση τους πρώτους χρόνους μετά την μεταστροφή του Αυγουστίνου στο χριστιανισμό. Για παράδειγμα η αντίληψη ότι η παρούσα ανθρώπινη κατάσταση προϋποθέτει τη διαβίωση σε ένα ξένο και αλλότριο κόσμο, στον οποίο ο άνθρωπος θεωρείται ως παρεπίδημος, αποτελεί κοινό τόπο της προγενέστερης φιλοσοφίας των εθνικών. Για τους νεοπλατωνικούς, όπως και για τους στωικούς οι θεοί αποτελούν τους αληθινούς πολίτες αυτού του κόσμου ενώ οι άνθρωποι δεν είναι παρά απλοί πάροικοι, προσωρινοί κάτοικοι. Το ουσιαστικό σημείο διαφοράς βρίσκεται στη διαφορετική εσχατολογική προοπτική που υιοθετεί ο Αυγουστίνος έναντι των νεοπλατωνικών.

1.3. Οι βιβλικές επιδράσεις

Στο αυγουστίνειο έργο σημειώνεται αρκετές φορές ότι η αναφορά περί της υπάρξεως της πόλεως του Θεού ευρίσκεται στις Γραφές. Στο ενδέκατο βιβλίο του έργου του *Η πόλη του Θεού*, αναφερόμενος στην καταγωγή των δύο πόλεων παρατηρεί ότι πόλη του Θεού αποκαλείται εκείνη η πόλη για την οποία η Γραφή παρέχει μαρτυρία για την ύπαρξη της[40]. Περαιτέρω αναφέρει αποσπάσματα από τους *Ψαλμούς*[41] για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι από αυτές και άλλες παρεμφερείς μαρτυρίες, οι οποίες είναι πολυάριθμες για να αναφερθούν όλες, μαθαίνουμε ότι υπάρχει μία πόλη του Θεού[42].

Ο Αυγουστίνος στις επεξηγήσεις των Ψαλμών διαρκώς επισημαίνει τα κείμενα τα οποία αναφέρουν την πόλη του Θεού[43]· αναφερόμενος στις Γραφές επισημαίνει την ύπαρξη της πόλεως του Θεού, την αιώνια πόλη η οποία στα ιερά κείμενα αποκαλείται πόλη του Θεού[44].

Ως εκ τούτου η ύπαρξη της *Civitas Dei* προκύπτει από την αυγουστίνεια εξήγηση των Γραφών, στις οποίες παραπέμπει ως πηγές: το ερώτημα συνεπώς που ανακύπτει σχετίζεται προς το εάν η Βίβλος απετέλεσε πηγή της αυγουστίνειας θεωρίας των δύο πόλεων. Η πρώτη ανάγνωση του κεντρικού αποσπάσματος του ενδέκατου βιβλίου κεφ. 1 οδηγεί στην άποψη ότι ο Αυγουστίνος ως απόδειξη των ισχυρισμών του για την ύπαρξη της πόλεως του Θεού υπαινίσσεται χωρία των Γραφών. Αντίποδας της πόλεως του Θεού φαίνεται να είναι η επίγεια πόλη, η οποία αποκαλείται ως Βαβυλών.

Ορισμένοι συγγραφείς[45] τονίζουν την σημασία που ενέχει η Γραφή για τους αυγουστίνειους ισχυρισμούς περί της πόλεως του Θεού, αλλά ταυτοχρόνως

---

[40] *DCD* XI, 1.
[41] *Ψαλμοί* 47:2-3.9, 45:5-6.
[42] *DCD* XI, 1.
[43] *Enarrationes in Psalmos* 44,33.
[44] *DCD* V, 19.
[45] KAMLAH, E., *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart-Köln 1951[2], p. 157 κ.ε., Bardy, G., La formation du concept de "Cité de Dieu" dans l'œuvre de Saint Augustin, στο *L'Année Théologique Augustinienne*

διατείνονται ότι το γεγονός αυτό δεν αποτελεί σαφή απόδειξη ότι η Γραφή απετέλεσε την αληθινή πηγή του αυγουστίνειου δόγματος των δύο πόλεων. Ο όρος *civitas dei* στις αυγουστίνειες συγγραφές αποτελεί μία κατεξοχήν βιβλική μεταφορά· εντούτοις όμως η θεμελίωση της αντίληψης περί δύο πόλεων δεν μπορεί να συναχθεί με βάση μόνο τις βιβλικές πηγές. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο ίδιος ο Αυγουστίνος στο δέκατο τέταρτο βιβλίο του κεφ. 1 αναφέρεται στην ύπαρξη δύο ειδών ανθρώπινων κοινωνιών τα οποία σύμφωνα με τη Γραφή αποκαλούνται δύο πόλεις[46]. Δεν αναφέρεται μόνο στην πόλη του Θεού την οποία βρίσκει ως υπάρχουσα στη Γραφή, αλλά επιπλέον την συνδέει και με την αντίθετη προς αυτήν πόλη, ισχυριζόμενος ότι για όσους επιθυμούν να ζουν υπό τις προσταγές της σάρκας υπάρχει η πόλη των ανθρώπων ενώ για εκείνους οι οποίοι επιθυμούν να ζουν υπό τις επιταγές του Πνεύματος υπάρχει μια άλλη πόλη, καθεμιά εκ των οποίων έχει το δικό της είδος ειρήνης[47].

Οι ανωτέρω ισχυρισμοί ανάγονται σε βιβλικά θέματα. Ειδικότερα στην Καινή Διαθήκη και εμφανέστερα στα παύλεια κείμενα, αναφέρονται δύο είδη ανθρώπων: αυτοί οι οποίοι ζουν υπό τις επιταγές της σάρκας και εκείνοι οι οποίοι ζουν υπό τις επιταγές του Πνεύματος, οι επίγειοι και οι ουράνιοι, το ανθρώπινο είδος του Αδάμ και η νέα ανθρωπότητα που ανακεφαλαιώνει ο Χριστός[48]. Κατ'αντιστοιχίαν υφίστανται δύο διακριτά βασίλεια.

Ο Αυγουστίνος επιχειρεί να καταδείξει ότι γνωρίζει αυτό το δυαλισμό, περιγράφοντας δύο είδη ανθρώπων *(duo genera hominum)* ως δύο διακριτοί λαοί *(populi)*, κοινωνίες *(societates)*, σώματα *(corpora)* ή βασίλεια *(regna)* ενώ επιπλέον ταυτίζει τα δύο αυτά είδη ανθρώπων με τις δύο πόλεις *(civitates)*[49]. Δεν επεξηγεί όμως σαφώς την αληθινή καταγωγή και την κεντρική θέση της μεταφοράς του για τις δύο πόλεις.

---

12 (1952), p. 5-19, LAURAS, A., - RONDET, H., Le thème des deux cités dans l'œuvre de Saint Augustin, στο *Etudes Augustiniennes*, Paris 1953, p. 97-160.

[46] *DCD* XIV, 1.

[47] *DCD* XIV, 1.

[48] *Ρωμαίους* 5-8, *Α΄ Κορινθίους* 15.

[49] *DCD* XII, 1, DCD XV, 1, *Enarrationes in Psalmos* 61,6.

Παρ'όλα αυτά στις περικοπές της Γραφής στις οποίες αναφέρεται υποδηλώνεται μόνο η πόλη του Θεού. Ο Αυγουστίνος επιχειρεί να ερμηνεύσει αυτά τα κείμενα υπό την οπτική της Καινής Διαθήκης: αναφέρεται στην Ιερουσαλήμ, η οποία συνιστά την αιώνια μητέρα στον ουρανό[50], καθώς και στην παύλεια διδασκαλία περί του πολιτεύματος των ουρανών[51]. Παραθέτει αποσπάσματα από τη δεύτερη παύλεια επιστολή προς Κορινθίους 5.6. κ.ε. στην οποία αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση στην ξενιτεία του πιστού από τον Θεό συνδέοντας αυτό το απόσπασμα με την επίγεια περιπλάνηση των πολιτών της ουράνιας πολιτείας[52].

Τα παραπάνω κείμενα δεν αναφέρονται στην ύπαρξη δύο αντιτιθέμενων πόλεων. Μόνο στην Αποκάλυψη του Ιωάννου η αυγουστίνεια αντίθεση των δύο πόλεων αποκτά μία σαφή εξηγητική θεμελίωση. Στο εν λόγω βιβλίο η Βαβυλών παρουσιάζεται ως η επίγεια πόλη και η πόλη των μη θεϊκών δυνάμεων, η αντικείμενη στην Ιερουσαλήμ, στην πόλη του Θεού[53]. Είναι όμως αξιοσημείωτο το ότι ο Αυγουστίνος σπανίως παραθέτει αποσπάσματα από την Αποκάλυψη, σχετικά με τη Βαβυλώνα και την Ιερουσαλήμ, όταν αναφέρεται στις δύο αντιτιθέμενες πόλεις, ενώ μόνο μία φορά αναφέρεται στην Ιερουσαλήμ η οποία επίσης κατονομάζεται[54]. Εξάλλου στο εικοστό βιβλίο του έργου *De Civitate Dei*, κατά τη διάρκεια της ερμηνείας του εικοστού κεφαλαίου της Αποκαλύψεως, ο Αυγουστίνος ομιλεί για την κακοήθη πόλη, τη συνολη πόλη των δυνάμεων του κακού, και για την πόλη του Θεού, την πλέον ένδοξη πόλη του Χριστού, την αγαπημένη πόλη του Θεού[55].

Τα παραπάνω χρηζουν περαιτέρω διευκρινίσεων: όταν ο Αυγουστίνος μιλά για δύο είδη ανθρώπινης κοινωνίας τα οποία σύμφωνα με την Ιερή Γραφή μπορούν να αποκληθούν δύο πόλεις, ενδέχεται να έχει κατά νου την Αποκάλυψη. Εξάλλου είναι πιθανό να έχει επηρεασθεί και από τον Ωριγένη προκειμένου να χρησιμοποιήσει τη μεταφορά των αντιτιθέμενων πόλεων, της Ιερουσαλήμ και της Βαβυλώνας[56].

---

[50] *Γαλάτας* 4,26, *Enarrationes in Psalmos* 67,38· 86,2· 121,3.
[51] *Φιλιππησίους* 3,20, *Enarrationes in Psalmos* 38,10· 52,5· 64,3.
[52] *Enarrationes in Psalmos* 37,15· 41,6.
[53] *Αποκάλυψη* 14,8· 16,17-21· 17· 21,2.9-27.
[54] *DCD* XX, 17.
[55] *DCD* XX, 9.11 και 14 αντίστοιχα.
[56] Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 316.

Παραθέτει προς τούτο συνεχώς χωρία των Ψαλμών τα οποία αναφέρουν την Ιερουσαλήμ ως την ουράνια πόλη η οποία συγκρούεται προς τη Βαβυλώνα, την επίγεια πόλη[57]. Στην ιστορία του Ισραήλ και ειδικότερα στη βιβλική περιγραφή της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας βλέπει την Ιερουσαλήμ αντιτιθέμενη προς τη Βαβυλώνα ενώ στην πρώιμη ιστορία του Ισραήλ υπομνηματίζει τη Βαβυλώνα την οποία περιγράφει ως την *terrena civitas* η οποία αντιπαρατίθεται προς την πόλη του Θεού[58]. Στον Άβελ και τον Κάιν μπορεί να διακριθεί η απαρχή της αντίθεσης Ιερουσαλήμ και Βαβυλώνος: ο Άβελ αποτελεί υποτύπωση της Ιερουσαλήμ, ο Κάιν της Βαβυλώνος[59].

Ως εκ τούτου η παγκόσμια και η σωτηριολογική ιστορία περιγράφονται με την περιγραφική γλώσσα των δύο πόλεων, ενώ είναι πιθανόν αυτή η μεταφορά να αντλεί τις καταβολές της από την Αποκάλυψη του Ιωάννου. Το ίδιο θα μπορούσε να λεχθεί και για την ιδέα της αποξένωσης και της περιπλάνησης η οποία επίσης απαντάται συχνά στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Για τον Αυγουστίνο η υπαρκτική κατάσταση του πιστού ως ξένου συνιστά το ουσιώδες χαρακτηριστικό της πόλεως του Θεού και των κατοίκων της. Ο Αυγουστίνος παραθέτει το απόσπασμα *Εβραίους* 12,22[60] για να θεμελιώσει την ανθρώπινη και αγγελική παρουσία στην *Civitas Dei.*

Αυτή η βιβλική θεματική εμπεριέχεται στο αυγουστίνειο δόγμα των δύο πόλεων ενώ η ίδια μεταφορά των δύο πόλεων μπορεί να ανευρεθεί σε μεμονωμένα παλαιοδιαθηκικά χωρία[61]. Επιπλέον στην προ-αυγουστίνεια χριστιανική παράδοση η πόλη του Θεού στους Ψαλμούς και η Ιερουσαλήμ στην Επιστολή *προς Γαλάτας, προς Εβραίους* καθώς και στην Αποκάλυψη του Ιωάννου, ερμηνεύθηκαν κατ'αλληγορικό τρόπο ως κοινότητα των πιστών, ενώ αντιθέτως η Βαβυλών συνιστούσε απεικόνιση του παρόντος διεφθαρμένου κόσμου[62].

---

[57] *Enarrationes in Psalmos* 51,6· 61,6.
[58] *DCD* XVI, 3 κ.ε.
[59] *Enarrationes in Psalmos* 64,2.
[60] *Quaestiones in Heptateuchum* I, 158.
[61] *Ησαΐας* 24-27. Εντούτοις δεν υπάρχει άμεση μαρτυρία εάν οι προφητείες του Ησαΐα άσκησαν ιδιαίτερη επίδραση στη διαμόρφωση του αυγουστίνειου δόγματος.
[62] Βλ. σχετικά Van Oort, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 118-23. Για μία πληρέστερη εξέταση των χριστιανών συγγραφέων του δευτέρου και τρίτου αιώνος βλ. για τις απόψεις του Αμβροσίου στο ζήτημα αυτό Van Oort, *o.π.* p. 277 κ.ε., για τις απόψεις του Ωριγένους *o.π.* p. 281 κ.ε., για τις αντιλήψεις του Κομμοδιανού, *o.π.* p. 292 κ.ε. και του Τερτυλλιανού *o.π.* 297 κ.ε.

Σημαντικά στοιχεία της αυγουστίνειας προβληματικής ανευρίσκονται, τόσο στις Γραφές όσο και σε γραπτά προγενέστερων χριστιανών συγγραφέων. Ωστόσο ο Αυγουστίνος είναι ο μόνος που παρουσιάζει ένα περιεκτικό δόγμα δύο αντιτιθέμενων πόλεων *(civitates)*, ο μόνος ο οποίος περιέγραψε τη σύνολη παγκόσμια ιστορία ως την ιστορία δύο πόλεων. Μόνο ο Αυγουστίνος έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι καθεμία από τις δύο πόλεις περιέχει αγγέλους και ανθρώπους καθώς και στο ότι αυτές οι δύο κοινωνίες εμπλέκονται σε ένα γιγαντιαίο αγώνα, η έκβαση του οποίου θα κριθεί κατά τους εσχάτους χρόνους.

Σε ό,τι αφορά τα κείμενα τα οποία δεν περιέχονται στον κανόνα της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, δηλαδή τα Απόκρυφα και τα Ψευδεπίγραφα, διακρίνεται μία αυξανόμενη τάση προς υιοθέτηση δυϊστικών ερμηνειών οι οποίες εμφανίζονται ειδικότερα τον πρώτο αιώνα της χριστιανικής εποχής και μετά την πτώση της Ιερουσαλήμ το 70 μ.Χ. Όλο και περισσότερο συναντάται ο διαχωρισμός μεταξύ ενθάδε και επέκεινα, εμμένειας και υπερβατικότητας, παρόντος κόσμου *(παρών αἰών, saeculum, mundus)* και μέλλοντος αιώνος[63]. Ο παρών κόσμος αντιμετωπίζεται ως υποκείμενος στη θεϊκή κρίση, εκπεσών στις δυνάμεις του κακού, ως βασίλειο αντιθέτων δυνάμεων[64]. Αντίθεση αυτού του κόσμου αποτελεί ο υπερβατικός, ουράνιος, θεϊκός κόσμος, η βασιλεία του Θεού, ο παράδεισος και τελικώς η ουράνια πολιτεία, η Ιερουσαλήμ.

Τα κείμενα αυτά αφορούν κυρίως το μέλλον της επίγειας Ιερουσαλήμ / Σιών, τη σωτηρία της ουράνιας Ιερουσαλήμ, η οποία ενδέχεται να είναι προϋπάρχουσα και η οποία κατέρχεται στη γη, και τον παράδεισο.Αυτό που καθίσταται ιδιαιτέρως εμφανές είναι η συνεχώς παρούσα απόσταση μεταξύ επίγειων και ουράνιων πραγμάτων, του παρόντος και του επερχόμενου κόσμου, της παρούσης εξαθλίωσης και της μέλλουσας λύτρωσης. Στα γραπτά αυτά διενεργείται αναφορά σε δύο βασίλεια, το βασίλειο του Θεού και την κυριαρχία του Σατανά[65], σε δύο ανθρώπινα είδη και σε

---

63 Η δυϊστική αυτή σχηματοποίηση άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στη θρησκευτική μεταρρύθμιση του δυτικοευρωπαϊκού προτεσταντισμού βλ. διεξοδικά, Nygren, A., "Luthers Lehre von den zwei Reichen, στο Schrey (hrsg), *Reich Gottes und Welt* (1949), p. 277-289.
64 *Διαθήκη του Δανιήλ* 6,2.4, 4ο *Βιβλίο Έσδρα*, 4,27 κ.ε.
65 Πρόκειται για *"τη βασιλεία του εχθρού", Διαθήκη Δανιήλ* 6,2.4.

ορισμένες περιπτώσεις σε δύο αντιτιθέμενες πόλεις, τη Βαβυλώνα και την Ιερουσαλήμ. Τα δύο αυτά ονόματα απαντώνται συχνά στα Εβραϊκά κείμενα της εν λόγω περιόδου. Από τη μία πλευρά υποδεικνύουν την επίγεια αυτοκρατορία η οποία είναι αποξενωμένη και εχθρική προς το Θεό και από την άλλη την επίγεια ή ουράνια πόλη του Θεού.

Σε διάφορα κείμενα τα οποία θεωρούνται Απόκρυφα της Καινής Διαθήκης ανευρίσκονται αντίστοιχες ιδέες. Οι εν λόγω συγγραφές περιλαμβάνουν ανάλογη θεματική προς τα Ψευδεπίγραφα. Στην παύλεια Αποκάλυψη[66] συναντάται μία μάλλον εκτενής περιγραφή της πόλεως του Χριστού και στην ελληνική μετάφραση των *Πράξεων του Θωμά*[67] γίνεται αναφορά στις δύο *μητροπόλεις*. Όμως σαφής και εμφανής αντίθεση των δύο πόλεων δεν απαντάται πουθενά.

Μία ακόμη απεικόνιση των δύο πόλεων συναντάται στις *Πράξεις του Πέτρου και των Δώδεκα Αποστόλων*[68] όπου ο παρών κόσμος και το ουράνιο βασίλειο περιγράφονται ως χωριστές πόλεις. Η αφήγηση των συγκεκριμένων *Πράξεων* είναι πλήρης συμβολισμών. Για παράδειγμα το μαργαριτάρι το οποίο ο Λιθαργκόελ δίδει χωρίς κόστος σε όσους πιστεύουν σε αυτόν υποδηλώνει τη σωτηρία. Η δύσκολη και επικίνδυνη οδός την οποία διανύουν οι πιστοί πορευόμενοι προς μία πόλη εκτός του κόσμου υποδηλώνει τη σωτηριολογική οδό. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι οι δύο

---

[66] Βλ. διεξοδικά Hennecke, E.-Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen 1953[3]-1964[3], 2ος τόμος, p. 550 κ.ε.

[67] *Acta Thomae*, εκδ. Lipsius-Bonnet, 2.2, 99/288, εν προκειμένω p. 200-201. "Εστιν γάρ αύτη η μητρόπολις των κακών απάντων ... αυτή γάρ μητρόπολις εστίν παρά τω Θεώ των αγαθών απάντων".

[68] Το εν λόγω έργο αποτελεί το πρώτο κείμενο του Κώδικα VI της κοπτικής βιβλιοθήκης το οποίο ανακαλύφθηκε στην Αίγυπτο το 1945. Οι Πράξεις παρουσιάζουν την ακόλουθη αφήγηση. Οι απόστολοι ξεκίνησαν με σκοπό να πραγματοποιήσουν το ιεραποστολικό τους έργο και έφθασαν σε μία πόλη η οποία ευρίσκετο στο μέσον της θάλασσας. Εκεί ο Πέτρος συνάντησε ένα ξένο ονόματι Λιθαργκόελ ο οποίος φώναζε "μαργαριτάρια, μαργαριτάρια", προσκαλώντας τους ενδεείς της πόλεως να προσέλθουν στη δική του πόλη για να παραλάβουν ένα μαργαριτάρι. Ο Πέτρος και οι σύντροφοι του προσήλθαν στην πόλη του Λιθαργκόελ, και εν τω μεταξύ νήστευαν και απεκήρυσσαν όλα τα αγαθά. Όταν έφθασαν στην πόλη συνάντησαν ένα γιατρό. Επρόκειτο για τον Λιθαργκόελ ο οποίος τώρα αποκαλυπτόταν ως ο Ιησούς Χριστός και ο οποίος παρότρυνε τους οπαδούς του να επιστρέψουν στην πόλη από την οποία είχαν έλθει και να φροντίσουν τους ασθενείς και τους ενδεείς. Βλ. περαιτέρω GUILLAUMONT, A., "De nouveau Actes apocryphes: Les Actes de Pierre et des Douze Apôtres", *Revue de l'Histoire des Religions* 4 (1979), p. 141-152.

πόλεις συμβολίζουν, αφενός μεν τον παρόντα κόσμο ως *terrena civitas* και αφετέρου το υπερκόσμιο βασίλειο ως *civitas caelestis*.

Στις απόκρυφες και ψευδεπίγραφες πηγές διακρίνεται η ειδικότερη επίδραση ενός αρχαϊκού Ιουδαιοχριστιανικού περιβάλλοντος, καθώς και η παρουσία συριακών επιρροών[69]. Παρόλο ότι δεν μπορούμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι ο Αυγουστίνος γνώριζε αυτές τις πηγές, είναι γεγονός ότι τα κείμενα αυτά εμπεριέχουν το συμβολισμό των δύο πόλεων. Η εναργέστερη παρουσία της ιδέας δύο αντιθετικών πόλεων συναντάται σε συγγραφές στις οποίες το εσχατολογικό ιουδαιοχριστιανικό στοιχείο διαδραματίζει σημαντικό ρόλο: πρόκειται για την *Αποκάλυψη του Ιωάννου*, τις *Πράξεις του Πέτρου και των Δώδεκα Αποστόλων* και τον *Ποιμένα του Ερμά*.

Το έργο *Ο Ποιμήν του Ερμά* συγκαταλέγεται ανάμεσα στα κείμενα των Αποστολικών Πατέρων λόγω του γεγονότος ότι συνιστά μέρος της αποκαλυπτικής γραμματείας, ευρύτατα διαδεδομένο με αξιοσημείωτη επίδραση στην πρώτη Εκκλησία[70]· ταυτοχρόνως αποτελεί την κατ'εξοχήν μαρτυρία της αρχικής ανάπτυξης του Χριστιανισμού της συνδεδεμένης άρρηκτα προς προγενέστερες εβραϊκές παραδόσεις. Κατά γενική ομολογία η παρουσία ιουδαϊκών στοιχείων θεωρείται αδιαμφισβήτητη[71]. Το πλέον σημαντικό όμως στοιχείο αυτού του έργου είναι το γεγονός ότι προς τα μέσα του δευτέρου αιώνος ιδέες ιουδαϊκής προέλευσης ήταν

---

[69] Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, *o.π.* p. 321.

[70] για περισσότερες πληροφορίες βλ. διεξοδικά HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* I/1, επιμ. υπό von K. Aland, Λειψία 1958[2], p. 49-58· Altaner, B.-Stuiber,A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien 1978[8], p. 55-58· Quasten, J., *Patrology*, I-III, Utrecht-Antwerp 1962-1963, εν προκειμένω τόμος I, p. 92-105.

[71] Βλ. για το σκοπό αυτό PERNVEDEN, L., *The Concept of the Chruch in the Shepherd of Hermas*, Lund 1966. Ο Pernveden υποστηρίζει ότι ο Ποιμήν του Ερμά πρέπει να θεωρηθεί ως ένας κλάδος ενός ευρύτερου ρεύματος παράδοσης το οποίο περιέχει ταυτοχρόνως ιουδαϊκά και χριστιανικά στοιχεία. Η παρουσία των ιουδαϊκών στοιχείων είναι μερικές φορές λανθάνουσα γιατί το αρχικό τους νόημα συσκοτίζεται ή μεταβάλλεται, καθώς αφομοιώνονται σε διαφορετικά πλαίσια που προϋποθέτουν μία χριστιανική έννοια πίστης. Περαιτέρω δεν θα πρέπει να αποκλεισθεί η επιρροή ελληνιστικών ιδεών και προγενέστερων κοινών τόπων· βλ. για το ζήτημα αυτό REILING, J., *Hermas and Christian Prophecy. A study of the Eleventh Mandate*, Leiden (Brill) 1973.

όχι μόνο βιώσιμες αλλά και ουσιαστικά ενεργές στην εκκλησιαστική συνάθροιση της Ρώμης ή τουλάχιστον σε μέρος της χριστιανικής σύναξης[72].

Η αντίθεση των δύο πόλεων που προβάλλεται στο συγκεκριμένο έργο είναι δυνατόν να εκληφθεί ως αντίθεση μεταξύ Ρώμης και Εκκλησίας, Ρώμης και ουράνιας Ιερουσαλήμ, ως αντίθεση εγκόσμιου και ουράνιου, παρόντος και εσχατολογικού χρόνου, επίγειας και ουράνιας πόλεως. Εντούτοις η επίγεια αυτή πόλη δεν ταυτίζεται κατ'ανάγκη προς τη Ρώμη, ούτε ο αυτοκράτορας είναι απαραίτητα ο μόνος κύριος της· πίσω από αυτόν αναδύεται η εικόνα των δυνάμεων του κακού ως αληθινών αντιπάλων των Χριστιανών. Δεν είναι μόνη η παρουσία του ρωμαϊκού και του θετού δικαίου εν γένει που καθιστά αδύνατη τη διαβίωση των Χριστιανών στη Ρώμη. Οι κατασταλτικές διατάξεις αυτού του δικαίου δεν πρέπει να αποκλεισθούν ως πιθανός κίνδυνος κατά των Χριστιανών, γεγονός που υπογραμμίζεται στο κείμενο με έμφαση σε διωγμούς και διώξεις κατά της Εκκλησίας. Αυτό όμως που έχει μεγαλύτερη σημασία είναι το γεγονός ότι το πολιτικό δίκαιο υπαγορεύει ένα δεδομένο τρόπο ζωής: αυτή η συγκεκριμένη στάση ζωής αποδίδει μεγαλύτερη έμφαση στην εγκοσμιότητα και τις ενδοκοσμικές υποχρεώσεις των πολιτών και στερεί τους Χριστιανούς από τη μόνη αληθινή υπαρκτική αναφορά, την εσχατολογική.

Για τον Ερμά η Εκκλησία αναπαρίσταται ως ένας πύργος με κοσμικές διαστάσεις, ως ουράνια πόλη ή ουράνιο όρος ενώ ο άνθρωπος είναι δυνατόν είτε να αποσχισθεί από αυτόν τον υπό κατασκευή πύργο, είτε να επιστρέψει σε αυτόν και να συμβάλλει στην περαιτέρω δόμηση του μέσω της προσωπικής μετάνοιας.

Συνεπώς επιστροφή στη γενέτειρα πόλη σημαίνει επιστροφή στην Εκκλησία[73] η οποία, ταυτοχρόνως, συνιστά την ουράνια πόλη, με δεδομένη την Εβραϊκή και Χριστιανική αντίληψη της ουράνιας πόλεως ως αμέσως συνδεδεμένης προς την έννοια της Εκκλησίας και συνυφασμένης προς τη ζωή της[74]. Επιπλέον σε αυτήν την ομοιότητα μπορεί κάποιος να αναγνωρίσει επιδράσεις από Ιουδαϊκές-Ελληνιστικές και Στωικές πηγές. Ο Φίλων ήδη θεωρούσε τον παρόντα κόσμο ως μία

---

72 Van OORT J., *Jerusalem and Babylon*, *ο.π.* p. 304.
73 Pernveden, *ο.π.* p. 17-37.
74 Πρβλ. *Εβραίους* 11, 10· 12, 22· 13, 14 *Αποκάλυψη* 21, *4ο Βιβλίο Έσδρα* 10,27.

μεγάλη και ξένη πολιτεία ενώ ο ουρανός συνιστούσε την αληθινή γενέθλια πόλη[75]. Στην Στοά απεδίδετο ιδιαίτερη έμφαση στη διάκριση ανάμεσα σε ό,τι ήταν δικό μας *(ἴδιον)* και σε ό,τι ήταν ξένο *(ἀλλότριον)* [76].

Παρόλα αυτά είναι αδιαμφισβήτητο γεγονός ότι στο συγκεκριμένο έργο υπερισχύουν ιουδαϊκές και χριστιανικές επιδράσεις έναντι άλλων παραδόσεων σκέψης. Κατά πρώτον υπάρχει η ιδέα της αποξένωσης και της περιπλάνησης των υπηρετών του Θεού. Τούτο ευρίσκεται σε συμφωνία προς την πρωτοχριστιανική αντίληψη της διαμονής στον παρόντα κόσμο υπό την κατάσταση εξορίας και της διασποράς ανά τα έθνη[77]. Η αληθινή πόλη βρίσκεται στον ουρανό[78] ενώ οι πιστοί αναζητούν την επερχόμενη πόλη[79]. Γι'αυτό και αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση στα πρώιμα χριστιανικά κείμενα στην ύπαρξη των πιστών ως ξένων. Εντούτοις η πόλη τους απέχει πολύ από αυτή την ουράνια εσχατολογική πόλη.

Κάθε επίγεια πόλη ευρίσκεται υπό την κυριαρχία ενός κυρίου. Οι δυνάμεις του κακού[80] ως αρχηγοί αυτού του κόσμου απαντώνται συχνά στον Ιουδαϊσμό και το Χριστιανισμό. Η κυριαρχία των δυνάμεων αυτών η οποία εκδηλώνεται στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, στους βασιλείς και στους δικαστές της, είναι ήδη εμφανής στα ιουδαϊκά κείμενα όπως εξάλλου και στα χριστιανικά[81]. Η άποψη αυτή παίζει ένα σημαντικό ρόλο σε αυτήν την ομοιότητα. Το γεγονός όμως ότι αποδίδεται ένας εξέχων ρόλος στη γενικότερη ιδέα της κυριαρχίας του κόσμου από τις δυνάμεις του κακού[82] στηρίζεται και σε πληροφορίες από άλλες πηγές.

Είναι δυνατόν ως εκ τούτου να συναχθούν αρκετές ομοιότητες. Η αντίληψη περί αποξένωσης των πιστών συναντάται συχνά στην πρώιμη χριστιανική γραμματεία. Η αντίθεση ανάμεσα στις δύο πόλεις του Ερμά μπορεί να εκληφθεί ως

---

75 Φίλων, *Περί συγχύσεως γλωσσών* 76-78.
76 Επίκτητος, *Αρριανού των Επικτήτου διατριβών* 22,38.
77 Πρβλ. *Α΄ Πέτρου*, 1,1· 2,11 *Καθολική Επιστολή Ιακώβου* 1,1 *Εβραίους* 11,13.
78 *Γαλάτας* 4,26 *Φιλιππησίους* 3,20.
79 *Εβραίους* 13,14.
80 *Ιωάννου* 12,31· 14,30· 16,11.
81 Πρέπει να υπενθυμισθεί εν προκειμένω ότι η προσωνυμία Βαβυλών απετέλεσε τη συνηθέστερη αποκαλυπτική κατάδειξη της Ρώμης ως πόλης του κακού και κάθε εγκόσμιας εξουσίας στρεφόμενης ενάντια στο Θεό. Βλ. προς τούτο FUCHS, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938, p. 21 κ.ε., 74 κ.ε.
82 *Α΄ Κορινθίους* 2,6.

διάκριση επίγειου και ουράνιου, παρόντος και επερχόμενου κόσμου, επίγειας και ουράνιας πόλεως. Το γεγονός ότι από τη μία πλευρά η Ρώμη και από την άλλη η Εκκλησία στη Ρώμη συνιστούσαν την πρώτη πραγματοποίηση αυτής της μεταφοράς δεν καθιστά άκυρη αυτή την ερμηνεία. Ήδη επί της γης ο πιστός αποτελεί πολίτη της ουράνιας πόλεως, πρέπει να ζει συμφώνως προς τους νόμους της και γνωρίζει ότι είναι ξένος σε ένα ξένο έδαφος. Είναι σημαντικό ότι στην πρώιμη λατινική μετάφραση, τη *Βουλγάτα*, η *πόλις* αποδίδεται ως *civitas*.

Μέσω του Ερμά η μεταφορά των δύο *civitates* και η έφεση προς το διάγειν του πιστού ως ξένου εντός του κόσμου ήταν ευρύτατα γνωστή και διαδεδομένη. Όταν ο Αυγουστίνος αναφέρεται στην *civitas Dei* ως αντιτιθέμενη προς την *terrena civitas* ή την *civitas diaboli* καθώς και στην περιπλάνηση του πιστού *(peregrinatio)* ως άρρηκτα συνυφασμένη προς την ιδιότητα του Χριστιανού, εκφράζεται με τον ίδιο τρόπο όπως ο Ερμάς.

Η συγκεκριμένη αυτή αυγουστίνεια επιλογή δεν διακρίνει σύνολη τη χριστιανική πατερική σκέψη. Εν αντιθέσει προς τον Ερμά οι Αποστολικοί Πατέρες δεν χρησιμοποιούν την μεταφορά των δύο πόλεων ούτε αναφέρονται ρητώς στα δύο αντιτιθέμενα βασίλεια. Δεν υπάρχει καμία απόδειξη ότι ο Αυγουστίνος ήταν εξοικειωμένος με τα κείμενα τους, ενώ σε αυτά ανευρίσκονται κάποιες διάχυτες ιδέες οι οποίες παρουσιάζουν μερική σχέση με το δόγμα των δύο πόλεων. Παρ'όλα αυτά η αποξένωση και η περιπλάνηση της Εκκλησίας και του μεμονωμένου πιστού συνιστά βασικό θέμα των πρώιμων χριστιανικών κειμένων και των πρώιμων χριστιανών απολογητών[83]. Στα κείμενα των τελευταίων η εσχατολογική αντίθεση των δύο πόλεων ή δύο βασιλείων διαδραματίζει ελάσσονα ρόλο. Ακόμη αποδίδεται

---

[83] Πολυκάρπου Σμύρνης, *Epistula ad Philippenses* εκδ. Gebhardt, Harnack, Zahn, *Martyrium Polycarpi* εκδ. Gebhardt, Harnack, Zahn, *2 Κλήμης Ρώμης* 5, εκδ. Gebhardt, Harnack, Zahn. Αξίζει να υπογραμμισθεί ότι ο όρος *πόλις*, με την έννοια που της αποδίδεται στον Ποιμένα του Ερμά και τις αυγουστίνειες συγγραφές, δεν υιοθετείται από άλλους Πατέρες. Αντιθέτως η Καινή Διαθήκη προτάσσει τον όρο *πολιτεύομαι* (*Φιλιππησίους* 1,27) με τη σημασία ενός τρόπου διάγειν και πορεύεσθαι μέσα στον κόσμο. (*1 Κλήμης Ρώμης* 3,4· 6,1· 44,6· 51,2, Πολυκάρπου Σμύρνης, *Epistula ad Philippenses* 5,2): ο όρος αυτός είναι δηλωτικός μιας ηθικής συμπεριφοράς και λιγότερο μιας εσχατολογικής ιδιότητας του πιστού ως πολίτη της Βασιλείας. Περαιτέρω ο όρος *πολίτευμα* δεν υιοθετείται στα γραπτά των Αποστολικών Πατέρων παρά μόνο ως ταυτόσημος ενός δεδομένου υποδείγματος ζωής (Τατιανός, *Oratio ad Graecos* 19.2).

υποδεέστερη σημασία στη θεώρηση του πιστού ως ξένου και παρεπιδημούντος εντός του παρόντος κόσμου.

Από όλα τα χριστιανικά κείμενα του δεύτερου αιώνος μόνο ο *Ποιμήν του Ερμά* περιέχει την ιδέα των δύο αντιθετικών πόλεων, συνδεόμενη προς την ειδικότερη παραίνεση υπέρ μιας μορφής διάγειν μη ταυτισμένης προς τον κόσμο. Πιθανώς το έργο αυτό να εμπεριέχει μία ιδιαίτερη παράδοση σκέψεως την οποία οικειοποιήθηκε ο Αυγουστίνος σε αντίθεση προς την πλειονότητα των υπολοίπων Χριστιανών Πατέρων.

1.4. Η συμβολή της δυτικής προαυγουστίνειας χριστιανικής σκέψης στη διαμόρφωση της αυγουστίνειας πολιτικής θεολογίας

Είναι πλέον εμφανές ότι το εσχατολογικό στοιχείο το οποίο συνέχει την αυγουστίνεια θεώρηση των δύο πόλεων δεν θα πρέπει να αναζητηθεί στην αρχαιοελληνική σκέψη. Ο ίδιος ο Αυγουστίνος δεν προσπάθησε να διατυπώσει ένα νέο δόγμα περί των δύο πολιτειών, απλώς συνέθεσε περαιτέρω διάσπαρτες εκκλησιαστικές αντιλήψεις περί δύο διακριτών βασιλείων ή πόλεων. Ως εκ τούτου η συμβολή των προκατόχων του Αυγουστίνου στη διαμόρφωση αυτής της θεώρησης είναι άξια προσοχής.

Ο Αμβρόσιος (333/34-397), επίσκοπος Μιλάνου, εξίσωνε τον παρόντα χρόνο *(hoc saeculum)* με τον παρόντα κόσμο *(hic mundus)*. Το βασίλειο αυτού του κόσμου συνιστούσε το βασίλειο της αμαρτίας *(regnum peccati)* το οποίο ευρίσκετο υπό την κυριαρχία των δυνάμεων του κακού, ενώ οι μη σωσμένοι αποτελούσαν τα μέλη του βασιλείου αυτού του κόσμου. Με βάση την προαναφερθείσα συσχέτιση ο Αμβρόσιος εξελάμβανε τους διεφθαρμένους και ασεβείς ως τα μέλη και το σώμα του δράκοντος, όπως ακριβώς εξελάμβανε τους αγίους ως μέλη του σώματος του

Χριστού[84]. Όλοι όσοι ανήκαν στο Χριστό συνέθεταν την Εκκλησία, η οποία απεκαλείτο επίσης βασίλειο *(regnum)* ή πόλη του Θεού *(civitas Dei)*. Κατά τον Αμβρόσιο ο μέλλων αιών αναδεικνύει μία κοινωνία αγγέλων και ανθρώπων *(angelorum atque hominum futura consortia)*[85], ενώ ακόμη και τώρα οι ενάρετοι συνδέονται προς αυτά τα ουράνια πνεύματα. Οι άγγελοι ανήκουν επίσης στο μυστικό σώμα του Χριστού, το οποίο συνιστά το μοναδικό ναό και πολιτεία του Θεού. Ως εκ τούτου η συσχέτιση των θέσεων του Αμβροσίου προς το αυγουστίνειο δόγμα των δύο πόλεων δεν θα πρέπει να θεωρηθεί άνευ σημασίας[86].

Ο Αμβρόσιος ανέφερε συχνά την ύπαρξη της πόλης του Θεού *(civitas Dei)*[87] την οποία αποκαλούσε ως ιερή πόλη *(civitas sancta)*[88], πόλη της ειρήνης *(civitas pacis)*, αιώνια πόλη *(civitas aeterna)*[89], ανώτερη πόλη *(superna civitas)* και ουράνια Ιερουσαλήμ *(civitas Ierusalem caelestis)*[90]. Η πολιτεία του Θεού είναι ταυτόσημη προς την Εκκλησία[91]: όποιος εισέρχεται εντός της τελευταίας καθίσταται πολίτης και κάτοικος της πόλης του Θεού. Αυτό υποδηλώνει το γεγονός ότι ο άνθρωπος εκλαμβάνεται ως ξένος και παρεπίδημος μέσα στον κόσμο. Ο Αμβρόσιος αναφέρει ρητώς την ύπαρξη δύο αντιθετικών πόλεων, την επίγεια πολιτεία *(terrena civitas)* και την πολιτεία της Ιερουσαλήμ *(civitas Hierusalem)*, ενώ προτρέπει τους ανθρώπους να αφήσουν τον κόσμο, την επίγεια πόλη επειδή η αληθινή πολιτεία τους είναι η ουράνια Ιερουσαλήμ[92].

Δεν μπορούμε ωστόσο να μιλήσουμε για μία αντίληψη περί δύο πόλεων στον Αμβρόσιο, ταυτόσημη προς την αυγουστίνεια. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η διάκριση δύο πόλεων στον Αμβρόσιο έχει άμεση υπαρκτική σημασία: οι δύο πόλεις

---

84 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *Explanatio super psalmos* 37,9.
85 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *De excessu fratris* II, 100.
86 Βλ. περαιτέρω FRICK, R., *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928.
87 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *Explanatio super psalmos* 47,22 και 23· *De paradiso* 1,4· *De Cain et Abel* II, 2,7.
88 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *De excessu fratris* II, 84.
89 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *Epistulae* 15, 4· *Expositio evangelii secundum Lucam* II, 88.
90 Βλ. περαιτέρω Lamirande, E., Le thème de la Jérusalem céleste chez Saint Ambrose, *Revue des Etudes Augustiniennes* 29 (1983), p. 209-232. Αμβροσίου, *De Spiritu Sancto* I, 16, 158.
91 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *Expositio super psalmo CXVIII* 15,35.
92 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *Epistulae* 63,104.

αντιπροσωπεύουν δύο διαφορετικούς τύπους διάγειν, δύο διαφορετικές δυνατότητες λειτουργίας του βίου οι οποίες μαρτυρούν την παρουσία μιας ουσιαστικής αντίθεσης μέσα στην ανθρώπινη ψυχή.

Για τον Αμβρόσιο η ψυχή εξελαμβάνετο ως πολιτεία *(civitas)* εντός της οποίας διαμένει ο Θεός ή ο Χριστός ενώ όλα τα ανθρώπινα δημιουργήματα συνιστούν το ναό του Θεού[93]. Αυτή η ειρηνοποιός ψυχή *(anima pacifica)* φέρει το όνομα Ιερουσαλήμ, ενώ το αντίθετο αυτής είναι η ψυχή η υποκείμενη στην επήρεια των αλόγων παθών αποκαλούμενη Βαβυλών. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι ο Αμβρόσιος χρησιμοποίησε τη λέξη *anima* ως δηλωτική του όλου προσώπου, παράλληλα με τον όρο *ecclesia*. Για τον Αμβρόσιο η αντίθεση των δύο πόλεων εκλαμβάνεται ως διαρκής σύγκρουση αρετών και παθών στην ανθρώπινη ψυχή και όχι ως μία μακροκοσμική ή κοσμολογική αντίθεση[94].

Η διαρκής ρήξη μεταξύ των δύο πόλεων δεν αναφέρεται σε μία εγκόσμια αντινομία η οποία καθορίζει την ιστορία του κόσμου· ως εκ τούτου η αντίληψη αυτή, αντιτιθέμενη προς εκείνη του Αυγουστίνου δεν περικλείει μία ιστορική ανάπτυξη. Ενώ εμπεριέχει τη θεμελιώδη αντίθεση δύο πόλεων, η οπτική του Αμβροσίου εξαντλείται κατ'εξοχήν στο ανθρωπολογικό πεδίο του ηθικού πράττειν και δεν αποτελεί στοιχείο συστατικό της παγκόσμιας ιστορίας.

Κατ'αναλογία προς τον Αμβρόσιο ο Ωριγένης αναπτύσσει την αντίθεση μεταξύ δύο πόλεων, ταυτίζει την Εκκλησία προς την πολιτεία του Θεού και της αποδίδει μία εντελώς πνευματική υπόσταση. Είναι μέσω του Ωριγένους που οι παραπάνω αναφερθείσες απόψεις του Αμβροσίου αποκτούν μία σαφέστερη προοπτική[95]. Ο Ωριγένης αναφέρεται στη θεϊκή και ουράνια πολιτεία των Χριστιανών[96] ενώ παράλληλα η πόλη του Θεού συμπίπτει με την Εκκλησία η οποία είναι η αληθινή Ιερουσαλήμ[97]. Η εκκλησία ως πόλη του Θεού εκλαμβάνεται ως κτίσμα ζωντανών λίθων και όραση της ειρήνης *(ὅρασις εἰρήνης, visio pacis)* ενώ πύλη αυτής της

---

93 Αμβροσίου, *Explanatio super psalmos* 45,13.
94 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, *o.π.* p. 280.
95 *o.π.* p. 281.
96 *Ωριγένους κατά Κέλσου* 8,74.
97 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Homiliae IX,2 in Ieremian graecae. "ἔστιν γάρ ἡ πόλις τοῦ Θεοῦ ἡ Ἐκκλησία".*

πόλεως καθίσταται ο Χριστός[98]. Η πόλη αυτή δεν είναι αισθητή· αντιθέτως οι αρετές των κατοίκων της την διαμορφώνουν[99].

Για τον Ωριγένη η ψυχή είναι η πόλη του Θεού[100] ενώ Αυτός είναι ο κυβερνήτης της. Για τον Ωριγένη η Ιερουσαλήμ, η υπερκόσμια πόλη και η ψυχή συνιστούν διαπλεκόμενες έννοιες: η πολιτεία του Θεού είναι η ανθρώπινη ψυχή, η ουράνια πόλη βρίσκεται μέσα της[101]. Το ουσιώδες στοιχείο αυτής της θεώρησης έγκειται στον πνευματικό αγώνα του εσώτερου ανθρώπου. Ο Θεός αλλά και οι δυνάμεις του κακού είναι δυνατόν να κυβερνούν τον άνθρωπο: στην πρώτη εκ των δύο περιπτώσεων η ανθρώπινη ψυχή καθίσταται η Ιερουσαλήμ, ενώ στη δεύτερη αναδεικνύεται σε Βαβυλώνα, πόλη της συγχύσεως[102].

Κατά συνέπεια για τον Ωριγένη η αντίθεση μεταξύ Ιερουσαλήμ και Βαβυλώνος αναγορεύεται πρωταρχικά σε ανθρωπολογική αντινομία. Οι δύο πόλεις, οι αρετές και τα πάθη εμπλέκονται σε αμοιβαίο αδιάκοπο πόλεμο. Εντούτοις η αντίθεση μεταξύ των δύο πόλεων προσλαμβάνει και μη ανθρωπολογικές διαστάσεις. Όπως και στους στωικούς, η λέξη *πόλις* χρησιμοποιείται μεταφορικά στον Ωριγένη ως δηλωτική του παρόντος κόσμου. Συμφώνως προς αυτό, ο Ωριγένης διατείνεται ότι ο Χριστός ελευθέρωσε τον άνθρωπο από ενδοκοσμικά δεσμά[103] ενώ η κοσμική πόλη, η επικράτεια του κακού και της κυριαρχίας των αισθήσεων πρέπει να εγκαταλειφθούν. Εξάλλου η Ιερουσαλήμ ως πόλη του Θεού δεν αναφέρεται πάντα στην ψυχή. Η επίγεια εκκλησία συνδέεται προς την ουράνια εκκλησία με τους αγγέλους και τους αγίους οι οποίοι μαζί συνιστούν την ουράνια πόλη[104].

Παρόλα αυτά πρωτεύουσα διάσταση παραμένει για τον Ωριγένη η ανθρωπολογική, ενώ η κοσμολογική προοπτική είναι υποδεέστερη της πρώτης. Ο Αυγουστίνος, στα πρώιμα γραπτά του, φαίνεται ότι διατήρησε αυτή την άποψη[105].

---

98 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *In Numeros homiliae* XXV, 6.
99 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Homiliae XIX,14 in Ieremian graecae.*
100 πρβλ. Φίλων Αλεξανδρεύς, *De somniis* II, 248. "πόλιν γάρ Θεού την ψυχήν του σοφού..."
101 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De principiis (Περί αρχών)* II, 1,19. "την εν τη ψυχή πόλιν".
102 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Homiliae III, 2 in Ieremian graecae.*
103 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *In Numeros homiliae* XVIII, 4.
104 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De principiis* IV, 3,8 *Commentarii in Iohannem* I,4.
105 Βλ. προς τούτο Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 120-121.

Αντιθέτως στα ύστερα γραπτά του Αυγουστίνου διακρίνεται μία αλλαγή προοπτικής: η αντίθεση των δύο πόλεων δεν συνιστά πλέον ανθρωπολογικό γεγονός, αλλά μετασχηματίζεται σε μία κοσμική αντινομία η οποία προσδιορίζει την παγκόσμια ιστορία[106]. Ένα ανάλογο δόγμα δύο πόλεων δεν υιοθετείται από την υπόλοιπη πατερική γραμματεία, τον Κλήμεντα Αλεξανδρείας ή τους Καππαδόκες Πατέρες[107]. Είναι πλέον εμφανές ότι το δόγμα αυτό δεν διακρίνει την ελληνική θεολογική σκέψη του τρίτου και τετάρτου αιώνος· αντιθέτως αποτελεί συνύφανση νεοπλατωνικών αρχών με απόψεις του Ωριγένους και του Αμβροσίου. Το στοιχείο της ρήξης και της σύγκρουσης αντινομικών δυνάμεων ως παράμετρος καθοριστική του κοινωνικού και ιστορικού γίγνεσθαι αποτελεί την ειδοποιό διαφορά μιας συγκρουσιακής εκδοχής της ιστορίας στη νεότερη δυτικοευρωπαϊκή κοινωνική σκέψη.

Ο επόμενος στοχαστής ο οποίος επηρέασε τη σκέψη του Αυγουστίνου ήταν ο Λακτάντιος (ca 250/260-325/330), ο οποίος συνεχίζει την προγενέστερη χριστιανική πατερική σκέψη. Ο Λακτάντιος ήταν γνώστης της λατινικής και έκανε εκτεταμένες αναφορές σε πηγές εθνικών συγγραφέων, γεγονός που προδίδει μία εξαιρετική παιδεία. Από την προγενέστερη χριστιανική γραμματεία ο Λακτάντιος αναφέρει τον Κυπριανό, τον Τερτυλλιανό και τον Minucius Felix[108] ενώ από την ελληνική πατερική σκέψη τον Θεόφιλο Αντιοχείας. Οπωσδήποτε όμως οι λατίνοι συγγραφείς ήταν περισσότερο σημαντικοί γι'αυτόν, ενώ η παρουσία Ελλήνων χριστιανών συγγραφέων είναι σαφώς υποβαθμισμένη στο έργο του[109]. Ο Λακτάντιος προέβαλλε μία ανάλογη

---

[106] Για μία πληρέστερη και συστηματικότερη θεώρηση αυτού του προβλήματος βλ. διεξοδικά, ΝΙΣΜΠΕΤ, Ρ., *Κοινωνική αλλαγή και ιστορία*, μτφρ. Ροζάνης, Σ.-Λυκιαρδόπουλος Γ., Αθήνα (Γνώση) 1995, σελ. 88-138, ειδικ. 116-122. Ο Νίσμπετ αναφέρει (*ο.π.* σ. 120) ότι η σύγκρουση μεταξύ των δύο πόλεων αναγορεύεται σε ουσιώδες πλαίσιο της αυγουστίνειας μεταφοράς. Η απόλυτη κυριαρχία του Θεού, η απόλυτη παντογνωσία και παντοδυναμία του αυγουστίνειου Θεού σε ολόκληρη την αιωνιότητα, εγγράφεται στα όρια της σύγκρουσης μεταξύ των δύο αυτών κοινοτήτων, της αιώνιας σύγκρουσης καλού και κακού. Τα γραπτά αυτά του Αυγουστίνου περιγράφουν την υπαρκτική ανθρώπινη συνθήκη την οποία οι εκπρόσωποι του φυσικού δικαίου κατά τον XVII αιώνα ορίζουν ως φυσική κατάσταση, απαιτώντας από το κοσμικό κράτος την εισαγωγή ρυθμιστικών περιορισμών τους οποίους ο Αυγουστίνος και ο Ακινάτης κατελόγιζαν στη δικαιοδοσία της Εκκλησίας.

[107] Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, *ο.π.* p. 283-4.

[108] Βλ. περαιτέρω Altaner, B.-Stuiber, A., *Patrologie*, *ο.π.* p. 146-8.

[109] QUASTEN, J., *Patrology*, *ο.π.* τόμος II, p. 398.

δυϊστική ερμηνεία του κόσμου και της ιστορίας[110]. Η συγκεκριμένη αντίληψη δεν σχετίζεται προς την περίπτωση ενός απόλυτου δυϊσμού, όπως συμβαίνει στους μανιχαίους αλλά προς εκείνη ενός υποδεέστερου δυϊσμού ο οποίος στην πραγματικότητα συνιστά ένα συνεπή μονοθεϊσμό.

Η έννοια των δύο πολιτειών *(civitates)*, της Ιερουσαλήμ αντιπαρατιθέμενης προς τη Βαβυλώνα, δεν απαντάται στα έργα του Λακτάντιου. Εντούτοις στο έργο του *De opificio Dei* αναφέρεται στην εκκλησία ως πόλη *(civitas)*[111]. Σε άλλα έργα του προβάλλει την αγία πόλη *(civitas sancta)*, την εσχατολογική πόλη ως κέντρο και κορύφωση της χιλιετίας[112]. Σε αυτό το πλαίσιο δεν κατονόμασε την ουράνια πόλη ως Ιερουσαλήμ, ούτε την αντίθετη της ως Βαβυλώνα. Αυτή η αποκαλυπτική εσχατολογία διευρύνεται με προσφυγή σε παγανιστικές πηγές: ο Λακτάντιος προστρέχει στις Σιβυλλικές Συγγραφές, στην τετάρτη *Εκλογή* του Βιργιλίου, στους χρησμούς του Υστάσπη και τον Ερμή Τρισμέγιστο. Απώτερος στόχος του Λακτάντιου ήταν να μεταπείσει τους καλλιεργημένους αναγνώστες του[113].

Στο Λακτάντιο μπορούν να εντοπισθούν αρκετά στοιχεία τα οποία συνδέονται προς το μεταγενέστερο αυγουστίνειο δόγμα. Ο ουρανός ως πεδίο του φωτός και του Θεού αντιτίθεται προς τη γη, το χώρο του σκότους[114]. Οι δυνάμεις του κακού έχουν δικαίωμα κυριαρχίας επί της γης και επί των επίγειων πραγμάτων, ενώ γύρω από αυτές συνενώνονται το σκότος, ο θάνατος, η κόλαση και το σώμα[115]. Αντίθετος προς τις δυνάμεις αυτές είναι ο Θεός, ο ουρανός και οτιδήποτε είναι ουράνιο, το άπλετο φως και η αιώνια ζωή, η ψυχή[116] και οι αγαθοί άγγελοι[117].

Συνεπώς η ιδέα δύο αντιθέτων και συγκρουομένων δυνάμεων βρήκε ευρύτατη απήχηση στη σκέψη του Λακτάντιου. Ο Λακτάντιος όμως δεν διετύπωσε ένα

---

110 ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΥ, *Divinae institutiones* II, 8,3-4.
111 ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΥ, *De opificio Dei* 1,9.
112 ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΥ, *Divinae institutiones* VII,24,6· VII, 26,1, *Epitome divinarum institutionum* 67,3· 67,6.
113 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 287.
114 ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΥ, *Divinae institutiones* II, 9,2 και 5.
115 ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΥ, *Divinae institutiones* II, 9.
116 στο ίδιο.
117 ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΥ, *Divinae institutiones* I, 7,4.

συστηματικό ή περιεκτικό δόγμα δύο πόλεων ή βασιλείων, όπως έπραξε μεταγενέστερα ο Αυγουστίνος[118].

Όπως και ο Λακτάντιος, έτσι και ο Κυπριανός, επίσκοπος Καρθαγένης από το 249 ως το 258, δεν αποδίδει έμφαση στο δόγμα δύο αντιτιθέμενων πόλεων ή βασιλείων. Είναι γεγονός ότι σε κανένα σημείο του έργου του ο Κυπριανός δεν περιέγραψε την παγκόσμια ιστορία ως σύγκρουση αντιθέτων δυνάμεων, πολιτειών *(civitates)* ή βασιλείων *(regna)* ούτε αναφέρει κάποια σαφή αντίθεση Ιερουσαλήμ και Βαβυλώνος. Εντούτοις μεταξύ Κυπριανού και Αυγουστίνου δεν παύει να υφίσταται ουσιώδης συνάφεια σε ζητήματα τρόπου διάγειν και ηθικής συμπεριφοράς.

Ο Κυπριανός εξέφραζε μία απαισιόδοξη άποψη για τους εγκόσμιους θεσμούς και το κοινωνικό γίγνεσθαι σε μία ρωμαϊκή αυτοκρατορία εχθρική προς τους χριστιανούς. Ο κόσμος *(saeculum)* και το κακό έχουν την ίδια δυνητική σημασία[119]. Ο Κυπριανός υιοθετεί την προγενέστερη βιβλική προσομοίωση της Αιγύπτου και του Φαραώ με τις εγκόσμιες αρχές και δυνάμεις του κακού[120]. Η διαβίωση σύμφωνα με τις επιταγές αυτού του κόσμου υποδηλώνει ταύτιση με τον τρόπο ζωής των εθνικών *(gentiliter vivere)*. Οι άνθρωποι πρέπει να απορρίψουν τον παρόντα κόσμο, αφού απλώς διαμένουν σε αυτόν ως φιλοξενούμενοι και ξένοι[121]. Ο αναγεννημένος, μέσω του Πνεύματος, χριστιανός εφεξής θα ζει για το Θεό και όχι για τον κόσμο[122].

Στις αρνητικές αναφορές του Κυπριανού για τον κόσμο και τα επίγεια πράγματα, καθώς και στην έμφαση του για την κατάσταση του χριστιανού ως ξένου και *άλλου* μέσα στον κοσμο, διαφαίνεται μία εμφανής ομοιότητα με τον Αυγουστίνο. Όμως ο τελευταιος απεικονίζει τόσο την κοινωνία του Θεού όσο και την εγκόσμια κοινωνία εν μέσω μιας φοβερής διαμάχης που αντιπαραθέτει την *civitas Dei* ενάντια στην *civitas diaboli*, την Ιερουσαλήμ απέναντι στη Βαβυλώνα. Οι προαναφερθείσες έννοιες δεν απαντώνται στα έργα του Κυπριανού, όμως αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση

---

[118] Ο Van OORT υποστηρίζει ότι το έργο του Λακτάντιου *Divinae institutiones* παρουσιάζει εμφανή ομοιότητα με το *De Civitate Dei* του Αυγουστίνου. Βλ. αναλυτικά Van Oort, J., *Jerusalem and Babylon*, *ο.π.* p. 290-291

[119] ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ, *Ad Fortunatum*, praef. 5.

[120] ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ, *Ad Fortunatum* 7.

[121] ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ, *De mortalitate* 26.

[122] ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ, *Ad Demetrianum* 20.

στο γεγονός ύπαρξης δύο στρατοπέδων, του Θεού *(castra Dei)* και των δυνάμεων του κακού *(castra diaboli)*. Ο Χριστιανός βρίσκεται στο επίκεντρο αυτής της σύγκρουσης ως στρατευόμενος πιστός *(militia Christi)* ενταγμένος στο στρατό του Χριστού, την ουράνια πανστρατιά[123]. Σε αυτό το σημείο διακρίνεται μία εμφανής θεματολογική συνάφεια προς το αυγουστίνειο δόγμα.

Το έργο του Τερτυλλιανού (160-220 μ.Χ.), αν και μνημονεύεται σπανιότατα στα έργα του Αυγουστίνου, παρουσιάζει μία αξιόλογη λογική συγγένεια προς αυτά. Ο Τερτυλλιανός υιοθετεί μία σαφέστατη αρνητική στάση απέναντι στις εγκόσμιες εξουσίες· γι'αυτόν το ειδωλολατρικό κράτος, η Ρώμη, είναι ταυτόσημη προς τις δαιμονικές εξουσίες[124]. Ο Χριστιανός είναι εντελώς αποξενωμένος από τον παρόντα κόσμο και τις πολιτείες των εθνικών. Η ιδιότητα του Χριστιανού ως ξένου τον καθιστά αυτοδικαίως πολίτη της ουράνιας Ιερουσαλήμ. Αυτή η υπαρκτική κατάσταση του πιστού προϋποθέτει το ριζικό διαχωρισμό Αθήνας και Ιερουσαλήμ, Ακαδημίας και Εκκλησίας[125]. Αρκετές φορές ο Τερτυλλιανός ταυτίζει τη Ρώμη με τη Βαβυλώνα ενώ παρουσιάζει με ξεκάθαρο τρόπο τα δύο αντιθετικά στρατόπεδα, του φωτός και του σκότους. Η παγανιστική κουλτούρα και κοινωνία, η αυτοκρατορία *(imperium)*, η Ρώμη ως έκφραση της, έχουν μολυνθεί από την ειδωλολατρία η οποία προέρχεται από τις δυνάμεις του κακού. Η επίγεια ζωή του Χριστιανού αντιστοιχεί με εκείνη του στρατιώτη, του χριστιανού στρατιώτη *(miles Christi)*. Ο Τερτυλλιανός ακολουθεί τη ριζική ευαγγελική επιταγή ότι κανείς δεν μπορεί να υπηρετεί ταυτοχρόνως δύο κυρίους, το Θεό και τον Καίσαρα, τις εγκόσμιες και τις ουράνιες αρχές[126].

Και στον Τερτυλλιανό δεν υπάρχει ένα σαφές εμπεριστατωμένο δόγμα δύο αντιθέτων πόλεων ή βασιλείων, όπως στο αυγουστίνειο έργο. Σπανίως χρησιμοποιείται ο όρος *civitas Dei* για να καταδειχθεί η Εκκλησία[127] ενώ οι όροι *civitas diaboli* και *terrena civitas* δεν απαντώνται στο έργο του. Το βασίλειο του Θεού *(regnum*

---

123 ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ, *Epistulae* 74,8,3.
124 ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, *De idololatria* 18 και 19.
125 ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, *De praescriptione haereticorum* 7,9.
126 ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, *De idololatria* 19,2.
127 ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, *Adversus Marcionem* III, 23,2: "... spiritum scilicet sanctum, qui aedificat ecclesiam, templum scilicet et domum et civitatem dei".

Dei) αναφέρεται ελάχιστες φορές[128] ενώ πουθενά δεν επισημαίνεται η αντίθεσή του προς το καταχθόνιο ή επίγειο βασίλειο *(regnum terrenum)*. Εντούτοις αναφέρεται ρητώς στον παρόντα κόσμο *(saeculum, mundus)* ως υποκείμενο στην επήρεια των δυνάμεων του ψεύδους, στην υπαρκτική κατάσταση του χριστιανού ως ξένου σε αυτόν τον κόσμο και ειδικότερα σε δύο αντιμαχόμενα στρατόπεδα. Εκκλησία και κόσμος δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους, αλλά αντιθέτως αποτελούν δύο απολύτως αντιθετικές κοινωνίες. Οι ρωμαίοι αυτοκράτορες ανήκουν στον παρόντα κόσμο *(saeculum)* ενώ οι χριστιανοί δεν θα μπορέσουν ποτέ να καταστούν ανώτατοι κοσμικοί άρχοντες[129] για το λόγο ότι συνθέτουν ένα ιδιαίτερο σώμα *(corpus)*[130] με θρησκευτική συνείδηση *(conscientia religionis)* και ενιαία πειθαρχία *(disciplinae unitate)*.

Αυτά τα αποκαλυπτικά πλαίσια αντίθεσης προς τον περιβάλλοντα κόσμο, την κουλτούρα των εθνικών και τις παγανιστικές αξίες ειδικότερα, ανευρίσκονται διαρκώς στη μεσαιωνική Ευρώπη κατά τους επόμενους αιώνες. Στη ριζική αυτή αντίθεση Εκκλησίας και κόσμου αφομοιώνεται η αυγουστίνεια θεολογία των δύο πόλεων. Οι καταβολές της εντοπίζονται στις συγγραφές του Τερτυλλιανού και του Κυπριανού, καθώς και σε άλλους χριστιανούς συγγραφείς που εντάσσονται στην παράδοση της προαυγουστίνειας δυτικής χριστιανικής γραμματείας. Η δυϊστική αυτή θεολογία δεν έπαψε ποτέ να χαρακτηρίζει τη δυτική χριστιανική σκέψη. Οι απαρχές του αυγουστίνειου δόγματος των δύο πόλεων εντοπίζονται σε μία συναφή θεματολογία που διακρίνει τη λατινική πατερική γραμματεία και ειδικότερα στην άμεση χριστιανική απαξίωση του θεσμικού και πολιτισμικού πλαισίου του καταρρέοντος ρωμαϊκού κόσμου.

---

[128] ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, *Adversus Marcionem* IV, 14,1.
[129] Τερτυλλιανού, *Apologeticum* 21,24. Για τα ζητήματα αυτά βλ. περαιτέρω Barnes, T.D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971[1], 1985[2], Fredouille, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
[130] Τερτυλλιανού, *Apologeticum* 39,1.

2. Η φύση του κοινωνικού δεσμού: η αντιπαράθεση χριστιανικού και εθνικού ήθους

2.1. Η διάκριση φυσικής και πολιτικής θεολογίας

Ο Αυγουστίνος θεωρείται ως ο πρώτος συγγραφέας ο οποίος ασχολήθηκε διεξοδικά με το ζήτημα της πολιτικής κοινωνίας υπό το πρίσμα μιας νέας καταστάσεως η οποία δημιουργήθηκε από την εμφάνιση του χριστιανισμού ως αποκαλυφθείσης θρησκείας και τη σχέση της τελευταίας με τον προγενέστερο ελληνορωμαϊκό κόσμο. Ως Ρωμαίος συγγραφέας κατέστη κληρονόμος αλλά και επαναδιατύπωσε την αρχική σκέψη και φιλοσοφία του Πλάτωνα η οποία και προσαρμόσθηκε στο λατινογενή κόσμο από τον Κικέρωνα. Ως Χριστιανός συγγραφέας επεχείρησε να τροποποιήσει αυτή τη φιλοσοφία ούτως ώστε να αρμόζει προς τα προαπαιτούμενα της χριστιανικής πίστης. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Αυγουστίνος παρουσιάζεται, αν όχι ως ιδρυτής, τουλάχιστον ως αντιπρόσωπος, κατά τους αρχαίους χρόνους, μιας νέας παράδοσης πολιτικής σκέψης η οποία χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια συγχώνευσης ή συμφιλίωσης στοιχείων τα οποία αντλούνται από δύο ανεξάρτητες, ετερογενείς και μη συσχετιζόμενες πηγές έως την εποχή του τέταρτου αιώνα, τη Βίβλο και την κλασική φιλοσοφία[131].

Ο πυρήνας του αυγουστίνειου πολιτικού δόγματος σχετίζεται προς την αφορώσα την αρετή διδασκαλία του η οποία αντλεί τις καταβολές της από προγενέστερες φιλοσοφικές παραδόσεις. Ο άνθρωπος εκλαμβάνεται εκ φύσεως ως κοινωνικό ζώο το οποίο μόνο αυτό προικίσθηκε με το λόγο και μόνο αυτό διαθέτει την ικανότητα να επικοινωνεί και να συνάπτει διαφόρων ειδών σχέσεις με τους υπόλοιπους ανθρώπους. Η τελειοποίηση του ανθρώπου επιτυγχάνεται μόνο με τη συνένωση του με τους συνανθρώπους του, η οποία θα απολήξει στη διαμόρφωση μιας πολιτικής κοινότητας. Ακόμη και υπό το καθεστώς της ενοχής, υπό το οποίο

---

[131] Όπως ο Αμβρόσιος έτσι και ο Αυγουστίνος διέθετε καθαρά λατινική και όχι ελληνική παιδεία ενώ η επαφή τους με τα ελληνικά γράμματα ήταν σαφώς περιορισμένη. Βλ. περαιτέρω A. LENOX-CONYNGHAM, Ambrose and Philosophy, στο *Christian Faith and Greek Philosophy in late Antiquity*, *ο.π.* p. 112-128, ειδικ. p. 118.

ευρίσκεται ο άνθρωπος μετά την πτώση του, επιζητά τη συνύπαρξη και την αλληλοβοήθεια, γεγονός το οποίο υπαγορεύει τον τελικό και ύστατο σκοπό της ανθρώπινης συνύπαρξης.

Η αρετή η οποία χαρακτηρίζει κάθε πολίτη ως μέλος της πολιτικής κοινότητας και τον εγγράφει στον απώτατο σκοπό ή το κοινό αγαθό της πόλεως, είναι η δικαιοσύνη η οποία εκλαμβάνεται ως ακρογωνιαίος λίθος της πολιτικής κοινωνίας. Από αυτήν εξαρτάται η ενότητα και η ευγένεια κάθε ανθρώπινης κοινωνίας. Η ρύθμιση των ανθρώπινων σχέσεων επιφέρει τη διατήρηση της ειρήνης η οποία συνιστά το εγγενές κοινό αγαθό της κοινωνίας και την αναγκαία προϋπόθεση όλων των ευεργημάτων που αυτή προσφέρει. Η έλλειψη ειρήνης συνεπάγεται αδυναμία επίτευξης του στόχου της ευημερίας ή ακόμη και συντήρησης της κοινωνίας, δηλαδή κατάλυση της κοινωνικής συνύπαρξης[132]. Επιδοκιμάζοντας τις απόψεις του Κικέρωνα, ο Αυγουστίνος καθορίζει την πολιτική κοινωνία ή την πολιτεία ως μία συνάθροιση ανθρώπων η οποία συσχετίζεται με την κοινή αναγνώριση του δικαίου και διέπεται από μία κοινότητα ενδιαφερόντων[133]. Ο Αυγουστίνος εξηγεί το δίκαιο περισσότερο με τη δικαιοσύνη από ό,τι με το νόμο ενώ διατείνεται ότι καμία πολιτεία δεν μπορεί να διοικηθεί ελλείψει δικαιοσύνης αφού όπου δεν υπάρχει δικαιοσύνη το θετό δίκαιο αυτοαναιρείται και αντιστρόφως.

Ως εκ τούτου καθίσταται εμφανές το γεγονός ότι ο Αυγουστίνος στην προσπάθεια του να ορίσει την πολιτική κοινωνία ακολουθεί την κλασική παράδοση υπογραμμίζοντας την ουσιώδη συμφωνία της με την Ιερή Γραφή. Η βασική του αντίθεση προς τους ειδωλολάτρες φιλοσόφους εστιάζεται όχι τόσο στο δόγμα των τελευταίων περί φυσικού ιδεώδους της πολιτικής κοινωνίας και ανάγκης ύπαρξης δικαιοσύνης εντός αυτής, όσο στην αδυναμία τους να επιτύχουν μία δίκαιη κοινωνία. Οι φιλόσοφοι των εθνικών είναι οι πρώτοι οι οποίοι αναγνωρίζουν ότι το υπόδειγμα τους περί της αρίστης και πλέον επιθυμητής πόλης καθίσταται εφικτό μόνο στο λόγο και στις κατ'ιδίαν συζητήσεις ενώ δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί στην πράξη.

---

132 *DCD* XIX, 13.
133 *DCD* XIX, 21.

Επιπλέον αντιλαμβάνονται τη δικαιοσύνη ως την αναγκαία συνθήκη της κοινωνικής συνύπαρξης αλλά χαρακτηρίζονται από την αδυναμία να εξασφαλίσουν την απόδοση της[134]. *Για τον Αυγουστίνο δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι προτάσεις των φιλοσόφων* για την κοινωνία και τη βελτίωση της είναι άξιες επαίνων. Όμως οι ίδιες προτάσεις, ως πρακτικά μέτρα αποτυγχάνουν εξ ολοκλήρου επειδή η εμφανής και αναπόφευκτη διαστροφή του ανθρώπου εμποδίζει την ευρύτερη εφαρμογή αυτών των προτάσεων στην πολιτική κοινότητα.

Ο κατ'εξοχήν τόπος εφαρμογής της δικαιοσύνης είναι η πόλη. Εντούτοις η δικαιοσύνη είναι σπάνια και αρκετές φορές ανέφικτη εντός της πόλεως. Κατά την παραδοχή των ίδιων των φιλοσόφων οι πολιτείες των εθνικών χαρακτηρίζονται περισσότερο από αδικία παρά από δικαιοσύνη, γεγονός που διαγράφει τη διάσταση της δικαιοσύνης και της αρετής από τον ορισμό της *civitas* που προσέφερε ο Κικέρων[135]. Οι υπάρχουσες πόλεις είναι συναθροίσεις ελλόγων όντων τα οποία συνδέονται μεταξύ τους όχι μέσω μιας κοινής παραδοχής του δικαίου αλλά μέσω μιας κοινής συμφωνίας ως προς το αντικείμενο της αγάπης τους, ασχέτως προς την ποιότητα της αγάπης, την ωραιότητα ή την κακότητα των αντικειμένων τους.

Το σύνολο επιχείρημα είναι δυνατό να συνοψισθεί επακριβώς ως εξής: με το να βεβαιώνει την ισχύ του ιδεώδους της τέλειας ανθρώπινης δικαιοσύνης και ταυτοχρόνως την πρακτική της αναποτελεσματικότητα, η φιλοσοφία των εθνικών αποκαλύπτει τους δικούς της εγγενείς περιορισμούς. Κατ'αυτόν τον τρόπο διακηρύσσει, έστω και υπορρήτως, την ανάγκη συμπλήρωσης της ανθρώπινης δικαιοσύνης από μία υπέρτερη και γνησιότερη μορφή δικαιοσύνης. Αξίζει να σημειωθεί εν προκειμένω ότι η κριτική αμφισβήτηση της πολιτικής φιλοσοφίας δεν απορρέει από προκείμενες του αποκαλυπτικού λόγου, τις οποίες οι μη πιστοί θα ήταν ελεύθεροι να παραδεχθούν ή να απορρίψουν ή σε κάθε περίπτωση από αξιώματα ξένα

---

[134] πρβλ. *Epistulae* 91,3-4.

[135] ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *Περί Πολιτείας (De Republica)* I, 39. Βλ. περαιτέρω Στράους, Λ., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφρ. Ροζάνης, Σ., Λυκιαρδόπουλος Γ., Αθήνα (Γνώση) 1988, στο οποίο επιχειρείται μία διεξοδικότερη ανάλυση των απόψεων του Κικέρωνος για την πολιτεία και την πολιτική κοινωνία στα πλαίσια της κλασικής πολιτικής θεωρίας, σ. 162-169, 187-190.

προς τα σχήματα της κλασικής σκέψης. Η αμφισβήτηση αυτή απέρρεε καθ'ολοκληρίαν από το γεγονός ότι στηριζόταν σε μία λογική αρχή, ενδογενή στη σκέψη των αντιπάλων του Αυγουστίνου, την οποία αυτοί ήταν αναγκασμένοι να παραδεχθούν: η αποτυχία της κλασικής φιλοσοφίας οφειλόταν όχι μόνο στην έλλειψη επαρκούς και ορθής ανθρωπολογικής θεμελίωσης, αλλά και στην άγνοια επιλογής των πλέον πρόσφορων ιαματικών μέσων προς θεραπεία των εγγενών ανθρώπινων αδυναμιών και παθών.

Σύμφωνα με τον Αυγουστίνο ο πραγματικός λόγος για τον οποίο το κλασικό σχήμα καθίσταται αδύνατον να δημιουργήσει ενάρετους ανθρώπους και αυτοαναιρείται με βάση τα δικά του δεδομένα δεν οφείλεται στο γεγονός ότι είναι μη θρησκευτικό, αλλά σε μία εσφαλμένη και αναληθή σύλληψη της θεότητας. Αυτή η αναλήθεια αποκαλύπτεται εμφανέστατα στον παγανιστικό πολυθεϊσμό.

Ο Αυγουστίνος διαχωρίζει το σύνολο της παγανιστικής θεολογίας σε τρεις βασικούς τύπους: μυθικό, φυσικό ή φιλοσοφικό και δημόσιο ή πολιτικό[136]. Η μυθική θεολογία είναι η θεολογία των ποιητών η οποία απευθύνεται κατά τρόπο άμεσο στο ευρύτερο πλήθος ενώ η πολλαπλότητα των εθνικών θεοτήτων τιμάται προς χάριν των εφήμερων αγαθών ή των υλικών κερδών τα οποία οι άνθρωποι ελπίζουν ότι θα κερδίσουν από αυτές στην παρούσα ζωή. Η φυσική θεολογία είναι η θεολογία των φιλοσόφων και είναι μονοθεϊστική. Εδράζεται σε μία αληθινή αντίληψη περί Θεού και ως τέτοια είναι κατά πολύ ανώτερη και από τη μυθική και από την πολιτική θεολογία. Εντούτοις παραμένει απρόσιτη σε όλους εκτός μιας μικρής μειονότητας εξαιρετικώς προικισμένων και πεπαιδευμένων ατόμων· γι'αυτόν το λόγο διακρίνεται από αδυναμία άσκησης μιας ενεργητικής επιρροής στο σύνολο της κοινωνίας. Η πολιτική θεολογία, όπως άλλωστε το δείχνει και το όνομα της, είναι η επίσημη θεολογία της πόλεως. Διαφέρει από τη φυσική θεολογία κατά τον πολυθεϊστικό χαρακτήρα της και από τη μυθική θεολογία επειδή επιβάλλει τη λατρεία παγανιστικών θεοτήτων εξ αιτίας της μεταθανάτιας ζωής και όχι της παρούσης. Είναι η θεολογία την οποία όλοι οι πολίτες και ειδικότερα οι ιερείς προσδοκούν να εκμάθουν και να εφαρμόσουν. Η πολιτική

136 *DCD* VI, 5· πρβλ. στο ίδιο IV, 27.

θεολογία διδάσκει το είδος των λατρευομένων θεοτήτων και τον τύπο των ιερών τελετουργιών και θυσιαστικών λατρειών. Παρόλο ότι η πολιτική θεολογία επιβάλλει τη λατρεία λανθασμένων θεοτήτων καθίσταται αναμφίβολα περισσότερο ανεκτή σε σχέση με τη μυθική θεολογία. Ενδιαφέρεται περισσότερο για το καλό της ψυχής παρά για το καλό του σώματος και επιδιώκει την ηθική βελτίωση του ανθρώπου μέσω της καλλιέργειας και ανάπτυξης των πολιτικών αρετών του.

Ο πλέον έγκριτος ερμηνευτής της ρωμαϊκής πολιτικής θεολογίας είναι ο Βάρρων, λατίνος λόγιος (116-27 π.Χ.), την ευρυμάθεια και την καλλιέργεια του οποίου θαυμάζει διαρκώς ο Αυγουστίνος[137]. Η αυγουστίνεια μέθοδος συνίσταται στη χρήση του Βάρρωνος ως μάρτυρα της αυτοαναίρεσης των ίδιων του των συλλογισμών, προκειμένου να αποδειχθεί η ανεπάρκεια της πολιτικής θεολογίας. Ο Βάρρων υπεραμυνόταν της πολιτικής θεολογίας όχι λόγω της ορθότητας της αλλά λόγω της χρησιμότητάς της. Ο ίδιος δεν την αποδεχόταν ούτε ελάμβανε στα σοβαρά τους θεούς της, γεγονός το οποίο κατεδεικνύετο στη σαφή διάκριση πολιτικής και φυσικής θεολογίας. Το ίδιο συμπέρασμα προκύπτει από την ανάλυση του έργου του *Αρχαιότητες* στο οποίο η διαπραγμάτευση των ανθρωπίνων υποθέσεων προηγείται αυτής των θεϊκών. Υιοθετώντας αυτή τη διευθέτηση ο Βάρρων υπεγράμμιζε ότι οι θεοί της πόλεως δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από τον άνθρωπο, αλλά αποτελούν εφεύρεση και επινόηση της ανθρώπινης διάνοιας. Με αυτό τον περίπλοκο τρόπο ο Βάρρων εξέφραζε την απροθυμία του να προτάξει την πλάνη εις βάρος της αλήθειας. Εάν διαπραγματευόταν την ύπαρξη της αληθινής θεότητας ή τη θεϊκή φύση στην ολότητά της, την οποία θεωρούσε ανώτερη από την ανθρώπινη φύση, δεν θα δίσταζε να αντιστρέψει τα ειωθότα. Εντούτοις απλώς εξέφρασε την προτίμησή του για τους ανθρώπους έναντι των ανθρωπίνων θεσμών ή κατά τη δική του διατύπωση για τον καλλιτέχνη έναντι του έργου του[138].

Οι απόψεις του Βάρρωνος επί του συγκεκριμένου θέματος δεν διαφέρουν από εκείνες των υπολοίπων παγανιστών φιλοσόφων και ιδιαιτέρως του Σενέκα. Είναι

---

[137] *DCD* IV, 1· VI,2· VII, 28.
[138] *DCD* VI, 4.

γεγονός ότι ο Βάρρων δεν επέκρινε κατά τρόπο άμεσο την πολιτική θεολογία, αλλά αρκείτο να αποκαλύπτει τον επίμεμπτο χαρακτήρα της παρουσιάζοντας την ομοιότητά της προς τη μυθική θεολογία[139]. Η διαπραγμάτευση της πολιτικής θεολογίας στο Βάρρωνα διεξαγόταν σε πολιτικούς όρους[140]· ελάμβανε υπόψη της την πρακτική αναγκαιότητα της προσαρμογής της στις γνώμες και τις προκαταλήψεις της πλειονότητας καθώς και την ουσιαστική αδυναμία εγκαθίδρυσης μιας πολιτικής τάξης θεμελιωμένης αποκλειστικά στο λόγο ή τη φύση. Η πολιτική του θεολογία, ως προϊόν συμβιβασμού φύσης και σύμβασης κατείχε ενδιάμεση θέση μεταξύ μυθικής και φυσικής θεολογίας[141]. Η πολιτική θεολογία απευθυνόταν στον πολίτη ως μέλος της ρωμαϊκής πόλης *(civitas, urbs)*· αντιπροσώπευε, για την πλειονότητα των πολιτών, το μόνο εφικτό μέσο επίτευξης του υπέρτατου βαθμού αρετής, ο οποίος καθίστατο δυνατός χωρίς την παρέμβαση της θεϊκής χάριτος.

Εάν για πρακτικούς ή πολιτικούς λόγους ο Βάρρων ήταν αναγκασμένος να επιδεικνύει φαινομενικό σεβασμό προς τη ρωμαϊκή πολιτική θεολογία, ωστόσο δεν διεκατέχετο από ενδοιασμούς σε ό,τι αφορούσε τη μυθική ή ποιητική θεολογία την οποία θεωρούσε λανθασμένη και την απέρριπτε ως ταυτοχρόνως ευτελή για τη θεϊκή φύση και ασυμβίβαστη με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια.

Η πολιτική θεολογία παρουσίαζε μία προφανή συγγένεια προς τη μυθική θεολογία· στο βαθμό όμως που προσέφευγε στις δυνάμεις του λόγου, προσέγγιζε τη φυσική θεολογία. Αρκετές από τις διδασκαλίες της είναι δυνατό να θεωρηθούν ως δημώδεις εκφράσεις μίας γνήσιας φιλοσοφικής αλήθειας[142]. Συχνά οι διδασκαλίες αυτές ετύγχαναν δικαίωσης με προσφυγή σε φυσικούς όρους και επεξηγήθηκαν με αυτό τον τρόπο από τους φιλοσόφους των εθνικών. Η παγανιστική μυθολογία, ακόμα και στην πλέον επίσημη εκδοχή της, δεν μπορούσε να εκλογικευθεί πλήρως. Γι'αυτόν το λόγο η αποδοχή της από τους ανθρώπους εξασθένιζε διαρκώς *εξαιτίας* της προόδου της επιστήμης και της αναπόφευκτης, μολονότι όχι πάντα ευεργετικής,

---

139 *DCD* VI, 7· VI, 8.
140 *DCD* III, 4· VI, 2.
141 *DCD*, VI,6.
142 *DCD* VI,8.

διάδοσης της γνώσης. Υπό το συγκεκριμένο πρίσμα ο πολυθεϊσμός εμφανιζόταν ως ταυτοχρόνως αναγκαίος για την πολιτική κοινωνία αλλά και αντινομικός για την περαιτέρω ανάπτυξή της. Σε αυτό το σημείο έγκειται η ανακρίβεια του παγανιστικού σχήματος. Ο Αυγουστίνος επισημαίνει μία εγγενή αναγκαιότητα η οποία ανεξαρτήτως της εξωτερικής επίδρασης του χριστιανισμού, ήταν ικανή να μετασχηματίσει σταδιακά τον πολυθεϊσμό των ειδωλολατρικών πόλεων σε ένα ακραιφνή μονοθεϊσμό.

Οι φιλόσοφοι των εθνικών δεν συμμερίζονταν στο σύνολο τους τις ίδιες απόψεις περί του θείου. Ορισμένοι από αυτούς ταύτιζαν την ανθρώπινη ψυχή ή το έλλογο μέρος της με τη θεϊκή φύση· με τον τρόπο αυτό καταστούσαν τον άνθρωπο θνητό θεό αντί να τον αναγάγουν σε υπηρέτη του Θεού[143]. Ένα τέτοιο δόγμα επιφέρει τη σύγχυση δημιουργήματος και δημιουργού, και υπόκειται σε ορθολογική αμφισβήτηση επειδή το πεπερασμένο του ανθρώπινου πνεύματος δεν ήταν εφικτό να συμφιλιωθεί με την απόλυτη τελειότητα ενός υπέρτατου όντος. Μόνον εκείνοι οι φιλόσοφοι οι οποίοι επιχειρούσαν τη διάκριση μεταξύ Θεού και ψυχής ή μεταξύ δημιουργού και δημιουργήματος μπορούσαν να προσεγγίσουν την αλήθεια για το Θεό. Ο πλέον διακεκριμένος από αυτούς τους φιλοσόφους ήταν ο Πλάτων[144]. Το ερώτημα που τίθεται και παραμένει αναπάντητο είναι το πώς ο Πλάτων έφθασε σε αυτή τη γνώση. Η αυγουστίνεια εξήγηση αυτού του ερωτήματος παραπέμπει στον παύλειο ισχυρισμό για τη δυνατότητα αυθεντικής γνώσης του Θεού ακόμα και ανάμεσα στους ειδωλολάτρες[145]. Η ουσιαστική διαχωριστική γραμμή εθνικών φιλοσόφων και χριστιανών είναι η άρνηση των πρώτων να αποδεχθούν τον Χριστό ως μεσολαβητή και Σωτήρα. Επιδιώκοντας το ιδεώδες της αυτόνομης γνώσης, ο φιλόσοφος πίστευε μόνο στη δική του σωτηρία την οποία περιόριζε μόνο για τον εαυτό του. Το εγχείρημα του αυτό υπαγορευόταν από το απώτατο κίνητρο του

---

143 *DCD* IV,31· VII, 5.
144 *DCD* VIII,4· VIII,10-12.
145 *DCD* VIII, 12.

αυτοθαυμασμού και της αυτοεξύψωσης[146]. Αυτό απεδείκνυε την εγγύτητα αλλά και την ταυτόχρονη απομάκρυνση του εθνικού φιλοσόφου από το χριστιανισμό.

2.2. Η αυγουστίνεια σύλληψη του πολιτικού ήθους

Στο καθαρώς πολιτικό πεδίο η αυγουστίνεια επίλυση του προβλήματος της πολιτικής κοινωνίας αντιμετώπισε μία μείζονα αντίρρηση για την οποία ο Αυγουστίνος είχε πλήρη επίγνωση καθώς αναγκάσθηκε κατ'επανάληψη να την αντικρούσει. Ο Χριστιανισμός προέβαλε την ανάγκη προαγωγής του ανθρώπινου ήθους, γεγονός το οποίο έπρεπε να τύχει των αναλόγων εμπειρικών αποδείξεων κατά τον ανταγωνισμό του προς τις παραδόσεις των εθνικών. Εντούτοις για κάποιον αμερόληπτο παρατηρητή δεν ήταν καθόλου προφανές ότι ο Χριστιανισμός είχε επιτύχει εκεί όπου η παγανιστική πολιτική φιλοσοφία είχε αποτύχει ή ότι η διάδοση του συνοδεύθηκε από μία αξιοσημείωτη βελτίωση των ανθρώπινων υποθέσεων. Είναι γεγονός ότι οι κοινωνικοπολιτικές αναστατώσεις που συνεκλόνισαν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία στα τέλη της ύστερης αρχαιότητας εξακολούθησαν να διαβρώνουν τα θεμέλια της ρωμαϊκής κοινωνίας· και τούτο παρά το γεγονός ότι ο Χριστιανισμός μετά το πέρας των μεγάλων αυτοκρατορικών διωγμών[147] είχε καταστεί κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Θεοδοσίου του Μεγάλου (376-395 μ.Χ.) επίσημη θρησκεία του κράτους[148].

Το πρώτο σημαντικό ρήγμα στις σχέσεις χριστιανών και εθνικών μετά την κωνσταντίνεια μεταστροφή συνέβη κατά το έτος 382 όταν ο αυτοκράτορας Γρατιανός (367-383) διέταξε την απομάκρυνση του Βωμού της Νίκης[149] από τη

---

146 *DCD* V,20.

147 Βλ. ειδικότερα GARNSEY, P.-SALLER, R., *Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Οικονομία, κοινωνία και πολιτισμός* μτφρ. Αναστασιάδης Β.Ι., Ηράκλειο (Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης) 1995, σ. 221-222, 243 κ.ε.

148 για μία πληρέστερη εξιστόρηση των διαδικασιών που κατέστησαν τον Χριστιανισμό επίσημη θρησκεία βλ. διεξοδικά Mac MULLEN, R., *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*, New Haven (Yale University Press) 1984.

149 για το ζήτημα αυτό βλ. σχετικά Chadwick, H., Christian and Roman Universalism in the Fourth Century, στο *Christian Faith and Greek Philosophy in late Antiquity, o.π.* p. 26-42.

ρωμαϊκή σύγκλητο· συνέπεια αυτού του γεγονότος ήταν η μεγάλη δημόσια συζήτηση μεταξύ του εθνικού λογίου και φιλοσόφου Σύμμαχου, εκπροσώπου της ειδωλολατρικής πτέρυγας, και του Αμβρόσιου Μεδιολάνων ως χριστιανού επισκόπου. Ο Σύμμαχος υπεστήριζε ότι κάθε ουσιαστική απόκλιση από τις παραδοσιακές ρωμαϊκές συνήθειες και πρακτικές θα απέβαινε καταστροφική για τη Ρώμη. Το γεγονός αυτό βρήκε κατά τους εθνικούς την πρακτική επαλήθευση του κατά την πρώτη άλωση της Ρώμης από τον Αλάριχο (410 μ.Χ.). Οι χριστιανοί κατηγορήθηκαν από τους εθνικούς ως υπαίτιοι αυτών των δεινών[150]· η απομάκρυνση από την παλαιά θρησκεία προκάλεσε την οργή και το μένος των ειδωλολατρικών θεών και την εγκατάλειψη της προστασίας τους[151]. Σε αυτά ακριβώς τα γεγονότα ανέλαβε να προσφέρει μία επαρκή εξήγηση ο Αυγουστίνος με τη συγγραφή του έργου του De *Civitate Dei*[152].

Ο Αυγουστίνος παρατηρεί ότι μετά την έλευση του Χριστού η κατάσταση των ανθρωπίνων υποθέσεων επιδεινώθηκε σημαντικά[153]. Στη συνέχεια κατέδειξε ότι η σύνολη ρωμαϊκή ιστορία από τις απαρχές της σημαδεύθηκε από ατελείωτους πολέμους και πολιτικές συγκρούσεις και ότι εφόσον αυτά τα κοινωνικά παραπτώματα προϋπήρχαν του χριστιανισμού δεν μπορούσαν να επιρριφθούν στην ύπαρξη των χριστιανών. Είναι **προφανές** ότι σε αυτή τη λαϊκή πολεμική κατά του χριστιανισμού μερικώς μόνο **αποκαλυπτόταν** το πραγματικό πρόβλημα το οποίο, στην ουσία του, ήταν πολιτικό **μάλλον παρά** θρησκευτικό. Πίσω από την κοινή πεποίθηση σε προστάτιδες **θεότητες βρισκόταν** ο σοβαρότερος ισχυρισμός ότι ο Χριστιανισμός επέφερε την **καταπτωση των προ**γενέστερων πολιτικών αρετών και ως εκ τούτου

---

150 Βλ. διεξοδικά Mac MULLEN, R., *Decline and the corruption of Rome*, New Haven (Yale University Press) 1981.

151 για μία πληρέστερη περιγραφή των κατηγοριών των εθνικών κατά των χριστιανών, βλ. σχετικά DODDS, E. R., *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μία εποχή αγωνίας. Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο*, μτφρ. Αντύπας, Κ., Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1995.

152 πρβλ. *Retractationes* II, 43,1· *DCD* I, 1.

153 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Enarrationes in Psalmos* 136,9.

μπορούσε να εκληφθεί ως εμμέσως υπαίτιος για την επιδείνωση της πολιτικοστρατιωτικής ισχύος της αυτοκρατορίας[154].

Η κατάταξη των ανθρώπων στην υπηρεσία μιας ανώτερης και ευγενέστερης πατρίδας είχε ως αποτέλεσμα τη διαίρεση της πόλης και την εξασθένηση της οφειλόμενης αυτής υποταγής εκ μέρους των πολιτών της. Η διττή ιδιότητα του πολίτη την οποία η χριστιανική θρησκεία επέβαλλε στους οπαδούς της προκαλούσε κατά τη γνώμη των εθνικών την αναπόφευκτη απαξίωση της σύνολης πολιτικής τάξης και καθιστούσε περισσότερο δύσκολη, αν όχι αδύνατη, την πλήρη αφοσίωση στην πόλη, τις νόμιμες πολιτικές αρχές και την κρατούσα πολιτειακή διακυβέρνηση. Όπως παρατηρεί ο ίδιος ο Αυγουστίνος σε ό,τι αφορά τη ζωή των θνητών, η οποία αναλώνεται και εξαντλείται σε ελάχιστο χρόνο, δεν έχει καμία σημασία υπό ποίου τη διακυβέρνηση πρόκειται να τελειώσει τη ζωή του ο άνθρωπος εφόσον οι κυβερνώντες δεν τον εξαναγκάζουν προς την ασέβεια και την ανομία[155]. Το επιχείρημα όμως των εθνικών προσέλαβε πρόσθετες διαστάσεις. Κύριο χαρακτηριστικό της νέας πίστης απετέλεσε η εμφανής σύγκρουση προς τις επιβεβλημένες υποχρεώσεις της ιδιότητας του πολίτη, την απόδοση ηγεμονικής λατρείας που υπερέβαινε τον απλό σεβασμό προς το πρόσωπο του αυτοκράτορα. Αλλά και μία σειρά θεμελιωδών χριστιανικών δογμάτων, αυτά της ανθρώπινης αδελφότητας και ισότητας ενώπιον του Θεού, οι επιταγές της αγάπης και της συγχωρητικότητας, έτειναν κατά τη γνώμη των εθνικών προς την υποβάθμιση της στρατιωτικής ισχύος της πόλης και την αποστέρηση των προσφοροτέρων μέσων άμυνας κατά των εξωτερικών εχθρών. Για τους σύγχρονους του Αυγουστίνου ο κίνδυνος αυτός ήταν κατεξοχήν υπαρκτός. Στην ουσία του επιχειρήματος αυτού βρισκόταν η εμφανής αντινομία μεταξύ χριστιανικής και πολιτικής-δημόσιας νομιμότητας.

---

154 για μία διεξοδικότερη περιγραφή των ιστορικών και πολιτισμικών συνθηκών που οδήγησαν στην κατάρρευση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας βλ. αναλυτικά GARNSEY, P., SALLER, R., *Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία, ο.π.*

155 *DCD* V, 17.

Οι αιτιάσεις αυτές κατά των Χριστιανών δεν έμειναν αναπάντητες. Ο Αυγουστίνος επισημαίνει ότι ο Χριστιανισμός δεν καταστρέφει τον πατριωτισμό αλλά αντιθέτως τον ενδυναμώνει ανάγοντας τον σε θρησκευτικό καθήκον. Οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης, κατά τον ίδιο τρόπο, επιβάλλουν υπακοή στην πολιτική εξουσία και στους νόμους της πόλης (Α΄ *Πέτρου* 2:11-18). Η αντίσταση κατά των νόμων αυτών ισοδυναμεί με απείθεια προς τις θεϊκές εντολές, επειδή η πολιτική κοινωνία επινοήθηκε από τον ίδιο το Θεό ως αντίδοτο κατά του κακού και χρησιμοποιήθηκε από αυτόν ως εργαλείο ελέους εν τω μέσω του αμαρτωλού κόσμου, κατά την παύλεια διδαχή του 13ου κεφ. 1-7 της *Προς Ρωμαίους* επιστολής την οποία συνεχώς παραθέτει ο Αυγουστίνος. Ο Χριστιανισμός πρωτίστως κατανοήθηκε ως πίστη παρά ως θεϊκώς αποκεκαλυμμένος νόμος ο οποίος υπαγορεύει τις ανθρώπινες πράξεις και πεποιθήσεις και θα έθετε ως στόχο την αντικατάσταση των κανόνων της ανθρώπινης συνύπαρξης. Κατά τον Αυγουστίνο ο Χριστιανισμός είναι συμβατός με οποιοδήποτε καθεστώς πολιτικής διακυβέρνησης· σε ό,τι αφορά τις εφήμερες υποθέσεις, δεν επιβάλλει ένα τρόπο ζωής διαφορετικό από εκείνο των υπολοίπων πολιτών της ίδιας πόλης. Η καθολικότητα του του προσδίδει μία αναμφίβολη ικανότητα προσαρμογής προς μία ευρύτατη πολλαπλότητα συνηθειών και πρακτικών. Οι μόνες πρακτικές προς τις οποίες αντιτίθεται είναι αυτές που ο ίδιος ο λόγος καταδικάζει ως φαύλες ή ανήθικες. Με την επίκριση αυτών των πρακτικών και με την παρότρυνση των οπαδών του να απέχουν από αυτές υπηρετεί τα άριστα ενδιαφέροντα της πολιτείας. Οι αποφάνσεις του οι σχετικές με τους ουσιώδεις περιορισμούς της πολιτικής κοινωνίας δεν επιφέρουν την κατάλυση του κοινωνικού δεσμού. Παρόλες τις έκδηλες αδυναμίες της η πολιτική κοινωνία παραμένει ακόμη το σπουδαιότερο από όλα τα ανθρώπινα αγαθά. Σκοπός του Χριστιανισμού καθίσταται πλέον η επίγεια ειρήνη η οποία οφείλει να συνιστά αντικείμενο της επιδίωξης των χριστιανών. Κατά την αναζήτηση αυτού του κοινού σκοπού είναι δυνατή η συνένωση χριστιανών και μη χριστιανών με κριτήριο την κοινή συμβίωση ως πολιτών της ίδιας πόλης[156].

---

[156] *DCD* XIX, 17· XV, 4.

Η ειρήνη κατέχει θεμελιώδη θέση στο σύνολο αυγουστίνειο σύστημα. Ο αυγουστίνειος χριστιανισμός δεν καταδικάζει τον πόλεμο σε κάθε περίπτωση[157]. Εντούτοις όμως υπογραμμίζονται οι καταστροφικές συνέπειες και τα δεινά του πολέμου, η έκδηλη βιαιότητα, η επιθυμία της βίας, οι αγριότητες και η διακαής επιθυμία της εξουσίας. Ο Αυγουστίνος αναγνωρίζει ότι αυτές οι κοινωνικές συγκρούσεις θα μειωθούν όταν όλοι οι πολίτες ασπασθούν την ίδια πίστη[158]· εντούτοις όμως δεν ανήγαγε ποτέ την ειρήνη σε οικουμενικό στόχο επιτεύξιμο κατά τη διάρκεια της ζωής του. Καθίσταται συνεπώς προφανές ότι, παρά τη χριστιανική οπτική του, ο Αυγουστίνος δεν συνήγαγε το συμπέρασμα ότι όλοι οι άνθρωποι θα μπορούσαν να ενωθούν πολιτικά ούτως ώστε να δημιουργήσουν μία μοναδική παγκόσμια κοινωνία, όπως συνέβη με το πολιτικό όραμα του Ευσέβιου Καισαρείας στην ανατολική αυτοκρατορία[159]. Το μοναδικό ερώτημα που έθετε αφορούσε τη δημιουργία προσφορότερων συνθηκών για την ανθρωπότητα. Η επίτευξη της αρετής θα υλοποιείτο με βάση το ιδεώδες της αρμονικής συνύπαρξης μικρών γειτονικών πόλεων ή βασιλείων[160] . Εντούτοις η πληρότητα και η διαχρονική βιωσιμότητα αυτού του ιδεώδους δεν μπορούσε να εξασφαλισθεί εκ των προτέρων. Παρά τις του αντιθέτου διαβεβαιώσεις ο πόλεμος αποτελεί μία αναπόφευκτη πραγματικότητα. Σε κάθε περίπτωση οι ανεξάρτητες πόλεις και τα μικρότερα βασίλεια θα αφομοιώνοντο προοδευτικά σε ευρύτερα βασίλεια που θα προέκυπταν μέσω της κατάκτησης των ασθενεστέρων από τους ισχυροτέρους. Το καλύτερο που θα μπορούσε να επιτευχθεί στην πράξη ήταν η αναμονή του θριάμβου της δικαιοσύνης επί της αδικίας. Η πλέον επιζήμια κατάσταση θα προέκυπτε όταν οι ασεβείς θα ευημερούσαν εις βάρος των εναρέτων[161].

---

157 Βλ. παρακάτω στο ίδιο κεφάλαιο ενότητα 5.2 υποσημ. 283.
158 *Epistulae* 189,5.
159 FUNKENSTEIN, A., *Théologie et imagination scientifique. Du moyen âge au XVIIe siècle*, Paris (PUF) 1995, p. 291-292. Ο Funkenstein παραθέτει την άποψη του Ευσέβιου ότι χωρίς την καθολική μοναρχία της Ρώμης, το σωτηριολογικό δόγμα *(σωτήριον δόγμα)* δεν θα μπορούσε να εξαπλωθεί στον πολιτισμένο κόσμο. Η εσχατολογία του Ευσέβιου στερείται βαθμιαία της αποκαλυπτικής της διάστασης και προσανατολίζεται προς τον κόσμο· με αυτό τον τρόπο η ρωμαϊκή αυτοκρατορία προκαθορίζεται να καταστεί βασίλειο του Θεού.
160 *DCD* IV, 15.
161 *DCD* IV, 3· XIX,7.

Η αυγουστίνεια κριτική στρέφεται ενάντια και σε μία σειρά χριστιανών συγγραφέων της ίδιας περιόδου, μεταξύ των οποίων σημαίνουσα θέση κατέχουν ο Ευσέβιος Καισαρείας, ο Αμβρόσιος, ο Ορόσιος (-418) και ο Prudentius. Οι συγγραφείς αυτοί επικαλούμενοι παλαιοδιαθηκικές προφητείες διατύπωναν την πεποίθηση για την έλευση μιας μεσσιανικής εποχής διαρκούς ειρήνης και ευημερίας υπό χριστιανική κυριαρχία, λόγω της μετατροπής του χριστιανισμού σε παγκόσμια θρησκεία συνένωσης των ανθρώπων στη λατρεία του ενός αληθινού Θεού. Ο Αυγουστίνος απορρίπτει αυτές τις ερμηνείες· ισχυρίζεται ότι δεν είναι δυνατή η βιβλική τους θεμελίωση και επισημαίνει ότι είναι αντίθετες προς τη διδασκαλία του[162]. Αυτό οφείλεται στην αυγουστίνεια πεποίθηση ότι τα ανθρώπινα δεινά δεν θα εξαφανισθούν με την πάροδο του χρόνου. Οι συμφορές που πλήττουν την ανθρώπινη συμβίωση αποτελούν τμήμα ενός ευρύτερου σχεδίου του οποίου την εφαρμογή εποπτεύει ο ίδιος ο Θεός. Αυτό μπορεί να αιτιολογήσει σε κάποιο βαθμό τον έλλογο χαρακτήρα τους· αλλά η "ορθολογικότητα" ενός παρομοίου προγράμματος υπερβαίνει τις δυνατότητες της ανθρώπινης διάνοιας. Η ανθρώπινη ιστορία διαδραματίζεται όχι με την επάνοδο διαδοχικών κύκλων[163], αλλά με βάση μία γραμμική διαδρομή[164], κατά την πορεία προς ένα προκαθορισμένο στόχο μέσω διαδοχικών φάσεων. Η έλευση του Χριστού οριοθετεί την τελική φάση[165] του αυγουστίνειου ιστορικού σχήματος· με αυτήν διασαφείται πληρέστερα το ενδότερο νόημα και ο σκοπός των ιστορικών συμβάντων. Η διασάφηση του ιστορικού νοήματος εντούτοις δεν καθίσταται καταλυπτή στην περιορισμένη οπτική που προσφέρει η ιστορικότητα, η ιστορική σχετικότητα: η ολότητα της ιστορικής εξέλιξης, η ζωή των επίγειων κοινωνικών σχηματισμών δεν κατανοείται ως μία διατεταγμένη πρόοδος *(procursus)* προς ένα προκαθορισμένο σκοπό, αλλά ως μία απλή συμπόρευση *(excursus)* των δύο πόλεων κατά τη διάρκεια της ιστορικής τους συνύπαρξης.

---

162 *DCD* XVIII, 52.
163 για την αυγουστίνεια απόρριψη των ιστορικών κύκλων βλ. Νίσμπετ, Ρ., *Κοινωνική αλλαγή και ιστορία, ο.π.* σελ. 97-105.
164 *DCD* XII, 11-21.
165 DCD XXII, 30· πρβλ. *De catechizandis rudibus* XXII, 39.

Ο Αυγουστίνος υιοθετεί μία ιδιόμορφη αιτιοκρατική ερμηνεία των ιστορικών διαδικασιών[166]. Ο αυγουστίνειος Χριστιανισμός, μεταθέτοντας εσχατολογικά το ιδεώδες της ανθρώπινης συμβίωσης, προσφέρει μία διαφορετική επίλυση των προβλημάτων της πολιτικής κοινωνίας. Η αυγουστίνεια λύση δεν είναι εφικτή στα πλαίσια των ενδοκοσμικών κοινωνικών σχηματισμών. Δεν υποδεικνύει ένα άριστο υπόδειγμα πολιτικής διακυβέρνησης, αλλά μία διαπολιτική διευθέτηση των προβλημάτων της συμβίωσης.

3. Η αυγουστίνεια έννοια της δικαιοσύνης

3.1. Η επίδραση της λατινικής πατερικής γραμματείας

Ο τέταρτος αιώνας αποτελεί περίοδο ριζικών ανακατατάξεων για το δυτικό ρωμαϊκό κράτος. Η ειρηνική εγκατάσταση των βαρβαρικών φυλών σε εδάφη της δυτικής αυτοκρατορίας κατά το τελευταίο τέταρτο του τετάρτου αιώνος[167] έθεσε μία σειρά νέων προβλημάτων. Ο βαθμιαίος εκχριστιανισμός της αυτοκρατορίας και η προοδευτική ένταξη στο χριστιανικό δόγμα νέων λαών, εγκατεστημένων σε εδάφη του δυτικού ρωμαϊκού κράτους, προσέλαβε όχι μόνο θρησκευτική αλλά και πολιτική σημασία. Η έμφαση στην αξία των χριστιανικών αρετών και την καταδίκη της αμαρτίας, η σύλληψη της εγκόσμιας εξουσίας ως θείου λειτουργήματος[168], η απόδοση μιας ιερής συμβολικής στους βασιλείς και τους χριστιανούς αυτοκράτορες θα συνοδευθεί από προοδευτικό ανταγωνισμό προς την πνευματική εξουσία των εκπροσώπων της Εκκλησίας. Η παράλληλη συνύπαρξη των αμοιβαίων στόχων της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και της δυτικής αυτοκρατορίας θα τύχει προοδευτικής απαξίωσης. Ο Arquillière υπογραμμίζει σαφώς το γεγονός ότι το κυρίαρχο και

---

166 Βλ. διεξοδικά, ΝΙΣΜΠΕΤ, Ρ., *Κοινωνική αλλαγή και ιστορία, ο.π.* σελ. 105-16.

167 Βλ. διεξοδικά FOSSIER, R., *L'Occident médiéval. Ve-XIIIe siècle*, Paris (Hachette) 1995, p. 8 κ.ε., VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'occident médiéval*, Paris (L.G.F.) 1995, p. 17 κ.ε.

168 ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris (Vrin) 1972^2, p. 3.

ανεξάρτητο κράτος, αυτή η υπέρτατη διοικητική δομή που επιβάλλεται σε όλους, χριστιανούς και μη, με κριτήριο το ενδοχρονικό κοινό αγαθό θα έπαυε να υπάρχει κατά τη διάρκεια των επομένων αιώνων, καθιστάμενο κατά κάποιο τρόπο όργανο της Εκκλησίας[169]. Σε αυτό το σημείο εντοπίζονται οι απώτατες καταβολές του προβλήματος των διαρκών συγκρούσεων μεταξύ *imperium* και *sacerdotium*, βασιλικής και ιερατικής εξουσίας, οι οποίες διαπερνούν τη δυτικοευρωπαϊκή μεσαιωνική ιστορία από την εποχή του πάπα Γρηγορίου VII (1073-85). Ο δυτικοευρωπαϊκός χριστιανικός πολιτισμός, θεμελιωμένος στην ιδέα μιας νέας δικαιοσύνης την οποία διακήρυττε το Ευαγγέλιο, απετέλεσε τη λογική διαδοχή του ρωμαϊκού πολιτισμού στο κέντρο του οποίου ετίθετο η αυτοκρατορική λατρεία, η ιεροποίηση της εξουσίας και μία δεδομένη σύλληψη της *civitas* και του φυσικού δικαίου. Στα πλαίσια αυτών των ιστορικών και πολιτισμικών προϋποθέσεων και στο επίκεντρο πολυάριθμων κρίσεων και ευρύτερων αμφισβητήσεων θα διενεργηθεί ο προοδευτικός γενικός εκχριστιανισμός της Δύσης, με κορύφωση το δόγμα του πολιτικού αυγουστινισμού, την απορρόφηση του φυσικού στο υπερφυσικό, του κράτους στην Εκκλησία[170].

Οι εξελίξεις αυτές δεν ήταν ενδεικτικές της ανάπτυξης του Χριστιανισμού κατά τους πρώτους αιώνες. Για την Εκκλησία των πρώτων αιώνων το φυσικό δίκαιο του ειδωλολατρικού κράτους αποτελούσε αυτονόητη πραγματικότητα. Όταν όμως οι θεμελιώδεις πολιτικές αρετές - η ειρήνη, η δικαιοσύνη, η εγκόσμια τάξη - δέχθηκαν την καταλυτική επίδραση του Χριστιανισμού, όπως συνέβη και με αυτό το αυτοκρατορικό ιδεώδες, όλες αυτές οι φυσικές πολιτικές πραγματικότητες έτειναν να αφομοιωθούν σε μία νέα θρησκευτική σύλληψη του κόσμου, εντασσόμενες πλέον στην εκκλησιαστική δικαιοδοσία. Αυτός είναι ο ακρογωνιαίος λίθος μέσω του οποίου η ιστορική δυναμική οδήγησε βαθμιαία από το ρωμαϊκό προς το μεσαιωνικό πολιτισμό.

Είναι αναμφίβολο γεγονός ότι κατά τους αιώνες εκείνους που προηγήθηκαν της μεταστροφής του Κωνσταντίνου και χαρακτηρίζουν την περίοδο των μεγάλων διωγμών, η πολιτική στάση των Πατέρων της Εκκλησίας δεν μεταβλήθηκε

---

169 *ο.π.* p. 94.
170 *ο.π.* p. 54.

σημαντικά. Για τον άγιο Ειρηναίο, επίσκοπο της Λυών, το πολιτικό πρόβλημα κατέχει σημαίνουσα θέση στο έργο του *Κατά Αιρέσεων (Adversus haereses)*. Ο Ειρηναίος αποδίδει τις καταβολές των εγκοσμίων εξουσιών στο γεγονός της ανθρώπινης αμαρτίας. Οι πράξεις των εγκοσμίων ηγεμόνων οφείλουν να εναρμονίζονται προς την ιδέα της δικαιοσύνης, ενώ κάθε αντίθετη ενέργεια θα αποβεί αιτία ολέθρου για τους φορείς της εξουσίας. Ο Θεόφιλος Αντιοχείας, προσήλυτος εθνικός στο Χριστιανισμό, θίγει ένα καίριο σημείο των σχέσεων Χριστιανισμού και Εκκλησίας, το ζήτημα της ηγεμονικής λατρείας και της αποδιδομένης τιμής στους άρχοντες. Η χριστιανική σκέψη αμφισβητεί στο σημείο αυτό τη ρωμαϊκή πολιτική θεολογία της αυτοκρατορικής ισχύος υπογραμμίζοντας το γεγονός ότι ο αυτοκράτορας δεν είναι Θεός αλλά άνθρωπος επιλεγμένος από το Θεό όχι για να καταστεί αντικείμενο λατρείας αλλά για να εκφέρει δίκαιες κρίσεις. Κατά τη διάρκεια των μεγάλων διωγμών οι χριστιανοί υιοθετούν μία στάση σύμφωνη προς το παραπάνω δόγμα: απόλυτος σεβασμός για την αυτοκρατορία, παθητική αντίσταση προς τα διατάγματα εκείνα τα οποία προσβάλλουν τη λατρεία του αληθινού Θεού. Για το χριστιανό απολογητή Αθηναγόρα οι πιστοί του Χριστού αποτελούν άξιους υπηκόους και πολίτες, προσευχόμενοι για το αγαθό της ειρήνης· με αυτό τον τρόπο εκδηλώνουν το ενδιαφέρον τους για τη διασφάλιση της έννομης τάξης, ενώ οδηγούνται στο μαρτύριο στις περιπτώσεις εκείνες που συνιστούν κατάφωρη παραβίαση των αξιών της χριστιανικής ζωής.

Κορυφαίος εκπρόσωπος της λατινικής πατερικής σκέψης ο Τερτυλλιανός αναλαμβάνει να προσδιορίσει τα έννομα όρια της αυτοκρατορικής κυριαρχίας. Οι Χριστιανοί οφείλουν να προσεύχονται για τη σωτηρία της αυτοκρατορίας και για τη διασφάλιση της ειρήνης και της σταθερότητας[171]. Η χριστιανική αυτή στάση υπαγορεύεται για τρεις λόγους[172]: α) εξαιτίας της καινοδιαθηκικής εντολής για προσευχή και υπέρ των εχθρών. Καθήκον των χριστιανών αποτελεί η προσευχή για τους άρχοντες και τους ηγεμόνες καθώς και για τις αναγνωρισμένες κοσμικές

[171] για την πολιτική στάση των Χριστιανών απέναντι στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία βλ. DODDS, E.R., *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μία εποχή αγωνίας*, *ο.π.* σελ. 175-78.
[172] ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, *ο.π.* p. 99-100.

εξουσίες προς διασφάλιση των αγαθών της ανθρώπινης συμβίωσης· β) η προσευχή για την αυτοκρατορία είναι αναγκαία λόγω της περατότητας του παρόντος κόσμου και του αναπόφευκτου ιστορικού τέλους το οποίο συνδέεται άμεσα με το πεπρωμένο της Ρώμης και γ) η προσευχή αποτελεί επιταγή επειδή στο πρόσωπο του αυτοκράτορα τιμάται ο αντιπρόσωπος του Θεού, εκείνος τον οποίο ο Θεός εγκατέστησε στο ανώτατο αξίωμα. Αυτή η θεμελιώδης χριστιανική υπαρκτική στάση, η υποταγή στις αναγνωρισμένες εγκόσμιες εξουσίες, η προσευχή υπέρ των διωκτών του Χριστιανισμού και η αγάπη προς τους εχθρούς αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της υπερκόσμιας δικαιοσύνης την οποία έφερε στον κόσμο η χριστιανική πίστη και το Ευαγγελικό μήνυμα. Τα στοιχεία αυτά προσδιορίζουν τα μη υπερβάσιμα όρια της χριστιανικής υπακοής προς την πολιτική εξουσία: σε περιπτώσεις επιβολής υποχρεώσεων αντιθέτων προς τη λατρεία του αληθινού Θεού απαιτείται η συνειδητή αντίσταση μέχρι του μαρτυρίου. Η χριστιανική έννοια της δικαιοσύνης υπερβαίνει τα όρια του παρόντος κόσμου και ως εκ τούτου καθίσταται μη πλήρως εφαρμόσιμη στη δημόσια ζωή και στη σφαίρα του κράτους. Η αναπόφευκτη σύγκρουση προς τις δομές και τους θεσμούς του ρωμαϊκού κράτους υποδηλώνει την αντιπαράθεση δύο διαφορετικών τύπων δικαιοσύνης, της επίγειας, εκφραστής της οποίας είναι ο αυτοκράτορας, και της ουράνιας[173].

Η περίοδος που ακολουθεί τη μεταστροφή του Κωνσταντίνου (διάταγμα των Μεδιολάνων κατά το έτος 313 μ.Χ.) σημειώνει την προοδευτική κατίσχυση της χριστιανικής θρησκείας. Κατά την ίδια περίοδο τίθεται το καίριο ζήτημα των σχέσεων Εκκλησίας και κράτους. Οι αμοιβαίες υποχρεώσεις της εκκλησιαστικής και της πολιτικής αρχής καθορίζονται επακριβώς από τον Άγιο Αμβρόσιο Μεδιολάνων (333-397) κατά τον IV αιώνα. Αφορμή για τη διατύπωση των απόψεων του Αμβροσίου[174] απετέλεσε η υπόθεση της επαναφοράς του Βωμού της Νίκης στη ρωμαϊκή σύγκλητο και η δημόσια συζήτηση με το ρωμαίο λόγιο και φιλόσοφο Σύμμαχο. Ο Αμβρόσιος

---

[173] *ο.π.* p. 102.

[174] για τις πολιτικές απόψεις του Αμβροσίου, βλ. DVORNIK, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and backgrounds*, Washington DC (Dumbarton Oaks) 1966, 2 τόμοι, εν προκειμένω τόμος δεύτερος, p. 659-723.

υπογραμμίζει ότι όλοι οι άνθρωποι που ζουν στα εδάφη της ρωμαϊκής επικράτειας υπόκεινται στην εξουσία των αυτοκρατόρων· οι αυτοκράτορες όμως υπόκεινται στη θεϊκή παντοδυναμία, γεγονός που συνιστά την αναγκαία υπαρκτική συνθήκη σωτηρίας τους. Στο σημείο αυτό διακρίνεται ένα έντονο συναίσθημα της ανεξαρτησίας της εκκλησιαστικής υπόστασης στη σφαίρα της δικής της δικαιοδοσίας. Ο Αμβρόσιος αναγνωρίζει τα αυτοκρατορικά δικαιώματα αλλά η κραταίωση της αυτοκρατορικής ισχύος είναι δεδομένη μόνο όταν ο νόμιμος εκπρόσωπος της πολιτικής εξουσίας τηρεί τις επιταγές της Εκκλησίας.

Ο Αμβρόσιος διέθετε μία σταθερή συνείδηση του φυσικού δικαίου. Στο περίφημο έργο του *De officiis ministrorum* πέρα από τις παλαιοδιαθηκικές και καινοδιαθηκικές επιδράσεις διακρίνεται έντονη η βαρύτητα της ηθικής φιλοσοφίας της ειδωλολατρικής αρχαιότητας και ιδίως του Κικέρωνα. Για να εξηγήσει τις θεμελιώδεις αρετές των λειτουργών του Θεού ο Αμβρόσιος υιοθετεί την προγενέστερη διάκριση των τεσσάρων κυριοτέρων αρετών, της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης, της ανδρείας και της εγκράτειας, τις οποίες δεν αποστερεί από το πρωταρχικό φυσικό τους νόημα[175]. Στο σχήμα αυτό προσθέτει την ευσέβεια την οποία συσχετίζει με τη δικαιοσύνη, όπως θα πράξει μεταγενέστερα και ο Θωμάς Ακινάτης[176]. Στη συνέχεια ο Αμβρόσιος επιχειρεί τη μετάβαση από τη φυσική προς την υπερφυσική τάξη συγκλίνοντας στο σημείο αυτό προς την παύλεια έννοια της δικαιοσύνης[177]. Κατά τον Αμβρόσιο η Εκκλησία αποτελεί μία δεδομένη μορφή δικαιοσύνης η οποία προτείνει το κοινό αγαθό για όλους τους πιστούς. Η δικαιοσύνη οφείλει να αποτελεί το θεμέλιο της ανθρώπινης κοινωνίας[178]. Η δικαιοσύνη είναι αναπόσπαστο τμήμα της ανθρώπινης συνύπαρξης, κάθε ανθρώπινης κοινότητας. Ο Αμβρόσιος διακρίνει δύο συστατικά στοιχεία της κοινωνίας, τη δικαιοσύνη και τη φιλανθρωπία. Η πρώτη υποδηλώνει τη δυνατότητα αμερόληπτης κρίσης ενώ η δεύτερη αποκαλύπτει την επιείκεια και τη συγκατάβαση. Στο σημείο αυτό ο

---

175 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *De officiis ministrorum* I, 24.
176 ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, *ο.π.* p. 111.
177 Βλ. διεξοδικά *ο.π.* p. 75 κ.ε.
178 ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, *De officiis ministrorum* I, 28.

Αμβρόσιος επιχειρεί μία ουσιαστική μετάθεση νοήματος προς τη δεύτερη συνιστώσα της δικαιοσύνης εις βάρος της πρώτης. Ακολουθώντας τα ευαγγελικά παραγγέλματα[179], η χριστιανική πρόταση ζωής οφείλει να μετριάσει την πρωταρχική λειτουργία της δικαιοσύνης, την επιδίκαση της ποινής την οποία υπεγράμμιζε σαφώς η φιλοσοφία των εθνικών, με κριτήριο τη συγκατάβαση και τη χάρη. Αυτό αποτελεί μία ουσιαστική καινοτομία στην αντίληψη περί δικαιοσύνης την οποία εισήγαγαν οι στωικοί και ιδιαιτέρως ο Κικέρων[180].

Ο Αμβρόσιος δεν παύει να επικαλείται την ισχύ του θείου δικαίου, αναγνωρίζει όμως στον αυτοκράτορα τη λειτουργία της θέσπισης κανόνων δικαίου, την έννομη δικαιοδοσία *(jurisdictio)*. Παράλληλα εκλαμβάνει τον αυτοκράτορα ως υπερκείμενο των κανόνων δικαίου κατά τη γνωστή ελληνιστική αντίληψη του ηγεμόνα ως υπέρτερου του νόμου *(legibus solutus)*[181]. Εντούτοις η προοπτική αυτή θα μετριασθεί στη μετέπειτα υστερορωμαϊκή Ευρώπη ενώ θα διατηρηθεί, σχεδόν αμετάβλητη, στο χώρο της ανατολικής αυτοκρατορίας[182]. Η σκέψη του Αμβροσίου διέπεται από το έντονο συναίσθημα της οριοθέτησης της ανεξαρτησίας της Εκκλησίας. Η εκκλησιαστική δικαιοδοσία ασκείται με κυρίαρχο τρόπο στο πεδίο των πνευματικών υποθέσεων, ενώ στην περίπτωση συνθετοτέρων ζητημάτων οφείλει να υπερισχύει η εκκλησιαστική κρίση και απόφανση. Η πνευματική εξουσία επεκτείνεται κατ'αυτόν τον τρόπο σε όλους τους χριστιανούς συμπεριλαμβανομένων των αυτοκρατόρων οι οποίοι οφείλουν να υποτάσσονται με ακρίβεια στην

---

179 Λουκάς, 9,56.

180 ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De officiis* I, 7,24. Ο Αμβρόσιος παραθέτει τον Κικέρωνα σχεδόν λέξη προς λέξη.

181 Για την προβληματική περί εμψύχου νόμου στη βυζαντινή πολιτική θεωρία βλ. διεξοδικά, HUNGER, H., *Prooimion, Elemente der byzantinischen Kaiseridee in der Arengender Urkunden*, Βιέννη 1964, p. 117-122. Η ιδέα περί εμψύχου νόμου η οποία συνδέεται άμεσα προς την εκδοχή του αυτοκράτορα ως κειμένου υπεράνω των νόμων *(legibus solutus)* είναι αρχαιότατη. Μεταξύ των θεωρητικών και ρητόρων της ελληνιστικής περιόδου ο νεοπυθαγόρειος συγγραφέας Διοτογένης χρησιμοποιούσε συχνά τη διατύπωση κατά την οποία ο βασιλιάς είναι ή έμψυχος νόμος ή *έννομος αρχή*. Η ιδέα συναντάται στον Δίωνα Προύσης (*Oratio* III, 43) και σε μεταγενέστερους εθνικούς συγγραφείς όπως ο Λιβάνιος (*Oratio* LIX, 12-13) και ο Θεμίστιος. Αλλά και σε άλλες νομικές πηγές συναντάται η ίδια αντίληψη, μεταξύ των οποίων οι ιουστινιάνειες *Εισηγήσεις* ("Licet legibus soluti sumus, at tamen legibus vivimus", φράση αποδιδόμενη στους ρωμαίους αυτοκράτορες Σεβήρο και Αντωνίνο), στην 63η *Νεαρά* του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού (1159) και στην 38η *Νεαρά* του Ανδρονίκου Β΄ Παλαιολόγου (1296).

182 για μία διεξοδική ανάλυση αυτής της προβληματικής βλ. DAGRON, G., *Empereur et prêtre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris (Gallimard) 1996, p. 36 κ.ε.

εκκλησιαστική πειθαρχία, όπως διέπραξε ο αυτοκράτορας Θεοδόσιος, και οι οποίοι οφείλουν λόγω της αμαρτίας *(ratione peccati)* να τηρούν απαράβατες τις εκκλησιαστικές επιταγές ως πιστοί άρχοντες *(in causa fidei)*. Παραθέτοντας τον Batiffol ο Arquillière υπογραμμίζει το γεγονός ότι μέχρι την εποχή του Κωνσταντίνου το δημόσιο δίκαιο ενέκλειε τη θρησκεία στην πολιτειακή δομή *(res publica)* και την υπέτασσε στον αυτοκράτορα στον οποίο απέδιδε τη λειτουργία του υπέρτατου ιερέα *(pontifex maximus)*. Όμως μετά τον Μεγάλο Κωνσταντίνο η θρησκεία διαχωρίζεται από τη δημόσια ζωή στη δυτική αυτοκρατορία καθιστόμενη ένα σαφώς προσδιορισμένο πεδίο[183]. Για τον Αμβρόσιο το αναμφίβολο πρωτείο στις σχέσεις Εκκλησίας και κράτους οφείλει να παραμείνει στην Εκκλησία.

Θα ήταν ωστόσο υπερβολική απλούστευση να ισχυρισθούμε ότι στη Δύση η οριοθέτηση εγκοσμίου και πνευματικού αντλεί τις καταβολές της στην προϋπάρχουσα λατινική πατερική γραμματεία του τετάρτου αιώνος και ιδίως του Αμβρόσιου. Αυτό θα συμβεί μεταγενέστερα, κατά την περίοδο του πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου οπότε αυτός ο αμφοτεροβαρής επιμερισμός των επιδράσεων εγκόσμιας και πνευματικής εξουσίας θα υποβαθμισθεί για να εξαφανισθεί κατά τη διάρκεια της καρολίνειας δυναστείας και να εμφανισθεί εκ νέου την εποχή της κατάρρευσης του ιδεώδους του πολιτικού αυγουστινισμού[184].

3.2. Η αυγουστίνεια επίλυση του προβλήματος της δικαιοσύνης

Ο Αυγουστίνος επεχείρησε να συναγάγει τα δεδομένα της ανθρώπινης συμπεριφοράς από θεωρητικές ή ηθικές αρχές. Η αυγουστίνεια ηθική εδράζεται στη φυσική τάξη η οποία εγκαθιδρύεται από το θεωρητικό λόγο. Υπό την ανωτέρω σημασία της η δικαιοσύνη καθορίζει την ορθή διάταξη όλων των πραγμάτων συμφώνως προς τις επιταγές του λόγου. Αυτή η δεδομένη τάξη απαιτεί την καθολική

---

183 ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, *ο.π.* p. 113.
184 *ο.π.* p. 114.

και απόλυτη υποταγή του κατώτερου στο ανώτερο, εντός και εκτός του ανθρώπου. Η τάξη αυτή υφίσταται όταν το σώμα κυβερνάται από την ψυχή, όταν οι κατώτερες ορέξεις κυβερνώνται από το λόγο και όταν αυτός ο ίδιος ο λόγος κυβερνάται από το Θεό. Η ίδια ιεραρχία υπάρχει ή τουλάχιστον θα πρέπει να παρατηρείται και στην κοινωνία ως σύνολο και συναντάται όταν ενάρετα υποκείμενα υπακούουν σε σοφούς άρχοντες η διάνοια των οποίων υπόκειται με τη σειρά της στο θεϊκό νόμο[185]. Αυτή είναι η αρμονία η οποία θα έπρεπε να είχε επικρατήσει εάν ο άνθρωπος παρέμενε στην κατάσταση της αρχικής αληθινής δικαιοσύνης. Εάν ίσχυε αυτή η κατάσταση ο άνθρωπος θα απελάμβανε όλα τα οφέλη της κοινωνίας χωρίς καμία από τις ανεπάρκειες της· δεν θα υπετάσσετο παρά τη θέληση του στους άλλους ανθρώπους και, παρά το γεγονός ότι συναγωνίζεται με τους υπολοίπους για την κατοχή των επίγειων αγαθών, θα ήταν δυνατή η δίκαιη διανομή όλων των αγαθών υπό το καθεστώς της τέλειας φιλίας και ελευθερίας.

Σύμφωνα με την Αγία Γραφή αυτή η αρμονία διασπάσθηκε από την αμαρτία, όταν ορισμένοι άνθρωποι επεδίωξαν να έχουν υπό την κατοχή τους άλλους ανθρώπους. Η παρούσα ανθρώπινη κατάσταση σημαδεύθηκε από την αναρχία των κατώτερων επιθυμιών και από μία τάση υπεροχής των προσωπικών εγωιστικών ενδιαφερόντων επί του κοινού αγαθού της κοινωνίας. Πρόκειται για μία κατάσταση διαρκούς στάσης και ανατροπής η οποία αντλεί τις καταβολές της από την αρχική εξέγερση του ανθρώπου ενάντια στο Θεό. Το αρχέτυπο αυτής της εξέγερσης αποτελεί το προπατορικό αμάρτημα, το οποίο διαπράχθηκε από τον Αδάμ και κατά ένα ιδιάζοντα τρόπο μεταφέρθηκε σε όλους τους απογόνους του. Ως αποτέλεσμα αυτού η ελευθερία την οποία πρωταρχικά απελάμβανε ο άνθρωπος κατά την επιδίωξη του αγαθού κατέστη καταπίεση και εξαναγκασμός. Ο τελευταίος είναι εμφανής στους περισσότερους τυπικούς θεσμούς της πολιτικής κοινωνίας, όπως της ατομικής ιδιοκτησίας, της δουλείας, ακόμη και της ίδιας της διακυβέρνησης, θεσμοί οι οποίοι

---

185 *DCD* XIX, 21.

καθίστανται αναγκαίοι και δικαιολογούνται από την παρούσα αδυναμία του ανθρώπου να ζήσει υπό τις επιταγές του λόγου[186].

Η ύπαρξη αυτών των θεσμών συνιστά τη συνέπεια και τη διαρκή υπενθύμιση της ανθρώπινης μεταπτωτικής κατάστασης. Κανένας θεσμός δεν συνιστά μέρος του αρχικού σχεδίου δημιουργίας και όλοι είναι επιθυμητοί μόνο ως μέσα παρεμπόδισης της ανθρώπινης ροπής προς το κακό. Η ατομική κατοχή εφήμερων αγαθών ικανοποιεί και συγκρατεί την έμφυτη και άσβεστη ανθρώπινη απληστία. Ο αποκλεισμός ορισμένων ανθρώπων από την κατοχή των ίδιων αγαθών τροποποιεί τις αρχικές υπαρκτικές συνθήκες και τη δυνατότητα απεριόριστης απόκτησής τους, δεν θεραπεύει όμως την εσώτερη επιθυμία για αυτά τα αγαθά. Το ίδιο συμβαίνει για τη δουλεία και για τις υπόλοιπες μορφές κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο. Η πολιτική κοινωνία συνιστά την τιμωρία για την διαπραχθείσα αμαρτία και εάν αποκαλείται φυσική κοινωνία είναι μόνο σε αναφορά προς την εκπεσούσα ανθρώπινη φύση. Όπως η ατομική ιδιοκτησία έτσι και αυτή καθίσταται επιθυμητή από το Θεό ως περαιτέρω μέσο ανάσχεσης της ακόρεστης δίψας για κυριαρχία. Κάθε κανόνας δικαίου είναι αχώριστος από τον εξαναγκασμό και είναι δεσποτικός σε αυτό το βαθμό. Η ολότητα της πολιτικής κοινωνίας καθίσταται ταυτοχρόνως κατασταλτική και θεραπευτική στη φύση και το σκοπό της. Ο ρόλος της είναι ουσιαστικά αρνητικός· εστιάζεται στην επίκριση των παραβατών και τον περιορισμό του κακού μεταξύ των ανθρώπων ακόμη και με τη χρήση βίας.

Η επίτευξη της δικαιοσύνης ως εκ τούτου δεν αποτελεί έργο ούτε εγχείρημα του μεταπτωτικού ανθρώπου. Η ανθρώπινη σωτηρία συμπεριλαμβανομένης και της πολιτικής σωτηρίας παρέχεται στον άνθρωπο όχι από τη φιλοσοφία όπως είχε υποδείξει ο Πλάτων αλλά από το Θεό. Η θεία χάρη μάλλον παρά η ανθρώπινη δικαιοσύνη αποτελεί το συνεκτικό δεσμό της κοινωνίας και την αληθινή πηγή συλλογικής ευημερίας[187]. Κατά την παρούσα κατάσταση της ανθρωπότητας το έργο της διασφάλισης της ενάρετης διαβίωσης εναπόκειται ουσιαστικά στην Εκκλησία ως

---

186 *DCD* XIX, 15.
187 *Epistulae* 137,5,17.

θείο θεσμό και ορατό όργανο της χάρης του Θεού. Η προοπτική της πολιτικής κοινωνίας περιορίζεται δραματικά σε σχέση με τους στόχους που της απέδιδε η κλασική πολιτική φιλοσοφία. Στην καλύτερη των περιπτώσεων η πολιτική κοινωνία είναι σε θέση μέσω της κατασταλτικής δράσης της να συμβάλλει στη διατήρηση μιας σχετικής ειρήνης μεταξύ των ανθρώπων· κατ'αυτόν τον τρόπο μπορεί να διασφαλίσει τις ελάχιστες απαιτούμενες συνθήκες υπό τις οποίες η Εκκλησία μπορεί να ασκήσει την ποιμαντική και λυτρωτική λειτουργία της, ενώ από μόνη της δεν μπορεί να οδηγήσει στην επίτευξη της αρετής[188].

Η αυγουστίνεια κρίση η αφορώσα τον προβληματικό χαρακτήρα της ανθρώπινης δικαιοσύνης επιρρωνύεται περαιτέρω κατά την ανάλυση του δικαίου στο πρώτο βιβλίο της πραγματείας *Περί Ελευθέρας Θελήσεως (De libero arbitrio)*. Ο Αυγουστίνος διακρίνει μεταξύ του αιωνίου δικαίου, το οποίο είναι το υπέρτατο πρότυπο δικαιοσύνης και του εφημέρου ή ανθρωπίνου δικαίου, το οποίο προσαρμόζει τις κοινές αρχές του αιωνίου δικαίου στις μεταβαλλόμενες ανάγκες των ιδιαιτέρων κοινωνιών[189]. Σε αυτήν την παρουσία του υπερβατικού φυσικού δικαίου οφείλεται η ανταμοιβή των εναρέτων και η τιμωρία των ασεβών. Τελικώς το αιώνιο αυτό δίκαιο έχει διαχρονική και διατοπική ισχύ και δεν επιδέχεται εξαιρέσεων.

Αντιτιθέμενο προς το αιώνιο δίκαιο το οποίο είναι ολοκληρωτικώς αμετάβλητο, το εφημερο δίκαιο μπορεί να υφίσταται μεταβολές ανάλογα με τις τοπικές και χρονικες περιστάσεις[190]. Ως δίκαιο υπαγορεύεται από το κοινό αγαθό και περικλείει εξ ορισμου δικαιους κανόνες[191]. Αυτό το ενδοχρονικό δίκαιο είναι δυνατό να διαφέρει, ακομη και να αντιτίθεται έναντι άλλων χρονικών δικαίων. Κάθε μορφή θετού δικαίου αντλει τη δικαιοσύνη του από το αιώνιο δίκαιο σύμφωνα με τις επιταγές του οποιου επιβάλλεται η κατανομή των τιμητικών διακρίσεων και αξιωμάτων σε εναρέτους μάλλον παρά σε διεφθαρμένους ανθρώπους και τούτο διότι

---

188 STRAUSS, L.-CROPSEY, J. (eds), *History of Political Philosophy* (University of Chicago Press), 1987[3], 1972[2], 1963[1], p. 183-184.
189 *De libero arbitrio* I, 6,15.
190 *ο.π.* I, 15,31.
191 *ο.π.* I, 5,11.

ούτε ο εξαναγκασμός, ούτε οι περιστάσεις, ούτε η έκτακτη κατάσταση θα είναι σε θέση να στερήσουν την ισομερή και δίκαιη διανομή των αγαθών εντός της πόλεως[192]. Αυτό το ευμετάβλητο εφήμερο δίκαιο διακρίνει σαφώς τη μία πόλη από την άλλη ενώ προσδίδει στην καθεμία την ενότητα και την ιδιαιτερότητά της. Οι πόλεις και οι άνθρωποι δεν είναι τίποτα άλλο παρά ενώσεις ανθρωπίνων υπάρξεων, η συνύπαρξη των οποίων επιτυγχάνεται μέσω ενός μοναδικού χρονικού θετού δικαίου[193].

Το χρονικό δίκαιο παρά την ενδεχόμενη ορθότητα του παραμένει σε αρκετές πτυχές του ατελές. Υφίσταται όχι πρωταρχικά χάριν των εναρέτων οι οποίοι διακρίνονται από την εναρμόνισή τους προς τα αιώνια αγαθά και υπόκεινται μόνο στο αιώνιο δίκαιο, αλλά χάριν των ατελών οι οποίοι επιθυμούν τα εφήμερα αγαθά και πράττουν δικαίως μόνο όταν αυτό τους επιβάλλεται από τους ανθρώπινους νόμους[194]. Η αποτελεσματικότητα του απορρέει αμέσως από την πρόσδεση των ανθρώπων στα επίγεια αγαθά: επειδή οι άνθρωποι υποδουλώθηκαν στην κυριαρχία των επίγειων αγαθών, οι νόμοι του θετού δικαίου έχουν εξουσία επάνω τους. Χάριν της ειρήνης ως παραχώρησης προς την ανθρώπινη αδυναμία, το θετό δίκαιο επιβάλλει την ατομική κατοχή υλικών αγαθών αδιαφορώντας για το είδος της ατομικής χρήσης τους· απειλώντας μέσω επιβολής κυρώσεων να αποστερήσει τους αδίκους ανθρώπους από τα αγαθά που ήδη κατέχουν, ως τιμωρία για τις παραβάσεις τους, δρα ως αποτρεπτικό μέσο περαιτέρων αδικιών και διασφαλίζει ό,τι μπορεί να θεωρηθεί ως προσέγγιση της δίκαιης μεταβίβασης εφήμερων αγαθών[195]. Το μέγιστο που μπορεί να προσδοκά κανείς από το θετό δίκαιο είναι ο περιορισμός της ανθρώπινης διαστροφής και η διατήρηση ενός περιορισμένου βαθμού δικαιοσύνης στην κοινωνία· και τούτο διότι η δικαιοσύνη που ενσωματώνει δεν είναι παρά μία αντανάκλαση ή ψευδαίσθηση της πραγματικής δικαιοσύνης.

---

192 *ο.π.* I,6, 14-15.
193 *ο.π.* I, 7, 16.
194 *ο.π.* I, 5, 12.
195 *ο.π.* I, 15, 32.

Η όλη διαπραγμάτευση του προβλήματος του δικαίου παραπέμπει και παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με εκείνη των *Νόμων* του Κικέρωνα. Αυγουστίνος και Κικέρων διακρίνουν το αιώνιο ή φυσικό δίκαιο από το εφήμερο ή ανθρώπινο. Σε όσες όμως περιπτώσεις ο Κικέρων αναφέρεται στο φυσικό δίκαιο, ο Αυγουστίνος δείχνει μία έκδηλη προτίμηση προς την έκφραση αιώνιο δίκαιο[196]. Αυτό το αιώνιο δίκαιο δεν υποδεικνύει μόνο τις πράξεις τις οποίες θα έπρεπε να κάνουν ή να αποφεύγουν οι άνθρωποι αλλά περιέχει επιπλέον εντολές, παραγγέλματα και απαγορεύσεις· γι'αυτό το λόγο πρέπει να συνοδεύεται από τις ανάλογες κυρώσεις, διαφορετικά θα ήταν αποτελεσματικό τόσο περισσότερο όσο αφομοιώνει τα ενδότερα ενεργήματα της θέλησης, των οποίων οι άλλες ανθρώπινες υπάρξεις αποτελούν επαρκείς κριτές. Το αιώνιο δίκαιο δεν μπορεί να συλληφθεί χωρίς τη μετά θάνατο ζωή στην οποία επιτυγχάνεται η επανόρθωση των υφιστάμενων δεινών και η πλήρης αποκατάσταση του τέλειου βαθμού δικαιοσύνης. Αυτή είναι η αυγουστίνεια *επίλυση του προβλήματος της υφιστάμενης διάστασης μεταξύ εγκόσμιας και* υπερκόσμιας δικαιοσύνης. Τούτο υπαινίσσεται την ύπαρξη ενός δίκαιου, προνοητικού και πανσόφου Θεού ο οποίος ανταμείβει και τιμωρεί τον καθένα σύμφωνα με τα δικά του κριτήρια δικαιοσύνης. Όντας αιώνιος και τέλειος ο Θεός δεν υπόκειται στην αλλαγή ούτε της υπάρξεως ούτε των ενεργειών του· δεν μπορεί να αποκτήσει καινούργια γνώση ενώ πρέπει να γνωρίζει εκ των προτέρων όλες τις πράξεις που θα πραγματοποιηθούν από τους ανθρώπους κατά τη διάρκεια της ζωής τους, ακόμα και τις πλέον μύχιες σκέψεις τους.

Το εν λόγω δόγμα περί θεϊκών κυρώσεων περιέκλειε σοβαρές θεωρητικές δυσχέρειες. Εάν τεθεί ως υπόθεση το γεγονός ότι ο Θεός γνωρίζει τα πάντα πριν καν αυτά έρθουν στην ύπαρξη τότε θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι οι άνθρωποι δρουν πάντοτε σύμφωνα με αυτή τη θεϊκή γνώση. Υπό αυτές τις συνθήκες όμως περιορίζεται σημαντικά η ελευθερία τους. Ως εκ τούτου ερχόμαστε αντιμέτωποι με το δίλημμα επιλογής μεταξύ δύο εναλλακτικών λύσεων, καμία εκ των οποίων δεν γίνεται αποδεκτή από την πλευρά της πολιτικής κοινωνίας. Μπορεί αναμφιβόλως να

[196] STRAUSS, L.-CROPSEY, J., (eds), *History of Political Philosophy, ο.π.*, p. 186.

υποστηριχθεί η προτεραιότητα της ανθρώπινης ελευθερίας και η άρνηση του γεγονότος ότι ο Θεός διαθέτει προτέρα γνώση περί διαπραττομένων εγκλημάτων εις βάρος του αιωνίου δικαίου ή των δικαίων πράξεων των εκτελομένων συμφώνως προς αυτό. Όμως τότε το αιώνιο δίκαιο στερείται εγγυητού καθώς και των μέσων με τα οποία θα μπορούσε αποτελεσματικώς να περιορίσει τους εν δυνάμει παραβάτες και να προαγάγει τις ενάρετες συνήθειες. Ή ακόμη θα μπορούσε να υποστηριχθεί η θεϊκή παντογνωσία και να απορριφθεί η ελευθερία της ανθρώπινης θέλησης. Σε αυτή την περίπτωση όμως οι άνθρωποι δεν θα μπορούν να θεωρηθούν υπεύθυνοι για τις πράξεις τους, οι νόμοι θα χάσουν το λόγο ύπαρξης τους, η προτροπή θα καταστεί μάταιη, ο έπαινος και η μομφή δεν θα έχουν καμία πλέον σημασία ενώ δεν θα υφίσταται δικαιοσύνη ως ανταμοιβή των αγαθών ανθρώπων και τιμωρία των κακών. Κατ'αυτό τον τρόπο ανατρέπεται η όλη σωτηριώδης οικονομία της ανθρώπινης ζωής[197].

Συμφώνως προς την αυγουστίνεια ερμηνεία, ο Κικέρων επεχείρησε να υπερβεί αυτό το δίλημμα μέσω της απαξίωσης του δόγματος περί θεϊκής πρόγνωσης. Στην πραγματεία του *Περί της φύσεως των Θεών (De natura deorum)* υπερασπίζεται τους θεούς αλλά στο έργο του *Περί θεώσεως (De divinatione)* συντάσσεται υπέρ των θεωρητικών απόψεων τις οποίες επεχείρησε να ανασκευάσει στην προηγούμενη πραγματεία του. Με αυτό το τέχνασμα απέφυγε να υπονομεύσει τη σωτηριολογική πεποίθηση του πλήθους περί θείων ανταμοιβών και τιμωριών χωρίς να δεσμευθεί σε μία διδασκαλία ασυμβίβαστη προς την ανθρώπινη ελευθερία, εφόσον δεν απαιτούνται τέτοια κίνητρα ως προυποθεση δίκαιης συμπεριφοράς. Συνεπώς, επισημαίνει ο Αυγουστίνος, η εμφαση του Κικέρωνα στην ανθρώπινη ελευθερία συνιστά ιεροσυλία, αναίρεση του θείου[198].

Αντιθέτως προς τον Κικέρωνα ο Αυγουστίνος υποστηρίζει ότι ο Θεός γνωρίζει τα πράγματα εκ των προτέρων και ότι οι άνθρωποι διαπράττουν, μέσω της

---

[197] πρβλ. *DCD* V,9 και 10. Στο σημείο αυτό διακρίνεται η παρουσία μιας σειράς παραδόξων και αντινομικών διλημμάτων στην αυγουστίνεια σκέψη. Για το ζήτημα αυτό βλ. διεξοδική ανάλυση στο EVANS, G. R., Augustine's paradoxes, στο *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity, o.π.* p. 52-69, εν προκειμένω p. 58, 62.
[198] *DCD* V,9.

ελεύθερης θέλησής τους, ό,τι γνωρίζουν και αισθάνονται ότι πρέπει να γίνει από αυτούς μόνο επειδή το επιθυμούν. Η θεϊκή παρέμβαση αποτελεί κάθε άλλο παρά μία παραβίαση της ελευθερίας των ανθρώπινων επιλογών· η γνώση του Θεού στην πραγματικότητα αποτελεί θεμέλιο της ελευθερίας. Η απάντηση στο ερώτημα περί του τρόπου συμφιλιώσεως αυτών των δύο δυνατοτήτων έγκειται στην υπέρτατη αποτελεσματικότητα της θείας θέλησης. Ο Θεός γνωρίζει όλα τα πράγματα επειδή γνωρίζει τις αιτίες τους. Το τελευταίο συμβαίνει επειδή η θέληση του εκτείνεται σε όλες από αυτές παρέχοντας σε κάθε μία μερική αιτία την ικανότητα να ενεργεί σύμφωνα με τον αρμόζοντα σε αυτήν τρόπο. Οι φυσικές αιτίες ασκούν μία αναγκαία αιτιώδη συνάφεια, ενώ οι εκούσιες αιτίες υπαγορεύονται από ενδεχομενική αιτιότητα. Όπως ακριβώς δεν υπάρχει καμία αρχή στις φυσικές αιτίες που να μην περιέχεται στο Θεό, το δημιουργό της φύσεως, και να μην απονέμεται από αυτόν, έτσι δεν υπάρχει τίποτα στη θέληση του ανθρώπου που να μην βρίσκεται στο Θεό, το δημιουργό αυτής της θελήσεως, και να μη γνωρίζεται από αυτόν. Διαφορετικά κάποιος θα μπορούσε να θεωρήσει ως δεδομένη την ύπαρξη δημιουργημάτων ορισμένης τελειότητας η οποία θα απουσίαζε από το Θεό, την αληθινή καθολική πηγή κάθε τελειότητας. Ό,τι αληθεύει για τις φυσικές και εκούσιες αιτίες αληθεύει και για τις απρόοπτες αιτίες. Η τύχη δεν είναι απλώς μία ονομασία για την έλλειψη αιτίας. Ό,τι οι άνθρωποι αποκαλούν τύχη, για τον Αυγουστίνο είναι μία λανθάνουσα αιτία αποδοτέα είτε στο Θεό είτε στις ιδιαίτερες υποστάσεις[199]. Το πρόβλημα που θα μπορούσε να προκύψει αφορά το κακό το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί στο Θεό ως αιτία του[200]. Το γεγονός όμως ότι ο Θεός δεν προκαλεί την αμαρτία, κατά κανένα τρόπο δεν μειώνει την τελειότητά του, από τη στιγμή που μία αμαρτωλή πράξη, ως τέτοια, συνιστά ατέλεια εξηγήσιμη μόνο σε όρους ατελούς αιτιώδους συνάφειας· ούτε προϋποθέτει ότι ο Θεός δεν θα πρέπει να γνωρίζει τις αμαρτίες που διαπράττουν οι άνθρωποι. Εάν ο Θεός γνωρίζει τι μπορούν και τι θέλουν οι άνθρωποι να κάνουν τότε γνωρίζει και τι θα μπορούσαν και τι θα αποτύγχαναν να κάνουν. Είναι

---

[199] STRAUSS, L.-CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*, ο.π. p. 188.

[200] Βλ. περαιτέρω EVANS, G. R., Augustine's paradoxes, στο *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, *ο.π.* p. 62.

αληθές ότι οι ανθρώπινες πράξεις εκτυλίσσονται εν χρόνω και έτσι ανήκουν στο παρελθόν, στο παρόν ή στο μέλλον. Ακόμη και αυτό όμως δεν εμποδίζει το Θεό να τις γνωρίζει. Τοποθετούμενη υπεράνω και εκτός του χρόνου η θεία γνώση διαπερνά τη σύνολη αιωνιότητα και δεν μπορεί να αποτιμηθεί με ενδοκοσμικά κριτήρια, επειδή αποτελεί το ύστατο μέτρο και το απόλυτο κριτήριο.

Οι αυγουστίνειες απόψεις για την ανθρώπινη δικαιοσύνη και το δίκαιο αποτελούν τη βάση των κρίσεων του για τις κοινωνίες του παρελθόντος και ειδικότερα τη κρίση του για τη Ρώμη, την τελευταία από τις μεγάλες αυτοκρατορίες και την επιτομή των λαμπρότερων πολιτικών επιτευγμάτων του παγανιστικού κόσμου[201]. Το υπόβαθρο της διαπραγμάτευσης αυτού του συγκεκριμένου θέματος προσέφερε εν μέρει ο Κικέρων[202]. Αντί να θεμελιώσει μία ιδεατή τέλεια κοινωνία, όπως επεχείρησε προγενέστερα ο Πλάτων, ο Κικέρων επεδίωξε να ανανεώσει το ενδιαφέρον για την πολιτική ζωή αναφερόμενος στο παράδειγμα της παλαιάς ρωμαϊκής δημοκρατίας, διαστέλλοντας τα επιτεύγματα και την παρελθούσα δόξα των συμπατριωτών του. Αντιθέτως, αφετηρία της αυγουστίνειας συγγραφής ήταν η κατάδειξη των ανθρώπινων παραπτωμάτων, τα οποία δεν ήταν περισσότερο εμφανή όσο στις σχέσεις της Ρώμης με τα άλλα έθνη. Επειδή δεν υπάρχει εσωτερική δικαιοσύνη στην πόλη, δεν υπάρχει ούτε και εξωτερική δικαιοσύνη· μία πόλη η οποία δεν απολαμβάνει εσωτερικής ειρήνης δεν θα ήταν δυνατόν να βρίσκεται σε αρμονία με άλλες γειτονικές πόλεις. Τα αυτοαποκαλούμενα βασίλεια αυτού του κόσμου δεν

---

[201] *DCD* V,12.

[202] Καθώς παρατηρεί ο MacINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?*, Paris (PUF) 1993, p. 166-67, η ακριβής διατύπωση του Κικέρωνος για τη δικαιοσύνη, προϋποθέτει ότι η δικαιοσύνη ασκείται εντός μιας μορφής κοινότητας με καθορισμένη δομή, η οποία περιλαμβάνει μία ιεραρχία κοινωνικών ρόλων, και εντός της οποίας ο καθένας οφείλει στον άλλο, δηλαδή την αξία. Η εν λόγω διατύπωση καθορίζεται σε συνάρτηση προς τη διενεργούμενη συμβολή των ανθρώπων που κατέχουν αυτές τις κοινωνικές θέσεις καθώς και των μεμονωμένων ατόμων στο γενικό καλό της κοινότητας. Εκτός του πλαισίου το οποίο συντίθεται από μία τέτοια κοινότητα όλη η δικαιοσύνη η θεμελιωμένη στην αξία θα στερείται αναγκαστικά λογικής συνάφειας κατά την εφαρμογή της. Η αυγουστίνεια οπτική της δικαιοσύνης στην *Civitas Dei*, αυτή η μορφή κοινότητας διατεταγμένης από το Θεό, διαφέρει ριζικά από τις αντιλήψεις του Κικέρωνος. Όπως και στην περίπτωση του στωικισμού η ιστορική κυοφορία της δικαιοσύνης προσλαμβάνει καθολικές διαστάσεις· σε αντίθεση όμως προς τη στωική καθολικότητα (και ειδικότερα σε ό,τι αφορά τους πτωχούς και τους καταπιεσμένους), η καθολικότητα της αυγουστίνειας δικαιοσύνης ενέχει *περισσότερες απαιτήσεις στο σημείο που η αποκάλυψη αυτών των απαιτήσεων σε* συγκεκριμένες περιόδους της εκκλησιαστικής ιστορίας καταστούσε αναγκαία τη ριζικότερη εφαρμογή τους.

είναι παρά τεράστιες υφαρπαγές· διαφέρουν από τις συμμορίες ληστών λόγω της σπουδαιότητας των εγκλημάτων τους και της ασυδοσίας με την οποία τα διαπράττουν.

Για την αυγουστίνεια σύλληψη της δικαιοσύνης, ό,τι διέπραξε ο Μέγας Αλέξανδρος σε μεγάλη κλίμακα και με μεγάλο στόλο δεν θεωρείται καλύτερο από ό,τι διαπράττει ένας πειρατής σε πολύ μικρότερη κλίμακα και με ένα και μοναδικό πλοίο[203]. Ακόμη και η δημοκρατική Ρώμη, για την οποία ο Αυγουστίνος ομολογούσε μεγαλύτερο σεβασμό από ό,τι για την αυτοκρατορική Ρώμη, περιλαμβάνεται στη συνήθη αυγουστίνεια αποδοκιμασία και καταδίκη όλων των επίγειων πόλεων. Η Ρώμη δεν απετέλεσε ποτέ αληθινή δημοκρατική πολιτεία *(res publica)*, επειδή η αληθινή δικαιοσύνη και το δίκαιο δεν είχαν ποτέ θέση σε αυτή[204].

Ο Αυγουστίνος διατείνεται ότι η κατανόηση του χαρακτήρα ενός δεδομένου λαού προϋποθέτει την επίγνωση του αντικειμένου της αγάπης του[205]. Οι παλαιοί Ρωμαίοι δεν ήταν δίκαιοι και η πόλη τους δεν ήταν μία αληθινή πόλη επειδή το αντικείμενο του πάθους τους δεν ήταν η επιδίωξη της αρετής[206]. Χωρίς αμφιβολία οι

---

203 *DCD* IV, 4.
204 *DCD* II, 21.
205 *DCD* XIX, 2. Η αυγουστίνεια αντίληψη περί αγάπης είναι κατά πολύ διαφορετική από τον πλατωνικό έρωτα. Αυτή η αγάπη συνίσταται κατ'αρχάς στο σύνολο των φυσικών μας επιθυμιών και στην επιθυμία να επιτύχουμε την ευτυχία μέσω της ικανοποίησης αυτών των επιθυμιών. Εντούτοις όμως οφείλουμε να μάθουμε ότι η ικανοποίηση όλων των επιθυμιών μας χωρίς εξαίρεση δεν μπορεί από μόνη της να μας παρέχει την ευτυχία. Μόνη η ικανοποίηση των νομίμων επιθυμιών συνιστά την ευτυχία: στο σημείο αυτό ο Αυγουστίνος ακολουθεί κατά γράμμα τον Κικέρωνα (*De vita beata*, 2,10). Κατά συνέπεια οι επιθυμίες μας οφείλουν να προσανατολίζονται προς διαφορετικά αντικείμενα από εκείνα προς τα οποία μηχανικά στρέφονται και να διατάσσονται συμφώνως προς μία ιεραρχία. Αυτός είναι ο ρόλος της θελήσεως *(voluntas)* και αυτό συμβαίνει επειδή η φύση των ανθρώπινων επιθυμιών συνάγεται από την επιτυχία ή την αποτυχία ελέγχου της θελήσεως, οι επιθυμίες της οποίας είναι εκούσιες εν αντιθέσει προς τις επιθυμίες των υπολοίπων ζώων (*De libero arbitrio* III, 1,2). Αυτή η αυγουστίνεια ψυχολογία, η οποία διαφέρει ριζικά όχι μόνο από τη νεοπλατωνική αλλά και από τη σύνολη αρχαία ψυχολογία μέσω της λειτουργίας την οποία αποδίδει στη θέληση, προσφέρει τις απαρχές μιας καινούργιας αντίληψης της γένεσης της δράσης. MacNTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité? ο.π.* p. 168.
206 Κατά τον Αυγουστίνο τα ανθρώπινα όντα συμμορφώνονται προς το κριτήριο της δικαιοσύνης, όχι λόγω της αγάπης τους για το δίκαιο αλλά από αλαζονεία, από ιδιοτελή αγάπη. Ο Αυγουστίνος καθορίζει την αλαζονεία *(superbia)* ως αμαρτία η οποία γεννάται από μία υπέρμετρη αυτοπεποίθηση κατά τρόπο ώστε να θεωρείται ως πηγή αυτοζωής· πρόκειται για μία αμαρτία, απεικόνιση της οποίας αποτελεί το εγκώμιο των Πελαγιανών για την ανθρώπινη ανεξαρτησία. Είναι αυτή η αμαρτία η οποία αποτελεί το αίτιο της φαινομενικής αλλά όχι αληθινής αρετής της ειδωλολατρικής Ρώμης.
Η αλαζονεία, κατά τον Αυγουστίνο, είναι η αγάπη προς τον εαυτό μας η οποία αποβλέπει στην αυτοεξύμνηση. Ο Αυγουστίνος παραθέτει τον Σαλλούστιο προκειμένου να αποδείξει ότι η επιθυμία της δόξας ήταν το κυρίαρχο πάθος των Ρωμαίων. Αυτή η επιθυμία επέφερε

Ρωμαίοι ήταν πολύ περισσότερο άξιοι θαυμασμού σε σχέση με τα έθνη τα οποία είχαν υποτάξει. Ο σκοπός για τον οποίο μόχθησαν δεν ήταν καθόλου ποταπός, παρέμενε όμως ένας καθαρώς επίγειος σκοπός. Οι προσπάθειες οι οποίες κατεβλήθησαν κατά την αναζήτησή του έφεραν το στίγμα του μεγαλείου αλλά όχι και της αρετής. Η Ρώμη εκυριαρχείτο από την επιθυμία να κατακτήσει ενώ οι σπουδαίοι άνδρες της ήταν οι πιο διακεκριμένοι πολίτες μιας κακής πολιτείας. Οι περισσότεροι από αυτούς δεν διέθεταν ούτε γνήσιες πολιτικές αρετές. Η αποφασιστικότητα τους να διακριθούν υπαγορευόταν όχι από την επιθυμία τους να υπηρετήσουν τους συμπατριώτες τους αλλά από τη δίψα τους για προσωπική δόξα. Στο βαθμό που οι Ρωμαίοι απεκήρυσσαν την ευχαρίστηση και την ικανοποίηση των κατωτέρων ενστίκτων τους είχαν το δικαίωμα κάποιας ανταμοιβής. Ο Θεός απένειμε αυτή την ανταμοιβή όταν επέτρεπε στη Ρώμη να επιβάλλει την υπεροχή της επί των υπολοίπων εθνών[207]. Ως εκ τούτου, επεκτείνοντας τις κατακτήσεις της σε ολόκληρο τον πολιτισμένο κόσμο, η Ρώμη κατέστη ικανή να εκπληρώσει τις βαθύτερες επιδιώξεις της και να επιτύχει το σκοπό που υποδηλώνει κάθε επίγεια φιλοδοξία, δηλαδή την παγκόσμια κυριαρχία. Σε αντίθεση προς την οπτική του Ευσέβιου Καισαρείας στην ανατολή αλλά και του Αμβροσίου στη δύση, ο Αυγουστίνος παρέμενε εμφανώς απρόθυμος να παραδεχθεί ότι η ρωμαϊκή αυτοκρατορία διαδραμάτισε έναν ειδικότερο ρόλο στην οικονομία της σωτηρίας και ότι, συνενώνοντας όλο τον κόσμο σε μία ευρύτερη πολιτική οντότητα, εμμέσως προετοίμασε το δρόμο για το Χριστιανισμό, τη μόνη αληθινή και καθολική θρησκεία[208].

την περιστολή των υπολοίπων επιθυμιών τους και τους κατέστησε ικανούς να κερδίσουν και να διατηρήσουν την ελευθερία τους και να υποτάξουν τους άλλους λαούς (*DCD* V, 12). Συνεπώς αυτό το οποίο σκιαγραφεί την ιστορία της ειδωλολατρικής Ρώμης δεν είναι η δικαιοσύνη, ακόμη και όταν οι πράξεις των Ρωμαίων συμμορφώνονται εξωτερικά προς τις επιταγές της δικαιοσύνης, επειδή οι αρχαίοι Ρωμαίοι εκινούντο από την αλαζονεία και όχι από την αγάπη προς το Θεό. Κατ'αυτό τον τρόπο, όταν η αυτοεξύμνηση τους το απαιτούσε, ωθούντο από την αλαζονεία να παραμερίσουν τις απαιτήσεις της δικαιοσύνης και να καταφύγουν στην αδικία, η οποία χαρακτήριζε τη ρωμαϊκή κατάκτηση και την καταπίεση άλλων λαών.
Ως εκ τούτου στην πραγματικότητα η δικαιοσύνη ήταν απούσα από την ιστορία της ειδωλολατρικής Ρώμης, παρά το γεγονός ότι είναι δυνατόν να χρησιμεύσει ως ένα καταρχήν υπόδειγμα για τους Χριστιανούς. Η αληθινή δικαιοσύνη δεν υπάρχει παρά μόνο σε εκείνη την πολιτεία που αποτελεί πόλη του Θεού, θεμελιωτής, ιδρυτής και κύριος της οποίας είναι ο Χριστός. MacINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?, ο.π.* p. 168-69.
207 *DCD* V, 15.
208 *DCD* XVIII, 22.

Η αυγουστίνεια πολεμική κατά της Ρώμης είναι καταλυτική παρόλο που προέρχεται από κάποιον ο οποίος φανερά εντυπωσιάσθηκε από το θέαμα του προγενέστερου ρωμαϊκού μεγαλείου. Τα ανδραγαθήματα των ηρώων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ωστόσο ανήκουν πλέον στο ιστορικό παρελθόν η ενθύμηση του οποίου προκαλεί λύπη, ενός παρελθόντος που ο Χριστιανισμός καταδίκασε για πάντα. Ο Χριστός, ο ήλιος της ορθότητας, επεσκίασε τους λαμπρούς φάρους του αρχαίου κόσμου, ενώ η έλευση Του κατέστρεψε για πάντα το πεδίο δράσης των ηρώων των εθνικών[209]. Αληθινός ηρωισμός είναι μόνο ο Χριστιανικός, μόνο που οι ήρωες του Χριστιανισμού αποκαλούνται μάρτυρες, δηλαδή πιστοί που βεβαιώνουν στην πράξη την αλήθεια της χριστιανικής αποκάλυψης[210]. Στο εξής, τα επιτεύγματα των ευγενεστέρων ρωμαίων εξυπηρετούν δύο μόνο σκοπούς: αποκαλύπτουν τον εφήμερο και σε τελευταία ανάλυση αυτοαναιρούμενο χαρακτήρα κάθε ανθρώπινου επιτεύγματος, ενώ παράλληλα συνιστούν υπόμνηση για τους Χριστιανούς ότι θα πρέπει να καταβάλλουν ακόμη μεγαλύτερες θυσίες χάριν της αιώνιας ανταμοιβής[211].

Είναι εμφανές ότι η αυγουστίνεια σύλληψη της δικαιοσύνης προϋποθέτει την καταλυτική κριτική του ήθους των εθνικών. Παράλληλα η αυγουστίνεια αναίρεση της διάστασης της δικαιοσύνης ως συστατικής της ρωμαϊκής πολιτείας επέφερε τη δυσφήμιση της ρωμαϊκής πολιτικής παράδοσης και τον περιορισμό της επιρροής της στο χριστιανικό κόσμο της μεταρωμαϊκής Ευρώπης έως την εποχή της καρολίνειας αναγέννησης. Ο Αυγουστίνος συνέβαλε στην απομύθευση του ρωμαϊκού μεγαλείου και στην προβολή μιας νέας εκδοχής της ρωμαϊκής ισχύος. Η εικόνα αυτή κατέλαβε εξίσου σημαίνουσα θέση σε μεταγενέστερους πολιτικούς συγγραφείς και στοχαστές παράλληλα με την εξιδανικευμένη εικόνα του αιώνιου ρωμαϊκού μεγαλείου της ρωμαϊκής ιστοριογραφίας. Οι αυγουστίνειες αντιλήψεις επεκράτησαν μέχρι τις απαρχές των νεοτέρων χρόνων οπότε σημειώθηκε ανανέωση του ευρωπαϊκού ενδιαφέροντος για την αυτοκρατορική Ρώμη και τις αυτόνομες πολιτικές της αξίες.

---

209 STRAUSS, L. - CROPSEY, J., *History of Political Philosophy, ο.π.* p. 190.
210 *DCD* X, 21.
211 *DCD* V, 16-18.

4. Η αυγουστίνεια θεολογία της ιστορίας και της κοινωνίας

4.1. Θεμελίωση της αυγουστίνειας πολιτικής θεολογίας

Στο έργο του Αυγουστίνου *Η πόλη του Θεού* επιχειρείται η αναίρεση της κατηγορίας ότι για τα δεινά της Ρώμης μετά την πρώτη άλωση της από τον Αλάριχο (410 μ.Χ.) ευθύνεται η εξάπλωση της χριστιανικής θρησκείας. Ως βάση του επιχειρήματος αυτού χρησιμοποιείται η θεμελιώδης αντίθεση μεταξύ των πολιτών της πόλης του Θεού και εκείνων της επίγειας πόλης. Ο Αυγουστίνος επεχείρησε να καταδείξει στους Ρωμαίους αντιπάλους του όχι μόνο ότι η ιστορία τους διαψεύδει τους ισχυρισμούς τους αλλά ειδικότερα ότι η πορεία της ιστορίας θα πρέπει να κριθεί υπό το πρίσμα της αντίθεσης μεταξύ της πόλης του Θεού *(civitas Dei)* και της επίγειας πόλης *(terrena civitas)*.

Στην περιγραφή της καταγωγής και της ιστορίας των δύο πόλεων ο Αυγουστίνος εκθέτει την άποψη ότι η επίγεια πολιτεία οφείλει την καταγωγή της στην ανταρσία των εκπεσόντων αγγέλων έναντι του Θεού, πριν από τη δημιουργία του ανθρώπου. Αυτός είναι και ο λόγος του βαθύτερου υπαρκτικού χάσματος μεταξύ αγαθού και κακού. Εκτός από αυτές τις πρωταρχικές απαρχές της επίγειας πόλης, υφίσταται και η αντίστοιχη δεύτερη απαρχή στην ιστορία του ανθρώπινου γένους. Στο πρόσωπο του Αδάμ και οι δύο πολιτείες *(civitates)* αποκτούν ύπαρξη: μία κοινωνία εκείνων οι οποίοι επιθυμούν να ζουν σύμφωνα με τις επιθυμίες της σάρκας και τις απαιτήσεις της βιολογικής τους υπόστασης και μία κοινωνία εκείνων οι οποίοι επιθυμούν να ζουν υπό τις επιταγές του πνεύματος και συμφώνως προς το θέλημα του Θεού[212]. Η στιγμή της πτώσης και της εξόδου από τον παράδεισο συνιστά τις απαρχές της ιστορικής διαδρομής των δύο πόλεων ή κοινωνιών, γεγονός το οποίο θα συνεχισθεί έως την ημέρα της τελικής κρίσεως. Ο ενδιάμεσος αυτός χρόνος μεταξύ πτώσης και τελικής κρίσης υποδηλώνει την παρουσία του ιστορικού χρόνου.

---

[212] *DCD* XIV, 1· XV,1.

Ο Αυγουστίνος διαχωρίζει σαφώς τρία διακριτά στάδια κατά την ύπαρξη των δύο πολιτειών: την καταγωγή τους *(exortus)*, την πορεία τους *(excursus/procursus)* και το προοριζόμενο τέλος τους *(debiti fines)*[213]. Η πραγματική ιστορία των δύο πόλεων περιλαμβάνει μία αναγκαία υποδιαίρεση σε έξι διαδοχικές περιόδους: η πρώτη ξεκινά από τον Αδάμ και φθάνει έως τον κατακλυσμό του Νώε, η δεύτερη από το Νώε έως τον Αβραάμ, η τρίτη εκτείνεται από τον Αβραάμ έως τον Δαυΐδ, η τέταρτη από τον Δαυΐδ έως τη βαβυλώνια αιχμαλωσία, η πέμπτη από την αιχμαλωσία έως τη Γέννηση του Χριστού και η έκτη από το Χριστό έως το τέλος του κόσμου. Για την αυγουστίνεια σκέψη αυτές οι έξι περίοδοι επιδέχονται ανθρωπολογικής θεμελίωσης· αντιστοιχούν σε διαφορετικά στάδια της ανθρώπινης ζωής και της ανάπτυξης της βιολογικής ατομικότητας[214]. Ο διαχωρισμός της ιστορίας του κόσμου σε περιόδους προκύπτει από την ιστορική πορεία της πόλης του Θεού. Ο περιοδικός χαρακτήρας της σωτηριολογικής ιστορίας προσδιορίζει την υφή και τη φύση της παγκόσμιας ιστορίας. Η εν λόγω κατάταξη σε περιόδους αντλείται από το πρώτο βιβλίο της *Γενέσεως*. Όπως ο άνθρωπος ήρθε στην ύπαρξη την έκτη ημέρα της δημιουργίας έτσι και η έκτη περίοδος είναι ο προάγγελος της ελεύσεως του δευτέρου Αδάμ, δηλαδή του Χριστού. Τότε ο καινός Άνθρωπος θα κάνει την εμφάνισή του, στην τελική περίοδο, η οποία ταυτοχρόνως θα σημάνει την ολοκληρωτική ανανέωση.

Αυτή η διαίρεση της ιστορίας συμφώνως προς τα στάδια της ανθρώπινης ζωής αποτελεί λογική συνέχεια της σκέψης προγενέστερων δυτικών Πατέρων και άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στην αυγουστίνεια προβληματική. Αυτό το περιοδολογικό σχήμα κατά το οποίο η ανθρωπότητα θεωρείται ως ένας οργανισμός υποκείμενος στους αυστηρούς βιολογικούς νόμους της αύξησης, της κορύφωσης και της παρακμής, εναρμονίζεται απόλυτα με τις αυγουστίνειες προθέσεις· δεν είναι τυχαίο άλλωστε το γεγονός ότι ο Αυγουστίνος αναφέρεται στην πόλη του Θεού ως σώμα Χριστού[215]. Το σχήμα αυτό προσλαμβάνει στον Αυγουστίνο καθαρά απολογητική

---

213 *DCD* XI, 1· X, 32.
214 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, ο.π. p. 94-95.
215 Βλ. διεξοδικά Van OORT J., *Jerusalem and Babylon, ο.π.* p. 123 κ.ε.

διάσταση. Η αληθινή πολιτεία για τους χριστιανούς δεν είναι η Ρώμη αλλά η πόλη του Θεού. Ο Αυγουστίνος επιχειρεί την άρρηκτη διασύνδεση Βαβυλώνας και Ρώμης· η Ρώμη συνιστά τη δεύτερη Βαβυλώνα, ενώ η Βαβυλώνα την πρώτη Ρώμη[216]. Η ιστορία της ουράνιας πόλης είναι παράλληλη προς αυτήν της επίγειας. Οι δύο σημαντικότερες χρονικές στιγμές στην ιστορία της πόλης του Θεού, την παγκόσμια διάδοση της οποίας ανήγγειλαν οι προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, συνέπεσαν με την αρχή της Ασσυρίας-Βαβυλώνος και της Ρώμης αντιστοίχως[217].

Η παγκόσμια εξάπλωση της πόλης του Θεού φανερώθηκε στον Αβραάμ και στη συνέχεια κατά τη διάρκεια και μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία, η παρουσία της όμως δεν είναι εμφανώς ευδιάκριτη και στις έξι διαδοχικές περιόδους. Για το λόγο αυτό ο Αυγουστίνος παρατηρεί ότι η ύπαρξη της πόλης του Θεού παρέμενε σε λανθάνουσα κατάσταση μέχρι τη σύναψη της νέας συμφωνίας μεταξύ Θεού και ανθρώπου[218] ενώ ανέτειλε με την έλευση του Χριστού. Έως τις ημέρες του Έβερ, του προγόνου του Αβραάμ, υπήρξε ελάχιστη διαφοροποίηση μεταξύ των δύο πόλεων στον ανθρώπινο κόσμο. Στα χρόνια του Έβερ ανεδύθη η Βαβυλώνα η οποία απετέλεσε εξέχον σύμβολο της επίγειας πολιτείας. Αντιθέτως οι απόγονοι του Έβερ απετέλεσαν τους αληθινούς πολίτες της ουράνιας πόλης[219]. Η πόλη του Θεού αποκαλύφθηκε σαφέστερα στον Αβραάμ, οι απόγονοι του οποίου απετέλεσαν τον αρχικό πυρήνα της[220].

Η ιστορία της πόλης του Θεού ήταν για αρκετό διάστημα ταυτόσημη με αυτή των Ισραηλιτών, οι οποίοι έλαβαν το νόμο και την υπόσχεση του Θεού πριν από τα υπόλοιπα έθνη. Ωστόσο το Ισραήλ απώλεσε την ιδιότητα του πολίτη της πόλης του Θεού ειδικότερα μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία. Αντί να καταστεί ο περιούσιος λαός το αρχαίο Ισραήλ έτεινε διαρκώς προς μία ρήξη της σχέσης του με το Θεό· αυτή η αποστασία συνοδεύθηκε σύντομα από την εξαφάνιση της ανεξάρτητης υπόστασης

---

216 *DCD* XVI, 17· XVIII, 2· XVIII, 22.
217 *DCD* XVIII, 27.
218 *DCD* XVIII, 1.
219 *DCD* XVI, 11.
220 *DCD* XVI, 12.

του ως κράτους[221]. Μετά τη γέννηση του Χριστού η αποξένωση επιτάθηκε περισσότερο ώστε να εφαρμόζεται η πρόρρηση του Ησαΐα ότι μόνο ελάχιστοι θα τύχουν σωτηρίας στο Ισραήλ[222]. Μετά την έκπτωση του Ισραήλ η κλήση η σχετική με την ιδιότητα του μέλους της πόλης του Θεού περιέλαβε τα υπόλοιπα έθνη, γεγονός το οποίο μαρτυρεί την εκπλήρωση του προφητικού μηνύματος. Δεν είναι τυχαίο εξάλλου ότι στο βιβλίο XVIII της *Πόλης του Θεού* ο Αυγουστίνος παραθέτει ιδιαιτέρως τις προφητείες που αφορούν την αποστασία των Ιουδαίων και τη γενίκευση της κλήσης προς τους εθνικούς[223].

Στο ερώτημα εάν πριν από την έλευση του Χριστού υπήρχαν μη Ισραηλίτες πολίτες της ουράνιας πόλης, ο Αυγουστίνος δίνει καταφατική απάντηση: ασφαλώς υπήρχαν μη Ιουδαίοι πολίτες, όχι όμως ένα ολόκληρο έθνος αλλά μεμονωμένα άτομα διάσπαρτα ανά τα έθνη. Ο Αυγουστίνος παραδέχεται ότι μόνο οι Ισραηλίτες είχαν το δικαίωμα να αποκαλούνται λαός του Θεού. Δεν θα μπορούσε όμως να αμφισβητηθεί το γεγονός ότι ανάμεσα και στα άλλα έθνη υπήρχαν ορισμένα άτομα τα οποία ανήκαν στους κόλπους των αληθινών Ισραηλιτών, των πολιτών της ουράνιας πατρίδας[224], όχι δυνάμει της επίγειας αλλά της ουράνιας συνένωσης. Τα άτομα αυτά απετέλεσαν υποτυπώσεις της οικουμενικής διάστασης της ουράνιας πολιτείας. Το γεγονός αυτό καταδεικνύει την καθολικότητα του χριστιανικού σωτηριολογικού δόγματος, παρούσα ακόμη και πριν την έλευση του Χριστού.

Με την πρόοδο της ιστορίας της σωτηρίας το περιεχόμενο του σωτηριολογικού μηνύματος καθίσταται σαφέστερο. Ταυτοχρόνως όμως εμφανίσθηκε μία αυξανόμενη απροθυμία αποδοχής της σωτηρίας, γεγονός που ο Αυγουστίνος ενετόπισε αρκετές φορές στη συμπεριφορά του Ισραήλ, του έθνους εκείνου στο οποίο η ουράνια πόλη έλαβε την πρώτη επίγεια σχηματική της μορφή.

Εξαιτίας αυτής της ανθρώπινης εμμονής κάθε περίοδος της ιστορίας της *Πόλης του Θεού* τελικώς βίωνε την παρακμή. Αυτή η οπτική της σωτηριολογικής

---

221 *DCD* XVIII, 45.
222 *Ησαΐας* 10, 22 στο *DCD* XVIII, 46.
223 *DCD* XVIII, 28-35 και 45.
224 *DCD* XVIII, 47.

ιστορίας συνεδέετο προς τον αυγουστίνειο διαχωρισμό της ιστορίας κατ'αναλογίαν προς τις ημέρες της δημιουργίας. Κάθε φορά η νύχτα διαδεχόταν την ημέρα αλλά στη συνέχεια ο Θεός δημιουργούσε μία νέα ημέρα. Μετά τη δημιουργία του Αδάμ επέρχεται η ανθρώπινη πτώση και τελικώς ο κατακλυσμός. Η αυγή μιας νέας ημέρας με το Νώε απέληξε στη γλωσσική σύγχυση κατά την οικοδόμηση του Πύργου της Βαβέλ. Μία νέα έναρξη σημειώνεται με τον Αβραάμ· εντούτοις όμως οι απόγονοι του απέκλιναν. Το ίδιο συνέβη και στην περίπτωση του Δαυΐδ. Η λογική αυτή διαιωνίσθηκε μέχρι την έλευση του Χριστού, την αποφασιστική τομή στην ανθρώπινη ιστορία. Και αυτή η περίοδος όμως θα τερματισθεί κατά την ημέρα της κρίσεως, οπότε θα σημειωθεί η είσοδος της ανθρώπινης ιστορίας στη σφαίρα της αιωνιότητας.

Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Αυγουστίνος αντιλαμβανόταν τη σωτηριολογική ιστορία ως μία διαδικασία συνεχών νέων απαρχών[225]. Η εγγενής ιστορική εξέλιξη παρουσιάζεται ανέφικτη· ωστόσο όμως υφίσταται ένα συνεχιζόμενο σχέδιο σωτηρίας στο οποίο ο Θεός δρα δημιουργικώς. Σε αυτό το πλαίσιο η περίοδος που αρχίζει με την ενσάρκωση του Χριστού διαθέτει αυτοτελή φύση: η περίοδος προ της ελεύσεως του Χριστού είναι η περίοδος της αναμονής και της επαγγελίας, η ύστερη περίοδος είναι αυτή της εκπλήρωσης. Με τον τρόπο αυτό το σώμα του Χριστού, η Εκκλησία, προσεγγίζει την πλήρη ιστορική της υλοποίηση.

Οι εκκλησιολογικές απόψεις του Αυγουστίνου εναρμονίζονται με το σωτηριολογικό του δόγμα. Η Εκκλησία συνεστήθη από τις απαρχές της ανθρωπότητας[226]· πολύ πριν την επίγεια γέννηση του Χριστού μπορούσε να διακρίνει κανείς την επίγεια ιστορία της πόλης του Θεού[227]. Ακριβώς γι'αυτόν το λόγο το αυγουστίνειο δόγμα των δύο πόλεων προβάλλει καθολικές αξιώσεις εφαρμογής: πρόκειται για μία ιδιαίτερη μορφή δόγματος προκαθορισμού. Και αυτό διότι διαφαίνεται μία ιστορική προϋπαρξη του ιστορικού χριστιανισμού, της χριστιανικής

---

225 WACHTEL, A., *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Βόννη 1960, ιδιαίτερα p. 73 στην οποία χαρακτηρίζει την αυγουστίνεια οπτική ως διαδικασία συνεχών νέων απαρχών.
226 *DCD* XVI, 2.
227 *DCD* XVII, 16.

πίστης, μία προσύλληψη της ιστορικής της φανέρωσης[228]. Παρόλα αυτά μόνο με την ενσάρκωση του Χριστού καθίσταται δυνατή μία καθολική σωτηριολογική κλίση προσιτή σε όλα τα έθνη. Το γεγονός αυτό σημαίνει το χρόνο της χριστιανικής θρησκείας. Η σωτηριολογική επαγγελία ήταν παρούσα σε όλες τις εποχές, προσέλαβε όμως ιδιαίτερη ιστορική δυναμική μόνο μετά την έλευση του Χριστού. Εντούτοις η Εκκλησία δεν αποτελεί τον τελικό στόχο των ανθρώπινων επιδιώξεων. Σκοπός της ιστορίας καθίσταται η συμπλήρωση του αριθμού εκείνων, η σωτηρία των οποίων έχει αποφασισθεί εκ των προτέρων (*Αποκ.* 7:3-4). Με τον τρόπο αυτό η πόλη του Θεού θα προσεγγίσει τις υπερχρόνιες απαρχές της: ο ουρανός συνιστά την αρχική προέλευση αλλά και τον τελικό προορισμό της. Δεν υφίσταται ως εκ τούτου αυθύπαρκτη ιστορική δυναμική· η ανθρώπινη ιστορία υποτάσσεται σε ένα προειλημμένο σωτηριολογικό πρόγραμμα. Το αξίωμα αυτό βρίσκεται στο επίκεντρο της αυγουστίνειας σκέψης.

4.2. Η χρήση του όρου Civitas στον Αυγουστίνο

Σε πολλά σημεία του αυγουστίνειου έργου υιοθετείται η λατινική λέξη *civitas,* η οποία διαθέτει ευρυτατη νοηματική και εννοιολογική πολυσημία. Η χρήση του όρου αυτού είναι ευρυτατη· εντούτοις όμως διακρίνονται τέσσερις θεμελιώδεις εννοιολογικές σημασιες. Ο όρος αυτός είναι δυνατό να υποδηλώνει: α) την κοινότητα των **πολιτων** ***(cives),*** την ομοείδεια των μελών μιας συντεταγμένης πολιτικής κοινωνιας. **β) την πόλη** ή την περιοχή στην οποία ζει μια ομάδα πολιτών, γ) το κράτος ή την **πολιτική κοινωνία** εν γένει, με ιδιαίτερη έμφαση στην πολιτειακή διάρθρωση και δ) **την** ιδιότητα του πολίτη *(civis)* καθώς και ένα σύνολο αναγνωρισμένων πολιτικών δικαιωμάτων.

Αυτές ήταν οι πλέον επικρατούσες ερμηνείες κατά την εποχή του Αυγουστίνου. Ο Αυγουστίνος με τη λέξη *civitas* εννοούσε έναν αριθμό ανθρώπων οι

[228] REUTER, H., *Augustinische Studien,* Aalen 1967, p. 93.

οποίοι συνεδέοντο μέσω ορισμένων κοινοτικών δεσμών[229]. Σε αυτή την περίπτωση η *civitas* μπορεί να εκληφθεί ως μία κοινωνία *(societas)*· δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι σε διάφορα αποσπάσματα του έργου του *Η Πόλη του Θεού* ο Αυγουστίνος παραθέτει τις λέξεις *civitas* και *societas* ως συνώνυμους όρους[230].

Για να περιγράψει την Ιερουσαλήμ ως *civitas Dei* και τη Βαβυλώνα ως ακριβώς αντίθετη της, ο Αυγουστίνος προστρέχει στην πρωταρχική εννοιολογική σημασία της ρωμαϊκής γενέτειρας πόλης *(urbs)*. Για το λόγο αυτό ο Αυγουστίνος διατείνεται ότι η λέξη *civitas* μπορεί να θεωρηθεί ταυτόσημη της ρωμαϊκής λέξης *urbs*. Η λέξη *civitas* ωστόσο είναι δυνατό να υποδηλώνει μία συντεταγμένη πολιτική κοινωνία. Για τον Αυγουστίνο αρχέτυπο πολιτειακής οντότητας μπορεί να θεωρηθεί η *πόλις-κράτος*, η αρχαιοελληνική *πόλις*[231]. Στις απαρχές της ρωμαϊκής ιστορίας διακρίνεται η σύσταση μιας μικρότερης πόλης από το Ρωμύλο: ο Ρωμύλος είναι ο θεμελιωτής της *civitas* Ρώμης. Εντούτοις η λέξη *πόλις* στην αρχαιοελληνική σημασία της, δεν είναι αναγώγιμη στη λατινική λέξη *civitas*. Στην περίπτωση αυτή φαίνεται μία προφανής εννοιολογική ασυμμετρία[232]. Η αρχαιοελληνική λέξη *πόλις* περιελάμβανε το σύνολο των εκδηλώσεων και της ζωής μιας διαρθρωμένης ομάδας· διέθετε σαφώς πολιτική, πολιτισμική, ηθική και οικονομική διάσταση[233].

Κάθε *πόλις* είχε τη δική της ιδιαίτερη λατρεία: θρησκεία και αρχαιοελληνική πόλη, και αντιστρόφως, συνεδέοντο αναπόσπαστα μεταξύ τους[234]. Στη ρωμαϊκή παράδοση ο όρος *civitas* κατέστη δηλωτικός της ρωμαϊκής ευσέβειας. Η λατινική λέξη *pietas* δεν υπεδήλωνε μόνο βαθύ σεβασμό προς τους θεούς· εξελαμβάνετο

---

229 *DCD* XV, 8.

230 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 103.

231 για το ζήτημα αυτό βλ. MANDOUZE, A., "Saint Augustin et la cité grecque", *Revue des Études Latines* 47 (1969), p. 396-417.

232 για το πρόβλημα της μη μεταφρασιμότητας διαφορετικών όρων που ανήκουν σε αντίθετα πολιτισμικά παραδείγματα, βλ. διεξοδικά MacINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?, o.π.* p. 397 κ.ε., βλ. περαιτέρω CASSIN, B., "Grecs et romains: Les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger", στο ARENDT, H., *Ontologie et politique*, Paris (Tierce) 1989, p. 17-39, ειδικ. p. 22 κ.ε.

233 Βλ. διεξοδικά GLOTZ, G., *Η ελληνική "πόλις"*, μτφρ. Σακελλαρίου, Α., Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1989[3].

234 για το ζήτημα αυτό βλ. περαιτέρω ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ., *Θρησκεία, νεωτερικότητα και σύγχρονη πολιτισμική ταυτότητα*, Αθήνα (Σάκκουλας) 1996, σελ. 58-60, όπου περιλαμβάνεται και η σχετική βιβλιογραφία.

περαιτέρω συνώνυμη του πατριωτισμού. Καθίσταται πλέον σαφές ότι για τους Ρωμαίους η λέξη *civitas* προσέλαβε κατ'εξοχήν θρησκευτική σημασία, όπως μαρτυρεί η κλασική λατινική γραμματεία[235].

Ο όρος *civitas* στον Αυγουστίνο αποτελεί σαφώς μία περιεκτική έννοια. Η αυγουστίνεια περιγραφή της *civitas Dei* και της *terrena civitas* αποκαλύπτει τον προεξέχοντα ρόλο της θρησκείας στη συγκρότηση κάθε πολιτικής κοινωνίας. Η *civitas* δεν αποτελεί μία απλή συμβιωτική ομάδα, αλλά μία οργανωμένη κοινότητα που διακρίνεται για τη θρησκεία της, τον πολιτισμό, τους κανόνες δικαίου και της ηθικές της αξίες. Η ενότητα κοινότητας, θρησκείας και πολιτικής καθίσταται εμφανής. Εντούτοις όμως η λέξη *civitas* δεν μπορεί να καταστεί ταυτόσημη της αρχαιοελληνικής πόλης.

Η έννοια του "κράτους" θα μπορούσε να αποτελέσει ενδεχομένως μία δυνατή μετάφραση της λέξης *civitas*. Το γεγονός αυτό όμως είναι δυνατό να οδηγήσει στην παραποίηση των αυγουστίνειων προθέσεων· τα γραπτά του δεν στοχεύουν στη σύσταση μιας τεκμηριωμένης πολιτικής θεωρίας. Σπανιότατα ο Αυγουστίνος χρησιμοποιεί τη λέξη *civitas* ως δηλωτική μιας συγκροτημένης πολιτειακής δομής· αντιθέτως έδειχνε μία σαφή προτίμηση προς τους λατινικούς όρους πολιτεία *(res publica)*, αυτοκρατορία *(imperium)* και βασιλεία *(regnum)*[236].

Στο σημείο αυτό απαιτούνται μερικές περαιτέρω διασαφήσεις. Ο Αυγουστίνος γράφοντας για την καταγωγή και τη φύση της *civitas Dei* προβαίνει στην ειδικότερη αναφορά βιβλικών χωρίων τα οποία αναφέρονται στην Ιερουσαλήμ. Ανάλογα ισχύουν για την αυγουστίνεια αντιστοιχία *terrena civitas* και Βαβυλώνος. Περαιτέρω η αυγουστίνεια *civitas* προϋποθέτει αναμφίβολα την παρουσία ενός ηγεμόνος *(princeps)* - η πόλη του Θεού κυβερνάται από το Χριστό, ενώ η επίγεια πόλη από τις δυνάμεις του κακού. Ο ίδιος ο Αυγουστίνος δεν επέλεξε την χρήση των λέξεων *regnum, res publica* και *societas* για να καταδείξει τη διάκριση των δύο πολιτειών, τις οποίες

---

235 Ο Κικέρων μιλά, για παράδειγμα, για *civitas aeterna, beata, immortalis, sancta,* ενώ ο Τίτος Λίβιος αναφέρεται σε μία *civitas religiosa.*
236 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 104.

αποκαλούσε *civitates*[237]. Από την άλλη ο Αυγουστίνος θεωρούσε τη λέξη *civitas* ισοδύναμη προς την αρχαιοελληνική έννοια της πόλεως. Αυτό οφείλεται στην εσφαλμένη μεταφραστική απόδοση του όρου *πόλις* ως *civitas*, την οποία επεχείρησε ο Κικέρων.

Στο πρώτο βιβλίο του έργου του *De Civitate Dei* εκθέτει την άποψη ότι η *civitas* συνιστά την αφοσιωμένη στην υπηρεσία ενός μοναδικού σκοπού πλειονότητα ανθρώπων[238], ενώ σε άλλο τμήμα του έργου του προσδιορίζει την *civitas* ως ένα πλήθος ανθρώπων συνδεδεμένων μεταξύ τους με ένα είδος κοινωνικού δεσμού. Αυτό υποδηλώνει μία εμφανή κοινοτική συνάφεια: οι άνθρωποι εκλαμβάνονται ως συμπολίτες μιας ιδιαίτερης κοινότητας, ή της ουράνιας ή της επίγειας.

Ωστόσο δεν θα πρέπει να λησμονείται το γεγονός ότι *Η Πόλη του Θεού* είναι ένα απολογητικό έργο και η επιλογή του όρου *civitas Dei* δεν συνιστά παρά ένα τρόπο υπεράσπισης της χριστιανικής πίστης στη Δύση έναντι των παγανιστικών κριτικών και επιθέσεων. Οι αντίπαλοι του Αυγουστίνου υπεστήριζαν ότι ο Χριστιανισμός δεν αποτελεί μία δύναμη συνεκτική της πολιτικής κοινότητας. Για το λόγο αυτό η επιλογή του όρου *Civitas Dei* δεν είναι τυχαία: υποδηλώνει την κατάφαση της χριστιανικής αντίληψης περί κοινότητας. Η υπερκόσμια *civitas*, η ουράνια πόλη υπερβαίνει όλες τις επίγειες πολιτείες *(civitates)* ως προς τη θεία προέλευση τους. Σε αντίθεση προς τις εγκόσμιες πολιτείες που επιδίδονται στη λατρεία παγανιστικών θεοτήτων, η *civitas Dei* αφιερώνεται στη λατρεία του ενός αληθινού Θεού. Μόνη η ορθή πίστη και η αληθινή λατρεία μπορουν να συμβάλλουν στη δημιουργία της γνήσιας πολιτικής υπαρκτικής κοινοτητας *(civitas)*, στην οποία επικρατεί η θεία δικαιοσύνη *(iustitia)* και η ευλογημένη ζωή *(vita beata)*. Είναι πλέον γεγονός ότι η λέξη *civitas* υποδηλώνει την ιστορική διαδρομή μιας λατρευτικής-σωτηριολογικής κοινότητας. Θέλοντας να καταδείξει ότι η ύπαρξη των εγκόσμιων πολιτικών σχηματισμών είναι άρρηκτα συνυφασμένη προς την ειδωλολατρία, ο Αυγουστίνος προβάλλει το εσχατολογικό

---

237 *ο.π.* p. 106.
238 *DCD* I, 15.

ιδεώδες της ουράνιας πολιτείας, της μόνης αληθινής λυτρωτικής κοινότητας. Το εγχείρημα αυτό βρίσκεται στον πυρήνα του ύστερου έργου του.

4.3. Η διχοτόμηση επίγειας και ουράνιας πόλης

Από τα όσα εξετέθησαν ανωτέρω γίνεται αντιληπτό ότι στο αυγουστίνειο έργο *De Civitate Dei* δύο κοινωνίες βρίσκονται αντιμέτωπες: η κοινωνία των πιστών αντιτίθεται προς αυτή των ασεβών. Οι δύο κοινωνίες συνδέονται με τους αγγέλους, ή τους αγαθούς ή τους κακούς. Παρά τη διαπλοκή των δύο πόλεων κατά τη διάρκεια της εφήμερης ύπαρξης τους, εντούτοις υπάρχει κατά βάσιν μία απόλυτη αντίθεση μεταξύ τους και ένα αγεφύρωτο χάσμα.

Η απόλυτη διαφορά στη φύση των δύο πολιτειών καθίσταται εμφανής από τις ονομασίες που ο Αυγουστίνος τους αποδίδει. Στο έργο του *Η Πόλη του Θεού* η αντιπαράθεση αυτή παρουσιάζεται ως αντίθεση της πόλης του Θεού *(civitas Dei)* προς την πόλη του διαβόλου *(civitas diaboli)*, της ουράνιας πόλης *(civitas caelestis)* προς την επίγεια *(civitas terrena)*, της αιώνιας πόλης *(civitas aeterna)* προς την εφήμερη *(civitas temporalis)*, της πόλης των πιστών *(civitas piorum)* προς την πόλη των ασεβών *(civitas impiorum)*, της αθάνατης πόλης *(civitas immortalis)* προς τη θνητή *(civitas mortalis)*, της ιερής πόλης *(civitas sancta)* προς την πόλη των αδίκων *(civitas iniqua)*.

Οι ονομασίες αυτές από μόνες τους καθιστούν προφανή τη μεταξύ τους ριζική διάσταση. Τούτο καθίσταται εμφανές από την απαρίθμηση ορισμένων χαρακτηριστικών των δύο πόλεων τα οποία μαρτυρούν τη διάσταση και αντιπαραβολή υπερφυσικής και φυσικής γέννησης, αιωνιότητας και χρονικότητας, αφθαρσίας και φθαρτότητας, ταπεινοφροσύνης και έπαρσης, υπακοής και ανυπακοής, αγάπης προς το Θεό και εγωισμού, λατρείας του αληθινού Θεού και λατρείας των ειδώλων, διάγειν του βίου προς τις επιταγές του Πνεύματος εν αντιθέσει προς τις επιθυμίες της σάρκας.

Ανάμεσα σε αυτή την αντίθεση δεν υφίσταται τίποτε άλλο, αφού ο Αυγουστίνος διακηρύττει ότι οτιδήποτε δεν συνιστά πίστη είναι αμαρτία ενώ υπάρχει

μόνο πίστη ή αμαρτία, χωρίς ενδιάμεσο στάδιο. Ορισμένοι μελετητές συσχετίζουν την αντίθεση μεταξύ των δύο πόλεων με την αντιπαραβολή ανάμεσα στους πιστούς και τους απίστους, γεγονός που οδηγεί σε μία ιδεαλιστική ερμηνεία της[239]: οι δύο πόλεις εκλαμβάνονται ως αλληγορικές εκφράσεις για την πίστη και την απιστία. Ο Αυγουστίνος εντούτοις στη διαπραγμάτευση του ζητήματος της αντίθεσης των δύο πόλεων δεν ασχολήθηκε με απλές αλληγορίες ή ιδέες, ούτε με ένα μύθο αλλά με πραγματικές οντότητες[240]. Η πόλη του Θεού είναι η πραγματικώς υπάρχουσα κοινωνία των αγαθών αγγέλων και των αληθινών πιστών, ενώ τον αντίποδα αυτής συνιστά η εξίσου υπαρκτή πόλη των δυνάμεων του κακού, των εκπεσόντων αγγέλων και των απίστων. Η ρητή αυγουστίνεια επίκληση της αυθεντίας των Γραφών καθιστά δυνατή τη θεμελίωση των δύο κοινωνιών ως δύο διακριτών τύπων πολιτείας, ως δύο πόλεων. Τελικώς κατά την εξήγηση βιβλικών χωρίων ο Αυγουστίνος θεμελιώνει τον ισχυρισμό του ότι οι δύο αντίθετες πόλεις είναι δυνατό να αποδοθούν ως Ιερουσαλήμ και Βαβυλώνα.

Η αυγουστίνεια αναφορά στην πραγματικότητα αυτών των δύο αντιθέτων πόλεων είναι διαρκής. Η δεδομένη αυτή επιλογή συγκεκριμένων ονομάτων αντανακλά την ιδιαιτερότητα της αυγουστίνειας υποκειμενικής ερμηνείας των βιβλικών κειμένων[241]. Με ιδιαιτέρως εμφατικό τρόπο ο Αυγουστίνος περιγράφει την αντίθεση ανάμεσα στις δύο πόλεις ως ταυτόσημη προς τη σύγκρουση Ιερουσαλήμ και Βαβυλώνος.

Στο πρώιμο αυγουστίνειο έργο υπάρχουν σαφείς νύξεις στη θεμελιώδη αυτή σύγκρουση. Ειδικότερα στην ομιλία του στον εκατοστό τεσσαρακοστό όγδοο Ψαλμό, η Ιερουσαλήμ και η Βαβυλών, η μέλλουσα ζωή και ο εγκλωβισμός στην παρούσα ζωή, εκλαμβάνονται ως αντίθετες υπαρκτικές καταστάσεις. Περαιτέρω ο Αυγουστίνος νουθετεί το εκκλησίασμα να μην απολαμβάνει την αγάπη της Βαβυλώνας αλλά ούτε να λησμονεί την Ιερουσαλήμ[242]. Η ίδια θεματική συναντάται και σε άλλα

---

239 SCHOLZ, H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus De Civitate Dei*, Λειψία 1967, p. 70.
240 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, *ο.π.* p. 117.
241 *ο.π.* p. 118.
242 *Enarrationes in Psalmos* 148,4.

αυγουστίνεια κείμενα. Σαφείς αναφορές διενεργούνται σε μία σειρά έργων μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται τα επόμενα: *Περί της κατηχήσεως των απαιδεύτων*[243], συγγραφέν περί το 400, διάφορες επεξηγήσεις των Ψαλμών[244], απολογητικά κείμενα - *Κατά του donatistού Παρμενιανού*[245], περί τα 400/405, και *Κατά Φαύστου*[246], και οι *Εξομολογήσεις (Confessiones)*. Ιδιαιτέρως στις *Εξομολογήσεις* όχι μόνο αναφέρεται στην αιώνια πόλη Ιερουσαλήμ ως γενέθλια πόλη και μητέρα αλλά επίσης αναφέρει τον αντίποδά της[247].

Το παραπάνω όμως θέμα καθίσταται αντικείμενο εκτενέστερης διαπραγμάτευσης στα Βιβλία XVI-XVIII του έργου του *De civitate Dei*. Στα βιβλία αυτά ο Αυγουστίνος περιγράφει την οικοδόμηση του πύργου της Βαβέλ και τη σύγχυση των γλωσσών, τη βαβυλώνια αιχμαλωσία καθώς και την ιστορία της αυτοκρατορίας των Ασσυρίων *(Babylonia prima)* και της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας *(Babylonia secunda)*. Η επεξήγηση του ονόματος Βαβυλών ως συγχύσεως *(confusio)* απαντάται ήδη στην Παλαιά Διαθήκη και σε ύστερα εβραϊκά κείμενα. Η χριστιανική Εκκλησία υιοθέτησε αυτή την ερμηνεία η οποία ανευρίσκεται στα έργα αρκετών Πατέρων της Εκκλησίας: του Ωριγένους, του Γρηγορίου Νύσσης, του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, του Αμβροσίου και του Ιερωνύμου[248]. Ο Αυγουστίνος στο έργο του *Περί κατηχήσεως των απαιδεύτων* μνημονεύει σαφώς τις απόψεις προγενέστερων Πατέρων κατά την εξήγηση του ονόματος Βαβυλών ως σύγχυση[249]. Στην επαναλαμβανόμενη απεικόνιση της Ιερουσαλήμ ως θέασης της ειρήνης *(visio pacis)* και της Σιών, ετέρας ονομασίας της Ιερουσαλήμ, ως εικασίας *(speculatio)* και ως ενατένισης *(contemplatio)* των ουρανίων αγαθών, ακολουθεί χωρίς αμφιβολία το παράδειγμα των προγενέστερων Πατέρων[250]. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι Ιερουσαλήμ και Σιών είναι

---

243 *De catechizandis rudibus* 37.
244 *Enarrationes in Psalmos* 26, 18· 61,6· 64· 86· 136.
245 *Contra epistulam Parmeniani* II, 4,9.
246 *Contra Faustum* XII, 36.
247 *Confessiones* IX, 13, 37· X, 35, 36· XII, 16, 23.
248 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 120.
249 *De catechizandis rudibus* 37 σε σύγκριση ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Contra Celsum VII*, 22, Αμβροσίου, *Explanatio super psalmos* 1, 22· 35, 23.
250 ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Homiliae in Ieremiam graecae* III, 2· IX, 2, *In Ezechielem homiliae* XII, 2, Ιερωνύμου, *In Hieremiam prophetam* VI, 31,3.

ισοδύναμες έννοιες. Ο Αυγουστίνος υπεγράμμιζε τη διαφορά μεταξύ της Σιών ως περιπλανώμενης Εκκλησίας και της Ιερουσαλήμ ως αιώνιας πόλης του Θεού. Στη συνέχεια όμως εξέλειπε αυτή η διάκριση[251].

Ο Αυγουστίνος προσπάθησε να υπερασπισθεί την ουράνια πόλη κυρίως μέσω της κριτικής του προς τη ρωμαϊκή πολιτεία, ενάντια σε αυτούς οι οποίοι εξυμνούσαν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και το παρελθόν της· με δηκτικό τρόπο κατήγγειλε τη ρωμαϊκή υπερηφάνεια και δίψα για εξουσία. Στην αυγουστίνεια κριτική ενυπήρχε το στοιχείο της πλήρους αντίθεσης των χριστιανικών αρχών προς τις αξίες της αυτοκρατορικής Ρώμης. Τα πρότυπα και τα ιδεώδη των εθνικών υπεβάλλοντο πλέον σε εκτενή καταλυτική κριτική. Αυτή η εχθρική στάση έναντι της Ρώμης έπαιρνε τη μορφή μιας αποκαλυπτικής πολεμικής ενάντια στην πόλη των δυνάμεων του κακού η οποία κατεδίωκε την πόλη του Χριστού. Αργότερα η πολεμική ενάντια στη Ρώμη και τους ειδωλολάτρες αντιπάλους του εξέλαβε μία άλλη μορφή. Η ειδωλολατρική Ρώμη κατεδίωκε την ουράνια πόλη *(civitas Dei/ecclesia)* αλλά δεν ήταν η πρώτη ή η μοναδική η οποία το έπραττε. Η Ρώμη συνιστούσε την προσωποποίηση της επίγειας πολιτείας *(terrena civitas)*, αλλά σε όλη την ανθρώπινη ιστορία η πόλη του Θεού ήρθε αντιμέτωπη με την κοσμική εξουσία, ακόμη και πριν την ύπαρξη της Ρώμης.

Ο Αυγουστίνος ταυτίζει την επίγεια πόλη με το βασίλειο του ψεύδους και της απάτης, από το οποίο αποκλείεται η διάσταση της αλήθειας *(veritas)*, ενώ κυριαρχεί η ανθρώπινη ματαιότητα *(vanitas)*. Η πόλη των πιστών *(civitas fidelium)* ήταν και παραμένει αντιμέτωπη με την πόλη των απίστων *(civitas infidelium)*, την πόλη του παρόντος κόσμου *(civitas huius saeculi)*[252]. Η επίγεια πόλη συνιστά πόλη των ασεβών *(impia civitas)*[253], βασίλειο των διεφθαρμένων και απίστων ανθρώπων *(impia civitas et populus infidelium)*[254], πόλη θνητών *(civitas mortalium)*[255], χώρο λατρείας των δυνάμεων του κακού *(daemonicola civitas)*[256], τελικώς πόλη του διαβόλου *(civitas*

---

251 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, *o.π.* p. 122.
252 *DCD* XVIII, 1.
253 *DCD* XVIII, 41 και 51.
254 *DCD* XX, 9.
255 *DCD* XVIII, 2.
256 *DCD* XVIII, 1.

diaboli)[257]. Οι πολίτες της *terrena civitas* είναι εξ ορισμού αμαρτωλοί· αυτό ισχύει για αγγέλους και ανθρώπους *(peccatores, et angeli et homines)*[258], για εκείνους που ζουν σύμφωνα με τις επιθυμίες της σάρκας και τις ανθρώπινες αδυναμίες.

Από τους όρους που χρησιμοποιεί ο Αυγουστίνος για να περιγράψει την *terrena civitas* καθίσταται προφανής η αντίθεση της με την πόλη του Θεού. Η επίγεια πόλη γνωρίζει μόνο γένεση *(generatio)* ενώ η ουράνια αναγέννηση *(regeneratio)*: τελικώς και οι δύο πολιτείες θεμελιώνονται στον προκαθορισμό εκ μέρους του Θεού[259]. Παρόλο όμως που κατά τον παρόντα χρόνο η ύπαρξη αυτών των δύο κοινοτήτων προϋποθέτει την αμοιβαία συνάρθρωση τους, την ημέρα της Κρίσεως θα λάβει χώρα ο πλήρης και οριστικός διαχωρισμός τους[260]. Για τον Αυγουστίνο η *civitas Dei / ecclesia* συνιστά μία απώτερη εσχατολογική οντότητα· το ίδιο όμως συμβαίνει και για την υπαρκτική της αντίθεση.

Σε αυτό το σημείο ανακύπτει το καίριο ερώτημα της ταύτισης της *terrena civitas*, της επίγειας πόλης προς την κοσμική πολιτεία κατά τους αυγουστίνειους χρόνους. Για την πατερική σκέψη τα εγκόσμια πολιτεύματα δεν είναι παρά επίγειες πολιτείες *(terrenae civitates)*. Ακόμη και αν κυβερνώνται από χριστιανούς αυτοκράτορες και απαρτίζονται από χριστιανούς πολίτες, εντούτοις παραμένουν επίγειες πολιτείες. Ως εκ τούτου και η ίδια η Ρώμη αποτελεί μία *terrena civitas*. Η ειδωλολατρική Ρώμη, ως δεύτερη Βαβυλών, απεικονίζεται ως κοινότητα στα πλαίσια της οποίας η *terrena civitas*, η επίγεια πολιτεία λαμβάνει ιστορική υπόσταση. Είναι προφανές ότι αυτή η ρητορική ταύτιση της Ρώμης με την *civitas diaboli* εξυπηρέτησε τους ύστατους σκοπούς του Αυγουστίνου στις συζητήσεις του με τους εθνικούς αντιπάλους του.

Ο Αυγουστίνος όμως προχωράει ένα βήμα περαιτέρω. Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία ασφαλώς αποτελεί *terrena civitas*· η επίγεια πολιτεία όμως δεν εξαντλείται στα όρια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ούτε και ταυτίζεται προς αυτήν.

---

[257] *DCD* XVII, 16 και 20.
[258] *DCD* XIV, 27.
[259] *DCD* XII, 28· XV, 1 και 17.
[260] *DCD* XX, 9 πρβλ. I, 35· XI, 1· XVIII, 49.

Χαρακτηρίζει κάθε εγκόσμιο πολιτειακό σχηματισμό αντίθετο προς το θείο θέλημα. Στο σημείο αυτό εμφανίζεται μία ουσιαστική αντινομία της αυγουστίνειας σκέψης. Ακόμα και για τον Αυγουστίνο η προ του Μεγάλου Κωνσταντίνου και Θεοδοσίου ρωμαϊκή πολιτεία δεν ήταν κατ'ανάγκη δαιμονική. Η κοινότητα των πιστών, η πόλη του Θεού, η Εκκλησία μπορούσε να επωφεληθεί από την επίγεια ειρήνη, την *pax romana*, την αυτοκρατορική ειρήνη, χωρίς όμως να την εκλαμβάνει ως το υπέρτατο αγαθό. Η παρουσία της θείας πρόνοιας συνέβαλε στην αναγόρευση χριστιανών αυτοκρατόρων. Κεντρικό σημείο διαφοράς της αυγουστίνειας σκέψης από τη βυζαντινή πολιτική θεολογία του Ευσεβίου και των συνεχιστών του αποτελεί η αδυναμία σύστασης και ύπαρξης μιας χριστιανικής αυτοκρατορίας. Κάθε επίγεια πολιτεία δεν παύει να εξαντλείται στα όρια της εφήμερης υπόστασής της· είναι αληθές ότι μπορεί να επωφεληθεί των εγκοσμίων αγαθών αλλά η πραγματική απόλαυση και τέρψη βρίσκεται μόνο στο χώρο της Βασιλείας.

Καθίσταται πλέον προφανές ότι η αυγουστίνεια κριτική της θρησκείας των εθνικών αποτελεί προϋπόθεση της συμβολής του στο πρόβλημα της πολιτικής κοινωνίας με τη διατύπωση του δόγματος των δύο πόλεων. Η ουράνια πόλη, η πόλη του Θεού δεν αποτελεί ξεχωριστή πολιτική οντότητα, συνυπάρχουσα με τις άλλες πολιτείες και θεμελιωμένη στο θεϊκό νόμο, όπως συνέβη με την περίπτωση της εβραϊκής θεοκρατίας[261] ή της μεταγενέστερης ανατολικής αυτοκρατορίας του Μεγάλου Κωνσταντίνου. Η ουράνια και η επίγεια πόλη αποτελούν δύο ιδεοτυπικές κατασκευές οι οποίες υπερβαίνουν τα όρια των πραγματικών ιστορικών πόλεων, ενώ καμία από αυτές δεν ταυτίζεται προς μία ειδικότερη πολιτεία ή βασίλειο[262]. Η μεταξύ τους διάκριση είναι ταυτοχρόνως κανονιστική και ρυθμιστική· υποδηλώνει το υπαρκτικό χάσμα αρετής και κακίας, αλήθειας και ψεύδους. Αυτό που καθιστά το άτομο μέλος μιας εκ των δύο πόλεων δεν είναι ούτε η φυλή, ούτε η εθνότητα, ούτε η ευγένεια της καταγωγής του, αλλά ο στόχος τον οποίο θέτει και προς τον οποίο

---

261 για μία περαιτέρω ανάλυση της εβραϊκής θεοκρατίας βλ. διεξοδικά ELAZAR, D. J., *Covenant and Polity in Biblical Israel. Biblical foundations and Jewish Expressions*, New Brunswick, New Jersey (Rutgers University Press) 1995, ειδικ. p. 319 κ.ε.

262 *DCD* XVIII, 2· XX, 11.

τελικά υποτάσσει το σύνολο των πράξεων του[263]. Αν και ο Αυγουστίνος σε ορισμένες περιπτώσεις επιχειρεί την ταύτιση της πόλης του Θεού προς την Εκκλησία[264] είναι σαφές ότι τα μέλη της Εκκλησίας αποτελούν δυνητικούς πολίτες της ουράνιας πόλης· αντιστρόφως πολλοί μη Χριστιανοί καθίστανται μέλη της ίδιας άγιας πόλης χωρίς να έχουν επίγνωση γι'αυτό. Στην πραγματικότητα όποιος επιδίδεται στην αναζήτηση της αλήθειας και της αρετής, μπορεί να λεχθεί ότι αποτελεί ένα λανθάνοντα πολίτη της πόλης του Θεού· αντιθέτως όποιος επιλέγει την κακία αντί της αρετής αποκλείεται αυτοδικαίως από την άγια κοινότητα. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι μόνον ως μέλος της ουράνιας πόλης, δυνάμει μιας σχέσης που υπερβαίνει την πολιτική σφαίρα, ο άνθρωπος αποκτά τη δυνατότητα επίτευξης της ειρήνης και της ευτυχίας προς την οποία αποβλέπουν ακόμη και οι ασεβείς[265].

Αυτό ασφαλώς δεν σημαίνει ότι η πόλη του Θεού είναι σε θέση να υποκαταστήσει την πολιτική κοινωνία. Σκοπός της δεν είναι να την εκτοπίσει αλλά να υποδείξει ένα στόχο υπέρτερο κάθε εγκόσμιας στοχοθεσίας. Η πολιτική κοινωνία εξακολουθεί να είναι απαραίτητη επειδή προσφέρει και διαχειρίζεται εκείνα τα υλικά αγαθά που απαιτούνται για την επίγεια διαβίωση· τα αγαθά αυτά μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως εργαλεία προαγωγής του πνευματικού οφέλους[266]. Για το λόγο αυτό η ιδιότητα του μέλους της ουράνιας πόλης δεν καταργεί αλλά διατηρεί και συμπληρώνει την ιδιότητα του πολίτη εγκόσμιων κοινωνιών. Σε αυτό το σημείο διακρίνεται μία διττή θεμελίωση του ανθρώπου ως πολιτικού όντος: ο άνθρωπος καλείται να αποτελέσει ουράνιο πολίτη χωρίς να παραιτηθεί από την ιδιότητα του επίγειου πολίτη, χωρίς να εγκαταλείψει την πολιτική κοινωνία και τις αξίες της. Όμως η ριζική αυγουστίνεια διάκριση μεταξύ εκκλησιαστικής και πολιτικής αρχής θίγει το ευρύτερο ερώτημα της αμοιβαίας σχέσης τους ενώ ταυτοχρόνως υποδηλώνει τη δυνατότητα της μεταξύ τους σύγκρουσης. Στην καλύτερη των

---

263 *DCD* XIV, 28.
264 *DCD* XIV, 13 και 15.
265 *DCD* XIX, 12.
266 *DCD* XIX, 17.

περιπτώσεων η επίλυση της σύγκρουσης λειτουργεί ως σύμπτωση χριστιανικής πίστης και πολιτικής εξουσίας. Αυτή είναι η περίπτωση κατά την οποία ένας χριστιανός ανέρχεται σε κοσμικά αξιώματα και ασκεί εξουσία κατά τις χριστιανικές επιταγές με γνώμονα το κοινό αγαθό. Αυτή η κατάσταση οδηγεί στην αποκατάσταση της πολιτικής ενότητας σε χριστιανική προοπτική κα επιτρέπει την εναρμόνιση πνευματικού και υλικού οφέλους· ωστόσο δεν υφίσταται καμία εμπειρική μαρτυρία ότι ένα ανάλογο ενδεχόμενο θα διαρκέσει επί μακρόν στην εξαιρετική περίπτωση *που έκτακτες ιστορικές συγκυρίες επιτρέψουν την προσωρινή υλοποίηση του.* Τίποτα στο αυγουστίνειο έργο δεν προδικάζει ένα διαρκή επίγειο θρίαμβο της ουράνιας πόλης και την οριστική συμφιλίωση πνευματικής και κοσμικής εξουσίας.

Στο σημείο αυτό αξίζει να υπογραμμίσουμε ένα στοιχείο ιστορικής σημασίας, την αυγουστίνεια έκκληση στη δύναμη της κοσμικής ισχύος προς καταστολή των αιρετικών και των σχισματικών. Για τον Αυγουστίνο απαιτείτο η λήψη δραστικών μέτρων προς αντιμετώπιση της αίρεσης των δονατιστών, η οποία είχε λάβει τη μορφή ενός ευρύτατου αποσχιστικού κινήματος στη βόρεια Ρωμαϊκή Αφρική του τετάρτου αιώνος. Οι δονατιστές απετέλεσαν καίρια απειλή, όχι μόνο κατά της θρησκευτικής ενότητας, αλλά και κατά της κοινωνικής σταθερότητας σε εδάφη της ρωμαϊκής επικράτειας. Για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα αυτό ο Αυγουστίνος κατέφυγε στη δικαιοδοσία της πολιτικής αρχής. Αυτή η δράση του καθιέρωσε ένα σοβαρό προηγούμενο στην ιστορία της δυτικής Εκκλησίας οι συνέπειες του οποίου ήταν σε κάθε περίπτωση απρόβλεπτες. Ό,τι απετέλεσε για τον Αυγουστίνο μία απλή προσφυγή στην κοσμική αναγκαιότητα ή τουλάχιστον αντιμετώπιση μιας έκτακτης συγκυρίας μετατράπηκε μεταγενέστερα σε καθολικό αξίωμα. Κατά μία ιδιαίτερη πανουργία του Λόγου μια ειδικότερη ιστορική περίπτωση προσέφερε τα κριτήρια δικαίωσης των μεθόδων της δυτικής Εκκλησίας κατά των αιρετικών και των αποστατών. Θα μπορούσε εν προκειμένω να υποστηριχθεί ότι η αυγουστίνεια καταδίκη των εγγενών αξιών κάθε πολιτικής κοινωνίας μπορεί να θεωρηθεί ως εν μέρει υπαίτια για τις ευρύτερες θρησκευτικές διώξεις εις βάρος μη χριστιανών κατά τη διάρκεια του μεσαίωνα. Η στάση αυτή της δυτικής Εκκλησίας παρέμεινε

αμετάβλητη έως τον XVII αιώνα και κατέστη αντικείμενο της ειδικότερης κριτικής που απευθύνθηκε στην Εκκλησία σε όλη τη διάρκεια της νεωτερικότητας[267].

4.4. Η αντίθεση Εκκλησίας και κόσμου

Η ποιμαντική εργασία του Αυγουστίνου ως επισκόπου και οι θεολογικές έριδες στις οποίες ενεπλάκη κατά τη διάρκεια της ζωής του απετέλεσαν το κίνητρο για την ατομική του ενασχόληση με εκκλησιολογικά ζητήματα. Το σημαντικότερο όμως μέρος της εκκλησιολογικής και θεολογικής προβληματικής του δεν παρουσιάζει άμεση συνάφεια με την ιστορία των πολιτικών ιδεών. Ζητήματα τα οποία αφορούσαν τον επιμερισμό του κύρους και της αυθεντίας σε διάφορες εκκλησιαστικές βαθμίδες δεν απασχόλησαν σε μεγάλο βαθμό τον Αυγουστίνο. Συγκεκριμένα προβλήματα για τη σχέση εκκλησιαστικής και κοσμικής αρχής εξαντλούνται στον καθαρά ποιμαντικό τους χαρακτήρα. Οι απόψεις του εντούτοις για τη φύση της Εκκλησίας και της σχέσης της με τον κόσμο έχουν ιδιαίτερη σημασία κατά την εξέταση της πολιτικής του σκέψης στο βαθμό που συνδέονται με το αυγουστίνειο δόγμα των δύο πόλεων και τη φύση της ανθρώπινης συνύπαρξης.

Η διατύπωση των αυγουστίνειων εκκλησιολογικών απόψεων αντανακλά την ιδιαιτερότητα της διαμάχης του προς την αίρεση των δονατιστών. Οι δονατιστές καλλιέργησαν μία εικόνα της Εκκλησίας ως κατευθείαν προερχομένης εκ μιας διωκόμενης προνομιακής μερίδας πιστών: εξελάμβαναν συνεπώς την Εκκλησία ως μία συνάθροιση πιστών ξένη προς το εχθρικό περιβάλλον της κοσμικής κοινωνίας. Η καθολική Εκκλησία αποτελούσε γι'αυτούς μία Εκκλησία συμβιβασμένη με τις κοσμικές εξουσίες κατά την εποχή των μεγάλων διωγμών και η οποία μετά τη μεταστροφή του Μεγάλου Κωνσταντίνου βασιζόταν αποκλειστικά στην κοσμική υποστήριξη. Για την αίρεση αυτή η καθολική Εκκλησία είχε προδώσει εμφανώς τις επιταγές της προγενέστερης λατινικής πατερικής σκέψης και τις αξίες των

[267] STRAUSS, L.-CROPSEY, J. (eds.), *History of Political Philosophy*, *ο.π.* p. 198.

χριστιανών μαρτύρων. Ο Αυγουστίνος συμμεριζόταν σε αρκετό βαθμό αυτές τις εκκλησιολογικές απόψεις. Από τη στιγμή μάλιστα που απέρριψε το θεοδόσιο εγχείρημα της εγκαθίδρυσης του Χριστιανισμού, ο Αυγουστίνος ανεκάλυπτε εκ νέου την αξία της παλαιότερης λατινικής πατερικής γραμματείας. Αν και ταυτιζόταν πλήρως προς την οικουμενική Εκκλησία και προς την κοινωνία του εκκλησιαστικού σώματος από την οποία είχαν αποσπασθεί οι δονατιστές, δεν μπορούσε εντούτοις να αποδεχθεί το γεγονός της μετατροπής του χριστιανισμού σε επίσημη θρησκεία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας· σε αυτό το σημείο συμφωνούσε απόλυτα με τους δονατιστές αντιπάλους του. Δεν είναι τυχαία άλλωστε η επίδραση που άσκησε ένας εξέχων δονατιστής συγγραφέας, αποκηρυγμένος στο τέλος και από τη δική του σέκτα, ο περίφημος Τυχόνιος, στην αυγουστίνεια εκκλησιολογία και θεολογία των δύο πόλεων[268].

Το κρίσιμο στοιχείο το οποίο προσέλαβε ο Αυγουστίνος από τον Τυχόνιο ήταν ότι η πραγματική κοινότητα των χριστιανών που συνθέτει την ορατή Εκκλησία αποτελεί ένα μεικτό σώμα στο οποίο ενυπάρχει ταυτοχρόνως η διάσταση του αγίου και του ασεβούς. Στο σημείο αυτό ο Τυχόνιος εγκαταλείπει τις προγενέστερες θέσεις των δονατιστών. Για την προβληματική αυτή η Εκκλησία δεν αποτελούσε πλέον μία κοινότητα εκλεκτών εν μέσω ενός εχθρικού εγκόσμιου περιβάλλοντος, καταδιωκόμενη από αυτό ή αργότερα επιβαλλόμενη πάνω σε αυτό. Αυτή ήταν η πρόκληση την οποία δέχθηκε ο Αυγουστίνος για να επεξεργασθεί τις ειδικότερες πτυχές του δόγματος των δύο πόλεων, η παρουσία των οποίων είναι εμφανής σε κάθε ανθρώπινη ομάδα.

Αυτή η πλήρης αντίθεση μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, δικαιοσύνης και αδικίας, ορθότητας και πλάνης δεν μπορεί να εκφρασθεί άμεσα με κοινωνιολογικές κατηγορίες. Κατά συνέπεια η συνύπαρξη των δύο πόλεων μέσα σε κάθε μορφής κοινωνική ομαδοποίηση είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την πάροδο του ιστορικού χρόνου. Η διάκριση δύο πόλεων, δύο διαφορετικών τύπων πολιτεύεσθαι, δύο αντίθετων υπαρκτικών επιλογών θα αποκαλυφθεί σε όλη την πληρότητα της μετά την

[268] για το ζήτημα αυτό βλ. διεξοδικά, Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, *ο.π.* p. 254 κ.ε.

τελική κρίση: η διάκριση αυτή είναι σαφώς εσχατολογική και μεταϊστορική. Εντούτοις η Εκκλησία είναι δυνατόν να ταυτισθεί έστω και μερικώς προς την πόλη του Θεού, και όχι μόνο κατά το ρητορικό τρόπο που η ρωμαϊκή αυτοκρατορία καθίσταται ταυτόσημη της επίγειας πόλης. Από αυτή την άποψη υφίσταται έλλειψη παραλληλισμού μεταξύ Εκκλησίας και αυτοκρατορίας παρά το γεγονός ότι και οι δύο αποτελούν κοινωνικά σώματα τα οποία εμπεριέχουν τόσο το αγαθό όσο και το κακό. Η αυτοκρατορία, όπως και κάθε κοσμική κοινωνία, είναι δυνητικά προσιτή και για τις δύο πόλεις, σε αντίθεση προς την Εκκλησία στην οποία διακρίνεται μία μυστική ταύτιση προς την εσχατολογική κοινότητα των αγίων και των εκλεκτών. Η Εκκλησία περιέχει πολλούς οι οποίοι δεν θα την ακολουθήσουν στην πορεία της έως το τέλος· διαφαίνεται εντούτοις μία ουσιώδης συνάφεια και συνέχεια μεταξύ της παρούσης και της μέλλουσας μορφής της Εκκλησίας, μεταξύ στρατευομένης και θριαμβεύουσας Εκκλησίας.

Το γεγονός αυτό δημιουργεί μία μείζονα ασυμμετρία μεταξύ Εκκλησίας και αυτοκρατορίας, *sacerdotium* και *imperium*. Η Εκκλησία είναι και αποτελεί την επίγεια ιστορική υλοποίηση της ουράνιας πόλης υπό μία έννοια συμφώνως προς την οποία καμία εγκόσμια πολιτεία ή ομάδα δεν μπορεί να αποτελέσει μία καθαρή απεικόνιση και πραγματοποίηση της επίγειας πόλης. Όπως και οι donatistές, ο Αυγουστίνος απέρριπτε κατηγορηματικά την εξιδανικευμένη σύλληψη της αυτοκρατορίας που προσέφερε ο Ευσέβιος. Συμφωνώντας περαιτέρω με τους donatistές μπορούσε να βεβαιώσει την αγιότητα του σώματος της Εκκλησίας· σε αντίθεση όμως προς αυτούς απέρριπτε, όπως ακριβώς και ο Τυχόνιος, τη δυνατότητα ριζικής διχοτόμησης ιερού και εγκόσμιου ως διακριτών και αυτόνομων βιοτικών σφαιρών. Για την αυγουστίνεια σκέψη είναι δυσχερής η σαφής οριοθέτηση Εκκλησίας και κόσμου. Η θεμελιώδης διάκριση Εκκλησίας και κόσμου που χαρακτήριζε τη σύνολη εκκλησιολογία της λατινικής πατερικής σκέψης χάνει πλέον τη λειτουργικότητα και εφαρμοσιμότητά της. Η σκέψη του Αυγουστίνου αποτελεί μία θεμελιώδη τομή όχι μόνο για τη δυτική εκκλησιολογία αλλά και για μία φαινομενολογία των κοινωνικών σχηματισμών: η σύγκρουση αμαρτίας και αγιότητας εγγράφεται στην υφή κάθε ανθρώπινης ομάδας,

διαπερνά την ιστορική υπόσταση κάθε εγκόσμιου σχηματισμού μη εξαιρουμένης και αυτής της Εκκλησίας.

5. Η αυγουστίνεια κριτική της αυτοκρατορικής ισχύος

5.1. Η αυγουστίνεια κριτική της ρωμαϊκής πολιτικής ιστορίας

Για μακρό χρονικό διάστημα ο Αυγουστίνος δεν αμφισβήτησε τις τρέχουσες αντιλήψεις, ευρέως διαδεδομένες μεταξύ των χριστιανών του τετάρτου αιώνος περί της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Στο διάστημα αυτό αποδεχόταν την πεποίθηση ότι η αυτοκρατορία αποτελούσε ένα εργαλείο της θείας πρόνοιας απαραίτητο για την εγκαθίδρυση του χριστιανισμού. Στα τέλη του τετάρτου αιώνα αυτήν την άποψη συμμερίζονταν όλοι οι σύγχρονοι του Αυγουστίνου. Η επίσημη υποστήριξη του χριστιανισμού κατά τη βασιλεία του Θεοδοσίου Ι, η νομοθεσία προς καταστολή των αιρέσεων και της ειδωλολατρίας και ο θρίαμβος του Θεοδοσίου επί των παγανιστικών αντιδράσεων δημιούργησαν ένα κλίμα ευφορίας μεταξύ των Χριστιανών. Στην αυτοκρατορία του Θεοδοσίου οι χριστιανοί διέβλεπαν τη δημιουργική παρέμβαση της θείας πρόνοιας και την εκπλήρωση του σχεδίου του Θεού για την ανθρωπότητα: αυτή η υποταγή στη Ρώμη συνέβαλε στην υλοποίηση ενός εξιδανικευμένου οικουμενικού χριστιανικού *imperium*. Η κυριαρχία της Ρώμης απετέλεσε την επίγεια φανέρωση του βασιλείου του Χριστού. Αυτή η βαθύτερη βεβαιότητα του θριάμβου του Χριστιανισμού διαπέρασε ακόμη και τη λογοτεχνική δημιουργία, όπως στην περίπτωση του χριστιανού αξιωματούχου και ποιητή Prudentius (348-405). Για την πλειονότητα των Ρωμαίων, εθνικών και χριστιανών, η εποχή του Μεγάλου Θεοδοσίου και των επιγόνων του απετέλεσε κατ'εξοχήν χριστιανική περίοδο.

Η εικόνα αυτή μεταβλήθηκε δραματικά κατά τις αρχές του πέμπτου αιώνα. Οι δυσχέρειες που έπληξαν τις επαρχίες της δυτικής αυτοκρατορίας συνετέλεσαν στην αναβίωση όλων των παλαιότερων ερίδων και διαμαχών μεταξύ εθνικών και χριστιανών. Προσπαθώντας να απαντήσει στα δυσεπίλυτα αυτά ερωτήματα, να ενθαρρύνει τους χριστιανούς της εποχής του και να αντικρούσει τους ισχυρισμούς των εθνικών ότι η νέα θρησκεία υπήρξε υπαίτια των δεινών, ο Αυγουστίνος ανέλαβε τη συγγραφή του έργου του *De civitate Dei* κατά τα έτη 413-417. Το έργο αυτό αντιπροσωπεύει την ωριμότητα και την τελική επεξεργασία ενός ευρύτερου σχεδίου που ο Αυγουστίνος είχε κατά νου: τη σύνταξη μιας πραγματείας αφιερωμένης στην κατάδειξη της αντίθεσης αγιότητας και ασέβειας, ως θεμελιώδους δράματος της ανθρώπινης ιστορίας. Τα τελευταία κεφάλαια του βιβλίου του *De civitate Dei* περιέχουν μία συνεκτική έκθεση της αυγουστίνειας θεολογικής σύλληψης της ιστορίας. Το έργο αυτό στο σύνολο του αποτελεί τη σύνθεση του πολεμικού επιχειρήματος και του προσωπικού στοχασμού για την παγκόσμια ιστορία αλλά και για τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και το χριστιανισμό με βάση την παρουσία της θείας πρόνοιας στο ιστορικό γίγνεσθαι.

Από τη στιγμή που ο Αυγουστίνος ανέλαβε την πραγματοποίηση αυτού του συγγραφικού εγχειρήματος είναι φανερό ότι οι απόψεις του για μία χριστιανική ρωμαϊκή αυτοκρατορία είχαν τροποποιηθεί ριζικά. Τα τελευταία οκτώ βιβλία του έργου του *De civitate Dei* αποτελούν συνέπεια των γενικότερων επανεκτιμήσεων του για τη θέση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας στο θείο σωτηριολογικό σχέδιο. Ο Αυγουστίνος αντιμετώπιζε πλέον την ιδέα της πλήρους ιστορικής υλοποίησης μιας χριστιανικής αυτοκρατορίας η οποία θα εξεπλήρωνε τις χριστιανικές προσδοκίες και αναμονές ως καθαρή αυταπάτη. Με τον τρόπο αυτό αποστασιοποιήθηκε εντελώς από την επικρατούσα άποψη κατά την οποία το ιστορικό πεπρωμένο της Ρώμης θα ολοκληρωνόταν σε μία πλήρως εκχριστιανισμένη ρωμαϊκή κοινωνία. Δεν υπήρχε πλέον αμφιβολία για την έλλειψη οποιασδήποτε συνηγορίας υπέρ μιας προφητικής ερμηνείας της ιστορίας της εποχής του. Κάθε απόπειρα προσδιορισμού της

μελλοντικής πορείας της ρωμαϊκής ιστορίας αποτελούσε καθαρή εικασία, χωρίς καμία προφητική-αποκαλυπτική διάσταση[269].

Υιοθετώντας μία κατεξοχήν αγνωστικιστική στάση έναντι της ιστορίας ο Αυγουστίνος αφαίρεσε από την ιδέα της Ρώμης την οικουμενική θρησκευτική της σημασία. Για τη σκέψη του η αυτοκρατορία δεν αποτελεί ούτε απαραίτητο εργαλείο σωτηρίας μέσα στο σχέδιο του Θεού αλλά ούτε και εμπόδιο ικανό να αποτρέψει την πραγματοποίησή του. Σε μία θρησκευτική προοπτική η αυτοκρατορία ήταν σε τελευταία ανάλυση ουδέτερη παράμετρος. Η Ρώμη δεν απετέλεσε παρά ένα αμφιλεγόμενο σύμβολο. Χωρίς να κρύβει το θαυμασμό του για τη ρωμαϊκή δόξα και το μεγαλείο της[270] απέρριπτε κατηγορηματικά κάθε ταύτιση του ρωμαϊκού προς το χριστιανικό. Η Ρώμη όπως και κάθε επίγεια πολιτική κοινωνία δεν υπήρξε εκ φύσεως ούτε αγία ούτε δαιμονική· όπως κάθε ανθρώπινο έργο η ύστατη αξία της προσδιορίζεται από τις απώτερες προθέσεις των δημιουργών της, την ευσέβεια ή την ασέβεια των μελών της[271]. Ειδικότερα με το σχήμα των δύο πόλεων ο Αυγουστίνος επεχείρησε την αναπαράσταση της πορείας της ανθρώπινης ιστορίας σε όρους μιας δραματικής σύγκρουσης αντιθέτων δυνάμεων, η καθαρή υπόσταση των οποίων θα αποκαλυφθεί μόνο μετά το τέλος της ιστορίας. Αντιθέτως οι πραγματικές ιστορικές κοινωνίες περιέχουν πάντοτε το στοιχείο της αντινομίας και της ρευστότητας. Αυτή η θεολογία των πρωταρχικών δυνάμεων, των ενύπαρκτων στην ανθρώπινη θέληση και δράση, μετατρέπεται πλέον σε ερμηνεία της ιστορικής δυναμικής και της ανθρώπινης συνυπαρξης.

Ο στοχασμός του Αυγουστίνου για την πολιτική ζωή και τους θεσμούς της κατά την περίοδο της ωριμότητας του λαμβάνει χώρα μέσα σε αυτό το αναλυτικό πλαίσιο. Κάθε πολιτική κοινωνία είναι εκ φύσεως διττή, αποτελεί σύνθετη οντότητα. Για το λόγο αυτό απορρίπτει τον ορισμό της πολιτείας *(res publica)* που προσέφερε ο Κικέρων, σύμφωνα με τον οποίο κάθε ανθρώπινη ομάδα *(populus)* αποτελεί ένα πλήθος ατόμων συνδεδεμένων μέσω της δικαιικής συναίνεσης και του κοινού

269 *DCD* XVIII, 53.
270 *DCD* II, 29· V, 15.
271 *DCD* II, 29.

αγαθού. Με βάση αυτές τις προκείμενες του Κικέρωνος, ο Αυγουστίνος συνήγαγε το συμπέρασμα ότι εν απουσία αληθινής δικαιοσύνης δεν υφίσταται πολιτεία *(res publica)*. Ο ορισμός του Κικέρωνος δεν εφαρμόζεται σε καμία πολιτική κοινωνία. Αντιθέτως ο Αυγουστίνος προσέφερε ένα ουδέτερο ορισμό της πολιτείας προσπαθώντας να προσδιορίσει κάθε ανθρώπινη ομάδα σε πραγματιστικούς όρους, ελεύθερους από αξιολογήσεις, ως ένα πλήθος ελλόγων όντων που συμφωνούν για το αντικείμενο της αγάπης τους[272].

Με ανάλογο πρίσμα ο Αυγουστίνος αντιμετωπίζει τις ιδιαιτερότητες της ρωμαϊκής ιστορίας. Η οπτική του άλλαξε σημαντικά όταν η καταστροφή και η ήττα διαδέχθηκαν το μεγαλείο, τη δύναμη και τη δόξα. Η ρωμαϊκή δόξα ως αναπόσπαστο στοιχείο της ιστορίας της αυτοκρατορικής Ρώμης πληρώθηκε με εκατόμβες θυμάτων και με ποταμούς αίματος. Ο Αυγουστίνος αναγνωρίζει την πραγματικότητα της θεμελίωσης της ρωμαϊκής πολιτείας σε μία αδελφοκτονία η οποία επαναλαμβάνει τη δολοφονία του Άβελ από τον Κάιν. Ως πόλη του Κάιν που εγκαθιδρύθηκε πάνω σε ένα πρωταρχικό αδίκημα, η Ρώμη και κατ'επέκταση σύνολη η ρωμαϊκή ιστορία δεν παύει να υπόκειται στις συμφορές που επέφεραν οι εγκληματικές απαρχές της. Σε αυτό ακριβώς το γεγονός ο Αυγουστίνος θεμελιώνει στο τρίτο βιβλίο του έργου του *De Civitate Dei* τη βασιμότητα των κατηγοριών του κατά της ρωμαϊκής ιστορίας. Το πρωταρχικό έγκλημα του Ρωμύλου κατά του αδελφού του Ρέμου προεικονίζει για τον Αυγουστίνο μεταγενέστερες εγκληματικές πράξεις της ρωμαϊκής ιστορίας. Είναι αυτονόητο ότι εάν ο Αυγουστίνος αποκαλύπτει, μία μορφή πρωτοφανούς βιαιότητας στην οποία υπόκειται ολόκληρη σχεδόν η ρωμαϊκή ιστορία, αυτό δεν οφείλεται μόνο στη δημιουργία συναισθηματικών αντιδράσεων για την ύπαρξη τόσων αθώων θυμάτων. Οι λόγοι του είναι κατά πολύ βαθύτεροι. Αυτός ο χαρακτήρας του αναπόφευκτου εγκλήματος το οποίο φαίνεται ότι καταδιώκει τη Ρώμη καθ'όλη τη διάρκεια της μετάβασης της προς την εγκόσμια παντοδυναμία αποκαλύπτει μία σειρά ηθικών και θεολογικών προβλημάτων μείζονος σημασίας για το ιστορικό μέλλον του Χριστιανισμού. Η ηθική αδιαφορία της θρησκείας των εθνικών και η σταδιακή

272 *DCD* XIX, 24.

κατάρρευση των παραδοσιακών ρωμαϊκών αξιών εκμηδενίζουν τις κατηγορίες τις οποίες εκφέρουν οι εθνικοί κατά των Χριστιανών. Η δόξα που αποκτήθηκε μέσα σε τέτοιες συνθήκες ενέχει μία βαθύτερη επιθυμία κυριαρχίας *(libido ista dominandi)* η οποία διακρίνει όλο το ανθρώπινο γένος *(magnis malis agitat et conterit humanum genus).*

Βυθισμένο στο αίμα και την αδικία το επίγειο μεγαλείο της Ρώμης, τόσο σε έκταση όσο και σε χρονική διάρκεια δεν παύει να αποτελεί ωστόσο αναμφισβήτητο γεγονός. Ο Αυγουστίνος το διαπραγματεύεται στο πέμπτο βιβλίο του έργου του *De civitate Dei* ως ένα είδος θεοδικίας η οποία δικαιώνει το μόνο αληθινό Θεό για το ότι παραχώρησε στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία τόση δύναμη και τόση δόξα. Ο Αυγουστίνος επιστρατεύει δύο επιχειρήματα: σύμφωνα με το πρώτο η επίγεια δόξα αποτελεί τη μόνη ανταμοιβή την οποία αξίζουν όλες οι εγκόσμιες αρετές των Ρωμαίων. Χωρίς αμφιβολία αυτές οι αρετές που είχαν ως στόχο την εξύψωση της επίγειας πολιτείας, είναι ατελείς και απατηλές. Το δεύτερο επιχείρημα του Αυγουστίνου συνίσταται στην πεποίθηση περί της διαχρονικής ισχύος αυτών των αξιών οι οποίες μπορούν να αποτελέσουν πρότυπα για τους πολίτες της ουράνιας πόλης· σε αυτό το σημείο έγκειται η ύστατη τελεολογία της ρωμαϊκής ιστορίας. Το πρόβλημα της αρετής των εθνικών δεν βρίσκει ωστόσο οριστική επίλυση. Ο Αυγουστίνος επιδιώκει τη διαβάθμιση της αρετής των ρωμαίων, κίνητρο της οποίας ήταν το πάθος της δόξας και της κυνικής απληστίας προς κυριαρχία και πολυτελή διαβίωση που χαρακτήριζε ορισμένες περιόδους της ρωμαϊκής ιστορίας. Είναι γεγονός ότι ο Αυγουστίνος παραδέχεται την ύπαρξη μιας ενδιάμεσης κατάστασης μεταξύ των δύο αντιθέτων πολιτειών[273]. Η αυγουστίνεια σκέψη δεν μας προσφέρει στο σημείο αυτό παρά μόνο απλούς υπαινιγμούς: η συνθήκη ύπαρξης μιας εγκόσμιας πολιτείας και οι αρετές τις οποίες απαιτεί για τη διατήρησή της, δεν καθίσταται αντικείμενο λεπτομερούς διασάφησης. Εντούτοις η τάση απορρόφησης της κοσμικής στην υπερκόσμια τάξη[274] είναι εμφανής στον Αυγουστίνο, σε αντίθεση προς την προγενέστερη αντίληψη ότι

---

[273] Βλ. προς τούτο Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, ο.π.* p. 151 κ.ε.
[274] ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique, ο.π.* p. 38.

κάθε πολιτική κοινωνία, χριστιανική ή μη, έχει δικαίωμα ύπαρξης προγενέστερο και ανεξάρτητο της Εκκλησίας[275]. Αυτή η εγγενής τάση της αυγουστίνειας σκέψης θα καταστεί κυρίαρχο δόγμα στη μεταγενέστερη μεσαιωνική ιστορία. Περιεχόμενο αυτού του δόγματος αποτελεί η πεποίθηση ότι θεμέλιο της εγκόσμιας εξουσίας δεν είναι πλέον η δικαιική, φυσική ή ανθρώπινη τάξη, αλλά η θρησκευτική και εκκλησιαστική[276].

Σε αυτή την προοπτική το μεγαλείο της ρωμαϊκής ιστορίας και οι αξίες της ρωμαϊκής *civitas* δεν διαθέτουν καμία εγγενή δικαίωση. Μπορούν ωστόσο να χρησιμεύσουν ως δυνητικά υποδείγματα, ως δυνάμει *(a fortiori)* πρότυπα της οικοδόμησης της ουράνιας πόλης, μιας κοινωνίας που υπερβαίνει τις επίγειες πόλεις αλλά όμως επιβιώνει σε καθεμία από αυτές[277].

5.2. Η σχέση επίγειας ειρήνης και δικαιοσύνης στον Αυγουστίνο

Στο 19ο βιβλίο της *Πόλης του Θεού* ο Αυγουστίνος διαπραγματεύεται τον τελικό προορισμό *(debiti fines)*, το υπαρκτικό τέλος των δύο πόλεων και ειδικότερα το ερώτημα περί υπερτάτου αγαθού *(summum bonum)*. Το θέμα αυτό απασχόλησε ιδιαίτερα την κλασική φιλοσοφία[278]. Η αρχαιοελληνική σκέψη χαρακτηριζόταν από την αναζήτηση αυτού του υπέρτατου αγαθού, την επίτευξη του οποίου εξελάμβανε ως εφικτή κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής. Ο Βάρρων συνόψιζε τις πολυάριθμες απόψεις ως εξής: η απόκτηση αρετής και τα πρωταρχικά φυσικά αγαθά προσφέρουν την ανθρώπινη ευτυχία. Επιπλέον οι σοφοί οι οποίοι ήταν ενταγμένοι στα όρια μιας

---

275 *ο.π.* p. 37.
276 ο.π. p. 42.
277 Ο Αυγουστίνος μας προσέφερε τη βασική δομή της μετέπειτα μοναδικής σειράς φιλοσοφιών της ιστορίας στη δύση από τον Ορόσιο και τον Όθωνα του Φράϊζινγκ έως τον Bossuet και τον Condorcet. Για μία συνολικότερη διαπραγμάτευση της αυγουστίνειας σύλληψης των ιστορικών διαδικασιών βλ. περαιτέρω FUNKENSTEIN, A., *Théologie et imagination scientifique, ο.π.* p. 292 κ.ε.
278 Βλ. περαιτέρω ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Κ. Ι., *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, Αθήνα (Παπαζήσης) 1978, ειδικ. p. 85 κ.ε.

κοινότητας[279] έπρεπε να προβούν στην επιλογή μεταξύ ενός λογίου στοχαστικού βίου *(otium litterarum)* και της ενεργούς συμμετοχής στην κοινή δράση *(negotium publicum)*[280].

Η χριστιανική στάση έναντι του υπερτάτου αγαθού και του μείζονος κακού ήταν απολύτως αντίθετη προς αυτή των φιλοσόφων, οι οποίοι διεκήρυτταν την υπερφυσική διάσταση του *summum bonum* και την αληθινή ευτυχία. Εάν ληφθεί υπ'όψιν η αστάθεια και η ατέλεια των αποκαλουμένων δώρων της φύσης, των φυσικών χαρισμάτων και των ανθρωπίνων αρετών, γίνεται αντιληπτό ότι ο άνθρωπος από μόνος του αδυνατεί να επιτύχει την αληθινή ευτυχία[281]. Οι χριστιανοί επέλεγαν την κοινωνική ζωή. Η αξία του γάμου, της οικογένειας και της *civitas* ήταν αναμφισβήτητη. Ωστόσο τα αγαθά αυτά μπορούσαν να αποτελέσουν πηγή δυστυχίας[282]. Σε εκείνη την κοινωνία η οποία καθίσταται συντεταγμένη πολιτεία, η γλωσσική πολυμορφία, η αθλιότητα των πολέμων συμπεριλαμβανομένων και των δικαίων πολέμων[283], καθώς και τα κοινωνικά δεινά αποτελούν εμπόδιο για την επίτευξη της ευτυχίας[284]. Οι Χριστιανοί έχουν ένα κοινοτικό δεσμό με τους αγγέλους, τα αγαθά πνεύματα τα οποία είναι ελεύθερα από κάθε γήινη μέριμνα.

---

279 για το αρχαιοελληνικό ιδεώδες του σοφού βλ. αναλυτικά WINDELBAND, W., - HEIMSOETH, H., *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, μτφρ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. Μ., Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1980, τόμος Α, p. 191 κ.ε., LONG, A. A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, ο.π.* p. 322 κ.ε., ΖΙΓΚΟΝ, Ο., *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Σκουτερόπουλος, Ν. Μ., Αθήνα (Γνώση) 1991, p. 300-8.

280 *DCD* XIX, 1-3.

281 *DCD* XIX, 4.

282 DCD XIX, 5.

283 Για να είναι νόμιμος ένας πόλεμος κατά τον Αυγουστίνο θα έπρεπε να είναι είτε αμυντικός ή να στόχευε στην επανόρθωση μιας μείζονος αδικίας που διαπράχθηκε από τον εχθρό. Θα έπρεπε ασφαλώς να διεξαγόταν υπό την εποπτεία μιας κατάλληλα συγκροτημένης δημόσιας αρχής και να μην αποτελεί ιδιωτική εκδίκηση· η διεξαγωγή του θα έπρεπε να περιορισθεί μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια που υπαγόρευε η ανθρώπινη κοσμιότητα. Θα έπρεπε περαιτέρω να αποτιμηθεί χωρίς την παρουσία εκείνων των αμαρτιών που αποτελούν αναπόφευκτες συνέπειες κάθε ένοπλης σύγκρουσης: τη βία, τη σκληρότητα, την αγριότητα, τη δίψα για δύναμη και άλλες συναφείς παρεκτροπές. Ο Αυγουστίνος προβαίνει στη δικαίωση του πολέμου κατά τον ίδιο τρόπο που αιτιολογεί την προσφυγή στη νόμιμη βία εν γένει· τη θεωρεί αναγκαίο κακό η οποία διαδραματίζει αδιαμφισβήτητο ρόλο στην εδραίωση της τάξης. Η νόμιμη βία συμβάλλει στη διατήρηση της επίγειας ειρήνης ως ελάχιστης προϋπόθεσης ασφάλειας και σταθερότητας απαιτούμενη για τη συνέχεια του πολιτισμένου βίου μεταξύ των εθνών και εντός των πολιτειών. Βλ. αναλυτικά DEANE, H. A., *The Political and Social Ideas of St Augustine*, (Columbia University Press), 1963, p. 154-171, RUSSEL, F. H., *The Just War in the Middle Ages*, (Cambridge University Press), 1975, p. 16-26.

284 *DCD* XIX, 7.

Συχνά όμως οι δυνάμεις του κακού εμφανίζονται ως άγγελοι φωτός και κατ'αυτό τον τρόπο επιφέρουν σύγχυση, πλάνη και απάτη. Αυτό συνιστά εμφανώς την περίπτωση της *terrena civitas*[285].

Η αληθινή ειρήνη ανευρίσκεται μόνο στον ουρανό ενώ αυτή η αιώνια ειρήνη είναι το ανώτατο αγαθό. Η επίγεια ευτυχία εν συγκρίσει προς την ουράνια ευδαιμονία καταλήγει να είναι δυστυχία[286]. Ο τελικός σκοπός και η αληθινή τελείωση των αγίων είναι η ειρηνική αιώνια ζωή[287]. Σε αυτή την αληθινή ειρήνη αποβλέπει όλη η δημιουργία, ακόμη και η άψυχη φύση. Υπάρχει μία καθολική ειρήνη, ένας φυσικός νόμος ο οποίος ορίζεται από ένα δίκαιο κριτή μέσω του οποίου αποδίδεται σε κάθε ον η νόμιμη θέση του στη δημιουργία. Ο Θεός παρέχει στον άνθρωπο αγαθά τα οποία αρμόζουν σε αυτή τη ζωή. Εάν ο άνθρωπος χρησιμοποιεί σωστά τις θείες δωρεές που αποβλέπουν στην καταλλαγή μεταξύ των θνητών όντων, τότε στα αγαθά αυτά θα προστεθούν άλλα περισσότερα και ευγενέστερα, η ειρήνη της αθανασίας, η δόξα και η τιμή που τη συνοδεύουν στην αιωνιότητα, κοντά στην απόλαυση του Θεού και στη γειτνίαση μαζί του *(ad fruendum Deo et proximo in Deo)*[288].

Κατ'αυτόν τον τρόπο στην επίγεια πόλη η χρήση των εφήμερων αγαθών αποβλέπει εξ ολοκλήρου στην απόλαυση της επίγειας ειρήνης ενώ αντιθέτως στην ουράνια πολιτεία σκοπός καθίσταται η απόλαυση της αιώνιας ειρήνης *(ad fructum pacis aeternae)*[289]. Ο πολίτης της πόλης του Θεού εντάσσει τη σωματική και ψυχική ειρήνη καθώς και τη συμφιλίωση μεταξύ αυτών των δύο συστατικών στοιχείων του ανθρώπου, στην υπηρεσία της καταλλαγής του με το Θεό. Επιπλέον ρυθμίζει τις επίγειες σχέσεις του συμφώνως προς αυτή την υπερβατική ειρήνη[290].

Ακολούθως ο Αυγουστίνος επισημαίνει το γεγονός ότι οι άπιστοι αναζητούν την ειρήνη στα επίγεια πράγματα και τα οφέλη της κοσμικής ζωής. Οι πιστοί

---

285 *DCD* XIX, 9.
286 *DCD* XIX, 10.
287 *DCD* XIX, 11.
288 *DCD* XIX, 13.
289 για την αυγουστίνεια διάκριση μεταξύ απόλαυσης των αγαθών, επίγειων και ουράνιων, και χρήσης του κόσμου βλ. διεξοδικά Van Oort, J., *Jerusalem and Babylon, ο.π.* p. 142-45.
290 *DCD* XIX, 14-16.

αντιθέτως προσδοκούν τα αιώνια αγαθά και χρησιμοποιούν τα επίγεια και εφήμερα ως ξένα, μη επιτρέποντας στους εαυτούς τους να παγιδευθούν από αυτά ή να αποσπασθούν από την αναζήτηση του Θεού. Ως εκ τούτου η χρήση *(usus)* των αναγκαίων αγαθών για την επίγεια ζωή είναι κακή και για τα δύο είδη ανθρώπων· όμως ο σκοπός της χρήσης τους *(finis utendi)* διαφέρει ριζικά. Η επίγεια πόλη αγωνίζεται για την επίγεια ειρήνη. Η ουράνια πόλη προβαίνει επίσης στη χρήση της επίγειας ειρήνης έως ότου παρέλθει η θνητή ζωή η οποία έχει ανάγκη μιας τέτοιας ειρήνης. Επομένως επί του παρόντος ο πιστός υπακούει στους νόμους μέσω των οποίων η επίγεια πόλη ρυθμίζει ό,τι καθίσταται αναγκαίο για τη διατήρηση της επίγειας ύπαρξης. Είναι εμφανές ότι σε σχέση με επίγεια αγαθά που εξαντλούνται κατά τον παρόντα βίο υφίσταται μία κατ'αρχήν αρμονία *(concordia)* μεταξύ των δύο πόλεων.

Κατά τη διάρκεια της επίγειας διαμονής της η ουράνια πολιτεία προσκαλεί όλους τους πολίτες από όλα τα έθνη και συνθέτει την κοινωνία των προσκυνητών *(peregrina societas)* από όλες τις γλώσσες, μην αποδίδοντας σημασία στις διαφορές των ηθών, των νόμων ή των θεσμών μέσω των οποίων εγκαθιδρύεται ή διατηρείται η επίγεια ειρήνη. Η ουράνια πολιτεία δεν αναιρεί ούτε καταργεί κανέναν από αυτούς. Αντιθέτως διατηρεί και ακολουθεί *(servans ac sequens)* οτιδήποτε εκπληροί το στόχο της επίγειας ειρήνης υπό την αίρεση ότι αυτή η ειρήνη δεν προσβάλλει τη λατρεία του αληθινού Θεού. Κατά τη διάρκεια της επίγειας περιπλάνησης της η ουράνια πολιτεία χρησιμοποιεί την επίγεια ειρήνη, την οποία συνδέει προς την επουράνια ειρήνη, τη μόνη αληθινή ειρήνη για όλα τα έλλογα δημιουργήματα: πρόκειται για την τέλεια διατεταγμένη και πλήρως αρμονική κοινωνία με στόχο την απόλαυση Θεού και αλλήλων *(ordinatissima scilicet et concordissima societas freundi Deo et invicem in Deo)*. Επιπλέον ο Αυγουστίνος υποστηρίζει ότι η ουράνια πολιτεία υπερασπίζεται την επίγεια ειρήνη[291]. Οφείλουμε να διευκρινήσουμε στο σημείο αυτό ότι αυτή η επίγεια ειρήνη δεν εξαντλείται μόνο στην ειρήνη του κράτους των εθνικών· περιλαμβάνει και την ειρήνη μιας πολιτείας με χριστιανική διακυβέρνηση. Ο Αυγουστίνος ποτέ δεν

291 *DCD* XIX, 17.

ανέφερε μία χριστιανική επίγεια ειρήνη. Μία παρόμοια κατάφαση της ενδοκοσμικής ειρήνης δεν συναντάται στο έργο του[292].

Ο Αυγουστίνος διαπραγματεύεται το ζήτημα της ειρήνης και της σχέσης της με την κοινωνία με σκοπό να προσφέρει μία απάντηση στο ερώτημα εάν η Ρώμη υπήρξε ποτέ πραγματική *civitas*. Σύμφωνα με τον ορισμό του Σκιπίωνος, τον οποίο ο Κικέρων παραθέτει στο έργο του *Περί Πολιτείας*[293], η Ρώμη δεν υπήρξε ποτέ αληθινή *civitas*· αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι εστερείτο του ουσιαστικού χαρακτηριστικού της δικαιοσύνης *(iustitia)* επειδή οι Ρωμαίοι δεν γνώριζαν τη λατρεία του αληθινού Θεού. Ο αληθινός Θεός, επισημαίνει ο Αυγουστίνος, είναι ο Θεός των Χριστιανών[294]. Ως εκ τούτου όταν η αληθινή δικαιοσύνη είναι απούσα δεν υφίσταται πολιτική κοινότητα συνδεδεμένη μέσω της αποδοχής του δικαίου, δηλαδή δεν υφίσταται λαός και κατά συνέπεια ούτε πολιτική κοινωνία *(res publica)*[295]. Ο Αυγουστίνος εφαρμόζει τον ακόλουθο ορισμό: εφόσον ο λαός αποτελεί μία συνένωση ελλόγων όντων τα οποία συνδέει η κοινή συμφωνία για το αντικείμενο της αγάπης τους[296], τότε ο ρωμαϊκός λαός αποτελεί μία συντεταγμένη πολιτική κοινωνία *(res publica)*. Κατά τον ίδιο τρόπο και οι άλλες κοινωνίες των εθνικών αποτελούν πολιτείες *(civitates)* χωρίς αληθινή δικαιοσύνη.

Η έννοια της δικαιοσύνης στην αυγουστίνεια θεωρία αποτελεί συνάρτηση της έννοιας της ειρήνης. Αν στην πραγματικότητα η ειρήνη απορρέει από την τάξη την εγκαθιδρυμένη από το Θεό, η δικαιοσύνη δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο σεβασμός και η υλοποίηση αυτής της *τάξης*[297]. Αυτή η κοσμική αρμονία εγγράφεται στη θεϊκή θέληση. Η συμμόρφωση των πράξεων μας προς το θείο θέλημα καθιστά δυνατή τη δικαιοσύνη σε τρόπο ώστε στη συνέχεια επιτυγχάνεται η ειρήνη. Η δικαιοσύνη αποτελεί αναγκαία συνθήκη της ειρήνης. Στο βαθμό που υφίσταται μία φυσική τάξη υπάρχει και μία φυσική δικαιοσύνη από την οποία απορρέει μία ειρήνη θεμελιωμένη

---

292 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon*, *ο.π.* p. 150.
293 ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De republica* I, 39.
294 *DCD* XIX, 21-22.
295 ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, *ο.π.* p. 65.
296 *DCD* XIX, 24. Βλ. ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, *ο.π.* p. 67.
297 ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, *ο.π.* p. 63.

στο σεβασμό αυτής της τάξης. Η οικογενειακή ειρήνη, η ειρήνη της οικίας *(domus)* για παράδειγμα, θεμελιώνεται στην πλήρη εναρμόνιση της εντολής και της υπακοής. Η ειρήνη αυτή είναι φυσική εάν αποτελεί καρπό της αυθεντίας του πατρός *(pater familias)* η οποία ασκείται με στόχο το φυσικό όφελος της οικογένειας και την έλλογη εκπαίδευση των τέκνων. Ταυτοχρόνως είναι υπερφυσική επειδή διαπερνάται από τη χάρη του χριστιανικού γάμου και απορρέει από την υποταγή στο Θεό μέσω της πίστης και της ένταξης στην Εκκλησία[298]. Η αληθινή ειρήνη ανήκει μόνο σε εκείνους που είναι ενωμένοι με το Θεό δια της χάριτος και οι οποίοι με αυτό τον τρόπο καθίστανται μέτοχοι της αληθινής δικαιοσύνης[299].

Καθίσταται πλέον σαφές ότι οι ιδέες της ειρήνης και της δικαιοσύνης θεωρούμενες ως ανύπαρκτες εκτός της Εκκλησίας κατέληξαν στη διατύπωση των πλέον απόλυτων θεοκρατικών συλλήψεων του μεσαίωνα[300]. Εάν μόνο ο δίκαιος βασιλιάς αξιώνει πολιτική νομιμότητα και αν μόνη η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είναι σε θέση να καθορίσει τα κριτήρια της αληθινής δικαιοσύνης και της πραγματικής ειρήνης μέσω του ρωμαίου ποντίφηκα, τότε είναι προφανές ότι η Εκκλησία διατηρούσε το δικαίωμα να εκβάλλει από το σώμα της χριστιανοσύνης τον άδικο ηγεμόνα ως ακατάλληλο προς διακυβέρνηση, δηλαδή να του στερήσει την εξουσία του κηρύσσοντας τον έκπτωτο του αξιώματος του. Το φυσικό δίκαιο της πολιτείας αποτελεί θεμέλιο της πολιτικής κυριαρχίας, τόσο των αυτοκρατόρων των εθνικών και των απίστων ηγεμόνων, όσο και των χριστιανών κυβερνητών· αυτό όμως το φυσικό δίκαιο απορροφάται τελικώς από την υπερφυσική δικαιοσύνη και από το εκκλησιαστικό δίκαιο το οποίο ρυθμίζει την εφαρμογή ακόμη και πολιτικών κανόνων δικαίου. Αυτό αποτελεί τη λογική προέκταση και τη μεταγενέστερη ιστορική υλοποίηση του αυγουστίνειου προγράμματος[301].

---

[298] Βλ. περαιτέρω STUDER, B., Deus, pater et dominus bei Augustinus von Hippo, στο *Christian Faith and Greek Philosophy in late Antiquity*, *ο.π.* p. 190-212, ειδικ. p. 200 κ.ε.
[299] ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, *ο.π.* p. 64.
[300] *ο.π.* p. 66.
[301] *ο.π.* p. 66-67.

5.3. Η έννοια του χριστιανικού Imperium στον Αυγουστίνο

Στο αυγουστίνειο έργο *De Civitate Dei* δεν διαφαίνεται η ύπαρξη μιας προβληματικής για ένα χριστιανικό *imperium romanum* και για μία χριστιανική αυτοκρατορία. Ο Αυγουστίνος δεν θεωρούσε ότι η ρωμαϊκή αυτοκρατορία είχε εκχριστιανισθεί, ούτε και το αυτοκρατορικό αξίωμα εξελάμβανε ως χριστιανικό· ανεγνώριζε εντούτοις ότι μετά τον Μεγάλο Κωνσταντίνο κατέστη δυνατή η κλήση των χριστιανών με τη χάρη του Θεού στο ύπατο αυτοκρατορικό αξίωμα. Ο Αυγουστίνος δεν αναγνώριζε μία οριστική μεταστροφή των γεγονότων στην ιστορία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, παρά μόνο διέκρινε μεταβολές των εφήμερων πραγμάτων: ο αληθινός Θεός εγγυάται την ύπαρξη των επίγειων βασιλείων, αγαθών και κακών[302]. Η αυτοκρατορία παραχωρήθηκε στον Αύγουστο (27 π.Χ.-14 μ.Χ.) αλλά και στο Νέρωνα (54-68 μ.Χ.), στο Βεσπασιανό (69-79) αλλά και στον απάνθρωπο Δομιτιανό (81-96), στον Μεγάλο Κωνσταντίνο (307-337) αλλά και στον Ιουλιανό τον Παραβάτη (361-363), με απώτερο σκοπό να καταστήσει εμφανές στους Χριστιανούς ότι η επίγεια κυριαρχία θα έπρεπε να θεωρείται ως ένα από τα εφήμερα αγαθά, τα οποία οι πιστοί δεν θα έπρεπε να περιβάλλουν με ιδιαίτερη εμπιστοσύνη[303].

Αν και ο Αυγουστίνος εκφράζει την ικανοποίησή του για την τροπή των γεγονότων μετά την άνοδο του Μεγάλου Κωνσταντίνου στον αυτοκρατορικό θρόνο[304], εντούτοις δεν συμμεριζόταν τις εκτιμήσεις και τις απόψεις άλλων συγχρόνων του συγγραφέων. Η αυτοκρατορία δεν έγινε χριστιανική· μόνο ο αυτοκράτορας είχε την ιδιότητα αυτή αν και οι διάδοχοι του μπορούσαν εύκολα να καταστούν κακοήθεις. Σύμφωνα με τον Αυγουστίνο, το βασίλειο του Θεού δεν ήταν προδιαγεγραμμένο ούτε και οριστικά πραγματοποιήσιμο ακόμη και σε μία χριστιανική ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

---

302 *DCD* V, 21.
303 *DCD* V, 24.
304 *DCD* V, 25.

Τα επιχειρήματα και οι ισχυρισμοί του Ευσεβίου Καισαρείας, του Ορόσιου και του Prudentius για τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και τη σχέση της με το χριστιανισμό, διαφέρουν ριζικά από τις θέσεις του Αυγουστίνου. Για το σύγχρονο γερμανό συγγραφέα Erik Peterson[305] η θετική συσχέτιση του Ευσεβίου μεταξύ *imperium* και *evangelium,* αυτοκρατορίας και ευαγγελικού μηνύματος απετέλεσε τη λογική συνέχεια μιας παράδοσης, συνεπέστεροι εκφραστές της οποίας υπήρξαν ο Μελίτων των Σάρδεων και ο Ωριγένης. Ειδικότερα μέσω της επίδρασης του Ωριγένους ο Ευσέβιος εξέλαβε ως λογική σύμπτωση τη γέννηση του Ιησού Χριστού κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Αυγούστου. Η εγκαθίδρυση της ρωμαϊκής ειρήνης υπό τον Αύγουστο έθεσε τα θεμέλια της διάδοσης του χριστιανικού μηνύματος και συνέβαλε στη διασπορά του ανά τα έθνη. Κατά την άποψη του Ευσεβίου ο Θεός προετοίμασε τα έθνη για την αποδοχή της διδασκαλίας Του[306].

Ο Ευσέβιος προέκτεινε και ανέπτυξε περαιτέρω το επιχείρημα του, υποστηρίζοντας ότι κατά την περίοδο της βασιλείας του Αυγούστου η επικράτηση της ρωμαϊκής ειρήνης αποτελούσε μερική υλοποίηση των παλαιοδιαθηκικών επαγγελιών. Η ρωμαϊκή ειρήνη του Αυγούστου γνώρισε την οριστική της ολοκλήρωση με τον Μεγάλο Κωνσταντίνο γιατί ο τελευταίος πίστευε στην ειρήνη του Χριστού, ως υπέρτερη της εγκόσμιας ειρήνης.

Το επιχείρημα του Ευσεβίου περιελάμβανε την άμεση συσχέτιση πολυαρχίας και πολυθεϊσμού, ύπαρξης πολλών ηγεμόνων σε διαφορετικά βασίλεια και λατρείας πολλών θεοτήτων· κατά τον ίδιο τρόπο η εδραίωση της επίγειας μοναρχίας βρίσκει την ολοκλήρωσή της με την ιστορική επικράτηση του μονοθεϊσμού. Κατ'ουσίαν για τον Ευσέβιο η έναρξη της οικουμενικής εδραίωσης του μονοθεϊσμού ανάγεται στην εποχή του Αυγούστου. Η διαδικασία αυτή βρίσκει την περαίωση της υπό τον Μεγάλο

---

305 PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Λειψία 1935, αναδημοσίευση στο PETERSON, E., *Theologische Traktate*, Μόναχο 1951, p. 45-147, για μία περαιτέρω διαπραγμάτευση των διαφορών της πολιτικής θεολογίας του Αυγουστίνου και του Ευσεβίου Καισαρείας με βάση τις θέσεις του Peterson, βλ. διεξοδικά SCHMITT, C., *Théologie politique*, Paris (Gallimard) 1988, p. 149 κ.ε.

306 ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Historia Ecclesiastica* IV, 26, 7 κ.ε.

Κωνσταντίνο με βάση το ρητορικό τρίπτυχο ένας κυβερνήτης, μία αυτοκρατορία, ένας Θεός[307].

Κατ'αυτόν τον τρόπο για τον Ευσέβιο υφίσταται θεμελιώδης συνύφανση μεταξύ ρωμαϊκού *imperium, pax romana*, μονοθεϊσμού και μοναρχίας. Ο Ευσέβιος εξύμνησε τη βασιλεία του Μεγάλου Κωνσταντίνου ως κυβερνήτη επιλεγμένου από το Θεό για να επιτελέσει το θείο σωτηριολογικό σχέδιο. Ο ισχυρισμός αυτός διακρίνεται για την έντονη μεσσιανική του διάσταση. Αν και ο Ευσέβιος δεν προέβη στη σύγχυση Θεού και αυτοκράτορος, ούτε αυτοκρατορίας *(imperium)* και βασιλείας του Θεού, εντούτοις για την προοπτική αυτή η αυτοκρατορία εκλαμβανόταν ως επίγεια φανέρωση του βασιλείου του Χριστού[308].

Οι απόψεις αυτές ήταν ευρύτατα διαδεδομένες κατά τον τέταρτο αιώνα. Σε αυτήν την ειδικότερη αποτίμηση της αξίας της ρωμαϊκής ειρήνης και της θεόσταλτης σημασίας της για την Εκκλησία, ο Ευσέβιος δεν ήταν ο μόνος. Συνηγορία υπέρ αυτών των απόψεων εξέφραζε μία ευρύτατη σειρά θεολόγων και συγγραφέων της ίδιας περιόδου, από τον Ιωάννη Χρυσόστομο, το Διόδωρο και το Θεοδώρητο Κύρου έως τον Αμβρόσιο, τον Ιερώνυμο και τον Prudentius. Ιδιαίτερα όμως αυτή η οπτική διαπερνά όλο το ιστορικό έργο του Ορόσιου. Στο έργο του *Historiae adversus paganos* διαψεύδει με ιστορικές αποδείξεις τους ισχυρισμούς ότι οι Χριστιανοί ευθύνονται για τις συμφορές της αυτοκρατορίας. Ο Ορόσιος ολοκλήρωσε το έργο του κατά το έτος 417 το αργότερο. Το απολογητικό χρονικό του Ορόσιου για την παγκόσμια ιστορία εκτείνεται από τον Αδαμ εως τις ημέρες του. Σκοπός του ήταν να καταδείξει την πραγματοποίηση του θεικου σχεδίου το οποίο αποκορυφώθηκε στο Χριστιανισμό και βρήκε την ιστορικη του τελείωση σε μία ομοιογενή χριστιανική ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Ο Ορόσιος συνέγραψε μία περιεκτική παγκόσμια ιστορία. Τα βιβλία του στόχευαν στη διεύρυνση και απόδειξη της αυγουστίνειας θέσης η οποία είχε

---

307 SCHINDLER, A. (hrsg), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, 1978, p. 43-49.

308 για το ζήτημα αυτό βλ. διεξοδικά RUNCIMAN, S., *Η Βυζαντινή θεοκρατία*, μτφρ. Ροηλίδης, Ι., Αθήνα (Δόμος) 1982, σελ. 15 κ.ε.

διατυπωθεί στο πρώτο μέρος της *Πόλης του Θεού* και αφορούσε τις δυστυχίες που έπληττταν διαρκώς την ανθρωπότητα και κατ'επέκτασιν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Ως εκ τούτου ήταν παράλογο να κατηγορείται ο Χριστιανισμός για αυτές. Εντούτοις οι απόψεις του διέφεραν από αυτές του Αυγουστίνου. Για τον Ορόσιο η μεταστροφή της αυτοκρατορίας *(imperium)* στο Χριστιανισμό συνιστούσε την καλύτερη εγγύηση ευημερίας *(felicitas).* Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία ήταν η εκλεκτή αυτοκρατορία ενώ οι χριστιανικοί χρόνοι *(tempora christiana)* συνέθεταν την προσφορότερη περίοδο για δημιουργία και πρόοδο. Όπως ο Ευσέβιος, και ο Ορόσιος επεσήμανε ότι ο Χριστός γεννήθηκε κατά τη διάρκεια ειρήνης από τον Αύγουστο· η έλευση Του συνέπεσε με τη επιβολή αυτής της ειρήνης. Εκείνη ακριβώς τη στιγμή ο Θεός εμφανίσθηκε υπό ανθρώπινη μορφή· δεν ήταν τυχαίο το γεγονός ότι ο Χριστός ήρθε στον κόσμο ως Ρωμαίος πολίτης *(civis Romanus)*[309].

Αντιθέτως στο αυγουστίνειο έργο *De civitate Dei* δεν συναντώνται οι ίδιες απόψεις. Ειδικότερα δεν διενεργείται αναφορά σε ένα χριστιανικό ρωμαϊκό επίγειο βασίλειο Θεού ούτε αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση αφενός στη ρωμαϊκή ειρήνη η οποία προετοίμασε το δρόμο για το κήρυγμα του χριστιανικού Ευαγγελίου και αφετέρου στη σύμπτωση μονοθεϊσμού και μοναρχίας. Ο Αυγουστίνος δεν επιδοκίμασε την πεποίθηση για την πρόοδο της σωτηριολογικής ιστορίας, όπως αυτή περιέχεται στην πολιτική θεολογία του Ευσεβίου.

Ο Αυγουστίνος δεν συμμερίζεται την αισιοδοξία του Ευσεβίου και των υπολοίπων, ταυτοχρόνως όμως δεν τοποθετείται εντελώς στον αντίποδα αυτών των απόψεων, γεγονός που καθιστά τη στάση του απέναντι στη Ρώμη και το *imperium* μη αποκαλυπτική. Εντούτοις το ερώτημα που παραμένει είναι ο προσδιορισμός των επακριβών προθέσεων του Αυγουστίνου κατά τη χρήση της έκφρασης *imperium christianum.* Η επισταμένη μελέτη του έργου του καταδεικνύει ότι ο Αυγουστίνος αναφέρεται στο χριστιανικό *imperium* εν σχέσει προς την αντιμετώπιση της ειδωλολατρίας ή της αιρέσεως[310]. Δεν αναγνώριζε προφανώς ένα χριστιανικό

---

309 ΟΡΟΣΙΟΥ, *Historiarum adversus paganos* 6, 22, 6-8.
310 *DCD* V, 24.

imperium ως μία νέα φάση της σωτηριολογικής ιστορίας· γι'αυτόν το *imperium christianum* σημαίνει την αναγνώριση ενός καθολικού-οικουμενικού χριστιανισμού από τους Χριστιανούς εκείνους οι οποίοι κατέχουν κρατικά αξιώματα, ως ευκαιρία και δυνατότητα εξυπηρέτησης των σκοπών της Εκκλησίας.

Το χριστιανικό κράτος με τον τρόπο τον οποίο το εξέλαβε ο Ευσέβιος δεν υφίσταται προφανώς για τον Αυγουστίνο, όπως δεν τίθεται το ερώτημα περί αληθινού εκχριστιανισμού της αυτοκρατορίας. Υπήρξαν βεβαίως χριστιανοί αυτοκράτορες οι οποίοι εκλήθησαν να αφιερώσουν την εξουσία τους *(potestas)* στο έργο της διάδοσης της αληθινής θρησκείας. Το ερώτημα που τίθεται όμως αφορά τη δυνατότητα θετικής συμμετοχής στα επίγεια πολιτικά αγαθά και τους πολιτικούς θεσμούς καθώς και τη δυνατότητα πρόσληψης των τελευταίων από τους πολίτες της ουράνιας πόλης. Ο Αυγουστίνος δεν πίστευε στην πραγματοποίηση του βασιλείου του Θεού δια μέσου της χριστιανικής πολιτικής δράσης. Γι'αυτόν η επίγεια ειρήνη *(pax)* αποτελεί ένα σχετικό αγαθό: συνιστά ιδιότητα συστατική της επίγειας πόλης, της *terrena civitas,* γεγονός που αληθεύει και για τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία υπό χριστιανούς ηγεμόνες[311].

Οι απόψεις του Αυγουστίνου για τη φύση του *imperium* και του αυτοκρατορικού αξιώματος μπορούν να κατανοηθούν με τη σημασία της επίγειας ειρήνης για μία εγκόσμια πολιτική κοινωνία. Υπό αυτό το πρίσμα θα πρέπει να διακριβωθεί το ειδικότερο ενδιαφέρον του Αυγουστίνου για την ποιότητα της ρωμαϊκής διακυβέρνησης και της υπάρχουσας πολιτικής τάξης, καθώς υποστηρίζει ο διαπρεπής ιστορικός Johannes Straub[312]. Τις απόψεις του αυτές ο Αυγουστίνος τις εξέφρασε σε μία σειρά επιστολών του, ειδικότερα στην περίφημη εκατοστή τριακοστή όγδοη επιστολή προς το ρωμαίο Αμμιανό Μαρκελλίνο (ca 330-392). Η παρούσα κατάσταση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας αποτελούσε θεία δωρεά *(bonum).* Καθώς επανέλαβε στο έργο του *De civitate Dei,* η επίγεια ειρήνη απετέλεσε θείο

---

311 Van OORT, J., *Jerusalem and Babylon, o.π.* p. 161.
312 STRAUB, J., *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der hiednischen und christlichen Publizistik,* Darmstadt (Wissenschaftliche Buchges) 1972, p. 271-295.

αγαθό και δωρεά του Θεού *(donum Dei)*. Προφανώς όμως δεν ανέπτυξε την ιδέα της ιεροποίησης της αυτοκρατορίας *(imperium sancta)*. Η υπάρχουσα τάξη της εποχής του ως επίγειο αγαθό θα έπρεπε να διαφυλαχθεί από κάθε επιβουλή[313], ωστόσο δεν αποτελούσε το τελικό και ύψιστο αγαθό. Η αληθινή δικαιοσύνη *(vera iustitia)*, η αληθινή ευτυχία *(vera felicitas)* και η αληθινή ευσέβεια *(vera pietas)* αποτελούν τις εκφάνσεις αυτού του ύψιστου αγαθού το οποίο ανευρίσκεται μόνο στην ουράνια πόλη[314]. Αντιθέτως τα ενδοκοσμικά αγαθά δεν χαρακτηρίζονται από διαχρονική βιωσιμότητα· η εγκόσμια ειρήνη θα παρέλθει αναπόφευκτα καθώς κανένα εγκόσμιο βασίλειο δεν είναι διαρκές και αιώνιο. Μόνη η πολιτεία του Θεού είναι διαρκής και αμετάβλητη.

Η αυγουστίνεια στάση τόσο απέναντι στο επίγειο ειδωλολατρικό *imperium* όσο και στη χριστιανική αυτοκρατορία των ημερών του θα πρέπει να αντιμετωπισθεί υπό την προοπτική της αυγουστίνειας θεολογίας των δύο πόλεων. Για τον συγγραφέα του έργου *De civitate Dei* δεν υφίσταται καμία ουσιώδης διαφορά μεταξύ της εποχής που προηγήθηκε του Μεγάλου Κωνσταντίνου και εκείνης που έπεται της ανόδου του στο θρόνο της αυτοκρατορίας. Ακόμα και κατά την περίοδο αυτή εξακολουθεί η ιστορική περιπλάνηση της Εκκλησίας· συνεχίζεται και η ίδια η πραγματικότητα της δίωξης της από ασεβείς αυτοκράτορες (Ιουλιανός). Η ιδιότητα του μέλους της Εκκλησίας αντιστοιχεί στην κατάσταση εκείνου ο οποίος υφίσταται θλίψεις και ανέχεται τις στερήσεις και την καταφρόνηση με υπομονή *(patientia)*[315] και προσμονή της έλευσης της ουράνιας βασιλείας[316]. Αυτή είναι κατά τον Αυγουστίνο η θεμελιώδης υπαρκτική στάση της Εκκλησίας εν μέσω των επίγειων πολιτικών σχηματισμών[317].

---

313 *DCD* XIX, 17.
314 *DCD* V, 16· XIX, 21 και 24.
315 Η έννοια της *patientia* απαντάται πολύ συχνά στο έργο του Αυγουστίνου *De civitate Dei*. Συνδέεται προς τη στάση της πόλης του Θεού έναντι του παρόντος κόσμου. Απαντάται επίσης σε αναφορά προς το μαρτύριο του Χριστού και του μεμονωμένου χριστιανού πιστού.
316 *DCD* XIX, 4.
317 Βλ. περαιτέρω CHADWICK, H., *Christian and Roman universalism in the fourth century*, στο *Christian Faith and Greek Philosophy in late Antiquity*, *ο.π.* p. 26-42, ειδικ. 39-42.

Η αυγουστίνεια σκέψη θα γνωρίσει ιδιαίτερη αναβίωση στην πρώιμη μεσαιωνική εποχή: η οπτική του Αυγουστίνου συνιστά τη μεθόριο μεταξύ δύο διακριτών κόσμων, του υστερορωμαϊκού και του μεταρωμαϊκού. Η εκκλησία ως υποτύπωση της ουράνιας κοινωνίας περιπλανάται σ'ένα περιβάλλον μη-εκχριστανισμένων βασιλείων, αυτών που προκύπτουν μετά την κατάρρευση της Αυτοκρατορικής Ρώμης, παραμένει ωστόσο συνεπής στη σωτηριολογική της στρατηγική, τη μετατροπή των βαρβαρικών λαών και μορφωμάτων σε αποδέκτες της ευαγγελικής αλήθειας. Αυτή την θρησκευτική πολιτική του πρώιμου μεσαιωνικού παπισμού (με εμφανείς αυγουστίνειες καταβολές) θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε στο επόμενο τμήμα της διατριβής μας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ

Η ΟΛΙΣΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΛΟΓΙΚΗ ΣΤΟΝ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟ ΚΑΙ ΣΤΟΥΣ ΕΠΙΓΟΝΟΥΣ ΤΟΥ

1. Θεμελιώδεις συνέπειες της αυγουστίνειας πολιτικής σκέψης

1.1. Ανθρώπινη ύπαρξη, κοινωνική συμβίωση και φυσική υποταγή στον Αυγουστίνο

Ο Αυγουστίνος στην προσπάθεια του να κατανοήσει την ιστορική πορεία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, πάντα εν σχέσει προς τον έσχατο σκοπό της ανθρώπινης σωτηρίας, οριοθέτησε το χώρο εντός του οποίου εκινείτο το βασίλειο της εγκόσμιας κοινωνικής ζωής και οι θεσμοί της. Οι δεσμοί οι οποίοι συνέδεαν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία με το Χριστιανισμό είχαν διακοπεί ενώ κάθε φιλοδοξία ιεροποίησης της αυτοκρατορίας είχε μειωθεί σημαντικά. Η αυγουστίνεια σκέψη και προβληματική για τις κοινωνικές σχέσεις αφορούσε κυρίως στις επιπτώσεις της μεταπτωτικής καταστάσεως της ανθρώπινης φύσης.

Στο πρώιμο αυγουστίνειο έργο επιχειρείται περισσότερο μια συχνή αναφορά στην ελληνορωμαϊκή στάση και αντιμετώπιση της ανθρώπινης κοινωνίας και όχι, όπως θα ήταν αναμενόμενο, στην ανάλογη ιουδαιο-χριστιανική[1]. Κατά τα έτη 385-6, όταν ο Αυγουστίνος είχε εμφανώς επηρεασθεί από τη θεολογική διδασκαλία του Αμβροσίου, η έννοια της τάξεως *(ordo)* καταλαμβάνει δεσπόζουσα θέση στη σκέψη του. Η κοινωνία παύει να αποτελεί το κεντρικό θέμα που συνέχει την αυγουστίνεια σκέψη· αντιθέτως, συνιστά τμήμα μια ρυθμιζόμενης ιεραρχίας του κόσμου και ένα στάδιο της ανθρώπινης πορείας η οποία κατευθύνεται προς την επίτευξη του τελικού

---

[1] Βλ. διεξοδικότερη ανάλυση MARKUS, R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine,* Cambridge (Cambridge University Press) 1970, ειδικ. p. 72-104.

σκοπού της. Τάξη συνιστά αυτό "το οποίο εάν ακολουθήσουμε με συνέπεια στην επίγεια ζωή μας θα μας οδηγήσει στο Θεό"[2]. Η κοινωνική τάξη εντάσσεται εντός της κοσμικής τάξεως. Η τάξη της επίγειας κοινωνίας συνιστά αντανάκλαση μιας υψηλότερης, νοητής τάξεως και συγκαταλέγεται μεταξύ εκείνων των μέσων με τα οποία αυτή η υπέρτατη τάξη μεταφέρεται και αντανακλάται στις ανθρώπινες υποθέσεις[3]. Κατά γενικό τρόπο η υπερκόσμια τάξη είναι προσιτή στα έλλογα και δεκτικά παιδείας ανθρώπινα δημιουργήματα.

Ουσιώδη σύνδεσμο που εγγράφει τους κοινωνικούς θεσμούς στην έλλογη τάξη του σύμπαντος αποτελεί ο ηγεμόνας. Ο ηγεμόνας πρέπει να διακρίνεται από την αρετή της σοφίας· οφείλει να ανθίσταται στις επιδράσεις εκείνων των πραγμάτων τα οποία αποσπούν τους υπόλοιπους από την αναζήτηση του δικού τους αληθινού αγαθού. Ο ηγεμόνας οφείλει να παραμένει σταθερός στην επίτευξη αληθινής έλλογης τάξης στην κοινωνία την οποία κυβερνά· κατ'αυτόν τον τρόπο η βούληση των μελών της κοινωνίας οδηγείται προς την τελική τους αυτοπραγμάτωση και την ύστατη ευτυχία τους[4]. Πρόκειται για τις πρώιμες αυγουστίνειες απόψεις περί έλλογης θεώρησης του κράτους, το οποίο εδράζεται στην πεποίθηση ύπαρξης μιας κοσμικής τάξεως προσιτής στο λόγο και κατανοητής από την ανθρώπινη διάνοια και τις στοχαστικές και ηθικές δυνατότητες του ανθρώπου.

Η ανάγνωση των παύλειων κειμένων κατά το έτος 390 διέβρωσε εντούτοις την πρώιμη αυγουστίνεια εμπιστοσύνη στην ιεραρχημένη λογικότητα του κόσμου καθώς και στην αληθινή πιθανότητα επίτευξης μιας έλλογης τάξεως, τόσο στην ατομική όσο και στην κοινωνική, ανθρώπινη ζωή. Το γεγονός αυτό του προσέφερε τη δυνατότητα να διακρίνει τη δύναμη της αμαρτίας επί της ανθρώπινης ζωής, την ανθρώπινη ανικανότητα απελευθέρωσης από αυτήν χωρίς καμία βοήθεια καθώς και την αδυναμία πραγματοποίησης αρμονικής τάξεως στον παρόντα κόσμο. Η τάξη η οποία οδηγεί στο Θεό δεν εντοπίζεται πλέον στις ανθρώπινες υποθέσεις και η

---

[2] ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *De ordine* I, 9, 27.
[3] *De ordine* II, 4, 12.
[4] *De ordine* II, 8, 25· 5, 14.

ελπίδα ότι αυτή η τάξη θα μπορούσε ίσως να εγκαθιδρυθεί μέσω της διακυβέρνησης από σοφούς ανθρώπους ή ανθρώπους τελείως αφιερωμένους στο Θεό παρουσιάζεται πλέον ως ψευδής και μάταιη[5]. Η αρμονία της ανθρώπινης ζωής απωλέσθη μετά το προπατορικό αμάρτημα: ούτε ο εσωτερικός διχασμός ο οποίος απειλεί την ολότητα και την ενότητα του εσωτερικού ανθρώπου αλλά ούτε και οι ευρύτερες κοινωνικές συγκρούσεις είναι δεκτικές ικανοποιητικών λύσεων παρά μόνο εάν εκληφθούν στην εσχατολογική τους διάσταση.

Ο Αυγουστίνος έχοντας εγκαταλείψει την ιδέα μιας διατεταγμένης αρμονίας, επιτεύξιμης στην ανθρώπινη ζωή και στις εγκόσμιες υποθέσεις, επιστρέφει εκ νέου κατ'αυτόν τον τρόπο στη δεσπόζουσα τάση της πρωτοχριστιανικής σκέψης η οποία θεωρούσε τις διαμάχες, την έλλειψη ισότητας, την υποταγή και την κοινωνική εξαθλίωση ως προϊόν και συνέπεια της αμαρτίας (*Ιακ.* 5:1-6). Ο Αυγουστίνος εξελάμβανε τον άνθρωπο ως όν εκ φύσεως κοινωνικό όχι όμως και ως φύσει πολιτικό όν όπως ο Αριστοτέλης. Στη ζωή σε πολιτικώς οργανωμένες κοινωνίες, στην υποταγή στους κοσμικούς άρχοντες και στην ύπαρξη καταναγκαστικών θεσμών, όπως η δουλεία και άλλες μορφές ανθρώπινης ανισότητας, διαφαίνονται οι συνέπειες της ανθρώπινης μεταπτωτικής ύπαρξης, της μεταπτωτικής *conditio humana.* Υπ' αυτό το πρίσμα οι θεσμοί διακυβέρνησης δεν εξυπηρετούν την προαγωγή της ορθής τάξης αλλά την ελαχιστοποίηση της αταξίας· αντικείμενο των πολιτικών θεσμών καθίσταται η διαχείριση των κοινωνικών συγκρούσεων και των διενέξεων που ανακύπτουν μέσα στο κοινωνικό σώμα[6].

Κύρια επιδίωξη των θεσμών διακυβέρνησης αποτελεί, όχι ασφαλώς η προαγωγή του εναρέτως διάγειν, των ηθικών αρετών ή της ανθρώπινης τελείωσης αλλά το υποδεέστερο καθήκον της ματαίωσης των σοβαρότερων συνεπειών της

---

5 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *De trinitate* III, 4, 9.

6 Καθίσταται πλέον προφανές ότι η αυγουστίνεια προβληματική απομακρύνεται εν προκειμένω από την αρχαιοελληνική κλασική πολιτική παράδοση επίτευξης της άριστης πολιτειακής οργάνωσης. Για μια τεκμηριωμένη αιτιολόγηση αυτής της ερμηνευτικής προοπτικής η οποία διαφοροποιείται από απόπειρες αφομοίωσης των απόψεων του Αυγουστίνου στην ευρύτερη θωμιστική - αριστοτελική παράδοση βλ. MARKUS, R.A., Two Conceptions of Political Authority: Augustine, *De Civitate Dei* XIX 14-15 and Some Thirteenth Century Interpretations, *Journal of Theological Studies* 16 (1965) p. 68 - 100.

αμαρτίας. Η λειτουργία τους έγκειται στην αντιμετώπιση ορισμένων σοβαρών κοινωνικών διενέξεων: υπό τη συνθήκη της ριζικής αβεβαιότητας, της επίγειας κόλασης[7], η πολιτική εξουσιαστική αρχή υφίσταται με στόχο τη διατήρηση της ασφάλειας και της επάρκειας *(securitatem et sufficientiam vitae)*[8]. Όλοι οι θεσμοί που συνδέονται με την διοικητική και δικαστική αρχή καθώς και οι αντίστοιχες έννομες κυρώσεις τίθενται στην υπηρεσία αυτής της κατασταλτικής πολιτικής λογικής η οποία προβάλλει την τιμωρία των διεστραμμένων ανθρώπων και τη διασφάλιση των προϋποθέσεων ομαλής και απρόσκοπτης συνύπαρξης[9]. Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται η αξία κάθε εγκόσμιας πολιτείας *(rei publicae),* ο έλεγχος της αμαρτίας στα όρια μιας δεδομένης ανθρώπινης ειρήνης. Οι ανθρώπινες πολιτικές υποχρεώσεις και δεσμεύσεις δεν απορρίπτονται, καταδεικνύεται όμως η ματαιότητα και η διάψευση ακόμη και των πλέον αγαθών προσπαθειών επίτευξης της δικαιοσύνης και της τάξης στα όρια της κοινωνικής συνύπαρξης.

Στις ύστερες αυγουστίνειες απόψεις που αφορούν την πολιτική ύπαρξη του ανθρώπου διασώζεται η διάσταση μιας πολιτικής τάξης υπό την έννοια ότι η πολιτεία συνιστά τμήμα μιας ευρύτερης υπαρκτικής τάξης. Κατά τη διατύπωση του Αυγουστίνου η τάξη συγκροτεί την πολιτεία *-ordinata est res publica*[10]. Εντούτοις αυτή η τάξη στην οποία υπάγεται κάθε πολιτική αρχή δεν είναι πλέον η έλλογη κοσμική τάξη υπό πλατωνική έννοια όπως συνέβη στην περίπτωση του πρώιμου έργου του. Στο ύστερο αυγουστίνειο έργο η κοσμική τάξη αποκαλύπτει τη μυστηριώδη και ανεξιχνίαστη βούληση του Θεού, τους υπόρρητους και άγνωστους σκοπούς του θείου σχεδίου και της θείας πρόνοιας. Η τάξη που διακρίνει την κοινωνική συνύπαρξη δεν αποτελεί έκφραση της ισχύος του θετού δικαίου και των εννόμων ρυθμίσεων που συνδέονται με αυτό· αντιθέτως η σφαίρα της ανθρώπινης συνύπαρξης μαρτυρεί τη συνεχή παρουσία της θείας πρόνοιας. Διαφαίνεται εν

---

7 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *De Civitate Dei* XXII, 22, 4.
8 στο ίδιο.
9 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Epistulae* 153, 6, 16· *De Genesi ad litteram* IX, 5, 9.
10 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Sermones* 302, 13.

προκειμένω η ιστορική σχετικότητα των θεσμών της πολιτικής κοινωνίας ως απλών μέσων ανάσχεσης των επιπτώσεων της ανθρώπινης αμαρτίας.

Ο Αυγουστίνος εντούτοις δεν διαπραγματεύθηκε λεπτομερώς και με άμεσο τρόπο το ερώτημα περί καταβολών του κράτους[11]. Οι μόνες αναφορές στο ερώτημα αυτό περιορίζονται στο δέκατο τέταρτο και δέκατο πέμπτο κεφάλαιο του δεκάτου ενάτου βιβλίου του αυγουστίνειου έργου *De Civitate Dei* μολονότι δεν εξαντλούνται όλες τις πτυχές του εν λόγω προβλήματος.

Το δέκατο τέταρτο κεφάλαιο του δεκάτου ενάτου βιβλίου του *De Civitate Dei* ξεκινά με την έκθεση και παρουσίαση του σκοπού τον οποίο ακολουθούν οι δύο πολιτείες *(civitates)*. Στην επίγεια πολιτεία η χρήση των εφήμερων πραγμάτων παραπέμπει στην απόλαυση της επίγειας ειρήνης ενώ αντιθέτως στην ουράνια πολιτεία η ίδια χρήση αναφέρεται στην βίωση της αιώνιας ειρήνης. Μόνη η αιώνια ειρήνη σε τελευταία ανάλυση είναι ικανή να ικανοποιήσει όλες τις ανθρώπινες επιθυμίες. Ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος είναι δυνατόν να οδηγηθεί στην επίτευξη αυτής της ειρήνης προϋποθέτει την τήρηση των δύο βασικών θεϊκών επιταγών: της αγάπης προς το Θεό και της αγάπης προς τον πλησίον. Μόνο με αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος θα μπορέσει να επιτύχει την ειρήνη με τους συνανθρώπους του. Το εν λόγω κεφάλαιο τελειώνει με την εικόνα της οικογενειακής ειρήνης η οποία ορίζεται ως η διατεταγμένη αρμονία της συμβίωσης και της υποταγής στην οικογένεια *(ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium)*[12]. Ο Αυγουστίνος αναφέρεται στην υποχρέωση του αρχηγού της οικογενείας έναντι αυτής υπό τους όρους της φροντίδας και της καθοδήγησης της *(consulere)*. Το καθήκον αυτό καθορίζεται με όρους εξουσιαστικής αρχής: καθοδήγηση σημαίνει άσκηση εξουσίας *(imperant enim qui consulunt)* ενώ το να υπόκειται κάποιος σε καθοδήγηση σημαίνει απροϋπόθετη υπακοή *(obediunt autem quibus consilitur)*.

---

[11] για τις νοηματικές χρήσεις του όρου "κράτος" βλ. διεξοδικά ULLMANN, W. , *Principles of Politics and Government in the Middle Ages*, 1962 p. 231 κ.ε., BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge (Cambridge University Press) 1992, p. 186-191, Van CAENEGEM, R.C., Government, Law and Society, στο BURNS, J.H, (ed) *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge (Cambridge University Press) 1988, p. 174-210.

[12] πρβλ. *De Civitate Dei* XIX, 13.

Κατ'αυτόν τον τρόπο εξουσία και υπακοή αφομοιώνονται ως ειδικότερη περίπτωση ενός ευρύτερου ζεύγους εννοιών.

Στο επόμενο κεφάλαιο ο Αυγουστίνος επιχειρεί να καταδείξει το γεγονός ότι η άσκηση της σύμφυτης σε κάθε θεσμό εξουσίας κατά το υπόδειγμα του *paterfamilias* δεν έχει ουσιαστική σημασία στη διαπραγμάτευση του ερωτήματος σχετικά με τις καταβολές των κοινωνικών θεσμών. Ο Αυγουστίνος εξηγεί ότι ο Θεός, ο οποίος έπλασε τον άνθρωπο ως έλλογο όν και κατά τη δική Του εικόνα, δεν επιθυμεί την κυριαρχία του ανθρώπου παρά μόνο στα άλογα δημιουργήματα. Η κυριαρχία και η εξουσία δόθηκαν στον άνθρωπο όχι για να ασκούνται επί άλλων ανθρώπων αλλά επί των ζώων. Έτσι οι δίκαιοι της Παλαιάς Διαθήκης ήταν περισσότερο ποιμένες παρά βασιλείς: η κατάσταση της δουλείας ορθά επεβλήθη στην υπό την αμαρτία ανθρωπότητα. Η προέλευση της υποτέλειας και της εξάρτησης στην οποία περιέρχεται ο άνθρωπος, δυνάμει των ιδιαιτέρων συνθηκών στις οποίες ευρίσκεται, έχει τις ρίζες της στην αμαρτία. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι μόνο στο συγκεκριμένο κεφάλαιο ο Αυγουστίνος μιλά για τις καταβολές κάποιου κοινωνικού θεσμού: ο θεσμός της δουλείας αναμφίβολα ανάγεται στην αμαρτία, δηλαδή την κατάσταση της ανθρώπινης συνύπαρξης μετά την πτώση.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Αυγουστίνος αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση αφενός στο ότι η δουλεία είναι μια κατάσταση ή ένας θεσμός η καταγωγή του οποίου δεν εντοπίζεται στη δημιουργηθείσα ανθρώπινη φύση και αφετέρου στο ότι υπάρχει ένας τρόπος άσκησης εξουσίας και υποταγής είτε σε συμφωνία με τη φυσική τάξη είτε άλλως. Ο Αυγουστίνος σαφώς κατατάσσει τη σχέση μεταξύ κυρίου και σκλάβου ανάμεσα σε αυτές τις σχέσεις για τις οποίες διατείνεται ότι αυτός ο δεδομένος τρόπος συμπεριφοράς καθορίζεται από τη φυσική τάξη. Αν και σε αυτή την περίπτωση ο ίδιος ο θεσμός απορρέει από την αμαρτία, η άσκηση εξουσίας στα πλαίσια του οφείλει να βρίσκεται σε συμφωνία με τη φυσική τάξη. Τα παραπάνω εδάφια δεν μας επιτρέπουν να ισχυριστούμε ότι για τον Αυγουστίνο το κράτος και η πολιτική εξουσία είναι, ή θα πρέπει να είναι, θεσμοί της φύσης. Το αυγουστίνειο έργο δεν παραπέμπει πουθενά σε αντίστοιχους θεσμούς ενώ διαπραγματεύεται μόνο

την άσκηση εξουσίας: καταδεικνύει απλώς το γεγονός ότι για την αυγουστίνεια σκέψη η φυσική τάξη οφείλει να συλληφθεί στα πλαίσια θεσμών που ανήκουν στη σφαίρα της μεταπτωτικής, αμαρτωλής φύσης.

Πέραν αυτής της γενικής αρχής ο Αυγουστίνος προέβη στη διάκριση μεταξύ της φύσεως της πολιτικής εξουσίας και της εξουσίας την οποία ασκεί ο αρχηγός της οικογενείας. Για το λόγο αυτό επιχειρεί τη διάκριση, στα πλαίσια της οικογενειακής εστίας, εκείνων επί των οποίων ο αρχηγός της, ο *paterfamilias* προΐσταται λόγω δεσμών φύσεως (δεσμών αίματος) και εκείνων που εντάσσονται στο οικογενειακό περιβάλλον μέσω κοινωνικών επιταγών και συμβάσεων (οικιακοί δούλοι, σκλάβοι κ.λπ.). Δημιουργείται ως εκ τούτου η εντύπωση ότι η φυσική τάξη αντιμετωπίζεται ως συνυπάρχουσα με την οικογένεια. Τίποτε ωστόσο στο εν λόγω κείμενο δεν συνηγορεί υπέρ της απόψεως ότι η πολιτική εξουσία, μαζί με τη δουλεία, μπορούν να εκληφθούν ως καταγόμενες από την αμαρτία ή, στην περίπτωση της οικογένειας, ως υπαγόμενες στη σφαίρα της φυσικής τάξης. Η άντληση χωρίων από το βιβλίο της Γενέσεως 1,26 και ο αυγουστίνειος σχολιασμός ότι ο Θεός δεν επιθυμεί την κυριαρχία του ανθρώπου στον άνθρωπο, θα μπορούσε να αποκλείσει κάθε είδος κυριαρχίας ορισμένων ανθρώπων πάνω στους συνανθρώπους τους, ενώ η παρατήρηση ότι για το λόγο αυτό οι δίκαιοι άνθρωποι ήταν κατά κύριο λόγο ποιμένες παρά βασιλείς, οδηγεί στην εύστοχη διαπίστωση ότι η πολιτική κυριαρχία θα μπορούσε να ενταχθεί στα πλαίσια αυτού του εννοιολογικού σχήματος[13].

Η κατάληξη του κεφαλαίου παραπέμπει στην άποψη ότι ο Αυγουστίνος εξέλαβε όλους τους θεσμούς ανθρώπινης κυριαρχίας και εξουσίας ως αντίστοιχους προς το θεσμό της δουλείας και υποτέλειας, τουλάχιστον από την άποψη του τελικού σκοπού τους. Ο Αυγουστίνος δεν διεχώρησε την πολιτική εξουσία από άλλες μορφές εξουσιαστικής αρχής όπως θα ήταν αναμενόμενο εάν είχε προβεί στην ποιοτική και ειδολογική διάκρισή τους. Σε άλλο έργο του συζητά την κυριαρχία που ασκούν οι

---

13 MARKUS, R.A., Two Conceptions of Political Authority: AUGUSTINE, *De Civitate Dei* XIX 14-15 and Some Thirteenth Century Interpretations, *Journal of Theological Studies* 16 (1965), p. 72.

διεφθαρμένοι επί των εναρέτων[14]. Ο Αυγουστίνος υπεραμύνεται αυτής της καταστάσεως, τονίζοντας ότι πρόκειται για θείο χρονικό θέλημα· η κατάσταση αυτή θα παρατείνεται έως το τέλος της ανθρώπινης ιστορίας. Παρατηρείται ως εκ τούτου μία ουσιαστική εξίσωση της δουλείας προς κάθε εξουσιαστική αρχή, πολιτική εξουσία, εγκόσμια ισχύ και πολιτικά αξιώματα. Ο Αυγουστίνος αποφεύγει να ασχοληθεί με το κρίσιμο ερώτημα της καταγωγής των πολιτικών θεσμών· τα ανωτέρω αποσπάσματα δημιουργούν την εντύπωση ότι δεν υφίσταται ουσιαστική διάκριση μεταξύ της δουλείας και άλλων θεσμών ανθρώπινης υποταγής στην αυγουστίνεια σκέψη.

1.2. Η αυγουστίνεια έννοια της πολιτικής κυριαρχίας.

Ο Αυγουστίνος προσφέρει μερικές διασαφήσεις αυτής της γενικότερης προβληματικής του. Στο έργο του *De Civitate Dei* εξηγεί ότι η αρμονική κοινωνική ύπαρξη είναι εγγενής στον άνθρωπο καθώς η επιθυμία για μία παρόμοια ύπαρξη εμφυτεύθηκε στον άνθρωπο από τη φύση[15]. Η μεταπτωτική ανθρώπινη συμβίωση μεταβάλλει ριζικά τους όρους της ανθρώπινης συνύπαρξης: απορρίπτοντας την ισότητα με τους συνανθρώπους του ο άνθρωπος επιθυμεί να τους θέσει υπό την κυριαρχία του. Τρία είναι τα θεμελιώδη επιχειρήματα υπέρ της αρμονικής συνύπαρξης: α) η ανθρώπινη φύση είναι κοινωνική και όχι μοναχική, β) λόγω της πρωταρχικής τους φύσης οι άνθρωποι είναι ίσοι ενώπιον του Θεού, γ) η υποταγή ανθρώπου στον άνθρωπο αποτελεί συνέπεια της αμαρτωλής αλαζονείας. Στο τελευταίο επιχείρημα δεν παρατηρείται ιδιαίτερη αναφορά στη δουλεία· η ίδια η πολιτική υποταγή πρέπει να εκληφθεί σε αυτήν την προοπτική ως άμεσο παράγωγο της αμαρτίας[16]. Ο Αυγουστίνος αρκετές φορές αναφέρεται στην ανθρώπινη

---

14 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Enarrationes in Psalmos* 124, 7-8.
15 *De Civitate Dei* XIX, 12, 2.
16 *De Civitate Dei* XVIII, 2, 2.

κυριαρχία επί των κατωτέρων δημιουργημάτων ως άσκηση φυσικής εξουσίας (*potestas naturalis)* γεγονός το οποίο αποκαλύπτει την υπεροχή του ανθρώπου επί των άλλων δημιουργημάτων λόγω του ότι αποτελεί εικόνα και ομοίωση του Θεού[17]. Εντούτοις δεν φαίνεται να προκύπτει λογικά το συμπέρασμα ότι κάθε μορφή υποταγής ανθρώπου σε άνθρωπο μπορεί να ενταχθεί στα πλαίσια αυτής της συγκεκριμένης εκδοχής της άσκησης εξουσίας ως *potestas naturalis.* Η εξάρτηση και η δουλεία ανθρώπου σε άνθρωπο δεν αποτελούν φυσικά ιδιώματα της ανθρώπινης συνύπαρξης, αλλά αποτελέσματα της ανθρώπινης αμαρτίας, μη ταυτόσημα προς την κατά φύση υπεροχή του ανθρώπου ως ελλόγου όντος επί μη λογικών δημιουργημάτων.

Κανένα εντούτοις από τα επιχειρήματα αυτά δεν θα επαρκούσε για μια τεκμηριωμένη διάψευση της άποψης ότι για τον Αυγουστίνο το κράτος αποτελεί φυσική πραγματικότητα. Ο Αυγουστίνος προέβαλε το διττό ισχυρισμό περί ύπαρξης μιας φυσικής εξάρτησης ανθρώπου από άνθρωπο, εμφανούς στη σφαίρα των οικογενειακών σχέσεων, καθώς και περί ποιοτικής αντιστοιχίας των πολιτικών σχέσεων προς τις ανακύπτουσες στο χώρο της οικογένειας· υπ'αυτή την άποψη ο πολιτικός δεσμός αποτελεί υπόθεση φυσικής τάξεως. Ο Αυγουστίνος επεχείρησε τη διάκριση φυσικών και μη φυσικών μορφών ανθρώπινης υποταγής· το κρίσιμο ερώτημα είναι εάν οι πολιτικοί θεσμοί εμπίπτουν στη σφαίρα των φυσικών οικογενειακών δεσμών ή εάν αντιθέτως τείνουν να εξομοιωθούν προς τη δουλεία και την υποτέλεια ως παρά φύσιν υπαρκτικές καταστάσεις.

Ασφαλώς ο Αυγουστινος δεν απέκλειε όλες τις μορφές της υποταγής από την ευρύτερη σφαιρα της φυσικής τάξεως τη δηλωτική της κατάστασης της πρωτογενούς αθωότητας, γεγονός το οποίο επιρρωνύεται από τα σχόλια του στο βιβλίο της Γενέσεως 1,26 τα οποία περιλαμβάνονται σε άλλο έργο του[18]. Ο Αυγουστίνος υποστηρίζει ότι η κυριαρχία πάνω στην άλογη ζωή αποτελεί έλλογη υπαρκτική συμπεριφορά· αυτή η υποταγή είναι δίκαιη σε αντίθεση προς την αδικία και

---

17 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Tractatus in Epistulam Iohannis ad Parthos* 8, 6-8.
18 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Quaestiones in Heptateuchum I,* 153.

τις ενάντιες περιστάσεις που απολήγουν στην υποταγή ανθρώπου σε άνθρωπο. Επιπλέον όμως δεν αποκλείεται μία φυσική τάξη υποταγής και στο ανθρώπινο είδος όπως αυτή της υποταγής των γυναικών στους άνδρες και των τέκνων στους γονείς: σε αυτές τις περιπτώσεις είναι δίκαιο ο ασθενέστερος να υποτάσσεται στο δυνατότερο.

Ο Αυγουστίνος επεξέτεινε αυτήν τη φυσική τάξη υποταγής ούτως ώστε να συμπεριλάβει και την πολιτική υποταγή: τούτο εντοπίζεται κυρίως στον έπαινό του για τους πατριάρχες, ως ποιμένες, στα σχόλιά του στο βιβλίο της Γενέσεως XIVI,32, και στο είδος της κυριαρχίας και της υποταγής, με το οποίο τα κτήνη υπετάσσοντο στους ανθρώπους ενώ οι τελευταίοι ήταν υπεύθυνοι για αυτά, γεγονός το οποίο εξελάμβανε ως δίκαιο και ορθό. Το βιβλικό αυτό εδάφιο δεν δικαιολογεί τον ισχυρισμό ότι η πολιτική εξουσία θεμελιώνεται σε μία φυσική τάξη εκούσιας υποταγής. Οι παραπάνω σχέσεις εξουσίας που αναφέρθηκαν στα πλαίσια της Παλαιάς Διαθήκης συνδέονται κατά κύριο λόγο προς τα πρόσωπα δικαίων και εναρέτων ανδρών και εγγράφονται στα πλαίσια της ιστορίας της σωτηρίας του ανθρώπινου γένους· αποτελούν ειδική περίπτωση σχέσεων εξουσίας οι οποίες δεν μπορούν να γενικευθούν ώστε να συμπεριληφθεί η ολότητα των ιστορικώς παρατηρούμενων εξουσιαστικών σχέσεων στις οποίες διακρίνεται άλλωστε το στοιχείο της ανθρώπινης αλαζονείας, ματαιότητας και έπαρσης, της αυτάρεσκης θέλησης για δύναμη και κυριαρχία.

Ο Αυγουστίνος παρατηρεί[19] ότι η κοινωνική κατάσταση της γυναίκας είναι απόρροια της τιμωρίας της για τη διεπραχθείσα εκ μέρους της αμαρτία. Εντούτοις όμως δεν υπάρχει αμφιβολία ότι για τον Αυγουστίνο ακόμα και πριν από το συγκεκριμένο αυτό αμάρτημα η γυναίκα θα έπρεπε να είχε τεθεί υπό την κυριαρχία του ανδρός. Η τιμωρία ως εκ τούτου μπορούσε να εκληφθεί ως συνιστώμενη σε αυτό το είδος υποταγής (*servitutem)* το οποίο αντιστοιχεί σε μία δεδομένη κατάσταση αμαρτίας παρά στην πραγμάτωση της αγάπης *(quae cuiusdam conditionis est potius*

---

[19] ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *De Genesi ad litteram* XI, 37, 50.

quam dilectionis). Συνεπώς μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτό το είδος της υποτέλειας, σύμφωνα με το οποίο ο άνθρωπος κατέστη υπηρέτης άλλων ανθρώπων, αντλεί τις καταβολές του από τις επιπτώσεις της αμαρτίας. Η φυσική υποταγή την οποία ο Αυγουστίνος ταυτίζει με την εκούσια εξάρτηση αποτελεί φυσική ανθρωπολογική σταθερά.

Στη μεταπτωτική κατάσταση εντούτοις επικρατεί ένας διαφορετικός τύπος υποταγής σύμφωνα με τον οποίο κάθε άνθρωπος οφείλει υπακοή και πειθαρχία σε άλλους δυνάμει της κοινωνικής του θέσης, δηλαδή του ιδιαίτερου κοινωνικού του status· αυτό όμως το είδος υποταγής έχει εξουσιαστικό περιεχόμενο, αποτελεί παράγωγο της αμαρτίας. Στα πλαίσια της μεταπτωτικής κατάστασης η διακονία και η πολιτική κυριαρχία μπορούν να ασκηθούν ως λειτούργημα ελεημοσύνης· εντούτοις όμως αυτή η συνύπαρξη μπορεί να διασπασθεί και να μετατραπεί σε περίπτωση κυριαρχίας ανθρώπου από άνθρωπο. Πρόκειται κατ'ουσίαν για διάκριση μεταξύ διακονίας απαιτούμενης από τη φυσική τάξη ανθρώπινης υποταγής και εξάρτησης οφειλόμενης στις ιδιαίτερες κοινωνικές συνθήκες[20].

Ο εκτενής σχολιασμός του βιβλίου της Γενέσεως περιέχει τα πρώτα σπέρματα μεταγενέστερων ιδεών οι οποίες απαντώνται στο αυγουστίνειο έργο *De Civitate Dei.* Καθίσταται πλέον εμφανές ότι η διακονία και η υποταγή την οποία ένας άνθρωπος οφείλει σε έναν άλλο, λόγω της εξαρτήσεως του από αυτόν, καθώς και στο νόμιμο κυβερνήτη του συνιστά ένα παράδειγμα υποταγής λόγω της κοινωνικής θέσης ενώ δεν θίγεται το ζήτημα της ενδεχόμενης ηθικής ή διανοητικής υπεροχής των κοσμικών κυβερνητών επί των υποτελών τους. Τούτο προκύπτει από τη θεωρία περί θεϊκής πρόνοιας την οποία ο Αυγουστίνος επεξεργάζεται στο όγδοο βιβλίο των σχολίων του.

Η αυγουστίνεια θεωρία περί θεϊκής πρόνοιας επιτρέπει το διαχωρισμό της εξουσίας του ανδρός επί της γυναικός και των υπολοίπων μορφών φυσικής υποταγής, από τις καθαρώς θεσμικές μορφές υποταγής στην εξουσία, όπως αυτές

---

20 MARKUS, R.A., Two Conceptions of Political Authority, *ό.π.* p. 75.

ανακεφαλαιώνονται στο κράτος. Με την παρουσία ανθρώπων και αγγέλων στο σύμπαν εισάγεται το στοιχείο της ελευθερίας και της ελλόγου δράσεως. Όπως παρατηρεί ο Αυγουστίνος με τη δημιουργία του ανθρώπου το "άνθος" του λόγου *(oculus)* εισήχθη στη σφαίρα των θείων δημιουργημάτων[21]. Με την εισαγωγή αυτή το θείο εγχείρημα κατέστη διττό. Η πρόνοια του Θεού λειτουργεί μέσω δύο διόδων: μέσω των φυσικών διαδικασιών και μέσω των ενεργειών της θέλησης. Αναφερόμενος σε εκείνα τα ανθρώπινα έργα που προδίδουν άμεσα τη θεία επέμβαση, ο Αυγουστίνος αναφέρει τη διοίκηση των κοινωνιών ως τιθέμενη υπό τη θεία πρόνοια *(providentia voluntaria).* Αυτός ο διττός χαρακτήρας της θείας πρόνοιας αποκαλύπτεται σε μία σειρά παραδειγμάτων κατά φύση υποταγής τα οποία μπορούν να περιγραφούν ως εξής: κατ'αρχήν ο Θεός υπέταξε τα πάντα στον εαυτό του, μετά τα σωματικά στα πνευματικά δημιουργήματα, τα άλογα στα έλλογα, το επίγειο στο ουράνιο, το θήλυ στο άρρεν, πράγματα υποδεέστερης αξίας στα πλέον πολύτιμα, τα πιο περιορισμένα στα περιεκτικότερα[22]. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι πουθενά δεν αναφέρεται ούτε η δουλεία ούτε η πολιτική υποταγή ενώ μπορεί να συναχθεί το συμπέρασμα ότι η υποταγή της γυναίκας στον άνδρα απορρέει από την τάξη της φύσεως, όχι όμως και η υποταγή των ανθρώπων στην πολιτική εξουσία και τη δουλεία[23].

Η αυγουστίνεια άποψη ότι η θεσμική υποταγή ανθρώπου σε άνθρωπο πηγάζει από την ανθρώπινη αμαρτία και αποτελεί τμήμα της θείας αποτίμησης της αμαρτωλής ανθρώπινης διαβίωσης εδράζεται στην αντίληψή του τη σχετική με τη λειτουργία της θείας πρόνοιας μέσα στον κόσμο. Η υπαγωγή των γυναικών στους συζύγους και των τέκνων στους γονείς δεν έχει υπ' αυτή την έννοια θεσμική διάσταση· αντιθέτως συνιστά φυσική επιταγή. Η κοινωνική ύπαρξη θεωρείται από τον Αυγουστίνο ως φυσική για τον άνθρωπο. Ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο με σκοπό την κοινωνική

---

21 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *De Genesi ad litteram* viii, 9, 17.

22 *De Genesi ad litteram* viii, 23, 44.

23 Εντούτοις ο Αυγουστίνος επισημαίνει το γεγονός ότι τα κοσμικά βασίλεια, η πολιτική κυριαρχία και η αντίστοιχη υποταγή *(regna hominum eorumque dominationes et servitutes)* δεν θα πρέπει με κανένα τρόπο να θεωρηθούν ως αυτόνομες πραγματικότητες, ευρισκόμενες εκτός της περιοχής των νόμων της θείας πρόνοιας MARKUS, R.A., Two Conceptions of Political Authority, *ό.π.* p. 76.

ύπαρξη[24] και οι άγιοι εντάσσονται σε μία κοινωνική συνένωση[25]. Η είσοδος των ανθρώπων στην κοινωνική συνύπαρξη προϋποθέτει τη λειτουργία φυσικών παρορμήσεων· αυτή όμως η φυσική κοινωνία εκλαμβάνεται από τον Αυγουστίνο ως κοινωνία ίσων ανθρώπων οι οποίοι ζουν με αρμονία και υπόκεινται μόνο στο Θεό[26]. Εντούτοις όμως ο Αυγουστίνος δεν θεωρεί ως δεδομένο ότι η πολιτική εξουσία και η υποταγή εδράζονται, στην πραγματικότητα, σε μία τέτοια ιεραρχική ικανότητα ενώ δεν προβαίνει περαιτέρω στη δικαίωση των ισχυρισμών της πολιτικής εξουσίας στη βάση μιας αναμφίβολης φυσικής υπεροχής των κυβερνητών επί των υποτελών τους, όπως αντιθέτως πράττει στην περίπτωση της υπέρτερης θέσης του *paterfamilias*. Ο Αυγουστίνος εξελάμβανε τις υπέρτερες δυνατότητες του σοφού ανδρός ως έκφραση φροντίδας και καθοδήγησης των απαιδεύτων και αδαών. Το γεγονός αυτό το οποίο ήταν σύμφωνο με την τάξη της φύσεως εκδηλωνόταν μέσω του αρχηγού της οικογενείας, του *paterfamilias*[27], και συνιστούσε πρότυπο συμπεριφοράς οποιουδήποτε κατείχε θέση εξουσίας. Εντούτοις όμως οι θεσμοί διακυβέρνησης, ο εξαναγκασμός και η τιμωρία εισήχθησαν στην ανθρώπινη κοινωνία λόγω της αμαρτίας: συνιστούσαν τη δίκαιη θεϊκή τιμωρία των ανθρώπινων παλινδρομήσεων προς την αμαρτία και ταυτοχρόνως τη θεία παρέμβαση προς αντιστάθμιση των συνεπειών της προς άρση της αταξίας, των διενέξεων και της έλλειψης ομογνωμίας. Η οικογένεια, όπως και η κοινωνία, μπορεί να διαταραχθεί από την αμαρτία· και σε αυτήν την περίπτωση η ανυπακοή απαιτεί μεθόδους καταναγκασμού και τιμωρίας[28].

Ο αυγουστίνειος παραλληλισμός κοινωνίας και οικογένειας δεν υποδηλώνει τη θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας σε όρους φυσικής τάξεως. Πρότυπο συμπεριφοράς των κυβερνητών και των δικαστών πρέπει να αποτελεί ο *paterfamilias*· η προσφυγή σε αυτήν την αναλογία εκφράζει μιαν αντιστοιχία οικογενειακών δεσμών και μεταπτωτικών θεσμών διακυβέρνησης. Η δύναμη εξαναγκασμού, η οποία

---

24 *De Civitate Dei* XII, 21· XII, 27.
25 *De Civitate* Dei XIX, 3, 2· XIX, 3, 5.
26 *De Civitate Dei* XIX, 12, 2.
27 *De Civitate Dei* XIX, 14, 16.
28 *De Civitate Dei* XIX, 16· 12, 1.

αποτελεί συστατικό στοιχείο της πολιτικής εξουσίας, υπάρχει επίσης εντός της οικογενείας την οποία διαπερνά, όπως άλλωστε και την κοινωνία, μέσω της αμαρτίας και της αταξίας. Η οικογένεια όμως υφίσταται και χωρίς αυτήν γιατί η πατρική εξουσία συνιστά άσκηση φροντίδας και καθοδήγησης χωρίς εξαναγκασμό. Αντιθέτως η δύναμη εξαναγκασμού συνιστά αυτήν την ουσία της πολιτικής εξουσίας· χωρίς αυτήν δεν υφίσταται έννοια κράτους. Η πολιτική εξουσία, η δύναμη εξαναγκασμού και οι μηχανισμοί της συμβάλλουν στο μετασχηματισμό της κοινωνίας σε κράτος. Η κοινωνία ως εκ τούτου αντλεί τις καταβολές της από τη φυσική τάξη ενώ αντιθέτως το κράτος υφίσταται ως θεία παραχώρηση έναντι της ανθρώπινης αμαρτίας.

Η παράθεση αποσπασμάτων στο αυγουστίνειο έργο από την *Πολιτεία* του Κικέρωνος καθιστά σαφέστερη τη διασύνδεση πολιτικής και πατρικής εξουσίας, εμφανή στο έργο του Κικέρωνος: επιχειρείται στη συνέχεια η προσομοίωση αυτών των δύο μορφών εξουσίας προς τη φυσική ανωτερότητα των υπερτέρων επί των υποδεεστέρων καθώς και προς την υπεροχή της διάνοιας επί του σώματος. Ο Κικέρων διέκρινε δύο είδη εξουσίας μεταξύ των ανθρώπων: αυτήν η οποία ευρίσκεται σε συμφωνία με τη φύση και εκείνη που έχει δεσποτικό χαρακτήρα. Ο τρόπος με τον οποίο η διάνοια δεσπόζει του σώματος και των ψυχικών παθών είναι ενδεικτικός του αντίστοιχου τρόπου διακυβέρνησης των ανθρώπων. Αντιθέτως ο Αυγουστίνος αντέστρεψε την αναλογική εφαρμογή του Κικέρωνος ενδιαφερόμενος περισσότερο για την ψυχή και τα σωματικά πάθη, ειδικότερα στην αποδιοργανωμένη κατάσταση της μεταπτωτικής ανθρώπινης συνθήκης, επιθυμώντας την πληρέστερη διασάφηση της σχέσης διάνοιας και σώματος. Η σημασία της κικερώνειας αναλογίας έγκειται στο γεγονός της αυγουστίνειας αντιπαραβολής της πατρικής προς τη δεσποτική εξουσία[29].

Η καταγωγή της βασιλικής εξουσίας απετέλεσε ένα κεντρικό σημείο διαφοράς μεταξύ Αυγουστίνου και Κικέρωνος. Για τον Κικέρωνα η αρχαία βασιλεία

---

29 *De Civitate Dei* XIV, 23, 2.

ασκείτο, σύμφωνα με τη φυσική τάξη, από τους πλέον δίκαιους και σοφούς ανθρώπους· αντιθέτως για τον Αυγουστίνο το ζήτημα της καταγωγής της βασιλείας συνδέθηκε με διαρκείς αγώνες για κατακτήσεις, κυριαρχία και δίψα για εξουσία. Η συχνή αυγουστίνεια αναφορά στην Παλαιά Διαθήκη και στην ταύτιση της βασιλείας προς το ιδεώδες της ποιμαντικής διακονίας[30] δεν προσφέρει λογικά ερείσματα συναγωγής του συμπεράσματος ότι η αυγουστίνεια χρήση αποσπασμάτων από την *Πολιτεία* του Κικέρωνος οδήγησε στην εξομοίωση της βασιλείας και άλλων μη δεσποτικών μορφών πολιτικής εξουσίας προς τις πατρικές και τις λοιπές φυσικές μορφές εξουσιαστικής αρχής. Εξάλλου στο αυγουστίνειο έργο *De Civitate Dei*[31] αναφέρεται ότι το επιχείρημα του Κικέρωνος χρησιμοποιήθηκε υπό την πρωταρχική του σημασία προς το σκοπό δικαίωσης της πολιτικής εξουσίας κατ'αναλογίαν της φυσικής υπεροχής της διάνοιας επί του σώματος παρά προς την αντίστροφη κατεύθυνση.

Ο Αυγουστίνος επισημαίνει ότι μια πολιτεία προϋποθέτει κατ'ανάγκη την αδικία, επειδή η διακυβέρνηση ενός ανθρώπου επί των υπολοίπων προδίδει μια ουσιαστική ασυμμετρία και εντέλει δεν υφίσταται καμία κυριαρχία πάνω στα άλλα έθνη χωρίς παραβιάσεις του φυσικού δικαίου. Ο Αυγουστίνος διατείνεται εν προκειμένω ότι ο Κικέρων μεταβάλλει την οπτική του γωνία, συγκλίνοντας προς την παραπάνω αυγουστίνεια επισήμανση, βεβαιώνοντας ότι αυτή η υποταγή οφείλει τη λογική της δικαίωση στην αναγκαιότητα υπαγωγής ορισμένων ανθρώπων στην εξουσία άλλων προς αμοιβαίο όφελος. Η αυγουστίνεια απάντηση στο ρητορικό ερώτημα γιατί ο Θεός θα έπρεπε να κυβερνά τον άνθρωπο, η διάνοια το σώμα και ο λόγος τις άλογες επιθυμίες και τα πάθη, εδράζεται στην πεποίθηση ότι για ορισμένους ανθρώπους η υποταγή είναι αναγκαία και επιβεβλημένη ενώ η υποταγή στο Θεό συμβάλλει στην προαγωγή του κοινού αγαθού. Μέσω του επιχειρήματος του Κικέρωνος που αφορά στην πολιτική εξουσία και στην αναγκαιότητα της υποταγής αναδύεται εκ νέου η έννοια της δικαιοσύνης και η ανάγκη υλοποίησής της εντός της

30 *De Civitate Dei* XIX, 15, *Quaestiones in Heptateuchum I*, 153.
31 *De Civitate Dei* XIX, 21, 2.

πολιτείας *(res publica)*. Αυτή η παράθεση του Κικέρωνος αποδεικνύει τη βαθύτατη αυγουστίνεια επιφύλαξη τη σχετική με τη δυνατότητα εξομοίωσης της πολιτικής εξουσίας και των αντιστοίχων τύπων πολιτικής υποταγής προς τη φυσική υποταγή και την κατά φύση εξουσιαστική αρχή[32].

Ιδιαίτερη σημασία για την αυγουστίνεια προβληματική της πολιτικής υποταγής παρουσιάζει η θέση του Αυγουστίνου στο ζήτημα του θρησκευτικού καταναγκασμού. Κατά τη διάρκεια της θητείας του ως επαρχιακού επισκόπου ο Αυγουστίνος συνδέθηκε με το καθεστώς καταναγκασμού του Θεοδοσίου και των διαδόχων του[33]. Ύστερα από το Διάταγμα Ενότητας (405) ο Αυγουστίνος, διαχωρίζοντας τη θέση του από τους υπολοίπους επισκόπους της Εκκλησίας, επεδοκίμασε τα κυβερνητικά μέτρα εναντίον της αιρέσεως των δονατιστών[34]. Το γεγονός αυτό προκαλεί ιδιαίτερη έκπληξη εάν ληφθεί υπ' όψιν το γεγονός ότι ο Αυγουστίνος θεωρούσε την αυτοκρατορία ως έναν ουδέτερο κοσμικό θεσμό μή άμεσα σχετιζόμενο με ζητήματα εσχάτων επιλογών. Περί το 400 ο Αυγουστίνος δεν επιδεικνύει τον ελάχιστο δισταγμό σχετικά με πολιτικά μέτρα κατά της ειδωλολατρίας· και τούτο παρά το γεγονός ότι οι παγανιστές δεν εξαναγκάσθηκαν να ασπασθούν το Χριστιανισμό -τους απαγορεύθηκε μόνον η συνέχεια της δικής τους λατρείας.

Ο Αυγουστίνος διέβλεπε στην προσφυγή σε μεθόδους ποιμαντικής αυστηρότητας μία έσχατη δυνατότητα ανάσχεσης της αμαρτίας. Η χρήση της πειθαρχίας *(disciplina)* καθίσταται αναγκαία για τη συμμόρφωση των ανθρώπων προς τις θείες εντολές και την ουσιαστικότερη και πληρέστερη εξοικείωση των ατομικών βουλήσεων προς την επιδίωξη του αγαθού. Ο καταναγκασμός εκλαμβάνεται από τον Αυγουστίνο ως θεραπευτικό μέσο, ως δυνατότητα ίασης της ατομικής θέλησης, απαραίτητη στις περιπτώσεις απρόθυμων ασθενών προς επίτευξη της σωτηρίας[35]. Η

---

32 MARKUS, R.A., Two Conceptions of Political Authority, *ό.π.* p. 80.

33 Βλ. περαιτέρω BROWN, P., "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", αναδημοσίευση στο *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* London (Faber and Faber) 1972, p. 260-278.

34 για το ζήτημα αυτό βλ. διεξοδικά MARKUS, R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine,* Cambridge (Cambridge University Press) 1970, ειδικ. p 133-153. CHADWICK, H., *The early church,* London (Penguin) 1993^2, p. 213-225, ειδικ. p. 224.

35 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Epistulae* 93, I, 1 και 5, 19.

χρήση και εφαρμογή εξωτερικής πίεσης για καθαρώς ποιμαντικούς σκοπούς, ικανών να επιφέρουν τη σωτηρία των ψυχών, παρέμενε για τον Αυγουστίνο η ουσιώδης αρχή θεμελίωσης μεθόδων θρησκευτικού εξαναγκασμού[36].

Ο Αυγουστίνος δεν αντελήφθη τις επιπτώσεις τις οποίες εισήγαγε η απαίτηση θρησκευτικού εξαναγκασμού στο πεδίο των πολιτικών λειτουργιών και των διαδικασιών διακυβέρνησης. Η πολιτική σφαίρα έπρεπε να περιορισθεί στη διαχείριση εξωγενών αναγκών, καθώς και του αγαθού της δημόσιας τάξης και σταθερότητας· απέτυχε ωστόσο να συμφιλιώσει την άποψη αυτή με την ανάγκη θρησκευτικού καταναγκασμού. Ο Αυγουστίνος δεν διέθετε επίγνωση αυτών των προβλημάτων, παραμένοντας δέσμιος σε μία θεώρηση των χριστιανών κυβερνητών και δημοσίων αξιωματούχων ως μελών της Εκκλησίας παρά ως εκπροσώπων ενός θεσμού επιφορτισμένου με το έργο της επιτέλεσης ειδικότερων δημοσίων λειτουργιών. Η χρήση μεθόδων καταναγκασμού προσέλαβε στην αυγουστίνεια σκέψη καθαρώς σωτηριολογικό χαρακτήρα. Ο θρησκευτικός καταναγκασμός απετέλεσε κατά κύριο λόγο λειτουργία, όχι της πολιτικής αρχής, αλλά της Εκκλησίας[37], γεγονός που συνέβαλε στην ευδοκίμηση της αντίληψης ότι ο Αυγουστίνος απετέλεσε τον κύριο θεωρητικό εκφραστή των αρχών της Ιεράς Εξετάσεως *(Inquisitio)*[38].

Καθίσταται αναμφίβολο πλέον το γεγονός ότι η άσκηση εξουσίας εκ μέρους χριστιανών κυβερνητών διαμεσολαβείται από την Εκκλησία[39]. Αυτή η τάση υπαγωγής της πολιτείας σε καθαρώς θρησκευτικές αξιώσεις απετέλεσε το πλέον αξιοσημείωτο αυγουστίνειο κληροδότημα στη μεσαιωνική πολιτική σκέψη[40]. Εντούτοις ο μεταγενέστερος πολιτικός αυγουστινισμός διέθετε ένα ιδιαίτερο βαθμό αυτονομίας σε σχέση με την αυγουστίνεια προβληματική τη σχετική με τη φύση της κοινωνίας και της πολιτείας.

---

36 BURNS, J.H., (ed), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, ό.π.* p. 114.
37 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Epistulae* 185, 6, 23 και 2, 11.
38 ALTANER, B. -STUIBER, A., *Patrologie,* Freiburg - Basel - Wien (Herder) 1978[8] p. 447.
39 *Epistulae* 173, 10.
40 ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'Augustinisme Politique,* Paris (Vrin) 1972[2], p. 52.

2. Η γένεση του πολιτικού αυγουστινισμού

2.1 Περιεχόμενο και νοηματικά πλαίσια

Ο Αυγουστίνος απετέλεσε αναμφίβολα μία μεγάλη δογματική αυθεντία της μεσαιωνικής δύσης. Δεν είναι τυχαίο ότι σε μια σειρά συγγραφέων οι οποίοι άσκησαν αξιοσημείωτη επίδραση κατά τη διάρκεια του δυτικοευρωπαϊκού μεσαίωνα, κατ' εξοχήν στον Γρηγόριο τον Μέγα (πάπας Γρηγόριος Ι) και στον Ισίδωρο της Σεβίλλης, διαφαίνεται έντονη επίδραση της αυγουστίνειας σκέψης τροποποιημένης σύμφωνα με τις ανάγκες μεταγενέστερων εποχών.

Δυστυχώς όμως οι κληρονόμοι αυτής της προβληματικής δεν απέδωσαν πάντοτε με ορθότητα και ακρίβεια το περιεχόμενο των αυγουστίνειων απόψεων. Αντιθέτως συνετέλεσαν σε πολλές περιπτώσεις σε μία υπεραπλούστευση και υποβάθμιση της σημασίας των αυγουστίνειων συλλήψεων ειδικότερα σε πολιτικοθρησκευτικά θέματα, δηλαδή σε ζητήματα που θίγουν το πρόβλημα των σχέσεων Εκκλησίας και πολιτικής εξουσίας. Κατ'αυτόν τον τρόπο προέκυψε ένα ευρύτερο ρεύμα σκέψης που διαδραμάτισε ιδιαιτέρως σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της δυτικοευρωπαϊκής μεσαιωνικής χριστιανοσύνης, στην ανάπτυξη και διεύρυνση της ισχύος της παπικής εξουσίας καθώς και στο μετασχηματισμό της υφιστάμενης ρωμαϊκής έννοιας της πολιτείας *(res publica)*. Ο H.-X Arquillière αποκαλεί αυτό το ευρύτατο ρεύμα σκέψης *πολιτικό αυγουστινισμό*[41]. Ο όρος *αυγουστινισμός* υποδηλώνει μία έννοια γένους, περιλαμβάνουσα ένα συγκεκριμένο αριθμό φιλοσοφικών και θεολογικών θέσεων. Αντιπροσωπεύει περαιτέρω ένα δογματικό ρεύμα που κυριάρχησε στη δυτική χριστιανική σκέψη μέχρι τον XIII αιώνα, εποχή εμφάνισης και εδραίωσης του θωμιστικού συστήματος·[42] και τούτο διότι ο Ακινάτης μεταγενέστερα διαφοροποιούμενος από την αυγουστίνεια συλλογιστική κατέληξε στο σαφή διαχωρισμό λόγου και πίστης ως διακριτών υπαρκτικών σφαιρών

---

41 *ό.π.* p. 51.
42 *ό.π.* p. 52

αναγνωρίζοντας την αναφαίρετη φυσική υπόσταση του Κράτους, γεγονός που αποκαλύπτει την αναβίωση της παράδοσης του ρωμαϊκού δικαίου[43].

Κατά το διαπρεπή μεσαιωνιστή E.Gilson[44] ο όρος *πολιτικός αυγουστινισμός* επιδέχεται τρεις διαφορετικές δυνατές σημασίες: α) ως ρυθμιστικής αρχής μιας υπερκόσμιας κοινωνίας θεμελιωμένης στη χριστιανική σοφία, ουσιωδώς διακριτής από το κράτος αλλά συμβατής προς αυτό β) των πρακτικών συνεπειών των συναγομένων από αυτή τη ρυθμιστική αρχή στα πλαίσια της αυγουστίνειας σκέψης την εποχή της πτώσης της Ρώμης γ) των πρακτικών συνεπειών που απορρέουν μεταγενέστερα από την ίδια ρυθμιστική αρχή με τη διαμεσολάβηση άλλων χριστιανών διανοητών σε διαφορετικές πολιτικές περιστάσεις. Περιεχόμενο του *πολιτικού αυγουστινισμού* αποτελεί κατά τον Arquillière η τάση ενσωμάτωσης της φυσικής στην υπερφυσική τάξη[45]. Το στοιχείο αυτό αποτελεί την ουσία του *πολιτικού αυγουστινισμού* ως τάσης εγγραφής του φυσικού δικαίου σε μία σφαίρα υπερφυσικής δικαιοσύνης, του δικαίου της πολιτείας στο δίκαιο της Εκκλησίας[46]. Πρόκειται για μία ευρύτατη απόπειρα ταύτισης του πεδίου της Εκκλησίας προς τη σφαίρα του Κράτους με συνέπεια την κατάλυση κάθε δυνατότητας σαφούς οριοθέτησης τους, καθώς και οι δύο τομείς διέπονται από καθαρώς σωτηριολογικές επιταγές[47].

Η έννοια του *πολιτικού αυγουστινισμού* εντάσσεται στην ιστορία των μεσαιωνικών πολιτικών ιδεών. Ο *πολιτικός αυγουστινισμός* δεν αποτελεί ένα ενιαίο και ομογενές θεωρητικό σύστημα η πατρότητα του οποίου παραπέμπει άμεσα στην αυγουστίνεια σκέψη. Υφίσταται ασφαλώς μία κυρίαρχη τάση υπαγωγής του φυσικού δικαίου της πολιτείας στη θεία δικαιοσύνη και στο εκκλησιαστικό δίκαιο, παρούσα ήδη στο στοχασμό του επισκόπου της Ιππώνος. Εντούτοις οι μεσαιωνικές πολιτικές θεωρίες, αφετηρία των οποίων υπήρξε η αυγουστίνεια σκέψη, κατ'εξοχήν η

---

43 *ό.π.* p. 52 υποσημείωση 3
44 GILSON, E. , *La Philosophie au moyen âge,* 2 vol., Paris (Payot) 1976, 1 vol. p. 169-170.
45 ARQUILLIÈRE, H. -X.,.*L'augustinisme politique, ό.π.* p. 54.
46 στο ίδιο.
47 *ό.π.* p. 55.

θεοκρατική - ιεροκρατική προβληματική, ανέπτυξαν ένα σημαντικό βαθμό αυτονομίας, μη αναγώμενες άμεσα στο αυγουστίνειο έργο. Ο *πολιτικός αυγουστινισμός* υποδηλώνει κατ'ουσίαν ένα ρεύμα εγκόσμιας σκέψης διαμορφωθέν από μία σειρά παπών μετά το Γελάσιο(492-496) με αντικείμενο τη θεμελίωση της εκκλησιαστικής ισχύος έναντι της κοσμικής εξουσίας, ζήτημα που απασχόλησε σύνολη τη μεσαιωνική πολιτική σκέψη[48]. Συνέβαλε περαιτέρω στην εμφάνιση και εδραίωση ενός θεοκρατικού πολιτικού δόγματος η διατύπωση του οποίου οφείλεται στον πάπα Γρηγόριο τον Μέγα και το θεολόγο Ισίδωρο της Σεβίλλης κατά τον VII αιώνα: σύμφωνα με τον τελευταίο η κοσμική εξουσία οφείλει να υπηρετεί τους στόχους της πνευματικής εξουσίας ως υπέρτερης και ποιοτικά ανώτερης έναντι κάθε εγκόσμιας επιδίωξης.

Κορύφωση αυτών των αντιλήψεων συνιστά η άνθηση της πολιτικής φιλολογίας των "κατόπτρων ηγεμόνος"" *(speculum principis, Fürstenspiegel, Mirror of Princes)* δηλαδή κειμένων με παραινετικό και νουθετικό χαρακτήρα, κατά την καρολίνεια περίοδο: στα πλαίσια αυτής της πολιτικής σκέψης προβάλλεται το θεοκρατικό αξίωμα ότι ο ηγεμόνας αντλεί άμεσα την εξουσία του από το Θεό με την αναγκαία και ουσιαστική διαμεσολάβηση της Εκκλησίας. Σε αυτήν την προοπτική η σημασία του παπικού θεσμού καθίσταται αδιαμφισβήτητη· ο πάπας αποτελεί τον υπέρτατο ηγεμόνα της δυτικής μεσαιωνικής χριστιανοσύνης και τον ύπατο κριτή των ανθρώπινων πράξεων. Αυτές οι εξελίξεις θα βρουν τη συνεπέστερη έκφραση τους στην παπική αξίωση της *plenitudo potestatis,* ως απόλυτης εξουσίας κατά τη διάρκεια του XIII αιώνα, εποχής επικράτησης της θωμιστικής σκέψης.

Η παράδοση του *πολιτικού αυγουστινισμού* συνίσταται ως εκ τούτου σε ένα σύνολο απόψεων και πολιτικών αντιλήψεων συνεπέστερων σε μεγαλύτερο ή σε

---

[48] για το ζήτημα αυτό βλ. ενδεικτικά McCREADY, W. D., "Papalists and Anti-Papalists: Aspects of the Church -State Controversy in the Later Middle Ages", *Viator* 6 (1975), p. 241-273, PENNINGTON, K. , "Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to *Per Venerabilem*", στο Pennington, K. -Somerville, C. (eds), *Law, Church and Society: Essays in Honor of Stephen Kuttner,* Pennsylvania (Pennsylvania University Press) 1977, p. 49-67, WATT, J. A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists,* Bronx, N.Y. (Fordham Univ. Press) 1965.

μικρότερο βαθμό προς την αυγουστίνεια σκέψη[49]. Η παράδοση αυτή συνέχεται από το εγχείρημα υλοποίησης, στο καθαρώς πολιτικό επίπεδο, μιας μείζονος σημασίας θεματικής του αυγουστίνειου έργου. Ειδικότερα το έργο *De Civitate Dei* απετέλεσε το απώτερο έναυσμα μιας σειράς ευρύτερων προσπαθειών πραγμάτωσης ενός φάσματος θεοκρατικών πολιτικών ιδεών η απήχηση των οποίων θα διαρκέσει έως την Αναγέννηση και τους νεότερους χρόνους. Το περιεχόμενο αυτών των αντιλήψεων εντοπίζεται στη διαπίστωση ότι στα όρια του παρόντος εκπεσόντος κόσμου ένας μικρός αριθμός εκλεκτών, προκαθορισμένων από τη θεία βούληση, μπορεί να αποτελέσει τμήμα της ουράνιας πολιτείας. Στη σφαίρα των πολιτικών σχέσεων μόνο ο νόμος της θείας αποκάλυψης είναι δυνατόν να προσφέρει στους ανθρώπους τις κεντρικές ρυθμιστικές επιταγές της συμπεριφοράς, της συνύπαρξης και της διευθέτησης των κοινωνικών σχέσεων. Στην έκδηλη βία και τις διαρκείς συγκρούσεις της μεταπτωτικής υπαρκτικής συνθήκης οφείλει να αντιπαρατεθεί ένα επιφαινόμενο κοινωνικής τάξης η οποία δεν αποτελεί δεδομένο της φύσης. Περαιτέρω απαιτείται μία αναγκαστική υπαγωγή του κοινωνικού σώματος στην εξουσιαστική αυθεντία των εκκλησιαστικών ιθυνόντων και των πολιτικών εκπροσώπων τους: σε αυτήν ακριβώς την προοπτική οφείλει να κατανοηθεί ο δυτικοευρωπαϊκός μεσαιωνικός *πολιτικός αυγουστινισμός*. Η θεοκρατική εξουσία της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και του παπικού θεσμού συνιστά μία ουσιαστική ενσάρκωση αυτού του δόγματος.

Η ουσία του πολιτικού αυγουστινισμού συνδέεται προς την επικράτηση του ιδεώδους της *res publica christiana* ως συστατικής της μεσαιωνικής κοινωνίας[50]. Το

---

[49] Ο A. Mandouze απορρίπτει την έκφραση πολιτικός αυγουστινισμός επειδή καταδεικνύει ακριβέστερα ένα νοηματικό περιεχόμενο το οποίο απεδόθη μεταγενέστερα στον Αυγουστίνο: πρόκειται κατ' ουσίαν για μία υποκειμενική ανάγνωση των αυγουστίνειων θέσεων από τη μεσαιωνική θρησκευτική γραμματεία. MANDOUZE, A. , *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris (Coll, Etudes Augustiniennes) 1968, p. 292. Ο Mandouze εκφράζει σοβαρές επιφυλάξεις για τη βασιμότητα των ισχυρισμών του H. -X. Arquillière. Για μία ορθότερη αποτίμηση του προβλήματος βλ. GILSON, E., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris (Vrin) 1952, *Encyclopédie Catholicisme*, λήμμα *augustinisme politique*, vol. 1 p. 1046-1047 υπό H. -X. ARQUILLIÈRE, επίσης *Dictionnaire de philosophes*, Paris (PUF) 1984, vol. 1 p. 143-151 άρθρο του F. Ferrier.

[50] Η ιδέα εντούτοις μιας χριστιανικής πολιτείας και μιας θεολογικής θεμελίωσης των υφιστάμενων πολιτικών θεσμών και δομών είναι ξένη για την αυγουστίνεια σκέψη. Τούτο

πολιτικό όραμα μιας ενιαίας και αδιάσπαστης κοινωνίας κυριαρχούμενης από την επιδίωξη μιας θρησκευτικής και πολιτικής ενότητας και διεπόμενης από εκκλησιαστικούς δεοντολογικούς κανόνες και αντίστοιχες αξίες αποτελεί το συνεκτικό δεσμό των σημαντικότερων εκπροσώπων του *πολιτικού αυγουστινισμού* ως δεσπόζοντος ρεύματος στην πολιτική σκέψη του δυτικοευρωπαϊκού μεσαίωνα.

2.2. Η συμβολή του πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου

Με τον πάπα Γρηγόριο τον Μέγα (590 - 604) αρχίζει μία περίοδος κατά την οποία η παπική εξουσία αρχίζει να αποκτά αξιώσεις έναντι της κοσμικής εξουσίας, γεγονός το οποίο εστιάζεται αφενός στον παραδοσιακό σεβασμό των αυτοκρατόρων έναντι του πάπα και αφετέρου στη θρησκευτική επίδραση επί των νεοσύστατων βαρβαρικών βασιλείων.

Ο πάπας Γρηγόριος, βαθύς γνώστης του ρωμαϊκού δικαίου, κατανόησε τη σημασία του αυτοκρατορικού ιδεώδους και της ηγεμονικής ισχύος. Ο ρωμαίος ποντίφηκας υπέκειτο στη δικαιοδοσία της βυζαντινής αυτοκρατορίας ενώ οι βυζαντινοί ηγεμόνες υπελόγιζαν στη νομιμοφροσύνη των παπών στο βαθμό που δεν υφίστατο ακόμη παπικό κράτος ως αυτόνομη πολιτική οντότητα. Η θρησκευτική τους επιρροή απεδεικνύετο ένα εξαίρετο διπλωματικό όργανο, αποτελεσματικό στις περισσότερες των περιπτώσεων σε σχέση με το στρατιωτικό εξαναγκασμό. Οι αντιλήψεις του Γρηγορίου δεν αποσκοπούσαν εκ φύσεως στην υποβάθμιση της αξίας του αυτοκρατορικού ιδεώδους. Η έννοια της ρωμαϊκής πολιτείας *(res publica romana)* διέθετε για το Γρηγόριο ιδιαίτερο κύρος συναγόμενο από το μεγαλείο και την παράδοση των ρωμαϊκών θεσμών που είχαν υποστεί τη σαφή και καταλυτική επίδραση του χριστιανισμού.

συνιστά μια λογική εξέλιξη της σκέψης του την οποία όμως ο Αυγουστίνος δεν μπόρεσε να προβλέψει. FERRIER, F., *Saint Augustin,* Paris (PUF) 1992[2], p. 109.

Η γρηγοριανή στάση απέναντι στο πρόβλημα της φύσης και των καταβολών της πολιτικής εξουσίας αντανακλούσε περισσότερο την επίδραση της προγενέστερης λατινικής πατερικής γραμματείας παρά κλασικές ρωμαϊκές πολιτειακές αντιλήψεις[51]. Για το Γρηγόριο η εξουσία αντλούσε τις καταβολές της από το Θεό και υφίστατο από την πρώτη στιγμή δημιουργίας του κόσμου, γεγονός το οποίο την καθιστούσε μία πατερναλιστική εξουσία. Οι άνθρωποι ήταν εκ φύσεως ίσοι ενώ η άσκηση καταναγκασμού επί ελλόγων δημιουργημάτων δεν ήταν επιτρεπτή. Κάθε κοινωνία, εντούτοις, απαιτούσε την ύπαρξη μηχανισμών διακυβέρνησης, αναγκαίων για την επιβίωσή της: υπέρ αυτού του επιχειρήματος συνηγορούσε και η ίδια η ιεραρχική δόμηση των επουρανίων αγγελικών ταγμάτων, δηλαδή το ιεραρχικό υπόδειγμα οργάνωσης του νοητού κόσμου. Η αμαρτία κατέστησε επιτακτικότερη αυτή την ανάγκη: η δύναμη του εξαναγκασμού τίθεται πλέον σε ισχύ. Η τελευταία συνιστά επιθυμία του Θεού προς διατήρηση της κοινωνίας των εναρέτων και αγαθών και προς επιστροφή των παρεκκλινόντων από τη θεία οδό. Υπό αυτή την ιδιότητα οι αυτοκράτορες συνιστούσαν αντιπροσώπους του Θεού επί της γης, υπόλογους μόνον έναντι του Θεού. Η θεία παραχώρηση της αυτοκρατορικής εξουσίας είχε τη σημασία ότι ο Θεός καθίστατο υπέρτατος κριτής των αυτοκρατορικών πράξεων. Τούτο προϋπέθετε την ανθρώπινη ανοχή των ηγεμονικών ενεργειών ακόμα και στην περίπτωση που αυτές ήταν εσφαλμένες. Οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να μεταβληθούν σε κριτές αυτού του αυτοκρατορικού προτύπου εξουσίας· μόνο ο Θεός διέθετε ένα τέτοιο δικαίωμα. Μεταξύ ηγεμόνος και υπηκόων υπάρχει μία σαφής αμφίδρομη σχέση: η φθορά των υπηκόων συνεπιφέρει την υποβάθμιση της ποιότητας του ηγεμόνος και αντιστροφως. Ως εκ τούτου η βασιλική εξουσία ήταν απαραβίαστη· ο Γρηγόριος επεδείκνυε στην εγκόσμια πολιτεία, την *res publica romana* σεβασμό αντίστοιχο προς εκείνο ενός πολίτη της αρχαίας Ρώμης.

Δεν υπάρχει πλέον καμία αμφιβολία ότι στην περίπτωση αυτή διαφαίνεται η ισχυρή εκδοχή του δόγματος ιεροποίησης και θείου κύρους του ηγεμόνος. Ακόμη και

---

51 ARQUILLIÈRE, H. -X. , *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 122-123.

η απολογητική σκέψη του XVII αιώνος περί του θείου δικαιώματος άσκησης της μοναρχικής εξουσίας δεν προχωρεί περαιτέρω στη δικαίωση της αναγκαιότητας πολιτικής υπακοής και την αδυναμία κάθε αντίστασης και αμφισβήτησης των ηγεμονικών αξιώσεων. Η θρησκευτική θεωρία της απόλυτης και απεριόριστης μοναρχικής εξουσίας κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα αλλά και μεταγενέστερα άντλησε τα ισχυρότερα επιχειρήματά της από αυτές τις συγκεκριμένες απόψεις του Γρηγορίου του Μεγάλου[52]. Ο ίδιος πάπας προέβη στην πληρέστερη επεξεργασία των παύλειων αντιλήψεων περί διακονίας, τις οποίες εμπλούτισε με νέο περιεχόμενο και νέες δυνητικές εφαρμογές: πρόκειται για μία σύλληψη της χριστιανικής αυτοκρατορίας ως θεσμού τιθέμενου στην υπηρεσία και τη διακονία της Εκκλησίας. Η κυρίαρχη αιτία σεβασμού προς τον βυζαντινό καίσαρα οφειλόταν στην πραγματικότητα στον κηδεμονικό ρόλο του έναντι του Χριστιανισμού. Για τον Γρηγόριο ο βυζαντινός αυτοκράτορας εθεωρείτο απαραίτητος προκειμένου να επιτευχθεί η ανάπτυξη του χριστιανισμού, ενώ η διακονία της Εκκλησίας συνιστούσε την πρωταρχική του αποστολή. Καθήκον του αυτοκράτορος αποτελούσε η μέριμνα για τις εκκλησιαστικές υποθέσεις, η διάδοση της ορθής πίστης και η υποστήριξη του χριστιανικού δόγματος.

Σε αυτό το σχήμα ο ρόλος του ρωμαίου ποντίφηκα κατέστη καθοριστικός. Το όραμα του Γρηγορίου για προσέγγιση, συνάφεια και ενότητα μεταξύ των δύο εξουσιών συνιστούσε αξιοσημείωτη πρόοδο προς την κατεύθυνση του *πολιτικού αυγουστινισμού.* Στη σκέψη του Γελασίου και του Αυγουστίνου συναντάται μία σαφής οριοθέτηση μεταξύ Εκκλησίας και πολιτικής κοινωνίας ενώ για τον Γρηγόριο δεν υφίσταται πλέον αυτός ο διαχωρισμός, με συνέπεια μία ασαφή διάκριση θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας. Ο Γρηγόριος στην πράξη επεχείρησε να συμβιβάσει την αυτονομία της παπικής του αυθεντίας προς την υποταγή στο μονάρχη. Η προσπάθειά του συνίστατο στο να καταστήσει τον αυτοκράτορα περισσότερο

---

52 CARLYLE, A. J. , *Medieval Political Theory in the West,* vol. 1, Edinbourg - London (W. Blackwood and Sons) 1903, p. 153. Οι διαπιστώσεις αυτές χαρακτηρίζουν τη γρηγοριανή στάση έναντι του αυτοκρατορικού θεσμού· εντούτοις δεν ανταποκρίνονται πλήρως στην περίπτωση των σχέσεων του ρωμαίου ποντίφηκα προς τα βαρβαρικά βασίλεια βλ. ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό. π.* p. 124, υποσημ. 2.

Χριστιανό παρά να θέσει σαφή όρια στη βασιλική εξουσία ή να της αντιπαραθέσει ανυπέρβλητους φραγμούς. Προσπάθησε να επενεργήσει στη συνείδηση του αυτοκράτορα και, αν και δεν προέβη στη διακήρυξη της ανωτερότητας του πνευματικού του κύρους έναντι της αυτοκρατορικής λειτουργίας, εντούτοις βεβαίωνε διαρκώς την υπεροχή της πνευματικής του εξουσίας. Σε μία επιστολή κατά το έτος 595 ο ρωμαίος ποντίφηκας εξέφρασε τη δυσφορία του για την αυτοκρατορική στάση: επικρίνοντας την αυτοκρατορική συμπεριφορά ο Γρηγόριος παρατήρησε ότι όπως οι αυτοκράτορες των εθνικών περιέβαλλαν με τιμές τους ειδωλολάτρες ιερείς, κατά μείζονα λόγο κάθε χριστιανός αυτοκράτορας όφειλε να αποδίδει τον αναμενόμενο σεβασμό προς τους λειτουργούς του αληθινού Θεού[53]. Σε άλλη επιστολή της ίδιας περιόδου προς τον αυτοκράτορα Μαυρίκιο (582-602) ο Γρηγόριος κατηγόρησε την αυθαιρεσία του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως ο οποίος απεκλήθη καθολικός επίσκοπος και οικουμενικός πατριάρχης. Ο Γρηγόριος ανεγνώριζε στον αυτοκράτορα το δικαίωμα ανάμιξης στις εκκλησιαστικές υποθέσεις, οι οποίες αποτελούσαν έναν τομέα της ευρύτερης κρατικής διοίκησης. Θεωρούσε τον βυζαντινό αυτοκράτορα ως επιφορτισμένο με τη διαφύλαξη της ειρήνης της Εκκλησίας, η οποία ήταν στενά συνδεδεμένη με την ειρήνη του κράτους: η ειρήνη της Εκκλησίας συνιστούσε εγγύηση για τη διασφάλιση της ειρήνης της πολιτείας. Η ιδέα αυτή συνέβαλε στη μεταγενέστερη άνθηση και το θρίαμβο των επιδιώξεων του *πολιτικού αυγουστινισμού*[54].

Ο αυτοκράτορας όφειλε κατά τον Γρηγόριο να επέμβει δια του εξαναγκασμού ενάντια στην υπερφίαλη και καταχρηστική απαίτηση του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως για τρεις λόγους: α) επειδή δεν επρόκειτο για προσωπική υπόθεση του πάπα της Ρώμης αλλά του ίδιου του Θεού β) επειδή το ζήτημα αυτό δεν έθιγε μόνο το παπικό κύρος αλλά προσέβαλε την ίδια την Εκκλησία και γ) επειδή, όχι μόνον οι ιεροί κανόνες αλλά και οι ίδιες οι εντολές και τα παραγγέλματα του Χριστού διεταράσσοντο από μία αλαζονική και πλήρη επάρσεως προσωνυμία. Με τον τρόπο

---

53 ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 126
54 *ό.π.* p. 127.

αυτό ο αυτοκράτορας θα συνέβαλε στη θεραπεία της αρρώστιας μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας. Η επιτέλεση αυτού του καθήκοντος προσέλαβε πολιτική σημασία: ισοδυναμούσε με υπηρεσία προς το κράτος και εξύψωσή του. Στην προσπάθειά του να υποβαθμίσει σημαντικά τις πατριαρχικές αξιώσεις[55] ο Γρηγόριος διετείνετο ότι στον απόστολο Πέτρο είχε εμπιστευθεί ο Χριστός τη φροντίδα σύνολης της Εκκλησίας. Ο Γρηγόριος υπεστήριζε κατ' αυτόν τον τρόπο την υπεροχή της ποντιφικής εξουσίας ως γεγονός που αφορούσε το θεσμό της Εκκλησίας. Η υπεροχή της Αγίας Έδρας ήταν θεμελιώδης σε τρόπο ώστε η αμφισβήτησή της έθιγε τη σύνολη Εκκλησία. Η προάσπιση του παπικού πρωτείου αποτελεί αυτοκρατορικό καθήκον, θεμελιωμένο στο γεγονός του εξαναγκασμού: στο σημείο αυτό ο Γρηγόριος προσφεύγει στην εξουσιαστική ισχύ της πολιτείας. Κατά το έτος 593 ο βυζαντινός αυτοκράτορας εξέδωσε ένα νόμο που απαγόρευε σε όλους τους δημοσίους λειτουργούς να ανέρχονται στα εκκλησιαστικά αξιώματα. Ο Γρηγόριος παρέλαβε αυτό το έγγραφο και το διαβίβασε στους επισκόπους της Δύσης, αποκλείοντας την πρόσβαση σε εκκλησιαστικά αξιώματα στους ασκούντες διοικητικές λειτουργίες. Τούτο ισοδυναμούσε με αλλαγή του τρόπου της εγκόσμιας ζωής, χωρίς ταυτόχρονη εγκατάλειψή της.

Ανάλογες ήταν οι απόψεις του Γρηγορίου στο ζήτημα της φύσης της εξουσίας. Κατά το Γρηγόριο η εξουσία παρεχωρήθη από το Θεό στους ηγεμόνες προς προαγωγή του αγαθού, προς το σκοπό της σωτηρίας των υπηκόων τους κατά τρόπο ώστε το επίγειο βασίλειο να τεθεί στην υπηρεσία του ουράνιου[56]. Πρόκειται σε αυτό το σημείο για μία προσωπική άποψη η οποία υπερβαίνει την παραδοσιακή κατάφαση της υπεροχής του πνευματικού πεδίου: υφίσταται σαφής ένδειξη ότι η κοσμική εξουσία διαθέτει ένα πρωταρχικό σωτηριολογικό σκοπό. Ως θεσμός απονομής της

---

[55] καθώς παρατηρεί ο Arquillière ο τίτλος οικουμενικός πατριάρχης ήταν συστατικός της Επισκοπικής ιδιότητας στην Κωνσταντινούπολη και κατά πολύ προγενέστερος του Γρηγορίου του Μεγάλου: εκ μέρους του τελευταίου υφίστατο μία ουσιαστική παρανόηση επειδή ο όρος *οικουμένη* δεν υπεδήλωνε το σύνολο κόσμο αλλά την αυτοκρατορία, το Χριστιανικό *imperium.* ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 128 υποσημ. 4.

[56] "Ad hoc potestas super omnes homines pietati dominorum meorum coelitus data est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut coelorum via largius pateat, ut terrestre regnum coelesti regno famuletur" ARQUILLIÈRE, H. -X. , *L'augustinisme politique, .o.π.* p. 130 υποσημ. 2.

σωτηρίας, η Εκκλησία έχει σημαντικότερη αποστολή από την απλή διαχείριση εγκόσμιων υποθέσεων· αντιθέτως πρωταρχικό στόχο του κοσμικού βασιλείου αποτελεί η διακονία των αναγκών της Εκκλησίας. Τούτο συνιστά την ουσία μιας θεώρησης του αυτοκρατορικού θεσμού ως λειτουργήματος, που υπηρετεί εκκλησιαστικούς θρησκευτικούς στόχους[57]. Από το έτος 593 ο Γρηγόριος δεν έπαυσε να αυτοανακηρύσσεται ως ανάξιος και ταπεινός υπηρέτης του κοσμικού ηγεμόνος[58]. Παρά τις διαμαρτυρίες του για λόγους προσωπικής συνείδησης ο Γρηγόριος προσπαθούσε να δείξει τη συμμόρφωσή του προς την καθεστηκυία τάξη. Στις απαρχές του VII αιώνα το αρχαίο ρωμαϊκό κράτος διετηρείτο ακόμη ενώ από τον IX αιώνα ο Καρλομάγνος θα μετατρέψει τη φραγκική αυτοκρατορία σε μία χριστιανική πολιτειακή αρχή.

Αυτή η σύλληψη της βασιλικής εξουσίας ως διακονούσης το θεσμό της Εκκλησίας, οφειλόμενη κατά κύριο λόγο στον πάπα Γρηγόριο Ι, δεν διατυπώθηκε στην περίπτωση των βαρβαρικών βασιλείων με σαφήνεια ανάλογη εκείνης που χαρακτήριζε τη γρηγοριανή αυτοκρατορική ιδέα. Σε αντίθεση προς προγενέστερες απόψεις ιστορικών και συγγραφέων[59] ο Arquillière υποστηρίζει[60] ότι οι τοπικοί μονάρχες παρενέβαιναν καθοριστικά σε εκκλησιαστικές υποθέσεις, συγκαλούσαν τοπικές συνόδους και μόνον εκείνοι περιέβαλλαν με έννομη ισχύ εκκλησιαστικούς κανόνες. Κατά την άσκηση των αποκλειστικών προνομίων τους οι κοσμικοί ηγεμόνες της μεταρωμαϊκής Ευρώπης ανεπλήρωναν την έλλειψη αυτοκρατορικού ελέγχου επί της Εκκλησίας. Σε έκτακτες περιπτώσεις όμως οι Φράγκοι επίσκοποι αναγκάζονταν να στραφούν όχι προς τους κοσμικούς βασιλείς ούτε προς τοπικές συνόδους με επαρχιακό ή εθνικό χαρακτήρα, αλλά προς το ρωμαίο ποντίφηκα ως υπέρτατο

---

57 *ό.π.* p. 130.

58 *ό.π.* p. 130 υποσημ. 4.

59 Ο Arquillière ασκεί κριτική στις απόψεις του Fustel de Coulanges ο οποίος υπεστήριζε ότι δεν υπήρχε στην Εκκλησία της εποχής της μεροβιγγιανής δυναστείας μία κοινή μοναρχία και ότι η Ρώμη διέθετε μία απλή υπεροχή και όχι μία εξουσία επί των τοπικών επισκοπών. Αντιθέτως η μοναρχική εξουσία βρισκόταν στα χέρια της κάθε μεμονωμένης επισκοπής, ενώ ο επίσκοπος δεν ήταν υποχρεωμένος να πειθαρχήσει σε κανέναν άλλο εκτός της δικαιοδοσίας του. Αυτή η ιστορική άποψη δεν επιρρωνύεται κατά την προσφυγή σε μία σειρά εγγράφων και κειμένων της εποχής όπως υποστηρίζει ο Arquillière, *ό.π.* p. 131.

60 *ό.π.* p. 132.

ίαρχο. Για το λόγο αυτό δεν απεφεύχθησαν επί μέρους παρεμβάσεις του
ηγορίου του Μεγάλου στη φραγκική Εκκλησία, καθώς διαφαίνεται σε μία
ολλαπλότητα περιστάσεων[61]. Και τούτο διότι η φραγκική Εκκλησία επηρεάστηκε
πό δεδομένες καταχρήσεις της επισκοπικής εξουσίας -χρηματισμός, προαγωγή των
λαϊκών σε επισκοπικά αξιώματα, ηθική απειθαρχία ορισμένων κληρικών, επιβίωση
παγανιστικών συνηθειών και εθίμων σε αγροτικούς πληθυσμούς.

Ο πάπας Γρηγόριος Ι δεν έπαυσε να διαμαρτύρεται ενάντια σε τέτοιες
περιπτώσεις διαστροφής της εκκλησιαστικής ζωής στις οποίες η συνενοχή των
κοσμικών βασιλέων ήταν δεδομένη. Ο Γρηγόριος απέδειξε περισσότερο στην πράξη
παρά στη θεωρία ότι οι δικαιοδοσίες του επί των εκκλησιαστικών θεσμών υπερείχαν
σε σχέση με εκείνες των βαρβάρων βασιλέων. Τούτο διακρίνεται σαφέστερα στην
περίπτωση των σφοδρών επιπλήξεων του Γρηγορίου προς το βασιλιά Χιλδεβέρδο ΙΙ οι
οποίες απετέλεσαν ένα αυστηρότατο μάθημα εκκλησιαστικής πειθαρχίας κατά των
καταχρήσεων της κοσμικής εξουσίας. Οι αυστηρότατες αυτές παρατηρήσεις
μπορούσαν να θεμελιωθούν στο γεγονός ότι απευθύνοντο σε ένα χριστιανό βασιλιά
ο οποίος υπέχει συγκεκριμένα καθήκοντα έναντι της θρησκείας: ο Χιλδεβέρδος
όφειλε να επιτελέσει μία καθαρώς θρησκευτική αποστολή. Υπ' αυτήν την άποψη οι
γρηγοριανές παραινέσεις προς άμεση λήψη επανορθωτικών μέτρων από ένα
χριστιανό ηγεμόνα συνιστούσε προέκταση της θεολογικής του διδασκαλίας[62]. Ο
Γρηγόριος Ι εφήρμοσε εν προκειμένω τη γελασιανή αρχή σύμφωνα με την οποία ο
ρωμαίος ποντίφηκας καθίστατο υπόλογος στο Θεό για τη συμπεριφορά των κοσμικών
ηγεμόνων. Η ίδια αρχή θα τύχει ένθερμης υιοθέτησης από τον πάπα Γρηγόριο VII
κατά τη διάρκεια του XI αιώνος στην περίπτωση του αφορισμού του βασιλία Ερρίκου
IV το έτος 1076 με το επιχείρημα ότι ο Θεός εμπιστευόμενος την Εκκλησία στον
απόστολο Πέτρο δεν μπορούσε ασφαλώς να παραβλέψει ή να εξαιρέσει τους
κοσμικούς βασιλείς από το σωτηριολογικό Του σχέδιο.

---

61 ό.π. p. 133.
62 ό.π. p. 135.

Ανάλογη είναι η στάση του Γρηγορίου προς τη βασίλισσα Brunehaut, στα πλαίσια παραινέσεων, υποδείξεων και ηθικών παροτρύνσεων. Ο Γρηγόριος όμως προχωρεί περαιτέρω υποστηρίζοντας την ανάγκη χρήσης εξαναγκασμού και βίας προς εξάλειψη των παγανιστικών καταλοίπων στην εκκλησιαστική λατρεία. Τούτο αποτελεί μία άμεση ηθική υποχρέωση των χριστιανών αρχόντων, γεγονός το οποίο υποδηλώνει τη γρηγοριανή προσφυγή στην κοσμική εξουσιαστική ισχύ. Ο Arquillière παρατηρεί εύστοχα ότι οι υποδείξεις αυτές δεν απετέλεσαν μία απλή έκκληση ενός πάπα προς την κυρίαρχη κοσμική εξουσία της εποχής αλλά μία κατηγορική προσταγή, ένα επιτακτικό θρησκευτικό παράγγελμα[63]. Ακόμη και αυτό δεν απετέλεσε το σοβαρότερο ρήγμα το οποίο επέφερε ο Γρηγόριος στην προγενέστερη παράδοση της διάκρισης εκκλησιαστικής και κοσμικής εξουσίας[64]. Η προσφυγή στην αναγκαιότητα των βασιλικών παρεμβάσεων δεν συνιστούσε παρά μόνο συνέπεια μιας ευρύτερης αξίωσης: πρόκειται για την απαίτηση υπαγωγής της πολιτικής στην ηθική ή ακριβέστερα της μετατροπής της πολιτικής σε εξάρτημα του ηθικού λόγου -και τούτο σε πλήρη αντίθεση προς τη βυζαντινή αυτοκρατορική αντίληψη η οποία καθιστούσε τη θρησκεία συστατικό στοιχείο της πολιτικής και πολιτειακής ενότητας[65]. Το χριστιανικό ηθικό ιδεώδες αναγορεύεται στη μεταρωμαϊκή δυτική Ευρώπη σε υπέρτατο ρυθμιστικό πρότυπο, γεγονός το οποίο διήνοιξε ένα απεριόριστο πεδίο παπικών δικαιοδοσιών, προετοιμάζοντας, χωρίς αμφιβολία την εμφάνιση των μεταγενέστερων συγχύσεων της καρολίνειας εποχής[66].

Τα παραπάνω συμβάλλουν στην πληρέστερη διασάφηση των διαπιστώσεων ότι οι βασιλείς της μεταρωμαϊκής Ευρώπης δεν προέβαλαν καμία ουσιαστική αντίθεση στις παπικές παρεμβάσεις σε εκκλησιαστικά και πολιτειακά ζητήματα. Παρά τον ήπιο χαρακτήρα των γρηγοριανών διατυπώσεων, ο ίδιος πάπας διέθετε πλήρη

---

63 *ό.π.* p. 137.

64 για τη διάκριση αυτή βλ. DAGRON, G. , *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin,* Paris (Gallimard) 1996, p. 303-315.

65 για το ζήτημα αυτό βλ. Γκότσης, Γ. , "Εξουσία και πολιτική στην ιστορική παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Το πατερικό βυζαντινό παράδειγμα" στο ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ., *Προβλήματα οικονομικής και πολιτικής ηθικής στην πατερική και βυζαντινή σκέψη. Εισαγωγικά μελετήματα,* Αθήνα - Κομοτηνή (Σάκκουλας, Α, Ν.) 1996, p. 93-143, ειδικ. p. 108 κ. ε.

66 ARQUILLIÈRE, H. -X. *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 137.

επίγνωση αυτής της πραγματικότητας, ασκώντας μία αληθινή εξουσία θεμελιωμένη στην αυθεντία του κύρους του και όχι απλώς μία υποθετική υπεροχή επί εκκλησιαστικών και κοσμικών φορέων[67]. Παράλληλα ο Γρηγόριος Ι άφησε μία σημαντική επιστολή η οποία χρησιμοποιήθηκε μεταγενέστερα από τον Γρηγόριο VII προς το σκοπό δικαίωσης του αφορισμού και της καθαίρεσης του Ερρίκου IV. Στο κείμενο αυτό ο Γρηγόριος VII δεν δίστασε να διαβλέψει ένα εξαιρετικό υπόδειγμα καθαίρεσης και αφορισμού βασιλέων μη συμμορφούμενων προς τις εκκλησιαστικές επιταγές και τούτο παρά τις εμφανείς ιστορικές και πολιτικές διαφορές δύο διαφορετικών εποχών της μεσαιωνικής ιστορίας[68].

Ουσία του εγχειρήματος του Γρηγορίου Ι απετέλεσε η απόδοση θρησκευτικής διάστασης στους βασιλείς της μεταρωμαϊκής Ευρώπης ως φορείς θρησκευτικής αποστολής. Ο Γρηγόριος απέδωσε στο θεσμό της βασιλείας ιερό χαρακτήρα ο οποίος κατέστη πρωταρχικός σε μία χριστιανική κοινωνία[69]. Η ιδέα της χριστιανικής

---

67 *ό.π.* p. 140.

68 *ό.π.* p. 140-141.

69 Βλ. διεξοδική ανάλυση, MARKUS, R. A. "The Sacred and the Secular: from Augustine to Gregory the Great", *Journal of Theological Studies* 36/1 (1985), p. 84-96. Ο Markus παρατηρεί ότι ανάμεσα στους δύο κόσμους που αντιπροσωπεύει ο Αυγουστίνος και ο Γρηγόριος ο Μέγας υποκρύπτεται μία σημαντική πολιτισμική αλλαγή η οποία υποδηλούται στον τρόπο σκέψης, στη γλώσσα, τον καλλιτεχνικό και ιεροτελεστικό συμβολισμό των δύο αιώνων. Το ανακύπτον πρόβλημα που σχετίζεται εμφανώς με τη διάκριση ιερού και εγκοσμίου δεν απαντάται στα κείμενα ούτε του Αυγουστίνου ούτε του Γρηγορίου: και οι δύο χρησιμοποιούν με αρκετή συχνότητα το επίθετο ιερός αλλά ιδιαιτέρως για τον Αυγουστίνο το εννοιολογικό σχήμα των τριών βασιλείων, δηλαδή του ιερού, του εγκοσμίου και του ασεβούς συσχετίζεται περισσότερο με τη φύση της Εκκλησίας, της κοινωνικής ζωής και της ιστορίας.
Στην αυγουστίνεια σκέψη αρχέτυπο του ιερού συνιστά η Αγία Γραφή, τα κείμενα και οι εξιστορήσεις της οποίας εκλαμβάνονται κατά κανόνα ως ιερές· φράσεις όπως *Sacra historia* απαντώνται συχνότατα. Ο Αυγουστίνος εντούτοις σπεύδει να διευκρινήσει το γεγονός ότι οι ειδωλολάτρες, όπως και οι Χριστιανοί, διαθέτουν αντίστοιχες ιερές ιστορίες *(De Civitate Dei,* XV, 8, 1). Κεντρική επιδίωξη των τελευταίων βιβλίων του αυγουστίνειου έργου *De Civitate Dei* είναι ο καθορισμός του χώρου ενός ενδιάμεσου βασιλείου το οποίο αποτελεί το συνεκτικό δεσμό ιερού και βεβήλου, συνιστώντας την περιοχή διαπλοκής των δύο αντιθέτων βασιλείων. Αυτή η ενδιάμεση περιοχή αποκαλείται εγκόσμια· κατά τον Αυγουστίνο δεν πρόκειται για ένα ουδέτερο αλλά μάλλον για ένα αμφίσημο πεδίο που κλίνει είτε προς την καταδίκη είτε προς την υπαρκτική σωτηρία, εξαρτώμενο προς τους ύστατους επιδιωκόμενους στόχους. Σε αυτή τη σφαίρα εντάσσονται οι θεσμοί των πολιτικώς οργανωμένων κοινωνιών. Οι αυγουστίνειες απόψεις για το ιερό, το εγκόσμιο και το ασεβές ανεπτύχθησαν λόγω της ανάγκης αποτίμησης και αξιολόγησης, πάντοτε υπό το πρίσμα της χριστιανικής προοπτικής, της σύνολης πολιτικής και πολιτισμικής παράδοσης ως φορέα μη αποδεκτών θρησκευτικών αξιών το μεγαλύτερο μέρος των οποίων διεσώθη στην κουλτούρα και τους θεσμούς της αυγουστίνειας κοινωνίας. Αντιθέτως ο Γρηγόριος προσπαθώντας να κατανοήσει τις ιδιομορφίες της εποχής του αρκέστηκε σε μία αποσπασματική ανάγνωση του αυγουστίνειου έργου ενταγμένη σε μία νέα εκκλησιαστική πολιτική εξυπηρέτησης ιδιοτελών στόχων. Απόδειξη των ανωτέρω συνιστά η συζήτηση που διεξήχθη σχετικά με την εξουσία των ιεραρχικώς υπερτέρων στο έργο του *Ηθικά*

(*Moralia* XXI, 15, 22). Το γρηγοριανό επιχείρημα εδράζεται στον αυγουστίνειο ισχυρισμό ότι οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως ίσοι· αυτή η φυσική ισότητα διεσπάσθη λόγω της αμαρτίας *(De Civitate Dei* XIV, 15). Ο Γρηγόριος ερμηνεύοντας εκ νέου την αυγουστίνεια άποψη τής προσέδωσε μία διαφορετική σημασία. Αιτία των δεινών της ανθρώπινης φύσης δεν απετέλεσε η αμαρτία του Αδάμ αλλά οι αμαρτίες των μεμονωμένων ατόμων ενώ οι ανθρώπινες ανισότητες οφείλοντο στην άνιση κατανομή της θείας χάριτος μεταξύ των ανθρώπων καθώς και στις ανεξιχνίαστες ενέργειες της θείας πρόνοιας (*Moralia* XXVI, 26, 44-8, XXV, 16, 34). Στη γρηγοριανή *omnes natura aequales sumus* υπάρχει μια ισχυρή τάση εξισοτισμού: ενώ ο Αυγουστίνος ανάγει την ισότητα στις αρχικές της καταβολές προκειμένου να εξηγήσει την εμφανή απουσία της από τον παρόντα κόσμο, ο Γρηγόριος την αναγορεύει σε μία επιτακτική ηθική απαίτηση. Ο Γρηγόριος αποφεύγει τη διαπραγμάτευση του προβλήματος των θεμελίων της εξουσίας χάριν του καθορισμού ενός δεοντολογικού υποδείγματος ηγεμονικής συμπεριφοράς. Τούτο είχε ως αποτέλεσμα την υπέρβαση της αυγουστίνειας θεολογίας περί πολιτικής εξουσίας και τη μετατροπή της σε ένα υπόδειγμα ιδεατού ηγεμονικού διάγειν: σε αντίθεση προς το αυγουστίνειο ενδιαφέρον για τη θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας ο Γρηγόριος επικέντρωσε την προσοχή του αποκλειστικά στις πράξεις και τα εσώτερα κίνητρα των ατόμων. Η αυγουστίνεια θεολογία της εξουσίας εξέφραζε την ανάγκη μιας χριστιανικής διερμήνευσης της φύσης της κοσμικής εξουσίας με αφορμή την περίπτωση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας· αντιθέτως η γρηγοριανή θεώρηση αντανακλούσε την έκδηλη μεταβολή της φύσης της εξουσίας και των πολιτικών θεσμών της μεταρωμαϊκής Ευρώπης. Είναι αξιοσημείωτο ότι μια περιοχή καθαρώς κοσμικής εξουσίας και αντίστοιχων θεσμών δεν υφίστατο στο γρηγοριανό κόσμο. Τούτο σχετίζεται εξάλλου και προς την κατάρρευση της εγκόσμιας εξουσίας, ειδικότερα στην Ιταλία κατά την ιουστινιάνεια περίοδο, καθώς και προς τον διαρκώς αυξανόμενο ρόλο των επισκόπων και τη συμμετοχή τους στη διοικητική ζωή των επαρχιών.

Παράλληλα μια σειρά πολιτισμικών μεταβολών (ανανέωση της αστικής ζωής, εκχριστιανισμός της ρωμαϊκής διανόησης, χριστιανικός χαρακτήρας των εορταστικών εκδηλώσεων) συνετέλεσαν στο μετασχηματισμό του ρωμαϊκού λαού σε λαό του Θεού, της *plebs romana* σε *plebs dei*· οι ρωμαίοι εξελάμβαναν το Γρηγόριο ως τον ύπατο του Θεού σε μία ουράνια αντιγραφή της πόλης τους. Εντούτοις η μόνη υπαρκτή ανταγωνιστική κοσμική δύναμη ήταν η παρούσα εξουσία των Λομβαρδών εισβολέων και η παρελθούσα δύναμη των Γότθων: και οι δύο για το Γρηγόριο συνιστούν λαούς εχθρικούς, αιρετικούς και διώκτες των ανθρώπων του Θεού. Περαιτέρω στους γρηγοριανούς *Διαλόγους* διαφαίνεται η ανάγκη μίας νέου είδους ενοποίησης των στοιχείων που συνέθεταν τη χριστιανική κοινότητα, ειδικότερα η απαίτηση ενσωμάτωσης του ιδεώδους των ιθυνόντων *(rectores),* φορέων εκκλησιαστικής εξουσίας και της πνευματικής εξουσίας θείων ανδρών *(viri Dei),* των αγίων της ιταλικής υπαίθρου. Οι *Διάλογοι* συνεγράφησαν προκειμένου να υποστηρίξουν και να διαδόσουν το γρηγοριανό ιδεώδες χριστιανικής συνύπαρξης. Εμφανίσθηκαν σε έναν κόσμο στον οποίο απουσίαζε κάθε έννοια εγκοσμιότητας, με στόχο τη δημιουργία ενός εναλλακτικού αναγνώσματος σε σχέση προς τη μαρτυρολογική φιλολογία, ιδιαίτερα προσφιλή κατά τον έκτο αιώνα. Το έργο αυτό προέβαλλε την εικόνα μιας Ιταλίας καθοδηγούμενης από τη δύναμη του Πνεύματος το οποίο θα οδηγούσε μέσω ιταλών εξεχόντων και διαπρεπών ανδρών *(patres Italici)* σε μία εκχριστιανισμένη κοινωνία.

Η προοπτική αυτή στην εν λόγω περίοδο είχε σχεδόν ολοκληρωθεί και η γρηγοριανή ιστορική συνείδηση διαμορφώθηκε μέσω της κατάρρευσης των εγκόσμιων θεσμών και των ασεβών παραδόσεων οι οποίες είχαν τις καταβολές τους στο ρωμαϊκό ειδωλολατρικό παρελθόν. Η ιδέα ενός επικείμενου τέλους, η αίσθηση της καταστροφής και της διάλυσης ήταν διάχυτες στο γρηγοριανό έργο. Ο Γρηγόριος παρουσίαζε την εκκλησιαστική ιστορία ως μία ευθεία γραμμική πρόοδο από την εποχή των διωγμών στην εποχή της ειρήνης. Η γρηγοριανή εικόνα της Εκκλησίας της εποχής είναι εκείνη μιας κοινότητας πιστών η οποία είχε απορροφήσει εντός της την εγκόσμια εξουσία· ο Γρηγόριος δεν διαβλέπει καμία αντιστροφή αυτής της κατάστασης έως την εποχή του τελικού διωγμού κατά τις έσχατες ημέρες που θα προηγηθούν του τέλους της ιστορίας. Η οριοθετική γραμμή που κάποτε διεχώριζε τις εγκόσμιες εξουσίες από την Εκκλησία ενυπάρχει τώρα εντός της, διακρίνοντας τους αληθινούς πιστούς από τους ψευδο-χριστιανούς. Η σύνθετη και διαφοροποιημένη στάση έναντι της εγκόσμιας σφαίρας την οποία επέβαλε η αυγουστίνεια εσχατολογική προοπτική μετατρέπεται από το Γρηγόριο σε ένα διαφορετικό υπαρκτικό στοιχείο: οι εσχατολογικές εντάσεις μετριάζονται από μία απλή πνευματική κλήση, από μία επιταγή βιοτικής αγιότητας. Όλη η εσχατολογική προβληματική στο Γρηγόριο

ενότητας απερρόφησε εντούτοις σταδιακά την ανεξαρτησία, την αυτοτέλεια και το φυσικό δικαίωμα ύπαρξης του βασιλικού θεσμού. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις η θρησκευτική λειτουργία των κοσμικών ηγεμόνων καθίσταται για τους θεολόγους και τους πάπες της εποχής ο κυριότερος λόγος δικαίωσης της κοσμικής εξουσίας. Η βασιλεία εναρμονίστηκε προοδευτικά προς την πραγματικότητα της υπαγωγής της στην αυθεντία της δυτικής Εκκλησίας. Η συμβολή του Γρηγορίου Ι απετέλεσε ένα αξιοσημείωτο βήμα στην κατεύθυνση υλοποίησης αυτών των εξελίξεων.

υπηρετεί τον ίδιο σκοπό, τη διακήρυξη μιας ασκητικής χριστιανικής ηθικής απάρνησης και απαξίωσης του κόσμου. (Markus, R. A. , *ό.π.* p. 95)
Καθίσταται αντιληπτό ως εκ τούτου ότι η αυγουστίνεια απόπειρα αποτίμησης της εγκόσμιας τάξης δεν υφίσταται για το Γρηγόριο. Σε έναν κόσμο στερούμενο εγκοσμιότητας, η αυγουστίνεια διάκριση ιερού, εγκοσμίου και ασεβούς ήταν άνευ σημασίας. Οι σύγχρονοι του Γρηγορίου αυτοπροσδιορίζονταν με κατ' εξοχήν θρησκευτικούς όρους: διέθεταν την επίγνωση ότι ανήκαν σε ευρύτερες ομάδες συγκροτούμενες από αγίους ανθρώπους, κληρικούς ή επισκόπους. Η προγενέστερη επισκοπική οργανωτική δομή κατά το υπόδειγμα της αρχαίας *civitas* απώλεσε το αρχικό της σχήμα κατά τον έκτο αιώνα εναρμονιζόμενη προς τις ανάγκες νέων συνομαδώσεων του χριστιανικού λαού. (Markus, R. A. , *ό.π.* p. 96): οι επισκοπές μετετράπησαν πλέον σε εστίες δημόσιας ζωής ως συνέπεια των καταλυτικών εξελίξεων του έκτου αιώνα στο οργανωτικό και διοικητικό επίπεδο. Η αίσθηση της εγκοσμιότητας εξέλειπε από το ρωμαϊκό κόσμο στο βαθμό που οι άνθρωποι παραιτήθηκαν από την προσπάθεια ενίσχυσης των αρχαίων θεσμών και έπαυσαν να ταυτίζουν τη συνέχεια μιας πολιτειακής και θρησκευτικής κοινότητας προς τη διατήρηση και την ιστορική επιβίωση του προγενέστερου θεσμικού πλαισίου. Στην εγκατάλειψη των ρωμαϊκών θεσμών αντανακλάται η εδραίωση του ρυθμιστικού ρόλου της δυτικής Εκκλησίας. Για τις γρηγοριανές εκκλησιολογικές απόψεις βλ. περαιτέρω PELIKAN, J., *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine,* tome 1 *L'emergence de la tradition catholique 100-600* trad. fçse, Paris (PUF) 1994, p. 349-354, για τις γρηγοριανές θέσεις περί υπεροχής της Αγίας Έδρας, *ό.π.* p. 367-370.

3. Η προαγωγή του πολιτικού αυγουστινισμού

3.1 Η αποδοχή των πολιτικών ιδεών του Αυγουστίνου στο μεταρωμαϊκό κόσμο.

Εκ των ανωτέρω καθίσταται πλέον εμφανές ότι στον Γρηγόριο τον Μέγα η σχέση μεταξύ πάπα και αυτοκράτορα εκλαμβάνεται ως ταυτόσημη προς τη σχέση του *πνευματικού ηγέτη της Χριστιανοσύνης και του κοσμικού εκπροσώπου του.* Πρωταρχικό καθήκον του επίγειου βασιλείου είναι η διακονία των σκοπών της Εκκλησίας: ο χριστιανός βασιλιάς ή ο αυτοκράτορας αποκτά εκείνες τις ιδιαίτερες κοσμικές δικαιοδοσίες για τις οποίες ο ρωμαίος ποντίφηκας είναι υπόλογος μόνον έναντι του Θεού. Μία παρόμοια υπαγωγή της κοσμικής εξουσίας στην πνευματική εξουσία της Εκκλησίας έχει τη σημασία ότι η πρώτη μπορεί και οφείλει να χρησιμοποιείται προς εξυπηρέτηση των ειδικότερων σκοπών της Εκκλησίας. Κατ'αυτόν τον τρόπο η κοσμική εξουσία τίθεται υπό άμεσο παπικό έλεγχο· ο πάπας θεωρείται κάτοχος αυτής της πληρότητας εξουσιαστικής ισχύος *(plenitudo potestatis)* η οποία υποδηλώνει σαφώς την αδιαμφισβήτητη υπεροχή του. Το γρηγοριανό αυτό δόγμα συμμετέχει στον ευρύτερο πολιτικό αυγουστινισμό στο βαθμό που, διευρύνοντας το νόημα της αυγουστίνειας διδασκαλίας, επιβάλλει στο κράτος το αναγκαίο καθήκον υποταγής στους εκκλησιαστικούς στόχους.

Ο Αυγουστίνος θεωρούσε αναγκαία την προσφυγή στις πολιτικές αρχές για την καταπολέμηση των αιρετικών και την υπεράσπιση της ορθής πίστης· ωστόσο, δεν αναγόρευσε αυτήν την προσφυγή σε κυρίαρχο στοιχείο του πολιτικού του δόγματος. Αντιθέτως ο Γρηγόριος ο Μέγας στις αρχές του VII αιώνα και λίγο αργότερα ο Ισίδωρος της Σεβίλλης θα καθορίσουν επακριβώς την αληθή λειτουργία του βασιλικού θεσμού. Οι συνεχείς παρεμβάσεις του πρώτου στη φραγκική Εκκλησία και η διαρκής κατάφαση της παπικής υπεροχής είχαν ως απώτερο στόχο τον εκχριστιανισμό των βαρβάρων βασιλέων. Καθοριστικό βήμα για τη σύσταση της εκκλησιαστικής και κατ'εξοχήν της παπικής εξουσίας απέβη η θεσμοποίηση της

τελετής του χρίσματος των κοσμικών ηγεμόνων από τους επισκόπους της βησιγοτθικής Ισπανίας[70]. Η τελετή του χρίσματος διεδραμάτισε ουσιαστικό ρόλο προς την κατεύθυνση εδραίωσης της εκκλησιαστικής εξουσίας[71]. Υποστηρίζοντας ότι κάθε εγκόσμιο βασίλειο οφείλει να τεθεί στην υπηρεσία του επουράνιου, ο Γρηγόριος ο Μέγας επαναλαμβάνει ασφαλώς την αυγουστίνεια θεωρία των δύο πόλεων, εντάσσοντας την όμως σε μία ευρύτερη ιεροκρατική προοπτική την οποία ο Αυγουστίνος δεν μπόρεσε να διαβλέψει επαρκώς.

Είναι γεγονός ότι μια σειρά αναγνώσεων του έργου *De Civitate Dei* στη μεσαιωνική Ευρώπη ενέπνευσε τα μεσαιωνικά δόγματα της παπικής θεοκρατίας. Η παπική ισχύς κυριαρχεί τόσο στο εγκόσμιο όσο και στο πνευματικό πεδίο στα πλαίσια της χριστιανικής πολιτείας *(res publica christiana).* Ο ίδιος ο Αυγουστίνος δεν θεωρούσε οποιαδήποτε μορφή εγκόσμιας πολιτειακής οργάνωσης ως υποτύπωση της ουράνιας Ιερουσαλήμ, επειδή προέβαλλε την πλήρη διάκριση αυτής της τελευταίας έναντι κάθε είδους ανθρώπινης οργάνωσης. Υπό αυτές τις συνθήκες ο μεσαιωνικός πολιτικός αυγουστινισμός παρεγνώρισε σε σημαντικό βαθμό αυτό το θεμελιώδες σημείο της αυγουστίνειας σκέψης, συγχέοντας κατά κάποιο τρόπο τους επίγειους μηχανισμούς της Εκκλησίας προς την αυγουστίνεια ιδέα ότι μόνο η χάρη επιτρέπει τη θεμελίωση της αληθινής ειρήνης, της επίγειας δικαιοσύνης και της εκκλησιαστικής κοινωνίας. Δικαιοσύνη, ειρήνη, εγκόσμια τάξη μετατρέπονται σε κεντρικές έννοιες της μεσαιωνικής κοινωνικής οργάνωσης. Η συνεχής επίκληση των Γραφών είναι κοινή στον Αυγουστίνο και τους μεσαιωνικούς συγγραφείς[72]: οι συνήγοροι της θεοκρατικής προοπτικής προβάλλοντας το ζήτημα μιας οικουμενικής χριστιανικής πολιτείας *(res publica christiana)* περιέβαλλαν με ιστορική αποτελεσματικότητα αυτό το οποίο είχε σαφή εσχατολογική αναφορά στον επίσκοπο της Ιππώνος.

---

70 για μία πληρέστερη διερεύνηση αυτών των προβλημάτων βλ. διεξοδικά RUFINO, P. G. , *Clovis contre Alaric: l'histoire de l'empire wisigoth de Toulouse à Tolède,* εισαγωγή Jean-Marc Gouanvic, Magrin/Tarn (P. Rufino) 1996.

71 Βλ. περαιτέρω, COLLOMP, D. "Sacré et royauté dans l'épopée tardive: l'exemple de *Dieudonné de Hongrie,* στον τόμο *Représentation, Pouvoir et Royauté à la fin du Moyen Age,* πρόλογος Philippe Contamine, επιμ. Joël Blanchard (dir), Paris (Picard) 1995, p. 279-294.

72 Βλ. συστηματική ανάλυση στο BUC, Ph., *L'Ambiguité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age,* Paris (Beauchesne) 1994, p. 206 επ.

Από τον Ιωνά, επίσκοπο Ορλεάνης (c.780-842/3) στο περίφημο *De institutione regia,* τον Σμάραγδο, ηγούμενο του Αγ. Mihiel έως τον Sedulius Scottus και τον Hincmar, αρχιεπίσκοπο Rheims (c.805/6-81) η ουσία της χριστιανικής πολιτείας εξαντλείται σε μια χρονική ιστορική ολότητα, οι συνεκτικοί δεσμοί της οποίας είναι εμφανώς πνευματικοί[73]. Οι σχέσεις Εκκλησίας και αυτοκρατορίας τυγχάνουν πληρέστερης διασάφησης με βάση τις αντίστοιχες σχέσεις που διέπουν τη συνύπαρξη και την αμοιβαία διαπλοκή των δύο αυγουστίνειων πόλεων (*conditio perplexae)* στα όρια της επίγειας πόλης[74]. Ωστόσο το ζήτημα αυτό ενδέχεται να οδηγήσει σε ευρύτερες παρανοήσεις: η διάκριση μιας κοσμικής και μιας πνευματικής εξουσίας ήταν απαραίτητη για τους μεσαιωνικούς συγγραφείς καθώς εξυπηρετούσε τη βεβαιότητα της λογικής συνέχειας προς το περιεχόμενο της αυγουστίνειας σκέψης. Κατά τον H.-X. Arquillière[75] η πολιτική του Καρλομάγνου και οι αναλύσεις του Όθωνα του Freising, επιφανούς ιστοριογράφου (c.1114/15-58) στο έργο *Gesta Frederici,* καθίστανται υπαίτιες αυτών των νοηματικών συγχύσεων. Το εγχείρημα εγκαθίδρυσης μιας χριστιανικής πολιτείας υπό παπική επικυριαρχία θα συνεχισθεί κατά τον IX αιώνα με τους πάπες Γρηγόριο IV και Νικόλαο I: τούτο καταρρίπτει τον προγενέστερο ισχυρισμό του πάπα Γελασίου κατά τον V αιώνα περί συνύπαρξης δύο αρχών, ρυθμιστικών του χριστιανικού κόσμου, της ιεράς αυθεντίας των παπών αφενός και της βασιλικής εξουσίας αφετέρου[76]. Ο διαχωρισμός αυτός δεν διέθετε λειτουργικότητα και η εφαρμοσιμότητά του αμφισβητήθηκε μετά τον X αιώνα: επρόκειτο για ένα ασαφή παραλληλισμό ο οποίος στην πραγματικότητα υπέκρυπτε την υπαγωγή της βασιλικής εξουσίας *(potestas)* στην παπική αυθεντία *(auctoritas)* στο μέτρο που η πολιτεία, αυτοκρατορία ή βασίλειο είχε στην κορυφή χριστιανό ύπατο ηγεμόνα. Σε αυτήν την περίπτωση η πολιτική εξουσία υπόκειται στην υπέρτερη πνευματική αρχή στο καθαρώς σωτηριολογικό πεδίο, χωρίς όμως να υποδηλώνεται η

---

73 ARQUILLIÈRE, H. -X. , *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 43.
74 Βλ. σχετικά FUNKENSTEIN, A., *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII siècle,* trad. fçse Rothschild, J. P., Paris (PUF) 1995, p. 295.
75 ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 159 και 176.
76 Βλ. διεξοδικά QUILLET, J., *Les clefs du pouvoir au moyen âge,* Paris (Vrin) 1970, p. 14.

αντίστροφη υποταγή της πνευματικής αυθεντίας στην κοσμική δικαιοδοσία ως προς εγκόσμιες υποθέσεις. Αντιθέτως ο πάπας διέθετε το αποκλειστικό δικαίωμα διαμεσολάβησης μεταξύ κοσμικών ηγεμόνων και του υπέρτατου κριτή, του Θεού[77].

Μία άλλη παρανόηση συνίσταται στην ταύτιση της ορατής όψης της Εκκλησίας προς ένα είδος κατά προσέγγιση εκτίμησης της ουράνιας πόλης του Αυγουστίνου, παρά την αυγουστίνεια υπόμνηση ότι η τελευταία αποτελούσε υπερφυσική πραγματικότητα κειμένη εκτός του κόσμου[78], μη ταυτόσημη προς την ορατή Εκκλησία. Τούτο είναι συνεπές προς το αυγουστίνειο δόγμα περί απολύτου καθορισμού το οποίο απέκλειε κάθε παρόμοια ερμηνεία, όπως εξάλλου δεν έπαυσαν να υπογραμμίζουν οι αντίπαλοι του δόγματος της παπικής *plenitudo potestatis.* Η αυγουστίνεια σκέψη ως εκ τούτου απεμακρύνετο από κάθε ανάλογη πολιτική θεώρηση, από κάθε έννοια *res publica christiana.* Αντιθέτως οι επίγονοι του Αυγουστίνου επεχείρησαν να αναγάγουν την *Πόλη του Θεού* στην Εκκλησία, γεγονός που απέληξε στην αντίστοιχη σύγχυση της επίγειας αυγουστίνειας πόλης προς την ενδοκοσμική πολιτική κοινωνία[79]. Πρόκειται για δύο διαδοχικές προσομοιώσεις συνέπεια των οποίων απετέλεσε η διάκριση των εξουσιών και η σταδιακή σύσταση μιας μεσαιωνικής χριστιανικής κοινωνίας.

Η εκνομίκευση του πνευματικού πεδίου ως περιεχόμενο του μεσαιωνικού αυγουστινισμού και αντιστρόφως η ιεροποίηση της πολιτικής εξουσίας που εισήχθη από τον Καρλομάγνο και συνεχίστηκε από τους γερμανούς αυτοκράτορες, τον Φρειδερίκο Βαρβαρόσσα και τον Φρειδερίκο ΙΙ, συνθέτουν τον πυρήνα των θεολογικοπολιτικών συγκρούσεων που συνετάραξαν το δυτικοευρωπαϊκό Μεσαίωνα. Για τους γερμανούς αυτοκράτορες όπως και για το βασιλιά της Γαλλίας μεταγενέστερα η διεκδίκηση κοσμικής αυτονομίας είχε ως συνέπεια διενέξεις και αντιπαραθέσεις προς την εκκλησιαστική εξουσία· οι ίδιοι όμως οι ηγεμόνες διεκδικούσαν για την κοσμική εξουσία μία πνευματική διάσταση, τόσο εμφανέστερη

---

77 ARQUILLIÈRE, H.-X., στο συλλογικό τόμο *Augustinus Magister,* vol. 2 *Communications,* Paris (Etudes Augustiniennes) 1954, p. 991-1001 ειδικ. p. 995

78 *De Civitate Dei* XX, 9.

79 GILSON, E., *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu, ό.π.* p. 73-74.

όσο αυτή η ίδια εξουσία απέρρεε από την κηδεμονία της Εκκλησίας. Κατά την εύστοχη επισήμανση του E. Gilson το πολιτικό εκείνο δόγμα που συνέβαλλε στη σύγχυση *της Πόλης του Θεού* προς μία θεοκρατική αυτοκρατορία, παρά το γεγονός ότι επρόκειτο για μία καθαρή αντίφαση, κατέστη αναπόφευκτο από τη στιγμή που ιδιαίτερες κοινωνικές και πολιτικές περιστάσεις ευνόησαν την ευδοκίμησή του[80]. Οι συνέπειες αυτών των εξελίξεων υπήρξαν καταλυτικές τόσο για τη μεσαιωνική πολιτική ιστορία όσο και για την ανάπτυξη των μεσαιωνικών πολιτικών ιδεών. Μία σειρά μεταγενέστερων μεσαιωνικών διανοητών, διαπρεπέστεροι των οποίων υπήρξαν ο Γουλιέλμος του Ockham και ο Μαρσίλιος της Πάδοβας, μετετράπησαν στους κυριότερους αντιπάλους του ιεροκρατικού αυτού δόγματος απορρίπτοντας την ενσωμάτωση της πολιτικής κοινωνίας σε μία ιεραρχική Εκκλησία[81].

3.2 Η ιεροκρατική λογική στη μεταρωμαϊκή Ευρώπη

Την ίδια περίοδο με τον πάπα Γρηγόριο Ι ο Ισίδωρος της Σεβίλλης (c. 560-636), επίσκοπος της ομώνυμης πόλης και θεμελιωτής της εκκλησίας της Ισπανίας, επενόησε ένα "απόφθεγμα" στο οποίο εκφράστηκε με σαφήνεια η γρηγοριανή αντίληψη περί βασιλείας. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Ισιδώρου η άσκηση εκ μέρους των εγκοσμίων ηγεμόνων εξουσίας σε εκκλησιαστικά πλαίσια αποσκοπεί σε αρωγή της εκκλησιας και στη διασφάλιση της εκκλησιαστικής πειθαρχίας μέσω της κοσμικής δύναμης. Αυτες οι εξουσίες δεν θα ήταν απαραίτητες εάν δεν εδραίωναν διά του φόβου του καταναγκασμού ό,τι οι ιερείς αδυνατούν να επιβάλλουν διά του λόγου και της πειθούς. Συχνά το ουράνιο βασίλειο επωφελείται από το επίγειο: και τούτο διότι είτε η ειρήνη και η εκκλησιαστική πειθαρχία παγιώνονται διά της δράσης πιστών χριστιανών ηγεμόνων είτε σε περίπτωση που αυτές απειλούνται, οι κοσμικοί

---

80 GILSON, E., *Introduction à l'etude de Saint Augustin*, Paris (Vrin) 1949^3, p. 235 υποσημ. 3.
81 για μία διεξοδική ανάπτυξη αυτών των θεμάτων βλ. QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris (Vrin) 1970.

ηγεμόνες καθίστανται υπόλογοι έναντι του Θεού επειδή τους ανετέθη η προστασία της Εκκλησίας[82].

Οι παραπάνω αντιλήψεις δεν εκφράζονται μόνο μέσα από πραγματικά γεγονότα αλλά εκδηλώνονται και δια των ισχυόντων θεσμών της εποχής. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο θεσμός της βασιλείας προσλαμβάνει μια καθαρώς ιερατική διάσταση:πρόκειται για εξέλιξη μεγαλύτερης σημασίας σε σχέση προς την απλή προσέγγιση των δύο εξουσιών. Η σκέψη του Ισιδώρου της Σεβίλλης εντάσσεται στην ανάπτυξη των αυγουστίνειων ιδεών επειδή προβάλλει την τυπική ενσωμάτωση του βασιλικού θεσμού μέσα στο σώμα της Εκκλησίας. Η εκκλησιαστική ιεραρχία αντανακλάται στη βασιλική εξουσία με συνέπεια μια εμφανή θρησκευτική πλαισίωση της κοσμικής εξουσίας. Οι εξελίξεις αυτές εγγράφονται εντός της λειτουργικής παράδοσης του βασιλείου ιερατεύματος *(ministerium regis)*: οι αντιλήψεις αυτές διαμορφώνονται στη Δύση κατά την περίοδο της μεροβιγγιανής δυναστείας των Φράγκων με εμφανή την επίδραση της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας[83].

Ο Πιπίνος ο Βραχύς (714 - 768) εξέχων ηγεμόνας των Φράγκων, αντλούσε την εξουσία του από τα φραγκικά φύλα και ασφαλώς όχι από την Εκκλησία. Εντούτοις ο πάπας Στέφανος ΙΙ χρίοντας τον Πιπίνο βασιλιά των Φράγκων κατά το έτος 754, καθιέρωσε μια αρχή κληρονομικής διαδοχής στη βασιλική οικογένεια του Πιπίνου. Από την άποψη του επισκοπικού θεσμού ο βασιλιάς αντλεί διαρκώς την εξουσία του, σε τελευταία ανάλυση από το Θεό πάντοτε όμως με τη διαμεσολάβηση της Εκκλησίας. Η άνοδος της καρολίνειας δυναστείας συνοδεύθηκε από μια έξαρση του θρησκευτικού συναισθήματος. Ο ρόλος του χρίσματος καθίσταται στο σημείο αυτό καθοριστικός[84]. Ο αυτοκράτορας, μέσω του χρίσματος, ενεδύετο ένα χαρακτήρα

---

82 ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'augustinisme politique, ό. π.* p. 142, υποσημ. 1, για τις απόψεις του Ισιδώρου Σεβίλλης βλ. περαιτέρω Reydellet, M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville,* Rome (École Française de Rome, Palais Farnèse) 1981.

83 για την πολιτική διοίκηση των Μεροβιγγίων βλ. διεξοδικά, ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., *Η μεσαιωνική Δυτική Ευρώπη. Εισαγωγή στη μελέτη της ιστορίας της, του κοινωνικού και οικονομικού της βίου,* Θεσσαλονίκη (Βάνιας) 1996, p. 51-56, ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ, Ν. Ε. , *Ιστορία της μεσαιωνικής Δύσης (5ος -11ος αι.),* Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1996, p. 93-96. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗΣ, Ζ. Ν. *Εισαγωγή στη μεσαιωνική ιστορία της Δυτικής Ευρώπης,* Θεσσαλονίκη (Εκδόσεις Ζήτη) 1996, ειδικ. p. 108 κ.ε.

84 Fustel de COULANGES, *Les transformations de la royauté à l'époque carolingienne,* Paris 1907, p. 226-237.

θρησκευτικό, σχεδόν ιερατικό. Όντας αφιερωμένος στο Θεό καθίστατο ένα είδος επισκόπου. Το χρίσμα τον διεχώριζε από τους λαϊκούς κατ' αναλογίαν του διαχωρισμού του αφιερωμένου στο Θεό ανθρώπου από το ευρύτερο πλήθος. Εφεξής ο όρος *ministerium* καθίσταται δηλωτικός της βασιλικής εξουσίας: με τη λέξη αυτή η οποία κατ'ουσίαν έχει τη σημασία της διακονίας οι βασιλείς προσέφεραν τις υπηρεσίες τους στη διάθεση μιας υπέρτερης δύναμης, του Θεού. Ο βασιλιάς διέθετε πρόσθετες δικαιοδοσίες: μπορούσε να προΐσταται μιας επισκοπικής συνόδου, να προεδρεύει αυτής και να πραγματεύεται ερωτήματα δόγματος και πίστης. Μπορούσε επίσης να εκδίδει διατάγματα που αφορούσαν την Εκκλησία, την εκκλησιαστική πειθαρχία ακόμα και τη θρησκευτική πεποίθηση. Ασκούσε εποπτεία επί του κλήρου και του επισκοπικού θεσμού, όχι μόνο ως αρχηγός του κράτους και από πολιτικό ενδιαφέρον αλλά και από την οπτική της ηθικής, της λατρείας, της κατήχησης και του λατρευτικού τυπικού. Καθετί το οποίο άπτεται της θρησκείας ή του Θεού υπέκειτο στη δικαιοδοσία του[85]. Τούτο όμως δεν επιτρέπει τη μονομερή συναγωγή αυτών των ιδιαίτερων βασιλικών προνομίων, υφισταμένων και προγενέστερα από την ιεροτελεστία του χρίσματος. Αναμφίβολα η εκκλησιαστική εξουσία των βασιλέων ενδυναμώθηκε από το χρίσμα. Ωστόσο πριν από τους Καρολίδες οι μεροβίγγιοι ηγεμόνες ασκούσαν αυτές τις διάφορες θρησκευτικές λειτουργίες [86]· πέραν τούτου ο πάπας Γρηγόριος Ι επεχείρησε όχι μόνο την αναγνώρισή τους αλλά και τον προσανατολισμό τους σε ζητήματα ηθικής, εκκλησιαστικής πειθαρχίας ακόμα και σε λατρευτικές υποθέσεις.

Οι επόμενοι αιώνες διακρίνονται από την προαγωγή του χριστιανικού ιδεώδους και την ανθρώπινη απόπειρα θεμελίωσης μιας χριστιανικής κοινωνίας. Κατά τον IX αιώνα ο πολιτικός αυγουστινισμός θριαμβεύει. Ειδικότερα κατά τον ίδιο αιώνα χάρη στις δυνατότητες που προσέφερε αυτό το ρεύμα σκέψης επιχειρείται η ενασχόληση των παπών με καθαρώς πολιτικές υποθέσεις· αυτή η είσοδος του

---

85 *ό.π.* p. 228, 231, 232.

86 VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'Occident médiéval,* Paris (LGF) 1995, p.30; βλ. περαιτέρω HEN, Y., *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751,* Leiden (E. J. Brill) 1995.

παπισμού στην πολιτική σφαίρα αποτελεί έργο του πάπα Γρηγορίου IV με την επίκληση της αποστολής προάσπισης της *Ειρήνης του Θεού* ως υπέρτατης χριστιανικής αξίας[87]. Αφορμή τούτου απετέλεσε η παρέμβαση του Γρηγορίου IV υπέρ των επαναστατών υιών του Λουδοβίκου του Ευσεβούς (814-840) στο πολιτικό ζήτημα της διανομής των εδαφών της φραγκικής αυτοκρατορίας κατά το έτος 833[88] και αυτό χωρίς να απεκδυθεί ο πάπας την καθαρώς θρησκευτική ιδιότητά του[89].

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά η διαπίστωση ότι και οι ίδιοι οι υπέρμαχοι του αυτοκρατορικού θεσμού διακατέχονταν από ανάλογες αυγουστίνειες ιδέες όπως αποκαλύπτει η συστηματική μελέτη του πλέον αντιπροσωπευτικού έργου της εποχής, σχετικού με το βασιλικό θεσμό: πρόκειται για το περίφημο *De institutione regia* συγγραφέας του οποίου είναι ο Ιωνάς, επίσκοπος Ορλεάνης[90]. Αξίζει να υπογραμμισθεί ότι κατά τις συνεχείς έριδες που σημάδεψαν τη βασιλεία του Λουδοβίκου του Ευσεβούς ο Ιωνάς παρέμεινε διαρκώς ένθερμος υποστηρικτής του αυτοκράτορα. Το έργο *De institutione regia* αντιπροσωπεύει μία από τις αρχαιότερες μεσαιωνικές πολιτικές πραγματείες. Η πρώτη διαφοροποίησή του σε σχέση προς τη προγενέστερη πολιτική παράδοση αφορά τη διαπίστωση ότι η κοσμική εξουσία δεν ασκείται ούτε επί των εθνικών ούτε επί των χριστιανών· αντιθέτως αυτή η εξουσία συγκροτείται μέσα στην Εκκλησία στο βαθμό που ο ηγεμόνας αποτελεί τμήμα του μυστικού σώματος του Χριστού. Στην οικουμενική καθολική Εκκλησία ως σώμα Χριστού υφίστανται δυο θεμελιώδεις αρχές: η μία αντιπροσωπεύει την ιεροσύνη και η άλλη τη βασιλεια. σημαντικότερη των οποίων παραμένει ασφαλώς η πρώτη. Η ιερατική εξουσία θεμελιωνεται στη βάση της κληρικής εξουσίας η οποία για τον Ιωνά είναι σαφώς απεριοριστη· για το λόγο αυτό μπορεί να ασκηθεί επί όλων των εγκοσμίων ηγεμόνων, βασιλέων και αυτοκρατόρων. Για την εδραίωση των

---

87 Πληρέστερη διαπραγμάτευση αυτών των προβλημάτων επιχειρείται στην παράγραφο 1.2 του 5ου κεφαλαίου της διατριβής μας.

88 Βλ. διεξοδική ανάλυση ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ , Ν. Ε., *Ιστορία της Μεσαιωνικής Δύσης (5ος-11ος αι.), ό.π.* p. 142 κ.ε.

89 Βλ. διεξοδικά ARQUILLIÈRE, H. -X. , *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 170 κ. ε.

90 Βλ. κριτική έκδοση από τον REVIRON, J., *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son De institutione regia,* Paris (Vrin) 1930.

ισχυρισμών του ο Ιωνάς προσφεύγει στην περίφημη ψευδο-κωνσταντίνεια δωρεά προς τους επισκόπους της δυτικής Εκκλησίας *(Constitutum Constantini)*[91]. Κατά βάθος δεν υφίσταται παρά μόνο μία ενιαία και πλήρης ιερατική εξουσία. Οι λέξεις *regnum, imperium, celsitudo* εξακολουθούν να υποδηλώνουν την κοσμική εξουσία και τους οργανωτικούς φορείς της -βασιλεία και αυτοκρατορία: πρόκειται για τη γνωστή λατινική ορολογία η οποία όμως έχει απωλέσει το πρωταρχικό της νόημα. Η νέα αντίληψη της βασιλείας της ενταγμένης μέσα στην Εκκλησία τείνει να καταστεί μία απλή κοσμική διακονία: οι κοσμικοί ηγεμόνες ασκούν πραγματική εξουσία μέσα σε αυστηρά προκαθορισμένα πλαίσια. Με αυτόν τον τρόπο προσδιορίζεται σαφώς η έννοια της βασιλικής διακονίας *(regale ministerium)*, η οποία συνίσταται στη διακυβέρνηση του λαού του Θεού κατά τις επιταγές της δικαιοσύνης και της ειρήνης.

Καθίσταται πλέον εμφανές ότι αυτή η χριστιανική δικαιοσύνη απερρόφησε πλήρως την κλασική φυσικοδικαιική αντίληψη περί πολιτικής κοινωνίας. Οπωσδήποτε ο νέος πολιτικός χάρτης του IX αιώνα μετά την επικράτηση των βαρβαρικών βασιλείων στη Δύση ως διάδοχης κατάστασης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας δεν επιτρέπει την υιοθέτηση της προγενέστερης πολιτικής ορολογίας. Τα νέα βασίλεια δεν αποτελούν συντεταγμένες πολιτικές κοινωνίες. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι ο Ιωνάς απορρίπτει συλλήβδην όλες τις προγενέστερες ειδωλολατρικές μοναρχίες και τις εξομοιώνει προς τυραννίες[92]. Στο κοσμοείδωλο του Ιωνά ο βασιλιάς εξακολουθεί να αντιπροσωπεύει τη δύναμη του καταναγκασμού τιθέμενη εντούτοις στην υπηρεσία της Εκκλησίας. Στο σημείο αυτό επαναλαμβάνει την προγενέστερη άποψη του Ισιδώρου της Σεβίλλης κατά την οποία ο εξαναγκασμός της κοσμικής εξουσίας αποτελεί αναγκαίο συμπλήρωμα του εκκλησιαστικού κηρύγματος[93]. Για το λόγο αυτό κρίνεται αναγκαία για μία ακόμα φορά η προσφυγή

---

91 ARQUILLIÈRE, H. -X, *L'augustinisme politique, ό. π.* p. 148, επίσης ΑΡΒΕΛΕΡ-ΓΛΥΚΑΤΖΗ, Ε., *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μτφρ. Δρακοπούλου, Τ., Αθήνα (Αργώ) 1977, p. 58.
92 *ό.π.* p. 149.
93 *ό.π.* p. 149 υποσημ. 4.

στην αντίληψη περί διακονούσης βασιλείας *(ministerium regis)* κατά τα πρότυπα της Παλαιάς Διαθήκης[94].

Στα πλαίσια αυτά, η κοσμική εξουσία δεν αποτελεί παρά αναγκαία προέκταση της εκκλησιαστικής αυθεντίας. Η ιεροσύνη έχει ως κύρια αποστολή την επικράτηση της υπερφυσικής δικαιοσύνης μέσα στον κόσμο ως ύστατης συνθήκης επίτευξης της σωτηρίας. Η βασιλεία αποτελεί θεσμό αρωγό της πνευματικής εξουσίας, που έχει ως στόχο τη συνδρομή στον αγώνα καταστολής της αμαρτίας. Δυνάμει αυτού του θρησκευτικού αξιώματος του εμπιστευμένου από το Θεό στον κοσμικό ηγεμόνα διασφαλίζεται η υπακοή των υπηκόων και η απόδοση τιμών στο πρόσωπο του βασιλιά: τούτο άλλωστε αποτελεί έκφραση της θείας βούλησης[95].

Από την αρχή ως το τέλος της πραγματείας του ο Ιωνάς προσφεύγει στο υπερβατικό στοιχείο. Η ηθική και η πολιτική είναι άρρηκτα συνδεδεμένες στο έργο του· η διάκρισή τους καθίσταται δυσχερής. Για το λόγο αυτό η πολιτική μετατρέπεται σε αναγκαία εφαρμογή της χριστιανικής ηθικής. Ο εγκωμιασμός και η σωτηρία του βασιλιά αποτελούν τον πρωταρχικό στόχο του έργου του. Αυτός ο υπέρτατος στόχος δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί παρά μόνο με βάση την ολοκληρωτική πιστότητα του ηγεμόνα προς τις διδασκαλίες της Εκκλησίας. Η άσκηση των αρετών αποτελεί στοιχείο συστατικό της βασιλικής ιδιότητας· διαφορετικά εκτρέπεται σε τύραννο άξιο αποδοκιμασίας ανάλογης προς αυτή των ηγεμόνων της παγανιστικής αρχαιότητας.

Οι συνέπειες αυτών των θεωρητικών εξελίξεων δεν πρέπει να υποτιμηθούν. Η πολιτική σκέψη εκφυλίζεται σε απλή ρητορική, θεραπαινίδα του εκκλησιαστικού λόγου. Η βασιλεία δεν αποτελεί πλέον θεσμό φυσικού δικαίου με ανεξάρτητη και αυτόνομη υπόσταση.Δεν πρόκειται στο σημείο αυτό για απλή κατίσχυση της αυγουστίνειας σκέψης· πρόκειται για την πλήρη επικράτηση της προοπτικής που διανοίγει ο πολιτικός αυγουστινισμός[96]. Δεν υπερισχύει απλώς και μόνο η

---

94 *ό.π.* p. 149-150. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι το ισιδώρειο κείμενο συνιστά δογματικό θεμέλιο του έργου *De institutione regia.*
95 *ό.π.* p. 150-151.
96 *ό.π.* p. 152.

αυγουστίνεια τάση ενσωμάτωσης του φυσικού δικαίου του κράτους στο εκκλησιαστικό δίκαιο· το σημαντικό είναι ότι η τάση αυτή περιβάλλεται με τη θεωρητική εγκυρότητα ενός πολιτικού δόγματος. Ο πολιτικός αυγουστινισμός εγγράφει την πολιτική κοινωνία στο corpus της Εκκλησίας με την υπαγωγή της βασιλικής εξουσίας στην αυθεντία της Αγίας Έδρας. Το αρχαίο βασιλικό ή αυτοκρατορικό αξίωμα δεν καταργείται· κενούται όμως κάθε προγενέστερου περιεχομένου για να μετατραπεί σε θεσμό επικουρικό των εγκοσμίων στόχων του παπικού θεσμού. Πριν όμως τούτο καταστεί δυνατό οι συγχύσεις που δημιούργησε ο πολιτικός αυγουστινισμός έδωσαν πρόσφορο έδαφος στον Καρλομάγνο να αναδειχθεί σε αδιαμφισβήτητο πολιτικό και θρησκευτικό ηγέτη. Η προοδευτική εξάλειψη των επακριβών ορίων Εκκλησίας και πολιτείας επιτυγχάνεται αρχικά στο πρόσωπο ενός κοσμικού ηγεμόνα και μόνον μεταγενέστερα στο πρόσωπο των παπών. Ο θρίαμβος της αυτοκρατορικής ηγεμονίας του Καρλομάγνου συνιστά ένα καθοριστικό βήμα στην κατεύθυνση εδραίωσης αυτών των διεργασιών.

4. Πολιτική έκφραση της αυγουστίνειας κοσμοθεωρίας: η πραγματοποίηση του πολιτικού αυγουστινισμού από τον Καρλομάγνο.

Ο Καρλομάγνος αποτελεί μία από τις σημαντικότερες πολιτικές προσωπικότητες της μεταρωμαϊκής Ευρώπης. Στην εκχριστιανισμένη Δύση των απαρχών του IX αιώνα ο Καρλομάγνος εμφανιζόταν ως ο κυριότερος πρόμαχος των θρησκευτικών αξιών του χριστιανισμού και ως υπερασπιστής του ίδιου του ρωμαίου ποντίφηκα απέναντι στη λομβαρδική απειλή και στους κινδύνους κατάλυσης της θρησκευτικής ενότητας[97]. Ως ηγέτης του φραγκικού βασιλείου προτού να καταστεί ρωμαίος αύγουστος και αυτοκράτορας *(imperator augustus romanum gubernans imperium)* ο Καρλομάγνος ενεδύθη μια ισχυρή εκκλησιαστική εξουσία: μπορούσε να συγκαλεί συνόδους, να αποδίδει στους συνοδικούς κανόνες εκτελεστική ισχύ και να διορίζει επισκόπους. Στο σημείο αυτό ανακύπτει μία εμφανής δυσαρμονία μεταξύ κανονικού και βασιλικού δικαίου, όπως άλλωστε διαφαίνεται από την εποχή των μεροβιγγίων. Η ασυμφωνία αυτή επετάθη περαιτέρω στο βαθμό που η σύγχυση πνευματικού και χρονικού την εποχή των Καρολιδών διευρύνθηκε σημαντικά, γεγονός που απέληξε σε μία λαϊκή αυτοκρατορική περιβολή (αυτοκρατορική απονομή επισκοπικών αξιωμάτων) κατά τον X αιώνα[98].

Η ενθρόνιση του Καρλομάγνου (25 Δεκεμβρίου 800) επέτεινε την απαίτηση ανασύστασης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας *(renovatio imperii romani)*[99]. Το ίδιο το γεγονός της αυτοκρατορικής στέψης προκάλεσε μία σειρά από ποικίλες διενέξεις και αντιπαραθέσεις[100]. Το σοβαρότερο εμπόδιο για τη νομιμότητα της αυτοκρατορικής αναγόρευσης αποτελούσε προφανώς η ύπαρξη της ανατολικής

---

97 για το ζήτημα αυτό βλ. διεξοδικά ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ, Ν. Ε. ,*Ιστορία της μεσαιωνικής Δύσης (5ος - 11ος αι.), ό. π.* p. 129-133, VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'Occident médiéval, ό.π.* p. 40.

98 ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό. π.* p. 155.

99 Βλ. προς τούτο VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'Occident médiéval, ό.π.* p. 41.

100 Βλ. διεξοδική ανάλυση FOLZ, R., *Le Couronnement impérial de Charlemagne,* Paris (Gallimard) 1964, GANSHOF, F. L., *"The imperial Coronation of Charlemagne. Theories and Facts",* (Glasgow University) 1949.

ρωμαϊκής αυτοκρατορίας: οι αυτοκράτορες της Κωνσταντινούπολης δεν δίστασαν κατ' αρχήν να εκλάβουν τον Καρλομάγνο ως απλό σφετεριστή - χρειάστηκαν δεκατρία χρόνια εντατικών διαπραγματεύσεων για να προκύψει ένας τυπικός συμβιβασμός της ανατολικής προς τη νέα δυτική αυτοκρατορία[101]. Το αποτέλεσμα ήταν όχι απλώς η αναγνώριση ενός νέου αυτοκράτορα αλλά και η εγκαθίδρυση μιας νέας αυτοκρατορίας πέραν της ανατολικής - της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας του γερμανικού έθνους[102]. Η δυτική αυτοκρατορική ιδέα, έτσι όπως την εξέλαβε και την εφήρμοσε ο Καρλομάγνος, επέφερε μία σειρά σημαντικών επιπτώσεων. Κατ' αρχάς συνέβαλε στη διαπλοκή εφήμερου και πνευματικού δημιουργώντας μία ενιαία θρησκευτική και πολιτική οντότητα στο δυτικοευρωπαϊκό κόσμο· ταυτοχρόνως όμως, μέσω μιας απροσδόκητης συνέπειας, επέτρεψε στην παπική εξουσία κατά τον IX και ιδίως κατά τον XI αιώνα να μεταβάλλει τις υπάρχουσες ισορροπίες προς όφελός της, ασκώντας εποπτεία επί της δυτικής μεσαιωνικής χριστιανοσύνης. Δεν είναι υπερβολή να ισχυριστούμε ότι χωρίς τον Καρλομάγνο η γρηγοριανή μεταρρύθμιση τον XI αιώνα θα ήταν ασφαλώς ανέφικτη[103].

Κάθε κοινωνία, κάθε φάση πολιτιστικής ανάπτυξης δεν διαθέτει παρά μόνο ένα ορισμένο αριθμό ιδεών για την ανάγκη ερμηνείας και συναγωγής των γεγονότων ή αντιπαραβολής και προσαρμογής προς αυτά[104]. Η επινοηθείσα από τους Ρωμαίους έννοια του κράτους, θεμελιωμένη στο φυσικό δίκαιο, φαίνεται να εξασθενεί και να απορροφάται εντός της υπέρτερης θρησκευτικής εξουσίας, της ασκουμένης από τον Καρλομάγνο. Μέχρι την εποχή αυτή αυτό το αποτέλεσμα κατέστη διακριτό κυρίως στη σφαίρα της εκκλησιαστικής και παπικής διδασκαλίας. Στις αρχές του IX αιώνα όμως σημειώθηκε μία μείζονος σημασίας εξέλιξη: ο Καρλομάγνος χωρίς να διαθέτει την κατάλληλη επίγνωση του εγχειρήματός του πραγματοποίησε στην πράξη το

---

101 Βλ. σχετικά ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι.Ε., *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Θεσσαλονίκη (Βάνιας) 1998, p. 10.

102 Βλ. περαιτέρω ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ, Ν. Ε. , *Ιστορία της μεσαιωνικής Δύσης (5ος-11ος αι.)* , *ό.π.* p. 171 κ.ε. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗΣ, Ζ.Ν. *Εισαγωγή στη μεσαιωνική Ιστορία της Δυτικής Ευρώπης*, ο.π. p. 115 κ.ε.

103 ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 159.

104 στο ίδιο, πλάγιοι χαρακτήρες στο πρωτότυπο.

δόγμα του πολιτικού αυγουστινισμού προσδίδοντάς του δύναμη, σταθερότητα και λογική συνέπεια. Επιπλέον συνέβαλε στη ριζική υποβάθμιση προγενέστερων αντιλήψεων περί του κράτους ως αυθύπαρκτης οντότητας διακριτής από την Εκκλησία, προσδίδοντας στη νέα αυτοκρατορική ιδέα θεωρητική και πραγματολογική εγκυρότητα, αναγνωρίσιμη για πολλούς αιώνες.

Χωρίς αμφιβολία η αρχαία κοινωνία αναγνώρισε και ρύθμισε μέσω κανόνων το δημόσιο ρόλο της θρησκείας. Ο Χριστιανισμός ωστόσο, έθραυσε τους συνεκτικούς δεσμούς μεταξύ παγανισμού και αυτοκρατορίας, διακηρύσσοντας ότι το θρησκευτικό καθήκον υπακοής στο Θεό δεν είναι ταυτόσημο προς τη συμμόρφωση απέναντι στην κοσμική εξουσία[105]. Στην ειδωλολατρική αυτοκρατορία η Εκκλησία εμφανίστηκε ανεξάρτητη από το ισχύον θετό δίκαιο, άλλοτε ανεκτή και άλλοτε διωκόμενη στην πράξη[106]. Ύστερα από τη μεταστροφή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας στο Χριστιανισμό, η παρεμβατική τάση υπερισχύει: η εμφάνιση των μεγάλων αιρέσεων[107] -αρειανισμός, σχίσμα δονατιστών, νεστοριανισμός, μονοφυσιτισμός, μονοθελητισμός[108]- αποτελούσαν διαρκείς ευκαιρίες ενασχόλησης των αυτοκρατόρων με δογματικά ερωτήματα[109]. Προέκυψε κατ' αυτόν τον τρόπο μία δεδομένη συνάρθρωση πνευματικού και χρονικού, αντίθετη προς τις εκκλησιολογικές αρχές· η έλλειψη μίας θεωρίας περί δύο εξουσιών διακρίνει την πολιτική και πολιτισμική πραγματικότητα της ανατολικής αυτοκρατορίας, στα πλαίσια της οποίας η θρησκεία αποτελούσε μια ειδικότερη συνιστώσα της ευρύτερης

---

105 συνοπτική επισκόπηση αυτών των προβλημάτων βλ. ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ. Ν. , *Προβλήματα οικονομικής και πολιτικής ηθικής στην πατερική και βυζαντινή σκέψη, ό.π.* p. 139 κ.ε.

106 Βλ. διεξοδική ανάλυση στο BARNES, T. D., "Legislation against the Christians" στο BARNES, T. D., *Early Christianity and the Roman Empire,* London (VR) 1984, p. 32-50.

107 για το πρόβλημα των αιρέσεων στη βυζαντινή αυτοκρατορία βλ. περαιτέρω, GOUILLARD, J., "L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle" στο GOUILLARD, J., *La vie religieuse à Byzance,* London (VR) 1981, p. 299-324.

108 για τις εν λόγω αιρέσεις βλ. διεξοδική ανάλυση στο ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Ν. Α. , *Δογματική και συμβολική θεολογία Β'. Έκθεση της ορθόδοξης πίστης,* τόμος Β' Θεσσαλονίκη (Πουρναρά Π.) 1985. Ειδικότερα για τον αρειανισμό βλ. *ό. π.* p. 101 κ. ε., για τους δονατιστές *ό. π.* p. 387 κ. ε., για το νεστοριανισμό *ό. π.* p. 267 κ. ε., για το μονοφυσιτισμό *ό.π.* p. 254 κ.ε., για το μονοθελητισμό *ό. π.* p. 316 κ. ε.

109 Βλ. περαιτέρω ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ε., *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών, ό.π.* p. 61 κ.ε.

αυτοκρατορικής πολιτικής[110]. Παρατηρείται υπό τον Καρλομάγνο μία βαθύτερη μεταβολή στη σχέση θρησκείας και πολιτικής εξουσίας. Η πίστη διεδόθη σε όλη τη Δύση: κατέστη σταδιακά η μόνη μορφή σκέψης όλων των λογίων της εποχής και το μοναδικό συνεκτικό στοιχείο των λαϊκών βιωμάτων. Καθιστώντας το βάπτισμα ουσιαστικό δεσμό των διαφορετικών εθνών της αυτοκρατορίας του ο Καρλομάγνος συνέβαλε όσο κανείς στη διαμόρφωση της μεσαιωνικής χριστιανοσύνης. Μέχρι την εποχή όμως που η παπική εξουσία διαδραματίζει κυρίαρχο ρόλο στη χριστιανική κοινωνία ο Καρλομάγνος είναι αυτός ο οποίος προΐσταται αυτής της μυστικής ενότητας η οποία αποτελεί έργο της πίστης του, της πολιτικής του και του στρατού του. Το κράτος τείνει να καταστεί ταυτόσημο προς τις ιερές λειτουργίες του: οι τελευταίες δεν αποτελούν πλέον μία όψη της πολιτικής του δραστηριότητας, όπως συνέβαινε με τους πρώτους χριστιανούς αυτοκράτορες, αλλά αντιθέτως κατέχουν δεσπόζουσα και κυρίαρχη θέση διαπερνώντας κάθε εκδήλωση της πολιτικής ζωής.

Η πολιτική, κατά συνέπεια, αποκτά σαφώς ιερατικό χαρακτήρα. Η Εκκλησία και οι υπήκοοι της αυτοκρατορίας συνθέτουν μία ενιαία και αδιάσπαστη οργανική ολότητα. Αυτή η γενικότερη πεποίθηση υπεισέρχεται στην καρολίνεια σύλληψη της αυτοκρατορικής ιδέας[111]. Πρωταρχικό καθήκον του Καρλομάγνου ήταν να κυβερνά όλες τις εκκλησίες του Θεού και να τις προστατεύει από τους ασεβείς. Οφείλει να υπερασπίζεται με τη δύναμη των όπλων ακόμη και εκτός των ορίων της δικαιοδοσίας του την Αγία Εκκλησία του Χριστού από τις εισβολές των εθνικών και τις καταστροφές των απίστων καθώς και να ενισχύει στο εσωτερικό την αληθή γνώση της καθολικής πίστης[112]. Οι επίσκοποι εκ μέρους τους δεν δυσαρεστούνται από αυτές τις ενέργειες· αντιθέτως φαίνεται ότι επεδοκίμαζαν θερμότατα τις καρολίνειες παρεμβάσεις και διεκήρυτταν την αναγκαιότητα συμμόρφωσης προς το

---

110 Βλ. ειδικότερα BECK, H-G. , *Η βυζαντινή χιλιετία*, μτφρ. υπό Κούρτοβικ, Δ., Αθήνα (M.I.E.T.) 1990, p. 121 κ. επ.

111 Βλ. διεξοδικά FOLZ, R., *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris (Aubier, Montaigne) 1953, ULLMANN, W., *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London (Methuen) 1969.

112 ARQUILLIÈRE, H.- X., *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 163, επίσης βλ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., *Η μεσαιωνική δυτική Ευρώπη*, ό. π. p. 60-1, Burns, J. H. , (ed), *Medieval Political Thought, ό.π.* p. 166 κ.ε.

περιεχόμενο αυτών των αγίων εντολών που είχαν ως σημείο αναφοράς ένα ιερό βασιλικό πρόσωπο[113]. Η καρολίνεια σύλληψη της αυτοκρατορικής και της παπικής εξουσίας αποκαλύπτει ένα καθαρώς θεολογικο-πολιτικό εγχείρημα. Εντός αυτής της θεοκρατικής αντιλήψεως, ο ενεργός και κυρίαρχος ρόλος ανήκει στον κοσμικό ηγεμόνα ενώ στον πάπα εκχωρείται το λειτούργημα της προσευχής: ο τελευταίος οφείλει να εμπνέεται από τους κανόνες της Εκκλησίας, να ακολουθεί τις επιταγές των Ιερών Πατέρων και να αποτελεί υπόδειγμα αρετής. Κατ' αυτό τον τρόπο προκύπτει ένα τεράστιο ενοειδές σύστημα κυριαρχίας, την κορυφή του οποίου κατέχει ο εκάστοτε φράγκος ηγεμόνας ως εγγυητής της τάξης, της ειρήνης και του κοινού αγαθού της χριστιανικής κοινωνίας[114].

Οι σύγχρονοι του Καρλομάγνου δεν διαφοροποιούνται από αυτόν. Οι θεολόγοι, οι εκκλησιαστικές σύνοδοι και οι συντάκτες αυτοκρατορικών διαταγμάτων μένουν έκθαμβοι από αυτή την επίγεια αυτοκρατορία για την οποία ο Καρλομάγνος διατεινόταν ότι συνιστούσε ένα είδος πόλης του Θεού· οι κληρικοί και η λαϊκή διανόηση της εποχής εξελάμβανε την Εκκλησία και την πολιτική κοινωνία *(ecclesia - respublica)* ως τμήματα συστατικά ενός ενιαίου όλου. Η πλέον χαρακτηριστική μαρτυρία αυτής της ενιαίας επιδίωξης προσφέρεται από τον Αγοβέρδο, αρχιεπίσκοπο Λυών (c. 769 - 840): θεμελιωμένη στις παραπάνω κοινές πεποιθήσεις δεν παύει να αποτελεί ένα εγκώμιο της θρησκευτικής ενότητας που περιλαμβάνει και ενσωματώνει την πολιτική και πολιτειακή ενότητα[115]. Ακόμα και οι πρακτικές της εποχής εμφορούνται από αυτά τα ιδεώδη και τις κοινές αναζητήσεις. Στο θεσμό των *Missi dominici,* οργάνου απονομής δικαιοσύνης κατά την καρολίνεια περίοδο[116], αντανακλάται η παραπάνω ηθική διδασκαλία. Το εποπτικό αυτό όργανο, συντιθέμενο συνήθως από ένα κόμητα και ένα επίσκοπο, αντιπροσωπεύει τη διττή υφή της εξουσίας, εκκλησιαστική και λαϊκή. Οι δικαιοδοσίες του είναι ευρύτατες·

---

113 ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό. π.* p. 163.
114 *ό.π.* p. 164
115 ΑΓΟΒΕΡΔΟΣ, *Liber adversus legem Gundobaldi,* στη λατινική πατρολογία PL. απόσπασμα στον ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό. π.* p. 164-65.
116 Βλ. περαιτέρω VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'Occident médiéval, ό.π.* p. 43, ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ, Ν. Ε., *Ιστορία της μεσαιωνικής Δύσης (5ος-11ος αι.) , ό.π.* p. 135 κ. ε.

περιλαμβάνουν πέραν της απονομής της δικαιοσύνης και της διοικητικής εποπτείας, τον έλεγχο της ατομικής συμπεριφοράς επισκόπων και κληρικών με βάση τη συμμόρφωσή τους προς τις εκκλησιαστικές διατάξεις, τους κανόνες και τις αξίες της Εκκλησίας. Οι αρμοδιότητες αυτές επεκτείνονται και στο χώρο των λαϊκών ιδιαιτέρως σε δογματικά, ηθικά και λειτουργικά ζητήματα· το στοιχείο της επιβίωσης παγανιστικών πρακτικών και αντιλήψεων εμπίπτει στην κατασταλτική δικαιοδοσία αυτού του οργάνου. Ο θεσμός των *Missi dominici* συνιστά ως εκ τούτου το κυριότερο μέσο αποτελεσματικής εφαρμογής της καρολίνειας κοσμοσύλληψης[117].

Οι ίδιες αντιλήψεις διασώζονται και σε άλλα αποσπάσματα κειμένων της εποχής[118] τα οποία προσφέρουν πολύτιμες πληροφορίες για την οργανωτική και διοικητική δομή της καρολίνειας αυτοκρατορίας· αλλά και σε άλλα επίσημα έγγραφα διακρίνεται η ίδια συλλογιστική. Σε αυτές τις πηγές διαφαίνεται η αντίληψη ότι η δικαιοσύνη κατά τα πρότυπα του παρόντος κόσμου οφείλει να υπαχθεί σε μία υπέρτερη δικαιοσύνη που χαρακτηρίζει την Εκκλησία. Η ενάρετη διαβίωση κατά το νόμο του Θεού και η συμμόρφωση προς τους κανόνες του θετού δικαίου, δηλαδή προς τους ιδιαίτερους δικαιϊκούς κανόνες κάθε εθνοτικής ομάδας της αυτοκρατορίας συνιστούν τις δύο κυριότερες κατηγορίες ρυθμιστικών επιταγών του βίου[119]. Στην πραγματικότητα όμως αυτές οι δύο κατηγορίες συνθέτουν ένα ενιαίο ομογενές πλέγμα αξιακών κανόνων που κυριαρχούνται από την πρωταρχική ιδέα της χριστιανικής σωτηρίας. Πρόκειται για τη δυναμική ενός γενικότερου θρησκευτικού

---

117 ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique*, *ό.π.* p. 166.

118 Εξέχουσα θέση μεταξύ των κειμένων αυτών κατέχουν οι φιλολογικές παραδόσεις των *ηγεμονικών κατόπτρων (miroirs des princes):* πρόκειται για παραινετικά κείμενα προς τον άρχοντα, ένα σύνολο συμβουλών, υποδείξεων, εγκωμίων, νουθεσιών και παραινέσεων προς τον ηγεμόνα. Η άσκηση της εξουσίας οφείλει να εναρμονισθεί προς αυτό το σύνολο των κριτικών υποδείξεων. Για τη θεωρία περί *ηγεμονικών κατόπτρων* βλ. περαιτέρω διεξοδική ανάλυση ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ. Ν. , *Προβλήματα οικονομικής και πολιτικής ηθικής στην πατερική και βυζαντινή σκέψη, ό.π.* p. 122 κ.ε., VINCENT, C., *Introduction à l'histoire de l'occident médiéval, ό. π.* p. 95, ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., *Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών, ό. π.* p. 15 κ. ε., HUNGER H., *Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών,* ελλην. μτφρ. Μπενάκη, Λ. Γ., Αναστασίου, Ι. Β., Μακρή, Γ. Χ., τόμος Α', Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1987, p. 245 -256, EBERHARDT, O., *Via regia Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Guttung* (Münstersche Mitteralterschriften 28), 1977.

119 Βλ. αναλυτικά GANSHOF, F. L., "L'église et le pouvoir royal dans la monarchie franque sous Pépin III et Charlemagne", *Settimane di Studio del Centro Italiano si studi sull' Alto Medioevo 7*, p. 95-141, MORRISON, K. F., *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton, N. J. (Princeton University Press) 1964.

αιτήματος που δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μία έκθεση του δόγματος και της ηθικής του μεσαιωνικού καθολικισμού. Στα πλαίσια της ευρύτατης αυτής αντίληψης το κοινό αγαθό συγχέεται προς την άσκηση και την πρακτική των χριστιανικών αρετών[120]. Αυτή η θεμελιώδης βιοτική στάση συνέχεται από καθαρώς θρησκευτικά ενδιαφέροντα και ενσαρκώνει την ιδιαιτερότητα μιας ολόκληρης εποχής του μεσαιωνικού πολιτισμού της δύσης. Σε αυτή τη φάση της μεσαιωνικής ιστορίας όλες οι συνιστώσες της κοινωνικής δημιουργίας βρίσκονται σε αμοιβαία αρμονία και ισορροπία· η θρησκευτική, η πολιτική και η πνευματική ζωή της εποχής διακρίνονται για την προοδευτική υπαγωγή τους στις αξιώσεις ενός και μόνο ανθρώπου, του αυτοκράτορα ως συστατικά στοιχεία της καρολίνειας αυτοκρατορικής ιδεολογίας.

Αυτή η ιδεώδης εξισορρόπηση αντιθέτων τάσεων δεν διήρκησε για πολύ. Με την πάροδο του χρόνου ανεπτύχθησαν φυγόκεντρες δυνάμεις με συνέπεια τη σταδιακή διάβρωση αυτής της αρμονικής και περιεκτικής ολότητας. Το αυτοκρατορικό σύστημα που θεμελίωσε ο Καρλομάγνος κατόρθωσε να διατηρηθεί για πολλούς αιώνες. Ακόμα και οι μεταγενέστερες διενέξεις και συγκρούσεις μεταξύ κοσμικής και θρησκευτικής εξουσίας δεν μπόρεσαν να εξαλείψουν το ιδεώδες αυτής της χαμένης χριστιανικής ενότητας στα πλαίσια μιας ενιαίας χριστιανικής κοινωνίας στην οποία η αυτοκρατορική ιδέα διεδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο. Η πολιτική κοινωνία αποτελούσε το συνεκτικό δεσμό της ενιαίας χριστιανικής συνύπαρξης, της χριστιανικής κοινωνίας. Επρόκειτο όμως για την ιδέα μιας πολιτικής κοινωνίας θεμελιωμένης σε πρότυπα εμφανώς θρησκευτικά, για μία θρησκευτική ηγεμονική αρχή ασκούμενη από το φράγκο ηγεμόνα επί όλης της αυτοκρατορικής επικράτειας - ουσιαστικά για την πρώτη φάση εδραίωσης της μεσαιωνικής χριστιανοσύνης.

---

120 ARQUILLIÈRE, H. -X., *L'augustinisme politique, ό.π.* p. 167-68.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ

Η ΩΦΕΛΙΜΙΣΤΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΑΚΙΝΑΤΗ

1. Η ακινάτεια τομή στην ευρωπαϊκή μεσαιωνική πολιτική σκέψη: οι συστηματικές προϋποθέσεις

Οι ερμηνείες της σκέψης του Θωμά Ακινάτη, και ειδικότερα η ερμηνεία της πολιτικής του σκέψης, είναι πολλαπλές και αποκλίνουσες[1]. Η πραγματικότητα την οποία ο Ακινάτης επιθυμεί να προσεγγίσει διέπεται από μεταφυσική απολυτότητα: αποπειράται να διεισδύσει στη σφαίρα θεολογικών δογμάτων[2] όπως αυτό της Τριαδικής Θεότητας και της Θείας Ενανθρωπήσεως. Άλλωστε ενδιαφερόταν περισσότερο να αναζητήσει αυτό το οποίο θα τον βοηθούσε να συλλάβει κατά τον πλέον πρόσφορο τρόπο την αποκαλυφθείσα αλήθεια ούτως ώστε να την καταστήσει προσιτή και κατανοητή σε όλους[3]. Καθοδηγούμενος από αυτόν το σκοπό επεχείρησε να αποδώσει προνόμια σε ένα μόνο είδος φιλοσοφίας μεταξύ των υπολοίπων[4]. Οι επιλογές του, οι αποφάσεις του, αντλούμενες από τους νεοπλατωνικούς στο πρώιμο έργο του[5], υπαγορεύονται από αριστοτελικές επιδράσεις οι οποίες του παρέχουν τα αναγκαία διανοητικά εργαλεία στη σκέψη του[6]. Στο έργο του Ακινάτη ωστόσο διακρίνονται και άλλες επιδράσεις και ιδίως η αραβική κατά την ενασχόλησή του με

---

[1] GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, tome 2, Paris (Payot) 1976, p. 590, SWIEZAWSKI, S., *Redécouvrir Thomas d'Aquin*, Paris (Nouvelle Cité) 1989.

[2] GILSON, E., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1989[6], p. 51 κ.ε. RENAULT, L., *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris (PUF) 1995, p. 31 κ.ε., ELDERS, L.J., *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden (E. J. Brill) 1990, O' ROURKE, F., *Pseudo Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, Leiden (E.J. Brill) 1992, HALL, D.C., *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius*, Leiden (E.J. Brill) 1992, JENKINS, J.I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge (Univ. Press) 1997.

[3] GILSON, E., *Le Thomisme*, *ο.π.* p. 37 κ.ε.

[4] *ο.π.* p. 9 κ.ε.

[5] KREMER, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden (E.J. Brill) 1971[2].

[6] CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint-Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1993[5], p. 28 κ.ε.; GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, *ο.π.* p. 589-90, RENAULT, L., *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, *ο.π.* p. 8 κ.ε.

το φιλοσοφικό έργο των Αβερρόη και Αβικέννα[7]. Δεν είναι τυχαίο ότι μία σύνοψη των θεμελιωδών θεολογικών διδασκαλιών του Ακινάτη αναπτύχθηκε σε αντιπαραβολή μιας σειράς θρησκευτικών δογμάτων της ισλαμικής πίστης, όπως διαφαίνεται στο έργο του *De rationibus fidei*[8]. Η επίδραση της αριστοτελικής φιλοσοφικής ηθικής στην ηθική θεολογία της θωμιστικής Σούμας είναι εμφανής[9]. Ταυτοχρόνως ο Ακινάτης ασχολείται με τη συστηματική διασάφηση μιας σειράς προβλημάτων που αντλούνται από τη σφαίρα της κοσμολογίας και της μεταφυσικής[10].

Ο Θωμάς Ακινάτης δεν συνέταξε καμία αυτοτελή πραγματεία πολιτικής φιλοσοφίας. Στοιχεία της πολιτικής σκέψης του συναντώνται κυρίως: α) στα σχόλια του στο αριστοτελικό έργο και ιδίως στα *Ἠθικά Νικομάχεια*. Σε αυτά πρέπει να προστεθούν τα σχόλια στα *Πολιτικά*· μόνον τα τρία πρώτα βιβλία του εν λόγω έργου βρίσκονταν στην κατοχή του Ακινάτη ενώ η συνέχεια τους αποδίδεται σε άλλο μεσαιωνικό σχολιαστή του αριστοτελικού έργου β) υπάρχει ένα μόνο αμιγώς πολιτικό κείμενο, το *De Regno* ή *De regimine principum*, το οποίο συνιστά ένα εγχειρίδιο παραινέσεων που συνετάχθησαν κατά παραγγελίαν και προς εξυπηρέτηση των σκοπών του βασιλιά της Κύπρου. Εκτιμάται ότι μόνο τα βιβλία I και II έως το κεφάλαιο IV αποδίδονται στον ίδιο τον Ακινάτη γ) το δεύτερο μέρος της Θεολογικής Σούμας *(Summa Theologiae)*, το αφιερωμένο στην ηθική και υποδιαιρούμενο σε δύο μέρη, περιέχει πολιτικές σκέψεις στο μέτρο που ο Ακινάτης συνιστά ένα κλασικό μεσαιωνικό στοχαστή, ο οποίος δεν θα μπορούσε να προσεγγίσει ηθικά προβλήματα αυτονομημένα από την πολιτική τους διάσταση και αντιστρόφως.

---

[7] NADER, A.N., Eléments de la philosophie musulmane médiévale dans la pensée de St. Thomas d'Aquin, στο Zimmermann, A. (hrsg), *Thomas Von Aquin. Werk und Wirkung im licht neurer Forschungen*, Berlin (Walter de Gruyter) 1988, p. 161-174.

[8] HAGEMANN, L.B., "Missionstheoretische ansätze bei Thomas von Aquin in seiner schrift de *Rationibus Fidei*, στο Zimmermann, A. (hrsg), *Thomas von Aquin, o.π.* p. 459-483.

[9] HÖDL, L., "Philosophische Ethik und moral-theologie in der Summa Fr. Thomae", στο Zimmermann, A (hrsg), *Thomas Von Aquin, o.π.* p. 23-42.

[10] ELDERS, I.J., *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a hirstorical perspective*, Leiden (E.J.Brill) 1993, WISSINK, J.B. (ed), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his recepters*, Leiden (E.J. Brill) 1990.

Στις απαρχές του XIII αιώνα δύο δρόμοι ανοίγονται για τον πολιτικό στοχασμό. Κυρίαρχο ρεύμα σκέψης της εποχής αποτελεί ο πολιτικός αυγουστινισμός, δηλαδή μία προβληματική η οποία δεν αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στην επίγεια πολιτεία, αρνούμενη κάθε πραγματικότητα κείμενη εκτός της επίγειας Εκκλησίας της διευθυνόμενης από τον πάπα ή το χριστιανό αυτοκράτορα[11]. Η δεύτερη οδός διανοίγεται στη σκέψη του Αλβέρτου του Μεγάλου[12], ο οποίος σε αντίθεση προς την προηγούμενη δυνατότητα αποδίδει στους ανθρώπους μία συγκεκριμένη θέση στην εγκόσμια τάξη και ειδικότερα στη ζωή της πολιτείας. Αυτή η δεύτερη οδός δεν ήταν απλώς η εκ νέου ανακάλυψη του Αριστοτέλη· ήταν επιπλέον μία θεώρηση της πολιτικής πραγματικότητας υποκείμενης σε διαρκείς μετασχηματισμούς οι οποίοι της προσέδιδαν μεγαλύτερη συνοχή σε τρόπο ώστε να διεκδικήσει προοδευτικά την αυτονομία της. Μεταξύ των φαινομένων τα οποία συνέβαλαν στην αναγέννηση της πολιτικής οφείλουν να μνημονευθούν η άνοδος των πόλεων και η ίδρυση των πανεπιστημίων, γεγονός που επέτρεψε κυρίως στις ιταλικές πόλεις να συνθέσουν ένα γνήσιο είδος πολιτείας· επιπλέον, η αναγνώριση του *corpus juris civilis* συνδέθηκε άρρηκτα με τη διαμόρφωση μιας νέας *scientia civilis*. Επιπλέον θα πρέπει να αναφερθεί η γένεση και η ανάπτυξη της τάξεως των επαιτών, δομινικανών και φραγκισκανών, η οποία είχε χαρακτήρα περισσότερο αστικό από εκείνη των βενεδικτίνων, αλλά και η σχετική εξασθένιση της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας που επέτρεψε στα επιμέρους βασίλεια να προβάλλουν την αντίθεση τους προς αυτήν και προς τους μεγάλους φεουδάρχες.

Η ανενδοίαστη επιλογή του Ακινάτη αφορά την αφοσίωση του, σε ό,τι συνιστά την πολιτική του σκέψη, στη γνώση και την ανάλυση αυτής της πολιτικής πραγματικότητας. Το πρόβλημα ήταν κατά πολύ συνθετότερο. Ο αυγουστινισμός επεδίωκε να ενσωματώσει την πολιτική τάξη στην υπερφυσική σφαίρα

---

[11] CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, ο.π.* p. 44 κ.ε., ειδικ. p. 47: "Saint Thomas, dans la renaissance médiévale, pourra opter comme certaines sources néoplatoniciennes d'Augustin, il restera, en doctrine théologique et en qualité spirituelle, son fidèle disciple".

[12] για τη σκέψη του Αλβέρτου του Μεγάλου, βλ. διεξοδικά, GILSON, E., *La philosophie au moyen âge, ο.π.* p. 503 κ.ε.

παρακάμπτοντας το ερώτημα σχετικά με την αυθύπαρκτη υπόσταση του πολιτικού. Η ακινάτεια σκέψη διακρίνεται από μία αντινομία διαφορετικού τύπου: η απόδοση φυσικής αυτονομίας στην πολιτική σφαίρα θα μπορούσε να καταστεί συμβατή με τη μεταγενέστερη υπαγωγή της σε μία θρησκευτική τάξη χωρίς να διακυβεύεται αυτή η ίδια η αυτονομία της πολιτικής;

Η αρχή της θωμιστικής απάντησης έγκειται στο ότι οι διαφορές μεταξύ αυτών των σφαιρών συνιστούν οι ίδιες μία καθολική τάξη. Προκειμένου να καταστεί εμφανής αυτή η τάξη, ο Ακινάτης προσέφερε δύο έννοιες που επιτρέπουν την ανάλυση του κόσμου και που δομούν κατά συνέπεια τη σύνολη σκέψη του. Η πρώτη έννοια είναι αυτή της αναλογικότητας[13], δηλαδή της αριστοτέλειας ιδέας κατά την οποία σε διαφορετικές τάξεις δύνανται να υπάρχουν όμοιες σχέσεις, όπως για παράδειγμα αυτή της πόλης και του πολίτη ή της Εκκλησίας και του χριστιανού. Η δεύτερη έννοια αφορά την τελεολογία κατά την οποία κάθε πραγματικότητα μετατοπίζεται συμφώνως προς την τάξη της και, ταυτοχρόνως, υπό τη δράση ενός αιτίου, εναρμονιζόμενη προς ένα πρώτο και απώτατο κινούν το οποίο ωθεί όλα τα ενδιάμεσα αίτια[14]. Η ακινάτεια πολιτική σκέψη εγγράφεται ως εκ τούτου στα πλαίσια μιας τελεολογίας συμφώνως προς την οποία, χάρη στη φύση και στο υπερφυσικό το οποίο εισάγει ένα διπλό τελικό σκοπό, οι άνθρωποι δηλαδή οι πολίτες οριοθετούν το δικό τους κατάλληλο χώρο.

Το θωμιστικό αυτό σύστημα υπαγορεύει τέσσερις κεντρικές κατευθύνσεις. Κατά πρώτο λόγο πρέπει να προσδιορισθούν τα γενικά φιλοσοφικά δεδομένα τα οποία καθορίζουν τη σύνολη θωμιστική πολιτική σκέψη. Έπειτα θα πρέπει να μελετηθεί ο τρόπος με τον οποίο η πολιτική ζωή συμβάλλει στην αναζήτηση της ευτυχίας. Εν συνεχεία απαιτείται μία ανάλυση της πολιτικής κοινότητας στα πλαίσια της ενότητας και της πολλαπλότητάς της. Τελικώς θα πρέπει να αναζητηθεί ο

---

[13] Βλ. διεξοδικά, STEENBERGHEN, F., *Le Thomisme*, Paris (PUF) 1992[2], p. 35-6, GILSON, E., *Le Thomisme, o.π.* p. 121 κ.ε., GILSON, E., *La philosophie au moyen âge, o.π.* p. 533, GARDEIL, H.D., *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Cerf) 1967, p. 126 κ.ε.

[14] GARDEIL, H.D., *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, o.π. p. 81 κ.ε., GILSON, E., *Le Thomisme, o.π.* p. 67 κ.ε., ειδικ. p. 87 κ.ε., GILSON, E., *La philosophie au moyen âge, o.π.* p. 530-1.

παράγοντας εκείνος ο οποίος επιτρέπει στον Ακινάτη να επανατοποθετήσει τη ζωή της πολιτικής κοινότητας εντός ενός πλαισίου θεολογίας και εκκλησιαστικής δογματικής *(doctrina sacra)* η οποία έχει ως πηγή το φως της χριστιανικής αποκάλυψης.

2. Η φιλοσοφική θεμελίωση της ακινάτειας πολιτικής σκέψης

2.1. Θεμελιώδεις αρχές

Το θεολογικό και φιλοσοφικό σύστημα του Ακινάτη καλύπτει όλες τις πτυχές του μεσαιωνικού φιλοσοφικού λόγου, επιβάλλεται όμως να αναφερθούν στο σημείο αυτό ορισμένα στοιχεία τα οποία αποκαλύπτουν τις μεταφυσικές καταβολές της πολιτικής του σκέψης.

Στο κυριότερο έργο του Θωμά Ακινάτη *Summa Theologiae*[15] αφού επιχειρείται η κατάδειξη του ισχυρισμού ότι η *sacra doctrina* συνιστά μία επιστήμη διακριτή από τις υπόλοιπες και ειδικότερα από εκείνο το μέρος της φιλοσοφίας το οποίο καλείται θεολογία, ο Ακινάτης προσπαθεί να αποδείξει τους διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης του Θεού[16] οι οποίοι συνιστούν κατηγορήματα της ύπαρξης του, δηλαδή την απλότητα, την αλήθεια, την αγαθότητα. Στη συνέχεια προσπαθεί να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο· αφορμώμενος από το γεγονός αυτό εξέτασε τις θεμελιώδεις πραγματικότητες της θείας δημιουργίας, δηλαδή τους

---

[15] Βλ. διεξοδικά, CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, ο.π.* p. 255 κ.ε., ειδικ. p. 266 κ.ε.

[16] Βλ. BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie. I/ Antiquité et Moyen Age*, Paris (PUF) 1981, p. 591 κ.ε. GILSON, E., *La philosophie au Moyen Age*, ο.π. p. 532-3, GARDEIL, H.D., *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, ο.π.* p. 87-8, RENAULT, L., *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin, ο.π.* p. 32 κ.ε.

αγγέλους, τους ανθρώπους, το σώμα και την ψυχή σε μία αδιάσπαστη ενότητα καθώς και την ολότητα των φυσικών πραγμάτων[17].

Οι αρχές οι οποίες δομούν τις διαφορετικές τάξεις της πραγματικότητας κατανοούνται διαφορετικά: συμβάλλουν στην εδραίωση της κοσμικής ευταξίας. Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτές οι αρχές δεν συνιστούν ένα τρόπο ερμηνείας της πραγματικότητας αλλά τις απώτερες αιτίες τις συστατικές του όντος. Οι εν λόγω αρχές δεν συνάγονται σύμφωνα με τον Ακινάτη, από το πνεύμα που τις γνωρίζει αλλά συνιστούν αληθώς αιτίες του όντος , αφετηρία της συγκεκριμένης πραγματικότητας και απαντώνται σε ζεύγη. Κάθε πραγματικότητα εκδέχεται το ον από τον τρόπο που υπάρχει, από την ύπαρξή του δηλαδή από το καθετί που το προσδιορίζει ως τέτοιο και που είναι ουσιώδες γι'αυτό· αντιθέτως άλλα τυχαία στοιχεία[18] προσλαμβάνονται χωρίς να το επηρεάζουν εις βάθος.

Ο Ακινάτης εισάγει εν προκειμένω μία δυναμική διάσταση στη σκέψη του με εμφανείς αριστοτελικές καταβολές[19]. Εάν η ουσία είναι αυτή η οποία καθορίζει το ον ως άθροισμα των προσδιοριστικών του στοιχείων αυτή η πρωταρχική μορφή είναι εν μέρει ατελής. Δια μέσου του χρόνου αυτό που αρχικώς υπάρχει αναπτύσσεται έως ότου να προσεγγίσει στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό σε αυτή την κατάσταση η οποία εκφράζεται από τον αρχικό εννοιολογικό ορισμό του. Υπό ακινάτεια ορολογία κάθε φυσικό ον, δηλαδή κάθε όν το οποίο κινείται, μεταβαίνει κατ'αυτόν τον τρόπο από μία ατελή κατάσταση σε αυτήν την οποία προορίζεται να καταστεί τελικώς. Κάθε ον καθορίζεται εκ των προτερων δηλαδή συγκροτείται από ένα πρώτο ον το οποίο και του δίδει ύπαρξη. Εντουτοις όμως κάθε τι που υπάρχει υφίσταται ατελώς, δεν παύει να υφίσταται εν δυνάμει. Η εν δυνάμει ύπαρξη σημαίνει ότι το ον καλείται να καταστεί τέλειο. Αυτός ο βαθμός τελειότητας συνιστά μια δεύτερη δράση στην οποία καταλήγει η κίνηση της τελειοποίησης. Σε αυτήν ακριβώς τη δράση έγκειται η

---

17 Βλ. διεξοδικά GILSON, E., *Le Thomisme, ο.π.* p. 193 κ.ε., STEENBERGHEN, F., *Le Thomisme, ο.π.* p. 59 κ.ε., 89 κ.ε., GILSON, E., *La philosophie au moyen âge, ο.π.* p. 536-9.
18 GARDEIL, H.D., *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, ο.π.* p. 48 κ.ε.
19 BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie, ο.π.* p. 594 κ.ε.

οντολογική καταγωγή της πορείας προς το αγαθό και την ευτυχία στην οποία επιδίδεται η πολιτική έχοντας ως καθήκον την τελείωση των ατόμων.

Για τον Ακινάτη, η ουσία είναι δυνατόν να εκδηλωθεί ως υπόσταση δυνάμει μιας υποστατικής μορφής, της ψυχής: σε κάθε άνθρωπο, η εξατομίκευση της μορφής δημιουργεί ατομική υπόσταση. Η ουσία η οποία προσδιορίζει, καθώς και το ενέργημα το οποίο ολοκληρώνει και την τελειοποιεί, αποτελούν μορφές οι οποίες ενοποιούν τα διάχυτα στοιχεία ώστε να σχηματισθεί η καθολική πραγματικότητα. Η αιτία, η ουσία, η μορφή και η πρώτη δράση, συνιστούν στοιχεία τα οποία εντάσσουν το ον μετά τη γέννηση του εντός της δημιουργίας. Υπ'αυτήν την έννοια δημιουργία είναι η μορφοποίηση του παντός· καθώς αυτή η απόδοση μορφής προέρχεται από τον ίδιο το Θεό, ο Ακινάτης διαβλέπει σε αυτή μία διαδοχική υπαγωγή. Στο σημείο αυτό υιοθετεί προγενέστερες νεοπλατωνικές αντιλήψεις τροποποιώντας το αρχικό περιεχόμενο τους στο ζήτημα της αυτονομίας των δημιουργημένων υποστάσεων. Ως εκ τούτου παρατηρείται μία κίνηση όλων των υπαλλήλων πραγματικοτήτων προς την τελική στιγμή της τελειότητας, δηλαδή τη δεύτερη δράση. Αυτή όμως η ίδια η κίνηση εξηγείται μόνο μέσω μιας τελικής αιτίας αυτής της κίνησης η οποία ελκύει προς τον εαυτό της την ολότητα των όντων. Ο Θεός παρουσιάζεται ως η ύστατη αιτία η οποία κινεί τα όντα, ως αντικείμενο γνώσης και φυσικής έφεσης. Πρόκειται στο σημείο αυτό για μία ταυτόχρονη κίνηση επίτευξης του πρωταρχικού σκοπού, δηλαδή της επανόδου σε αυτό που είναι αληθινά, της επιστροφής προς την πραγματική πηγή του όντος, της κατάληξης σε εκείνο το οποίο κινεί τα όντα.

Η ολότητα του κόσμου υπόκειται σε αυτή τη διπλή κίνηση εκπόρευσης και επανόδου η οποία οδηγεί κάθε πράγμα από την απαρχή του προς το υπαρκτικό τέλος του. Όλη η ανθρώπινη ζωή, σύνολη η ζωή των πολιτικών κοινοτήτων σε αντιστοιχία προς την κίνηση της κοσμικής πραγματικότητας εγγράφεται σε αυτό το πλαίσιο το οποίο υποδεικνύει τον τελικό στόχο της θείας δημιουργίας. Τα ερωτήματα που τίθενται κατά την έναρξη του δεύτερου τμήματος της Θεολογικής Σούμας είναι αφιερωμένα στην επανατοποθέτηση κάθε ανθρώπινης δράσης στα όρια αυτού του

σχήματος. Η ανθρώπινη δράση παρόλο που εγγράφεται στα πλαίσια αυτής της κοσμικής κίνησης δεν παύει να είναι κατ'αρχήν πολιτική.

2.2. Η μεταφυσική αφετηρία: βιβλική γνώση και φιλοσοφία

Η ακινάτεια θεωρία του φυσικού δικαίου συνιστά πρωτεύον υπόδειγμα, στο ηθικό και πολιτικό επίπεδο, της θωμιστικής σύνθεσης μεταξύ βιβλικής γνώσης και αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ως νόμος της φύσης το φυσικό δίκαιο συμμετέχει στη λογική ενώ δεν ανάγεται στην εκφρασμένη θέληση του Θεού. Οι πράξεις τις οποίες το φυσικό δίκαιο υπαγορεύει ή απαγορεύει είναι εγγενώς αγαθές ή κακές· δεν είναι όμως απλώς αγαθές ή επίμεμπτες ως αποτέλεσμα της επιβολής τους ή απαγόρευσής τους από τον Θεό. Ως νόμος εν τούτοις περιέχει και μία ρητή αναφορά στη θεϊκή θέληση στην οποία οφείλει την κινητήρια δύναμή του. Κατ'αυτόν τον τρόπο τοποθετείται σε ένα ενδιάμεσο χώρο μεταξύ του φυσικοδικαιϊκού δόγματος των μη θρησκευτικών φιλοσοφικών παραδόσεων αφενός και της αυστηρής βουλησιαρχίας της μη φιλοσοφικής θρησκευτικής παράδοσης αφετέρου. Η ακινάτεια αντίληψη περί φυσικού δικαίου διακρίνεται ουσιωδώς από την τελευταία κατά το ότι προσδιορίζει το δίκαιο πρωταρχικά ως ενέργημα του λόγου μάλλον παρά ως ενέργημα της θέλησης· ταυτοχρόνως διαφέρει από την πρώτη καθόσον θεωρεί τον Θεό όχι μόνο ως τελική αιτία του σύμπαντος ή το αριστοτελικό κινούν ακίνητο το οποίο κινεί τα πράγματα μέσω της έλξεως που ασκεί σε αυτά, αλλά περαιτέρω ως χορηγό του δικαίου και ως τελεσφορούσα αιτία η οποία δημιουργεί τον κόσμο εκ του μηδενός και μέσω των επιταγών της οδηγεί ενεργώς κάθε δημιούργημα στο προκαθορισθέν τέλος του. Το ουσιώδες σημείο αυτής της οπτικής, προς το οποίο φαίνεται να στρέφεται η διαμάχη φιλοσοφίας και αποκαλυφθείσης θρησκείας, αναδύεται ως αντιπαράθεση μεταξύ

βιβλικού δόγματος της δημιουργίας και φιλοσοφικού δόγματος της αιωνιότητας του κόσμου[20].

Ο Ακινάτης επεχείρησε να γεφυρώσει τις διαφορές των δύο θέσεων χωρίς να αναγάγει στους ειδωλολάτρες φιλοσόφους την ιδέα της θείας δημιουργίας, όπως είχαν πράξει προγενέστεροι του αριστοτελικοί σχολιαστές, αλλά αντιπαραθέτοντας την άποψη ότι η αριστοτελική συνηγορία υπέρ της αιωνιότητας του κόσμου ήταν απλώς στην καλύτερη εκδοχή μόνον πιθανή. Το θωμιστικό επιχείρημα ακολουθεί την αριστοτελική λογική στα *Τοπικά*, στα οποία η κοσμική αιωνιότητα παρουσιάζεται ως διαλεκτικό πρόβλημα ή ως ανήκουσα στην τάξη των προβλημάτων που δεν μπορεί να επιλύσει ο λόγος· αντιθέτως φαίνεται ότι αποστασιοποιείται από τη συλλογιστική της αριστοτελικής πραγματείας *Περί ουρανού* η οποία διαπραγματεύεται το ίδιο πρόβλημα από επιστημονική οπτική και αφήνει ελάχιστη αμφιβολία σχετικά με την τελική αριστοτελική θέση πάνω σε αυτό το ζήτημα[21]. Εάν η άποψη περί αιωνιότητας του κόσμου δεν μπορούσε ούτε να αποδειχθεί ούτε να απορριφθεί μέσω του φυσικού λόγου, η διδασκαλία της Αποκάλυψης δεν θα μπορούσε να βρίσκεται σε άμεση αντίφαση με τη φιλοσοφία αυτού του είδους. Η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο αυτών διδασκαλιών μειώθηκε περισσότερο με την ακινάτεια απόρριψη του διλήμματος επιλογής μεταξύ κοσμικής αιωνιότητας και θείας δημιουργίας· γι'αυτό το λόγο, σύμφωνα με τον Ακινάτη ακόμη και εάν ο κόσμος ήταν αιώνιος θα εξακολουθούσε να πηγάζει από την ελεύθερη θεική θέληση[22]. Κατ'ουσίαν το δόγμα της δημιουργίας δεν υποδηλώνει σε τελευταία ανάλυση την έλευση του κόσμου στην ύπαρξη και ταυτόχρονα την αρχή του χρόνου σε μία δεδομένη στιγμή του απώτατου παρελθόντος, αλλά τη ριζική τυχαιότητα όλων των διαφορετικών από το Θεό όντων και την απόλυτη εξάρτησή τους από τον Τριαδικό Θεό. Τελικώς το δόγμα αυτό

---

[20] Βλ. διεξοδικά, WISSINK, J.B. (ed.), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his recepters, o.π.*

[21] *Summa Theologiae* I, 46, a.1. *Summa Contra Gentiles* II, 30-38, Αριστοτέλους, *Τοπικά* I, 11, 104 b 16. *Περί Ουρανού* I, 2-4 και 10-12· III, 2.

[22] *Summa Theologiae* I, qu. 46, a.2.

βρίσκει τη μεταφυσική του έκφραση στην τυπική θωμιστική θεωρία περί σαφούς διάκρισης ουσίας και ύπαρξης σε όλα τα εκτός του Θεού δημιουργήματα[23].

Αποδίδοντας τελεσφορούσα αιτιότητα στο Θεό ο Ακινάτης είναι υποχρεωμένος να διατηρήσει ή να αποκαταστήσει τη διάκριση μεταξύ θείας διάνοιας και θείας θέλησης[24]. Παρόλο που η διάκριση αυτή θεωρείται ως λογική και όχι ως πραγματολογική διάκριση, εντούτοις έχει ως αποτέλεσμα την απόδοση υπεροχής στη θεϊκή θέληση σε σχέση με την αριστοτελική σύλληψη του Θεού ως καθαράς διανοίας ή ως αυτοαναφορικής σκέψης[25]. Το συμπέρασμα αυτό επιρρωνύεται περαιτέρω από τη θωμιστική συλλογιστική στο ζήτημα της θεωρητικής δυνατότητας μιας αιώνιας δημιουργίας· ο Ακινάτης επιχειρεί να εξηγήσει για ποιούς λόγους ο Θεός παρήγαγε τον κόσμο εν χρόνω και όχι σε στιγμή της θείας αιωνιότητας. Η μη αιωνιότητα του κόσμου καθιστά περισσότερο εμφανές το γεγονός ότι όλα τα πράγματα οφείλουν την καταγωγή τους στο Θεό. Η άποψη αυτή αφορά κυρίως την κατάρριψη του ισχυρισμού ότι ο Θεός δεν δημιουργεί από αναγκαιότητα αλλά μέσω της δράσης της ελεύθερης θέλησης Του· καταδεικνύει εντέλει την απεριόριστη θεϊκή δύναμη στο βαθμό που η δημιουργία υποδηλώνει ένα συνολικό έργο για το οποίο ο Θεός, ως μόνος κατέχων την πληρότητα ύπαρξης, είναι ικανός[26]. Η θεϊκή θέληση συνδέεται τελικώς με τη θεία σοφία, αλλά και με την ελευθερία με την οποία ο Θεός επιθυμεί τα επί μέρους πράγματα.

Εάν γινόταν αποδεκτή η ακινάτεια ερμηνεία και επαληθευόταν η άποψη ότι η αριστοτελική διδασκαλία δεν είναι ασυμβίβαστη με το χριστιανικό δόγμα, εντούτοις θα ανέκυπτε το ερώτημα, εάν ο Ακινάτης προσαρμόζοντας τις αριστοτελικές ηθικές και πολιτικές απόψεις σε ένα θεολογικό πλαίσιο ή στα πλαίσια μίας διδασκαλίας

---

[23] *Summa Theologiae* I, qu. 3, a. 4 · *Summa Contra Gentiles* I, 22.

[24] Η θεία βούληση συνδέεται άμεσα προς τη θεία εξουσία, την παντοδυναμία. Βλ. προς τούτο McINERNY, R., Aquinas on Divine Omnipotence, στον τόμο WENIN, Ch., (éd.), *L'Homme et son univers au Moyen Age*, tome I, Louvain-La-Neuve (Editions de l'Institut supérieur de philosophie) 1986, p. 440 κ.ε.

[25] για μία παρουσίαση των αριστοτελικών απόψεων περί Θεού βλ. διεξοδικά Arnim, H. von, Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre (1931), αναδημ. στο HAGER, F.-P., (hrsg), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1979^2, p. 1-74.

[26] *Summa Contra Gentiles* II, 38, 15.

βασιζόμενης στην Αποκάλυψη, μετέβαλε εμφανώς τον πρωταρχικό τους χαρακτήρα. Το ζήτημα που προκύπτει από τη διαφορά απόψεων μεταξύ των δύο συγγραφέων δεν περιορίζεται μόνο στην ακινάτεια υπόθεση ότι ο Αριστοτέλης κατ'αρχάς διαπραγματεύεται την παρούσα ανθρώπινη ευτυχία ενώ ο Χριστιανισμός στοχεύει κατ'εξοχήν στη μέλλουσα μακαριότητα, για το λόγο ότι ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την παρούσα ευδαιμονία ως τη μόνη πραγματική αφήνοντας άθικτο το καίριο ζήτημα της προσωπικής αθανασίας της ψυχής[27].

Σε μία ευρύτερη διατύπωση το βασικό πρόβλημα δεν αφορά ωστόσο τη συμφωνία ή τη διαφωνία μεταξύ του περιεχομένου της Αποκάλυψης και των διδασκαλιών της φιλοσοφίας· σχετίζεται ως επί το πλείστον με την αντίθεση βιβλικής γνώσης και φιλοσοφίας θεωρουμένων ως πεδίων ουσιωδώς διακριτών τρόπων διάγειν. Η αποδοχή της υπεροχής της πίστης στο γεγονός της θείας αποκάλυψης επιφέρει κατ'ανάγκη την καταστροφή της φιλοσοφίας υπό την πρωταρχική της έννοια: πρόκειται για την αντικατάσταση μιας φυσικής τάξης που συνίσταται στη διάκριση φιλοσόφων και μη φιλοσόφων από μία υπερφυσική τάξη εδραζόμενη στη θεμελιώδη διαφοροποίηση αληθινών πιστών και απίστων. Κατά γενική ομολογία το χάσμα το οποίο χωρίζει τη θωμιστική από την αρχαιοελληνική παιδεία ενδέχεται να υπερβαίνει εκείνο το οποίο διακρίνει τη χριστιανική μεσαιωνική από την παγανιστική-ρωμαϊκή ευσέβεια.

Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται η ακινάτεια τομή στη χριστιανική θεολογία της μεσαιωνικής Δύσης. Αντιθέτως προς ό,τι έχει υποστηριχθεί από μεταγενέστερους σχολιαστές του έργου του, ο Ακινάτης αρνείται την πλήρη συμμετοχή του Αριστοτέλη στην πόλη του Θεού. Υπό την οπτική των ακινάτειων ηθικών αρχών αυτή η αντιμετώπιση ενός εθνικού φιλοσόφου θεωρείται αναμενόμενη: παρόλο ότι δεν έλαβε το δώρο της χάριτος, στον Αριστοτέλη δόθηκε η χάρη προς το ζην. Απόδειξη τούτου συνιστά το γεγονός ότι αν και τελικώς η αριστοτελική φιλοσοφία περιήλθε σε υποδέεστερη θέση στην αραβική και εβραϊκή διανόηση, εντούτοις απέκτησε μία

---

[27] *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio* I, 4,4· III, 18, 588-590, *In octo libros Politicorum Expositio* II, 1, 170. πρβλ. *Summa Contra Gentiles* III, 48.

περίοπτη θέση στη χριστιανική Δύση. Αυτή η τιμητική θέση την οποία απέδωσε η χριστιανική παράδοση στον αριστοτελικό στοχασμό ως αντιπροσωπευτικό κατ'εξοχήν των επιφανέστερων επιτευγμάτων του φυσικού λόγου, αποτελεί έργο της θωμιστικής συμβολής στην ιστορία της δυτικοευρωπαϊκής φιλοσοφίας[28].

Η επιτυχία αυτού του εγχειρήματος ποτέ δεν θεωρήθηκε πλήρης ή αδιαμφισβήτητη. Η ακινάτεια τομή συνιστά πρόκληση απέναντι στις δύο ισχυρότερες αν και αριθμητικώς άνισες ομάδες διανοουμένων στη Δύση. Επέφερε το σφοδρό ανταγωνισμό παραδοσιακών θεολόγων οι οποίοι απέρριπταν την ένταξη ενός ειδωλολάτρη φιλοσόφου στο χριστιανικό δόγμα, κατηγορώντας τον Ακινάτη ότι θρυμμάτισε την ενότητα της χριστιανικής σοφίας· από την άλλη προκάλεσε το μένος νέων χειραφετημένων φιλοσόφων, όπως οι καλούμενοι λατινιστές -αβερροϊστές οι οποίοι προέβαλλαν ενστάσεις στο γεγονός της υπαγωγής του φιλοσοφικού στο θεολογικό λόγο. Η ισορροπία που επετεύχθη από τον Ακινάτη μεταξύ των ορίων πίστης και λόγου[29] θα διακοπεί εντούτοις ύστερα από τρεις αιώνες από δύο επαναστατικές εξελίξεις στην ιστορία της δυτικοευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης. Πρόκειται για τη λουθηρανή απαξίωση της μεσαιωνικής εκκλησίας στο όνομα μιας εγκόσμιας μορφής χριστιανισμού[30], καθώς και από τη μακιαβελική απάρνηση τόσο του Αριστοτέλη όσο και της Εκκλησίας στο όνομα ενός αμοραλιστικού πολιτικού ιδεώδους που δεν ήταν ούτε κλασικό ούτε χριστιανικό αλλ' κατ'εξοχήν νεωτερικό[31].

---

[28] BESNIER, J.-M., *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris (Grasset) 1993, p. 361-3.

[29] BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie, ο.π.* p. 587 κ.ε., Βλ. περαιτέρω NARCISSE, G., *Les raisons de Dieu: argument de convenance et esthétique théologique: selon Saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg (Ed. universitaires de Fribourg) 1997.

[30] Βλ. περαιτέρω OAKLEY, F., "L'obéissance chrétienne et l'autorité, 1520-1550", στο Burns, J. H. (éd.), *Histoire de la pensée politique moderne*, Paris (PUF) 1997, p. 145-174, ειδικ. p. 149 κ.ε.

[31] RUBINSTEIN, N., "La pensée politique italienne, 1450-1530", στο BURNS, J.H. (éd.), *Histoire de la pensée politique moderne, ο.π.* p. 28-59, ειδικ. p. 38 κ.ε.

3. Η ακινάτεια θεώρηση του φυσικού δικαίου

Η ακινάτεια θεωρία περί δικαίου απετέλεσε ένα μέρος της μεσαιωνικής πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία παραμένει συνδεδεμένη, τουλάχιστον για το δυτικό καθολικό κόσμο, με εκφάνσεις του νεότερου πολιτικού λόγου[32] συνιστώντας ταυτόχρονα τον πυρήνα της θωμιστικής πολιτικής φιλοσοφίας. Οι ακινάτειες παρατηρήσεις, μάλλον σύντομες, ανεπτύχθησαν περαιτέρω από τους νεοσχολαστικούς Ισπανούς του XVI αιώνα: οι τελευταίοι προσέφεραν την αφετηρία προς διατύπωση της θεωρίας του διεθνούς δικαίου από τον Grotius και τη διαμορφωθείσα από τον Locke θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων[33]. Κατά τη διάρκεια του ύστερου μεσαίωνα και της πρώιμης αναγέννησης οι συγκεκριμένες ακινάτειες αντιλήψεις, αντιτιθέμενες προς τη γενική θωμιστική υιοθέτηση της αριστοτελικής ορολογίας, απασχόλησαν ελάχιστους διανοητές πέραν του δομινικανικού τάγματος στο οποίο ανήκε ο Ακινάτης. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι στα 1430 ο επιφανέστερος νομομαθής του XV αιώνα ο Nicholas de Tudeschis, αρχιεπίσκοπος του Παλέρμο, γνωστός ως Panormitanus, διεπίστωνε ότι η νομική σκέψη της εποχής του απέτυχε να αναγνωρίσει τη δυναμική των ακινάτειων απόψεων περί φυσικού δικαίου[34].

Η ακινάτεια πραγματεία για το φυσικό δίκαιο αλλά και γενικότερα περί δικαίου[35] συνδέεται προς τη θωμιστική σύλληψη της πολιτικής κοινότητας και του ανθρώπινου όντος ως κοινωνικού και πολιτικού ζώου. Ο Ακινάτης διεχώρισε το δίκαιο στις ακόλουθες κατηγορίες: α) αιώνιο, φυσικό, θείο - συνιστώμενο από τις θεμελιώδεις αρχές της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, β) ανθρώπινο - το παραχθέν υπό του ανθρώπου θετό δίκαιο που περιλαμβάνει τους αστικούς νόμους της

---

[32] Βλ. διεξοδικά, BASTIT, M., *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suàrez*, Paris (PUF) 1990, COURTINE, J.-F., "L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'Age classique", στο Méchoulan, H. (éd.), *L'Etat baroque*, Paris 1985.

[33] Βλ. προς τούτο BURNS, J.H., "La scolastique: survivance et renouveau", στο BURNS, J.H. (éd.), *Histoire de la pensée politique moderne*, *o.π.* p. 120-141, SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought*, vol. 2: *The age of reformation*, Cambridge (Univ. Press) 1993[6], p. 135-173.

[34] BLACK, A., "Panormitanus on the *Decretum*", *Traditio* 26 (1970), p. 440-4.

[35] *Summa Theologiae* Ia-IIae 90-7.

πολιτείας και το μέγιστο τμήμα του κανονικού δικαίου και γ) το δίκαιο των εθνών: πρόκειται για το περίφημο *ius gentium* που ενσωματώνει τις ορθολογικές επιταγές ενός *lex naturalis*, προσιτού σε κάθε έλλογο ον και διαθέτει ισχύ ανάλογη προς εκείνη του φυσικού δικαίου. Για τον Ακινάτη το δίκαιο συνιστά μία κοσμική αρχή ενώ οι ποικίλες χρήσεις του αποτελούν εκφράσεις της θείας διάνοιας. Η θωμιστική χρήση των λατινικών όρων *lex* και *ius* περικλείει μία πολυσχιδή ερμηνεία της δικαιοσύνης, των δικαιωμάτων, των κανόνων, της έννομης κανονικότητας, των αρχών ακόμη και της τάξεως ή της δομής. Ο Ακινάτης ξεκινά την ανάλυση του δικαίου στα πλαίσια μιας εμφανούς αντιστοιχίας μεταξύ της σχέσης της πολιτείας προς τον κυβερνήτη της αφενός και του σύμπαντος προς το Θεό αφετέρου. Η όλη κοινότητα του σύμπαντος *(tota communitas universi)* κυβερνάται από το λόγο του Θεού με κανονικότητα και δικαιοσύνη[36]. Η έλλογη αρχή *(ratio)* ενυπάρχει στο Θεό όπως ακριβώς στον κοσμικό ηγεμόνα μιας κοινωνίας *(sicut in principe universitatis)*. Ο λόγος συνιστά τη βάση όλων των μορφών δικαίου. Το αιώνιο δίκαιο είναι η συνθήκη μέσω της οποίας η θεϊκή σοφία του υπέρτατου δημιουργού *(artifex)* ωθεί και διευθύνει κάθε αντικείμενο και κάθε δράση στον κόσμο της θείας δημιουργίας[37]. Οι υπόλοιπες μορφές δικαίου (κανονιστικές επιταγές) απορρέουν από αυτό το δίκαιο όπως οι κατώτεροι δημόσιοι λειτουργοί αντλούν τις αρχές πολιτικής δράσης *(ratio eorum quae sunt agenda in civitate)* από τα βασιλικά παραγγέλματα και οι χειρώνακτες συνάγουν τις έλλογες αρχές *(ratio)* της τέχνης τους από τον αρχιτέκτονα του κόσμου.

Στη συζήτηση του για το φυσικό δίκαιο[38] ο Ακινάτης εξέφρασε τη φιλοσοφία του για το ανθρώπινο πρόσωπο[39] και την πολιτική κοινότητα. Σύμφωνα με τη θωμιστική αντίληψη στο σύμπαν κάθε ον έχει το δικό του σκοπό, θέση και ουσία διατεταγμένη από το Θεό και κατά συνέπεια τον αντίστοιχο του νόμο. Τα έλλογα δημιουργήματα (άνθρωποι και άγγελοι) έχουν το πλεονέκτημα της συμμετοχής τους

---

[36] *Summa Theologiae* Ia-IIae 91,1.
[37] *Summa Theologiae* Ia-IIae 93,1.
[38] *Summa Theologiae* Ia-IIae 94.
[39] Βλ. διεξοδικά Wéber, E.H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) 1991, p. 495 κ.ε.

σε αυτό το πρωταρχικό θείο κατηγόρημα. Κατ'αυτόν τον τρόπο το ίδιο το ον μετέχει της θείας πρόνοιας μεριμνώντας για τον εαυτό του και για τους άλλους[40]. Ο Θεός μεταδίδει την εικόνα του, κατά κύριο λόγο τη διάνοια και τη θέληση, δίνοντας τη δυνατότητα ανθρώπινης συμμετοχής στις κατ'εξοχήν θείες δραστηριότητες. Η γνώση του αγαθού και του κακού δεν είναι τίποτα άλλο παρά η αποτύπωση του θείου φωτός εντός του ανθρώπου[41]. Η χάρη δεν αναιρεί αλλά συμπληρώνει τη φύση *(gratia non tollit naturam sed perficit).* Οι συνήθεις ανθρώπινες παρορμήσεις και οι ευγενέστερες εφέσεις της παιδείας των εθνικών εξακολουθούν να διατηρούν την ισχύ τους μέσα στο χριστιανικό κόσμο όπως ακριβώς η αριστοτελική φιλοσοφία εγγράφεται στα όρια της θεολογικής σκέψης.

Το φυσικό δίκαιο ως εκ τούτου δεν είναι τίποτε άλλο παρά συμμετοχή της έλλογης δημιουργίας στο αιώνιο δίκαιο. Τούτο αποτελεί το περιεχόμενο της συνείδησης και της ανθρώπινης αυτεπίγνωσης η οποία καθιστά τον άνθρωπο μέτοχο και πολίτη της θείας δημιουργίας. Το ανθρώπινο ον συγκροτείται σε τρία επίπεδα φυσικής κλίσεως ή εμφύτου νόμου: το πρώτο το οποίο το μοιράζεται μαζί με όλες τις υποστάσεις αφορά την ενστικτώδη ροπή προς αυτοσυντήρηση· το δεύτερο, το μοιραζόμενο με όλα τα ζώα (άλογα δημιουργήματα) συνίσταται στη μείξη άρρενος και θήλεος με στόχο τη διαιώνιση του είδους· το τρίτο, ιδιάζον γνώρισμα της ανθρωπότητας, είναι η φυσική έφεση προς αναζήτηση της αλήθειας περί Θεού καθώς και προς κοινωνική διαβίωση.

Η ακινάτεια απόπειρα εγκαθίδρυσης μιας σχέσης μεταξύ φυσικού και θετού δικαίου συνιστά μια μείζονος σημασίας συμβολή στη φιλοσοφία του δικαίου[42]. Ο Ακινάτης ξεκινά την επιχειρηματολογία του διερωτώμενος εάν είναι δυνατή η μεταβολή του φυσικού δικαίου από τόπο σε τόπο[43] και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μόνο οι γενικές αρχές παρουσιάζουν διαχρονική και διατοπική εγκυρότητα· αντιθέτως σε πρακτικά ζητήματα η εξειδίκευση μιας ρυθμιστικής αρχής αποτελεί

---

[40] *Summa Theologiae* Ia-IIae 91,2.
[41] *Summa Theologiae* Ia-IIae 94,2.
[42] Βλ. RENAULT A., -SOSOE, L., *Philosophie du droit,* Paris (PUF) 1991, p. 214-7, VILLEY, M., *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Paris (PUF) 1987, p. 93 κ.ε.
[43] *Summa Theologiae Ia-IIae* 94,4.

αντίστροφη συνάρτηση των καθολικών αξιώσεων ισχύος της. Από την "αρχή" να μην προκληθεί βλάβη στους άλλους μπορεί να συναχθεί ο ειδικότερος κανόνας (ου φονεύσεις) και από αυτόν ειδικότερες ποινές προς αποτροπή του φόνου· οι τελευταίες συνήθως μεταβάλλονται από κοινωνία σε κοινωνία ενώ κάθε πράξη θανάτου δεν είναι επίμεμπτη - η θανατική ποινή επιβαλλόμενη από το θετό δίκαιο μπορεί να αιτιολογηθεί, όπως και ο φόνος σε περίπτωση πολέμου. Η ακινάτεια άποψη περί πολιτικής συμπεριλαμβανομένων και των θέσεων του περί δικαίας εξεγέρσεως και δικαίου πολέμου[44] διέπεται από τη συγκεκριμένη κατανόηση της σχέσης μεταξύ ηθικής σφαίρας και σφαίρας της πραγματικότητας· η σχέση ανάμεσα στο δέον και το ισχύον υπαγορεύεται από την ανάγκη μετατροπής αυτών των ρυθμιστικών αρχών σε πρακτικούς κανόνες καθώς και από τη σκοπιμότητα θεμελίωσης ενός παρομοίου εγχειρήματος σε φιλοσοφικές προκείμενες. Και σε αυτό το σημείο διακρίνονται αριστοτελικές, στωικές και κατ'εξοχήν ρωμαϊκές επιδράσεις.

Η θωμιστική διαπραγμάτευση του θετού δικαίου[45] τυγχάνει ειδικότερης εφαρμογής από τη στιγμή που ανακεφαλαιώνει μεταγενέστερες εξελίξεις στην

---

[44] Κατά τη διάρκεια του XIII αιώνα εμφανίστηκαν πέντε αναγκαίες συνθήκες δικαίου πολέμου· οι σχετικές προϋποθέσεις χαρακτηρισμού ενός πολέμου ως δικαίου διατυπώθηκαν στα έργα των Θωμά Ακινάτη και Ραϋμόνδου του Peñafort (ca. 1180-1275), επιφανούς κανονολόγου, παρέμειναν δε αμετάβλητες καθόλη τη διάρκεια της μεσαιωνικής περιόδου ως ρυθμιστικό πλαίσιο αναφοράς στο γεγονός του πολέμου. Οι προϋποθέσεις αυτές υποδηλώνονται συνοπτικά με τη χρήση των λατινικών όρων *auctoritas, personna, res, causa, animus.* Η κήρυξη ενός δικαίου πολέμου δεν μπορεί να αποφασισθεί παρά μόνο από μία υπέρτερη αρχή (πάπας, αυτοκράτορας, βασιλείς, πολύ μεταγενέστερα δε οι ιταλικές πόλεις). Δεν μπορεί να αφορά παρά μόνο τους λαϊκούς και οφείλει να μην θίξει την περιουσία και τα αγαθά της Εκκλησίας. Πρέπει να αποτελεί το ύστατο μέσο προάσπισης της εδαφικής ακεραιότητας ή να συμβάλλει στην ανάκτηση απωλεσθέντων εδαφών. Απαιτείται τελικά η σαφήνεια των προθέσεων: καταδικάζεται η διεξαγωγή πολέμων που στοχεύουν στην αντεκδίκηση ή διέπονται από τάσεις κυριαρχίας, οι πράξεις βίας πρέπει να περιορίζονται και να αποτιμώνται με βάση το μέγεθος της υφισταμένης προσβολής. Αυτή η ακαδημαϊκή ενασχόληση περί πολέμου καθίσταται πλέον αποδοτική στη σφαίρα του *jus ad bellum* παρά στην περιοχή του *jus in bello.* Στην πραγματικότητα οι γενικευμένοι πόλεμοι, από τη στιγμή της κήρυξης των εχθροπραξιών απέβησαν ολικοί πόλεμοι στους οποίους πράξεις βίας - εμπρησμοί, λεηλασίες, εξόντωση των αιχμαλώτων - ήταν συνήθη φαινόμενα. Αντιθέτως οι φεουδαλικές διαμάχες και συγκρούσεις έπρεπε να τηρηθούν σε εκ των προτέρων καθορισμένα πλαίσια. Στην τελευταία αυτή περίπτωση οι μόνες επιτρεπτές πράξεις ήταν η υφαρπαγή περιουσιακών στοιχείων του εχθρού και οι βιαιοπραγίες κατά των υποτελών του. Για τον έλεγχο φαινομένων όπως τα τελευταία η δυτική Εκκλησία μερίμνησε να επιβάλλει την ευρύτερη εφαρμογή θεσμών όπως η ειρήνη του Θεού στα 975 και η εκεχειρία του Θεού στα 1027. Βλ. προς τούτο, HEAD, T.- LANDES, R. (eds), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca and London (Cornell Univ. Press) 1992.

[45] *Summa Theologiae* Ia-IIae 95-7.

ιστορία και τη φιλοσοφία του δικαίου[46]. Οι ανθρώπινοι νόμοι είναι αναγκαίοι εφόσον χωρίς αυτούς η ανθρώπινη κοινωνία δεν θα υφίστατο και χωρίς την τελευταία δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν τα ανθρώπινα όντα· συνίστανται σε μία περαιτέρω εξειδίκευση των γενικών επιταγών του φυσικού δικαίου. Κάθε πόλη *(civitas)* εγκαθιδρύει τους δικούς της νόμους όπως αυτή θεωρεί προσφορότερο. Για παράδειγμα ενώ ο φόνος και η κλοπή απαγορεύονται από το φυσικό δίκαιο, οτιδήποτε λογίζεται ως φόνος ή κλοπή καθώς και ο τρόπος τιμωρίας των πράξεων αυτών, καθορίζεται διαφορετικά στις επιμέρους κοινωνίες. Κατ'αυτόν τον τρόπο οι ανθρώπινοι νόμοι μπορούν να ποικίλλουν σημαντικά από μία πολιτική πραγματικότητα σε μία άλλη και ωστόσο να διαθέτουν τέλεια έννομη δικαίωση[47], όπως ακριβώς μπορεί να υφίσταται μία νομιμοποιημένη πολλαπλότητα μορφών διακυβέρνησης[48]. Υπάρχει περαιτέρω σημαντική προοπτική μεταβολών των ανθρώπινων νόμων καθώς και διαχρονικής τους βελτίωσης[49]. Η ανάπτυξη των ανθρωπίνων νόμων απαιτεί προσπάθεια, εφευρετικότητα και επιδεξιότητα[50].

Η διατύπωση καταλλήλων κριτηρίων εγκυρότητας των νόμων συναντάται από την έναρξη της θωμιστικής ανάλυσης του δικαίου[51]· τα κριτήρια αυτά εφαρμόζονται στους ανθρώπινους νόμους οι οποίοι οφείλουν να στοχεύουν στο κοινό αγαθό[52], να έχουν εγκαθιδρυθεί από τη σύνολη κοινωνία ή τους αντιπροσώπους της[53] καθώς και να δημοσιεύονται[54]. Σκοπός των νόμων εν γένει είναι η συμμόρφωση των εκάστοτε υποκειμένων σε αυτούς προς τις υποδείξεις της αρετής[55]· η επίτευξη του ενάρετου βίου αποτελεί αντικείμενο κάθε θετού δικαίου. Με τον τρόπο αυτό ο Ακινάτης συμβάλλει στην εκνομίκευση των αρχών της συμβίωσης, παρά το γεγονός ότι

---

46 RENAULT, A. - SOSOE, L., *Philosophie du droit, o.π.* p. 263-73, VILLEY, M., *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique, o.π.* p. 21, 107, 109-10.
47 *Summa Theologiae* Ia-IIae 97,1.
48 *Summa Theologiae* Ia-IIae 95,2.
49 *Summa Theologiae* Ia-IIae 97,2.
50 *Summa Theologiae* Ia-IIae 91,3 και 95,1 αντίστοιχα.
51 Βλ. προς τούτο VILLEY, M., *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique, o.π.* p. 141-53.
52 *Summa Theologiae* Ia-IIae 90,2.
53 *Summa Theologiae* Ia-IIae 90,3.
54 *Summa Theologiae* Ia-IIae 90,4.
55 *Summa Theologiae* Ia-IIae 92,1.

επιχειρεί να μετριάσει τις συνέπειες μιας τέτοιας απόπειρας - διατυπώνοντας επιφυλάξεις για τη δυνατότητα μετατροπής κάθε ηθικής παρεκτροπής, δηλαδή κάθε αμαρτήματος σε ποινικώς κολάσιμο αδίκημα.

4. Η κανονιστική διάσταση: η ηθική τελεολογία του ανθρώπινου πράττειν

Η ακινάτεια περιγραφή του ανθρωπίνου τέλους στο II μέρος της *Summa Theologiae* προϋποθέτει την ύπαρξη δύο ικανοτήτων, της διάνοιας και της θέλησης οι οποίες συνδυάζονται σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα συμφώνως προς μία αμοιβαία συνάφεια[56]. Η διάνοια παρέχει τη γνώση του αγαθού, τη θελκτική της θελήσεως προς τελείωση της ενώ η θέληση ωθεί τη διάνοια στην αναζήτηση και ανακάλυψη του αγαθού. Με τον τρόπο αυτό αποφεύγεται η ριζική διάσταση όντος και δέοντος, πραγματικότητας και ηθικής.

Στην πορεία του προς το υπαρκτικό του τέλος ο άνθρωπος διευρύνει τις πράξεις του· σύμφωνα με το χαρακτήρα τους, αγαθό ή κακό, καθορίζεται και η προσέγγιση ή η απομάκρυνση από αυτόν τον τελικό στόχο[57]. Ο Ακινάτης υποστηρίζει, επαναλαμβάνοντας τον Αριστοτέλη, ότι το τέλος αυτό συνίσταται σε ένα ενέργημα της διάνοιας σχετιζόμενο προς την αρετή, δηλαδή στη θεία ενατένιση, το μεταφυσικό στοχασμό. Η προοπτική αυτή φαίνεται ότι δεν ευνοεί την πολιτεία ως χώρο στον οποίο ο άνθρωπος επιτυγχάνει αυτούς τους υπαρκτικούς στόχους. Εντούτοις όμως αυτό δεν συμβαίνει· εάν ο Ακινάτης διαβλέπει το ύστατο τέλος του ανθρώπου πέραν των ορίων της πόλεως, αυτό το υπαρκτικό τέλος δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί εκτός του στόχου της κοινής συμβίωσης. Η κατάσταση της εξατομικευμένης ύπαρξης δεν απεμπολεί το δικαίωμα συμμετοχής της σε μία ορισμένη κοινότητα η οποία διατηρεί χαρακτηριστικά ανάλογα προς αυτά της

[56] Βλ. προς τούτο WÉBER, E. H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, *ο.π.* p. 452 κ.ε.
[57] Βλ. διεξοδικά GILSON, E., *Le Thomisme*, *ο.π.* p. 313 κ.ε., ειδικ. p. 322 κ.ε., Thomas d'Aquin, *Les actes humains 2: 1a-2ae, questions 18-21*, Paris (Cerf) 1997.

πόλεως[58]. Το ύστατο τέλος του ανθρώπου δεν είναι επιτεύξιμο χωρίς αναγκαία πολιτική διαμεσολάβηση για την απόκτηση της φυσικής ανθρώπινης ευτυχίας. Είναι αληθές εντούτοις ότι αυτή η ευτυχία προορίζεται να ξεπερασθεί από μία διαφορετική, μεταφυσική τελειότητα. Τούτο επιτρέπει τη διαπίστωση ότι η πολιτική και η πόλη αποτελούν ύστατους στόχους για τη δεδομένη τάξη στην οποία εντάσσονται, δηλαδή τη φύση και το πεδίο της πρακτικής. Το ανθρώπινο τέλος δεν επιτυγχάνεται παρά μόνο δι'αυτών.

Η εν λόγω πολιτική διάσταση της ανθρώπινης ζωής εμφανίζεται με σαφήνεια στην *Summa Theologiae* και στα *Σχόλια στα Ηθικά Νικομάχεια* όπου ο Ακινάτης επαναλαμβάνει με μεγάλη πιστότητα την αριστοτελική ανάλυση των αρετών[59], με ελαφρές τροποποιήσεις ενσωματώνοντας, για παράδειγμα τη θρησκεία στη δικαιοσύνη. Στην πραγματικότητα, κατά τη διάρκεια της πορείας η οποία συγκροτεί τη σύνολη ανθρώπινη ζωή ο άνθρωπος κατέχεται από συνήθειες, δυνάμει της επανάληψης των πράξεων τις οποίες εκτελεί. Οι έξεις αυτές δεν είναι αποτέλεσμα καθημερινής συνήθειας αλλά έργο μιας φυσικής δυναμικής. Η συνήθεια διαμορφώνει μία δεύτερη φύση υπό τη στενότερη έννοια της ανάπτυξης αυτού το οποίο βρίσκεται ήδη εν δυνάμει. Οι ανθρώπινες ροπές σχηματίζονται είτε στα πλαίσια μιας πορείας προς την αρετή είτε αντιθέτως εντός μιας διαδρομής που απολήγει στο θάνατο, ταυτόσημης του πόνου και της ανθρώπινης οδύνης εξαιτίας πράξεων αντίθετων με την αρετή[60].

Τα ρυθμιστικά πρότυπα της ηθικής δράσης παραπέμπουν με άμεσο τρόπο στην ίδια τη φύση του ανθρώπου και κατ'εξοχήν στο αυτεξούσιο του *(libre arbitre)*. Ο άνθρωπος σε αντίθεση με άλλους έμβιους οργανισμούς διατηρεί το προνόμιο να δρα ελεύθερα, τουλάχιστον όσο η δράση του είναι πραγματικώς εκούσια. Ως κύριος των πράξεων του ο άνθρωπος καθίσταται υπεύθυνος για αυτές. Στο βαθμό μάλιστα που επιζητεί την τελειότητα και καλείται να την υλοποιήσει πλήρως δια του πράττειν έχει την υποχρέωση ή το καθήκον να εναρμονίσει τη δράση του προς ανθρωπολογικές

[58] Βλ. διεξοδικά MAYAUD, P.-N. (éd.), *Le problème de l'individuation*, Paris (Vrin) 1991.
[59] Βλ. MacINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?*, Paris (PUF) 1993, p. 105, 124-28.
[60] WÉBER, E.H, *La personne humaine au XIIIe siècle, o.π.* p. 502-3.

επιταγές οι οποίες κατανοούνται δια της λογικής. Παρακείμενη ρυθμιστική συνθήκη της ανθρώπινης ηθικότητας καθίσταται ως εκ τούτου η λογική *(ratio)* η οποία αποκαλύπτει στον άνθρωπο, τόσο το υπαρκτικό του τέλος όσο και τα αντίστοιχα μέσα πραγματοποίησής του: κατ'ουσίαν η λογική είναι εκείνη η οποία υποδεικνύει τα κίνητρα των ανθρώπινων πράξεων. Ο άνθρωπος οφείλει να δρα πάντοτε σύμφωνα με ό,τι ο Λόγος θεωρεί ως ηθικά ορθό: τελικά επιβάλλεται η πλήρης υπακοή του στις επιταγές της συνείδησης[61]. Επιπλέον όμως οφείλει πάντοτε να εξακριβώσει την ορθότητα των ηθικών του κρίσεων[62] υιοθετώντας πρόσφορα μέσα για τη διασάφηση των προθέσεων και της συνείδησης του. Ακόμη όμως και αν παραλείψει να το πράξει, κάθε ενδεχόμενο σφάλμα της ηθικής του απόφανσης δεν καθίσταται ανυπέρβλητο, υπέχει δε γι'αυτό έμμεση ευθύνη.

Η ηθική αξία μιας ανθρώπινης πράξης συναρτάται σαφώς προς το αντικείμενο της. Η προσευχή και οι αγαθοεργίες συνιστούν εξ αντικειμένου αγαθές πράξεις. Αλλά η αξία μιας πράξης εξαρτάται και από τον επιδιωκόμενο στόχο της: η επίδειξη ως κίνητρο της ελεημοσύνης συνιστά επίμεμπτη πράξη εξαιτίας της ιδιοτελούς πρόθεσης. Τελικώς η αξία μιας πράξης αποτελεί συνάρτηση των πραγματικών περιστάσεων: η προσοικείωση αλλοτρίων αγαθών κρίνεται ως ηθικώς καταδικαστέα, σε περίπτωση όμως ενδεών ανθρώπων ή λιμοκτονούντων συνυπολογίζεται η δυσχέρεια των περιστάσεων. Κατά συνέπεια είναι δυνατόν η φύση των ανθρωπίνων πράξεων να μεταβάλλεται κατ'αναλογίαν των περιστάσεων.

Η επίμεμπτη **εκείνη πράξη** που παραβιάζει την τάξη της ηθικής και διαρρηγνύει την ενότητα της **καλείται αμαρτία** *(peccatum)*: είναι η πράξη εκείνη η μη σύννομη προς την πρακτική **κρίση της** ισχύουσας λογικής. Η αιτία της αμαρτίας εντοπίζεται στην ανθρώπινη **θέληση** η οποία ευθυγραμμίζεται προς ένα εφήμερο αγαθό αγνοώντας τους κανόνες της λογικής και του θείου νόμου. Η ίδια η θέληση

---

61 *ο.π.* p. 505. Ο Wéber παρατηρεί ότι ο Ακινάτης δεν οδηγείται σε συνηγορία υπέρ ενός αναρχικού υποκειμενισμού· αντιθέτως αποδίδει έμφαση στον εξατομικευμένο χαρακτήρα της ηθικής ορθότητας σε αναφορά προς την ανθρώπινη μετοχή σε μια πορεία ατομικής ολοκλήρωσης με βάση την ηθική έννοια του αγαθού.

62 PUTALLAZ, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1991, Thomas d'Aquin, *Les actes humains 1: 1a-2ae questions 6-17*, Paris (Cerf) 1997.

προσανατολίζεται με άμεσο τρόπο *(per se)* προς την αναζήτηση του αγαθού. Είναι δυνατόν όμως να προκαλέσει εμμέσως και ευκαιριακά *(per accidens)* την αταξία η οποία όμως δεν προάγεται δια της συνειδητής επίγνωσης των πράξεων[63]. Η θέληση μπορεί να υποκινηθεί προς το κακό δια της φαντασίας, δι'εξωτερικών παραγόντων καθώς και όταν ο άνθρωπος ορέγεται των αισθητών[64]. Σε κάθε περίπτωση η φαντασία και τα πάθη είναι σε θέση να διαδραματίσουν καθοριστικό ρόλο δημιουργώντας όχληση κατά την άσκηση της λογικής και της θέλησης. Για το λόγο αυτό η αμαρτία η προκαλούμενη από τα πάθη καλείται αμαρτία εξ αδυναμίας *(ex infirmitate)* σε αντίθεση προς την αμαρτία την οφειλόμενη στην κακοήθεια και τη μοχθηρία *(ex certa malitia)* ως εκούσια παρεκτροπή[65].

Αυτές όμως οι ανθρώπινες πράξεις δεν εκτελούνται από μόνες· αντιθέτως θέτουν τον καθένα σε διαφορετικό βαθμό σε άμεση σχέση με τον άλλον. Η ανθρώπινη ατέλεια αντιτίθεται στην ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι μία κλειστή και τέλεια μονάδα καταδικασμένη στην απομόνωση. Αντιθέτως όλη η ανθρώπινη ζωή κινείται προς την ολοκλήρωση. Καμία κίνηση δεν λαμβάνει χώρα χωρίς την παρουσία ενός αιτίου κινούντος διακριτού από το κινούμενο. Η κίνηση προς την ευτυχία κατά συνέπεια απαιτεί την ύπαρξη ολοκληρωμένων ανθρώπων, κατά το δυνατόν τελείων, ικανών να θέσουν σε κίνηση αυτούς οι οποίοι κινούνται λιγότερο. Η οικογενειακή ζωή και η εκπαίδευση των παιδιών από τους γονείς αποτελεί μία σκιαγράφηση αυτής της αρχής όπως ακριβώς συμβαίνει και στην πολιτική παιδεία. Η πολιτική ζωή εμφανίζεται υπό αυτό το πρίσμα ως μία αναγκαία *(sine qua non)* συνθήκη και ως τόπος πραγματοποίησης της ανθρώπινης ευτυχίας. Η πολιτική ζωή ενσωματώνεται στην ηθική, υπό διπλή έννοια: η ηθική δεν μπορεί να βρει την ολοκλήρωσή της παρά μόνο πολιτικώς και αντιστρόφως η πολιτική δεν μπορεί να είναι παρά ο τόπος εφαρμογής της ηθικής. Η μια δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την άλλη, διαφορετικά αυτοαναιρούνται[66].

---

[63] Βλ. περαιτέρω PUTALLAZ, F.-X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) 1991.
[64] WÉBER, E.H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, *ο.π.* p. 449-52.
[65] STEENBERGHEN, F. van, *Le Thomisme*, *ο.π.* p. 97-9.
[66] MacINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?*, *ο.π.* p. 212-13.

Υπ'αυτές τις συνθήκες αποκτούν ιδιαίτερη σημασία δύο αρετές εξαιτίας του πολιτικού χαρακτήρα τους: η φρόνηση και η δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη εκλαμβάνεται ως η γενεσιουργός αρχή δικαίων πράξεων, κατά τη ρήση *"principium boni actus [...] proprie circa ea quae ad alterum scunt"*, δηλαδή η αρχή της ενάρετης πράξης που αφορά πράγματα τα οποία μας θέτουν σε σχέση με τον άλλον[67]. Οι δίκαιες πράξεις αποτιμώνται σύμφωνα με ό,τι θεωρείται δίκαιο[68], η δικαιοσύνη έχει το δίκαιο ως αντικείμενο, ως εκ τούτου το δίκαιο παραπέμπει αντιστοίχως σε ένα δίκαιο πράγμα *(ipsam rem justam)*[69]. Αυτό το δίκαιο πράγμα βρίσκεται εν μέσω σχέσεων ισότητας κατά την αρχή *"unde justitia habet medium rei"*[70].

Υπάρχουν τρεις μορφές σχέσεων εντός της πολιτείας, εάν γίνει αποδεκτή η ιδέα ότι οι πολίτες συνιστούν μέρη της πόλεως. Κατ'αρχάς υπάρχει η σχέση μέσω της οποίας οι πολίτες συνιστούν ακριβώς μέλη της πολιτείας, σχέση στην οποία συμμετέχει οποιοσδήποτε. Έπειτα ακολουθεί η άμεση σχέση των μερών μεταξύ τους, του ενός πολίτη με τον άλλον. Τέλος εντοπίζεται η σχέση της πολιτείας έναντι των πολιτών, του όλου προς τα μέρη. Η πρώτη σχέση όμως, στο μέτρο που αυτή είναι γενικότερη από τις υπόλοιπες, περιέχει και δύο άλλες. Αυτού του είδους η δίκαιη σχέση εκφράζεται υπό μία καθολική μορφή, δηλαδή υπό τη μορφή του νόμου, σε τρόπο ώστε η ζωή του πολίτη να υπαγορεύεται από το νόμο, γραπτό ή μη, να συνιστά επίτευξη της δικαιοσύνης οφειλόμενη στη σύνολη κοινότητα. Καθώς οι απαιτήσεις αυτής της δικαιοσύνης της εκφραζόμενης από το νόμο αφορούν την ολότητα των εξωτερικών ανθρωπίνων ενεργημάτων κατ'αυτόν τον τρόπο σύνολη η ηθική ζωή διαμορφώνεται δια του θετού δικαίου. Υπό την οπτική του πολίτη η πολιτική ζωή δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτή η διηνεκής εκπαίδευση μέσω της δικαιοσύνης και των νόμων που την προσδιορίζουν κατά την αρχή *"intentio legislatoris est facere cives bonos, inducendo eos ad virtutes, par assuefactionem bonorum operum"*. Αυτό που

---

67 *Summa Theologiae* IIa-IIae, quaest. LVIII, art. 1.
68 *Summa Theologiae* IIa-IIae, quaest. LV.
69 *Summa Theologiae* IIa-IIae, quaest. LVII, art. 1.
70 *Summa Theologiae* IIa-IIae, quaest. LVII, art. 10.

οφείλει ο νομοθέτης είναι να καθιστά αγαθούς τους πολίτες οδηγώντας τους στην αρετή μέσω της συνήθειας των εναρέτων πράξεων[71].

Καθίσταται ως εκ τούτου εμφανές ότι δεν πρόκειται για ένα πεδίο καθαρής επιστήμης, για μία τάξη εξ ολοκλήρου αναγκαία αλλά για ασταθείς πραγματικότητες οι οποίες συνδυάζουν αιτιοκρατία και απροσδιοριστία και οι οποίες μπορούν να είναι διαφορετικές από ό,τι φαίνονται. Η γνώση στην οποία είναι δυνατόν να φθάσουμε μπορεί να επιτευχθεί ως σύνθεση των ατελειών, απαιτείται όμως μια ευρύτατη ικανότητα προσαρμογής προς τις φυσικές πραγματικότητες[72]. Η γνώση έχει άμεσο εμπειρικό περιεχόμενο, παραπέμπει σε δεδομένα, πραγματικά γεγονότα και συγκεκριμένες καταστάσεις. Δεν απαιτεί παρά μόνο την κατά προσέγγιση αλήθεια στην πλειονότητα των περιπτώσεων *(ut in pluribus)*. Έτσι παραχωρεί μία ιδιαίτερη θέση στη μεταδιδόμενη εμπειρία μέσω της παράδοσης, στην ενθύμηση και στην ευαισθησία. Η γνώση αυτή ορίζεται ως φρόνηση, ικανότητα που καθοδηγεί τους πολίτες στην πολιτική ζωή, τους βοηθά στον καθορισμό του δικαίου, δηλαδή στην οριοθέτηση του περιεχομένου της δικαιοσύνης εν γένει. Τούτο δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά ένας ιδιαίτερος τρόπος πραγματοποίησης του ανθρώπινου τέλους δηλαδή ολοκλήρωσης της φύσης στην οποία ενυπάρχει η τάση προσέγγισης αυτού του τέλους.

Στο ένα **άκρο συνεπώς** ανευρίσκεται ο πεπαιδευμένος από τους νόμους της πολιτικής κοινότητας **πολίτης** και στο άλλο τοποθετούνται αυτοί οι οποίοι είναι ικανοί να θεσπίσουν **νόμους πολιτικής** παιδείας, δηλαδή οι δίκαιοι και οι σώφρονες. Στο πρόσωπο του **νομοθέτη διαφαίνονται** κατά τον τελειότερο τρόπο οι αρετές της δικαιοσύνης και **της φρόνησης** ούτως ώστε να μπορεί να τις μεταδώσει, κατά κάποιο τρόπο, χάρη στο **θετό δίκαιο**, στους συμπολίτες του. Ο νομοθέτης είναι, κατά κύριο

---

71 *Summa Theologiae* Ia-IIae 92,1.

72 Βλ. UDOK, K., "Being, Truth and Cognition in St. Thomas Aquinas", στο WÉNIN, C (éd.), *L'homme et son univers au moyen âge, o.π.* p. 560-4, για μία περαιτέρω διερεύνηση των προϋποθέσεων κάθε θεωρητικής και πρακτικής γνώσης στο ακινάτειο σύστημα με κριτήριο τη διάκριση ειδικότερων αρχών και ορισμένων γενικών πρώτων αρχών, κοινών και στους δύο γνωστικούς κλάδους, βλ. διεξοδική ανάλυση από τον SEIDL, H. von, "Über die erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin", στο *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen,* Zimmermann, A. von (hrsg), Berlin (W. de Gruyter) 1988, p. 103-116.

λόγο, ο τελειότερος των πολιτών. Η πορεία του πολίτη προς την ευτυχία έγκειται, εξ υποθέσεως, στην ιδιότητά του ως μέλους συντεταγμένων κοινωνιών, οριοθετούμενη μέσω της ένταξης του σε ό,τι συνιστά έκφραση της πολιτικής κοινότητας.

5. Κοινωνία, εξουσία και θεσμοί διακυβέρνησης κατά τον Ακινάτη

5.1. Η φύση της πολιτικής κοινωνίας

Κατά την περίοδο μεταξύ των ετών 1120 και 1270 έλαβε χώρα η διαδικασία μετάφρασης μεγάλου μέρους του αριστοτελικού έργου στα λατινικά με εξαίρεση τα *Ἠθικά Ευδήμεια* των οποίων διασώζονται μόνο αποσπασματικές μεταφράσεις, την *Ποιητική* η οποία μεταφράστηκε από τον Γουλιέλμο του Moerbeke στα 1278 αλλά παρέμεινε άγνωστη, και τη *Ρητορική* η οποία πιθανόν μεταφράστηκε κατά τον XIV αιώνα. Αναφορικά με την πολιτική σκέψη ιδιαίτερη σημασία προσέλαβε η λατινική μετάφραση δύο αριστοτελικών έργων· πρόκειται για τα *Πολιτικά* και τα *Ἠθικά Νικομάχεια*[73]. Ο Γουλιέλμος του Moerbeke μετάφρασε τα *Πολιτικά* στη λατινική κατά το έτος 1260. Λατινικές μεταφράσεις τμημάτων από τα *Ἠθικά Νικομάχεια* παρουσιάστηκαν κατά τον XII και XIII αιώνα, με επικρατέστερη την ερμηνευτική εκδοχή του Ροβέρτου Grosseteste (περί τα 1246-47) και την ανώνυμη αναθεώρησή της (1250-60)[74].

Οι αριστοτελικές πολιτικές συλλήψεις άσκησαν ιδιαίτερες επιδράσεις στη μεσαιωνική πολιτική σκέψη, προκαλώντας όμως έντονες θεωρητικές αντιπαραθέσεις. Το κύριο πρόβλημα αφορούσε τη σχέση αριστοτελικών ιδεών και χριστιανικής αποκάλυψης[75]. Οι συγγραφείς του XIII αιώνα ανέπτυξαν ένα ευρύ

---

[73] MARTIN, C., "Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics", *History* 36 (1951), p. 29-44, ειδικ. p. 29.
[74] *ο.π.* p. 30. Βλ. περαιτέρω για τον Ροβέρτο Grosseteste, GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, tome 2, Paris (Payot) 1976, p. 470-73.
[75] Βλ. παράγραφο 2.2. του ιδίου κεφαλαίου.

φάσμα απόψεων, οι οποίες εκτείνονται από τη θωμιστική σύνθεση έως την αβερροϊκή διάκριση ανάμεσα στις αλήθειες της θεολογίας έναντι εκείνων της φιλοσοφίας[76].

Στη λατινική μετάφραση του Αριστοτέλη ο Γουλιέλμος του Moerbeke αποδίδει τον αρχαιοελληνικό όρο *κοινωνία* με το λατινικό όρο *communitas*, αναφερόμενος στην πολιτική κοινότητα την οποία συγκροτεί η πόλη[77]. Είναι γεγονός ότι για τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, η έννοια *πόλις* αποτελεί ένα είδος του ευρύτερου γένους *κοινωνία*[78]. Ο συνεκτικός δεσμός ο οποίος δημιουργεί την *κοινωνία* είναι, είτε το κοινό ενδιαφέρον, είτε η κοινή επιδίωξη *(το συζειν)* ως δύο στοιχεία τα οποία αντιστοιχούν προς τις δύο αριστοτελικές μορφές φιλίας[79]. Η έννοια *κοινωνία* περιλαμβάνει τα ακόλουθα στοιχεία: μία πολλαπλότητα μετεχόντων με κοινούς στόχους επιδιωκόμενους στη βάση της κοινής δράσης. Η ολότητα αυτή διακρίνεται από την πλήρη διαφοροποίηση μεταξύ των μελών της αλλά δεν θεμελιώνεται σε οποιεσδήποτε σχέσεις υποταγής ή κυριαρχίας[80]. Η πολιτική κοινωνία αποτελεί μία συνένωση ατόμων τα οποία διακρίνονται από κοινά γνωρίσματα *(τό κοινόν)* κανένα εκ των οποίων δεν καθίσταται εργαλείο στη διάθεση των άλλων, γεγονός το οποίο αναγορεύει την αριστοτελική κοινότητα σε πεδίο ελευθερίας μεταξύ ίσων. Η πολιτική κοινωνία συγκροτείται στη βάση της σημασίας ενός κοινού σκοπού, ενός κοινού ενδιαφέροντος *(τό κοινό συμφέρον)* ή ενός κοινού οφέλους *(τό κοινόν ἀγαθόν)* το οποίο τα μέλη της πολιτικής κοινωνίας επιζητούν να πραγματοποιήσουν μέσω κοινών δραστηριοτήτων *(τό κοινόν ἔργον)*[81].

Στη λατινική μετάφραση του Αριστοτέλη γίνεται λιγότερο συχνή χρήση της λέξης *communitas* σε σχέση με τη λέξη *civitas*. Η ίδια μετάφραση αποδίδει ως

---

[76] Βλ. διεξοδικά GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, tome 1, *ο.π.* p. 358 κ.ε.
[77] για τα μεταφραστικά προβλήματα που συνοδεύουν αυτό το εγχείρημα βλ. διεξοδικά MacINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?*, trad. fçse., Paris (PUF) 1993 (1988), p. 397-417.
[78] Βλ. αναλυτικά ΣΤΡΑΟΥΣ, Λ., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφρ. Ροζάνης, Στ., Λυκιαρδόπουλος, Γ. Αθήνα (Γνώση) 1988, p. 162 κ.ε.
[79] Αριστοτέλης, *(Ηθικά Νικομάχεια* Η, 1159b24-1162b29, Θ, 1171b29-1172a14.
[80] Αριστοτέλης, *Πολιτικά* Α, 1252a26, *(Ηθικά Εὐδήμεια* Η, 1241b17.
[81] Βλ. αναλυτική διαπραγμάτευση αυτών των ζητημάτων, VERGNIERES, S., *Ethique et politique chez Aristote. Physis. Éthos. Nomos*, Paris (PUF) 1995.

communitas τη σχέση ανδρός-γυναικός και κυρίου-δούλου στα πλαίσια του οίκου *(domus)*. Η πόλη αποτελεί τέλεια κοινότητα *(communitas perfecta)*, φυσική κοινωνία· κάθε κοινωνική ομάδα ωστόσο η οποία διαρθρώνεται στη βάση κοινών δραστηριοτήτων ή επιδιώξεων αποτελεί μία κοινότητα, σε τρόπο ώστε η αριστοτελική έννοια *κοινωνία πολιτική* εμφανίζεται στις λατινικές μεταφράσεις ως το αντίστοιχο του όρου *civitas*. Οι μεσαιωνικοί συγγραφείς ανέπτυξαν αυτές τις δύο έννοιες κοινωνικών ομάδων ενώ ταυτόχρονα βεβαίωσαν την ύπαρξη δύο διαδοχικών τύπων ανθρωπίνων κοινοτήτων· ο πρώτος τύπος διέπεται από σχέσεις αίματος και συγγένειας ενώ ο δεύτερος αποτελεί τις μεταγενέστερες ιστορικές κοινωνίες με βάση αρχές διακυβέρνησης και ύπαρξης πολιτικής εξουσίας. Οι μεσαιωνικοί στοχαστές άντλησαν από τις αριστοτελικές ιδέες αυτά τα δύο ουσιώδη στοιχεία, φύση και τέχνη, ως δύο διαστάσεις συστατικές της ανθρώπινης κοινωνίας.

Ο Θωμάς Ακινάτης υιοθετεί τις παραπάνω απόψεις σε αρκετά σημεία του έργου του: στο σχόλιο του στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη[82] αναφέρει χαρακτηριστικά ότι όπως ακριβώς ο ανθρώπινος λόγος κατασκευάζει πλοία από το ξύλο και σπίτια από την πέτρα έτσι κατά τον ίδιο τρόπο συγκροτεί κοινότητες χάριν της ενότητας των ανθρώπων[83]. Η τελειότερη μορφή κοινότητας είναι η πόλη την οποία ο Ακινάτης αναφέρει ως κοινότητα με αυτοεπάρκεια. Η μελέτη αυτής της τέλειας κοινότητας αποτελεί έργο της πολιτικής επιστήμης *(civilis scientia)*[84]· ο Ακινάτης επιδιώκει να θεμελιώσει την πολιτική επιστήμη σε πρακτικές εμπειρικές βάσεις επισημαίνοντας ωστόσο ότι αν και πρακτική επιστήμη, η *civilis scientia* αποτελεί κατά κανόνα παράγωγο της ηθικής φιλοσοφίας παρά μιας μηχανιστικής σύλληψης. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η πολιτική επιστήμη αποτελεί την πλέον αξιόλογη και τη σημαντικότερη από όλες τις πρακτικές επιστήμες.

Αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης είναι η ορθολογική μελέτη της πόλης ως ιδεατού τύπου κάθε ανθρώπινης κοινότητας. Στην πραγματικότητα κάθε κοινότητα

---

[82] Βλ. διεξοδικά, MARTIN, C., "Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics", *ο.π.* p. 30 κ.ε.

[83] Θωμάς Ακινάτης, *In octo libros Politicorum Expositio*, εκδ. Spiazzi, R.M. 1951, p. 1.

[84] για την αριστοτελική πολιτική επιστήμη βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρ., *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα (Δόμος) 1984, p. 207-8.

εγκαθιδρύεται για ένα ορισμένο σκοπό· πέραν τούτου κάθε ανθρώπινη κοινότητα δεν παύει να αποτελεί μια ολότητα, ένα *quoddam totum*[85]. Συνήθης είναι η χρήση της φράσης *communitas civitatis*[86] η οποία προσδιορίζεται ως φυσική *(naturalis)* συνομάδωση[87].

Η σχέση μεταξύ κοινότητας *(communitas)*[88] και μεσαιωνικής *civitas* αναλύεται σε όρους ενός επιδιωκόμενου σκοπού. Η πόλη αποτελεί το σκοπό *(τέλος)* μερικότερων κοινοτήτων όπως ο οίκος *(domus)* και το χωριό *(vicus)*. Ωστόσο πηγάζει από αυτές τις δύο πρωταρχικές κοινότητες, επειδή αντλεί τις απαρχές της από τις παραπάνω φυσικές κοινότητες[89].

Όλες οι ανθρώπινες κοινότητες είναι ως εκ τούτου φυσικές. Η πόλη στην παραπάνω προοπτική ορίζεται ως ανθρώπινη συλλογικότητα *(congregatio hominum)*[90] ή ως ολότητα πολιτικού πλήθους *(quedam civium multitudo)*[91], όταν εξετάζεται από την άποψη των πολιτών-μελών της. Καθώς όμως η πόλη αποτελεί ένα διαφοροποιημένο πλήθος *(multitudo diversorum)*, η ενότητα της *(unitas)* και η κοινοτική δομή της *(communitas)* προάγονται μέσω των κατάλληλων αναγκαίων νόμων. Το θετό δίκαιο συνεπώς διασφαλίζει τη συνεκτική ενότητα και τη συνάφεια της πόλης. Η πόλη υπερβαίνει όλες τις υποδεέστερες κοινότητες επειδή αυτή μόνη επιτρέπει στον άνθρωπο να πραγματοποιήσει τον τελικό σκοπό του, την ευτυχία και την ευημερία. Ο Ακινάτης αναφέρεται στην υλική ευμάρεια υπογραμμίζοντας όμως

---

85 Θωμάς Ακινάτης, *In octo libros Politicorum Expositio, ο.π.* p. 6, § 11.
86 *ο.π.* p. 17§17.
87 *ο.π.* p. 10§32.
88 για μία επισκόπηση των δυνατών εννοιών τις οποίες προσλαμβάνει ο όρος *communitas* στο θωμιστικό έργο, βλ. Schütz, L., *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrürke und wissenschaftlichen Aussprüche*, New York (Musurgia Publishers) 1952, p. 134-5. Το Thomas-Lexikon επισημαίνει τέσσερις ευρύτατες εννοιολογικές ερμηνείες αυτού του όρου: α) κοινότητα, κοινοτική συνάφεια, κοινότητα είδους, β) κοινοτική δίοδος, πρόσβαση, συνώνυμη προς την επικοινωνία *(communicatio)*, το διάλογο *(conversatio)* και τη συνάθροιση *(congregatio)* γ) κοινότητα, κοινός τρόπος ύπαρξης, δήμος δ) ολότητα, συνώνυμη προς τον όρο *universalitas* (καθολικότητα).
89 Θωμάς Ακινάτης, *In octo libros Politicorum Expositio, ο.π.* p. 10§32, "Sed civitas est finis praedictarum communitatum ... cum civitas generetur ex praemissis communitatibus, quae sunt naturales...".
90 *ο.π.* p. 11§34.
91 *ο.π.* p. 121-2§350, "Civitas autem est quoddam totum constitutum ex civibus sicut ex partibus, cum civitas nihil aliud sit, quaedam civium multitudo".

ότι αυτή δεν είναι εφικτή χωρίς την πνευματική τελείωση. Κατ'αυτόν τον τρόπο κάθε πολιτική κοινότητα ως τέλεια κοινωνία είναι ικανή να επιτύχει τον ύστατο σκοπό της επίγειας ανθρώπινης ύπαρξης. Οι μερικότερες κοινωνίες (οικογένεια και χωριό) προσφέρουν στον άνθρωπο μόνη τη δυνατότητα διαβίωσης και συντήρησης· μόνη η πόλη μπορεί να υποδείξει τον τελικό στόχο της συμβίωσης.Η πόλη περικλείει ως εκ τούτου τα ίδια μέρη της, τους πολίτες· ο Ακινάτης δεν έχει κανένα δισταγμό να προσδώσει στους πολίτες την ιδιότητα των συνθετικών μερών αυτού του όλου, βεβαιώνοντας διαρκώς την υπεροχή αυτής της ολότητας καθώς και του αντίστοιχου επαγγελόμενου αγαθού της επί των μερικών ατομικών ενδιαφερόντων[92]. Αυτό που αποτελεί αγαθό για τους πολίτες δεν επιτυγχάνεται παρά μόνο με την ενσωμάτωση τους σε μία υπερκείμενη ολότητα, και τούτο διότι είναι προφανές "ότι το όλο είναι φύσει προγενέστερο των υλικών μερών, παρόλο που αυτά τα μέρη προηγούνται κατά τη γενεσιουργό τάξη. Οι μεμονωμένοι άνθρωποι μπορούν να συγκριθούν προς τη σύνολη πόλη όπως ακριβώς τα μέρη του ανθρώπινου σώματος προς τον άνθρωπο... [ ] Εάν συμβεί κάποιος να μην μπορεί να επικοινωνήσει προς την πολιτική κοινότητα εξαιτίας παρέκκλισης του αυτός είναι υποδεέστερος από άνθρωπο και όμοιος με τα ζώα ... [ ] Η πόλη είναι προγενέστερη από τον άνθρωπο κατά την τάξη της φύσεως"[93].

Η πόλη συνιστά μία πραγματικότητα η οποία δεν είναι διακριτή από τα μέρη υπό την έννοια ότι δεν πρόκειται για μία αφηρημένη οντότητα, για μία μεταφυσική καθολικότητα· ωστόσο συνιστά μια σχέση διακριτή από τα μέρη κατά το ότι δεν αποτελεί το άθροισμα των μερών. Τα μέρη παρόλο που συνιστούν τμήματα του όλου, διατηρούν τις δικές τους λειτουργίες, διακριτές από εκείνη του συνόλου. Η ενότητα των μερών και του όλου διαφέρει, στο επίπεδο της πολιτικής, για παράδειγμα από το

---

92 Βλ. περαιτέρω MILLON-DELSOL, Ch., *L'État Subsidiaire*, Paris (PUF) 1992, p. 36 κ.ε. "La société est régie par le principe de totalité... [ ] Le principe de totalité affirme que la partie d'un tout doit être ordonnée à ce tout avant d'être ordonnée à elle-même", p. 36. Βλ. επίσης στο ίδιο, p. 174 κ.ε.

93 Θωμάς Ακινάτης, *In octo libros Politicorum Expositio* §38 "Sic igitur patet quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem sicut partes hominis ad hominem [...] Si autem contingat quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam praevitatem, est peior quam hom et quasi bestia [...] civitas est prius secundum naturam quam unus homo".

σύνολο εκείνο το συντιθέμενο από ένα πλήθος που έλκει ταυτόχρονα ένα άρμα· σε αυτή την τελευταία περίπτωση το πλήθος συνιστά μια μή διαφοροποιημένη ενότητα επειδή κάθε μέλος δεν επιτελεί καμία ίδια λειτουργία. Όλοι εκείνοι που ελκύουν το άρμα συμμετέχουν στη σύσταση μιας ενιαίας δύναμης ως άθροισμα των ατομικών δυνάμεων, σε τρόπο ώστε το αποτέλεσμα προϋποθέτει ταυτόχρονα το άθροισμα των ατόμων και την τέλεια απορρόφηση τους στο σύνολο. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η ενότητα είναι πολλαπλότητα, γεγονός που *επιτρέπει τη σύλληψη της πόλης ως διατεταγμένου συνόλου στο οποίο τα μέρη* διατηρούν μια δική τους λειτουργία, όπως ακριβώς σε ένα στράτευμα η ενέργεια κάθε στρατιώτη δεν είναι εκείνη του στρατεύματος, και στο οποίο εντούτοις η κοινότητα κατέχει τη δική της λειτουργία. Στα πλαίσια μιας τακτικής υποχώρησης του στρατεύματος ο Ακινάτης επισημαίνει ότι μία περίπολος μπορεί να αντεπιτεθεί για να εξαπατήσει ή να καθυστερήσει τον εχθρό. Όπως ακριβώς τα μέλη του ανθρώπινου σώματος δεν μπορούν να επιβιώσουν χωρισμένα από το υπόλοιπο σώμα, έτσι ακριβώς και ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει χωρίς την πόλη. Αυτή η οργανική μεταφορά αντιτίθεται σαφώς προς εκείνη ενός καθαρώς μηχανιστικού υποδείγματος. Η μεταφορά αυτή εντάσσεται στα πλαίσια ενός ανθρωπολογικού υποδείγματος στο οποίο η έμβια φύση διαθέτει την αιτία της εγγενούς κίνησής της[94]. Αυτή η προτεραιότητα και η εγγενής υπεροχή του πολιτικού επί του ατομικού αποτελεί συνέπεια αυτού του ίδιου του προσανατολισμού της ανθρώπινης ζωής.

Καθίσταται πλέον ευκρινής αυτή η κατά φύσει συνθήκη της πολιτικής μέσω των εκδηλώσεων της ανθρώπινης ζωής τις οποίες συνιστούν η ανάγκη ως πηγή συνεργασίας και η αρθρωμένη γλώσσα ως πηγή επικοινωνίας με τελικό στόχο το δίκαιο επιμερισμό αγαθών και αξιωμάτων στην ανθρώπινη κοινότητα. Μόνη η πόλη είναι σε θέση να προσφέρει πλήρη ικανοποίηση των επιδιώξεων του ανθρώπου. Η ανάγκη αντισταθμίζεται μέσω της ανταλλαγής αγαθών που προέρχονται από οικιακή παραγωγή ενώ η άρθρωση του λόγου καλλιεργείται μέσω της ανάπτυξης του

---

94 Βλ. διεξοδικά, WEBER, E.H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) 1991, p. 146 κ.ε.

συνόλου των αρετών που συνιστούν τη γενική δικαιοσύνη. Η πόλη όμως δεν θα μπορούσε να αποτελέσει προϊόν μιας σύμβασης ούτε εξάλλου και αποτέλεσμα μιας δεδομένης τάξης καταναγκασμού. Αντιθέτως κάθε πολιτική κοινωνία προκύπτει αβίαστα ως μία φυσική κατάσταση την οποία οι ανθρώπινοι θεσμοί παρατείνουν και οδηγούν σε μία πορεία τελείωσης χωρίς παρουσία ρήξεων αυτής της δεδομένης συνέχειας, χωρίς ασυνέχειες ή τομές[95].

Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη ο Ακινάτης επισημαίνει ότι η διαβίωση εκτός της πόλης δεν προσιδιάζει στον άνθρωπο· διαπιστώνεται αντιθέτως μία βαθύτερη συνάφεια ανθρωπότητας και πόλης. Υφίσταται ως εκ τούτου μία πραγματικότητα, η πολιτική κοινότητα, η ύπαρξη της οποίας διαπερνά κάθε ένα από τα συστατικά της μέρη· η πόλη αποτελεί μια σχέση η οποία διαθέτει ένα συγκεκριμένο επίπεδο αυτονομίας που υπερβαίνει το άθροισμα των συστατικών της μερών. Κάθε πολιτική κοινότητα υποδεικνύει ένα ύστατο σκοπό ο οποίος εξ ορισμού τοποθετείται πάνω από τα ατομικά ενδιαφέροντα των επί μέρους μελών. Αντίθετα τα άτομα αναγκάζονται να θυσιάσουν ένα τμήμα της αυτόνομης υποκειμενικότητας τους υποχρεούμενα να λάβουν υπ' όψιν τους τις σχέσεις που δημιουργούν προς τους άλλους. Αυτή η μερική στέρηση της ατομικής ιδιαιτερότητας αποσπά κάθε απροσδιόριστο στοιχείο το οποίο θα αλλοτρίωνε την κοινή συμβίωση και αναγκάζει τα άτομα να συμμορφωθούν προς αναγκαίους κανόνες και υποχρεώσεις[96].

Η παρουσία ενός κοινού αγαθού προσανατολίζει τα ατομικά ενδιαφέροντα στο βαθμό που διαθέτει καθολικότητα και οικουμενικότητα, ιδιότητα την οποία στερείται η αναζήτηση του ατομικού οφέλους. Κατ'αυτόν τον τρόπο το κοινό αγαθό ανταποκρίνεται πληρέστερα στις υπαρκτικές αναζητήσεις του ανθρώπου· μετέχοντας στο κοινό όφελος οι πολίτες πραγματοποιούν πληρέστερα την ανθρώπινη ουσία τους και προσεγγίζουν διαρκώς προς τον τελικό υπαρκτικό στόχο τους.

Η έννοια της *communitas* παραπέμπει προς την ομόλογη έννοια της *socialitas*, της κοινωνικής διάστασης του ανθρώπου, της βαθύτερης τάσης του προς κοινωνική

---

95 ΣΤΡΑΟΥΣ, Λ., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία, ο.π.* p. 198.
96 ΚΑΣΣΙΡΕΡ, Ε., *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Ροζάνης, Στ., Λυκιαρδόπουλος, Γ., Αθήνα (Γνώση) 1991, p. 162-3.

διαβίωση. Η κοινότητα *(communitas)* δεν ταυτίζεται προς καμία ειδικότερη πολιτική πραγματικότητα· ως φυσική κατάσταση απορέει από το γεγονός μιας βαθύτερης ανθρώπινης έφεσης *(impetus naturalis)*[97] επειδή υφίσταται μία φυσική ανθρώπινη παρόρμηση προς κοινωνική διαβίωση όπως ακριβώς πιστοποιείται μία φυσική τάση προς καλλιέργεια των αρετών[98]. Ο Ακινάτης υπογραμμίζει την ευρύτερη αντιστοιχία μεταξύ της απόκτησης των αρετών μέσω της παιδείας και της εγκαθίδρυσης πολιτικών κοινωνιών μέσω της ανθρώπινης τέχνης και δεξιότητας. Η ζωτικότερη ανάγκη είναι η ανθρώπινη τάση για επικοινωνία καθώς άλλωστε επισημαίνει στο έργο του *De regimine principum* ότι οι άνθρωποι τείνουν περισσότερο από κάθε άλλο ζώο προς αμοιβαία επικοινωνία[99]. Η κοινότητα αντιπροσωπεύει ως εκ τούτου την πλήρη απουσία συγκρούσεων και διενέξεων μεταξύ των ανθρώπων και την τέλεια άρνηση της ατομικής απομόνωσης, δηλαδή την κατάφαση της κοινωνικότητας. Αυτή η κοινωνικότητα εμφανίζεται ως ένα βαθύτερο ένστικτο η παρουσία του οποίου υπερβαίνει όλο το σύστημα της πολιτικής κοινωνίας[100]. Η κοινωνική και πολιτική κατάσταση πηγάζει από μία φυσική θέληση· κατ'ουσίαν ο άνθρωπος αποτελεί τμήμα ενός πλήθους[101]. Καθίσταται πλέον προφανές ότι ο Ακινάτης αντιμετωπίζει την κοινότητα ως το κέντρο από το οποίο απορρέει κάθε θεσμική μορφή πολιτικής οργάνωσης. Η θεμελίωση αυτής της κοινότητας δεν παραπέμπει σε οποιαδήποτε μεταφυσική διάσταση[102]· αντιθέτως η κοινότητα αντλεί την αυτονομία της και την ορθολογική δομή της από την ίδια της την ύπαρξη. Αποτελεί φυσική συνθήκη με στόχο το διάγειν και την επίτευξη του κοινού αγαθού.

---

97 SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon, ο.π.* p. 375. Το Thomas-Lexikon ορίζει την έννοια *impetus naturalis* ως ισχυρότατη φυσική ενόρμηση.
98 *In octo libros Politicorum Expositio, ο.π.* p. 12§40.
99 Θωμάς Ακινάτης, *De regimine principum ad regem Cypri*, Spiazzi, R.M. (ed.) στο *Opuscula philosophica*, p. 258§743: "Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal".
100 LACHANCE, L., *L'humanisme politique de St Thomas d'Aquin*, Paris (Sirey) 1964, p. 218.
101 *ο.π.* p. 228.
102 ΚΑΣΣΙΡΕΡ, Ε., *Ο μύθος του κράτους, ο.π.* p. 162.

5.2. Η έννοια του κοινού αγαθού

Η έννοια του κοινού αγαθού *(bonum publicum, utilitas publica)* συναντάται συχνότατα τόσο σε επίσημα έγγραφα όσο και σε φιλοσοφικές πραγματείες της μεσαιωνικής περιόδου όταν γίνεται αναφορά στον ευρύτερο στόχο μιας διακυβέρνησης σύμφωνης προς την ηθική· επίκληση αυτής της έννοιας είναι συνήθης και σε πολιτικές και πολιτειολογικές συγγραφές. Στο πρώτο κεφάλαιο του ακινάτειου έργου *De Regno* αυτή η ύπαρξη ενός κοινού συλλογικού αγαθού καθιστά τη διακυβέρνηση, ταυτόχρονα με την κοινωνική οργάνωση, φυσική και αναγκαία. Οι μεσαιωνικοί στοχαστές προέβαλλαν την ανάγκη ενός κοινού αγαθού *(bonum commune)*[103] ως ζήτημα ηθικής, εντιμότητας και αληθούς ευγένειας που υπερέβαιναν την ευγένεια της καταγωγής.

Η έννοια του κοινού αγαθού διακρίνεται για την ευρύτητα της νοηματικής της πολυσημίας· μπορούσε να υποδηλώνει την ανάγκη διατήρησης της κοινωνικής δομής ως προϋπόθεσης κοινωνικής ευρυθμίας, συνήθως όμως είχε τη σημασία μιας διαδικαστικής δικαιοσύνης και μιας ισότιμης και επιεικούς μεταχείρισης όλων ενώπιον του νόμου. Ο κριτής, ο δικαστής ή ο κυβερνήτης πρέπει να παραμερίσει τα ατομικά συμφέροντα και να μην ευνοήσει την οικογενειακή καταγωγή, τη φιλία, την πολιτική και οικονομική ισχύ κατά την επίλυση ατομικών διαφορών· με τον τρόπο αυτό υπερβαίνει τα ατομικά ενδιαφέροντα[104]. Τη σχετική επιχειρηματολογία ο Ακινάτης αντλεί από τον Κικέρωνα· στο σημείο αυτό επιχειρεί τη διάκριση δύο σφαιρών, της *civitas* και του οίκου *(domus)*.

Είναι αληθές ότι η επιδίωξη του κοινού αγαθού προάγει τη φιλία μεταξύ των κατοίκων της πόλης, γεγονός που συνιστά πολιτειακό στόχο. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη ο Ακινάτης υποδεικνύει ένα υπόδειγμα φιλίας βασισμένο σε μία

---

[103] SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon, ο.π.* p. 89 *bonum commune, publicum.* Το Thomas-Lexikon ορίζει το κοινό ή δημόσιο συλλογικό αγαθό σε αντίθεση προς το ιδιωτικό-ατομικό αγαθό, το όφελος του ενός.

[104] GILSON, E., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1989[6], p. 400: "De quelque titre qu'on le désigne, roi, prince ou président, ce chef a pour devoir premier et principal de gouverner ses sujets, selon les règles du droit et de la justice, en vue de bien commun de la collectivité".

συνάφεια ενδιαφερόντων· οι πολίτες θα περιβάλλουν με εμπιστοσύνη μία βασιλική αρχή που ενεργεί σύμφωνα με τα συλλογικά ενδιαφέροντα ενώ θα απορρίψουν την τυραννία. Στο δέκατο κεφάλαιο του ίδιου έργου ο Ακινάτης θεωρεί την τυραννία ως εκπλήρωση του ατομικού συμφέροντος το οποίο αντιπαραβάλλει προς τις επιθυμίες των πολλών *(votis multorum)*. Μία τέτοια κατάσταση δεν μπορεί να διαρκέσει επί μακρόν. Από μία άλλη άποψη η προαγωγή του κοινού αγαθού καθίσταται ισοδύναμη προς τη διατήρηση της ειρήνης. Στο σημείο αυτό η ακινάτεια θέση προεκτείνεται από ένα μεταγενέστερο στοχαστή, τον Remigio de' Girolami. Ο Girolami, δομινικανός θεολόγος μαθητής του Ακινάτη, επεξέτεινε τις ακινάτειες θέσεις περί κοινού αγαθού στο έργο του *De bono communi* (1302). Σε επόμενο έργο του *(De bono pacis)* που έγραψε στη Φλωρεντία στα 1304 εξεδήλωσε την προτίμησή του υπέρ ενός κοινού αγαθού έναντι των ατομικών αγαθών. Η ειρήνη με γειτονικά κράτη καθίσταται προτιμότερη από την ανάγκη επανόρθωσης των ζημιών επί της ατομικής ιδιοκτησίας λόγω πολεμικών παραβιάσεων με το επιχείρημα ότι το αγαθό του συνόλου είναι υπέρτερο από το αγαθό του μέρους[105].

Αντίστοιχη έννοια του κοινού αγαθού προβάλλουν και άλλες ακινάτειες συγγραφές. Είναι γεγονός ότι στον Ακινάτη η έννοια αυτή υποδηλώνει το όφελος όλων των μελών της κοινωνίας σε αντίθεση προς το όφελος του ενός ή των λίγων[106]· η επιταγή του αλτρουισμού υπερβαίνει τα όρια της ατομικότητας και επεκτείνεται στα πλαίσια δεδομένων πολιτικών κοινοτήτων. Για το λόγο αυτό ο Ακινάτης καταφεύγει σε συγκεκριμένα παραδείγματα. Ένας κυβερνήτης που επιβάλλει καταναγκαστικούς νόμους στους υπηκόους του που στοχεύουν όχι στο κοινό όφελος αλλά στη δική του τέρψη και δόξα ενεργεί αντίθετα προς το κοινό αγαθό. Ακόμα και στην περίπτωση που επιβάλλει φόρους χάριν του κοινού οφέλους, αλλά δυσανάλογους προς τα οικονομικά δεδομένα μιας κοινωνίας παραβιάζεται η

---

105 Βλ. αναλυτικά SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge (Cambridge University Press) 1978[1], 1993[6], p. 52, 55-9.

106 STEENBERGHEN, F., *Le Thomisme*, Paris (PUF) 1992[2], p. 102: "Le but de la société civile est de procurer le *bien commun*, qui est supérieur au bien particulier comme le tout est supérieur à la partie de l'espèce, à l'individu"

αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης, των κοινωνικών βαρών και υποχρεώσεων[107]. Ο Ακινάτης επιχειρεί τη διάκριση δικαίων και αδίκων νόμων με κριτήριο την αναφορά ενός νόμου στην κοινή ευμάρεια *(felicitatem communem)*. Οι νόμοι εκείνοι που αποφέρουν δόξα στον ηγεμόνα παραβιάζοντας το δημόσιο συμφέρον, καθίστανται άδικοι λόγω του ιδιοτελούς σκοπού τους. Παράλληλα διατάξεις και δικαιικοί κανόνες που ευνοούν μεμονωμένες ομάδες στερούνται ελλόγου δικαιικού χαρακτήρα *(rationem legis)*, όχι εξαιτίας του αδίκου αλλά του μερικού χαρακτήρα τους[108].

Παρά την έλλειψη σαφούς διάκρισης ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας κατά τον ευρωπαϊκό μεσαίωνα, η έννοια του κοινού αγαθού υποδηλώνει, είτε το άθροισμα των ατομικών αγαθών είτε όσων μπορούν να αποκαλεσθούν δημόσια αγαθά, όπως η άμυνα ενός βασιλείου. Αυτές οι δύο κατηγορίες δεν μπορούν να οριοθετηθούν με ακρίβεια, δεδομένου ότι η διατήρηση της ειρήνης και η διεξαγωγή μιας δίκαιης δίκης επηρεάζουν όλους τους πολίτες. Τα ατομικά αγαθά είναι κοινά για όλους· η οριοθέτηση αυτών των αγαθών δεν αποτελεί κεκτημένο των ατόμων αλλά της πολιτικής αρχής. Τούτο αιτιολογείται με βάση την προσφυγή σε μια υπέρτερη αυθεντία[109]. Σε κάθε περίπτωση το κοινό αγαθό αποτελεί τμήμα αυτής της κοινότητας *(universitas corpus)* γεγονός που καθιστά αναγκαία την υιοθέτηση αντίστοιχων ηθικών δεσμεύσεων κατά την άσκηση της εξουσίας.

Η πολιτική αρχή ως εκ τούτου υπόκειταν σε συγκεκριμένες κανονιστικές δεσμεύσεις. Συνήθως υπετίθετο ότι ενεργούσε ως εκτελεστικό όργανο της Εκκλησίας σύμφωνα με την ηθική και θρησκευτική διδασκαλία της τελευταίας. Στην αριστοτελική παράδοση απουσιάζει βεβαίως αυτό το τελευταίο στοιχείο. Κάθε πολιτική κοινωνία υπάρχει για το σκοπό ενός ενάρετου βίου που περιλαμβάνει υλική επάρκεια και ηθική αρετή· οι δεοντολογικές ρυθμίσεις και το παιδευτικό ιδεώδες αποτελούν συνήθη μέριμνα της πόλεως και των αρχόντων της.

---

[107] Θωμάς Ακινάτης, *Summa Theologiae* Ia/IIae 96,4.
[108] *ο.π.* Ia/IIae 96.4 και 90.2.
[109] Βλ. περαιτέρω, BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge (Cambridge University Press) 1992, p. 156-61.

Στη γλώσσα του Ακινάτη αποτελεί ιδιότητα του δικαίου η συμμόρφωση εκείνων των ατόμων που υπόκεινται στη δικαιοδοσία του προς προαγωγή της ηθικής αρτιότητας *(virtus)*. Κύρια συνέπεια των εννόμων ρυθμίσεων είναι να καθιστούν την ατομική συμπεριφορά σύννομη προς την αρετή[110].

Παρόλο που υφίσταται μια δεδομένη έφεση προς την ενάρετη διαβίωση, εγγενής στην ανθρώπινη φύση, εντούτοις είναι αναγκαία μία ορισμένη πειθαρχία προς πληρέστερη βελτίωση της συμβίωσης. Ρόλος της πολιτικής κοινότητας είναι η καταστολή των επιρρεπών σε παρεκτροπές μέσω της δύναμης και του φόβου σε τρόπο ώστε οι υπόλοιποι να αφεθούν ελεύθεροι προς μία ηθικότερη διαβίωση· τούτο τελικά επιτυγχάνεται μέσω της δύναμης της συνήθειας με αποτέλεσμα την εξοικείωση *(assuetudinem)* των ανθρώπων προς τις επιταγές της ηθικής. Με τον τρόπο αυτόν τα άτομα επιτελούν εκούσια αυτά τα οποία προγενέστερα έπρατταν από φόβο· αυτή είναι η οδός προς την αρετή και την ηθική τελειότητα[111].

5.3. Θεμελιώδεις αρχές διακυβέρνησης: η θεωρία του αρίστου πολιτεύματος

5.3.1. Η ακινάτεια θεώρηση της πολιτικής διακυβέρνησης

Οι πολιτειολογικές απόψεις του Ακινάτη εναρμονίζονται προς την ευρύτερη κοινωνικοπολιτική δράση του. Ο Ακινάτης δίδαξε στο Παρίσι (1252-9) ενώ κατά τη διάρκεια των ετών 1260-1269 διέμενε στην παπική αυλή στην Ιταλία πριν να επιστρέψει εκ νέου στο Παρίσι (1269-72). Εκεί συνδέθηκε με τον Λουδοβίκο IX της Γαλλίας (1214-1270) και έτσι απέκτησε προσβάσεις τόσο στον κόσμο της εξουσίας όσο και στον κόσμο της διανόησης[112]. Οι απόψεις του επηρέασαν μία ολόκληρη σειρά μεσαιωνικών στοχαστών της επόμενης γενιάς μεταξύ των οποίων ο

110 *Summa Theologiae* Ia/IIae, 91,1.
111 στο ίδιο, Ia/IIae 95,1.
112 Βλ. διεξοδικά προς τούτο CATTO, J., "Ideas and experience in the political thought of Aquinas", *Past and Present* 71 (1976), p. 3-21, ειδικ. p. 7 κ.ε.

Πτολεμαίος της Lucca, ο Remigio de' Girolami και ο Aegidius Romanus (c. 1243-1316). Η ακινάτεια πολιτειολογική θεωρία αντλεί την αφετηρία της από τη Θεολογική Σούμα, το πρώτο μέρος της οποίας συνετάχθη στο Viterbo κατά τα έτη 1266-8 ενώ το δεύτερο μέρος στο Παρίσι κατά τα έτη 1269-72. Οι απόψεις αυτές υφίστανται περαιτέρω επεξεργασία στο θωμιστικό σχόλιο στα *Ἠθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, έργο που εγγράφη στο Παρίσι στα 1271, καθώς και στο ημιτελές σχόλιο στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, έργο της περιόδου 1269-72. Η πλέον ολοκληρωμένη μορφή τους συναντάται όμως στη θωμιστική πραγματεία *De Regno*.

Η θωμιστική διαπραγμάτευση των προβλημάτων της *civitas* και της πολιτικής διακυβέρνησης προδίδει την υιοθέτηση μιας τυπικώς σχολαστικής πολιτικής ορολογίας[113]. Ο Ακινάτης επανέλαβε τις αριστοτελικές ιδέες για την καταγωγή και την προέλευση των πολιτικών κοινωνιών ως συνέπεια ανθρώπινων αναγκών των ηθικών-υπαρκτικών επιδιώξεων. Ενώ όμως η αριστοτελική *πόλις* υπεδήλωνε την αρχαιοελληνική αυτόνομη πόλη-κράτος, η θωμιστική *civitas* μετατρέπεται σε ένα ευρύτατο όρο που συμπεριλαμβάνει εθνικά βασίλεια και αυτόνομες πολιτικές μονάδες (ιταλικές πόλεις του XIII αιώνα)[114].

Ο Ακινάτης διευρύνει την προγενέστερη ρωμαϊκή πολιτική παράδοση σε δύο σημεία: *πρώτον*, η κοινωνία διαθέτει μία ηθική και πνευματική λειτουργία - υπερβαίνει την απλή αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους συμβάλλοντας στην ηθική ολοκλήρωση των ατόμων. Η εδραίωση της ατομοκεντρικής ηθικότητας αποτελεί έργο της καταναγκαστικής εξουσίας του θετού δικαίου[115]. Η προαγωγή και η άσκηση των ηθικών αρετών συντελείται σε καθαρώς κοινωνικά πλαίσια. *Δεύτερον* η θεμελίωση των κοινωνιών είναι ανέφικτη χωρίς την ύπαρξη θεσμών διακυβέρνησης. Η αντίληψη αυτή ήταν προσφιλής στον Κικέρωνα· ο Ακινάτης ωστόσο ανέπτυξε μία συστηματικότερη επιχειρηματολογία[116]. Ο Ακινάτης επιχείρησε να εναρμονίσει τις απόψεις του προς την προγενέστερη αυγουστίνεια παράδοση διακρίνοντας δύο

[113] Βλ. διεξοδικά CASSIN, B., "Grecs et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger", στο συλλογικό τόμο *Ontologie et Politique*, Paris (Tierce) 1989, p. 17-39.
[114] Βλ. BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450*, ο.π. p. 108-9.
[115] Θωμάς Ακινάτης, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio* l.l.
[116] *Summa Theologiae* I 96,4.

τύπους εξουσιαστικής κυριότητας *(dominium)*[117]: τη δουλεία *(servitudo)*[118] και την πολιτική υποταγή ελεύθερων προσώπων χάριν του δικού τους οφέλους και αγαθού. Η διάκριση αυτή δεν είναι άγνωστη στον Αριστοτέλη[119]. Ο Ακινάτης όμως την εντάσσει στα πλαίσια της βιβλικής παράδοσης επισημαίνοντας ότι η δουλεία αποτελεί καθαρώς μεταπτωτικό φαινόμενο, ενώ η πολιτική υποταγή θα μπορούσε να έχει υπάρξει ακόμη και πριν την εμφάνιση της αμαρτίας[120].

Το γεγονός τούτο σημαίνει ότι η ύπαρξη θεσμών διακυβέρνησης ενετάσσετο στο προαιώνιο σχέδιο του Θεού. Στα πλαίσια αυτά η αρχική διάκριση κοινωνίας και κράτους χάνει την αρχική σημασία της. Αντιθέτως, συντελείται η διαμόρφωση της πολιτικής κοινωνίας ως έννοιας η οποία συμπεριλαμβάνει α) τη διάσταση της κοινωνικής συμβίωσης β) το δικαιικό ρυθμιστικό πλαίσιο αρχών και κανόνων και γ) τους αναγκαίους θεσμούς διακυβέρνησης.

Στο έργο του *De Regno* ο Ακινάτης προσέφυγε στην ελληνική και ρωμαϊκή πολιτειολογική παράδοση η οποία συνέδεε το ιδεώδες της ατομικής αρετής με τη διαχείριση πολιτικών υποθέσεων. Η διακυβέρνηση ενός πολιτικού πλήθους από ένα και μόνο άνδρα προσομοιάζει προς τη θεία διακυβέρνηση του σύμπαντος. Η δικαιοσύνη του ηγεμόνα θα ανταμειφθεί με το μέγιστο των επίγειων αγαθών, τη δόξα της αρετής, γεγονός που θα καταστήσει τον ηγεμόνα μέτοχο των ουρανίων αγαθών και κάτοχο μιας περίοπτης θέσης στην ουράνια βασιλεία[121].

Ο Ακινάτης στη συνέχεια παρατηρεί ότι η διακυβέρνηση σε μία *civitas* μπορεί να προσλάβει τη μία από τις ακόλουθες δύο μορφές: βασιλική ή πολιτική. Η πολιτειακή δομή χαρακτηρίζεται ως βασιλική όταν ο ηγεμόνας διαθέτει πλήρη και απόλυτη εξουσία· αντιθέτως ορίζεται ως πολιτική όταν οι άρχοντες διαθέτουν περιορισμένη εξουσία σε μία πόλη ως συνέπεια της ύπαρξης εννόμων καταστατικών

---

[117] SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon, ο.π.* p. 257-8. Το Thomas-Lexikon ορίζει το *dominium* ως κυριαρχία, εξουσία, βία ή καταναγκασμό συνώνυμο των εννοιών *potestas, principatus* και *regimen*. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο όρος *dominium sacerdotale*, δηλωτικός της ιερατικής κυριαρχίας.

[118] *ο.π.* p. 746. Το *Thomas-Lexikon* αποδίδει τον όρο *servus* ως σκλάβο, το αντίθετο του ελεύθερου αφενός και του κυρίου *(dominus)* αφετέρου.

[119] *Πολιτικά* Α7 1255b, Ζ3 1325a.

[120] *Summa Theologiae* I.96.4.

[121] *De Regno*, κεφ. 7, 9, 12.

δεσμεύσεων[122]. Ο Ακινάτης αναγνωρίζει ότι η πολιτική αρχή σε μία συντεταγμένη πολιτεία απαιτεί την εναλλαγή των αρχόντων. Προϋπόθεση αυτής της εναλλαγής συνιστά η θεμελιώδης ισότητα όλων των πολιτών· εάν υφίσταται μία παρόμοια ισότητα δεν είναι δίκαιο να κυβερνά ένας και μόνο ηγεμόνας. Αυτή είναι μία πεποίθηση την οποία ο Ακινάτης ακολουθώντας τον Αριστοτέλη επαναλαμβάνει σε πολλές περιπτώσεις[123]. Στην περίπτωση αυτή απουσιάζει κάθε φυσική διαφορά μεταξύ των αρχόντων· υφίσταται μόνο μία συγκυριακή διαφοροποίηση ως συνάρτηση του χρόνου κατά τον οποίο έκαστος εξ αυτών ασκεί το αξίωμά του[124].

Η έννοια πολιτική αρχή διακρίνεται για τη νοηματική της αμφισημία: πρόκειται είτε για γενετικό όρο δηλωτικό της πολιτικής διακυβέρνησης ελεύθερων ανθρώπων σε μία συντεταγμένη πολιτεία (υπ'αυτήν την έννοια όλες οι μη-δεσποτικές μορφές διακυβέρνησης είναι πολιτικές) είτε για ένα τύπο πολιτειακής οργάνωσης, διακριτό από τη βασιλική αρχή, λόγω της σχέσης της προς το θετό δίκαιο. Ο Ακινάτης συμφωνώντας με τον Αριστοτέλη παρατηρεί ότι και οι δύο αυτές μορφές ηγεμονικής αρχής μπορούν να ανευρεθούν στις ανθρώπινες κοινωνίες[125]. Για το σκοπό αυτό ο Ακινάτης προσφεύγει ακόμη μία φορά στην ανθρωπολογική αναλογία: η ψυχή κυβερνά δεσποτικά το σώμα, αλλά μέσα της ο λόγος ηγεμονεύει βασιλικά επί των επιθυμιών. Η ψυχή είναι ελεύθερη και για το λόγο αυτό πρέπει να κυβερνάται από ένα είδος πολιτικής αρχής.

Η πολιτική και η βασιλική αρχή αποτελούν τρόπους διακυβέρνησης οι οποίοι δεν συνδέονται κατ'ανάγκη προς το βαθμό λαϊκής συμμετοχής, τον αριθμό των αρχόντων, ή το μέγεθος της πολιτικής κοινότητας. Ο Ακινάτης ερμηνεύει με αναλογικό τρόπο αυτούς τους όρους: η βασιλική αρχή αποτελεί γνώρισμα ενός ηγεμόνα που κυβερνά απολυταρχικά, ενώ η πολιτική αρχή συνιστά γνώρισμα μιας συντεταγμένης πολιτείας στην οποία ο βασιλιάς άρχει σύμφωνα με νόμους

---

122 για τη διάκριση αυτή βλ. BLYTHE, J.M., "The mixed constitution and the distinction between regal and political power in the work of Thomas Aquinas", *Journal of the History of Ideas* (1986), p. 552. Επίσης, VIROLI, M., *From Politics to reason of state. The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge (Univ. Press) 1992, p. 33 κ.ε.

123 *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio* I.5.90, I.10,154, II.1.183, III.5.389.

124 *ο.π.* I.10.153.

125 *ο.π.* I.3.64.

εγκαθιδρυμένους από τη σύνολη κοινότητα. Με τον τρόπο αυτό είναι πιθανό να διαπιστωθεί πολιτική ή βασιλική μοναρχία, αριστοκρατία ή δημοκρατία. Ο Ακινάτης συνεπώς επιχειρεί ένα ταυτολογικό μετασχηματισμό της αριστοτελικής τυπολογίας των έξι ενδεχομένων πολιτευμάτων.

Το εγχείρημα αυτό προσκρούει σε σοβαρές δυσχέρειες. Ο Ακινάτης προσπαθεί να διατηρήσει την αριστοτελική ορολογία προσαρμόζοντας την στην πραγματικότητα των μεσαιωνικών βασιλείων. Για τον Ακινάτη η μοναρχική διακυβέρνηση αποτελεί φυσική τάξη πραγμάτων· για το λόγο αυτό επιδιώκει να εναρμονίσει την αριστοτελική θεώρηση προς την πραγματικότητα του XIII αιώνα. Η ουσία της επιχειρηματολογίας του εξαντλείται τελικά στο γεγονός εάν η ηγεμονική αρχή οφείλει να είναι απόλυτη ή να υπόκειται σε δεδομένες δικαιικές δεσμεύσεις. Ο Ακινάτης δεν αμφιβάλλει ότι η αρχή του ενός καθορίζει ουσιωδώς τη μοναρχία. Όλη τη σχετική επιχειρηματολογία του την αντλεί από μεταφυσικές θεωρήσεις που αφορούν την τάξη του σύμπαντος, το ιδεώδες της ενότητος, την υπεροχή της ενοείδειας επί της πολλαπλότητας και το ιδεώδες ενός απόλυτου μονάρχη ως ενσάρκωσης της λογικής. Στο σημείο αυτό ο Ακινάτης διαφοροποιείται εντελώς από τον Αριστοτέλη· για τον τελευταίο η άριστη μορφή μοναρχίας προϋποθέτει την ύπαρξη ενός ανδρός με πληρότητα αρετών. Περαιτέρω στην αριστοτελική προοπτική αποφεύγεται κάθε προσομοίωση της μοναρχικής διακυβέρνησης προς τη φυσική τάξη πραγμάτων· υφίσταται μόνο μία ενδεχόμενη συνάφεια της ανθρώπινης προτίμησης για τη βασιλική μορφή πολιτεύματος προς την αρχαιοελληνική μυθική συμβολική[126]. Για τις μεσαιωνικές νοοτροπίες και αντιλήψεις ωστόσο αυτή η αναλογία προς τη φυσική πραγματικότητα ήταν προφανής και καθοριστική[127]. Η αρετή αποτελούσε για το μεσαιωνικό άνθρωπο αναγκαία προϋπόθεση ενός πραγματικού ηγεμόνα, όχι όμως και την ουσιαστική δικαίωση της διατήρησης του αξιώματος του. Σημαντικότερη φαίνεται για τον Ακινάτη η προαγωγή της ενότητας,

---

[126] *Πολιτικά* Α2, 1252 b 24.

[127] Βλ. προς τούτο περαιτέρω WENIN, Ch. (éd.), *L'Homme et son univers au Moyen Age*, 2 τόμοι, Louvain-La-Neuve (Editions de l'Institut Supérieur de philosophie) 1986, p. 16 κ.ε., 77 κ.ε., 374 κ.ε., GURJEWITSCH, A.J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München (C.H. Beck) 1978, p. 42 κ.ε.

της ειρήνης και της κοινωνικής συνοχής ως κύρια επιδίωξη ενός ηγεμόνα[128]. Το μοναρχικό στοιχείο προσλαμβάνει ως εκ τούτου ιδιαίτερη σημασία στην ακινάτεια κοσμοθεώρηση[129].

5.3.2. Η ιδεώδης μορφή πολιτεύματος στον Ακινάτη

Η θεωρία του αρίστου πολιτεύματος στον Ακινάτη εντάσσεται στα πλαίσια ευρύτερων πολιτειολογικών συζητήσεων του XIII αιώνα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αντιπαραβολή απόψεων των μεσαιωνικών κανονολόγων σχετικά με την εξουσία και την ηγεμονική κυριαρχία προς θεωρητικές αναλύσεις της μοναρχικής διακυβέρνησης ευρισκόμενες σε κοσμικές νομικές πηγές. Η πλέον αξιόλογη από αυτές είναι οι περίφημες *Διατάξεις* του Melfi εκδοθείσες στα 1231 από τον αυτοκράτορα Φρειδερίκο ΙΙ, γνωστές επίσης ως *Liber Augustalis*, στα πλαίσια των οποίων επιδιώκεται μία περιγραφή της φύσης της μοναρχικής εξουσίας[130]. Σύμφωνα με το συντάκτη του έργου ο ηγεμόνας αποτελεί εργαλείο του Θεού και έχει ως καθήκον τη θέσπιση νόμων, την προαγωγή της δικαιοσύνης, την επανόρθωση των συνεπειών της αδικίας. Το ηγεμονικό πρότυπο που προβάλλουν αυτές οι πηγές πέραν της σαφούς κανονιστικής τους θεμελίωσης προϋποθέτει τη σύγκριση της θέσης του Φρειδερίκου ΙΙ προς εκείνη των ρωμαίων αυτοκρατόρων βάσει της περίφημης αρχής *lex regia*[131].

---

[128] *Summa Theologiae* I. 103.3.

[129] STEENBERGHEN, F., *Le Thomisme, o.π.* p. 103-4.

[130] Βλ. αναλυτικά WELLAS, M.B., *Griechisches aus dem Umkreis Kaiser Friedrichs II", (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 33)*, Μόναχο 1983. Ειδικ. το τρίτο κεφάλαιο αυτού του έργου είναι αφιερωμένο στη μελέτη των *Constitutiones* του Melfi, του κυρίου νομοθετικού έργου του Φρειδερίκου ΙΙ. Στις διατάξεις αυτές παρατηρείται το αξιοπρόσεκτο φαινόμενο της υποκαταστάσεως της παλαιότερης θεολογικής θεμελίωσης μέσω της εισαγωγής ενός ενδοκοσμικού στοιχείου αναφοράς της κρατικής δραστηριότητας· πρόκειται για την *Justitia* η οποία ιεροποιείται σε μεγάλο βαθμό. Η άσκηση κρατικών λειτουργιών εμφανίζεται τότε ως λατρευτική πράξη αυτής της νέας θεότητας, ενώ ο αυτοκράτορας θεωρείται *minister* και *dominus* της *Justitia*, λειτουργός της υπέρτατης αρχής της δικαιοσύνης. Η εξέλιξη αυτή δημιουργεί ένα πρώτο ρήγμα στην ενότητα και τη συνοχή του θεολογικού μεσαιωνικού κοσμοειδώλου κατά τον XIII αιώνα.

[131] για την αρχή *lex regia* βλ. αναλυτική διαπραγμάτευση, MOREL, H., "La place de la *"lex regia"* dans l'histoire des idées politiques", στο συλλογικό τόμο GANZIN, M., (éd.), *L'influence de*

Αυτές οι περιγραφές της ηγεμονικής εξουσίας σύμφωνα με τη συλλογή *Liber Augustalis* είναι σαφώς επηρεασμένες από τη δυτικοχριστιανική θεολογική παράδοση και τη ρωμαϊκή νομική σκέψη. Ο ηγεμόνας υποδεικνύεται από το Θεό, η ηγεμονική αρχή επικυρώνεται από το Θεό· αντλεί όμως την εξουσία του από το λαό κυβερνώντας χάριν του κοινού οφέλους και αποδίδει τον προσήκοντα σεβασμό στο Θεό. Κύριο καθήκον των ηγεμόνων είναι η ευημερία της κοινωνίας.

Οι θωμιστικές αναλύσεις κινούνται σε αυτά τα προϋποθετικά πλαίσια. Ο Ακινάτης απέδιδε έμφαση στην αναγκαιότητα και το φυσικό χαρακτήρα της μοναρχικής διακυβέρνησης. Οι αρχικές παράγραφοι το έργου του *De Regimine Principum* περιγράφουν τον άνθρωπο ως κοινωνικό και πολιτικό ζώο, φυσική κατάσταση του οποίου είναι η κοινωνική συμβίωση. Εάν απουσίαζε αυτό το τελευταίο στοιχείο καθώς και η ηγεμονική εξουσία του ενός ανδρός ως εγγυητού του κοινού αγαθού, η κοινωνία θα έπεφτε στο χάος. Η ιδέα ενός βασιλιά υποδηλώνει την ύπαρξη ενός ανδρός ως αρχηγού και ποιμένα που επιδιώκει το κοινό αγαθό του πλήθους και όχι το δικό του[132]. Η αναφορά αυτή στα *Liber Augustalis*, καθώς και στο *De regimine principum* του Ακινάτη προδίδει μεθοδολογική ομοιότητα προς τις κανονολογικές διαπραγματεύσεις του προβλήματος. Κύριο έργο των νομικών του XII και XIII αιώνα ήταν η δημιουργία ενός επαρκούς νομικού ορισμού της ηγεμονικής εξουσίας με ιδιαίτερη έμφαση στην απόπειρα προσδιορισμού της υφής αυτής της εξουσίας. Ο Ακινάτης δεν ασχολήθηκε συστηματικά με τεχνικά ερωτήματα σχετικά με την πολιτική κυριαρχία περιοριζόμενος σε γενικότερες ευρετικές ή ιδεοτυπικές αναλύσεις της μοναρχικής εξουσίας. Η νομική σκέψη πριν τον Ακινάτη είχε δώσει ορισμούς της μοναρχικής διακυβέρνησης, της ηγεμονικής ευθύνης για προάσπιση του κοινού αγαθού και κυρίως της ακριβούς σχέσης του ηγεμόνα προς το νόμο. Αυτή η νομική σκέψη άσκησε μία διττή επίδραση σε μεταγενέστερους στοχαστές, είτε προς την κατεύθυνση διατύπωσης θεωριών περί απόλυτης μοναρχίας με περιορισμό των εννόμων δεσμεύσεων της εξουσίας, είτε προς την κατεύθυνση ανάπτυξης

---

l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVIe-XXe siècles), Aix-en-Provence (Presses Universitaires d'Aix-Marseille) 1996, p. 159-74.

[132] *De Regimine Principum* I, 2.

προσεγγίσεων περί συντεταγμένης πολιτείας με έννομη διακαιική και κανονιστική οριοθέτηση της ηγεμονικής αρχής.

Από την άλλη η κανονιστική θεωρία των συλλογικοτήτων ανέπτυξε ένα περίπλοκο ορισμό της σχέσης μεταξύ του ιθύνοντος μιας *universitas*[133] και των μελών της. Προσέφερε περαιτέρω ένα θεωρητικό πλαίσιο κατασκευής μιας άλλης θεωρίας περί διακυβέρνησης με ευρύτατη απήχηση στα μέσα του XIII αιώνα και τεράστια δημοτικότητα κατά τους επόμενους αιώνες: πρόκειται για τη μεσαιωνική εφαρμογή αριστοτελικών θέσεων περί μεικτού πολιτεύματος[134].

Ο Αριστοτέλης είχε ήδη επισημάνει ότι και οι τρείς μορφές αρίστων πολιτευμάτων - η βασιλεία, η αριστοκρατία και η δημοκρατία - είχαν αρετές και μειονεκτήματα. Για το λόγο αυτό κατέληξε στο συμπέρασμα ότι το άριστο σύστημα διακυβέρνησης έπρεπε να συνεκτιμήσει όλες τις τάξεις της κοινωνίας - την ανώτερη, τη μεσαία και την κατώτερη. Το ιδεώδες πολίτευμα θα κατέτεινε στην εξομάλυνση των συγκρουόμενων συμφερόντων με συνέπεια τη σταθερότητα των θεσμών διακυβέρνησης. Η αριστοτελική θεωρία περί μεικτού πολιτεύματος υιοθετήθηκε και έτυχε περαιτέρω επεξεργασίας από μία πλειονότητα στοχαστών του αρχαίου κόσμου με επιφανέστερους τον Δικαίαρχο τον Μεσσήνιο, τον Πολύβιο και τον Κικέρωνα[135].

Κατά το δεύτερο ήμισυ του XIII αιώνα ο Ακινάτης ανακάλυψε την αριστοτελική αυτή θεωρία περί μεικτού πολιτεύματος εφαρμοζόμενη στη διακυβέρνηση του αρχαίου Ισραήλ[136]. Σύμφωνα με τη θωμιστική προβληματική ο Μωυσής και οι διάδοχοι του κυβερνούσαν σύμφωνα με το πρότυπο του μεικτού πολιτεύματος

---

133 Βλ. αναλυτικά, TIERNEY, B., *Religion et droit dans le développement de la pensée consitutionnelle*, Paris (PUF) 1993, p. 33-44, 107 κ.ε.

134 TIERNEY, B., *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge (Cambridge University Press) 1982, p. 87-92.

135 Βλ. περαιτέρω ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ.Ν., "Η έννοια της Πολιτικής Επιστήμης στη βυζαντινή πολιτική σκέψη του 6ου μ.Χ. αιώνα", στο *Τιμή Γεωργίου Κ. Βλάχου*, επιμ. Κατσούλης, Η., Παπαρίζος, Α., Αθήνα (Αντ. Ν. Σάκκουλας/Bruylant) 1995, p. 227-250, ειδικ. p. 232 υποσημ. 13 όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

136 BLYTHE, J.M, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, N.J. (Princeton University Press) 1992, p. 53 κ.ε.

εγκαθιδρυμένου από το θείο νόμο[137]. Ο Μωυσής αναμφίβολα υπήρξε βασιλιάς· οι εβδομήντα δύο πρεσβύτεροι εξελέγησαν λόγω ιδιαίτερων ικανοτήτων και αντιπροσώπευαν την αριστοκρατία. Η δημοκρατία συνιστούσε τμήμα αυτής της πολιτειακής δομής επειδή οι πρεσβύτεροι εξελέγοντο κατευθείαν από το λαό[138]. Αυτή η ακινάτεια ερμηνεία της διακυβέρνησης του αρχαίου Ισραήλ κατέστη το αρχέτυπο της συνταγματικής μοναρχικής εξουσίας, αλλά και άλλων πολιτειακών μορφών στην Ευρώπη των απαρχών των νεότερων χρόνων[139].

Η θωμιστική προτίμηση υπέρ της μοναρχικής εξουσίας εξακολούθησε να υφίσταται. Η βασιλική διακυβέρνηση, υπεστήριζε ο Ακινάτης, υπήρξε η τελειότερη μορφή πολιτεύματος λόγω της σαφούς αντιστοιχίας της μοναρχίας προς τη θεϊκή διακυβέρνηση του σύμπαντος. Ο Θεός όμως δεν έχρισε ένα θνητό βασιλιά με πλήρεις εκτελεστικές εξουσίες στο Ισραήλ παρά μόνο μετά την εμφάνιση του Σαούλ. Προσπαθώντας να επιλύσει αυτό το αντινομικό δίλημμα ο Ακινάτης κατέφυγε στην ακόλουθη πρόταση: η μοναρχία είναι αναμφίβολα η βέλτιστη *απλή* μορφή διακυβέρνησης· όμως παραθέτοντας τις αριστοτελικές απόψεις σχετικά με τα πλεονεκτήματα της λαϊκής συμμετοχής και την πολυείδεια εννόμων πολιτευμάτων ο Ακινάτης κατέληξε στο συμπέρασμα ότι μία μεικτή μορφή διακυβέρνησης μπορεί να αποβεί καλύτερη από οποιαδήποτε άλλη απλή μορφή[140]. Ο Ακινάτης επεδίωκε να συνενώσει σε μία και μόνη μορφή διακυβέρνησης το άριστο στοιχείο καθενός από τα τρία πολιτεύματα: η μοναρχία διασφαλίζει την ενότητα, η αριστοκρατία τη σοφία, η δημοκρατία την ελευθερία. Το μεικτό πολίτευμα είναι άριστο γιατί προσπαθεί να εξισορροπήσει κάθε συστατικό του στοιχείο. Αυτή η θωμιστική θεωρία συγκροτείται στη βάση ενός παλαιοδιαθηκικού προτύπου περί μεικτού πολιτεύματος. Ταυτόχρονα όμως αναπτύχθηκε μία δεύτερη εκκλησιαστική θεωρία θεμελιωμένη σε αυτό που ο Β.

---

137 Βλ. περαιτέρω, BUC, Ph., *L'Ambigüité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris (Beauchesne) 1994, p. 235 κ.ε.

138 *Summa Theologiae* I.2q 105.1. Βλ. περαιτέρω KAYSER, J.R., LETTIERI, R.J., "Aquinas's *Regimen bene commixtum* and the Medieval Critique of Classical Republicanism", *The Thomist* 46 (1982), p. 195-220.

139 Βλ. αναλυτικά BLYTHE, J.M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, *ο.π.* p. 243 κ.ε.

140 TIERNEY, B., *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, *ο.π.* p. 118.

Tierney[141] αποκαλεί "αρχή του Πέτρου" ή "παράδειγμα του Πέτρου". Για τη δυτική χριστιανοσύνη υπήρξε κοινή η πεποίθηση ότι η θεωρία της παπικής διακυβέρνησης θεμελιώθηκε στους λόγους του Χριστού προς τον Πέτρο στην Καινή Διαθήκη[142]. Το εδάφιο αυτό μπορεί να υποδηλώσει μία καθαρή μορφή μοναρχίας. Εάν όμως το παραπάνω εδάφιο συνδυαστεί προς το εδάφιο *Ματθαίου* 18, 18 μπορεί να συναχθεί το συμπέρασμα ότι ο Χριστός, απευθυνόμενος προς τους αποστόλους και τους διαδόχους τους, εγκαθίδρυσε μία αριστοκρατική μορφή διακυβέρνησης της Εκκλησίας. Παράλληλα το εδάφιο *Ματθαίου* 18,15-17 μπορεί να λάβει τη σημασία ότι ο Χριστός καθιέρωσε *ένα είδος δημοκρατίας* αποδίδοντας δικαιοδοσίες σε όλη τη χριστιανική κοινότητα. Όλες αυτές οι δυνατότητες, επισημαίνει ο Tierney, έτυχαν διεξοδικής διερεύνησης από τη μεσαιωνική εκκλησιολογία κυρίως όμως, υπερβαίνοντας το στενό θωμιστικό πλαίσιο, επηρέασαν σημαντικά το κίνημα περί συνοδικότητας της δυτικής Εκκλησίας[143].

Οι απόψεις περί μεικτού πολιτεύματος στη διακυβέρνηση της Εκκλησίας δεν έτυχαν αποδοχής από τον Ακινάτη και τους λοιπούς εκπροσώπους της ιεροκρατικής θεωρίας. Στα μέσα του XIII αιώνα όμως εμφανίστηκαν δύο θεμελιώδεις ιδέες με ευρύτατη απήχηση τους επόμενους αιώνες. Η ιδέα του μεικτού πολιτεύματος στον Ακινάτη είναι η μία από αυτές[144]· η δεύτερη είναι η κανονολογική ερμηνεία της *universitas* από τον Hostiensis. Οι δύο αυτές ιδέες θα συνδυαστούν για πρώτη φορά λίγα χρόνια αργότερα στη μικρή πραγματεία του Πέτρου-Ιωάννη Olivi (1248-98)[145] με αφορμή την παραίτηση του πάπα Κελεστίνου V. Γράφοντας στα 1294 ο Olivi εξέτασε το ρόλο των καρδιναλίων ως εκλεκτόρων και συμβούλων του πάπα. Όπως και ο Hostiensis, ο Olivi υπεστήριζε ότι οι καρδινάλιοι συμμετείχαν στην εξουσία της Αγίας Έδρας κατά το υπόδειγμα της *universitas*· αναφερόμενος όμως στις προγενέστερες

---

141 *ο.π.* p. 120.
142 *Ματθαίου* 16,18.
143 για το κίνημα περί συνοδικότητας της Εκκλησίας, βλ. διεξοδικά SWIEZAWSKI, St., *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du moyen âge*, trad. fçse, Paris (Beauchesne) 1997, p. 93 κ.ε.
144 για το μεικτό πολίτευμα βλ. διεξοδικά GANZIN, M., (éd.), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVIe-XXe siècles)*, *ο.π.* p. 95 κ.ε.
145 BOUREAU, A., "Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIIIe siècle στο BLANCHARD, J., (éd.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du moyen âge*, Paris (Picard) 1995, p. 165-175.

απόψεις περί μεικτού πολιτεύματος ο Olivi κατέληξε στο συμπέρασμα ότι, εφόσον οι καρδινάλιοι αντιπροσώπευαν το σύνολο του χριστιανικού σώματος, τα τρία συστατικά στοιχεία του αριστοτελικού μεικτού πολιτεύματος αντανακλώντο πλήρως στη διακυβέρνηση της Εκκλησίας. Αντιθέτως οι απόψεις του Ακινάτη για την διακυβέρνηση της Εκκλησίας ήταν καθαρώς απολυταρχικές[146].

Στο χώρο της κοσμικής πολιτειολογίας η θωμιστική επίδραση υπήρξε ευκρινέστερη. Η θωμιστική επίδραση υπήρξε εμφανής σε μεσαιωνικούς στοχαστές όπως ο Πτολεμαίος της Lucca (c. 1236-1327), ο Engelbert του Admont (c. 1250-1331), ο Πέτρος της Auvergne (1240-1304), ο Ερρίκος του Rimini (τέλη XIII αιώνα) και Ιωάννη Gerson (1363-1429)[147]. Αντιθέτως η ευρύτερη εφαρμογή αυτών των θέσεων στην οργανωτική δομή της Εκκλησίας θα προσλάβει τη σαφέστερη έκφραση της στο έργο του Jean Quidort (Ιωάννης εκ Παρισίων, ca 1240-1300). Ο Jean Quidort, δομινικανός θεολόγος και μοναχός, συνδύασε επιτυχώς τη θεωρία περί *universitas* και τη θωμιστική προσέγγιση στο μεικτό πολίτευμα και την εφήρμοσε στη διακυβέρνηση της Εκκλησίας. Στην περίφημη πραγματεία του για την παπική και βασιλική εξουσία *(De potestate regia et papali)* έκανε μία σύγκριση της θέσης του πάπα μέσα στην Εκκλησία προς εκείνη του επισκόπου στην επισκοπή του. Από αυτήν την άποψη αποδέχτηκε μία έννομη οριοθέτηση της παπικής εξουσίας βασισμένη σε προγενέστερες κανονολογικές αντιλήψεις. Όπως ακριβώς και ο Ακινάτης, ο Jean Quidort υπεστήριζε ότι μία μεικτή μορφή διακυβέρνησης *(regimen mixtum)* ήταν προτιμότερη από την καθαρή μοναρχία. Διαφοροποιούμενος όμως ριζικά από τη θωμιστική προβληματική ο Jean Quidort θεωρούσε ότι άριστη μορφή εκκλησιαστικής διακυβέρνησης θα ήταν ένα σύστημα βασισμένο στην εκλογή πολλών από τη σύνολη Εκκλησία, με εκπροσώπηση των επί μέρους επαρχιών, προς το σκοπό καλύτερης αρωγής του παπικού έργου. Στο υπόδειγμα αυτό ο κάθε ένας θα διαδραμάτιζε κάποιο ρόλο στη διακυβέρνηση της Εκκλησίας[148].

---

[146] BLYTHE, J.M., *Ideal Government and the mixed constitution in the Middle Ages, o.π.* p. 58.
[147] *o.π.* p. 77 κ.ε.
[148] JEAN QUIDORT, *De potestate regia et papali, Johannes Quidort von Paris Über königliche und päpstliche Gewalt*, Bleienstein, F., (ed.), Stuttgart (Klett) 1969, p. 175.

Οι παραπάνω προσεγγίσεις υπήρξαν αρκετά περιοριστικές. Ούτε ο Θωμάς Ακινάτης ούτε ο Πέτρος-Ιωάννης Olivi, ούτε ο Jean Quidort υπερέβησαν μία γενική περιγραφική ανάλυση του μεικτού πολιτεύματος. Αντιθέτως δεν φαίνεται να υπεισέρχονται σε προβλήματα σχετικά με την προσήκουσα κατανομή της εξουσίας σε μία συντεταγμένη πολιτεία ή στην Εκκλησία. Ειδικότερα παρέλειψαν να προβούν σε πληρέστερη διασάφηση της σχέσης του πάπα προς το κολλέγιο των καρδιναλίων ή του βασιλιά προς τους ευγενείς. Το κρίσιμο ερώτημα αφορούσε τη σύγκριση της ηγεμονικής εξουσίας, βασιλικής ή παπικής, προς την αριστοκρατική εξουσία. Τα προβλήματα αυτά δεν θίγονται από τον Ακινάτη και τους στοχαστές του XIII αιώνα, θα αποτελέσουν εντούτοις ζητήματα ουσίας πολύ μεταγενέστερα, στη συζήτηση που επακολούθησε μετά το Μεγάλο Σχίσμα στη Δυτική Εκκλησία (1378-1417)[149].

5.4. Άσκηση και οριοθέτηση της πολιτικής εξουσίας

Τον XIII αιώνα κορυφώνεται η συζήτηση σχετικά με τη φύση και τις έννομες δεσμεύσεις της πολιτικής εξουσίας. Στο επίκεντρο των διενέξεων τέθηκε το πρότυπο ενός ηγεμόνα ως εμψύχου νόμου *(lex animata)* με σαφέστατη την ελληνιστική επίδραση[150]. Το μοναρχικό ιδεώδες φάνηκε να ενισχύεται από ορισμένες θεωρητικές κατασκευές επιφανών νομομαθών του XII αιώνα· οι νομικοί αυτοί *(légistes)* προέβησαν σε επεξεργασία προγενέστερων ιδεών αντλουμένων από τη σφαίρα του ρωμαϊκού δικαίου. Διατυπώσεις του Θεμίστιου και του Ουλπιανού ευρισκόμενες στον *Πανδέκτη* και στον *Ιουστινιάνειο Κώδικα* κατά τις οποίες ό,τι ευαρεστεί τον ηγεμόνα επέχει ισχύ νόμου *(quod principi placuit legis habet vigorem)* είχαν τη σημασία μιας απεριόριστης νομοθετικής ηγεμονικής εξουσίας κατά το

---

149 Βλ. διεξοδικά SWIEZAWSKI, St., *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du moyen âge, ο.π.* p. 1 κ.ε.

150 Για το πρότυπο του ηγεμόνα ως εμψύχου νόμου *(lex animata)* Βλ. αναλυτικά, ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ.Ν., "Η έννοια της Πολιτικής Επιστήμης στη βυζαντινή πολιτική σκέψη του 6ου μ.Χ. αιώνα", στο συλλογικό τόμο *Τιμή Γεωργίου Κ. Βλάχου, ο.π.* p. 237, υποσημ. 32 όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

αξίωμα "ο ηγεμόνας ίσταται υπεράνω των νόμων" *(princeps legibus solutus est)* και τη ρήση *"Omnia esse principis"*[151]. Η εφαρμογή αυτών των απόψεων στο μεσαιωνικό κόσμο κατέστη δυνατή με την επίκληση της αρχής *lex regia* από την Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία[152], βάσει της οποίας οι ρωμαίοι πολίτες εκχώρησαν κάθε πρωταρχικό δικαίωμα εξουσίας στο ρωμαίο αυτοκράτορα. Τούτο ίσχυε και κατά το Μεσαίωνα βάσει της περίφημης *renovatio imperii*, της αναβίωσης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας από τον Καρλομάγνο και της *translatio imperii*, δηλαδή της μεταφοράς της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας από τη βυζαντινή Ανατολή στη φραγική Δύση από τον πάπα Ζαχαρία τον VIII αιώνα[153].

Ο Ακινάτης δεν συμμεριζόταν τις παραπάνω απόψεις· αντιθέτως υπεστήριζε ότι η δημιουργία του θετού δικαίου μπορούσε να αποτελεί, είτε έργο του λαού ως συνόλου είτε ενός δημοσίου προσώπου ικανού να αντιπροσωπεύσει το λαό[154]. Το γεγονός αυτό είχε σοβαρές θεωρητικές συνέπειες, ανατρέποντας όλο το προηγούμενο θεωρητικό οικοδόμημα. Αν η νομοθεσία από τη σύνολη κοινότητα συνιστούσε ένα θεωρητικό ενδεχόμενο τότε ο βασιλιάς ήταν υποχρεωμένος να αποδεχθεί τη δεσμευτική δικαιοδοσία του νόμου, και μάλιστα εννόμων διατάξεων που ο ίδιος δεν είχε δημιουργήσει. Ο Ακινάτης όμως απλώς περιέγραψε την πιθανότητα μιας τέτοιας εξέλιξης· αυτό κατέστη δυνατό έναν αιώνα αργότερα, στο έργο του Νικολάου Oresme. Τότε μόνο επετεύχθη η διατύπωση της άποψης ότι μόνος ο λαός μπορούσε να αποτιμήσει το κοινό αγαθό, και ως εκ τούτου η εκχώρηση από τους ρωμαίους πολίτες κάθε νομοθετικής εξουσίας στον αυτοκράτορα Αύγουστο δεν ήταν νόμιμη αλλά απάνθρωπη[155]. Συνεπώς η υιοθέτηση ενός παρόμοιου υποδείγματος από άλλα μεσαιωνικά βασίλεια μπορούσε να αποβεί καταστροφική.

---

151 GANZIN, M., (éd.), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVIe-XXe siècles), o.π.* p. 113. BEAUNE, C., Les monarchies médiévales, στον τόμο BERCÉ, Y.-M., *Les monarchies* [dir. Duverger et al., *Histoire générale des systèmes politiques*], Paris (PUF) 1997, p. 85-225, ειδικ. p. 129-134.

152 για την Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία βλ. διεξοδική ανάλυση DUFRAISSE, R., *"Le Saint Empire romain germanique"* στο Tulard, J., (dir.), *Les empires occidentaux de Rome à Berlin*, Paris (PUF) 1997, p. 247-326.

153 *ο.π.* άρθρο του ROUCHE, M., "L'empire carolingien ou l'Europe avortée", p. 225-246.

154 *Summa Theologiae* Ia-IIae, qu. 90, art. 3.

155 Νικολάου ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, Menut, A.D. (ed.) 1970, p. 137-8.

Μία πρώτη κατηγορία εννόμων περιορισμών της πολιτικής εξουσίας αντλείται από το φυσικό δίκαιο. Επειδή όμως αυτό υπέκειτο σε μία πολλαπλότητα ερμηνειών, οι περιορισμοί που επέβαλλε στη νόμιμη κοσμική εξουσία υπήρξαν ασαφείς. Ο Ακινάτης προσπάθησε να συνδέσει την ισχύ του φυσικού δικαίου με ωφελιμιστικές σκοπιμότητες[156]. Σε κάθε περίπτωση η θωμιστική έμφαση στο κοινό αγαθό ως κατ'εκτίμηση προσέγγιση στο φυσικό δίκαιο δεν μετέβαλε το προγενέστερο επιχείρημα ότι το καθήκον του βασιλιά απέρρεε και περιοριζόταν από το σκοπό της διασφάλισης της ευημερίας των υπηκόων του. Για τον Ακινάτη η υπαγωγή της κοσμικής εξουσίας στην ευρύτερη ισχύ του φυσικού δικαίου είχε τη σημασία ότι κάθε κοσμικός ηγεμόνας όφειλε να κυβερνάται από τις επιταγές της λογικής. Ποιός όμως θα μπορούσε να καθορίσει το ακριβές περιεχόμενο αυτών των ελλόγων επιταγών; Το ερώτημα αυτό παραμένει αναπάντητο από τον Ακινάτη. Η θωμιστική αυτή άποψη αμφισβητήθηκε εντονότατα· και τούτο διότι η ηγεμονική υποταγή στο λόγο δεν σήμαινε κατ'ανάγκη και έλλειψη κάθε αυθαιρεσίας έναντι του λαού. Το ερώτημα αυτό θα απαντηθεί μεταγενέστερα από τον Gerson για τον οποίο οι βασιλικές πράξεις όφειλαν να εναρμονίζονται προς τις υποδείξεις του Πανεπιστημίου του Παρισιού: μόνο το τελευταίο μπορούσε να προσδιορίσει επακριβώς το περιεχόμενο αυτών των ρυθμιστικών λογικών αρχών[157].

Για τον Ακινάτη η έμφαση στο φυσικό δίκαιο θεμελιωνόταν στην πεποίθηση ότι το κοινό αγαθό αποτελούσε ένα σαφώς προσδιορίσιμο αντικειμενικό στόχο. Για το λόγο αυτό δεν απέδωσε σημασία στον καθορισμό της πηγής της νομοθετικής εξουσίας. Ωστόσο είχε την επίγνωση ότι η μεροληπτική φύση αδίκων νόμων ήταν αναμφισβήτητη[158]· ως εκ τούτου υπεστήριζε ότι οι άδικοι νόμοι δεν διέθεταν καμία δεσμευτική ισχύ στις συνειδήσεις των υπηκόων, παρόλο που οι τελευταίοι όφειλαν να τους υπακούουν, εάν από την παραβίασή τους προέκυπτε μείζον κακό, αναρχία ή χάος[159]. Σε κάθε περίπτωση ήταν αναγκαία η προσφυγή στην αρχή της *επιείκειας*,

---

[156] LEWIS, E., "Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory", *Ethics* 50 (1940), p. 144-63.
[157] Ιωάννης GERSON, *Vivat rex (Pour la réforme du royaume)*, Glorieux, P., (ed.), p. 116.
[158] MILLON-DELSOL, Ch., *L'État Subsidiaire, o.π.* p. 37.
[159] *Summa Theologiae* Ia, IIae, qu. 96, art. 4.

της περίφημης αριστοτελικής αρετής[160] - σύμφωνα με την τελευταία επεβάλλετο η διόρθωση ενός αδίκου νόμου σε εξαιρετικές περιπτώσεις. Οι μεσαιωνικοί σχολιαστές του Αριστοτέλη διέβλεπαν σε αυτήν την περίπτωση μια προσφυγή στην ισχύ του φυσικού δικαίου προς θεραπεία των μειονεκτημάτων και των ανεπαρκειών του θετού δικαίου. Εάν υποτεθεί ότι η απώτερη πρόθεση του νομοθέτη ήταν η προαγωγή του κοινού οφέλους τότε σε ειδικές περιπτώσεις η εμμονή στο γράμμα του νόμου θα μπορούσε να αποβεί επιζήμια· ο δίκαιος ηγεμόνας όφειλε να το παρακάμψει χάριν του υπέρτερου σκοπού διατήρησης του πνεύματος του νόμου. Με τον τρόπο αυτό η αρχή της επιείκειας συνέβαλε ιδίως κατά τον ύστερο Μεσαίωνα στην άρση της ρευστότητας των νομικών διαδικασιών που χαρακτήριζε την προγενέστερη φεουδαλική κοινωνία. Επειδή όμως η εφαρμογή αυτής της αρχής περιοριζόταν στο πρόσωπο του ηγεμόνα, η προσφυγή στη βασιλική κρίση και απόφανση ενισχύθηκε αρκετά μετά τον XIII αιώνα[161].

Στη σφαίρα του θετού δικαίου η θεωρητική συμβολή του Ακινάτη είναι σαφέστερη. Στην περίφημη πραγματεία του *De Regno*[162], δοκίμιο ηθικής θεολογίας, εκφράζεται μία ιδιαίτερη προτίμηση υπέρ εννόμων μορφών διακυβέρνησης και υπογραμμίζονται τα δεινά που επιφέρει η απουσία τους[163]. Η πραγματεία αυτή φαίνεται ότι απευθύνεται σε Ιταλούς ηγεμόνες παρά σε βασιλείς της Βόρειας Ευρώπης, ενώ κανένας λόγος δεν γίνεται για θέματα κληρονομικής διαδοχής. Ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι οι κοινωνικές και πολιτικές ανάγκες της ανθρωπότητας οι οποίες κατά τον Αριστοτέλη επιβάλλουν την κοινωνική συμβίωση, μπορούν καλύτερα να αντιμετωπιστούν δια της μοναρχίας. Η μοναρχία, στη θωμιστική της εκδοχή, ορίζεται ως εξουσία του ενός επί μιας πόλης ή περιφέρειας χάριν του κοινού αγαθού (κεφ. 1-2). Η ηγεμονική αρχή του ενός απαιτείται προς επίτευξη του κοινού οφέλους,

---

160 *Ηθικά Νικομάχεια*, Ε 10, 1137 b.

161 Βλ. αναλυτικά DAVIES, W., - FOURACRE, P. (eds.), *The Settlement of Disputes in early medieval Europe*, Cambridge (Cambridge University Press) 1986.

162 για το έργο αυτό βλ. διεξοδικά CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1993^5, p. 286-8.

163 για την αυγουστίνεια και θωμιστική διαφορά στη σύλληψη της εξουσίας, βλ. αναλυτικά MARKUS, R.A., "Two conceptions of political authority: Augustine, *De Civitate Dei*, XIX. 14-15, and some thirteenth century interpretations", *Journal of Theological Studies* XVI (1965), p. 68-100, ειδικ. 82 κ.ε.

τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής και την αποτροπή της εξάρθρωσης του κοινωνικού ιστού. Για τη θεμελίωση αυτών των ισχυρισμών του ο Ακινάτης ασφαλώς δεν μπορούσε να προστρέξει στον Αριστοτέλη. Αντί τούτου επικαλέσθηκε ως κύριο επιχείρημα υπέρ της μοναρχίας την πολιτική εμπειρία της εποχής του *(experimentum)*, δηλαδή τις πολιτειακές διενέξεις, τις συγκρούσεις και τις διχογνωμίες που ανέκυπταν στις ιταλικές πόλεις-κράτη (κεφ. 2-6), ενώ το κοσμολογικό επιχείρημα εμφανίζεται σε μεταγενέστερο τμήμα του έργου (κεφ. 12). Η μοναρχία ως άριστο πολίτευμα είναι ικανή να αποτρέψει τις παραπάνω παθολογικές εκδηλώσεις ως ελάχιστα επιρρεπής σε κάθε είδους διαφωνία *(dissensio)* (κεφ. 5).

Ο Ακινάτης παραδέχθηκε ότι η εξουσία ασκούμενη από την κοινότητα των πολιτών, την *universitas civium* κατά τον Μαρσίλιο της Πάδοβας, παρουσίαζε πλεονεκτήματα μόνο στις ανθούσες ημέρες της ρωμαϊκής δημοκρατίας (κεφ. 4): η άσκηση της εξουσίας από πολλούς οδηγεί κατ'ανάγκη σε διάσταση απόψεων, σε ρήξεις και ανταγωνισμούς, γεγονός που δημιουργεί πρόσφορο έδαφος για την εμφάνιση της τυραννίας. Ο Ακινάτης υπογραμμίζει εντονότατα τους κινδύνους που επισείει η τυραννία - η καταπιεστική αρχή του ενός προς αποκόμιση ατομικού οφέλους[164]. Η βασιλεία διαφέρει από την τυραννία κατά το ότι ο βασιλιάς επιδιώκει την απόδοση της δικαιοσύνης, κυβερνά ελεύθερους υπηκόους και στοχεύει στο κοινό όφελος. Εάν η βασιλεία είναι η άριστη, η τυραννία αποτελεί τη χείριστη μορφή διακυβέρνησης (κεφ. 3).

Για να υποδείξει δυνατότητες αποφυγής της τυραννίας ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι ο ηγεμόνας πρέπει να συμπεριφέρεται κατά την άσκηση της εξουσίας ως βασιλιάς και όχι ως τύραννος που επιδιώκει τη δική του τέρψη και απόλαυση (κεφ. 6-11). Ο Ακινάτης προσφέρει μία σειρά ψυχολογικών, ηθικών και θεολογικών επιχειρημάτων που αφορούν τον τρόπο με τον οποίο η χριστιανική πίστη συμβάλλει στη διαμόρφωση του ιδεώδους μιας αληθούς βασιλικής αρχής. Η τυραννία μπορεί να αποφευχθεί με την εκλογή του αρίστου ανδρός και την έννομη οριοθέτηση

164 Βλ. GILSON, E., *Le Thomisme*, *ο.π.* p. 400-1.

της εξουσίας του ώστε αυτή να μην εκτραπεί σε τυραννική (κεφ. 6)[165]. Οι ανταμοιβές της κοσμικής επίγειας δόξας πρέπει να είναι άσχετες προς τα πραγματικά καθήκοντα ενός βασιλιά (κεφ. 7). Ο πραγματικός βασιλιάς οφείλει να επιδιώκει να κερδίσει την εύνοια του Θεού ο οποίος μόνος προσφέρει την αληθινή ευτυχία (κεφ. 8). Για την κανονιστική θεμελίωση των ανωτέρω ο Ακινάτης προσφεύγει για μια ακόμη φορά στο ολιστικό επιχείρημα: εφόσον το αγαθό της κοινωνίας είναι υπέρτερο και ευγενέστερο από το ατομικό αγαθό, το βασιλικό αξίωμα απαιτεί μεγαλύτερο βαθμό αρετής από κάθε άλλη ανθρώπινη διάκριση και λειτουργία *(officium)*. Συνέπεια τούτου είναι η απόκτηση ακόμη μεγαλύτερων ουράνιων ανταμοιβών (κεφ. 9). Ο βασιλιάς έχει ωστόσο μεγαλύτερη πιθανότητα, σε σχέση με ένα τύραννο, να επιτύχει σταθερή εξουσία, ευημερία, τιμή και επίγεια ισχύ, παρόλο που δεν έθετε ως ατομικό στόχο μία παρόμοια επιτυχία (κεφ. 11). Αντίθετα από τον τύραννο οι βασιλείς αποκτούν το μεγαλύτερο επίγειο ευεργέτημα, τη φιλία, βασισμένη σε κοινές επιδιώξεις και στόχους· από την πλευρά τους οι υπήκοοι θα περιβάλλουν με αγάπη και εμπιστοσύνη τον ηγεμόνα εκείνο που μεριμνά για την υλοποίηση του κοινού οφέλους (κεφ. 10-11)[166].

Μείζονος σημασίας πρόβλημα για τη μεσαιωνική σκέψη αποτελούσε ο επακριβής ορισμός της τυραννίας[167]. Οι μεσαιωνικοί στοχαστές προέβησαν στη διάκριση βασιλείας και τυραννίας με δύο κριτήρια: *πρώτον* τη διακυβέρνηση ή μη σύμφωνα με κανόνες δικαίου και *δεύτερον* την εξουσία χάριν του συλλογικού ή του ατομικού οφέλους. Ακόμη και στους πλέον φιλομοναρχικούς συγγραφείς, όπως ο Ιωάννης Buridan (b. 1295/1300, d. after 1358), υποστηρίζεται ότι σε μία συντεταγμένη πολιτεία ο ηγεμόνας που παραβιάζει τους νόμους πρέπει να τιμωρείται ή να καθαιρείται· διαφορετικά θα καταστρέψει τη σύνολη πολιτική κοινότητα[168]. Η

---

[165] Βλ. επίσης BLYTHE, J.M., "The mixed constitution and the distinction between regal and political power in the work of Thomas Aquinas", *ο.π.* p. 555-6.
[166] Βλ. CATTO, J., "Ideas and experience in the political thought of Aquinas", *ο.π.* p. 18.
[167] Βλ. περαιτέρω BLYTHE, J.M., *Ideal Government and the mixed constitution in the middle ages, ο.π.* p. 180 κ.ε.
[168] Ιωάννης BURIDAN, *Quaestiones in octo Libros Politicorum Aristotelis*, (Oxford 1640) III, q. 12.

τυραννία συνιστά καταφανή διαστροφή της πραγματικότητας και δεν μπορεί να συνεχισθεί επί μακρόν κατά το αξίωμα *nullum violentum perpetuum.*

Σε μία αρχική διαπραγμάτευση του θέματος ο Ακινάτης επισημαίνει ότι η ηγεμονική εξουσία *(praelatio)* δεν μπορεί να αντλείται από τον Θεό, είτε εξαιτίας μη ορθής εκλογής, είτε εξαιτίας εσφαλμένης άσκησης της, ενώ βεβαίως η προσωπική απαξία δεν είναι από μόνη της αρκετή να κηρύξει ένα ηγεμόνα έκπτωτο του αξιώματος του. Εάν η απόκτηση της εξουσίας κατέστη δυνατή με χρήση βίας και παράνομα μέσα τότε η εξουσία αυτή μπορεί να αμφισβητηθεί μόνο όταν προκύψει κατάλληλη ευκαιρία[169]. Η παράνομη εξουσία εντούτοις μπορεί να νομιμοποιηθεί εάν ο ηγεμόνας καταστεί αληθινός κύριος αποκτώντας τη συγκατάθεση των υπηκόων του ή αναγνωριζόμενος από μία υπέρτερη πολιτειακή αρχή. Εσφαλμένη χρήση της εξουσίας προκύπτει όταν ο ηγεμόνας εντέλλεται κάτι αντικείμενο στην αρετή, δηλαδή όταν οι αποφάσεις του αντιβαίνουν στις θεμελιώδεις ηθικές αξίες της χριστιανικής κοινωνίας· στην περίπτωση αυτή οι υπήκοοι προτρέπονται, όπως και οι αρχαίοι μάρτυρες της Εκκλησίας, να μην υπακούσουν τέτοιες εντολές. Σε άλλες περιπτώσεις που ο ηγεμόνας υπερβαίνει τις δικαιοδοσίες του, όπως όταν απαιτεί υπέρογκους φόρους, τότε ο υπήκοος δεν είναι υποχρεωμένος να υπακούσει ή να μην υπακούσει[170]. Ο Ακινάτης παρατηρεί επίσης ότι όποιος ελευθερώνει μια χώρα φονεύοντας έναν τύραννο - σφετεριστή της εξουσίας ενάντια στη βούληση των πολλών, μπορεί να τύχει ανταμοιβής. Είναι όμως αξιοσημείωτο ότι ακόμη και σε αυτά τα ριζοσπαστικά αποσπάσματα του έργου του ο Ακινάτης δεν αναφέρει ποτέ ένα βασιλιά· αρκείται μόνο να υποδηλώσει υποδεέστερους ιεραρχικά άρχοντες και ηγεμόνες[171].

Στις θεολογικές συγγραφές του και κυρίως στη Θεολογική Σούμα ο Ακινάτης ισχυρίζεται ότι η αμαρτία της εξέγερσης, η *στάσις,* συνίσταται όχι στην ανατροπή του τυράννου, αλλά στην άνοδο ενός τυράννου στην εξουσία. Η λαϊκή αμφισβήτηση ενός τυράννου μπορεί ωστόσο να συνιστά αμαρτία στην περίπτωση που μπορεί να

169 ΚΑΣΣΙΡΕΡ, Ε., *Ο μύθος του κράτους, ο.π.* p. 149-150.
170 *in II Sent.*, d.44.2.2.
171 BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450, ο.π.* p. 150.

προκληθεί μεγαλύτερη ζημία από την ανατροπή ενός τυράννου παρά από την ίδια την τυραννία· υπ'αυτές τις συνθήκες εφαρμόζεται η αρχή του ήσσονος κακού - η επαναστατική δράση αποτελεί αμάρτημα[172]. Η λογική του Ακινάτη στηρίζεται στο γεγονός της ηθικής καταδίκης της τυραννίας, παρά στην κατάφαση του δικαιώματος αντίστασης και καθαίρεσης του τυράννου.

Διαπραγμάτευση αναλόγων ζητημάτων επιχειρείται και στην πραγματεία *De Regno* αλλά σε διαφορετική προοπτική. Καταρχήν η τυραννία πρέπει να γίνεται ανεκτή για όσο το δυνατόν μεγαλύτερο διάστημα, επειδή ανακύπτουν τεράστιοι κίνδυνοι κατά την ανάληψη επαναστατικής δράσης. Εάν η εξέγερση αποτύχει ο τύραννος μπορεί να ενδυναμωθεί, αν όμως επιτύχει οι άνθρωποι τείνουν να υποπέσουν σε σοβαρές διαφωνίες σχετικά με τη μορφή του νέου πολιτεύματος με συνέπεια να χωρισθούν σε αντίπαλες φατρίες *(partes)*. Στην περίπτωση που η τυραννία καταστεί αφόρητη θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι ο φόνος του τυράννου αποτελεί τη μόνη λύση· ο διενεργών την απόπειρα φόνου ενός τυράννου εκθέτει τον εαυτό του σε κίνδυνο χάριν της απελευθέρωσης των πολλών. Αυτή όμως η πράξη δεν συμβιβάζεται προς τη διδασκαλία της Καινής Διαθήκης η οποία προτρέπει μάλλον προς υπομονή εκ μέρους του αδίκως υποφέροντος[173]. Στο σημείο αυτό ο Ακινάτης υποδεικνύει τρεις ενδεχόμενες λύσεις του προβλήματος· οι δύο πρώτες εμπεριέχουν δράση, όχι ενός ατόμου αλλά μιας δημόσιας αρχής. *Πρώτον,* εάν η πολιτική κοινότητα διαθέτει το δικαίωμα να επιδοκιμάζει ή να απορρίπτει την εκλογή στο βασιλικό αξίωμα, τότε είναι επιτρεπτή η καθαίρεση του βασιλιά ή ο περιορισμός της εξουσίας του. Στην περίπτωση αυτή δεν είναι οι πολίτες αλλά ο βασιλιάς εκείνος που παραβιάζει τη συνταγματική συμφωνία κενώνοντας περιεχομένου το βασιλικό αξίωμα *(officium)* και θραύοντας το συμβόλαιο *(pactum)* με τους υπηκόους του. *Δεύτερον,* εάν πρόκειται για πολιτική κοινότητα στην οποία η ηγεμονική αρχή αναγνωρίζεται από μία υπέρτερη αρχή (π.χ. αυτοκρατορική) τότε επιβάλλεται η προσφυγή σε αυτή την τελευταία. *Τρίτον* εάν δεν είναι δυνατή καμία

---

172 *Summa Theologiae* IIa/IIae 42.2. ad.3.
173 *Α΄ Πέτρου* 2,20.

προσφυγή σε ανθρώπινη αρχή όπως συμβαίνει συνήθως στα περισσότερα βασίλεια, επιβάλλεται οι υπήκοοι να στραφούν προς τον Θεό, το βασιλιά του παντός ζητώντας μια θαυματουργική παρέμβαση της θείας πρόνοιας και απέχοντας από όλες εκείνες τις αμαρτίες τις δυνάμενες να εκληφθούν ως απώτερη αιτία των δεινών της τυραννίας. Αυτή η τελευταία υπόδειξη του Ακινάτη (κεφ. 6) θεωρείται ως η σαφέστερη διατύπωση ενός δόγματος μη αντιστάσεως κατά των παρεκτροπών της εξουσίας.

5.5. Η σχέση κοσμικής και πνευματικής εξουσίας

Αποτελεί πρόσφατη διαπίστωση της σύγχρονης επιστημονικής έρευνας το γεγονός ότι η νεότερη ευρωπαϊκή ιδέα του κράτους (του μοντέρνου συστήματος ευρωπαϊκών κρατών) απορρέει εν μέρει από τη διαλεκτική των σχέσεων Εκκλησίας και κοσμικής εξουσίας κατά το δυτικοευρωπαϊκό Μεσαίωνα[174]. Υποστηρίζεται μεταξύ άλλων από τον W. Ullmann ότι η νέα θεωρητική προσέγγιση της πολιτικής κοινωνίας που επεχείρησε ο Ακινάτης ενήργησε ως καταλύτης μετασχηματίζοντας τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνοντο τη σχέση Εκκλησίας και πολιτικής εξουσίας[175]. Καθώς όμως παρατηρεί ο A. Black[176] η ιδέα της *civitas* ως παραγώγου φυσικής τάξης είχε αναπτυχθεί πολύ προγενέστερα. Από την άλλη όμως δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς το γεγονός ότι η σχετική μεσαιωνική συζήτηση τροποποιήθηκε

---

[174] Βλ. προς τούτο, VILLEY, M., "La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne", στο GENET, J.-Ph.-TILLIETTE, J.Y., (éd.), *Droit et Théologie dans la Science Politique de l'État Moderne*, Rome (Bibliothèque de l'Ecole Française de Rome) 1990, TOUBERT, P., "Eglise et Etat au XIe siècle: la signification du moment grégorien pour la génèse de l'État moderne", στο GENET, J.-Ph.-VINCENT, B., (éd.), *État et Église dans la Genèse de l'Etat Moderne*, Madrid (Bibliothèque de la Casa de Velasquez) 1986, p. 9-22, VILLEY, M., "Politique et loi dans la Somme Théologique de Thomas d'Aquin" (État et communauté politique) στο COULET, N.-GENET, J.-Ph., (éd.), *L'État moderne: territoires,droit, système politique*, Paris (C.N.R.S.) 1990, KRYNEN, J., *"Rex Christianissimus.* A medieval theme at the roots of French absolutism", *History and Anthropology* IV (1989), p. 79-96, DUPONT-BOUCHAT, M.-S., "Culpabilisation et conscience individuelle. L'individu, l'Église et l'État à l'époque moderne, XVIe-XVIIe siècle, στο COLEMAN, J., (dir.). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*, Paris (PUF) 1996, p. 143-171.

[175] ULLMANN, W., "The Development of the Medieval Idea of Sovereignty", *The English Historical Review* 64 (1949), p. 1-33.

[176] BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450, o.π.* p. 20.

στις δεκαετίες που ακολούθησαν από την εκ νέου ανακάλυψη των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη. Υπήρξαν ασφαλώς υπέρμαχοι της ανεξαρτησίας και υπεροχής της κοσμικής εξουσίας ενώ άλλοι επεχείρησαν να καταφύγουν στον Αριστοτέλη για να υποστηρίξουν την παπική ανωτερότητα ακόμη και σε κοσμικές υποθέσεις[177].

Ο Ακινάτης δεν φαίνεται να προσφέρει οριστικές απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα. Στα σχόλια του στους Ψαλμούς, έργο της περιόδου 1253-55 πριν την ανακάλυψη των *Πολιτικών*, φαίνεται ότι επεδίωξε απλώς να επαναδιατυπώσει τη δυϊστική θέση του πάπα Γελασίου: στα θέματα εκείνα που προσιδιάζουν στο δημόσιο αγαθό, η κοσμική εξουσία πρέπει να τύχει υπακοής και σεβασμού περισσότερο από την πνευματική[178]. Ο Θεός αποφάσισε εκ των προτέρων την ακριβή κατανομή των δικαιοδοσιών στο κοινωνικό σώμα. Εξαίρεση παρουσιάζει μία και μόνη περίπτωση, κατά την οποία η κοσμική εξουσία συνδέεται προς την πνευματική· αυτό διενεργείται στο πρόσωπο του πάπα ο οποίος βρίσκεται στην κορυφή και των δύο εξουσιών, κοσμικής και πνευματικής. Αυτή η οριακή κατάσταση εξηγείται με διάφορους τρόπους· μία τέτοια δυνατότητα προσφέρει ασφαλώς το ιεροκρατικό δόγμα το οποίο έτυχε επεξεργασίας από νομομαθείς πάπες του XIII αιώνα και άλλους μεσαιωνικούς κανονολόγους[179] και το οποίο ο Ακινάτης υποχρεώθηκε να μην αγνοήσει. Η άποψη του Ακινάτη ήταν ότι μόνο ο πάπας κατείχε και τις δύο εξουσίες και όχι ο κλήρος στο σύνολο του[180].

Στο μεταγενέστερο έργο του *De Regno* εισάγεται πράγματι μία νέα θεωρητική πρόταση που αφορά τη σχέση Εκκλησίας και πολιτείας· το έργο όμως αυτό δεν έχει γραφεί εξ ολοκλήρου από τον Ακινάτη. Στο τελευταίο τμήμα του έργου το οποίο ολοκληρώθηκε από το μαθητή του Ακινάτη Πτολεμαίο της Lucca[181] επιχειρείται η

---

177 Βλ. ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ., *Η παπική ιεροκρατική εξουσία και η αναίρεση της στη μεσαιωνική κοσμική διανόηση του XIV αιώνα*, σεμιναριακή εισήγηση στο τμήμα Μ.Ι.Θ.Ε. του Πανεπιστημίου Αθηνών.

178 *In II sent.* d. 44, q.2, a.3, ad.4.

179 Βλ. ULLMANN, W., *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, London (Methuen) 1949, WATT, J.A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Contribution of the Canonists*, London (Burns and Oates) 1965.

180 Βλ. ESCHMANN, I.T., "St Thomas Aquinas on the Two Powers", *Medieval Studies* 20 (1958), p. 179-205, ειδικ. p. 188-9.

181 Βλ. προς τούτο CATTO, J. "Ideas and experience in the political thought of Aquinas", *ο.π.* p. 11-12.

επανατοποθέτηση του προβλήματος βασισμένη στην αριστοτελική έννοια της πολιτικής κοινωνίας. Τα ανθρώπινα όντα και η πολιτική κοινότητα συνιστούν μέρος του φυσικού κόσμου στον οποίο όλα τα πράγματα έχουν εξωγενείς σκοπούς. Κάθε ιθύνων μιας κατάστασης πρέπει, όχι μόνο να συμβάλλει στη διατήρησή της αλλά και να την οδηγήσει στην πραγμάτωση του υπερβατικού σκοπού της. Αυτές οι δύο λειτουργίες μπορούν πράγματι να διαχωρισθούν. Στην ανθρώπινη ζωή ο γιατρός διαφυλάσσει την υγεία του ασθενούς, ο υπεύθυνος του οίκου παρέχει τα αναγκαία προς το ζην, ο δάσκαλος διδάσκει την αλήθεια και ο ηθικός αναμορφωτής επιδιώκει να εναρμονίσει τη συμβίωση προς τις επιταγές της λογικής. Ο άνθρωπος έχει ένα υπέρτερο σκοπό, την προσέγγιση στην τέλεια ωραιότητα για την οποία χρειάζεται τη μέριμνα των λειτουργών της χριστιανικής Εκκλησίας.

Όλες αυτές οι λειτουργίες απαιτούνται χάριν της ανθρώπινης συμβίωσης. Πεποίθηση του Ακινάτη είναι ότι η τελεολογία των πολιτικών κοινοτήτων κορυφώνεται στο ιδεώδες του ενάρετου διάγειν. Το λειτούργημα του βασιλιά δεν μπορεί να είναι ταυτόσημο προς εκείνο του διδασκάλου, του ιατρού ή του ερευνητή. Η τελεολογία του ανθρώπινου πράττειν υπερβαίνει την κανονιστική προοπτική και προσλαμβάνει καθαρώς μεταφυσική δικαίωση. Το υπαρκτικό τέλος της κοινωνίας δεν εξαντλείται μόνο στις φυσικές πτυχές των πραγμάτων· εάν συνέβαινε αυτό θα ήταν βασιλική ενασχόληση η καθοδήγηση των ανθρώπων προς την επίτευξη αυτού του στόχου. Πραγματικός βασιλιάς όμως είναι μόνο ο Χριστός· το βασιλικό και το ιερατικό αξίωμα συνδέονται μόνο στο πρόσωπο Του. Οι πνευματικές υποθέσεις είναι πλήρως διακριτές από τις επίγειες σε τρόπο ώστε η διαχείρισή τους *(ministerium)* και η διακονία του ουράνιου βασιλείου έχει ανατεθεί στους ιερείς και λειτουργούς της Εκκλησίας. Ειδικότερα όμως το έργο αυτό έχει παραχωρηθεί στον πάπα στον οποίο κάθε χριστιανικός λαός οφείλει να υποτάσσεται όπως ακριβώς στον ίδιο τον Χριστό. Εφόσον επομένως σκοπός της ιεροσύνης είναι να οδηγήσει τους ανθρώπους στην υπέρτερη πραγματικότητα της θείας βασιλείας, συνάγεται ότι προκειμένου για πνευματικά ζητήματα οι βασιλείς οφείλουν να υπόκεινται στη δικαιοδοσία των κληρικών.

Έργο και καθήκον ενός βασιλιά που υπόκειται στο θείο νόμο είναι η επίτευξη της αγαθής διαβίωσης *(vitam multitudinis bonam procurare)* όλων των υπηκόων του. Το έργο αυτό είναι τριμερές: *πρώτον* η εγκαθίδρυση μιας παρόμοιας κατάστασης· *δεύτερον* η διατήρηση όσων έχουν επιτευχθεί· *τρίτον* η προσέγγιση σε καταστάσεις μείζονος ευημερίας *(ut conservatam ad meliora promoveat)*. Αυτή η κατανομή των λειτουργιών υπερβαίνει την απλή ιεροκρατική λογική και την παραδοσιακή δυϊστική θέση αλλάζοντας τις ισορροπίες προς την πλευρά της κοσμικής εξουσίας. Αυτές οι τελευταίες διαπιστώσεις όμως δεν ανήκαν στον Ακινάτη αλλά στο μαθητή του Πτολεμαίο της Lucca. Για τον τελευταίο η βασιλική παιδεία έχει ιερατικές καταβολές αλλά ο βασιλιάς είναι εκείνος που καθορίζει τους όρους της επίτευξης του υπαρκτικού τέλους της κοινωνίας. Οι κατευθύνσεις αυτές υπερβαίνουν την απλή θωμιστική προοπτική καθιστώντας τη νόμιμη βασιλική εξουσία εγγυητή της ευρυθμίας της Εκκλησίας[182].

Η θωμιστική άποψη αντιθέτως κινείται σε καθαρώς ιεροκρατικές κατευθύνσεις. Η κοσμική εξουσία οφείλει να ενεργεί σε έκτακτες περιπτώσεις καθ'υπόδειξιν της Εκκλησίας, *ad nutum sacerdotis*. Σε αυτό το σημείο οι ακινάτειες θέσεις συγκλίνουν προς τις απόψεις ενός συγχρόνου του Ακινάτη, του Πέτρου Tarentaise (c.a. 1224-76), δομινικανού θεολόγου, καρδινάλιου και πάπα γνωστού ως Ιννοκέντιος V (21-22 Ιανουαρίου 1276). Τα θωμιστικά επιχειρήματα δεν είναι ωστόσο νέα· εκφράζουν τις προγενέστερες πεποιθήσεις ενός διαπρεπούς μοναχού του XII αιώνα, του Βερνάρδου του Clairvaux (1090-1153), προσφέρουν όμως θεμελίωση της ιεροκρατικής παπικής εγκυκλίου του Βονιφάτιου VIII (1294-1303), της περίφημης *Unam Sanctam* (Νοέμβριος 1302). Το περιεχόμενο των επιχειρημάτων του Ακινάτη διαφαίνεται κατά την ανασκευή των απόψεων του Πέτρου Λομβαρδού συμφώνως προς τις οποίες η Εκκλησία δεν κατέχει κανένα άλλο ξίφος πλην του πνευματικού *(non habet gladium nisi spiritualem)*[183]. Ο Ακινάτης επαναλαμβάνει στο σημείο αυτό τη ρήση του Βερνάρδου του Clairvaux προς τον πάπα Ευγένιο III, κατά την οποία ο πάπας

---

182 Οι απόψεις αυτές θα βρουν την πληρέστερη διατύπωση τους στο έργο του Jean Quidort.

183 Ακινάτης, *In IV Sent.*, d. 37.

κατέχει και τα δύο ξίφη[184]. Ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η Εκκλησία διαθέτει σαφώς το πνευματικό ξίφος στα πλαίσια της δικαιοδοσίας της· κατέχει ωστόσο και το κοσμικό ξίφος το οποίο πρέπει να χρησιμοποιείται κατά τις εντολές της, όπως υπέδειξε ο Βερνάρδος του Clairvaux[185]. Η παπική δικαιοδοσία καλύπτει σύνολη τη σφαίρα της ηθικής και συνεπώς η βασιλεία και κάθε εγκόσμια τάξη δεν απαλλάσσονται από τις κρίσεις και τις αποφάνσεις της. Τη ριζικότερη εφαρμογή των ακινάτειων αυτών απόψεων απετέλεσε η παπική εγκύκλιος *Unam Sanctam* ως σαφής και εμφανής υπόμνηση του γεγονότος υπαγωγής της κοσμικής στην πνευματική εξουσία[186]. Η παραπάνω εγκύκλιος θεωρείται από τον Yves Congar ως η πλέον ριζική και ακραία πολιτική διατύπωση του ακινάτειου προγράμματος[187].

---

184 Βερνάρδος CLAIRVAUX, *De consideratione* IV, iii, 7.
185 *In IV Sent.*, d. 37.
186 *De Regno* I. 14: "Huius regni ministerium, utat terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus commissum, et precipue summo saccerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino nostro Iesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et eius imperio dirigi".
187 CONGAR, Y.M.-J., *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris (Cerf) 1970, p. 240.

6. Ο μεθοδολογικός ολισμός στην ακινάτεια σκέψη

6.1. Η ακινάτεια έννοια της ελευθερίας

Η ελευθερία απετέλεσε θεμελιώδη ρυθμιστική επιταγή κατά τη διάρκεια του ύστερου μεσαίωνα και των απαρχών της Αναγέννησης[188]. Η μεσαιωνική έννοια της ελευθερίας απέρρεε από το φραγκικό γερμανικό ιδεώδες του ελεύθερου ανθρώπου[189], από ρωμαϊκές πηγές[190] και από τις διδαχές του αποστόλου Παύλου περί πνευματικής ελευθερίας ως λύτρου και εξαγοράς του ανθρώπου από την αμαρτία[191]. Η μεσαιωνική αντίληψη ανακεφαλαιωνόταν στη ρήση του ρωμαίου ρήτορος και ιστορικού Σαλλουστίου (86 π.Χ.-35 π.Χ.) κατά την οποία ο ενάρετος άνθρωπος χάνει την ελευθερία του μόνο με την απώλεια της ζωής του.

Κατά τη διάρκεια του δυτικοευρωπαϊκού μεσαίωνα παρετηρήθησαν ασφαλώς διάφορα είδη υποταγής και κοινωνικής εξάρτησης, μεταξύ των οποίων αξίζει να μνημονευθεί η γαιοκυριαρχία και ή δουλοπαροικία[192]. Αυτές οι μορφές υποτέλειας εξηγούντο ως συνέπειες της πτώσης του ανθρώπου. Γενικά ίσχυε η παραδοχή σύμφωνα με τις υποδείξεις του *Πανδέκτη* ότι η ελευθερία αποτελούσε φυσικό ανθρώπινο δικαίωμα· το πρόβλημα ήταν σε ποιό βαθμό μία κατάσταση μη υποτέλειας θα μπορούσε να τύχει δικαίωσης στην κοινωνία και στη σφαίρα του δικαίου. Η ελευθερία εθεωρείτο στο μεσαίωνα ως απαλλαγή από τις δεσμεύσεις του

---

188 Βλ. αναλυτικά, GRUNDMANN, H., "Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelaltter", *Historische Zeitschrift* 183 (1957), p. 23-53, HARDING, A., "Political Liberty in the Middle Ages", *Speculum* 55 (1980), p. 423-43, KÖLMEL, W., "Freiheit-Gleichneit-Unfreiheit in der sozialen Theorie des späten Mittelalters", in Zimmermann, A. (ed.), *Miscellanea Medievalia* 12, part ii, Berlin (Walter de Gruyter) 1980, p. 390-407, BOULET-SAUTEL, M., "La liberté au Moyen Age vue par les historiens (XVI-XIXe siècles), in *La notion de Liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris (Les Belles Lettres) 1985, p. 275-287.

189 GURJEWITSCH, A.J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, o.π.* p. 219 κ.ε.

190 ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De Republica* I.31.

191 Βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρ., *Το Αλφαβητάρι της πίστης*, Αθήνα (Δόμος) 1983, p. 168-172.

192 Βλ. διεξοδικά, DUBY, G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, Paris (Gallimard) 1995, p. 44-70, POLY, J.-P. and BOURNAZEL, *The Feudal Transformation, 900-1200*, London 1991, FREEDMANN, P., *The origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia*, Cambridge (Cambridge University Press) 1991.

φεουδαλικού δικαίου[193]. Τούτο επετυγχάνετο μέσω της προσχώρησης σε ελεύθερες κοινότητες απαλλαγμένες από φορολογικές εξαρτήσεις. Με τον τρόπο αυτό συντεχνίες επαγγελμάτων κατοχύρωναν ένα δικαίωμα συλλογικής οργάνωσης και προσέφεραν στα μέλη τους οικονομική ασφάλεια μέσω αποκλειστικών δυνατοτήτων διενέργειας εμπορικών συναλλαγών σε μία δεδομένη περιοχή ως μορφή ελευθερίας. Το παράδοξο ήταν ότι η αξίωση αυτή απέκλειε άλλους από πρόσβαση σε ορισμένες περιοχές. Σε αυτή την πραγματικότητα αντετίθεντο οι ρομανιστές συγγραφείς (Ιωάννης Βασσιανός, Azzo, Accursius) και άλλοι νομομαθείς οι οποίοι συνηγορούσαν υπέρ του δικαιώματος ελεύθερης εισόδου και εξόδου των ατόμων από τέτοιες συνενώσεις. Οι απόψεις αυτές μεσαιωνικών νομικών για την ύπαρξη ενός προγενέστερου δικαιώματος των ατόμων έναντι των συλλογικών οργανώσεων απετέλεσε προσύλληψη των ιδεών του Διαφωτισμού των σχετικών με την επαγγελματική και την ευρύτερη οικονομική ελευθερία.

Η ύπαρξη μιας σειράς ατομικών δικαιωμάτων (δικαίωμα ελεύθερης μετακίνησης, επιλογής συζύγου και επαγγέλματος, διενέργειας εμπορικών συναλλαγών και συμφωνιών και μεταβίβασης περιουσίας) τίθεται στο επίκεντρο μεσαιωνικών συζητήσεων. Τούτο καθίσταται εμφανές σε μία συνθήκη ειρήνης μεταξύ των Τευτόνων ιπποτών και των αντιπάλων τους Πρώσων η οποία απετέλεσε έργο παπικών απεσταλμένων· η ειρήνη του Christburg (1249) υπογραμμίζει ότι τα παραπάνω δικαιώματα συνθέτουν την προσωπική ελευθερία σε όλες της τις πτυχές *(omnimodam libertatem personalem)*[194]. Το δικαίωμα όμως των ατόμων προς απόκτηση ιδιοκτησίας συμπεριλαμβανομένης της γης αμφισβητήθηκε έντονα[195]. Ενώ όμως η ελευθερία απετέλεσε ιδίωμα των ατόμων συνέβαλε ελάχιστα στην προαγωγή της νεότερης έννοιας του ατομικισμού[196] επειδή τα ατομικά δικαιώματα

---

193 Βλ. διεξοδικά, FOURACRE, P., "Eternal Light and earthly needs: pratical aspects of the development of Frankish immunities", DAVIES, W.,-FOURACRE, P., (eds.), *Property and power in the early middle ages*, Cambridge (Cambridge University Press) 1995, p. 53-81.

194 BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450, o.π.* p. 29.

195 Βλ. διεξοδικά, ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ.Ν., "Η κανονιστική θεμελίωση της ιδιοκτησίας στη μεσαιωνική σχολαστική σκέψη", *Νεύσις*, υπό δημοσίευση.

196 Βλ. εντούτοις DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris (Seuil) 1983, p. 50 κ.ε.

παρεχωρούντο συνήθως σε άτομα εντασσόμενα σε ευρύτερες ομάδες. Η ύπαρξη ατομικού δικαιώματος σε επί μέρους κοινωνικές μονάδες αποτελούσε παρεπόμενο δικαίωμα και όχι πρωταρχική ιδιότητα· σε πολλές περιπτώσεις η ελευθερία αποκτούσε εμφανώς πολιτική και συλλογική σημασία. Οι πολιτικές κοινότητες διέθεταν ένα ευρύτερο δικαίωμα αυτοδιακυβέρνησης ως θεμελιώδη μορφή αυτοπροσδιορισμού δια του νόμου ή και δια της βίας έναντι όλων όσων επιζητούσαν την κατάργησή της.

Ειδικότερα στην Ιταλία συνετελέσθη περαιτέρω θεωρητική επεξεργασία της έννοιας της ελευθερίας υπό την έννοια της πολιτικής ανεξαρτησίας και της εσωτερικής οργανωτικής αυτοτέλειας σε ρεπουμπλικανικά πρότυπα[197]. Η ελευθερία ως κύρια πολιτική αξία στις ιταλικές κοινότητες μετά τον XII αιώνα συνδέεται με την άνθηση μιας σειράς πολιτικών συγγραφών ευρέος φάσματος, από τους πρώτους θεωρητικούς έως τους ουμανιστές της Αναγέννησης. Στη Φλωρεντία η ελευθερία ταυτίστηκε με το αξίωμα λαϊκής διακυβέρνησης και με την αρχή εδαφικής ανεξαρτησίας κατά τη ρήση *"liberta, popolo e Guelfo"*[198]. Οι ιδέες αυτές ήταν ευρύτατα διαδεδομένες και ιδιαίτερα δημοφιλείς σε αστικά κέντρα· για το λόγο αυτό δεν ήταν δυνατόν να αγνοηθούν από τους στοχαστές του XIII αιώνα.

Για τον Ακινάτη η έννοια αυτή αποκτά πολιτική διάσταση. Ο Ακινάτης καθιστά την ελευθερία κριτήριο ενός νομίμου πολιτεύματος. Στα σχόλια του στους Ψαλμούς ο Ακινάτης διακηρύσσει σαφώς ότι όσοι άνθρωποι κατέστησαν τέκνα του Θεού δια του Αγίου Πνεύματος μπορούν να υποτάσσονται μόνο σε ένα είδος διακυβέρνησης το οποίο κατευθύνεται προς την επίτευξη του συλλογικού οφέλους, της ευημερίας και ωφέλειας *(utilitas)*[199] των υπηκόων χωρίς να τους στερεί ή να αναιρεί την ελευθερία τους[200]. Ο Ακινάτης είναι πεπεισμένος ότι ένας ελεύθερος άνθρωπος μπορεί μόνο

---

197 Βλ. διεξοδικά, SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge (Cambridge University Press) 1978, p. 139-189.

198 BRUCKER, G., *The Civic World of Early Renaissance Florence*, Princeton N.J., (Princeton University Press) 1977. Επίσης, BOUWSMA, W. J., Liberty in the Renaissance and Reformation, στον τόμο *The Origins of Modern Freedom in the West*, R. W. Davis (ed), Stanford (Univ. press) 1995, p. 203-34, ειδικ. p. 208 κ.ε.

199 SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon, ο.π.* p. 834. Το Thomas-Lexikon ορίζει τη λέξη *utilitas* ως χρεία, ωφελιμότητα, χρησιμότητα.

200 *In Sent*, d. 44.2.2., ad. I.

να προσφέρει ορθολογικά τη συγκατάθεσή του σε μία πολιτική διακυβέρνηση για όσο διάστημα αυτή η μορφή οργάνωσης στοχεύει στο αγαθό των κυβερνωμένων δηλαδή το κοινό αγαθό. Οι άνθρωποι δεν μπορούν να αρνηθούν αυτήν την πραγματικότητα για δύο βασικούς λόγους: *πρώτον*, η κοινωνική συμβίωση απαιτεί μία ενιαία πολιτική αρχή και *δεύτερον* ορισμένοι άνθρωποι είναι εκ φύσεως ικανότεροι να μεριμνούν για τις δημόσιες υποθέσεις και το κοινό όφελος[201]. Αυτή η σύλληψη της πολιτικής νομιμότητας απορρέει, όπως επισημαίνει ο Ακινάτης, από την καινοδιαθηκική και ειδικότερα από την παύλεια σκέψη[202]. Η έννομη πολιτική εξουσία διαφέρει ως εκ τούτου από τη δουλεία κατά το ότι συνιστά μορφή άρχειν που προσιδιάζει σε ελεύθερους ανθρώπους και επιδιώκει το αγαθό ελεύθερων πολιτών[203]. Ο δούλος αντιθέτως υπάρχει χάριν του άλλου και συνεπώς δεν άρχεται για το δικό του όφελος αλλά προς όφελος του κυρίου του.

Αλλά στον κρίσιμο τομέα της θρησκείας η μεσαιωνική ιδέα περί ελευθερίας ήταν αυστηρώς περιοριστική. Η χριστιανική κοινωνία απεδείχθη ελάχιστα ανεκτική απέναντι στους παρεκκλίνοντες. Οι μη βαπτισμένοι όπως οι Εβραίοι αν και είχαν την άδεια να ακολουθούν τη θρησκεία τους υπέκειντο σε πολλές περιπτώσεις σε τυπικούς και άτυπους διωγμούς[204]. Οι βαπτισμένοι υποχρεώνοντο προς αποδοχή του καθολικού δόγματος, νομικά δε υπέκειντο στην εκκλησιαστική ιεραρχική δομή. Κατά μείζονα λόγο οι αιρετικοί και οι σχισματικοί αντιμετωπίζοντο με πρωτοφανή αυστηρότητα. Η Εκκλησία θεωρούσε την αίρεση ταυτόσημη του εγκλήματος· στην πραγματικότητα την εξελάμβανε ως υπέρτατο αδίκημα στρεφόμενο κατά της

---

201 *Summa Theologiae* I.92.4.

202 Βλ. GOTTZMANN, C.L., "Aspekte der Staatsauffassung des Thomas von Aquin und die nachhochöfische artusepik" στο Zimmermann, A, (hrsg), *Thomas Von Aquin. Werk und Wirkung im licht neuerer Forschungen*, Berlin (Walter de Gruyter) 1988, p. 286-303.

203 QUILLET, J., "L'art de la politique selon Saint Thomas", στο Zimmermann, A. (hrsg), *Thomas von Aquin, o.π.* p. 278-285.

204 Βλ. διεξοδικά ABULAFIA, A.S., "Twelfth-Century Humanism and the Jews", στον τόμο LIMOR, O.-STROUMSA, G.G., *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen (Mohr) 1996, p. 161-175. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε το γεγονός ότι ο R. I. Moore αναφέρεται σε διαδικασίες διαμόρφωσης μιας διώκουσας κοινωνίας. Βλ. MOORE, R.I., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford (University Press) 1987. Επίσης, NIRENBERG, D., *Communities of Violence. The Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton (Univ. Press) 1996.

χριστιανικής κοινωνίας[205]. Από τον XII αιώνα και εξής οι μεσαιωνικές αιρέσεις γνώρισαν μια εκπληκτική διάδοση παρά την αυστηρότατη καταστολή τους εκ μέρους της Εκκλησίας[206]. Οι αιρετικές σέκτες βεβαίωναν με έμφαση την ανάγκη ατομικής επιλογής σε θρησκευτικά ζητήματα χωρίς ωστόσο να συμβάλλουν στην εδραίωση ενός ευρύτερου θρησκευτικού ατομικισμού[207].

Η κατάφαση της θρησκευτικής ετερότητας ήταν άγνωστη στη μεσαιωνική πολιτισμική πραγματικότητα λόγω της ολιστικής κατίσχυσης του δυτικού χριστιανισμού. Ακόμη και στο χώρο της πολιτικής δράσης στις ιταλικές πόλεις-κράτη η έμφαση στο μέρος *(pars)* εξακολούθησε να θεωρείται σε ορισμένες περιπτώσεις ως έκνομη· ειδικότερα όταν μία ομάδα κατελάμβανε την εξουσία συνήθιζε να αναπαρίσταται ως η μοναδική νόμιμη εκπροσώπηση του συνόλου[208]. Αποδιδόταν ως εκ τούτου μεγάλη έμφαση στο γεγονός υπαγωγής του ατόμου στην κοινή ανάγκη κατά τις επιταγές ενός κοινωνικού ολισμού. Ο Ακινάτης, προς δικαίωση της θανατικής καταδίκης όσων διέπρατταν σοβαρά αδικήματα, προέβαλλε το επιχείρημα ότι το αγαθό της κοινότητας υπερβαίνει κάθε ατομικό αγαθό[209] ενώ ταυτόχρονα άσκησε οξύτατη κριτική προς την εβραϊκή διασπορά της εποχής του, επιδεικνύοντας ελάχιστη ανοχή προς το εβραϊκό στοιχείο[210]. Στην ίδια προοπτική ο θάνατος χάριν της πατρίδας εξελαμβάνετο ως ενέργεια υπέρτατης αρετής, κατά τη διατύπωση του Kantorowicz[211]. Στα πλαίσια της ίδιας λογικής ο Ακινάτης θεωρούσε ότι το έννομο

---

205 Βλ. διεξοδικά, LEFF, G., *Heresy in the Later Middle Ages: the Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250-1450*, 2 vols, Manchester (University Press) 1967. Επίσης, MOORE, R. L., Heresy, repression and social change in the age of the Gregorian Reform, στον τόμο *Christendom and its Discontents. Exclusion, persecution and Rebellion 1000-1500*, Cambridge (Univ. Press) 1996, p. 19-46.

206 COHN, V., *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and mystical Anarchists of the Middle Ages*, (Paladin) 1970[3].

207 *ο.π.* p. 148-86.

208 PETERS, E.M., *Pars parte:*Dante and an Urban Contribution to Political Thought", in MISKIMIN, H.-HERLIHY, D.-UDOVITCH, A. (eds.), *The Medieval City*, New Haven (Yale University Press) 1977.

209 *De Regno*, I-xi.

210 Βλ. BERG, D., "Servitudus Judaeorum. Zum verhältnis des Thomas von Aquin und seines Ordens zu den Judenin Europa im 13 Jahrhundert", in ZIMMERMANN, A., (hrsg), *Thomas von Aquin, ο.π.* p. 439-458.

211 KANTOROWICZ, E.H., *The King's Two Bodies: A study in Medieval Political Theology*, Princeton, N. J. (Princeton University Press) 1957, p. 232 κ.ε.

αγαθό της ιδιοκτησίας μπορούσε να παραβιασθεί χάριν της κοινωνικής ολότητας σε έκτακτες ή εξαιρετικές περιστάσεις[212].

Αυτή η θωμιστική έννοια της ελευθερίας παραμένει ωστόσο αρκετά περιοριστική. Το εννοιολογικό περιεχόμενο της ελευθερίας θα διευρυνθεί περαιτέρω έναν αιώνα αργότερα στο έργο του Γουλιέλμου του Ockham στα πλαίσια του οποίου επιχειρείται η συσχέτιση θεμελιωδών ελευθεριών προς ατομικά υποκειμενικά δικαιώματα, με σημαντικότερο το ιδιοκτησιακό δικαίωμα[213].

6.2. Η έννοια της ιεραρχίας στον Ακινάτη

Η ακινάτεια θεώρηση της ιεραρχικής δομής του κόσμου αποτελεί διεύρυνση προγενέστερων απόψεων σχετικών με τη φύση του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου και την έλλογη διάρθρωση του κόσμου[214]. Πρόσφατες επιστημονικές συζητήσεις έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στην ακινάτεια επίκληση της αριστοτελικής πολιτικής ηθικής προς θεμελίωση των πολιτικών και κοινωνικών ιδεών αυτού του μεσαιωνικού στοχαστή. Εντούτοις η έννοια της ιεραρχίας παρουσιάζει αξιοσημείωτη συνάφεια προς τη θεώρηση της πολιτειακής αρχής και της ευρύτερης κοινωνικής οργάνωσης σε χριστιανικά κοινωνικά πλαίσια[215]. Η εν λόγω έννοια διέθετε σαφώς θρησκευτικό χαρακτήρα πριν την εποχή του Ακινάτη· αντιθέτως, στο ακινάτειο έργο και κατ'εξοχήν στα ύστερα γραπτά επιχειρείται η διασύνδεση ενός δόγματος περί

---

212 Βλ. διεξοδικά, COLEMAN, J., "L'individu dans l'État médiéval", in COLEMAN, J., (dir), *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique, ο.π.* p. 1-42, ειδικ. p. 27-28.

213 LAGARDE, G., *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. VI: *L'Ockhamisme: la morale et le droit,* Paris (Béatrice) 1946, p. 177-82, COLEMAN, J., "Guillaume d'Occam et la notion de sujet", *Archives de philosophie du droit* 34 (1989), p. 25-32.

214 Βλ. LUSCOMBE, D.E., "Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century, Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters", in *Miscellanea Mediaevalia* 12 (1979), p. 1-19.

215 Βλ. TIERNEY, B., *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle, ο.π.* p. 61 κ.ε., ειδικ. p. 62: "La doctrine de la hiérarchie trouva sa formulaiton classique dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII: Selon le bienheureux Denys..., dans l'ordre de l'univers, les inférieurs reçoivent les ordres des intermédiaires, et les inférieurs, des supérieurs ... Si le pouvoir terrestre erre, il sera jugé par le pouvoir spirituel, si un pouvoir spirituel inférieur erre, il sera jugé par un pouvoir spirituel plus grand, mais si le pouvoir spirituel suprême erre, il ne peut être jugé par Dieu".

ιεραρχίας προς τη διάσταση της βασιλικής εγκόσμιας διακυβέρνησης, την πολιτειακή δομή της *civitas* και την ενδότερη διάρθρωση της[216]. Οι αναλογίες αυτές μαρτυρούν την έκδηλη προτίμηση του Ακινάτη υπέρ της μοναρχίας ως άριστης μορφής εννόμου άρχειν.

Οι επισημάνσεις αυτές επιδέχονται κοσμολογική θεμελίωση. Κατ'αντιστοιχία προς τη διάκριση δύο τύπων θείας πρόνοιας, *providentia* και *executio*, ο Ακινάτης εισάγει τη διάκριση δύο μορφών ηγεμονικής αρχής *(principatus)*. Η πρώτη μορφή θείας πρόνοιας είναι άμεση, δεν διαμεσολαβείται από ενδιάμεσους ή δευτερεύοντες φορείς, στοχεύει στην εποπτεία και διατήρηση της ορθολογικής κοσμικής τάξης. Η δεύτερη μορφή όμως συνίσταται στην εκτέλεση ή εφαρμογή των θεϊκών παραγγελμάτων. Το έργο αυτό της επιτέλεσης του θείου σχεδίου αποκαλείται διακυβέρνηση του κόσμου *(gubernatio)* και υλοποιείται μέσω τρίτων, επειδή η πλησμονή θείας αγαθότητας επιφέρει τη συμμετοχή και άλλων ελλόγων αγαθών υπάρξεων στην υπερκόσμια τελεολογική αιτιότητα[217]. Η ακινάτεια μεταφορά διενεργείται ως εξής: ο πρώτος τύπος ηγεμονικής αρχής είναι εκείνος κατά τον οποίο ο Θεός ως μόνος απόλυτος κύριος *(ipse princeps)* καθιστά όλα τα έλλογα δημιουργήματα μετόχους στη θεία πληρότητα· υπ'αυτήν την άποψη, όλα τα όντα συνθέτουν μία και μόνη ιεραρχική πυραμίδα. Ο δεύτερος τύπος *principatus* συνάγεται από το γεγονός ότι καθίσταται αδύνατη η διακυβέρνηση χωρίς την παρουσία ενός ηγεμόνα· η κατανομή όμως της πολιτικής εξουσίας δεν είναι ομοιόμορφη μέσα στο κοινωνικό σώμα[218]. Και τούτο διότι δεν πρόκειται για διακυβέρνηση ενός μη-διαφοροποιημένου, ομοιογενούς πλήθους, αλλά ενός συνόλου που διατάσσεται σε διαφορετικά επίπεδα, σε τρόπο ώστε να επιτυγχάνεται μία ορθολογική ιεραρχική δόμηση *(ratio hierarchiae)* της κοινωνίας, που απαιτεί μία πολυείδεια διαστρωμάτωσης *(ordines)* προς καταμερισμό διαφόρων καθηκόντων και δραστηριοτήτων.

---

216 Βλ. διεξοδικά LUSCOMBE, D.E., "Thomas Aquinas and Conceptions of hierarchy in the thirteenth century", in ZIMMERMAN, A., (hrsg), *Thomas von Aquin, o.π.* p. 261-277.
217 *Summa Theologiae* I, q. 22, a.3, *Summa contra Gentiles* III, 76-77.
218 *Summa Theologiae* I, qu. 8, a.1.

Ο Ακινάτης ορίζει ως εκ τούτου την έννοια της ιεραρχίας ως *unus principatus, id est una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione*[219], με βάση τον παραλληλισμό προς την πολιτεία *(civitas)* στην οποία ενυπάρχουν διαφορετικές τάξεις *(ordines)* - δικαστές, πολεμιστές, αγρότες. Η σύγκριση ιεραρχίας και πολιτειακής διάρθρωσης επεκτείνεται περαιτέρω. Σε μία πολιτεία το διατεταγμένο πλήθος κατανέμεται σε *principium, medium* και *finis*. Η θεμελιώδης, πρωταρχική κοινωνική δομή *(principium)* περιλαμβάνει μόνον τους άριστους *(optimates)*, η ενδιάμεση τομή στο κοινωνικό σώμα *(medium)* ενσωματώνει τους εξέχοντες *(populus honorabilis)*,ενώ ό,τι απομένει *(infimi)* συνιστά τον απλό λαό *(vilis populus)*. Στις πόλεις εκείνες που διαφέρουν ως προς τη διοικητική και δικαιική συγκρότηση, αλλά υπόκεινται ως σύνολο σε ένα μοναδικό ηγεμόνα, ο Ακινάτης διακρίνει την εμπειρική απεικόνιση της ενιαίας ηγεμονικής εξουσίας *(principatus)*. Σε άλλα σημεία του έργου του προβάλλεται η αντιστοιχία του έργου της θείας πρόνοιας προς τον τρόπο που ο δημόσιος λειτουργός *(politicus)* παρέχει κανόνες και νόμους πολιτικής και στρατιωτικής οργάνωσης[220], ή της αγγελικής ουράνιας ιεραρχίας προς μία πολιτεία κυβερνωμένη από ένα βασιλιά[221], με τη συνδρομή συμβούλων, αξιωματούχων και υφισταμένων οργάνων[222]. Υιοθετείται περαιτέρω το υπόδειγμα της μίμησης της θείας εξουσίας από την εγκόσμια, με στόχο την αντιμετώπιση του κακού· το έλασσον κακό μπορεί να γίνει ανεκτό (π.χ. θρησκευτικές μη-χριστιανικές τελετές) όταν συνάδει προς την επίτευξη ενός μείζονος αγαθού, όπως αυτού της συλλογικής ευημερίας[223].

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Ακινάτης χρησιμοποιεί κατ'επανάληψη πολιτικές αναλογίες για να εκφράσει την ευκαμψία της στάσης του έναντι της ιεραρχίας. Στη Θεολογική Σούμα[224] επιχειρείται νέα αναφορά στο πρότυπο του ιδεώδους ηγεμόνα. Ο βασιλιάς εκείνος που έχει υπουργούς για να διαμεσολαβούν μεταξύ αυτού και των

---

219 *Summa Theologiae* I, q. 108, a.2.
220 *Contra Gentiles* III, 76.
221 *Summa Theologiae* I, q. 112.
222 *Summa Theologiae* I, q. 112, a.3.
223 *Summa Theologiae* IIa-IIae, q.10, a.11 "humanum regimen derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari".
224 *Summa Theologiae* I, q. 22, a. 3 και q. 103, a.6.

υπηκόων του δεν συμβάλλει στην εξασθένιση της εξουσίας του· οι δημόσιοι λειτουργοί συνθέτουν ένα τμήμα της βασιλικής εξουσίας και του ηγεμονικού αξιώματος μιμούμενοι τον Θεό ο οποίος χρησιμοποιεί ενδιάμεσα όργανα για να κυβερνά τους υπηκόους Του[225]. Ο Ακινάτης και σε άλλα σημεία του έργου του συγκρίνει τους αξιωματούχους ενός επίγειου βασιλιά προς τους λειτουργούς του Θεού. Και στις δύο περιπτώσεις διαμεσολαβείται η χάρη *per modum intercessionis*[226]. Ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι οι ενδιάμεσες δευτερεύουσες αιτίες δεν αντανακλούν μία υποβάθμιση της εξουσίας του Θεού αλλά συμπληρώνουν την τάξη του σύμπαντος και βοηθούν προς ευρύτατη διάδοση της θείας αγαθότητας: στο σημείο αυτό δεν διενεργείται σύγκριση προς τα επίγεια βασίλεια[227]. Σε άλλο εδάφιο της Θεολογικής Σούμας[228] ο Ακινάτης ισχυρίζεται ότι μία εντολή ενός επιφανούς αξιωματούχου *(mandatut praesidis)* μπορεί να παρακαμφθεί εάν αυτό απαιτείται λόγω της υπακοής προς τον ύπατο ηγεμόνα *(princeps)*.

Ο Ακινάτης ωστόσο δεν προσφέρει πειστικά επιχειρήματα στο ζήτημα της αυτονομίας της πολιτικής εξουσίας. Η αυτονόμηση της κοσμικής εξουσίας δεν θα συντελεσθεί στη θωμιστική προβληματική. Η άποψη ότι η εγκόσμια τάξη δεν έχει ως πρότυπο την πνευματική τάξη αλλά ούτε και την ουράνια ιεραρχία συναντάται μεταγενέστερα στο έργο του Jean Quidort. Μόνο στην προοπτική που διανοίγει η σκέψη του τελευταίου αυτού στοχαστή ο πάπας δεν μπορεί να ασκήσει καμία ιεραρχική εξουσία σε κοσμικές υποθέσεις[229]. Με τον τρόπο αυτό η ουράνια ιεραρχία δεν αποτελεί προκαθορισμό της σύστασης εγκοσμίων ιεραρχικών σχέσεων. Μόνον τότε είναι δυνατή η χειραφέτηση της πολιτικής από τη θρησκεία και η διεύρυνση της σφαίρας της πολιτικής κοινωνίας[230].

---

225 *Summa Theologiae* I, q. 103, a. 6, *In II Sent.* d. 10, q.1, a.1.
226 *In IV Sent.* d. 24, q. 2, a.1.
227 *In IV Sent.* d. 45, q. 3., a. 2.
228 *Summa Theologiae* I, q. 106, a.3.
229 Βλ. αναλυτικά, COLEMAN, J., *Dominium* in 13th- and 14th- century political thought and its 17th.-century heirs: John of Paris and Locke, *Political Studies* 33 (1985), p. 73-100.
230 Βλ. COLEMAN, J., "The Dominican political theory of John of Paris in its context, in *The Church and Sovereignty, c. 590-1318, Essays in honour of M. Wilks*, éd. Wood, D.-Shiels, W., Oxford (University Press) 1991, p. 187-224.

Ασφαλώς οι θωμιστικές θέσεις εμφανίζονται προοδευτικότερες στα ζητήματα αυτά σε σχέση προς τις απόψεις συγχρόνων του Ακινάτη, όπως ο Bonaventura· η θωμιστική όμως σκέψη δεν μπορούσε να προσφέρει μία βιώσιμη πρόταση εξόδου από την οδυνηρή κρίση που έπληξε τη δυτική χριστιανοσύνη στα τέλη του XIII αιώνα και στις απαρχές του επόμενου.

6.3. Η προτεραιότητα του κοινού οφέλους

Η μεσαιωνική Ευρώπη χαρακτηρίστηκε από μελετητές της εποχής ως μία προμοντέρνα κοινωνία στην οποία τα άτομα έτειναν να απορροφηθούν από την κοινοτική συμβίωση. Αυτή η άποψη έχει τύχει θεωρητικής επεξεργασίας από διαπρεπείς στοχαστές και μεσαιωνολόγους όπως ο Otto von Gierke[231] και ο Georges de Lagarde[232]. Οι Gierke και Lagarde επισημαίνουν ότι η μεσαιωνική περίοδος διέπεται από μία ασυνήθη πολλαπλότητα συλλογικών οργανώσεων, συντεχνιακών ομάδων και συλλογικών κοινοτήτων περιβαλλόμενες με νομική προσωπικότητα· οι συνομαδώσεις αυτές διέθεταν τέτοια ισχύ ώστε οι άνθρωποι ταύτιζαν τα ενδιαφέροντά τους και αντλούσαν αξιακά πρότυπα και κανόνες συμπεριφοράς από αυτά τα σχετικώς μικρά αλλά αυτόνομα συλλογικά σώματα. Σύμφωνα με τις απόψεις των Gierke και Lagarde η σύγχρονη έννοια του ατομικισμού διαμορφώθηκε στους νεότερους χρόνους, την εποχή της Αναγέννησης και της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης. Η σύγχρονη έρευνα όμως υποδεικνύει ότι οι παραπάνω θέσεις πρέπει να τύχουν μερικής τροποποίησης. Είναι γεγονός ότι στα λόγια στρώματα, στον ανώτερο κλήρο και σε τμήμα της αριστοκρατίας η ανακάλυψη του ατόμου

---

231 GIERKE, O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. III *Die Staats und Korporations lehrer des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, (Akademische Druck-U.Verlagsanstalt) 1954, μερική μετάφραση Maitland, F.W., as *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge (Cambridge University Press) 1990.

232 LAGARDE, G. de, *La Naissance de l'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*, 6 vols, Paris (PUF) 1948, vol. VI on Ockham.

παραπέμπει πίσω στον XII αιώνα[233]. Ταυτοχρόνως η ατομική ενασχόληση με εμπορικές και επιχειρηματικές δραστηριότητες έδινε στους ανθρώπους δυνατότητες κοινωνικής ανόδου μετά τον XIII αιώνα.

Στο επίπεδο της πολιτικής σκέψης ισχύουν οι ίδιες διαπιστώσεις. Οι μεσαιωνικοί συγγραφείς δεν διέθεταν κατάλληλη λέξη για το άτομο: ανάλογα με τα σημασιολογικά πλαίσια το άτομο αποδίδεται ως άνθρωπος *(homo)*, πολίτης *(civis)*, πιστός *(fidelis)*, υποτελής *(subiectus)* ή μεμονωμένο πρόσωπο *(singularis persona)*. Απουσίαζε παράλληλα η επίγνωση ότι τα άτομα διέθεταν κάποια αυτόνομη και εγγενή σπουδαιότητα χάριν μιας ενδιάμεσης άποψης που αφορούσε τις σχέσεις ατόμου-κοινότητας και ατόμου-πολιτικής κοινωνίας· οι παραπάνω σχέσεις προσέδιδαν στο άτομο ορισμένη αυτοτελή σημασία. Αυτό είναι εμφανές σε ό,τι αφορά τις σχέσεις κυρίου-υποτελούς στο φεουδαλικό δίκαιο ιδίως στα υψηλότερα κοινωνικά στρώματα. Εξάλλου οι κατώτερες τάξεις, οι γυναίκες[234] και οι ενδεείς είχαν πολύ περιορισμένα δικαιώματα.

Οι θέσεις του Ακινάτη σε αυτά τα ζητήματα είναι εν μέρει αμφιλεγόμενες: μερικές φορές υποδηλώνουν αποδοχή μιας ως επί το πλείστον ολιστικής σύλληψης, ενώ σε άλλες περιπτώσεις υπογραμμίζεται το γεγονός της αυθύπαρκτης υπόστασης ατομικών μονάδων και της μερικής τους αυτονομίας εν σχέσει προς την πολιτική κοινότητα. Ορισμένες φορές φαίνεται ότι υπερισχύει το αριστοτελικό στοιχείο σύμφωνα με το οποίο η ανθρώπινη ύπαρξη ορίζεται σε αυστηρώς κοινωνικοπολιτικά

---

[233] MORRIS, C., *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London (SPCK) 1972. Για μία περαιτέρω διερεύνηση του προβλήματος της εξατομίκευσης *(individuation)* με βάση τη μεσαιωνική ιστοριογραφία βλ. διεξοδικά GENET, J.-Ph., Histoire et système de communication au Moyen Age, στον τόμο Genet, J.-ph. (éd.), *L'histoire et les nouveaux publics dans l'Europe médiévale (XIIIe-XVe siècles)*, Paris (Publications de la Sorbonne) 1997, p. 11-29, ειδικ. p. 25-9.

[234] Ο Alain de Libera σχολιάζει την υποδεέστερη θέση των γυναικών στο θωμιστικό σύστημα σκέψης με τις ακόλουθες φράσεις: "Pour Thomas d'Aquin, les femmes n'ont guère de choix "existentiel": elles *doivent* être "déterminées ou déterminables"... Une femme est *déterminée* quand elle appartient à un homme dans un cadre légal, c'est-à-dire matrimonial *(secundum legem matrimonii)*; elle est *déterminable* quand rien n'empêche qu'elle appartienne à quelqu'un ... Dans son analyse du *péché contre nature*, Thomas d'Aquin cherche à expliquer en quoi celui-ci opère un détournement de l'acte sexuel: en ce qu'il s'oppose à l'ordre, c'est-à-dire "à la fin naturelle d'un acte qui convient à l'espèce humaine"; LIBERA, A., *Penser au Moyen Age*, Paris (Seuil) 1991, p. 207, 209.

πλαίσια ενώ άλλες φορές επικρατεί ένας μετριοπαθής χριστιανικός ατομικισμός[235]. Η ολιστική αυτή προβληματική διακρίνεται σε αρκετά εδάφια της Θεολογικής Σούμας. Ο Ακινάτης διατείνεται ότι όλοι όσοι εντάσσονται σε μία κοινότητα σχετίζονται προς αυτήν όπως τα μέρη προς το όλο. Το μέρος προσδιορίζεται δυνάμει του όλου· για το λόγο αυτό κάθε αγαθό του μέρους οφείλει να κατευθύνεται προς το αγαθό του συνόλου[236]. Εφόσον όμως κάθε άνθρωπος αποτελεί μέρος μιας πολιτικής κοινότητας είναι αδύνατον για τον άνθρωπο να γίνει ενάρετος παρά μόνον εάν *προσαρμοσθεί προς την αναζήτηση του κοινού αγαθού*[237].

Οι παραπάνω ακινάτειες επισημάνσεις υποδηλώνουν ότι οι όποιες συγκρούσεις μεταξύ ατομικών και συλλογικών ενδιαφερόντων πρέπει να επιλύονται υπέρ των τελευταίων. Σύμφωνα με μία εύστοχη παρατήρηση ενός μαθητή του Ακινάτη, του Remigio de' Girolami, ο πολίτης παρομοιάζει με μία πέτρα κτισμένη στον τοίχο της πόλης[238]. Κατά τη θωμιστική άποψη η κοινωνική και πολιτική φύση του ανθρώπου οδηγεί κατ'ανάγκη στην αναγωγή της ατομικής αρετής στο υπέρτερο κοινό αγαθό. Η πολιτειακή δομή σχετίζεται προς το άτομο όπως το όλο προς το μέρος, σε τρόπο ώστε το αγαθό του μέρους αναφέρεται στο αγαθό του συνόλου. Η ατομική ηθική διαπλέκεται προς την κοινοτική ηθική· η ίδια η δικαιοσύνη κατευθύνει τον άνθρωπο προς το κοινό αγαθό, ενώ όλες οι άλλες αρετές συνδέονται μαζί της[239]. Για τους σχολαστικούς συγγραφείς, με επιφανέστερο εκπρόσωπο τον Ακινάτη, η αρετή του ατόμου αποτιμάται μέσω της συμβολής του στην προαγωγή της πολιτικής κοινωνίας της οποίας αποτελεί αναπόσπαστο μέλος[240].

Σε άλλα σημεία του έργου του ο Ακινάτης αποπειράται να μετριάσει αυτήν την ολιστική τάση, αποδίδοντας κατά περίπτωση έμφαση στο μεμονωμένο άτομο. Στοιχεία μεθοδολογικού ατομισμού υπάρχουν διάσπαρτα στο έργο του[241]. Στη

---

235 DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, ο.π.* p. 70 κ.ε.
236 *Summa Theologiae* Ia-IIae, 58.3 και 58.7 ad 2 αντιστοίχως.
237 *Summa Theologiae* Ia-IIae q 2.1 ad. 3 και 96.4 αντιστοίχως.
238 *De bono pacis* p. 129, εκδ. Davis, C.T.
239 *Summa Theologiae* Ia-IIae 92.1 ad.3· IIa-IIae 58.5.
240 Βλ. SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought, ο.π.* p. 49 κ.ε.
241 ΓΕΜΤΟΣ, Π.Α., *Οι κοινωνικές επιστήμες. Μία εισαγωγή*, Αθήνα ("Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδάνος") 1995, p. 50-52.

Θεολογική Σούμα φαίνεται να υποστηρίζει ότι το κοινό αγαθό της πολιτείας και το ατομικό αγαθό ενός προσώπου *(bonum singulare unius personae)* διαφέρουν όχι μόνο σε βαθμό αλλά και ως προς το είδος. Τούτο αιτιολογείται βάσει της παραδοχής ότι η λογική *(ratio)* του κοινού αγαθού είναι πλήρως διακριτή από εκείνη ενός ατομικού αγαθού, όπως ακριβώς η λογική του όλου δεν ταυτίζεται προς εκείνη ενός μέρους[242]. Κοινωνικές ολότητες όπως το κράτος και η οικογένεια διαθέτουν μία οργανωτική ενότητα *(ordinis)* σε τρόπο ώστε δεν αποτελούν ένα ομοιογενές όλο. Τα μέρη δηλαδή οι ατομικές μονάδες μπορούν να επιτελούν πράγματα μη σχετιζόμενα προς τη δραστηριότητα του συνόλου. Αυτές οι παρατηρήσεις αντλούνται από τη χριστιανική σκέψη. Οι ανθρώπινες πράξεις δεν πρέπει να αποτιμώνται κατ'ανάγκη σύμφωνα με την αξία που τους αποδίδει η πολιτική κοινότητα· πρέπει αντιθέτως να κρίνονται πάντοτε κατά την αξία τους ενώπιον του Θεού[243]. Σύμφωνα με την τελευταία αυτή παρατήρηση του Ακινάτη η οργανική αναλογία, δηλαδή η αντιστοιχία ανθρωπίνου σώματος και Εκκλησίας δεν πρέπει να εκλαμβάνεται σε στενά νοηματικά πλαίσια.

Οι επισημάνσεις αυτές δεν στερούνται εμπειρικών προεκτάσεων. Η περίπτωση της περίφημης απαγόρευσης της δυνατότητας συλλογικού αφορισμού από τον πάπα Ιννοκέντιο IV θεμελιώνεται στην αφαιρετική φύση όλων των κοινωνικών οντοτήτων όπως λαοί και έθνη· αυτό συνάδει πλήρως προς το γεγονός κατάφασης της ατομικής ηθικής ευθύνης σύμφωνα με τη θωμιστική θεολογική διδασκαλία[244]. Η

---

242 *Summa Theologiae* Ia/IIae 58.7 ad.2 και Ia/IIae 92.1 ad.3.

243 *Summa Theologiae* Ia-IIae 214 ad. 3).

244 Ένα ενδιαφέρον πρόβλημα το οποίο θέτει η υπόθεση της οργανικής συνάφειας των μελών μιας πολιτικής κοινότητας είναι η δυνατότητα καταλογισμού ή μή συλλογικής ευθύνης σε όλα τα μέρη μιας κοινότητας ως συνέπεια μιας ατομικής παρεκτροπής. Το ερώτημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: είναι δυνατόν οι πράξεις του άλλου να προσιδιάζουν προς τις δικές μου πράξεις; Σε αρκετά σημεία του έργου του ο Ακινάτης επιχειρεί τη διασάφηση των συνθηκών και ορίων αυτού που αποκαλεί συνέχεια ή συνάφεια ενεργημάτων μιας ατομικής μονάδας προς μία άλλη. Η αποτίμηση της αξίας που προσλαμβάνει ένα ατομικό ενέργημα για τα άλλα μέλη του κοινωνικού σώματος αποτελεί πολύπλοκο και δυσχερές εγχείρημα. Ο Eschmann (p. 50 κ.ε.) διαπιστώνει ότι οι ανθρώπινες πράξεις δεν είναι μεταβιβάσιμες ως προς την πρωταρχική πνευματική ανταμοιβή ή την οριστική πνευματική καταδίκη που απορρέει από αυτές. Ο Eschmann ισχυρίζεται ότι η διατύπωση ενός δόγματος περί συλλογικής ευθύνης προσκρούει σε σοβαρές δυσχέρειες (p. 52): καμία ανθρώπινη πράξη δεν μπορεί να καταλογισθεί σε άλλους επειδή κάθε άνθρωπος διαθέτει μία νομική ατομικότητα *(suis iuris)*, αποτελεί φορέα και διαχειριστή της προσωπικής του υπόστασης *(personam suam gerit)*. Ο μεθοδολογικός αυτός ατομισμός του Ακινάτη θεμελιώνεται σε νομικά επιχειρήματα. Ο Eschmann

αυτονόμηση της κοινότητας και του κοινού αγαθού και η θεώρησή τους ως πραγματικών συνόλων ανεξαρτήτων και διακριτών από τα άτομα που τα συνθέτουν και τα αντίστοιχα ενδιαφέροντά τους ήταν ασυνήθης στους θεολογικούς και νομικούς κύκλους κατά το δεύτερο ήμισυ του XIII αιώνα. Η ένθερμη συνηγορία υπέρ του κοινού οφέλους αντανακλούσε την προϊούσα ανάγκη για μεγαλύτερη πολιτική σταθερότητα, απειλούμενη από κοινωνικές διαιρέσεις, παρά μία προσπάθεια θεοποίησης της πολιτικής κοινότητας εις βάρος των μεμονωμένων ατόμων.

Από την παραπάνω ανάλυση καθίσταται προφανές ότι ο Ακινάτης εξέφρασε δύο απόψεις σχετικά με τους κοινωνικούς σχηματισμούς. Κατά τη διατύπωση του T. Gilby[245] ο Ακινάτης "μιλούσε με διττό τρόπο: ως θεολόγος υπέρ μιας εκνομικευμένης έννοιας προσώπου[246] και ως κοινωνικός φιλόσοφος υπέρ της προτεραιότητας της κοινότητας". Τα κατεξοχήν ολιστικά επιχειρήματα του απέρρεαν από την αριστοτελική έννοια της *πόλεως* ως καταλλήλου πλαισίου των αληθινών ανθρώπινων δραστηριοτήτων· στην προοπτική αυτή τα μέρη της κοινωνίας δεν είναι επί μέρους αξιώματα ή ομάδες με διαφορετικές λειτουργίες αλλά μεμονωμένα άτομα. Ταυτοχρόνως το κοινό αγαθό αναγορεύεται ως κριτήριο αποτίμησης της πολιτικής συμπεριφοράς και διαφοροποιείται ουσιωδώς σε σχέση προς το ατομικό αγαθό. Στο σημείο αυτό ο Ακινάτης υιοθέτησε την ιδέα ενός αστικού πολιτειακού ιδεώδους χωρίς όμως τη διενέργεια μιας στοιχειώδους αναφοράς σε αρχές λαϊκής

αναγνωρίζει εντούτοις ότι σε προγενέστερα γραπτά του Ακινάτη υφίσταται ένα δόγμα συλλογικής ενοχής. Οι αμαρτωλές πράξεις ενός ανθρώπου ανήκουν και σε άλλους οι οποίοι δεν συμμετείχαν κατά τη διάπραξή τους υπό διττή σημασία: α) ενώπιον του Θεού και ο ένοχος και ο αθώος μερικές φορές υπόκεινται σε χρονική, εγκόσμια καταδίκη και β) μπροστά στον ανθρώπινο κριτή οι αθώοι σε μερικές περιπτώσεις καθορισμένες από το θετό δίκαιο είναι δυνατόν να υπέχουν αστική ευθύνη σε ζητήματα απόκτησης περιουσίας. Στην τελευταία αυτή νομική περίπτωση δεν θίγεται η σωματική ακεραιότητα και η ηθική υπόληψη του ατόμου, απλώς μόνο επιδικάζονται χρηματικές ποινές ή καταλογίζονται περιορισμοί των ωφελημάτων εκείνων που απορρέουν από υλικά αγαθά. Τελικό συμπέρασμα του Eschmann είναι ότι μόνο στην ύστερη διδασκαλία του ο Ακινάτης δεν αποδέχτηκε την πιθανότητα μιας ευρύτερης συλλογικής ευθύνης, ESCHMANN, I. Th., "Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas II. "Thomistic Social Philosophy and the Theology of Original Sin", in *Medieval Studies* 9 (1947), p. 19-65.

[245] GILBY, T., *Principality and Polity: Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, (Longmans) 1958, p. 241. "[Aquinas] spoke in two parts, as a theologian for the supremacy of the person, as a social philosopher for the supremacy of the community".

[246] WÉBER, E.H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) 1991, p. 495: "La personne ... est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature: c'est une réalité individuée qui subsiste dans la nature rationnelle. La personne est ce qu'il y a de plus parfait en notre monde", *Summa Theologiae* I, q. 29 a.3.

συμμετοχής. Από την άλλη όμως επέμενε στο γεγονός ότι η πολιτική κοινότητα δεν απορροφά τη σύνολη ζωή του ανθρώπου. Ο άνθρωπος δεν σχετίζεται στην ολότητα της ύπαρξης του προς την πολιτική κοινότητα· για το λόγο αυτό μόνο ένα μέρος των πράξεων του χρειάζεται να τύχει ηθικής αξιολόγησης έναντι της πολιτικής κοινότητας[247]. Πέραν από τις μη πολιτικές τους δραστηριότητες, οι πολίτες επιτελούν τα κοινωνικά και πολιτικά τους καθήκοντα τόσο ατομικά όσο και συλλογικά. Η ενότητα τάξης εμφανίζεται στο θωμιστικό σύστημα ως μία ιδιαίτερη κατηγορία που διακρίνει κάθε πολιτική κοινωνία *(civilis multitudo)*· η κοινωνία ασφαλώς δεν αποτελεί για τον Ακινάτη όπως και για τον Ιωάννη Βασσιανό, επιφανή ρομανιστή του δεύτερου ημίσεος του XII αιώνα, μία μεταφυσική ολότητα. Η υιοθέτηση της οργανικής αναλογίας προσλαμβάνει κατά τον Gilby τη σημασία της θεώρησης της κοινωνίας ως λειτουργικής ολότητας *(totum potentiale)*[248].

Οι ακινάτειες θέσεις ωστόσο δεν είναι αρκετά σαφείς εν προκειμένω, παρά τους αξιοσημείωτους περιορισμούς κατά τη χρήση της οργανικής αναλογίας. Η προσφυγή στην τελευταία υποδηλώνει για τον Ακινάτη μία ομοιότητα και όχι μια ακριβή αντιστοιχία ή ταυτότητα μεταξύ Εκκλησίας και οργανισμού[249]. Κατά την άποψη του Eschmann η συνηγορία του Ακινάτη υπέρ των θέσεων του Ιννοκέντιου IV στο ζήτημα απαγόρευσης του συλλογικού αφορισμού εναρμονίζεται πλήρως με αυτή την κατεύθυνση της θωμιστικής σκέψης[250]. Παρά την άνοδο ενός νομιναλιστικού ρεύματος διαπιστώσεις που αφορούσαν τη φύση του κοινωνικού δεσμού χρησιμοποιούνταν συχνότατα σε πολιτειολογικές αναλύσεις, στις οποίες η συναγωγή ενός επιθυμητού συμπεράσματος συνήθως καθόριζε τον τύπο των εκάστοτε υιοθετουμένων επιχειρημάτων[251]. Ο φιλοσοφικός ρεαλισμός εξακολούθησε να βρίσκει οπαδούς και στα τέλη του XIII αιώνα.

---

247 *Summa Theologiae* Ia-IIae, 21.4 ad. 3 και GILBY, T., *Principality and Polity: Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, *o.π.* p. 239.
248 GILBY, T., *Principality and Polity, o.π.* p. 251-6.
249 *Summa Theologiae* III.8.1 ad 2 και III.8.3, πρβλ. *Summa Theologiae* Ia-IIae 81.1.
250 ESCHMANN, I. Th., "Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas, *o.π.* p. 54.
251 BLACK, A., Society and the Individual from the Middle Ages to Rousseau: Philosophy, Jurisprudence and Constitutional Theory", *History of Political Thought* 1 (1980), p. 145-66, ειδικ. p. 154 κ.ε.

Συνοψίζοντας διαπιστώνεται ότι στο θωμιστικό έργο θεμέλιο της ανθρώπινης κοινωνίας δεν είναι η κοινή φυσική απαρχή αλλά η κοινή μεταφυσική τελεολογία. Η κοινωνία δεν αποτελεί ένα απλό πραγματολογικό δεδομένο· η κοινωνική πραγματικότητα δεν εξαντλείται σε μία σχέση ή ένα άθροισμα σχέσεων που απορρέουν από μία δεδομένη συνάφεια μορφής *(similitudo in forma).* Η κοινωνία συνιστά πρωτίστως μία τάξη συγκροτούμενη δια του πρακτικού λόγου και εδραζόμενη σε αρχές συνεργασίας προς επίτευξη ενός κοινού τέλους και αγαθού. Χωρίς να αποτελεί απλό φυσικό δεδομένο η κοινωνία είναι μία οντότητα που συνέχεται από το λόγο και το άτομο. Η ιστορική συνέχεια είναι δυνατόν να αποτιμηθεί με καθαρώς ηθικούς όρους. Η ανθρώπινη συμβίωση προϋποθέτει, όχι μόνο την αναζήτηση του εναρέτου βίου *(vita virtuosa)* αλλά και ένα διηνεκή αγώνα κατά της αμαρτίας και των κοινωνικών συνεπειών της. Το ατομιστικό στοιχείο παραμένει δευτερεύον στη θωμιστική προβληματική σε σχέση προς την κυρίαρχη ολιστική διάσταση στη σκέψη του, διαδραματίζει ωστόσο πρωτεύοντα ρόλο στη θεωρητική εκλογίκευση ενός συστήματος πρωταρχικών ατομικών φυσικών δικαιωμάτων και ελευθεριών[252] *(iura et libertates).* Υπ'αυτήν την έννοια, η μεσαιωνική σχολαστική σκέψη δεν αντιβαίνει προς τις μεταγενέστερες διαδικασίες που στοχεύουν στη νεωτερική θεμελίωση της πολιτικής[253].

---

[252] Βλ. περαιτέρω, FINNIS, J., *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford (Oxford Univ. Press) 1998, p. 132 κ.ε., COLEMAN, J., *A History of Political Thought, From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford (Blackwell) 2000, p. 110-13, 115-17.

[253] πρβλ. TIERNEY, B., Freedom and the Medieval Church, στο R.W. Davis (ed), *The Origins of Modern Freedom in the West*, ο.π., p. 64-100, ειδικ. σ. 92-95.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε

ΟΙ ΙΕΡΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΔΥΣΗ: ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΠΑΠΙΣΜΟΥ

1. Οι απαρχές του προβλήματος: οριοθέτηση θρησκευτικής και κοσμικής εξουσίας

1.1. Το δόγμα του Γελασίου: ο δυαλισμός της εξουσίας

Η πολιτική θεολογία του μεσαίωνα εκφράζεται από το πνεύμα της επιστολής του πάπα Γελασίου Ι (492-496) προς τον αυτοκράτορα Αναστάσιο Ι κατά το έτος 494. Στο κείμενο αυτό ο Γελάσιος υποστηρίζει ότι ο χριστιανικός κόσμος κυβερνάται κυρίως από δύο δυνάμεις: από την ιερή εξουσία των επισκόπων και από τη βασιλική αρχή. Μεταξύ αυτών των δύο, η επισκοπική ευθύνη προσλαμβάνει μεγαλύτερη σημασία: οι επίσκοποι θα καταστούν υπόλογοι ενώπιον του Θεού την ημέρα της Κρίσεως για τις πράξεις των βασιλέων και των κοσμικών αρχόντων. Για το λόγο αυτό παρόλο που οι αυτοκράτορες έχουν την υποχρέωση να κυβερνούν το ανθρώπινο γένος με βάση αμετάκλητες ηθικές αρχές, εντούτοις οφείλουν να απονέμουν την προσήκουσα τιμή σε αυτούς που έχουν την εποπτεία των θρησκευτικών υποθέσεων και να τους ζητούν τον τρόπο επίτευξης της σωτηρίας τους. Συμφώνως προς την αναλλοίωτη θεία τάξη του κόσμου η ιερουργία και η διαχείριση των επουράνιων μυστηρίων προσιδιάζει στο σώμα των κληρικών· οι βασιλείς θα πρέπει να υποτάσσονται στους επισκόπους για σωτηριολογικούς σκοπούς, χωρίς να έχουν τη δυνατότητα να αναμειγνύονται σε καθαρώς εκκλησιαστικές υποθέσεις[1].

---

[1] ΓΕΛΑΣΙΟΣ Ι, *Epistola XII*, Thiel, A (ed.) 1868 στο *Epistulae Romanorum pontificum*, p. 287 κ.ε, ειδικ. p. 350: "Duo quippe sunt ... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra [sacrata] pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus [hominum] Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum olevotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis [exspectas], inque sumendis caelestibus sacramentis, eisque, ut competit, disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse".

Σύμφωνα με το Γελάσιο Ι ο αυτοκράτορας υπόκειται στην επισκοπική δικαιοδοσία σε θέματα που άπτονται της σωτηρίας του *(res divinae)*· το γεγονός αυτό εντούτοις δεν υποδηλώνει την υπαγωγή της αυτοκρατορικής *potestas* στην επισκοπική *auctoritas* σε ό,τι αφορά τη διαχείριση καθαρώς εγκοσμίων υποθέσεων[2]. Ένθερμος υποστηρικτής της εκκλησιαστικής ελευθερίας από κάθε ενδεχόμενο επέμβασης της κοσμικής εξουσίας, ο Γελάσιος προσέφερε τις προϋποθέσεις για μία σαφή οριοθέτηση των σχέσεων *imperium* και *sacerdotium*. Η πρόταση του Γελασίου αντανακλά τις συνθήκες και την ιδιαιτερότητα των απαρχών της μεταρωμαϊκής Ευρώπης. Η ποντιφική εξουσία *(auctoritas pontificum)* και η βασιλική ισχύς *(regalis potestas)* συνιστούν δύο διακριτές εποπτικές αρχές: τούτο εναρμονίζεται πλήρως προς τις επιταγές μιας δυϊστικής σύλληψης της διακυβέρνησης του σύνολου κόσμου. Καθήκον του αυτοκράτορα καθίσταται η διοίκηση και διαχείριση των ανθρωπίνων υποθέσεων, σε ζητήματα πίστης όμως θα πρέπει να εκλαμβάνει τον εαυτό του ως πιστό τέκνο της Εκκλησίας.

Ο Γελάσιος απέδωσε ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός της πλήρους διάκρισης των δύο εξουσιών. Σε μία επιστολή του κατά το έτος 496 προέβαλε τον ισχυρισμό ότι ο Χριστός διεχώρισε με ακρίβεια τις δύο εξουσίες συμφώνως προς τις αντίστοιχες δραστηριότητες και τις ειδικότερες λειτουργίες που επιτελεί κάθε μία εξ αυτών. Σε αυτή την προοπτική καθίσταται προφανές ότι οι χριστιανοί αυτοκράτορες έχουν ανάγκη της επισκοπικής συνδρομής ως προς το σκοπό επίτευξης της σωτηρίας· αλλά και οι επίσκοποι οφείλουν να προσφεύγουν στην αυτοκρατορική αρωγή ως προς καθαρά εγκόσμια ζητήματα[3].

Η επισκοπική *auctoritas* και η αυτοκρατορική *potestas* διοικούν τον κόσμο· όμως, καθώς ο χαρακτήρας τους είναι διαφορετικός, κυβερνούν με διαφορετικό τρόπο η καθεμία. Ο κόσμος τον οποίο κυβερνούν αυτές οι δύο εξουσίες

---

[2] πρβλ. προς τούτο ENSSLIN, W., "Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaldenlehre des Papstes Gelasius I", *Historisches Jahrbuch* 74 (1955), p. 661 κ.ε, ειδικ. p. 663 κ.ε., Ullmann, W., Gelasius I (Päpste und Papsttum 18), Hiersemann 1981, p. 198 κ.ε.

[3] ΓΕΛΑΣΙΟΣ Ι, *Tractatus* IV, II, Thiel (ed) 1868, p. 567: "Christus ... actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, ut et christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur."

εκλαμβάνεται ως το σύνολο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Ο Γελάσιος αποδίδει την έννοια της *auctoritas* σε κάθε μεμονωμένο επίσκοπο, όχι όμως και στη σύνολη Εκκλησία ως διοικητικό θεσμό. Περαιτέρω δεν φαίνεται να ισχυρίζεται ότι η ρωμαϊκή επισκοπική *auctoritas* διαφέρει από αυτή των υπολοίπων επισκόπων: κατ'ουσίαν δεν υπάρχει ειδικότερη αναφορά στην παπική εξουσιαστική αρχή. Όπως η αυτοκρατορική εξουσία *(regalis potestas)* κατ'ανάλογο τρόπο και η *auctoritas* έχει ιερό χαρακτήρα *(sacrata)*. Η επισκοπική *auctoritas* ελέγχει και εξουσιάζει τη θρησκευτική τάξη· πρόκειται περί ενός πρωτείου το οποίο περιλαμβάνει τη λειτουργία και διαχείριση των ιερών μυστηρίων και ως εκ τούτου την αποκλειστική αρμοδιότητα προκειμένου να επιτευχθούν τα μέσα της σωτηρίας. Κατά συνέπεια ο επίσκοπος ασκεί μία μορφή κρίσης *(iudicium)* ακόμη και αυτών των αυτοκρατορικών πράξεων.

Στο συγκεκριμένο σημείο η διττή σημασία της επισκοπικής επιρροής ή εξουσίας και της αντίστοιχης ευθύνης ενδυναμώνει τη γελασιανή αντίληψη περί ποντιφικής *auctoritas*. Η πετρίνεια εξουσία του δεσμείν και λύειν κατ'εξοχήν συνιστά ουσιώδες συστατικό στοιχείο αυτής της *auctoritas*. Στο καθαρώς θρησκευτικό πεδίο ο αυτοκράτορας πρέπει να επιδεικνύει όχι μόνο σεβασμό αλλά και υπακοή στον επίσκοπο.

Ως άνθρωπος ο αυτοκράτορας χρειάζεται να προσφεύγει στην τέλεση των μυστηρίων για να επιτύχει τη σωτηρία του και συνεπώς σε ό,τι αφορά τη θρησκευτική τάξη ο κοσμικός ηγεμόνας υπόκειται στον ποντίφηκα. Η γελασιανή αναφορά στη *regalis potestas* αναφέρεται κυρίως στο αυτοκρατορικό αξίωμα παρά στο πρόσωπο του αυτοκράτορα και αναγνωρίζει τη θεία καταγωγή και παραχώρηση αυτού του αξιώματος. Στην πραγματικότητα ως κυβερνήτης ο αυτοκράτορας κατέχει το ανώτατο επίγειο αξίωμα. Γι'αυτό το λόγο ο Γελάσιος αποδέχεται την ανεπιφύλακτη αυτοκρατορική δικαιοδοσία επί των επισκόπων στην εγκόσμια σφαίρα, όπως επίσης και την υποχρέωση των τελευταίων να υπακούν τους αυτοκρατορικούς νόμους.

1.2. Ο μετασχηματισμός των γελασιανών απόψεων κατά τον πρώιμο ευρωπαϊκό μεσαίωνα

Ο γελασιανός ισχυρισμός περί δύο εξουσιών μεταδόθηκε στην καρολίνεια εποχή υπό την ιδέα μιας μοναδικής χριστιανικής κοινωνίας η οποία συνέχεται από την παρουσία δύο εξουσιαστικών αρχών με διακριτούς ρόλους. Το παραπάνω δόγμα υιοθέτησε με πιστότητα ο Αλκουίνος της Υόρκης (c. 730-804)· σε επιστολή του προς τον αρχιεπίσκοπο του Canterbury στα 793, υπέδειξε τον τρόπο αντιμετώπισης των επιβαλλομένων από τους Βίκινγκς διωγμών κατά της Εκκλησίας. Για την οπτική του Αλκουίνου η εγκόσμια και η πνευματική εξουσία είναι εκ φύσεως διακριτές. Η πρώτη κατέχει το ξίφος του θανάτου, η δεύτερη διά του εκκλησιαστικού λόγου προσφέρει τη δυνατότητα ζωής και σωτηρίας. Οι χριστιανοί κοσμικοί ηγεμόνες συνιστούν εξ ορισμού υπερασπιστές της πνευματικής εξουσίας· στην τελευταία διαμεσολαβείται η κοσμική εξουσία σε τρόπο ώστε να διαμορφώνεται ένα ποίμνιο υπό ένα Θεό, με ποιμένα το Χριστό[4]. Ο Αλκουίνος επανέλαβε την ίδια διδασκαλία προς τον εν λόγω αποδέκτη εννέα χρόνια αργότερα: η ιερατική και η βασιλική εξουσία είναι διακριτές. Η πρώτη υποδεικνύει το στόχο της αναζήτησης της επουράνιας βασιλείας, ενώ η δεύτερη λαμβάνει το ξίφος του εξαναγκασμού απέναντι σε κάθε ανομία και παρεκτροπή[5].

Ο αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ βασιλικής και ιερατικής εξουσίας αποτελεί σημείο συχνότατης διαπραγμάτευσης εκ μέρους των συγγραφέων της καρολίνειας περιόδου. Το έργο *Ζωή* του Wala, ηγούμενου του Corbie, απέδωσε στον ίδιο τον Wala την υποχρέωση υπεράσπισης της ελευθερίας της εκκλησιαστικής ιδιοκτησίας από τον κρατικό σφετερισμό. Εκκλησία και βασιλεία *(regnum)* εκλαμβάνονται στην προοπτική αυτή ως δύο ανεξάρτητες πολιτικές κοινωνίες *(res publicae)*. Ο βασιλιάς

---

[4] ΑΛΚΟΥΙΝΟΣ, *Epistola* XVIII, *Monumenta Germaniae Historica* Epp. 4, 48: "Divisa est potestas saecularis et potestas spiritalis: illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua... Illi sint, id est saeculares, defensores vestri, vos intercessores illorum; ut sit unus geex sub uno Deo, *Christo pastore*."

[5] στο ίδιο, CCLV, p. 413: "Divisa est sacerdotalis atque regalis potentia. Illa portat clavem in lingua caelestis regni, iste gladium ad vindictam reorum".

διαθέτει τη δική του συντεταγμένη πολιτεία *(res publica)* ούτως ώστε να μπορεί ελεύθερα να διαχειρίζεται τους πόρους της για τις ανάγκες του στρατού του.

Στο Χριστό από την άλλη ανάγεται η ίδια η ιδιοκτησία της Εκκλησίας ως μία άλλη μορφή *res publica*, με τους επισκόπους να αποτελούν λειτουργούς του επουράνιου βασιλιά ο οποίος τους αναθέτει τη διαχείριση των πνευματικών υποθέσεων[6]. Κατά εντελώς παρόμοιο τρόπο ο Hincmar της Rheims (c. 805/6-881) υπεστήριζε τον αυτόνομο χαρακτήρα τόσο της εκκλησιαστικής σφαίρας *(ordo ecclesiasticus)* όσο και της εγκόσμιας πολιτείας *(res publica)* της υπαγόμενης στη βασιλική δικαιοδοσία[7]. Τα κείμενα του Hincmar προσέφεραν τα πλέον εκτεταμένα σχόλια του γελασιανού δυϊσμού[8].

Η συνεργασία των δύο ανεξαρτήτων εξουσιών αποτελεί σταθερό θέμα της πολιτικής σκέψης των στοχαστών της καρολίνειας περιόδου[9]. Ο Καρλομάγνος γράφοντας στον πάπα Λέοντα ΙΙΙ στα 796 εξέφρασε την επιθυμία του για μία απαράβατη συνθήκη συνεργασίας με τη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία[10]· με βάση την κοσμική αυτή συνδρομή οι επίσκοποι οφείλουν να συνεργάζονται με τους κοσμικούς άρχοντες και αντιστρόφως, σε τρόπο ώστε και οι δύο να εκτελούν πλήρως τα καθήκοντά τους[11]. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του διαδόχου του Καρλομάγνου, του Λουδοβίκου του Ευσεβούς (814-840), η παραπάνω αρχή κατέστη επιτακτικότερη: οι επίσκοποι και οι κοσμικοί ηγεμόνες οφείλουν να παρέχουν αμοιβαία συνδρομή κατά την εκτέλεση των καθηκόντων τους, εντασσόμενοι σε μία κοινή βιοτική

---

[6] *Vita Walae abbatis Corbeiensis* II, 2, *Monumenta Germaniae Historica Scriptores* 2, 548: "Habeat igitur rex rempublicam libere in usibus militiae suae ad dispensandum, habeat et Christus res ecclesiarum, quasi alteram rempublicam, omnium indigentium et sibi servientium usibus, suis commissam ministris fidelibus."

[7] HINCMAR, *Epistola* XXVII, *Patrologia Latina* 126, 181 A: "sui antecessores ecclesiasticum ordinem quod suum est, et non rempublicam quod regum est, disposuerunt."

[8] Βλ. π.χ *De divortio Lotharii et Tetbergae, quaestio* 7, *Patrologia Latina* 125, 769c, *De fide Carolo regi servanda* 39, *Patrologia Latina* 982c.

[9] πρβλ. προς τούτο Eichmann, E, *Kirche und Staat 1 (750-1122) Quellen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zur Kirchenrecht*, Görres - Gesellschaft, 1912, p. 50 κ.ε.

[10] ΑΛΚΟΥΙΝΟΣ, *Epistola* 93, p. 137: "cum beatitudine vestra eiusdem fidei et caritatis inviolabile foedus statuere desidero."

[11] *Capitulare Baiwaricum* cap. 4, *Monumenta Germaniae Historica Cap* I, 158: "Ut episcopi ium comitibus stent et comites cum episcopis, ut uterque pleniter suum ministerium peragere possint."

προοπτική ειρήνης[12]. Τα εκκλησιαστικά συμβούλια υιοθέτησαν τις επιταγές της κοσμικής νομοθεσίας: πρόκειται για την ανάγκη εναρμόνισης των επιδιώξεων βασιλέων και επισκόπων, κληρικών και λαϊκών και του σύνολου χριστιανικού πληθυσμού. Με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται η διασφάλιση της εκκλησιαστικής ενότητας στα πλαίσια μιας διαρκούς ειρήνης στη μία ενιαία ρωμαιοκαθολική Εκκλησία[13].

Ο γελασιανός καθορισμός των λειτουργιών των δύο εξουσιών επεκτάθηκε στους συγγραφείς του Χ αιώνα, με ιδιαίτερη έμφαση στη συνεργασία *regnum* και *sacerdotium*. Ο Λέων, επίσκοπος Vercelli, προσέφερε τη διαβεβαίωση στον πάπα Γρηγόριο V κατά το έτος 998 ότι η συνεργασία πάπα και αυτοκράτορα θα αποκαθιστούσε τη Ρωμαϊκή Εκκλησία στην προγενέστερη ακεραιότητά της ενώ παράλληλα θα έθετε τις προϋποθέσεις ανανέωσης της φραγκικής-ρωμαϊκής αυτοκρατορίας[14]. Στη διάρκεια της βασιλείας του Όθωνα Α (962-973) οι τοπικές επισκοπές απέβησαν ένα είδος βασιλικού ιερατείου *(regale sacerdotium)* συνδυάζοντας το ιερατικό προς το βασιλικό λειτούργημα[15] και απολαμβάνοντας της βασιλικής επιδοκιμασίας· στις επισκοπές αυτές ανετέθη η διοίκηση της Εκκλησίας σύμφωνα με την προτροπή του Πέτρου Δαμιανού (1007-72) *"Accipe ecclesiam"*[16]. Το σύστημα αυτό παρουσιάζεται ως διαμετρικά αντίθετο προς τις προγενέστερες επιταγές του Γελασίου· οι συγγραφείς εντούτοις της περιόδου αυτής κατέβαλλαν προσπάθειες ιδεολογικής του δικαίωσης απέναντι σε κριτικές οι οποίες είχαν ως αφετηρία το γελασιανό ιδεώδες: "πολλοί διερωτώνται, αγνοώντας το θείο θέλημα, για ποιούς λόγους οι επίσκοποι αναλαμβάνουν τη διακυβέρνηση των ανθρώπων ή

---

12 *Admonitio ad omnes regni ordines* (823-5), cap. 12-13, *Monumenta Germaniae Historica*, p. 305: "Episcopi vero vel comites ad invicem ... concorditer vivant et ad sua ministeria peragenda vicissim sibi adiutorium ferant. Omnibus etiam generaliter dicimus et caritatem ut pacem ad invicem habeatis."

13 *Synodus quae facta est in Anglorum Saxonia* (786) cap. 14, στο *Alcuini Epistolae* 3, p. 25: "Sic concordia ubique et unanimitas inter reges et episcopos, ecclesiasticos et laicos, omnem que populum christianum, ut sit unitas ubique ecclesiarum Dei et pax in una ecclesia."

14 LEO OF VERCELLI, *Rhythmus de Gregorio papa et Ottone augusto*, *Monumenta Germaniae Historica Poetae* 5, p. 477 κ.ε.

15 RUOTGER, *Vita sancti Brunonis archiepiscopi Coloniensis* 20, στο *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe* 1973, p. 206: "In te namque et sacerdotalis religio et regia pollet fortitudo."

16 ΠΕΤΡΟΣ ΔΑΜΙΑΝΟΣ, *Epistolae* I, 13, 221 A: "Accipe ecclesiam".

αντιμετωπίζουν τους κινδύνους του πολέμου, αφού έργο τους αποτελεί η ίαση των ψυχών. Δεν πρέπει όμως να θεωρείται ως καινοφανές ή ασύνηθες φαινόμενο αυτοί που διοικούν την Εκκλησία να ασκούν τη διακυβέρνηση του παρόντος κόσμου"[17]. Οι υπέρμαχοι της παπικής μεταρρύθμισης του XI αιώνα εξελάμβαναν ως αρνητές της εκκλησιαστικής ελευθερίας *(libertas ecclesiae)* τους επισκόπους εκείνους οι οποίοι, κατά τον Πέτρο Δαμιανό, ετάσσοντο στην υπηρεσία εγκοσμίων ηγεμόνων, ως να ήταν σκλάβοι[18] και τους υπενθύμιζαν το γελασιανό πρότυπο εκκλησιαστικής ανεξαρτησίας[19]. Οι αντίπαλοι τους υπεστήριζαν με τη σειρά τους ότι ακολουθούσαν το γνήσιο γελασιανό υπόδειγμα συνεργασίας μεταξύ των δύο εξουσιών[20].

Στενά συνδεδεμένη προς το καθήκον διάδοσης της πίστης *(dilatatio)* ήταν η αυτοκρατορική υποχρέωση υπεράσπισης της Εκκλησίας *(defensio)*. Στη Ρώμη, ο τίτλος του υπερασπιστού της Εκκλησίας *(defensor ecclesiae)* υπεδήλωνε τον αυτοκρατορικό αξιωματούχο, τον οριζόμενο να προστατεύει τον πάπα και να υπόκειται στις διαταγές του[21]. Ο παραδοσιακός παπικός υπερασπιστής, ο βυζαντινός αυτοκράτορας, έπαυσε πλέον να αποτελεί "γνήσιο χριστιανό αυτοκράτορα" εξαιτίας της αποδοχής της πολιτικής της εικονομαχίας· επιπλέον περιφρόνησε το γελασιανό δυϊσμό προβαίνοντας σε πλήρη σύγχυση εκκλησιαστικών και κοσμικών αρμοδιοτήτων[22]. Η θραύση της ενότητας μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Ρώμης ενισχύθηκε περαιτέρω από την παραχάραξη, αλλοίωση και διαστρέβλωση του περιεχομένου της κωνσταντίνειας δωρεάς *(Constitutum Constantini)*. Η *Constitutum Constantini* συνιστά μια πλαστογραφία του ογδόου αιώνα η οποία προσπαθούσε να

---

[17] RUOTGER, *Vita sancti Brunonis... ό.π.* 23, p. 212: "Causantur forte aliqui divinae dispensationis ignari, quare episcopus rem populiet pericula belli tractaverit, cum animarum tantummodo curam susceperit... Nec vero nova fuit huius mundi gubernatio aut sanctae Dei ecclesiae rectoribus antea inusitata."

[18] Πέτρος ΔΑΜΙΑΝΟΣ, *Opusculum* XXII *(Contra clericos aulicos)*, *Patrologia Latina* 145, 463 B: "in clientelam potentium tanquam servos se dedititios obscoene substernunt."

[19] Πέτρος ΔΑΜΙΑΝΟΣ, *Epistolae* III, 6 . IV, 9 . VII, 3, *Patrologia Latina* 144, 294C, 314D, 440 AB.

[20] Πρβλ. πχ.Ερρίκος IV, *Epistola* 13, *Monumenta Germaniae Historica Kritische Studientexte* I, 19.

[21] Βλ. ULLMANN, W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London (Methuen) 1970[3], ειδικ. p. 69-70. Richards, J, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, London (Routledge and Kegan Paul) 1979, p. 292 κ.ε.

[22] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ II, *Patrologia Latina* 89, 518 A: "Scis, imperator, sanctae Ecclesiae dogmata non imperatorum esse, sed pontificum."

δικαιολογήσει τη μεταφορά της αυτοκρατορικής εξουσίας και των προνομίων της στον πάπα και στο περιβάλλον του. Παρουσιάζεται ως παπικό έγγραφο του 753 προκειμένου να υποστηριχθεί η απόφαση του πάπα Στεφάνου ΙΙ περί κλητεύσεως των Φράγκων στην Ιταλία για να προστατευθεί η χώρα του Αγίου Πέτρου. Κατ'άλλη άποψη η *Constitutum Constantini* παρουσιάζεται ως λογοτεχνική κατασκευή των ετών 750-760 ενός λατερανού κληρικού προς εξύψωση της Ρώμης εις βάρος της Ραβένας.

Η ριζοσπαστική εκδοχή του γελασιανού διαχωρισμού των δύο εξουσιών προεικονίζεται στον υποθετικό κωνσταντίνειο λόγο μεταφοράς της πρωτεύουσας της αυτοκρατορίας (από τη Ρώμη στην Κωνσταντινούπολη): "εκεί όπου ο ουράνιος αυτοκράτορας παρεχώρησε το δικαίωμα διακυβέρνησης στον αρχηγό και κεφαλή της χριστιανικής Εκκλησίας, δηλαδή τον πάπα, δεν είναι ορθό ο επίγειος αυτοκράτορας να ασκεί την εξουσία του"[23]. Προκειμένου να κατοχυρωθούν οι παπικές εδαφικές αξιώσεις, οι περιεχόμενες στην *Constitutum*, επί της σύνολης ιταλικής επικράτειας και να προστατευθεί η Ρώμη από τις εισβολές των Λομβαρδών, ο παπισμός προσέφυγε σε μία εγκόσμια εξουσία περισσότερο πειθήνια από αυτή του βυζαντινού αυτοκράτορα[24]. Τυπική περίπτωση των παραπάνω απετέλεσε το γεγονός ότι ο Πιπίνος ΙΙΙ χρίσθηκε από τον πάπα Στέφανο ΙΙ στα 754 βασιλιάς των Φράγκων[25] στον οποίο και ανατέθηκε η προάσπιση της Ρωμαϊκής Εκκλησίας[26]. Ο τίτλος *patricius Romanorum* που απενεμήθη στο Φράγκο βασιλιά υπεδήλωνε τη συνακόλουθη υποχρέωση του τελευταίου να υπερασπίζεται το ρωμαίο ποντίφηκα[27].

Ο επίσημος βιογράφος του πάπα Λέοντος ΙΙΙ ο οποίος ενθρόνισε τον Καρλομάγνο κατά το έτος 800 είχε την πεποίθηση ότι ο τίτλος *patricius Romanorum*

---

[23] *Constitutum Constantini* 18, p. 94-5: "ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore caelesti constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem."

[24] για την πολιτική αξιοποίηση της *Constitutum Constantini* από τον παπικό θεσμό βλ. ROBINSON, I.S., *The Papacy 1073-1198 Continuity and Innovation*, Cambridge (Univ. Press) 1996[3], p. 309-312.

[25] *Annales regni Francorum*, α. 749, *Monumenta Germaniae Historica Scriptores* I, 136.

[26] *Annales regni Francorum*, α. 754, p. 139: "postquam a rege Pippino ecclesiae Romanae defensionis firmitatem accepit."

[27] βλ. ULLMANN, W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages, ό.π.* p. 66 κ.ε.

μετετράπη σε *imperator Romanorum*[28]: η διαπίστωση αυτή εκφράζει το περιεχόμενο της παπικής αυτοκρατορικής ιδέας που θεμελιώνεται στη δυνατότητα της *translatio imperii.* Κατά την αυτοκρατορική ενθρόνιση του Λουδοβίκου του Ευσεβούς από τον πάπα Στέφανο IV στη Rheims στα 816, ο αυτοκράτορας προσέφερε ανάλογες προς τις προηγούμενες υποσχέσεις και διαβεβαιώσεις προς το πρόσωπο του πάπα. Το γεγονός της μετατροπής της αυτοκρατορικής στέψης από τον πάπα σε θεσμική πράξη συστατική του αυτοκρατορικού αξιώματος τίθεται στο επίκεντρο της παπικής αυτοκρατορικής ιδέας: η παπική υπόδειξη και χρίση του αυτοκράτορα συνιστά στοιχείο εκλατινισμού της αντίληψης για το αυτοκρατορικό αξίωμα[29]. Η παπική εκλογή πρέπει να προάγει την τιμή, να εξυψώνει την Ιερή Ρωμαϊκή Εκκλησία και να διασφαλίζει την ευημερία του χριστιανικού πληθυσμού[30]: ο ενδεδειγμένος υποψήφιος για το αυτοκρατορικό αξίωμα οφείλει να είναι αδιαφιλονίκητος υπέρμαχος και ενεργός αρωγός των αναγκών της Εκκλησίας[31].

Παρόμοια άποψη για τη σχέση των δύο εξουσιών συναντάται και στις ψευδο-ισιδώρειες διατάξεις, οι οποίες αποτελούν παραποίηση και πλαστογράφηση αυθεντικών παπικών επιστολών καθώς και γνήσιων συνοδικών κανόνων. Σύμφωνα με τον ψευδοΚλήμεντα Ι ο Κύριος παρήγγειλε σε όλους τους επίγειους άρχοντες και στους υπηκόους τους να υπακούουν τους επισκόπους, να υποτάσσονται σε αυτούς και να καθίστανται αρωγοί τους, ούτως ώστε όλοι να αναγνωρίζονται ως πιστοί συνεργοί της εφαρμογής του θεϊκού δικαίου[32]. Με βάση τις ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις οι ύστεροι καρολίνειοι μεταρρυθμιστές υιοθέτησαν ένα πλαίσιο προσδιορισμού των σχέσεων των δύο εξουσιών ριζικά διαφορετικό σε σχέση με εκείνο της εποχής του Γελασίου. Το γεγονός αυτό είχε ως συνέπεια τη σημαντική

---

[28] βλ. CLASSEN, P., "Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz", στο Braunfels, W. (ed.), *"Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben"*, 1965, vol I, p. 587 κ.ε.

[29] *Synodus Pontigonensis* (876). *Monumenta Germaniae Historica Cap. 2*, 348: "elegit atque sacra unctione constituit... domnum imperatorem ... sibi protectorem ac defensorem esse."

[30] ΙΩΑΝΝΗΣ VIII, *Monumenta Germaniae Historica Epp.* 7, 311: "ad honorem et exaltationem sanctae Romanae ecclesiae et ad securitatem populi Christiani."

[31] ΙΩΑΝΝΗΣ VIII, *Regesta Pontificum Romanorum abcondita Ecclesia ad annum post Christum notum MCXCVIII*, 3093, p. 46: "patronum invictum, defensorem potentem et strenuum adiutorem... in omnibus ecclesiasticis utilitatibus."

[32] ΨΕΥΔΟΚΛΗΜΗΣ, I, *Epistola* I. 39, Hinschius (ed.) 1863, p. 43: "cooperatores legis Dei."

τροποποίηση των γελασιανών διατυπώσεων. Με την πράξη *(acta)* της συνόδου των Παρισίων (829), η γελασιανή ρήση παρατείθεται υπό την ακόλουθη μορφή: η Εκκλησία κατά κύριο λόγο διαχωρίζεται σε δύο εξέχοντα λειτουργήματα, το ιερατικό και το βασιλικό[33]: δεν είναι η Εκκλησία πλέον που βρίσκεται εντός της αυτοκρατορίας, όπως συνέβαινε στη σκέψη του Ευσεβίου Καισαρείας, αλλά η αυτοκρατορία είναι εκείνη που εγγράφεται εντός της Εκκλησίας[34]. Οι δύο εξουσίες εμφανίζονται πλέον ως διακριτές λειτουργίες ενός μοναδικού θεσμού: η χειραγώγηση των ψυχών, ως κατ'εξοχήν ποντιφική αρμοδιότητα, καθίσταται σπουδαιότερη από την αυτοκρατορική εξουσιαστική ισχύ που είναι εφήμερη και σχετική[35].

Με τους γρηγοριανούς μεταρρυθμιστές του XI αιώνα η γελασιανή διάκριση τροποποιείται εκ νέου. Ο ισχυρισμός ότι ο αυτοκράτορας υπόκειται στην ιερατική εξουσία μόνο σε θέματα πίστης *(res divinae)* διευρύνεται με την προσθήκη ότι η αυτοκρατορική εξουσία προσφέρεται από τον πάπα, τον κύριο διαμεσολαβητή μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Με τον τρόπο αυτό ο πάπας Γρηγόριος VII προσαρμόζει το δόγμα του Γελασίου στην απαίτηση περαιτέρω εδραίωσης της ελευθερίας της Εκκλησίας: δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι εκλαμβάνει τους εκπροσώπους του Χριστού ως πατέρες και κυρίους όλων των βασιλέων και όλων των πιστών της χριστιανικής οικουμένης. Η θεωρία των δύο εξουσιών δεν παύει να υποδηλώνει τις κύριες συντεταγμένες μιας πολιτικής φιλοσοφίας που προϋποθέτει τη σαφή και ριζική οριοθέτηση πνευματικού και εγκοσμίου, ουράνιου και επίγειου, αιωνιότητας και χρονικότητας, υπερβατικότητας και εμμένειας: η παραβίαση αυτής της αρχής υπέρ του πνευματικού και του αιώνιου συνδέθηκε στο δυτικοευρωπαϊκό μεσαιωνικό κόσμο με τη διαμόρφωση και εδραίωση μιας λογικής της κυριαρχίας του θρησκευτικού στοιχείου, της περίφημης ιεροκρατικής θεώρησης του κόσμου, της κοινωνίας και των πολιτικών θεσμών.

---

[33] *Relatio episcoporum ad Hludowicum imperatorem* (829) cap. 3, *Monumenta Germaniae Historica Cap.* 2, 29: "Quod eiusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis."
[34] πρβλ. CONGAR, Y.M.-J., *L'Ecclesiologie du haut moyen âge*, Paris (Cerf) 1968, p. 256 κ.ε.
[35] *Monumenta Germaniae Historica* Epp. 5, 228: "maius esse regimen animarum, quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale."

1.3. Η ισχύς του δόγματος του Γελασίου κατά τον XI αιώνα: η εμφάνιση του ιεροκρατικού επιχειρήματος

Οι ιεροκρατικές δυνατότητες και προεκτάσεις του γελασιανού δυϊσμού των εξουσιών έτυχαν περαιτέρω επεξεργασίας σε μία από τις τριάντα μία πραγματείες τις αποδιδόμενες στο Νορμανδό Ανώνυμο του XI αιώνα[36]. Η εν λόγω πραγματεία ξεκινά με σύντομες αναφορές αποσπασμάτων των γελασιανών απόψεων, ενώ το υπόλοιπο μέρος της αφορά τη σχέση μεταξύ των δύο εξουσιών.

Χαρακτηριστική είναι η εμμονή του Ανωνύμου στο γελασιανό πλαίσιο αντιπαράθεσης των εννοιών *sacerdotalis auctoritas* και *regalis potestas*: στην αντίθεση αυτή προσδίδεται πλέον μία σαφής ιεροκρατική διάσταση. Στην προσπάθεια του να αποδείξει ότι η ιεροκρατική *auctoritas* αποκτά σπουδαιότερα και πλέον εξέχοντα προνόμια *(privilegium)* σε σχέση προς την αυτοκρατορική *potestas*, ο Ανώνυμος αναπτύσσει μία θεματική η οποία συναντάται στο έργο του Γρηγορίου VII[37]. Ο Ανώνυμος αποδίδει υπεροχή στην ιερατική δύναμη του δεσμείν και λύειν *(potestas ligandi et solvendi)*, θέμα οικείο στη γρηγοριανή σκέψη, καθώς και στη σωτηριολογική δύναμη των μυστηρίων που διαχειρίζονται οι ιερείς. Η ιερατική *auctoritas* διανοίγει την οδό της βασιλείας. Στην πραγματικότητα κάθε ιερέας αποτελεί ουράνιο άγγελο, κατ'ουσίαν εικονίζει το Χριστό *(Christus)*. Αντιθέτως η βασιλική *potestas* συνιστά ένα δευτερεύον προνόμιο διοίκησης των δημοσίων υποθέσεων.

Τελικώς ο Νορμανδός Ανώνυμος ανακεφαλαιώνει το εγκώμιο του για το *sacerdotium* και το επιχείρημα του για την ανωτερότητα του επί του *regnum* ως εξής: η ιερατική *auctoritas* είναι ουράνια και θεόσδοτη, ρυθμίζει και καθαγιάζει τη βασιλική *potestas,* συμβάλλει στη διακυβέρνηση των ψυχών και εργάζεται για τη σωτηρία του κόσμου. Αντιθέτως η αυτοκρατορική *potestas* είναι γήινη και υλική, κυβερνά μόνο τα ανθρώπινα σώματα και μάλιστα με ατελή τρόπο. Δεν έχει απολύτως καμία εξουσία

---

[36] Βλ. διεξοδικά WILLIAMS, G.H., *The Norman Anonymous of 1100 AD.*, Harvard Theological Studies 18, Cambridge 1951.

[37] WILLIAMS, G.H., "The Golden Priesthood and the Leaden State: A Note on the Influence of a work sometimes Ascribed to St. Ambrose: the Sermo de dignitate sacerdotali", *Harvard Theological Review* 50 (1957), p. 37-64, ειδικ. p. 56-59.

επί του ουρανού, ενώ επί της γης η δύναμη της είναι περιορισμένη. Για τη σύγκριση της βασιλικής *potestas* προς την ιερατική *auctoritas* ο Ανώνυμος συγγραφέας καταφεύγει σε μία μεταφορά, με την αντιπαραβολή του χλωμού μολύβδου προς τη λαμπρότητα του χρυσού. Ο βασιλιάς και κάθε κοσμικός ηγεμόνας αποτελεί τέκνο της Εκκλησίας και όχι προϊστάμενο της *(praesul)*, μαθητή και όχι κύριο, υπήκοο και όχι κυβερνήτη.

Με το Νορμανδό Ανώνυμο τίθενται πλέον τα θεμέλια μιας ιεροκρατικής ερμηνείας του δόγματος του Γελασίου. Η νέα αυτή προοπτική που διανοίγεται μετά τον XI αιώνα επικρατεί προοδευτικά στη σκέψη των μεσαιωνικών κανονολόγων και καθίσταται σταδιακά συστατικό στοιχείο του κανονικού δικαίου της εποχής. Η επιγραφή *item Gelasius papa Anastasio imperatori* στο *Decretum* του Γρατιανού, *Distinctio 96* παραθέτει τη γελασιανή ρήση όπως ακριβώς αποδώθηκε σε επιστολή του Γρηγορίου VII στα 1081. Ο παραπάνω κανόνας δικαίου αποτελεί ουσιαστικά απόσπασμα αυτής της επιστολής με την υπόδειξη ότι οι ιερείς οφείλουν να εκλαμβάνονται ως πατέρες και κύριοι αυτοκρατόρων και κοσμικών αρχόντων[38].

Οι εξελίξεις αυτές υπερέβησαν τη σφαίρα του κανονικού δικαίου: κατ'ανάλογο τρόπο η δυτική θεολογία μετά τον XI αιώνα διακατέχεται από μία ακράδαντη πεποίθηση για την εγγενή ανωτερότητα της πνευματικής επί της κοσμικής εξουσίας, γεγονός που αντανακλάται κατ'αρχήν στη σημαίνουσα πραγματεία του Ούγωνος του Αγίου Βίκτωρος *De Sacramentis Christianae fidei.* Όπως ακριβώς η πνευματική ζωή έχει μεγαλύτερη αξία από την επίγεια και το πνεύμα υπερτερεί του σώματος, με τον ίδιο τρόπο η πνευματική εξουσία υπερέχει κάθε εγκόσμιας ισχύος. Η πνευματική αποτελεί συστατικό όρο ύπαρξης της επίγειας εξουσίας, διαθέτει δε δυνατότητα άσκησης ελέγχου της τελευταίας σε περιπτώσεις παρεκτροπής[39].

---

[38] ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* D. 96 c.9-10: "Regum et principum patres et magistri sacerdotes esse censentur."

[39] Ούγων του Αγίου Βίκτωρος, *De Sacramentis Christianae fidei* II, 2,4, *Patrologia Latina* 176, 418: "Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestate honore, ac dignitati praecedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit."

Ο Ούγων εντούτοις δεν διευκρινίζει επακριβώς σε τι συνίσταται αυτή η εγγενής υπεροχή της πνευματικής εξουσίας· αρκείται σε μία απλή πεποίθηση για την ανωτερότητα της πνευματικής ζωής ως ιδιώματος του κλήρου, χωρίς όμως να προβαίνει σε αποδοχή της δυνατότητας ενός πλήρους ιεροκρατικού ελέγχου των κοσμικών υποθέσεων. Υπ'αυτήν την έννοια οι απόψεις του Ούγωνος ερμηνεύθηκαν από ύστερους μεσαιωνικούς συγγραφείς ως μη συμβατές προς την ιεροκρατική αντίληψη ότι ο πάπας ως επίγειος αντιπρόσωπος του Χριστού είναι σε θέση να διαθέτει απόλυτη εξουσία επί πνευματικών και κοσμικών υποθέσεων[40]. Δεν είναι τυχαίο ότι στα τέλη του XI αιώνα αυτή η ιεροκρατική λογική, η απόλυτη υπεροχή του πνευματικού επί του κοσμικού θέτει τις προϋποθέσεις εμφάνισης μιας θρησκευτικής ιδεολογικής ερμηνείας των θεσμών διακυβέρνησης κάθε χριστιανικής κοινωνίας.

1.4. Η παπική ιδεολογία του XI αιώνα: η έμπρακτη αναίρεση των γελασιανών απόψεων από τον πάπα Γρηγόριο VII

Κύρια επιδίωξη της παπικής μεταρρύθμισης του XI αιώνα κατά τη θεωρητική προσέγγιση της βασιλείας *(regnum)* παρέμενε η ιδιαίτερη έμφαση στη συμβολική διάσταση της παπικής ισχύος, την περίφημη *auctoritas*. Σύμφωνα με την παπική συλλογιστική ήταν δυνατή μία πολιτική νοηματοδότηση αυτής της έννοιας με βάση το αντίστοιχο εδάφιο του αποστόλου Παύλου στην *Προς Ρωμαίους* Επιστολή 13,1-7[41].

---

[40] π.χ Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I.4, Scholz (ed.), 1929, p. 11, John of Paris, *Tractatus de potestate regia et papali*, Leclerq (ed.) 1942, p. 183-4.

[41] ΠΑΥΛΟΥ, *Πρός Ρωμαίους* 13, 1-7: "Πάσα ψυχή 'εξουσίαις υπερεχούσαις υποτασσέσθω ου γάρ έστιν 'εξουσία ει μή ύπό Θεού. αι δέ ούσαι 'εξουσίαι ύπό του Θεου τεταγμέναι εισίν, ώστε ο 'αντιτασσόμενος τη 'εξουσία τη του Θεου διαταγή 'ανθέστηκεν. οι δέ 'ανθεστηκότες εαυτοις κριμα λήψονται. οι γάρ άρχοντες ουκ εισί φόβος των 'αγαθων ἐργων, αλλά των κακων. θέλεις δέ μή φοβεισθαι τήν 'εξουσίαν; τό 'αγαθόν ποίει, και ἔξεις ἐπαινον 'εξ αυτης· Θεου γαρ διάκονός εστί σοι εις το αγαθόν. 'εάν δέ τό κακόν ποιης, φοβου· ου γάρ εικη τήν μάχαιραν φορει· Θεου γάρ διάκονος 'εστίν, ἐκδικος εις όργήν τω τό κακόν πράσσοντι. διό ανάγκη ύποτάσσεσθαι ου μόνον διά την όργήν, αλλά και διά τήν συνείδησιν. διά τουτο γάρ καί φόρους τελειτε. λειτουργοί γάρ Θεού εισίν εις αυτό τουτο προσκαρτερουντες. απόδοτε ουν πασι τάς όφειλάς, τω τόν φόρον τόν φόρον, τω τό τέλος τό τέλος, τω τόν φόβον τόν φόβον, τω τήν τιμήν τήν τιμήν."

Πρώιμοι μεσαιωνικοί σχολιαστές δεν έπαυαν να υπενθυμίζουν το θεμελιώδες χριστιανικό καθήκον υποταγής στην άνωθεν επιβεβλημένη κοσμική εξουσία, αποδίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στην παύλεια υπόμνηση ότι η αντίσταση στην εξουσία επιφέρει τη θεία καταδίκη.

Δεν είναι ως εκ τούτου τυχαίο το γεγονός ότι ο Atto της Vercelli κατά το έτος c. 940 εξελάμβανε την αντίδραση κατά της βασιλείας *(regnum)* ως ιεροσυλία ακόμη και στην περίπτωση που ο κοσμικός ηγεμόνας συνιστούσε εχθρό της χριστιανικής πίστης. Η τυραννική εξουσία *(mala potestas)* παραχωρείται από το Θεό προκειμένου να ασκηθούν οι ενάρετοι στην καλλιέργεια της αρετής της υπομονής, κατά τη ρήση του Ιώβ 34,30[42]. Οι υπέρμαχοι της παπικής μεταρρύθμισης του XI αιώνα προέβησαν σε μία ιδιαίτερη ερμηνεία του χωρίου του Παύλου επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον τους, όχι στην έλλειψη δυνατότητας αντίστασης έναντι της εξουσίας, αλλά στη φύση της βασιλείας ως θείου λειτουργήματος *(ministerium)*. Από αυτή τη θεία ιδιότητα της βασιλικής εξουσίας μπορούσε να συναχθεί το συμπέρασμα ότι ακόμα και αυτές οι παρεκτροπές κατά την άσκηση της εξουσίας ήταν δυνατό να γίνουν ανεκτές.

Το εν λόγω επιχείρημα ανευρίσκεται εν πρώτοις σε γράμμα του Πέτρου Δαμιανού στο 1065 το οποίο προσέφερε υποδείξεις και παραινέσεις στο βασιλιά Ερρίκο IV της Γερμανίας προς πληρέστερη άσκηση των καθηκόντων του. Ο βασιλιάς επί ματαίω κατέχει το ξίφος εάν δεν τιμωρεί αυτούς που ανθίστανται στο θείο θέλημα· δεν θεωρείται ως υπηρέτης του Θεού που καλείται να εκτελέσει τα θεία παραγγέλματα και να επισείσει τη θεϊκή μήνυ επί των ασεβών εάν δεν προβαίνει στην αδυσώπητη τιμωρία των εχθρών της Εκκλησίας. Ο βασιλιάς ο οποίος επιδεικνύει, μέσω της προστασίας που προσφέρει στην Εκκλησία, την προσήκουσα τιμή στο Θεό πρέπει να τυγχάνει της γενικότερης υπακοής. Στην αντίθετη περίπτωση εκείνος ο ηγεμόνας που αντιτίθεται στα θεία παραγγέλματα και παραβιάζει τις θείες

---

[42] Atto της Vercelli, *Expositio Epistolarum sancti Pauli, Patrologia Latina* 134, 258 B - 259 A: "datae sunt potestates étiam malae, ut boni patientiae virtute probarentur."

επιταγές δεν λογίζεται ως λειτουργός του Θεού *(minister Dei)*· είναι άξιος περιφρόνησης και αποδοκιμασίας από το σύνολο των υπηκόων του[43].

Η συγκεκριμένη αυτή θεωρητική στάση έναντι της βασιλείας διέπει το σύνολο των ενεργειών του πάπα Γρηγορίου VII (1073-85). Αξίζει να υπογραμμισθεί εν προκειμένω ότι στην περίπτωση που ο κοσμικός ηγεμόνας δεν συμπεριφέρεται ως πειθήνιο, ταπεινό και υπάκουο τέκνο της Εκκλησίας, η χρησιμότητά του για την τελευταία τίθεται εν αναμφιβόλω· όχι μόνο δεν τυγχάνει της εκκλησιαστικής επιδοκιμασίας αλλά επιπλέον οι πράξεις του προσκρούουν στη σθεναρή αντίσταση των εκπροσώπων του Θεού. Ο βασιλιάς μετατρέπεται πλέον σε διάκονο των παραγγελμάτων του Αποστόλου Πέτρου, όπως αυτά προβάλλονται από τον κατ'εξοχήν *vicarius Petri*, τον πάπα[44].

Απευθυνόμενος στους κυβερνήτες των νέων αναδυομένων εθνικών βασιλείων ο Γρηγόριος VII εξέφραζε αυτήν ακριβώς την προβληματική[45]: εάν ένας βασιλιάς δεν απεδεικνύετο χρήσιμος για την Εκκλησία αντιμετώπιζε την ποινή του αφορισμού, την καθαίρεση από το αξίωμα του και τη συνακόλουθη αντικατάσταση του από έναν προσφορότερο για τις επιλογές της Εκκλησίας υποψήφιο. Κατά το Γρηγόριο πολλοί ποντίφηκες στο παρελθόν αφόρισαν βασιλείς ή αυτοκράτορες[46]. Ο

---

[43] Πέτρος ΔΑΜΙΑΝΟΣ, *Epistolae* VII 3.

[44] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* IX,3 : "ad honorem sanctae ecclesiae rex provideatur idoneus... defensorem et rectorem, sicut eam decet... Nisi enim ita oboediens et sanctae ecclesiae humiliter devotus ac utilis, que mad modum christianum regem oportet... procul dubio ei non modo sancta ecclesia non favebit, sed étiam contradicet." για την αντίληψη περί *vicarius Petri* και *vicarius Christi* βλ. διεξοδικά στο SOUTHERN, R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London (Penguin) 1990^2, p. 94 κ.ε, 104-5.

[45] *ό.π.* II.51, V.10, VII.13, VII.21, IX.14. Ο Γρηγόριος VII ανέπτυξε τις ιδέες του σε ένα γράμμα που έστειλε στο βασιλιά της Ουγγαρίας (23 Μαρτίου 1075): "Notum autem tibi esse credimus, regnum Ungariae, sicut et alia nobilissima regna, in proprie libertatis statu debere esse, et nulli regi alterius regni subici nisi sanctae et universali matri Romanae ecclesiae; quae subiectos non habet ut servos, sed ut filios suscipit universos." *Monumenta Gregoriana. Bibliotheca rerum Germanicarum*, Jaffé, P. (éd.), II, Berlin 1865, no 63. Βλ. επίσης BANNIARD, M., *"Zelum discretione condire:* Langages et styles de Gregoire le Grand dans sa correspondance, στο *Papauté, Monachisme et Theories politiques. I. Le pouvoir et l"institution ecclésiale*, Lyon (Press Univ) 1994, p. 29-46, για τις σχέσεις του Γρηγορίου VII και των ηγεμόνων των εκτός των ορίων της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, βλ. διεξοδικά, TELLENBACH, G., *The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*, μτφρ. Reuter, T., Cambridge (Univ Press) 1993, p. 218-222. Βλ. επίσης KLOCZOWSKI, J., "L'église et les Etats de la nouvelle chrétienté slavo-scandinave", *Histoire du Christianisme*, vol. 5, *Apogée de la Papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris (Desclée) 1993, p. 134-138.

[46] Ο Γρηγόριος χρησιμοποιεί περαιτέρω δύο ακόμη ιστορικά παραδείγματα εκθρόνισης βασιλέων από ρωμαίους ποντίφηκες: α) του πάπα Ιννοκέντιου Ι που αφόρισε τον αυτοκράτορα Αρκάδιο, β) του Αμβροσίου που αφόρισε τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο.

ρωμαίος ποντίφηκας Ζαχαρίας καθαίρεσε το βασιλιά των Φράγκων Χιλδέριχο ΙΙΙ από το αξίωμα του όχι τόσο εξαιτίας των αδικιών του, αλλά λόγω του γεγονότος ότι δεν απεδείχθη αρκετά χρήσιμος για να κατέχει μία τόσο σημαντική εξουσία: ο ίδιος πάπας τοποθέτησε στη θέση του τον Πιπίνο το Βραχύ, πατέρα του αυτοκράτορα Καρλομάγνου, απαλλάσσοντας όλους τους Φράγκους από τον οφειλόμενο όρκο υποταγής στο πρόσωπο του Χιλδέριχου[47].

Ο παπικός ισχυρισμός περί αποδέσμευσης των υπηκόων από την προσήκουσα αφοσίωση σε ασεβείς ηγεμόνες[48], βασιζόμενος στην πετρίνεια εξουσία του δεσμείν και λύειν *(potestas ligandi et solvendi)*, απετέλεσε αντικείμενο οξύτατης διαμάχης κατά την περίοδο της έριδος περί περιβολής (1075-1122). Θεμελιώνεται πλέον το παπικό δικαίωμα ανάμειξης σε κοσμικές υποθέσεις που βρίσκονται εκτός των συμβατικών ορίων δικαιοδοσίας της Εκκλησίας. Σε αυτήν ακριβώς την παπική στρατηγική διακρίνονται δύο θεμελιώδεις αλλά διαφορετικές πτυχές: αφενός μεν μία θρησκευτική ενέργεια, ο αφορισμός τον οποίο ένας πάπας διατηρεί πάντοτε το δικαίωμα να επιβάλλει απέναντι σε όποιο μέλος της Εκκλησίας απειθεί εμφανώς ασχέτως της ιδιότητας του (βασιλικής ή αυτοκρατορικής). Το δικαίωμα αυτό χρησιμοποιήθηκε από την Εκκλησία και σε περιόδους προγενέστερες της *Investitura.* Ο αφορισμός όμως του Ερρίκου ΙV από τον πάπα Γρηγόριο VII στα 1076 δεν περιορίστηκε μόνο σε καθαρώς θρησκευτικά πλαίσια: πρόκειται για μία εμφανώς πολιτική πράξη, την καθαίρεση του βασιλιά, την ανατροπή ενός διακεκριμένου κοσμικού ηγεμόνα, του αρχηγού της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Διαπιστώνεται ως εκ τούτου μία σφοδρή αντιπαράθεση μεταξύ δύο οικουμενικών δυνάμεων του Ευρωπαϊκού Μεσαίωνα, του παπισμού και της αυτοκρατορίας, αλλά και η αναμφισβήτητη έκβαση της σύγκρουσης υπέρ του μεσαιωνικού παπισμού. Αυτές οι

---

[47] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* VIII. 21: "plerique pontificum alii reges alii imperatores excommunicaverunt... Alius Romanus pontifex regem Francorum non tam prosuis iniquitatibus quam pro eo, quod tantae potestati non erat utilis, a regno deposuit et Pippinum Caroli Magni imperatores patrem in eius lao substituit omnesque Francigenas a iuramento fidelitatis, quam illi fecerant, absolvit." Βλ. επίσης Peters, E. *The Shadow King: Rex inutilis in Medieval Law and Literature 751-1327*, New Haven (Yale Univ.Press) 1970, p. 39-45, 118-34.

[48] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 27: "Quod a fidelitate ini quorum subiectos potest absolvere."

δύο πτυχές τελούσαν σε πλήρη λογική συνάφεια στη σκέψη και την πολιτική του Γρηγορίου VII, διαμορφώνοντας μία υπερβατική ενότητα που διαπερνούσε ταυτόχρονα τη βασιλική εξουσία και την παπική δικαιοδοσία: την Εκκλησία. Αυτή η υπέρτατη πνευματική ισχύς της Εκκλησίας ανακεφαλαιωνόταν στο πρόσωπο του πάπα.

Αυτές οι παπικές απόψεις δέχθηκαν ωστόσο μία στοιχειώδη κριτική από συγγραφείς που για λόγους σκοπιμότητας έπρεπε να διατηρήσουν την ανωνυμία τους. Ο Ανώνυμος του Hersfeld (fl. 1090) υποστηρίζει ότι η εξουσία του δεσμείν και λύειν δεν είναι απεριόριστη: δεν περιλαμβάνει συνεπώς το δικαίωμα αποδέσμευσης των υπηκόων από τον όρκο υποταγής τους *(fidelitas)* προς τους κοσμικούς ηγεμόνες. Είναι ασφαλώς αληθές ότι ο Κύριος παρεχώρησε το δικαίωμα του δεσμείν και λύειν στον Απόστολο Πέτρο και κατ'επέκταση στην Ιερά Εκκλησία, η εξουσία όμως αυτή έχει αποκλειστικά και μόνο πνευματική και σωτηριολογική σημασία[49]. Το ιστορικό γεγονός της εκθρόνισης του τελευταίου εκπροσώπου της μεροβιγγιανής δυναστείας Χιλδέριχου κατά το έτος 751 έλκυσε την προσοχή του Ανώνυμου συγγραφέως[50], ο οποίος προέβη σε μία ιστορική προσέγγιση της θεωρητικής διαμάχης της σχετικής προς την καθαίρεση των βασιλέων[51].

Παρόλα αυτά η δεσπόζουσα γρηγοριανή εκδοχή των γεγονότων του 751 σε συνδυασμό προς τον παπικό ισχυρισμό περί καθαίρεσης βασιλέων και απελευθέρωσης των υπηκόων τους από τον οφειλόμενο όρκο υπακοής *(fidelitas)* υιοθετήθηκε πλήρως από το μεσαιωνικό κανονικό δίκαιο. Ο Γρατιανός παραθέτει το συγκεκριμένο αυτό ιστορικό γεγονός προσφεύγοντας στη διατύπωση του Γρηγορίου VII[52]. Ο Γρατιανός ασχολήθηκε ελάχιστα με τη σχέση *regnum* και *sacerdotium*, οι ελάχιστες παρατηρήσεις του όμως προδίδουν τη σαφέστατη επίδραση των

---

[49] *Liber de unitate ecclesiae conservanda* l. 4, p. 189: "Verum etiam certum est, quod Dominus beato Petro et in ipso sanctae ecclesiae dederit ius ligandi atque solvendi, sed vincula peccatorum, non ut solveret sacramenta divinarum scripturarum, nequeut ligaret Dei verbum."
[50] *ό.π.* l. 3-4, 16· 11. 15, p. 188-9.
[51] πρβλ. ROBINSON, I.S., "Zur Arbeitsweise Bernolds von Konstanz und seines Kreises", *Deutsches Archiv* 34 (1978), p. 51 κ.ε., ειδικ. p. 103 κ.ε., του ίδιου, "Zur Entstehung des Privilegium Maius Leonis VIII papae", *Deutsches Archiv* 38 (1982), p. 26 κ.ε. ειδικ. p. 54 κ.ε.
[52] ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 15 q. 6 c.3.

γρηγοριανών απόψεων. Στους εγκόσμιους ηγεμόνες πρέπει να επιδεικνύεται ο απαιτούμενος σεβασμός[53] υπό τον περιορισμό ότι δεν θα αναμειγνύονται στις εκκλησιαστικές υποθέσεις[54] και ότι θα υπερασπίζονται την ακεραιότητα της Εκκλησίας. Η υποχρέωση προάσπισης της Εκκλησίας από την εξωτερική επιβουλή εναπόκειται στους κατόχους εγκοσμίων αξιωμάτων. Η περιφρόνηση αυτού του πρωταρχικού καθήκοντος συνεπιφέρει τον αποκλεισμό τους από την ευρύτερη θρησκευτική κοινότητα[55].

Στο επίκεντρο του μεσαιωνικού πολιτικού στοχασμού τίθεται η περίφημη θεωρία των δύο ξιφών, αντλούμενη από μία ιδιαίτερη μεσαιωνική ερμηνεία καινοδιαθηκικών χωρίων. Ενώ στην *Προς Ρωμαίους* Επιστολή 13, 1-7 η πνευματική εξουσία των παπών *(auctoritas)* υπαγορεύει το περιεχόμενο των ηγεμονικών καθηκόντων έναντι του Θεού, στο *Κατά Λουκάν* 22,38 καθορίζεται η ειδικότερη σχέση βασιλείας και ιεροσύνης (*regnum* και *sacerdotium*). Η αλληγορία των δύο ξιφών, πνευματικού και εγκόσμιου, χρησιμοποιήθηκε ευρύτατα στη μεσαιωνική πολιτική θεωρία[56]. Οι μεσαιωνικοί στοχαστές ανατρέχουν στο σημείο αυτό στα γεγονότα του Μυστικού Δείπνου: όταν οι μαθητές απευθυνόμενοι στο Χριστό είπαν "Ιδού Κύριε μάχαιραι δύο" Εκείνος απάντησε "Ικανόν εστί", φανερώνοντας μέσω αυτής της ρήσης τον επαρκή δυϊσμό πνευματικού και κοσμικού ξίφους στην υπηρεσία της Εκκλησίας. Στα πατερικά κείμενα ο όρος "ξίφος" *(gladius)* σημαίνει, όπως και στη Βουλγάτα ή στο ρωμαϊκό δίκαιο, την εξουσία καταναγκασμού ή κολασμού των ανθρωπίνων παρεκτροπών εκ μέρους της κοσμικής εξουσίας. Στους καρολίνειους συγγραφείς ο ίδιος όρος αρχίζει να εφαρμόζεται και στην πνευματική εξουσία· τυπικό παράδειγμα αποτελεί ο ισχυρισμός του Paschasius Radbertus ότι τα δύο ξίφη συνιστούν το λόγο της ζωής και την τιμωρία του αφορισμού[57] . Ο Αλκουίνος της

---

[53] ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 23 q. 5 *dictum post* c.23.
[54] ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* D. 96 *dictum ante* c. I· D 97 *dictum ante* c.1.
[55] ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 23 q. 5 *dictum post* c.25: "saecularium dignitatum administratoribus defendendarum ecclesiarum necessitas incumbit. Quod si facere contempserint, a communione sunt repellendi."
[56] πρβλ. ARQUILLIÈRE, H.X., "Origines de la théorie des deux glaives", *Studi Gregoriani* I (1947), p. 501-21.
[57] PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthaeum* XII. 26, Patrologia Latina 120, 916 D.

Υόρκης φανταζόταν τον Καρλομάγνο οπλισμένο με δύο ξίφη για την υπεράσπιση της Εκκλησίας: εντός της πίστεως *(intrinsecus)* κατά των αιρετικών και προς τα έξω *(forinsecus)* εναντίον των ειδωλολατρών[58]. Η κλασική ερμηνεία αυτής της άποψης, σύμφωνα με την οποία το κοσμικό ξίφος είναι δύναμη καταναγκασμού και το πνευματικό δύναμη αφορισμού, εμφανίζεται στις παπικές επιστολές του IX αιώνα[59]. Πριν την έναρξη της έριδος περί περιβολής η αλληγορία των δύο ξιφών παρέπεμπε στο γεγονός αρμονικής συνύπαρξης και συνεργασίας των δύο εξουσιών.

Ο πάπας Γρηγόριος VII επεχείρησε τη ριζική ανατροπή της προγενέστερης σχέσης των δύο εξουσιών[60]. Ο βασιλικός εφημέριος και αντιπαπικός πολέμιος Gottschalk του Aachen (b. 1010/20; fl. 1071-1104) κατηγόρησε το Γρηγόριο VII ότι παραβίασε την ισχύουσα ισορροπία μεταξύ *regnum* και *sacerdotium* και ως εκ τούτου επέδειξε περιφρόνηση προς τις επιταγές του Θεού, σύμφωνα με τις οποίες η διακυβέρνηση των χριστιανικών λαών έχει διττή υπόσταση, όπως ο ίδιος ο Κύριος την ώρα του Θείου Πάθους κατέστησε σαφές μέσω της αλληγορίας των δύο ξιφών. Το ιερατικό ξίφος πρέπει να ενισχύει την υπακοή προς το βασιλιά, που έπεται αυτής του Θεού· το βασιλικό ξίφος έχει ως αποστολή τον κολασμό των εχθρών εκτός των ορίων της Εκκλησίας και την ενδυνάμωση της οφειλόμενης υπακοής στη διδασκαλία του κλήρου εντός της χριστιανοσύνης[61].

Η ερμηνεία του Gottschalk στο *Λουκά* 22,38 προσεγγίζει τη γελασιανή ορολογία περί δυϊσμού *(dualitas)*[62]. Οι γρηγοριανοί μεταρρυθμιστές προέβησαν σε μία

---

58 ΑΛΚΟΥΙΝΟΣ, *Epistola* 171, p. 282.

59 π.χ. ΙΩΑΝΝΗΣ VIII, *Regesta Pontificum Romanorum*... 3089, 3307, p. 39, 218.

60 για τις πολιτικές απόψεις του Γρηγορίου VII περί αυτοκρατορίας βλ. περαιτέρω ROBINSON, I.S., *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation, ό.π.* p. 295-301.

61 ΕΡΡΙΚΟΣ IV, *Epistola* 13, p. 19: "regnum et sacerdotium... sibi usurpavit. In quo piam Dei ordinationem contempsit, quae non in uno, sed in duobus... principaliter consistere coluit, sicut ipse Salvator in passione sua de duorum gladiorum sufficientia typica intelligi innuit. Cui cum diceretur: "Domine, ecce duo gladii hic", respondit: "satis est", significans hac sufficienti dualitate spiritualem et carnalem gladium in ecclesia esse gerendum...; videlicet sacerdotali ad oboedientiam regis pro Deo, regali vero gladio ad expellendos Christi inimicos exterius et ad oboedientiam sacerdotii interius omnem hominem docens fore constringendum."

62 έχει υποστηριχθεί εντούτοις η άποψη ότι οι γελασιανές θέσεις διεδραμάτισαν σημαντικό ρόλο κατά την περίοδο της *Investitura*. Βλ. TELLENBACH, G., *Church, State, and Christian Society at the time of the Investiture Contest*, μτφρ. Bennet R.F., Oxford 1940, p. 158 κ.ε., ROBINSON, I.S., *Authority and Resistance in the Investiture Contest*, Manchester 1978, p. 135-9, 142-44.

διαφορετική ερμηνεία του ίδιου χωρίου, η πρώτη υπάρχουσα παρουσίαση της οποίας εμφανίζεται στα σχόλια του Ιωάννη της Mantua (fl. 1081/3). Τόπος του ξίφους είναι η ενάρετη εξουσία η μη διαχωριζόμενη από αυτήν του Πέτρου[63]. Ο Γρηγόριος VII δεν σφετερίσθηκε επομένως το κοσμικό ξίφος επειδή και τα δύο σπαθιά, εγκόσμιο και πνευματικό, βρίσκονται νομίμως υπό παπικό έλεγχο[64]. Γι'αυτό το λόγο ο Γρηγόριος VII θεωρούσε τους βασιλείς ως υπουργούς του Αγίου Πέτρου παρά ως αντιπροσώπους του Θεού: εάν η ιερή μητέρα όλων, η Ρωμαϊκή Εκκλησία είχε ανάγκη βασιλικής συνδρομής σε αυτήν θα έπρεπε να προστεθεί η αρωγή των ιπποτών διότι με τον τρόπο αυτό το κοσμικό ξίφος αντιπαρατίθεται αποτελεσματικότερα προς την ασέβεια των εχθρών του Θεού[65].

Η γρηγοριανή αντίληψη ότι ο πάπας κατέχει και διευθύνει το κοσμικό ξίφος *(materialis gladius)* βρήκε την πρακτική εφαρμογή της στο γεγονός των σταυροφοριών υπό παπικό έλεγχο, ενώ στα γενικά πλαίσια διεξαγωγής των σταυροφοριών η ιεροκρατική ερμηνεία της θεωρίας των δύο ξιφών έλαβε την κλασική της διατύπωση[66]. Ο Βερνάρδος του Clairvaux απευθύνθηκε στον πάπα Ευγένιο III (1145-1153) να αρχίσει τη σταυροφορία κατά το έτος 1150 με τα ακόλουθα λόγια: "Χρησιμοποίησε και τα δύο σπαθιά επειδή ο Χριστός υποφέρει εκ νέου. Ποιός μπορεί να σε σώσει; Και τα δύο είναι ξίφη είναι του Πέτρου: το ένα γνέφει με το νεύμα του καλώντας τους κοσμικούς ηγεμόνες σε αρωγή της Εκκλησίας *(ad nutum sacerdotis)*, το άλλο επιβάλλεται δια βίαιης χειρός όποτε η κοσμική εξουσία κρίνει αναγκαίο"[67]. Η πλήρης έκθεση των απόψεων του Βερνάρδου εμφανίζεται στο έργο του *De Consideratione*, απευθυνόμενο στον Ευγένιο με τα παρακάτω λόγια: "εάν το υλικό ξίφος δεν σου ανήκει, (αναλογίσου ότι), όταν οι

---

63 *Johannis Mantuani in Cantica Canticorum Tractatus*, Bischoff και Taeger (ed.) 1973, p. 52.
64 *Nicolai I papae Epistolae* no. 123, Perels, E. (ed.).
65 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VIII, *Registrum* II. 51: "si sancta Romana mater ecclesia contra profanos et inimicos Dei tuo auxilio in militibus et materiali gladio opus habuerit."
66 Η πρακτική υλοποίηση των ιδεών αυτών οφείλεται στον πάπα Ουρβανό II. Για τη σχέση του παπικού θεσμού και των σταυροφοριών, βλ. διεξοδικά Robinson, I.S. *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation, ό.π.* p. 322 κ.ε.
67 ΒΕΡΝΑΡΔΟΣ, *Epistola* LCLVI. I, 463 D-464 A: "Exserendus est nunc uterque gladius in passione Domini, Christo denuo patiente, ubi et altera vice passus est. Per quem autem nisi per vos! Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus."

απόστολοι είπαν "κοίτα, υπάρχουν δύο σπαθιά" ο Κύριος δεν απάντησε "Αρκετά" αλλά "Αρκούν". Ως εκ τούτου και τα δύο ξίφη, πνευματικό και εγκόσμιο, ανήκουν στην Εκκλησία· ενώ όμως το πρώτο κρατείται από αυτήν, το δεύτερο χρησιμοποιείται γι'αυτήν[68].

Έχει υποστηριχθεί η άποψη ότι όπως ακριβώς η συνοχή της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας υπονομεύθηκε από τον αγώνα περί περιβολής εξαιτίας του ανεπαρκούς ελέγχου της Εκκλησίας εκ μέρους των γερμανών ηγεμόνων[69], έτσι και η γρηγοριανή αποϊεροποίηση της βασιλείας διέβρωσε τα ιδεολογικά θεμέλια της βασιλικής θεοκρατίας. Εάν η εξουσία προέρχεται από το Θεό, μέσω των κληρικών, τότε η βασιλεία *(regnum)* εξαρτάται ευθέως από την ιεροσύνη *(sacerdotium)*. Ο παπισμός εξέλαβε και εξέφρασε αυτήν την εξάρτηση με νομικούς όρους. Σύμφωνα με τον W. Ullmann η ιεροκρατική πρόκληση καθίσταται στο εξής αναντίρρητη[70]. Η ιεροκρατική αυτή ερμηνεία συνιστά μία κρίσιμη πολιτική επιλογή του παπισμού μετά το τέλος του XI αιώνα.

Η περίοδος του ανταγωνισμού μεταξύ πάπα και αυτοκράτορα έχει ως αφετηρία το έτος 1076, εποχή κατά την οποία ο Ερρίκος IV στρέφεται ενάντι σε ό,τι αποκαλείται παραλογισμός του Γρηγορίου VII *(Hildebrandica insania)*. Ο Γρηγόριος VII τον αφόρισε και απείλησε το θρόνο του[71]. Η βασιλική προπαγάνδα επεσήμανε ότι ο

---

[68] ΒΕΡΝΑΡΔΟΣ, ***De consideratione***, IV. 3, 7: "Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis **"Ecce gladii duo hic"**, non respondisset Dominus "Satis est", sed "Nimis est". Uterque ergo Ecclesiae **et spiritualis** scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia, **exserendus**."

[69] Βλ. διεξοδικά **TELLENBACH, G.**, *The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century, ό.π.* **p. 264 κ.ε.**

[70] ULLMANN, W., ***The Growth of Papal Government in the Middle Ages***, London (Methuen) 1962, p. 413-14.

[71] Η θητεία του **Γρηγορίου VII** ως πάπα σημαδεύεται από την αλλαγή των σχέσεων μεταξύ ρωμαίου **ποντίφηκα και** γερμανού αυτοκράτορα και διαχωρίζεται σε τέσσερις περιόδους: α) στα **πρώτα χρόνια** από την παπική άνοδο έως τις απαρχές της σύγκρουσης, τον Ιανουάριο και **Φεβρουάριο** του 1076, β) τους επόμενους ένδεκα μήνες έως την ταπείνωση του Ερρίκου **IV στην** Canossa, γ) στην περίοδο μεταξύ της Canossa και του δεύτερου αφορισμού και εκθρόνισης του Ερρίκου (2 Φεβρουαρίου 1080), δ) στα χρόνια του σχίσματος έως το θάνατο του Γρηγορίου σε εξορία στο Salerno (25 Μαΐου 1085). Κατά τη διάρκεια των δύο πρώτων περιόδων ο Γρηγόριος αναπτύσσει τις ιδέες του για την παπική διακυβέρνηση της Εκκλησίας, θέτοντας τες σε εφαρμογή παρά τις βασιλικές αντιδράσεις. Μετά την Canossa και την εκλογή του Γερμανού αντιβασιλέα δεν είναι πλέον σε θέση να επιβάλλει τις απόψεις του. Συνεχίζει να διατηρεί και να υπερασπίζεται με αδιαλλαξία τις αρχές του αλλά η πολιτική και εκκλησιαστική του δύναμη στη Γερμανία και την Ιταλία καταρρέει. Βλ. διεξοδικά TELLENBACH, G., *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century, ό.π.* p. 230-252, Robinson, I.S., *The Papacy*

πάπας περιφρόνησε την ίδια θεία υπόδειξη περί ύπαρξης δύο εξουσιών κατά την μαρτυρία του εδαφίου *Λουκά* 22,38.

Τα δύο ξίφη υποδηλώνουν ένα δυϊσμό εξουσιών *(dualitas)*. Ο δυϊσμός αυτός σημαίνει την αυτονομία της κοσμικής εξουσίας· αντιθέτως ο πάπας δεν διαθέτει κανένα έννομο δικαίωμα επί της αυτοκρατορικής εξουσίας. Το δόγμα των δύο ξιφών θέτει ως ιδεώδες τη συνεργασία των εξουσιών και όχι τη νομοθετική υπεροχή της πνευματικής εξουσίας[72]. Η αρχή της αυτονομίας της κοσμικής εξουσίας έναντι των παπικών παρεμβάσεων συνέχισε να υποστηρίζεται και να αιτιολογείται από τους αντιπάλους του ιεροκρατικού δόγματος: το Φρειδερίκο Βαρβαρόσσα, το Φρειδερίκο ΙΙ, από το Φίλιππο τον Ωραίο της Γαλλίας αλλά και από το Δάντη, θεωρητικό υπέρμαχο του Ερρίκου VII του Λουξεμβούργου ενώ θα βρεί την πλήρη υλοποίηση της στο έργο του Γουλιέλμου Ockham.

Άμεση απάντηση προς το δυϊσμό των εξουσιών αποτελεί η άποψη ότι ο πάπας κατέχει και τα δύο ξίφη παρά το γεγονός ότι δεν εκφράσθηκε κατά την αντιπαράθεση του Γρηγορίου VII προς τον Ερρίκο IV. Η γρηγοριανή αιτιολογία της παπικής εξουσίας προς εκθρόνιση βασιλέων δεν λαμβάνει ακόμη τη μορφή ενός θεωρητικού ολοκληρωμένου ιεροκρατικού επιχειρήματος.

Στην πραγματικότητα η ακλόνητη βεβαιότητα ότι ο πάπας κατέχει και τα δύο ξίφη δεν αναδύεται κατά τη διάρκεια της έριδος περί περιβολής. Η θεωρητική εκλογίκευση του ιεροκρατικού επιχειρήματος επετεύχθη μεταγενέστερα, στα μέσα του XII αιώνα με άξονα το περιεχόμενο των διδακτικών επιστολών του Βερνάρδου του Clairvaux προς τον πάπα Ευγένιο III. Σύμφωνα με αυτές η κοσμική εξουσία οφείλει κατ'ανάγκη να δρα με την αναγκαία συγκατάθεση του ιερατείου *(ad nutum sacerdotis)*. Αυτήν την ορολογία χρησιμοποιούν οι κυριότεροι θεολόγοι του XIII αιώνα, ο Ακινάτης[73] και ο Πέτρος Tarentaise, ο μελλοντικός πάπας Ιννοκέντιος V (1276),

---

1073-1198. Continuity and Innovation, ό.π. p. 398-414, Vogel, J., *Gregor VII und Heinrich IV nach Canossa, Zeugnisse ihres Selbstvers tändnisses*, Berlin 1983, MORISSON, K.F., "Canossa, a revision", *Traditio* 18 (1962) p. 121-148, MORRIS, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford (Clarendon Paperbacks) 1991^2, p. 113 κ.ε.

[72] ULLMANN, W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages, ό.π.* p. 345-8.

[73] Οι ακινάτειες απόψεις για τις σχέσεις των δύο εξουσιών απαντώνται σε δύο έργα του: στο τέλος του δευτέρου βιβλίου του έργου *Scriptum super sententiis* και στο *De Regimine*

προσφέροντας τα θεωρητικά θεμέλια της εγκυκλίου *Unam Sanctam* του Βονιφάτιου VIII. Η λέξη *nutus*, στην κλασική λατινική της ετυμολογία, σημαίνει νεύμα επιταγής. Η χρήση της κατά τον XII αιώνα της προσέδωσε τη σημασία του παραγγέλματος ή της διαταγής. Έτσι η ανωτέρω έκφραση πρέπει να εκλαμβάνεται ως η θεωρητική αρχή κατά την οποία η κοσμική εξουσία πρέπει να θέτει τις υπηρεσίες της στις επιταγές της εκκλησιαστικής εξουσίας κατ'εντολή και καθ'υπόδειξη της τελευταίας. Η αντίστροφη περίπτωση αποκλείεται κατηγορηματικά. Το ερώτημα που τίθεται εν προκειμένω είναι τί επιπτώσεις θα προσελάμβανε η ενδεχόμενη άρνηση της κοσμικής εξουσίας να συμμορφωθεί πλήρως προς τα εκκλησιαστικά παραγγέλματα.

Η απάντηση του Βερνάρδου δεν είναι σαφής. Η παπική αυτοκρατορική ιδέα θεωρεί τον κοσμικό ηγεμόνα ως υπουργό του Θεού *(minister Dei)* και τον τοποθετεί σε υποδεέστερη θέση σε σχέση προς την ιεροκρατική εξουσία· σε περίπτωση μή συμμόρφωσης προς τους θεϊκώς διατεταγμένους κανόνες επιβάλλεται η υιοθέτηση

Principum (De Regno). Όπως παρατηρεί ο I.T. Eschmann τα δύο αυτά κείμενα είναι αντιθετικά. Στο πρώτο έργο οι δύο εξουσίες συνδέονται προς ένα και μόνο πρόσωπο, αυτό του πάπα. Στο δεύτερο αντιθέτως ο ρωμαίος ποντίφηκας κατέχει μία μόνο εξουσία, την πνευματική, ενώ από τη φύση της αυτή η εξουσία περικλείει την εγκόσμια. Κατά συνέπεια η εφήμερη, χρονική εξουσία υπάγεται στην πνευματική και ειδικότερα στην εξουσία του πάπα. Στο πρώτο έργο ο πάπας ως πνευματικός κυρίαρχος, ηγέτης και κεφαλή της πνευματικής εξουσίας, δεν κατέχει καμία απολύτως πολιτική εξουσία· στο δεύτερο εντούτοις η ανώτατη πολιτική εξουσία του εδόθη ακριβώς λόγω της πνευματικής του υπεροχής. Εκκλησία και χριστιανοσύνη αποτελούν διακριτές κοινωνικές ομάδες, συμφώνως προς το έργο *Scriptum super sententiis*, παρόλο που και οι δύο συνδέονται προς το πρόσωπο του πάπα ο οποίος κατέχει την πληρότητα και των δύο εξουσιών. Η χριστιανοσύνη στο έργο *De Regimine Principum*, εν αντιθέσει προς το προηγούμενο έργο, αποτελεί τμήμα της Εκκλησίας και οι δυο εξουσίες ανάγονται στην εξουσία της μίας υπέρτερης ιεραρχικά κορυφής. Ο αρχιεπίσκοπος είναι κατ'αρχήν πρώτος μεταξύ ίσων *(primus inter pares)*. Η αυξανόμενη συγκεντρωθείσα εξουσία του παπικού θεσμού πέτυχε εντούτοις να συνθλίψει τις επαρχιακές συνόδους, να τους αφαιρέσει το δικαίωμα γενικής δικαιοδοσίας και να τους αφήσει μία αρμοδιότητα *in casibus determinatis a jure* (δηλαδή σε περιπτώσεις σαφώς προσδιορισμένες από το ισχύον δίκαιο), όπως την αποκαλεί ο Ακινάτης, ή σύμφωνα με τον Ιννοκέντιο III *in quibusdam articulis*. Η ακινάτεια ρήση *potestas spiritualis est altior quam saecularis* καθίσταται αποδεκτή, σύμφωνα με τον Eschmann, εάν αποδοθεί έμφαση στην αξιωματική τάξη της θεολογικής και μεταφυσικής τελειότητας και υπεροχής. Εάν αντιθέτως υποδηλώνεται μία δεσπόζουσα αρμοδιότητα τότε η κοσμική εξουσία υπόκειται στην πνευματική όχι *secundum se* αλλά μόνο *secundum quid*, δηλαδή είναι πνευματικώς υποκείμενη και όχι πολιτικώς. Η ακινάτεια άποψη ότι ο πάπας κατέχει την πληρότητα και των δύο εξουσιών *(hoc illo disponente qui est sacerdos et rex)* τονίζει τον ιστορικό χαρακτήρα της εξέχουσας παπικής θέσης στην κορυφή της κοσμικής εξουσίας. Ο παπικός θεσμός δεν αποτελεί την υπέρτερη εγκόσμια εξουσία λόγω της φύσης της και της συνυπάρχουσας σε αυτήν τελειότητας της αποδοθείσης από το Χριστό, αλλά μάλλον έχει αποκτήσει αυτό το υπερκανονικό προνόμιο κατά τη διάρκεια του χρόνου, παραχωρούμενο από τον ίδιο το Χριστό. βλ. ESCHMANN, I.T., "St. Thomas Aquinas on the two Powers", *Medieval Studies* 20 (1958), p. 177-205, ειδικ. p. 177-182. Βλ. επίσης KRETZMANN, N.-STUMP, E. (ed.) *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge (Univ. Press), 1995^3, p. 219.

εξαναγκαστικών μεθόδων. Η εκθρόνιση του Ερρίκου IV από τον πάπα Γρηγόριο VII αποτελεί αψευδή μαρτυρία του γεγονότος ότι παρά κάθε ενάντιο ισχυρισμό ο πάπας κατέχει στην πράξη και τα δύο ξίφη.

Καθίσταται πλέον εμφανής η διαφορετική στοχοθεσία μεταξύ Γελασίου I και Γρηγορίου VII: χωρίς αμφιβολία ο Γελάσιος θεωρούσε ως δεδομένο ότι σε ηθικά και θρησκευτικά ζητήματα ο επίσκοπος ήταν υπέρτερος του κοσμικού μονάρχη, ιδέα που διαφαίνεται στη σκέψη των Καρολιδών. Για το Γρηγόριο VII το χάσμα μεταξύ κληρικού και λαϊκού στοιχείου απέβη εμφανώς μεγαλύτερο. Αναμφίβολα και για τους δύο πάπες, η εξουσία του δεσμείν και λύειν, ήταν συστατικό στοιχείο της ιερατικής ιδιότητας και προσδιοριστικός παράγοντας των σχέσεων των επισκόπων προς τους κοσμικούς ηγεμόνες. Ο Γελάσιος όμως περιόριζε το δικαίωμα εκκλησιαστικής κρίσης και απόφανσης επί των εκκλησιαστικών υποθέσεων και γενικότερα επί των προβλημάτων που αφορούσαν τη θρησκευτική τάξη *(ordo religionis)*. Ο Γρηγόριος VII αντιθέτως πίστευε ότι με την εμπιστευθείσα σε αυτόν εξουσία του δεσμείν και λύειν, ο ρωμαίος ποντίφηκας ή ακόμη και ο κατώτερος επίσκοπος ήταν σε θέση να κρίνει τον ηθικό χαρακτήρα των μοναρχικών ενεργειών και να τιμωρεί κάθε αυτοκρατορική εκτροπή θέτοντας τον ηγεμόνα εκτός της χριστιανικής κοινότητας[74]. Τα άλλα δύο στοιχεία της γρηγοριανής *potestas ligandi et solvendi* ήταν εμφανώς ριζοσπαστικότερα: με την αποδέσμευση των υπηκόων από τον όρκο υποταγής προς τον κοσμικό ηγεμόνα ο Γρηγόριος διέλυσε τον πρωταρχικό συνεκτικό δεσμό της συντεταγμένης κοινωνίας καθώς χωρίς την τήρηση και την ισχύ αυτού του όρκου το λειτούργημα του βασιλικού αξιώματος στερείται κάθε πραγματικού περιεχομένου. Με το δόγμα του δικαιώματος εκθρόνισης του αυτοκράτορα ο Γρηγόριος προέβαλλε τη δυνατότητα άσκησης αμέσου παπικού ελέγχου επί του αυτοκράτορα ακόμη και όταν η συγκεκριμένη αυτή τακτική δεν αιτιολογείται από ενδεχόμενες βασιλικές παρεκτροπές[75].

---

[74] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 12: "Quod illi liceat imperatores deponere."

[75] Εάν ένας χριστιανός διέπραττε το πνευματικό, εκκλησιαστικό έγκλημα της αποστασίας, θα ετιμωρείτο με την πνευματική μομφή του αφορισμού. Αυτή η επίκριση είχε ως αποτέλεσμα την αποκοπή του από κάθε επαφή με τους υπόλοιπους χριστιανούς. Εάν το έγκλημα αυτό το διαπράξει ηγεμόνας τότε θα χάσει την κυριαρχία του επί των

Ως εκ τούτου ο Γρηγόριος VII έδωσε περαιτέρω ώθηση στην αξίωση, την προαγόμενη εκατόν είκοσι τρία χρόνια αργότερα από τον Ιννοκέντιο ΙΙΙ, περί άμεσης παπικής επέμβασης στις εγκόσμιες υποθέσεις εξαιτίας της αμαρτίας - *ratione peccati*[76]. Ακόμη και εντός της γελασιανής παράδοσης, μέσω του μετασχηματισμού της ποντιφικής *auctoritas*, ο Γρηγόριος δεν έπαυσε να καθιστά σαφές το περιεχόμενο της εμφανώς ιεροκρατικής ερμηνείας του στο ζήτημα της σχέσης πνευματικής και κοσμικής εξουσίας: η υπαγωγή της δεύτερης στην πρώτη συνιστά κεντρικό στοιχείο μιας μονιστικής αντίληψης των πολιτικών κοινωνιών, η αυτονομία των οποίων ουσιαστικά καταργείται στην πράξη. Το ιεροκρατικό επιχείρημα στις πλέον ακραίες του συνέπειες οδηγεί στην εγκαθίδρυση ενός θεοκρατικού τύπου διακυβέρνησης που καταργεί κάθε έννοια και αρχή πολιτικής ελευθερίας, δηλαδή συντεταγμένης πολιτείας.

πιστών. Σε ένα μεγάλο τομέα της μεσαιωνικής γραμματείας η λέξη εκθρόνιση χρησιμοποιείται σε σχέση με αυτή την περίπτωση και η εξουσία εκθρόνισης χριστιανών ηγεμόνων απετέλεσε ένα από τα ισχυρότερα επιχειρήματα απόδοσης εφήμερης εξουσίας στον πάπα. Ο Ακινάτης δεν ανέφερε ποτέ την λέξη εκθρόνιση και εξελάμβανε αυτήν την εκκλησιαστική μομφή ως μια ουσιωδώς πνευματική επίκριση. Η εκκλησιαστική μομφή η αποκαλούμενη εκθρόνιση του εγκόσμιου ηγεμόνα δεν υπάρχει στην ακινάτεια θεολογία. ESCHMANN, I.T., "St. Thomas Aquinas on the Two Powers", *ο.π.* p. 201.

[76] CHENEY, C.R.-SEMPLE, W.H. (eds), *Selected Letters of Pope Innocent III concerning England,* London 1953, 64, no 21.

2. Ο παπικός θεσμός και η διαμόρφωση της παπικής απολυταρχίας

2.1. Έννοια και σημασία της χριστιανοσύνης στη μεσαιωνική παπική σκέψη

Μετά τον XI αιώνα η Δύση είχε πλέον αποκτήσει συνείδηση της ιδέας ότι η λατινική χριστιανοσύνη αποτελούσε μία ενιαία και αδιαίρετη κοινότητα: επρόκειτο περί μίας υπερεθνικής οντότητας που περιέκλειε όλα τα δυτικο-ευρωπαϊκά έθνη. Στη δημιουργία αυτής της αντίληψης έπαιξε ρόλο μία σειρά γεγονότων: το οριστικό σχίσμα Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας (1054), ο εκχριστιανισμός μεγάλων τμημάτων της Ανατολικής και Βόρειας Ευρώπης, οι σταυροφορίες δηλαδή στρατιωτικές επιχειρήσεις που στόχευαν στην απελευθέρωση των Αγίων Τόπων. Εντούτοις στις απαρχές του XIII αιώνα η έννοια της χριστιανοσύνης *(christianitas)* δεν επεξηγείται ούτε οριοθετείται επακριβώς όταν συναντάται στα διάφορα παπικά κείμενα.

Για τον πάπα Ιννοκέντιο III (1198-1216) ο όρος χριστιανοσύνη *(christianitas)* σημαίνει, είτε την εκκλησία *(ecclesia)* υπό ευρεία έννοια, δηλαδή τη συγκέντρωση όλων των χριστιανών εν σχέσει προς μία διαρθρωμένη κατά ιεραρχικό τρόπο εκκλησιαστική δομή και οργάνωση[77], είτε την παγκόσμια χριστιανική κοινότητα *(orbis christianus)* ως σύνολο χριστιανικών βασιλείων και λαών[78]. Αυτή η συνάρθρωση εκκλησίας *(ecclesia)* και χριστιανοσύνης *(christianitas)* εν συγκρίσει προς προηγούμενες περιόδους, προσλαμβάνει σαφέστερη και ειδικότερη σημασία στις αρχές του XIII αιώνα. Το έγγραφο συγκρότησης και σύγκλησης της τετάρτης συνόδου του Λατερανού (1215)[79] στηρίζεται σε μία ταυτοχρόνως εκκλησιολογική και πολιτική κοσμοθεώρηση της χριστιανοσύνης: είναι η πρώτη φορά στην ιστορία του

---

[77] Βλ. RUPP, J., *L'idée de chretiénté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris 1939, p. 99-123.

[78] Βλ. προς τούτο MACCARRONE, M., "La papauté et Philippe Auguste. La décrétale *"Novit ille"*, *La France de Philippe Auguste*, Paris 1982, p. 400 κ.ε.

[79] Για την τέταρτη σύνοδο του Λατερανού βλ. διεξοδικά MORRIS, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford (Clarendon Paperbacks) 1991^2, p. 447 κ.ε.

ευρωπαϊκού μεσαίωνα που ένας πάπας απηύθυνε πρόσκληση συμμετοχής σε μία εκκλησιαστική σύνοδο όχι μόνο σε επισκόπους αλλά σε αυτή την ολότητα των εκπροσώπων της δυτικής χριστιανοσύνης, μη εξαιρουμένων και αυτών των κοσμικών αρχόντων, στα πλαίσια μίας "ενιαίας χριστιανικής κοινωνίας". Οι καταβολές αυτής της έννοιας παραπέμπουν σε προγενέστερες περιόδους της ιστορίας της δυτικής Εκκλησίας.

Για το Γρηγόριο VII και τους διαδόχους του[80], ο όρος χριστιανοσύνη θεωρείται ταυτόσημος του σώματος του Χριστού, στα πλαίσια της κατηγορηματικής αναγνώρισης του πάπα ως κεφαλής αυτού του σώματος και κυρίου υπεύθυνου για τις τύχες των πιστών. Αυτές οι παπικές απαιτήσεις διέθεταν ταυτοχρόνως πνευματικό και εγκόσμιο χαρακτήρα. Βασική πεποίθηση του Ιννοκέντιου III ήταν το γεγονός ότι η ιδιότητα των χριστιανών ως μελών της Εκκλησίας τούς καθιστούσε δικαιωματικά υποκείμενους στην παπική δικαιοδοσία, στην παπική αυθεντία, κατά το αξίωμα *"caput et fundamentum totius Christianitis"*[81], *necessitas et utilitas totius populi Christiani"*[82].

Ο αρχηγός του χριστιανικού κόσμου, ο πάπας, κατέχει την ύπατη θέση της εκκλησιαστικής και κοινωνικής ιεραρχίας: κατά τη διαβεβαίωση του Huguccio, διαπρεπούς κανονολόγου του XII αιώνα, η υποταγή στον πάπα προσλαμβάνει πλέον σαφή πολιτική σημασία, και οφείλει να διακρίνει όλους τους λαούς της δυτικής χριστιανοσύνης με τη ρήση *"omnes Christiani Latini ... saltem ratione pontificis subsunt Romano imperio"*. Οι χριστιανικοί λαοί της δύσης οφείλουν στην προοπτική αυτή να υποτάσσονται στον πάπα ως μοναδικό φορέα της χριστιανικής αλήθειας. Ο πάπας μετατρέπεται σε μοναδικό αδιαφιλονίκητο ερμηνευτή της θείας αποκάλυψης: κατ'εξοχήν εκείνος διαθέτει το δικαίωμα να εξηγεί τις Ιερές Γραφές και να μεταδίδει το περιεχόμενο του ευαγγελικού μηνύματος κατά τρόπο αδιαμφισβήτητο. Ως επίγειος αντιπρόσωπος του Χριστού διεκδικεί την υπέρτατη πνευματική εξουσία στην ενιαία και αδιαίρετη χριστιανοσύνη.

---

[80] Βλ. van LAARHOVEN, J., "Christianitas" et Réforme Gregorienne, *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII 6* (1959-1960), p. 1-98.
[81] *Regestum super negotio Romani imperii*, Kempf (ed), no 44, p. 125.
[82] *Patrologiae cursus completus-Series latina* 214, 386, 470, 979.

Εντούτοις για τον Ιννοκέντιο ΙΙΙ η χριστιανοσύνη δεν συνέθετε ακόμη την ομοιογενή εκείνη ενότητα που συνέχεται από την πεποίθηση υπαγωγής κάθε έννομης διακυβέρνησης στη θρησκευτική επικυριαρχία του ρωμαίου ποντίφηκα ο οποίος ασκεί την πνευματική του εξουσία επί όλων των πιστών[83]. Στα τέλη του XIII αιώνα συντελείται ένα περαιτέρω βήμα προς την κατεύθυνση υλοποίησης της παπικής μοναρχίας επί των χριστιανικών λαών: κατά την εποχή αυτή διαμορφώνεται η αντίληψη συμφώνως προς την οποία η Ρώμη αποτελούσε το χώρο στον οποίο ηγείτο η παπική αυλή *(curia)*, κοινή για όλα τα χριστιανικά έθνη[84] *(in quo Romana communis omnium Christiani populinatiorum residebit curia)*.

Με τον πάπα Ιννοκέντιο IV[85] (1243-1254) η ιδέα της χριστιανοσύνης προσλαμβάνει σαφές πολιτικό περιεχόμενο: οφείλει να τίθεται στην υπηρεσία των καθολικών παπικών αξιώσεων ισχύος, εν μέσω περιόδων διεπομένων από ισχυρές πολιτικές εντάσεις. Μία σειρά γεγονότων όπως η εμφάνιση καινούργιων μορφών αυτονομίας εκ μέρους της πολιτικής εξουσίας, η διεκδίκηση του δικαιώματος αυτοκαθορισμού των ιταλικών πόλεων καθώς και η ευρύτερη ρήξη του παπισμού προς τον αυτοκράτορα Φρειδερίκο ΙΙ (1220-1250) επέφεραν καίριο πλήγμα στην πολιτική ενότητα του χριστιανικού μεσαιωνικού κόσμου. Το γεγονός αυτό είχε ως απώτερο αποτέλεσμα τη σταδιακή εξασθένιση της αυτοκρατορικής δυνάμεως ενώ ταυτοχρόνως προσέφερε το έναυσμα στον Ιννοκέντιο IV για τη διεκδίκηση του δικαιώματος του αδιαφιλονίκητου πνευματικού ταγού και του ισχυρού ενοποιητικού παράγοντα των μεσαιωνικών κοινωνιών. Η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας δεν έπαυσε να συναρτάται προς το γεγονός της εγγραφής της στο σώμα *(corpus)* της χριστιανοσύνης, υπό την αίρεση αποδοχής της καθολικής εξουσίας του ρωμαίου ποντίφηκα ως μοναδικού εγγυητού της δικαιοσύνης.

---

[83] Le BRAS, G., *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiéval, Préliminaires et Ire partie*, Paris 1959, p. 24.
[84] Για τις καταβολές του όρου *curia* βλ. ROBINSON, I.S., *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge (Univ. Press) 1996[3], p. 17-18, για την παπική αυλή κατά τον XII αιώνα, στο ίδιο, p. 93-120.
[85] Βλ. διεξοδικά KEMP, J.A., "A New Concept of the Christian Commonwealth in Innocent IV". *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, Cité du Vatican 1965, p.155-159.

Αυτή η έννομη δικαιοδοσία των παπών μεταβάλλεται προοδευτικά σε καίριο ρυθμιστικό παράγοντα της κοινωνικής ευταξίας του σύνολου χριστιανικού κόσμου: στοχεύει στη διευθέτηση συλλογικών διαφορών και αναδεικνύει τον πάπα σε ύπατο επιδιαιτητή των κοινωνικών συγκρούσεων. Η ιδέα της ενιαίας χριστιανοσύνης προϋπέθετε την υπαγωγή της εγκόσμιας στην πνευματική εξουσία. Αναμφισβήτητη απόδειξη αυτής της παπικής ηγεμονικής αρχής απετέλεσε η προσφυγή των παπών στην έννοια της *plenitudo potestatis*, της πλήρους εξουσιαστικής ισχύος[86].

Η διαδικασία αυτή διαθέτει μακρόχρονες καταβολές. Οι κανονολόγοι ενσωμάτωσαν ρωμαϊκούς έννομους καθορισμούς της κυριαρχίας σε παλαιότερες εκκλησιαστικές παραδόσεις, ενώ κατά τη διάρκεια του XII αιώνα περιέγραφαν την παπική εξουσία επί της Εκκλησίας με τον όρο *plenitudo potestatis*. Η έννοια αυτή συναντάται και στον πρώιμο Μεσαίωνα, καθίσταται όμως περισσότερο εύχρηστη με την άνθηση της κανονολογικής νομοθεσίας κατά τον XII αιώνα.

Η πληρότητα ισχύος *(plenitudo potestatis)*, κατά πρώτον, δεν καθόριζε μόνο την παπική εξουσία. Οι επίσκοποι πολλές φορές χαρακτηρίζονταν ως να είχαν πλήρη εξουσία *(plenitudo pontificalis officii)*. Σε αντίθεση με τους μεσαιωνικούς νομομαθείς του ρωμαϊκού δικαίου, οι κανονολόγοι υπεστήριζαν ότι η παπική *plenitudo potestatis* δεν παραχωρήθηκε από το χριστιανικό πληθυσμό αλλά, αντιθέτως, οι πάπες αντλούσαν την εξουσία τους από τον ίδιο το Θεό. Την ίδια χρονική περίοδο, ένας παρόμοιος αλλά νομικά διακριτός όρος, αυτός της πλήρους ισχύος *(plena potestas)* άρχισε να χρησιμοποιείται. Οι νομομαθείς του κανονικού δικαίου (Huguccio, Ιωάννης Τευτονικός) χρησιμοποιούσαν αυτόν τον όρο ή μερικές φορές και αυτόν της *libera potestas*, της απεριόριστης εξουσίας, για να καθορίσουν την απεριόριστη δυνατότητα επισκοπικής δικαιοδοσίας. Εντούτοις οι όροι *plenitudo potestatis* και *plena potestas* κατά τον XII και τον πρώιμο XIII αιώνα συχνά συγχέονται· αξίζει να αναφερθεί εντούτοις ότι κατά τον ύστερο Μεσαίωνα η *plenitudo potestatis* κατέστη μία γενική

---

[86] McCREADY, W.D., "Papal *Plenitudo Potestatis* and the source of temporal authority in late medieval papal hierocratic theory", *Speculum* 48 (1973), p. 654-74 ειδικ. p. 660-663.

περιγραφική αρχή τόσο της εκκλησιαστικής όσο και της εγκόσμιας μοναρχικής εξουσίας.

2.2. Η ιδεολογία της πνευματικής εξουσίας: η συμβολική διάσταση της παπικής ισχύος

Κατά τη διάρκεια του XI αιώνα γεγονότα όπως η εκκλησιαστική μεταρρύθμιση του Γρηγορίου VII, η διαμάχη παπισμού και Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και οι αναταραχές στη Γερμανία ως επακόλουθο της εξέγερσης των Σαξόνων ενάντια στον Ερρίκο IV (1073)[87], συνοδεύθηκαν από ένα ρεύμα λογίων, πολεμικών κειμένων τα οποία περιελάμβαναν μία εκτενή θεματική: τη σχέση μεταξύ *regnum* και *sacerdotium*, τη φύση της βασιλικής εξουσίας και τη θέση του παπικού θεσμού εντός της χριστιανικής κοινωνίας[88]. Πολλές από αυτές τις απόψεις καλούνται *libelli de lite*[89], εξαιτίας του γεγονότος ότι αποτελούν λιβέλλους διαμάχης, από τους συγγραφείς των *Monumenta Germaniae Historica*. Συλλογές κανονικού δικαίου συνετάσσοντο με μεγάλη συχνότητα, ενώ το *Decretum* του Burchard, επισκόπου Βορματίας και κανονολόγου (c. 1000) δεν εξυπηρετούσε επαρκώς τις ανάγκες αυτών που ενεπλέκοντο στον αγώνα υπέρ του παπικού πρωτείου.

Μία από τις κυριότερες συλλογές της γρηγοριανής εποχής της παπικής μεταρρύθμισης, η *Diversorum patrum sententiae* (c. 1074-6), αντανακλά τη διαχρονική

---

87 Βλ. διεξοδικά FENSKE, L., *Adelsopposition und Kirchliche Reformbewegung im östlichen Sachsen, Entstehung und Wirkung des sächsischen Widerstandes gegen das salische Königtum Während des Investitursteites*, Göttingen 1977.

88 Βλ. προς τούτο, ROBINSON, I.S., *Authority and Resistance in the Investiture Contest: The Polemical Literature of the late Eleventh Century*, Manchester 1978.

89 Οι τρεις τόμοι οι οποίοι συγκεντρώνουν την πολεμική φιλολογία αυτής της περιόδου καταδεικνύουν την υπεροχή της φιλολογίας της εμπνευσμένης από το Λοθάριο, νομομαθή του XII αιώνα, για τους συγγραφείς και τους αποδέκτες τους: Ουμβέρτος του Moyenmoutier, Hermann του Metz, Manegold του Lauterbach, Sigebert του Gembloux, Hugues του Fleury. *Libelli de lite, imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti, Monumenta Germaniae* Historica, 3 vol. 1891-97. Βλ. επίσης CONSTABLE, G., "Papal, Imperial and Monastic Propaganda in the Eleventh and Twelfth Centuries", στο συλλογικό τόμο *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris (PUF) 1983, p. 179-199, ειδικ. p. 181-2.

συνέπεια της παπικής διδασκαλίας, καθώς διακόσια πενήντα από τα τριακόσια δεκαπέντε άρθρα *(capitula)* αντλούνται από τις ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις και αποδίδουν ιδιαίτερη έμφαση στην παπική δικαιοδοσία. Η πρώτη ρήση *(sententia)* αυτής της συλλογής αφορά την υπεροχή της Ρωμαϊκής Εκκλησίας *(De primatu romane ecclesie)*. Η αξίωση του πάπα Γρηγορίου VII περί αφορισμού και εκθρονίσεως του Ερρίκου IV, απαλλαγής των υπηκόων από την υποταγή προς ένα αφορισθέντα βασιλιά, καθώς επίσης και η επίθεση των γρηγοριανών μεταρρυθμιστών στις πρακτικές της σιμωνίας και της λαϊκής πρόσβασης σε κληρικά αξιώματα[90], κυριαρχεί στην περίφημη έριδα περί περιβολής. Την ίδια εποχή εμφανίζεται η ιδέα της παπικής υπεροχής έναντι των τοπικών επισκοπών[91].

Στη συντελούμενη νέα κοινωνιακή τάξη οι πάπες εξελαμβάνοντο ως καθολικοί μονάρχες που χρησιμοποιούσαν τα εμβλήματα της αυτοκρατορικής και φεουδαρχικής εξουσίας, διέθεταν το δικό τους στράτευμα, κήρυτταν πολέμους και σταυροφορίες και δημιουργούσαν υποτελείς. Στο σημείο αυτό ανακύπτει μία ευρύτερη σειρά ερωτημάτων που θα τεθούν στο επίκεντρο της μεσαιωνικής πολιτικής σκέψης: τα ερωτήματα αυτά αφορούσαν τις καταβολές της πολιτικής εξουσίας, το διαχωρισμό βασιλείας και τυραννίας, τις σχέσεις εκκλησίας και πολιτείας, τις ιδέες της πολιτικής ελευθερίας και της δικαιοσύνης. *Regnum* και *sacerdotium* εμπεριέχονται ακόμη εντός της Εκκλησίας· η ειδικότερη σχέση τους απαιτεί εντούτοις τον καθορισμό των αντίστοιχων ορίων δικαιοδοσίας τους. Η αντίληψη ότι το κράτος θα μπορούσε να συνιστά αυτόνομη πολιτική οντότητα ήταν ξένη προς την πολιτική πραγματικότητα του XII αιώνα. Η βασιλεία εξελαμβάνετο ως δωρεά της θείας χάριτος: διέθετε υπερκόσμιες καταβολές, δεν έπαυε όμως να διαμεσολαβείται από τους εκπροσώπους της εκκλησιαστικής τάξης.

---

90 Βλ. ROBINSON, I.S., *The Papacy 1073-1198*, ό.π. p. 209.

91 *Das Register Gregors* VII, VII, III, 3, 5. Οι κυριότεροι εκπρόσωποι των μεταρρυθμιστών στον αγώνα τους ενάντια στη σιμωνία ήταν ο Amat d'Oloron (-1101) ο οποίος θεωρείται ως πιστός και πειθήνιος αντιπρόσωπος του παπικού θεσμού, όπως αυτός υλοποιείται με τις αποφάσεις του πάπα Ουρβανού II, και ο Huges de Die, οι πρακτικές του οποίου συνδέθηκαν περισσότερο προς αυτές του πάπα Γρηγορίου VII και απετέλεσαν την πιο σκληρή πολιτική της περιόδου αυτής ενάντια στη σιμωνία. Βλ. DEGERT, A., "Amat d'Oloron", *Revue des questions historiques* 84 (1908) p. 33-84, GAUSSIN, P.R., "Hugues de Die et l'episcopat franco-bourgignon (1075-1085), *Cahiers d'histoire* 13 (1968), p. 77-98.

Οι πάπες ήδη από τον VIII έως τον XI αιώνα υπενθύμιζαν το γεγονός της συμβολικής τους ισχύος στις επιστολές τους, εμμένοντας στη διαρκή και συνεχιζόμενη παρουσία του Αγίου Πέτρου στη Ρώμη. Η ιδέα αυτή εμφανίζεται στις παπικές επιστολές που εντάσσονταν στον Καρολίνειο Κώδικα *(Codex Carolinus),* όταν επικαλέστηκαν τη συνδρομή του Καρόλου Μαρτέλου και του Πιπίνου III: η προσφυγή στην αυθεντία του Αγίου Πέτρου αποτελεί πάγια τακτική στην οποία καταφεύγουν οι συντάκτες αυτών των επιστολών[92]. Δεν είναι τυχαίο ότι ο πάπας Νικόλαος I διαβεβαίωσε τους Βουλγάρους ότι ο ίδιος ο Άγιος Πέτρος ζει και προϊσταται στην έδρα του, τη Ρώμη[93]. Την ίδια τακτική ακολούθησε και ο πάπας Γρηγόριος VII[94]. Η οφειλόμενη προς τον Άγιο Πέτρο υπακοή πρέπει να επιδεικνύεται και στον κατ'εξοχήν αντιπρόσωπο του, τον πάπα της Ρώμης[95].

Η πλέον αποτελεσματική λογική επεξεργασία της παπικής θεώρησης της εξουσίας στον πρώιμο μεσαίωνα ήταν αυτή του πάπα Νικολάου I στα 885, ο οποίος προσέφυγε στην ιδέα ότι συνιστά τον κατ'εξοχήν εκπρόσωπο του κορυφαίου των αποστόλων, του Πέτρου *(vicarius Petri)*[96]. Οι αναφορές στην Καινή Διαθήκη είναι συχνότατες: μόνον ο Πέτρος μπορούσε, έπειτα από όραμα, να αντλεί κάθε είδους τροφή (*Πράξεις* 10,12), ενώ μόνο αυτός διετάχθη από τον Κύριο να σύρει το δίχτυ στη ξηρά (*Ιωάννης*, 21,10)[97]. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι η συχνή επανάληψη του επιθέτου "μόνος" *(solus, sola)*· τούτο γίνεται κατανοητό εάν ληφθεί υπ'όψιν η πεποίθηση των καρολίνειων συγγραφέων ότι η εξουσία του δεσμείν και

---

92 *Codex Carolinus* 10, Stephen II, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* 2327, *Monumenta Germaniae Historica Epp.* 3, 501: "ego, apostolus Dei Petrus, qui vos adoptivos habeo filios, ad defendendum... hanc Romanam civitatem et populum mihi a Deo commissum seu et domum, ubi secundum carnem requiesco."

93 ΝΙΚΟΛΑΟΣ I, *Regesta Pontificum Romanorum... ό.π.* 2812, *Monumenta Germaniae Historica Epp.* 6, 599: "beatus Petrus, qui in sede sua vivit et praesidet."

94 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* I 19, VII, 6, Βλ. TELLENBACH, G., *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge (Univ.Press) 1993, p. 306-7.

95 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* IX, 3: "fidelis ero... beato Petro apostolo eiusque papae Gregorio, qui nunc in carne vivit."

96 Βλ. προς τούτο, ROBINSON, I.S., *The Papacy 1073-1198, ό.π.* p. 3-32.

97 ΝΙΚΟΛΑΟΣ I, *Regesta Pontificum Romanorum... ό.π.* 2796, p. 477-8: "ipsa sola Romanorum urbs, apud quam eiusdem apostoli corporalis praesentia sedule veneratur... suscepit... ac continet in se... quod Deus universalem ecclesiam suscipere ac continere praecepit... Sane intuendum est, quia et hic vas, in quo omnia genera erant animantium, Petro specialiter ostensum est et, ut ea mactaret et manducaret, illi sai iussum est. Et post resurrectionem, ut rete plenum diversis piscibus ad littus traheret, a Domino ipsi proprie soli praeceptum est."

λύειν προσεφέρθη στη σύνολη ιερατική τάξη *(sacerdotalis ordo)* την αντιπροσωπευόμενη από τον Πέτρο.

Απέναντι σε αυτήν την παπική ιδεολογία δεν έπαυσαν να προβάλλονται σοβαρές ενστάσεις και αντιρρήσεις. Στις ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις υπάρχει μία ασάφεια η οποία αφορά στην ερμηνεία του χωρίου *Ματθαίου* 16,19. Ο ψευδοΑνακλητός θεωρούσε ότι η συμβολική εξουσία των κλειδιών της βασιλείας των ουρανών δόθηκε σε όλους τους Αποστόλους ενώ ο ψευδοΚλήμης ισχυριζόταν ότι μόνο ο Άγιος Πέτρος και οι διάδοχοι του έλαβαν τα κλειδιά της ουράνιας βασιλείας[98]. Στη Ρώμη η πετρίνεια εξουσία του δεσμείν και λύειν επιρρωνύεται με τον τίτλο αποστολικός ηγεμών *(princeps apostolorum)*, που αποδίδεται στον Απόστολο Πέτρο από τον πάπα Γρηγόριο Ι[99].

Οι παπικές επιστολές υιοθετούν την έννοια *principatus*, την άσκηση κυριαρχικής εξουσίας επί όλων των ανθρώπων που υπήγοντο στη Ρωμαϊκή Εκκλησία[100]. Η ίδια ορολογία υποστηρίχθηκε από τους οπαδούς του παπικού πρωτείου βόρεια των Άλπεων. Ο Abbo, ηγούμενος του Fleury, για παράδειγμα, εξελάμβανε τον Άγιο Πέτρο ως ηγεμόνα της σύνολης Εκκλησίας ο οποίος διατηρεί πληρότητα ισχύος *(principatus)* αποστολικής εξουσίας[101]. Η γρηγοριανή μεταρρύθμιση κατά τον XI αιώνα είχε ως συνέπεια τη διάδοση της ιδέας ότι ο Θεός έδωσε στον Άγιο Πέτρο εξ υπαρχής *(principaliter)* εξουσία του δεσμείν και λύειν επί ουρανού και γης[102].

Οι μεταρρυθμιστές του XI αιώνα και ειδικότερα ο Πέτρος Δαμιανός υπεστήριζαν ότι με αυτοκρατορικό διάταγμα του Μεγάλου Κωνσταντίνου εγκαθιδρύθηκε το *principatus* της αποστολικής έδρας επί όλων των Εκκλησιών του

---

98 *Decretales Pseudo-isidorianae*, Hinschius (ed) 1863, p. 79, 31.
99 Πρβλ. προς τούτο BATIFFOL, P., *Cathedra Petri. Etudes d'Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris (Cerf) 1938, p. 194-5.
100 ΙΩΑΝΝΗΣ VIII, *Regesta Pontificum Romanorum... ό.π.* 3265, *Monumenta Germaniae Historica Epp.* 7, 159: "quae omnium gentium retinet principatum."
101 ABBO του Fleury, *Apologeticus, Patrologia Latina* 139, 465 D: "princeps est totius ecclesiae", *Epistola* 5, 423 D: "sicut claviger regni caelestis obtinet principatum apostolici culminis."
102 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* IV, 2: "Deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi in caelo et in terra."

κόσμου[103]. Αυτή ήταν η προσφυγή στην κωνσταντίνεια δωρεά *(Constitutum Constantini)*, το πλαστό προνόμιο του πρώιμου VIII αιώνα. Ο σκοπός της *Constitutum* ήταν η ενίσχυση του παπικού ισχυρισμού περί υπεροχής της Αγίας Έδρας έναντι της Κωνσταντινούπολης. Η παραχάραξη αυτή συνέβαλε στην εδραίωση της μοναρχικής εικόνας του πάπα *(princeps)*, ως ισταμένου υπεράνω όλων των χριστιανών ιεραρχών και ηγεμόνων: ο πάπας πλέον διεκδικεί εξουσιαστικές αξιώσεις επί των εδαφών που συνιστούσαν το δυτικό ρωμαϊκό κράτος και προβάλλει το δικαίωμα χρήσης των αυτοκρατορικών διακριτικών (μίμηση της αυτοκρατορίας)[104]. Αυτή η μοναρχική αντίληψη επαναλαμβάνεται στις παπικές επιστολές του IX αιώνα[105]. Η Ρώμη είναι η κεφαλή των εθνών, ο αρχηγός του κόσμου, ιερατική και βασιλική πόλη λόγω της αρετής της Αγίας Έδρας του Αποστόλου Πέτρου[106]. Παρόλα αυτά ο παπισμός του XI αιώνα ήταν εκείνος που εκμεταλλεύθηκε περισσότερο τη μοναρχική αντίληψη της *Constitutum Constantini*. Ο πάπας Λέων IX (1043-54) πληροφόρησε τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Μιχαήλ Ι Κηρουλάριο ότι ο πλέον σώφρων ηγεμόνας Κωνσταντίνος προσέφερε στον παπικό θεσμό αυτοκρατορική εξουσία και αντίστοιχα αξιώματα· ταυτοχρόνως θεωρούσε ανάξιους όσους πάπες υπέκειντο στην επίγεια εξουσία, παρόλο που η ουράνια μεγαλοπρέπεια τους τοποθέτησε σε μία υπέρτερη εξουσία, αυτή του ουράνιου βασιλείου[107].

---

[103] Πέτρος ΔΑΜΙΑΝΟΣ, *Disceptatio synodalis, Monumenta Germaniae Historica Libelli* I, 80: "lege Constantini imperatoris edictum, ubi sedis apostolicae constituit super omnes in orbe terrarum ecclesias principatum."

[104] *Constitutum Constantini* 12, 13, 16, 17, *Monumenta Germaniae Historica Fontes iuris Germanici Antiqui* 10, 83, 85-6, 93: "celsior et princeps cunctis sacerdotibus totius mundi." Πρβλ. ULLMANN, W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London (Methuen) 1970[3] p. 74 κ.ε.

[105] Εντούτοις ο πρώιμος μεσαιωνικός πάπας ως φύλακας της πίστης εμφανίζεται ταυτοχρόνως ως απόλυτος και περιορισμένος κυβερνήτης: είναι απόλυτος υπό την έννοια ότι η εξουσία θα πρέπει να τυγχάνει αποδοχής και όχι αμφισβήτησης. Ταυτοχρόνως είναι, κατά το Γρηγόριο VII, υπόλογος στη θεία δικαιοσύνη *(debitor iustitiae)*: ο πάπας ως *vicarius Petri* υπέκειτο σε κάτι που ήταν ανώτερο από αυτόν και το οποίο του επιβαλλόταν. Δεν μπορούσε να καθορίσει τί ήταν σωστό γι'αυτόν παρά μόνο να μεταφέρει στους υπολοίπους οτιδήποτε ο Θεός είχε ήδη αποφασίσει. Το μόνο που μπορούσε να κάνει ήταν η εκφορά, μέσω των λόγων του, του θείου θελήματος, WILKS, M., *"Legislator divinus-humanus:* the medieval pope as sovereign", στο *Papauté, Monachisme et Theories Politiques*, Lyon (Press Univ.) 1994, p. 181-195, ειδικ. p. 188.

[106] ΙΩΑΝΝΗΣ VIII, *Regesta Pontificum Romanorum... ό.π.* 3121, p. 74: "caput nationum... caput orbis... civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem."

[107] Λέων IX, *Epistola ad Cerullarium*, Will (ed) 1861, p. 68: "prudentissimus terrenae monarchiae princeps Constantinus... eidem apostolo in Romana sede pontifices... imperiali potestate et

Η παπική *imitatio imperii*[108], δηλαδή η μίμηση της αυτοκρατορίας, υποβοηθούμενη από την κωνσταντίνεια δωρεά, έφθασε στο αποκορύφωμα της με την αξίωση του Γρηγορίου VII ότι μόνο ο πάπας μπορεί να χρησιμοποιεί τα αυτοκρατορικά εμβλήματα[109], ότι το δίκαιο του ρωμαίου ποντίφηκα εγκαθίσταται σε περισσότερες χώρες από ό,τι το δίκαιο των ρωμαίων αυτοκρατόρων[110] και ότι οι πιστοί συνδέουν προς το πρόσωπο του πάπα την επιθυμία τους να έχουν μόνο τον Άγιο Πέτρο ως κύριο και αυτοκράτορα μετά το Θεό[111]. Εξάλλου η επιγραφή του Λατερανού στα 1125 κήρυττε τον πάπα ως βασιλικό ιερέα και αυτοκρατορικό επίσκοπο *(regalis sacerdos et imperialis episcopus)*.

Στα τέλη του XIII αιώνα ο Βονιφάτιος VIII έθεσε τις προϋποθέσεις διεύρυνσης των παπικών ιεροκρατικών αξιώσεων κατά τη σύγκρουση του προς το βασιλιά της Γαλλίας Φίλιππο IV, τον επονομαζόμενο Ωραίο. Θεμελιώδης αρχή του ιεροκρατικού δόγματος ήταν η αναίρεση ή η εγκατάλειψη κάθε μετριοπαθούς εκδοχής της παπικής παντοδυναμίας που είχε διατυπωθεί από την προγενέστερη παπική θεωρία και εμπειρία[112]. Στην ιεροκρατική προοπτική είναι δυνατή η κρίση των ηγεμόνων από έναν πάπα, ο πάπας όμως κρίνεται μόνο από το Θεό. Ο Aegidius Romanus (c. 1243-1316), θεολόγος και μαθητής του Θωμά Ακινάτη, προέβη σε μία εκτενή και εξαιρετικά εμφατική επαναδιατύπωση του δόγματος των δύο ξιφών και αφιέρωσε το ένα τρίτο του έργου του *De ecclesiastica potestate* σε μία ριζική ανασκευή των στοιχείων των ευρισκομένων στην υπάρχουσα κανονολογική και πολιτική φιλολογία

---

dignitate... valde indignum fore arbitratus terreno imperio subdi quos divina maiestas praefecit caelesti."

[108] Βλ. προς τούτο ROBINSON, I.S., *The Papacy 1073-1198, ό.π.* p. 23-25, 204-5.

[109] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, ***Registrum*** II, 55a: *Dictatus papae* 8: "Quod solus possit uti imperialibus insigniis".

[110] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, ***Registrum*** II, 75: "Plus enim terrarum lex Romanorum pontificum quam imperatorum obtinuit."

[111] *ό.π.* III, 15: "beato Petro, quem solummodo dominium et imperatorem post Deum habere desiderant."

[112] όπως παρατηρεί ο I.T. Eschmann το διακριτικό της ιεροκρατίας και του κληρικαλισμού δεν ήταν η παραδοχή και αναγνώριση ότι ένας πάπας, κάτω από συγκεκριμένες περιστάσεις, ήταν η κεφαλή μιας ιστορικώς δοθείσης χριστιανικής εγκόσμιας κοινωνίας αλλά η επιβεβαίωση ότι ο πάπας ήταν εκ φύσεως δυνάμει *(naturaliter et potentialiter)* αντιπρόσωπος του Χριστού και κομιστής της πληρότητας εξουσίας της δοθείσης σε αυτόν από το Χριστό. ESCHMANN, I.T., "St. Thomas Aquinas on the Two Powers", *Medieval Studies* 20 (1958), p. 177-205, ειδικ. p. 187.

που αντιτίθεντο στη βασική του θέση, ότι ο πάπας κατέχει την πληρότητα της εξουσίας *sine pondere, numero et mensura*[113].

Ο Ιάκωβος του Viterbo (c. 1260-1307/8), αρχιεπίσκοπος Benevento (1302) και αργότερα Νεαπόλεως, ανέπτυξε μία ιεροκρατική εκκλησιολογική λογική στο έργο του *"Περί χριστιανικής διακυβέρνησης" (De Regimine Christiano)*, το αφιερωμένο στον πάπα Βονιφάτιο VIII, προκειμένου να υποστηρίξει την ίδια θέση, με την ίδια φράση[114]. Αυτή η πραγματεία διακρίνεται από πληθώρα ιεροκρατικών αναφορών σύμφωνα με τις οποίες η κοσμική υποτάσσεται στην πνευματική εξουσία. Ο Ιάκωβος του Viterbo επισημαίνει ότι: "καλώς λέγεται ότι ο αντιπρόσωπος του Χριστού *(vicarius Christi)* έχει πληρότητα εξουσίας, επειδή το σύνολο αυτής της εξουσιαστικής διακυβέρνησης την οποία ο Χριστός έδωσε στην Εκκλησία, ιερατική και βασιλική, πνευματική και χρονική, κατέχεται από τον πάπα, τον αντιπρόσωπο του Χριστού"[115]. Σε αυτές τις ιεροκρατικές θεωρίες στις οποίες η κοινωνία εξομοιώνεται προς την Εκκλησία, η αυτονομία της εγκόσμιας σφαίρας προοδευτικά εξαλείφεται χάριν της πρωταρχικής εξουσίας που αποδίδεται στην πνευματική υπερφυσική τάξη.

Οι κανονολόγοι του XII αιώνα περιέγραφαν την απόλυτη εξουσία διακυβέρνησης της Εκκλησίας από τον πάπα και το δικαίωμα απόφανσης ως υπερτάτου κριτού. Χωρίς να απορρίπτουν προγενέστερες αντιλήψεις περί βασιλείας, απέδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στην ενίσχυση και διεύρυνση των παπικών δικαιωμάτων. Επηρεασμένοι από τη συνταγματική θέση του αυτοκράτορα στο ρωμαϊκό δίκαιο, προσπάθησαν να εξηγήσουν τις διάφορες πρακτικές τις ευρισκόμενες στο *Decretum* του Γρατιανού, εστιάζοντας την προσοχή τους σε δύο

---

[113] AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate* 3, 12, Scholz (ed) 1929, p. 206, 209: "Quod in ecclesia est tanta potestatis plenitudo, quod eius posse est sine pondere, numero et mensura"... "Ecclesia quidem est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandata sunt observanda, quia potestas eius est spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura."

[114] ΙΑΚΩΒΟΣ του Viterbo, *De regimine christiano,* Arquillière (ed) 1926, p. 273: "Merito ergo in summo pontifice dicitur existere potestatis plenitudo. Unde et propter hoc dicitur esse potestas eius sine numero, sine pondere et sine mensura,quod sic potest intelligi".

[115] *στο ίδιο,* p.272: Verumtamen dicitur Christi vicarius habere plenitudinem potestatis: quia tota potentia gubernativa que a Christo communicata est ecclesie, sacerdotalis et regalis, spiritualis et temporalis, est in summo pontifice Christi vicario. Tanta vero potestas communicata est ecclesie quanta erat oportuna ad salutem fidelium; quare in vicario Christi tota illa potentia est, que ad hominum salutem procurandam requiritur".

κύρια σημεία : στην παπική εξουσία μεταβολής του ισχύοντος εκκλησιαστικού δικαίου και στην παντοδύναμη, υπέρτερη δικαστική εξουσία των παπών. Εντούτοις οι υπομνηματιστές του *Decretum* που υποστήριζαν εμφανώς την παπική εξουσία γνώριζαν ότι ετίθεντο περιορισμοί σε αυτήν από το άγραφο εκκλησιαστικό δίκαιο *(statues ecclesiae)*, καθώς και σε περίπτωση ροπής του πάπα προς εσφαλμένες ενέργειες[116]. Πεποίθηση των κανονολόγων παρέμενε ότι σε περίπτωση παπικών καταχρήσεων, παρεκτροπών χωρίς δυνατότητα μετάνοιας ή αλλοίωσης του χριστιανικού δόγματος, ήταν δυνατή η άσκηση ελέγχου επί των παπικών πράξεων. Σε αρκετά αποσπάσματα του *Decretum* διατυπώθηκε η αρχή διαμόρφωσης μιας έννομης διαδικασίας κρίσης των παπικών πράξεων: επιτυγχάνεται η θεωρητική κατοχύρωση της δυνατότητας παραπομπής ενός πάπα σε συλλογικά εκκλησιαστικά σώματα, όπως στο κολλέγιο των καρδιναλίων.

Την τυπική λύση του προβλήματος προσέφερε ο Huguccio της Pisa (περί τα 1180-1210), διαπρεπής κανονολόγος και επίσκοπος Ferrara (1191), που υπεστήριζε ότι ο πάπας διέσωζε στο πρόσωπο του την υπόσχεση του Χριστού ότι η Εκκλησία δεν υπόκειται σε σφάλματα. Η καθαρότητα της πίστης μπορούσε να διαφυλαχθεί από τη σύνολη Εκκλησία ή από τη σύνολη ρωμαϊκή Εκκλησία, δηλαδή τον πάπα και τους καρδινάλιους. Το ερώτημα που ανέκυπτε ήταν ο τρόπος κρίσης του πάπα, από ποιούς θα εκρίνετο αφού δεν μπορούσε να δικασθεί από κανέναν[117] και για ποιά αδικήματα θα μπορούσε να θεωρηθεί υπεύθυνος. Η απάντηση του Huguccio ήταν περίπλοκη. Ένας πάπας μπορούσε να κατηγορηθεί και να καταδικασθεί για μια σειρά σοβαρών παραπτωμάτων, όπως η κλοπή, η συνουσία, η σιμωνία, η παλλακεία, μόνο εάν αυτά ήταν δημόσια και εάν ο πάπας ήταν απειθής. Τέτοια εγκλήματα, κατά τον Huguccio, ισοδυναμούσαν με αίρεση εάν είχαν δημόσιο χαρακτήρα και ήταν συχνά

---

[116] Βλ. προς τούτο TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge (Univ.Press) 1955, ειδικ. p. 37-45, του ιδίου *Origins of Papal Infallibility 1150-1350: A study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden (E.J.Brill) 1972, ειδικ. p. 31-44.

[117] Ένθερμος υποστηρικτής αυτής της άποψης ήταν ο Ούγων του Αγίου Βίκτωρος, καθώς υπεστήριζε ότι εάν η πνευματική εξουσία παρέκκλινε θα μπορούσε να κριθεί μόνο από το Θεό. *De Sacramentis* II, II, 4. Πρβλ. και Ιωάννη του Salisbury, *Policraticus* IV, 3.

επαναλαμβανόμενα. Ο πάπας θα εξέπιπτε του αξιώματος του σε περίπτωση αίρεσης αφού δεν θα ήταν ο μεγαλύτερος αλλά ο ελάχιστος των καθολικών πιστών[118].

Ο Huguccio δεν κατασκεύασε εντούτοις ένα ικανοποιητικό σύστημα κρίσης των παπικών πράξεων. Τα αντικείμενα παπικής παρεκτροπής πρέπει να είναι εκ των προτέρων γνωστά και να προβλέπονται από το κανονικό δίκαιο ενώ δεν θα μπορούσε να κατηγορηθεί ότι εισάγει μία νέα άγνωστη αίρεση ή ότι διαπράττει μία σειρά λανθανόντων αδικημάτων. Μόνο στις παραπάνω περιπτώσεις ο Huguccio μπορούσε να οραματισθεί εκδηλώσεις αγανάκτησης και καταδίκης των παπικών ενεργειών που θα είχαν ως συνέπεια την εκθρόνιση του πάπα χωρίς δικαστικές τυπικότητες[119].

Η επόμενη γενιά κανονολόγων διαφοροποιείται σημαντικά. Ο Ιωάννης Τευτονικός (περί τα 1210-1245) διαφωνεί με τον Huguccio στο γεγονός ότι ένας πάπας δεν θα μπορούσε να κατηγορηθεί και να καταδικασθεί για λανθάνοντα παραπτώματα και δεν διακρίνει μεταξύ παλαιάς και νέας αίρεσης, υποδεικνύοντας μία γενική σύνοδο ως μόνη ικανή να δικάσει έναν αμαρτάνοντα πάπα[120]. Ισχύει ως εκ τούτου η παραδοχή ότι οι κανονολόγοι του XIII αιώνα δεν ήταν διατεθειμένοι να υπερασπισθούν την παπική αυθεντία έναντι σε κάθε δυνατότητα κρίσης παπικών πράξεων, γεγονός που φανερώνει μία βαθμιαία αποστασιοποίηση από τις πρακτικές των κανονολόγων του XII αιώνα. Το γεγονός όμως αυτό δεν αναιρεί ούτε και υποβαθμίζει την αδιαμφισβήτητη σημασία της παπικής πολιτικής ιδεολογίας. Η μοναρχική διακυβέρνηση των παπών καθίσταται ουσιαστικά ακλόνητη σε τρόπο ώστε δεν υφίστανται οι πραγματικές προϋποθέσεις αμφισβήτησης αυτής της δομής εξουσίας. Ο παπισμός συνιστά την κυρίαρχη οικουμενική δύναμη του μεσαιωνικού κόσμου: αναπτύσσει κοσμικές φιλοδοξίες, οργανώνεται σύμφωνα με τα κοσμικά πρότυπα και κυρίως προβάλλει τα αναγκαία επιχειρήματα για τη θεμελίωση και τη νομιμοποίηση αυτών των κοσμικών αξιώσεων.

---

[118] HUGUCCIO, *Summa* ad. Dist. 21C. 4.
[119] TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory...*, *ό.π.* p. 206.
[120] *στο ίδιο*, p. 73 κ.ε.

2.3. Η θεωρία της παπικής μοναρχίας κατά τον XIII αιώνα

Η παπική *imitatio imperii* θέτει μία σειρά από κρίσιμα θεωρητικά ερωτήματα: το σοβαρότερο εξ αυτών αφορά την απόπειρα λογικής δικαίωσης των μηχανισμών και μεθόδων της παπικής διακυβέρνησης. Οφείλει να απαντηθεί στο σημείο αυτό για ποιούς λόγους η παπική εξουσία εκφεύγει των ορίων της πνευματικής της δικαιοδοσίας και μετατρέπεται προοδευτικά σε κοσμική ισχύ διαρθρωμένη σε πλήρως απολυταρχικές βάσεις. Το κεντρικό πρόβλημα που θα μας απασχολήσει εν προκειμένω είναι η ανεύρεση των ιδεολογικών ερεισμάτων τα οποία επέτρεψαν και έδωσαν περαιτέρω ώθηση στις παραπάνω εξελίξεις. Ένα σχετικό ερώτημα που εμφανίζεται σε αυτό το σημείο μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: η παπική μοναρχική εξουσία απετέλεσε εγγενή συνέπεια των θεολογικών και δογματικών προϋποθέσεων του ρωμαιοκαθολικισμού ή αντιθέτως υπήρξε επακόλουθο ιστορικών περιστάσεων;

Η απάντηση στα παραπάνω προβλήματα είναι ασφαλώς σύνθετη και δεν έχει μονοσήμαντο χαρακτήρα. Από την προηγούμενη διαπραγμάτευση κατέστη προφανές ότι τόσο η δυτική σύλληψη της έννοιας της χριστιανοσύνης και της ενότητας του χριστιανικού κόσμου όσο και αυτές οι συμβολικές διαστάσεις τις οποίες προσέλαβε η παπική ισχύς συνδέονται άρρηκτα με μία προσπάθεια υπέρβασης των ορίων της καθαρώς πνευματικής δικαιοδοσίας. Η μεσαιωνική έννοια της χριστιανοσύνης απορρέει εμφανώς από το δόγμα του πολιτικού αυγουστινισμού, ενώ η παπική *imitatio imperii* συνιστά εργαλείο και μέσο επιβολής αυτού του δόγματος. Δεν είναι τυχαίες ως εκ τούτου οι ανακύπτουσες συγκρούσεις μεταξύ πνευματικής και κοσμικής εξουσίας στη Δύση: αποτελούν άμεση συνέπεια της απολυταρχικής λογικής του μεσαιωνικού παπισμού, θεμελιώδης επιδίωξη του οποίου παρέμεινε ο έλεγχος των προϋποθέσεων και των συνθηκών της κοινωνικής συμβίωσης. Ήδη πριν την εποχή ανάπτυξης της θωμιστικής σκέψης η θεωρία της παπικής απολυταρχίας διαμορφώνεται βαθμιαία ως θεολογική και πολιτική σύλληψη του μεσαιωνικού παπισμού. Η θεωρητική αυτή επεξεργασία διέρχεται διάφορα στάδια ανάπτυξης τα

οποία συνδέονται συνήθως με έκδοση παπικών εγκυκλίων ή τοπικών συνοδικών αποφάσεων της δυτικής Εκκλησίας.

Αφετηρία θεωρητικής νομιμοποίησης των παπικών επεμβάσεων σε κοσμικές υποθέσεις απετέλεσε η πολιτική την οποία ακολούθησε ο πάπας Ιννοκέντιος ΙΙΙ στις σχέσεις του με τους κοσμικούς ηγεμόνες των αρχών του XIII αιώνα. Ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ δε έπαυσε να διατείνεται ότι ακολουθούσε με πιστότητα τη γελασιανή διάκριση των εξουσιών. Παρόλα αυτά όμως η παπική εγκύκλιος *Novit ille*[121], η προορισμένη να *καταστήσει σαφείς στο σώμα των επισκόπων του βασιλείου* της Γαλλίας τους λόγους για τους οποίους ενομιμοποιείτο η παπική ανάμειξη στην πολιτική διένεξη μεταξύ Φιλίππου Αυγούστου (1180-1223) και του βασιλιά της Αγγλίας διαβεβαίωνε περί της δυνατότητας και αναγκαιότητας παπικών παρεμβάσεων "δια την αμαρτία" - *ratione peccati*. Η έννοια αυτή προσαρμόζεται σταδιακά στη νέα πολιτική πραγματικότητα του XIII αιώνα: ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ προσέφερε στην πράξη μία εκκλησιολογική δικαίωση των κοσμικών παπικών απαιτήσεων. Η πολιτική αυτή επεκράτησε παρά την ισχύ του 42ου κανόνα της τετάρτης συνόδου του Λατερανού[122] (1215) που απαγόρευε σε κάθε ανώτατο κληρικό να επεκτείνει, υπό την πρόφαση της εκκλησιαστικής ελευθερίας, το πεδίο της έννομης δικαιοδοσίας του εις βάρος της κοσμικής δικαιοσύνης.

Ο παπικός παρεμβατισμός στις εγκόσμιες υποθέσεις σαφώς δικαιώνεται, αποτελεί εν τούτοις εξαιρετική πράξη αποδιδόμενη στη συνέργια ειδικών περιστάσεων. Η παπική πληρότητα ισχύος έχει κατ'εξοχήν εκκλησιαστική διάσταση - είναι *plenitudo ecclesiasticae potestatis*[123]. Συναντώνται εντούτοις σοβαρές εξαιρέσεις αυτής της αρχής: στον αγώνα κατά των αιρετικών απαιτείται η πλήρης συνεργασία εκκλησιαστικής και κοσμικής εξουσίας. Τούτο επιρρωνύεται από τη διάταξη *Excommunicavimus* της τετάρτης συνόδου του Λατερανού[124] σύμφωνα με την οποία

---

121 Βλ. MACCARRONE, M., "*La papauté et Philippe Auguste...*", *ό.π.* p. 385-408.
122 Βλ. προς τούτο FOREVILLE, R. - ROUSSTET de Pina, J., *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III*, 2 vol. Paris 1953.
123 *Regestum super negotio Romani imperii* VI, 67· VII, 1· IX, 82.
124 FOREVILLE, R. - ROUSSET de Pina, J., *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III, ό.π.* vol. I., p. 346.

ήταν δυνατή η χρήση ένοπλης κατασταλτικής βίας εκ μέρους της πνευματικής εξουσίας προς επιβολή κυρώσεων κατά των αιρετικών και παραδειγματικό κολασμό κάθε αιρετικής παρεκτροπής[125]. Κρινόταν κατά συνέπεια επιβεβλημένη η αρωγή της κοσμικής εξουσίας, σε μία κατάσταση λογικής υπαγωγής της εγκόσμιας στη μεταφυσική τάξη.

Οι παπικές απαιτήσεις ενδοκοσμικής ισχύος προσέλαβαν σαφέστερη διατύπωση στη σκέψη του Ιννοκεντίου IV ο οποίος, πριν την εκλογή του στο παπικό αξίωμα, *παρουσίασε μία περιεκτική θεώρηση των πολιτικών του θεωριών* στην επιτομή των απόψεων του *(Apparatus)*[126]. Η πραγματοποίηση των πολιτικών αξιώσεων του Ιννοκεντίου IV επετεύχθη με βάση αναφαίρετα παπικά δικαιώματα, μεταξύ των οποίων η δυνατότητα διαχείρισης εγκοσμίων ζητημάτων σε περίπτωση ύπαρξης κενού αυτοκρατορικής εξουσίας, ακόμη και υποκατάστασης των παπικών αποφάνσεων σε θέματα κοσμικής δικαιοδοσίας τα οποία συνδέονταν με καθαρώς ηθικά προβλήματα. Η πνευματική αυθεντία των παπών καθίσταται ως εκ τούτου αδιαμφισβήτητη και ασκείται πλήρως στο κοσμικό πεδίο, με κριτήριο την παπική ιδιότητα αντιπροσώπευσης του Χριστού και στόχο την ηγεμονική κυριαρχία. Οι άρχοντες, οι κοσμικοί ηγεμόνες, ακόμη και ο ίδιος ο αυτοκράτορας, ως κάτοχοι της κοσμικής εξουσίας υπέκειντο, συμφώνως προς το αιώνιο και απαράβατο φυσικό δίκαιο, στον επίγειο αντιπρόσωπο του Χριστού, δηλαδή το ρωμαίο ποντίφηκα. Ο τελευταίος εθεωρείτο ως κατ'εξοχήν φυσικός κυρίαρχος, κατ'επιταγήν του φυσικού δικαίου, επί των κοσμικών ηγεμόνων *(dominus naturalis ... et de jure naturali in imperatorem)*[127]. Παρόλο που οι απόψεις αυτές παρέπεμπαν στο ιστορικό παρελθόν του δυτικού χριστιανισμού, η θέση και η απαίτηση της παπικής *auctoritas* εκφράσθηκε με συνέπεια, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα τη διεύρυνση δυνατοτήτων εγκόσμιας παρέμβασης της πνευματικής εξουσίας. Αυτός ο ριζικός μετασχηματισμός των παπικών αξιώσεων υπερέβη την απλή βούληση οριοθέτησης του πνευματικού

---

[125] Βλ. MULDOON, J., "Extra Ecclesiam non est imperium". The Canonists and the Legitimacy of Secular Power, *Studia gratiana* 9 (1966) p. 551-580.
[126] Βλ. περαιτέρω ULLMANN, W. "Frederick"s opponent Innocent IV as Melchisedech", *Atti del Convegno internazionale di Studi Federiciani*, Palermo 1952, p. 53-81.
[127] *Apparatus super quinque libras decretalium*, βιβλίο II, ενότητα XXVII, κεφ. 27.

έναντι του εγκοσμίου, το αίτημα ελευθερίας της εκκλησιαστικής υπόστασης *(libertas ecclesiae)*, το οποίο διεκρίνετο ήδη στον πάπα Αλέξανδρο III[128] (1159-1181): η εμφανισθείσα νέα αντίληψη εξουσίας στηρίζεται στη δυνατότητα επέκτασης της εκκλησιαστικής ισχύος ακόμη και σε αυτή τη σφαίρα της εγκοσμιότητας.

Οι απόψεις αυτές υπέστησαν περαιτέρω τροποποιήσεις με τη σύνταξη του έργου *Eger cui lenia*[129] (1245), από τα σημαντικότερα κείμενα της παπικής θεοκρατίας[130], αντίστοιχης ιστορικής αξίας προς τις συγγραφές του Ιννοκεντίου ΙΙΙ ως προς αυτά τα ζητήματα. Παρά τις σχετικές επιφυλάξεις, η πατρότητα του κειμένου αποδίδεται στον Ιννοκέντιο IV, προς τα επιχειρήματα του οποίου δεν φαίνεται να αντιβαίνει. Το κείμενο συνηγορεί υπέρ της άποψης για μία διευρυμένη, ουσιαστικώς απεριόριστη, παπική κυριαρχία, η οποία τυγχάνει περαιτέρω επίρρωσης από την εγκατάλειψη της προσφυγής στην κωνσταντίνεια δωρεά. Η Αγία Έδρα δεν παρέλαβε την ηγεμονική της ισχύ από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο επειδή εκ φύσεως διέθετε αυτό το ιδίωμα, αφού είχε αποστολικές καταβολές. Σύμφωνα με το κείμενο αυτό η θέσπιση μιας όχι μόνο παπικής αλλά και βασιλικής μοναρχίας αποδίδεται ευθέως στον ίδιο το Χριστό[131]. Για την οπτική του συντάκτη αυτού του έργου σε περίπτωση κενού έννομης αυτοκρατορικής εξουσίας, όπως συνέβη μετά την καθαίρεση του Φρειδερίκου ΙΙ από την πρώτη σύνοδο της Λυών (1245)[132], το δικαίωμα αναπλήρωσης ανατίθεται αυτοδικαίως στο ρωμαίο ποντίφηκα.

Το ενδεχόμενο αυτό ήταν εν μέρει και υπό προϋποθέσεις αποδεκτό στην κανονολογική σκέψη στα τέλη του XII αιώνα. Για τον Huguccio η καθαίρεση ενός ηγεμόνα από τον πάπα απαιτούσε την προηγούμενη συγκατάθεση των λοιπών χριστιανών ηγεμόνων. Με τον Ιννοκέντιο ΙΙΙ όμως λαμβάνει χώρα μια ριζική ανατροπή της προηγούμενης ισχύουσας κατάστασης: η διεκδίκηση εγκοσμίων αξιώσεων

---

128 Βλ. PACAUT, M., "L'autorité pontificale selon Innocent IV", *Le Moyen Age* 66 (1960), p. 194 κ.ε.
129 Βλ. διεξοδικά, MORRIS, C., *The papal monarchy. The Western Church from 1050 to 1250, ό.π.* p. 568 κ.ε.
130 PACAUT, M., "L'autorité pontificale selon Innocent IV", *ό.π.* p. 92.
131 *στο ίδιο*, p. 103.
132 Βλ. MORRIS, C., *The papal monarchy. The Western Church from 1050 to 1250, ό.π.* p.566-8.

εδραιώνεται πλήρως μέσω μιας πολιτικής επανάκτησης προγενέστερων παπικών εδαφών, σε πρώτη φάση από τον Κελεστίνο ΙΙΙ (1191-1198) έπειτα από το θάνατο του γερμανού αυτοκράτορα Ερρίκου VI (1190-1197). Ο Ιννοκέντιος εφήρμοσε ένα πολιτικό πρόγραμμα που αποσκοπούσε στην προώθηση του στόχου της κοσμικής ηγεμονίας σε ένα σύνολο εδαφών που υπέκειντο στην παπική δικαιοδοσία. Αυτό το πρωτοφανές για την ιστορία του δυτικού χριστιανισμού πρόγραμμα εναρμονιζόταν πλήρως προς τις προγενέστερες πολιτικές επιδιώξεις της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας: στόχευε στη θεμελίωση μιας φεουδαλικής κυριαρχίας στην κεντρική Ιταλία και στη δημιουργία ενός αληθινού παπικού κράτους[133].

Η απαίτηση επέκτασης της παπικής ισχύος συνιστούσε λογικό επακόλουθο της στρατηγικής των παπών του XIII αιώνα προς εδραίωση της θέσης τους στο corpus της δυτικής χριστιανοσύνης. Προκειμένου να δικαιωθεί η διαμόρφωση μιας σταθερής πολιτικής οντότητας κατά τα πρότυπα των νεοεμφανιζόμενων εθνικών κρατών σε ολόκληρη σχεδόν την Ευρώπη, ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ προσέφυγε στην περίφημη κωνσταντίνεια δωρεά ως λόγο ύπαρξης ενός καθαρώς θρησκευτικού κράτους. Η υποτιθέμενη εκχώρηση αυτού του δικαιώματος εκ μέρους του Μεγάλου Κωνσταντίνου δεν απετέλεσε τη μοναδική πηγή νομιμοποίησης των παπικών ενεργειών. Με βάση τη μέχρι τότε κρατούσα παράδοση, ουσιαστική πρόθεση του Ιννοκεντίου ΙΙΙ ήταν να αποδείξει για ποιούς λόγους η έννοια ενός κοσμικού παπικού κράτους δεν είναι αντιφατική αλλά διαθέτει λογική συνέπεια: μία αυτόνομη εκκλησιαστική πολιτική οντότητα απέρρεε ευθέως εκ της σαφούς και αμέσου βουλήσεως του Χριστού. Ως αντιπρόσωπος του Χριστού *(vicarius Christi)* ο πάπας διέθετε τη δυνατότητα κοσμικών παρεμβάσεων λόγω της θείας προέλευσης της παπικής εξουσίας. Αποκορύφωμα αυτής της αντίληψης του παπικού θεσμού απετέλεσε η θέσπιση της παπικής εγκυκλίου *Per Venerabilem*[134] (1202) με κριτήριο την εγκαθίδρυση μιας αντιστοιχίας μεταξύ αυτοκρατορικής και επισκοπικής εκλογής.

---

[133] Βλ. διεξοδικά, TOMBERT, P., *Les structures de Latium médiéval*, 2 vols, Rome 1973, ειδικ. vol II, p. 1080 κ.ε.

[134] Με την εγκύκλιο *Per Venerabilem* ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ δήλωνε ότι ο βασιλέας της Γαλλίας δεν ανεγνώριζε κανέναν άλλο υπέρτερο του σε ό,τι αφορούσε τις εγκόσμιες υποθέσεις. Ύστερα από την υπαγωγή της εγκυκλίου αυτής στις συλλογές του κανονικού δικαίου, οι

Ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ διευρύνει την επιχειρηματολογία του με την προσφιλή στους πάπες του XIII αιώνα επίκληση της παπικής πληρότητας εξουσίας. Η άσκηση της *plenitudo potestatis* σε εγκόσμιες υποθέσεις *(in temporalibus)* μπορούσε να συναχθεί με βάση το πρωτείο του Αποστόλου Πέτρου, επιδεχόμενη όμως περιορισμούς υπαγορευόμενους από ειδικότερες περιστάσεις *(certis causis inspectis)*. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ εμφανιζόταν ταυτοχρόνως ως ο αδιαφιλονίκητος πνευματικός ηγέτης της χριστιανοσύνης και ο πραγματικός ηγεμόνας του βατικάνειου κράτους, γεγονός το οποίο έθετε υπό αμφισβήτηση ένα από τα πιο σημαντικά μεσαιωνικά δόγματα, τη γελασιανή διάκριση των δύο εξουσιών. Από τη στιγμή εδραίωσης της παπικής υπεροχής, η αντίληψη αυτή μετατράπηκε σε αληθή ιδεολογία της παπικής εξουσίας με βάση τη συνύφανση κοσμικής και πνευματικής εξουσίας. Η Εκκλησία ως νομική συλλογικότητα πιστών *(universitas fidelium)* ενέτασσε στους κόλπους της τους κοσμικούς ηγεμόνες με σκοπό την καταστολή κάθε αιρετικής παρεκτροπής. Ταυτοχρόνως αναπτύσσεται στη Δύση μία πολιτική θεολογία της ηγεμονικής ενθρόνισης: η ιερατική χρίση των βασιλέων με έλαιο και η διαδικασία στέψης τους θεωρήθηκαν αναπόσπαστο τμήμα της απόδοσης ηγεμονικής εξουσίας και της ικανότητας προς έννομη διακυβέρνηση. Για την παπική ιδεολογία της εποχής κάθε έννομη εξουσία συναρτάται άμεσα προς τη δυνατότητα ελέγχου των ηγεμονικών πράξεων. Η βασιλική ή η αυτοκρατορική εξουσία ήταν συνεπώς υποδεέστερη έναντι της παπικής *auctoritas*, της παπικής αυθεντίας και του παπικού κύρους στο corpus της χριστιανοσύνης. Προοδευτικά, ο παπικός έλεγχος της εγκόσμιας εξουσίας απετέλεσε κριτήριο επικύρωσης και κατάφασης της ηγεμονικής νομιμότητας. Το γεγονός αυτό είχε μία αντίθετη όμως συνέπεια: τη γενίκευση των ιδεολογικών αντιπαραθέσεων και τις διαρκείς συγκρούσεις μεταξύ ιεροσύνης και βασιλείας.

κανονολόγοι απέδωσαν νομική ακρίβεια στους ισχυρισμούς του Ιννοκεντίου. Ορισμένοι υπεστήριζαν ότι οι εθνικοί βασιλείς δεν ήταν υποκείμενοι στον αυτοκράτορα *de facto* αλλά *de jure*, ενώ άλλοι διετείνοντο ότι οι βασιλείς ήταν απολύτως ανεξάρτητοι από την αυτοκρατορική εξουσία. Από τα μέσα του XIII αιώνα οι νομικοί προσδιόρισαν την ανεμπόδιστη βασιλική κυριαρχία με το απόφθεγμα *"rex in regno suo imperator est"*, δηλαδή ότι ο βασιλιάς είναι αυτοκράτορας στο βασίλειο του. βλ. προς τούτο POST, G., *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, N.J. (Princeton Univ. Press) 1964, ειδικ. p. 453-493.

2.4. Η απαίτηση της plenitudo potestatis ως συστατικό στοιχείο της θεωρίας περί παπικής μοναρχίας: καταβολές και ιστορική διαμόρφωση

Η διαμόρφωση της έννοιας της *plenitudo potestatis*, της παπικής πληρότητας εξουσίας, δεν συντελέσθηκε αυτόματα. Υπήρξε αντιθέτως προϊόν ευρύτατων διαδικασιών και μετασχηματισμών που διενεργήθησαν σε μία πολλαπλότητα επιπέδων: οι ανακατατάξεις αυτές εκτείνονται από τη σφαίρα της διοίκησης της Εκκλησίας και της οργανωτικής της διάρθρωσης έως την περιοχή των υποθέσεων της πίστης και του δόγματος, χωρίς να εξαιρείται η λατρεία και η εκκλησιολογία. Η αναγνώριση της *plenitudo potestatis* συνδέεται περαιτέρω προς σύνθετες διεργασίες οι οποίες έλαβαν χώρα σε δύο διακριτά επίπεδα: στο επίπεδο των παπικών δικαστικών αρμοδιοτήτων αλλά και στο επίπεδο της παπικής νομοθετικής δυνατότητας. Καθίστανται ως εκ τούτου ευνόητοι οι λόγοι για τους οποίους η παπική πληρότητα ισχύος διαπερνά όλα τα επίπεδα της συγκρότησης της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και προσδιορίζει την ιδιαιτερότητα της δομής και λειτουργίας της στον ευρωπαϊκό μεσαίωνα.

Η καθοριστική τομή στην έννοια και την ορολογία της παπικής εξουσίας συντελείται σε μία επιστολή του πάπα Λέοντος Ι (440-461) που αφορούσε το ρόλο του παπικού αντιπροσώπου στη Θεσσαλονίκη· σύμφωνα με την επιστολή αυτή ο απεσταλμένος του πάπα θα έπρεπε να μετέχει των ευθυνών *(in partem sollicitudinis)* χωρίς να κατέχει την πληρότητα εξουσίας *(plenitudinem potestatis)*[135]. Οι ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις απένειμαν την *in partem sollicitudinis* σε όλους τους επισκόπους κατά την άσκηση των ποιμαντικών τους καθηκόντων με το σκεπτικό ότι ο πάπας παρεχώρησε σε αντιπροσώπους του τμήμα των καθηκόντων του ούτως ώστε να προκύψει ένας επιμερισμός ευθυνών και όχι πληρότητα εξουσίας[136]. Το κείμενο

---

[135] ΛΕΩΝ Ι, *Epistola* XIV, I, *Patrologia Latina* 54, 671 B: "In partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis".

[136] ΨευδοΒιγίλιος *Epistola* 7, Hinschius (ed) 1863, p. 712: "reliquis ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in parte sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudine potestatis". Τούτο το κεφάλαιο αποτελεί παρεμβολή σε ένα αυθεντικό γράμμα του Βιγίλιου.

αυτό επιστρατεύθηκε προς δικαίωση της παπικής υπεροχής και χρησιμοποιήθηκε κατά κύριο λόγο από το γρηγοριανό κανονολόγο Bernold της Κωνσταντίας[137] (c. 1050-1100) και το μοναχό Γρατιανό της Μπολώνια[138]. Η ψευδοϊσιδώρεια ερμηνεία της σχέσης της παπικής με την επισκοπική εξουσία εφαρμόσθηκε αυστηρά από το γρηγοριανό παπισμό. Ο Γρηγόριος VII διεκήρυττε ότι ένας επίσκοπος μπορούσε να ασκεί τις αρμοδιότητες της αποστολικής έδρας κατ'εντολήν του πάπα για περιορισμένο χρονικό διάστημα: το υπόδειγμα αυτής της εκχώρησης αρμοδιοτήτων περιπίπτει σε αχρησία μετά την πάροδο αυτού του χρόνου, η αποστολική έδρα όμως διατηρεί το δικαίωμα παραχώρησης αντιστοίχων αρμοδιοτήτων κατά τη δική της κρίση και βούληση[139].

Η επιστολή του πάπα Λέοντος δεν έπαυε να αντανακλά τις ιδιαιτερότητες της υστερορωμαϊκής περιόδου· με την πάροδο του χρόνου και την εδραίωση της θέσης της Αγίας Έδρας εντός της δυτικής χριστιανοσύνης ωριμάζουν πλέον οι συνθήκες για μία ριζική αλλαγή προοπτικής. Η ισχυροποίηση της θέσης των παπών και η μεταγενέστερη υιοθέτηση απολυταρχικών προτύπων διακυβέρνησης της Εκκλησίας καθίσταται πλέον ασύμβατη προς το υπόδειγμα της κοινής μετοχής στις συλλογικές ευθύνες. Σημαντικό βήμα προς αυτή την κατεύθυνση προσέφερε το έργο του Βερνάρδου του Clairvaux (1090-1153): στο Βερνάρδο αποδίδεται η κλασική διατύπωση της παπικής *plenitudo potestatis*, με συγκερασμό ψευδοϊσιδώρειων και γρηγοριανών αντιλήψεων. Σύμφωνα με τους ιερούς κανόνες είναι αναγκαίο να υπάρχει επιμερισμός αρμοδιοτήτων και ευθυνών αλλά ο παπικός θεσμός πρέπει να έχει την πληρότητα εξουσίας. Η αρμοδιότητα των υπολοίπων περιορίζεται εντός καθορισμένων ορίων, αλλά η παπική εξουσία εκτείνεται ακόμη και σε εκείνους οι οποίοι ασκούν εξουσία σε άλλους[140]. Λόγω της απεριόριστης εξουσίας *(plena*

---

137 BERNOLD, *Apologeticus* 23, p. 87-8.

138 ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* C 2 qu. 6 C. 11-12.

139 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* VI, 2: " post aliqua tempora... potestas et auctoritas cessavit et suam vicem aliis quibus placuit sedes apostolica concessit".

140 ΒΕΡΝΑΡΔΟΣ, *De consideratione* II, 8, 16: "Ergo, iuxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis arctatur limitibus: tua extenditur et in ipsos, qui potestatem super alios acceperunt". Σύμφωνα με τους παπικούς θεωρητικούς, οι νομοθετικές πράξεις του εγκόσμιου ηγεμόνα πρέπει πρώτα να επικυρώνονται από τον παπικό θεσμό, πριν να θεωρηθεί ότι έχουν πλήρη έννομη ισχύ. Ο

potestas) ο πάπας μπορεί να παραπέμπει σε δίκη κάθε επίσκοπο ή κάθε πιστό· είχε τη δυνατότητα να ανακηρύσσει νέους επισκόπους, να τους προσφέρει καλύτερες και πλουσιότερες επισκοπές, να τους μεταθέτει δυσμενώς ή ακόμα και να τους εκθρονίζει[141].

Οι παπικοί αντιπρόσωποι ήταν εκείνοι που διέδωσαν τη ρωμαϊκή αντίληψη της παπικής *plenitudo potestatis* σε όλη τη δυτική χριστιανοσύνη[142]. Μέχρι την κρίση της εικονομαχίας (8ος αιώνας) οι πάπες έστελναν αντιπροσώπους (*apocrisarii* ή *responsores*) στο αυτοκρατορικό δικαστήριο στην Κωνσταντινούπολη, ενώ με τον παπικό έξαρχο στη Ραβένα προέβαλλαν τα ενδιαφέροντα της ρωμαϊκής Εκκλησίας. Ανάλογοι αντιπρόσωποι χρησιμοποιούνται στις παπικές ιεραποστολές σε ειδωλολατρικά έθνη, ενώ ο Βονιφάτιος-Winfrid (c. 675-754) ήταν αυτός που διέδωσε στη Γερμανία την αρχή της υπακοής στην Αγία Έδρα[143]. Βασική επιδίωξη των αντιπροσώπων των υπερμάχων της γρηγοριανής μεταρρύθμισης ήταν η διασφάλιση αυτής της υπακοής· το εγχείρημα είχε ως αφετηρία την αποστολή του καρδινάλιου Ουμβέρτου της Silva Candida (1000-1061) στην Κωνσταντινούπολη το 1054 ενώ συνεχίστηκε με μία σειρά αναλόγων ενεργειών στη Δύση με σκοπό τη διδαχή και τη νουθεσία στα πλαίσια της αποδοχής της ιδέας ότι η Ρώμη είναι η κεφαλή όλων των Εκκλησιών[144]. Ο πάπας Γρηγόριος VII υπεστήριζε την αρχή ότι ο παπικός απεσταλμένος προϊσταται όλων των συνοδικών επισκόπων ενώ μπορούσε να τους

πάπας θα πρέπει να υπακούεται, και επιπλέον έχει το δικαίωμα κρίσης του ηγεμόνα, αν οι πράξεις του τελευταίου δεν προσιδιάζουν προς αυτές ενός χριστιανού άρχοντα. AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate* i, 5, p. 17. Σε αυτές τις περιπτώσεις μπορεί να προβεί ακόμη και στην εκθρόνιση του εγκοσμίου ηγεμόνα αν ο βαθμός αυστηρότητας το απαιτεί. Augustinus Triumphus, *Summa* qu. 37, 1. Οι παπικοί θεωρητικοί ισχυρίζονται περαιτέρω ότι το δικαίωμα άσκησης εγκόσμιας εξουσίας, ακόμη και κατοχής προσωπικής περιουσίας, συνιστά δικαίωμα το οποίο εφαρμόζεται μόνον κατόπιν παπικής ανοχής. AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate* ii, 13, p. 112-13, ALVARUS PELAGIUS, *De planctu ecclesiae* ch. 56, p. 155 βλ. επίσης McCready, W.D., *"Papal plenitudo potestatis..." ό.π.* p. 656-658.

141 ΒΕΡΝΑΡΔΟΣ, *Epistola* CXXXI, CCXXXIX, 286-7, 431-2.

142 McCREADY, W.D., *"Papal plenitudo potestatis..." ό.π.* p. 654.

143 Ο Βονιφάτιος Winfrid ήταν ο πρώτος μή Ιταλός επίσκοπος ο οποίος εξεδήλωσε την υπακοή του στον παπικό θεσμό (30 Νοεμβρίου 722). Το γεγονός αυτό, δηλαδή η απόδοση σε ένα βόρειο επίσκοπο της ιδιότητας του επισκόπου των προαστίων της Ιταλίας σηματοδότησε την παπική εφαρμογή της αξίωσης του πάπα Λέοντος Ι, ότι η Ρωμαϊκή Εκκλησία αποτελεί την κεφαλή και άλλων Εκκλησιών. Βλ. CONGAR, Y.M.-J, *L'Ecclésiologie du haut moyen âge,* Paris (Cerf) 1968, p. 197.

144 Πέτρος ΔΑΜΙΑΝΟΣ, *Opusculum V (Actus Mediolani)*, 91CD: "ipso summo omnium ecclesiarum capite".

επιβάλλει και αυτή την ποινή του αφορισμού[145]. Αυτή η αρχή η οποία ενσωματώθηκε στις γρηγοριανές κανονολογικές συλλογές[146], απετέλεσε τελικώς μία ιδιαίτερη πηγή διαμάχης στις σχέσεις του γρηγοριανού παπισμού με τις επισκοπές της δυτικής Ευρώπης[147].

Οι παραπάνω εξελίξεις προεικονίζουν την επιβολή ενός μοναρχικού προτύπου διακυβέρνησης της Εκκλησίας. Η υπεροχή ενός πάπα σε ζητήματα πίστης *(causa fidei)* κατέστη αδιαμφισβήτητο γεγονός σε αυτή την περίοδο. Ήδη στη συλλογή *Libri Carolini* υποστηρίζεται ότι η γνώμη της ιερής ρωμαϊκής καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας, της τιθέμενης υπεράνω των λοιπών Εκκλησιών, πρέπει να λαμβάνεται υπ'όψιν σε ζητήματα πίστης όταν προκύπτουν αμφιβολίες και σχετικά ερωτήματα[148]. Στο καρολίνειο δώρο στον πάπα Αδριανό Ι, ένα διακοσμημένο ψαλτήρι, υπήρχε στην αφιέρωση ο ισχυρισμός ότι ο πάπας κυβερνά την Εκκλησία με τη βοήθεια του δόγματος[149]. Η βάση αυτών των ισχυρισμών ήταν η λέξη *auctoritas* όπως συναντάται στο *Λουκά* 22,32: "ἐγώ δέ ἐδεήθην περί σου ἵνα μή ἐκλίπη ἡ πίστις σου· καί σύ ποτέ ἐπιστρέψας στήριξον τούς ἀδελφούς σου". Η ψευδοϊσιδώρεια αναφορά στο αλάθητο της ρωμαϊκής Εκκλησίας εμφανίζεται ως σχόλιο στο ίδιο εδάφιο. Αυτός ο ορισμός χρησιμοποιήθηκε από τους γρηγοριανούς κανονολόγους και απετέλεσε ενδεχομένως την πηγή του ισχυρισμού του Γρηγορίου VII ότι η Ρωμαϊκή Εκκλησία δεν σφάλλει ποτέ, ούτε πρόκειται να υποπέσει σε σφάλματα, καθώς μαρτυρούν οι Γραφές[150].

Οι εξελίξεις αυτές συνοδεύονται από μεταβολές στο λειτουργικό τυπικό της δυτικής Εκκλησίας. Η διάδοση της ιδέας περί υπεροχής της Αγίας Έδρας συνοδεύθηκε από τη διασπορά σε όλη τη δυτική χριστιανοσύνη της ρωμαϊκής,

---

145 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 4: "Quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare".
146 ΑΝΣΕΛΜΟΣ της Lucca, *Collectio canonum* I, 25.
147 Βλ. προς τούτο ROBINSON, I.S., ""Periculosus Homo": Pope Gregory VII and Episcopal Authority", *Viator* 9, p. 103 κ.ε. p. 125 κ.ε.
148 *Libri Carolini* I, 6, p. 20: "Quod sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia ceteris ecclesiis plaelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda".
149 *Monumenta Germaniae Historica Poetae* I, 92:"Ecclesiam que Dei dogmatis arte regas".
150 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 22: "Quod Romana ecclesia numquam erravit nec in perpetuum, scriptura testante, errabit".

δηλαδή της ρωμαιο-φραγκικής λειτουργίας. Η αγγλική σύνοδος του Clovesho (747) ρύθμισε τη λειτουργική πρακτική σύμφωνα με το υπόδειγμα, τα έθιμα και την ιεροτελεστία της ρωμαϊκής Εκκλησίας[151]. Ανάλογες εξελίξεις κατά τον XI αιώνα συντελούνται στα πλαίσια της σύνολης λειτουργικής τάξης της Εκκλησίας, της ρωμαϊκής *ordo*[152]. Η λειτουργική πραγματεία του Bernold της Κωνσταντίας (c. 1050-1100), ιστορικού και κανονολόγου, *Micrologus* αποτελεί μία πολεμική υπεράσπισης, σε όλη τη δυτική χριστιανοσύνη, της εγκαθίδρυσης αυτής της λειτουργικής ορθότητας σύμφωνα με τις απόψεις περί ρωμαϊκής *ordo*[153]. Παρόμοιες προσπάθειες προς αυτή την κατεύθυνση κατέβαλε ο πάπας Γρηγόριος VII[154]. Σε συνόδους που συνεκάλεσε ο Γρηγόριος VII επιχειρήθηκε η επιβολή ελέγχου επί της ανακήρυξης των αγίων[155] ενώ για τον Ιννοκέντιο II (1130-1143) αποτελεί πάγια τακτική της Εκκλησίας η αγιοποίηση των εκλεκτών του Θεού σε μία γενική εκκλησιαστική σύνοδο[156].

Εκτός των εξελίξεων αυτών στο χώρο της λατρείας η μετάβαση στην *plenitudo potestatis* καθίσταται δυνατή με την ενίσχυση της παπικής δυνατότητας εκδίκασης υποθέσεων του κανονικού δικαίου. Ενώ όμως η παπική υπεροχή σε θέματα πίστης αναγνωρίσθηκε ευρύτατα στο δυτικό κόσμο, δεν συνέβη κάτι αντίστοιχο με την παπική δικαστική εξουσία η εδραίωση της οποίας συντελέσθηκε βαθμιαία. Πριν τα μέσα του XI αιώνα οι πάπες συνήθιζαν να οργανώνουν επαρχιακές συνόδους προς το σκοπό ενασχόλησης με τις υποθέσεις της Ρωμαϊκής Εκκλησίας. Η γρηγοριανή μεταρρύθμιση ήταν όμως εκείνη που συνέβαλε στην αλλαγή του χαρακτήρα αυτών των συνόδων με τον επαναπροσδιορισμό της εξουσίας των παπών

---

151 Σύνοδος του Clovesho, cap. 13, 15, 16, Haddam-Stubbs (ed) 1871, p. 367: "iuxta exemplar videlicet quod scriptum de Romana habemus ecclesia; quod Romanae ecclesiae consuetudo permittet; iuxta ritum Romanae ecclesiae".

152 Βλ. προς τούτο COWDREY, H.E.J., "The Papacy, the Patarenes and the church of Milan", *Transactions of the Royal Historical Society* 18 (1968), p. 25 κ.ε.

153 BERNOLD, *Micrologus, Patrologia Latina* 151, 977-1022: "iuxta Romanum ordinem; secundum Romanam auctoritatem".

154 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* VI, 5b, cap. 8, 13.

155 Βλ. KEMP, E.W., *Canonization and Authority in the West*, Oxford (Clarendon Press) 1948, p. 66.

156 *Monumenta Germaniae Historica Scriptores* 12, 641: "cum consuetudo sit Romanae ecclesiae in generali concilio sanctos Dei canonizare."

που προήδρευαν σε αυτές. Οι σύνοδοι των εκπροσώπων της παπικής μεταρρύθμισης του XI αιώνα, με αποκορύφωμα την πρώτη σύνοδο του Λατερανού (1123), απετέλεσαν τον κύριο τόπο δημόσιας συζήτησης περί εκκλησιαστικής μεταρρύθμισης και αλλαγής του εκκλησιαστικού δικαίου. Κανονιστική βάση αυτών των εξελίξεων συνιστούσε η αρχή ότι μία σύνοδος αντλεί τη νομιμότητά της από το γεγονός της σύγκλησης από τον πάπα. Αυτή η αρχή, η υποστηριχθείσα κατά τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο από τον πάπα Νικόλαο I (858-867) και τις ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις[157], παρέπεμπε στην πρώιμη ρωμαϊκή παράδοση ότι ο πάπας πρέπει να επικυρώνει τις συνοδικές αποφάσεις[158]. Αυτοί οι ισχυρισμοί ενέπνευσαν στους γρηγοριανούς κανονολόγους τη θεωρία της παπικής δικαστικής εξουσίας επί της Εκκλησίας. Όπως υποστηρίζει ο Bernold της Κωνσταντίας, καμία σύνοδος δεν θεωρείται έγκυρη εάν δεν θεμελιώνεται στην αυθεντία της Αγίας Έδρας: για το λόγο αυτό ο επίσκοπος αυτής της έδρας είναι ο κριτής της σύνολης Εκκλησίας[159].

Η αντίληψη για το πρόσωπο του πάπα ως κριτού όλης της Εκκλησίας *(iudex totius ecclesiae)* ενισχύθηκε περαιτέρω από πλήθος άλλων κανονολογικών παραδόσεων τις οποίες κληρονόμησε και αξιοποίησε κατάλληλα η γρηγοριανή μεταρρύθμιση. Η αρχή η εντοπιζόμενη στο *Constitutum* του πάπα Σιλβέστρου I ότι κανείς δεν μπορεί να δικάσει την πρώτη έδρα[160], ενσωματωμένη στις ψευδοϊσιδώρειες διατάξεις[161], έτυχε της επιδοκιμασίας του πάπα Νικολάου I[162], και κατείχε περίοπτη θέση στο κανονικό δίκαιο[163]. Οι εξελίξεις αυτές συνδέονται με την αρχή ότι κανείς δεν μπορεί να εφεσιβάλλει, να προβάλλει ενστάσεις ενάντια σε μία παπική απόφαση, γεγονός που επαναδιατυπώθηκε από το Νικόλαο I: δεν είναι

---

157 Isidorus Mercator, *Praefatio* 8.
158 Βλ. CONGAR, Y.M.-J., *L'Ecclésiologie du haut moyen âge*, ο.π., p. 133 κ.ε.
159 BERNOLD της Κωνσταντίας, *De excommunicatis vitandis. Monumenta Germaniae Historica Libelli 2*, 126: "Nam nulla concilia rata legentur, quae apostolica auctoritate fulta non fuerint... Nam illius sedis episcopus iudex est totius ecclesiae;" πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a, *Dictatus papae* 16: "Quod nulla synodus absque precepto ejus debet generalis vocari."
160 *Constitutum Silvestri*, cap. 27: "Nemo iudicabit priman sedem".
161 ψευδοΣιλβέστρος I, *Epistola*, Hinschius (ed.) 1863, p. 449.
162 ΝΙΚΟΛΑΟΣ I, *Monumenta Germaniae Historica Epp.* 6, 466.
163 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 19: "Quod a nomine ipse iudicari debeat" Γρατιανός, *Decretum* c.9 q.3 c.13.

επιτρεπτό σε κανένα να κρίνει τις αποφάνσεις της αποστολικής έδρας ή να αναιρεί τις ποινές που αυτή επιβάλλει[164]. Αντίστοιχη εκδοχή αυτής της αντίληψης περιγράφεται στο *Dictatus Papae*, το θεμελιώδες συγγραφικό κείμενο του Γρηγορίου VII[165].

Το *Dictatus Papae* εκφράζει τις θέσεις του Γρηγορίου VII για το ρόλο της Ρωμαϊκής Εκκλησίας και του πάπα στους κόλπους της οικουμενικής Εκκλησίας *(ecclesia universalis)*. Στο έργο αυτό προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι μόνο η Ρωμαϊκή Εκκλησία ιδρύθηκε από το Θεό και ότι μόνο οι ρωμαίοι ποντίφηκες έχουν το δικαίωμα να αποκαλούνται καθολικοί, ενώ επαναλαμβάνεται διαρκώς η υπεροχή των προνομίων της Ρωμαϊκής Εκκλησίας επί των λοιπών Εκκλησιών. Οι παπικοί αντιπρόσωποι, ακόμη και εάν ανήκουν σε κατώτερη ιεραρχική βαθμίδα, προΐστανται των επισκόπων σε μία σύνοδο. Περαιτέρω υποστηρίζεται ότι εφόσον η ρωμαϊκή Εκκλησία δεν έσφαλλε ποτέ και ούτε πρόκειται να πράξει κάτι τέτοιο, η διδασκαλία της είναι δεσμευτική για τη σύνολη Εκκλησία, ενώ μόνο όσοι συμφωνούν με αυτήν αποκαλούνται καθολικοί.

Μία σύνοδος χαρακτηρίζεται ως καθολική μόνο κατόπιν της αναγκαίας παπικής συγκατάθεσης. Είναι προφανές ότι με το έργο αυτό εγκαθιδρύεται το πρότυπο μοναρχικής διακυβέρνησης της Εκκλησίας στο οποίο διαφαίνονται στοιχεία μιας ολοκληρωτικής λογικής στο βαθμό που η συμφωνία προς τις απόψεις της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας επιβάλλεται εξαναγκαστικά και θεμελιώνεται στην ψευδή πεποίθηση περί αλαθήτου. Το *Dictatus Papae* εκφράζει την ιδέα της καθολικής παπικής επισκοπικής σύλληψης. Εντούτοις δεν επεξηγεί τον τρόπο ίδρυσης των λοιπών Εκκλησιών, εκτός της ρωμαϊκής που μόνη αυτή ιδρύθηκε από το Θεό, και οι οποίες δεν αποκαλούνται καθολικές. Ο Πέτρος Δαμιανός προσφέρει μία ιστορική άποψη αποδίδοντας ιστορική έμφαση στο γεγονός ίδρυσης τους από αυτοκράτορες και βασιλείς. Αν και ο ισχυρισμός του αυτός υιοθετείται εν μέρει από επιφανείς

---

[164] ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ι, *Regesta Pontificum Romanorum... ό.π.* 2879, p. 606: "nemini sit de sedis apostolicae iudicio iudicare aut illius sententiam retractare permissum."
[165] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 18:"Quod sententia illius a nullo debeat rectractari et ipse omnium solus rectatare possit."

κανονολόγους όπως ο Άνσελμος της Lucca (1036-86) εντούτοις προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι η ίδρυση των υπολοίπων Εκκλησιών δεν οφείλεται στη φροντίδα των ηγεμόνων αλλά στην ίδια τη Ρωμαϊκή Εκκλησία.

Ιδιαίτερη ώθηση στο ζήτημα της παπικής δικαστικής εξουσίας έδωσε ο μοναχός Γρατιανός της Μπολώνια. Ο Γρατιανός συνόψισε στην ακόλουθη φράση την ανακύπτουσα δικαστική υπεροχή του παπικού θεσμού: μόνον η Ρωμαϊκή Εκκλησία είναι ικανή, εξαιτίας της εξουσίας που διαθέτει, να κρίνει όλους τους ανθρώπους, κανείς όμως δεν επιτρέπεται να αμφισβητεί οτιδήποτε την αφορά[166]. Για τους γρηγοριανούς μεταρρυθμιστές[167] και το Γρατιανό[168] ο πάπας εκλαμβάνεται ως υπέρτατος κριτής της Εκκλησίας, ως μόνος αρμόδιος να δικάσει τους επισκόπους. Η άποψη ότι μόνο ο ποντίφηκας μπορεί να αρνηθεί ή να επικυρώσει την επισκοπική εκλογή[169] συνηγορεί υπέρ του γρηγοριανού ισχυρισμού ότι οι επίσκοποι δεν διαθέτουν πληρότητα εξουσίας· αποτελούν απλώς αντιπροσώπους του πάπα, στον οποίο οφείλουν αμέριστη υπακοή[170].

Αυτός ο συγκεντρωτισμός της δικαστικής εξουσίας στα πλαίσια του μεσαιωνικού παπισμού είχε την ουσιαστική σημασία ότι η παπική ισχύς σε θέματα δικαίου ήταν ριζικά διαφορετική από εκείνη του επισκόπου. Ο Γρατιανός εξέφρασε αυτή την αντίληψη συγκρίνοντας την καθολική δικαστική εξουσία της Ρωμαϊκής Εκκλησίας με την περιορισμένη ισχύ των επισκόπων οι οποίοι δεν διαθέτουν το δικαίωμα επέμβασης στις επισκοπικές υποθέσεις χωρίς προηγούμενη συγκατάθεση της Αγίας Έδρας[171]. Η αρχή ότι ο πάπας δεν δεσμεύεται από το δίκαιο και το νόμο επειδή αυτός ο ίδιος δημιουργεί δίκαιο, αναπτύχθηκε αντίθετα προς την παράδοση: γι'αυτό το λόγο ένας νεοεκλεγείς πάπας πρέπει να παράσχει ένορκη διαβεβαίωση ότι

---

166 ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 9 q. 3 *dictum post* c. 9: "Sola enim Romana ecclesia sua auctoritate valet de omnibus iudicare; de ea vero nulli iudicare permittitur."
167 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 20-1: "Quod nullus audeat condemnare apostolicam Sedem appellantem." "Quod maiores causae cuiuscunque ecclesie ad eam refferi debeant."
168 ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 2 q. 6 *dictum ante* c. 1, *dictum post* c. 10.
169 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* II, 55a: *Dictatus papae* 3: "Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare."
170 Βλ. ROBINSON, I.S., "Periculosus Homo" : Pope Gregory VII and Episcopal Authority", *ό.π.* p. 109 κ.ε.
171 ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 9 q. 3 *dictum post* c. 9.

δεν θα αναιρέσει ούτε θα μεταβάλλει έστω κατ'ελάχιστον τη δημιουργηθείσα από τους προκατόχους του παράδοση και δεν θα επιτρέψει την εισαγωγή οποιωνδήποτε καινοτομιών[172]. Η τροποποίηση αυτού του κανόνα οφείλεται στον πάπα Νικόλαο Ι με την υπόμνηση ότι η κρίση της Ρωμαϊκής Αγίας Έδρας θα μπορούσε να μεταβληθεί προς το καλύτερο[173]. Οι γρηγοριανοί μεταρρυθμιστές είχαν την πεποίθηση ότι η παπική υπεροχή περιελάμβανε το δικαίωμα ρύθμισης των υποθέσεων των υπολοίπων Εκκλησιών όχι μόνο σύμφωνα με τους αρχαίους κανονισμούς *(instituta)*, αλλά και μέσω της εισαγωγής νέων[174]. Αυτή η νομοθετική δικαιοδοσία ενσωμάτωσε τη δύναμη της *dispensatio*: από τη στιγμή που ο ρωμαίος ποντίφηκας δημιουργεί νέους κανόνες, εναπόκειται σε αυτόν να τους μετριάσει μέσω χρησίμων διευθετήσεων εάν τούτο επιβάλλει η ανάγκη[175]. Όπως παρατηρεί ο Βερνάρδος του Clairvaux, οι κανόνες ήταν παπικά δημιουργήματα[176]. Ο πάπας ως εκ τούτου δεν ήταν μόνο θεματοφύλακας του κανονικού δικαίου και της ορθής ρωμαιοκαθολικής πίστης· αναδείχθηκε σταδιακά σε δημιουργό αυτού του δικαίου[177].

2.5. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ως απολυταρχική δομή εξουσίας

Εκ των ανωτέρω καθίσταται προφανές ότι η θεωρητική εκλογίκευση της *plenitudo potestatis* αποτελεί το σημαντικότερο βήμα στην εδραίωση της παπικής απολυταρχίας κατά τον XIII αιώνα. Η θεωρητική επεξεργασία αυτής της έννοιας παραπέμπει για μία ακόμη φορά στις ιδιομορφίες της υστερορωμαϊκής εποχής. Η

---

172 *Liber Diurnus Romanorum Pontificum. Ex unico codice Vaticano*, von Sickel. T. (ed.) 1889, p. 92: "Nihil de traditione quae a probatissimis praedecessoribus meis servatum repperi, diminuere vel mutare aut aliquam novitatem admittere."

173 ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ι, *Regesta Pontificum Romanorum... ό.π.* 2796, p. 481: "non negamus eiusdem sedis sententiam posse in melius commutari."

174 BERNOLD της Κωνσταντίας, *Apologeticus* 21, p. 86: "ut totius mundi ecclesias non solum antiquis institutis sed etiam novis disponat."

175 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ VII, *Registrum* VI, 2.

176 ΒΕΡΝΑΡΔΟΣ, *De consideratione* 11, 8, 16.

177 Βλ. προς τούτο, WILKS, M., "*Legislator divinus-humanus:* the medieval pope as sovereign", *ό.π.* p.181-195 ειδικ. p. 192 κ.ε.

έννοια *plenitudo potestatis* πρέπει να προσεγγισθεί όχι μόνο ως προς τις θεσμικές της διαστάσεις, γεγονός το οποίο απετέλεσε στόχο της προηγούμενης ενότητας, αλλά και ως προς τη νοηματική της σημαντική ως συστατικό στοιχείο της παπικής ιδεολογίας. Η καταγωγή της έκφρασης *plenitudo potestatis* αποδίδεται σε μία διατύπωση του πάπα Λέοντος Ι[178]. Ο Γρατιανός συμπεριέλαβε την έννοια αυτή στο περίφημο *Decretum*[179], σε αντίθεση προς τους συντάκτες παπικών εγκυκλίων τους οποίους διέκρινε ένας σχετικός δισταγμός ως προς την υιοθέτηση αυτής της διατύπωσης. Η γενίκευση εντούτοις της χρήσης αυτής της έννοιας *(plenitudo potestatis)* οφείλεται αφενός στο γεγονός της αποδοχής της στο έργο του Βερνάρδου του Clairvaux[180] (1090-1153), αφετέρου δε στη νομική και δογματική σαφήνεια που της προσέδωσε ο Huguccio με τον εξής κλασικό ορισμό του: "πλήρης εξουσία υφίσταται όταν συνδυάζεται μία πολλαπλότητα συστατικών στοιχείων: αυτό της ρυθμιστικής επιταγής ή διάταξης *(preceptum)*, της γενικής εγκυρότητας και της αναγκαιότητας". Τα τρία προαναφερθέντα ουσιώδους σημασίας στοιχεία συνιστούν αρχές συστατικές του παπικού αξιώματος· στον επίσκοπο αντιθέτως αναγνωρίζεται μόνο η πρώτη και η τρίτη[181]. Η έννοια της *plenitudo potestatis* χαρακτηρίζει μόνον την παπική ιδιότητα και τον παπικό θεσμό εν γένει, εν αντιθέσει προς την περιορισμένη εξουσία *(plena potestas)* που διακρίνει το επισκοπικό αξίωμα[182].

Για τον πάπα Ιννοκέντιο ΙΙΙ ο φορέας του παπικού αξιώματος εκλαμβάνεται ως επίγειος αντιπρόσωπος του Χριστού από τον οποίο εκπηγάζει κάθε έννομη αρχή[183].

---

178 Βλ. διεξοδικά ULLMANN, W., "Leo I and the Theme of Papal Primacy", *Journal of theological studies* 11 (1960), p. 25-51. Όπως παρατηρεί ο J. Krynen, η απαίτηση της *plenitudo potestatis* αποτελεί τη μεσαιωνική έκφραση του απολυταρχισμού. KRYNEN, J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe - XVe siècle*, Paris (Gallimard) 1993, p. 391.

179 ΓΡΑΤΙΑΝΟΣ, *Decretum* c. 3 q. 6 c. 8.

180 *De consideratione*, II, 8, 16. III, 4, 14.

181 *Glossa Palatina ad Dist.* 11 c. 2 στο TIERNEY, B., *The Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge (Univ. Press) 1955, p. 146.

182 *στο ίδιο.*

183 Ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ προσέθεσε μία νέα διάσταση στην παπική εξουσία: το δικαίωμα αποκοπής του επισκόπου από την Εκκλησία του το διέθετε μόνον ο πάπας εξαιτίας της θεϊκής και όχι της ανθρώπινης εξουσίας που κατείχε στο μέτρο που προσέφερε τις υπηρεσίες του όχι στον άνθρωπο αλλά στον αληθινό Θεό, ΙΝΝΟΚΕΝΤΙΟΣ ΙΙΙ *Die Register Innocenz'* III, Hageneder, O. - Haidacher, A. et al, 2 vols, (Böhlau Verlag) 1964-79. ειδικ. vol. I, no 335, p. 496: "Non enim homo sed Deus separat, quod Romanus pontifex, qui non puri hominis sed veri Dei vicem gerit in terris, ecclesiarum necessitate vel utilitate pensata, non humana sed

Με τον πάπα Ιννοκέντιο IV όμως και τους σχολιαστές παπικών εγκυκλίων του XIII αιώνα η έννοια της *plenitudo potestatis* τυγχάνει περαιτέρω επέκτασης και ορθολογικής διεύρυνσης. Προς αυτή την κατεύθυνση συνηγορεί ο παπικός ισχυρισμός συμφώνως προς τον οποίο, χάρη στις δυνατότητες που προσέφερε αυτή η πληρότητα ισχύος, ο πάπας διέθετε το δικαίωμα άσκησης εγκόσμιας εξουσίας όχι μόνο επί των πιστών αλλά και επί των απίστων, των μη-Χριστιανών[184]. Ο επιφανής κανονολόγος του XIII αιώνα Hostiensis (-1271) υπεστήριζε κατηγορηματικώς ότι η παπική εξουσία θεμελιώνεται και εδραιώνεται στην απαίτηση πλήρους ισχύος, ταυτοχρόνως όμως διέκρινε δύο ειδικότερες μορφές εξουσίας. Η συνήθης εξουσία (*potestas ordinaria* ή *ordinata*) ασκείται επί τη βάσει του *status* του παπικού αξιώματος, ως *plenitudo officii* κατά τους υπάρχοντες νόμους· αντιθέτως, η απόλυτη εξουσία *(potestas absoluta)* εγκαθιδρύεται με γνώμονα την πληρότητα ισχύος, την *plenitudo potestatis*, η οποία προσφέρει στον πάπα τη δυνατότητα υπέρβασης των υφισταμένων κανόνων δικαίου[185]. Προκειμένου όμως ο πάπας να είναι σε θέση να ασκήσει αυτό το εξαιρετικής σημασίας προνόμιο της *plenitudo potestatis*, κρίθηκε αναγκαία η σύσταση ενός σώματος καρδιναλίων προς αρωγή των παπικών ενεργειών με στόχο την άσκηση της πνευματικής αυθεντίας της εμπιστευμένης από το Θεό, ως ιδιαιτέρου γνωρίσματος της Δυτικής Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας[186].

Για τον Ιννοκέντιο III οι καρδινάλιοι εθεωρούντο ως κατ'εξοχήν μέλη της Εκκλησίας *(membra magna ecclesiae Romanae)*. Αυτή η συμβολική μεταφορά κυριάρχησε από τα μέσα του XIII αιώνα[187]. Για τον Hostiensis, εκφραστή των κοινών

---

divina potius auctoritate dissolvit." Για τις σχέσεις Ιννοκεντίου III και εγκόσμιας εξουσίας βλ. MORRIS, C., *The papal monarchy. The Western Church from 1050 to 1250, ό.π.* p. 426-7.

184 Βλ. SWIEZAWSKI, S., *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du moyen âge*, trad. fçse, Paris (Beauchesne) 1997, p. 34-35. για τις απόψεις του Ιννοκεντίου IV τις αφορώσες στις σχέσεις των δύο εξουσιών, εγκόσμιας και πνευματικής βλ. διεξοδική ανάλυση TIERNEY, B., "The Continuity of Papal Political Theory in the Thirteenth Century. Some Methodological Considerations", *Mediaeval Studies* 27 (1965), p. 227-45, WATT, J. A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, Bronx, N.Y. (Fordham Univ. Press) 1965, ειδικ. p. 66-70.

185 Βλ. προς τούτο διεξοδικά, PENNINGTON, K., *Pope and Bishops: A Study of the Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries,* Pennsylvania (Univ. Press) 1984.

186 HOSTIENSIS, *Lectura* ad IV, XVII, 3. Βλ. επίσης ROBINSON, I.S., *The Papacy 1073-1198. ό.π.* p. 33 κ.ε.

187 Βλ. WATT, J.A., "The Constitutional Law of the College of Cardinals from Hostiensis to Johannes Andreae, *Mediaeval Studies* 33 (1951), p.153.

πεποιθήσεων των σχολιαστών παπικών εγκυκλίων, η καθολική Εκκλησία συνιστά σώμα, αρχηγός και κεφαλή του οποίου είναι ο πάπας ενώ οι καρδινάλιοι συνιστούν τα ιδιαίτερα μέλη του - *pars corporis domini papae*[188]. Ο αρχηγός και τα μέλη αυτού του σώματος, δηλαδή ο πάπας και οι καρδινάλιοι αποτελούν τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Η ανωτέρω άποψη απετέλεσε κοινό τόπο καθόλη τη διάρκεια του δυτικοευρωπαϊκού μεσαίωνα. Για τον πάπα Ουρβανό IV (1261-1264) η Εκκλησία συνιστά ενιαίο σώμα, μέλη του οποίου είναι οι καρδινάλιοι: η ενότητα των καρδιναλίων ανακεφαλαιώνεται στο πρόσωπο του πάπα[189]. Ανάλογες απόψεις συναντώνται και στον πάπα Κλήμεντα IV (1266-1268)[190]. Η εν λόγω διατύπωση υπεδήλωνε ταυτοχρόνως τόσο την αναγνώριση του δικαιώματος συμμετοχής των καρδιναλίων στην άσκηση εξουσιαστικών αρμοδιοτήτων, όσο και την αναμφίβολη υποταγή τους στην υπέρτερη παπική εξουσία και στο πρόσωπο του πάπα[191].

Οι συνέπειες αυτής της ιεραρχικής διάρθρωσης της Εκκλησίας ήταν καταλυτικές. Για τον Ιννοκέντιο ΙΙΙ και τους λοιπούς πάπες του XIII αιώνα, αυτή η συγκεκριμένη αντιμετώπιση της Εκκλησίας ως ιεραρχικά διαρθρωμένης συλλογικότητας απέβλεπε στη νομιμοποίηση, στο καθαρώς δογματικό πεδίο, της ύπαρξης και σύστασης μιας ολιγαρχικής δομής, ενδεικτικής του τρόπου διακυβέρνησης της δυτικής Εκκλησίας σε αυτήν την περίοδο[192]. Οφείλει να υπογραμμισθεί εν προκειμένω το γεγονός ότι το πρότυπο διακυβέρνησης της Εκκλησίας εξακολουθεί να παραμένει μοναρχικό· εκτελεστικές, νομοθετικές και δικαστικές εξουσίες δεν παύουν να συγκεντρώνονται στο πρόσωπο του πάπα ως υπέρτατου μονάρχη και ύπατου κριτή της σύνολης Εκκλησίας, ενώ η δυνατότητα επιμερισμού αρμοδιοτήτων μεταξύ του πάπα και του σώματος των καρδιναλίων δεν τελεσφόρησε, όπως τούτο θα καταδειχθεί πληρέστερα κατά τη διαπραγμάτευση

---

[188] Βλ. προς τούτο LECLERC, V.J., "Pars corporis papae". Le sacré collège dans l'ecclésiologie médiévale, *στο L'Homme devant Dieu. Mélanges offertes au Pere H. de Lubac, II,* Paris 1964, p. 183-198.

[189] POTTHAST, A., *Regesta pontificorum Romanorum*, 2 vols, Berlin (1874-1875) 20201.

[190] "*Collegium cardinalium, in quibus velut in montibus sanctis ecclesiae fundamenta sunt posita*", Saba Malaspina, *Rerum italicarum scriptores* VIII, p. 803.

[191] TIERNEY, B., *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, trad. fçse, Paris (PUF) 1993, p. 30.

[192] Βλ. περαιτέρω *στο ίδιο* p. 26 κ.ε.

αυτών των προβλημάτων στις γενικές συνόδους της Κωνσταντίας και της Βασιλείας κατά τον XV αιώνα. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι για παρόμοιους λόγους δεν επετεύχθη η εισαγωγή προτύπων μεικτού πολιτεύματος στη διακυβέρνηση της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας: οι καρδινάλιοι δεν διαθέτουν ισότιμη ισχύ προς τον πάπα όπως τούτο θα καταστεί ευκρινές δύο αιώνες αργότερα με τη διατύπωση του χαρακτηριστικού διλήμματος επιλογής μεταξύ του πάπα αφενός, ή του πάπα και μιας γενικής συνόδου αφετέρου κατά τη λήψη κρισίμων αποφάσεων για την πορεία της Δυτικής Εκκλησίας.

Οι συνέπειες εντούτοις αυτών των αντιλήψεων επιτείνονται περισσότερο εάν συνυπολογισθεί η αναφορά σε μία ειδικότερη συμβολική της παπικής εξουσίας: ο πάπας εκλαμβάνεται ως αντιπρόσωπος του Χριστού *(vicarius Christi)*, του μόνου αληθινού κυρίου και δεσπότη (*rex regum* και *dominus dominantium*), κατά την τάξη του Μελχισεδέκ, του ιερέα και βασιλέα της Παλαιάς Διαθήκης[193]. Αυτή η χριστολογική βασιλική ιδιότητα απετέλεσε το αναμφίβολο θεμέλιο της αντιστοιχίας και συμφωνίας *imperium* και *sacerdotium*[194], περαιτέρω όμως συνέβαλε στη νομιμοποίηση της εγκόσμιας εξουσίας των παπών εντός των ηγεμονιών τους, των εδαφικών εκείνων κτήσεων των άμεσα εξηρτημένων από την Αγία Έδρα. Στο συγκεκριμένο επίπεδο, η επίκληση της χριστολογικής βασιλικής ιδιότητας απέβλεπε στη δικαίωση των παπικών αξιώσεων κοσμικής ισχύος. Η επίγεια διακυβέρνηση των πολιτικών κοινωνιών ανατίθεται, μεταβιβάζεται ή εκχωρείται στον πάπα ως αποκλειστικό νόμιμο εκπρόσωπο του Χριστού και αναντίρρητη κεφαλή της οικουμενικής Ρωμαιοκαθολικής μητρικής Εκκλησίας *(ecclesia romana universalis, mater ecclesiarum)*[195].

---

193 *Patrologiae cursus completus - Series latina* 216, c. 721. 217, c.665.

194 "Quanta debeat esse concordia inter regnum et sacerdotium in se ipso Christus ostendit, qui est rex regum et dominus dominantium, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec, qui est secundum naturam carnis assumptae de sacerdotali pariter et regali stirpe descendit..."

195 Βλ. SWIEZAWSKI, S., *Les tribulations de l'écclésiologie à la fin du moyen âge,ό.π.* p. 37-39.

3. Πρακτικές εφαρμογές της παπικής απολυταρχίας

3.1. Αρχές και μέθοδοι της Ιεράς Εξετάσεως (Inquisitio)

Ο θεσμός της Ιεράς Εξετάσεως *(Inquisitio)* δημιουργήθηκε από την πολιτική απόφαση του πάπα Γρηγορίου IX, προκειμένου να αντιμετωπισθεί αποφασιστικά ο κίνδυνος των αιρέσεων[196]. Το Φεβρουάριο του 1231 ο Γρηγόριος IX με τη βούλα *Excommunicamus* προέβη σε μία γενική καταδίκη των αιρέσεων. Αυτοί οι οποίοι καταδικάζονταν για αποστασία έναντι της ορθής πίστης παραπέμπονταν στην εγκόσμια κρίση ούτως ώστε να τιμωρηθούν μέσω των καταλλήλων ποινών *(animadversione debita puniendi)*. Στη συλλογή *Liber Augustalis* (1231) ο Φρειδερίκος II όριζε ότι οι αιρετικοί επιβαλλόταν να καούν ζωντανοί σε δημόσια τελετή. Η έκδοση της *Excommunicamus* συνοδεύθηκε από το διορισμό ιεροεξεταστών, προερχομένων συχνά από το δομινικανικό τάγμα, σε πολλές χώρες της Ευρώπης. Η πρώτη ιεροεξεταστική επιτροπή συστάθηκε από τον Κονράδο του Marburg στη Γερμανία (11 Οκτωβρίου 1231), για να ακολουθηθεί από τις οδηγίες προς τα δύο δομινικανικά τάγματα του Regensburg περί νουθεσίας, διδαχής και αναζήτησης των αιρετικών σύμφωνα με τα εκδιδόμενα νομοθετήματα προς καταστολή των αιρέσεων[197]. Στη νότια Γαλλία το έργο των παπικών ιεροεξεταστών επεβλήθη με παπική βούλα τον Απρίλιο του 1233[198] ενώ στη Λομβαρδία κυριότερη μέριμνα των μοναχικών ταγμάτων απετέλεσε το γεγονός συνυπολογισμού των αντιαιρετικών μέτρων στα πολιτειακά νομοθετήματα. Η ταυτόχρονη εισαγωγή αυτής της νέας διαδικασίας σε πολλές

---

[196] Βλ. προς τούτο DONDAINE, A., *Les hérésies et l'inquisition, XIIe-XIIIe siècles*, Londres 1990, για τις πιο σημαντικές αιρέσεις βλ. THOUZELLIER, Ch., *Hérésie et hérétiques: Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Rome 1969 ειδικότερα η σύσταση της *Inquisitio* απέβλεπε στην αντιμετώπιση της αίρεσης των "καθαρών" οι οποίοι πίστευαν ότι την ύλη την αποτελούσε το Κακό και το πνεύμα το Καλό. Τα δύο αντιθετικά πνεύματα βρίσκονται σε συνεχή διαμάχη μεταξύ τους. Η σάρκα εθεωρείτο ακάθαρτη και ο Θεός, ο οποίος αντιπροσώπευε το Αγαθό, δεν μπορούσε να έχει ανθρώπινη υπόσταση, την οποία είχε μόνο το Κακό. Ο Χριστός κατά συνέπεια δεν ήταν Θεός, η Ενσάρκωσή Του ήταν δαιμονική παγίδα και ο χριστιανισμός ήταν τελικώς ειδωλολατρεία. Δεν επρόκειτο περί μιας αίρεσης ή απόκλισης από την ορθή πίστη αλλά ουσιαστικά περί μιας νέας θρησκείας.

[197] PATSCHOVSKY, A., "Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37 (1981), p. 641-93.

[198] Βλ. προς τούτο WAKEFIELD, W.L., *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250*, London 1978.

χώρες επιβεβαιώνει την άποψη ότι επρόκειτο για το αποτέλεσμα μιας ευρύτερης παπικής στρατηγικής[199].

Οι ιστορικοί εντούτοις δυσκολεύθηκαν να συμφωνήσουν για το χαρακτήρα της *Inquisitio* σε ό,τι αφορά τα είκοσι πρώτα χρόνια λειτουργίας της ως θεσμού κατασταλτικού των αιρέσεων[200]. Οι κυριότερες πληροφορίες αντλούνται από τις περιγραφές του έργου των ιεροεξεταστών κατά της αίρεσης των Αλβιγηνών, συμπληρωμένες από ελάχιστες διασωθείσες γραπτές μαρτυρίες τιμωρίας αιρετικών παρεκτροπών[201]. Στα πρώτα χρόνια εφαρμογής της *Inquisitio* η πρακτική που ακολουθείτο ήταν η εξής: μία ομάδα μοναχών αποτελούμενη από τρεις ιεροεξεταστές συγκέντρωνε τον πληθυσμό ενός χωριού στην Εκκλησία και έπειτα από ένα στομφώδες κήρυγμα καλούσαν όλους τους πιστούς και ειδικότερα τους ενόχους να ικετεύσουν τη θεία συγγνώμη. Από τα 1242 αυτές οι περιοδείες περιορίστηκαν αισθητά ενώ ο πάπας Ιννοκέντιος IV εξουσιοδότησε τους ίδιους τους ιεροεξεταστές να εγκαλούν τους υπόπτους σε περιοχές που θα ήταν πιο ασφαλείς για τους πρώτους. Με μία δημόσια ομιλία οι θεωρούμενοι ένοχοι αιρετικών πράξεων εκαλούντο να παρουσιασθούν ενώπιον των δικαστών μέσα σε ένα χρονικό διάστημα δεκαπέντε ως τριάντα ημερών: επρόκειτο για την περίοδο χάριτος, κατά τη διάρκεια της οποίας ο αιρετικός καλείτο να ομολογήσει την πλάνη του με τη βεβαιότητα ότι θα τύγχανε ήπιας μεταχείρισης. Όταν η ενοχή ήταν έκδηλη, η απόσπαση ομολογίας απέτρεπε την ποινή του θανάτου και τη δια βίου φυλάκιση. Το έγκλημα όφειλε να επικυρωθεί από τις υφιστάμενες κανονολογικές ποινές. Καθόλη τη διάρκεια της περιόδου χάριτος οι ιεροεξεταστές προέτρεπαν εντονότατα όλους τους χριστιανούς, υπό την ποινή αφορισμού, να καταγγείλουν τους αιρετικούς ή τους υπόπτους αίρεσης[202].

---

[199] Βλ. προς τούτο, SALA-MOLINS, L., "La police de la foi: L'Inquisition", στο Châtelet, Fr. (dir), *Histoire des idéologies, vol 2: De l'Eglise à l'Etat du IXe au XVIIe siècle*, Paris (Hachette) 1978, p. 134-151.

[200] Βλ. διεξοδικά GONNET, G., "Bibliographical Appendix. Recent European Historiography on the Medieval Inquisition", στο Todeschi, A. - Henningsen, G. (eds), *The Inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb 1986, p. 199-223, MAISONNEUVE, H., *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, Paris 1960^2, HAMILTON, B., *The Medieval Inquisition*, London 1981.

[201] MORRIS, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250, ό.π.* p. 473.

[202] TESTAS, G., - TESTAS, J., *L'Inquisition*, Paris (PUF) 1994^6, p. 34-35.

Μετά την πάροδο του ενός μηνός ο αιρετικός δεν θα έπρεπε να υπολογίζει στην επιείκεια του δικαστηρίου. Η άρνηση υπακοής ή παρουσίας στο δικαστήριο τον καθιστούσε αυτοδικαίως φυγόδικο και επέσυρε τον προσωρινό αφορισμό, λογική συνέπεια του οποίου ήταν ο οριστικός αφορισμός. Οι ιεροεξεταστές, επικαλούμενοι την εξουσία του πάπα και αρκετά συχνά των ηγεμόνων, απευθύνονταν στην πολιτική εξουσία προκειμένου να εγγυηθεί αυτή για τη διατήρηση της τάξης[203].

Για την έκδοση καταδικαστικής απόφασης ήταν αρκετή η παρουσία δύο μόνο μαρτύρων, εκτός των περιπτώσεων στις οποίες ο κατηγορούμενος ήταν εξέχον πρόσωπο οπότε απαιτείτο μεγαλύτερος αριθμός μαρτυριών. Ο κατηγορούμενος δεν βρισκόταν ποτέ αντιμέτωπος με τους μάρτυρες, τα ονόματα των οποίων παρέμεναν κρυφά προκειμένου να αποφευχθούν τα αντίποινα που πιθανώς θα υφίστατο ο καταδότης· ο ιεροεξεταστής θα μπορούσε να αποκρύψει και τα ονόματα εκείνων που αποτελούσαν τους συμβούλους του[204]. Ο ύποπτος δεν είχε δικαίωμα προσφυγής σε συνήγορο: ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ, με τη βούλα *Si adversus vos,* απαγόρευε στους δικηγόρους και τους συμβολαιογράφους να υπερασπίζονται τους αιρετικούς, ενώ αντιθέτως ο Γρηγόριος ΙΧ επιθυμούσε την παροχή νομικής συνδρομής προς τον υπόλογο αιρέσεως. Εντούτοις η σύνοδος της Valence στη γαλλική Ρηνανία (1248) απέρριπτε την παρουσία συνηγόρων ενώ ο φημισμένος ιεροεξεταστής Bernard Gui ηρνείτο κατηγορηματικά ένα παρόμοιο ενδεχόμενο[205].

Σε περίπτωση μη ομολογίας της ενοχής του κατηγορουμένου οι ιεροεξεταστές κατέφευγαν στη χρήση εξαναγκαστικών, εκφοβιστικών και βίαιων μεθόδων, μία εκ των οποίων ήταν η φυλάκιση. Υπήρχαν διαφορετικοί βαθμοί κυρώσεων ενώ εναπόκειτο στην κρίση του ιεροεξεταστή να επιλέξει την πλέον ενδεδειγμένη. Ο Bernard Gui ήταν ένθερμος θιασώτης των βιαίων μεθοδεύσεων προς απόσπαση ομολογίας με την αιτιολογία ότι υποβοηθούν το πνεύμα *(vexatio dat intellectum).* Η αντίσταση του υπόπτου είχε ως συνέπεια την επιβολή βασανιστηρίων.

---

203 *ό.π.* p. 36-37.
204 Βλ. SHANNON, A.C., "The Secrecy of Witnesses in Inquisitorial Tribunal", στο *Essays in honor of A.P. Evans,* New York 1955, p. 59-69.
205 TESTAS, G. - TESTAS, J., *L'Inquisition, ό.π.* p. 37-38.

Η Δυτική Εκκλησία αρχικώς διέκειτο εχθρικώς έναντι των βασανιστηρίων, τελικώς όμως τα αποδέχθηκε, προβαίνοντας σε συχνότατες καταχρήσεις στις αρχές του XIII αιώνα[206]. Ο Ιννοκέντιος IV με την παπική βούλα *Ad extirpanda* (15 Μαΐου 1252) επέτρεψε τη χρήση βασανιστηρίων[207]. Ο Αλέξανδρος IV επικύρωσε την απόφαση του προκατόχου του (30 Νοεμβρίου 1259), πολιτική που ακολούθησε και ο Κλήμης V λίγα χρόνια αργότερα.

Στους ιεροεξεταστές προσφερόταν μία ευρύτατη δυνατότητα επιλογής βιαίων ποινών[208]. Τρία είδη τιμωριών που εφηρμόζοντο συχνά ήταν η δήμευση της περιουσίας, η φυλάκιση και ο θάνατος. Η ποινή της φυλάκισης *(murus)* παρουσιάζει χρονικές διακυμάνσεις ανάλογες της σοβαρότητας των αμαρτημάτων. Η πρόσκαιρη φυλάκιση ήταν η ποινή όσων ομολογούσαν κατά τη διάρκεια της περιόδου χάριτος που τους είχε δοθεί, ενώ οι προσήλυτοι αιρετικοί υπέμεναν είτε την ποινή της *murus strictus* (ποινή κατά την οποία ήταν έγκλειστοι και αλυσοδεμένοι σε μία σκοτεινή φυλακή, χωρίς καμία επαφή με τον έξω κόσμο), είτε αυτήν της *murus cargus* (ποινή φυλάκισης κατά την οποία επιτρεπόταν η επαφή με τον εξωτερικό περιβάλλοντα χώρο). Η ολική δήμευση της περιουσίας εφηρμόζετο για τους αιρετικούς από τη στιγμή που καταδικάζονταν σε πρόσκαιρη φυλάκιση[209].

Εκτός των παραπάνω κατασταλτικών μεθόδων μία σειρά μέτρων προς δημόσια επίπληξη και παραδειγματικό στιγματισμό των αιρετικών απετέλεσε συνέπεια της ολοκληρωτικής αυτής λογικής της δυτικής Εκκλησίας προς αντιμετώπιση και εξάλειψη κάθε διαφοράς στη σφαίρα των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Σύνηθες

---

206 Οι εξέχοντες θεολόγοι αυτής της περιόδου δικαιολογούσαν την επιβολή ποινών. Ο Θωμάς Ακινάτης καταδίκαζε τη χρήση και τη μέθοδο του καταναγκασμού έναντι των εβραίων και των ειδωλολατρών αλλά υπεγράμμιζε ότι η περίπτωση των αιρετικών ήταν διαφορετική: γι'αυτούς η χρήση βίας ήταν νόμιμη εφόσον αφορούσε τους βαπτισμένους οι οποίοι επέλεξαν να αρνηθούν την πίστη τους. Καθώς ο Ακινάτης θεωρούσε την πίστη ως το υπέρτατο αγαθό, αυτός ο οποίος την απέρριπτε διέπραττε έγκλημα και άξιζε την επιβολή της θανατικής ποινής. Θωμάς Ακινάτης *Summa Theologiae* II, II, q. 10, a. 8 και II, ad 3.

207 αντιθέτως προς τον Ιννοκέντιο IV ο προκάτοχός του πάπας Νικόλαος I ήταν αντίθετος με τη χρήση βασανιστηρίων, τα οποία και καταδίκασε (866) ως παραβίαση του ανθρωπίνου και θείου δικαίου. Βλ. MAISONNEUVE, H., "Le droit romain et la doctrine inquisitoriale", *Mélanges G. le Bras*, tome II, Paris 1965, p. 931-942.

208 TESTAS, G., - TESTAS, J., *L'Inquisition, ό.π.* p. 38-41.

209 *στο ίδιο*, p. 41-54.

μέτρο ήταν ένας κίτρινος σταυρός στα ενδύματα των αιρετικών, απαραιτήτως ορατός, είτε στο στήθος είτε στην πλάτη. Αυτή ήταν μία διαδεδομένη μορφή ποινής επειδή εξέθετε τους καταδικασθέντες στη δημόσια περιφρόνηση και αποδοκιμασία[210]. Τα καθαρτήρια προσκυνήματα και οι οδοιπορίες εμφανίσθηκαν αρκετά αργότερα ως συμπληρωματικός μηχανισμός επιβολής ποινών. Η πλέον διαδεδομένη ποινή προς μετάνοια ήταν εκείνη η οποία πραγματοποιείτο σε ιερά εδάφη, η μετάβαση σε μία άγια γη, όπως η επίσκεψη στους Αγίους Τόπους. Ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ στα 1226 διέτασσε ότι οι κατοικίες στις οποίες οι αιρετικοί έβρισκαν άσυλο θα έπρεπε να καταστραφούν ενώ ο Ιννοκέντιος IV διετείνετο ότι θα έπρεπε να κατεδαφισθούν ακόμη και οι παρακείμενες κατοικίες οι οποίες ανήκαν στον ίδιο ιδιοκτήτη[211].

Η μεσαιωνική *Inquisitio* απετέλεσε συνεπώς ένα έκτακτο δικαστήριο εγκαθιδρυμένο από τη Δυτική Εκκλησία, προς αντιμετώπιση των αιρέσεων, με τον κίνδυνο της υπονόμευσης της συνοχής σύνολης της Εκκλησίας· ο ίδιος θεσμός ανέλαβε να διαδραματίσει εντός της χριστιανοσύνης ρόλο αντίστοιχο προς εκείνο των σταυροφοριών εκτός των ορίων της χριστιανοσύνης. Ειδικότερα στην Ισπανία ο θεσμός της *Inquisitio* γνώρισε μία πρωτοφανή άνθηση[212] τόσο σε διάρκεια όσο και σε αποτελεσματικότητα με σημαντικότερο εκπρόσωπο το Θωμά de Torquemada[213]. Ιστορικοί λόγοι επιρρωνύουν αυτό το φαινόμενο και ιδιαιτέρως η κατάληψη εδαφών από τους μουσουλμάνους. Η παρουσία του εβραϊκού στοιχείου συνιστά ένα πρόσθετο παράγοντα: οι Εβραίοι απετέλεσαν θύματα συστηματικών και αιματηρών διώξεων. Καθώς η αριθμητική παρουσία του εβραϊκού στοιχείου γνώριζε σημαντική αύξηση, οι καθολικοί ηγεμόνες απέκτησαν προοδευτικά συνείδηση του κινδύνου που

---

210 Βλ. ROBERT, V., "Les signes d'infamie au Moyen Age", *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France* 45 (1888), p. 7-122.
211 TESTAS, G., - TESTAS, J., *L'Inquisition, ό.π.* p. 43-47.
212 *ό.π.* p. 69 κ.ε., MARTINELLI, F., *L'inquisition espagnole*, trad. fçse 1987, KAMEN, H., *Histoire de l'Inquisition espagnole*, Paris (Albin Michel) 1966, Haliczer, St., *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834*, Berkeley (California Univ. Press) 1990.
213 Βλ. *DUFOUR, G.*, "Les victimes de Torquemada" *Cahiers du monde hispanique et luso-Bresilien* 25 (1975), Toulouse (Univ. de Toulouse), SABARINI, R., *Torquemada et l'Inquisition espagnole*, Paris (Payot) 1937.

αντιπροσώπευαν οι Εβραίοι στο εσωτερικό της επικράτειας τους[214]. Ο θεσμός της Ιεράς Εξετάσεως επέτρεψε συχνά αυθαιρεσίες και αυταρχικές μεθοδεύσεις, ενώ σε μεμονωμένες περιπτώσεις υποτάχθηκε στους εγκοσμίους ηγεμόνες, όπως στην περίπτωση του Φιλίππου του Ωραίου της Γαλλίας (1268-1314).

Μέσω του αγώνα προς κολασμό των αιρέσεων η *Inquisitio* μετατράπηκε σε εργαλείο προάσπισης της παπικής ισχύος, σε όργανο διαφύλαξης της ενιαίας πνευματικής εξουσίας και σε μέσο προαγωγής συγκεκριμένων ηγεμονικών συμφερόντων. Το όργανο αυτό αποτελεί το κατ'εξοχήν αρχέτυπο δίωξης, κολασμού και καταστολής των αντιφρονούντων: προϋποθέτει μία δογματική αντίληψη της αλήθειας, ο απόλυτος κάτοχος της οποίας είναι η δυτική Εκκλησία καθώς και μία αυταρχική θεώρηση της συμμόρφωσης προς το νόμο και της έννομης τάξης εν γένει. Ταυτοχρόνως παραγνωρίζεται και εξαλείφεται το δικαίωμα στη διαφορετικότητα, την ετερότητα και τη μοναδικότητα όταν αυτές αντιβαίνουν προς τις κυρίαρχες και δεσπόζουσες αξίες και τα οικουμενικά πρότυπα που μία ολοκληρωτική αρχή επιχειρεί να επιβάλλει και να καθιερώσει εκ των άνω. Ο θεσμός της *Inquisitio* αποτελεί μία αδιαμφισβήτητη ιστορική πραγματικότητα η οποία συνάδει προς ειδικότερες συμπεριφορές και νοοτροπίες του μεσαιωνικού ανθρώπου· ανταποκρίνεται έστω και εν μέρει στην ψυχολογία της μεσαιωνικής εποχής ενώ απετέλεσε κατ'εξοχήν όργανο επιβολής της παπικής ολοκληρωτικής θεώρησης της κοινωνίας και του πολιτισμού[215].

---

[214] για την ανάπτυξη της καταστολής εναντίον των Εβραίων βλ. SYNAN, E.A., *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, New York 1965, COHEN, J., *The Friars and the Jews*, Ithaca, N.Y. (Cornell Univ. Press) 1982, LANGMUIR, G.I., *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley (California Univ. Press) 1991, COHEN, M.R., *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton N.J. (Princeton Univ. Press) 1995.

[215] TESTAS, G. - TESTAS, J., *L'Inquisition*, *ό.π.* p. 126, επίσης βλ. Nirenberg, D., *Communities of violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton N.J. (Princeton Univ. Press) 1996.

3.2. Η λογική της πολιτικής κυριαρχίας: το δικαίωμα παπικής επέμβασης σε κοσμικές υποθέσεις

Η πνευματική σφαίρα δεν απετέλεσε το μοναδικό πεδίο άσκησης καταναγκασμού και ανάπτυξης εξαναγκαστικών μεθόδων μέσω της *Inquisitio*, εκ μέρους του μεσαιωνικού παπισμού. Ανάλογες αξιώσεις ισχύος και επιβολής προέβαλε ο παπισμός καθόλη τη διάρκεια του ευρωπαϊκού μεσαίωνα στο επίπεδο άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Ο παπισμός δεν έπαυσε να αποτελεί τον κυριότερο σύμμαχο των ιταλικών πόλεων, στα πλαίσια των συγκρούσεων τους προς την Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Η συμμαχία αυτή επισημοποιήθηκε με τον πάπα Αλέξανδρο ΙΙΙ (1154-1181), ύστερα από την άρνηση του Φρειδερίκου Βαρβαρόσσα να επιδοκιμάσει την άνοδο του Αλεξάνδρου στον παπικό θρόνο στα 1159[216]. Όταν οι λομβαρδικές πόλεις θεμελίωσαν την ένωση τους στα 1167 ο Αλέξανδρος τις ενεθάρρυνε να συστήσουν μία ενιαία πολιτική οντότητα ώστε να δημιουργήσουν τις προϋποθέσεις ανάσχεσης των αυτοκρατορικών βλέψεων εις βάρος τους. Όταν ο συνασπισμός των πόλεων της Βόρειας Ιταλίας συσπειρώθηκε ενάντια στο Βαρβαρόσσα (1174), ο πάπας Αλέξανδρος ήταν αυτός ο οποίος ηγείτο της επίθεσης, ενώ μεταγενέστερα συμμετείχε ενεργώς στην έναρξη των διαπραγματεύσεων που γνώρισαν την κορύφωση τους με την ειρήνη της Κωνσταντίας (1183)[217]. Η ίδια συμμαχία επαναλήφθηκε αργότερα με την εισβολή του Φρειδερίκου ΙΙ (1230). Ο πάπας Γρηγόριος ΙΧ συνήψε μία αντιαυτοκρατορική συμμαχία με τη Γένοβα και τη Βενετία (1238)· τον επόμενο χρόνο προέβη στον αφορισμό του αυτοκράτορα ανανεώνοντας τυπικά τους δεσμούς του με το λομβαρδικό συνασπισμό[218]. Την ίδια πολιτική ακολούθησε ο διάδοχος του Ιννοκέντιος ΙΥ μετά την εκλογή του στα 1243,

---

[216] BALZANI, U., "Frederick Barbarossa and the Lombard League, *The Cambridge Medieval History*, Tanner, J. R. et al. (ed.), 8 vols, Cambridge 1911-36, vol. 5 (1926), p. 413-53, ειδικ. p. 430-2.
[217] KNAPKE, P.J., *Frederick Barbarossa's Conflict with the Papacy*, Washington, D.C., 1939, ειδικ. p. 77-8.
[218] Van CLEVE, Th., *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen*, Oxford 1972, p. 419.

χρησιμοποιώντας παπικά στρατεύματα για να επιτεθεί στην αυτοκρατορική φρουρά στη Λομβαρδία.

Αυτή η πολιτική επέμβασης του παπισμού εναρμονιζόταν προς την προσπάθεια δημιουργίας μιας ιδεολογίας προορισμένης να νομιμοποιήσει τις εντονότερες και δραστικότερες παπικές αξιώσεις κοσμικής διακυβέρνησης, δηλαδή ενεργού επέμβασης στην κοσμική σφαίρα *(in temporalibus)*. Τα πνευματικά θεμέλια αυτής της παπικής πολιτικής ιδεολογίας προσέφερε ο Γρατιανός στα 1140 όταν ανήγαγε όλα τα προγενέστερα παπικά διατάγματα σε ένα ενιαίο σύστημα εγκαθιδρύοντας τον κώδικα του κανονικού δικαίου[219]. Η ίδια πρακτική εφαρμόσθηκε από μία ευρύτατη σειρά παπών οι οποίοι έθεσαν ως πρωταρχικό στόχο τη διεύρυνση των έννομων πλαισίων διατύπωσης των παπικών ισχυρισμών περί ανάμειξης σε καθαρώς εγκόσμιες υποθέσεις. Ο πρώτος πάπας που ακολούθησε με πιστότητα αυτή την τακτική ήταν ο Αλέξανδρος ΙΙΙ, μαθητής του Γρατιανού, ο οποίος ματαίωσε τις προσπάθειες του Βαρβαρόσσα να μετατρέψει την Εκκλησία της Ρώμης σε μία απλή εξαρχία της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας[220]. Στα ίδια πλαίσια κινήθηκε ο Ιννοκέντιος ΙΙΙ, μαθητής του διαπρεπούς κανονολόγου Huguccio, ο οποίος θεωρείται ως ο πλέον σημαντικός υπέρμαχος της κανονολογικής θεωρίας περί παπικής υπεροχής επί εγκοσμίων υποθέσεων[221].

Η ίδια πολιτική προσέλαβε νέα δογματικά και θεολογικά ερείσματα στα μέσα του XIII αιώνα με την περίφημη εγκύκλιο του Ιννοκεντίου IV *Ad Apostolice Sedes*: η εγκύκλιος αυτή συνιστά την πρώτη συστηματική παρουσίαση της άποψης σύμφωνα με την οποία η χριστιανική κοινωνία ως ενιαία πνευματική οντότητα αναγνωρίζει στο πρόσωπο του πάπα τον ουσιαστικό της ηγέτη[222]. Το ίδιο δόγμα διατυπώνεται εκ νέου στην περίφημη *Unam Sanctam* (1302) του Βονιφατίου VIII (1294-1303). Ο παραδοσιακός ισχυρισμός περί ύπαρξης δύο ξιφών, πνευματικού και εγκοσμίου, στη

---

219 Βλ. ULLMANN, W., *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972, p. 179-80.
220 Βλ. PACAUT, M., *Alexandre III: Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Paris 1956, ειδικ. p. 59-60, 179-81.
221 WATT, J.A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, London 1965, p. 72, ULLMANN, W., *A Short History of the Papacy in the Middle Ages, ό.π.* p. 209.
222 WATT, J.A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century, ό.π.* p. 72.

μεσαιωνική *societas christiana* επιδέχεται πλέον σαφή ιεροκρατική ερμηνεία: κρίσιμη στο σημείο αυτό είναι η παραδοχή περί υποταγής του κοσμικού στο πνευματικό ξίφος και ως εκ τούτου περί υπαγωγής της εγκόσμιας στην πνευματική εξουσία. Η ύστατη δικαιοδοσία και επί των δύο ξιφών οφείλει να ανήκει στον πάπα ως επίγειο αντιπρόσωπο του Χριστού: τούτο αιτιολογείται με βάση το γεγονός ότι η πνευματική εξουσία διαθέτει την αποκλειστική δυνατότητα εγκαθίδρυσης και διορισμού κάθε επίγειας αρχής καθώς και κρίσης του συνόλου των ηγεμονικών πράξεων. Αυτό το επιχείρημα τίθεται στα θεμέλια της παπικής ιεροκρατικής πολιτικής θεωρίας.

Οι παπικές κοσμικές αξιώσεις την περίοδο της κορύφωσης της διαμάχης του Βονιφατίου VIII προς το γαλλικό στέμμα προβάλλονται με διττό τρόπο: είτε στην προοπτική της ιεροκρατικής ερμηνείας του γελασιανού δυϊσμού είτε στην κατεύθυνση της παπικής *plenitudo potestatis*. Χαρακτηριστική της πρώτης περίπτωσης είναι η απολογία του καρδινάλιου Ματθαίου της Aquasparta, παρουσία του Βονιφατίου VIII στη Ρώμη, κατά το διάστημα των φραγκο-παπικών διαβουλεύσεων (1301). Η τοποθέτηση αυτή αποτελεί ουσιαστικά υπομνηματισμό *(glossa)* της νουθετικής παραινετικής εγκυκλίου *Ausculta fili*[223] του Βονιφατίου VIII προς το Φίλιππο Ωραίο της Γαλλίας και προτύπωση της *Unam Sanctam*. Το κείμενο αυτό, γνωστό ως ομιλία περί παπικής εξουσίας - ***Sermo de potestate papae***[224]- εντάσσεται στα πλαίσια της προγενέστερης **οριοθέτησης** πνευματικής και κοσμικής εξουσίας. Οι πάπες διατηρούν εξ **υπαρχής** - ***principaliter*** - αναφαίρετα πνευματικά δικαιώματα, αναγόμενα ευθέως στο **Χριστο μεσω της** αποστολικής διαδοχής, ταυτόχρονα δε ασκούν θεόσδοτη εξουσία **η οποία** αίρεται μόνο από το Θεό. Παρόλο που οι κοσμικοί ηγεμόνες διαθέτουν **οριοθετημένες** κοσμικές αρμοδιότητες, η παπική κρίση των πράξεων τους καθίσταται **πλέον** αναπόφευκτη ένεκα της αμαρτίας *(ratione peccati)*. Το κείμενο αυτό υιοθετεί εν προκειμένω την άποψη περί παπικής κατοχής των δύο ξιφών δυνάμει ενός *de iure* δικαιώματος. Επισημαίνεται εντούτοις ότι δεν προσιδιάζει στο πνευματικό λειτούργημα η ανάληψη εξουσιαστικής επιβολής και

---

223 Βλ. τμηματική ανάλυση της εγκυκλίου στο DIGARD, G., *Philippe Le Bel et le Saint Siège 1285 à 1304*, 2 vol, Paris (Sirey) 1936, p. 89-92.
224 *Sermo de potestate papae*, έκδοση Gal. 1962.

προσφυγής σε καταναγκαστικές μεθόδους· η δυνατότητα αυτή εκχωρείται από τους πάπες προς τους κοσμικούς ηγεμόνες. Είναι συνεπώς προφανές ότι η κοσμική εξουσία δεν αντλείται πρωτογενώς από το πεδίο της πολιτικής κυριαρχίας αλλά μεταβιβάζεται από τους πάπες προς κάθε κοσμική αρχή. Σε αυτή την πρόταση ανακεφαλαιώνεται η ουσία της παπικής μεσαιωνικής ιεροκρατικής θεωρίας.

Η εγκύκλιος του Βονιφατίου VIII *Unam Sanctam* αποτελεί την κορύφωση της παπικής ιδεολογίας για τη δημιουργία μιας ιεροκρατικής πολιτικής λογικής. Ο πάπας υπερβαίνει τα καθαρώς σωτηριολογικά πλαίσια της θρησκευτικής του αποστολής: μετατρέπεται πλέον σε ύστατο κριτή πνευματικών και εγκοσμίων υποθέσεων. Αυτή η πρωταρχική παπική δικαιοδοσία επεκτείνεται στο πεδίο της πολιτικής ηθικής και συνεπώς η βασιλεία και κάθε κοσμική κυριαρχία δεν αποτελεί εξαίρεση των περιπτώσεων εφαρμογής αυτών των αξιώσεων[225]. Κατά την επισήμανση του διαπρεπούς ρωμαιοκαθολικού θεολόγου Yves Congar[226] η *Unam Sanctam* θεωρείται ως η πλέον ακραία διατύπωση του θωμιστικού δόγματος σύμφωνα με το οποίο όλοι οι εγκόσμιοι ηγεμόνες των χριστιανικών λαών οφείλουν να υπόκεινται στη δικαιοδοσία του πάπα, του επίγειου αντιπροσώπου του Χριστού, όπως ακριβώς υποτάσσονται ενώπιον του ίδιου του Χριστού[227].

Καθίσταται προφανές ότι σύμφωνα με την άποψη του Congar η εγκύκλιος αυτή του Βονιφατίου VIII συνιστά ένα πρόγραμμα πολιτικής εφαρμογής της θωμιστικής λογικής όπως αυτή διατυπώνεται στο έργο του Ακινάτη *De Regno*. Κεντρικό επιχείρημα του Ακινάτη αποτελεί η πλήρης αντιστοιχία μεταξύ δύο θεμελιωδών τύπων υποταγής: αυτής που οφείλεται στο πρόσωπο του Χριστού και αυτής που πρέπει να αποδίδεται στο πρόσωπο του πάπα. Ο παραλληλισμός αυτός

---

225 για την *Unam Sanctam* βλ. τον εκτενή υπομνηματισμό του Jean LEMOINE, *Glossa ordinaria ad extravagantium communium*, Paris 1561, I, 8, 1.

226 CONGAR, Y.M.-J., *L'Eglise De Saint Augustin a l'époque moderne*, Paris (Cerf) 1970, p. 240.

227 ΑΚΙΝΑΤΗΣ, *De regno* I, 14: "Huius regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus commissum, et precipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subsitos, sicut ipsi domino nostro Iesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi adquos pertinet cura antecedentium finium et eius imperio dirigi". Βλ. επίσης GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, tome 2, Paris (Payot) 1976, p. 573, BLACK, *A., Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge (Univ. Press) 1993^2, p. 47.

αιτιολογείται με βάση τη συμβολική διάσταση της παπικής ισχύος με άξονα την ιδέα περί *vicarius Christi* και περί πρωτείου του Πέτρου. Αυτή η θωμιστική θεωρητική δικαίωση της παπικής υπεροχής σε κοσμικές υποθέσεις εφαρμόσθηκε πλήρως στην πολιτική του Βονιφατίου VIII έναντι του βασιλείου της Γαλλίας, παρά το γεγονός ότι δεν τελεσφόρησε λόγω της διαφαινόμενης προοδευτικής ενδυνάμωσης των δομών του πρώιμου εθνικού κράτους στις αρχές του XIV αιώνα.

4. Η διαδικασία οριστικής εδραίωσης της παπικής απολυταρχικής λογικής μετά τον XIV αιώνα.

4.1. Η πρόσκαιρη αμφισβήτηση της παπικής υπεροχής κατά τον XV αιώνα: το κίνημα περί συνοδικότητας

Ο ύστερος XIV και ο πρώιμος XV αιώνας συνιστούν μία περίοδο καταλυτικών εξελίξεων στη δομή, οργάνωση και λειτουργία της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Η επιτεινόμενη αμφισβήτηση της παπικής μοναρχικής λογικής γνωρίζει την κορύφωση της στα πλαίσια του περίφημου κινήματος περί συνοδικότητας στην ιστορία της Δυτικής Εκκλησίας. Το κίνημα αυτό συνιστούσε μία προσπάθεια μετριασμού και περιορισμού του απόλυτου παπικού ελέγχου επί της Εκκλησίας μέσω του αποκλειστικού παπικού δικαιώματος σύγκλησης γενικών συνόδων. Το εν λόγω κίνημα θεωρείται ως απάντηση και ουσιαστική αντίδραση προς τον αυξανόμενο συγκεντρωτισμό της εκκλησιαστικής διοίκησης και προς τις διακρινόμενες καταχρήσεις της παπικής εξουσίας, υλοποιώντας ταυτόχρονα το γενικότερο αίτημα εκκλησιαστικής μεταρρύθμισης[228]. Επιπλέον εξέφραζε μία λανθάνουσα αντινομία της εκκλησιαστικής παράδοσης: πρόκειται για την αντίθεση μεταξύ της δογματικής εξουσίας των συνόδων και της δικαιοδοτικής υπεροχής της Αγίας Έδρας.

---

[228] Βλ. διεξοδική ανάλυση SWIEZAWSKI, St., *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du moyen âge, ό.π.* p. 93 κ.ε. SKINNER, Q. *The foundations of modern political thought*, 2 vol. Cambridge (Univ.Press) 1993[6], ειδικ. τόμος 2 *The age of reformation*, p. 114-123. BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450, ό.π.* p. 169 κ.ε.

Το κίνημα περί συνοδικότητας έπεται χρονικά και λογικά δύο ευρύτατων ανακατατάξεων οι οποίες συγκλόνισαν τον παπισμό του XIV αιώνα. Η εξορία των παπών στην πόλη Avignon της Γαλλίας (1305-1377) θεωρούμενη ως η βαβυλώνια αιχμαλωσία της δυτικής Εκκλησίας συνιστούσε ουσιαστικά μία προσέγγιση των επιδιώξεων του παπισμού προς αυτές του γαλλικού στέμματος. Η συνάφεια αυτών των επιδιώξεων αίρεται μετά το τέλος της υποχρεωτικής παραμονής στην Avignon, ο απόηχος όμως αυτών των εξελίξεων δεν έπαυσε να συγκλονίζει τη δυτική Εκκλησία για μερικές ακόμη δεκαετίες. Η περίοδος του Μεγάλου Σχίσματος (1378-1417) στην ιστορία της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας δημιούργησε τις προϋποθέσεις διαρκών συγκρούσεων και εκκλησιαστικών αντιπαραθέσεων. Η ταυτόχρονη ύπαρξη δύο παπών, ενός στην Avignon και ενός άλλου στη Ρώμη, αποτελεί την ιδιαιτερότητα αυτής της συγκεκριμένης χρονικής περιόδου. Το ρήγμα αυτό στους κόλπους της δυτικής Εκκλησίας δεν πρόκειται να υποχωρήσει παρά μόνο στα πλαίσια των δύο μεγάλων εκκλησιαστικών συνόδων που διέκριναν το κίνημα περί συνοδικότητας: της συνόδου της Κωνσταντίας (1414-18) και της συνόδου της Βασιλείας (1431-49).

Η ιδεολογική ταυτότητα του κινήματος της συνοδικότητας απαιτεί ουσιαστικότερη διερεύνηση. Η συνοδικότητα απετέλεσε ένα μετριοπαθέστερο πρόγραμμα σε σχέση προς τις ριζοσπαστικές επιδιώξεις ύστερων μεσαιωνικών στοχαστών όπως ο Μαρσίλιος της Πάδοβας (1275/80-1342/3)[229], ο John Wyclif (-1384) και ο Hus (1371-1415): στόχος των τελευταίων ήταν η συγκρότηση εθνικών ή κρατικών εκκλησιών, ενώ ο ισχύων προσανατολισμός της καθολικής παράδοσης και ειδικότερα της παπικής εξουσίας εξελαμβάνετο ως θεμελιωδώς αντίθετος προς τις Γραφές ή το Λόγο.

Υποστηρίζοντας την άποψη ότι η σύνοδος είναι υπέρτερη του πάπα, οι εκπρόσωποι του κινήματος της συνοδικότητας ανέτρεχαν στις πηγές, στους πρώιμους εκκλησιαστικούς πατέρες και στο κανονικό δίκαιο, αντλώντας εκτενή αποσπάσματα από την εκκλησιαστική ιστορία και προβαίνοντας σε παράθεση των

---

[229] για τις απόψεις του Μαρσίλιο βλ. διεξοδικά BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450 ό.π.* p.58 κ.ε.

αποφάσεων των οικουμενικών συνόδων. Ριζοσπάστες θεολόγοι, όπως ο Wyclif[230] και οι οπαδοί του Hus προσέφευγαν στην αποστολική πρακτική και στην παράδοση της πρώτης Εκκλησίας, ενώ σε ορισμένες άλλες περιπτώσεις μετέβαιναν από το κανονικό δίκαιο στην αυθεντία των Γραφών[231]. Οι συνοδικοί υπεστήριζαν ότι οι Γραφές και η εκκλησιαστική ιστορία απεδείκνυαν το γεγονός ότι ο Απόστολος Πέτρος και οι διάδοχοι του ήταν πρώτοι μεταξύ ίσων -*primus inter pares*-: οι δογματικές διενέξεις μπορούσαν να διευθετηθούν από τις συνόδους, ενώ οι πάπες έσφαλαν, δεν διέθεταν την ιδιότητα του αλάθητου και συνεπώς η Εκκλησία όφειλε να διοικείται από τέτοιες γενικές συνόδους. Η εκκλησιαστική ιστορία τυγχάνει νέων χρήσεων προκειμένου να καταδειχθεί η σχετικότητα ή η ιστορική ανάπτυξη των εκκλησιαστικών πρακτικών: ορισμένες απόψεις του καταστατικού χάρτη της Εκκλησίας μπορούσαν νομίμως να προσαρμοσθούν στα νέα δεδομένα ή να συστήσουν αποτέλεσμα εμπειρίας[232].

Τα περισσότερα επιχειρήματα του κινήματος για τη συνοδικότητα ήταν θεολογικά και αφορούσαν πρωτίστως την Εκκλησία. Τα ερωτήματα όμως που ετίθεντο ήταν *φύσει θεσμικά*: οι συνοδικοί αντλούσαν την επιχειρηματολογία τους από τις ισχύουσες πρακτικές της υφιστάμενης πολιτικής πραγματικότητας, ενώ ορισμένες φορές διετύπωναν τις προτάσεις τους στη βάση αυτονόητων συμπερασμάτων τα οποία αντλούνταν από το πεδίο της κοσμικής διακυβέρνησης. Το κίνημα για τη συνοδικότητα της Εκκλησίας απετέλεσε ένα σημαντικό κεφάλαιο στην ιστορία της δυτικοευρωπαϊκής συνταγματικής πολιτικής ιστορίας: όπως παρατηρεί ο

---

230 Ο Wyclif αναγορεύθηκε αιρετικός στα 1377 από τον πάπα Γρηγόριο XI ενώ τα έργα του καταδικάσθηκαν από τον Ιωάννη XXIII, πάπα Πίζας (1413-1415). Στη σύνοδο της Κωνσταντίας (1414-1418), το Πανεπιστήμιο του Παρισιού καταδίκασε 45 θέσεις του Wyclif, οι οποίες είχαν την ίδια τύχη ήδη στα 1403 από τις γερμανικές εθνότητες του Πανεπιστημίου της Πράγας. Η ανωτέρω σύνοδος καταδίκασε και δύο έργα του, το *Dialogus* και *Trialogus*. Βλ. προς τούτο TATNALL, E.C., "Die Verurteilung John Wyclifs aut dem Konzil zu Konstanz" στο Bämmer, R., (ed.) *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt 1977, p. 284-289, για τις απόψεις του Wyclif βλ. BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450*, *ό.π.* p. 79-82.

231 Βλ. BLACK, A., *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth Century Heritage*, London (Burns and Oates) 1979, p. 61-2, 128.

232 *ό.π.* p. 108, 132-3.

B. Tierney[233] ο πολιτικός ουμανισμός και το κίνημα περί συνοδικότητας απετέλεσαν δύο εναλλακτικές θεωρητικές στρατηγικές μέσω των οποίων το κοινοτικό ήθος των μεσαιωνικών χρόνων μεταδόθηκε στο νεότερο κόσμο.

Το κίνημα αυτό μπορεί να διαχωρισθεί σε τρεις φάσεις: α) η πρώτη περίοδος αφορά τη γενεαλογία και τις προϋποθέσεις εμφάνισης του συνοδικού αιτήματος κατά τα έτη 1378-83, με χρήση επιχειρημάτων η προέλευση των οποίων ανάγεται στο Μαρσίλιο και τον Ockham (c. 1280/5-1349), β) η δεύτερη περίοδος μεταξύ των ετών 1408-18, χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία ενός οιονεί πατερικού δόγματος επιμερισμού της εξουσίας μεταξύ του πάπα και των συνοδικών επισκόπων, γ) η τρίτη εκτείνεται μεταξύ των ετών 1432-1450, όταν απεριόριστη κυριαρχία επί της Εκκλησίας διεκδικήθηκε και απαιτήθηκε στο όνομα μιας εγγενώς δημοκρατικής συνόδου. Η πρώτη ομάδα συνοδικών συγγραφών αντλείται από το έργο των ιθυνόντων του Πανεπιστημίου του Παρισιού, ειδικότερα δε από τον Κονράδο του Gelnhausen (c. 1320-90), τον Ερρίκο του Langenstein (1325-97) και τον Pierre d'Ailly (1352-1420), δικαιώνοντας την επείγουσα σύγκληση μιας συνόδου και την υπεροχή της έναντι των ανταγωνιστικών παπικών εναγομένων.

Τα πραγματικά προβλήματα που ανέκυπταν εντούτοις ήταν ευρύτατα: η αιτιολόγηση των συνοδικών ενεργειών ενάντια σε έναν απειθή πάπα, η σύγκληση συνόδου χωρίς προγενέστερη παπική συγκατάθεση και η υπέρτερη εξουσία της συνόδου έναντι των παπικών εναγομένων. Ως απάντηση στα προβλήματα αυτά οι συνοδικοί επικαλέσθησαν την έννοια της *επιείκειας* με το σκεπτικό ότι το θετό δίκαιο έπρεπε να συμπληρωθεί από την αναλλοίωτη φυσική δικαιοσύνη η οποία δικαιολογούσε την ανάληψη επειγόντων μέτρων που απέβλεπαν στον προφανή και επιθυμητό στόχο της εκκλησιαστικής ενότητας[234]. Ο Pierre d' Ailly υπεστήριζε ότι η Εκκλησία, σε περίπτωση απειλής της ενότητας της, διέθετε ένα αναφαίρετο

---

[233] TIERNEY, B., *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge (Univ.Press) 1982, p.87.

[234] Βλ. MORRALL, J., *Gerson and the Great Schism*, Manchester (Univ. Press) 1960, p. 83-5. Η έννοια της *επιείκειας* συναντάται στο Θωμά Ακινάτη ο οποίος υπεστήριζε ότι η *επιείκεια* συνιστά ατομικό μέρος της δικαιοσύνης επειδή η έννομη δικαιοσύνη υπαγορεύεται από την αρχή της επιείκειας *Summa Theologiae* II-II, q 120, art. 2.

δικαίωμα συνάθροισης της, βασιζόμενο όχι μόνο στην εξουσία που της εδόθη από το Χριστό αλλά και στο κοινό ανθρώπινο δίκαιο. Όπως όταν ένας οποιοσδήποτε οργανισμός υπό το κράτος της απειλής έχει το δικαίωμα συνάθροισης των μελών του, έτσι και ένα πολιτικό σώμα ή μία πολιτική κοινότητα ή μια ορθώς συντεταγμένη πολιτεία μπορεί να συγκαλεί την ολότητα των μελών της σε περιπτώσεις ιδιαίτερης ανάγκης[235].

Τα βασικά αλληλοεξαρτώμενα θεσμικά δόγματα που αναπτύχθηκαν εν προκειμένω ήταν δύο: η σύνολη Εκκλησία είναι υπέρτερη του πάπα και αντιπροσωπεύεται από μία γενική σύνοδο. Ορισμένοι εκπρόσωποι του κινήματος υπεστήριζαν ότι τα επιχειρήματα αυτά εφηρμόζοντο μόνο σε περιπτώσεις προϊούσης ανάγκης, αντιθέτως όμως άλλοι υιοθετούσαν την άποψη ότι οι παραπάνω κεντρικές διαπιστώσεις συνιστούσαν θεσμικούς εκκλησιαστικούς κανόνες. Ο απλούστερος τρόπος απόδειξης ότι μόνη η γενική σύνοδος διέθετε τη δυνατότητα εκπροσώπησης της σύνολης Εκκλησίας είχε ως βάση το επιχείρημα ότι οι επίσκοποι ή οι καρδινάλιοι ήταν συλλογικώς υπέρτεροι του πάπα.

Αυτός ήταν ο βασικός συλλογισμός μετριοπαθών εκπροσώπων όπως ο Gerson (1363-1429), αλλά οι περισσότεροι εκπρόσωποι αυτού του κινήματος προτιμούσαν να εντοπίσουν αυτή την πρωταρχική εξουσία εντός της Εκκλησίας και κατόπιν να την μεταβιβάσουν στη γενική αντιπροσωπευτική σύνοδο: και τούτο εν μέρει διότι τα ιερά κείμενα απέδιδαν εξουσία στο σώμα της Εκκλησίας, εν μέρει επειδή η αρχή αυτή *ανταποκρινόταν πληρέστερα προς τις ηθικές πεποιθήσεις των εκπροσώπων του* κινήματος. Εάν ο πάπας επέμενε στη δημιουργία σχίσματος, συμπεριφερόταν σκανδαλωδώς ή υπονόμευε την ευημερία της Εκκλησίας, μπορούσε να δικασθεί και να εκτοπισθεί από τη σύνοδο, η οποία δρούσε έχοντας την εξουσία της σύνολης Εκκλησίας ως υπέρτερης του πάπα. Το δόγμα αυτό απετέλεσε τη λογική στα

---

235 *Propositiones Utiles*, Martene and Durand (ed) 1733, col. 910: "Non solum auctoritate Christi, sed etiam communi iure naturali... Corpus naturale ... naturaliter congregat membra... Similique modo quodlibet corpus civile seu civilis communitas vel politia rite ordinata, adeaque corpus spirituale seu mysticum ecclesiae christianae..."

προβλήματα τα οποία τέθηκαν κατά την περίοδο του Μεγάλου Σχίσματος ως προγενέστερου του συνοδικού αιτήματος[236].

Οι πρώιμοι συνοδικοί υιοθέτησαν την οπτική του Ockham για την Εκκλησία ως συλλογικότητα ατόμων, διαχωρισμένων σε ενορίες οι οποίες υπεδείκνυαν επαρχιακές συνόδους που με τη σειρά τους προέβαιναν στην εκλογή των αντιπροσώπων που θα αποτελούσαν τη γενική σύνοδο[237]. Αρκετοί εντούτοις ήταν αυτοί που ήταν υπέρμαχοι της θεωρίας περί "πραγματικής αντιπροσώπευσης": ωστόσο ο μόνος τρόπος με τον οποίο η Εκκλησία θα μπορούσε στην πράξη να ασκήσει την εξουσία της ήταν μέσω μιας γενικής συνόδου αποτελουμένης από τα ηγετικά της μέλη. Ο πάπας, οι καρδινάλιοι και οι αρχιερείς είναι δυνητικώς εκφραστές του συνόλου κλήρου ενώ εκπροσωπούσαν εκ των πραγμάτων το σύνολο εκκλησιαστικό πολίτευμα. Σε ό,τι αφορά ζητήματα πίστης και αντίστοιχα δογματικά θέματα όλοι οι συμμετέχοντες αντιπροσωπεύουν συλλογικά το σύνολο σώμα των πιστών[238]. Αργότερα υποστηρίχθηκε η άποψη ότι η σύνολη Εκκλησία είναι κατ'ουσίαν παρούσα σε μία σύνοδο, επειδή τα μέλη της τελευταίας εκπροσωπούν διαφορετικές περιοχές, θρησκευτικά τάγματα, ακόμη και επειδή διακρίνονται και υπερέχουν σε αρετή και δύναμη[239].

Το κίνημα περί συνοδικότητας συνετέλεσε στην ανάπτυξη του ύστερου κοσμικού ιδεώδους μιας συνταγματικώς οριοθετημένης εξουσίας με τη συστηματική διερεύνηση των επιχειρημάτων περί αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης, ειδικότερα δε ως προς την εξουσία της κοινότητας να απομακρύνει και να καθαιρεί τον κακό ή επιζήμιο ηγεμόνα. Ανακύπτει ως εκ τούτου μία διττή προβληματική άγνωστη στην προγενέστερη σχολαστική θεολογία και τη δεσπόζουσα θωμιστική σκέψη. Στο επίκεντρο της κριτικής τίθεται όχι μόνο η δυνατότητα αμφισβήτησης της παπικής

---

236 Θεμέλιο της συνοδικής σκέψης κατά την περίοδο του μεγάλου σχίσματος ήταν η πεποίθηση ότι η εκκλησιαστική κοινότητα δεν μπορούσε να αποδιαρθρωθεί από μια υπαιτιότητα της κεφαλής της. Βλ. TIERNEY, B., *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle, ό.π.* p. 122 κ.ε.

237 OCKHAM, *Dialogus,* Goldast (ed) 1614, p. 603.

238 ΑΝΩΝΥΜΟΥ, *De Papae et Concilii Auctoritate*, στο Finke, H. (ed) *Acta Concilii Constantiensis*, vol II, 1923. (Regensbergschen Verlagsbuch- handlung), p. 701-3, ειδ. p. 701.

239 Βλ. BLACK, A., *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge (Univ.Press) 1970, p. 15-22.

εξουσίας και καθαίρεσης του πάπα σε περίπτωση σοβαρών παρεκτροπών, αλλά και αυτή η δυνατότητα εναντίωσης στις αυθαιρεσίες και τις καταχρήσεις της κοσμικής εξουσίας. Το δικαίωμα αντιστάσεως έναντι της κοσμικής αρχής, αδιανόητο για την κυρίαρχη θωμιστική ορθοδοξία, προσλαμβάνει τη σαφέστερη έκφραση του στο έργο των ριζοσπαστών προτεσταντών θεολόγων του XVI αιώνα· ανάλογο σκεπτικό διακρίνει εντούτοις και τους σχολαστικούς υπέρμαχους της ρεπουμπλικανικής διακυβέρνησης John Mair και Ιάκωβο Almain κατά την αντιπαράθεση τους προς τα θωμιστικά δόγματα κατά τον XV αιώνα. Η παπική απολυταρχική λογική προς την οποία εναρμονίζονται σε μεγάλο βαθμό οι θωμιστικές απόψεις εδραιώνεται περαιτέρω, εντούτοις, μετά την πρόσκαιρη αμφισβήτηση της.

Η αρχή της συνοδικότητας, γέννημα του εκχριστιανισμένου ελληνικού κόσμου, απηχεί όχι μόνο την τριαδολογική προσωποκεντρική οντολογία της Εκκλησίας αλλά και τα ελληνικά οντολογικά προαπαιτούμενα της δημοκρατίας. Η συνοδικότητα στην προοπτική αυτή εναρμονίζεται προς τον εκδημοκρατισμό τόσο των εκκλησιαστικών όσο και των πολιτικών δομών. Αποτελεί θεμελιώδη κριτική αρχή συντεταγμένης λειτουργίας της θρησκείας και της πολιτικής. Η απόρριψη αυτής της θέσης υποδηλώνει για την υστερομεσαιωνική θρησκευτική πραγματικότητα την αδυναμία πραγματικού εκδημοκρατισμού των θρησκευτικών θεσμών, οι οποίοι εξακολουθούν να παραμένουν υποταγμένοι στη δογματική εξουσία του ενός: το κίνημα περί συνοδικότητας δεν θα στεφθεί με επιτυχία στους κόλπους της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, θα αποτελέσει παρόλα αυτά ουσιαστική πηγή έμπνευσης των ριζοσπαστικών καλβινιστικών κινημάτων του XVI αιώνα[240].

[240] Βλ. OAKLEY, F., "On the Road from Constance to 1688", *Journal of British Studies* I (1962), p. 1-32, του ιδίου, "Figgis, Constance and the Divines of Paris" *American Historical Review* 75 (1969), p. 368-86, RUEGER, Z., "Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance", *Journal of the History of Ideas* 25 (1964), p. 467-80.

4.2. Η τελική επικράτηση του θωμισμού στη θεωρία και πρακτική της παπικής απολυταρχίας κατά την αντιμεταρρύθμιση

Η είσοδος στους νεότερους χρόνους συνοδεύεται από έναν αποφασιστικό συνδυασμό εμμονής στη δογματική θρησκευτική αυθεντία και εγκαθίδρυσης νέων μεθόδων και πρακτικών απολυταρχικής παπικής διακυβέρνησης. Η θεολογική διδασκαλία του Ακινάτη τυγχάνει πληρέστερης και συστηματικότερης επεξεργασίας από τη λεγόμενη δεύτερη γενιά σχολαστικών συγγραφέων: οι τελευταίοι ως θεωρητικοί υπέρμαχοι της αντιμεταρρύθμισης εκφράζουν στην πράξη το πνεύμα και τις αρχές μιας νέας απολυταρχικής λογικής που διακρίνει τη δυτική Εκκλησία. Η καταλυτική αναβίωση του θωμισμού κατά τη διάρκεια του XVI αιώνα απετέλεσε ωστόσο ένα γεγονός αποφασιστικής σημασίας για την ανάπτυξη της νεότερης φυσικο-δικαιικής θεωρίας περί κράτους. Σημαντική φυσιογνωμία του κινήματος για την αναβίωση της θωμιστικής σκέψης ήταν ο Francisco de Vitoria (c. 1485-1546), ο οποίος προσχώρησε στο δομινικανικό τάγμα, στο οποίο εξάλλου ανήκε και ο Θωμάς Ακινάτης, στα 1504. Στο δεύτερο μισό του XVI αιώνα τα δόγματα τα οποία είχαν τεθεί προς μελέτη από τους δομινικανούς άρχισαν να απασχολούν τους σπουδαιότερους ανταγωνιστές τους, τους ιησουΐτες, οι οποίοι και τα μετέδωσαν στην Ιταλία, τη Γαλλία και την Ισπανία. Ηγετικοί πολιτικοί συγγραφείς στις τάξεις των Ιταλών ιησουϊτών ήταν ο Antonio Possevino (1534-1611) και ο καρδινάλιος Robert Bellarmine (1542-1611). Στα τέλη του 1540 οι ιησουΐτες κατάφεραν να εγκαθιδρύσουν οκτώ κολλέγια στα ισπανικά πανεπιστήμια, θέτοντας σε εφαρμογή το σχέδιο τους, που ήταν ο πνευματικός έλεγχος των ισπανικών πανεπιστημίων και η αποκοπή τους από την επιρροή του δομινικανικού τάγματος[241]. Οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι μεταξύ των ισπανών ιησουϊτών φιλοσόφων αυτής της περιόδου ήταν ο Luis de Molina (1535-1600) και ο Francisco Suàrez (1548-1617).

---

[241] Βλ. RÜEGG, W., (gen. ed) *A history of the University in Europe*, 4 vols, Cambridge (Univ.Press) 1996, ειδικ. vol II, *Universities in early modern Europe (1500-1800)*, p. 262-4, 115-22, 419-21.

Ως κυριότερους αντιπάλους τους οι υπέρμαχοι του θωμισμού θεωρούσαν τους λουθηρανούς· σε ό,τι αφορά τις απόψεις των τελευταίων για την Εκκλησία οι θωμιστές επεδίωκαν τη σύγκρουση και τη συντριβή των δύο κυριότερων λουθηρανών αιρέσεων: του δόγματος της *sola scriptura* με τη συνοδευθείσα απόρριψη της καθολικής παράδοσης και του βασικού ισχυρισμού ότι η Εκκλησία δεν είναι τίποτε περισσότερο από μία συνάθροιση πιστών *(congregatio fidelium)*, άποψη που είχε ως αποτέλεσμα την άρνηση της εκκλησιαστικής ιεραρχίας και της δικαιοπρακτικής εξουσίας του πάπα[242].

Αναπτύσσοντας τις πολιτικές τους θεωρίες για την εγκόσμια πολιτική κοινωνία οι θωμιστές απεκήρυξαν ένα σημαντικό αριθμό λουθηρανών απόψεων. Η λουθηρανή οπτική της ανθρώπινης σχέσης με το Θεό υπονόμευε κάθε απόπειρα αναγωγής της πολιτικής συμπεριφοράς στις αρχές του φυσικού δικαίου. Οι λουθηρανοί μεταρρυθμιστές υπεστήριζαν ότι οι άνθρωποι με τη μεταπτωτική τους φύση δεν θα μπορούσαν να αντιληφθούν τη θέληση του Θεού *(Deus Absconditus)*· κατ'αυτόν τον τρόπο προέβησαν σε μία σύλληψη στο κέντρο της οποίας τέθηκε αυτή η θεία δικαιοσύνη η επίγεια αντανάκλαση της οποίας αποτελούσε το μόνο ρυθμιστικό παράγοντα του ανθρώπινου βίου. Κατέληξαν έτσι στο συμπέρασμα ότι η εξουσία αντλείται ευθέως από το Θεό ενώ παραχωρείται στους ανθρώπους ακριβώς προς θεραπεία των ηθικών ατελειών. Αυτό το δόγμα έπρεπε να επιχειρήσουν να ανατρέψουν και να απορρίψουν οι θωμιστές. Η επιθυμία ανατροπής αυτής της αιρετικής άποψης απετέλεσε το κίνητρο των αντιπαραθέσεων σχετικά με τη δικαιολόγηση και την ανασκευή της έννοιας μιας διττής δικαιοσύνης κατά τη σύνοδο του Τριδέντου (1545-1563)[243]. Για τους de Soto και Suàrez η σπουδαιότητα της λουθηρανής απόρριψης μιας έμφυτης ανθρώπινης δικαιοσύνης ήταν αυτή η οποία

---

[242] Για τις λουθηρανές απόψεις βλ. διεξοδική ανάλυση SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought*, *ό.π.*, ειδικ. vol. II, *The age of reformation*, p. 3 κ.ε.

[243] Βλ. PHILIPS, G., "La justification Luthérienne et le Concile de Trente, *Ephemerides Theologicae* Lovanienses 47 (1971), p. 340-58, ειδικ. p.351-8.

απετέλεσε την αιτία και τη βάση για όλες τις υπόλοιπες αιρέσεις που προπαγάνδιζαν οι λουθηρανοί σχετικά με τις αρχές που διέπουν την πολιτική ζωή[244].

Η Εκκλησία για αυτή τη νέα γενιά θωμιστών συνιστά ένα αναμφισβήτητα ορατό και δικαιοδοτικό θεσμό, η δομή και οι παραδόσεις του οποίου αντλούν τις καταβολές τους από την έμπνευση του Αγίου Πνεύματος. Οι γραφές αποκαλύπτουν, καθώς υποστηρίζεται από τους θωμιστές, ότι η Εκκλησία εγκαθιδρύθηκε από τον ίδιο το Χριστό ως εμφανής θεσμός· εκφράζει την ουσία της παράδοσης που σχετίζεται με την πίστη και τις ηθικές αξίες όπως αυτές παραδώθησαν από το Χριστό και τους Αποστόλους και διαφυλάττονται από την καθολική Εκκλησία. Η αποστολική παράδοση εκλαμβάνεται ως πηγή αποκάλυψης και συνεπώς κανείς δεν μπορεί να διάγει χριστιανική ζωή εκτός των ορίων της ορατής καθολικής εκκλησίας. Για το θωμιστή Bellarmine η αληθινή Εκκλησία περικλείει την ιστορία της, τον αδιατάραχτο βίο της, την αποστολική διαδοχή των επισκόπων, διαφυλάττει την ενότητα της στο πρόσωπο του πάπα και δέχεται το σύνολο των καθολικών δογμάτων[245]. Όλοι οι θωμιστές ισχυρίζονται ότι η ορατή Εκκλησία συνιστά μία ανεξάρτητη νομοθετική εξουσιαστική αρχή, η οποία διαθέτει τους δικούς της κώδικες κανονικού δικαίου παράλληλα προς τους νόμους της πολιτείας χωρίς ποτέ να υποτάσσεται σε αυτούς. Όπως παρατηρεί ο **Suàrez** στην Εκκλησία ενυπάρχει η πνευματική εντολή και η καταναγκαστική **εξουσία η οποία** είναι ουσιώδης προκειμένου να οδηγηθούν όλοι οι άνθρωποι, μέσω **του δικαίου**, στην επίτευξη του υπερφυσικού τους τέλους[246]. Η ανώτατη νομοθετική **εξουσία** διαχειρίζεται από το ρωμαίο ποντίφηκα, όπως άλλωστε μαρτυρούν οι **γραφές**[247] **ενώ ο** Molina υποστηρίζει ότι κανένα μέλος της Εκκλησίας

---

[244] SOTO, Domingo de, *Libri Decem de Iustitia et Iure*, Lyons 1569, fo 2470, Suàrez, Fr., *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae Errores*, 2 vols, Naples 1872, ειδικ. vol I, p. 67.

[245] BELLARMINE, R., *De Conciliis* στο *Opera omnia*, Fèvre, I (ed), 12 vols, Paris 1870-4, ειδικ. vol. II, p. 370-86.

[246] SUAREZ, Fr., *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae Errores*, ό.π. p. 299, 300.

[247] BELLARMINE, R., *De Summo Pontifice στο Opera Omnia*, Fèvre, J. (ed), vol. I, p. 495, 503.

εξαιρείται από τη δικαιοδοσία του πάπα[248], άποψη που υποστηρίζεται και από τον

àrez[249].

Τα επιχειρήματα των θωμιστών και οι αντιλήψεις τους για την πολιτική

οινωνία χαρακτηρίζονται από την επιστροφή στην ακινάτεια θεώρηση για το σύμπαν

το οποίο κυβερνάται από μία ιεραρχία φυσικών νόμων. Στο σημείο αυτό επιχειρείται

μία ουσιαστική διαβάθμιση διακριτών δικαιικών επιπέδων. Την πρώτη θέση

καταλαμβάνει το αιώνιο δίκαιο (*lex aeterna*) μέσω του οποίου ενεργεί ο Θεός· στη

δεύτερη θέση τοποθετείται το θεϊκό δίκαιο (*lex divina*) το οποίο αποκαλύπτει κατά

τρόπο άμεσο ο Θεός στους ανθρώπους μέσω των γραφών και στο οποίο στηρίζεται η

Εκκλησία. Έπειτα έρχεται το φυσικό δίκαιο (*lex naturalis* ή *ius naturale*) το οποίο ο

Θεός "ενεφύτευσε" στους ανθρώπους προκειμένου να αντιληφθούν τα σχέδια και

τις προθέσεις του για τον κόσμο, ενώ τελευταίο στην ιεραρχία εκλαμβάνεται το

θετικό ανθρώπινο δίκαιο (*lex humana, lex civilis, ius positivum*) που οι άνθρωποι

συντάσσουν προς ίδιο όφελος με στόχο τη διακυβέρνηση των εγκοσμίων πολιτικών

σχηματισμών.

Η ουσία της φυσικοδικαιικής θεωρίας που αναπτύσσουν οι θωμιστές

εκφράζεται υπό τους όρους που καθορίζει η σχέση μεταξύ θείας θέλησης, φυσικού

δικαίου και του θετικού ανθρωπίνου δικαίου ως έργου κάθε μεμονωμένης

συντεταγμένης πολιτείας. Η σημασία που αποδίδουν σε αυτές τις σχέσεις

συνοψίζεται στη μορφή δύο προτάσεων. Η πρώτη συνδέει την ιδέα του θετικού

ανθρωπίνου δικαίου με το φυσικό δίκαιο. Όλοι οι θωμιστές υποστηρίζουν την άποψη

ότι εάν οι νόμοι που δημιουργούν οι άνθρωποι περικλείουν το χαρακτήρα και την

εξουσία των αυθεντικών νόμων, αυτοί θα πρέπει να είναι σύμφωνοι σε όλες τις

εποχές με τις επιταγές της φυσικής δικαιοσύνης που απορρέει από το φυσικό δίκαιο.

Συνεπώς το φυσικό δίκαιο παρέχει την κανονιστική δομή στα πλαίσια της οποίας

πρέπει να λειτουργούν όλοι οι ανθρώπινοι νόμοι· αντιστρόφως, σκοπός των

ανθρωπίνων νόμων είναι η ενίσχυση των ανθρώπων (*in foro externo*) με σκοπό την

---

248 MOLINA, Luis de, *De Iustitia et Iure Libri Sex*, 2 vols, Mainz 1659, p. 1435.

249 SUAREZ, Fr., *Defensio Fidei Catholicae*... ό.π. I, p. 307.

προσέγγιση τους προς ένα υπέρτερο νόμο τον οποίο οι άνθρωποι γνωρίζουν εσωτερικώς *(in foro interno)*. Οι ισχυρισμοί αυτοί υποστηρίχθηκαν από όλους τους δομινικανούς θεωρητικούς. Όπως παρατηρεί ο de Soto κάθε ανθρώπινος νόμος πρέπει να αντλείται από το φυσικό δίκαιο εάν δεν θέλει να απωλέσει τον έννομο χαρακτήρα του[250]. Οι απόψεις αυτές θα επαναληφθούν αργότερα και από όλους τους ιησουΐτες θεωρητικούς. Όπως επισημαίνει ο Suàrez, ένας νόμος που δεν χαρακτηρίζεται από αυτή τη δικαιοσύνη ή ορθότητα δεν λογίζεται ως νόμος, δεν έχει δεσμευτική δύναμη και συνεπώς δεν πρέπει να καθίσταται αντικείμενο υπακοής[251].

Η δεύτερη πρόταση συνδέει το φυσικό δίκαιο με τη θεία βούληση και κατά συνέπεια με το θεϊκό και αιώνιο δίκαιο. Το φυσικό δίκαιο ενσωματώνει τη δικαιική ιδιότητα επειδή είναι εγγενώς ορθό και έλλογο *(intellectus)* και επειδή εκφράζει τη θεία βούληση *(voluntas)*. Οι θωμιστές υιοθετούν συνεπώς μια θωμιστικού τύπου ενδιάμεση αντίληψη μεταξύ των πρώιμων ρεαλιστών αφενός, για τους οποίους το φυσικό δίκαιο είναι νόμιμο απλώς επειδή είναι ορθό, και των ύστερων νομιναλιστών αφετέρου, για τους οποίους είναι έννομο απλώς επειδή εκφράζει τη θεία βούληση.

Ο βασικός ισχυρισμός των θωμιστών ο σχετικός με τη φυσική κατάσταση των ανθρώπων είναι ότι αυτή θα πρέπει να απεικονισθεί ως κατάσταση ελευθερίας, ισότητας και ανεξαρτησίας. Ο Vitoria αναφέρει, διαπραγματευόμενος την πιθανότητα πολιτικής υποταγής, ότι οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν ελεύθεροι[252]. Το ίδιο επιχείρημα επαναλαμβάνει και ο de Soto ενώ ο Suàrez υποστηρίζει ότι η βασικότερη δυσκολία εξήγησης των καταβολών της έννομης πολιτικής εξουσιαστικής αρχής πηγάζει από το γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι[253]. Το ιδίωμα αυτής της φυσικής ελευθερίας, προσθέτει ο Vitoria, είναι το γεγονός ότι πριν τη σύσταση πολιτειών, κανείς δεν ήταν ανώτερος από τον άλλον[254]. Ο de Soto επισημαίνει ότι ακόμη και εάν οι ικανότητες των ανθρώπων διαφέρουν, αυτός ο

---

250 SOTO, Domingo de, *Libri Decem de Iustitiae et Iure*, fos 17b, 18a.
251 SUAREZ, Fr., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, p. 39.
252 VITORIA, Fr. de, *De Potestate Civili* στο *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitorio*, Luis G. Alfonso Getino (ed), 3 vols, Madrid 1933-36, ειδικ. vol 2, p. 169-210 ειδικ. p. 183.
253 SUAREZ, Fr., *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae, ό.π.* p. 165.
254 VITORIA, Fr. de, *De Potestate Civili, ό.π.* p.182.

παράγοντας δεν μειώνει το γεγονός ότι η φυσική ελευθερία τους, τους προσδίδει ισότητα και ανεξαρτησία. Όπως παρατηρεί ο Molina η φυσική κατάσταση *(status naturae)* δεν περιέχει κανένα δικαίωμα κυριαρχίας[255] ενώ ο Suàrez αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι από τη στιγμή που όλοι οι άνθρωποι είναι, υπό τη φυσική τάξη πραγμάτων, γεννημένοι ελεύθεροι, τούτο συνεπάγεται ότι κανείς δεν έχει πολιτική δικαιοδοσία επί του άλλου, όπως κανείς, δεν μπορεί να λεχθεί ότι κυριαρχεί επί του άλλου[256].

Οι θωμιστές υποστηρίζουν ότι έμφυτη πραγματικότητα για την ανθρώπινη φύση αποτελεί αυτό το κοινωνικώς διάγειν. Για τον Vitoria ο άνθρωπος δεν μπορεί να υφίσταται απομονωμένος και κατά συνέπεια είναι ουσιωδώς απαραίτητο να ζει εντός της κοινωνίας[257]. Οι ύστεροι θωμιστές επαναλαμβάνουν τους ίδιους ισχυρισμούς συνοψίζοντας τους στην αριστοτελική ρήση ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ζώο κοινωνικό. Ο de Soto υποστηρίζει ότι παρόλο που οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν ελεύθεροι προικίσθηκαν με το ένστικτο να ζουν μαζί σε οργανωμένες κοινωνίες[258]. Η σύσταση πολιτικών κοινωνιών οφείλεται στην αδυναμία διατήρησης της δικαιοσύνης στη φυσική κοινότητα και γι'αυτό απαιτείται η συγκατάθεση εγκαθίδρυσης μιας συντεταγμένης πολιτείας, η οποία μετά από αμοιβαία συμφωνία θα περιορίσει τις ελευθερίες προκειμένου να επιτύχει μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας και ασφάλειας για τις ζωές των ανθρώπων. Όπως επισημαίνει ο Molina, η εξουσία του κυβερνήτη μιας συντεταγμένης πολιτείας θα πρέπει να είναι σύμφωνη προς τη λαϊκή βούληση, δηλαδή να τυγχάνει της επιδοκιμασίας του λαού[259].

Στους θωμιστές φιλοσόφους της αντιμεταρρύθμισης αποδόθηκε ο χαρακτηρισμός των θεμελιωτών του ιδεώδους της συνταγματικώς οριοθετημένης, περιορισμένης μοναρχικής εξουσίας των απαρχών των νεότερων χρόνων[260]. Υποστηρίζεται μεταξύ άλλων ότι ο Suàrez θεωρείται ως εκφραστής της θέσης περί

---

255 MOLINA, Luis de, *De Iustitia et Iure Libri Sex, ό.π.* p. 1869.
256 SUAREZ, Fr., *Defensio Fidei Catholicae..., ό.π.* p. 165.
257 VITORIA, Fr. de, *De Potestate Civili, ό.π.* p.177.
258 SOTO, Domingo de, *Libri Decem de Iustitiae et Iure,* fo 108b.
259 MOLINA, L. de, *De Iusticia et Iure Libri Sex, ό.π.* p. 1869.
260 βλ. BURNS, J.H., (dir), *Histoire de la pensée politique moderne 1450-1700,* Paris (PUF) 1997, p. 268-9.

έννομης οριοθέτησης της μοναρχίας, ο Bellarmine υπέδειξε τις πραγματικές καταβολές της συντεταγμένης πολιτείας, ενώ το τάγμα των ιησουϊτών θεωρείται ότι επινόησε την αντίληψη περί κοινωνικού συμβολαίου και διερεύνησε για πρώτη φορά τις επιπτώσεις αυτής της αντίληψης σε μία θεωρητική διαπραγμάτευση της δικαιοσύνης[261]. Περαιτέρω, διατυπώνεται η άποψη ότι αυτή η νεότερη γενιά των θωμιστών φιλοσόφων επεχείρησε επιτυχώς να προσαρμόσει τη φυσικοδικαιική θεώρηση του κράτους στη μεταβαλλόμενη πολιτική συγκυρία του ύστερου XVI αιώνα, παρατείνοντας κατ'αυτόν τον τρόπο τη βιωσιμότητα των καθαρώς ακινάτειων πολιτειακών πεποιθήσεων[262]. Σε αυτή την τελευταία διαπίστωση έγκειται η σημαντικότερη συνεισφορά των συγγραφέων της αντιμεταρρύθμισης: αποπειράθηκαν να ερμηνεύσουν τη ρευστή πολιτική πραγματικότητα της εποχής τους με κριτήριο τη θωμιστική πολιτική σκέψη και με έμφαση στο πεδίο του φυσικού δικαίου, στα πλαίσια όμως μιας τυπικώς σχολαστικής μεσαιωνικής επιχειρηματολογίας η οποία αγνοούσε συστηματικά δύο σημαντικότατες διαδικασίες της εποχής της, την ανθρωπιστική πολιτική φιλοσοφία των ουμανιστών και τη ριζοσπαστική πολιτική σκέψη της θρησκευτικής μεταρρύθμισης. Στην ευρύτερη προσπάθεια τους να δικαιώσουν το εγχείρημα της παπικής αντιμεταρρύθμισης οι θωμιστές συγγραφείς του XVI αιώνα παρέμειναν δέσμιοι σε μικρότερο ή σε μεγαλύτερο βαθμό των οικουμενικών παπικών αξιώσεων ισχύος και επιβολής στο σύνολο της χριστιανικής οικουμένης.

---

261 βλ. διεξοδικά JARLOT, G., "Les idées politiques de Suàrez et le pouvoir absolu", *Archives de Philosophie* 18 (1949), p. 64-107, ειδικ. p. 98, FIGGIS, J.N., *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, New York 1960, p. 201-3.

262 SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought, ό.π.*, ειδικ. vol. 2 *The age of reformation*, p. 184.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η πολιτική σκέψη του Αυγουστίνου και του Ακινάτη συνιστά αναμφίβολα μία ριζική τομή στην ιστορία της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, του ευρωπαϊκού πνεύματος και των ευρωπαϊκών πολιτικών ιδεών. Η συμβολή του Αυγουστίνου στην εγκατάλειψη των κλασικών αρχαιοελληνικών αντιλήψεων για την εξουσία και τους θεσμούς διακυβέρνησης των πολιτικών κοινωνιών υπήρξε καθοριστική. Το κυριότερο επίτευγμα της αυγουστίνειας σκέψης αποτελεί η ριζική υποβάθμιση της σημασίας του θετικού δικαίου και της αυτονομίας των εγκόσμιων πολιτικών σχηματισμών, καθώς και η αναντίρρητη προτίμηση για μια ιδεατή ρυθμιστική τάξη που υπερβαίνει τα όρια του παρόντος κόσμου. Η ριζική διχοτόμηση κοσμικού και πνευματικού, χρονικού και υπερφυσικού υπήρξε κατ'εξοχήν επακόλουθο αυτής της νέας οπτικής την οποία εισήγαγε ο Αυγουστίνος στη μελέτη των πολιτικών φαινομένων του υστερορωμαϊκού κόσμου. Το δυϊστικό σχήμα του Αυγουστίνου στερούσε κάθε εγγενούς νομιμοποίησης τους πολιτικούς θεσμούς, ακόμη και στην περίπτωση ενός χριστιανικού *imperium*: με τον τρόπο αυτό μετέθετε το πεδίο της έμφασης προς μία ιδεατή συμβιωτική κοινότητα πιστών με μεταφυσικό προσανατολισμό, ικανή να ανταπεξέλθει στη διαρκή ρευστότητα του μεταπτωτικού κόσμου.

Η θεολογική εσχατολογία του Αυγουστίνου προσλαμβάνει καθαρώς μεταφυσικό χαρακτήρα, χωρίς να επιδέχεται τη στοιχειώδη ενδοκοσμική θεμελίωση· η σκέψη του διανοίγει το δρόμο για την εδραίωση και την επικράτηση του παπισμού ως κατ'εξοχήν οικουμενικού πνευματικού θεσμού των μεσαιωνικών κοινωνιών. Η αυγουστίνεια πολιτική λογική προσλήφθηκε, υιοθετήθηκε και αφομοιώθηκε με ένα ιδιαίτερο τρόπο στην πρώιμη μεσαιωνική Δύση συμβάλλοντας με καθοριστικό τρόπο στη νομιμοποίηση, όχι μόνο των πνευματικών αλλά και των ενδοκοσμικών αξιώσεων του μεσαιωνικού παπισμού. Με εντελώς ανάλογο τρόπο η ίδια πολιτική λογική συνέβαλε στην εγκαθίδρυση ενός θεοκρατικού μοναρχικού προτύπου διακυβέρνησης

που χαρακτήριζε την αυτοκρατορία του Καρλομάγνου κατά τον IX αιώνα. Αυτή η ειδικότερη προβληματική, γνωστή ως *πολιτικός αυγουστινισμός*, προσέφερε τα αναγκαία ιδεολογικά και πνευματικά ερείσματα νομιμοποίησης της φραγκικής βασιλικής θεοκρατίας, τουλάχιστον κατά τον IX και X αιώνα.

Καταλυτικά γεγονότα στη μεσαιωνική πολιτική ιστορία όπως η ριζική σύγκρουση φραγκικής αυτοκρατορίας και παπισμού στα τέλη του XI αιώνα είχαν ως κύριο επακόλουθο τον περιορισμό της αυγουστίνειας πολιτικής λογικής στα πλαίσια της δυτικής Εκκλησίας, χωρίς ωστόσο να υποβαθμισθεί η αποφασιστική μεταφυσική σημασία της. Η αυγουστίνεια σκέψη αποτελεί το ιδεολογικό θεμέλιο επί του οποίου θα ανεγερθεί το θεωρητικό οικοδόμημα του μεσαιωνικού παπισμού μετά τον XII αιώνα: η παπική οικουμενικότητα με στόχο την ηγεμονική κυριαρχία στους κόλπους της δυτικής χριστιανοσύνης, θα γνωρίσει την κορύφωσή της στις ιεροκρατικές απαιτήσεις μιας ευρύτερης σειράς διαπρεπών νομομαθών παπών του XIII αιώνα.

Ο XIII αιώνας αποτελεί αναμφίβολα μία σημαντική τομή στη μεσαιωνική πολιτική ιστορία. Εποχή άνθησης της μεσαιωνικής πόλης, των πρώτων ανώτατων πνευματικών ιδρυμάτων και κυρίως της σχολαστικής φιλοσοφίας, ο XIII αιώνας αποτελεί περίοδο εμφάνισης των θεολογικών διδασκαλιών του Θωμά Ακινάτη. *Η σκέψη και η φιλοσοφική λογική του Ακινάτη είναι κατ'εξοχήν ολιστική: υποτάσσει το ατομικό στο κοινό αγαθό, τα άτομα στα πλαίσια ευρύτερων συνόλων, τις ατομικές επιδιώξεις στις συλλογικές σκοπιμότητες με κριτήριο ωφελιμιστικές αρχές και χρησιμοθηρικά πρότυπα.* Η σκέψη του Ακινάτη διασώζει σαφείς κανονιστικές επιταγές και δεν απολήγει σε εμφανή συνηγορία υπέρ της τυραννίας· εντούτοις η στάση του στο ζήτημα της οριοθέτησης πνευματικής και κοσμικής εξουσίας είναι αμφιλεγόμενη και επιδέχεται διαφορετικών ερμηνειών. Ο Ακινάτης ασφαλώς δεν αποτελεί θεωρητικό υπέρμαχο των παπικών αξιώσεων στον ίδιο βαθμό όπως οι Aegidius Romanus και Ιάκωβος του Viterbo. Σε ορισμένα τμήματα του έργου του, ωστόσο, προβάλλει το σαφή ισχυρισμό για άμεση υποταγή της κοσμικής εξουσίας στην πνευματική: δεν είναι τυχαίο ότι εκλαμβάνει τον πάπα ως επίγειο αντιπρόσωπο

του Χριστού, εναρμονιζόμενος προς τις απόψεις του Γρηγορίου VII δύο αιώνες προγενέστερα.

Η φιλοσοφική σκέψη του Ακινάτη δεν προβαίνει σε πλήρη κατάφαση των ατομικών δικαιωμάτων και της πολιτικής ελευθερίας, όπως θα πράξει τον αμέσως επόμενο αιώνα η ιταλική νομική και πολιτειολογική θεωρία. Κατά τον ίδιο τρόπο η θωμιστική προβληματική δεν απηχεί τις θεμελιώδεις αρχές μιας καθαρώς βασιλικής ιδεολογίας στη μεσαιωνική Γαλλία. *Η ακινάτεια οπτική θα υιοθετηθεί πλήρως από τους υπερμάχους της παπικής ιεροκρατικής θεωρίας κατά τον XIV αιώνα, κυρίως όμως θα προσφέρει τα ευρύτερα ιδεολογικά πλαίσια δικαίωσης και αποτελεσματικής διεξαγωγής της παπικής αντιμεταρρύθμισης κατά τον XVI αιώνα.* Η στάση του Ακινάτη απέναντι στις μειονότητες των μεσαιωνικών κοινωνιών (Εβραίοι, ειδωλολάτρες, αιρετικοί) υπήρξε κατ'εξοχήν αρνητική. Σε αντιστοιχία προς τη σύνολη σχολαστική θεολογία του ευρωπαϊκού μεσαίωνα, ο Ακινάτης δεν αναγνώριζε αυτόνομο λόγο και εγγενές δικαίωμα ύπαρξης κάθε ετερότητας που συνιστούσε έμπρακτη απόκλιση από τις αρχές, τα ρυθμιστικά πρότυπα και τις αξίες της ρωμαιοκαθολικής διδασκαλίας. Είναι γεγονός ωστόσο, ότι η νοησιαρχική θεολογία του Θωμά Ακινάτη προβαίνει σε μία ορθολογική θεώρηση του κόσμου και της κοινωνίας και παρά τους εμφανείς εγγενείς περιορισμούς της, δεν αντιβαίνει προς τις αξίες του ευρωπαϊκού πνεύματος σε μεταγενέστερες φάσεις ανάπτυξής του.

Η δυτική χριστιανική θεώρηση της ζωής με άξονα τις κυριαρχικές κοσμικές επιδιώξεις του παπισμού για χειραγώγηση και έλεγχο των εκδηλώσεων της κοινωνικής συνείδησης είναι δυνατόν να εκληφθεί ως καταρχήν διατύπωση μιας εμφανώς ολιστικής απαίτησης. Η ιδεολογία αυτή βασιζόταν στη δεσπόζουσα θέση του ενός και μοναδικού κυρίαρχου, του πάπα, οι αξιώσεις ισχύος του οποίου δεν μπορούσαν να τύχουν σοβαρής αμφισβήτησης, τουλάχιστον ως τις αρχές του XIV αιώνα. Παρόλα αυτά το ερμηνευτικό σχήμα του ολοκληρωτισμού δεν μπορεί να εφαρμοσθεί με μεθοδολογική αξιοπιστία σε συνθήκες διαφορετικές από εκείνες που γέννησαν το σύγχρονο ολοκληρωτικό φαινόμενο κατά τη διάρκεια του XX αιώνα. *Μεμονωμένες μέθοδοι που υιοθέτησε και εφήρμοσε αποτελεσματικά η δυτική*

Εκκλησία (Inquisitio, Propaganda Fidei, Index, χρήση βασανιστηρίων), μπορούν αναμφιβόλως να θεωρηθούν ως στοιχεία ολοκληρωτικών μεθοδεύσεων βασισμένων στον τρόμο της επιβολής και του ωμού εξαναγκασμού· απουσιάζει ωστόσο εκείνη η ευρύτερη πολιτειακή δομή μέσα στην οποία θα μπορούσαν κατεξοχήν να ενταχθούν και να ενσωματωθούν τα εν λόγω στοιχεία (σύγχρονο ολοκληρωτικό κράτος).

Η οργανωτική και διοικητική δομή της δυτικής Εκκλησίας υπήρξε σαφώς ιεραρχική και ολιγαρχική· εξελάμβανε τον πάπα ως υπέρτατο κυρίαρχο *(dominus)* με δεσπόζουσα θέση και αναντίρρητη ισχύ εντός του χριστιανικού κόσμου. Η πνευματική αυτή υπεροχή ωστόσο συνδεόταν πρωτευόντως προς τη λειτουργία ενός συγκεκριμένου θεσμού και δευτερευόντως προς τις πράξεις μεμονωμένων προσώπων. Ο μεσαιωνικός παπισμός ως πνευματικός θεσμός απέκτησε οικουμενική υπεροχή πρωτοφανή για τα δεδομένα των ανθρωπίνων κοινωνιών· αντιθέτως η προσωπικότητα του πολιτικού ηγέτη που ελκύει και συναρπάζει τις μάζες στα όρια του ολοκληρωτικού φαινομένου είναι μοναδική και ανεπανάληπτη στην ψυχική της παθογένεια. Οι Führer και οι πατέρες των λαών συνιστούν εξαιρετικά φαινόμενα τα οποία είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένα με τα πρόσωπα των φυσικών φορέων τους (Χίτλερ, Στάλιν, Μάο). Υπ'αυτή την έννοια η τρέχουσα επιστημονική σκέψη (Pennington, Ullmann, Watt, Tierney, Coleman) στο πεδίο της μεσαιωνικής πολιτικής φιλοσοφίας επιλέγει αντί του όρου *ολοκληρωτισμός* τη χρήση των όρων παπική μοναρχία, παπική απολυταρχία ή θεοκρατική μοναρχία προκειμένου να αποδώσει την ιδιαιτερότητα του πολιτικού προγράμματος του μεσαιωνικού παπισμού.

Το σύγχρονο ολοκληρωτικό φαινόμενο διαθέτει ασφαλώς διαχρονικές καταβολές, ο επακριβής προσδιορισμός των οποίων αποτελεί κατ'εξοχήν δυσχερές εγχείρημα. Η συζήτηση για την απολυτότητα των κυριαρχικών επιδιώξεων του παπισμού στη διατύπωση των οποίων συνετέλεσαν ασφαλώς με καθοριστικό τρόπο οι Αυγουστίνος και Ακινάτης εξακολουθεί να παραμένει ανοικτή σε περαιτέρω διερεύνηση. Η απόπειρα αυτή καθορίζει το περιεχόμενο κάθε δημιουργικής ερευνητικής αναζήτησης που στοχεύει στην ανακάλυψη των τρόπων με τους οποίους το ευρωπαϊκό πνεύμα κατόρθωσε να αποδεσμευθεί από τους περιορισμούς που του

επέβαλε το ανελαστικό παπικό ιδεώδες της αδιαίρετης χριστιανοσύνης. Η πορεία χειραφέτησης του ευρωπαϊκού πολιτισμού από την κυριαρχία των ηθικών επιταγών της δυτικής Εκκλησίας προϋποθέτει χωρίς αμφιβολία τη ρήξη και τη σύγκρουση προς θεολογικά συστήματα τα οποία θέτουν ως προτεραιότητα τον πλήρη καθορισμό όλων των πτυχών της ατομικής και κοινωνικής συνύπαρξης. Είναι η παρουσία αυτών ακριβώς των ιεροκρατικών πτυχών της ακινάτειας (και μεσαιωνικής) προβληματικής που αποκαλύπτει μία ουσιαστική *διάσταση* των πολιτικών διεργασιών του μεσαιωνικού κόσμου έναντι της νεωτερικής θεώρησης της πολιτικής.

Η κύρια συνεισφορά των μεσαιωνικών στοχαστών που *δεν* υιοθετούν την ιεροκρατική αντίληψη, στην ανάπτυξη της ελευθερίας στη Δύση συνίσταται στα εξής: έναν περιορισμό της επέμβασης της κρατικής εξουσίας σε θέματα θρησκείας, μία καλώς διατυπωθείσα θεωρία περί συγκατάθεσης ως βάση κάθε έννομης αρχής, καινούργιες τεχνικές αντιπροσώπευσης, σημαντικές αναπροσαρμογές της παλαιάς ιδέας ενός μεικτού πολιτεύματος και μία υπό διαμόρφωση θεωρία περί φυσικών δικαιωμάτων. Πριν ωστόσο, επιτευχθεί η μετάβαση στην πολιτική νεωτερικότητα έπρεπε να τεθεί τέλος στις θρησκευτικές διώξεις και τα φεουδαλικά συμβόλαια υποτέλειας, πράγμα επιτεύξιμο σε μία μεταγενέστερη εποχή, ικανή να προαγάγει την νεωτερική σύλληψη ενός κοινωνικού συμβολαίου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Αυγουστίνος και μεταρωμαϊκή Ευρώπη

1) ARQUILLIÈRE, H. - X., *L' augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, Paris (Vrin) 1972^2.

2) ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *De ordine*, Green (ed), CC 29, CSEL 63, PL 32, 905 ff.

3) του ίδιου, *De Civitate Dei*, Dombart - Kalb (ed), CC 47-48. PL 41, 13 ff.

4) του ίδιου, *De Genesi ad litteram*, Zycha (ed), CSEL 28/1, PL 34, 245.

5) BALARD, M. - GENET, J.-Ph. - ROUCHE, M., *Le Moyen Age en occident: des Barbares à la Renaissance*, Paris (Hachette - Classiques) 1991.

6) BARNES, T.D., *Early christianity and the Roman Empire*, London (VR) 1984.

7) BATHORY, P.D., *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo*, New Brunswick, N.J. (Rutgers Univ. Transaction Publ.) 1981.

8) BAYNES, N.H., *The Political Ideas of St. Augustine's "De Civitate Dei"*, London (Historical Association) 1962.

9) BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*, vol. I, *Antiquité et Moyen Age*, Paris (PUF) 1981, (éd. revue).

10)BROWN, P., "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", αναδημοσίευση στο *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London (Faber and Faber) 1972, p. 260-278.

11) CHADWICK, H., "Christian and Roman Universalism in the Fourth Century", στο *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead*, Wickham, L.R. - Bammel, C.P. (eds), Leiden (E.J.Brill) 1993, p. 26-42.

12) CHATELET, F., *Η Φιλοσοφία*, τόμ. Α΄, *Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, μετ. Κ.Παπαγιώργη, Αθήνα (Γνώση) 1989^2.

13) CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*, vol. 3. *De Saint Augustin à Saint Thomas - 1192*, Bruxelles (ed. Universitaires) 1991.

14) COMBÈS, G., *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris (Plon) 1927.

15) CONGAR, Y., M. - J., *L' Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris (Cerf) 1970.

16) COX, H., *The Secular City*, New York (Macmillan) 1965.

17) CRANZ, F.E., *"De Civitate Dei"* XV2 and Augustine's Idea of a Christian Society", στο Markus, R.A., *Augustine: A Collection of Critical Essays*, (Anchor Books, Doubleday and Co.) 1950, p. 404-21.

18) DEANE, H.A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York and London (Columbia Univ. Press) 1963.

19) DENOUGÈOT, E., *L'Empire romain et les Barbares d'Occident (IVe-VIIe siècles)*, Paris (Publications de la Sorbonne) 1988.

20) DODDS, E.R., *Εθνικοί και χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας. Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ.Κωνσταντίνο*, μτφρ. Αντύπας, Κ., Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1995.

21) EVANS, G.R., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge (Univ. Press) 1988.

22) FERRIER, F., *Saint Augustin*, Paris (PUF) 1992^2.

23) FIGGIS, J.N., *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, Gloucester Mass. (Peter Smith) 1921 (reed. 1963).

24) FOLZ, A., *L' idée d' Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris (Aubier, Montaigné) 1953.

25) του ίδιου, *Le Couronnement impérial de Charlemagne*, Paris (Gallimard) 1964.

26) FOSSIER, R., *L' Occident médiéval. Ve-XIIIe siècle*, Paris (Hachette) 1995.

27) GANSHOF, F. L., *The imperial Coronation of Charlemagne. Theories and Facts*, (Glasgow Univ.) 1949.

28) GAUDEMET, J., *L' Eglise dans l' empire romain, IVe-Ve siècles*, Paris (Sirey) 1989^2.

29) GILSON, E., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris (Vrin) 1952.

30) του ίδιου, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris (Vrin) 1982^2.

31) GUY, J.-CL., *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de Saint Augustin*, Paris (Coll. Etudes Augustiniennes) 1961.

32) HEN, Y., *Culture and Religion in Merovingian Gaul. A.D. 481-751*, Leiden (E.J.Brill) 1995.

33) JASPERS, K., *Les Grands Philosophes*, vol. 2. *Platon, Saint Augustin*, trad. de l'allemand G. Flaquet - J.Hersch - H. Naef, Paris (Presses - Pocket) 1989.

34) JEHEL, G., *La Mediterrannée médiévale: 350-1450*, Paris (Armand Colin) 1992.

35) ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ, Ν.Ε., *Ιστορία της μεσαιωνικής Δύσης (5ος-11ος αι.)*, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1996.

36) LAURAS, A., - RONDET, H., "Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin", *Etudes Augustiniennes* 1953, p. 97-160.

37) MACMULLEN, R., *Decline and the corruption of Rome*, New Haven (Yale Univ. Press) 1981.

38) του ίδιου, *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*, New Haven (Yale Univ. Press) 1984.

39) MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L' aventure de la raison et de la grâce*, Paris (Coll. Etudes Augustiniennes) 1968.

40) MARKUS, R.A., "Two Conceptions of Political Authority: Augustine, *De Civitate Dei* XIX 14-15 and Some Thirteenth Century interpretations", *Journal of Theological Studies* 16 (1965), p. 68-100.

41) του ίδιου, *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge (Univ. Press) 1970.

42) του ίδιου, "Saint Augustine's Views on the Just War", στο *Studies in Church History* 20 (1983), p. 1-13.

43) του ίδιου, "The Sacred and the Secular: from Augustine to Gregory the Great", *Journal of Theological Studies* 36/1 (1985), p. 84-96.

44) του ίδιου, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge (Univ. Press) 1991.

45) του ίδιου, *Gregory the Great and his world*, Cambridge (Univ. Press) 1997.

46) MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris (De Boccard) 1958[4].

47) του ίδιου, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris (Seuil) 1980.

48) MATTHEWS, J., *Political Life and Culture in Late Roman Society*, London (VR) 1985.

49) MCKITTERICK, R., *The Carolingians and the written word*, Cambridge (Univ. Press) 1989.

50) του ίδιου, *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge (Univ. Press) 1993.

51) MORRISON, K.F., *Rome and the City of God. An Essay concerning the Relationships of Empire and Church in the Fourth Century,* Philadelpheia (Transactions of the American Philosophical Society) 1964.

52) του ίδιου, *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought,* Princeton, N.J. (Princeton Univ. Press) 1964.

53) PELICAN, J., *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, tome I, *L' émergence de la tradition catholique 100-600*, trad. fçse, Paris (PUF) 1994.

54) POHL, W. (ed), *Kingdoms of the Empire. The intergration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden (Brill) 1997.

55) RUFINO, P. G., *Clovis contre Alaric: l' histoire de l' empire wisigoth de Toulouse à Tolède*, εισαγ. Jean-Marc Gouanvic, Magrin/Tarn (R.Rufino) 1996.

56) ULLMANN, W., *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London (Methuen) 1969.

57) VAN OORT, J., *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden (E.J.Brill) 1991.

58) VINCENT, C., *Introduction à l' histoire de l' Occident médiéval,* Paris (LGF) 1995.

2) Θωμάς Ακινάτης και Σχολαστική Μεσαιωνική Σκέψη

1) AERTSEN, J., *Nature and Creature. Thomas Aquinas' Way of Thought*, Leiden (E.J. Brill) 1988.

2) του ίδιου, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden (E.J. Brill) 1996.

3) ΑΚΙΝΑΤΗΣ, Θ., *Summa Theologiae* I-II qu. 90-97 / qu.100 / qu. 105 a. 1., II-II qu. 47 & 50, 57-58.

4) του ίδιου, *In octo Libros Politicorum Expositio* (éd. Marietti) 1951.

5) του ίδιου, *De regimine principum ad regem Cypri. (De Regno)*, (éd. Marietti) 1948.

6) του ίδιου, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, (éd. Marietti) 1964^3.

7) BASTIT, M., *Naissance de la loi moderne. La Pensée de la loi de Saint Thomas à Suàrez*, Paris (PUF) 1990.

8) BLACK, A., "Society and the Individual from the Middle Ages to Rousseau: Philosophy, Jurisprudence and Constitutional Theory", *History of Political Thought* 1 (1980), p. 145-66.

9) του ίδιου, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge (Univ. Press) 1993^2.

10) BLYTHE, J.M., "The mixed constitution and the distinction between regal and political power in the work of Thomas Aquinas", *Journal of the history of ideas* (1986).

11) του ίδιου, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, N.J. (Princeton University Press) 1992.

12) BOUGEROL, J.-G., *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris (Vrin) 1988.

13) BRITO, E., *Dieu et l' être d' après Thomas d' Aquin et Hegel*, Paris (PUF) 1991.

14) BURNS, J.H. (éd), *Histoire de la pensée politique moderne*, Paris (PUF) 1997 (1991) πρωτότυπη έκδοση.

15) CANNING, J.P., "Ideas of the State in Thirteenth and Fourteenth Century Commentators on the Roman Law", *Transactions of the Royal Historical Society* 33 (1983), p. 1-27.

16) CATTO, J., "Ideas and experience in the political thought of Aquinas". *Past and Present* 71 (1976), p. 3-21.

17) CHENU, M.-D., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) 1969[3].

18) του ίδιου, *Saint Thomas d' Aquin et la théologie*, Paris (Seuil) 1986.

19) του ίδιου, *Introduction à l' étude de Saint Thomas d' Aquin*, Paris (Vrin) 1993[5].

20) COLEMAN, J., "Dominium in Thirteenth and Fourteenth Century Political Thought and its Seventeenth Century Heirs: John of Paris and Locke", *Political Studies* 33 (1985), p. 73-100.

21) της ίδιας, "Guillaume d' Occam et la notion de sujet". *Archives de philosophie du droit* 34 (1989), p. 25-32.

22) της ίδιας, "The Dominican political theory of John of Paris in its context", στο *The church and sovereignty c. 590-1318, Essays in honour of M. WilKs*, ed. Wood, D.-Shiels, W., Oxford (Univ. Press) 1991.

23) της ίδιας, (dir), *L' individu dans la théorie politique et dans la pratique*, Paris (PUF) 1996.

24) CONGAR, Y.M.-J., *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l' Eglise*, London (VR) 1983.

25) CONSTABLE, G., *Religious Life and Thought (11th-12th centuries)*, London (VR) 1979.

26) DAVIES, W. - FOURACRE, P. (eds), *The Settlement of Disputes in early Medieval Europe*, Cambridge (Univ. Press) 1986.

27) ELDERS, L. J., *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden (E. J. Brill) 1990.

28) του ίδιου, *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective*, Leiden (E. J. Brill) 1993.

29) ESCHMANN, I.Th., "Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas: II Thomistic Social philosophy and the Theology of Original Sin", *Medieval Studies 9* (1947), p. 19-65.

30) του ίδιου, "St. Thomas Aquinas on the Two Powers", *Medieval Studies* 20 (1958), p. 177-205.

31) FITZGERALD, L.P., "St. Thomas Aquinas and the Two Powers", *Angelicum* 36 (1979), p. 515-556.

32) FUNKENSTEIN, A., *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVIIe siècle*, trad. fçse Rothschild,J.P., Paris (PUF) 1995.

33) GARDEIL, H.D., *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Cerf) 1967.

34) GENET, J.Ph. - TILLIETTE, J.Y. (éd), *Droit et théologie dans la science politique de l'état moderne*, Rome (Bibliothèque de l' Ecole Française de Rome) 1990.

35) GILBY, T., *Principality and Polity: Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, (Longmans) 1958.

36) GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, Paris (Payot) 1976.

37) του ίδιου, *L' esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) 1983^3.

38) του ίδιου, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1983^6.

39) JENKINS, J. I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge (Univ. Press) 1997.

40) KAYSER, J.R. - LETTIERI, R.J., "Aquinas's *Regimen bene commixtum* and the Medieval Critique of Classical Republicanism", *The Thomist* 46 (1982), p. 195-220.

41) KEMPSHALL, M.W., "The Individual Good in Late Medieval Scholastic Political Thought - Nicomachean Ethics I. 2 and IX. 8", *Individum und Individualität im Mittelalter*, Aertsen, J.A. von - Speer. A (hrsg), Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1996, p. 493-510.

42) KRETZMANN, N.-STUMP, E., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge (Univ.Press) 1995^3.

43) LACHANCE, L., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (éd. Sirey, éd. du Lévrier) 1964.

44) LEFF, G., *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester (Univ. Press) 1975.

45) LEWIS, E., "Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory", *Ethics* 50 (1940), p. 144-163.

46) LIBERA, A., *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris (Vrin) 1990.

47) του ίδιου, *Penser au Moyen Age*, Paris (Seuil) 1991.

48) του ίδιου, *La philosophie médiévale*, Paris (PUF) 1992^2.

49) LOTZ, J. B., *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin. Homme - Temps - Etre*, trad. P. Secretan, Paris (PUF) 1988.

50) MACINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?*, trad. fçse, Paris (PUF) 1988.

51) MARITAIN, J., *La Personne et le bien commun*, Paris 1947.

52) MARTIN, C., "Some Medieval Commentaries on Aristotle's "Politics", *History* 36 (1951), p. 29-44.

53) MAYAUD, P. N (éd), *Le problème de l' individuation*, Paris (Vrin) 1991.

54) MORRIS, C., *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London (Society for the Promotion of Christian Knowledge) 1972.

55) NARCISSE, G., *Les raisons de Dieu: argument de convenance et esthétique théologique: selon Saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg (éd. Universitaires de Fribourg) 1997.

56) NELSON, J.L., "Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims", *English Historical Review* 92 (1977), p. 241-279.

57) OAKLEY, F., *Omnipotence, Covenant and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, N.Y. (Cornell Univ. Press) 1984.

58) PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris (Minuit) 1992.

59) PUTALLAZ, F.-X., *La connaissance de soi au XIII siècle*, Paris (Vrin) 1991.

60) του ίδιου, *Le sens de la reflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1991.

61) QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris (Vrin) 1970.

62) RENAULT, L., *Dieu et les Créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris (PUF) 1995.

63) SAENGER, R. P., "John of Paris, Principal Author of the *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)" Speculum* 56 (1981), p. 41-55.

64) SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in Sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden kunstausdrürke und Wissenschaftlichen Aussprüche*, New York (Musurgia Publishers) 1952.

65) SKINNER, Q., *The Foundations of modern political thought*, 2 vols, Cambridge (Univ. Press) 1993^{6}.

66) STEENBERGHEN, E., Van, *Le Thomisme*, Paris (PUF) 1983.

67) SWIEZAWSKI, S., *Redécouvrir Thomas d'Aquin*, Paris (Nouvelle Cité) 1989.

68) THOMAS D'AQUIN, *Les actes humaines 1: Ia-2ae, questions 6-17*, Paris (Cerf) 1997.

69) του ίδιου, *Les actes humaines 2: Ia-2ae, questions 18-21*, Paris (Cerf) 1997.

70) TIERNEY, B., *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge (Univ. Press) 1982.

71) του ίδιου, *Religion et droit dans le dévéloppement de la pensée constitutionnelle*, trad. fçse, Paris (PUF) 1993.

72) ULLMANN, W., "The Development of the medieval idea of sovereignty", *The English Historical Review* 64 (1949), p. 1-33.

73) VILLEY, M., *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Paris (PUF) 1987.

74) WÉBER, E.-H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) 1991.

75) WÉNIN, C. (éd), *L'homme et son univers au Moyen Age*, 2 vol. Louvain-La-Neuve (Editions de l'institut Superieur de Philosophie) 1986.

76) WINDELBAND, M.- HEIMSOETH, H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της φιλοσοφίας*, τόμ. Β., *Η μεσαιωνική φιλοσοφία*, μετ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1986.

77) WISSINK, J.B. (ed), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his receptors*, Leiden (E.J. Brill) 1990.

78) ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα (Δόμος) 1988^{2}.

79. ZIMMERMANN, A. (hrsg), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im lichtneurer Forschungen*, Berlin (Walter de Gruyter) 1988.

3) Θεσμοί, κοινωνικές πρακτικές και ιδεολογία

1) ARENDT, H., *On Revolution*, New York (Viking Press) 1965[2].

2) της ίδιας, *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris (Gallimard) 1972.

3) της ίδιας, *The origins of Totalitarianism*, New York (Harcourt, Brace and co) 1951, 2η έκδοση New York (World Publishing Co) 1958, 3η έκδοση New York (Harcourt, Brace and World) 1966, 1968, 1973. Γαλλ. μτφρ. *Le système totalitaire*, Paris (Seuil) 1972.

4) της ίδιας, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Σ.Ροζάνη-Γ.Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα (Γνώση) 1986.

5) ARON, R., *L'essence du totalitarisme, Critique* No 8 (1951).

6) ARQUILLIÈRE, H.-X., "Origines de la théorie des deux glaives", *Studi Gregoriani* I (1947), p. 501-21.

7) BENSON, R.L., "The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations", *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam-Byzance-Occident*, Paris (PUF) 1982.

8)BERSTEIN, S., *Démocraties, régimes autoritaires et totalitarisme au XXe siècle*, Paris (Hachette-Classiques) 1992.

9) BLACK, A., *Monarchy and Community: political ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge (Univ. Press) 1970.

10) του ίδιου, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth Century Heritage*, London (Burns and Oates) 1979.

11) BLANCHARD, J., (éd), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du moyen âge*, Paris (Picard) 1995.

12) BOULET-SAUTEL, M., "La Liberté au Moyen Age vue par les historiens (XVIe-XIXe siecles)", *La notion de liberté au Moyen Age. Islam-Byzance-Occident*, Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloque (1982), Paris (Les Belles Lettres) 1985.

13) BOUREAU, A. - INGERFLOM, C. S. (éd), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris (E.H.E.S.S.) 1992.

14) BUC, Ph. *L' Ambiguité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris (Beauchesne)1994.

15) CHATELET, F. (dir), *Histoire des idéologies*, vol. 2 *De l'Eglise à l'Etat du IXe au XVIIe siècle*, Paris (Hachette) 1978.

16) COHEN, J., *The Friars and the Jews*, Ithaca, N.Y. (Cornell Univ. Press) 1982.

17) Collectif sur Georges Duby ou l'Histoire totale, in *Sciences Humaines* 7 (1991).

18)CONGAR, Y.M.-J., *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris (Cerf) 1968.

19) του ίδιου, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris (Cerf) 1970.

20) του ίδιου, *Droit ancien et structures ecclésiales*, London (VR) 1982.

21) του ίδιου, *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, London (VR) 1983.

22) CONSTABLE, G., "Papal, imperial and monastic propaganda in the eleventh and twelfth centuries" στο *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris (PUF) 1983.

23) του ίδιου, *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe*, London (VR) 1988.

24) του ίδιου, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge (Univ. Press) 1997.

25) COULET, N.-GENÊT, J.Ph. (éd), *L'Etat moderne: territoires, droit, système politique*, Paris (CNRS) 1990.

26) DAHAN, G., *La polémique chrétienne contre le judaisme*, Paris (Albin Michel) 1991.

27) DAVIES, W.-FOURACRE, P (eds), *Property and power in the early middle ages*, Cambridge (Univ. Press) 1995.

28) DELATOUCHE, R., *La Chrétienté médiévale*, Paris (Téqui) 1989.

29) DONDAINE, A., *Les hérésies et l'Inquisition, XIIe-XIIIe siècles*, Londres 1990.

30) DUBY, G., *Le Temps des cathédrales. L' art et la société. 980-1420*, Paris (Gallimard) 1995[2].

31) DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris (Seuil) 1983.

32) ELAZAR, D.J., *Covenant and Commonwealth. From Christian separation through the protestant reformation*, New Brunswick, N.J. (Rutgers Univ. Press) 1995.

33) ENEGREEN, A., *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Paris (PUF-Coll. Recherches Politiques) 1984.

34) ERBSTÖSSER, M., *Les hérétiques au Moyen Age*, Paris (Payot) 1989.

35) FOLZ, R., *Les Saints Rois du Moyen Age en Occident*, Bruxelles (Société de Bollandistes) 1984.

36) FREEDMANN, P., *The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia*, Cambridge (Univ. Press) 1991.

37) GANZIN, M. (éd), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVIe-XXe siècles)*, Aix-en-Provence (Presses Universitaires d'Aix-Marseille) 1996.

38) GENÊT, J.-Ph. - VINCENT, B. (éd), *Etat et Eglise dans la Genèse de l'Etat Moderne*, Madrid (Bibliothèque de la Casa de Velasquez) 1986.

39) GENÊT, J.-Ph., *L'Etat Moderne. Genèse*, Paris (CNRS) 1990.

40) HAMILTON, B., *The Medieval Inquisition*, London 1981.

41) HARDING, A., "Political Liberty in the Middle Ages", *Speculum* 55 (1980), p. 423-443.

42) HEAD, T.-LANDES, R. (eds), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca and London (Cornell Univ. Press) 1992.

43) HERVÉ, M., *Le métier de Prédicateur à la fin du Moyen Age*, Paris (Cerf) 1988.

44) *Individum und Individualität im Mittelalter*, Aertsen, J.A.-Speer. A. (hrsg), Berlin/ New York (Walter de Gruyter) 1996.

45) KAGAY, D.,J.-VANN, T.M. (eds), *On the social origins of medieval institutions*, Leiden (E.J.Brill) 1998.

46) KANTOROWICZ, E.H., *The King's Two Bodies: A study in Medieval Political Theology*, Princeton, N.J. (Princeton Univ. Press) 1957.

47) ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., *Η μεσαιωνική Δυτική Ευρώπη. Εισαγωγή στη μελέτη της ιστορίας της, του κοινωνικού και οικονομικού της βίου*, Θεσσαλονίκη (Βάνιας) 1996.

48) ΚΑΣΣΙΡΕΡ, Ε., *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Ροζάνης, Στ.-Λυκιαρδόπουλος, Γ., Αθήνα (Γνώση) 1991.

49) KEMP, J.A., "A New Concept of the Christian Commonwealth in Innocent IV", *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, Cité du Vatican 1965.

50) KENNAN, E., "The *"De Consideratione"* of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century: A Review of Scholarship", *Traditio* 23 (1967), p. 73-115.

51) KIECKHEFER, R., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge (Univ. Press) 1989.

52) KRYNEN, J., *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe siècle-XVe siècle*, Paris (Gallimad) 1993.

53) KUTTNER, ST., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London (VR) 1980.

54) LEA, H.-Ch., *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, vol. 2. *L'inquisition dans les divers pays de la chrétienté*, Paris (J.Millon) 1988.

55) LEFF, G., *Heresy in the Later Middle Ages: the Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250-1450*, 2 vols., Manchester (Univ. Press) 1967.

56) LEFORT, L., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris (Fayard) 1981.

57) LEGENDRE, P., *La pénétration du droit romain dans le droit canonique de Gratian à Innocent IV (1140-1254)*, (Imprimerie Jouvre) 1964.

58) LE GOFF, J. (dir), *L'homme médiéval*, trad. fçse, Paris (Seuil) 1989.

59) του ίδιου, *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident*, 18 *Essais*, Paris (Gallimard) 1991.

60) LIMOR, D.-STROUMSA, G.G. (eds), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen (Mohr) 1996.

61) MAISSONNEUVE, H., *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, Paris 1960^2.

62) MARTIN, H., *Mentalités médiévales. XIe-XVe siècle*, Paris (PUF) 1996.

63) MCCREADY., W. D., "*Papal Plenitudo Potestatis* and the source of temporal authority in late medieval papal hierocratic theory", *Speculum* 48 (1973), p. 654-674.

64) του ίδιου, "The Problem of the Empire in Augustinus Triumphus and late Medieval Papal Hierocratic Theory", *Traditio* 30 (1974), p. 325-49.

65) του ίδιου, "Papalists and Anti-Papalists: Aspects of the Church-State controversy in the Later Middle Age", *Viator* 6 (1975), p. 241-273.

66) MILLON-DELSOL, Ch., *L'Etat Subsidiaire*, Paris (PUF) 1992.

67) MOLLAT, M., *Etudes sur l'économie et la société de l'occident médiéval, XIVe-XVe siècles*, London (VR) 1977.

68) του ίδιου, *Les Pauvres au Moyen Age. Etude sociale*, Paris (Complexe) 1984^2.

69) MOORE, R.I., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford (Univ. Press) 1987.

70) MORRIS, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford (Clarendon Paperbacks) 1991^2.

71) MULDOON, J., "*Extra ecclesiam non est imperium*. The Canonist and the Legitimacy of Secular Power", *Studia Gratiana* 9 (1966), p. 551-80.

72) OAKLEY, F., *Natural Law, Conciliarism and Consent in Late Middle Ages*, London (VR) 1984.

73) *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris (Tierce) 1989.

74) PACAUT, M., "L'autorité pontificale selon Innocent IV", *Le Moyen Age* 66 (1960), p. 85-119.

75) του ίδιου, *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval*, London (VR) 1985.

76) *Papauté, Monachisme et Théories Politiques I. Le pouvoir et l'institution ecclésiale*, Lyon (Press Univ. de Lyon) 1994.

77) PETERS, E., *The Shadow King: Rex Inutilis in Medieval Law and Literature 751-1327*, New Haven (Yale Univ. Press) 1970.

78) PENNINGTON, K., "Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to *Per Venerabilem*", στο Pennington, I.-Somerville, C. (eds), *Law, Church and Society: Essays in Honor of Stephen Kuttner*, Pennsylvania (Univ. Press) 1977.

79) του ίδιου, *Pope and Bishops: A Study of the Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Pennsylvania (Univ. Press) 1984.

80) POLY, J.,-BOURNAZEL P., *The Feudal Transformation 900-1200*, London 1991.

81) POST, G., *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton N.J. (Princeton Univ. Press) 1964.

82) RAOUL, G., *Mythes et mythologies politiques*, Paris (Seuil) 1990.

83) RICHARDS, J., *The Popes and the Papacy in the early Middle Ages 476-752*, London (Routledge and Kegan Paul) 1979.

84) ROBINSON, I.S., *Authority and Resistance in the Investiture Contest: the Polemical Literature of the Late Eleventh Century*, Manchester 1978.

85) του ίδιου, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge (Univ. Press)1996^{3}.

86) RÜEGG, W. (gen. ed), *A history of the University in Europe*, 4 vols, ειδικ. τόμοι 1 και 2, Cambridge (Univ. Press) 1996.

87) SAUZET, R. (dir), *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, Paris (Vrin) 1992.

88) STROLL, M., *Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest*, Leiden (E.J.Brill) 1991.

89) *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen, Xe-XIIIe siècles*, Paris (Centre International de Recherche Scientifique) (éds), Rome (Ecole Française de Rome) 1991.

90) SWANSON, R.N., *Religion and Devotion in Europe, c.1215-c.1515*, Cambridge (Univ. Press) 1995.

91) SWIEZAWSKI, St., *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du moyen âge*, trad. fçse, Paris (Beauchesne) 1997.

92) SYNAN, E.A., *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, New York 1965.

93) TELLENBACH, G., *Church, State and Christian Society at the time of the Investiture Contest*, μτφρ. Bennet, R.F., Oxford 1940.

94) του ίδιου, *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*, μτφρ. Reuter, T., Cambridge (Univ. Press) 1993.

95) TESTAS, G.-TESTAS, J., *L' Inquistion*, Paris (PUF) 1994^{6}.

96) TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge (Univ. Press) 1955.

97) του ίδιου, "The Canonist and the Medieval State", *Review of Politics* 15 (1953) p. 376-88.

98) του ίδιου, "The Continuity of Papal Political Theory in the Thirteenth Century. Some Methodological Considerations", *Mediaeval Studies* 27 (1965), p. 227-45.

99) του ίδιου, *Origins of Papal infallibility 1150-1350: A study on the Concepts of infallibility. Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden (E.J.Brill) 1972.

100) TODESCHI, A.-HENNINGSEN, G.(eds), *The Inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb 1986.

101) TULARD, J. (dir), *Les empires occidentaux de Rome à Berlin*, Paris (PUF) 1997.

102) ULLMANN, W., "A Medieval Document on Papal Theories of Government", *English Historical Review* 61 (1946), p. 180-201.

103) του ίδιου, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, London (Methuen) 1949.

104) του ίδιου, *Principles of Politics and Government in the Middle Ages*, London 1962.

105) του ίδιου, *The Individual and Society in the Middle Ages*, London (Methuen) 1967.

106) του ίδιου, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London (Methuen) 1970^3.

107) του ίδιου, *A short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972.

108) του ίδιου, *The Church and the Law in the Earlier Middle Ages*, London (VR) 1975.

109) του ίδιου, "Boniface VIII and his Contemporary Scholarship", *Journal of Theological Studies* 27 (1976), p. 58-87.

110) VAUCHEZ, A. (dir), *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Rome (Ecole française de Rome-Palais Farnèse) 1995.

111) VERGER, J., *Les Gens de Savoir en Europe à la fin du moyen âge*, Paris (PUF) 1997.

112) VINCENT, B., *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire*, Paris 1979.

113) WATT, J. A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Contribution of the Canonists*, Bronx, N.Y. (Fordham Univ. Press) 1965.

114) WHITFIELD, S. J., *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphie (Temple Univ. Press) 1980.

115) WILKS, M.J., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages - The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge (Univ. Press) 1963.

116) του ίδιου, "*Legislator divinus - humanus:* the medieval pope as sovereign", *Papauté, Monachisme et Théories Politiques*, Lyon (Press Univ.) 1994, p. 181-195.

117) ZUCKERMANN, C., "The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A critique of Previous Views", *Journal of History of Ideas* 36 (1975), p. 579-94.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Άβελ 113, 183
Αβελάρδος 72
Αβερρόης 94, 249
Αβικέννας 249
Αβραάμ 98, 161, 162, 164
Αγοβέρδος 245
Αδάμ 98, 111, 149, 160, 161, 164, 193, 228
Αδριανός Ι, πάπας 369
Αθανάσιος, άγιος 76
Αθηναγόρας (χρ. απολογ.) 144
Ακινάτης, Θ. 16 κ.ε., 39, 54, 73 κ.ε., 81, 86, 90, 92, 93 κ.ε., 124, 146, 215, 248 κ.ε., 256 κ.ε., 273 κ.ε., 294 κ.ε., 308 κ.ε., 343, 344, 346, 356, 382, 388, 392, 396, 403, 404, 405, 406
Αλάριχος 137, 160
Αλβέρτος, Μέγας 16, 250
Αλέξανδρος ΙΙΙ, πάπας 363, 385, 386
Αλέξανδρος IV, πάπας 382
Αλκουίνος της Υόρκης 32, 325, 326, 339, 349
Αμβρόσιος Μεδιολάνων 6, 106, 113, 120 κ.ε., 124, 129, 137, 141, 145, 146 κ.ε, 158, 171, 193, 198
Αμμιανός Μαρκελλίνος 195
Ανακλητός, ψευδο- (αντίπαπας) 354
Αναστάσιος Ι, (βυζ. αυτοκρ.) 322
Ανδρόνικος Β Παλαιολόγος (βυζ. αυτοκρ.) 147
Άνσελμος της Lucca 59, 60, 369, 373
Αντωνίνος (ρωμ. αυτοκρ.) 147
Ανώνυμος του Hersfeld 338
Άρειος 94
Αριστοτέλης 71, 200, 250, 258, 259, 265, 272, 273, 276, 277, 279, 283, 284, 285, 286, 289, 296, 297, 302
Αρκάδιος 336
Αυγουστίνος 6 κ.ε., 17, 46, 96, 97 κ.ε., 102 κ.ε., 110 κ.ε., 116, 119, 120, 123, 124, 126, 127, 130 κ.ε., 136, 137, 138 κ.ε., 148, 151, 154, 155 κ.ε., 158 κ.ε., 161 κ.ε., 166 κ.ε., 170 κ.ε., 178 κ.ε.,

181 κ.ε., 186 κ.ε., 198, 200 κ.ε., 205 κ.ε.,
215, 219, 221, 227, 228, 230, 231, 233, 403, 406
Αύγουστος, αυτοκράτωρ 191, 192, 194
Abbo του Fleury 31, 354
Accursius, Fr. 53, 307
Adalbero de Laon 28, 29, 30, 31
Aegidius Romanus 283, 334, 356, 357, 368, 404
Alain της Lille 29
Almain, Ιάκωβος 395
Alvarus Pelagius 368
Amat d'Oloron 352
Atto της Vercelli 335
Azzo (Azo, Azzone) 307

Βάκων 74
Βάρρων 133, 134, 185
Βασσιανός, Ιωάν. 307
Βερνάρδος του Clairvaux 17, 304, 305, 341, 342, 343, 344, 367, 368, 374, 375
Βεσπασιανός (ρωμ. αυτοκρ.) 191
Βοήθιος (ρωμ. λόγιος/φιλόσοφος) 31
Βονιφάτιος VIII, πάπας 56, 304, 344, 356, 357, 386, 387, 388, 389
Βονιφάτιος-Winfrid 368
Βούδας 98
Baldus de Ubaldis 53
Bellarmine, R. 396, 398, 402
Bernold της Κωνσταντίας 33, 367, 370, 371, 374
Bonaventura (Ιωάννης της Fidanza) 74, 315
Bossuet 185
Burchard της Βορματίας 351
Buridan, I. 298

Γελάσιος I, πάπας 217, 221, 232, 302, 322, 323, 324, 327, 330, 331, 333, 345
Γουλιέλμος του Moerbeke 271, 272
Γρατιανός (ρωμ. αυτοκρ.) 136
Γρατιανός της Μπολώνια 28, 51, 56, 57, 61, 62, 333, 338, 354, 357,
367, 373, 375, 386
Γρηγόριος, Μέγας (Γρηγόριος I), πάπας 58, 83, 148, 215, 217, 219 κ.ε.,
230, 231, 234, 236

Γρηγόριος Ναζιανζηνός 171
Γρηγόριος Νύσσης 171
Γρηγόριος IV, πάπας 232, 236, 237
Γρηγόριος V, πάπας 327
Γρηγόριος VII (Hildebrand της Soana), πάπας 33, 46, 59, 60, 61, 143, 225, 227, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 405
Γρηγόριος IX, πάπας 52, 56, 84, 379, 381, 385
Γρηγόριος XI, πάπας 391
Cadalus της Πάρμα (αντίπαπας) 60
Condorcet 185

Δαμιανός, Π. 60, 327, 328, 335, 336, 354, 355, 368, 372
Δάντης 343
Δαυίδ 94, 161, 164
Διόδωρος ο Σικελιώτης 194
Δικαίαρχος ο Μεσσήνιος 289
Διοκλητιανός (ρωμ. αυτοκρ.) 98
Διοτογένης 147
Δίων Προύσης 147
Δομιτιανός (ρωμ. αυτοκρ.) 191
Deibucci, G.A. 10

Έβερ 162
Ειρηναίος της Λυών (άγιος) 144
Ενώχ 98
Επίκτητος 107, 118
Ερρίκος IV 225, 227, 335, 337, 342, 343, 351, 352
Ερρίκος VI 364
Ερρίκος VII 343
Ερρίκος του Langenstein 392
Ερρίκος του Rimini 292
Ερμάς 116 κ.ε., 119, 120
Εύα 98
Ευγένιος III, πάπας 304, 341, 343
Ευσέβιος Καισαρείας 9, 98, 140, 141, 158, 174, 179, 192, 193, 194, 195, 331
Engelbert του Admont 292

Ζαχαρίας, πάπας 294, 337
Ζήνων ο Κιτιεύς 107
Ζωροάστρης 98

Ησαΐας 94, 113, 163

Gerard of Cambrai 28, 29
Gerson, I. 292, 295, 393
Gottschalk του Άαχεν 340
Grotius 260
Gui, B. 381

Θεμίστιος 147, 293
Θεοδόσιος, Μέγας 136, 174, 180, 213, 336
Θεοδώρητος Κύρου 193
Θεόφιλος Αντιοχείας 124, 144

Hegel 20
Hermann του Metz 351
Hincmar of Rheims 32, 232, 326
Hostiensis 52, 291, 376
Huguccio της Pisa 348, 350, 358, 359, 363, 375, 386
Hugues de Die 352
Hugues de Fleury 351
Hus, Ιωάν. (βοημιανός θρησκ. ηγέτης) 390, 391

Ιάκωβος του Viterbo 72, 357, 404
Ιάφεθ 30
Ιερώνυμος 28, 29, 171, 193
Ιννοκέντιος Ι, πάπας 336
Ιννοκέντιος ΙΙ, πάπας 370
Ιννοκέντιος ΙΙΙ, πάπας 56, 57, 344, 347, 348, 349, 361, 363, 364, 365, 375, 376, 377, 381, 386
Ιννοκέντιος IV, πάπας 50, 52, 53, 54, 318, 349, 362, 363, 376, 380, 382, 383, 385, 386
Ιννοκέντιος V, (Πέτρος Tarentaise) 304, 343
Ιουλιανός Παραβάτης 191, 196
Ισίδωρος της Σεβίλλης 72, 82, 215, 217, 230, 234, 235, 238

Ιωάννης, Ευαγγελιστής 94, 112, 113, 118, 353
Ιωάννης της Mantua 341
Ιωάννης του Salisbury 17, 73, 86, 358
Ιωάννης VIII (πάπας, 872-882) 330, 340, 354, 355
Ιωάννης XXIII, πάπας 391
Ιωάννης Χρυσόστομος 193
Ιώβ 83, 94
Ιωνάς Ορλεάνης 31, 232, 237, 238, 239

Κάιν 113, 183
Καρλομάγνος 65, 224, 232, 233, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 294, 326, 329, 337, 340
Κελεστίνος III, πάπας 63, 364
Κελεστίνος V, πάπας 291
Κικέρων 105, 107, 129, 130, 131, 146, 147, 153, 154, 156, 157, 167, 182, 183, 189, 211, 212, 213, 279, 283, 289, 306
Κλήμης Αλεξανδρείας 105, 124
Κλήμης IV, πάπας 377
Κλήμης V, πάπας 56, 382
Κλήμης, ψευδο— 330, 354
Κολόμβος, Χ. 10
Κομμοδιανός 113
Κονράδος του Gelnhausen 392
Κονράδος του Marbung 379
Κυπριανός (επίσκοπος Καρθαγένης) 124, 126 κ.ε., 128
Κωνσταντίνος, Μέγας 143, 145, 148, 174, 177, 191, 192, 193, 196, 354, 355, 363, 364

Λακτάντιος 124 κ.ε.
Λέων I, πάπας 366, 367, 368, 375
Λέων III, πάπας 326, 329
Λέων IX, πάπας 355
Λέων Vercelli, επίσκοπος 327
Λιβάνιος 147
Λοθάριος 351
Λομβαρδός, Π. 304
Λουδοβίκος Ευσεβής 237, 326, 330
Λουδοβίκος IX (βασιλιάς Γαλλίας) 282

Λουκάς, Ευαγγελιστής 94, 339, 340, 343, 369
Locke, J. 260

Μάνης 98
Μανουήλ Α Κομνηνός (βυζ. αυτοκρ.) 147
Μάο 406
Μάρκος Αυρήλιος (ρωμ. αυτοκρ.) 107
Μάρκος, Ευαγγελιστής 94
Μαρσίλιος της Πάδοβας 234, 297, 390, 392
Μαρτέλος, Κ. 353
Ματθαίος, Ευαγγελιστής 94, 291, 354
Ματθαίος της Aquasparta 387
Μαυρίκιος (βυζ. αυτοκρ.) 222
Μελίτων των Σάρδεων 192
Μελχισεδέκ 378
Μιχαήλ Ι Κηρουλάριος 355
Μουσολίνι, Μπ. 19, 20
Μωϋσής 94, 289, 290
Mair, J. 395
Manegold του Lauterbach 351
Marx, K. 20
Minicius Felix 124
Molina, L. de 396, 398, 399, 401

Νέρων, αυτοκράτωρ 191
Νεστόριος 94
Νικόλαος Ι, πάπας 232, 353, 371, 372, 374, 382
Νορμανδός Ανώνυμος 17, 332, 333
Νώε 30, 98, 161, 164

Όθων Ι 327
Όθων του Freising 185, 232
Ορόσιος 142, 186, 193, 195
Ούγων του Αγίου Βίκτωρος 29, 33, 333, 334, 358
Ουλπιανός 293
Ουμβέρτος του Moyenmoutier 351
Ουμβέρτος της Silva Candida 368
Ουρβανός ΙΙ, πάπας 352

Ουρβανός IV, πάπας 377
Ockham, Γουλιέλμος 54, 234, 311, 343, 392
Olivi, Π.—Ι. 291, 293
Oresme, N. 294

Παναίτιος 107
Παύλος, απόστολος 37 κ.ε., 94, 98, 102, 306, 334, 335
Πέτρος, απόστολος 59, 94, 95, 116, 223, 225, 291, 300, 329, 336, 338, 341, 353, 354, 355, 356, 365, 389, 391
Πέτρος της Auvergne 292
Πιπίνος Βραχύς 235, 337
Πιπίνος III 329, 357
Πλάτων 20, 104, 105, 106, 108, 129, 135, 150, 156
Πλωτίνος 103, 104, 106, 108
Πολύβιος 289
Πολύκαρπος Σμύρνης (άγ.) 119
Πορφύριος 104
Ποσειδώνιος 107
Πτολεμαίος της Lucca 283, 292, 302, 304
Paschasius Radbertus 339
Pierre d'Ailly 392
Possevino, A. 396
Prudentius 141, 180, 192, 193

Quidort, J. 292, 293, 314

Ραϋμόνδος του Peñafort 263
Ρέμος 183
Ροβέρτος Grosseteste 17, 271
Ρωμύλος 166, 183
Remigio de' Girolami 280, 283, 317

Σαλλούστιος 157, 306
Σαούλ 290
Σεβήρος, Σεπτίμιος (ρωμ. αυτοκρ.) 147
Σεθ 98
Σενέκας 105, 107, 133
Σήμ 30

Σιλβέστρος Ι, πάπας 371
Σκιπίων 189
Σμάραγδος 232
Σολομών 94
Στάλιν, Ι. 406
Στέφανος ΙΙ, πάπας 235, 329
Στέφανος IV, πάπας 330
Σύμμαχος 137, 145
Sedulius Scottus 232
Sigebert του Gembloux 351
Siger της Brabant 72
Soto, D. de 397, 398, 400, 401
Suàrez, Fr. 396, 397, 398, 399, 400, 401

Τατιανός 119
Τερτυλλιανός 113, 124, 127 κ.ε., 144
Τευτονικός, Ιωάν. 58, 350, 359
Τίτος Λίβιος 167
Τυχόνιος 178, 179
Torquemada, Th. de 383
Tudeschis, N. de (Panormitanus) 260

Φίλιππος Αύγουστος (βασ. Γαλλίας) 361
Φίλιππος ο Ωραίος (βασ. Γαλλίας 343, 356, 384, 387
Φίλων ο Αλεξανδρεύς 105, 107, 108, 117
Φρειδερίκος Βαρβαρόσσα, αυτοκράτωρ (Αγ. Ρωμ. αυτοκρ.) 233, 343, 385
Φρειδερίκος ΙΙ, αυτοκράτωρ (Αγ. Ρωμ. αυτοκρ.) 233, 287, 343, 349,363, 379, 385

Vincent του Beauvais 73
Vitoria, Fr. de 396, 400, 401

Χάμ 30
Χιλδεβέρδος ΙΙ (Μεροβίγγειος βασιλ.) 225
Χιλδέριχος ΙΙΙ (βασιλ. Φράγκων) 337, 338
Χίτλερ 406
Χρύσιππος 107

Wala του Corbie 325
Wyclif, J. 390, 391

Ωριγένης 112, 113, 122 κ.ε., 171, 192

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΘΕΜΑΤΩΝ

Αιρέσεις, μεσαιωνικές 86, 309, 310, 362, 379, 380
— στάση του Ακινάτη, έναντι 310, 382
Ακινάτης, Θ.
— άριστο πολίτευμα, στον — 289, 297
— Αριστοτέλης, και — 17, 253, 256, 258, 265, 276, 277, 279, 283, 285
— διακυβέρνηση, στον — 284 κ.ε.
— δίκαιο, στον — 261, 263 κ.ε., 269, 282
— δίκαιος πόλεμος, στον — 263
— ελευθερία, στον — 308 κ.ε.
— ηθικό πράττειν, στον — 265 κ.ε.
— θετό δίκαιο, στον — 296 κ.ε.
— ιεραρχία, στον — 312 κ.ε.
— κοινό αγαθό, στον — 277, 279 κ.ε, 295, 296, 309, 319
— κοινότητα *(communitas)*, στον — 54, 273 κ.ε.
— κοσμική και πνευματική εξουσία, στον — 302 κ.ε., 343 κ.ε., 388
— μοναρχία στον _ 286, 290, 296, 297, 312
— ολισμός, στον — 54, 274, 275, 298, 310, 316 κ.ε.
— πόλη, στον — 273, 274, 275, 276, 277
— πολιτική εξουσία, στον — 295 κ.ε., 309
— προτεραιότητα κοινού οφέλους, στον — 316 κ.ε.
— τυραννία και — 297, 300
— φυσικό δίκαιο, στον — 255, 261 κ.ε, 295
— ωφελιμισμός, και 74, 267, 308, 313
Αντιμεταρρύθμιση 396 κ.ε.
αρχαιότητα
— ύστερη 1 κ.ε.
Αυγουστίνος
— αμαρτία, στον— 169, 200 κ.ε., 203, 205, 206, 208, 210
— δίκαιο, και — 151 κ.ε.
— δικαιοσύνη, και — 130 κ.ε., 150 κ.ε, 190 κ.ε.
— δικαιοσύνη, επίγεια, και — 131, 151, 153, 189 κ.ε.
— δόγμα προκαθορισμού, στον — 153 κ.ε., 164, 173
— δουλεία, στον — 149, 150, 203, 204, 205, 206
— ειδωλολάτρες φιλόσοφοι, και — 6, 130 κ.ε., 160, 174
— Εκκλησία, και — 8, 164, 175, 176, 178 κ.ε., 196, 233
— έννοια της *civitas*, στον — 165 κ.ε.

— έννοια του κράτους, στον — 167, 199, 202, 206, 211
— επίγεια ειρήνη, στον — 140, 151, 174, 187 κ.ε., 195 κ.ε., 202
— επίγεια και ουράνια πόλη, στον — 169 κ.ε., 175, 189
— *imperium* και *sacerdotium*, στον — 8 κ.ε., 179
— ιστορία, και — 97, 100, 113, 124, 141, 161, 164, 165
— κοινωνική ύπαρξη, στον — 209 κ.ε.
— κοσμική ισχύς, και — 176
— λατίνοι πατέρες, και — 144 κ.ε., 178
— μεταρωμαϊκή Ευρώπη, και — 5 κ.ε.
— παράδοση πριν τον — 120 κ.ε.
— πειθαρχία, στον — 208, 213
— πόλεμος, δίκαιος, στον — 186
— πόλη του Θεού, στον — 161, 162, 175
— πολιτικό ήθος, στον — 137 κ.ε.
— ρωμαϊκή αυτοκρατορία, και — 159 κ.ε., 172, 174, 184, 185
— Ρώμη, και — 157, 158, 159, 162, 173, 174, 183, 189
— στάση έναντι αιρέσεων, του — 176, 213, 230
— *terrena civitas*, στον — 172 κ.ε., 187
— υποταγή, στον — 202 κ.ε., 205, 206 κ.ε., 212
— χριστιανικό *imperium*, στον — 191 κ.ε.
— χριστιανισμός, και — 195
auctoritas 33, 55, 75, 78, 80, 323, 324, 332, 333, 334, 339, 346, 362, 365, 369

Βιβλικά κείμενα
— και Αυγουστίνος 110 κ.ε., 129
— και δύο πόλεις 111 κ.ε.
Βυζάντιο
— και δύση 46, 76, 140, 147, 158, 174, 219, 226, 242, 328, 329, 331, 355
bonum commune 279 κ.ε.
Δίκαιο
— κανονικό, βλ. κανονικό δίκαιο
— ρωμαϊκό 14, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 83, 216, 293
Decretales 56
Decretum 51, 56, 57, 58, 61, 62, 333, 357, 358, 373, 375
dominium 284
Εβραίοι 310, 382
— κατά τον Ακινάτη 310, 382
— στο Μεσαίωνα 61, 86, 87, 309, 383

Eger cui lenia 363
Εκκλησία
— παπική, ρωμαιοκαθολική
βλ. πάπας, παπικός θεσμός
Εκκλησία και *universitas* 49 κ.ε.
εξουσία
— βασιλική, βλ. *potestas*
— στον Γρηγόριο Ι 223 κ.ε., 231
Ευρώπη
— μεσαιωνική
— μεταρωμαϊκή
βλ. πολιτισμός, ευρωπαϊκός
Θωμιστική σκέψη
— αναβίωση τον XVI αιώνα 396 κ.ε.
Ιεροκρατικό δόγμα
— Βονιφάτιος VIII, και 304, 356, 386 κ.ε.
— Γελάσιος Ι, και — 217, 232, 322 κ.ε., 345
— Γρηγόριος VII, και — 225, 226, 331, 336 κ.ε., 345, 346, 356
— Ιννοκέντιος III, και 361, 363 κ.ε.
— Ιννοκέντιος IV, και 362 κ.ε.
imperium
— Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία 242, 250, 294, 337, 342, 351, 385, 386
— ρωμαϊκό 7
— *translatio imperii* 329
Inquisitio 214, 379, 380 κ.ε.
Κανονικό δίκαιο
— και αμφιλεγόμενα επαγγέλματα 84 κ.ε.
— και καταναγκασμός *(coercion)* 60
— και παπική εξουσία 57, 62 κ.ε., 333, 338, 350, 351 κ.ε., 359, 364, 370, 371, 374
— και πειθαρχία 60 κ.ε.
— κωδικοποιήσεις, του 56 κ.ε.
κοινότητα
— στον Weber
βλ. πολιτική κοινότητα
κοινωνικές τάξεις στο Μεσαίωνα
— απλός λαός *(laboratores)* 28, 30, 31, 35 κ.ε.
— ευγενείς *(bellatores)* 28, 30, 31, 34 κ.ε.

— κληρικοί (*oratores* ή *ordo clericalis*) 28, 30, 31, 32 κ.ε.
Lex *Regia* 287, 294
Liber Augustalis 287 κ.ε., 379
Mανιχαίοι
— και Αυγουστίνος 6, 97, 98, 99, 101
— και δύο πόλεις 99 κ.ε.
— και ιστορία 100
Μεγάλο Σχίσμα (1378-1417) 293, 390, 394
Μοναχισμός, δυτικός
— μοναστικά τάγματα 33, 35, 79, 89
— ορθολογικότητα του, — 44 κ.ε.
Νεοπλατωνικοί
— και Αυγουστίνος 6, 102, 103, 104, 108, 109
— και δύο πόλεις 105 κ.ε.
Novit ille 361
Ολοκληρωτισμός 19 κ.ε., 87
Πάπας, παπικός θεσμός
—αντιπρόσωπος του Πέτρου *(vicarius Petri)*, ως 336, 353
—αντιπρόσωπος του Χριστού *(vicarius Christi)*, ως 348, 355, 356, 357, 362, 364, 375, 378, 388, 389
— ανωτερότητα σε θέματα πίστης, του — 59, 61, 79, 323, 334, 358, 369, 371
— εξουσία δεσμείν και λύειν, του — 57, 332, 337, 345, 354
— επίσκοποι, και — 60, 352, 366, 367, 373, 375
— *imitatio imperii*, και — 352, 355, 356
— καθολικός μονάρχης, ως — 10, 348, 352, 359, 377, 386
— *Constitutum Constantini*, και — 329, 335, 363, 364
— κοσμική διακυβέρνηση, και — 59, 356, 362, 367 κ.ε., 385 κ.ε.
— παπικές εγκύκλιοι — 51, 57, 58, 62, 63, 361, 367, 386, 387
— *plenitudo potestatis* και — 53, 217, 230, 350, 357, 361, 365, 366 κ.ε., 375, 376
— *princeps apostolorum*, ως — 354
— υπέρτατος κριτής, ως 217, 373, 377
Πόλεις
— μεσαιωνικές 12 κ.ε., 15, 16, 39, 250
— κράτη, ιταλικές 13, 250, 283, 297, 308, 310, 385
πολιτική κοινότητα
— στον Ακινάτη 272 κ.ε.
— στον Weber 40 κ.ε.
Πολιτικές θεωρίες στο δυτ. Μεσαίωνα

— θεωρία δύο ξιφών 339 κ.ε., 343 κ.ε., 387
— ιεροκρατικές 304, 331, 332 κ.ε., 335 κ.ε., 345, 355 κ.ε., 361 κ.ε., 363, 387 κ.ε.
— κοσμικές (Jean Quidort) 292, 304, 314
πολιτικός αυγουστινισμός
— Γρηγόριος Ι, και 221 κ.ε.
— έννοια του, — 143, 215 κ.ε., 250
— θεοκρατία, και — 217 κ.ε., 220, 231 κ.ε., 236, 240, 360
— Καρλομάγνος, και — 242 κ.ε.
πολιτισμικά πρότυπα του δυτ. Μεσαίωνα
— άγιος 34, 75 κ.ε.
— διανοούμενος 71 κ.ε.
— περιθωριακοί 81 κ.ε.
πολιτισμός, ευρωπαϊκός
— μεσαιωνικός 3, 4, 10 κ.ε., 144
— στη μεταρωμαϊκή περίοδο 1 κ.ε., 4, 143, 323
Potestas 232, 235, 236, 238, 323, 332, 333
principatus 312, 313, 354
Ρωμαϊκό δίκαιο και συντεχνίες *(universitas)* 50
Συνοδικότητας, κίνημα 291, 389 κ.ε.
Σύνοδοι, εκκλησιαστικές
— στη Βασιλεία 378, 390
— στην Κωνσταντία 378, 390
— στο Λατερανό, Ι 371
— στο Λατερανό, IV 87, 347, 361
— στη Λυών 17
Στωικοί φιλόσοφοι
— και Αυγουστίνος 105, 109
— και δύο πόλεις 107 κ.ε.
Σχέσεις κοσμικής/πνευματικής εξουσίας 230, 232, 238, 352, 357, 361, 362, 363, 365, 367 κ.ε., 387, 388
Σχολαστικισμός και γοτθική τέχνη 15, 89 κ.ε.
U*nam Sanctam* 304, 305, 344, 386, 387, 388
Universitas 16, 49 κ.ε., 289, 291, 292
Φεουδαρχία
— και υποτέλεια 65 κ.ε.
— στην καρολίνεια περίοδο 65 κ.ε.
— χωροδεσποτεία 64

Χριστιανοσύνη *(Christianitas)*
— στο Γρηγόριο VII 61, 348
— στον Ιννοκέντιο III 347 κ.ε.
— στον Ιννοκέντιο IV 349

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ
ΚΥΡΙΟΤΕΡΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

Arendt, H. 19, 20, 21, 22, 26
Arquillière, H.-X. 142, 144, 146, 148, 184, 189, 190, 214, 215 κ.ε.,220, 221, 222, 223, 224 κ.ε., 232, 233, 235, 237, 238 κ.ε., 244 κ.ε., 339
Barnes, T.D. 128, 243
Berman, J. H. 46, 49
Black, A. 14, 50, 56, 202, 260, 281, 283, 299, 301, 307, 320, 388, 389, 390, 391, 394
Blythe, J. M. 285, 289, 290, 292, 298
Bréhier, E. 252, 253, 259
Brown, P. 6, 75, 98, 213
Brzezinski, Z.K. 21 κ.ε.
Buc, Ph. 231, 290
Burns, J.H. 29, 30, 32, 50, 58, 62, 65, 67, 214, 259, 260, 401

Catto, J. 282, 298, 302
Chadwick, H. 8, 136, 196, 213
Chenu, M.-D. 89, 90, 248, 250, 252, 296
Coleman, J. 301, 311, 314
Congar, Y.M.-J. 305, 331, 368, 371, 388
Constable, G. 351

Deane, H.A. 186
Demandt, A. 1, 3, 4
Dodds, E.R. 137, 144
Dopsch, A. 2
Duby, G. 12, 14, 16, 65, 66, 89, 91, 92 κ.ε., 306
Dumont, L. 307, 317

Eisenstadt, S. 25
Elazar, D.J. 81, 174
Elders, L.J. 248, 249
Eschmann, I.T. 302, 318 κ.ε., 320, 344, 346, 356
Evans, G.R. 154, 155

Figgis, J.N. 402

Folz, R. 78, 241, 244
Fossier, R. 64, 66, 142
Friedrich, C. 21 κ.ε.
Funkenstein, A. 8, 140, 185, 232

Ganzin, M. 287, 291, 294
Gardeil, H.D. 251, 253
Genet, J.Ph. 12, 14, 17, 25, 301, 316
Gibbon, E. 1, 3
Gierke, O. 315
Gilby, T. 319, 320
Gilson, E. 17, 216, 218, 233, 234, 248, 250, 251, 252, 253, 265, 271, 272, 279, 297, 388
Goffart, W. 1, 2, 4

Harding, A. 306

Jenkins, J.I. 248
Jones, A.H.M. 4

Kantorowicz, E.H. 310
Καραγιαννόπουλος, Ι. 10, 235, 242, 243, 244, 246
Καραπιδάκης, Ν.Ε. 235, 237, 241, 242, 245
Κασσίρερ, Ε. 277, 278, 299
Kayser, J.R. 290
Krynen, J. 53, 56, 301, 375
Kuttner, St. 55, 56 κ.ε., 60 κ.ε., 63

Lagarde, G. 311, 315
Le Goff, J. 13, 15, 29, 30, 33 κ.ε., 82
Libera, A. 316

MacIntyre, A. 156, 157, 158, 166, 266, 268, 272
Mandouze, A. 166, 218
Markus, R.A. 9, 198, 200, 204, 208, 209, 213, 227, 296
Martin, H. 15
McCready, W.D. 217, 350, 368
Millon-Delsol, Ch. 275, 295

Mollat, M. 78
Morris, C. 316, 343, 347, 363, 376, 380
Morrison, K.F. 246, 343
Mosse, G. 22

Νίσμπετ, P. 124, 141, 142

Oakley, F. 259, 395

Pacaut, M. 363, 386
Panofsky, E. 15, 89, 90, 92, 93
Pelikan, J. 229
Pennington,E. 217, 376
Peterson, E. 192
Pirenne, H. 2
Pohl, W. 5
Popper, K. 20
Putallaz, F.-X. 267, 268

Quillet, J. 232, 234, 309

Renault, L. 248, 252, 262, 264
Robinson, I.S. 329, 338, 340, 341, 342, 349, 351, 352, 353, 356, 369, 373
Rufino, P.G. 231

Στράους, Λ. 131, 272, 277
Schütz, L. 274, 278, 279, 284, 308
Shapiro, L. 24 κ.ε.
Shils, E. 25
Skinner, Q. 260, 280, 308, 317, 389, 397, 402
Steenberghen, E. van 251, 253, 268, 280, 287
Straub, J. 195
Sturzo, L. 19
Swiezawski, S. 291, 293, 376, 378, 389

Tellenbach, G. 336, 340, 342, 353
Testas, G. 380, 381, 382, 384

Tierney, B. 49, 57, 58, 59, 289, 290, 311, 358, 359, 375, 376, 377, 392, 394
Tulard, J. 294

Ullmann, W. 70, 202, 244, 301, 302, 323, 328, 329, 342, 343, 355, 362, 375, 386

Van Oort, J. 97, 99, 101, 102, 104, 112, 113, 116, 117, 125, 126, 167, 168, 170, 171, 172, 178, 184, 187, 189, 195
Vauchez, A. 75, 76, 77, 79
Villey, M. 17, 262, 264, 301
Vincent, B. 82, 301
Vincent, C. 35, 64, 68, 142, 236, 241, 246

Walker, M. 22
Watt, J.A. 217, 302, 376, 386
Wéber, E.-H. 261, 265, 266, 268, 276, 319
Weber, M. 38 κ.ε.
Wénin, C. 257, 270, 286
Wilks, M.J. 355, 374
Windelband, W. 186
Wissink, J.B. 249, 256
Wittfogel, K.A. 26

Γιανναράς, Χ. 90, 273, 306

Zimmermann, A. 270, 306, 309, 310, 312