

1

BERTRAND BADIE

ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ  
ΣΤΑΘΗΣ ΜΗΛΛΙΔΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ  
ΠΑΤΑΚΗ

ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ



## ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΓΙΑ ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

### Α. ΣΕ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΜΙΑΣ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑΣ

Ως λογικές συνέπειες της συγκριτικής σκέψης, οι τυπολογίες των πολιτισμικών παραδόσεων έχουν συνήθως μια περιορισμένη εμβέλεια, είτε εξαιτίας των χρησιμοποιούμενων κριτηρίων\* είτε λόγω των γεωγραφικών ζωνών στις οποίες αναφέρονται\*\*. Εμφανίζονται συχνά με υπόρητο τρόπο ως συμπέρασμα μιας μελέτης πάνω σε ένα και μόνο ζήτημα και δεν κάνουν, συνεπώς, τίποτε περισσότερο από το να υποδεικνύουν κάποια στοιχεία κατηγοριοποίησης\*\*\*. Η σημασία των εργασιών του Έιζενσταντ συνίσταται στο γεγονός ότι, ξεκινώντας ακριβώς από τις διάφορες αντιλήψεις του συλλογικού ιερού, προτείνουν μια ολοκληρωμένη και επεξεργασμένη τυπολογία και εγγράφονται αρκετά καθαρά στη βεμπεριανή κληρονομιά. Αν και είναι αμφισβητήσιμη από πολλές απόψεις, η τυπολογία αυτή είναι εντούτοις ένα απαραίτητο σημείο εκκίνησης για μια κριτική σκέψη επί του ζητήματος.

Η ουσία αυτής της τυπολογίας στηρίζεται σε μια ρήξη που αποτελεί την αφετηρία των μεγάλων μοντέρνων πολιτισμικών συστημάτων, την οποία ο Έιζενσταντ εντοπίζει στην πρώτη π.χ. χι-

\* Όπως η πολύ συνοπτική τυπολογία του Ντ. Σμιθ η οποία περιορίζεται στη διάκριση οργανικών και εκκλησιαστικών, ιστορικών και κυκλικών θρησκειών, σε συνάρτηση με τον τρόπο οργάνωσης και την αντίληψη του κόσμου (Smith, 1974).

\*\* Τέτοια είναι η προσπάθεια του Μπέλλα για δημιουργία μιας τυπολογίας που περιορίζεται διπλά από το γεγονός ότι αναφέρεται αποκλειστικά στην Ασία και μόνο στις σχέσεις θρησκείας και προόδου.

\*\*\* Το πολύ σημαντικό έργο του Κ. Πολάνυ, που αναλύει τη διαμόρφωση της οικονομίας της αγοράς στη Δύση, υπαινίσσεται διάφορες σχέσεις με το οικονομικό, οι οποίες χαρακτηρίζουν την ιστορία διαφόρων κοινωνιών και θεμελιώνουν την κουλτούρα τους (Polanyi, 1944). Μια τυπολογία ίδιου τύπου είναι υπόρητη και στον Α. Ντιμόν (1977).

λιετία, δηλαδή στην «αξονική εποχή» όπως την ορίζει ο Γιάσπερς. Η ρήξη αυτή σφραγίζει την αναπόδραστη εκδήλωση μιας έντασης ανάμεσα στην υπερβατική και την εγκόσμια τάξη, ανάμεσα στον τομέα του θείου και στον τομέα της ανθρώπινης δράσης (1981, σ. 155-181). Στη συγκυρία αυτή τέθηκε σε αμφισβήτηση η κεντρική σύλληψη που θεμελιώνει τις παγανιστικές θρησκείες, από την Ιαπωνία ως την αρχαία Αίγυπτο, όπου το πρόσωπο του βασιλιά και του θεού ήταν ουσιαστικά συγκεχυμένα: ο φαραώ και ο Ιάπωνας αυτοκράτορας δε θεωρούνταν υπεύθυνοι μπροστά στο υπερπέραν και η ανθρώπινη δράση δε νομιμοποιούνταν παρά μόνο από την αυστηρά θείκη της προέλευση.

Αντίθετα, οι μεγάλες θρησκείες, όπως αυτές της ιουδαϊοχριστιανικής παράδοσης και του ισλάμ, καθώς και ο κομφουκιανισμός, ο ινδουισμός και ο βουδισμός, διακρίνοντας την υπερβατική από τη γήινη τάξη, καινοτόμησαν αποφασιστικά απελευθερώνοντας την ανθρώπινη δράση, επιτρέποντας τη σύλληψη της αυτόνομης νομιμοποίησής της και δημιουργώντας τις προϋποθέσεις για τη γένεση της ιδεολογίας (σ. 161-162). Η παρατήρηση αυτή μπορεί να επεκταθεί, όπως μας προτείνουν οι εργασίες του Πολάνυ, μέχρι την ίδια την έννοια της ουτοπίας η οποία γεννιέται σ' αυτό το επίπεδο καθιστώντας δυνατό τον προσανατολισμό της δράσης προς μια κοινωνική μεταβολή κατ' ουσίαν ανθρώπινης προέλευσης.

Η διάκριση του υπερβατικού και του γήινου ενέχει μια σειρά συνεπειών που σχετίζονται με το περιεχόμενο των διαφόρων όψεων της κοινωνικής δράσης. Καταλήγει, κατά πρώτο λόγο, στην επαναξιολόγηση της έννοιας της εξουσίας η οποία απορρέει στο εξής πρωταρχικά μόνο από το Θεό, καθιστά αστήρικτη την ιδέα ενός βασιλιά-θεού και αφαιρεί από το μονάρχη κάθε απόλυτη, δεσποτική εξουσία: όπως δείχνει το ιστορικό παράδειγμα του αρχαίου Ισραήλ, ο βασιλιάς θα είναι στο εξής φορέας ή, τουλάχιστον, όργανο του θείκου νόμου και, συνεπώς, υπεύθυνος ενώπιον της ανώτερης δύναμης (Eisenstadt, 1981, σ. 160). Ως εκ τούτου, τείνουν να διαμορφωθούν δυο συλλογικότητες, η μια της πολιτικής τάξης, που προσανατολίζεται στην πραγμάτωση ανθρωπινων έργων, και η άλλη της θρησκευτικής, που προσανατολίζεται στη διαχείριση των σχέσεων με το υπεραίσθητο. Ο Έιζενσταντ σημειώνει ότι σ' αυτό το επίπεδο διαγράφεται η διαμόρφωση ενός ιερατείου με ιδιαίτερες δραστηριότητες που διεκδικεί, σε σχέση με τον ηγεμόνα, μια σχετική αυτονομία και αναπόφευκτα ένα δικαίωμα κριτικής και επίπληξης όταν θεωρεί ότι ο μονάρχης



σε ένα υπερπέραν, το οποίο εκλαμβάνεται με όρους ουσιαστικά μεταφυσικούς. Ο προσανατολισμός αυτός ευνοεί, σε αντίθεση με τον κομφουκιανισμό, τη συγκρότηση μιας ισχυρής θρησκευτικής ελίτ, όπως η *sangha*, η οποία διατείνεται ότι κατέχει τη γνώση μιας κοινωνικής τάξης δίκαιης και σύμφωνης με εκείνη του υπεραισθητού. Ως εκ τούτου, υποβαθμίζει την πολιτική δράση, η οποία παραμένει σαφώς αποσυνδεδεμένη από τις απαιτήσεις της σωτηρίας και, συνεπώς, εκλαμβάνεται ως γεγονός δευτερεύουσας σημασίας. Ο μονάρχης στερείται του ιερού στοιχείου, κάθε θρησκευτικής ιδιότητας, και ο ρόλος του καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό με όρους χρονικότητας. Η λειτουργία του είναι αποδοκτική ως αναγκαία για τη διατήρηση της τάξης επί της γης· υπ' αυτές τις συνθήκες είναι αποδοκτός, αναγνωρισμένος και νομιμοποιημένος από τις θρησκευτικές ελίτ, τις οποίες προστατεύει με τη σειρά του, ενώ ταυτόχρονα υπερασπίζεται την «ηθική συνείδηση», φορείς της οποίας είναι αυτές οι ελίτ.

Υπ' αυτές τις συνθήκες, η πολιτική αντιπαράθεση είναι περιορισμένη, αλλά για λόγους αντίστροφους από εκείνους που ισχύουν στον κομφουκιανισμό: εδώ ο προσανατολισμός της θρησκευτικής ελίτ προς το υπερπέραν περιορίζει ανάλογα τις μορφές αμφισβήτησης και πολιτικής συμμετοχής, ακόμα κι αν η υπεράσπιση της «ηθικής συνείδησης» της κοινωνίας από το ιερατείο μπορεί να το οδηγήσει στο να προβάλει αιτήματα και κυρίως να παίξει το ρόλο του φορέα διεκδικήσεων λαϊκιστικού τύπου. Γενικά, με το μοντέλο αυτό βρισκόμαστε μπροστά σε μια άλλη κατασκευή της εξουσίας που στερεί από το μονάρχη κάθε ιερή εντολή, και μπροστά σε μια άλλη αντίληψη της κοινωνικής δράσης που χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία και τη σαφή υπεροχή του θρησκευτικού στοιχείου (σ. 168-169).

Ο Έιζενσταϊν εξετάζει, τέλος, την ιδιαίτερη αντίληψη των μεγάλων μονοθεϊστικών θρησκειών, στις οποίες η σωτηρία εκλαμβάνεται σύμφωνα με ένα μοντέλο που συνδέει στενά την αναφορά στο εδώ-κάτω με την αναφορά στο εκεί-πάνω. Οι δυο αυτοί κόσμοι εννοούνται σε μια σχέση διαρκούς έντασης, έτσι ώστε η λύση της να συνεπάγεται την πραγματοποίηση μιας συνεχούς προσπάθειας του ανθρώπου εδώ-κάτω με στόχο την οικοδόμηση του γήινου κόσμου σύμφωνα με τους θεϊκούς νόμους.

Η αντίληψη αυτή προσδίδει στην πολιτική δράση μια αξία την οποία δε διαθέτει το βουδιστικό μοντέλο, αλλά την εντάσσει σε ένα μοντέλο νομιμοποίησης που επικαλείται το ιερό, το οποίο είναι, συνεπώς, πολύ πιο καταναγκαστικό απ' ό,τι στο κομφουκια-

νικό μοντέλο. Κάθε πράξη που εκτελείται επί της γης έχει στόχο να μειώσει την ένταση που την αντιπαράθετει με το υπερπέραν. Οι λύσεις των εντάσεων αυτών είναι πολύπλοκες και ποικίλες και ενδέχεται να είναι πολιτικές, στρατιωτικές ή οικονομικές, με την προϋπόθεση ότι πραγματοποιούνται σύμφωνα με τους προσανατολισμούς του υπεραισθητού (σ. 171 κ.ε.).

Η οπτική αυτή προσφέρει, σύμφωνα με τον Έιζενσταϊν, μια πλούσια πολιτισμική μορφή, κοινή σε όλες τις μεγάλες θρησκείες, η οποία τείνει να διαγράψει μια παρόμοια διάθεση απέναντι στην πολιτική δράση. Κατ' αρχήν, τα άτομα και οι κοινωνικές ομάδες κινητοποιούνται ενεργητικά και δίνουν αξία στις υποχρεώσεις τους απέναντι στην κοινωνική τάξη, καθώς και στα διάφορα ιδεολογικά μοντέλα που συνδέονται με αυτή. Εξάλλου, στις συνθήκες αυτές διαγράφεται μια σαφής διάκριση ανάμεσα σε «θρησκευτικές», «πολιτισμικές» και «πολιτικές» συλλογικότητες που καταλήγει στη διαφοροποίηση των ελίτ: το ιερατείο εκφράζει τις απαιτήσεις για συμφωνία με την τάξη του υπερπέραν, οι πολιτικές ελίτ επιφορτίζονται με τη διαχείριση της τάξης εδώ-κάτω, οι ελίτ της διάνοησης και του πολιτισμού ενσαρκώνουν το δικαίωμα στην αντίσταση και την αμφισβήτηση της καθεστηκυίας πολιτικής τάξης. Τέλος, ο ηγεμόνας είναι παντού επιφορτισμένος με την *ευθύνη* της διαχείρισης της γήινης τάξης, γεγονός που χαρακτηρίζει τη φύση της νομιμοποίησής του.

Από τα κύρια αυτά γνωρίσματα, ο Έιζενσταϊν εξάγει το συμπέρασμα ότι τα μεγάλα μονοθεϊστικά πολιτισμικά συστήματα είναι από τη φύση τους πλουραλιστικά, αφού συντίθενται από διακριτές ελίτ οι οποίες κατασκευάζουν λίγο πολύ ανταγωνιστικές αντιλήψεις του κόσμου και επιζητούν να επιδράσουν η μια επί της άλλης. Ο ανταγωνισμός αυτός αποτελεί ταυτόχρονα πηγή μείωσης των κέντρων, αύξησης των ανταλλαγών ανάμεσα σε κέντρα και περιφέρειες, καθώς και δυνατοτήτων επανάστασης και εγκατάστασης ενός «σύμφυτου» μοντέλου κοινωνικής μεταβολής, έτσι ώστε κάθε μεταβολή σε μια σφαίρα είναι δυνατόν να επιδράσει πάνω στις άλλες (1980, σ. 840-869).

Η σημασία του μοντέλου του Έιζενσταϊν είναι αναντίλεκτη. Η πρωτοτυπία σε σχέση με άλλες εργασίες του ίδιου τύπου συνίσταται στην επιδίωξη να συμπεριλάβει και να συγκρίνει το σύνολο των ιστορικά γνωστών πολιτισμικών συστημάτων και, συγχρόνως, να επιδοθεί σ' αυτό το εγχείρημα στηριζόμενος σε έναν ευκρινή στοχασμό σχετικά με την άρθρωση του εδώ-κάτω και του εκεί-πάνω, οι διάφορες τροπικότητες της οποίας αποτελούν την



ναί άλλος από αυτόν της εκπλήρωσης του θεϊκού νόμου. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η αντίληψη αυτή παραπέμπει σε μια πρωτότυπη λύση της έντασης ανάμεσα στο εδώ-κάτω και στο εκεί-πάνω, που προϋποθέτει μια τάση προς τη συγχώνευση, προς την *αδιαφοροποίηση* των σφαιρών. Η πολλαπλότητα των ελίτ δεν έχει πλέον την ίδια σημασία, ενώ η ίδια η ιδέα ενός ιερατείου οργανωμένου ως διαφοροποιημένη συλλογικότητα τίθεται σε αμφισβήτηση. Οι δύο θρησκείες μπορούν συνεπώς να εκλαμβάνουν την *ανθρώπινη δράση* με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή ως προϋπόθεση της σωτηρίας στον άλλο κόσμο, ενώ την ίδια στιγμή θεομοθετούν το πολιτικό με αντίθετο τρόπο, η μια στη βάση της συγχώνευσης με τις γήινες θρησκευτικές δομές, η άλλη στη βάση της διαφοροποίησης από αυτές.

Μπορούμε, με τον ίδιο τρόπο, να απευθύνουμε στον Έιζενσταϊν τη μομφή ότι δε φρόντισε να διακρίνει τα μοντέλα *εξουσίας*, στη βάση των οποίων συλλαμβάνονται οι λύσεις των εντάσεων ανάμεσα στο εκεί-πάνω και στο εδώ-κάτω. Το ισλάμ αποκτά εδώ μια ιδιαιτερότητα με την ταύτιση της εξουσίας και του νόμου, καθιστώντας μάταιη και χωρίς νόημα κάθε απόπειρα δημιουργίας μιας νομιμοποιημένης ιεραρχικής εξουσίας: η εξουσία νομιμοποιείται μόνο στο βαθμό που συμφωνεί με το θεϊκό νόμο, οπότε δεν επιδέχεται καμιά παραχώρηση ή μεσολάβηση. Υπ' αυτούς τους όρους, η ιδέα μιας μεσολάβησης της εκκλησίας φαίνεται αστήρικτη, ακριβώς όπως και η ιδέα μιας θρησκευτικής συλλογικότητας ιεραρχικά οργανωμένης\*. Αντίθετα, αυτή η ιεραρχική αντίληψη της εξουσίας συναντάται επίσης στη δυτική χριστιανική κουλτούρα, ήδη από τη στιγμή της διαμόρφωσής της, στην ιδέα της παραχώρησης της θεϊκής εξουσίας στην εκκλησία στο πνευματικό επίπεδο, και στον ηγεμόνα στο χρονικό επίπεδο, γεγονός που επιτρέπει να κατανοήσουμε και να μελετήσουμε την εξουσία στο δυτικό πολιτισμικό χώρο με όρους παραχώρησης και ιεραρχίας, και να αντιληφθούμε έτσι τα θεμέλια του γραφειοκρατικού και του κρατικού μοντέλου.

Ο Βόλφγκανγκ Σλούχτερ εμπνέεται από τις ίδιες βεμπεριανές κατηγορίες για να προτείνει μια άλλη τυπολογία η οποία έχει ως κύρια λειτουργία να δείξει «την ιδιαιτερότητα του δυτικού ορθολογισμού» (1981, σ. 10). Ο συγγραφέας διακρίνει διάφορες αντιλήψεις περί σωτηρίας και πολλαπλούς τύπους προσανατολισμού

\* Ενώ ο Έιζενσταϊν αναφέρεται, για το σύνολο των μονοθεϊστικών θρησκειών, σε μια μεσολαβητική λειτουργία της οργανωμένης εκκλησίας.

της θρησκευτικής δραστηριότητας, έτσι που αυτά τα δυο σύνολα μεταβλητών να θεωρούνται ως συστατικά διαφορετικών πολιτισμικών μοντέλων. Η σωτηρία μπορεί να εκληφθεί με θεοκρατικό τρόπο όπως στις ιουδαιοχριστιανικές θρησκείες, ή με κοσμοκεντρικό, δηλαδή σε συνάρτηση με μια αναπαράσταση του κόσμου, όπως στις ασιατικές θρησκείες. Επιπλέον, μπορεί να οργανωθεί στη βάση μιας ασκητικής (μέσω της οποίας ο άνθρωπος αναζητά την εναρμόνισή του με μια ηθική που απωθεί τις ορμές του), ή μιας μυστικής συμπεριφοράς με την οποία ο άνθρωπος επιδιώκει να επιτύχει τη σωτηρία του επιχειρώντας να θεμελιώσει μια ένωση με τη θεότητα ή με τον κόσμο. Όσον αφορά τη θρησκευτική δραστηριότητα, μπορεί να προσανατολίζεται πρωταρχικά προς αυτόν τον κόσμο, οπότε ο άνθρωπος πράττει επί της γης για να κερδίσει την ουράνια σωτηρία του, όπως στον καλβινισμό και τον κομφουκιανισμό, ή προς τον άλλο κόσμο, όπως στο χριστιανικό μοναχισμό, το ζαϊνισμό και το βουδισμό (σ. 157 κ.ε.).

Η συμβολή του Σλούχτερ δεν είναι μόνο τυπολογικού χαρακτήρα, και δεν περιορίζεται στην κατηγοριοποίηση των πολιτισμών. Η εκ νέου ανακάλυψη των κατηγοριών της κοινωνιολογίας του Βέμπερ είναι πολύτιμη διότι επιτρέπει να κατανοήσουμε τη διαμόρφωση της κάθε κουλτούρας, να ανασυνθέσουμε το σύστημα νοημάτων που αποτελεί την ταυτότητά τους και, προπάντων, να συλλάβουμε την ιδιαίτερη σημασία που καθεμιά από αυτές προσδίδει στην κοινωνική δράση. Η κοινωνική δράση είναι δυνατό να διαμορφωθεί σε πολιτισμικές συνθήκες μυστικισμού (όπως συνέβη στην περίπτωση του πρωτόγονου χριστιανισμού ή όπως συμβαίνει ακόμα στο βουδισμό), ή σε πολιτισμικές συνθήκες ασκητισμού, να κυριαρχείται από μια θεοκεντρική ή από μια κοσμοκεντρική αντίληψη, να είναι προσανατολισμένη προς το εκεί-πάνω ή προς το εδώ-κάτω ή ακόμα και να είναι εκκοσμικευμένη, με αποτέλεσμα να μην έχει το ίδιο περιεχόμενο ούτε την ίδια μορφή, και συνεπώς να μην έχει την ίδια επίδραση στην πολιτική ούτε την ίδια σχέση με την εξουσία.

Η προσπάθεια σύγκρισης που έκανε ο Έιζενσταϊν και ο Σλούχτερ προϋποθέτει εντούτοις μια διπλή προέκταση. Κατ' αρχήν, μια περισσότερο συστηματική σύγκριση της χριστιανικής με την ισλαμική πολιτισμική παράδοση, με αφετηρία μια ανάλυση που επανεξετάζει το πολιτικό, την εξουσία, το νόμο και το δίκαιο και, στη συνέχεια, μια σύλληψη στο χρόνο της επίδρασης της χριστιανικής κουλτούρας στην οικοδόμηση του κράτους ως πρωτότυπου μοντέλου πολιτικού συστήματος.





της ιδανικής πολιτείας που εγκαθίδρυσε ο Προφήτης. Για να εγκαθιδρυθεί αυτή η μόνιμα απειλούμενη από την εντροπία πολιτεία, είναι αναγκαία η επιστροφή στις πρωταρχικές μορφές των διδασκομένων και εφαρμοσμένων από το Θεό και τον προφήτη αληθειών» (σ. 9). Αυτή η πολιτεία του Θεού, που πρέπει να οικοδομηθεί, να διευρυνθεί, να προστατευθεί εδώ-κάτω, εγγράφεται έτσι ως αντίθετη με την εξελικτικιστική δυτική αντίληψη μιας γραμμικής και συνεχούς προόδου προς την ανακάλυψη μιας πολιτείας και τη διαμόρφωσή της σύμφωνα με τον ορθό λόγο. Περιορίζει την πολιτική αντιπαράθεση σε τέτοιο βαθμό που αφαιρεί κάθε θεμέλιο στην αντίθεση συντηρητικό-προοδευτικό η οποία χρησιμοποιείται αρκετά συχνά για να υπεραπλουστευθεί η σύγκρουση των ιδεών που χαρακτηρίζει τον ισλαμικό κόσμο. Μπροστά στην απειλή της εντροπίας, μόνο η λύση της επανασύστασης θα μπορούσε να αποτελέσει αντίβαρο· είτε ως φονταμενταλιστική είτε ως αναγεννητική, προτείνει ως μοντέλο την πιστή αναπαραγωγή της πολιτείας του προφήτη ή, αντίθετα, όπως ο Αφγκάνι ή ο Αμπντού, την ένταξη στους κόλπους των νεοτερικών στοιχείων τα οποία δεν μπορούσε παρά να προβλέψει (βλ. Kedourie, 1966).

Σε κάθε περίπτωση, η ισλαμική ουτοπία είναι εξ ολοκλήρου διακριτή από εκείνη που διαμόρφωσε η δυτική κουλτούρα· δεν παραπέμπει σε ένα άλλο μελλοντικό μοντέλο κοινωνικής δομής, αλλά στην ανασύνθεση και, ουσιαστικά, στην επικαιροποίηση ενός ήδη γνωστού μοντέλου. Η πολιτική δεν είναι πλέον τομέας της επιπόνησης, αλλά χώρος επιβεβαίωσης της πίστης.

Αποτελώντας κεντρικό στοιχείο του ισλαμικού πολιτισμικού κώδικα, αυτή η μη διαφοροποίηση του θρησκευτικού και του πολιτικού επιδρά στις άλλες κατηγορίες της ανθρώπινης δράσης και εμποδίζει τη διαμορφωση μιας αυτόνομης κατηγορίας του οικονομικού. Ο Ντυμόν δείχνει πειστικά πως αυτή η αυτονόμηση υπήρξε δυνατή στη Δύση χάρη σε μια προηγούμενη διαφοροποίηση του πολιτικού, η οποία απελευθέρωσε τη δράση των ατόμων, επέτρεψε την ελεύθερη εξέλιξη της υποκειμενικότητάς τους απέναντι στη θρησκευτική σφαίρα η οποία ήταν στο εξής εξωτερική (σ. 14, 24). Ένας κάπως αντίστροφος προσανατολισμός συναντάται στην ισλαμική κουλτούρα: η μονιστική αρχή εμποδίζει την ανάδειξη της οικονομικής επιταγής σε διακριτή κατηγορία της σκέψης και της δράσης, ώστε να την καταστήσει, πάνω απ' όλα, εργαλείο για την αναπαραγωγή της κοινωνικής ενότητας και αλληλεγγύης.

Η ισλαμική κουλτούρα δεν μπορεί συνεπώς να ενσωματώσει

τη δυτική ουτοπία ενός αυτόνομου συστήματος της αγοράς, όπως αναφέρει ο Πολάνυ, η οποία προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος δεν πράττει παρά σε συνάρτηση με το ατομικό του συμφέρον και την απόκτηση οικονομικών αγαθών. Αντίθετα, στο ισλάμ το οικονομικό εντάσσεται σε μια λογική η οποία δεν είναι ούτε ατομική ούτε κτητική, αλλά ρυθμίζεται κυρίως από την ανάγκη διασφάλισης της συνοχής της κοινωνικής ομάδας\*. Ενώ η Δύση της Αναγέννησης κατευθύνεται σταδιακά στην εγκατάσταση μιας λογικής της αγοράς η οποία επιδιώκει με κάθε τρόπο να αποκλείσει και να φθείρει κάθε μορφή πολιτικής παρέμβασης, η ισλαμική Ανατολή δεν καταφέρνει ούτε να μετασχηματίσει τις νησίδες της εμπορικής οικονομίας που αντιπροσωπεύουν οι μεσαιωνικές πόλεις της σε ολοκληρωμένη καπιταλιστική οικονομία ούτε και να συλλάβει την ανθρώπινη δράση σύμφωνα με μια αλυσίδα καθορισμών που χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία των ατομικών κινήτρων για κέρδος και επιχειρηματικότητα. Έτσι εξηγούνται πιθανόν οι δυσκολίες κατασκευής —ή εισαγωγής— των δομών μιας φιλελεύθερης καπιταλιστικής οικονομίας στην Ανατολή, καθώς και η αποτυχία της διάδοσης μιας μαρξιστικής θεωρίας, η οποία έχει, επίσης, ως αφετηρία τη συνεκτίμηση του δυτικού *homo economicus*\*\*.

Η λογική αυτή συμπληρώνεται φυσικότητα με μια αντίστοιχη αντίληψη για την έγγεια ιδιοκτησία. Μόνο ο Θεός είναι νομιμοποιημένος ιδιοκτήτης της γης: η κοινότητά του είναι κάτοχος και ο χαλίφης διάχειριστής της. Αν στο κλασικό ισλάμ το δικαίωμα της ιδιοκτησίας μπορούσε να εισχωρήσει στις αστικές νησίδες, δεν άγγιζε παρά ελάχιστα το έγγειο καθεστώς. Με εξαίρεση μια μικρή αγροτική ιδιοκτησία (όπως για παράδειγμα εκείνη των *khord malek* στην Περσία), η γη ήταν συλλογικό αγαθό και παραχωρούνταν προσωρινά από το χαλίφη στο προσωπικό του, σύμφωνα με το καθεστώς της *iqta* και μια πρακτική που εμπόδιζε την εμφάνιση μεγάλων ατομικών ιδιοκτητών\*\*\*. Το καθεστώς αυτό

\* Για την ενσωμάτωσή της στο πλαίσιο ανάλυσης του Κ. Πολάνυ, βλ. Κ. Polanyi, *όπ.π.*, σ. 47 κ.ε.

\*\* Ο Μ. Ρόμπινσον αναπτύσσει μια εντελώς διαφορετική θέση που τον οδηγεί στην υποτίμηση των αποκλίσεων ανάμεσα στις κουλτούρες (που ταυτίζονται με τις απλές ιδεολογίες) κατά τη συγκρότηση των θεμελιωδών κατηγοριών της ανθρώπινης δράσης. Τείνει παράλληλα στην ταύτιση της ανάπτυξης των καπιταλιστικών πρακτικών με την οικοδόμηση της καπιταλιστικής οικονομίας (1972, ιδίως σ. 95-129).

\*\*\* Σχετικά με την *iqta*, βλ. C. Cahen, 1953, και X. de Planhol, 1970, σ. 459-460.



πολιτισμικές ιδιότητες που νομιμοποιούν ένα «ανορθολογικό και ασταθές» μοντέλο κυριαρχίας, εφόσον εμποδίζει την ανάπτυξη του καπιταλισμού και συνεπώς την ανάπτυξη μιας μοντέρνας κοινωνίας (βλ. Turner, ιδ. σ. 95).

Η ερμηνεία αυτή τροφοδοτείται, βέβαια, με στέρεα επιχειρήματα που πηγάζουν από την ιστορία του μουσουλμανικού κόσμου· είναι ενδεικτικό ότι ο Γκολτζίτσερ αναλύει την οργάνωση της αυτοκρατορίας των Ομειάδων και τα πολιτισμικά γνωρίσματά της αναφερόμενος στη λογική της κατάκτησης και της συσσώρευσης πλούτου με τον πόλεμο (1920, σ. 144). Είναι εξίσου βέβαιο ότι η ιστορία του ισλάμ ταυτίστηκε από πολύ νωρίς με εκείνη της επέκτασης που αντιστοιχούσε στην ανάγκη (που έγινε σύντομα αναπόφευκτη) της προοδευτικής συμπαράταξης των φυλών και, στη συνέχεια, των γειτονικών νομάδων. Καθώς η απαίτηση αυτή συνιστούσε νόμο, οδήγησε στην ταχεία υπέρβαση του γεγονότος και του βραχυπρόθεσμου ορίου, για να αποτυπωθεί μόνιμα στην ισλαμική κουλτούρα ενισχύοντας τα μονιστικά γνωρίσματά της και τα περιοδικά στρατιωτικά ξεσπάσματα που χαρακτηρίζουν το σύγχρονο μουσουλμανικό κόσμο.

Η εξήγηση παραμένει, εντούτοις, μάλλον υπερβολικά μονοδιάστατη. Η επίκληση της ενότητας που χαρακτηρίζει το ισλάμ δεν μπορεί να αποδοθεί μόνο στις πολεμικές του περιπέτειες. Είναι επίσης βαθιά σφραγισμένη από τη βαρύτητα των φυλετικών και νομαδικών κοινωνικών δομών. Γνωρίζουμε τη λειτουργία που εκτελεί η θρησκεία για την εξασφάλιση μιας ελάχιστης ενότητας μεταξύ φυλετικών συλλογικοτήτων, που απειλούνται από μια διαδικασία διαρκών αποσχίσεων, οι οποίες χαρακτηρίζουν κάθε κατακεραματισμένο κοινωνικό σύστημα. Η τεράστια βαρύτητα της ενότητας θα παρέμενε ακατανόητη, αν δεν παρέπεμπε επίσης, και ίσως κατά κύριο λόγο, στις πρακτικές που στόχευαν στον περιορισμό του κινδύνου αυτής της εξατομίκευσης. Ο Γκέλνερ, εμπνεόμενος από τον Ιμπν Καλντιούν, επιβεβαιώνει, στις πρόσφατες εργασίες του, αυτή την αμφιταλάντευση ανάμεσα στην πειστικότητα αναζήτηση της ενότητας γύρω από ένα σουλτανικό κέντρο και τη διατήρηση της φυλετικής και κοινοτικής πραγματικότητας με το ασταμάτητο παιχνίδι των συμμαχιών που γίνονται και διαλύονται. Εγγράφοντας τη δυναμική αυτή στον πυρήνα της μουσουλμανικής κοινωνίας, υπογραμμίζει ότι το κέντρο μπορεί να αναγεννηθεί μόνο με την περιοδική επάνοδο σ' ένα πνεύμα ομαδικότητας. Η υπόθεση αυτή συμβάλλει στο να εξηγήσει βάσιμα τον προσανατολισμό της ισλαμικής κουλτούρας,

που συνδυάζει, πράγματι, τη βαρύτητα της κοινοτικής διάστασης και την τάση προς την ενότητα.

Αυτός ο μονιστικός προσανατολισμός γίνεται ταυτόχρονα καταννητός σε σχέση με τα εσωτερικά χαρακτηριστικά της νομαδικής ζωής της κάθε φυλής. Εδώ εκδηλώνεται η συγχώνευση της πολιτικής, της θρησκευτικής, της στρατιωτικής και της οικονομικής λειτουργίας. Προϋποθέτει την απουσία συγκροτημένων θρησκευτικών μηχανισμών και διατηρεί μια αντίληψη της εξουσίας που παραλέμπει στην υπεροχή της νόρμας και όχι στην ιεραρχία. Επικυρώνει, τέλος, την προπόρευση της αλληλεγγύης έναντι της ικανοποίησης των ατομικών συμφερόντων (Chelhold, 1958, ιδ. σ. 61 κ.ε., 156 κ.ε.).

Ο ισλαμικός μονισμός συνδέεται λοιπόν με τα δεδομένα της κοινωνικής μορφολογίας, στους κόλπους της οποίας διαμορφώθηκε. Το σημαντικότερο είναι, όμως, ότι αντιστοιχεί στην ιστορία της και σε ρυθμούς που τη χαρακτηρίζουν ακόμα και σήμερα. Η μουσουλμανική θρησκεία γεννήθηκε, όπως υπογράμμισαν πολλοί συγγραφείς, στα πλαίσια της μετάβασης σε έναν πολιτισμό των πόλεων, σε μια στιγμή που κλήθηκε να συμβάλει στην αντιμετώπιση των αναγκών που καθόρισαν αυτό το νέο πλαίσιο ζωής (βλ. και Rodinson, σ. 57). Η ισλαμική θρησκεία, έχοντας κεντρική θέση στην αντιπαράθεση ανάμεσα στον κοινοτικό πολιτισμό και στον πολιτισμό των πόλεων, κλήθηκε εξ αρχής να διευκολύνει αυτή τη μετάβαση και, συγχρόνως, να ικανοποιήσει τις νέες ανάγκες που προήλθαν, γεγονός που εξηγεί πιθανότατα τη συνέργειά της σε μια τόσο μεγάλη ποικιλία ανθρωπίνων δραστηριοτήτων και τη συνολική ενοποίησή τους γύρω από τις κατηγορίες της.

Ο ισλαμικός μονισμός αντιστοιχεί, κατ' αυτό τον τρόπο, σε μια πολύ διαφορετική ιστορία από εκείνη του ρωμαιοκαθολικισμού, ο οποίος σφυρηλατήθηκε σε ένα χώρο και μια εποχή όπου η ζωή στις πόλεις και η ιδιωτική κοινωνία υπήρχαν ήδη. Όμως, η ιστορία αυτή κάθε άλλο παρά έχει κλείσει: οι σύγχρονες κοινωνίες του μουσουλμανικού κόσμου βιώνουν ακόμα, αναμφίβολα, τη σύγκρουση του κοινοτισμού με την κοινωνική δραστηριοποίηση, ευνοώντας την αδιάκοπη επικαιροποίηση των θεμελιακών αρχών στις οποίες αναφερθήκαμε\*.

\* Για τη σημασία αυτής της κοινωνικής δραστηριότητας στη Μέση Ανατολή, βλ. D. Lerner, 1958, κυρίως, σ. 85 κ.ε.



λειακό ρόλο: ο λόγος έχει κυρίως μια παιδαγωγική λειτουργία που προορίζεται να καταστήσει σαφέστερη την ανωτερότητα του θεικού νόμου (βλ. και Grunebaum, 1962, σ. 27). Η εξουσία από την οποία ενδεχομένως θα επωφεληθεί ο ηγεμόνας δε θα στηριχθεί στην πραγματοποίηση μιας ορθολογικής πράξης, ούτε στη συμφωνία με ένα ορθολογικό φυσικό δίκαιο, αλλά στην υπακοή στη *shar'a*, το νόμο που αποκαλύπτει ο Θεός. Δεν υπάρχει συνεπώς νομιμοποιημένο συνταγματικό δίκαιο παρά ως έκφραση αυτής της υπακοής στο θεικό νόμο. Οι μοναδικές εξαιρέσεις αφορούν τους διοικητικούς διακανονισμούς (*syasa*) που υπαγορεύει ο ηγεμόνας σε περιορισμένους τομείς (Schacht, 1966, σ. 53-54), όπου ο νόμος σιωπά, και οι οποίοι δεν απορρέουν πλέον από την άσκηση της εξουσίας του, αλλά απλώς από τη δύναμή του. Στηρίζονται στο επιχείρημα της αναγκαιότητας και όχι της νομιμοποίησης.

Η επιδίωξη αυτή για συμφωνία με το θεικό νόμο αφαιρεί ταυτόχρονα από την εξουσία κάθε έννοια ιεραρχίας: ο ηγεμόνας δεν πράττει σε συνάρτηση με μια θεική εντολή, αλλά υπακούοντας στη θέληση του Θεού. Το μέλος της κοινότητας δεν έχει πλέον καθήκοντα ως υπήκοος του ηγεμόνα, αλλά ως πιστός του Θεού. Η κατασκευή αυτή της εξουσίας, απομακρυσμένη από κάθε ιεραρχική αντίληψη, καθιστά εντονότερη την πρωτοτυπία του ισλαμικού πολιτισμικού κώδικα. Κατ' αρχήν εξαφανίζεται, όπως υπογραμμίζει ο Σαχτ, η ιδιαίτερη δυτική ιδέα μιας «οργανωμένης εξουσίας» (σ. 2): η βεμπεριανή αντίληψη μιας δομημένης γραφειοκρατίας σε συνάρτηση με μια πυραμιδοειδή εξουσία παραμερίζεται προς όφελος μιας αποκλειστικής πηγής υποχρεώσεων. Στη συνέχεια ο χαλίφης, μη κατέχοντας καμιά εξουσία, δεν μπορεί, όπως ακριβώς και κάθε ηγεμόνας, να διεκδικήσει το δικαίωμα να νομοθετεί, καθώς η δικαιοδοσία του περιορίζεται στην επεξεργασία της *syasa*\*. Βέβαια, αυτή η δικαιοδοσία διευρύνθηκε εκ των πραγμάτων με τους Οθωμανούς, όταν ο σουλτάνος υπαγόρευε τα *qanun* που μπορούν να παρομοιαστούν με τη σκιαγράφιση ενός συνταγματικού νόμου: επιπλέον, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η επεξεργασία των *qanun* απέρρεε όχι τόσο από τη νομιμοποιημένη δημιουργία ενός δικαίου, όσο από την άσκηση της δύναμης, και δεν άμβλυνε συνεπώς καθόλου την ακαμψία του ισλαμικού μοντέλου εξουσίας (Schacht, σ. 54).

\* Για την απουσία πνευματικής εξουσίας στο χαλίφη, βλ. T. W. Arnold, 1924, σ. 189 κ.ε.

Αν αυτή η αντίληψη αποσυνδέει εξουσία και ιεραρχία, συνδέει, αντίθετα, στενά εξουσία και γνώση: νομιμοποιημένη είναι η γνώμη εκείνου που γνωρίζει το νόμο του Θεού. Κατ' αυτό τον τρόπο, δεν πρέπει να μας εντυπωσιάζει το γεγονός ότι η οικοδόμηση της αυτοκρατορίας των Αββασιδών καθόρισε συγχρόνως τη μεγάλη ανάπτυξη των σχολών των νομομαθών, που προορίζονταν ακριβώς για την επεξεργασία μιας μεθόδου γνώσης του νόμου, και της σταθεροποίησης του ρόλου του *qadi*, δηλαδή του δικαστή, ο οποίος επιβαλλόταν έτσι με τη γνώση της *shari'a* και έχαιρε, στο πλευρό του χαλίφη και στις ίδιες συνθήκες με εκείνον, της νομιμοποιητικής βάσης που παρέχει η «κατοχή» του νόμου (σ. 56).

Σχετικά με το γεγονός αυτό, η έλλειψη νομιμοποίησης, που χαρακτηρίζει κάθε ιεραρχική και παραχωρημένη εξουσία, συναντάται εξίσου στο θρησκευτικό επίπεδο. Σε αντίθεση με τη χριστιανική θρησκεία, στην οποία η εκκλησία έχει το δικαίωμα να συνδέει και να αποσυνδέει καθώς και να διαχειρίζεται τη θεική χάρη εδώ-κάτω, το ισλάμ δεν αποδέχεται την εκτέλεση καμιάς ιερατικής λειτουργίας, καμιάς μεσολάβησης ανάμεσα στο Θεό και τους ανθρώπους. Πρόκειται για αμφισβήτηση της ίδιας της ιδέας ενός ιεραρχημένου και γραφειοκρατικού θρησκευτικού μηχανισμού, που καθιστά αδύνατη την οικοδόμηση μιας *μουσουλμανικής εκκλησίας*.

Το τελευταίο χαρακτηριστικό διαφοροποιείται βέβαια από τη μια κοινωνία ή εποχή στην άλλη. Τα μαροκινά αδελφάτα και οι Ιρανοί σίτες αντανακλούν την εικόνα ενός ιεραρχημένου ισλάμ. Μπορούμε, εντούτοις, να επισημάνουμε ότι αυτές οι εξαιρέσεις αναπτύσσονται κυρίως στις περιφέρειες του ισλαμικού κόσμου, εκεί όπου η επίδραση εξωγενών παραδόσεων είναι περισσότερο αισθητή. Η πρωτοτυπία που παρουσιάζει το ιρανικό ισλάμ οφείλεται ιδιαίτερα στην παλιά αυτοκρατορική και γραφειοκρατική παράδοση που γεννήθηκε στην εποχή των Αχαιμενιδών και, συγχρόνως, στην επίδραση της μαζδαϊστικής θρησκείας, στην αυστηρά ιεραρχημένη οργάνωσή της και στην ενεργή ένταξή της στη λειτουργία της αυτοκρατορίας των Σασσανιδών\*. Η ιστορία αυτή διαφέρει αισθητά από εκείνη του αραβικού κόσμου και, από την άποψη αυτή, είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι οι αυτοκρατορίες

\* Για τους σίτες, βλ. Y. Richard, 1991.



μικής που εκφράζει τις καθημερινές ανάγκες. Είναι σημαντικό να σημειώσουμε, ακολουθώντας τον Ν. Μπουντερμπάλα, ότι αυτή η διαιτησία διακανονίζεται σε συνάρτηση με μια διπλή απαίτηση: αφενός, να εκτιμάται η κατάσταση ανάγκης (*dharura*), να νομιμοποιούνται οι πρακτικές που επιβάλλονται εμπειρικά και, αφετέρου, να αποκαθίσταται ο θεϊκός νόμος, να οδηγείται δηλαδή το *fiqh* όσο είναι δυνατόν πλησιέστερα στη *shari'a*. Συναντάμε σ' αυτή την κατασκευή την ίδια την αρχή της εντροπίας, της υποβάθμισης της ιστορίας, της ανθρώπινης προσπάθειας να ανοικοδομήσει την πολιτεία του Θεού. Από εδώ απορρέει μια αντίληψη του δικαίου η οποία, όπως κι αν ιδωθεί, αποδεικνύεται ασυμβίβαστη με τη διαδικασία της οικοδόμησης του κράτους: όταν προσανατολίζεται προς την ανασύσταση του θεϊκού νόμου, αρνείται την ίδια την ιδέα μιας διακριτής υποχρέωσης του θρησκευτικού νόμου: όταν προσανατολίζεται προς τη νομιμοποίηση της κατάστασης ανάγκης, σταθεροποιεί την εξουσία ως ισχύ και αντιφάσκει με τη συγκρότηση ενός κράτους δικαίου.

Πρέπει ακόμα να σημειώσουμε ότι το μουσουλμανικό δίκαιο δε συμφωνεί με καμιά μορφή διαφοροποίησης στην εσωτερική του οργάνωση. Ενώ το δυτικό δίκαιο προϋποθέτει τη διάκριση ανάμεσα σε πολλαπλούς τύπους δικαίου, και κυρίως ανάμεσα σε ένα ιδιωτικό (νομικό θεμέλιο της κοινωνίας των ιδιωτών) και ένα δημόσιο δίκαιο (νομικό θεμέλιο του κράτους), το μουσουλμανικό δίκαιο κηρύσσει την ενότητα της νόρμας στο όνομα της ενότητας της θεϊκής θέλησης. Όχι μόνο η ιδέα ενός δημοσίου δικαίου δεν έχει κανένα νόημα στο ισλάμ και παρεμποδίζει κατ' αυτόν τον τρόπο την αυτονόμηση των διοικητικοπολιτικών θεσμών, αλλά ακόμα και η ύπαρξη ενός ποινικού δικαίου, διακριτού από το αστικό δίκαιο, δε θα μπορούσε να έχει θεμέλια, δεδομένου ότι η ενοχή εκτιμάται ως αδίκημα κατά της θρησκείας και η επανόρθωση της βλάβης συγχέεται με την ίδια την ποινή.

Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά του κανονιστικού συστήματος βρέσκονται λοιπόν σε αντίθεση με ό,τι θεμελίωσε το δυτικό κράτος. Παραδόξως, βρισκόμαστε εδώ πολύ πιο κοντά στο πολιτισμικό μοντέλο που προέκυψε από την προτεσταντική Μεταρρύθμιση —γεγονός που οι μελετητές της Ανατολής υπογραμμίζουν σαφώς\*—, με το κήρυγμα της επιστροφής σε ένα θεϊκό νόμο που

\* Η προσέγγιση αυτή υπήρξε αντικείμενο μελέτης από τον V. Segesvary (1977). Ο Σ. Ζαργκύ την επισημαίνει στον πρόλογο (σ. 8), ενώ ο συγγραφέας δείχνει συγχρόνως την καταδίκη του ισλάμ από τη Μεταρρύθμιση και την ευαισθησία ορισμένων μεταρρυθμιστών στην ισλαμική ιδέα της κυριαρχίας του θεϊκού νόμου (βλ., ιδίως σ. 140).

αρνείται κάθε συνύπαρξη με το ανθρώπινο, φυσικό δίκαιο. Η ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στις δυο αυτές κουλτούρες είναι, εντούτοις, προφανής: ο προτεσταντισμός εγκαθιστά την πρωτοκαθεδρία του θεϊκού νόμου για να δομήσει το άτομο ως υποκείμενο, οικοδομώντας τη γήινη πολιτεία σε συνάρτηση με τις αρχές που «ο Θεός τοποθέτησε στην καρδιά του», ενώ το ισλάμ ανάγει την αποκλειστική σχέση με το θείο σε συστατικό και διασφαλιστικό στοιχείο της κοινοτικής αλληλεγγύης.

Αυτό το πολιτισμικό μοντέλο, αν και δεν εναρμονίζεται με το κράτος όπως το γνωρίζουμε, είναι παρ' όλα αυτά εντελώς αντίθετο με ένα μοντέλο εγκλωβισμένο στη μοναδική τάση προς μια ιδανική πολιτεία σύμφωνα με τα θεϊκά σχέδια. Η διαλεκτική νομιμοποίησης και αναγκαιότητας τού προσδίδει, αντίθετα, μια ελαστικότητα που χρησιμοποιήθηκε συχνά από το πολιτικό υποκείμενο και, από πρώτη ματιά, φαίνεται πως εισάγει κάποια αμφισβησία στη σημασία του πολιτικού στο ισλάμ.

Η αναφορά στην κατάσταση ανάγκης εξηγεί για παράδειγμα το γεγονός ότι το σουλτανάτο υποκατέστησε σιγά σιγά το χαλιφάτο, σύμφωνα με ένα μοντέλο πατρογονικής διαχείρισης που, αυτή τη φορά, αντιστοιχεί σαφώς στο βεμπεριανό τύπο. Η κυριαρχία των Μαμλούκων και των Οθωμανών, η παντοδυναμία των στρατιωτικών καστών αντιστοιχούν πολύ καθαρά σε αυτή την ολίσθηση. Ο Σανχουρύ σημειώνει λοιπόν βίσιμα ότι αυτή η εξέλιξη «διέστρεψε» την ίδια την αντίληψη της εξουσίας, με συνέπεια ο Οθωμανός χαλίφης να διεκδικεί σιγά σιγά την άσκηση μιας πνευματικής εξουσίας σαν εκείνης του πάπα. Υπ' αυτές τις συνθήκες, υπήρξε αναμφισβήτητα μια τροποποίηση ορισμένων ιδιότυπων γνωρισμάτων του μουσουλμανικού πολιτισμικού κώδικα, έτσι ώστε το θρησκευτικό να απορροφηθεί προοδευτικά από το πολιτικό στη βάση ενός βαθιά ανανεωμένου μονιτιστικού μοντέλου (βλ. Sanhougy, 1926, σ. 253 κ.ε.).

Η «διαστροφή» αυτή είναι ακόμα περισσότερο σημαντική δεδομένου ότι συναντάται σε πολλά πολιτικά συστήματα του σύγχρονου μουσουλμανικού κόσμου, όπου ο ηγεμόνας στηρίζεται σε αυτή τη σύγχυση που δημιουργεί η διπλή ανάγνωση του μονιτισμού, για να θεμελιώσει και να ενισχύσει την πολιτική του εξουσία και να της προσδώσει ταυτόχρονα έναν απολυταρχικό χαρακτήρα και μια νομιμοποίηση θεϊκής τάξης: η τάση αυτή διαφαίνεται τόσο στο Μαρόκο όσο και στο χθεσινό ή και το σημερινό Ιράν. Οι σχέσεις εξουσίας δεν απορρέουν εδώ μόνο από την κατάσταση ανάγκης, που άλλοτε συνδεόταν με την άσκηση της δύ-





α) Ο κώδικας της διαφοροποίησης

Παρ' όλα αυτά, η αρχή της διαφοροποίησης δεν επιβάλλεται στον ιστορικό με απόλυτο τρόπο. Είκοσι αιώνες χριστιανισμού διαμόρφωσαν εμπειρικά μοντέλα άρθρωσης του θρησκευτικού με το πολιτικό, ορισμένα από τα οποία φαίνεται να απομακρύνονται από την αρχή του αυστηρού χωρισμού\*. Ο πρώτος αιώνας της ρωμαιοκαθολικής αυτοκρατορίας χαρακτηρίστηκε από την κατίσχυση του καισαροπαπισμού, σύμφωνα με τον οποίο ο αυτοκράτορας έτεινε, στα πλαίσια της νέας θρησκείας, στη διατήρηση των δικαιοδοσιών του *Pontifex maximus*, επιδιώκοντας να ενσωματώσει την εκκλησία ως εργαλείο του διοικητικού του μηχανισμού (βλ. Lagarde, 1956, σ. 13). Αντίθετα, από τα τέλη του ΙΙου ως τις αρχές του ΙΙΙου αιώνα, παρατηρούμε να σφουρηλατείται μια ποντιφική θεοκρατία που οδηγεί τον πάπα στη διεκδίκηση της υποταγής του χρονικού στο πνευματικό, καθώς και του δικαιώματος λόγου στις πράξεις του ηγεμόνα (Pasaut, 1957, σ. 138 κ.ε.). Ανάμεσα σε αυτές τις δυο περιόδους υπάρχουν φάσεις στενής συνεργασίας ανάμεσα στην εκκλησία και την πολιτική εξουσία, όπου η δυναστεία των Μεροβίγγειων και οι διάδοχοι του Καρλομάγνου παρεμβαίνουν στην εκλογή των επισκόπων, ενώ οι τελευταίοι επιδιώκουν να αναλάβουν τις υψηλότερες κυβερνητικές ευθύνες (Chenon, 1913, σ. 51 κ.ε.). Πρέπει επίσης να υπενθυμίσουμε ότι ο θεσμός της μοναρχίας σκιαγραφήθηκε στην αρχή ως εντολοδόχος του Θεού, προσδίδοντας στο πρόσωπο του βασιλιά έναν ιερό χαρακτήρα, και μερικές φορές ακόμα και θρησκευτικές ιδιότητες: ο επίσκοπος Χίνκμαρ αναφερόταν στους «ιερούς οφθαλμούς του αυτοκράτορα», ο Καρλομάγνος ευλογούσε τις στρατιές του, στο Γερμανορωμαίο αυτοκράτορα αναγνωριζόταν η ιδιότητα του διακόνου και το δικαίωμα να λειτουργεί στον όρθρο, ενώ ο καθένας θυμάται τους θαυματουργούς βασιλείς, τους Γάλλους ή τους Άγγλους μονάρχες, οι οποίοι, για μια μεγάλη περίοδο, χρησιμοποιούσαν τις υπερφυσικές τους δυνάμεις για να θεραπεύσουν τις χοιράδες (Bloch, 1924, ιδ. σ. 65, 200, 208).

Όσο κι αν αυτά τα ιστορικά στοιχεία είναι σημαντικά, δεν πρέπει να δημιουργούν ψευδαισθήσεις. Κατ' αρχήν, διότι σε αντίθεση με ό,τι ισχύει στην περίπτωση του ισλάμ, θρησκευτική και πολιτική πρακτική συμπλέκονται, συγκρούονται ή κάποτε

\* Σχετικά με το ζήτημα αυτό μπορούμε να παραπέμψουμε, πέρα από τους συγγραφείς που αναφέραμε, στον L. Dumont (1983) και τον M. Gauchet (1984). Τα δυο αυτά έργα προτείνουν, εντούτοις, μια ανάλυση των ιδεολογιών μάλλον, παρά μια ιστορική κοινωνιολογία της κουλτούρας.

συγγέονται, αλλά αυτό συμβαίνει ακριβώς στη βάση ενός δυϊσμού κατηγοριών, που το σύνολο των δρώντων υποκειμένων αποδέχεται και αναγνωρίζει *a priori*. Έπειτα, διότι αυτή η δυναμική προς τη σύγχυση απορρέει κυρίως από μια πρακτική διεκδίκησης δύναμης, δεδομένου ότι θρησκευτικά και πολιτικά υποκείμενα επιδιώκουν εναλλακτικά να επωφεληθούν όσο το δυνατόν περισσότερο από το συσχετισμό δυνάμεων, που ποιούλλει ανάλογα με τις συγκυρίες και που, τελείως φυσιολογικά, πότε τους ευνοεί και πότε όχι. Ο ακανόνιστος χαρακτήρας των σχέσεων ανάμεσα στην κυριαρχία του μονάρχη και την κυριαρχία του πάπα προκύπτει, συνεπώς, από τη σύγκρουση δυο διακριτών εξουσιών, η μορφή των οποίων διαπλάθεται αδιάκοπα στα πλαίσια αυτής της αντιπαράθεσης, μέχρι να σταθεροποιηθούν στη βάση της αμοιβαίας αναγνώρισης της ανάγκης για διάκριση ανάμεσα στον εκκοσμικευμένο δημόσιο χώρο και τον ιδιωτικό χώρο της θρησκείας. Ακριβώς από αυτή τη δυναμική της ταλάντευσης προήλθε η διαδικασία οικοδόμησης του κράτους: η προσευτική αποκάλυψη αυτής της αντινομίας των δύο εξουσιών εκφράζει, κατά τον καλύτερο τρόπο, τα πολιτισμικά θεμέλια του αναδυόμενου δυτικού κράτους.

Ο δυϊσμός του χρονικού και του πνευματικού είναι, κατ' αρχήν, προϊόν μιας ιστορίας, εκείνης του χριστιανισμού, ο οποίος σφουρηλατείται, αντίθετα από το ισλάμ, στα πλαίσια μιας παγανιστικής αυτοκρατορίας αλλά έξω από τη γήινη πολιτεία. Από πολύ νωρίς, η διδαχή του Παύλου καθορίζει την πρακτική αυτής της εξωτερικότητας: ο πιστός οφείλει υπακοή στον αυτοκράτορα ο οποίος, *εν αγνοία του*, βρίσκεται στην υπηρεσία του Θεού (Pasaut, σ. 15). Η εκκλησία και η αυτοκρατορία διαθέτουν, έτσι, δύο διακριτές νομιμοποιήσεις. Πρόκειται για ένα θεμελιακό δυϊσμό που ο μετά τον Κωνσταντίνο καισαροπαπισμός δε θα αμφισβητήσει στους πλέον αποφασιστικούς τομείς: ήδη από το διάταγμα των Μεδιολάνων (313 μ.Χ.), αναγνωρίζεται η διάκριση της εκκλησίας από την αυτοκρατορία. Η εκκλησιαστική ιεραρχία που διαμορφώθηκε από τον Ιο αιώνα παραμένει εκτός του πολιτικού, δεδομένου ότι οι επίσκοποι εκλέγονται από τους ιερείς και τους πιστούς, οι εκκλησιαστικές αρχές έχουν τις δικές τους αρμοδιότητες, ο πάπας διατηρεί την πρωτοκαθεδρία του και κυρίως την εξουσία να αποφασίζει κυρίαρχα στις αντιπαραθέσεις μεταξύ των επισκόπων (Chenon, σ. 23-30).

Η συνάντηση μιας αυτοκρατορίας, ήδη οργανωμένης στη βάση της κουλτούρας της και μιας θρησκείας που εισήχθη από αλλού,



σιαστικής αυτονομίας—, στο χρονικό κυρίαρχο ή να αμφισβητείται από αυτόν εδώ ο διορισμός ενός εκ των επισκόπων του (Arquillière, 1932, σ. 463-464), όπως έγινε στο Μιλάνο. Η αντιδικία αυτή, για την οποία γνωρίζουμε ότι κατέληξε υπέρ του πάπα, είχε ως έμμεσο αποτέλεσμα να σηματοδοτήσει τη διαφοροποίηση του χρονικού από το πνευματικό. Κατά πρώτο λόγο, διότι υποδείκνυε ταυτόχρονα και με ανεξάρτητο τρόπο τον τομέα της πολιτικής κυριαρχίας: διεκδικώντας, στο όνομα των πνευματικών του αρμοδιοτήτων, το αποκλειστικό δικαίωμα να χειροτονεί τους επισκόπους, ο Γρηγόριος VII αναγνώριζε υπόρρητα το λόγο ύπαρξης μιας χρονικής δικαιοδοσίας η οποία, υπ' αυτές τις συνθήκες, δεν μπορούσε παρά να απορρέει από το μονοπώλιο του εγκόσμιου μονάρχη. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Στράγγερ, «η γρηγοριανή έννοια της εκκλησίας απαιτούσε σχεδόν την επινόηση της έννοιας του κράτους» (σ. 239). Στη συνέχεια, λόγω του τρόπου με τον οποίο εξελίχθηκε, αυτή η αντιδικία καθόρισε οριστικά το διπλό χαρακτήρα του χριστιανού βασιλιά: άνθρωπος της πίστης, αφενός, υποταγμένος από την άποψη αυτή στον πάπα, ο οποίος μπορεί να τον αφορίσει και, συνεπώς, να τον καθαιρέσει *de facto*· αφεντέρου, αρχηγός του κράτους που η αναγόρευσή του αναπόκειται αποκλειστικά στο λαό και που ο πάπας δεν μπορεί να αντικαταστήσει ακόμα κι αν τον έχει αφορίσει. Τέλος, λόγω των αποτελεσμάτων της, αυτή η αντιδικία για τη χειροτονία αναγγέλλει ήδη τα θεμέλια μιας μελλοντικής συνύπαρξης της εκκλησίας και του κράτους: η συνθήκη της Βορμς (1122) διακανονίζει τα προβλήματα που συνδέονται με την εκλογή των επισκόπων, διακρίνοντας το δικαίωμα της ελεύθερης εκλογής τους από την εκκλησία από το δικαίωμα του αυτοκράτορα να αποδίδει στον εκλεγέντα τη *regalia*, καθώς και τα σύμβολα της φεουδαλικής υποχρέωσης. Η αμφίσημη στάση μιας αυτοκρατορίας που ανταγωνιζόταν την Αγία Έδρα στα πλαίσια της σύγχυσης των πολιτικών με τις θρησκευτικές λειτουργίες, αίρεται κατ' αυτό τον τρόπο, ενώ με την ίδια λογική ορίζονται με ακρίβεια οι αρμοδιότητες της πνευματικής έναντι της χρονικής κυριαρχίας.

Η νέα αυτή ισορροπία διαφαίνεται, εξάλλου, καθαρά με την ερμηνεία που δινόταν άλλοτε στη Δωρεά του Κωνσταντίνου. Ο Πλασίντ ντε Νοναντούλ, στο έργο του *Liber de Honore Ecclesiae*, υποστηρίζει ότι ο Ρωμαίος αυτοκράτορας θέλησε να παραχωρήσει την εξουσία του επί του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας στον Πάπα Σιλβέστρο, αλλά ο τελευταίος την αρνήθηκε για να την αφήσει στον Κωνσταντίνο ως εκπρόσωπο του Θεού και της

οικουμενικής εκκλησίας (Carlyle, σ. 283). Ο 11ος και ο 12ος αιώνας δεν υπήρξαν λοιπόν οι αιώνες μιας ποντιφιακής θεοκρατίας, αλλά κυρίως η αποφασιστική περίοδος κατά τη διάρκεια της οποίας η ίδια η λογική της χριστιανικής θεολογίας οδήγησε στη διάκριση και στη νομιμοποίηση ενός πολιτικού χώρου που συνεπαγόταν, για την οργάνωσή του, μια πραγματικά αυτόνομη δικαιοδοσία.

Ο λόγος ύπαρξής της δεν μπορεί, εντούτοις, να κατανοηθεί παρά μόνο με βάση τη λογική του καταμερισμού της εργασίας. Χρονικό και πνευματικό, πολιτικό και θρησκευτικό υπακούουν στους ίδιους έσχατους σκοπούς: από την εποχή του Μεγάλου Γρηγορίου, η εκκλησία τονίζει διαρκώς ότι η αποστολή του χρονικού είναι να συμβάλει στην πραγματοποίηση των υπερφυσικών σκοπών, με την προσφυγή σε *εργαλεία* που μόνο αυτό γνωρίζει να χειρίζεται (Ullmann, 1961, σ. 92). Την ιδέα αυτή τη συναντάμε αργότερα στον Ζονάς ντ' Ορλεάν, ο οποίος υπογραμμίζει ότι ιερείς και βασιλείς δεν προέρχονται από δυο λειτουργίες που συνυπάρχουν στον κόσμο, αλλά από δυο λειτουργίες που συνυπάρχουν στην οικουμενική εκκλησία. Η αυτονομία του πολιτικού παραπέμπει σε μια αυτονομία *δικαιοδοσίας*, διακριτή από την πνευματική δικαιοδοσία, καθεμιά από τις οποίες απορρέει από τα δυο επίπεδα αντιπροσώπευσης της εξουσίας του Θεού.

Αυτός ο διϊσμός δικαιοδοσιών προϋποθέτει με τη σειρά του ένα διϊσμό δικαιωμάτων και κοινοτήτων. Διϊσμό δικαιωμάτων, εφόσον οι θρησκευτικές και πολιτικές διαφορές δεν μπορούν να ορισθούν ούτε να κριθούν με αναφορά στις ίδιες τις νόρμες: η εκκλησία κατακεραύνωσε τον αυτοκράτορα Ερρίκο III όταν κάλεσε στην αυλή του τον επίσκοπο της Ραβέννας για να επιλύσει μια δικαστική διαφορά που απέρρεε από το κανονικό δίκαιο (Carlyle, σ. 43). Διϊσμό κοινοτήτων, δεδομένου ότι ο βασιλιάς, κατά την άσκηση των χρονικών λειτουργιών του, σχετίζεται αποκλειστικά με το λαό της γήινης πολιτείας. Όταν το 858 μ.Χ. ο επίσκοπος Χίνκιμαρ κλήθηκε να καθαιρέσει τον Κάρολο το Φαλακρό, τόνισε πως η Εκκλησία δεν μπορούσε σε καμία περίπτωση να παρέμβει στην επιλογή του ηγεμόνα, ότι ο τελευταίος αφορούσε μόνο το γήινο λαό και, συνεπώς, δεν μπορούσε να κάνει τίποτε περισσότερο από το να καταγράψει τη θέληση του λαού, αγρυπνώντας ταυτόχρονα ώστε ο μονάρχης να ξει και να πράττει σύμφωνα με τα χριστιανικά ήθη (Pasaut, σ. 56). Δύο αιώνες αργότερα, ο Μάνεγκολντ ντε Λότενμπαχ προσδιόριζε την ιδέα αυτή με σαφήνεια, λέγοντας ότι η εκκλησία μπορεί να καθαιρέσει ένα



του. Καθένας οφείλει να παραμένει ταπεινά στο ρόλο του. Και έτσι κανείς δε θα σκεφθεί να κατανίξει τον άλλο. Σε κάθε σφαίρα, όποιος δρα σύμφωνα με την τάξη θα είναι ο πλέον αρμόδιος» (αναφ. από τον Lagarde, σ. 34).

Αυτός ο περιφνημός ορισμός αξίζει την προσοχή μας για πολλούς λόγους. Εγκαθιδρύει αποφασιστικά τη δυϊστική τάξη, καθώς αναφέρεται στην κατανομή των «ρόλων», στη «διάταξη» και την «αρμοδιότητα». Εισάγει ακόμα τις κατηγορίες της «ισοροπίας» και της «σύνεσης», αναφερόμενος σε δύο δυνάμεις που δεν πρέπει να «καταπνίξουν» η μία την άλλη, προαναγγέλλοντας έτσι το θέμα των εξουσιών και των αντεξουσιών στη δυτική πολιτισμική τάξη και τονίζοντας ότι μονάρχης και ποντίφικας έχουν ο καθένας την «αξιοπρέπιά» του, αλλά και το «καθήκον» του. Εντούτοις, το κείμενο αυτό αποκλίνει από την ιδέα της τέλειας συμμετρίας ανάμεσα στον τομέα του χρονικού και σ' εκείνον του πνευματικού. Σύμφωνα με μια φημισμένη διάκριση, ο πρώτος είναι ο τομέας της *potestas* και ο δεύτερος της *auctoritas*: πρόκειται για δύο κατηγορίες αρκετά γνωστές στους ρωμαϊστές, που είναι ιεραρχημένες και, προφανώς, παραπέμπουν στην έσχατη κυριαρχία του πνευματικού. Ο Γελάσιος φροντίζει, εξάλλου, να αντικαταστήσει τον αυτοκράτορα, που «απευθύνεται» στον πάπα για τα ζητήματα της αιώνιας ζωής, και τον πάπα, που «επωφελείται της προστασίας» του αυτοκράτορα για τα χρονικά ζητήματα. Ανισότητα συνεπώς στις λειτουργίες, αλλά και στα μέσα και τα δικαιώματα: ο πάπας είναι καταφύγιο για τον ηγεμόνα, ενώ αντίθετα, ο ηγεμόνας είναι όργανο, μέσο άμυνας που τίθεται στη διάθεση του κυρίαρχου ποντίφικα.

Η κατασκευή αυτή δείχνει πως η αυτονομία του πολιτικού δεν απορρέει από τους έσχατους σκοπούς, αλλά από έναν καταμερισμό των έργων σύμφωνα με τη βούληση του Θεού, δεδομένων των ανθρωπίνων αδυναμιών. Το αναδυόμενο κράτος στηρίζει την ύπαρξή του σε μια ιδιαίτερη θεσμική τάξη και σε έναν καθορισμό των αρμοδιοτήτων, που συνδέεται με τη φύση της γήινης πολιτείας, ευνοώντας έτσι την αναγνώριση ενός φυσικού ανθρώπινου δικαίου. Δε διαθέτει, όμως, ακόμα την έσχατη εξουσία, γεγονός που προοιωνιζόταν ήδη τον 5ο αιώνα τη γένεση μιας συζήτησης πάνω στο ζήτημα της απόλυτης κυριαρχίας.

Στην εποχή του πάπα, αυτή η δυϊστική πεποίθηση στηριζόταν στον απολογισμό της αυτοκρατορικής πρακτικής και στην καθαρά αυγουστινιανή κυρίαρχη παράδοση. Η αυτοκρατορική πρακτική αφορά τις σχέσεις μεταξύ εκκλησίας και αυτοκράτορα, οι

οποίες ήταν ήδη οργανωμένες σύμφωνα με συμπεριφορές που προανήγγειλαν τη θεωρία του Γελάσιου. Μπορούμε να αναφερθούμε, για παράδειγμα, στην επιστολή του Όσσιους στον Κωνσταντίνο, όπου του υπενθυμίζει «τη διδακτική αποστολή της εκκλησίας» ενώπιον της χρονικής πολιτικής εξουσίας (Ullmann, 1965, σ. 201). Ίσως είναι ακόμα πιο αποφασιστική η στάση του Αγίου Αμβροσίου, επισκόπου του Μιλάνου (340-397 μ.Χ.), ο οποίος καταφέρθηκε με σκληρότητα εναντίον του Αυτοκράτορα Θεοδοσίου, θεωρώντας τον υπεύθυνο για τις σφαγές της Θεσσαλονίκης. Τα γεγονότα αυτά υπερέβησαν τη στενή αρμοδιότητα του πολιτικού και αφορούσαν πλέον τον τομέα των έσχατων σκοπών, δηλαδή το σεβασμό της ανθρώπινης ζωής ή της προστασίας των αδυνάτων (Atquillière, 1955, σ. 104 κ.ε.). Ο τομέας του πολιτικού είναι κυρίαρχος μόνο σε σχέση με δευτερεύοντες σκοπούς: το κράτος που σκιαγραφείται στη σύγχυση των πρώτων αιώνων του χριστιανισμού περιορίζεται έτσι ως προς τις αρμοδιότητές του, όχι τόσο εξαιτίας της θέλησης ενός ανθρώπου, όσο εξαιτίας της υπεροχής των πνευματικών ζητημάτων.

Μπροστά σε μια αυτοκρατορία σε κατάσταση αποσύνθεσης, η αυγουστινιανή αντίληψη αναπτύσσει παράλληλα τη θέση των δύο πολιτειών, άνισων ως προς τη λειτουργία και τη φύση τους. Η μόνη αληθινή δικαιοσύνη είναι εκείνη του Θεού, ενώ η πολιτεία των ανθρώπων είναι εύθραυστη, προσωρινή και στηρίζεται σε μια εσφαλμένη δικαιοσύνη. Οι δύο αυτές πολιτείες οφείλουν, εντούτοις, να *συνυπάρχουν*: ο επίσκοπος Ντ' Ιπλόν σημειώνει ότι η γήινη πολιτεία αντλεί το λόγο ύπαρξής της από τη βούληση του Θεού, δεδομένου ότι Εκείνος την περιέλαβε στην Οδό της Σωτηρίας. Όσο κι αν οι ανθρωπίνοι νόμοι είναι άδικοι, οφείλουμε να τους εφαρμόσουμε γιατί είναι χρήσιμοι στην τάξη, εξασφαλίζουν την προσωρινή ηρεμία μιας χρονικής τάξης, την ύπαρξη της οποίας αναγνωρίζει ήδη ο Άγιος Αυγουστίνος. Ο χριστιανός οφείλει, συνεπώς, να υποταχθεί στις προσταγές του ηγεμόνα, ενώ η φιλανθρωπική του δράση πρέπει να τον οδηγεί σε μια προσπάθεια για μετρίασμό της αδικίας επί της γης.

Παρά τον πλούτο της, η κατασκευή αυτή ενέχει δύο περιγραφές της ρωμαιοκαθολικής κουλτούρας. Κατ' αρχήν, διότι ο Άγιος Αυγουστίνος, σε αντίθεση με ορισμένους μαθητές του, αποδέχεται την ιδέα ενός αυτόνομου και διπλά νομιμοποιημένου χώρου της πολιτικής, εφόσον απορρέει από τη θέληση του Θεού και εξασφαλίζει την ειρήνη και την τάξη επί της γης. Ο Αρκυγέρ δείχνει πως, υπ' αυτές τις συνθήκες, «ο πολιτικός αυγουστινι-

«πρός» που αποδεδειγμένα στους πρότερους αιώνες αποκαλύπτει τον αλληλεπιδραστικό χαρακτήρα των κοινωνικών και πολιτικών διαδικασιών. Η αντανάκλαση αυτής της διαδικασίας είναι η πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων.

Η αντανάκλαση της πολιτικής δράσης των πολιτικών δρώνων σε αντίθεση με το τάχα, νομιμοποιεί τη νόμιμη που θεμελιώνεται στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων. Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων. Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων.

Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων. Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων.

\* Τη σχετική συζήτηση παρακολουθεί ο M. Villej, σ. 77.

Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων. Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων.

Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων. Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων.

Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων. Η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων είναι η αντανάκλαση των πολιτικών δρώνων στην πολιτική δράση των πολιτικών δρώνων.

\*\* Βλ. μεταξύ άλλων, M. Pagan, σ. 131 κ.ε.

θούν γι' αυτό το σκοπό. Είναι λοιπόν κατανοητό ότι, στο μέτρο που αυτή η πολιτική εξουσία αποκτά αυτόνομους πόρους και εκκοσμικεύεται, η βασιμότητα των πνευματικών παρεμβάσεων μειώνεται και πέφτει τελικά σε αχρησία.

Είναι, όμως, ενδεικτικό το γεγονός ότι οι αντιπαραθέσεις που χαρακτήρισαν το 12ο και το 13ο αιώνα και έφεραν σε σύγκρουση τον πάπα με το μονάρχη εγγράφονται στο ίδιο αυτό σχήμα. Η αξίωση του Ιννοκέντιου III για θεοκρατία εκτίθεται κυρίως στο παπικό διάταγμα *Novit*, όπου υπενθυμίζεται η πνευματική καταγωγή της χρονικής εξουσίας. Βέβαια, ο πάπας διεκδικεί το δικαίωμα να επικυρώνει ή να καθαιρεί τους μονάρχες και τους αυτοκράτορες, να κρίνει την πίστη ή την ικανότητά τους. Ιδιοποιείται επίσης το δικαίωμα της διαίτησας στις δικαστικές διαφορές μεταξύ μοναρχών, και επιβάλλει τη δυνατότητά του να εκδικάζει εφέσεις. Επίσης, ως τοποτηρητής του Χριστού, βρισκείται υπό το Θεό, αλλά επί των ανθρώπων, διαθέτοντας ως πρώτος μια θείκη εξουσία. Τέλος, διεκδικεί μια ειδική εξουσία επί της αυτοκρατορίας, η οποία θεωρείται δημιούργημα του παπικού θεσμού (σ. 151-167 και 314-321).

Εντούτοις, ο Ντε Λαγκάρντ επιμένει πως ο Ιννοκέντιος δε σκόπευε «να διαταράξει ή να μειώσει τη δικαιοδοσία των μοναρχών», επισημαίνοντας ότι «ήταν αρμοδιότητα των ηγεμόνων, και όχι της εκκλησίας, να αποφασίζουν για την παρουσία της», και ότι μόνο ο πολιτικός δικαστής μπορούσε να γνωρίζει «τα κληρονομικά ζητήματα» (σ. 192-193). Αυτό που ο πάπας κηρύσσει στο διάταγμα του είναι ενδεικτικό: «Δε θέλουμε να επιβάλουμε στο βασιλιά της Γαλλίας τη δικαιοδοσία μας σε φεουδαρχικά ζητήματα της αρμοδιότητάς του, εκτός και αν το κοινό δίκαιο ή κάποιο ειδικό προνόμιο την περιορίζει σε ένα συγκεκριμένο σημείο. Διεκδικούμε όμως το δικαίωμα να κρίνουμε το αμάρτημα σε ένα επίπεδο που μας ανήκει αναμφίβολα και στο οποίο οφείλουμε να ασκήσουμε στον οποιοδήποτε τη δικαιοδοσία μας» (στο ίδιο, σ. 45).

Έτσι, η παρέμβαση του πάπα στις υποθέσεις του μονάρχη νομιμοποιείται μόνο *ratione peccati*, όταν δηλαδή ο μονάρχης παραβιάζει το νόμο της εκκλησίας. Μοναδικός περιορισμός, λοιπόν, μιας αρμοδιότητας η οποία αρχικά φαινόταν ευρύτερη: η αμφισβήτηση της αυτονομίας του χρονικού είναι αποδεκτή μόνο όταν θέτει σε κίνδυνο την ακεραιότητα του πνευματικού. Βέβαια, πρέπει να επιμετρήσουμε το ρόλο του λόγου και της πράξης: ο πάπας προσδοκά από το βασιλιά να συμπεριφέρεται ως χριστιανός

νός και να πράττει σύμφωνα με το επιθυμητό, μπορεί όμως εύκολα να επικαλεστεί ένα πρόσχημα πνευματικής τάξης για να παρέμβει στις υποθέσεις του. Εντούτοις, οι ίδιες οι τροπικότητες αυτής της παρέμβασης προκαλούν προβληματισμούς: το γεγονός ότι ισχύει μόνο όταν ανταποκρίνεται σε μια θρησκευτική αναγκαιότητα μειώνει αισθητά την εμβέλεια των αξιώσεων του ποντίφικα στον τομέα των χρονικών υποθέσεων. Ακόμα περισσότερο, η νομιμοποίηση αυτή συμβάλλει αποτελεσματικά στη γένεση μιας εκκοσμικευσης από την οποία απορρέουν όλες οι διαδικασίες και οι αιτίες παρέμβασης που ο ίδιος ο πάπας τοποθετεί εκτός του πεδίου του. Αν δεν μπορεί να δράσει πολιτικά παρά μόνο αναφερόμενος στο αμάρτημα, ο πολιτικός χώρος μετατρέπεται *de facto* σε κυρίαρχο ως προς εκείνα που δε συνιστούν αμέλεια απέναντι στο νόμο του Θεού. Οι πρακτικές της ποντιφικής θεοκρατίας μένουν σαφώς περιορισμένες στο στενό πλαίσιο που διαγράφει ο ρωμαιοκαθολικός πολιτισμικός κώδικας: ακόμα κι αν επικαλούνται κάποια από τα δεδομένα του για να διευρύνουν στο μέγιστο την ερμηνεία τους, αναζητούν στους κόλπους του μια νομιμοποίηση που παραμένει άκρως απαιτητική. Ως προς αυτό, οι εν λόγω πρακτικές αναγγέλλουν, μάλλον, παρά παρεμποδίζουν τη γένεση ενός εκκοσμικευμένου κράτους.

Η αντίληψη αυτή υπήρξε αντικείμενο μιας λεπτομερέστερης ανάλυσης από τον Ζιλ ντε Ρομ, οπαδό του Βονιφάτιου VIII, στην αντιδικία του με τον Φίλιππο τον Ωραίο. Στο έργο του *De Ecclesiastica Potestate*, ο ιερέας υπενθυμίζει ότι τα αγαθά του κόσμου ανήκουν στο Θεό και, συνεπώς, βρίσκονται στην υπηρεσία των ψυχών και της εκκλησίας. Στηριζόμενος σε αναλυτικές κατηγορίες της φεουδαρχικής κοινωνίας, υπογραμμίζει ενδεικτικά ότι σ' αυτό τον κόσμο η εκκλησία πρέπει να θεωρείται ως ο φορέας του πραγματικού *dominium*, ενώ ο ηγεμόνας είναι φορέας του χρήσιμου *dominium*. Υπ' αυτές τις συνθήκες, κάθε παρέμβαση της θρησκείας στην πολιτική γίνεται *κατ' εξαίρεση* («*casualiter*»), καθώς αναιρεί την αυτονομία που προκύπτει από την εξουσιοδότηση της εκκλησίας\*. Στις πλέον ακραίες εγκόσμιες αξιώσεις της εκκλησίας μπορούμε λοιπόν να περιλάβουμε τις συνέπειες μιας αντίληψης που περιορίζει σε ένα βαθμό την κυριαρχία του πολιτικού: ο έσχατος ιδιοκτήτης της χρονικής εξουσίας είναι βέβαια η εκκλησία. Το δικαίωμά της για άμεση παρέμβαση δικαιολογείται ακριβώς από το γεγονός αυτό, εφόσον αποτελεί εξαίρε-

\* Για τον Ζιλ ντε Ρομ βλ. J. Riviere, 1926, σσ. 191 κ.ε.





γικές προσφυγής στο κέντρο, αφενός των φεουδαρχών που ήθελαν να προστατευθούν από τους αγρότες, και αφετέρου των αστών που επιζητούσαν να υπερασπιστούν την αυτονομία και τα προνόμια των πόλεων. Βραχυπρόθεσμα, οι προσανατολισμοί αυτοί παραλέμπουν σε συγκεκριμένες συμπεριφορές: ο 13ος αιώνας χαρακτηρίζεται από τη διεύρυνση του ρόλου των τοποτηρητών, που στόχευε στη συγκράτηση του μεταναστευτικού ρεύματος των αγροτών που ξέφευγαν από τον έλεγχο του φεουδάρχη, ενώ διαγράφεται μια τάση δημοσίευσης βασιλικών χαρτίων, που σφραγίζουν τη διαμόρφωση στενών σχέσεων ανάμεσα στο μοναρχικό κέντρο και τις πόλεις. Τον ίδιο αιώνα, στα πλαίσια μιας φεουδαρχικής κοινωνίας που κλονίζεται από σημαντικές κοινωνικοοικονομικές μεταβολές, όλα συμβαίνουν σαν να μορφοποιείται μεταξύ των δρώντων υποκειμένων η πεποίθηση ότι θα προστάτευαν καλύτερα τα κεκτημένα τους με την παραίτησή τους από ένα μέρος της εξουσίας και της ατομικής ελευθερίας τους προς όφελος ενός κρατικού κέντρου, το οποίο θεωρούσαν ικανό να εμποδίσει τις πρωτοβουλίες του αντιπάλου και συγχρόνως, να περιορίσει τις αρνητικές συνέπειές του. Αυτό τον υπολογισμό τον συναντάμε τόσο στο φεουδάρχη, που μετρά την αδυναμία του να αντιμετωπίσει την ανάπτυξη των πόλεων και τη χειραφέτηση των δουλοπαροίκων, όσο και στον αστό, που ζητά να προστατεύσει την αυτονομία της κοινότητάς του\*.

Η στρατηγική αυτή παρατηρήθηκε στις περισσότερες φεουδαρχικές κοινωνίες και απουσίασε κυρίως από τη βόρεια και την ανατολική Ευρώπη που τις χαρακτήριζε, αντίθετα, η έντονη αλληλεγγύη των κοινοτήτων και η απουσία έντασης μεταξύ υποκειμένων, που θα μπορούσε να οδηγήσει σε ένα καθοριστικό επίπεδο βίας. Ακόμα και η Αγγλία μένει στο περιθώριο: ο περιορισμένος και αργοπορημένος χαρακτήρας της φεουδαρχικής ατομικοποίησης, η ισχύς των τοπικών μορφών αλληλεγγύης και η αυθόρμητη αποδοχή του μοναρχικού κέντρου αποτελούν στοιχεία που εμπόδισαν τη διαμόρφωση συμπεριφορών ανάλογων με εκείνες που περιγράψαμε. Για όλους αυτούς τους λόγους, η αναδυόμενη κρατική κουλτούρα γνώρισε μια ασύγκριτη ανάπτυξη στην ηπειρωτική Ευρώπη και χαρακτηρίζει ιδιαίτερα την ανά-

\* Μια πολύ συγγενή θέση αναπτύσσει ο Π. Άντερσον (τ. 1, σ. 20 κ.ε.). Ο συγγραφέας προσδίδει εντούτοις προνομιακό ρόλο στη στρατηγική των φεουδαρχών, μιλώντας για ένα κράτος το οποίος διασφαλίζει την «εκ νέου ανάπτυξη» των λειτουργιών που μέχρι τη στιγμή εκείνη ασκούσαν οι ίδιοι.

πτυξη της γαλλικής πολιτικής και, γενικότερα, της δυτικής και νότιας Ευρώπης.

Χαρακτηρίζει επίσης μια περίοδο στην οποία κυριαρχούν ορισμένες σημαντικές βασιλείες όπως του Φιλίππου-Αυγούστου, του Λουδοβίκου του Αγίου ή του Φιλίππου του Ωραίου. Οι ιστορικοί, ενώ αποφεύγουν να ορίσουν μια σχετικά ακριβή ημερομηνία γέννησης του κράτους, σημειώνουν πως στο δεύτερο μισό του 13ου αιώνα εμφανίζεται μια βασιλική λειτουργία, που αποκρυσταλλώνει την εξουσία του ηγεμόνα και αναγγέλλει μια μοντέρνα κυβέρνηση, που διεκδικεί την κυριαρχία επί ενός λαού και ενός συγκεκριμένου εδάφους (βλ., κυρίως, Guenée, 1971, σ. 399-406 και 1967, σ. 18 κ.ε.). Αυτή η κρατική στρατηγική υπερέβη με αποκαλυπτικό τρόπο τις συγκυρίες και μετατράπηκε σε σταθερό πρότυπο συμπεριφοράς των υποκειμένων· γεννημένη σε μια περίοδο οικονομικής ανάπτυξης που ευνοούσε την άντληση των πρώτων πόρων του κράτους, επιβεβαιώθηκε το 14ο αιώνα, σε πλήρη κρίση ύφεσης, όταν το πολιτικό κέντρο κλήθηκε να παρέμβει μπροστά στον κίνδυνο του μαρασμού και να προχωρήσει στις πρώτες χρηματιστικές ενέργειες. Θα διαπιστώσουμε ότι αυτή η συμπεριφορά δεν οφείλεται μόνο στις συγκυρίες, αλλά αποτελεί έκφραση μιας κουλτούρας, κοινή αντίληψη, ότι το κράτος ήταν λύση στα προβλήματα του καθενός και, συνεπώς, καταφύγιο, το οποίο έπρεπε κανείς να δέχεται και, ταυτόχρονα, να χρησιμοποιεί. Πρόκειται όμως για μια περιορισμένη αποδοχή· όλο το μεταφεουδαρχικό παιχνίδι παραπέμπει σε λεπτές δόσεις απαραίτητων παραχωρήσεων και προστασίας προνομίων στις οποίες θα ενωθούν, απέναντι στο βασιλιά, τόσο οι φεουδάρχες όσο και οι κάτοικοι των πόλεων. Η κουλτούρα του κράτους δε θα ήταν ολοκληρωμένη χωρίς αυτή την πάντα επίκαιρη, ανάδρομη συμπεριφορά που συνδυάζει πρόσκληση και αντίσταση στο κέντρο.

Η πρακτική της οικοδόμησης του κράτους επικεντρώνεται ουσιαστικά στη σταθεροποίηση των κεκτημένων που συσσωρεύει ο φεουδαρχικός μονάρχης κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα και, συνεπώς, πραγματώνεται με μια σειρά ενεργειών που οδηγούν στην επιβολή του βασιλιά επί της πνευματικής δικαιοδοσίας. Δεν πρέπει να μας εντυπωσιάζει το γεγονός ότι, υπ' αυτές τις συνθήκες, η ιστορία της οικοδόμησης του κράτους ταυτίστηκε με τη διαδοχή των εντάσεων ανάμεσα στο βασιλιά και τον πάπα, με γνωστότερα επεισόδια τις συγκρούσεις του Φιλίππου-Αυγούστου και του Ιννοκέντιου III, του Φιλίππου του Ωραίου και του Βονιφάτιου VIII. Πρόκειται για μια αντιπαράθεση, η σημασία της

οποίας αποσιμύεται από το γεγονός ότι δήμιος το κέρτος και, σε τείκη ανάσση, του προσέδωκε την κρηδαία σου, όπως είδα-  
με, λήθησε στο ηθωαυτικό πολιτισμικό κώδικα, χως να έχει

Ο Ιός και ο Ιός αιώνας χαδακρητηρησαν λυιδόν από τις  
συνεχές προσπαθείες των βασιλείων να περιορισθούν τις δικαιο-  
δοίες των θρησκωτικων έλλαι των βασιλικων δικαστηριων  
των ευνος ει διαιτιοδηγων των κρητικων λειτουρ-  
γων, που το ενδιδεδον τους προσασατολίζετα σην οικοδομησι  
του κέρτος και σην άκταυή ενός εκκομητικων κρητικων  
το οποιο συλν παλιν καθάρα τη ηγορη του ανηλικηλικαιοτου  
(Strayer, 1971, σ. 251-257). Κατ' αυτό τον τρόπο διατηροφώεται  
σταδικά ηα κοινωλα σην οποία, σήψωνα με τον Ζηδάρ, η  
πρωταυτικη υπακοή έχει αποδερτη την υπάροχουσα κρηδεληνηση,  
σην οποία οι τείκες αποδους που αποδον κοινωλα κρηδεληνηση,  
κατα λαμβανονται από τους κρητικους, ενώ η εκάληση είναι  
αγά ηα ιδιωτική συλλογικήητα χως έξουσια και δημωια κα-  
θικωτα» (σ. 251).

Την ολοκληρωμένη αυτών των διαδικασιών χερσαφήτησης του  
πολιτικού (που, όπως διαπιστώσαμε, εκτείνεται σε πολλούς αιώ-  
νες) συβόλίζονταν πολύ γλωσσά επεισόδια της βασιλείας του Φι-  
λιππου του Σδαίου. Κατ' εχρήν το 1296, όταν ο βασιλεύς επέβα-  
λε το φδο της δέκτης στον κήρο, ο πάρας ανέδωσε αποφα-  
σιστικά στο κήρο που συνέχε τον κήρο με τους λαικούς σε ένω-  
και τον αυτό λαό, που είναι υπαταγμένος σην χρονηκη κρηδαία.  
Είναι γλωσσά ως κρηδαίος ποτιφικας έχουσ αυτή την αντι-  
παράθεση και αναγκάστηκε να παδαφεί ότι ο βασιλεύς ηγορεί  
σε επέλους περιτωές να πορολοει τον κήρο. Ηταν σφαές  
ότι ο κρηδαίος αυτοαυτά μόνος του να επελοτα χωδα-  
κρηδα αυτών των περιτωων. αυτό και μόνον ητα κήρο έα ση-  
ματικό βήμα σην κατεσθων της κληροσ αναλοσων  
πολιτικων λειτουρριων του (Kapp, σ. 40). Η ολοκληρωση της πο-  
δέας εχρήσε το 1301, όταν ο Φιλίππος ο Σδαίος ανέλαβε τον  
αββα Ζαυσοσ και τον περιεψησε στο αυλικό αντί να εκαληνησά-  
στικό δικαστήριο. Ο πάρας ηγορείσθηκε στις διακαυτές αγά-  
λοσ ζουδουχθεί: ο βασιλεύς ηδη επελοτα ποροδους αγά-  
λοσ δικαιοσύνης του δικαιοσύνης, σήψωνα με τους δημωια-  
πολιτικους νόμους του. Εξόσο το πολιτικό και το πο-  
επικρατικό δικαιοσύνη, οι πδικαίκες του είναι μεγάλα

έδω τον κόμο. Η κλήρης αποσυνδερη του από την πνευματική  
δικαιοσυνία είναι παντοχόρδουσα το σήβλοσ και το σωστακό του  
στοχείο (για όα αυτά βλ. Rivière, σ.π.).

Η βούλα *Uman Sanciam* που δημωιοποιήσε σην συνέχεια ο  
πάρας Βονιφάτος VIII ήταν η τέλευτα μεγάλη θεολογική πγα-  
ματεία από όους επέδωσαν οι ποτιφικες. Ο κρηδαίος ποτιφί-  
κας όχι μόνον απέτηχε σην αποπειρά του να καθάριζέτο το βασι-  
λιά τις [αλλάς μεσω του αφοδοσιοου, αλλά ταμειωθήκε και πα-  
δαμειοτήκε από τις πολιτικές ηγορίες. Το επεισόδιο  
αυτό σήμαδεβει ηα ενδιδερη και επιββαίνου ότι η γέ-  
λοση του κέρτος συνδερταν σαφώς με την εξέλιξη των σχέσων

αυτή η εξέλιξη των πδικων αποτυώθηκε και στο επιπέδο  
της κοινοτήτων, δεδομένου ότι ο Ιός αιώνας χωδακρητηρήθηκε,  
αν όχι από την αγάλη, τουλάχιστον από τη ηχοσασατοκοιοτηση  
της κατασολογησης του πολιτικού. Ηγέρει στο σήμλο αυτό να σνε-  
κρητικη σήψωνα ει σήψωνα της σήψωνα της σήψωνα της σήψωνα της  
λάη, την ανάλωση της σήψωνα της σήψωνα της σήψωνα της  
λοποιοθείς σήψωνα και την ανάλωση της σήψωνα της σήψωνα της  
σήψωνα της σήψωνα της σήψωνα της σήψωνα της σήψωνα της

Το έργο του δημωικων πατέρα, κρηδός η *Somme Théologi-  
que*, αποκαλύπτει τις μεταβολές του πολιτισμικού κώδικα και  
ιδιαιτέρη την ενλόχωση της διαφοδοποιοτησης του κρηδαίου από το  
πνευματικό. Στον Θωμα του Ανκάρη, που ανακάλυψε ηαί τον  
Αδτοτοτέλη, χροσολογία την ενλωμηση των κρητικων θεκτων  
της εχληνικής φιλοσοφίας σην χροσολογία η νέα αν-  
τη σνθεση όδηλει σην επαναλόγηση της ιδέας της σήψωνας, η  
οποία στο έχης αντισταθεταί και σην ιδέα του περφοσικού, και  
σην ανάλωση του ανθωπου και σην κληροσ, σαφώς  
διακρηδωθησασ από τον άνθωπο ως χροσολογία (βλ. Ullmann,  
1975, σ. 275 και 1961, σ. 230 κ.ε.). Ηδάρη, οι δύο αυτές  
σνθεσεις ταμίζονται, με τδμο που διασφαλίζον τη βωσθή-  
ση του ποτιφικού του Ανκάρη: η *humanitas* παδαμειεται στο πο-  
λιτικό σήμα και, σνθεσως, στο σήμα της σήψωνας, του λόγου, της  
ανθωπικής σήψωνας, σην ηοσολογία της δικαιοσύνης  
και, σνθεσως, σην κλήρη και σην ανάλωση του περφοσικού. Αυτός

\* Στο *Somme Théologique* (1266-1274), ηαγαλήσωνη κρηδός στο *Traité des Lois*  
(Ia, Iae, 90 κ.ε.) και στο *Traité de la Justice* (Iia, Iae, 57 κ.ε.). Το τέλευτο  
ανπέφεται σην όβουση του δικαιοσύνης.

ο δυϊσμός είναι σχεδόν απόλυτος και αποκαλύπτεται πολύ πιο καθαρά και αποφασιστικά απ' ό,τι όλες οι άλλες θεωρητικές κατασκευές που σημάδεψαν τη μεσαιωνική ιστορία. Βέβαια, και οι δύο αυτοί τομείς απορρέουν από τον Θεό, αλλά ο Άγιος Θωμάς φροντίζει να σημειώσει ότι προϋποθέτουν μια διάκριση αντίστοιχη με εκείνη που ξεχωρίζει τους πρωτεύοντες από τους δευτερεύοντες σκοπούς. Επιπλέον, η αντίθεση αυτή παίρνει ιδιαίτερες διαστάσεις όταν αξιολογούμε όλες τις συνέπειες της εισαγωγής της έννοιας της φύσης: ο άνθρωπος μπορεί να ανακαλύψει μόνος του, μέσω του λόγου, τις αρχές που οργανώνουν τη γήινη πολιτεία, χωρίς να χρειάζεται τη χάρη. Ένας παγανιστής μπορεί, εξίσου με τον πιστό, να επεξεργαστεί ένα δίκαιο το οποίο, αν και λαϊκό, θα είναι επίσης πλήρως νομιμοποιημένο.

Έτσι, το κράτος εμφανίζεται σαν φυσικό πολιτικό σώμα που δεν δημιουργήθηκε, αλλά το ανακάλυψε ο ανθρώπινος λόγος· είναι συνεπώς, εξωεκκλησιαστικό και δεν υπόκειται στην Αποκάλυψη. Επίσης, το κράτος οφείλει να λειτουργεί σύμφωνα με μια ορθολογική τάξη, δηλαδή σύμφωνα με τη φύση και ένα σύνολο αρχών που το χαρακτηρίζουν και δεν οφείλουν τίποτε στο νόμο του Θεού. Η μεσολάβηση της ιδέας της φύσης παίζει, λοιπόν, κεφαλαίωδη ρόλο, επικυρώνοντας ταυτόχρονα τη λαϊκή ταυτότητα του πολιτικού σώματος και την ύπαρξη αποκλειστικών πόρων. Καταλήγουμε έτσι σε ένα μοντέλο διαμετρικά αντίθετο από εκείνο που παρατηρούμε στην ισλαμική κουλτούρα, στην οποία, δεδομένου ότι η φύση είναι μία και ταυτίζεται με τη θεία τάξη, ο λόγος δεν προσφέρει στο πολιτικό κανένα μέσο για την οικοδόμηση της αυτονομίας του.

Όμως, η συμβολή του Ακινάτη υπερβαίνει την επιβεβαίωση του δυϊσμού χρονικού-πνευματικού· συναντάμε επίσης μια αρκετά περιεκτική ανάλυση της οργάνωσης καθενός από αυτούς τους τομείς. Το πνευματικό είναι ο τομέας των πρωταρχικών σκοπών, η προσπέλαση στη γνώση του απορρέει από την πίστη: επικαλείται λοιπόν τον αποκαλυμμένο λόγο και επαφίεται στη Θεία Πρόνοια. Το χρονικό είναι ο τομέας της *humanitas*, της φύσης και των δευτερευόντων σκοπών: επικαλείται το λόγο και, συνεπώς, τη βούληση και την πρωτοβουλία του ατόμου, πιστού ή άπιστου. Αν το πνευματικό συνδέεται με το νόμο, το χρονικό συνδέεται με ένα δίκαιο που προέρχεται από την ανθρώπινη ικανότητα αναζήτησης του δικαίου μέσω του λόγου (βλ. Villey, σ. 124 κ.ε.). Αυτή η πρωτότυπη αντίθεση ανάμεσα στο δίκαιο και το νόμο αναewώνει την πολιτική κουλτούρα, ενώ περιορίζει τις συνθήκες λει-

τουργίας του πολιτικού σώματος. Βέβαια, το πολιτικό σώμα ενισχύεται με τη συνδρομή ενός δικαίου που το χαρακτηρίζει αποκλειστικά, αλλά περιορίζεται ταυτόχρονα στην άσκηση των λειτουργιών του, οι οποίες πρέπει να συμφωνούν με το δίκαιο της φύσης. Η κατασκευή αυτή είναι καθοριστική γιατί αναγγέλλει ένα κράτος το οποίο, τόσο στο μοντέλο του Ακινάτη όσο και γενικότερα στη δυτική κουλτούρα, δεν μπορεί παρά να είναι ένα κράτος δικαίου (βλ. Ullmann, σ. 250 κ.ε.).

Κράτος δικαίου το οποίο, όντας κράτος της *humanitas*, έχει μια συγκεκριμένη λειτουργία: να εξασφαλίσει την ευτυχία των ανθρώπων (βλ. R.W. Carlyle και A.J. Carlyle, σ. 33). Ο ηγεμόνας αντιεί μια ιδιαίτερη νομιμοποίηση, η οποία αποδεικνύεται ότι προέρχεται αποκλειστικά από το λαό. Η νομιμοποίηση αυτή αποσαφηνίζεται με δύο τρόπους: ο ηγεμόνας οφείλει να δρα σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο και ως εκπρόσωπος της *humanitas*. Απορρίπτοντας την ιδέα ενός μονάρχη του θείου δικαίου, ο Ακινάτης αναγκάζεται να επιχειρηματολογήει με όρους ανθρώπινης νομιμοποίησης και να υποδεικνύει, ακολουθώντας τόσο τη ρωμαϊκή όσο και τη μεσαιωνική παράδοση, ότι ο βασιλιάς υπάρχει ως έκφραση του πολιτικού σώματος. Το κράτος που προδιαγράφει η θεωρία του Ακινάτη δεν είναι λοιπόν μόνο λαϊκό και κυρίαρχο, αλλά και κράτος δικαίου που προαναγγέλλει το αντιπροσωπευτικό κράτος.

Με τον ίδιο τρόπο καθορίζεται το πλαίσιο άσκησης των καθηκόντων του υπηκόου, ο οποίος οφείλει υπακοή στον ηγεμόνα, είτε αυτός είναι χριστιανός είτε παγανιστής. Έτσι ο αφορισμός χάνει κάθε πολιτική συνέπεια εφόσον τον χρησιμοποιεί ο πάπας εναντίον του μονάρχη. Η υπακοή θεμελιώνεται στο δίκαιο και όχι στο χρίσμα: απευθύνεται λοιπόν αποκλειστικά και μόνο στο χρονικό ηγεμόνα. Είναι συνεπώς βαθιά λαϊκή, ενώ ο Ακινάτης επιμένει πως ο λαός οφείλει να ακολουθεί το βασιλιά του πριν από τον πάπα, πλην των υποθέσεων που απορρέουν αποκλειστικά από την πνευματική τάξη, όπως οι σταυροφορίες, ο γάμος ή η εκπαίδευση. Αυτός ο τελευταίος περιορισμός είναι ιδιαίτερα σημαντικός διότι προοιωνίζεται τη διαμόρφωση και την προστασία ενός ιδιωτικού χώρου που απορρέει από τις συνειδήσεις και όχι από την πολιτεία, αντιπαρατιθέμενου έτσι στο δημόσιο χώρο. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό το γεγονός ότι ο Θωμάς ο Ακινάτης τοποθετεί ήδη σε σημαίνουσα θέση τα προβλήματα της εκπαίδευσης. Το έργο του σοφού δομινικανού δεν περιορίζεται λοιπόν στο να προσφέρει ένα μοντέλο που να επιτρέπει την κατανόηση του



σης κατά την ανάπτυξη μιας οργανολογικής σκέψης που αντλεί τόσο από τη ρωμαϊκή κουλτούρα, από την οποία παίρνει την ιδέα της *universitas*, όσο και από τη χριστιανική κουλτούρα, στην οποία οφείλει την αναφορά της στο μυστηριακό σώμα.

Το οργανολογικό αυτό θέμα ξαναβγήκε στην επιφάνεια με τον Καντορόβιτς, ο οποίος το εφάρμοσε στο πρόσωπο του βασιλιά (1957). Ο συγγραφέας διακρίνει το ορατό «φυσικό σώμα» και το «πολιτικό σώμα» του βασιλιά, που αντιστοιχεί στην εικόνα του μυστηριακού σώματος και ενσαρκώνει το έθνος στο σύνολό του. Το μυστηριακό σώμα δεν πεθαίνει εξ ορισμού και, συγχρόνως, εκφράζει τη δυναστική συνέχεια και τη διαιώνιση των θεσμών, που διακρίνονται έτσι από το πρόσωπο του βασιλιά. Αν αυτή η οργανολογική αντίληψη επέτρεψε την επιβεβαίωση των ιερών ιδιοτήτων του μονάρχη και, συνεπώς, την κατάχρηση της θεωρίας του θείκου δικαίου, είχε όμως ως συνέπεια να προβληθούν αντιρρήσεις σε κάθε πατρογονική αντίληψη της μοναρχίας και να αποδειχθεί ότι η τελευταία παραπέμπει σε ένα θεσμό διαφοροποιημένο από το πρόσωπο του κυρίαρχου που εκφράζει ολόκληρο το εθνικό σώμα.

Ακόμα και στις απολυταρχικές θεωρίες συναντάμε, συνεπώς, μια πολιτισμική κατασκευή του κράτους, που τονίζει τις θεσμικές πλευρές και τη διαφοροποίησή του, επιβεβαιώνοντας τα γνωρίσματα που συνιστούν την ταυτότητά του. Στη βάση αυτής της κουλτούρας επιχειρήθηκε η πολιτική ανάπτυξη των δυτικών κοινωνιών και η συνακόλουθη εξέλιξη της γραφειοκρατίας τους. Δεν πρέπει να μας εντυπωσιάζει το γεγονός ότι το φαινόμενο της γραφειοκρατίας οδήγησε στη διαμόρφωση ενός δημοσίου δικαίου και, κυρίως, του διοικητικού δικαίου, η πορεία του οποίου συγκεφαλαιώνει ενδεικτικά τα διάφορα στάδια σφυρηλάτησης της κρατικής κουλτούρας. Κατ' αυτό τον τρόπο θα συναντήσουμε, στη γερμανική σχολή του 19ου αιώνα και μέχρι τον Καρρέ ντε Μαλμπέργκ, την ιδέα της δημόσιας δύναμης που δημιουργεί ένα ειδικό δίκαιο της κρατικής παρέμβασης. Αργότερα συναντάμε την ιδέα της δημόσιας υπηρεσίας που δικαιολογεί τον επιβλητικό χαρακτήρα της έναντι των δραστηριοτήτων που εμπίπτουν στο ιδιωτικό δίκαιο. Αλλά σημαντικότερη θεωρείται η νομική θεωρία που ανέπτυξε ο Οριού, συνδέοντας το κράτος με τους θεσμούς: ως κάτοχος της δημόσιας εξουσίας, το κράτος αναπτύσσεται για να ικανοποιήσει τους σκοπούς του, ελέγχοντας και διαφοροποιώντας ρόλους και οργανισμούς, οι οποίοι αυτονομούνται προσδεδεικμένα και σταθεροποιούνται, γεγονός που τους επιτρέπει

να ρυθμίσουν τις κοινωνικές δραστηριότητες (βλ. Chevallier, τ. 2, 1979). Η πολιτική ανάπτυξη των κοινωνιών με ισχυρή κρατική κουλτούρα ταυτίζεται συνεπώς με τη βαρύτητα του θεσμού σε σχέση με τα δρώντα υποκείμενα και τα ιθύνοντα στρώματα: συναντάμε και πάλι την αντίθεση (την οποία διατύπωσε ο Νετλ) ανάμεσα στην ελιτίστικη κουλτούρα, που αναφέρεται στην Αγγλία, και στη θεσμική κουλτούρα, που συνδέεται με το γαλλικό παράδειγμα (Nettl, 1967, σ. 76 κ.ε.).

## 2. Μεταρρύθμιση και πολιτισμικοί μετασχηματισμοί

Η Μεταρρύθμιση σημαδεύει μια ρήξη στην πολιτική ανάπτυξη της Ευρώπης: η ιδέα είναι τετριμμένη από τότε που τη συστηματοποίησε ο Μ. Βέμπερ στο βιβλίο του *Προτεσταντική Ηθική*. Εντούτοις, επιδέχεται αποχρώσεις και παρατηρήσεις που οδηγούν σε κάποιες διαφοροποιήσεις απέναντι στο έργο του Γερμανού δασκάλου. Διαπιστώσαμε ήδη πως η εφαρμογή της στην πολιτική είναι συζητήσιμη: η ανάπτυξη της δημόσιας γραφειοκρατίας δε συνδέεται με τη δυναμική του προτεσταντισμού, αλλά αντιστοιχεί σε μια αντίθετη εξέλιξη που θέλει το κράτος να δομείται κυρίως υπό την προστασία (και με τη βοήθεια) της Αντιμεταρρύθμισης. Στο μεθοδολογικό τομέα όμως, πρέπει να διακρίνουμε σαφώς τα διάφορα επίπεδα κατανόησης της σχέσης: ο λουθηρανικός προτεσταντισμός δεν έχουν την ίδια πολιτική σημασία, κυρίως διότι δε διαμορφώθηκαν στα πλαίσια του ίδιου κοινωνικού μορφώματος. Επίσης θα πρέπει να διακρίνουμε, αναφερόμενοι στον Τρόελτς, τις συνέπειες του προτεσταντισμού ως ηθική από εκείνες του προτεσταντισμού ως αίρεση, για την πραγμάτωση των διαδικασιών πολιτισμικής ανακαίνισης και κοινωνικής μεταβολής (1955). Τέλος, πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η Μεταρρύθμιση δεν έχει το ίδιο νόημα όταν τη συλλαμβάνουμε ως κρίση του χριστιανισμού, ως πηγή επεξεργασίας μιας νέας θεολογίας και ως πολιτισμικό θεμέλιο κοινωνικών και πολιτικών επαναστάσεων. Πρόκειται για τρία επίπεδα ανάλυσης, που το καθένα έχει τη δική του βαρύτητα στην εξέλιξη του χριστιανικού πολιτισμικού κώδικα και τα οποία αξίζει να αναλύσουμε χωριστά.

α) Η κρίση του χριστιανισμού

Η Μεταρρύθμιση αποτελεί πάνω απ' όλα μια κριτική, μια αμφισβήτηση των θρησκευτικών μηχανισμών. Ως προς αυτό απο-



ση υποστηρίζει μια νέα κατασκευή της εξουσίας. Συναντάμε, όπως και στο ισλάμ, την πλήρη αποσύνδεση της εξουσίας ως ισχύος από την εξουσία ως έγκυρη αρχή. Ο άνθρωπος, λόγω του προπατορικού αμαρτήματος, οδηγείται εκ φύσεως προς το κακό: ο Καλβίνος φροντίζει να τονιστεί με έμφαση (Calvin, 1939, τ. 1, σ. 142 και 163). Κάθε ανθρώπινη εξουσία αποτελεί, λοιπόν, εκδήλωση μιας δύναμης που δε δικαιούται να διεκδικεί καμιά νομιμοποίηση. Αν οι θετικοί νόμοι είναι αναγκαίοι για την προσωρινή ρύθμιση των ανθρώπινων συμπεριφορών, δεν παύουν να αποτελούν εκδήλωση ισχύος: η ιεραρχική εξουσία του ανθρώπου επί του ομοίου του και οι φυσικοί νόμοι καταδικάζονται λοιπόν εξίσου στο όνομα της αδυναμίας της ανθρώπινης δράσης να προσεγγίσει το καλό με καθαρά δική της προσπάθεια. Ολόκληρη η κατασκευή του Ακινάτη για το φυσικό δίκαιο, που θεμελιώνει την αυτονομία της πολιτικής εξουσίας, καταρρέει, συμπαρασύροντας την κατασκευή μιας ιεραρχικής, νομιμοποιημένης εξουσίας στο χρονικό τομέα (Villey, σ. 317). Η εξουσία ως έγκυρη αρχή, συνεπώς, απορρέει από το θεϊκό νόμο: η πολιτική υπακοή θεμελιώνεται μόνο στο βαθμό που δικαιολογείται από τους δεσμούς της με κάποια τάξη. Από τη στιγμή της εμφάνισής της, η κρίση του χριστιανισμού που ξεκίνησε με τη Μεταρρύθμιση αποτυπώνεται βαθιά στο ρωμαιοκαθολικό πολιτισμικό κώδικα: αντικαθιστά την τάξη του δικαίου με την τάξη του νόμου, ενώ η ιδέα μιας νομιμοποιημένης ιεραρχικής εξουσίας εξαφανίζεται μπροστά σ' εκείνη μιας εξουσίας η οποία έχει την ίδια υπόσταση με το νόμο.

β) Θεολογική Μεταρρύθμιση και νέα αντίληψη του πολιτικού

Η Μεταρρύθμιση δεν είναι μόνο ένα κίνημα αμφισβήτησης στο εσωτερικό της εκκλησίας. Από θετική σκοπιά, πρέπει επίσης να τη δούμε ως αφετηρία μιας νέας θεολογίας. Πρώτα πρώτα, ως αμφισβήτηση μιας κουλτούρας, μετατράπηκε προοδευτικά, με ορισμένους μεγάλους θεωρητικούς της, σε πηγή επεξεργασίας μιας νέας κουλτούρας (βλ. Hegmet, 1986, σ. 132-158). Πρέπει εντούτοις να είμαστε προσεκτικοί: οι μεγάλοι μεταρρυθμιστές έχουν κυρίως θρησκευτικές ανησυχίες, τους απασχολεί ο θεσμός της συλλογικής θρησκείας. Ο λόγος τους είναι, λοιπόν, μόνο επικουρικά πολιτικός και το έργο τους πρέπει κατ' αρχήν να το δούμε ως μια θεολογία. Πέρα από το δηλωμένο σχέδιό τους, συναντάμε στη σκέψη τους ένα νέο νόημα της κοινωνικής δράσης, από την οποία δε λείπουν οι πολιτικές προεκτάσεις. Εξάλλου, οι μεγάλοι δάσκαλοι της Μεταρρύθμισης αναμείχθησαν, σε διαφο-

ρετικό βαθμό, σε πολιτικές δραστηριότητες. Από το θεολογικό τους λόγο και από την πολιτική τους πρακτική απορρέουν, λοιπόν, προσάνατολιμοί που δεν μπορούμε να θεωρήσουμε απλά συγκυριακούς: ο καλβινισμός και ο λουθηρανισμός δεν είναι μόνο δόγματα, αποτυπώνονται επίσης στη συμπεριφορά όσων προσχωρούν σ' αυτά και συμβάλλουν στην εφεύρεση ενός ολόκληρου πολιτισμικού κώδικα. Αντίθετα, η σκέψη και η δράση τους εντοπίζεται ιστορικά και κοινωνικά: η λουθηριανή και η καλβινική θεολογία δεν έχουν την ίδια πολιτική σημασία. Παραπέμποντας σε διαφορετικές κοινωνικές μορφοποιήσεις, αποτελούν την πηγή μιας σημαντικής διαφοροποίησης, που οδηγεί κυρίως τη λουθηριανή θεολογία στη διατήρηση μιας ιδέας του κράτους, και μάλιστα ενάντια στις βασιμίες αρχές της Μεταρρύθμισης, ενώ η καλβινική θεολογία πορεύεται σε έναν πολύ επαναστατικότερο δρόμο. Πίσω απ' αυτή τη διάσταση της σκέψης, διαφαίνεται σαφέστατα ο πολιτικός χάρτης της Ευρώπης: η επιρροή του λουθηρανισμού χαρακτηρίζει το γερμανικό και το σκανδιναβικό κόσμο, ενώ εκείνη του Καλβίνου αγκαλιάζει προοδευτικά τις αγγλοσαξονικές κοινωνίες, που διαθέτουν ελάχιστα ανεπτυγμένα κράτη.

Ο λόγος του Λούθηρου στρέφεται, κατ' αρχήν, ενάντια στους θρησκευτικούς μηχανισμούς και υπερβαίνει ελάχιστα αυτή την αμφισβήτηση. Οι πρώτες του επικρίσεις κατευθύνονται ουσιαστικά ενάντια στην ισχύ του ποντίφικα, ενάντια στο δικαίωμά του να ερμηνεύει τις Γραφές, ενάντια στις αξιώσεις της εκκλησιαστικής ιεραρχίας να ελέγχει την ατομική συνείδηση (βλ. Delumeau, 1973, σ. 88 κ.ε.). Όπως υπογραμμίζει ο Τζ. Ρίττερ, η Γερμανία της Μεταρρύθμισης είναι ουσιαστικά η Γερμανία των θεολόγων, και η επίδραση του πολιτικού δεν έχει τη σημασία που έχει, αντίθετα, στην Αγγλία και τη Βοημία (1971, σ. 17). Η αμφισβήτηση της παπικής εξουσίας δεν ισοδυναμεί απόμα με μια συστηματική κριτική κάθε εξουσιαστικής πρακτικής: διαμετρικά αντίθετα, ως κατώτερη από το θεϊκό νόμο, η εξουσία αφήνεται εσκεμμένα, σύμφωνα με το μοναχό Γουίντενμπεργκ, στο χρονικό ηγεμόνα. Στην πραγματικότητα, με το Λούθηρο γεννιέται εκ νέου η παλιά θεωρία των δύο μαχαίρων, συνδεδεμένη όμως, αυτή τη φορά, με μια πολύ ριζοσπαστικότερη αντίληψη που μεταβάλλει βαθιά το νόημά της: η χρονική μάχαιρα μετατρέπεται σε ηθελημένο από το Θεό αναγκαίο κακό, που στηρίζεται στην ισχύ και όχι στο λόγο, και δε διαθέτει καμιά νομιμοποίηση εκτός από το επιχείρημα της αδήρητης αναγκαιότητας: «Οφείλουμε να δώσουμε», επισή-





Η καλβινική θεολογία φαίνεται να έχει μια παρόμοια αφετηρία: το έργο *Θεομορφία της χριστιανικής θρησκείας* στηρίζεται σε μια αρκετά επεξεργασμένη κριτική της εκκλησίας, της ιεραρχικής εξουσίας της και της μυστηριακής της λειτουργίας. Ολόκληρο το έργο του Γενοβέζου μεταρρυθμιστή είναι λοιπόν ένα κάλεσμα στις Γραφές και, κυρίως, στον ηθικό χριστιανικό νόμο, που απορρέει από τη Θείκη Αποκάλυψη, η οποία μπορεί αποκλειστικά να διεκδικήσει τη νομιμότητα. Όπως ο Λούθηρος, έτσι και ο Καλβίνος καταγγέλλει τις καταστροφικές συνέπειες της λογικής που απομάκρυνε τον άνθρωπο από το Θεό και τη Δικαιοσύνη του, η οποία, πράγματι, δεν μπορεί να έχει ανθρώπινη ουσία (Villey, σ. 317). Η διαπίστωση αυτή καταλήγει ταυτόχρονα σε μια πιο επεξεργασμένη και πολύπλοκη κατασκευή του πολιτικού: αν ο Καλβίνος δέχεται, όπως ακριβώς και ο Λούθηρος, την αναγκαιότητα μιας πολιτικής δύναμης και υποδεικνύει την υπακοή στον ηγεμόνα, η σημασία που αποδίδει στο χριστιανικό νόμο τον οδηγεί επίσης στην προσδοκία της οικοδόμησης της πολιτείας του Θεού επί της γης και, συνεπώς, στην υπέρβαση του λαϊκού και ηγεμονικού κράτους ως μορφή διακυβέρνησης. Όπως υπογραμμίζει ο Γουόλτσερ, υπάρχουν κατά συνέπεια δύο πολιτικές στον Καλβίνο: η τάξη της καταστολής, αρκετά συγγενής με την αντίληψη του Λούθηρου, και η τάξη της χριστιανικής πειθαρχίας, η οποία προσκαλεί άμεσα στο μετασχηματισμό του κόσμου, στην υπέρβαση του κράτους και στην επινόηση μιας νέας πολιτείας που θα εμπνεύσει σε μεγάλο βαθμό τις πουριτανικές επαναστάσεις των επόμενων δεκαετιών ή και αιώνων (1966, κεφ. 1).

Το κεφάλαιο που ο Καλβίνος αφιερώνει στην *Πολιτική Διακυβέρνηση* (*Du Gouvernement Civil*) αναφέρεται σχεδόν αποκλειστικά στην αξία του κατασταλτικού κράτους. Από την αρχέγονη πτώση του, ο άνθρωπος είναι φυσικά αικωνικός: ξεκινώντας από μια αρχή αντίθετη από εκείνη του Θωμά του Ακινάτη, ο Καλβίνος δείχνει τη φυσική ανικανότητα του ανθρώπου να οργανώσει μια δίκαιη πολιτεία. Δε θα μπορούσε συνεπώς να υπάρξει κάποιο φυσικό δίκαιο, και η τάξη των επίγειων πραγμάτων ρυθμίζεται από το παιχνίδι του φόβου και της επιβολής: ο Θεός θεομοθέτησε τους ηγεμόνες και έβαλε το φόβο στις καρδιές των υπηκόων τους για να αποφευχθεί το χάος και η αταξία (όπ.π., σ. 35). Οι διοικούντες παρουσιάζονται λοιπόν ως «λειτουργοί της θείκης δικαιοσύνης» (Calvin, σ. 203, κεφ. XVI), και πρέπει να διαθέτουν το σεβασμό και την υπακοή των υπηκόων τους: «Το πρώτο καθήκον των υπηκόων προς τους ανωτέρους τους», γρά-

φει ο Καλβίνος, «είναι να έχουν σε μεγάλη και υψηλή εκτίμηση το κράτος τους, να το αναγνωρίζουν ως δωρεά παραχωρημένη από το Θεό και, γι' αυτό τον λόγο, να τους τιμούν και να τους σέβονται, όπως σέβονται τους τοποτηρητές και τους αποστόλους του Θεού» (σ. 226). Οι πολίτες, αντί να αμφισβητούν τον τύραννο, οφείλουν να τον αποδέχονται ως σημάδι «ενός θείκου θυμού πάνω στη γη» (σ. 230), ενώ ο συγγραφέας υπενθυμίζει ότι ο Ιερεμίας ζητούσε να τιμάται ο Ναβουχοδονόσωρ, αν και ήταν «διεστραμμένος και απάνθρωπος τύραννος» (σ. 233).

Η ομοιότητα με το Λούθηρο είναι μέχρι αυτό το σημείο αξιοσημείωτη: δεν πρέπει όμως να μας δημιουργεί ψευδαισθήσεις. Οι αναπτύξεις που αφιερώνει στο κεφάλαιο *Πολιτική Διακυβέρνηση* αποτελούν μια μόνο διάσταση της πολιτικής σκέψης του Καλβίνου, το σημείο της σύνεσής του απέναντι στη συγκεκριμένη βασιλική εξουσία και την έκφραση της απαισιόδοξης κρίσης του για την ικανότητα του ανθρώπου να οικοδομήσει την πολιτεία ανεξάρτητα από τη συνδρομή του θείκου νόμου. Η κατασταλτική αυτή αντίληψη του πολιτικού αντικαθιστά την εμπιστοσύνη που έδειχνε ο χριστιανισμός του Ακινάτη στο λόγο και μας απομακρύνει και πάλι από το μοντέλο ενός κράτους δικαίου με μια σαφώς αυτόνομη μορφή νομιμότητας.

Αντίθετα όμως, από αυτόν το δηλωτικό λόγο προκύπτει μια νέα αντίληψη του πολιτικού που σχετίζεται, αυτή τη φορά, με την ηθική του καλβινισμού, η οποία ενέπνευσε την πολιτική δράση τόσο του ίδιου του Καλβίνου όσο και των επιγόνων του. Η ανωτερότητα της χριστιανικής ηθικής στον Καλβίνο είναι τέτοια που στο τέλος του κεφαλαίου που αφιερώνει στην *Πολιτική Διακυβέρνηση*, οδηγείται σχεδόν σε μια αντίφαση: ο ηγεμόνας δεν επιτρέπεται να αντιτίθεται στο νόμο του Θεού. Αν οι ηγεμόνες, λέει ο Καλβίνος, «προστάζουν ενάντια σ' αυτόν, δεν τους οφείλουμε καμιά εκτίμηση» (σ. 240). Η πολιτική υπακοή φαίνεται να συναντά τα όριά της στη συμμόρφωση στους θείκους νόμους και στη χριστιανική ηθική. Αυτός ο αιφνίδιος δισταγμός του θεολόγου εκφράζει μια αμφισημία, που φωτίζεται αρκετά καθαρά από τον Γουόλτσερ, ο οποίος επισημαίνει πως ο Καλβίνος άλλοτε περιορίζει το πολιτικό στην κατασταλτική του λειτουργία και άλλοτε, αντίθετα, θέλει την πολιτική δράση να προσανατολίζεται στο μετασχηματισμό του κόσμου και στην οικοδόμηση της πολιτείας του Θεού επί της γης. Πρόκειται για ένα δυϊσμό που υπογραμμίστηκε από τον Γέλιν, ο οποίος δείχνει ότι πρέπει να κατανοήσου-



νας και το περιβάλλον του, αλλά και η ίδια η εκκλησία. Το σχίσμα αυτό σταθεροποίησε στο πολιτικό και το κοινωνικό επίπεδο την αντίθεση ανάμεσα στη Μεταρρύθμιση, που η απήχησή της ξεπέρασε το στενά θρησκευτικό της πλαίσιο, και στην Αντιμεταρρύθμιση, που η λογική της κατευθυνόταν προς «την καθοριστική ενίσχυση της γραφειοκρατικής δομής της κοινωνίας» (σ. 78). Αντικείμενο της σύγκρουσης δεν ήταν μόνο η διατήρηση της εκκλησίας, που απειλούνταν από ένα νέο σχίσμα, αλλά η προστασία και η ενδυνάμωση της αυλής, η ανάπτυξη της γραφειοκρατίας και της ικανότητάς της να εγκλωβίζει τις νέες ελίτ, για να αντλεί απ'αυτές τους αξιωματούχους της. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι η Αντιμεταρρύθμιση θριάμβευσε στο Νότο, στις ιταλικές πολιτείες, έπειτα στην Ισπανία και, τέλος, στη Γαλλία, δηλαδή εκεί όπου η αντίσταση στην κοινωνική μεταβολή ήταν ισχυρότερη και ο κρατικός μηχανισμός είχε συσσωρεύσει τους περισσότερους πόρους. Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι την Αντιμεταρρύθμιση την οργάνωσε ο ισπανικός σχολαστικισμός, κυρίως η σχολή της Σαλαμάνκα, η οποία επικύρωσε μια μετριοπαθή επιστροφή προς τη σκέψη του Ακινάτη και, σε κάθε περίπτωση, μια επιβεβαίωση της νομιμότητας του κράτους.

Σ' αυτό τον τομέα, η Αγγλία έχει τις διαστάσεις συμβόλου: καθώς τη χαρακτηρίζει παραδοσιακά μια ενσωματωμένη κοινωνία πολιτών και μια ιδιαίτερα έντονη δυσπιστία απέναντι σε κάθε μηχανισμό, επεδίωξε συχνά μέσω των ελίτ της να περιορίσει την ανάπτυξη μιας υπερβολικά εκτεταμένης θεομοθέτησης της εκκλησίας. Πριν ακόμα εγγραφεί στο πεδίο μιας αντιπαράθεσης με τον πάπα, η γένεση της αγγλικανικής εκκλησίας αντανάκλασε την ισχυρή αντικληρική παράδοση που κυριαρχούσε πέραν της Μάγχης (Chaunu, σ. 246). Ακόμα, η μεταρρύθμιση του Ερρίκου VIII συνοδεύτηκε από την υποχώρηση της ιερατικής εξουσίας και την επιστροφή στην ανάγνωση της Γραφής χωρίς να εγκαινιάσει κάποια θεοκρατία του ηγεμόνα: αυτή ήταν η επιθυμία του Κοινοβουλίου στη Σύνοδο του 1547, αλλά και η κατεύθυνση της *Uniformity Act* και του νέου *Prayer Book*, που υιοθετήθηκαν δύο χρόνια αργότερα (σ. 244-245 και 259)\*. Η ανάδυση μιας περισσότερο θεομοθετημένης αγγλικανικής εκκλησίας με τη στήριξη μιας προσωπικότητας όπως ο Λοντ, εγγράφεται στα πλαίσια μιας τελευταίας απόπειρας για κρατικισμό, που οφείλεται στη δυναστεία των Στιούαρτ, στη θέλησή της να μιμηθεί το κράτος των Βουρβόνων

\* Βλ. επίσης G. M. Trevelyan, 1972, σ. 199 κ.ε.

και να επιβάλει την ιδέα μιας ιεραρχικής και απόλυτης εξουσίας του βασιλιά, και κυρίως τη δικαιοδοσία του να δημιουργεί και να εκδίδει το νόμο.

Όπως υπογραμμίζει ο Λ. Στόουν, δεν μπορούμε στο εξής να προσεγγίζουμε την Αγγλική Επανάσταση με οικονομικούς όρους ή απλά ως ταξική πάλη (σ. 85-86), αλλά αντίθετα ως πολιτική σύγκρουση του μονάρχη και των οπαδών του με την προσηλωμένη στα πολιτικά της δικαιώματα τοπική μεσαία αριστοκρατία (*gentry*), η οποία εμπνεόταν ταυτόχρονα από τη νομική και κοινοβουλευτική παράδοση της Αγγλίας και επηρεαζόταν από ένα δύσπιστο και εχθρικό σε κάθε συγκροτημένο μηχανισμό πουριτανικό ρεύμα (σ. 79). Ο πουριτανισμός επιβλήθηκε έτσι ως φορέας των επαναστατικών πρακτικών, που αναπτύχθηκαν στα πλαίσια της κινητοποίησης εναντίον του κράτους των Στιούαρτ, και υπήρξε ο πολιτισμικός κώδικας που στήριξε την επεξεργασία των διεκδικήσεων, τόσο της αριστοκρατίας όσο και των νομομαθών που υπεραμύνθηκαν της παραδοσιακής κοινοβουλευτικής εξουσίας.

Η διαδικασία αυτή μεταφράστηκε κατ' αρχήν σε ένα θρησκευτικό παροξυσμό του κοινοβουλίου, το οποίο, κατά τη διαμάχη του με τον Κάρολο Ι, απαίτησε κυρίως τη θεομοθέτηση μιας περιόδου νηστείας και παραινήσεων, οι οποίες μετατράπηκαν σύντομα σε κατεχοχήν ορμητήριο της πολιτικής αμφισβήτησης, που καθοδηγούσαν οι κοινοβουλευτικοί, και συγχρόνως της καταγγελίας των καθολικών, της αγγλικανικής ιεραρχίας, των ιπποτών και του βασιλιά (βλ. Wilson, 1969). Επίσης, το θρησκευτικό κριτήριο λειτούργησε αυτόνομα στην υποστήριξη της πάλης του κοινοβουλίου κατά του μονάρχη, και μάλιστα πιο καθαρά από τα κοινωνικοοικονομικά κριτήρια (Stone, σ. 208-209). Αντίστροφα, η πουριτανική κουλτούρα καθίσταται κατεχοχήν κώδικας δικαιολόγησης της κοινοβουλευτικής ελευθερίας ενάντια στο μοναρχικό κράτος, στο όνομα της υπεροχής του νόμου έναντι κάθε ιεραρχικής εξουσίας. Ο Πάρεκρ επικαλείται έτσι το «χαραγμένο στις καρδιές» θείο νόμο, υπόθεση συνείδησης και χάριτος, του οποίου κάτοχος είναι ο λαός στο σύνολό του και τον οποίο το κοινοβούλιο εφαρμόζει λογικά στο όνομά του (Haller, 1957, σ. 365-367). Βέβαια, ο Πάρεκρ δεν ξεχνά την κλασική για τους πουριτανούς αναφορά στην πτώση του πρώτου ανθρώπου και στην αναγκαιότητα του ρόλου του πολιτικού λειτουργού, που είναι αποτέλεσμα της. Η ιδέα αυτή είναι περισσότερο έντονη στον Γκόντουϊν, ο οποίος φτάνει στο σημείο να επικαλείται το καθή-



## ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΔΟΜΗΣΗΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Θα ήταν εντούτοις άδικο να παραβλέψουμε ένα από τα σημαντικότερα κληροδοτήματα της κλασικής κοινωνιολογικής θεωρίας: οι κουλτούρες δεν είναι *a priori* δεδομένες. Υπάρχει μεγάλος κίνδυνος να πέσουμε στις υπερβολές του ιδεαλισμού ή της ουσιοκρατίας από τη στιγμή που θα αρκεστούμε στη σύγκριση των πολιτισμών και στην αντιπαράθεση λίγο πολύ άκαμπτων περιγραφών, ξεχνώντας πως οι αρετές τους περιορίζονται στην ερμηνεία της κοινωνικής δράσης σε μια δεδομένη χρονική στιγμή. Επίσης, οι πρόσφατες έρευνες προσανατολίστηκαν σε μια αντίληψη της κουλτούρας που ενδιαφέρεται περισσότερο για το δρων υποκείμενο. Η κουλτούρα αναλύεται λοιπόν περισσότερο στη σχέση της με το άτομο. Αντί να εκλαμβάνεται ως κεκτημένο που ελέγχει τη δράση του ατόμου, κατανοείται από πολλούς μάλλον ως μια κοινωνική κατασκευή που διαμορφώνεται σε δεδομένες συνθήκες. Με λίγα λόγια, απομακρυνόμαστε ηθελημένα από τη συγκριτική πολιτισμική ανάλυση, για να στραφούμε σε μια κοινωνιολογία της πολιτισμικής οικοδόμησης και της αναζήτησης της ταυτότητας\*.

### Α. Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ

Η ανάπτυξη αυτής της σκέψης εξηγείται με βάση επιστημονικές αλλά και πρακτικές εκτιμήσεις. Το κριτικό πνεύμα που συνόδευσε τη μακροκοινωνιολογική προσέγγιση έκανε αναμφίβολα θετικό έργο: η πολιτισμική μεταβλητή δεν είναι εφαρμόσιμη παρά μόνο αν είναι ενσωματωμένη σε μια κοινωνιολογία της δράσης. Ακριβέστερα, η κοινωνική χρήση των πολιτισμικών συμβόλων που διαθέτει ένας δράστης επιδρά εκ νέου επ' αυτών και ολοκληρώνει τα νοήματά τους: η ενεργοποίηση ισλαμικών σημειωμένων

από το αλγερινό FIS ή από τους πρωταγωνιστές της ιρανικής επανάστασης συναντά μια κοινωνική πρακτική προφανώς διαφορετική από εκείνη που κάνει το Μαροκινό ή το Σαουδάραβια μονάρχη να χρησιμοποιούν παρόμοια σημειώματα για να νομιμοποιήσουν την εξουσία τους. Κατά τον ίδιο τρόπο, το να θεωρεί κανείς τον εαυτό του μουσουλμάνο παραπέμπει σε αξίες, συμπεριφορές και πράξεις εν μέρει διακριτές, ανάλογα με το αν ανήκει κανείς στις σαουδαραβιές διοικούσες ομάδες, στην κοινότητα των βορειοαφρικανών μεταναστών στη Γαλλία, στην ινδική μουσουλμανική μειονότητα ή στο φτωχό λαουτίζικο των προαστίων του Καίρου ή της Αλγερίας. Με λίγα λόγια, η κουλτούρα ορίζεται και από τη χρήση που της επιφυλάσσει το κάθε άτομο. Προϋποθέτει την κατασκευή της ταυτότητας του ατόμου βασισμένη σε ένα συνεταιρικό δεσμό και σε μια σχέση αποκλεισμού: συνεπάγεται ταυτόχρονα μια εσωτερική και μια εξωτερική δυναμική (βλ. ιδ. Leander, 1986). Όλη αυτή η κοινωνική διαδικασία αποτελεί πηγή διαφορετικότητας μεταξύ πολιτισμικών τύπων, καθώς και ανανεώσεων και καινοτομιών, ή ακόμα και αστάθειας ή εξαφάνισης: πρόκειται για δεδομένα που δίνουν αποχρώσεις ή βελτιώνουν τη μακροκοινωνιολογία, η οποία ευνουεί, αντίθετα, τις ισχυρές τάσεις και τις ισχυρές δομές. Εντούτοις, οι δύο αυτές κοινωνιολογίες δεν αντιπαράθενται και απορρέουν από την ίδια σημειωτική προοπτική της κουλτούρας. Στην πραγματικότητα, εφόσον εφαρμόζονται αυστηρά, συμπληρώνονται χωρίς να αλληλοαποκλείονται: η πρώτη επιτρέπει να ερμηνεύσουμε τους τρόπους λειτουργίας ενός πολιτικού συστήματος και να συλλάβουμε τη «γραμματική» που οργανώνει τις διαδράσεις του, ενώ η δεύτερη έχει ως αντικείμενο την ερμηνεία της συμπεριφοράς των ατόμων και την ανάδειξη των μηχανισμών ταυτοποίησης που δίνουν νόημα στη δράση τους.

Οι πρόσφατες κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις εξηγούν την ανάπτυξη της δεύτερης προοπτικής. Αν τα χρόνια που ακολούθησαν την αποικιοκρατία ευαισθητοποίησαν τον ερευνητή σχετικά με την ύπαρξη πολιτισμικών μοντέλων διαφορετικών από εκείνα που θεμελίωσαν τη δυτική νεωτερικότητα, η τελευταία δεκαετία ευνόησε τη βαθιά ανατροπή των τρόπων πολιτισμικής ταυτοποίησης των ατόμων. Η κρίση της ιδιότητας του πολίτη οδήγησε λίγο πολύ παντού, στη χειροτέρευση των συλλογικών συνθηκών αλλοτρίωσης και στη διαμόρφωση νέων ταυτοποιήσεων: κρίση του εισαχθέντος κράτους στις εκτός της Δύσης κοινωνίες, που οδηγεί σε νέες μορφές θρησκευτικής, εθνικής, φυλετικής ή σεκταριστι-

\* Μπορούμε να αναφέρουμε ιδιαίτερα τις εργασίες της ομάδας του Ντενί Μαρτιν που δημοσιεύτηκαν στη *Revue française de Science Politique* (1962).



ρισσότερες από τις άλλες κοινωνίες του Νότου, μεταφράζεται από μια αυξημένη ένταση της κοινωνικής χρήσης των θρησκευτικών πεποιθήσεων και των τελετουργιών, της συχνά ακραίας και, σε κάθε περίπτωση, πάντα επιδεικτικής χρησιμοποίησής τους, επιτρέποντας να εκδηλωθεί η διαδικασία της κοινοτικοποίησης\*. Αυτή η εκτύλιξη των συμβόλων ευνοεί την κατασκευή εσωτερικών μορφών αλληλεγγύης μεταξύ ατόμων με κοινές αξίες: η αναβίωση του ινδουισμού δημιουργεί ένα συναίσθημα κοινότητας μεταξύ των πιστών, που μέχρι τώρα διαιρούνταν σε κάστες και θρησκευτικές ομάδες. Η αναβίωση του ισλαμισμού υπερβαίνει τις κοινωνικές αντιθέσεις, όπως ακριβώς οι θρησκευτικές ομάδες στην Αφρική ή τη Λατινική Αμερική εκμηδενίζουν την ταξική αλληλεγγύη και μειώνουν τις συνέπειες του φυλετικού, οικογενειακού ή κοινοτικού κατακερματισμού. Αυτές οι μορφές αλληλεγγύης δεν είναι καρπός μόνο μιας κοινής κοινωνικοποίησης, αλλά διαμορφώνονται με την παγίωση συλλογικών δομών που αναπτύσσονται γύρω από μια κοινότητα, η οποία τροφοδοτεί την ταυτότητά τους: συνεταιρισμοί αλληλοβοήθειας, εστίες υποδοχής, τραπεζικοί ή αποταμειευτικοί θεσμοί, οργανώσεις νέων, επαγγελματικά συνδικάτα, συγκροτήματα οργάνωσης του ελεύθερου χρόνου ή κατασκευής κατοικιών.

Η κοινωνική ύπαρξη της ταυτότητας προϋποθέτει επίσης τη διάκρισή της από άλλες ταυτότητες. Όσο περισσότερο σταθεροποιείται μια ταυτότητα, τόσο περισσότερο ωθεί τα άτομα να διατυπώσουν τις διαφορές τους, είτε καταγγέλλοντας τις ανταγωνιστικές κοινότητες είτε διεκδικώντας μεγαλύτερη αυτονομία, είτε ακόμα και ασκώντας μια στρατηγική εξόδου που οδηγεί στο σχηματισμό αντικοινοτήτων, στην αμφισβήτηση της νομιμότητας της πολιτικής τάξης και στην αντιπαράθεση σ' αυτήν μιας αντινομότητας.

Όλη αυτή η πολυμορφία συναντάται στις κοινωνίες με ισχυρό κοινοτισμό (στις οποίες η διάκριση μεταξύ των κοινοτήτων έχει φτάσει στο υψηλότερο επίπεδο) και είναι λίγο πολύ σταθερή στις υπόλοιπες κοινωνίες. Η ίδια η ταξική σύγκρουση μπορεί να οδηγήσει, ακόμα και σε συμπεριφορές εξόδου, άτομα των οποίων η ταυτοποίηση με την κυρίαρχουμένη τάξη αποδεικνύεται ριζικότερη: συναντάμε επίσης, σε διάφορες στιγμές της ιστορίας του εργατικού κινήματος, αντικοινοτικές συμπεριφορές αρκετά ισχυρές, που οδηγούν σε δυσπιστία ή σε ανταγωνισμό με την εθνική

\* Μια εξαιρετική περιγραφή του φαινομένου παρουσιάζει ο Ζαφρελότ (1932).

ή την πολιτική ταυτότητα. Στη γερμανική σοσιαλδημοκρατία των αρχών του αιώνα, καθώς και στους κόλπους του γαλλικού κομμουνιστικού κινήματος, ο πολλαπλασιασμός των συνεταιρικών δικτύων και η σημασία του έργου κοινωνικοποίησης που επιτελούν θυμίζουν τον τρόπο οργάνωσης των κοινοτήτων στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, είτε πρόκειται για τους Φλαμανδούς και τους Βαλλόνους στο Βέλγιο, είτε, σε τελείως διαφορετικές πολιτικές συνθήκες, για τους Σιχ στην Ινδία, τους Κόπτες στην Αίγυπτο ή τις κινεζικές κοινότητες στη νοτιοανατολική Ασία.

## 2. Η κατασκευή της ταυτότητας

Η ανάλυση των συμπεριφορών επιτρέπει έτσι τη διαβάθμιση της επιβεβαίωσης των ταυτοτήτων: η ανάλυση και η εξήγηση του τρόπου κατασκευής, επιβολής και διαφοροποίησης της ικανότητάς τους για κινητοποίηση, καθώς και του τρόπου εξαφάνισης και επανεμφάνισής τους, ανήκει στην ιστορική κοινωνιολογία και στην κοινωνιολογία της κινητοποίησης. Οι πιο πρόσφατες εργασίες ευνοούν τη χρήση της στρατηγικής ανάλυσης, προσπαθώντας να συνδέσουν την οικοδόμηση της ταυτότητας με τη σύνθεση των ατομικών στρατηγικών, που αναπτύσσονται ως απάντηση σε ορισμένες προκλήσεις. Πέρα από το γεγονός ότι μια τέτοια προσέγγιση παρουσιάζει το πλεονέκτημα ότι αποφεύγει τους κινδύνους του οργανικισμού και του κακόηχου αξιώματος περί αμετάβλητης κουλτούρας, επιτρέπει τη συνεξέταση της φαινομενικής αστάθειας των ταυτοτήτων, της ατελείωτης πολλαπλότητάς τους, της ευαισθησίας τους απέναντι στα γεγονότα και, κυρίως, των αμέτρητων τρόπων πρόσμειξης και ζύμωσής τους. Βρισκόμαστε, εδώ, στον πυρήνα της σύγχρονης προβληματικής της πολιτισμικής ανάλυσης: η ύπαρξη νοηματικών συστημάτων είναι όλο και περισσότερο α ξεχωριστή από τις αναρίθμητες ατομικές υπάρξεις που τα επικαλούνται, τους δίνουν νέες μορφές, ίσως τα παραμορφώνουν αλλά, σε κάθε περίπτωση, τα κάνουν να εξελίσσονται.

Αυτός ο τύπος ανάλυσης επιχειρεί κυρίως να δείξει πώς τα κοινωνικά υποκείμενα κατασκευάζουν τις συλλογικές τους ταυτότητες βρισκόμενα αδιάκοπα μπροστά στο δίλημμα επιλογής μεταξύ ποικίλων δυνατών ταυτοποιήσεων. Υπάρχουν πολλοί κοινωνικοί παράγοντες που συντρέχουν στην εξήγηση αυτής της επιλογής. Από αυτή τη σκοπιά, ο ρόλος της σύγκρουσης είναι αποφασιστικός, όπως υποδεικνύουν οι αναλύσεις του Μαξ αναφορι-





## Σ Υ Μ Π Ε Ρ Λ Σ Μ Λ

Η πολιτισμική ανάλυση επιτρέπει τη διακρίβωση των νοημάτων: του νοήματος του πολιτικού και των διαφόρων κατηγοριών που συνδέονται με αυτό όπως η εξουσία, ο νόμος και το δίκαιο. Η έρευνα αυτή επί του νοήματος επιβάλλεται ως προαπαιτούμενο κάθε κατασκευής αντικειμένου στις κοινωνικές επιστήμες και, συνεπώς, κάθε έρευνας που θέλει να είναι ακριβής. Το νόημα του πολιτικού ποικίλλει βαθιά στο χώρο και το χρόνο, ενώ οι σχέσεις που το δένουν με τις άλλες θεμελιώδεις κατηγορίες της κοινωνικής δράσης είναι διαφορετικές. Πολλές συζητήσεις θα είχαν αποδειχθεί μάταιες, πολλές παρεξηγήσεις σχετικά με το κλασικό ζήτημα του ορισμού του πολιτικού θα αίρονταν, αν ο ερευνητής έπαιρνε άμεσα υπόψη του τις διαιρετικές συνέπειες της πληθώρας των πολιτισμών κατά την κατασκευή του πολιτικού αντικειμένου.

Παρ' όλα αυτά, αυτός ο τύπος ανάλυσης δεν περιορίζεται στην αναίρεση των αντιδικιών σχετικά με τους ορισμούς. Η κοινωνιολογική θεωρία τής αναγνωρίζει μια φιλόδοξη εξηγητική ιδιότητα: είτε πρόκειται για το έργο του Ντυρκάιμ, είτε του Βέμπερ ή του Πάρσονς, η κουλτούρα θεωρείται φορέας (με τον έναν ή τον άλλο τρόπο) μιας πλούσιας εξηγητικής διάστασης. Ως αναπόφευκτη παραφθορά αυτής της φιλοδοξίας, η σύγχρονη πολιτική επιστήμη προχωρεί ακόμα περισσότερο, ανάγοντας συχνά την κουλτούρα σε μεταβλητή που, λίγο πολύ ταυτολογικά, επιτρέπει να εξηγούνται όσα δεν κατόρθωσαν οι άλλοι τύποι εξήγησης. Υπ' αυτές τις συνθήκες οδηγούμαστε πολύ σύντομα σε έναν παραλογισμό και, συγχρόνως, σε παραμέληση της απαραίτητης αυστηρότητας. Απομακρυνόμαστε κυρίως από το ουσιαστικό μήνυμα που μας κληροδότησαν οι μεγάλοι θεωρητικοί: η πολιτισμική εξήγηση δεν υπάρχει στην καθαρή μορφή της, αλλά προϋποθέτει τη συνδυασμένη αξιολόγηση των κοινωνικών πρακτικών. Δράση



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Abramowitz, A. (1980), in Almond, G.-Verba, S. (eds), *The Civic Culture Revisited*, Little Brown, Boston.
- Almond, G.-Powell, B. (1966), *Comparative Politics*, Little Brown, Boston.
- Almond, G.-Verba, S. (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Little Brown, Boston.
- Almond, G.-Verba, S. (eds) (1980), *The Civic Culture Revisited*, Little Brown, Boston.
- Althusser, L. (1970), «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *La Pensée*, Juin.
- Amselle, L.J.-Mbokolo, E. (1985), *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris.
- Anderson, P., *L'Etat absolutiste*, Maspero, Paris.
- (1977), *Les passages de l'antiquité au féodalisme*, Maspero, Paris.
- Arkoun, M. (1982), *Studia Islamica*, No LV.
- Arnold, T.W., (1924), *The Caliphate*, Oxford.
- Aron, R. (1981), *La sociologie allemande contemporaine*, P.U.F., Paris.
- Arquillère, H.X. (1939), *L'Eglise au Moyen-Âge*, Blond et Gay.
- (1932), *Saint Grégoire VII*, Vrin, Paris.
- (1955), *L'augustinisme politique*, Vrin, Paris.
- Badie, B. (1984), «Les ressorts du totalitarisme», in Hermet, G. Hassner, P. Rupnik, J. (eds), *Totalitarismes*, Economica, Paris.
- (1987), *Les deux Etats*, Fayard, Paris.
- Badie, B.-Smouts, M.C. (1992), *Le Retournement du monde*, P.F.N.S.P., Paris.
- Barley, N. (1986), *The Innocent Anthropologist*, Penguin.
- Barnett, H.G. (1953), *Innovation. The Basis of Cultural Change*, McGraw Hill, New York.
- Barracrough, G. (1968), *The Medieval Papacy*, Thames and Hudson, London.
- Barret-Kriegel, B. (1979), *L'Etat et les esclaves*, Calman-Lévy, Paris.
- (1981), «La politique juridique de la monarchie française et les principes de son droit public», in C.A.C.S.P., *Colloque sur les monarchies*, πολυγγ.

- Корр, Л.Д. (1945), «Situational Psychology», *American Journal of Sociology*, 51, т. 51.
- Chazel, F. (1974), *La théorie analytique de la société dans l'oeuvre de Tal-*  
*cott Parsons*, Mouton, Paris.
- Chaumu, P. (1981), *Eglise, culture et société*, SEDES, Paris.
- Chay, J. (1990), *Culture and International Relations*, Praeger, New York.
- Chelod, J. (1958), *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Besson-Chan-  
temerte, Paris.
- Chenon, E. (1913), *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat, du fer au*  
*XIXe siècle*, Blond et Cie, Paris.
- Chevallier, J. (1979), «Les fondements idéologiques du droit administratif  
français», in *Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général*, т. 2, P.U.F., Paris.
- Coulson, N.J. «The concept of Progress and Islamic Law», in Bellah, R.  
(ed), *Religion and Progress in Modern Asia*.
- Crozier, M.-Huntington, S.-Watanuki, J. (1975), *The Crisis of Democracy*,  
New York University Press, New York.
- Dahrendorf, R. (1972), *Classes et conflits de classes dans la société indus-*  
*trielle*, Mouton, Paris.
- Delumeau, J. (1973), *Naissance et affirmation de la Réforme*, P.U.F.,  
Paris.
- Denis, S.M. (1992), *Revue française de Science Politique*, août-oct-  
Deutsch, K. (1953), *Nationalism and Social Communication*, Chapman,  
New York.
- Dogan, M.-Rokkan, S. (eds) (1969), *Quantitative Ecological Analysis in*  
*the Social Sciences*, M.I.T. Press, Cambridge.
- Douglas, M.T. (1973), *Natural Symbols: Exploration in Cosmology*, Pell-  
can, London.
- (1975), *Implicit Meanings*, R.K.P., London.
- Dufourcq, A. (1932), *Histoire moderne de l'Eglise*, т. VI, Plon, Paris.
- Dumont, L. (1977), *Homo Aequalis*, Gallimard, Paris.
- (1983), *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, Paris.
- Durkheim, E. (1973), *De la division du travail social*, P.U.F., Paris.
- (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris.
- (1969), *L'évolution pédagogique en France*, P.U.F., Paris.
- Easton, D. (1967), «The Current Meaning of "Behaviouralism"», in Char-  
lesworth, J. (ed), *Contemporary Political Analysis*, Free Press, New York.
- Eisenstadt, S.N. (1973) *Traditional Patrimonialism and Modern Neopat-*  
*rimonialism*, Sage Publications.
- (1978), *Revolution and the Transformation of Societies*, Free Press, New York.
- (1980), «Cultural Orientations, Institutional Entrepreneurs and Social  
Change: Comparative Analysis of Traditional Civilizations», in  
*American Journal of Sociology*, т. 85, No 4.

- Barry, B. (1978), *Sociologists, Economists and Democracy*, University of  
Chicago Press, Chicago.
- Beange, G.-Butner, F. (ed.) (1991), *Les migrations dans le monde arabe*,  
CNRS, Paris.
- Bellah, R. (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia*. Ber-  
keley, California Press, University of California Press, Ber-  
keley.
- (1977), *Max Weber, An Intellectual Portrait*, University of California  
Press, Berkeley.
- Berkes, N. (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, McGuill  
University Press, Montreal.
- Bernard, P. (1970), *Protestantisme et capitalisme*, A. Colin, Paris.
- Binder, L. (1964), *The Ideological Revolution in the Middle East*, J. Wiley,  
New York.
- Birnbaum, P. (1975), *La fin du politique*, Le Seuil, Paris.
- Black, M. (1969), «Eliciting Folk Taxonomy in Ojibwa», in Tyler, S., *Cog-*  
*native Anthropology*, Rinehart and Winston, New York.
- Bloch, E. (1964), *Thomas Munzer*, Julliard, Paris.
- Bloch, M. (1924), *Les rois thaumaturges*, Istra, Strasbourg.
- Bonci-Maury, G. (1969), *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de*  
*conscience dans les pays latins du XIIe au XVIe siècle*, Slatkine Re-  
prints, Genève.
- Boudherba, N. (1980), «Droit et société: la loi entre la légitimité et la  
nécessité», *Lamulif*, no 116.
- Bourdieu, P.-Passeron, A. (1964), *Les héritiers*, Editions de Minuit, Paris.
- (1970), *La reproduction*, Editions de Minuit, Paris.
- Bourricaud, F. (1977), *L'individualisme institutionnel. Essai sur la*  
*sociologie de Talcott Parsons*, P.U.F., Paris.
- Brewer, J.-Stiles, J. (1980), *An Ungovernable People*, Hutchinson Univer-  
sity Library, London.
- Brown, A.-Gray, L. (eds) (1979), *Political Culture and Political Change in*  
*Communist States*, The MacMillan Press, London.
- Brown, P. (1983), *Genèse de l'antiquité tardive*, Gallimard, Paris.
- Burchardt, J. (1943), *Force and Freedom*, Pantheon Books, New York.
- Cahen, C. (1953), «L'évolution de l'igla du XIIe au XIIIe siècle», in *An-*  
*nals E.S.C.*, тав.-Мадг.
- Calvin, J. (1939), *L'institution de la religion chrétienne*, Société les Belles  
Lettres, Paris.
- Carlyle, A.J. (1950), *The Theories of the Relation of the Empire and the*  
*Papacy from the Tenth Century to the Twelfth*, W. Blackwood and  
sons, Edinburgh and London.
- Carlyle, R.W.-Carlyle, A.J. (1928), *The Political Theory of the Thirteenth*  
*Century*, W. Blackwood and sons, Edinburgh and London.
- (1936), *Political Theory from 1300 to 1600*, Edinburgh and London.

- (1981), «Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics», in *British Journal of Sociology*, τ. 32.
- (1982), «The Kemalist Revolution in Comparative Perspective», in Kazancigil, A.-Ozbudum, E. *Ataturk, Founder of a Modern State*, Hurst and Co, London.
- Elias, N. (1975), *La dynamique de l'Occident*, Calman-Levy, Paris.
- Eulau, H. (1963), *The Behavioural Persuasion in Politics*, Random House, New York.
- Freund, J. (1973), *Les théories des sciences humaines*, P.U.F., Paris.
- Ganshoff, F.L. (1947), *Qu'est-ce que la féodalité?*, la Baconnière Neuchâtel.
- Gauchet, M. (1984), *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris.
- Gaudemet, J. (1979), *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Sirey, Paris.
- Geertz, C. (1968), *Islam Observed*, Yale University Press, New Haven.
- (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- Gellner, E. (1980), *Muslim Society*, Cambridge University Press.
- Gibb, H.A.R. (1948), *Mohammedianism*, Oxford University Press, London.
- Giddens, A. (1971), *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goldziher, I. (1920), *Le dogme et la loi de l'islam* (γολλ. μτφ.), Geuthner.
- Gouldner, A. (1977), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heineman, London.
- Grounebaum (von), G.E. (1961), *Medieval Islam*, Phoenix Books, Chicago.
- (1962), *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, Vintage Books, New York.
- Guenée, B. (1967), «Etat et nation en France au Moyen-Âge», *Revue historique*, Janv.-mars.
- (1971), «Y a-t-il un Etat des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles», *Annales E.S.C.*, Mars-avril.
- Echter, M.-Brustein, W. (1980), «Regional Modes of Production and Patterns of State Formation in Western Europe», *American Journal of Sociology*, March.
- Haller, W. (1957), *The Rise of Puritanism*, Columbia University Press, New York.
- Hegel, F. (1965), *La raison dans l'histoire*, U.G.E., Paris.
- Hermet, G. (1983), *Aux frontières de la démocratie*, P.U.F., Paris.
- (1986), «L'individu citoyen dans le christianisme occidental», in Birnbaum, P.-Leca, J., *Sur l'individualisme*, PFNSP, Paris.
- Huntington, S. (1968), *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press.
- Jaffreclot, C. (1992), «Les émeutes entre hindous et musulmans: essai de

- hiérarchisation des facteurs culturels, économiques et politiques», *Cultures et conflits*, 5.
- Kantorowicz, E.H. (1957), *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton.
- Kardiner, A. (1939), *The Individual and his Society*, New York.
- Kavanagh, D. (1972), *Political Culture*, Macmillan, London.
- (1980), in Almond, G.-Verba, S. (eds), *The Civic Culture Revisited*, Little Brown, Boston.
- Kedourie, E. (1966), *Afghani and Abduh*, New York.
- Kepel, G. (1985), «Oulemas, intelligentsia et islamistes en Egypte», *Revue française de Science Politique*, juin...
- Klineberg, D. (1935), *Race Differences*, New York.
- Kluckhohn, C.-Kelly, W.H. (1945), «The Concept of Culture», in Linton, R. (ed), *The Science of Man in the World Crisis*, New York.
- Kroeber, A.L.-Kluckhohn, C. (1952), *Culture. A Critical Review of Concepts*, Vintage Books, New York.
- (1952), *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lacroix, B. (1981), *Durkheim et le politique*, P.F.N.S.P., Paris.
- Lagarde (de), G. (1956), *La naissance de l'esprit laïque*, Editions Nauwelaerts, Louvain.
- Leander, B. (1986), «Cultural identity in Latin America», in UNESCO, *Cultures: dialogue between the peoples of the world*, Paris.
- Leclercq, J. (1942), *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Lerner, d. (1958), *The Passing of Traditional Society*, Free Press, New York.
- Levine, D. (1965), «Ethiopia: Identity, Authority and Realism», in Pye, L.-Verba, S., *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton.
- Lévi-Strauss, C. (1958), *L'anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- Lijphart, A. (1979), in Brown, A.-Gray, L. (eds), *Political Culture and Political Change in Communist States*, The MacMillan Press, London.
- (1969), «Consociational Democracy», *World Politics*, 21, no 2.
- Linton, R. (1936), *The Study of Man*, New York.
- Lipset, S.M.-Rokkan, S. (1967), *Party Systems and Voter Alignments*, Free Press, New York.
- Little, D. (1969), *Religion, Order and Law*, Torchbook Library Editions, New York.
- Little, R.-Smith, S. (eds) (1988), *Belief Systems in International Relations*, Blackwell, Oxford.
- Luther, M. (1973), «Autorité temporelle et obéissance», in *Luther et les problèmes de l'autorité civile*, Aubier, Paris.
- Macpherson, C.B. (1971), *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Gallimard, Paris.

- Theology on the Eve of Reformation», in Ozment, S. (ed), *The Reformation in Medieval Perspective*, Quadrangle Books, Chicago.
- Rivière, J. (1926), *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Edouard Champion, Paris.
- Rodinson, M. (1966), *Islam et capitalisme*, Le Seuil, Paris.
- (1972), *Marxisme et monde musulman*, Le Seuil, Paris.
- *Mahomet*, Le Seuil, Paris.
- Rokkan, S. (1964), «The Civic Culture», *American Political Science Review*, sept. view.
- (1975), in Tilly, C. (ed), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton.
- Rose, R. (1965), «England: The Traditionally Modern Political Culture», in Pyc, L.-Verba, S., *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton.
- Roy, O. (1992), «Ethnies et politique en Asie centrale», *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, Edisud, Janv.
- Samovar, L.-Porter, L.-Jain, J. (1981), *Understanding Interculture Communication*, Wadsworth, Belmont.
- Samuel, R. (1981), (ed), *People's History and Socialist Theory*, R.K.P., London.
- Sanhoury, A. (1926), *Le califat*, Gauthier.
- Schacht, J. (1966), *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford.
- Scheuch, E.K. (1969), «Social Context and Individual Behaviour», in Dogan, M.-Rokkan, S. (eds), *Quantitative Ecological Analysis in the Social Sciences*, M.I.T. Press, Cambridge.
- Segessary, V. (1977), *L'Islam et la Réforme*, Editions de l'Age de l'Homme, Genève.
- Sewell, W. (1980), *Work and Revolution in France: the Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schemmell, Y. (1985), in Grawitz, M.-Leca, J., *Traité de science politique*, P.U.F., Paris.
- Schluchter, O. (1981), *The Rise of Western Rationalism*, University of California Press, Berkeley.
- Scott, R. (1965), «The Established Revolution», in Pyc, L.-Verba, S., *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton.
- Seguy, J. *Christianisme et Société*, Ed. du Cerf, Paris.
- Siegfried, A. (1950), *L'âme des peuples*, Hachette, Paris.
- Skocpol, T. (1979), *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, D.E. (ed) (1974), *Religion and Political Modernization*, Yale University Press.
- Marsella, A.-Devos, G.-Iisu, F. (eds) (1985), *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Tavistock, London.
- Michéal, G.-Simon, M. (1977), *Classe, religion et comportement politique*, P.F.N.S.F. et Editions Sociales, Paris.
- Moore, B. (1977), *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Penguin Books, Harmondsworth.
- (1978), *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, White Plains, Sharpe.
- Mosca, G. (1939), *The Ruling Class*, McGraw Hill, New York.
- Nisbet, R. (1969), *Social Change and History*, Oxford University Press, New York.
- Neff, J.P. (1967), *Political Mobilization*, Faber, London.
- Ouriac, P.-Malafosse (de), J. (1962), *Droit romain et droit ancien*, P.U.F., Paris.
- Pacaut, M. (1957), *La théocratie*, Aubier, Paris.
- Parkin, F. (1971), *Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*, Praeger, London.
- Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action*, The Free Press, Grenoble.
- (1965), «Culture and the Social System», in Parsons, T.-Shils, E.-Naegele, K.D., Pitts, J.R. (eds), *Theories of Society*, The Free Press, New York.
- (1967), *The Social System*, Routledge and Kegan Paul, London.
- (1967), *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York.
- (1973), *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, Dunod, Paris.
- (1973), *Le système des sociétés modernes*, Dunod, Paris.
- Pateman, C. (1980), «The Civic Culture: a Philosophic Critique», in Almond, G.-Verba, S. (eds), *The Civic Culture Revisited*, Little Brown, Boston.
- Percheron, A. (1974), *L'Univers politique des enfants*, P.F.N.S.F., Paris.
- Pianzola, M. (1958), *Thomas Muntzer ou la guerre des paysans*, Club français du livre, Paris.
- Pianhol (de), X. (1970), «The Geographical Setting», in Holt, F.M. x.c.a., *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, t. 2, B.
- Pohányi, K. (1944), *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston.
- Popper, K. (1956), *Misère de l'historicisme*, Pion, Paris.
- (1982), *La quête machévee*, Calman-Lévy, Paris.
- Pyc, L.-Verba, S. (1965), *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton.
- Rapp, F. (1980), *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen-Âge*, P.U.F., Paris.
- Richard, Y. (1991), *L'Islam chite*, Payard, Paris.
- Ritter, G. (1971), «Romantic and Revolutionary Elements in German

- Sorokin, P. (1964), *Comment la civilisation se transforme*, M. Rivière, Paris.
- (1947), *Society, Culture and Personality: their Structure and Dynamics*, New York.
- Stone, L. (1974), *Les causes de la révolution anglaise*, Flammarion, Paris.
- Strayer, J. (1971), «The Laicisation of French and English Society in the XIIIth Century», in Strayer, J., *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*, Princeton University Press, Princeton.
- (1979), *Les origines médiévales de l'Etat moderne*, Payot, Paris.
- Taymyya, I. (1976), *Siyâsa shariyya*, αναφ. από Gardet, L. *La cité musulmane*, Vrin, Paris.
- Tawney, R.H. (1951), *La religion et l'essor du capitalisme*, M. Rivière, Paris.
- Tompson, E.P. (1963), *The making of the English Working Class*, Vintage Books, New York.
- Trevelyan, G.M. (1972), *Précis d'histoire d'Angleterre*, Payot, Paris.
- Trevor-Ropper, H.R. (1972), *De la Réforme aux lumières*, Gallimard, Paris.
- Trimberger, E.K. (1984), in Skocpol, T. (ed), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Troeltsch, E. (1955), *Protestantism and Progress*, Beacon Press, Boston.
- Tucker, R. (1973), «Culture, Political Culture and Communist Society», *Political Science Quarterly*, τ. 88.
- Turner, B. (1974), *Weber and Islam*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Tyan, E. (1951), «Note sur la distinction du spirituel et du temporel dans le califat», *Annales de la Faculté du Droit de Beyrouth*.
- Tylor, E.B. (1871), *Primitive Culture*, Boston.
- Ullman, W. (1961), *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen and Co, London.
- (1965), *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen and Co, London.
- (1975), *Law and Politics in the Middle Ages*, London.
- Villey, M. (1962), *Leçons d'histoire de la Philosophie du Droit*, Dalloz, Paris.
- (1972), *Le Droit Romain*, P.U.F., Paris.
- (1975), *La formation de la pensée juridique moderne*, Monchrestien, Paris.
- «Une enquête sur la nature des doctrines sociales chrétiennes», *Archives de Philosophie du Droit*, Sirey, no 5.
- Wallerstein, I. (1976), *The Modern World System*, Academic Press, New York.
- Walzer, M. (1966), *The Revolution of the Saints*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Ward, R. (1965), «Japan: The Continuity of Modernization», in Pyc, L.

- Verba, S., *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton.
- Watt, M. (1959), *Mahomet à Medine*, Payot, Paris.
- Weber, M. (1965), *Essais sur la Théorie de la Science*, Plon, Paris.
- (1971), *Economie et société*, Plon, Paris.
- (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris.
- Willner, A.R. (1964), «The Under-Developed study of Political Development», *World Politics*, τ. XVI, No 3.
- Wilson, J.F. (1969), *Pulpit in Parliament*, Princeton University Press, Princeton.
- Wolin, S. (1957), «Calvin and the Reformation: The Political Education of Protestantism», *American Political Science Review*, Ιούν.
- Young, C. (1976), *The Politics of Cultural Pluralism*, University of Wisconsin Press.

αυτορική	Αρχή
developmentalistic	Αναπτυξιοκεντρικός, - ή
interaction	Διάδραση
acteur	Άγων υποκειμένου, δράστης
autorité	Έγκυρη αρχή, εξουσία
secularisation	Εκκοσμίκευση
égalitarisme	Εξισωτισμός
rationnalisation	Εξορθολογισμός
pouvoir, autorité	Εξουσία
pouvoir-puissance	Εξουσία ως ισχύς
pouvoir-autorité	Εξουσία ως έγκυρη αρχή
associatif (-ve)	Εταιρικός, - ή
jainisme	Ζαϊνισμός
developmentalisme	Θεωρία της ανάπτυξης
cathécique	Καθεκτικός
norme	Κανόνας, νόημα
normalis(e)	Κανονικοποιημένος, - ή
normalif (-ve)	Κανονιστικός, - ή
énumératif (-ve)	Καταγεγραμμένος, - ή
communahisation	Κοινωνικοποίηση
culture	Κουλτούρα
culturalisme	Κουλτούρολογισμός
signification	Νόημα/σημασία
sens	Νόημα

\* Στο γλωσσάριο αυτό περιλαμβάνονται - με ευθύνη του μεταφραστή - όροι και έννοιες που εμφανίζονται στο γαλλικό κείμενο ή αφορούν τον κλάδο των δημοτικών ή, ελλείψει των προαναφερθέντων.



Οικουμενικός, -ή Ολιστικός, ολικός Ορθολογισμός, ρασιοναλισμός	universel (-lle) totalisant rationalisme
Πατρογονικός Πολιτικός, του πολίτη Πολιτισμικός, -ή Προαπαιτούμενα λειτουργικά Ρητό, δηλωτικό	patrimonial civique culturel (-lle) prérequis fonctionnels explicite
Σύμβολα εκφραστικά Συμπεριφορισμός Συμπεριφορικός, -ή Συναίνεση Συναίνετικός Συνασπισματικός Συσσωματικός, -ή / ενοποιητικός, -ή	symboles expressifs behaviorisme comportementaliste consensus consensualiste consociationnel intégratif (-ve)
Υπόρητο, άδηλο	implicite
Χρονικός, εκκοσμικευμένος Χρονικός, -ή Χρονικότητα	séculier temporel temporalité

## ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ-ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ

### (Έλληνες Συγγραφείς)

- Αγραφιώτης Δημοσθένης: *Πολιτιστικές Αναδιπλώσεις*. Εκδόσεις Θεωρία, Αθήνα 1983.
- Αγραφιώτης Δημοσθένης: *Πολιτιστικές Ασυνέχειες*. Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1987.
- Αγραφιώτης Δημοσθένης: *Νεοτερικότητα, Αναπαράσταση*. Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1989.
- Αθανασόπουλος Δημήτρης: *Για μια Πολιτική της Κουλτούρας*. Εκδόσεις Εθνικό Κέντρο Δημόσιας Διοίκησης, Αθήνα 1990.
- Ανδρεάδης Γ. - Μπάσο Λ. κ.ά.: *Πολιτιστικός Ιμπεριαλισμός*. Εκδόσεις Ηρόδοτος, Αθήνα 1987.
- Αντωνοκοπούλου Η. - Γαρδίκη Ο. - Γκιζέλης Γ. κ.ά.: *Πρακτική και Οργάνωση των Κοινωνικοπολιτιστικών Δραστηριοτήτων* (2 τόμοι). Εκδόσεις ΕΚΚΕ, Αθήνα 1977.
- Αστρινάκης Αντώνης: *Νεανικές Υποκουλτούρες*. Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1991.
- Βακάλιος Θ. - Μακρής Δ. - Ράπτης Μ.: *Κουλτούρα και Τεχνολογία*. Υλικά Συμποσίου Πολυτεχνείου Κρήτης. Εκδόσεις Ρρακίς, Αθήνα 1990.
- Βέλτσος Γιώργος: *Κουλτούρα*. Στο βιβλίο «Αντι-Κείμενα». Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1982.
- Βέλτσος Γ. - Γεωργίου Θ. - Μαρτινίδης Π. κ.ά.: *Μοντέρνο-Μεταμοντέρνο*. Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα 1988.
- Βερνίκος Νικόλαος: *Η Πολιτιστική Διάσταση και Ανατομία της Νεοελληνικής Ιδεολογίας*. Στο βιβλίο «Η Ελλάδα Μπροστά στη Δεκαετία του '80». Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 1975.
- Βογιάζος Αντώνης (σύνταξη): *Σοσιαλισμός και Κουλτούρα 1917-1932* (2 τόμοι). Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1979.
- Βυζαντινού-Κοτζιά Γεωργία: *Σχέσεις Τεχνολογικού και Ψυχοπνευματικού Πολιτισμού*. Εκδόσεις Γ. Βυζαντινού-Κοτζιά, Αθήνα 1980.
- Γκιζέλης Γρηγόρης: *Το Πολιτισμικό Σύστημα*. Εκδόσεις Γρηγορόπουλος, Αθήνα 1980.
- Γκιζέλης Γρηγόρης κ.ά.: *Παράδοση και Νεοτερικότητα στις Πολιτιστικές Δραστηριότητες της Ελληνικής Οικογένειας*. Εκδόσεις ΕΚΚΕ, Αθήνα 1984.
- Γκουραρός Η. - Δημητρίου Σ. - Μερακλής Μ. κ.ά.: *Αφιέρωμα: Πολιτισμός*. Περιοδικό «Κομμουνιστική Επιθεώρηση», τεύχος 7-8. Αθήνα 1990.

Δηερέλης Νίκος: *Κοινότητα, Νεοεργιδίτσα, Πολιτική Κοινότητα*. Εκδόσεις Παράκληση, Αθήνα 1989.

Διαμαντάκος Στ. - Αντικειμενική «Επιστημονική Σκέψη», τεύχος 19, Αθήνα 1984, *κη-Τέχνη*. Περιοδικό «Επιστημονική Σκέψη», τεύχος 19, Αθήνα 1984.

Διαμαντόπουλος Θ.: *Ιστορία του Ηοκλιτισμού*, Εκδόσεις Διοτέτης, Αθήνα 1980.

Δωδής Μιχαήλ: *Ηοκλιτισμός και Κοινωνική Εξέλιξη*. Εκδόσεις Ένωση, Αθήνα 1981.

Ευελάδης Χρήστος: *Ηοκλιτισμός και Ηοκλιτισμοί*, Εκδόσεις Κολλάδος, Αθήνα 1956.

Ηολύνης Αντώνης: *Ιστορία του Ηοκλιτισμού*. Εκδόσεις, Αθήνα 1976.

Θεοδωδάκης Μίμης: *Μαχημένη Κοινότητα*. Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1982.

Κοινάκης Παναγιώτης: *Η Παράδοση του Αοκτιού Ηοκλιτισμού*. Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1991.

Κοινωνικού Αλέκα: *Τηλεόραση, Μαζική Κοινότητα και Κοινωνικές Διαφορές*. Στο βιβλίο «Τηλεόραση και Επικοινωνία». Εκδόσεις Παράκληση, Θεσσαλονίκη 1988.

Κοιμιάτος Γεώργιος: *Δημοκρατική Ηοκλιτική και Ηοκλιτισμός*. Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 1972.

Κρόσιος Α.: - Μασαόλος Γ.: - Σχανάδης Α.: *Ηοκλιτισμός και Κοινωνία*. Περιοδικό «Διαβάζω», τεύχος 195, Αθήνα 1988.

Λούκας Περικλής: *Η κοινωνία της αναρχίας*. Εκδόσεις Interbooks, Αθήνα 1991.

Μακρή, Δημήτριος: *Κριτική Θεωρία, Παίδη, Ηοκλιτική και Ηοκλιτισμός*. Στο βιβλίο «Εξαλογος Κατακλιτική». Εκδόσεις Σημύλη, Αθήνα 1990.

Μουζέλης Νίκος: *Εκλογική Φορμαλισμός: Ηοκλιτικές και Ηοκλιτιστικές Μηνες Υπανάπτυξης*. Στο βιβλίο «Νεοελληνική Κοινωνία και Όψεις Υπανάπτυξης». Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 1978.

Νικολαΐδης Ν. - Ποταμίτου Α. - Αντζελ Δ. κ.ά.: *Ψυχολογία και Επικοινωνία Κοινότητα*. Εκδόσεις Παράκληση, Αθήνα 1983.

Νοβώσης Παναγιώτης: *Ηοκλιτική Ταυτότητα, Επικοινωνία και Ανοξέωση*. Στο βιβλίο «Τηλεόραση και Επικοινωνία». Εκδόσεις Παράκληση, Θεσσαλονίκη 1988.

Εύδη Α. - Μασαόλος Γ. Μείσχερ Γ.: *Αφίερωμα στην Τέχνη και τον Ηοκλιτισμό*. Περιοδικό «Επιστημονική Τέχνη», τεύχος 34, Αθήνα 1987.

Παράδοπουλος Θ. - Παράδοπουλου Ν.: *Πρόδος και Ηοκλιτισμός*. Εκδόσεις Παράκληση, Αθήνα 1990.

Παρανούσης Ευάγγελος: *Η Κόλη του Ηοκλιτισμού μας*. Εκδόσεις Παράκληση, Αθήνα 1988.

Παραχαράκη Γ.Μ.: *Σελίδες Ιστορίας και Θεωρίας του Ηοκλιτισμού*. Εκδόσεις Λακκούλας, Αθήνα 1965.

Πεφνης Γιώργος: *Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία της Διαοκείδσης*. Εκδόσεις Πέλοια, Αθήνα 1992.

Συλλογικό: *Μαζική Κοινότητα του Διαοκείδσης*. Αθήνα.

Συλλογικό: *Σοσιαλισμός και Κοινότητα*. Εκδόσεις Παράκληση, Αθήνα.

Συλλογικό: *Σημειώματα Ανοκλιτικής του Ηοκλιτισμού*. Εκδόσεις ΚΚΕ, Αθήνα 1984.

Συλλογικό: *Εργατική Τέξη και Ηοκλιτισμός*. Ψακιά Συμποσίου ΚΚΕ 18-19.2.1987. Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1987.

Τάτοης Νικόλαος: *Ηοκλιτισμός*. Στο βιβλίο «Κοινωνιολογία» (2ος τόμος). Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1991.

Τοξίτη Θ.: *Συγκριτική Ηοκλιτισμολογία*. Αθήνα 1980.

Φάλασος Γιάνης (συντάξη): *Κοινότητα, Ηοια Είναι Αοκτιού*. Εκδόσεις Βασέκης, Αθήνα 1982.

Φάλασος Αθανάσιος: *Ηοκλιτισμολογία*. Εκδόσεις Νέα Σύνορα, Αθήνα 1980.

Χρήστου Χρόνιας: *Ηοκλιτισμός και Ιστορία*. Εκδόσεις Κωνοκλιτική, Αθήνα 1973.

\*\*\*

(Εξοτι Σύνορα)

Αδομο Γ.: - Ηοκλιτισμός της Κοινότητας: *Ο Διαοκλιτισμός ως Εξάνταση του Μαξών*. (1947) Στο βιβλίο «Η Διαοκλιτική του Διαοκλιτισμού». Εκδόσεις Ψακιά, Αθήνα 1986.

Αδομο Γ.: - Ηοκλιτισμός της Κοινότητας: *Ο Διαοκλιτισμός ως Εξάνταση του Διαοκλιτισμού*. Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 1987.

Αδομο Theodor: *Σύνοψη της Ηοκλιτιστικής Βιοηολογίας* (1963). Εκδόσεις Αλέξανδρος, Αθήνα 1989.

Αδομο Γ. κ.ά.: *Η Κοινότητα των Μένων*. Στο: *Ανοκλιτική Κριτική* και Τέχνης Φορμαλισμός. Εκδόσεις Αλεξάνδρος, Αθήνα 1991.

Αντζελ Δ. - Καρατάου Φ. - Νικολαΐδης Ν.: *Ψυχολογία και Επικοινωνία Κοινότητα*. Εκδόσεις Παράκληση, Αθήνα 1983.

Βανμαν Ζ. - Ηαβέρμας Γ. - Λυοιάρ Γ.Ρ.: *Η Διαοκλιτική: Κείμενα για τη Νεοεργιδίτσα*. Εκδόσεις Παράκληση, Αθήνα 1990.

Βερνιελ Ν.: *Η Μοίρα της Κοινότητας*. Εκδόσεις Ανοκλιτικός/Ένωση, Αθήνα 1982.

Βερκε Joseph κ.ά.: *Ανοκλιτισμός (2 τόμοι)*. Εκδόσεις Εγχεσία, Αθήνα 1972.

Βολλομοτε Τομ: *Κοινωνική Δομή, Κοινωνίες, Ηοκλιτισμός* (1962). Στο βιβλίο «Κοινωνιολογία». Εκδόσεις Ουτενμπεργ, Αθήνα 1974.

- Cassirer Ernst: *Δοκίμιο για τον Άνθρωπο: Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Ανθρώπινου Πολιτισμού*. Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1985.
- Durant Will: *Παγκόσμιος Ιστορία του Πολιτισμού* (3 τόμοι). Εκδόσεις Συρόπουλοι-Κουμουνδουρέας, Αθήνα 1965, 1965, 1958.
- Eco Umberto: *Μαζική Κουλτούρα και «Επίπεδα» Κουλτούρας*. Στο βιβλίο «Κήνσορες και Θεράποντες». Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1987.
- Eliot T.S.: *Σημειώσεις για τον Ορισμό της Κουλτούρας*. Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 1980.
- Ερμέ Γκυ κ.ά.: *Γιατί η Κουλτούρα;* Στο βιβλίο «Ηθική και Κοινωνία». Εκδόσεις Μνήμη, Αθήνα 1978.
- Fourastie Jean: *Ο Πολιτισμός του 1975*. Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1968.
- Freire Paulo: *Πολιτιστική Δράση για την Κατάκτηση της Ελευθερίας*. Εκδόσεις Καστανιώτης, Αθήνα 1977.
- Freud Sigmund: *Ο Πολιτισμός Πηγή Α δυστυχίας*. (1930) Εκδόσεις Επικούρος, Αθήνα 1974.
- Gantheret Francois κ.ά.: *Αθλητισμός, Κουλτούρα και Καταπίεση*. (1972) Εκδόσεις Ουτοπία, Αθήνα 1982.
- Gramsci Antonio: *Η Οργάνωση της Κουλτούρας*. Εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα 1973.
- Gramsci Antonio: *Εγκυκλοπαιδικές Γνώσεις και θέματα Κουλτούρας* (1951). Στο βιβλίο «Παρελθόν και Παρόν». Εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα 1974.
- Gramsci Antonio: *Σοσιαλισμός και Κουλτούρα*. Εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα 1982.
- Grossberg L. - Nelson C. κ.ά.: *Καλειδοσκόπιο, Μελέτες για τον Πολιτισμό*. Εκδόσεις Μάγια, Θεσσαλονίκη 1992.
- Hamelink Ceas: *Η Πολιτισμική Αυτονομία στις Παγκόσμιες Επικοινωνίες* (1984). Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1988.
- Hebdige Dick: *Υπο-Κουλτούρα: Το Νόημα του Στιλ*. Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1981.
- Hesse Hermann: *Η Αγωνία ενός Πολιτισμού*. Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1985.
- Hochmuth Arno: *Ο Δεύτερος Πολιτισμός στην Ιμπεριαλιστική Κοινωνία*. Εκδόσεις Οδηγητής, Αθήνα 1984.
- Horkheimer Max: *Τέχνη και Μαζική Κουλτούρα* (1938). Στο βιβλίο «Τέχνη και Μαζική Κουλτούρα». Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1984.
- Lenin B.I.: *Για την Πολιτισμική Επανάσταση*. Εκδόσεις Οδηγητής, Αθήνα 1985.
- Lorenz Konrad: *Τα 8 Θανάσιμα Αμαρτήματα του Πολιτισμού μας*. (1973). Εκδόσεις Θυμάρι, Αθήνα 1979.
- Lowenthal Leo: *Ιστορικές Προοπτικές της Προοριζόμενης για το Πλατό Κοινό Κουλτούρας* (1950). Στο βιβλίο «Τέχνη και Μαζική Κουλτούρα». Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1984.

- Liotard Jean-Francois: *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*. Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1988, 1993.
- Μάμφορντ Λιούις: *Μηχανοποίηση της Σύγχρονης Κουλτούρας* (1934). Στο βιβλίο «Ο Μύθος της Μηχανής». Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1985.
- Marcuse Herbert: *Παρατηρήσεις για έναν Ορισμό του Πολιτισμού*. Εκδόσεις Μπουκουμιάνης, Αθήνα 1970.
- Marcuse Herbert: *Έρως και Πολιτισμός* (1955). Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1970.
- Marcuse Herbert: *Παρατηρήσεις για έναν Επαναπροσδιορισμό της Κουλτούρας*. (1965) Στο βιβλίο «Τέχνη και Μαζική Κουλτούρα». Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1984.
- Marcuse Herbert: *Ο Καταφατικός Χαρακτήρας της Κουλτούρας*. (1937) Στο βιβλίο «Αρνήσεις». Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1985.
- Mead Margaret: *Ορισμένες Πολιτισμικές Προσεγγίσεις στα Προβλήματα της Επικοινωνίας* (1948). Στο βιβλίο «Το Μήνυμα είναι το Μέσο». Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1989.
- Ογκάνος: *Πολιτισμικές Αξίες, Αληθινές και Ψεύτικες*. Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1983.
- Ούλλε Ντίτερ: *Οι Πολιτισμικές Αντιθέσεις της Ιμπεριαλιστικής Κοινωνίας*. Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1984.
- Unesco: *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών*. Εκδόσεις Ελληνική Παιδεία, Αθήνα 1972.
- Uskatescu Horhe: *Συνοπτική Θεωρία και Ιστορία Πολιτισμού*. Εκδόσεις Γρηγόρης, Αθήνα 1986.
- Park Robert: *Σκέψεις για την Επικοινωνία και την Κουλτούρα* (1938). Στο βιβλίο «Το Μήνυμα είναι το Μέσο». Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1989.
- Prancoret Armand L.: *Τεχνική και Πολιτισμός*. Εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα 1969.
- Richta Radovan (σύνταξη): *Ο Πολιτισμός στο Σταυροδρόμι* (1967). Εκδόσεις Ράππας, Αθήνα 1976.
- Ρόζενταλ Έντουαρντ: *Στόχος: η Φθορά των Συνειδήσεων*. Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1979.
- Wittgenstein Ludwig: *Πολιτισμός και Αξίες*. Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1986.
- Zolie Robert: *Η Πόλη και ο Αστικός Πολιτισμός*. Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1991.

