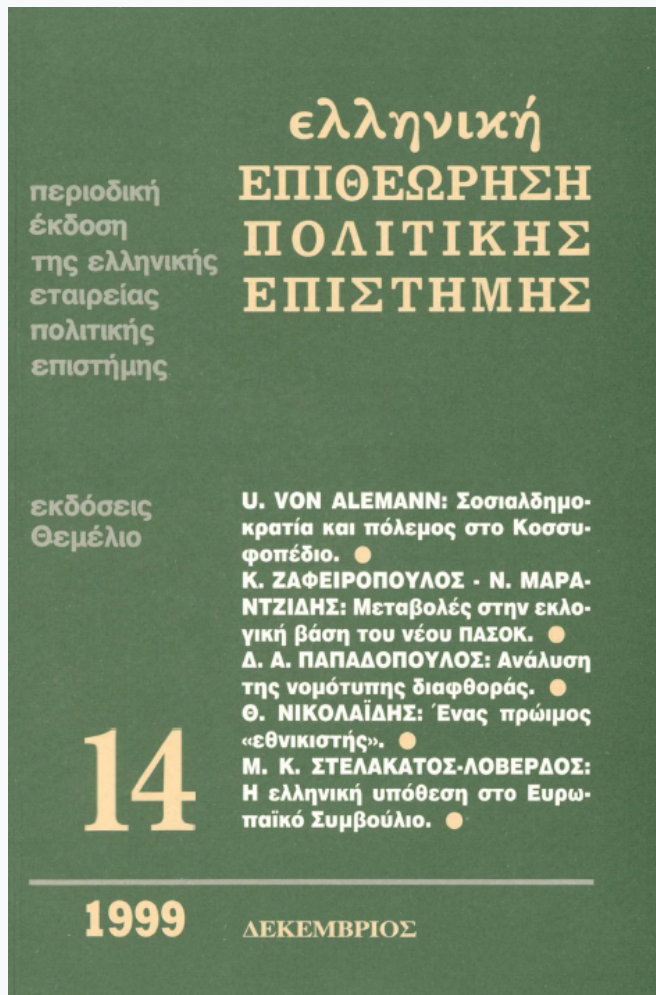


Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 14 (1999)



Innocent Gentillet: ένας πρώιμος «εθνικιστής» στον 16ο αιώνα

Θεοδόσης Νικολαΐδης

doi: [10.12681/hpsa.15161](https://doi.org/10.12681/hpsa.15161)

Copyright © 2017, Θεοδόσης Νικολαΐδης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Νικολαΐδης Θ. (2017). Innocent Gentillet: ένας πρώιμος «εθνικιστής» στον 16ο αιώνα. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 14, 96–116. <https://doi.org/10.12681/hpsa.15161>

INNOCENT GENTILLET: ΕΝΑΣ ΠΡΩΙΜΟΣ
«ΕΘΝΙΚΙΣΤΗΣ» ΣΤΟΝ 16ο ΑΙΩΝΑ

Το άρθρο επιχειρεί να ερμηνεύσει την πραγματεία του Innocent Gentillet, *Discours contre Machiavel* (1576) όχι ως προϊόν της ηθικής εξέγερσης ενός ευσεβούς χριστιανού, αλλά ως ένα κείμενο πολιτικής προπαγάνδας που πρέπει να τοποθετηθεί στο πλαίσιο των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων. Η πραγματεία έχει έντονες εθνικιστικές αποχρώσεις. Ο εθνικισμός –η ιδέα, όπως λέει ο Gentillet, ότι οι υπήκοοι του βασιλιά ήταν ενωμένοι από την κοινή γλώσσα και τα κοινά ήθη– ήταν, το 1576, μια πολιτική πλατφόρμα που προήγαν οι προτεστάντες προκειμένου να επιτύχουν το νομικό καθεστώς μιας αυτόνομης, μειοψηφούσας θρησκευτικής ομάδας εντός του βασιλείου. Ο προτεσταντικός εθνικισμός, επιθετικός εναντίον των «ξένων» συμβούλων της Αικατερίνης των Μεδίκων, εισήγαγε έτσι την ιδέα της ανεξίτηθης οικείας. Η πλατφόρμα αυτή έγινε αντικείμενο επιθέσεων από τους ακραίους καθολικούς τη δεκαετία του 1580 και στις αρχές εκείνης του 1590, αλλά τελικά επικράτησε με την ανάρρηση του Ερρίκου του 4ου στον γαλλικό θρόνο και χρησίμευσε ως ιδεολογική βάση για το Διάταγμα της Νάντης (1598).

Ο Γάλλος προτεστάντης Innocent Gentillet είναι κυρίως γνωστός για το λιβέλο κατά του Μακιαβέλλι που δημοσίευσε το 1576.¹ Το κείμενό του εντάσσεται στη διαμάχη ιδεών της εποχής των θρησκευτικών πολέμων και, συνήθως, μελετάται μαζί με εκείνα των, ομοεθνών και ομοδόξων του, «μοναρχομάχων» θεωρητικών, δηλαδή του François Hotman, του Théodore de Bèze και του Stephanus Junius Brutus, οι οποίοι θεμελίωσαν το δικαίωμα της αντίστασης

* Ο Θεοδόσης Νικολαΐδης διδάσκει νεώτερη ευρωπαϊκή ιστορία στο Τμήμα Ιστορίας του Ιονίου Πανεπιστημίου.

1. Innocent Gentillet, *Discours sur les moyens pour bien gouverner et tenir en bonne paix un royaume ou autre principauté contre N. Machiavel florentin*, 1η έκδοση, Γενεύη 1576. Παράπλεμπω στην έκδοση του εκδοτικού οίκου Droz, Γενεύη 1976.

στην πολιτική εξουσία όταν αυτή ασκείται με τυραννικό τρόπο.²

Η συνεξέταση αυτή αδικεί, κατά κάποιον τρόπο, τον I. Gentillet. Η συμβολή του στη θεωρητική θεμελίωση του δικαιώματος της αντίστασης είναι, πράγματι, μηδαμινή σε σύγκριση με εκείνη των συγγραφέων που προαναφέραμε, και με αυτό το κριτήριο, επομένως, φαίνεται διανοητής ήσσονος σημασίας. Εν τούτοις, μια προσεκτική ανάγνωση του βιβλίου δείχνει ότι ο I. Gentillet διάλεξε να προσεγγίσει το μείζον πολιτικό πρόβλημα της εποχής του –που ήταν η διασφάλιση της ύπαρξης και των δικαιωμάτων της μικρής αλλά όχι αμελητέας ομάδας των προτεσταντών της Γαλλίας εν μέσω μιας πλειοψηφίας καθολικών– υπό ένα πρίσμα διαφορετικό από εκείνο των «μοναρχομάχων». Ενώ οι τελευταίοι, υιοθετώντας τη στάση των εξεγερθέντων ευγενών, ενσωμάτωσαν τα αιτήματα των προτεσταντών σε μια ευρύτερη πολιτική αντίληψη για την τυραννία, ο I. Gentillet, προκειμένου να νομιμοποιήσει την ύπαρξη μιας θρησκευτικής μειοψηφίας, εξέτασε το πρόβλημα της ίδιας της φύσης του βασιλείου: αν το βασίλειο συνέχιζε να προσδιορίζεται ως καθολικό, η ύπαρξη, εντός αυτού, μιας ετερόδοξης ομάδας θα ήταν αδιανόητη· αν, αντίθετα, το βασίλειο της Γαλλίας προσδιοριζόταν ως κατεξοχήν εθνικό, θα μπορούσε να στεγάσει δυο διαφορετικές χριστιανικές ομάδες, των οποίων πρωτεύον, τώρα, κοινό χαρακτηριστικό θα ήταν η εθνικότητα. Σε αυτήν τη μετατόπιση της έμφασης από τον θρησκευτικό στον εθνικό χαρακτήρα του βασιλείου έγκειται, νομίζω, η πρωτότυπη συμβολή του, και, από αυτήν την άποψη, ο I. Gentillet βρίσκεται, θα έλεγα, εγγύτερα στις απόψεις του Jean Bodin και των μετροπαθών *politiques* του καιρού

2. François Hotman, *Franco-Gallia*, 1573· Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats*, 1574, νέα έκδοση Droz, Γενεύη 1971· Stephanus Junius Brutus [υπό το ουμανιστικό αυτό ψευδώνυμο κρύβεται ένας άγνωστος, ακόμη, συγγραφέας], *Vindiciae contra Tyrannos*, 1577, γαλλική μετάφραση 1581 και μηχανική αναπαραγωγή της, Droz, Γενεύη 1979. Από την εκτεταμένη βιβλιογραφία αναφέρω την κλασική μελέτη του Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVII^e siècle*, 3η έκδοση, Vrin, Παρίσι 1977. Κλασικό πλέον είναι και το βιβλίο του Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 τόμοι, Cambridge 1978, ιδίως το κεφάλαιο οκτώ του δεύτερου τόμου. Τέλος, εξαιρετικά χρήσιμα είναι τα δύο πρώτα κεφάλαια της Nanerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton 1980. Στην ελληνική βιβλιογραφία η μελέτη του Πασχάλη Κιτρομηλίδη, *Πολιτικοί στοχαστές των Νεωτέρων Χρόνων*, εκδόσεις Γνώση (1η έκδοση 1989), καλύπτει εν μέρει την περίοδο αυτή της ιστορίας της πολιτικής σκέψης.

του, που, ενώ τάχθηκαν υπέρ της ειρήνης στήριξαν την απολυταρχία, παρά σε εκείνες των ομοδόξων του «μοναρχομάχων». Οπωσδήποτε οι τελευταίοι κατέχουν στην ιστορία της πολιτικής σκέψης θέση περισσότερο σημαντική από τον συγγραφέα του *Discours*: ανήκουν στη μακρά σειρά των προδρόμων του φιλελευθερισμού που φθάνει ως τον John Locke³ σε αυτήν την παράδοση, ο Gentillet δεν έχει θέση. Έχει όμως θέση, νομίζω, σε μια ιστορία της έννοιας του έθνους.

Στις γραμμές που ακολουθούν, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η περί εθνικού βασιλείου αντίληψη του I. Gentillet, που σήμερα θα μπορούσε να θεωρηθεί προφανής, δεν ήταν, στην εποχή του, κοινώς αποδεκτή. Αυτό φάνηκε όχι τόσο στην περίοδο 1550-1580,⁴ όπου η δημοσίευση από γάλλους ουμανιστές κειμένων περί της υπεροχής της γαλλικής γλώσσας μάς προοιδαίνει για την ύπαρξη ενός διάχυτου «εθνικού πνεύματος», όσο στην τελευταία περίοδο των θρησκευτικών πολέμων (1580-1595), κατά την οποία οι λεγόμενοι «ζηλωτές» του καθολικισμού υποστήριζαν μια θεοκρατική αντίληψη για το βασίλειο. Θα χρειαστεί λοιπόν να εξετάσουμε πρώτα εκείνα τα κείμενα. Έχοντας γνωρίσει τις απόψεις των καθολικών, θα έρθουμε εν συνέχεια στο κείμενο του I. Gentillet για να προσπαθήσουμε να εκτιμήσουμε την αξία της συμβολής του.

1. Η ΠΟΛΕΜΙΚΗ ΤΩΝ «ΖΗΛΩΤΩΝ ΤΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΙΣΜΟΥ»: ΜΙΑ ΘΕΟΚΡΑΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ

Στην τελευταία περίοδο των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων, την περίοδο της Λίγκας, οι ακραίοι καθολικοί –του Παρισιού κυρίως– αντιτάχθηκαν στην απόφαση του Ερρίκου του 3ου να ορίσει, ελλείψει άλλου, ως διάδοχό του τον προτεστάντη Ερρίκο της Ναβάρρας, και στον ίδιο τον Ερρίκο της Ναβάρρας μετά το θάνατο του προκατόχου του. Η δράση της Λίγκας υποστηρίχτηκε από σύντομους λίβελους και εκτενέστερες πραγματείες, μέσα από τις οποίες μπορούμε να διακρίνουμε με σαφήνεια τις αντιλήψεις των «ζηλωτών» του καθολικισμού για τη φύση του βασιλείου.

3. Για τη διαδρομή των ιδεών από την Αγγλία στην Ολλανδία και, τελικώς, στην Αγγλία, βλ. Q. Skinner, *ό.π.*, τόμ. 2ος, σ. 240.

4. Joachim du Bellay, *Défense et illustration de la langue française*, 1549· Henri Estienne, *Traité de la précellence du langage français*, 1579.

Για τους καθολικούς, το βασίλειο είναι, πριν απ' όλα, ένα σώμα πιστών, μια Εκκλησία. Η σύλληψη αυτή μπορεί να ανιχνευθεί σε μια σειρά επί μέρους ζητημάτων. Εν πρώτοις, εκφράζεται μέσω δύο αρνήσεων: την άρνηση της αποδοχής ενός προτεστάντη βασιλιά, στο όνομα του, αποκαλούμενου, νόμου της καθολικότητας και την άρνηση υπακοής σε ένα βασιλιά που, ανεξάρτητα αν, τυπικώς, είναι ή όχι καθολικός, καταπατά τη θρησκεία. Εκφράζεται επίσης με μια θεωρία για την προέλευση των θεσμών, άκρα συνέλεια της οποίας είναι το δικαίωμα του Πάπα να επεμβαίνει στις κοσμικές υποθέσεις. Ας δούμε με τη σειρά τα ζητήματα αυτής της πολεμικής που οι καθολικοί κατευθύνουν όχι μόνον εναντίον των προτεσταντών αλλά και εναντίον των συνοδοιπόρων τους, εκείνων που ονομάζουν «πολιτικούς»⁵ και «statolatres».

Η προοπτική της ανόδου στο θρόνο του Ερρίκου της Ναβάρρας έθετε, σύμφωνα με τους καθολικούς, το πρόβλημα της ιεράρχησης των Θεμελιωδών Νόμων του βασιλείου. Η αντίληψη πως το βασίλειο της Γαλλίας διέπεται από τους, λεγόμενους, Θεμελιώδεις Νόμους, είχε εκφραστεί στις αρχές του 16ου αιώνα από τον Claude de Seyssel.⁶ Οι «Νόμοι» αυτοί –ένα μείγμα φεουδαλικής καταγωγής αντιλήψεων, όπως λ.χ. η υποχρέωση του ηγεμόνα να λαμβάνει «συμβουλή», και απόψεων περισσότερο νεωτερικών, όπως ο μη-απαλλοτριώσιμος χαρακτήρας της βασιλικής περιουσίας ή, οι, δημοσίου δικαίου, κανόνες διαδοχής, όπως λ.χ. ο Σαλικός Νόμος– δεν είχαν, εντούτοις, ούτε περιοριστικά απαριθμηθεί ούτε ιεραρχηθεί. Έτσι, ενώ κρατούσε η αντίληψη πως το βασίλειο διέπεται από Θεμελιώδεις Νόμους υπήρχε ασάφεια ως προς το ποιοι είναι ακριβώς οι νόμοι αυτοί και ποιος υπερισχύει ποιου.

Κατά τον Σαλικό Νόμο, ο Ερρίκος ήταν πράγματι ο νόμιμος διάδοχος. Ωστόσο, υποστήριζαν οι οπαδοί της Λίγκας, ο Σαλικός Νόμος δεν είναι ο μόνος νόμος που ορίζει τα της διαδοχής στο θρόνο. Υπάρχει, έλεγαν, ένας άλλος, ανώτερος από τον Σαλικό, Θεμελιώδης Νόμος, ο νόμος της καθολικότητας (=loi de catholicité).⁷ Ο

5. Είναι η πρώτη φορά, απ' ό,τι ξέρω, που η λέξη «πολιτικός», συνδεόμενη μάλιστα με το όνομα του Μακιαβέλλι, χρησιμοποιείται με υποτιμητική σημασία. Έκτοτε δημιουργήθηκε, φαίνεται, μια παράδοση.

6. Claude de Seyssel, *La grand' monarchie de France*, 1519.

7. Αυτό δεν είναι το μόνο επιχείρημα που προβάλλουν οι καθολικοί οι οποίοι αμφισβητούν τη νομιμότητα του Ερρίκου της Ναβάρρας (βλ. σχετικά Frederic J. Baumgartner, *Radical Reactionaries: the political thought of the French Catholic League*,

Λουδοβίκος της Ορλεάνης έγραφε, το 1586, ότι ο Ναβαρρηνός δεν είχε δικαίωμα να γίνει βασιλιάς διότι το βασιλείο «έχει το χαρακτηριστικό ότι είναι αποκλειστικά θεμελιωμένο στη θρησκεία».⁸ Ο ανώνυμος συγγραφέας του *Ample Discours* δηλώνει: «Η θρησκεία είναι πιο σημαντική από τη συγγένεια»⁹ σε ό,τι αφορά τη διαδοχή στο θρόνο. Η συζήτηση συνεχιζόταν μέχρι την εποχή της –δεύτερης– μεταστροφής του Ερρίκου: «Μιλάτε», λέει στον συνομιλητή του ένας αγρότης, «για τους Θεμελιώδεις Νόμους του βασιλείου· ο πρώτος όμως από αυτούς και ο πρώτος όρκος που κάνουν οι βασιλείς μας κατά την τελετή τον χρίσματος, είναι ότι ορκίζονται και υπόσχονται να διατηρήσουν την καθολική, αποστολική και ρωμαϊκή θρησκεία και να θυσιάσουν ακόμη και τη ζωή τους γι' αυτήν».¹⁰ Επίσης, ο αρχιεπίσκοπος της Λυών, μιλώντας εν ονόματι της Λίγκας στη συνέλευση των Τάξεων του 1598 –όταν ο Ερρίκος ο 4ος είχε ήδη ασπασθεί τον καθολικισμό–, είπε: «Το να αναγνωρίσουμε και να ομολογήσουμε έναν αιρετικό ως βασιλιά [...] αντέβαινε σε κάθε θείο και ανθρώπινο νόμο, στους εκκλησιαστικούς κανόνες και στις γενικές συνόδους, στα ήθη της Εκκλησίας και στους πρωταρχικούς και θεμελιώδεις νόμους του κράτους αυτού».¹¹

Από το νόμο της καθολικότητας, την τελετή του χρίσματος των βασιλέων¹² και το κείμενο του όρκου που έδιναν αυτοί, οι καθολι-

Droz, Γενεύη, σ. 64-66). Μερικοί φτάνουν μέχρι το σημείο να αμφισβητήσουν την ωριμότητα της ίδιας της δυναστείας των Καπέτων (και των διαδόχων τους, των Valois) που, στον 10ο αιώνα, είχαν σφετεριστεί, όπως ισχυρίζονταν, το θρόνο των Καρολιγγίων. Η αποκατάσταση της νομιμότητας επομένως απαιτούσε, έλεγαν, να δοθεί ο θρόνος στον οίκο της Λωραίνης – ο οποίος ήταν πρόθυμος να παραιτηθεί προς όφελος του καρδινάλιου Καρόλου των Βουρβόνων (βλ. τον ανώνυμο λίβελο *L'athéisme d'Henry le Valois*, Παρίσι 1589, σ. 9-10).

8. Ανωνύμου (αποδίδεται στον Louis d'Orléans), *Advertissement des catholiques anglois aux françois catholiques du danger où ils sont de perdre leur Religion et d'experimenter, comme en Angleterre, la cruauté des ministres s' ils reçoivent à la couronne un Roy qui soit Hérétique...*, s.l. 1586, σ. 76.

9. Ανωνύμου, *Ample Discours sur l'usurpation de la qualité du roy de France faite par le roy de Navarre et sur l'assurance que peuvent avoir en luy les catholiques*, s.l., s.d., σ. 3.

10. Ανωνύμου, *Dialogue entre le maheustre et le manant*, Παρίσι 1593, σ. 51. Βλ. επίσης σ. 18-19.

11. Jourdan, Decrussy, Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises*, τόμ. xv, αρ. 43, Παρίσι 1829.

12. Από την εποχή της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης κι έπειτα, η Εκκλησία είχε υποβαθμίσει την τελετή του χρίσματος. Με τη διάκριση μεταξύ μυστηρίων και

κοί αντλούσαν επιχειρήματα υπέρ της εξέγερσής τους και της άρνησης να υπακούσουν έναν ηγεμόνα που δεν σέβεται τη θρησκεία, δηλαδή τόσο τον Ερρίκο τον 3ο που είχε αναγνωρίσει τον Ναβαρρηνό ως διάδοχό του, όσο και τον Ερρίκο τον 4ο. Ο Rainsant, συντάκτης του *Théâtre de France*, μιλώντας για τον Ερρίκο τον 3ο, λέει: «Κι αν, ως αποκορύφωμα, θέλει να καταστρέψει την αληθινή θρησκεία των πατέρων μας και να χρεωκοπήσει ενώπιον του Θεού [...] ο λαός απαλλάσσεται από την υπακοή που, με όρκο, του είχε υποσχεθεί». ¹³ Ένας άλλος λιβελογράφος υποστηρίζει: «Γι' αυτό μπορούμε να πούμε ότι οι υπήκοοι δεν οφείλουν υπακοή σε ένα βασιλιά ασεβή ή άδικο, διότι ο όρκος πίστεως είναι συνδεδεμένος με εκείνον που δίδει προηγουμένως ο βασιλιάς να διατηρήσει και την καθολική θρησκεία και τα δικαιώματα των υπηκόων του». ¹⁴ Η άρνηση της υπακοής θεμελιώνεται επίσης στο βιβλικό παράδειγμα του Δαβίδ –ένα επιχείρημα που είχαν ήδη χρησιμοποιήσει οι προτεστάντες: «Ίδου η συνθήκη που κάνει ο λαός του Θεού με τον βασιλιά: θα πορευθεί σύμφωνα με τον νόμο του Θεού– πράγμα που υπόσχεται και στον Θεό· υπό αυτές τις προϋποθέσεις ο λαός υπόσχεται να τον υπακούει». ¹⁵ Φυσικά, αν η υπόσχεση δεν τηρηθεί ο λαός ή η *sanior pars* έχει δικαίωμα να εξεγερθεί. Πρέπει να σημειωθεί ότι εδώ η επιχειρηματολογία των ακραίων καθολικών κινείται παράλληλα με εκείνη των προτεστάντων «μοναρχομάχων»: και οι μεν και οι δε θεμελιώνουν υπέρ των κυβερνωμένων ένα δικαίωμα αντίστασης, μολονότι για τους πρώτους το δικαίωμα αυτό είναι θρησκευτικής φύσεως, ενώ για τους δεύτερους ασκείται σε περίπτωση τυραννίας. ¹⁶

Μια άλλη πλευρά της επιχειρηματολογίας της Λίγκας αφορά στην προέλευση των πολιτικών θεσμών, αν δηλαδή προέρχονται από τον Θεό ή αν είναι ανθρώπινα δημιουργήματα. Για να καταλά-

αγιαστικών πράξεων που είχε εισαγάγει, το χρίσμα των βασιλέων, έχοντας καταταγεί στην κατηγορία των αγιαστικών πράξεων, δεν είχε πλέον τη δύναμη, όπως παλιά, να τους κατατάξει στην κατηγορία του ιερού (βλ. Marc Bloch, *La société féodale*, Παρίσι 1939 και ελλ. μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Κάλβος, Αθήνα 1987, σ. 507 κ.ε., και Jean-François Lemarignier, *La France médiévale-Institutions et société*, Armand Colin, Παρίσι 1970, σ. 212 και 255.

13. Oud. Rainsant, *La représentation de la noblesse hérétique sur le Théâtre de France*, Παρίσι 1591, φ. 38.

14. Ανωνύμου, *De la différence du Roy et du Tyran*, Παρίσι 1589.

15. Ανωνύμου, *Dialogue du royaume*, s.l., 1589, σ. 95.

16. Βλ. Q. Skinner, *ό.π.*, τόμ. 2ος, σ. 309-338.

βουμε καλύτερα τη θέση των καθολικών, πρέπει να θυμίσουμε ότι ο Λούθηρος είχε υιοθετήσει την άποψη του Παύλου¹⁷ για τη θεία προέλευση των κοσμικών εξουσιών. Η Εκκλησία, αντίθετα, ήταν, κατ' αυτόν, θεσμός ανθρώπινος, μια απλή *congregatio fidelium*. Οι καθολικοί της εποχής υποστηρίζουν το αντίθετο: μόνον η ρωμαϊκή Εκκλησία, που ιδρύθηκε από τον Ιησού και τον Πέτρο και κυβερνάται από τους διαδόχους τους, είναι θεσμός με θεία προέλευση. Οι άλλοι θεσμοί είναι ανθρώπινες επινοήσεις και, κατά συνέπεια, οφείλουν να υποτάσσονται σε εκείνην.¹⁸ Έτσι, οι καθολικοί συγγραφείς ιεραρχούν τις δύο εξουσίες, την πνευματική και την κοσμική. Ο Bellarmin είναι πολύ σαφής: «Όταν οι πολιτικοί [=κοσμικοί] ηγεμόνες έρχονται στην Εκκλησία για να γίνουν χριστιανοί, γίνονται δεκτοί υπό την προϋπόθεση ότι θα υποβάλουν τα σκήπτρα τους στον Ιησού Χριστό και ότι δεν θα καταστρέψουν την καθολική Εκκλησία [...] Η Εκκλησία δεν βλάπτει ούτε προσβάλλει τους βασιλείς· τους προτρέπει και τους υποχρεώνει να χρησιμοποιούν ορθά την πολιτική τους ισχύ». Αν δε οι βασιλείς αρνηθούν, ο Πάπας μπορεί και πρέπει «να τους καθαιρέσει και να τους αφαιρέσει τα βασίλεια και τις αυτοκρατορίες τους», ιδιαίτερα «αν αυτό απαιτεί το συμφέρον του Θεού και της Εκκλησίας».¹⁹

Πρόκειται συνεπώς για μια θεοκρατική θεώρηση του βασιλείου: «Όταν οι ηγεμόνες είναι χριστιανοί και έχουν αποδείξει ότι είναι τέκνα της Εκκλησίας, γράφει ο Bellarmin, αυτές οι δύο εξουσίες είναι τόσο στενά δεμένες κι ενωμένες που αποτελούν μια πολιτεία ή μια οικογένεια· κι ακόμη περισσότερο: είναι ένα σώμα [...] Σε αυτό το μυστικό σώμα της Εκκλησίας, η εκκλησιαστική εξουσία έχει το ρόλο του πνεύματος και η πολιτική είναι το σώμα [...] [η μία] είναι πνευματική και ουράνια [και η άλλη] ανθρώπινη και γήινη – επί πλέον ο σκοπός κι ο στόχος της μίας είναι η αιώνια ευτυχία και της άλλης, η ειρήνη και η επί γης ησυχία [...] κι αν παραστεί

17. *Προς Ρωμαίους*, 13:1-2.

18. Για μια ευρύτερη θεώρηση τον ζητήματος, βλ. Q. Skinner, *ό.π.*, τόμος 2ος, κεφ. 5: «The Revival of Thomism». Κύριος εκφραστής της άποψης αυτής είναι ο R. Bellarmin, *Response aux principaux articles et chapitres de l'apologie de Belloy faulxement et à faux titre inscrite Apologie catholique pour la succession d'Henry, roy de Navarre à la couronne de France*, 1588· πρώτη έκδοση στα λατινικά το 1587.

19. Bellarmin, *ό.π.*, σ. 60-61. Στο σημείο αυτό πολλοί καθολικοί ακολουθούν τον Bellarmin: βλ., λ.χ., J. Boucher, *De justa abdicatione Henrici tertii Francorum regis, libri quatuor*, Παρίσι 1589, και Piegenat, *L'aveuglement et grande considération des Politiques*, s.l., 1592.

ανάγκη [η εκκλησιαστική εξουσία] την υποχρεώνει και την αναγκάζει όντως ώστε το γήινο βασίλειο να είναι υποταγμένο στο ουράνιο». ²⁰ Το κείμενο αυτό του τέλους του 16ου αιώνα θυμίζει, αν όχι εκείνα του 11ου, τουλάχιστον αυτά του 13ου-14ου, κείμενα δηλαδή των εποχών που η παποσύνη βρισκόταν σε διαμάχη με τους αυτοκράτορες Hohenstaufen κι αργότερα με τον Φίλιππο τον Ωρραίο: ²¹ αναγνωρίζεται μεν, όπως και στη θωμιστική φιλοσοφία, το αυθύπαρκτο της πολιτικής κοινότητας, πλην όμως αυτή παραμένει υποταγμένη στην εκκλησιαστική εξουσία της οποίας οι στόχοι είναι υπέρτεροι από την «επί γης ησυχία». Συνέπεια της θέσης αυτής είναι το δικαίωμα του πάπα να «αφαιρεί» από τους βασιλείς την εξουσία τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο συντηρείται η ιδέα της Χριστιανοσύνης με κεφαλή τον ρωμαίο ποντίφικα.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουν οι καθολικοί συγγραφείς είναι ότι η θρησκεία δεν ανήκει στη σφαίρα της αυτονομίας του κάθε ατόμου, αλλά αποτελεί εκ του νόμου υποχρέωση σε ένα θεοκρατούμενο βασίλειο. Η ύπαρξη, συνεπώς, μιας αιρετικής ομάδας μέσα στην πολιτεία είναι απαράδεκτη: «Οι βασιλείς οφείλουν να τιμωρούν με τους νόμους και τις προβλεπόμενες ποινές τους ασεβείς που βλασφημούν και, πρωτίστως, τους αιρετικούς: αν δεν το κάνουν [η πνευματική εξουσία έχει δικαίωμα] να τους διώξει από κοντά της και να τους στερήσει την εξουσία και κυριαρχία που ασκούν επί των καθολικών». ²²

Προσπαθώντας να εντοπίσουν τη ρίζα του κακού της εποχής τους, οι καθολικοί συγγραφείς φτάνουν ως τον 13ο αιώνα και τον

20. Bellarmin, *ό.π.*, σ. 80-82. Ένας άλλος καθολικός συγγραφέας, ο ιησουΐτης Pedro Ribadaneira, πρώτος βιογράφος του Ιγνατίου Λογιόλα, σημειώνει: «Η πνευματική και η κοσμική εξουσία είναι αδελφές και μέλη ενός μυστικού σώματος ή, για να εκφραστώ καλύτερα, η πνευματική εξουσία είναι η ψυχή και η κοσμική το σώμα. Κι όπως η ψυχή είναι το πρωταρχικό μέρος και το πιο ουσιαδές κομμάτι του ανθρώπου, αυτό που δίνει τη ζωή και το είναι του σώματος, έτσι και η πνευματική εξουσία ξεπερνά την κοσμική. Εξ αιτίας αυτού, το γήινο βασίλειο οφείλει να υπηρετεί το ουράνιο και οι βασιλείς που είναι ποποτηρητές και εκπρόσωποι του Θεού δεν πρέπει να επιτρέπουν στα βασίλεια τους πράγματα που αντιβαίνουν στη θρησκεία» (*Traité de la religion que doit suivre le Prince chrestien et des vertus qu' il doit avoir pour bien gouverner et conserver son État contre la doctrine de N. Machiavel et des Politiques de notre temps*, γαλλική μετάφραση Douay, 1610, σ. 110. Η πρώτη έκδοση στα ισπανικά δημοσιεύτηκε στην Αμβέρσα το 1597).

21. Βλ. Anthony Black, *Political Thought in Europe: 1250-1450*, Cambridge 1992, κεφ. 2, και J.-F. Lemarignier, *ό.π.*, σ. 266-276.

22. Bellarmin, *ό.π.*, σ. 60-61.

Μαρσίλιο της Πάδοβας. Ο συγγραφέας του *Defensor Pacis* είναι ο πρώτος κρικός μιας μακράς αλυσίδας στην οποία περιλαμβάνονται τα ονόματα του μεταρρυθμιστή Λούθηρου, του Μακιαβέλλι, του ειρηνόφιλου καθολικού J. Bodin, των προτεσταντών Du Plessis Mornay, De la Noue κ.λπ. και, πολύ προσφύως, του I. Gentillet²³ – του οποίου το βιβλίο, πάρα ταύτα, ήταν εξ ολοκλήρου αφιερωμένο στην πολεμική εναντίον του Μακιαβέλλι. Τι κοινό μπορεί να έχουν μεταξύ τους τόσο ετερόκλητοι συγγραφείς; Είναι όλοι, σύμφωνα με τους καθολικούς, «πολιτικοί»: «φωνάζουν “το κράτος, το κράτος, η πολιτική, η πολιτική” χωρίς να νοιάζονται διόλου για την αγία θρησκεία· αντιθέτως, λένε ότι η πολιτική πρέπει να ακολουθείται πριν απ’ όλα».²⁴ «Βάζεις το κράτος μπροστά από την εκκλησία», λέει ο αγρότης του *Διαλόγου* που είδαμε παραπάνω, «κι από κει καταλαβαίνω πως μυρίζεις Μακιαβέλλι».²⁵

Οι αντιλήψεις αυτές των καθολικών συγγραφέων που έρχονται, όπως είδαμε, από μακριά, ήδη την εποχή αυτή, 70 χρόνια μετά το Κογκορδάτο της Μπολώνιας, ηχούν κάπως αναχρονιστικές. Η κρίση όμως που επέφεραν στη Χριστιανοσύνη, η Μεταρρύθμιση και οι θρησκευτικοί πόλεμοι τις έβγαλαν ξανά στην επιφάνεια. Τον επόμενο αιώνα, όταν στην τελευταία φάση του Τριακονταετούς Πολέμου η Γαλλία του Richelieu θα συστρατευτεί με τις προτεσταντικές δυνάμεις, θα αναβιώσουν για μία ακόμη φορά.²⁶

2. ΕΝΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟ «ΕΘΝΙΚΟ»

Ας έλθουμε τώρα στους αντιπάλους των λιβελογράφων της Λίγκας, τους «αιρετικούς» και τους «πολιτικούς». Είδαμε ότι ο P. Ribadaneyra δεν έκανε διάκριση μεταξύ του Μακιαβέλλι και του πολέμου του, I. Gentillet. Η συμπερίληψη αυτή φαίνεται, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, περιέργη και αδικαιολόγητη. Θα δούμε όμως ότι ο ιησουίτης πατέρας δεν είχε παντελώς άδικο.

Το βιβλίο του Gentillet δημοσιεύτηκε το 1576, τέσσερα χρόνια μετά τη σφαγή του Αγίου Βαρθολομαίου, τη στιγμή που είχε σχη-

23. P. Ribadaneyra, *ό.π.*, Πρόλογος (χωρίς αρίθμηση οι σελίδες του Προλόγου).

24. Ανωνύμου, *La foy et religion des Politiques de ce temps*, Παρίσι 1588, σ. 6.

25. Ανωνύμου, *Dialogue entre le maheustre et le manant*, *ό.π.*, σ. 15.

26. Etienne Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Armand Colin, Παρίσι 1966, σ. 110-111.

ματιστεί ένα ευρύ μέτωπο «δυσασεσημένων» με τη μοναρχία ευγενών, καθολικών και προτεσταντών, υπό τον αδελφό του Ερρίκου του Ζου, δούκα Φραγκίσκο της Αλενσον ο οποίος, το 1575, είχε εγκαταλείψει το παλάτι. Ο συγγραφέας καλείται να απαντήσει στο ακόλουθο ερώτημα: Πώς μπορεί να δικαιολογηθεί η ύπαρξη μιας μειοψηφούσας, ετερόδοξης ομάδας στους κόλπους ενός καθολικού βασιλείου; Οι μοναρχομάχοι συγγραφείς παρέκαμπταν, τρόπον τινά, το πρόβλημα αυτό. Εκκινώντας ο καθένας από διαφορετικά σημεία αφετηρίας, κατέληγαν όλοι στο ίδιο συμπέρασμα: οι εκπρόσωποι του λαού έχουν το δικαίωμα να αντισταθούν ή και να ανατρέψουν έναν βασιλιά που, με τις πράξεις και τη συμπεριφορά του –με τη σφαγή, λ.χ., των υπηκόων του ή την καταπάτηση των προνομίων τους–, μετατρέπεται σε τύραννο. Η επιχειρηματολογία αυτή –και σε αυτό έγκειται η σημασία της για τη μετέπειτα εξέλιξη της πολιτικής σκέψης– δεν προέβαλλε τα δικαιώματα μιας ιδιαίτερης θρησκευτικής ομάδας· θεωρούσε πως η σφαγή του Αγίου Βαρθολομαίου ήταν τυραννική πράξη ενός μονάρχη εις βάρος των υπηκόων του, τους οποίους είχε την υποχρέωση να προστατεύει. Το δικαίωμα αντίστασης των τελευταίων ήταν πολιτικό δικαίωμα κι όχι θρησκευτικό. Με τον τρόπο αυτό, νομιμοποιείτο η εξέγερση του μετώπου των «δυσασεσημένων».

Από την άλλη πλευρά, οι καθολικοί, όπως είδαμε προηγουμένως, δεν άφηναν για τους προτεστάντες παρά μόνον μία θέση: στην πυρά όπου καίγονταν οι αιρετικοί.

Η επιχειρηματολογία του I. Gentillet, πλάγια πάντοτε, απέχει τόσο από εκείνη των «μοναρχομάχων» όσο κι από αυτήν των καθολικών. Ο συγγραφέας του *Discours* νιώθει πως είναι ανάγκη να εφευρεθεί ένας ορισμός του βασιλείου διαφορετικός από εκείνον των καθολικών, που να αφήνει χώρο για τους ετερόδοξους. Παράλληλα, όμως, έπρεπε να προτείνει μια νέα σύλληψη και της θρησκείας, μια σύλληψη που να μη θεωρεί τη θρησκεία ως τον συνεκτικό ιστό της κοινωνίας ούτε ως νομική υποχρέωση.

Ας αρχίσουμε με αυτό το τελευταίο σημείο. Για τους καθολικούς, τα πράγματα ήταν σαφή: «Η πίστη είναι το στοιχείο ένωσης, ο δεσμός μέσω του οποίου τα μέλη της Εκκλησίας συνδέονται σε ένα σύνολο». Είναι, λέει ο Ribadaneira, ένα φαινόμενο «οικουμενικό» και «φυσικό», απαραίτητο για την επιβίωση των κρατών.²⁷ Σύμφω-

27. Ribadaneira, *ό.π.*, σ. 110.

να με μια λανθασμένη ετυμολογία της λατινικής λέξης, *religio* είναι το στοιχείο που ενώνει τα μέλη μιας κοινωνίας μεταξύ τους.²⁸

Η αντίληψη του Gentillet είναι αρκετά διαφορετική. Η θρησκεία, κατ' αυτόν, δεν είναι υπόθεση δημόσιων τελετών που σφυρηλατούν την ενότητα της κοινότητας αλλά εξικνείται στην άσκηση των αρετών.²⁹ Ο χριστιανισμός, ισχυρίζεται, συνέχισε στην ουσία την ηθική διδασκαλία των φιλοσόφων της αρχαιότητας: «Οι εθνικοί μίλησαν αρκετά καλά για τη δικαιοσύνη, τη φιλία, την καλοσύνη, τη μεγαλοψυχία, τη φιλοπατρία και άλλες παρόμοιες αρετές [...] Λέω όμως ότι η χριστιανική θρησκεία προχώρησε πολύ περισσότερο στη διδασκαλία των ηθών απ' ό,τι οι εθνικοί και οι φιλόσοφοι».³⁰ Εφόσον λοιπόν η θρησκεία δεν είναι παρά ένας κώδικας ηθικής, ο καλός ηγεμόνας πρέπει να ενδιαφέρεται μόνον για ένα πράγμα: να είναι οι υπήκοοι «καλοί άνθρωποι». Για να ενισχύσει το επιχείρημα, ο Gentillet αναφέρει ένα περιστατικό που αφορά στον άγιο Λουδοβίκο – τον γάλλο βασιλιά του 13ου αιώνα που, περισσότερο από κάθε άλλον, είχε υπερασπιστεί τη θρησκεία. Οι σύμβουλοί του, γράφει ο I. Gentillet, αφήνοντας σαφείς αιχμές για την κατάσταση της εποχής του, του έλεγαν ότι «οι κάτοικοι του Merindol και του Cabrières της Προβηγκίας (που ήταν υπολείμματα των χριστιανών του Albi στο Languedoc οι οποίοι, παλαιά, είχαν υποστεί πολλούς

28. Η λέξη *religio* προέρχεται είτε από το *relegere* (=συγκεντρώνω εκ νέου) είτε, όπερ και πιο πιθανό, από το *religere* (=ενώνομαι, συνάπτω σχέση με τους θεούς). Σε αυτήν τη δεύτερη περίπτωση, η έννοια της λέξης είναι «ανάληψη υποχρέωσης έναντι των θεών» και, κατόπιν, «απόδοση λατρείας στους θεούς». Βλ. A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4η έκδοση, Παρίσι 1979.

29. Ο Λούθηρος είχε απορρίψει το δόγμα της μετουσίωσης (=transubstantiation) του οίνου και του άρτου σε αίμα και σώμα του Κυρίου και προτείνει, αντ' αυτού, την αρκετά νεφελώδη θέση περί «συν-ουσίωσης»: δεν υπήρχε μετουσίωση των στοιχείων αλλά το αίμα και το σώμα συνυπήρχαν μαζί με τον οίνο και τον άρτο. Ο Καλβίνος, ριζοσπαστικότερος, είχε απορρίψει και τη θέση του Λούθηρου και είχε θεωρήσει τη Θεία Ευχαριστία απλή τελετή, αναμνηστική του Μυστικού Δείπνου και όχι μυστήριο. Από την άλλη πλευρά, η Μεταρρύθμιση, ως γνωστόν, είχε ρίξει το βάρος στην αδιαμεσολάβητη, άμεση επαφή του πιστού με τον Θεό – επαφή που δεν έχει ανάγκη ούτε το ιερατείο ούτε τα «έργα» ούτε τις «τελετές». Έτσι, ο καλβινιστής Gentillet δεν δυσκολεύεται να υποβαθμίσει τη σημασία των τελετών, δεδομένου μάλιστα ότι επιδιώκει να υποτιμήσει τις διαφορές καθολικών και προτεσταντών και να δείξει ότι αφορούν λεπτομέρειες του τυπικού που δεν μπορούν να δικαιολογήσουν έναν εμφύλιο πόλεμο (Βλ. I. Gentillet, *Discours*, ό.π., σ. 176 κ.ε.).

30. I. Gentillet, *Discours*, ό.π., σ. 167.

διωγμούς) ήταν μάγοι, αιμομίκτες και Αιρετικοί».³¹ Ο βασιλιάς, όμως, αφού ερεύνησε το ζήτημα, αρνήθηκε να τους καταδικάσει «μολονότι δεν είχαν ούτε εικόνες ούτε τα ψιμύθια της λειτουργίας». Αντιθέτως, «δήλωσε κι ορκίστηκε ότι ήταν καλύτεροι άνθρωποι από τον ίδιο και από ολόκληρο τον λαό του».³² Το ουσιώδες, επομένως, όσον αφορά στη θρησκεία, δεν είναι «τα ψιμύθια της Λειτουργίας» αλλά το ήθος των ανθρώπων.

Πέραν αυτού, ο Gentillet προβάλλει ένα άλλο επιχείρημα: η θρησκεία είναι, κατ' αυτόν, μια υπόθεση που ανήκει στην ιδιωτική σφαίρα του ατόμου, στην «ελευθερία της συνείδησής του». Η θέση των καθολικών και σε αυτό το σημείο ήταν σαφώς διαφορετική από εκείνη των προτεσταντών: «Η ελευθερία να πιστεύει κανείς ό,τι θέλει», γράφει ο Ribadaneyra, «είναι πολύ επικίνδυνη και βλαβερή· διότι πρόκειται για την ελευθερία του σφάλματος και της κατάχρησης [...] δεδομένου ότι δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνον μία αληθινή πίστη [...] ό,τι ξεφεύγει από αυτήν και διαφέρει δεν είναι παρά απάτη, τύφλωση και λάθος, και η καρδιά του ανθρώπου που έχει χάσει αυτή την αληθινή πίστη μοιάζει με ακυβέρνητο πλοίο που οι άνεμοι και τα κύματα το πηγαίνουν όπου θέλουν».³³ Στα έργα τον Λούθηρου, η «ελευθερία του χριστιανού» είχε πολύ ειδικό θεολογικό νόημα: η παρούσα ελευθερία δεν είναι παρά μια σκιά σε σχέση με την κατάσταση της οποίας έχαιρε ο άνθρωπος πριν από την Πτώση. Με αυτήν την ειδική έννοια, η θέληση του ανθρώπου δεν είναι ελεύθερη αλλά δέσμια. Στον Gentillet όμως, ο όρος «ελευθερία της συνείδησης» παίρνει πολύ πιο μοντέρνο νόημα. Βεβαίως, ο συγγραφέας του *Discours* δεν είναι τόσο φιλελεύθερος όσο ο Μονταίνιος των *Δοκιμίων* ή ο J. Bodin του *Colloquium Heptaplomeres*. Η αντίληψή του για την ελευθερία της συνείδησης δεν ξεπερνά τα όρια του χριστιανισμού: «Θα ονομάζατε ελευθερία το να είναι κανείς χωρίς θρησκεία, χωρίς να την ασκεί; Μα αυτό είναι η πραγματική σκλαβιά του δούλου».³⁴ Κατ' αυτόν, η ελευθερία συνίσταται στο να απαλλάξει κανείς τη θρησκεία από την αυθεντία της Εκκλησίας και να τη διαχωρίσει από τη σφαίρα της κο-

31. Στο ίδιο, σ. 281. Ο I. Gentillet αναφέρεται εδώ στους εναπομείναντες Καθάρους της Προβηγκίας.

32. Στο ίδιο, σ. 282.

33. P. Ribadaneyra, *ό.π.*, σ. 111.

34. I. Gentillet, *ό.π.*, σ. 287. Πρέπει, ωστόσο, να υπενθυμίσουμε ότι και του Locke η θρησκευτική ανεκτικότητα, έναν αιώνα μετά, καλύπτει μόνον τους χριστιανούς.

σμικής εξουσίας. Η συνείδηση, γράφει, μας ανήκει, «είναι δική μας». Κι αφού η θρησκεία και η συνείδηση είναι ιδιωτικές υποθέσεις, είναι καταδικαστέοι «όλοι όσοι πολεμούν τους ομοεθνείς τους για να τους στερήσουν την ελεύθερη διάθεση των αγαθών τους, της ζωής τους, της συνείδησής τους και άλλων πραγμάτων που ανήκουν σε αυτούς και τα οποία δεν μπορεί να αφαιρέσει κανείς παρά μόνο διαπράττοντας αδικία και ατιμία». ³⁵ Γιατί, όμως, είναι «άδικο» να στερήσει κανείς τους υπηκόους από το δικαίωμα της ελεύθερης διάθεσης «της συνείδησής τους και [της ελεύθερης άσκησης] της θρησκείας»; Διότι ο μόνος που μπορεί να επεμβαίνει σε αυτές τις περιοχές είναι ο Θεός: «Κανείς δεν [πρέπει να] επεμβαίνει στη συνείδηση εκτός από τον Θεό που είναι ο ανώτατος κριτής στο θέμα αυτό». ³⁶ Βλέπει κανείς εδώ πώς η χαρακτηριστική μεταρρυθμιστική ιδέα του *Deus absconditus*, του απόλυτα υπερβατικού, «κρυμμένου» Θεού, ³⁷ που ουδείς μπορεί να εκπροσωπήσει επί γης, δημιουργεί, κατά παράδοξο εκ πρώτης όψεως τρόπο, ένα πεδίο ελευθερίας για το άτομο, στο οποίο κανείς δεν δικαιούται να επέμβει. Έτσι ο ηγεμόνας «οφείλει να διασφαλίζει τη ζωή και την ελευθερία της συνείδησης καθενός». ³⁸

Ο διαχωρισμός της θρησκείας και της δημόσιας σφαίρας δεν θα είχε νόημα ως πρόταση για την άρση του αδιεξόδου της εποχής του, αν ο συγγραφέας δεν προχωρούσε στην αντικατάσταση της θρησκείας ως συνεκτικού δεσμού του βασιλείου με ένα άλλο στοιχείο, το στοιχείο της εθνικότητας. Εδώ βρίσκεται, νομίζω, η ουσιαστική συμβολή του: ο Gentillet, με χίλιους, πλάγιους αλλά εύγλωττους, τρόπους υποστηρίζει ότι μπορεί κανείς να είναι προτεστάντης χωρίς να παύει να είναι καλός Γάλλος. Υπάρχει δηλαδή ένα άλλο στοιχείο, ξένο προς τη θρησκεία, που διασφαλίζει τη νομιμοφροσύνη των υπηκόων, την ενότητα του βασιλείου και το οποίο, εν τέλει, του προσφέρει μια ταυτότητα: είναι το στοιχείο του έθνους – που ο συγγραφέας ορίζει ως κοινότητα γλώσσας και εθίμων. Κατά τη διάρκεια του Εκατονταετούς Πολέμου, γράφει, οι κάτοικοι της La Rochelle –που στον αιώνα του Gentillet ήταν προπύργιο του προτεσταντισμού– υποχρεώθηκαν, βάσει συμφωνίας που έκαναν

35. Στο ίδιο, σ. 440.

36. Στο ίδιο, σ. 281.

37. Βλ. Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 5η έκδοση, PUF, Παρίσι 1988, σ. 124-127.

38. I. Gentillet, *ό.π.*, σ. 287.

οι βασιλείς της Γαλλίας και της Αγγλίας, να περάσουν στην αγγλική πλευρά. Οι κάτοικοι αντιτάχθηκαν στη συμφωνία αυτή, υποστηρίζοντας «ότι έχουν γεννηθεί και ανατραφεί στο γαλλικό έθνος, ότι, από τα ήθη και τη φυσική τους γλώσσα, είναι Γάλλοι».³⁹ Υπονοείται εδώ, βεβαίως, ότι, έναν και πλέον αιώνα μετά, οι κάτοικοι της La Rochelle εξακολουθούν, μολονότι προτεστάντες, να είναι «Γάλλοι», στοιχείο, κατά τον Gentillet, καθοριστικό. Σημειώνουμε ότι η χρησιμοποίηση ενός παραδείγματος από την περίοδο του Εκατονταετούς Πολέμου δεν μπορεί να είναι τυχαία. Στην περίοδο αυτή ακριβώς, πολλοί γάλλοι ευγενείς είχαν βρεθεί σε πεδίο έντασης: ως βασσάλοι των άγγλων ηγεμόνων όφειλαν πίστη σε αυτούς· οι Καπέτοι, από την άλλη, για να αποδυναμώσουν τους αντιπάλους τους, είχαν επιστρατεύσει το επιχείρημα της εθνικότητας. Έτσι στη συνείδηση των ευγενών συγκρούονταν δύο συστήματα πίστης και δεσμών: αφενός, η βαρσαλικής προέλευσης πίστη στον κύριο και οι προσωπικοί δεσμοί και, αφετέρου, η πίστη στον βασιλιά που δεν είναι κύριος αλλά μακρινός επικυρίαρχος και όχι λιγότερο αφηρημένος, εθνικός δεσμός. Εκατόν είκοσι περίπου χρόνια μετά το τέλος του Εκατονταετούς, ο Gentillet επαναφέρει την αρχή της εθνικότητας, για να την αντιπαραθέσει αυτή τη φορά όχι στους βαρσαλικούς προσωπικούς δεσμούς αλλά στη θρησκευτική ταυτότητα του βασιλείου.⁴⁰ Υποστηρίζει ότι η αρχή της εθνικότητας είναι ισχυρότερη από εκείνη της θρησκείας και, επομένως, εν ονόματί της, οι προτεστάντες δικαιούνται να έχουν μια θέση στο βασίλειο: όταν η κοινότητα νοείται ως κοινότητα εθνική, τότε μπορεί να στεγάσει δύο θρησκευτικές υπο-ομάδες χωρίς να απειλείται η συνοχή της. Στον I. Gentillet, λοιπόν, η αρχή της εθνικότητας, νοούμενη ως κάτι που υπερβαίνει τη θρησκεία, εμφανίζεται ως η ενδεδειγμένη λύση του προβλήματος της εποχής, ως η ιδανική πλατφόρμα για την επίτευξη της θρησκευτικής ειρήνης.⁴¹ Λίγα

39. «Ils sont de moeurs et de langage naturel françois» (στο ίδιο, σ. 79-80, η υπογράμμιση δική μου).

40. Για τη μεσαιωνική καταγωγή της έννοιας του έθνους στη Γαλλία, βλ. Colette Baune, *Naissance de la nation France*, Παρίσι 1986. Υπέροχες σελίδες για το ίδιο θέμα αλλά στον 13ο αιώνα, έχει γράψει και ο Georges Duby στο βιβλίο του *Le Dimanche de Bouvines*, Παρίσι 1973.

41. Ο Yves Deloye, μιλώντας για την εμφάνιση της έννοιας του έθνους, γράφει: «η προώθηση της εθνικής ταυτότητας προκαλεί μια αισθητή μεταβολή στη συνοριακή γραμμή ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό χώρο. Ο δημόσιος χώρος γίνεται ένας πολιτικός χώρος σαφώς διαφοροποιημένος, όπου κατεξοχήν εκφρά-

χρόνια νωρίτερα, στην Αγγλία, όταν η Μαρία Τυδώρ είχε επιχειρήσει να παλινορθώσει τον καθολικισμό, οι διωκόμενοι προτεστάντες είχαν κι εκεί προβάλει ανάλογα επιχειρήματα: μολονότι προτεστάντες, δεν έπαυαν, έλεγαν, να είναι κι αυτοί «καλοί Άγγλοι». ⁴²

Έχοντας υπόψη αυτά, μπορούμε να κατανοήσουμε το πατριωτικό πνεύμα που διατρέχει τις σελίδες του κειμένου. Στις πρώτες κιόλας γραμμές της επιστολής με την οποία ο συγγραφέας αφιερώνει το βιβλίο του στον Francois d'Anjou διαβάζουμε: «Vous, Monseigneur, qui êtes prince françois de la maison de France, françois de nation, françois de nom, françois de coeur [...] vous qui n' [avez] rien qui ne soit françois». ⁴³

Η αρχή της εθνικότητας εκφράζεται, εν πρώτοις, με την απαίτηση να είναι οι κυβερνώντες Γάλλοι. Αυτό είναι εξάλλου –όχι τυχαία– το μόνο σημείο στο οποίο ο Gentillet ομολογεί ότι συμφωνεί με τον Μακιαβέλλι. Ο Φλωρεντινός συνιστά στον ηγεμόνα «να μην εμπιστεύεται τους ξένους». Το απόφθεγμα αυτό, λέει ο Gentillet, «είναι πράγματι αληθινό». ⁴⁴ Οι καθολικοί της Λίγκας, αντίθετα, δεν ενδιαφέρονταν διόλου για την εθνικότητα των κυβερνώντων: «Αν ο Θεός θέλει να μας δώσει βασιλιά με γαλλική εθνικότητα, το όνομά του ας είναι ευλογημένο. Αν είναι από τη Λωρραίνη [...] αν

ζεται η συμμετοχή στην εθνική κοινότητα. Ο ιδιωτικός χώρος, αντίθετα, εμπλουτίζεται με όλες τις επί μέρους αξίες, η έκφραση των οποίων δεν είναι εφεξής νόμιμη στον δημόσιο χώρο. Οι δεσμοί αίματος, οι επαγγελματικοί δεσμοί, το status, η θρησκεία απωθούνται στην ιδιωτική σφαίρα κατά το μέτρο που ανταγωνίζονται την εθνική ταυτότητα» (βλ. Y. Deloye, «État, nation et identité nationale: pour une clarification conceptuelle», στο Nöelle Burgi (επιμ.), *Fractures de l'État-nation*, Παρίσι 1994, σ. 153-154. Το πέρασμα από ένα κράτος-εκκλησία σ' ένα κράτος-έθνος δεν είναι, με άλλα λόγια, μια απλή ονομαστική αλλαγή· οι περιοχές που ενδιαφέρουν τη δημόσια εξουσία αλλάζουν.

42. Ο Hagen Schulze σημειώνει ότι στην Αγγλία της Μαρίας Τυδώρ, «η πλημύρα των προτεσταντικών λιβέλων αναμείγνυε επιχειρήματα εθνικά και θρησκευτικά» (βλ. H. Schulze, *État et Nation dans l'histoire de l'Europe*, Seuil, Παρίσι 1996, σ. 140).

43. I. Gentillet, *ό.π.*, σ. 21: «Εσείς Κύριε, που είστε πρίγκιπας Γάλλος του οίκου της Γαλλίας, Γάλλος στο έθνος, Γάλλος στο όνομα [ο αποδέκτης της επιστολής λέγεται Φραγκίσκος=Francois· στα αρχαία γαλλικά που χρησιμοποιεί ο Gentillet η λέξη «Γάλλος» γράφεται françois και ταυτίζεται με το όνομα «Φραγκίσκος»] Γάλλος στην καρδιά [...] εσείς που δεν έχετε τίποτε που να μην είναι γαλλικό». Θυσιάζοντας ίσως την αλήθεια στο λογοπαίγνιο, ο I. Gentillet ξεχνά ότι ο ήρωάς του, γιος της Αικατερίνης των Μεδίκων, είναι, κατά το ήμισυ, Ιταλός.

44. Στο ίδιο, σ. 143.

είναι Ισπανός [...] αν είναι Γερμανός, το όνομά του ας είναι ευλογημένο. Σε όποιο έθνος κι αν ανήκει, αρκεί να είναι καθολικός, ευσεβής και δίκαιος, επειδή έρχεται από το χέρι του Θεού, μας είναι αδιάφορο. Δεν μας νοιάζει το έθνος αλλά η θρησκεία».⁴⁵ Η θέση αυτή οδήγησε ορισμένους ιστορικούς να εκφράσουν αμφιβολίες για τον πατριωτισμό της Λίγκας.⁴⁶ Οι αμφιβολίες είναι, βεβαίως, βάσιμες αλλά, συγχρόνως, αναχρονιστικές: στα τέλη τον 16ου αιώνα, όπως βλέπουμε, ο πατριωτισμός δεν ήταν εδραιωμένη αξία· ως στοιχείο της ταυτότητας του βασιλείου υφίστατο τον ανταγωνισμό του θρησκευτικού αισθήματος. Το επίμαχο ζήτημα ήταν ακριβώς αυτό: δεδομένου ότι το έθνος και η θρησκεία δεν ταυτίζονται πλέον, ποιο στοιχείο προηγείται του άλλου;

Το νόημα του εγχειρήματος του Gentillet φαίνεται και στα κεφάλαια όπου προσπαθεί να εξηγήσει τα αίτια των εμφυλίων πολέμων της εποχής του: «Όλες οι καταστροφές της Γαλλίας μήπως δεν προήλθαν από τις διαμάχες Παπικών και Ουγενότων που έσπειραν και συντήρησαν οι ξένοι; Και δεν πρέπει να πιστεύει κανείς πως αιτία είναι η θρησκευτική διαφορά, διότι αν είχαμε συνεχίσει να χειριζόμαστε τη διαφορά με κηρύγματα, συζητήσεις, δημόσιες διαλέξεις, όπως κάναμε στην αρχή, δεν θα είχαμε πέσει σε διχασμό. Από τότε όμως που άρχισαν οι ένοπλοι αγώνες, οι σφαγές και αποφασίστηκε να υποχρεωθούν οι άνθρωποι να πιστέψουν διά της βίας, ο διχασμός οξύνθηκε –πράγμα που ήταν ο πραγματικός σκοπός των ξένων για να μπορέσουν να εμφυτεύσουν στη Γαλλία τον τρόπο διακυβέρνησης του Μακιαβέλλι».⁴⁷ Λέγοντας «ξένοι», ο Gentillet εννοεί την Αικατερίνη των Μεδίκων και τους Ιταλούς συμβούλους της που κυριαρχούσαν στη γαλλική πολιτική σκηνή και ήταν υπεύθυνοι για τη σφαγή του Αγίου Βαρθολομαίου. Το ότι αποδίδει την πολιτική αυτή περισσότερο στο γεγονός ότι η Αικατερίνη και το περιβάλλον της ήταν Ιταλοί και, συνεπώς εξ ορισμού –κατ' αυτόν– εχθροί της Γαλλίας, και λιγότερο στην «τυραννία» –μια έννοια που είχαν αξιοποιήσει, όπως είδαμε, οι άλλοι «μοναρχομάχοι»– δείχνει με σαφήνεια, νομίζω, την κατεύθυνση του εγχειρήματός του. Ο αντι-ιταλιανισμός ήταν, βεβαίως, αίσθημα αρκετά διαδεδομένο μεταξύ των προτεσταντών που, με έναν αυθαί-

45. *Dialogue entre le maheustre et le manant*, ό.π., σ. 258. Η υπογράμμιση δική μου.

46. M. Yardéni, *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion*, Παρίσι 1971.

47. I. Gentillet, *Discours*, ό.π., σ. 543. Η υπογράμμιση δική μου.

ρετο συνειρισμό ιδεών, συνέδεαν τη ρωμαϊκή Εκκλησία με το σύνολο της Ιταλίας.⁴⁸ Ο Gentillet όμως χρησιμοποιεί αυτό το αίσθημα με πολύ πιο συγκεκριμένο στόχο: αφενός, προσπαθεί να απαλλάξει τους Ουγενότους από την ευθύνη των πολέμων και να δείξει ότι η θρησκευτική διαμάχη μπορεί να λυθεί με ειρηνικά μέσα: αφετέρου, θέλει να ερμηνεύσει τη διαμάχη με όρους που ενισχύουν την κεντρική θέση του, ότι δηλαδή η πίστη προς το έθνος είναι πιο σημαντική από την προσχώρηση σε μια θρησκευτική ομάδα. Η διαμάχη, λέει, εξελίχθηκε σε εμφύλιο πόλεμο εξαιτίας των Ιταλών: από δω κι εμπρός, όμως, αλλάζει νόημα και γίνεται ένας εθνικός αγώνας – ο αγώνας του μετώπου των «δυσσαρεστημένων» – εναντίον «του ζυγού των ξένων» που κυριαρχούν στην αυλή: «Είναι καιρός να ξυπνήσουμε, να δούμε το συμφέρον μας και να μην περιμένουμε [να δούμε] τη Γαλλία να έχει πέσει κατά γης. Ήδη έχει αποδυναμωθεί πολύ κι εμείς αργήσαμε να αντιταχθούμε σε καταστροφικά σχέδια των ξένων που, στα μάτια εκείνων που δε θέλουν να εθελουφλούν, έχουν ήδη αποκαλυφθεί. Ας μιμηθούμε τη γενναιοδωρία και την αρετή των άξιων προγόνων μας και ας δείξουμε πως ανήκουμε κι εμείς στη φυλή εκείνων των καλών και γενναίων Γάλλων, των προγόνων μας, που στο παρελθόν είχαν υποτάξει τόσα ξένα έθνη και είχαν νικήσει τόσες φορές τη φυλή των Ιταλών που θέλει να μας υποδουλώσει».⁴⁹ Οι γάλλοι προτεστάντες, που βρίσκονται στην εμπροσθοφυλακή, δεν ζητούν παρά «το καλό της πατρίδας και να διασφαλίσουν την ψυχή, τη συνείδηση και τη ζωή

48. Ο P. Burke, σ' ένα πολύ ωραίο βιβλίο που δημοσίευσε πρόσφατα γράφει πως ο αντι-ιταλιανισμός του 16ου αιώνα είναι μια αντίδραση στην πολιτιστική ηγεμονία της Ιταλίας, που παρατηρείται σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες και μοιάζει με τον σημερινό αντιαμερικανισμό (βλ. P. Burke, *The European Renaissance Centres and Peripheries*, Blackwell, Οξφόρδη 1998). Ο αντι-ιταλιανισμός του Gentillet, είχε επίσης, όπως υποστηρίζει ο Claude Lefort, μια λαϊκή, αντικαπιταλιστική χροιά δεδομένου ότι πολλοί τραπεζίτες, στη Λυών λ.χ., ήταν Ιταλοί (βλ. Cl. Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Παρίσι 1972. Το βιβλίο αυτό παραμένει ένα από τα καλύτερα που έχουν γραφεί μέχρι σήμερα για τον Μακιαβέλλι). Ας μου επιτραπεί ωστόσο να διαφωνήσω στο σημείο αυτό με τον Lefort. Νομίζω, πράγματι, πως αν δεν συλλάβουμε τον άμεσο πολιτικό στόχο του Gentillet – που είναι, επαναλαμβάνω, να προσφέρει την έννοια του «εθνικού βασιλείου» ως του υπέρτατου πλαισίου εντός του οποίου θα χωρέσουν δύο διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες και, επομένως, τη σωτηρία του έθνους από τους Ιταλούς της Αυλής ως το κοινό πρόγραμμα της συμμαχίας των «δυσσαρεστημένων» – δεν θα κατανοήσουμε τον ιδιότυπο εθνικισμό του, όσα επιμέρους κίνητρα κι αν επικαλεστήμε.

49. I. Gentillet, *Discours*, ό.π., σ. 161.

τους».⁵⁰ Φυσικά ο Gentillet υπερβάλλει και σφάλλει: η ερμηνεία ενός θρησκευτικού πολέμου, με έντονα τα χαρακτηριστικά της φεουδαλικής εξέγερσης ως αγώνα «εθνικοαπελευθερωτικού» είναι αναμφίβολα ανακριβής. Αυτό όμως δεν έχει σημασία: αντιθέτως, η ανακρίβεια αποκαλύπτει ακόμη καλύτερα τις προθέσεις του, που είναι, όπως είπαμε, να υπογραμμίσει τον εθνικό χαρακτήρα του κράτους εις βάρος του θρησκευτικού. Αυτό ακριβώς εξηγεί και τον υπερβολικό αντι-ιταλιανισμό του βιβλίου του – αντι-ιταλιανισμό τόσο βίαιο που προκάλεσε διαμαρτυρίες εκ μέρους των Ιταλών κατοίκων της Γενεύης, και για τις οποίες ο συγγραφέας υποχρεώθηκε να δώσει εξηγήσεις στην επόμενη έκδοση της πραγματείας του.⁵¹

Ο συντάκτης λοιπόν του *Discours contre Nicholas Machiavel* βρίσκεται κοντά στον αντίπαλό του όχι μόνον στο θέμα των «ξένων», όπως ο ίδιος νόμιζε, αλλά, εν τέλει, και στο θέμα της σχέσης μεταξύ του κράτους και της θρησκείας, όπως σωστά διέβλεψε ο Ribadaneurga και οι άλλοι καθολικοί συγγραφείς του τέλους του 16ου και των αρχών του 17ου αιώνα. Με λιγότερο πομπώδη αλλά εξίσου αποτελεσματικό τρόπο, υποβάθμισε και αυτός τη σημασία της θρησκείας προς όφελος της νέας πραγματικότητας της εποχής, του κράτους. Δεν έφτασε φυσικά, όπως ο Μακιαβέλλι ή οι λεγόμενοι «μακιαβελλιστές» του επόμενου αιώνα,⁵² στο σημείο να υποστηρίξει πως η θρησκεία μπορεί να είναι αποτελεσματικό όργανο στα χέρια των ηγεμόνων για να εξασφαλίσουν την υπακοή των υπηκόων: ανέσυρε όμως από το οπλοστάσιο του Εκατονταετούς Πολέμου την έννοια του έθνους και την ανήγαγε σε πολιτικό πρόταγμα μεταφέροντας –υποβαθμίζοντας, θα έλεγα– με αυτόν τον τρόπο, τη θρησκεία στη σφαίρα των ιδιωτικών υποθέσεων του ατόμου. Από την άποψη αυτή, δεν βοήθησε λιγότερο από τον Μακιαβέλλι την υπόθεση του νεότερου κράτους.

50. Στο ίδιο, σ. 288.

51. Η τρίτη έκδοση έγινε το 1578 και ανατυπώθηκε το 1579. Η έκδοση αυτή περιέχει ένα κείμενο του συγγραφέα που τιτλοφορείται: *Déclaration de l'Autheur des Discours contre Machiavel, pour satisfaire aux plaintifs d'aucuns Italiens* (=Δήλωση του συγγραφέα των Διατριβών κατά του Μακιαβέλλι προς ικανοποίηση των παραπόνων ορισμένων Ιταλών).

52. Όπως, λ.χ., ο Gabriel Naudé, συγγραφέας των *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, 1639.

3. ΤΟ ΔΙΑΤΑΓΜΑ ΤΗΣ ΝΑΝΤΗΣ

Στη Γερμανία, η θρησκευτική ειρήνη εξασφαλίστηκε στο Augsburg το 1555 επί τη βάσει της αρχής *cujus regio ejus religio* – αρχή που επιβεβαιώθηκε το 1648 από τις συνθήκες της Βεσφαλίας. Συνέπεια της αποδυνάμωσης της εξουσίας του αυτοκράτορα από το 1250 κι έπειτα, η αρχή *cujus regio ejus religio* ήταν, ταυτοχρόνως, παράγοντας που διαιώνισε τον πολιτικό κατακερματισμό του γερμανικού χώρου.⁵³

Η επιβολή μιας παρόμοιας λύσης στη Γαλλία θα σήμαινε την ακύρωση της μακροαίωνης προσπάθειας ενίσχυσης της κεντρικής εξουσίας εις βάρος των περιφερειακών ηγεμόνων, προσπάθεια που είχε ενταθεί και στεφθεί από επιτυχία τον περασμένο αιώνα κατά τη διάρκεια του Εκατονταετούς. Άνθρωποι σαν τον I. Gentillet, που προέρχονταν από μια επαρχία που είχε σχετικά πρόσφατα ενσωματωθεί στο βασίλειο, και, λόγω επαγγέλματος, είχαν συνδέσει τις τύχες τους με την κεντρική εξουσία,⁵⁴ ήταν, ασφαλώς, λίαν ευαίσθητοι σε αυτό το ζήτημα. Και με τα γραπτά τους, ευνόησαν λύσεις σαν αυτή που, αργότερα, υιοθέτησε το Διάταγμα της Νάντης.

Το Διάταγμα (1598) ήταν ένας λεπτός πλην άνισος συμβιβασμός. Ο Ερρίκος ο 4ος, που προκειμένου να μπει στο ελεγχόμενο από τη Λίγκα Παρίσι είχε ασπαστεί τον καθολικισμό τον Ιούλιο του 1594, υπέγραψε το Διάταγμα ως καθολικός ηγεμόνας. Οι προτεστάντες χαρακτηρίστηκαν από τους συντάκτες του ως σχισματικοί και όχι αιρετικοί.⁵⁵ Όμως, έστω και ως σχισματικοί, απέκτησαν υπόσταση νόμιμη. Το άρθρο 6 του Διατάγματος αναφέρει:

«Επιτρέπουμε σε αυτούς της λεγόμενης Τάχα Μεταρρυθμισμένης Θρησκείας να ζουν και να διαμένουν σε όλες τις πόλεις του βασιλείου μας [...] χωρίς να υπόκεινται σε έρευνες ή να υφίστα-

53. H. Shulze, *ό.π.*, σ. 44-45.

54. Η περιοχή Dauphiné είχε ενσωματωθεί στο γαλλικό βασίλειο το 1461 (βλ. J.-F. Lemarignier, *ό.π.*, σ. 255). Ο I. Gentillet ήταν μέλος του Parlement της Grenoble, του βασιλικού δηλαδή δικαστηρίου.

55. Το εκκλησιαστικό δίκαιο αναγνώριζε ότι οι σχισματικοί, αντιθέτως προς τους αιρετικούς, μπορούσαν κάποια μέρα να επιστρέψουν στους κόλπους της Εκκλησίας. Βλ. E. Labrousse, *Un roi, une loi, une foi? La révocation de l'Édit de Nantes*, Παρίσι-Γενεύη 1985, σ. 37, σημ. 6.

νται προσβολές και ενοχλήσεις ούτε να υποχρεώνονται να κάνουν, αναφορικός με τη θρησκεία, πράγματα αντίθετα προς τη συνείδησή τους».⁵⁶

Όλα αυτά στο όνομα της «ησυχίας τον Κράτους». Η μεταστροφή του Ερρίκου του 4ου και το λεξιλόγιο του Διατάγματος έσωζαν τα προσχήματα για τους καθολικούς, στην ουσία όμως θέσεις σαν αυτές που είχε υποστηρίξει ο I. Gentillet είκοσι δύο χρόνια πριν, υιοθετούντο τώρα ως επίσημη πολιτική του βασιλείου – διασώζοντας ταυτόχρονα την ενότητά του ως έθνος περισσότερο παρά ως θρησκευτικού σχηματισμού.

Το Διάταγμα της Νάντης δείχνει ότι, στη μακροαίωνα και πολυσχιδή διαδικασία της συγκρότησης του νεότερου εθνικού κράτους, η Μεταρρύθμιση δεν έπαιξε μόνον το ρόλο που ως πρόσφατα η βιβλιογραφία της αναγνώριζε – του οριστικού δηλαδή ενταφιασμού της μεσαιωνικής ιδέας της Χριστιανοσύνης, πολιτική έκφραση της οποίας ήταν η αυτοκρατορία. Ούτε υποβόηθη την ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης μόνο με τη μετάφραση στις εθνικές γλώσσες της Βίβλου. Σε χώρες σαν τη Γαλλία, την Αγγλία ή τις Ηνωμένες Επαρχίες, η Μεταρρύθμιση, με τον θρησκευτικό πλουραλισμό που επέφερε, βοήθησε και εμμέσως την ανάδυση της έννοιας του εθνικού κράτους. Η περίπτωση του I. Gentillet είναι, από αυτήν την άποψη, χαρακτηριστική: την ίδια εποχή που ο Du Bellay και ο Estienne άρχισαν να νιώθουν υπερήφανοι για τη γαλλική γλώσσα και να την χρησιμοποιούν αντί των λατινικών και των ιταλικών, ο νομομαθής από τη Grenoble, αντιμετώπιζοντας διαφορετικής τάξεως προβλήματα, εκμεταλλεύθηκε το διάχυτο εθνικό αίσθημα για να το μετατρέψει σε πολιτικό πρόταγμα. Τα πράγματα εξελίχθηκαν περίπου όπως θα ήθελε, αλλά η ιστορία της πολιτικής σκέψης τον ξέχασε κάπως. Τα τελευταία χρόνια που μελετούμε την ιστορία αυτή λιγότερο ως την εξέλιξη κάποιων αφηρημένων ιδεών και περισσότερο ως ένα λεξιλόγιο που νομιμοποιεί και περιγράφει την πολιτική δράση –πράγμα που μας αναγκάζει να δούμε τα γεγονότα από πολύ πιο κοντά απ' ό,τι στο παρελθόν–, έργα συγγραφέων όπως ο I. Gentillet, τα οποία δεν ανήκαν στον «Κανόνα» των μεγάλων

56. «...permettons à ceux de ladite R[eligion].P[rétendue].R[éformée]. vivre et demeurer par toutes les villes de cestui notre royaume [...] sans être enquis, vexés, molestés ni astreints à faire chose pour le fait de la religion contre leur conscience». Η έκφραση R.P.R. ήταν έκφραση περιφρονητική που χρησιμοποιούσαν οι καθολικοί.

πραγματειών, αποκαλύπτουν σημαντικές αρθρώσεις στην πορεία των ιδεών.⁵⁷

57. Εισηγητής αυτής της μεθόδου προσέγγισης των κειμένων είναι ο Q. Skinner, ο οποίος όχι μόνο την αξιοποίησε αριστοτεχνικά στο βιβλίο που προαναφέραμε αλλά και την επεξεργάστηκε θεωρητικά σε μια σειρά πολύ σημαντικών άρθρων (βλ. μεταξύ άλλων: «The Limits of Historical Explanations», *Philosophy*, τχ. 41, 1966, σ. 199-215· «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, 1969, σ. 3-53, και «Conventions and the Understanding of Speech Acts», *The Philosophical Quarterly*, τχ. 20, 1970, σ. 118-38).