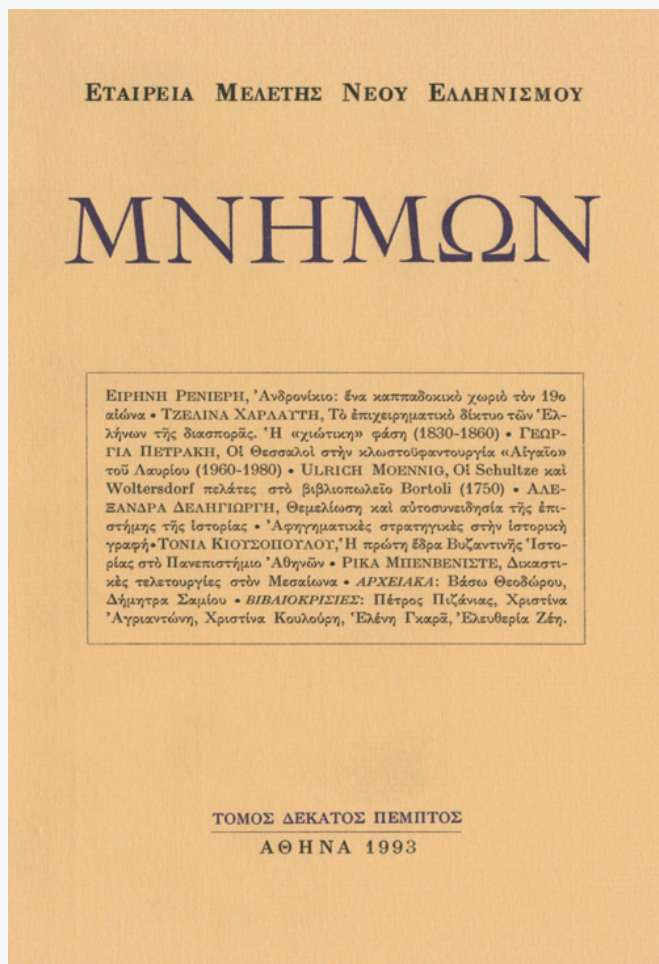


Μνήμων

Τόμ. 15 (1993)



ΙΣΤΟΡΙΑ, ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΠΗΓΕΣ. ΔΙΚΑΣΤΙΚΕΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΣΤΟΝ ΜΕΣΑΙΩΝΑ

ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

doi: [10.12681/mnimon.481](https://doi.org/10.12681/mnimon.481)

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ Ρ. (1993). ΙΣΤΟΡΙΑ, ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΠΗΓΕΣ. ΔΙΚΑΣΤΙΚΕΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΣΤΟΝ ΜΕΣΑΙΩΝΑ. *Μνήμων*, 15, 277–306. <https://doi.org/10.12681/mnimon.481>

ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

ΙΣΤΟΡΙΑ, ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΔΙΚΑΣΤΙΚΕΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΣΤΟΝ ΜΕΣΑΙΩΝΑ

Θα μπορούσαμε, αν θέλαμε, να θεωρήσουμε την ιστοριογραφία των τελευταίων ετών υπό το πρίσμα της ανάλυσης των διαδοχικών πηγών που κινητοποιήσε και των διαφορετικών τεχνικών με τις οποίες τα προσέγγισε. Ο ιστορικός λόγος (ο λόγος του ιστορικού, η ιστοριογραφία) εμπεριέχει κάθε φορά ένα μέρος των πηγών, ή του Αρχείου, «αποκωδικοποιεί και ερμηνεύει τα στοιχεία τους, επιλέγει ανάμεσά τους, τα απαριθμεί και τα ταξινομεί, κάνει και “ξεκάνει” γεγονότα, δομές, διαδικασίες, αιτίες και αποτελέσματα, και όλα αυτά για να παραγάγει ιστορίες»¹.

Είναι δυνατό η ιστορία να συναντήσει δημιουργικά την ανθρωπολογία στην επεξεργασία των πηγών; Η απάντηση είναι σαφώς θετική, αν σκεφτεί κανείς το *Montaillou* του Em. Le Roy Ladurie, τον Menochio του Carlo Ginzburg, ή ακόμη τους «θαυματουργούς βασιλιάδες» του Marc Bloch, για να αναφέρουμε ελάχιστα μόνον παραδείγματα². Ήδη από το 1949 κάτω από τον τίτλο «Ιστορία και Εθνολογία»³ ο Cl. Lévi-Strauss διακήρυττε ότι «κάθε καλό βιβλίο Ιστορίας [...] είναι εμποτισμένο με εθνολογία». Και τί παραπάνω μπορεί να πει κανείς από τον M. Godelier, όταν αυτός λέει ότι η Ιστορία και η Ανθρωπολογία είναι συμπληρωματικές επιστήμες που συντρέχουν στη γνώση της ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών και ότι πρέπει να συνεχίσουν να συνδυά-

* Ευχαριστώ θερμά τον Παντελή Λέκκα και την Αλεξάνδρα Μπακαλάκη για τις συζητήσεις μας και τις παρατηρήσεις τους. Όταν γράφτηκε αυτό το άρθρο δεν είχα υπόψη μου το βιβλίο της Esther Cohen, *The Crossroads of Justice: Law and Culture in Late Medieval France*, Leiden 1993, το οποίο θίγει πολλά από τα προβλήματα που πραγματεύεται η εργασία μου.

1. A. Ophir, «Des ordres dans l'archive», *Annales E.S.C.*, 1990: 3, σ. 736.

2. Em. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Παρίσι 1975, C. Ginzburg, *Le fromage et les vers: l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Παρίσι 1980, M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Παρίσι 1983.

3. Εισαγωγή στο *Anthropologie structurale*, Παρίσι 1958. Βλ. επίσης K. Thomas, «History and Anthropology», *Past and Present*, 24 (1963), σ. 3-24.

ζονται και να αλληλοεμπλουτίζονται, για να επιτρέπουν τη συνεχή ανακάλυψη των κοινωνιών και να σταθμίζουν το τυχαίο και το αναγκαίο που συνθέτουν την ιστορική ύπαρξη των θεσμών και των ατόμων⁴. Μήπως λοιπόν παραβιάζουμε πόρτες ανοιχτές; Επειδή οι προγραμματικές δηλώσεις ή και ο εκλεκτικισμός των δύο επιστημών δεν λύνουν το πρόβλημα των σχέσεών τους, θα πρέπει να δοκιμάσουμε τις δυνατότητες ή τα όρια της σύγκλισης με αφορμή ένα συγκεκριμένο πρόβλημα.

Θα προσπαθήσω να απαντήσω στο ερώτημα κατά πόσο η ανθρωπολογία και η ιστορία μπορούν να συγχλίνουν στην επεξεργασία των πηγών, όταν το ιστορικό πρόβλημα που μας απασχολεί είναι αφενός η έννοια του δικαίου και οι παρεμβάσεις του, και αφετέρου η έννοια της εξουσίας και οι πρακτικές της. Όταν για κοινωνίες του παρελθόντος τίθενται ερωτήματα όπως: Πώς μπορούμε να περιγράψουμε το δίκαιο στις διαφορετικές μορφές και στις διαφορετικές κοινωνίες στις οποίες απαντάται; Υπό ποιές συνθήκες και όρους είναι δυνατή η σύγκριση δικαιοικών συστημάτων; Πώς συνδέεται το δίκαιο με τις άλλες όψεις του πολιτισμού και της κοινωνικής οργάνωσης; Τί συμβαίνει όταν δικαιοικά συστήματα διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων έρχονται σε επαφή και ποιά είναι η συνέπεια της πολλαπλότητας δικαιοικών συστημάτων μέσα σε μία κοινωνία; Πώς αλλάζει το δίκαιο στον χρόνο; Τότε, νομίζω, η ιστορία συναντά, στο επίπεδο της προβληματικής τουλάχιστον, την ανθρωπολογία, ή και έναν συγκεκριμένο της κλάδο, τη «νομική ανθρωπολογία» (legal anthropology, anthropologie juridique)⁵.

Το κομβικό σημείο της συνάντησης είναι οι δικαιοικές ρυθμίσεις και πρακτικές ως εργαλεία ανάλυσης της κοινωνικοπολιτισμικής ζωής. Σε αυτή τη βάση, επιχειρείται η συνολική αναζήτηση (totalization) ερμηνειών που συνδέουν τα διαφορετικά επίπεδα της κοινωνικής πραγματικότητας. Προς την κατεύθυνση αυτή αποδίδεται ξεχωριστό ενδιαφέρον στις παραστάσεις του δικαίου, στην αναζήτηση δικαίου, στην επιβολή κοινωνικού ελέγχου, στη διατήρηση της κοινωνικής τάξης και βεβαίως στη χρονική διάσταση όλων αυτών των στοιχείων:

4. M. Godelier, «La constitution de l'Anthropologie sociale», *Πανεπιστήμιο, ιδεολογία και παιδεία. Ιστορική διάσταση και προοπτικές*, τ. Β', Αθήνα 1989, σ. 649. Ειρήσθω εν παρόδω ότι το πρόβλημα δεν είναι αν το Montaillou είναι βιβλίο της histoire des mentalités, ή retrospective ethnography, ή anthropologie/ethnographie historique. Το ζήτημα είναι αν και με ποιούς τρόπους παρέχει ερμηνεία της κοινωνικής οργάνωσης, των κοινωνικών σχέσεων στο μεσαιωνικό χωριό. Πβ. Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Annales, Past and Present, Review: τρία μαχητικά περιοδικά ιστοριογραφίας από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας», *Ο Πολίτης*, 52 (1987), σ. 56-72.

5. Βλ. μεταξύ άλλων «The ethnography of law», *American Anthropologist/special publication*, τ. 67, άρ. 6, μέρος 2 (december 1965) και N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Παρίσι 1988.

στιγμές που η παρουσία του δικαίου, οι εκφράσεις του, οι κυρώσεις για παράδειγμα, γίνονται πιο έντονες εξαιτίας μιας σειράς παραγόντων που καθορίζονται από πολιτισμικά ή κοινωνικά συμφραζόμενα τα οποία και καλούμαστε να εντοπίσουμε.

Χωρίς να μας απασχολήσουν εδώ οι διαφορετικές θεωρίες ή τάσεις στο εσωτερικό της νομικής ανθρωπολογίας, μπορούμε να πούμε ότι στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός της βρίσκονται οι διαδικασίες ρύθμισης των διαφορών και αποκατάστασης της τάξης σε κοινωνίες χωρίς κεντρική εξουσία. Οι μελέτες⁶ στηρίζονται στην αντίληψη ότι το δίκαιο στις παραδοσιακές κοινωνίες συνίσταται σε άρρητους κανόνες που η παραβίασή τους εγκυμονεί τον κίνδυνο της φυσικής βίας από άτομα ή ομάδες εξουσιοδοτημένες από την κοινωνία⁷, αλλά και σε διαδικασίες διακανονισμού που μπορούν να θεωρηθούν και ως διαδικασίες κοινωνικού ελέγχου⁸. Έτσι, οι συγκρούσεις δεν αντιμετωπίζονται ως «παθολογικές» καταστάσεις, αλλά ως φυσιολογικές διαδικασίες, αναπόφευκτες ή και θετικές στο βαθμό που μπορούν να αποτελέσουν στοιχεία προόδου, και η τάξη εμφανίζεται ως προϊόν συμβιβασμού ή προσαρμογής⁹. Υπ' αυτήν την έννοια, εννοώντας δηλαδή τους δικαιοκούς κανόνες υπό μία ευρεία έννοια, ως νόρμες και ως διαδικασίες κοινωνικού ελέγχου, μπορούμε να τους αναζητήσουμε σε όλες τις κοινωνίες, ενώ παλαιότερα γινόταν λόγος για «κοινωνίες χωρίς δίκαιο».

Αυτές οι παραδοχές μας οδηγούν και πάλι στην αναζήτηση των παραστάσεων του δικαίου, που προκαθορίζουν εν πολλοίς τον διακανονισμό της σύγκρουσης και επηρεάζουν τη διαδικασία επίλυσης της διαφοράς. Το 1983, στο τέλος μιας συνάντησης ιστορικών και ανθρωπολόγων με γενικό θέμα *Disputes and settlements*, ο J. Bossy υποστήριξε πως από την εποχή της αποσύνθεσης της ρωμαϊκής εξουσίας τρεις εξαιρετικά δυνατές εικόνες κυριάρχησαν στην επίλυση των διαφορών στη Δύση: η εικόνα της αντεκδίκησης που επέβαλε την ανταπόδοση της προσβολής, η εικόνα της ευσπλαχνίας που απέκλειε την ανταπόδοση και η εικόνα ή ο «μύθος» του δικαίου ή του κράτους, σύμφωνα με την οποία οι προσβολές δεν θίγουν άτομα αλλά το ίδιο το δίκαιο ή το κράτος¹⁰. Η συνολική τούτη θεώρηση είναι ενδιαφέρουσα, ακόμη και γοητευτική, θα μπορούσε όμως ενδεχομένως κανείς να αντιπροτείνει άλλες θεμελιώδεις πολιτισμικές κατηγορίες που συγκροτούν τις αξίες και τις παραστάσεις του δικαίου και που είναι καθοριστικές στο διακανονισμό των συγκρούσεων. Το ερμηνευτικό

6. Πβ. S. Roberts, *Order and dispute. An Introduction to Legal Anthropology*, Λονδίνο 1979.

7. Πβ. E. A. Hoebel, «Qu'est ce que le droit», *Droit et Cultures*, (1989), σ. 158.

8. Πβ. B. Malinowski, *Crime and Custom in savage society*, Νέα Υόρκη 1926.

9. Πβ. P. J. Bohannan, *Law and Warfare*, Λονδίνο 1967.

10. J. Bossy, «Postscript», J. Bossy (εκδ.), *Disputes and settlements: law and human relations in the West*, Καίμπριτζ 1983, σ. 287-293.

αυτό σχήμα μένει πάντως να δοκιμαστεί σε συγκεκριμένες αναλύσεις.

Ας δούμε μερικά ιστοριογραφικά παραδείγματα. Η επιλογή τους από τη μεσαιωνική ιστορία δεν είναι τυχαία. Ίσως ο Μεσαίωνας παρακινεί την ανθρωπολογική έρευνα επειδή ακριβώς είναι επαρκώς απρόσιτος στους συνήθεις τρόπους αντίληψης και κατανόησης. Γεγονός είναι πάντως ότι τις δύο τελευταίες δεκαετίες αυτή η προσπάθεια ευδοκίμησε στην πράξη¹¹.

Το 1973, στο κλασικό πια βιβλίο του *Guerriers et Paysans*¹² ο G. Duby εξηγούσε ότι στο τέλος του 11ου αιώνα, —στο τελευταίο δηλαδή στάδιο του σχηματισμού της χωροδεσποτείας (seigneurie), της νέας πολιτικής και οικονομικής μονάδας οργάνωσης—, τα δικαστήρια του κόμητος έχουν απολέσει την εκτελεστική ισχύ των αποφάσεών τους. Με άλλα λόγια, ο κόμης δικάζει μόνον αν το θελήσουν οι ιππότες. Οι ιδιωτικοί πόλεμοι γενικεύονται και όταν ασκείται φυσική βία οι ευγενείς καταφεύγουν στη βεντέττα. Την ίδια χρονιά, ο J. Bellamy¹³ παρατηρούσε ότι στην Αγγλία ο 15ος αιώνας υπήρξε η χρυσή εποχή των ιδιωτικών πολέμων μεταξύ των ευγενών, διότι ο μηχανισμός επιβολής της δημόσιας τάξης παρουσίαζε αδυναμίες, που εν πολλοίς οφείλονταν στην αδυναμία του ίδιου του βασιλιά.

Το 1986, ο P. Geary¹⁴ αναλύει τις μη δικαστικές οδούς επίλυσης των διαφορών μεταξύ 1050-1200. Οι συγκρούσεις, παρατηρεί, λύνονται με τον πόλεμο —για πολλούς δομικό στοιχείο της μεσαιωνικής κοινωνίας—, ή με την προσφυγή στη διαιτησία του κόμητος, του επισκόπου ή κάποιου αββά, που χάρη στις προσωπικές τους επιρροές συμφιλιώνουν τα δύο μέρη, όχι τόσο από σεβασμό προς το δίκαιο, όσο για να διαφυλάξουν την ειρήνη. Οι φιλονικίες είναι λειτουργικές: γεννούν ή εκφράζουν ανταγωνισμούς, αλλά και σχέσεις αλληλεγγύης, συνοχής στο εσωτερικό των αντιτιθέμενων ομάδων που αποτελούνται από συγγενείς ή από άτομα που συνδέονται με φεουδο-βασαλική υποτέλεια. Μέχρι το 1200 οι διαφορές μεταξύ των εκπροσώπων των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων δεν επιλύονται στα δικαστήρια. Εκεί δικάζονται μόνον οι δια-

11. Βλ. «Anthropologie et Histoire», *L'histoire médiévale en France: bilan et perspectives*, Παρίσι 1991, σ. 269-304.

12. G. Duby, *Guerriers et paysans. VIIe-XIIe siècle, premier essor de l'économie européenne*, Παρίσι 1973. (Το βιβλίο παρουσιάζει άλλωστε γενικότερο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον περιγράφοντας μια κοινωνία στην οποία η οικονομική ζωή δεν καθορίζει στο σύνολό της την κοινωνική εξέλιξη αλλά συνιστά υπερδομή, που υποτάσσεται σε στόχους κοινωνικούς —η λειτουργία της συγγένειας για παράδειγμα—, ή θρησκευτικούς, δηλαδή σε μη οικονομικές λογικές).

13. J. Bellamy, *Crime and Public Order in England in the Later Middle Ages*, Λονδίνο 1973.

14. P. Geary, «Vivre en conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)», *Annales E.S.C.*, 41 (1986), σ. 1107-1133.

φορές μεταξύ αρχόντων και αγροτών. Με την ανάπτυξη όμως του κράτους, τον 13ο και 14ο αιώνα, κόμητες, βασιλείς ή επίσκοποι επιχειρούν να ασκήσουν κατασταλτική εξουσία όχι μόνον στους δουλοπάροικους ή στους δούλους, αλλά και στους ελεύθερους πολεμιστές, τους ευγενείς και τον κλήρο.

Ένα τελευταίο παράδειγμα από το πρόσφατο βιβλίο του R. W. Kaeuper¹⁵. Ο συγγραφέας επισημαίνει ότι η κυβέρνηση της Αγγλίας όπου, αντίθετα με τη Γαλλία, οι βασιλείς είχαν άμεση δικαιοδοσία για τα πιο σοβαρά εγκλήματα στο Μεσαίωνα, ασχολήθηκε με τη βία της μεγάλης μάζας των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Η βία όμως των στρωμάτων που ακολουθούσαν τον ιπποτικό κώδικα, παρόλο που μπορούσε να ταραξεί περισσότερο την ειρήνη, διέφευγε τον χαρακτηρισμό του εγκλήματος και της συνακόλουθης καταστολής, επειδή η κυβέρνηση εξαρτιόταν από αυτήν ακριβώς την κοινωνική τάξη για τη διεξαγωγή του πολέμου. Έτσι, ο σπουδαιότερος παράγοντας για τη διασφάλιση της δημόσιας τάξης ήταν η προσπάθεια του βασιλιά να περιορίσει τη βία που ασκούσαν εθιμικά και δικαιωματικά οι προνομιούχοι. Η προσπάθεια αυτή, που κορυφώθηκε τον 13ο και στις αρχές του 14ου αιώνα, συνιστά σαφώς νέο παράγοντα της έννοιας δημόσια τάξη.

Ας σταματήσουμε εδώ τις αναφορές στην ιστοριογραφία. Κοινός τόπος όλων αυτών ή ανάλογων μελετών είναι ότι καταδεικνύουν τη σχέση ανάμεσα στην εξουσία, κεντρική ή μη, και τους τρόπους διακανονισμού ή καταστολής των συγκρούσεων. Συνδυάζουν με άλλα λόγια την ερμηνεία του κοινωνικού και του δικαστικού-πολιτικού, δεν ασχολούνται όμως επαρκώς ή ρητώς με τις παραστάσεις του δικαίου που συνδέονται με τις δικαστικές πρακτικές. Δεν διερευνούν δηλαδή αρκετά τα ερωτήματα που θέτει η (νομική) ανθρωπολογία σχετικά με τις αξίες και τις παραστάσεις που διαμορφώνουν τις αντιλήψεις περί δικαίου.

Μπορούμε, πιστεύω, να προωθήσουμε τη δημιουργική πολυφωνία στην ιστορική προσέγγιση —στη συγκεκριμένη περίπτωση σε συνδυασμό με οπτικές και αντικείμενα της ανθρωπολογίας—, αν υπάρξει εννοιολογική σαφήνεια και μεθοδολογική συμφωνία. Δεν εννοούμε συστήματα συνολικής ερμηνείας, αλλά αναλυτικές κατηγορίες όπως «το πολιτικό», ως σχέσεις εξουσίας με την ευρεία έννοια, όπως τις μελετά ο Foucault, δηλαδή σχέσεις ισχύος που ενυπάρχουν στο χώρο όπου ασκούνται, είναι συστατικές της οργάνωσής του και είναι δυνατό να αποκρυσταλλώνονται σε θεσμούς, να υλοποιούνται σε κρατικούς μηχανισμούς ή στη διατύπωση του νόμου¹⁶. Προς αυτή την κατεύθυνση, η «νέα

15. R. W. Kaeuper, *War, Justice and Public Order: England and France in the Later Middle Ages*, Οξφόρδη 1988.

16. Πβ. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, ελλ. μτφρ. *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τ. 1: *Η όψια της γνώσης*, Αθήνα 1978, σ. 115-6.

πολιτική ιστορία» εισάγει στην έρευνα τις υλικές, οικονομικές, συμβολικές και φαντασιακές όψεις της εξουσίας ή των εξουσιών οι οποίες διέφευγαν του ενδιαφέροντος της παλιάς πολιτικής ιστορίας¹⁷. Σε ένα τέτοιο πρόγραμμα, αναφορικά με τον Μεσαίωνα, η θεώρηση της γλώσσας έχει πρωταρχική σημασία και απαιτεί μια προσπάθεια να κατανοηθούν οι προϋποθέσεις, το σημασιολογικό πεδίο, τα συμφραζόμενα, οι υλικές συνθήκες, τα κοινωνικά, θεολογικά και ψυχολογικά σημεία αναφοράς ενός πολιτισμού αρκετά απομακρυσμένου από το δικό μας, ώστε να μη μας επιτρέπεται να λάβουμε κάτι ως δεδομένο¹⁸.

Ενδεχομένως ένα τέτοιο πρόγραμμα μας προφυλάσσει από τα αδιέξοδα μιας άνευ όρων συγχώνευσης των μεθόδων της ιστορίας με αυτές των άλλων κοινωνικών επιστημών. Παρόμοια συγχώνευση εγκυμονεί τον κίνδυνο, όπως επισημαίνει ο A. Gourevitch, να αγνοηθούν σημαντικές συνιστώσες των μεσαιωνικών κοινωνιών —όπως η πολιτική ιστορία—, επειδή αυτές δεν παρουσιάζονται στις κοινωνίες που μελετούν οι ανθρωπολόγοι χρησιμοποιώντας την έννοια της δομής¹⁹. Και ίσως αυτό το νόημα έχει η κριτική του Romano στην «ιστορική ανθρωπολογία», και η επίκληση να εγκαταλειφθεί η διεπιστημονικότητα για χάρη μιας γνησιότερα σφαιρικής προσέγγισης, της μετεπιστημονικότητας (*metadisciplinarité*)²⁰.

Αν συμφωνήσουμε σε ένα τέτοιο εγχείρημα, τότε μέρειμά μας καθίσταται η εννοιολόγηση του μη-συμβαντολογικού (στο πλαίσιο μιας *histoire conceptualisante*: ιστορία που επιδιώκει την εννοιολόγηση των προβλημάτων της) όπως την ήθελε πριν από εικοσιπέντε χρόνια ο P. Veyne²¹) και η «επανεννοιολόγηση» και κατ' ακολουθίαν η «επαναπεριοδολόγηση» στην ιστοριογραφία. Επαναπεριοδολόγηση στην προοπτική της «μακράς διάρκειας» που αφορά άμεσα στην πολιτική ιστορία, όταν αυτή δεν είναι συμβαντολογική, αλλά ενδιαφέρεται για έννοιες, θεσμούς και συμβολικές εκδηλώσεις. Η περιοδολόγηση αποκαθιστά σχέσεις ανάμεσα στο «γεγονοτολογικό» και το «εννοιολογικό» και υπ' αυτήν την έννοια η αναφορά στο χρόνο κατευθύνει τον τρόπο που σκεπτόμαστε

17. «L'espace français: histoire politique du début du XI^e siècle à la fin du XV^e», *L'histoire médiévale en France...*, ό.π., σ. 102.

18. R. H. Bloch, *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Σικάγο 1983.

19. A. Gourevitch, «Marc Bloch and Historical Anthropology», *Marc Bloch aujourd'hui: Histoire comparée et sciences sociales*, επιμ. H. Atsma, A. Burguière, Παρίσι 1990, σ. 406.

20. R. Romano, «Η ιστορία σήμερα», *Πού οδεύει η ιστορία; αναζητήσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Αθήνα 1988, σ. 81, βλ. επίσης στο ίδιο «Ιστορία, Ανθρωπολογία, Φολκλόρ», σ. 85-94.

21. P. Veyne, «L'histoire conceptualisante», *Faire de l'histoire*, Παρίσι 1974, τ. Α', σ. 62-92 (ελλ. μτφρ. *Το έργο της Ιστορίας*).

τα γεγονότα²². Εξάλλου, αν και η ανθρωπολογία συχνά θεωρείται a priori «ανιστορική», στην πραγματικότητα δεν οδηγεί αναγκαία στην «ακίνητη ιστορία», αλλά μπορεί να μας προσφέρει καινούρια χρονολογική προοπτική²³.

Θα προσπαθήσω να κάνω πιο συγκεκριμένες τις παραπάνω προτάσεις και να προτείνω τρόπους να «δοκιμαστούν», με αφορμή το προηγούμενο πρόβλημα, της έννοιας του δικαίου και των συνθετικών του αξιών και παραστάσεων στη μεσαιωνική εποχή.

Το δίκαιο εννοείται ως όψη των σχέσεων εξουσίας, και κατ' επέκταση ως παράγοντας που διασχίζει, αναπαράγει ή μεταβάλλει τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά και μεταβάλλεται από αυτές. Οι κανόνες του δικαίου στοιχειοθετούν έναν λόγο «δηλωτικό» θεμελιωδών αρχών, αξιών ή παραστάσεων, ενώ η ερμηνεία και η εφαρμογή τους από τα αρμόδια όργανα είναι ουσιαστικά λόγος «δρών» προς την εκάστοτε ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων.

Ο προβληματισμός περί αξιών και παραστάσεων αφορά ουσιαστικά στην «ιστορικότητα» της έννοιας του δικαίου που τυχάνει να είναι ταυτοχρόνως «εργαλείο» του ερευνητή, αλλά και αντικείμενο της ιστορικής μελέτης και πράξη για τους ανθρώπους της υπό μελέτη κοινωνίας, ή και «λέξη» των πηγών. Με αυτήν της την ιδιότητα, η έννοια φορτίζεται αναπόφευκτα από τη συγχρονική της πρόσληψη (η επισήμανση αυτή είναι άλλωστε θεωρητική προϋπόθεση για τη μελέτη κάθε έννοιας που χρησιμοποιείται και από τον ιστορικό ή τον ανθρωπολόγο, και από τους ανθρώπους της κοινωνίας που μελετούν). Νομίζω πως δεν υπάρχει πλέον αμφιβολία ότι είναι ακραίος²⁴ ο ισχυρισμός ότι η ιστορία είναι αφήγηση και συνεπώς μορφή μυθοπλασίας, αφού εξαιτίας της αυτοεμπλοκής του ο ιστορικός, που είναι και ο ίδιος βυθισμένος στην ιστορία, αναφέρεται στην πραγματικότητα (του)²⁵. Οι ιστορικοί αναγνωρίζουν την ατελή αντιστοιχία ανάμεσα σε γεγονότα και ερμηνεία, γλώσσα και πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι απλώς εφευρίσκουν, δημιουργούν και κατασκευάζουν ένα παρελθόν, όχι όπως το γνώρισαν οι άνθρωποι της κοινωνίας που μελετούν, αλλά σύμφωνα με τις δικές τους συνειδήσεις; Θα είχαμε να αντιπροτείνουμε ότι η «πραγματικότητα μιας ιστορικής κοινωνίας» δεν αποτελεί άχρονο και υπερβατικό αντικείμενο. Η ιστορικότητα του ιστορικού και η περιπλοκή του μέσα στην κοινωνική συνύπαρξη δεν παρεμποδίζουν τη δημιουργία της ιστορικής επιστήμης, αντίθετα μάλιστα είναι όροι απαραίτητοι για την εγκαθίδρυσή της. Η πειθαρχία της ιστορικής επιστήμης επιβάλλει την ετοιμότητα

22. Πβ. K. Pomian, *L'ordre du temps*, Παρίσι 1984, σ. 161 κ.ε.

23. *Anthropologie et histoire...*, ό.π., σ. 291.

24. Πβ. G. McLennan, «Ιστορία και θεωρία», *Θεωρία και κοινωνία*, 3 (1990), σ. 177-221.

25. Πβ. P. Ricœur, *Η αφηγηματική λειτουργία*, Αθήνα 1990.

να απορριφθούν ως λανθασμένες οι παραδοσιακές παραδοχές²⁶.

Επανερχόμαστε στην έννοια του δικαίου και αντλούμε το πρώτο επιχείρημα από την ανάλυση του δικαιοῦ λόγου όπως την επιχειρεί ο P. Bourdieu²⁷. Ο λόγος αυτός είναι και ιστορική πραγματικότητα, αφού μια απόφαση έχει υπόσταση, τόπο και χρόνο εκφοράς. Μπορούμε να αναρωτηθούμε για τις σχέσεις της ορολογίας με τις έννοιες που δηλώνονται και συνδηλώνονται. Βέβαια, οι κατηγορίες της σκέψης που εκφράζει το δίκαιο συμμετέχουν στην παραγωγή της πραγματικότητας, μέσα στα όρια των υπαρχουσών δομών, αλλά το δίκαιο είναι «ενεργός λόγος», έχει «συμβολική εξουσία» που «ανοίγεται στον κόσμο», τον επαναπεριγράφει και τον δημιουργεί, ονοματίζοντας, ταξινομώντας, παράγοντας πρακτικές, συμπεριφορές, ήθη, νέες κατηγορίες αντίληψης. Ο λόγος δεν μεταφέρει απλώς ανταγωνισμούς και συστήματα κυριαρχίας, αλλά είναι αυτός για τον οποίο και διά του οποίου διεκδικείται η εξουσία: εξουσία και γνώση συναρθρώνονται μέσα στον λόγο²⁸. Ο δικαιοῦ λόγος δεν είναι απλώς «εργαλείο» ή «όπλο», αλλά και τρόπος έκφρασης με τον οποίο το δίκαιο γίνεται αποδεκτό ως φορέας οριοθέτησης, ρύθμισης και δικαιοσύνης. Το μέλημα του ιστορικού αφορά όχι μόνον στο νόημα αυτού ή εκείνου του κανόνα δικαίου, αλλά και σε αυτή την ίδια την παραγωγή δικαιοῦ νοημάτων μέσω του λόγου. Πρόκειται για θεώρηση που, παραπέμποντας στην ανάλυση του λόγου σύμφωνα με τη μέθοδο του Foucault, φαίνεται να απαντά σε ανθρωπολογικά ερωτήματα και να αποδίδει στην έννοια του δικαίου την ιστορικότητά της.

Για να επανέλθουμε στην προβληματική σχετικά με τις πηγές, σημειώνουμε ότι θα μπορούσαμε να μιλήσουμε όχι μόνον για το «νομικό», κανονιστικό λόγο, του εθιμικού ή του γραπτού νόμου, αλλά για το δικαιοῦ λόγο γενικότερα, όπως αυτός εμφανίζεται σε αγορεύσεις, στις αποφάσεις και στη νομολογία, σε εκθέσεις, επιστολές ή εγκυκλίους, σε κείμενα λογίων κτλ. Και για να προχωρήσουμε ακόμη περισσότερο, μπορούμε να μιλήσουμε για τον κωδικοποιημένο λόγο που προσφέρουν οι δικαστικές τελετουργίες (διάταξη του δικαστηρίου ή εκτελέσεις ποινών). Γίνεται, νομίζω, φανερό εδώ μια διεκδίκηση των ιστορικών που, σύμφωνα με τον J. Le Goff²⁹, οφείλουν να μελετούν κάθε φαινόμενο της ανθρώπινης δραστηριότητας, λαμβάνοντας υπόψη τις ιστορικές συνθήκες μέσα στις οποίες υπήρξε ή υπάρχει, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι συνθήκες αυτές το εξηγούν ή ότι υπάρχει κάποια μονοσήμαντη ιστορική αιτιότητα.

26. Πβ. G. Himmelfarb, «Some reflections on the New History», *The American Historical Review*, 94:3 (1989), σ. 661-670.

27. P. Bourdieu, «La force du droit: éléments pour une sociologie du champ juridique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 64 (1986), σ. 3-19.

28. Πβ. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Παρίσι 1971 (ελλ. μτφρ. *Η τάξη του λόγου*).

29. J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Παρίσι 1988, σ. 349.

Η προβολή λοιπόν μιας έννοιας —του δικαίου στην περίπτωση μας— στον παρελθόντα χρόνο, δια της μελέτης του λόγου, αναδεικνύει τις δυσκολίες εννοιολόγησης και την απόρριψη του «αυτονόητου», όσον αφορά στο σημασιολογικό τους περιεχόμενο. Έτσι είναι δυνατό να αποκαλυφθούν και οι ουσιαστικές διαφορές ανάμεσα στις σύγχρονες και στις ιστορικές κοινωνίες, και να απορριφθούν οι αντιλήψεις που θέλουν μονογραμμική την εξέλιξη των φαινομένων. Κατ' αυτόν τον τρόπο πιστεύω πως μπορούμε εντέλει να οδηγηθούμε σε μια νέα περιοδολόγηση στην ιστορία³⁰. Στην κριτική των αποδομιστών που αμφισβητεί τη δυνατότητα των ιστορικών να κατανοήσουν το παρελθόν όπως το γνώρισαν (το βίωσαν και το αντιλήφθηκαν) οι σύγχρονοι, δίνουν νομίζω απάντηση οι προτάσεις του A. Boureau για μια «histoire restreinte des mentalités»³¹. Εμπνευσμένο από το έργο του Foucault, το εγχείρημά του ορίζεται ως προσπάθεια να εντοπίσει, να υποδείξει και να περιγράψει τις αποφάνσεις που σχηματίζονται γύρω από μια λέξη, και να ανακατασκευάσει τις αποφάνσεις που υπονοούνται, αντλώντας τις από τη συνάντηση διαφορετικών λόγων και διαφορετικών πεδίων. Ο λόγος καθίσταται κατ' αυτόν τον τρόπο «ενοποιητική δομή» στη μελέτη της πολυπλοκότητας του παρελθόντος. Και αν δεν αποκαλύπτει πίστη και δοξασίες, όπως αποσκοπεί η ιστορία των νοοτροπιών, αναγνωρίζει μια ιδιαίτερη μορφή λόγου και περιγράφει μια «γραμματική της συνάντησης» γύρω από αξίες και παραστάσεις. Θα μπορούσαμε λοιπόν να προτείνουμε τη μελέτη του δικαϊκού λόγου, κανονιστικού, τελετουργικού, εικονογραφικού, όπως εμφανίζεται σε διαφορετικά πεδία και σε διαφορετικές πηγές.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι η ανθρωπολογία θέτει στο συγκεκριμένο υλικό των πηγών που διαθέτει ο ιστορικός ένα ερώτημα στο οποίο δεν έχουν απαντήσει επαρκώς οι ιστορικοί (και το οποίο σπάνια απασχολεί τους νομικούς). Θίξαμε τρόπους ανάλυσης που θα ήταν δυνατό να επεξεργαστούμε ώστε να αντέχουν στην επιστημολογική κριτική και, με αφορμή την έννοια του δικαίου, προτείναμε τη μελέτη του δικαϊκού λόγου. Επειδή τέλος το έργο του ιστορικού εγκλείει αναπόφευκτα το στοιχείο του φετιχισμού με το πραγματολογικό του υλικό, θα πρέπει να αντιπαραθέσουμε το επιχείρημά μας σε πηγές, να δοκιμάσουμε δηλαδή αν μια τέτοια προσέγγιση μπορεί να συμβάλει στην περιγραφή και την ερμηνεία των κοινωνικών παραστάσεων και πρακτικών όπως αυτές συγκροτούνται και αναπαράγονται στον χρόνο. Το πρόγραμμα αυτό δεν

30. Με πόσο ελαφριά καρδιά οι συγγραφείς των πανεπιστημιακών εγχειριδίων της νομικής διατυπώνουν στην απαραίτητη «ιστορική εισαγωγή» την άποψη ότι η ποινή δίδεται την ανταποδοτική βεντέτα καθώς το ανθρώπινο πνεύμα θριαμβεύει έναντι της βαρβαρότητας.

31. A. Boureau, «Propositions pour une histoire restreinte des mentalités», *Annales E.S.C.*, 1986: 6, σ. 1491-1504.

απομακρύνεται από την προοπτική που έθεσε, πριν από αρκετά ήδη χρόνια, ο J. Le Goff για την πολιτική ιστορία των δομών της μακράς διάρκειας, που συνδέεται με την αντιφατική και κατά συνέπεια δυναμική δομή των κοινωνιών και στρέφει την προσοχή της στη μελέτη των διαφόρων σημειολογικών συστημάτων του πολιτικού: λεξιλόγιο, τελετουργίες, συμπεριφορές, νοοτροπίες³².

ΟΙ ΔΙΚΑΣΤΙΚΕΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ

1. Το δικαστήριο: το σώμα και η θέση του δικαστή

Ο χώρος του δικαστηρίου είναι χώρος δημόσιος, δομημένος, ορίζεται από συμβολικές σχέσεις που μπορούν να ερμηνευτούν και επειδή έχουν κοινωνική λειτουργία. Είναι «θέατρο» αλληλεπίδρασης κοινωνίας και θεσμών, ατόμων και ομάδων. Για τον A. Giddens³³ η αλληλεπίδραση συντίθεται ως μεστή νόηματος (meaningful), ως ηθική τάξη και ως λειτουργία σχέσεων εξουσίας. Η γλώσσα είναι το πρωταρχικό, αλλά οπωσδήποτε όχι το μοναδικό μέσο. Τελετές και τελετουργίες, διάταξη και συμβολισμοί, δίνουν νόημα στις σχέσεις εξουσίας, τις καταδεικνύουν, τις κατασκευάζουν, τις αναδιανέμουν και τις επικυρώνουν. Χωρίς να ισχυριζόμαστε ότι η νομική διαδικασία περιορίζεται σε αυτού του είδους τις συμβολικές σχέσεις, εδώ θα ασχοληθούμε με την ιστορικότητα ανάλογων τελετών ή τελετουργιών.

Θα μπορούσαμε καταρχήν να μιλήσουμε για τον χώρο του δικαστηρίου ως «θέατρο» είτε με την έννοια που δίνει ο Goffman³⁴ στον κόσμο των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων (έναν κόσμο-σκηνή συμβολικά φορτισμένων τελετουργικών πράξεων) είτε καλύτερα, με την έννοια που αποδίδει ο V. Turner³⁵ στη διεύθυνση του χώρου, στις δραστηριότητες, στα αντικείμενα, στις λέξεις, ως των μικρότερων μονάδων τελετουργικής συμπεριφοράς, ως συμβόλων τελετουργιών που τις θεωρεί «μετασχηματιστικές τελέσεις/παραστάσεις» (transformative performances), που αποκαλύπτουν μείζονες ταξινομήσεις, κατηγορίες και αντιφάσεις των πολιτισμικών διαδικασιών. Ο Turner σημειώνει επίσης ότι οι τελετουργίες, εξ ορισμού, συνδέονται με κοινωνικές μεταβάσεις, με «κρίσεις», ενώ οι τελετές σχετίζονται με κοινωνικές καταστάσεις και θέσεις. Σύμφωνα με

32. J. Le Goff, «L'histoire politique est-elle toujours l'épine dorsale de l'histoire?», *L'imaginaire médiéval*, Παρίσι 1985, σ. 348 (το άρθρο πρωτοδημοσιεύθηκε στα αγγλικά το 1971 στο περιοδικό *Daedalus*, σ. 1-19).

33. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Έσσεξ 1976.

34. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Ν. Υόρκη 1959, και του ίδιου, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, Ν. Υόρκη 1967.

35. V. Turner, «The Anthropology as Performance», *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tuscon Arizona 1985, σ. 171.

την ανάλυσή του, οι τελετουργίες είναι ένα είδος μετα-θεάτρου, μία «δραματουργική γλώσσα» της καθημερινής επικοινωνίας.

Οι ανθρωπολογικές αυτές παρατηρήσεις έχουν ενδιαφέρον για τον μελετητή του ποινικού φαινομένου, που είναι «εκ φύσεως πιο θεαματικό»³⁶, αλλά και για τον ιστορικό των μεσαιωνικών κοινωνιών, αφού ο φεουδαλισμός θεωρείται «κόσμος των *gestae*»³⁷. Όπως είναι γνωστό, η εξουσία φανερώνεται, πολύ συχνά, με θεατρική-τελετουργική μορφή: βασιλικές εισοδοί, πομπές, γιορτές, δημόσιες εκτελέσεις³⁸. Για τον A. Gourevitch, ο μεσαιωνικός συμβολισμός είναι εργαλείο κοινωνικού ελέγχου και τρόπος «ανάγνωσης» του κόσμου: «Η συμβολική τυποποίηση της κοινωνικής ζωής αποτελεί συνιστώσα του μηχανισμού κοινωνικού ελέγχου, διαμέσου του οποίου η ομάδα και η κοινωνία επιβάλλουν στα μέλη τους πρότυπα συμπεριφοράς και σκέψης... Ο συμβολισμός γίνεται έτσι τρόπος πνευματικής αφομοίωσης της πραγματικότητας»³⁹.

Ο Durkheim⁴⁰ έλεγε ότι δεν πρέπει ποτέ να προϋποθέτουμε τον συμβατικό χαρακτήρα μιας πρακτικής ή ενός θεσμού. Όταν ο ιστορικός προσεγγίζει θέματα δικαστικών τελετουργιών, μπορεί να βρεθεί αντιμέτωπος με ένα «παράδοξο»: η διάταξη του δικαστηρίου —θέση της έδρας ή του κατηγορουμένου, και κάποια «σημεία», όπως τα ρούχα των δικαστών μοιάζουν σχεδόν «αχρονικά» ή τουλάχιστον φαίνεται να αντιστέκονται σθεναρά στο χρόνο. Εύλογα τίθεται λοιπόν το ερώτημα αν το ίδιο συμβαίνει και με το νόημα που τους αποδίδεται. Εδώ θα ισχυριστούμε πως ο λόγος που περιβάλλει αυτές τις τελετουργίες, και θέλει να είναι κανονιστικός και ερμηνευτικός, είναι ιστορικός: οι ρητές του αποφάνσεις, όσα συνδηλώνει και υποδηλώνει, μπορούν να αλλάζουν περιεχόμενο στη διαχρονία. Η περιγραφή αυτού του λόγου είναι περιγραφή μιας «γραμματικής της συναίνεσης» γύρω από αξίες και παραστάσεις που χαρακτηρίζουν μια κοινωνία⁴¹. Η δικαστική γλώσσα αντιστοιχεί σε έναν λόγο που έχει ιστορικές συνθήκες εκφοράς και αναφοράς, που μπορούν να ανιχνευθούν στο περιεχόμενό του. Οι συνθήκες αυτές δεν τον «εξηγούν» ολοκληρωτικά, ή μονοσήμαντα, αλλά πάντως τον προσδιορίζουν.

36. Πβ. A. Garapon, *L'âne portant des reliques. Essai sur le rituel judiciaire*, Παρίσι 1985.

37. Βλ. J. Le Goff, «Le rituel symbolique de la vassalité», *Four un autre Moyen Age*, Παρίσι 1977, σ. 349-420.

38. Βλ. μεταξύ άλλων B. Guenée - Fr. Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1329 à 1515*, Παρίσι 1968 και E. Cohen, «Symbols of culpability and the universal language of justice: the ritual of public executions in late medieval Europe», *History of European Ideas*, 11 (1989), σ. 407-416.

39. A. Gourevitch, «Représentations et attitudes à l'égard de la propriété dans le haut Moyen Age», *Annales E.S.C.*, 27:3 (1972), σ. 534.

40. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Παρίσι 1895.

41. Πβ. A. Boureau, *Propositions...*, ό.π., βλ. και εδώ σ. 285.

Πριν επιχειρήσουμε να τεκμηριώσουμε την παραπάνω πρόταση με αναφορά στην ύστερη μεσαιωνική κοινωνία, ας σταθούμε στην «αχρονικότητα» της παραγωγής τελετουργιών και συμβόλων. «Επιβίωσαν τυχαία»; Ή μήπως εκπληρούν ρόλο ο οποίος δεν διαφέρει σημαντικά από εκείνον που είχαν όταν πρωτοεμφανίστηκαν, συνιστούν με άλλα λόγια, θεμελιώδεις συνθήκες ύπαρξης, αναγκαίες τόσο ώστε η μετατροπή τους να είναι αδύνατη ή περιττή;⁴² Ο G. Balandier αναφέρεται σε τέτοια αναγκαιότητα: η εξουσία, λέγει, δεν στηρίζεται στη βίαιη κυριαρχία ή στην ορθολογική αιτιολόγηση, αλλά στην παραγωγή εικόνων, στη συνεχή διαχείριση και αναπαραγωγή τους και στην οργάνωσή τους σε συστήματα συμβολικών τελετουργιών⁴³. Ωστόσο, η ορθή αυτή παρατήρηση δεν εξηγεί τη διατήρηση συγκεκριμένων τελετουργιών. Ο Maurice Bloch⁴⁴ ασκεί κριτική τόσο στη μαρξιστική άποψη (η οποία αντιμετωπίζει την τελετουργία ως μέρος της ιδεολογίας που προκαθορίζει τη σκοπιμότητά της), όσο και στη φορμαλιστική εκείνη άποψη (η οποία αποκόπτει την τελετουργία από τα κοινωνικά της συμφραζόμενα, θεωρώντας την λόγο περί της ανθρωπίνης φύσεως, πολύπλοκο και ασαφές που μπορεί να γίνει αντικείμενο κοινωνικής εκμετάλλευσης, αλλά που επαναλαμβανόμενος προστατεύει από το «κακαθόριστο» των κοινωνικών σχέσεων⁴⁵). Ο Bloch επισημαίνει το θεωρητικό αδιέξοδο της μαρξιστικής ερμηνείας —που αποτυγχάνει να εξηγήσει τη δημιουργία τελετουργιών, περιορίζοντας την ερευνητική οπτική σε ζητήματα «λειτουργίας»—, αλλά και της ερμηνείας του Turner —που δεν μπορεί να αποκαταστήσει τη σύνδεση του κοινωνικού με το συμβολικό. Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι είναι δυνατό να αποκατασταθεί αιτιακή σχέση μεταξύ τελετουργίας και ιστορίας, υπό τον όρο ότι το νόημα και η φύση μιας τελετουργίας κατανοούνται μέσα από τον ιστορικό της σχηματισμό⁴⁶. Με ανάλογο τρόπο ο J. Molino εντοπίζει ένα ψευδοδίλημμα: το συμβολικό δεν συνθέτει κάποιον διαφορετικό κόσμο, «μυστηριωδώς δημιουργικό», ούτε αποτελεί έναν φαντασιακό κόσμο, απλό καθρέφτισμα επιγείων συμπεφορόντων. Το συμβολικό δεν είναι ούτε αμιγώς νοητικό ούτε αμιγώς υλικό. Η συμβολική λειτουργία επιζητεί μια, θα μπορούσαμε να πούμε, «θετική» επιστήμη του πολιτισμού: μια «υλική σημειολογία»⁴⁷. Πιστεύουμε ότι αυτές οι παρατηρήσεις μπορούν να μας καθοδηγήσουν στην ανάλυση που θα επιχειρήσουμε παρακάτω.

Δεν θα μας απασχολήσει η παραγωγή δικαστικών τελετουργιών και συμ-

42. Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Παρίσι 1967, σ. 73.

43. G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Παρίσι 1980, σ. 23.

44. M. Bloch, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Καίμπριτζ 1986, σ. 7 κ.ε.

45. Bl. και Turner, *The Anthropology as performance...*, ό.π., σ. 40-41.

46. M. Bloch, *From Blessing...*, ό.π., σ. 9-11.

47. J. Molino, «Sur la situation symbolique», *L'arc*, 72 (1978), σ. 20-25.

βόλων καθεαυτή. Θα αρκεστούμε στην αρχική υπόθεση ότι τελετουργίες και σύμβολα συνθέτουν την αποδεκτή ηθική τάξη, κατασκευάζουν καθησυχαστικές συναισθήσεις απέναντι στο νόμο, ενεργοποιούν δικαιώματα και υποχρεώσεις και συγχρόνως, διακηρύσσουν τη νομιμοποίηση και την ισχύ της εξουσίας. Επειδή όμως η τάξη των σημείων μιας τελετουργίας σχετίζεται με την τάξη του λόγου που την περιβάλλει, κύριο μέλημά μας είναι ο εντοπισμός, αφενός των ιστορικών συμβολικών και ιδεολογικών συνιστωσών του περί τελετουργίας λόγου, και αφετέρου των τυχόν επιδράσεών του στις κοινωνικές σχέσεις. Ο R. H. Bloch⁴⁸ προτείνοντας μια ανθρωπολογία που βασίζεται στην πρακτική του κειμένου, θέτει από τη μια πλευρά το ζήτημα της «πρόσληψης» του κειμένου που συνδέεται με τον «ορίζοντα των προσδοκιών» που προκαλεί, και από την άλλη το συνολικό θέμα της χρήσης και της κοινωνικής λειτουργίας του. Η πρόσληψη του κειμένου περιλαμβάνει τους τρόπους με τους οποίους η κοινωνία ανάγει σε τελετουργία (αγνοεί, καταστέλλει, διακρίνει, καθιστά κοινό τόπο ή φετίχ) το corpus των συμβολικών δυνατοτήτων που διαθέτει σε μια ορισμένη στιγμή. Η γραφή είναι το μέσο κοινωνικής σύγκρουσης και το πεδίο στο οποίο αυτή επιτελείται. Ο ιστορικός, λέει ο J. Cl. Schmitt⁴⁹, οφείλει να λάβει υπόψη όλες τις διαμεσολαβήσεις ανάμεσα στις λέξεις που διαβάζει και στις κινήσεις του σώματος που χάθηκαν. Τα ερωτήματα που προκύπτουν από αυτή την επισήμανση είναι: Ποιά ήταν τα νοητικά εργαλεία του συγγραφέα, οι στόχοι που επεδίωκε, το λεξιλόγιο που χρησιμοποίησε; Τί σήμαινε μια χειρονομία στο Μεσαίωνα; Πώς αποτελούσε αντικείμενο σκέψης, κρίσης, ερμηνείας, ταξινόμησης; Ύπήρχαν μία ή περισσότερες θεωρίες του gestus; Μέσα από ποιές κρίσεις, πολιτισμικά πρότυπα και στάσεις απέναντι στο σώμα εκφράστηκαν αντιλήψεις για τις κοινωνικές σχέσεις; Ποιά ήταν η συμβολική τους αποτελεσματικότητα, οι προϋποθέσεις νομιμότητας, οι σχέσεις με το λόγο; Η ανάλυση που θα επιχειρήσουμε οφείλει πολλά στις εργασίες των J. Cl. Schmitt και J. Le Goff που μελέτησαν τις ηθικές, θεολογικές και λειτουργικές συζητήσεις που έγιναν στο Μεσαίωνα γύρω από αυτούς τους συμβολισμούς.

Θα μας απασχολήσει αρχικά ένα απόσπασμα από ένα απάνθισμα που αφορά στο εθιμικό δίκαιο του δουκάτου της Βουργουνδίας⁵⁰, όπως πρέπει να ίσχυε στο τέλος του 14ου αιώνα, πριν από την επίσημη σύνταξη των εθίμων της περιοχής το 1459. Πηγές για τη σύνταξη αυτού του απανθίσματος ήταν οι αποφάσεις των δικαστηρίων, αλλά και αποσπάσματα από αντίστοιχες συνθέσεις γειτονικών περιοχών. Στο συγκεκριμένο κώδικα που μας ενδιαφέρει επι-

48. R. H. Bloch, *Etymologies...*, ό.π., σ. 12-13.

49. J. Cl. Schmitt, *La raison des gestes dans l'occident médiéval*, Παρίσι 1990, σ. 22 κ.ε.

50. *Le coutumier bourguignon glosé*, εκδ. J. Metman, Παρίσι 1982.

διώκεται συνεχώς αντιπαράθεση με το ρωμαϊκό δίκαιο, ούτως ώστε να καταδειχθούν ομοιότητες και διαφορές. Από το τέλος του 13ου αιώνα, σε πολλά μέρη στη Γαλλία, έχουμε ανάλογα εγχειρήματα καταγραφής των εθιμικών κανόνων με σκοπό την καθοδήγηση των δικαστών. Συνήθως πρόκειται για παράθεση κανόνων που προέρχονται από διαφορετικές πηγές, μία από τις οποίες είναι βέβαια και το ρωμαϊκό δίκαιο⁵¹. Αξιίζει νομίζω να μεταφράσουμε το απόσπασμα που θα μας απασχολήσει:

«Και πρέπει να γνωρίζουμε ότι ο δικαστής πρέπει να είναι καθιστός, επειδή, σύμφωνα με τον προφήτη, όταν το πρόσωπο είναι καθιστό τα μέλη του είναι πιο άνετα, η σκέψη του πιο μετριοπαθής, η κρίση του περισσότερο ικανή απ' ό,τι αν ήταν όρθιος, ξαπλωμένος ή γονατιστός. Και γι' αυτό ο δικαστής πρέπει να κάθεται και να αποδίδει δικαιοσύνη καθημένας, διότι τότε η κρίση του είναι πιο μετριοπαθής και ικανή και εφαρμόζεται πιο δίκαια. Όταν ο δικαστής κάθεται, πρέπει να στέκεται άκαμπτος, χωρίς να γέρνει ούτε από εδώ ούτε από εκεί και αυτό σημαίνει ότι δεν πρέπει να κλίνει περισσότερο προς τη μία πλευρά από ό,τι προς την άλλη, ούτε να υποστηρίζει περισσότερο τη μία από την άλλη πλευρά, ούτε από εύνοια, ούτε από αγάπη. Πρέπει να επιδεικνύει αυστηρή διάθεση προς αυτούς που δικάζονται, πράγμα που σημαίνει ότι όλες οι εύνοιες και οι επιρροές πρέπει να αίρονται και να μην αναγνωρίζει καμία προς αυτήν την πλευρά. Ο δικαστής, ο οποίος κάθεται για να δικάσει, δεν θα πρέπει να παρεμποδίζεται από οποιαδήποτε δεσμά, δεν πρέπει δηλαδή να παρακωλύεται από αμαρτίες όπως η υπεροψία, διότι η υπεροψία παρεμποδίζει κάθε δίκαιο. Δεν πρέπει να παρακωλύεται από την αμαρτία του φθόνου, διότι από την αμαρτία του φθόνου έρχεται στον κόσμο ο θάνατος. Δεν πρέπει να παρακωλύεται καθόλου από την αμαρτία της φιλαργυρίας, από δωρεές ή από υποσχέσεις, διότι δικαστής που δωροδοκείται είναι τυφλός όσον αφορά στη δικαιοσύνη. Δεν πρέπει να παρακωλύεται από το αμάρτημα της οργής, διότι αυτό παρεμποδίζει κάθε συμφωνία και εισάγει στην κακία όλα τα πρόσωπα που δεσμεύονται από αυτό το αμάρτημα της οργής. Ο δικαστής που παρακάθεται στη δίκη πρέπει να έχει την καρδιά και τη σκέψη ταπεινή και καλοκάγαθη για να αποδίδει χάρη και ευσπλαχνία εκεί όπου αρμόζει, διότι, σύμφωνα με τον προφήτη, δικαστής χωρίς ευσπλαχνία δεν αξίζει τίποτα. Πρέπει να είναι φιλεύσπλαχνος και πράος, διότι πρέπει να γνωρίζει ότι δεν είναι τόσο τέλειος, ώστε να μην έχει ανάγκη ευσπλαχνίας και χάρης για τις κακές του πράξεις.

Ο δικαστής που εκδίδει απόφαση πρέπει να έχει τα μάτια του στραμμένα

51. Βλ. μεταξύ άλλων J. Gilissen, *La coutume: Typologie des sources du Moyen Age occidental*, εκδ. L. Génicot, fasc. 41, Brepols 1982, και M. Boulet-Sautel, «La société et le droit», *La France médiévale*, εκδ. J. Favier, Παρίσι 1983, σ. 547-563.

προς τον ουρανό και αυτό σημαίνει ότι έχει την καρδιά στον Θεό, αληθινή πίστη στο δίκαιο, χωρίς να σκέπτεται διόλου τις ματαιότητες του κόσμου. Διότι όποιος κοιτάζει ψηλά, προς τον ουρανό, σκέπτεται μάλλον τα επουράνια και όποιος κοιτάζει στη γη φέρνει στη μνήμη του τα επίγεια πράγματα. Γι' αυτό η κατανόησή του μπορεί δικαίως να παρεμποδιστεί. Το μέρος όπου κάθεται ο δικαστής πρέπει να είναι υψηλότερο από τις άλλες έδρες, διότι υπάρχει κυριαρχία και ηγεμονία, πρέπει να κάθεται πιο ψηλά και αυτό μας το εικονογραφούν τα λόγια του Ευαγγελίου, όπου αναφέρεται ότι, όταν ο Κύριος ημών Ιησούς Χριστός θα έλθει να κρίνει, θα βρίσκεται πάνω σε έναν θρόνο, και αυτή η λέξη «θρόνος» μας παρέχει ερμηνεία, διότι είναι ένα πολύ υψηλό πράγμα, απ' όπου υπάρχει κυριαρχία και ισχύς και φαίνεται καλά, όταν ο Υιός του Θεού, μαζί η θεότης [Του], θα είναι εκεί για να δικάσει τους καλούς και τους κακούς. Έτσι πρέπει ο κοσμικός δικαστής να κάθεται πιο ψηλά από τους άλλους, για τους λόγους που αναφέρθηκαν»⁵².

Κατ' αρχάς θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η τάση που διαφαίνεται στο μεσαιωνικό εθιμικό δίκαιο να ενισχύονται τα επιχειρήματα με αναφορές στο ρωμαϊκό δίκαιο, σε παπικά διατάγματα, (οι δύο αυτές πηγές υποσημειώνονται ρητά), ή σε βιβλικά εδάφια (η αναφορά χωρίς να υποσημειώνεται είναι εξίσου συγκεκριμένη όπως θα δούμε, δεν αναιρεί την «ιστορικότητα» του περιεχομένου του). Έστω με τη μορφή «συμπλήματος», το δίκαιο αυτό είναι προορισμένο να εφαρμόζεται και αποτελεί σε ένα βαθμό καθρέφτισμα συνθέσεων ή και των αντιφάσεων της μεσαιωνικής κοινωνίας: ο δικαιοσύνης λόγος του Μεσαίωνα δεν μπορεί παρά να είναι και θρησκευτικός και πολιτικός. Ισχύουν εδώ τα ίδια επιχειρήματα που υποστηρίζουν ότι αυτή την εποχή «λαϊκός πολιτισμός» και «εκκλησιαστική παιδεία» δεν συνιστούν στεγανά μεταξύ τους πεδία, αλλά ότι αντίθετα αλληλοκαθορίζονται καθώς στοιχεία του ενός διαπηδούν το άλλο. Η καταγραφή «εθιμικών κανόνων», λόγιο δημιούργημα, λαμβάνει υπόψη τις τοπικές «λαϊκές» πρακτικές, σε αυτές απευθύνεται και από αυτές επηρεάζεται. Βέβαια, θα μπορούσε κανείς να πει ότι πρόκειται για παράθεση στερεότυπων αξιών, όσον αφορά τουλάχιστο στις παραινήσεις προς τους δικαστές⁵³, ωστόσο ο «στερεότυπος λόγος» συνιστά ιστορική πηγή και είναι μάλιστα ενδεχόμενο να συγκροτεί μια «οικουμενική δικαιοσύνη γλώσσα»⁵⁴.

Η εικόνα του δικαστηρίου όπως περιγράφεται στο κείμενο αναδεικνύει συμβολισμούς που στοχεύουν να κάνουν την «ιδέα» της δικαιοσύνης ορατή, —μιαν αλήθεια ολοκληρωτικά δοσμένη στο βλέμμα. Η Βίβλος, και ιδιαίτερα η Παλαιά

52. *Le coutumier bourguignon...*, ό.π., σ. 100-101.

53. Πβ. J. Juvenal des Ursins, «audite illos», *Écrits politiques de Jean Juvenal des Ursins*, εκδ. P. S. Lewis, Παρίσι 1978, τ. 1, σ. 93-282.

54. Πβ. E. Cohen, *Symbols...*, ό.π.

Διαθήκη, συνιστά το σύστημα των συμβολικών αναφορών της μεσαιωνικής Δύσης⁵⁵. Στη Βίβλο οι χριστιανοί εντοπίζουν τις κινήσεις τις οποίες περιγράφουν, αυτές πάνω στις οποίες διαλογίζονται ή και αυτές που μιμούνται, όχι όμως και μια θεωρία γι' αυτές⁵⁶.

Είναι ολοφάνερη στο κείμενο η επιμονή στη θέση του δικαστή και στη στάση του σώματός του. Οι κινήσεις του σώματος εξιδανικεύονται, αλλά και θεωρούνται ύποπτες, κάνουν έντονη την παρουσία τους, αλλά και οφείλουν να υποτάσσονται στους κανόνες της ηθικής και του τελετουργικού. Από τον M. Mauss, ο οποίος μιλά για την κοινωνική φύση του *habitus*, γνωρίζουμε πως δεν υπάρχουν «φυσικές κινήσεις», αλλά «τεχνικές του σώματος» πολιτισμικά και ιστορικά προσδιορισμένες⁵⁷. Οι παρατηρήσεις αυτές είναι ιδιαίτερα σημαντικές για τον Μεσαίωνα, εποχή κατά την οποία, όπως θα δούμε και παρακάτω, το *gestus* αποτελεί αντικείμενο πολιτικής, ιστορικής, ηθικής και θεολογικής σκέψης⁵⁸. Το *gestus* ορίζεται ως η κίνηση και η όψη των μελών του σώματος που προσαρμόζονται σε κάθε δράση και στάση, δηλώνει δηλαδή τη ζωτικότητα μάλλον όλων των μελών παρά μια μοναδική κίνηση⁵⁹. Πέρα από τη γενική ανθρωπομορφική πρόσληψη του κόσμου και της κοινωνικής τάξης⁶⁰, το σώμα δεν είναι μόνον αποκαλυπτικό της ψυχής, αλλά και συμβολικός τόπος όπου ολοκληρώνεται —με κάθε της μορφή—, η ανθρώπινη υπόσταση. Ο άνθρωπος ορίζεται ως η ένωση σώματος και ψυχής, ενώ οι χειρονομίες και οι κινήσεις του αποτελούν εκφράσεις ψυχικών διεργασιών. Οι κινήσεις του σώματος, από τον Αυγουστίνο και εντεύθεν⁶¹, θεωρούνται ότι εκφράζουν τις κρυμμένες αλήθειες της ψυχής, είναι εξωτερικά «σημεία» για τις αρετές και τις κακίες του εσωτερικού κόσμου. Κατά συνέπεια, ο έλεγχος, η πειθαρχία του σώματος μπορεί να συμβάλει στη βελτίωση της ψυχής του. Η αντίθεση της σάρ-

55. Le Goff, *Le rituel...*, ό.π., σ. 350-1.

56. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 60.

57. M. Mauss, «Les techniques du corps», *Sociologie et Anthropologie*, Παρίσι 1983, σ. 365 κ.ε. Πβ. επίσης E. Goffman, *Behavior in public places*, Νέα Υόρκη 1963, και του ιδίου: *Encounters*, Ινδιανάπολις 1961, *Relations in Public*, Λονδίνο 1971, *The Presentations of Self...*, ό.π. και *Interaction Ritual...*, ό.π.

58. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 14.

59. J. Cl. Schmitt, «Le geste, la cathédrale et le roi», *L'arc*, 72 (1978), σ. 9-12.

60. Στο Polieraticus (1150-1160) του Ιωάννη από το Salisbury η ιδέα της κοινωνίας ως σώματος πήρε μια από τις σαφέστερες μεσαιωνικές εκφράσεις: η κοινότητα, *res publica*, είναι σώμα που δέχεται μια ψυχή με τη θείκη χάρη, βλ. M. G. Pegg, «Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV», *Annales E.S.C.*, 1990: 2, σ. 265-288. Επίσης ο Ακινάτης εργαθιδρύει αναλογία μεταξύ της διακυβέρνησης του σώματος από τον Θεό, των ανθρώπων από τον βασιλιά και της ψυχής και του σώματος από τη λογική, βλ. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 127-8.

61. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 80-81.

κας και του πνεύματος, σε συνδυασμό με την αντίληψη περί της αμαρτωλής φύσης του ανθρώπου, αποτελεί βασική αρχή της χριστιανικής πρόσληψης του κόσμου και κατ' επέκταση, της χριστιανικής ανάγνωσης των κινήσεων του σώματος. Σε αντίθεση με την αρχαιότητα (ακόμη και για δόγματα που αποδίδουν προνομιακή θέση στη ψυχή), με τον χριστιανισμό σημειώνεται μια τεράστια αλλαγή στην αυτο-πρόσληψη του ανθρώπινου: ορίζεται το σώμα ως φυλακή της ψυχής και μετατρέπεται το προπατορικό αμάρτημα της πνευματικής υπεροψίας σε σεξουαλικό αμάρτημα, θεωρώντας ότι ο δρόμος της πνευματικής τελειότητας περνά από την καταστολή του σώματος, και ότι η σωτηρία είναι σωτηρία της ψυχής και του σώματος του χριστιανού⁶². Ο J. Cl. Schmitt περιγράφει την ιστορική διαδικασία σύμφωνα με την οποία μετά από μια προσωρινή «έκλειψη» στον πρώιμο Μεσαίωνα, από τον 11ο και κυρίως κατά τον 12ο αιώνα, η έννοια του *gestus* επανέρχεται στο «λεξιλόγιο» των πνευματικών κατηγοριών και παραστάσεων: οι κινήσεις του σώματος κατονομάζονται, περιγράφονται, ταξινομούνται και καταδικάζονται⁶³. Την εποχή ακριβώς που η Εκκλησία χάνει το μονοπώλιο της γραφής διακηρύσσει τις συμβολικές της εξουσίες και αυτό γίνεται διαμέσου των κινήσεων του σώματος⁶⁴. Η Εκκλησία είναι άλλωστε ο κατεξοχήν, όχι όμως και ο μοναδικός, μηχανισμός εξουσίας για τον οποίο ο λόγος πάνω στο σώμα ήταν απαραίτητος⁶⁵. Ο M. Bakhtine στον *Rabelais*⁶⁶, παρατηρούσε ότι στη νεότερη εποχή οι αντιλήψεις περί σώματος, (σεξουαλική ζωή, ποτό και φαγητό), άλλαξαν ολοκληρωτικά νόημα: μεταφέρθηκαν στο πεδίο της καθημερινής ζωής, της ατομικής ψυχολογίας. Στο φως των αναλύσεων του Foucault, η επισήμανση αυτή φαίνεται μονομερής: ο πολλαπλασιασμός των λόγων που αφορούν στη σεξουαλικότητα και στο σώμα στη νεότερη εποχή, τα μετατρέπει σε αντικείμενα δημόσιας, κρατικής ενασχόλησης και ελέγχου⁶⁷. Δεν πρέπει εξάλλου να λησμονούμε ότι σπάνια οι ιστορικές εξελίξεις είναι συνεχείς. Ο J. Cl. Schmitt πολύ ορθά επισημαίνει ότι θα πρέπει να αποφύγουμε τη ψευδαίσθηση της γραμμικής «προόδου» στην ιστορία, σύμφωνα με την οποία

62. Le Goff, «Corps et idéologie dans l'occident médiéval», *L'imaginaire médiéval*, ό.π., σ. 123-126.

63. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 135 κ.ε. Ο Gilles de Rome γράφει για τον μαθητή του, τον μελλοντικό βασιλιά Philippe le Bel: ονομάζουμε *gestæ* όλες τις κινήσεις των μελών που επιτρέπουν να κρίνουμε τις κινήσεις της ψυχής, οι κακές κινήσεις αποκαλύπτουν άνθρωπο τρελό, υπερόπτη, εκτός μέτρου, οι τεταγμένες, τίμιες κινήσεις είναι καθρέφτης της σωφροσύνης και της καλωσύνης, ό.π., σ. 231.

64. Ό.π., σ. 319.

65. M. Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας...*, ό.π.

66. M. Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Παρίσι 1970, σ. 319.

67. M. Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας...*, ό.π.

ένα αναγκαίο πεπρωμένο θυσιάζει, με το θρίαμβο του ορθού λόγου και τη διάδοση της γραφής, τις κινήσεις του σώματος με τις συμβολικές τους αξίες⁶⁸. Υπάρχουν περισσότερες από μία «λογικές» σε κάθε κοινωνία: στη μεσαιωνική κοινωνία που κυριαρχείται από την Εκκλησία η «θεολογική λογική» είναι πράγματι η ισχυρότερη, αυτή που απολαμβάνει το μεγαλύτερο γόητρο, χωρίς βεβαίως να είναι και η μοναδική.

Ας επανέλθουμε στα συγκεκριμένα δεδομένα του κειμένου: Ο δικαστής πρέπει να είναι καθιστός. Στην Έξοδο (ΙΗ', 13), βρίσκουμε την πρώτη, ίσως, αναφορά σε αυτή την αντίληψη: «Και εγένετο μετά την επαύριον συνεκάθισε ο Μωϋσής κρίνειν τον λαόν παρειστήκει δε πας ο λαός Μωϋσή από πρωΐθεν έως δείλῃς». Η ύπτια στάση, που παραπέμπει ενδεχομένως σε συμβολισμούς της καταδικαστέας από τον χριστιανισμό οκνηρίας και η γονατιστή στάση —στατικό στοιχείο του συμβολισμού της φεουδοβασαλικής υποτέλειας—, που παραπέμπει στην υποταγή, δεν αρμόζουν στην εικόνα που οφείλει να δίνει ο δικαστής. Η βασική όμως αντίθεση στοιχειοθετείται, κατά τη γνώμη μου, ως προς την όρθια στάση, αν και αυτή δεν αναφέρεται ρητά. Το μεγάλο μειονέκτημα της όρθιας στάσης είναι ότι δυσχεραίνει την απόλυτη ακινησία του σώματος. Κατά τον J. Le Goff, ο μεσαιωνικός χριστιανισμός θεωρεί τις κινήσεις του σώματος ύποπτες διότι ανακαλούν στη σκέψη δύο τομείς στους οποίους οι χριστιανοί δίνουν μάχη: το θέατρο ως αρχαία επιβίωση και την κατοχή από δαίμονες⁶⁹. Και ο J. Cl. Schmitt εξηγεί ότι για τον χριστιανικό πολιτισμό του Μεσαίωνα η κινητικότητα είναι συνδεδεμένη με το παροδικό, το ασταθές (τροχός της τύχης), με το επίγειο και την Ιστορία. Η κίνηση χαρακτηρίζει τη σάρκα, —τον πειρασμό της αμαρτίας—, την κακία και έρχεται σε αντίθεση με την ουράνια κανονική κίνηση ή και με την παντελή ακινησία, που είναι σημείο της (θεικής) αιωνιότητας. Η αντίθεση μεταξύ κίνησης και ακινησίας κρύβει φυσικά τη διαφορετική τους αποτίμηση αλλά και μια συγκεκριμένη ιεράρχηση, η οποία οργανώνει τις δοξασίες και την ιδεολογία: η ακινησία της θεικής ή της βασιλικής μεγαλειότητας είναι σημεία της υπέρτατης τελειότητας και οι κινήσεις ομολογία ηθικής και κοινωνικής υποταχής⁷⁰. Έτσι λοιπόν ο λόγος για τις κινήσεις του σώματος αποκτά ηθικές διαστάσεις: ο καθορισμός μιας νόρμας των κινήσεων, η κατάταξή τους σε καλές και κακές (πράγμα που επιδιώκει και το κείμενό μας), είναι στην ουσία αφορμή για την ανάκληση οικουμενικών αξιών. Μία από τις λέξεις-κλειδιά γύρω από τις οποίες αναπτύσσεται από την αρχαιότητα η ηθική σκέψη για τις κινήσεις του σώματος είναι η *modestia* που υπονοεί τους όρους του μέτρου (*modus*) και του ορθού μέσου (*me-*

68. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 359-360.

69. J. Le Goff, «Les gestes du purgatoire», *L'imaginaire...*, ό.π., σ. 128.

70. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 29.

diocritas). Από την αρχή του 13ου αιώνα στα διάφορα ρεύματα της εκκλησιαστικής λογοτεχνίας, μαζί με τη *modestia* και άλλους όρους όπως *verecundia*, *temperantia*, αλλά και *humilitas*, και *pudicitia*, εξάιρεται η αληθινή αρετή των ιδεωδών κινήσεων του σώματος. Αυτές οι έννοιες εκφράζονται στη σχολαστική θεολογία του Θωμά Ακινάτη και ο Ούγος του Αγίου Βίκτωρα, γύρω στα 1130, σε ένα δοκίμιο που προορίζεται για τη διαπαιδαγώγηση των νέων μοναχών τις κωδικοποιεί σε σύστημα⁷¹. Ακριβώς λοιπόν σ' αυτή την αντίληψη υπακούει το εθιμικό δίκαιο και θέλει τον δικαστή καθιστό, ώστε να εξασφαλίζεται η «ορθή», δηλαδή η μετριοπαθής, κρίση. Η καθιστή στάση συνδέεται με το «πρόσωπο» του δικαστή και εξασφαλίζει την αρετή της απόφασης. Ο έλεγχος του σώματος είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένος με την αναγνώριση της εξουσίας πάνω στους ανθρώπους.

Η μεσαιωνική εικονογραφία αναπαριστά αυτές τις αρχές. Στις μικρογραφίες που απεικονίζουν τη βασιλική είσοδο σε μια πόλη παρατηρείται ακινησία του έφιππου, καθιστού δηλαδή, βασιλιά που δηλώνει την ανεπηρέαστη, απαθή στάση του μονάρχη απέναντι στους υποτελείς του σε αντίθεση με την κινητικότητα της τελετής της εισόδου και της πομπής⁷². Στις μικρογραφίες η καθιστή στάση, το σώμα σε πρόσοψη και το κεφάλι στα τρία τέταρτα γυρισμένο, είναι συνδεδεμένη με την ιδέα της εξουσίας. Πραγματικά και μυθικά πρόσωπα που έχουν στα χέρια τους τη διακυβέρνηση, βασιλείς που παρευρίσκονται σε μία εκτέλεση, αποφασίζουν για την τύχη ενός αιχμαλώτου ή για μια πολεμική επιχείρηση, πάπες και επίσκοποι που συμβουλεύουν τον βασιλιά ή που δικάζουν, εμφανίζονται όλοι τους καθισμένοι⁷³.

Για την πρόβλεψη του κειμένου σύμφωνα με την οποία το σώμα του δικαστή δεν πρέπει να γέρνει προς τη μια από τις δύο πλευρές, εντοπίζουμε και πάλι έρεισμα στη Βίβλο. Στο Δευτερονόμιο (ΙΖ': 11), δεν αποκλίνει κανείς δεξιά ή αριστερά από τη δικαστική απόφαση: «κατά τον νόμον και κατά την κρίσιν, ην αν είπωσί σοι, ποιήσεις, ουκ εκκλινείς από του ρήματος, ου εάν αναγγείλωσι σοι, δεξιά ουδέ αριστερά». Και αυτός ο κανόνας εμπνέεται από την αρχή της ακινησίας, αλλά παραπέμπει επίσης στο συμβολισμό του ζυγού της δικαιοσύνης⁷⁴ και βέβαια συνθέτει την ορατή εικόνα της ισονομίας. Η ιδέα της ισονομίας εκφράζεται σε πολλά εδάφια της Παλαιάς Διαθήκης (βλ. π.χ. 'Εξοδος ΙΓ': 3, 8, Λεβιτικόν ΙΘ': 15, Δευτερονόμιο Α': 15, 16, 17) και σε δύο

71. 'Ο.π., σ. 204-205.

72. L. M. Bryant, «La cérémonie d'entrée à Paris au Moyen Age», *Annales E.S.C.*, 1986: 3, σ. 520.

73. Ch. Raynaud, *La violence au Moyen Age*, Παρίσι 1990, σ. 144.

74. Βλ. Ρ. Μπενβενίστε, «Αξίες, παραστάσεις και στερεότυπα στη μεσαιωνική δικαιοσύνη», *Τα Ιστορικά*, 12 (1990), σ. 75-92.

τουλάχιστον σημεία καταδικάζεται η δωροδοκία, που καταργεί αυτή την ισονομία, με τα ίδια ακριβώς λόγια που μεταφέρει ο βουργουνδικός κώδικας: «και δώρα ου λήψη, τα γαρ δώρα εκτυφλοί οφθαλμούς βλεπόντων και λυμαίνεται ρήματα δίκαια» ('Εξοδος ΚΓ': 8, βλ. και Δευτερονόμιο ΙΣΤ': 19). Η μεσαιωνική δικαιοσύνη δεν είναι «τυφλή», είναι κυρίως «ορατή» για τον ικανό δικαστή που οφείλει μάλιστα να την αναζητήσει στρέφοντας το βλέμμα του προς τον ουρανό. Υπενθυμίζεται έτσι στους παρισταμένους αλλά και στον ίδιο τον δικαστή η θεϊκή προέλευση του δικαίου⁷⁵, η πίστη ως προϋπόθεση της εφαρμογής του (βλ. λ.χ. «και είπε τοις κριταίς: ίδετε τί υμείς ποείτε, ότι ουκ ανθρώπω υμείς κρίνετε, αλλ' ή τω Κυρίω και μεθ' υμών λόγοι της κρίσεως» Παραιοποιμένων Β', ΙΘ': 6), και αυτό γίνεται με μια τελετουργική κίνηση του σώματος την κρίσιμη στιγμή που εκδίδεται η απόφαση. Από όλες μάλιστα τις πιθανές κινήσεις του σώματος δίνεται έμφαση στο βλέμμα, στην κίνηση των ματιών, που μαζί με το πρόσωπο και τα χέρια είναι τα πιο «εκφραστικά» μέρη του σώματος⁷⁶. Στο μεσαιωνικό διάλογο ανάμεσα στο σώμα και τη λογική, το σώμα του δικαστή, ορατό σύμφωνα με τελετουργικούς κανόνες, διαμεσολαβεί ώστε η εικόνα της δικαιοσύνης να καταστεί «αληθινή», ορατή. Το σώμα του δικαστή αναφέρεται στη Δικαιοσύνη, σε «ένα σώμα που δεν πεθαίνει ποτέ».

Δεν θα επιμεινουμε στις αμαρτίες από τις οποίες πρέπει να είναι απαλλαγμένος ο δικαστής ή στην αρετή της ευσπλαχνίας που οφείλει να εκδηλώνει, — στοιχεία που αποτελούν κατά στερεότυπο τρόπο⁷⁷ τις θεμελιώδεις αξίες πάνω στις οποίες οικοδομείται η ιδέα της μεσαιωνικής δικαιοσύνης, η εικόνα του βασιλιά-δικαστή και κατ' επέκταση και το πορτρέτο του καλού δικαστή⁷⁸. Θα σταθούμε όμως στις φράσεις εκείνες του κειμένου που αναφέρονται στη θέση της έδρας του δικαστή. Ο Goffman⁷⁹, εξηγεί ότι βασικό συστατικό της τελετουργικής δραστηριότητας είναι η εξασφάλιση της υπακοής ή του σεβασμού που επιτυγχάνεται με τις «τελετουργίες αποφυγής» (avoidence rituals). Αυτές οδηγούν το ενεργό υποκείμενο (τον δικαστή στην περίπτωση μας), να κρατάει σε απόσταση τον δέκτη (όλους δηλαδή τους παρισταμένους στο δικαστήριο). Η γενική όμως αυτή παρατήρηση αποκτά ξεχωριστό ιστορικό ενδιαφέρον για τις αντιλήψεις περί χώρου στα συμφραζόμενα της μεσαιωνικής, χριστιανικής ιδεολογίας, η οποία εξιδανικεύει τις κατευθύνσεις «προς τα άνω» και «προς τα έσω»: το ιδεώδες που προτείνεται στον χριστιανό είναι αυτό της ανόδου και της εσωτερίκευσης⁸⁰. Οι λέξεις του κειμένου «κυριαρχία» και «ηγεμονία» πα-

75. 'Ο.π.

76. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 26.

77. Βλ. μεταξύ άλλων Juvenal des Ursins, «audite illos...», ό.π.

78. Ρ. Μπενβένιστε, «Αξίες...», ό.π.

79. E. Goffman, *Interaction Ritual...*, ό.π., σ. 62 κ.ε.

80. J. Le Goff, *Les gestes du purgatoire...*, ό.π., σ. 134.

ραπέμπουν και στις κοσμικές εξουσίες που εκδηλώνουν την ισχύ τους, οικονομική και πολιτική, με υψηλούς πύργους ή με τα σύμβολα της απονομής της εσχάτης των ποινών, τοποθετημένα σε σημεία τέτοια ώστε να καθιστούν ορατό το δικαίωμα του άρχοντα στο θάνατο. Εκτενέστερη είναι πάντως η ρητή αναφορά στο κείμενο του Ευαγγελίου (βλ. Κατά Ματθαίον 24-25, Κατά Μάρκον 12-13, Κατά Λουκάν 12), κάνοντας για μια ακόμη φορά έντονο τον παραλληλισμό με τη θεϊκή δικαιοσύνη, και ειδικότερα, με την Ημέρα της Κρίσεως⁸¹. Ο δικαστής οφείλει να είναι ορατός, αλλά και απόμακρος. Πρέπει λοιπόν να βρίσκεται σε υψηλό σημείο, σε θρόνο, όπως ακριβώς και ο βασιλιάς — εγγόσμιος ή επουράνιος. Η εικονογραφία είναι πιστή σε αυτές τις αρχές. Ο καλλιτέχνης τοποθετεί το πρόσωπο που κατέχει εξουσία, αναλόγως των περιστάσεων, είτε στον υψηλότερο πύργο της πόλης που μόλις κατέλαβε, είτε απομακρυσμένο, καθισμένο σε θρόνο. Γενικότερα, η κάθετη, ως προς ένα σημείο αναφοράς, τοποθέτηση των προσώπων δηλώνει θέση ισχύος ή την κοινωνική και ηθική ιεραρχία⁸².

Η απόδοση ενός κειμένου στην ιστορία δεν εξαντλεί τις σημασιολογικές του ιδιότητες. Συνοψίζοντας μπορούμε πάντως να πούμε ότι στο τελετουργικό της δίκης η στάση και η θέση του δικαστή δηλώνουν την ηθική του οντότητα και τις σχέσεις εξουσίας που τον συνδέουν με την κοινωνία. Οι συμβολικές επιλογές, κατανοητές για τους δικαστές και όλους τους παρισταμένους, αντλούν το περιεχόμενό τους από την χριστιανική ιδεολογία, με πεδίο αναφοράς τη Βίβλο, και καταδεικνύουν τη σχέση ανάμεσα στη «μηχανική του σώματος» και στην ικανότητα του πνεύματος ή τις αρετές της ψυχής. Η προσαρμογή του δικαστή σ' αυτά τα πρότυπα κάνει τη δικαιοσύνη που απονέμει το δικαστήριο πειστική, «αληθινή», απτή στην αίσθηση της όρασης.

2. Τα «Τιμητικά Πρόστιμα»

Στη μεσαιωνική δικαστική πρακτική τα πρόστιμα (*emendae*) συνοδεύουν αυστηρότερες ποινές, χωρίς απαραίτητα να τις αντικαθιστούν. *Emendare* ετυμολογικά σημαίνει ικανοποιώ: ικανοποίηση της κοινωνίας, του θύματος ή του δικαστηρίου, και ο όρος *emenda* σε ένα μεσαιωνικό κείμενο μπορεί να έχει μία από αυτές τις έννοιες. Διακρίνουμε τα χρηματικά πρόστιμα (*amendes profitables*) και τα «τιμητικά πρόστιμα» (*amendes honorables*), τα οποία θα μας απασχολήσουν εδώ. Οι συμβολισμοί και η οικονομία αυτής της τελετουργικής ποινής μπορούν να αποτελέσουν πεδίο για τη διερεύνηση της αφετηρίας και της φύσης των ποινικών κυρώσεων στο Μεσαίωνα.

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση μιας συγκεκριμένης τελετουργίας ποι-

81. Πβ. S. Y. Edgerton, «Icons of justice», *Past and Present*, 89 (1980), σ. 23-38.

82. Ch. Raynaud, *La violence...*, ό.π., σ. 142-143.

νικών κυρώσεων, ας υπενθυμίσουμε ότι αδιάφορα από το αν και κατά πόσο οι νομικές πράξεις, (η επιβολή κυρώσεων στην περίπτωση μας), εναρμονίζονται με το γράμμα του νόμου, η δικαστική πρακτική έχει σημασία, επειδή το δίκαιο είναι προορισμένο για να εφαρμόζεται και, εν πάση περιπτώσει, η ιστορία ενδιαφέρεται και για το βαθμό και για τους τρόπους εφαρμογής του. Τα δικαστικά αρχεία βρίσκονται στην καρδιά του πολιτικού συστήματος. Υπάρχουν, επειδή μια πρακτική εξουσίας τους δίνει ζωή. Μπορεί να μην αντικατοπτρίζουν πιστά την πραγματικότητα, αλλά δεν παύουν να δείχνουν κάθε φορά μια ιδιαίτερη προσαρμογή των πρωταγωνιστών τους με τις υπάρχουσες μορφές κατανγκασμού, ή με νόρμες που επιβάλλονται ή εσωτερικεύονται. Μαρτυρούν με άλλα λόγια για τη συνύπαρξη ανάμεσα στην εξουσία και την ιδιωτική ζωή. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι το δικαστικό αρχείο υποχρεώνει τον ιστορικό να προχωρεί σε «παράλληλη» ανάλυση της πρακτικής της εξουσίας και των συλλογικών παραστάσεων και συμπεριφορών. Μόνον υπό αυτήν την έννοια της «διπλής» ανάγνωσης μπορεί, για παράδειγμα, να είναι ιστορική η θεώρηση ή η αναθεώρηση της διαδοχής δύο μοντέλων βίας που φαίνεται να κυριάρχησαν στις ευρωπαϊκές κοινωνίες: της αιματηρής αγριότητας, κοινού τόπου στον ύστερο Μεσαίωνα, εποχή «ευωδίας ρόδων και αίματος»⁸³, και της αργής, ατελούς ποινικοποίησης της βίας υπό το καθεστώς της Απολυταρχίας⁸⁴, — μπορούμε δηλαδή να προσεγγίσουμε, στη μακρά διάρκεια, ζητήματα όπως το πρόβλημα του «εκσυγχρονισμού» ή του «εκπολιτισμού των ηθών»⁸⁵ στις ευρωπαϊκές κοινωνίες.

Σύμφωνα με τα αρχεία του *Parlement de Paris*, του ανώτατου δικαστηρίου της Γαλλίας, από τον 14ο αιώνα, στο τέλος της αγόρευσής του ο δικηγόρος του κατηγορούμενου εκφράζει την επιθυμία ο κατηγορούμενος να «κάνει», να υποβληθεί δηλαδή, σε «τιμητικά πρόστιμα»⁸⁶. Με διατύπωση λίγο-πολύ στερεότυπη, ο διάδικος γίνεται σκηνοθέτης ενός μεγάλου τιμωρητικού θεάματος, της τελετουργικής παραγωγής της ποινής. Με μια τελετουργία που ατιμάζει τον παραβάτη και αποσπά την ομολογία της ενοχής του, αποκαθίσταται και η τιμή αυτού που προσεβλήθη και η κοινωνική τάξη. Ας δούμε πώς διατυπώνεται το αίτημα στην περίπτωση μιας ανθρωποκτονίας:

83. Πρόκειται για την περίφημη έκφραση του J. Huizinga στο *L'automne du Moyen Age*, Παρίσι 1980.

84. Πβ. R. Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Παρίσι 1988.

85. Πβ. N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Παρίσι 1973.

86. Βλ. αντίστοιχα *Quaestiones Johannis Galli* (εκδ. M. Boulet, Παρίσι 1944), όπου επιδιώκεται αφομοίωση του ρωμαϊκού δικαίου από το εθιμικό, τις qu. 148, 154, 160. Βλ. επίσης Cte Beugnot, *Les Olim*, Παρίσι 1839, τ. 1, σ. 238, III.

«...για τους παραπάνω λόγους κατέληξε (ο διάδικος), στην καταδίκη του εν λόγω de la Mote και στην υποχρέωσή του να επανορθώσει και να προσφέρει ικανοποίηση (amender) για τις αναφερθείσες πράξεις του, ήτοι με τιμητικά πρόστιμα στο Δικαστήριο, με υποκάμισο, κρατώντας στο χέρι ένα αναμμένο δαδί και λέγοντας γονατιστός ότι ψευδώς και κακώς έπραξε και μετανοώντας να φωνάζει έλεος...»⁸⁷.

Πρόκειται για τυπική διατύπωση του αιτήματος με μοναδική διαφορά ότι συνήθως το «θέαμα» λαμβάνει χώρα στο μέρος όπου τελέστηκε το έγκλημα, αποκαθιστώντας έτσι ένα είδος ισορροπίας με την προσβολή. Η δημόσια τιμωρία, σε χώρο και με τρόπο συμβολικό, εγγαράσσει το γεγονός της αποκατάστασης στη συλλογική μνήμη μέσα από το κανάλι της τελετουργίας. Ένας όρος σημαντικός που κατέχει την εποχή εκείνη «ημι-νομική» υπόσταση, η «καλή φήμη», εξηγεί το δημόσιο χαρακτήρα της ποινής. Στις μεσαιωνικές κοινωνίες που στηρίζονται σε διαπροσωπικές σχέσεις αλληλεγγύης και περιωριοποιούν κάθε μοναχικό ον είτε ως «επικίνδυνο», είτε ως «τέλειο» (όπως ο καλόγερος), μια κρυφή αποζημίωση δεν πλήττει την καλή φήμη, δεν είναι άρα αρκετά σοβαρή. Ακόμη και στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής δικαιοσύνης, από τον 13ο αιώνα, πλάι στην ιδιωτική μετάνοια που γίνεται ενώπιον του εξομολογητή, συνυπάρχουν από τη μία η πανηγυρική μετάνοια που τη «διαχειρίζεται» ο επίσκοπος, ο οποίος είναι σε θέση να την επιβάλλει για τα δημόσια αμαρτήματα των λαϊκών, και από την άλλη, η δημόσια μετάνοια με τη μορφή προσκηνύματος που επιβάλλεται στους λαϊκούς οι οποίοι δεν διέπραξαν σκανδαλώδη δημόσια αμαρτήματα, ή στους ανώτερους κληρικούς, οι οποίοι υπέπεσαν σε σοβαρά αμαρτήματα⁸⁸.

Ο ένοχος εμφανίζεται γυμνός, με ένα υποκάμισο (μερικές φορές διευκρινίζουν χωρίς καπέλο, ή και ξυπόλυτος)⁸⁹. Στις σωματικές ποινές ή στα βασανιστήρια, στόχος της ποινικής αναπαράστασης είναι το σώμα: με τα βασανιστήρια, που αυξάνονται από τον 16ο αιώνα, η δικαιοσύνη χαράσσεται στο σώμα του ενόχου, και το αποτέλεσμα διαρκεί. Τον 13ο αιώνα, η Ιερά Εξέταση συνδέει τα βασανιστήρια με την ομολογία. Η χρήση των βασανιστηρίων, για να γίνει γνωστή η αλήθεια, δικαιολογείται από το γεγονός ότι το σώμα ομολογεί, καταγγέλλει τις παλιές και τις νέες διαθέσεις του ατόμου. Βασανίζουν το σώμα επειδή το «εξωτερικό» αποκαλύπτει το «εσωτερικό». Το βασανιστήριο θεωρείται εμπειρία που απλώς επιβεβαιώνει αυτό που έχει ήδη παρατηρηθεί στο σώμα του ενόχου. Στην Ευρώπη, από το δεύτερο μισό του 12ου αιώνα, γενι-

87. Arch. nat. X2A 22, fol. 1r-2v (1437).

88. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Παρίσι 1969.

89. Βλ. π.χ. *Quaestiones...*, ό.π., qu. 148.

κεύεται η πρακτική του ακρωτηριασμού ως ποινής που επιβάλλεται από το κράτος. Είναι μέσο ισχυρό, διαρκές και ορατό που αποκλείει το άτομο από την κοινωνία, στερώντας του και την ικανότητα εκδίκησης⁹⁰.

Η σκηνοθεσία του γυμνού συνεπάγεται την παρέμβαση του βλέμματος του άλλου, που συμπάσχει, αποδοκιμάζει, θαυμάζει ή επιθυμεί, η γύμνια είναι μια μορφή ρήξης με τη συλλογική ζωή. Στον Μεσαίωνα εξηγεί η Regnier-Bohler⁹¹ το αρσενικό γυμνό παρουσιάζεται πάντα με όρους εξορίας από τον κόσμο των νόμων και της τάξης. Δηλώνει την καταστροφή της προηγούμενης τάξης που θεμελιώνει την κοινωνική συνοχή. Η γύμνια του αρσενικού μπορεί να θεωρηθεί ως μεταβατική κατάσταση. Με την εγκατάλειψη των ρούχων χάνονται τα σημεία κοινωνικής ταυτότητας και οι νόμοι της κωδικοποιημένης συμπεριφοράς. Η διαδικασία «από το γυμνό στο ντυμένο» και αντίστροφα, φορτίζεται με συλλογικούς συμβολισμούς, είναι μεταφορά της επιθυμητής κοινωνικής ένταξης. Στα τιμητικά πρόστιμα το σώμα είναι απαλλαγμένο από όλα τα ρούχα, — τα «σημεία» και τις «αποδείξεις» της κοινωνικής του ένταξης. Η επιβολή λοιπόν του τιμητικού προστίμου συμβολίζει, διά της αποβολής των ενδυμάτων, την τελετουργική εκδίωξη και επανένταξη του ατόμου από την κοινότητα⁹². Η ευγένεια συνεπάγεται και έναν συγκεκριμένο τρόπο ενδυμασίας που διαφοροποιεί τους ευγενείς από τις άλλες κοινωνικές ομάδες. Το αίτημα για τη θέαση του ευγενούς χωρίς υποκάμισο και καπέλο είναι αίτημα για τη θέασή του σε έκπτωτη θέση. Οι τελετουργικές, (δηλαδή κοινά αναγνωρίσιμες), κινήσεις που απογυμνώνουν το σώμα καταργούν, συμβολικά, την ένταξη σε μια κοινωνική ομάδα. Στη μεσαιωνική εικονογραφία η γύμνωση υποβαθμίζει κυριολεκτικά και μεταφορικά. Στις μικρογραφίες ο νικητής υποχρεώνει τους εκπροσώπους της κατακτημένης πόλης να εμφανιστούν με υποκάμισο, να παραδοθούν δηλαδή άνευ όρων. Στις απεικονίσεις των βασανιστηρίων η γυμνότητα είναι λειτουργική και εξευτελιστική, επιβαρύνει την ποινή με την άσκηση συμπληρωματικής βίας πάνω στο σώμα. Αν πάλι οι καταδικασμένοι κρατάνε τα ρούχα, αυτό δεν συνεπάγεται απαραίτητα κάποιο προνόμιο: οι αιρετικοί καταδικάζονται με τα ρούχα τους⁹³.

Το αναμμένο δαδί ανακαλεί βέβαια το συμβολισμό της φωτιάς. Στις νοη-

90. M. G. Pegg, *Le corps et l'autorité...*, ό.π.

91. D. Regnier-Bohler, «Le corps mis à nu. Perception et valeur symbolique de la nudité dans les récits du Moyen Age», *Europe*, 654 (1983), σ. 51-62.

92. Άλλωστε στο Μεσαίωνα «τα ράσα κάνουν τον παπά», αφού η περιβολή τους αποτελεί νομική απόδειξη ότι κάποιος δικαιούται τα προνόμια του κλήρου. Βλ. μεταξύ άλλων R. Genestal, *Le privilegium fori en France du décret de Gratien à la fin du XV^e siècle*, Παρίσι 1934.

93. Ch. Raynaud, *La violence...*, ό.π., σ. 58-59.

τικές παραστάσεις, η φωτιά είναι ιερή, συνιστά ένα «διαβατήριο έθιμο» που σβήνει την προηγούμενη περίοδο ύπαρξης και καθιστά εφικτή μια καινούρια. Άλλωστε, αναφορικά με το Μεσαίωνα, ο J. Le Goff⁹⁴ έδειξε ότι η ιδέα του καθαρτηρίου, που λαμβάνει συγκεκριμένο νόημα ως ενδιάμεσο της μετάβασης στον άλλο κόσμο μεταξύ 1170 και 1200, αναπτύσσεται σύμφωνα με το επίγειο δικαιοῦκό πρότυπο που υιοθετεί ο χριστιανισμός. Η δοκιμασία της φωτιάς ισοδυναμεί με θεοδικία, η φωτιά είναι καθαρτήριο και τιμωρητική. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι στην ύστερη μεσαιωνική δικαιοσύνη τα τιμητικά πρόστιμα επιβιώνουν της παλαιάς θεοδικίας και σχεδιάζουν την επίγεια δικαιοσύνη του 14ου και 15ου αιώνα με τα ίδια τα χρώματα της θεϊκής δικαιοσύνης. Η ποινική τελετουργία είναι *locus purgatorius* «αντίστοιχα» με το επουράνιο. Και εδώ, ο κατηγορούμενος, αφού υποστεί κάποια βάσανα, απαλλάσσεται από το βάρος της ενοχής και επανεντάσσεται στην κοινωνία.

Η γονατιστή στάση του σώματος, επιδεικνύει ταπείνωση. Με μία κίνηση που ταυτόχρονα καθορίζει και την άνιση πλέον σχέση μεταξύ παραβάτη και προσβεβλημένου, τιμωρείται η υπερψία, η οποία κατέχει υψηλή βαθμίδα στην κλίμακα των μεσαιωνικών αμαρτιών.

Ο λόγος, τέλος, που συνοδεύει απαραίτητα τις κινήσεις του σώματος, είναι απαραίτητος: εκφράζει την ομολογία, τη συναίνεση. Υπάρχει εδώ η μακρά παράδοση της εξιδανίκευσης του λόγου και της γλώσσας και η υπόδειξη ότι το σώμα είναι επιρρεπές στην αμαρτία⁹⁵. «Ψευδώς», «κακώς» (*damnablement*, λέξη που παραπέμπει βέβαια στην κόλαση), και τέλος η κραυγή «έλεος», στερεότυπες δηλαδή εκφράσεις, αποκαλυπτικές ίσως για τις μεσαιωνικές νοοτροπίες: φόβος σχεδόν καταναγκαστικός για ο,τιδήποτε (αντικείμενο ή δοξασία) είναι ψευδές και πλαστό, πεποιθήση ότι κάτι μπορεί να είναι «εκ φύσεως» κακό, και εξιδανίκευση της ευσπλαχνίας που μπορεί να επιδείξει το δικαστήριο, εισάγουν θρησκευτικές συνιστώσες στην τελετουργία. Στάση του σώματος, λόγος, σύμβολα, — όλα τα στοιχεία της τελετουργίας παράγουν την ομολογία που πρέπει να αποσπαστεί από τον ένοχο. Στις μεσαιωνικές κοινωνίες «ομολογώ» (*avouer*), σημαίνει «δηλώνω», «αναγνωρίζω»: η αναγνώριση δεσμών δήλωνε την κοινωνική θέση του ατόμου, του εξασφάλιζε τη βοήθεια και την προστασία των συγγενών, των αρχόντων ή των υποτελών του. Με τη Σύνοδο του Λατερανού (1215) επιβάλλεται σε όλους τους χριστιανούς η ετήσια εξομολόγησή⁹⁶. Έκτοτε η ομολογία υποτάσσει το άτομο στην αλήθεια των σκέψεων και των πράξεών του. Η ομολογία αποτελεί ιεροτελεστία του λόγου στην οποία η ανά-

94. J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Παρίσι 1977.

95. J. Cl. Schmitt, *La raison...*, ό.π., σ. 358.

96. Πβ. J. Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Παρίσι 1990.

δειξη της αλήθειας διαχέεται από σχέσεις εξουσίας και το υποκείμενο που μιλάει συμπίπτει με το υποκείμενο της πράξης που δηλώνεται⁹⁷.

Για να κατανοήσουμε πώς η ποινή «ατιμάζει» ή αποκαθιστά την τιμή, θα πρέπει πρώτα να αποσαφηνίσουμε την έννοια της μεσαιωνικής «τιμής». Πρώτα απ' όλα, οι ιδιότητες και οι συμπεριφορές που αφορούν στην τιμή και που εκδηλώνονται στα ανώτερα και πιο ολιγομελή κοινωνικά στρώματα, όχι μόνον δεν είναι σταθερές, αλλά πρέπει συνεχώς να επιβεβαιώνονται από το κοινωνικό σύνολο. Η τιμή είναι στοιχείο κοινωνικής διάκρισης, προσδίδει κοινωνική σημασία, επιφάνεια και κύρος, και, συνεπώς, η απώλειά της συνεπάγεται ταπείνωση, ευτελισμό, έκπτωση από την κοινωνική θέση. Η τιμή μπορεί να εσωτερικευτεί ως θρησκευτική ιδιότητα και η αποκατάστασή της να μην αντιστρατεύεται τον χριστιανικό κώδικα: η τιμωρία της υπεροψίας, που θεωρείται πηγή όλων των κακών, δεν είναι άραγε απολύτως χριστιανική αντίδραση; Εξάλλου, όπως θα δούμε παρακάτω, οι εκκλησιαστικοί είναι οι μόνοι που διεκδικούν δικαίωμα απαλλαγής από αυτήν την τιμωρητική πρακτική.

Ποιοί είναι όμως οι ανταγωνισμοί που αναδύονται από αυτό το παιχνίδι ανταλλαγής κέρδους και απώλειας της τιμής; Τα δικαστικά αρχεία μαρτυρούν ότι το σύστημα των τιμητικών προστίμων δεν συνδέεται με συγκεκριμένο εθιμικό κώδικα της Γαλλίας του ύστερου Μεσαίωνα. Από την Αμιέννη, και την Πικαρδία, ως την Τουλούζη στο Νότο, περνώντας από την Ορλεάνη ή τη Λιμόγη, οι διάδικοι μεριμνούν να αποκαταστήσουν την προσβολή της τιμής τους διαμέσου μιας δικονομικής πρακτικής, αναγνωρισμένης από το δικαστήριο, που νομιμοποιεί την ειρηνική αντεκδίκηση. Ο διάδικος αποσκοπεί στην προσωπική ικανοποίηση για την ύβρι που υπέστη και η δικαιοσύνη του παραχωρεί αυτή την ικανοποίηση με μια τελετουργία, που μοιάζει να είναι μετριασμένη επιβίωση (ή και ανταγωνιστική μορφή) του δικαιώματος στην εκδίκηση. Κλίνουμε προς αυτή την ερμηνεία που ταιριάζει με τις αντιλήψεις για μια δικαιοσύνη που είναι και η ίδια εκδικητική⁹⁸. Η τιμή εισάγεται στη δικονομία για να καταστεί μέσο διακανονισμού της σύγκρουσης και η ατομική όψη της τιμωρίας της υπεροψίας αντιστοιχεί και ταιριάζει με την κοινωνική όψη μιας δικαιοσύνης που δεν μπορεί ή δεν θέλει να απαλλαγεί από την αρχή της εκδίκησης. Αυτή η γενίκευση, αλλά και «μετουσίωση» μιας αξίας ηθικής και κοινωνικής οδηγεί στην κοινωνική της διάχυση, στον «εκδημοκρατισμό» της, αφού και οι κοινοί θνητοί, όπως θα δούμε, διεκδικούν την αποκατάσταση της τιμής τους, δικαίωμα που παλαιότερα αποτελούσε αποκλειστικό προνόμιο των ευγενών.

Συγγενική με τα τιμητικά πρόστιμα ποινή είναι οι «ατιμωτικοί πίνακες» (*peintures infamantes*) που αναρτώνται στις πύλες της πόλης ή στην εκκλη-

97. M. Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας...*, ό.π., σ. 80.

98. Πβ. E. Cohen, *Symbols...*, ό.π., και Ρ. Μπενβένιστε, «Αξίες...», ό.π.

σία. Ο «αστός του Παρισιού» μας προσφέρει μαρτυρία για την ανάρτηση τέτοιων πινάκων, προσβλητικών για τους άγγλους ιππότες, στις πύλες του Παρισιού το 1438⁹⁹. Από τα αρχεία του Parlement πληροφορούμαστε ότι πρόκειται για πίνακες που αφηγούνται την υπόθεση που προκάλεσε τη δίκη και ότι ο κατηγορος περιγράφει λεπτομερώς την παράσταση που επιθυμεί, έτσι ώστε να αναδεικνύεται καλύτερα το κύρος του θύματος¹⁰⁰. Και εδώ διακρίνουμε την ανάγκη να επιτευχθεί η αποκατάσταση της τιμής πάνω στο σώμα του ενόχου, έστω κι αν αυτό γίνεται συμβολικά, με την απεικόνιση του σώματος.

Θα επιχειρήσουμε τώρα να εξετάσουμε τους ήρωες αυτής της τελετουργίας και τις καταστάσεις στις οποίες διακυβεύεται η τιμή.

Άνδρες και γυναίκες, κοσμικοί και εκκλησιαστικοί, ευγενείς ή αστοί επιθυμούν την αποκατάσταση της τιμής τους με το εξευτελιστικό θέαμα των ενόχων. Πρέπει ωστόσο να διευκρινίσουμε περισσότερο τη γενική αυτή διαπίστωση: οι ευγενείς γυναίκες είναι πάντοτε χήρες ή αδελφές δολοφονημένου θύματος, πράγμα που μας κάνει να σκεφτούμε ότι δεν πρόκειται ίσως για διεκδίκηση της δικής τους τιμής (που απειλείται και επικυρώνεται στο πεδίο της σεξουαλικότητας), αλλά για την τιμή του συζύγου ή του αδελφού, την τιμή του lignage με άλλα λόγια. Ακόμη και ο βασιλιάς διαμέσου του επιτρόπου του μπορεί να απαιτήσει τιμητικά πρόστιμα, για να τιμωρήσει εγκλήματα που θίγουν την εξουσία του και την τιμή του όπως η κιβδηλεία ή η εκ μέρους των αξιωματούχων του κατάχρηση εξουσίας. Η τελετουργία ενισχύει και αυτή την εικόνα του βασιλιά-δικαστή.

Οι εκκλησιαστικοί ζητούν απαλλαγή από αυτή την τελετουργία και τον εξευτελισμό που συνεπάγεται¹⁰¹. Μάλλον δεν πρόκειται εδώ απλώς για ένα πρόνομιο όπως τόσα άλλα που η μεσαιωνική κοινωνία αναγνωρίζει σε ορισμένες κοινωνικές κατηγορίες. Είναι σαφές η βούληση να συνδυαστεί η ανθρώπινη τιμή με το ιερό. Η τιμή του κληρικού οφείλεται στο Θεό και μόνον αυτός μπορεί να την ανακαλέσει.

Τέλος, τα τιμητικά πρόστιμα αποτελούν το πεδίο στο οποίο συγκρούονται οι διεκδικήσεις ανθρώπων που διαθέτουν διαφορετικό κεφάλαιο τιμής. Η τελετουργία δεν αντιπαραθέτει μόνον τους ευγενείς μεταξύ τους, αλλά και τον βασιλιά με τον κιβδηλοποιό, τον αρχιδιάκονο με τον σφαγέα (το κατεξοχήν ατι-

99. *Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, επιμ. C. Beaune, Παρίσι 1990, σ. 378-379.

100. Arch. nat. X2A 14, fol. 8v (Ιαν. 1401). Ο P. Burke αναλύει τους «υβριστικούς πίνακες» στην Ιταλία του 16ου και 17ου αιώνα, οι οποίοι δεν συνιστούν ποινή που επιβάλλεται από το δικαστήριο, επιτελούν πάντως λειτουργία κοινωνικού ελέγχου· βλ. P. Burke, «L'art de l'insulte en Italie aux XVIe et XVIIe siècles», *Mentalités*, 2 (1989), σ. 49-62.

101. «clericus tonsuratus non facit emendam honorabilem»: J. d'Ableiges, *Le Grand Coutumier de France*, εκδ. La Boulaye - R. Daresté, Παρίσι 1868, σ. 387.

μωτικό επάγγελμα στο Μεσαίωνα), τον αστό με τον ευγενή. Μπορούμε να σκεφτούμε ότι τέτοιου είδους αντιπαραθέσεις γίνονται εφικτές στο τέλος του Μεσαίωνα και μαρτυρούν τη διάχυση ή τον «εκδημοκρατισμό», όπως είπαμε παραπάνω, κάποιων αξιών ή και προτύπων συμπεριφοράς.

Ας έλθουμε τώρα στην έρευνα των περιπτώσεων όπου διακυβεύεται η τιμή. Καταρχήν, παρ' όλη τη συχνότητα ανάλογων περιπτώσεων, πρέπει να σημειωθεί πως δεν περιστρέφονται όλες οι αντιδικίες γύρω από θέματα τιμής. Τα θύματα της απλής κλοπής, για παράδειγμα, δεν απαιτούν τιμητικά πρόστιμα. Τα τελευταία αφορούν μόνο σε αντιδικίες για μη υλικά αντικείμενα. Η λογοτεχνία παρέχει μια ενδιαφέρουσα μαρτυρία για αυτό το σημείο. Στη μελέτη του για την έκφραση της τιμής και της ντροπής στα μυθιστορήματα του Lancelot¹⁰² ο Y. Robreau επισημαίνει τη σημασιολογική και ιδεολογική εξέλιξη, όπου οι αφηρημένες έννοιες της λέξης αυξάνονται και εμφανίζονται συχνότερα, ενώ παράλληλα η γη παύει να είναι μοναδικό στήριγμα της τιμής (ο όρος honor δεν δηλώνει πια το φέουδο, δεν σημαίνει πια συχνά κάποιο αγαθό). Η ευγένεια, της οποίας οι προσδοκίες εκφράζονται στη λογοτεχνία, εξιδανικεύει την έννοια της τιμής, της αποδίδει όμως περισσότερο τη σημασία φήμης για γενναιότητα, νομιμοφροσύνη, ή αυλική (courtoise) συμπεριφορά. Όλες αυτές οι αρετές ενισχύουν τη συνείδηση της ταυτότητας των ευγενών απέναντι στην ανερχόμενη αστική τάξη, με την υπογράμμιση εκείνου του στοιχείου που τους διακρίνει με σαφήνεια από τους κοινούς θνητούς —τη συγγένεια.

Στη δικαστική πρακτική παρατηρούμε μια διαδικασία εξιδανίκευσης κατά την οποία η έννοια της τιμής γίνεται πιο αφηρημένη: όταν το πτώμα του «κατά σάρκα φίλου» (ami charnel), του συγγενούς δηλαδή, δεν μπορεί πια να απαιτήσει εκδίκηση, επειδή αυτή παρεμποδίζεται από το ισχυρότερο πλέον κράτος¹⁰³. Οι συγγενείς πρέπει να ανταποδώσουν τον εξευτελισμό για να διατηρήσουν την κοινωνική αλληλεγγύη και τη συνοχή της οικογένειας, την ιδανική εικόνα του lignage. Η κλοπή κληρονομιάς, οι λεηλασίες που πλήττουν οικογενειακή περιουσία, τα μόνα εγκλήματα κατά υλικών αγαθών που μπορούν να ενεργοποιήσουν την απόδοση τιμητικών προστίμων, ανακαλούν τον όρο της συγγένειας: δεν πρόκειται για απλά υλικά αγαθά, αλλά για αγαθά που επιβεβαιώνουν την οικογενειακή τιμή¹⁰⁴. Βέβαια, οι πηγές μας παρέχουν στοιχεία για τα

102. Y. Robreau, *L'honneur et la honte: leur expression dans les romans en prose du Lancelot Graal (XIIe-XIIIe siècles)*, Γενεύη 1981.

103. Η μοναρχία από την εποχή του αγίου Λουδοβίκου προσπαθεί συστηματικά να απαγορεύει τους εκδικητικούς ιδιωτικούς πολέμους μεταξύ των ευγενών. Πβ. R. Cazelles, «La réglementation royale de la guerre privée de saint Louis à Charles V et la précarité des ordonnances», *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, (1960), σ. 530-548.

104. Σύμφωνα με τον E. Benveniste, στον Όμηρο διαπιστώνεται διαρκής συσχετι-

ανώτερα κοινωνικά στρώματα, και οπωσδήποτε οι συγκρούσεις εξιδανικεύονται στις αγορεύσεις. Παράλληλα όμως με την εξιδανίκευση, το Parlement, γίνεται, θέλοντας και μη, το μέσο δια του οποίου διαχέεται κοινωνικά η τιμή. Αυτό που κατείχαν οι ευγενείς ως ταξικό προνόμιο, διεκδικείται πλέον και από άλλες κοινωνικές κατηγορίες.

Η έννοια της τιμής, όπως εμφανίζεται στις πηγές μας, δηλώνει ορισμένο πολιτισμικό πρότυπο, το οποίο από τη μια συγκροτείται από αρχαϊκές, θρησκευτικές¹⁰⁵ ή λόγιες συνιστώσες, συχνά μεταξύ τους αντιφατικές, και, από την άλλη, αλλάζει πεδία αναφοράς και κοινωνική σημασία. Ίσως αυτή ακριβώς η εξέλιξη να είναι ο σημαντικότερος λόγος που καθιστά την τιμή «ζητούμενο» μιας τελετουργίας, η οποία στοχεύει να κρατήσει την κοινωνική ζωή μέσα σε κάποια όρια για να μη «γλυστράει στη θάλασσα της αβεβαιότητας»¹⁰⁶.

Τα τιμητικά πρόστιμα επιβιώνουν στο Παλαιό Καθεστώς με την τελετουργία τους σχεδόν अपαράλλακτη, αλλά το νομικό λεξικό του 18ου αιώνα μας πληροφορεί ότι η συγγνώμη ζητείται από τον Θεό, τον βασιλιά, τη δικαιοσύνη και τον προσβεβλημένο¹⁰⁷.

Η ανάλυση που προηγήθηκε μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η επιβολή των τιμητικών προστίμων επιτελεί πολλές λειτουργίες και εγκλείει πολύσημους συμβολισμούς. Συνοψίζουμε. Η δημόσια τελετουργία αποκαθιστά την τάξη. Ο λαός που συμμετέχει ως θεατής επικυρώνει την επανόρθωση της προσβολής, εξασφαλίζει την εγχάραξη της στη συλλογική μνήμη. Η δικαστική παρέμβαση εκφράζεται με τελετουργικό τρόπο που υποκαθιστά τη «λαϊκή δικαιοσύνη». Η τελετουργία επιτρέπει στο δικαιοτικό λόγο να εκφράζει και την επιθυμία της ομάδας και το νομικό τυπικό¹⁰⁸. Η διατήρηση της κοινωνικής τάξης συντελείται με την αποκατάσταση της συμβολικής τάξης. Η τελετουργία ερμηνεύει ή κατασκευάζει συμβολικά σχέσεις εξουσίας. Η εξουσία δεν στηρίζεται μόνον σε μηχανισμούς βίας, αλλά και σε μηχανισμούς συναίνεσης. Η τελετουργία έχει θρησκευτικές αναφορές και εξαγνίζει τον ένοχο. Η ποινή είναι ανταποδοτική,

σμός του όρου «φίλος» με την έννοια «αιδώς» που οδηγεί ένα άτομο να υποστηρίξει έναν προσβεβλημένο συγγενή· βλ. *Le vocabulaire des institutions européennes*, Παρίσι 1969, τ. 1, σ. 340-341.

105. Ο Y. Robreau (*L'honneur...*, ό.π.) επισημαίνει επίσης ότι στα έργα θρησκευτικού προσανατολισμού η έννοια ντροπή (*honte*) έχει το νόημα της αμαρτίας, ιδιαίτερα της ακολασίας.

106. Βλ. V. Turner, *The Anthropology as performance...*, ό.π., σ. 40-41.

107. Cl. J. de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, Παρίσι 1740. Η έκφραση διατηρείται στη λογοτεχνία όπου μεταφέρεται στο πεδίο των ερωτικών σχέσεων: «J'ai bien de l'impatience de la voir afin d'abjurer entre ses mains mes mauvaises opinions et s'il est besoin, faire *amende honorable* devant elle de tous les blasphèmes que j'ai écrits autrefois contre le mariage...» (Balzac, *Lettres*, liv. V).

108. A. Garapon, *L'âne...*, ό.π., σ. 176.

έχει όμως ειρηνική και όχι βίαιη μορφή, είναι δημόσια και όχι ιδιωτική. Ο θεσμός του δικαστηρίου όχι μόνον διαχειρίζεται την ανταπόδοση, αλλά και επιβάλλεται με τον παραδειγματισμό και ελέγχει τέλος, τη διεκδίκηση του ηθικο-κοινωνικού προνομίου της ποινής. Δημιουργείται έτσι εκείνος ο πρακτικός κώδικας που επιτρέπει στους διαδίκους να μη συνδέουν την τιμή τους με τη βία που συνεπάγεται η βεντέτα. Ο θεσμός οργανώνει την επίλυση των ανταγωνισμών με την αναπαράγωγή του τελετουργικού του.

Η ανάλυση των δικαστικών τελετουργιών που επιχειρήσαμε επιβεβαιώνει την άποψη ότι η κατηγορία δίκαιο είναι συνιστώσα του συνόλου που ονομάζουμε μεσαιωνικό πολιτισμό. Όταν αναφάνεται ο κίνδυνος των ομοιοτήτων, της εγγύτητας, του «*déjà vu*» μιας εποχής που «ανήκει» στη δυτική ιστορία, τότε μοναδική αληθινή αναγκαιότητα είναι η αδιάκοπη αναθεώρηση της σχέσης του ερευνητή με την πηγή, ο επαναπροσδιορισμός της σχέσης του μεσαιωνολόγου με τον Μεσάιωνα. Και όπως επισημαίνει ο P. Zumthor, σε ένα τέτοιο εγχείρημα δεν μπορούμε να μη λάβουμε υπόψη τον υψηλό βαθμό «σημειωτικότητας» (*sémioticité*) του μεσαιωνικού πολιτισμού που αυτοπροσδιορίζεται ως ένα τεράστιο πλέγμα σημείων¹⁰⁹. Οι έννοιες «δικαιοσύνη» και «ποινή» φορτίζονται από το συγχρονικό τους περιεχόμενο, δηλαδή οι άνθρωποι του Μεσάιωνα αντιλαμβάνονται τον κόσμο ως ολότητα, προσλαμβάνουν και χρησιμοποιούν τους όρους με συνέπεια ή αντιφάσεις και με τρόπους που δεν είναι απαραίτητα ίδιοι με τους δικούς μας ακόμη και σε θέματα που ανήκουν στο επικίνδυνο πεδίο του «αυτονόητου». Τα ερωτήματα που θέτουμε διαμορφώνουν τον κριτικό εκείνο λόγο που χωρίς να αναδημιουργεί την «άλλη κοινωνία», την εισάγει στη σκηνή του παρόντος (μας)¹¹⁰. Οι έννοιες που συγκροτούν τις αξίες και τις παραστάσεις των περί δικαίου αντιλήψεων αναφέρονται σε ένα συμβολικό σύστημα σκέψης στο οποίο κυριαρχούν και επιβάλλουν τους όρους τους η θεική βούληση, οι χριστιανικές ηθικές αρετές και η ελέω Θεού βασιλεία, που εξασφαλίζουν την κοινωνική τάξη και ιεραρχία. Οι αρχές αυτές είναι τα ερείσματα της ποινικής κατασκευής που οι άνθρωποι κατανοούν όχι μόνον εγκεφαλικά αλλά και ασυνείδητα. Δεν είναι λοιπόν δυνατό να μιλάμε για ανεξαρτησία του νομικού πεδίου και δεν υπάρχει υπερβατικό θεμέλιο στις ιστορικές μορφές του δικαιοσύνης λόγου.

Ιούλιος 1991

109. P. Zumthor, *Parler du Moyen Age*, Παρίσι 1980, σ. 37.

110. 'Ο.π., σ. 99.