Η Αναβίωση της Αίρεσης στη Δύση: Κοινωνικοπολιτικές Διαστάσεις ενός Θρησκευτικού Φαινομένου

Ανδρέας Κοφινάκης

Η ιστορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού είναι σύμφυτη με την ιστορία του δυτικού χριστιανισμού. Τα ευρωπαϊκά φιλοσοφικά, πολιτικά και λοιπά ρεύματα σκέψης συγκροτήθηκαν εντός ενός χριστιανικού πλαισίου και ως εκ τούτου κουβαλάνε πάνω τους ίχνη αυτής της πραγματικότητας. Το συχνότερο παράδειγμα προς επίρρωση των σχέσεων μεταξύ πολιτικής και θρησκείας είναι η ριζοσπαστικοποίηση του πολιτικού λόγου μέσα από την κοσμογονία της Μεταρρύθμισης. Ο Πόλεμος των Χωρικών (1524/1525) και η Αγγλική Επανάσταση (1640–1660) μετέφεραν τα θρησκευτικά αιτήματα στο πεδίο της πολιτικής προσφέροντας μας τα συνεπέστερα δείγματα της παραπάνω σύνθεσης. Σταδιακά και με το πέρασμα στη νεωτερικότητα η κυριαρχία του θρησκευτικού Λόγου υποχωρεί μπροστά στα εκκοσμικεύμενα συστήματα σκέψης, ενώ η κεντρικότητα του χριστιανισμού αμφισβητείται. Ωστόσο η σύζευξη μεταξύ θρησκείας και πολιτικής στο ευρωπαϊκό γίγνεσθαι παραμένει ισχυρή και οδήγησε τον Κ. Σμιτ στην *Πολιτική Θεολογία* να περιγράψει τις μεν θεολογικές έννοιες ως θεολογικοποιημένες πολιτικές έννοιες και τις δε νεωτερικές πολιτικές έννοιες ως εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες.

Τι ισχύει όμως για την προγενέστερη περίοδο της Ευρώπης; Εκείνη την αχανή, γεωγραφικά και χρονικά ιστορική περίοδο που έχουμε συνηθίσει να αποκαλούμε Μεσαίωνα και στην οποία αποδίδουμε μύθους και στερεότυπα, που όπως συνήθως συμβαίνει είναι λανθασμένα και παραπλανητικά. Χωρίς να επιχειρήσουμε εδώ την απόρριψη της φαντασιακής καταγραφής του Μεσαίωνα ως εποχής σκοταδισμού και προλήψεων, επιδημιών, κοινωνικής αδικίας και

καταπίεσης, βίας και πολέμων οφείλουμε εν τούτοις να τονίσουμε ένα θεμελιώδες σημείο. **Ο Μεσαίωνας αποτελεί όρο *τεχνητό και κατασκευασμένο,* που δημιουργήθηκε από τους Ιταλούς ουμανιστές της Αναγέννησης κατά τον 15ο αι..** Πιο συγκεκριμένα, ο Λεονάρντο Μπρούνι φαίνεται να υπήρξε ο πρώτος που μεταχειριζόμενος την έννοια του Πετράρχη (Φραντσέσκο Πετράρκα) περί Εποχής του Σκότους διακριτής από το ένδοξο πολιτισμικά παρελθόν της Εποχής του Φωτός, εισήγαγε την τριμερή διαίρεση της ιστορίας της ανθρωπότητας σε Αρχαιότητα, Μέσους Χρόνους και Σύγχρονη Εποχή.

Αρκετά σύντομα οι ουμανιστικοί κύκλοι υιοθέτησαν το τριμερές σχήμα και επιθυμώντας την ανάδειξη της σύζευξης τους με τον κλασικό πολιτισμό της αρχαιότητας, συκοφάντησαν αβίαστα μία χιλιετή περίοδο της ανθρώπινης ιστορίας και πολιτισμού. Ο Μεσαίωνας νοηματοδοτήθηκε ως η ενδιάμεση εκείνη περίοδος πνευματικού και πολιτισμικού σκότους μεταξύ των δύο περιόδων πολιτισμικής άνθησης και δημιουργίας, ενώ μέχρι τις μέρες μας χρησιμοποιείται κατά κόρον ως κακόσημος χαρακτηρισμός.

Το αν η αξιακή κρίση των Ιταλών ουμανιστών ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα δεν δύναται να απαντηθεί μέσα σε τόσο μικρό χώρο. Ωστόσο, η ανιστορικότητα της είναι κάτι παραπάνω από προφανής, καθώς όχι απλώς επιχειρεί να αποδώσει ενιαία χαρακτηριστικά στα φαινόμενα μίας χιλιετούς περιόδου, αλλά ταυτόχρονα αποπειράται τη γεωγραφική τους ενοποίηση. Εν ολίγοις, η έκταση του Μεσαίωνα στο χρόνο και στον χώρο είναι τόσο εκτεταμένη που a priori καθιστά ανέφικτες τις απόπειρες διατύπωσης καθολικών κρίσεων. Στη Σικελία του Φρειδερίκου Β΄ των αρχών του 13ου αι., στη Γαλλία του Καρλομάγνου το 800 μ.Χ. και στην Ιρλανδία του 5ου αι., εποχή δράσης του άγιου Πατρικίου, μπορούμε να παρατηρήσουμε κοινά στοιχεία, κυρίως όμως εντοπίζουμε διαφορές και αποκλίσεις τόσο σε επίπεδο πολιτισμού όσο και πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης. Επομένως οφείλουμε να έχουμε πάντα κατά νου σχετικά με τον Μεσαίωνα, πως δεν πρόκειται για μία ενιαία περίοδο με κοινά

χαρακτηριστικά στο χρόνο και στο χώρο.[1]

Ωστόσο αυτό δεν συνεπάγεται την απουσία ορισμένων θεμελιωδών χαρακτηριστικών της περιόδου. Ένα από αυτά, ίσως το πλέον αδιαμφισβήτητο, είναι η κεντρικότητα της θρησκείας στη ζωή των ανθρώπων και η σταδιακή συγκρότηση της Εκκλησίας σε φορέα πολιτικής εξουσίας, που επιχείρησε την πολιτισμική ενοποίηση του συνόλου του χριστιανικού κόσμου. Αν, δε, υιοθετήσουμε την άποψη επιφανών ιστορικών του Μεσαίωνα, αυτή η καθολική διεκδίκηση εποπτείας του συνόλου των ψυχών καθιστά την Καθολική Εκκλησία στη μοναδική αληθινή υπερεθνική δύναμη της ευρωπαϊκής ηπείρου. Πότε όμως η Εκκλησία εδραιώθηκε ως κραταιός μηχανισμός εξουσίας στη Δύση;

Μετά την κατάρρευση της αυτοκρατορίας των Καρολιδών στις αρχές του 10^{ου} αι. για τις πιο ανεπτυγμένες ευρωπαϊκές περιοχές (νότια και δυτική Γαλατία, Λομβαρδία), η Καθολική Εκκλησία θωρακισμένη εντός των φεουδαρχικών δομών του πρώιμου Μεσαίωνα και εκμεταλλευόμενη το πλεόνασμα αγροτικής παραγωγής που της προσέφερε η εκτεταμένη κατοχή αγροτικών γαιών, άνθησε οικονομικά, επικράτησε πολιτισμικά και ισχυροποιήθηκε πολιτικά. Η ανάδειξη της σε ηγετικό πολιτισμικό, οικονομικό και πολιτικό παράγοντα της δυτικής ιστορίας αποτελεί ένα πολυδιάστατο φαινόμενο με σύνθετες επιπτώσεις.

Μπορούμε να πούμε ότι έως τον 11^{ο} αι. η Καθολική Εκκλησία σταδιακά απομακρύνεται ολοένα και περισσότερα από την αρχική πνευματική της αποστολή, μετατρεπόμενη σε πόλο διοικητικής, πολιτικής και οικονομικής εξουσίας. Στην ουσία οι ανώτεροι εκκλησιαστικοί αξιωματούχοι συνιστούσαν πρωτίστως φεουδάρχες, βασιλικούς ή αυτοκρατορικούς βασάλους και δευτερευόντως λειτουργούς του χριστιανικού ποιμνίου.

Επιγραμματικά και όσον αφορά τις πολιτικές αρμοδιότητες και διεκδικήσεις της Εκκλησίας, ας σημειώσουμε, ότι η αφετηρία τους εντοπίζεται αρκετά νωρίτερα, στην περίοδο του ποντιφικάτου του πάπα Λέοντα Α΄ (440-461) και του πάπα

Γελάσιου Α΄ (492-496), που πρώτος αυτοανακηρύχθηκε σε pontifex maximus, δηλαδή σε εκπρόσωπο της βασιλείας του θεού επί της γης, επιχειρώντας να αντικαταστήσει τον πάλαι ποτέ Ρωμαίο αυτοκράτορα. Εδώ εντοπίζεται η γενέθλια πράξη της ιδέας της Εκκλησίας ως Αυτοκρατορίας και της Ρώμης, έδρας του πάπα, ως της «αγίας πόλης» που διαδεχόταν το τέταρτο κοσμικό βασίλειο της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και εγγυούταν τον χρυσό αιώνα της βασιλείας του Χριστού, σύμφωνα με το προφητικό παλαιοδιαθηκικό βιβλίο του Δανιήλ. Πυροδοτήθηκε έτσι ένας παροντικός εκκλησιαστικός χιλιασμός, που σταδιακά θα αξίωνε οικουμενική υπακοή διακηρύττοντας την αδιαμφισβήτητη παπική πληρότητα εξουσιών στη γη, την περίφημη plenitudo potestatis, έναν όρο που πρώτος επισημοποίησε πολύ αργότερα ο πάπας Ιννοκέντιος Γ΄ (1198-1216).

Είναι στους μεταβατικούς 10ο και 11ο αι., ωστόσο, που εντοπίζεται η εποχή αποθέωσης των κοσμικών επιδιώξεων και πολιτικών διεκδικήσεων της Καθολικής Εκκλησίας. Συνδέεται δε με τα μεταρρυθμιστικά εκκλησιαστικά κινήματα της περιόδου. Αρχικά το μοναστικό κίνημα του Κλουνύ (έτος ιδρύσεως 910 μ.Χ.) και έπειτα το μεγάλο μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα του πάπα Γρηγορίου Ζ΄ (1073-1085) και των διαδόχων του, επιχείρησαν να βάλουν ένα τέρμα στα εκτεταμένα φαινόμενα πνευματικής παρακμής του συνόλου του κλήρου, απότοκο αποτέλεσμα της ενσωμάτωσης του εκκλησιαστικού μηχανισμού στο φεουδαρχικό σύστημα. Όμως πέρα από την απόπειρα θρησκευτικής μεταρρύθμισης επιχειρήθηκε παράλληλα η επιβολή της παπικής υπεροχής. Στην ουσία ειλικρινής στόχος της μεταρρύθμισης υπήρξε η επικράτηση της πνευματικής εξουσίας απέναντι στην κοσμική στο πλαίσιο μίας ενιαίας χριστιανικής κοινοπολιτείας.

Η παλαιότερη εκκλησιολογία, λοιπόν, που θεωρούσε τη ρωμαϊκή εκκλησία ως ενσάρκωση της πραγμάτωσης του αποκαλυπτικού οράματος για τη χιλιετή βασιλεία του θεού επί της γης με τον ιδιαίτερο ρόλο που αναγνώριζε στον επικεφαλής της πάπα, χρησιμοποιήθηκε για τον θεσμικό διαχωρισμό των κληρικών από τους λαϊκούς και την ανάδειξη της Εκκλησίας σε αυτόνομο θεσμό,

που θα αντικαθιστούσε τον βασιλιά-ιερέα (rex sacerdos) των πρώτων μεσαιωνικών αιώνων, ως εγγυητή της τάξης και λυτρωτή της χριστιανικής κοινωνίας. Με αυτόν τον τρόπο το γρηγοριανό μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα αμφισβήτησε εκ βάθρων τη συνολική παράσταση της κοινωνίας που είχε κυριαρχήσει στη συλλογική συνείδηση της Καρολίγγειας περιόδου, οπότε και βασιλιάς συνιστούσε το κέντρο του θεϊκού σχεδίου.

Ως εκ τούτου οι παπικές επιδιώξεις υπεροχής και ανεξαρτησίας απέναντι στην κοσμική εξουσία του αυτοκράτορα και των βασιλέων, επιδιώξεις που προκάλεσαν τις πολύχρονες συγκρούσεις που είναι γνωστές στην ιστοριογραφία ως *έριδα της περιβολής,* είχαν ως αποτέλεσμα την ενίσχυση του αισθήματος πολιτικής ανεξαρτησίας της Καθολικής Εκκλησίας και συνεπακόλουθα την επέκταση των κοσμικών της επιδιώξεων. Άρα και για να απαντήσουμε στο ερώτημα που θέσαμε παραπάνω, μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι στον 11ο αι. εντοπίζεται η κρίσιμη περίοδος μετασχηματισμού της Καθολικής Εκκλησίας σε ανεξάρτητο θρησκευτικό και πολιτικοδικαιικό μηχανισμό εξουσίας, διαδικασία που θα ολοκληρωθεί μέσα στους επόμενους τρεις υστερομεσαιωνικούς αιώνες, μία εποχή που έχει περισσότερα κοινά με την περίοδο της Αναγέννησης και της Μεταρρύθμισης παρά με τους πρόδρομούς της μεσαιωνικούς αιώνες.

Η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση του 11ου αι. είχε, όμως, μία απρόβλεπτη συνέπεια, που έμελλε να τροφοδοτήσει τα σημαντικότερα φαινόμενα λαϊκής αμφισβήτησης της Καθολικής εξουσίας μέχρι και τη Μεταρρύθμιση του 16ου αι.. Η εκκλησιαστική παραίνεση προς τον μεσαιωνικό άνθρωπο για ενεργότερη συμμετοχή στα θρησκευτικά πράγματα, καθώς και η επακόλουθη απογοήτευση των λαϊκών για την αθέτηση των κληρικών υποσχέσεων για μία καινή τάξη πραγμάτων, οδήγησε σε μία περίοδο πνευματικής αφύπνισης του χριστιανικού ποιμνίου με αποτέλεσμα την αναβίωση της θρησκευτικής ετεροδοξίας και της αίρεσης· φαινομένων που σύμφωνα με τις διασωθείσες πηγές είχαν εκλείψει στη Δύση μετά τους πρωτοχριστιανικούς αιώνες και τις

μεγάλες δογματικές αιρέσεις, όπως ο Αρειανισμός. Ο υστερομεσαιωνικός άνθρωπος, μέσω της αίρεσης και της αμφισβήτησης της επίσημης θρησκείας επιχείρησε να καλύψει τα πνευματικά κενά που οι εκκλησιαστικές αρρυθμίες είχαν δημιουργήσει. Μολαταύτα η πνευματική αφύπνιση του υστερομεσαιωνικού ανθρώπου που προκάλεσαν τα γρηγοριανά κελεύσματα, δεν αρκεί από μόνη της για να ερμηνεύσει την αναβίωση της αίρεσης.

> *Η αίρεση ως επιλογή αντίδρασης στην ορθοδοξία, συνιστά μία πράξη βαθύτατα πολιτική, δεδομένου ότι έρχεται σε σύγκρουση με μία ορθοδοξία, δηλαδή με μία εγκατεστημένη τάξη πραγμάτων τόσο σε επίπεδο σκέψης-δόγματος όσο και σε επίπεδο καθημερινής δραστηριότητας.*

Οφείλουμε να υπογραμμίσουμε, εν τούτοις, ότι η υστερομεσαιωνική αίρεση αποτελεί πρωτίστως και θεμελιωδώς ένα θρησκευτικό φαινόμενο. Πρόκειται για την απόπειρα οργάνωσης της καθημερινής ζωής στη βάση των εντολών ενός θρησκευτικού κειμένου, της Αγίας Γραφής. Εσχάτως αλλά και παλαιότερα έχει επιχειρηθεί η ανάδειξη των κοινωνικοπολιτικών διαστάσεων του φαινομένου στη Δύση. Ωστόσο, πρέπει να κινούμαστε με μεγάλη προσοχή έχοντας πάντα κατά νου ότι πρόκειται για προνεωτερικές κοινωνίες, που εννοιοδοτούσαν με ριζικά διαφορετικό τρόπο μία σειρά από έννοιες, όπως εξουσία και θρησκεία, συγκριτικά με το νεωτερικό τους περιεχόμενο.

Είναι δελεαστικό να αναζητήσουμε στο αιρετικό υστερομεσαιωνικό παρελθόν ή και ακόμα παλαιότερα τις εξεγερσιακές ρίζες των σύγχρονων πολιτικών ανατρεπτικών κινημάτων. Ταυτόχρονα βέβαια κάτι τέτοιο είναι βαθειά ανιστορικό. Τα αιρετικά φαινόμενα του ύστερου μεσαίωνα δεν μπορούν να ερμηνευθούν εξολοκλήρου με τα μαρξικά αναλυτικά εργαλεία. Επιπλέον, δεν εκφράζουν συνολικά τα πολιτικά ή οικονομικά αιτήματα κάποιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας. Αυτό δεν συνεπάγεται μία απόλιτικη στάση και συμπεριφορά από πλευράς αιρετικών. Απλούστατα οι αιρετικές δράσεις δεν μπορούν να ερμηνευθούν ολιστικά με τους πολιτικούς

όρους της συγχρονίας. Εν τούτοις μπορούμε μέσα από την εμβριθή μελέτη των αιρετικών φαινομένων να αναδείξουμε τις κοινωνικές συμπεριφορές και την ακατέργαστη πολιτική σκέψη των ανθρώπων εκείνων, που επέλεξαν στο δικό τους ιστορικό πλαίσιο το όχημα της αίρεσης, ως απάντηση απέναντι στην εγκαθιδρυμένη θεολογική, οικονομική, πολιτική, αλλά και πολιτισμική ηγεμονία της Καθολικής Εκκλησίας.

Στην κατεύθυνση αυτή θα επιχειρήσουμε εδώ να αναφερθούμε εν τάχει σε ορισμένα χαρακτηριστικά, που προδίδουν τις κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις του φαινομένου, επιτρέποντας σχετικές ερμηνείες.

Σημαντικό στοιχείο, που ενθαρρύνει παρόμοιες προσεγγίσεις είναι ο πανταχού παρών ***αντιπλουτοκρατισμός*** των αιρετικών. Ξεκινώντας από το πρώτο διασωθέν περιστατικό, εκείνο του χωρικού Λιουτάρδου στη βόρεια Γαλλία στις αρχές του 11ου αι. και μέχρι τα ύστερα κινήματα των Λολλαρδών και των Χουσιτών σε Αγγλία και Βοημία τον 14ο και 15ο αι. αντίστοιχα, ο αιρετικός αντιδρά στο συσσωρευμένο πλούτο της επίσημης Εκκλησίας εκφράζοντας με τον πιο δυναμικό τρόπο τη γενικευμένη επιταγή πενίας της υστερομεσαιωνικής κοινωνίας ως αντίδραση στις ηθικές επιπτώσεις του γενικού πολιτισμού και της οικονομικής ευμάρειας του αστικού πολιτισμού, που εδραιώνεται την ίδια περίοδο.

Η στέρηση του πλούτου φαντάζει ως ιδιαίτερα σωτήρια πράξη, η μόνη που μπορεί να αποζημιώσει για μία ευμάρεια που βιώνεται ως αμαρτία. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που πολλά από τα αιρετικά φαινόμενα θα συνδεθούν με το επαιτικό τάγμα των Φραγκισκανών και τη ριζοσπαστική θέαση της ευαγγελικής πενίας του Χριστού και των Αποστόλων. Αυτή η ενστικτώδης αμφισβήτηση του πλούτου, ωστόσο, εμφανίζεται σε εκπροσώπους όλων των κοινωνικών ομάδων της περιόδου και μετατρέπεται σε ριζική αμφισβήτηση της Καθολικής ιεραρχίας μόνο στις περιπτώσεις εκείνες, που συνδυάζεται με έναν ακραιφνή *αντικληρικαλισμό*, όπως συμβαίνει στην οριακή περίπτωση του αδελφού Ντολτσίνο και των οπαδών του

στις αρχές του 14ου αι..

Η δράση των τελευταίων στα βουνά της Λομβαρδίας χαρακτηρίστηκε παραπάνω ως οριακή, επειδή πρόκειται για ένα από τα ελάχιστα παραδείγματα *ένοπλης αντίστασης* για την επιβίωση της αίρεσης. Πιο διάσημη σε αυτήν την κατεύθυνση είναι η μεταγενέστερη αίρεση των θαβωριτών, που ξεπήδησε μέσα από τους Χουσίτικους πολέμους και στηρίχθηκε στη ριζοσπαστική θεολογία του Γιαν Χους, ο οποίος με τη σειρά του είχε βασιστεί στον ομόλογο του Τζων Γουίκλιφ. Οι δύο μεγάλες αυτές αιρέσεις των Λολλαρδών και των Χουσιτών διεκδίκησαν και κατόρθωσαν στη δεύτερη περίπτωση τη συγκρότηση *εθνικής εκκλησίας*, συνδέοντας για πρώτη φορά το ακατέργαστο εθνικό συναίσθημα με το θρησκευτικό δόγμα. Ωστόσο η ένοπλη δράση αποθαρρύνεται και στο σύνολο των αιρέσεων κηρύττεται η αγάπη για την *ειρήνη και τη μη βία*.

Αυτή η τάση μαρτυράει την αντίδραση μέρους της κοινωνίας της εποχής για τη διαρκή άσκηση βίας απέναντι στο ανθρώπινο σώμα. Οφείλουμε πάντως να σημειώσουμε, ότι παρόλο που στην πλειοψηφία τους τα αιρετικά φαινόμενα μοιράζονται μία ειρηνιστική προσέγγιση παθητικής αντίστασης και ανυπακοής, δεν διστάζουν να χρησιμοποιήσουν βία απέναντι στα σύμβολα της επίσημης θρησκείας. Ο Τανχέλμος της Αμβέρσας, περιπλανώμενος αιρετικός ιεροκήρυκας των αρχών του 12ου αι. θρυμματίζει τους σταυρούς και κομματιάζει τα άμφια.

Παρόμοια και άλλοι αιρετικοί σε ολόκληρη την περίοδο αποκαθηλώνουν σύμβολα, προχωρώντας σε μία *αποιεροποίηση* της θρησκείας, πράξεις που φανερώνουν τη λαϊκή επιθυμία για επιστροφή σε *απλούστερες μορφές λατρείας*. Το τελευταίο αποδεικνύεται και από τη συχνά εμφανιζόμενη απόρριψη της ιερότητας μυστηρίων, όπως ο γάμος, η βάφτιση και η ταφή που επιχειρούσαν να οριοθετήσουν με κανονιστικό τρόπο τον ανθρώπινο χρόνο. Ο αντικληρικαλισμός και η επιθυμία εκλαϊκευμένων μορφών λατρείας αποδεικνύεται περίτρανα στις αιρετικές εκείνες περιπτώσεις, όπως οι Βάλδιοι του 12ου και 13ου αι., που διεκδίκησαν το λαϊκό δικαίωμα στο μη αδειοδοτημένο

θρησκευτικό κήρυγμα, ενώ ταυτόχρονα και για πρώτη φορά στη Δύση, μετέφρασαν στην καθομιλουμένη την Αγία Γραφή ώστε να γίνεται κατανοητή από τους απλούς λαϊκούς.

Η ***αναβαθμισμένη θέση των γυναικών*** μέσα σε πολλά από τα αιρετικά κινήματα της περιόδου, είναι ακόμα ένας τομέας πρωτοπορίας της αιρετικής σκέψης, που αντανακλά την ίδια στιγμή τις αμείλικτες πραγματικότητες των έμφυλων ρόλων της περιόδου. Στην περίπτωση της αίρεσης των Μπεγκίνων στη νότια Γαλλία των αρχών του 14ου αι. άνδρας και γυναίκα από κοινού δημιουργούν δίκτυα «οίκων πενίας» που χρησιμεύουν για την απόκρυψη και τη φυγάδευση αποστατών Πνευματικών Φραγκισκανών και φυγάδων κατάδικων αιρετικών, προσφέροντας ένα πρώιμο παράδειγμα *κινήματος αλληλεγγύης* αντιφρονούντων στην εξουσία, γεγονός που μας μεταφέρει πιο κοντά στις πολιτικές συνεπαγωγές της αίρεσης. Οι τελευταίες εμφανίζονται δυναμικά στο εξαιρετικό παράδειγμα του Αρνόλδου της Μπρέσιας και της εξέγερσης του ρωμαϊκού λαού στα μέσα του 12ου αι., το μοναδικό συμβάν που προσφέρει μία ξεκάθαρη σύζευξη αιρετικής παρέκκλισης και πολιτικού αιτήματος πριν τον Λούθηρο.

Τα αιρετικά φαινόμενα της περιόδου από τον 11ο μέχρι τον 15ο αι. μπορούν να χρησιμοποιηθούν για τη σκιαγράφηση των κοινωνικοπολιτικών προσδοκιών των μελών τους. Σύγχρονα πολιτικά οράματα, όπως η ***κοινοκτημοσύνη*** και η ***οριζόντια κοινοτική οργάνωση*** μεταξύ ίσων, εμφανίζονται στους κόλπους των αιρετικών παρασυναγωγών και θεμελιώνονται πάνω σε ευαγγελικές περικοπές της Αγίας Γραφής, που η επίσημη Εκκλησία είχε επιλέξει να αγνοήσει. Και πάλι όμως πρέπει να σημειώσουμε και να έχουμε διαρκώς κατά νου, ότι δεν εκφράζουν τις επιθυμίες της κοινωνικής πλειοψηφίας, ούτε επιχειρούν τον μετασχηματισμό της κοινωνίας στη βάση των παραπάνω μοντέλων. Εξάλλου η σημαντικότερη και μεγαλύτερη αίρεση της περιόδου, οι διάσημοι Καθαροί, οργανώνονται κάθετα, συγκροτώντας μία παράλληλη εκκλησιαστική ιεραρχία στα πρότυπα της Καθολικής Εκκλησίας, σχηματίζοντας ένα οργανωμένο δίκτυο επισκοπών με

διαβαθμισμένους ρόλους εντός της κοινότητας των πιστών.

Οι αιρέσεις στην πλειοψηφία τους παραμένουν μειοψηφικά φαινόμενα των κοινωνιών, όπου δραστηριοποιούνται. Ακόμα όμως και στις περιπτώσεις εκείνες που αριθμητικά κυριαρχούν, όπως οι Καθαροί εντός πολλών νοτιογαλλικών κοινοτήτων του Λανγκντόκ, δεν φαίνεται να πολιτικοποιούν τη θεολογική τους διαφοροποίηση.

Αξιόλογο στοιχείο που προσφέρει τη δυνατότητα πολιτικής πλεύρισης και ερμηνείας του αιρετικού φαινομένου είναι ο ένθερμος ***αντιπαπισμός*** ορισμένων αιρετικών, ιδίως όσων εδράζεται σε μία χιλιαστική ανάγνωση του ιστορικού χρόνου και σε μία αποκαλυπτική ερμηνεία του ρόλου του επισκόπου της Ρώμης ως Αντίχριστου, διώκτη της αληθινής θρησκείας. Ο *εσχατολογικός χιλιασμός* των αιρετικών, που εμπνέονται από τα διδάγματα του Ιωακείμ της Φιόρε, ευαγγελίζεται μία θεολογία της ελπίδας που προσβλέπει σε έναν χρυσό αιώνα επίγειας ανθρώπινης βασιλείας και όχι ουράνιας, όπως πολύ συχνά και λανθασμένα αναφέρεται· μίας βασιλείας που θα αποκαταστήσει τις αδικίες και τις ανισότητες του παρόντος.

Έτσι, το κείμενο της Αποκάλυψης του Ιωάννη μετατρέπεται σε εργαλείο πολεμικής εναντίον των ανίερων εξουσιών που αξιώνουν καθολική υποταγή. Οι αιρετικοί χιλιαστές μπορεί να μην είναι αντάρτες παρτιζάνοι ωστόσο είναι αμφισβητίες της πολιτικής εξουσίας και το κάλεσμα τους δεν απευθύνεται σε φυγόπονους αναχωρητές που θέλουν να αποχαιρετήσουν τον κόσμο και να αναληφθούν στον ουρανό, αλλά σε όσους οραματίζονται την αντιστροφή του παρόντος. Αν και η ιστορία της χριστιανικής εσχατολογίας αμφιταλαντεύεται διαρκώς μεταξύ καταγγελίας και παραίτησης, οι αιρετικοί του ύστερου μεσαίωνα με χιλιαστικό υπόβαθρο, αντιλαμβάνονται μέσω της εσχατολογίας την πραγματικότητα ως ιστορία με έναν τελικό σκοπό στον οποίον έχουν πίστη και έτσι αναγνωρίζουν στους εαυτούς τους έναν ξεκάθαρο ιστορικό ρόλο από τον οποίο αντλούν δύναμη. Θεωρώ την εξέλιξη αυτή ως το πρώτο βήμα για την μετατροπή του ανθρώπου σε υποκείμενο της ιστορίας του και συνάμα ως το σημαντικότερο

πολιτικό δάνειο της υστερομεσαιωνικής αίρεσης στη σύγχρονη πολιτική σκέψη.

Εν κατακλείδι, θα αναφέρουμε ότι για να έχουμε *αίρεση* χρειαζόμαστε αναγκαστικά μία *ορθοδοξία* και ως τέτοια δεν εννοούμε μόνο τη θρησκευτική ορθοδοξία, αλλά και την κοινωνική, δηλαδή την υπαγωγή του ατόμου στα κοινωνικά πρότυπα συμπεριφοράς που επιβάλλονται από τους πολιτισμικά κυρίαρχους θεσμούς, ένας από τους οποίους υπήρξε για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό η Καθολική Εκκλησία. Όσο δε ισχυροποιούνται οι θεσμοί αυτοί και διαμορφώνουν τις ορθοδοξίες τους, τόσο αυξάνονται και τα φαινόμενα αίρεσης ή προτιμότερα οι κατηγορίες για αίρεση.

Έτσι, η ισχυροποίηση της Καθολικής Εκκλησίας, η σαφέστερη οριοθέτηση των εξουσιών της και του επιτρεπτού δόγματος, όχι μόνο σε θεολογικό επίπεδο αλλά και σε επίπεδο κοινωνικής συμπεριφοράς, πυροδοτεί την έκρηξη των αιρετικών φαινομένων. Τα τελευταία παύουν να είναι απλές δογματικές αποκλίσεις και μεταφράζονται από την ισχυροποιημένη εξουσία ως απείθαρχες συμπεριφορές. Διαθέτουν θετικό πρόσημο, όμως, καθώς δεν αποτελούν απλή αντίδραση, αλλά ενεργή δράση και επιθυμία για ανακαίνιση της ισχύουσας τάξης πραγμάτων, ακόμα και όσες από αυτές περιορίζονται στον τομέα της θρησκείας. Ως εκ τούτου διαθέτουν εκ προοιμίου κοινωνικό και πολιτικό -με μία σχηματική έννοια του όρου- πρόσημο.

Ωστόσο και χωρίς να αμφισβητείται η δυνατότητα προσέγγισης της αίρεσης ως πεδίου ενστικτώδους απάντησης του συλλογικού υποκειμένου στην επιβαλλόμενη από τα πάνω εξουσία, οφείλουμε να είμαστε πολύ προσεκτικοί στις κρίσεις μας σχετικά με τον ακριβή χαρακτηρισμό της, ιδίως όταν την προσεγγίζουμε από την σκοπιά της πολιτικής θεωρίας.

Αντιπλουτοκρατισμός, αντικληρικαλισμός, ένοπλη αντίσταση, δίκτυα αλληλεγγύης, θεωρήσεις της βίας, σύνδεση δόγματος και εθνικής συνείδησης, αποιεροποίηση των θρησκευτικών συμβόλων, εκλαϊκευμένες μορφές πίστης, έμφυλοι ρόλοι, κοινοκτημοσύνη,

αντιπαπισμός και χιλιαστική εσχατολογία είναι κάποια από τα επαναλαμβανόμενα ή εξαιρετικά θέματα που εντοπίζουμε στις υστερομεσαιωνικές αιρέσεις, προβίδοντας τις κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις που μπορεί να λάβει η προσέγγιση της θρησκείας και δη της αίρεσης στην περίοδο του ύστερου μεσαίωνα.

_____

[1] Εξίσου δύσκολος και προβληματικός είναι ο σαφής προσδιορισμός της αφετηρίας και του τέλους του Μεσαίωνα, που τροποποιούνται ανάλογα με τα ενδιαφέροντα και τους στόχους του εκάστοτε μελετητή. Εντελώς συμβατικά ως αφετηρία του Μεσαίωνα δίνουμε το 476, έτος εκθρόνισης του τελευταίου Ρωμαίου αυτοκράτορα, Ρωμύλου Αυγουστύλου και ως τέλος την άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453.

«Killing Noe Murder» Η μάχαιρα του Αώδ ή Περί υπεράσπισης της τυραννοκτονίας

Ανδρέας Κοφινάκης

«καὶ ἐξανέστη ἀπὸ τοῦ θρόνου Ἐγλὼμ ἐγγὺς αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ἅμα τῷ ἀναστῆναι αὐτὸν καὶ ἐξέτεινεν Ἀὼδ τὴν χεῖρα τὴν ἀριστερὰν αὐτοῦ καὶ ἔλαβε τὴν μάχαιραν ἐπάνωθεν τοῦ μηροῦ αὐτοῦ τοῦ δεξιοῦ καὶ ἐνέπηξεν αὐτὴν ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ»

(Κριταί, Κεφ. 3,21)

Ο Εδουάρδος Σέξμπυ υπήρξε ένας από τους ριζοσπάστες «Άγιους»

του Όλιβερ Κρόμγουελ. Δηλαδή τους άνδρες εκείνους, καλβινιστές στο δόγμα, που αποτέλεσαν την κινητήρια δύναμη του Αγλλικού Εμφυλίου Πολέμου (1642-1651) εκφράζοντας ριζοσπαστικά πολιτικά αιτήματα διακυβέρνησης. Σύντομα ο διχασμός του Νέου Πρότυπου Στρατού μετά και τη δημόσια αντιπαράθεση στο αββαείο του Πάτνευ το 1647 και τη στροφή του Κρόμγουελ σε πιο συντηρητικές θέσεις, οδήγησε έναν αριθμό ριζοσπαστών πρώην «Αγίων» στην αντιπολίτευση και προοδευτικά στην παρανομία.

Ο Σέξμπυ, εξέχουσα φιγούρα των Αγκιτατόρων και φίλα προσκείμενος στους Ισοπεδωτές του Λονδίνου, υπήρξε ένας από τους λίγους Άγγλους καλβινιστές που είχε μεταφέρει κατά το παρελθόν την πολιτική του δράση στην ηπειρωτική ευρώπη και συγκεκριμένα στη Γαλλία. Απαντώντας στο διεθνιστικό κάλεσμα της επανάστασης συμμετείχε ενεργά στις ουγενοτικές γαλλικές κοινότητες, μεταφράζοντας παράλληλα στη γαλλική γλώσσα ορισμένα από τα θεμελιώδη αγγλικά δημοκρατικά μανιφέστα, όπως το «Third Agreement of the People». Τον Αύγουστο του 1653 μετά από την ουγενοτική ήττα επέστρεψε στην Αγγλία και επιχείρησε αποτυχώς να πείσει τον Κρόμγουελ ν’ αποστείλει στρατιωτική βοήθεια στους Ουγενότους της Λα Ροσέλ. Μετά την ανακήρυξη του τελευταίου σε Λόρδο Προστάτη της Κοινοπολιτείας το Δεκέμβριο του 1653 στράφηκε ανοιχτά εναντίον του, συμμετέχοντας σε μια σειρά από αποτυχημένες συνωμοτικές ενέργειες που στόχευαν στην ανατροπή ή ακόμα και τη δολοφονία του. Για τη δράση του αυτή επικηρύχθηκε, αλλά κατόρθωσε να διαφύγει στην ηπειρωτική Ευρώπη απ’ όπου επιχείρησε να συνενώσει ετερόκλητους αντιπάλους του Κρόμγουελ φλερτάροντας ακόμα και με τη συντηρητική προοπτική της παλινόρθωσης του Καρόλου Β΄ σε μία νέα συνταγματικά εκλεγμένη μοναρχία.

Το 1655 συμμετείχε στη σύνθεση του περιβόητου «The Humble Petition of Several Colonels of the Army» στο οποίο εξαγγελλόταν η επιτακτική ανάγκη για τη στρατιωτική ανατροπή του «τυράννου» Κρόμγουελ, ώστε να αποκατασταθούν τα ελεύθερα κοινοβουλευτικά και φυσικά δικαιώματα των Άγγλων πολιτών. Η σύλληψη και η θανατική καταδίκη του συνωμότη συντρόφου του

Μάϊλς Σίντερκομπ, έπειτα από τη νέα αποτυχημένη απόπειρα δολοφονίας του Κρόμγουελ στις αρχές του 1657, οδήγησαν τον Σέξμπυ στη συγγραφή του περίφημου πολιτικού μανιφέστου «Killing Noe Murder». Τυπώθηκε στις Κάτω Χώρες και διανεμήθηκε παράνομα στο Λονδίνο πιθανότατα τον Μάϊο του 1657, προκαλώντας τέτοια αίσθηση ώστε να χαρακτηριστεί ως το *πιο επικίνδυνο φυλλάδιο που είχε τυπωθεί τις μέρες εκείνες*.

Η εισαγωγή του μανιφέστου παίρνει τη μορφή διπλής επιστολής. Στην πρώτη, που κυκλοφόρησε και αυτοτελής, ο Σέξμπυ απευθύνεται στον Κρόμγουελ με έντονα ειρωνική διάθεση. Ανακοινώνει στην «*αυτού μεγαλειότητα Κρόμγουελ*», πως ο στόχος του φυλλαδίου δεν είναι άλλος από την επίσπευση της διαδικασίας που θα οδηγήσει στη δολοφονία του, έτσι ώστε με το θάνατο του να εκπληρώσει όλα εκείνα που αθέτησε στη ζωή: «*μόνο τότε θα γίνεις πραγματικός μεταρρυθμιστής…η θρησκεία θ' αποκατασταθεί, η ελευθερία θα εδραιωθεί και τα κοινοβούλια θ' αποκτήσουν τα προνόμια για τα οποία έχουν* πολεμήσει..».

Η δεύτερη επιστολή απευθύνεται στους αξιωματικούς και τους στρατιώτες του Νέου Πρότυπου Στρατού, σε εκείνους τους παλιούς του συντρόφους που μαζί είχαν ανατρέψει τη βασιλεία. Το ύφος γίνεται πιο επιθετικό με στόχο την αφύπνιση τους, κατηγορώντας τους για αδράνεια και παρέκκλιση από τον σκοπό για τον οποίον δημιουργήθηκαν και στον οποίο ορκίστηκαν πίστη: «***Γιατί εσείς που ήσασταν οι πρωτεργάτες της ελευθερίας μας και γι' αυτό δημιουργηθήκατε, μήπως δεν είστε τώρα τα όργανα της σκλαβιάς μας; …σκεφτείτε τι ορκιστήκατε και τι πράττετε…όχι οι προστάτες της {ελευθερίας} αλλά οι δυνάστες της! Όχι οι στρατιώτες της, αλλά τα όργανα ενός τυράννου!…τούτο πράττετε και τούτο είστε...***». Ολοκληρώνοντας τούς προειδοποιεί, πως παραβλέποντας τα λόγια του θα αποκαλύψουν τη δειλία και την αχρειότητα τους. Η υπογραφή του στο τέλος της δεύτερης επιστολής αποτελεί μία σαφή πρόκληση -πρόσκληση σε δράση: «*κάποιος που βρισκόταν κάποτε ανάμεσα σας και θα είναι και πάλι, εφόσον τολμήσετε να είστε όπως πριν*».

Το κυρίως σώμα του κειμένου χωρίζεται σε τρία μέρη. Πιστός

στην παράδοση του σχολαστικισμού ο Σέξμπυ θέτει ευθύς εξαρχής τα τρία ερωτήματα στα οποία θα κληθεί στη συνέχεια ν' απαντήσει, εξετάζοντας παράλληλα τις όποιες αντιλογίες. Κατ' αρχάς διερωτάται κατά πόσο ο Κρόμγουελ είχε μετατραπεί σε τύραννο και δυνάστη του Αγγλικού λαού με τη μονομερή ανακήρυξή του σε Λόρδο Προστάτη και τη συγκέντρωση στα χέρια του εκτεταμένων εξουσιών. Στη συνέχεια και εφ' όσον δοθεί καταφατική απάντηση στο πρώτο ερώτημα, θα αναρωτηθεί εάν νομιμοποιείται η ενεργητική αντίσταση και η τυραννοκτονία. Τέλος θα αναζητήσει σε τι βαθμό θα ωφελούσε μία τέτοια πράξη την Κοινοπολιτεία και τον αγγλικό λαό.

Θέτοντας τα τρία αυτά ερωτήματα ο Σέξμπυ γίνεται μέρος της μεγάλης λουθηρανικής και καλβινιστικής παράδοσης του 16ου και 17ου αιώνα, που διαπραγματεύθηκε τα όρια του πολιτικού καθήκοντος. Τόσο ο Λούθηρος όσο και ο Καλβίνος έμειναν σχεδόν σε όλη τους τη ζωή αγκιστρωμένοι στο παυλιανό δόγμα της μη αντίστασης, αντανακλώντας τη θεολογική τους αντίληψη που αναγνώριζε την πολιτική τάξη ως έκφραση της θείας πρόνοιας. Η καλβινιστική, όμως, παράδοση ριζοσπαστικοποιώντας σε μεγάλο βαθμό τη σκέψη του Καλβίνου και αξιοποιώντας την όψιμη θέση του περί νόμιμης αντίστασης σε τυραννικά διατάγματα, κατασκεύασε προοδευτικά μία ανατρεπτική θεωρία της επανάστασης που θεμελιωνόταν στη νόμιμη πολιτική βία. Φορέας και εκφραστής ακριβώς αυτής της παράδοσης είναι το «Killing Noe Murder» του Σέξμπυ. Τη δική της ξεχωριστή σημασία για την ιστορία της επαναστατικής αλληλεγγύης αποκτά η παραδοχή του συγγραφέα, πως αφορμή για τη συγγραφή του μανιφέστου υπήρξε η επιθυμία του διατράνωσης των γενναίων και δίκαιων πράξεων αντίστασης του φυλακισμένου Σίντερκομπ.

Στο πρώτο ερώτημα ο Σέξμπυ θα επιχειρήσει να αποδείξει πως ο Κρόμγουελ ανταποκρινόταν και στα δύο είδη τυράννων, όπως ορίζονταν από τη νομική επιστήμη του 17ου αιώνα. Επρόκειτο εν ολίγοις τόσο για *τύραννο εκ σφετερισμού* (*tyrannus sine titulo*), έχοντας αποκτήσει την εξουσία με τη βία και την

απάτη, όσο και για *τύραννο στην πράξη* (*tyrannus exercitio*), καθώς ασκούσε καταχρηστικά την εξουσία που του είχε παραχωρηθεί. Υπερασπίζεται μία ισχυρή θεωρία της λαϊκής κυριαρχίας και συναίνεσης, αναγνωρίζοντας ως πηγή της νόμιμης πολιτικής εξουσίας το κοινωνικό συμβόλαιο. Ακόμα δε και στην περίπτωση που η εξουσία εκπορευόταν με θεϊκή εντολή όφειλε, σύμφωνα με τον Σέξμπυ, να λάβει την έγκριση της ανθρώπινης κοινωνίας. Σε αντίθεση μάλιστα με τη θεμελιώδη προτεσταντική αρχή της θείας πρόνοιας, ο Σέξμπυ ακολουθώντας το ριζοσπαστισμό του Σκώτου ουμανιστή Τζορτζ Μπιουκάναν υποστήριξε εμφατικά, πως όταν ο λαός συναινεί και συνάπτει συμβόλαιο για να επιβάλει στον εαυτό του έναν ηγέτη δεν συνεπάγεται την ταυτόχρονη εκχώρηση της αρχικής του κυριαρχίας, αλλά απλά μία πράξη εξουσιοδότησης.



Επομένως, καταλήγει ο Σέξμπυ, κάθε πολιτική εξουσία πηγάζει από το λαό και εκχωρείται προς όφελος του. Επικαλείται έτσι το θετικό δίκαιο και την ιδέα του συμβολαίου για να αποδείξει τον αναπαλλοτρίωτο χαρακτήρα του πρωταρχικού πολιτεύματος. Οποιοσδήποτε, λοιπόν, κατέχει την εξουσία με διαφορετικό τρόπο και τέτοιος είναι ο Κρόμγουελ, πρέπει να θεωρείται παραβάτης και τύραννος. Στο σημείο αυτό είναι εμφανής η επίδραση που είχαν στη σκέψη του Σέξμπυ τα γαλλικά μοναρχομαχικά κείμενα του β΄ μισού του 16^{ου} αιώνα, επιστεγάσματα της επαναστατικής πολιτικής σκέψης των Γάλλων ουγενότων. Μέσα σε αυτά ο Σέξμπυ ανακάλυψε τα ριζοσπαστικά καλβινιστικά επιχειρήματα υπέρ της ενεργητικής πολιτικής αντίστασης και της χρήσης του ιστορικού βάθους ως πολιτικού επιχειρήματος. Δεν είναι τυχαίο πως σε ολόκληρο το «Killing Noe Murder» χρησιμοποιεί παραδείγματα από την αρχαία Ελλάδα και τη Ρώμη για να ενισχύσει τις θέσεις του. Ο Σέξμπυ συμπεραίνει, πως από τη στιγμή που ο Κρόμγουελ δεν εκλέχθηκε στο αξίωμα του Λόρδου Προστάτη παρά αυτοανακηρύχθηκε,

δικαιούται να χαρακτηριστεί ως *τύραννος εκ σφετερισμού*. Στη συνέχεια του φυλλαδίου ανακαλώντας την αναγεννησιακή του παιδεία και βασισμένος στα έργα του Αριστοτέλη, του Πλάτωνα, του Τάκιτου αλλά και του Μακιαβέλλι, ο Σέξμπυ θα παρουσιάσει τα δεκατέσσερα εξωτερικά γνωρίσματα ενός *τυράννου στην πράξη*. Επιγραμματικά τα πιο επίκαιρα από αυτά είναι η χρήση παρακυβερνητικών δομών, η φτωχοποίηση του λαού και η χειραγώγηση του, οι διαρκείς πολεμικές συγκρούσεις για τον αποπροσανατολισμό του *popolo* και η χρήση της απάτης στην πολιτική ζωή. Για τον συγγραφέα, λοιπόν, δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Κρόμγουελ δικαιούται να ονομάζεται και *τύραννος στην πράξη*.

Αφού απέδειξε ότι ο Κρόμγουελ πληροί τα χαρακτηριστικά και των δύο μορφών τυράννου, απαντώντας έτσι καταφατικά στην πρώτη ερώτηση του μανιφέστου, περνάει στη δεύτερη ερώτηση που άπτεται της νομιμότητας της τυραννοκτονίας. Είναι σε αυτό το κομμάτι του κειμένου που πραγματικά ξεδιπλώνεται ο πολιτικός ριζοσπαστισμός του Σέξμπυ. Κεντρικό ρόλο κατέχει το *φυσικό δίκαιο* και τα δικαιώματα που πηγάζουν από αυτό, έτσι ώστε να θεμελιωθεί η άμεση επαναστατική αμφισβήτηση της τυραννίας. Κατ' αρχάς ο Σέξμπυ αναγνωρίζει ως φυσική ανθρώπινη κατάσταση των πρώτων κοινωνιών εκείνη της ελευθερίας. Επομένως, ο τύραννος και η τυραννία δεν μπορεί παρά ν' αποτελούν παρά φύσει ασθένειες, παθογένειες της κοινοπολιτείας που την καταστρέφουν: «*γιατί δεν υπάρχουν πλέον βασιλιάς και λαός, ή κοινοβούλιο και λαός, αλλά αυτά τα ονόματα μεταλλάσσονται (ή τουλάχιστον η φύση τους) σε αφέντες και υπηρέτες, αφέντες και σκλάβους*». Άρα, ως εχθρός ολόκληρης της κοινωνίας ο τύραννος δεν δικαιούται να προστατεύεται από τους νόμους της, αλλά αντίθετα οφείλει να διώκεται από κάθε μέλος της κοινωνίας ατομικά και από ολόκληρο το λαό συνολικά.

Μέχρι το β΄ μισό του 16^{ου} αιώνα η ενεργητική πολιτική δράση και η νομιμότητα της αντίστασης βασίζονταν είτε στη συνταγματίστικης έμπνευσης και προέλευσης λουθηρανική θεωρία των *κατώτερων αξιωματούχων*, που όμως δεν αναγνώριζε το ατομικό

δικαίωμα ενεργητικής αντίστασης, είτε στην καλβινιστική θεωρία των *εφορευτικών αρχών,* που περιόριζε το υποκείμενο σε έναν εξίσου παθητικό ρόλο όσον αφορούσε την πολιτική αντίσταση, είτε τέλος στο *ιδιωτικό δίκαιο* που αναγνώριζε την ατομική αντίσταση στην περίπτωση αυτοάμυνας, λόγω όμως των αναρχικών και ατομικιστικών συνεπαγωγών της ουδέποτε ευνοήθηκε από τους προτεσταντικούς κύκλους. Οι Γάλλοι ουγενότοι μοναρχομάχοι είναι εκείνοι που πρώτοι στην πρώιμη νεότερη περίοδο αναζήτησαν στο φυσικό δίκαιο τα όρια της πολιτικής πρωτοβουλίας του ατόμου. Αντηχώντας τα μοναρχομαχικά κείμενα ο Σέξμπυ αρνείται τη θεμελιώδη προτεσταντική αντίληψη πως ο θεός είχε τοποθετήσει τον άνθρωπο σε μία κατάσταση πολιτικής υποταγής ως θεραπεία για τις αμαρτίες του. Αντίθετα και ως άξιος συνεχιστής της μοναρχομαχικής παράδοσης, υποστηρίζει πως η αρχική και θεμελιώδης κατάσταση του ανθρώπου δεν μπορεί να είναι άλλη παρά εκείνη της φυσικής ελευθερίας.

Την ίδια στιγμή εμπνευσμένος από τους ριζοσπάστες Άγγλους καλβινιστές, όπως ο Τζων Νοξ, ο Κρίστοφερ Γκούντμαν και ο Τζων Πόνετ απελευθερώνεται από το θεοκρατικό πλαίσιο σκέψης της αυγουστίνειας αντίληψης που μεταχειριζόταν τις πολιτικές εξουσίες ως εντεταλμένες από το θεό και ακριβώς όπως και εκείνοι, βασισμένος στην ιδέα του συμβολαίου και της ελεύθερης συναίνεσης ολόκληρου του λαού για τη συγκρότηση κάθε νόμιμης εξουσίας, νομιμοποιεί πλήρως τις πράξεις πολιτικής βίας από το σύνολο του πολιτικού σώματος, στις περιπτώσεις εκείνες που οι *θεσπισμένοι* -και όχι *τεταγμένοι*– αξιωματούχοι αδυνατούν να εκπληρώσουν τα καθήκοντα του αξιώματος τους παρανομώντας εις βάρος του λαού.

Συνδυάζοντας επομένως τις ποικίλες παραδόσεις πολιτικής ενεργητικής αντίστασης της καλβινιστικής παράδοσης ο Σέξμπυ επιχειρεί να μετασχηματίσει το δικαίωμα της νόμιμης πολιτικής βίας σε δικαίωμα στην τυραννοκονία από κάθε άτομο: *η μάχαιρα του Αώδ είναι η μοναδική θεραπεία για την τυραννία.* Όπως ακριβώς ο Αώδ κλήθηκε να δολοφονήσει τον τύραννο Εγλώμ και να απελευθερώσει την ιουδαϊκή κοινότητα, έτσι κάθε πολίτης αλλά

και το σύνολο του λαού, εφόσον χρειαστεί, νομιμοποιείται να γίνει κριτής του τυράννου για την υπεράσπιση της κοινοπολιτείας. Ερμηνεύοντας σωστά τον Ολλανδό νομομαθή Ούγκο Γκρότιους καταλήγει στο συμπέρασμα πως εκείνος που κατέχει την εξουσία με τη βία βρίσκεται σε μία κατάσταση πολέμου με κάθε άνθρωπο. Η σκέψη του Σέξμπυ όμως διέθετε και Καθολικούς προδρόμους, όπως για παράδειγμα τον Ιησουίτη Μαριάνα που αναγνώριζε το έσχατο δικαίωμα της τυραννοκτονίας σε οποιονδήποτε επιθυμούσε να βοηθήσει την κοινοπολιτεία. Ενώ, όμως, η βιβλική ιστορία του Αώδ τονίζει το μηχανιστικό θρησκευτικό καθήκον του τυραννοκτόνου, ο Σέξμπυ επιχειρεί να την απαλλάξει από το θρησκευτικό της πλαίσιο αναφοράς, έτσι ώστε να αναδείξει το πολιτικό δικαίωμα καθενός πολίτη ν' αντισταθεί ενεργά στον ηγέτη που δεν επιδιώκει με κάθε δημόσια πράξη του την ευημερία του λαού. Διασχίζει έτσι την απόσταση που χωρίζει μία θεοκρατική θεωρία της αντίστασης από μία γνήσια πολιτική θεωρία της επανάστασης, βασισμένης σε μία εκκοσμικευμένη αντίληψη της λαϊκής κυριαρχίας και των πολιτικών δικαιωμάτων και συνάμα απελευθερωμένης από τα θρησκευτικά καθήκοντα. Ακριβώς όπως στον Τζωρτζ Μπιουκάναν ή στον Ιωάννη Αλθούσιο, ως θέμα του Σέξμπυ αναδεικνύεται, πλέον, η πολιτική και όχι η θεολογία.

Στο «Killing Noe Murder» το φυσικό δίκαιο παραμένει θεϊκής προέλευσης, απελευθερώνεται όμως από τη θεϊκή χειραγώγηση καθώς προσλαμβάνεται με βάση την ανθρώπινη αντίληψη και γνώση: «*η πολιτική πράξη της τυραννοκτονίας δεν νομιμοποιείται επειδή την διατάζει ο θεός αλλά είναι νόμιμη και γι' αυτό τη διατάζει ο θεός*». Ο τυραννοκτόνος παύει έτσι να αποτελεί το όργανο της θεϊκής κρίσης, ενώ η τυραννοκτονία μετατρέπεται σε απονομή δικαιοσύνης με βάση τις αρχές του φυσικού δικαίου και των ανθρωπίνων νόμων.

Ο *σκοτωμός,* λοιπόν, έτσι ώστε να τονιστεί η ενεργητικότητα της δράσης και όχι η *δολοφονία* που υπόρρητα συνδέεται με την απεχθή έννοια του εγκλήματος είναι το ξεκάθαρο πολιτικό δικαίωμα και υποχρέωση κάθε πολίτη και του συνόλου της

πολιτικής κοινωνίας συγχρόνως. Μετά από τα όσα παρουσίασε θεωρεί ότι καθίσταται αυτονόητη η απάντηση στο τρίτο ερώτημα που είχε θέσει σχετικά με την ωφελιμότητα της τυραννοκτονίας για την κοινοπολιτεία. Όσον αφορά τη φαινομενική νομιμοποίηση και αποδοχή της εξουσίας του Κρόμγουελ από τον λαό, ο Σέξμπυ δεν εκπλήσσεται, καθώς η σιωπηλή συναίνεση των μαζών αποτελεί τυπικό χαρακτηριστικό κάθε τυραννίας έως τη στιγμή της αφύπνισης των καταπιεσμένων. Σχετικά δε με τη χρήση των βιβλικών περικοπών σημειώνει ότι δεν εξυπηρετούν την ανάδειξη του σε ελάσσονα προφήτη, αλλά χρησιμοποιήθηκαν για να στηλιτεύσουν τις σύγχρονες σχέσεις πολιτικής υποτέλειας.

Κλείνοντας απευθύνεται προς τους αναγνώστες του φυλλαδίου προειδοποιώντας τους να αντιδράσουν στην τυραννική εξουσία, ειδάλλως πολύ σύντομα θα απολέσουν κάθε πολιτική αρετή και αξία επιτρέποντας στον τύραννο να νιώσει μόνιμα ασφαλής. Είναι δε δειλοί όλοι εκείνοι που αρνούνται να κινηθούν εναντίον του φοβούμενοι την ανάδειξη ενός νέου στη θέση του: «*είμαι εγκλωβισμένος σε ένα χαντάκι και ξέρω ότι εάν παραμείνω σε αυτό κάποια στιγμή θα πεθάνω, εν τούτοις αρνούμαι να βγω απ' αυτό από φόβο και μόνο μην πέσω σε κάποιο άλλο*». Ως ύστατο χαιρετισμό προτρέπει εκ νέου τα μέλη του Νέου Πρότυπου Στρατού, όλους εκείνους που ανέτρεψαν στο πρόσφατο παρελθόν τον τύραννο βασιλέα, να προκαλέσουν το αναπόφευκτο τέλος του Κρόμγουελ: «*γιατί ο θρίαμβος του μοχθηρού είναι σύντομος και η χαρά του υποκριτή δεν κρατάει παρά μόνο για μια στιγμή*». Κλείνει υποσχόμενος εφόσον γλυτώσει από τα χέρια του τυράννου να επανέλθει με ένα νέο πολιτικό μανιφέστο.

Το «Killing Noe Murder» αποτελεί το επιστέγασμα της ριζοσπαστικής πολιτικής σκέψης ενός πολιτικού αγωνιστή που ξεπήδησε μέσα από τις συγκρούσεις του Αγγλικού Εμφυλίου. Ο Εδουάρδος Σέξμπυ υπήρξε κληρονόμος και ρηξικέλευθος εκφραστής της καλβινιστικής πολιτικής παράδοσης. Η σημαντική του συμβολή στον ευρωπαϊκό πολιτικό λόγο εντοπίζεται στην πλήρη νομιμοποίηση της τυραννοκτονίας από κάθε ιδιώτη-πολίτη ως δικαίωμα που εκπορεύται από μία ισχυρή θεωρία της λαϊκής

κυριαρχίας. Συμπυκνώνοντας στο λόγο του τη σκέψη και τις ιδεολογικές ζυμώσεις ενάμιση αιώνα πέτυχε να μετασχηματίσει την ενεργητική πολιτική δράση σε δικαιολογημένη πολιτική βία, συλλογική όσο και ατομική, που έφτανε μέχρι την τυραννοκτονία. Συνελήφθη τον Ιούλιο της ίδιας χρονιάς για να φυλακιστεί στον Πύργο του Λονδίνου, όπου και πέθανε έξι μήνες αργότερα.

Ενδεικτική βιβλιογραφία:

C. H. Firth, «Killing No Murder», *The English Historical Review*, Vol. 17, No. 66. (Απρίλιος, 1902), σ. 308-311.
James Holstun, -«Ehud's Dagger: Patronage, Tyrannicide, and "Killing No Murder"», *Cultural Critique*, No. 22. (Άνοιξη, 1992), σ. 99-142.
—*Ehud's Dagger: class struggle in the English Revolution,* 2000, London.
Diane Purkiss, *The English civil war: a people's history*, 2006, London.
Michael Walzer, *The revolution of the saints: a study in the origins of radical politics,* 1965, Harvard.
Quentin Skinner, *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης,* 2005, Αθήνα.

(*) αυτούσιο το "Killing Noe Murder" μπορεί να βρεθεί εδώ

Μεσαιωνική Ιερά Εξέταση και εξουσία

Ανδρέας Κοφινάκης

Με την εμφάνιση και την εξάπλωση στο δεύτερο μισό του 12^{ου} αιώνα των μεγάλων οργανωμένων αιρέσεων των Καθαρών και των Βαλδίων καθιερώνεται η χρήση συστημικής βίας για την καταστολή

της αίρεσης. Πρόκειται για την αφετηρία της διαδικασίας της σταδιακής μετατροπής των Δυτικών κοινωνιών σε *διωκτικές κοινωνίες*, σύμφωνα με το περίφημο έργο του Ρόμπερτ Μουρ. Ο τελευταίος θεωρεί τη *βία* ενδημικό χαρακτηριστικό της μεσαιωνικής κοινωνίας καθότι βασικό συστατικό κάθε ανθρώπινης κατάστασης. Έτσι η δίωξη και η βίαιη καταστολή της υστερομεσαιωνικής αίρεσης νοείται ως η λογική συνέχεια των ευρύτερων κοινωνικών τάσεων της εποχής. Ιδιαίτερη σημασία, όμως, αποτελεί το γεγονός πως από το έτος 1100 και έπειτα η βία σταδιακά θεσμοθετείται και καθιερώνεται ως «κυβερνητική» πολιτική των αρχουσών τάξεων. Κατευθύνεται, πλέον, μέσω θεσμοθετημένων δικαστικών και πολιτικών μηχανισμών ενάντια σε ομάδες ανθρώπων που προσδιορίζονται από γενικά χαρακτηριστικά, όπως η φυλή, η θρησκεία ή ο τρόπος ζωής (π.χ. αιρετικοί, λεπροί, Εβραίοι, σοδομίτες). Και καθώς η συμμετοχή σε αυτές τις ομάδες αρκεί από μόνη της για την αιτιολόγηση της δίωξης και της καταστολής η ευρωπαϊκή κοινωνία μετασχηματίζεται σε μία *διωκτική κοινωνία*. Η εξέλιξη αυτή συνδέεται άρρητα με λοιπές κοσμικές διεργασίες της περιόδου, όπως η ανάδυση της εκχρηματισμένης οικονομίας, ο ολοένα μεγαλύτερος συγκεντρωτισμός της πολιτικής εξουσίας, καθώς και η αλλαγή στη φύση της δικαιοσύνης, που, πλέον, δεν απονέμεται με στόχο την αποκατάσταση του αισθήματος δικαίου της κοινότητας, όπως συνέβαινε κατά το παρελθόν με το δημόσιο χαρακτήρα των μεσαιωνικών *ordeals*, αλλά βάσει του βασιλικού δικαίου και της αποκατάστασης της «προσβεβλημένης» κεντρικής εξουσίας. Με αυτόν τον τρόπο οι φορείς της μεσαιωνικής εξουσίας επιχειρούν να μονοπωλήσουν σταδιακά το δικαίωμα στην άσκηση βίας ανταποκρινόμενοι στο διάσημο ορισμό του Μαξ Βέμπερ για το κράτος.

Προς αυτή την κατεύθυνση, σημαντική εξέλιξη υπήρξε η ίδρυση ενός νέου εξειδικευμένου μηχανισμού διακυβέρνησης, της Ιεράς Εξέτασης. Δημιουργήθηκε τη δεκαετία του 1230 από την παπική έδρα στην προσπάθεια της συστηματοποίησης και μεθόδευσης των εξουσιαστικών κατακτήσεων του πρόσφατου παρελθόντος. Επρόκειτο για ένα πλήθος μικρών περιπλανώμενων δικαστηρίων, τα οποία

σπάνια συνεργάζονταν επιτυχώς μεταξύ τους καθώς δεν υπήρχε κεντρική διεύθυνση ή κάποιος «Μεγάλος Ιεροεξεταστής», όπως θα συμβεί στην Ισπανική Ιερά Εξέταση του 15ου αιώνα. Πεδίο πρωτοεμφάνισής της υπήρξε το Λαγκντόκ της νότιας Γαλλίας ενώ πολύ σύντομα «εγκαταστάθηκε» στη βόρεια Γαλλία και στη Γερμανία. Οι νέες αυτές περιπλανώμενες δικαστικές επιτροπές αρχικά δημιουργήθηκαν ως επικουρικές στη δράση των επισκοπικών δικαστηρίων που ήταν υπεύθυνα για την αντιμετώπιση της αίρεσης. Πολύ σύντομα, όμως, η αφοσίωση που επέδειξαν στο έργο τους τις μετέτρεψε σε βασικό διώκτη της αίρεσης. Ήδη από πολύ νωρίς απέκτησαν μία σχετική αυτονομία καθώς μπορούσαν να δράσουν χωρίς παπική αδειοδότηση. Όλες οι διαδικασίες ήταν μυστικές και καταγράφονταν, ενώ αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως δέχονταν τις καταθέσεις μελών κοινωνικών υποομάδων που στα λοιπά δικαστήρια της εποχής ο λόγος τους δεν είχε ισχύ (π.χ. παιδιά, κατάδικοι).

Όμως, η πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα του Λαγκντόκ στην οποία έπρεπε να ενταχθεί η Ιερά Εξέταση ήταν ιδιαίτερα πολύπλοκη. Παρά το γεγονός ότι το γαλλικό στέμμα είχε ενισχύσει την κυριαρχία του στην περιοχή μετά τη Σταυροφορία κατά των Αλβιγηνών (1209-1229), η πολιτική εξουσία παρέμενε σε μεγάλο βαθμό διαιρεμένη, ερασιτεχνική και προσωποποιημένη. Οι δικαιοδοσίες πολλές φορές ήταν αδιευκρίνιστες, καθώς λόγο στην περιοχή διεκδικούσαν τόσο ο οίκος της Αραγονίας, όσο και ο βασιλικός οίκος της Αγγλίας, που παρέμεναν δούκες της γειτονικής Γασκονίας. Επιπλέον, υπήρχαν πολιτικοί και διοικητικοί οργανισμοί που έμειναν εκτός εξουσίας του γαλλικού στέμματος. Πρόκειται κυρίως για τις μεγάλες πόλεις που διατήρησαν ένα σημαντικό ποσοστό αυτονομίας, καθώς και τους ανώτερους εκκλησιαστικούς και λαϊκούς αξιωματούχους. Σε αυτό, λοιπόν, το πολύπλοκο πολιτικό σκηνικό με την πληθώρα εξουσιαστών ήρθε να προστεθεί ο νέος μηχανισμός απονομής δικαιοσύνης. Οι εκπρόσωποί του αναγκάστηκαν να συνδιαλέγονται συνεχώς με τους υπόλοιπους φορείς της εξουσίας αναδιανέμοντας διαρκώς τους ρόλους τους και τα όρια των δικαιοδοσιών τους. Και ενώ διατηρούσε πολλά από τα μειονεκτήματα των μεσαιωνικών

μηχανισμών εξουσίας, όπως για παράδειγμα την ελλιπή κατάρτιση των εκτελεστικών του οργάνων και την ανύπαρκτη μισθοδοσία, ώστε να μην μπορεί να χαρακτηριστεί ως νεωτερικός γραφειοκρατικός οργανισμός, διακρίνονται σε αυτήν κάποια πρώτα βήματα επαγγελματοποίησης και νεωτερικότητας. Για παράδειγμα, σε αντίθεση με τους περισσότερους οργανισμούς της εποχής που τα μέλη τους προέρχονταν από την εκάστοτε τοπική κοινωνία, η Ιερά Εξέταση συγκροτούνταν κυρίως από μέλη του Δομινικανικού Τάγματος, μίας υπάρχουσας δηλαδή θρησκευτικής ελίτ, η οποία μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη από τα τοπικά συμφέροντα (οι Δομινικανοί μοναχοί στελέχωσαν σε συντριπτική πλειοψηφία τη μεσαιωνική Ιερά Εξέταση, ενώ ο υπερβάλλων ζήλος που επέδειξαν οι νέοι επαγγελματίες διώκτες τούς χάρισε το προσωνύμιο *domini canes,* δηλαδή *τα σκυλιά του Κυρίου*, μία «γοητευτική» παραλλαγή του ονόματός τους). Το σημαντικότερο, όμως, στοιχείο που την κατατάσσει σε καινοτόμο μηχανισμό απονομής εξουσίας, ήταν η νέα χρήση που επεφύλαξε σε ένα σώμα τεχνικών χειραγώγησης του κοινωνικού σώματος και στηριζόταν στην ολοένα και πιο συγκεντρωτική φύση της εξουσίας του 13ου αιώνα· εξέλιξη που οδήγησε σε μία νέα πολιτική οικονομία της *τιμωρίας* και της *ποινικής διαδικασίας*.

Τα περιστατικά κοινοτικής βίας εναντίον του αποκλίνοντος υποκειμένου τους προηγούμενους αιώνες ερμηνεύονται επαρκώς από τις θέσεις του Εμίλ Ντυρκέιμ, σύμφωνα με τον οποίο η *τιμωρία* είναι μία ανορθολογική πρακτική που βασίζεται στο παράλογο συναίσθημα, το οποίο έχει προκληθεί από τη συναισθηματική αντίδραση που δημιουργείται στην πλειοψηφία του κοινωνικού συνόλου –ή στους επικεφαλής του–, όταν καταστρατηγούνται οι καθιερωμένες κοινωνικές αξίες. Στην ντυρκεϊμιανή προσέγγιση της *τιμωρίας* τονίζεται κυρίαρχα η «συναισθηματική» όψη, καθώς αναδεικνύεται σε μία δυναμική έκφραση της συλλογικής κοινωνικής συνείδησης· μία αμυντική δράση-απάντηση σ’ ένα έγκλημα που έχει καταπατήσει τις κοινωνικές αξίες. Αυτές οι αυθεντικές πράξεις οργής με τις όποιες συναισθηματικές ρίζες είναι ανεπαρκείς για την ερμηνεία της *τιμωρίας* στον 13ο αιώνα.

Εδώ η φουκωική προσέγγιση ανταποκρίνεται επαρκέστερα, καθώς την προσεγγίζει με επίκεντρο τις ελεγκτικές-κυριαρχικές διαθέσεις του *εξουσιαστή*. Αναδεικνύεται, έτσι, η ελεγκτική φύση της *τιμωρίας*, που χρήση της έκανε με μεγάλη επιτυχία η παπική μεσαιωνική Ιερά Εξέταση. Η μαρξιστική παράδοση και τα αναλυτικά της εργαλεία που αντιλαμβάνονται την *εξουσία*, το *κράτος* και τα όργανά τους ως απλούς διαχειριστές των συμφερόντων της οικονομικά άρχουσας τάξης δεν προσφέρονται για την επαρκή ερμηνεία του φαινομένου της Ιεράς Εξέτασης ως *φορέα εξουσίας*. Το ίδιο ισχύει και για τις στρουκτουραλιστικές προσεγγίσεις που αναγνωρίζοντας την *εξουσία* ως αποτέλεσμα των κοινωνικών δομών, φαίνεται να αγνοούν το ρόλο του υποκειμένου. Αντίθετα στην περίπτωση της Ιεράς Εξέτασης ως φορέα εξουσίας κρίνεται αναγκαία μια συνδυαστική ερμηνεία εμπνευσμένη από τον μεταστρουκτουραλισμό του Μισέλ Φουκώ και τη θεωρία του *μεγάλου αφηγήματος* του Νόρμπερτ Ελίας.

Στον μεν Φουκώ η *εξουσία* δίνεται ως μία δυναμική σχέση· μία διαδικασία που είναι το αποτέλεσμα του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων, που αναπτύσσονται σε έναν κοινωνικό σχηματισμό. Βρίσκεται *παντού* και *πουθενά*, δεν ανήκει σε ένα άτομο, σε μία ομάδα ή σε μία τάξη, ώστε να ασκείται από αυτούς αποκλειστικά, αλλά αντίθετα είναι μία οντότητα που συνεχώς κυκλοφορεί μέσα στην κοινωνία σχηματίζοντας ένα δίκτυο στο οποίο συμμετέχουν όλα τα άτομα, που είναι ταυτόχρονα πομποί και δέκτες της. Εν τούτοις αναγκαία είναι η ύπαρξη ενός παράγοντα-μεταφορέα της κεντρικής εξουσίας. Έτσι, με γκραμσιανούς όρους, οι μεσαιωνικοί ιεροεξεταστές προσλαμβάνουν το ρόλο του *«διανοούμενου»* που διασκορπισμένος στην κοινωνία επιχειρεί να εμφυσήσει τα ιδεολογικά προτάγματα του ηγεμονικού μηχανισμού αναδεικνύοντάς τα σε αδιαμφισβήτητες πραγματικότητες που αργότερα θα μετασχηματιστούν σε αυτό που ο Ζακ Μπουρντιέ ονομάζει *doxa*, δηλαδή την κοινή πολιτισμική παράδοση –που έχει όμως δημιουργηθεί από τις κυρίαρχες τάξεις–, που ο ανθρώπινος παράγων κατέχει ασυνείδητα. Η θεατρικότητα των δημόσιων δικών και των εκτελέσεων των αιρετικών υπογραμμίζει αυτήν ακριβώς την επιθυμία της κεντρικής εξουσίας να αποκαταστήσει την

υποτιθέμενη κοινή πολιτισμική παράδοση ενώπιον της χριστιανικής κοινότητας, με την καθυπόταξη αυτού που την είχε διαρρήξει. Παράλληλα η ποινική διαδικασία στρέφεται ολοφάνερα, πλέον, τόσο προς το *σώμα* όσο και προς το *νου* σε μία προσπάθεια εποπτείας και ποινικού ελέγχου του συνόλου των κοινωνικών διαδικασιών, εξελίσσοντας ένα σώμα τεχνικών που επιδιώκουν την πειθάρχηση, τη συνεργασία ή την απομόνωση του υποκειμένου που αρνούνταν να συμμορφωθεί. Ως αποτέλεσμα, η *φυλάκιση* γίνεται το αγαπημένο εργαλείο των νέων επαγγελματιών διωκτών (Αντίθετα απ' ό,τι συνήθως πιστεύεται οι θανατικές ποινές της μεσαιωνικής Ιεράς Εξέτασης ήταν ελάχιστες. Για παράδειγμα, από τα μητρώα των καταδικαστικών αποφάσεων του Βερνάρδου Γκυ –διάσημου ιεροεξεταστή λόγω της σκληρότητας του χαρακτήρα του– στις αρχές του 14ου αιώνα, ανακαλύπτουμε πως οι εκτελέσεις και οι θανατικές ποινές σε ένα σώμα 633 ανθρώπων καταλάμβαναν μόλις το 6,5% των ποινών ενώ οι ποινές φυλάκισης το 48,5%). Η αορίστου χρόνου προφυλάκιση του κατηγορούμενου μετά την προανάκριση, οι άθλιες συνθήκες κράτησης στα μπουντρούμια των φυλακών, η άσκηση ψυχολογικής βίας μέσω των συχνών επισκέψεων του ανακριτή-ιεροεξεταστή στο κελί και η παρακίνηση σε ομολογία ή μαρτυρία πληροφοριών είναι κάποιες από τις πρακτικές που το σύγχρονο διωκτικό κράτος κληρονόμησε από τη μεσαιωνική Ιερά Εξέταση. Η τιμωρία και το ποινικό σύστημα μετατρέπονται έτσι σε όργανα κοινωνικού ελέγχου, δημιουργώντας ευάλωτες κοινωνικές υποομάδες εύκολα χειραγωγήσιμες μέσω ενός συστήματος αστυνόμευσης που επιτυγχανόταν με την επανάκληση μαρτύρων, τη διατήρηση αρχείων με τις ομολογίες των κατηγορουμένων και την ένδυση υποχρεωτικών σημαδιών –τις λεγόμενες *γλώσσες*– που καθιστούσαν αυτόν που τα έφερε εκ προοιμίου στο κοινωνικό περιθώριο. Τα παραπάνω είχαν ως αποτέλεσμα οι ιεροεξεταστές να μετατραπούν σε όργανα ελέγχου των συνειδήσεων και κατασκευής πραγματικοτήτων που ανταποκρίνονταν στις επιθυμίες της εξουσίας που υπηρετούσαν. Η συμβολή του Νόρμπερτ Ελίας συνίσταται στην ερμηνεία από μέρους του της σταδιακής εκκοσμίκευσης της τιμωρίας και της δίωξης, μέσα από τη θέσπιση ποινών και τεχνικών που στόχευαν στη

χειραγώγηση των κοινωνικών σχέσεων με τη χρήση εξειδικευμένων μηχανισμών απονομής δικαιοσύνης ως μία από τις πλέον χαρακτηριστικές δράσεις της *εξουσίας* στο πλαίσιο της διαδικασίας του *εκπολιτισμού της ανθρώπινης κοινωνίας*. Η πανταχού παρούσα εξουσία, όμως, για τον Ελίας, είναι αδιανόητη χωρίς τη σύνδεσή της με τα άτομα. Είναι κάτι παραπάνω από την επιβλέπουσα δύναμη· εκείνη την αόριστη ύπαρξη που συναντάται στο έργο του Φουκώ. Είναι το αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης των υποκειμένων και υφίσταται μόνο στο πλαίσιο της σχέσης αυτής. Ο κοινωνικός ιστορικός Τζέιμς Γκίβεν, ερμηνεύοντας τη δημιουργία της Ιεράς Εξέτασης, αντιμετωπίζει την *εξουσία* ως το σύνολο των συμπαγών εκείνων πρακτικών που διαρκώς ανανεώνονται, αναθεωρούνται και ανασκευάζονται εντός του ιστορικού γίγνεσθαι και αποτελούν ίδιον του συνόλου των ανθρωπίνων κοινωνικών σχέσεων. Έτσι, ακόμα και όσοι κατέχουν οικονομική ή πολιτική εξουσία και παρά την προφανή πλεονεκτική τους θέση, από τη στιγμή που εντάσσονται στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων οφείλουν στην προσπάθεια διατήρησης των προνομίων τους να εκσυγχρονίζουν διαρκώς τους μηχανισμούς και τις μορφές διακυβέρνησης που ασκούν. Η εξουσιαστική δράση μεταμορφώνεται, λοιπόν, σε μία *μορφή τεχνολογίας*, δηλαδή σε ένα σώμα συγκεκριμένων τεχνικών που αναπτύσσεται για τη χειραγώγηση των κοινωνικών σχέσεων και έχει ανάγκη τη συνεργασία των *ενεργών υποκειμένων* προκειμένου να εγκαθιδρύσει την πειθαρχημένη κοινωνία στην οποία προσβλέπει.

Η ίδρυση και η δράση της μεσαιωνικής Ιεράς Εξέτασης ανταποκρίνεται πλήρως στην παραπάνω τάση και στις ανάγκες της *εξουσίας*. Παράλληλα ήταν ένα πρώτο πείραμα πολιτικής παραπλάνησης στην Ευρώπη, καθώς το μεγάλο πλεονέκτημα του νεόδμητου μηχανισμού αστυνόμευσης και καταστολής ήταν η δυνατότητα αλλοίωσης της πραγματικότητας. Κατασκεύασε κατά το δοκούν αλήθειες που ανταποκρίνονταν στις εξουσιαστικές ανάγκες και νομιμοποίησε το δυτικό συλλογικό φαντασιακό καταδίωξης των μειονοτικών ομάδων. Μετατράπηκε σε πρωτεργάτη των πρώτων απόπειρων της ευρωπαϊκής κεντρικής κοσμικής και εκκλησιαστικής εξουσίας να οργανώσει τους ίδιους τους *εξουσιαζόμενους* μέσω

ενός διαρκούς ελέγχου και καθοδήγησης των συμπεριφορών και των νοοτροπιών τους. Οι τεχνικές που εισήγαγε στην προσπάθεια αυτή δεν ήταν καινούριες, η χρήση όμως που τους επεφύλαξε ήταν πραγματικά καινοτόμος. Εν τούτοις, όπως σε κάθε περίπτωση επιβολής καταναγκαστικής εξουσίας, έτσι και η μεθοδευμένη δράση της Ιεράς Εξέτασης στο Λαγκντόκ εξελίχτηκε σε μία διαλεκτική διαδικασία. Η απάντηση ήρθε από τις καθιερωμένες δομές της μεσαιωνικής κοινωνίας, όπως ο *οίκος*, η *αγροτική κοινότητα* και η *αίρεση*. Γύρω από αυτές οργανώθηκαν *ατομικές* και *συλλογικές δράσεις* ανυπακοής, όπως η φυγή, η ψευδής κατάθεση, ο εκφοβισμός των μαρτύρων κατηγορίας, η οργάνωση δικτύων αλληλεγγύης και υποστήριξης των φυγάδων αιρετικών, οι επιθέσεις σε Δομινικανικές μονές, η καταστροφή των ιεροεξεταστικών αρχείων –όργανα «φόβου και αηδίας» για τη μεσαιωνική κοινωνία, πιο μισητά και από τους ίδιους τους ιεροεξεταστές, σύμφωνα με τον Γκίβεν– ή ακόμα και οι δολοφονίες των μελών της Ιεράς Εξέτασης. Τέλος, η ιστορία της ίδρυσης και της δράσης των πρώτων ιεροεξεταστικών δικαστηρίων φανερώνει πως στην αυγή του 14ου αιώνα, πλέον, το νέο στοίχημα της εξουσίας ήταν η επιβολή της *πειθαρχίας*. Αργότερα θ' αναδειχθεί σε στοιχείο τομή για το πέρασμα στη νεωτερικότητα: «*το να είσαι μοντέρνος σημαίνει να είσαι πειθαρχημένος από το κράτος, από τους άλλους, από τον ίδιο σου τον εαυτό*» (Ρόμπερτ Βαν Κρίκεν).

Ενδεικτική βιβλιογραφία:

- **Bellah N.R.,** «Durkheim and History», *American Sociological Review,* 24 (1959), σ. 447-461.
- **Berlinerblau J.**, «Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa», *History of Religions*, 40 (2001), σ. 327-351.
- **Emirbayer M.**, «Durkheim's Contribution to the Sociological Analysis of History», *Sociological Forum*, 11 (1996), σ. 263-284.
- **Garland D.,** «Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment», *The British Journal of Sociology*, 41

(1990), σ. 1-15.
- **Given B.J.**, *Inquisition and Medieval society: power, discipline, & resistance in Languedoc*, Ithaca N.Y. 1997.
- **Given B.J.**, «The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power», *The American Historical Review*, 94 (1989), σ. 336-359.
- **Jackman R.M.**, «Violence in Social Life», *Annual Review of Sociology*, 28 (2002), σ. 387-415.
- **Kelly A.H.**, «Inquisition and the Prosecution of Heresy: misconceptions and abuses», *Church History*, 58 (1989), σ. 439-451.
- **Krieken, Van R.,** «The organisation of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self», *Archives Européennes de Sociologie,* 31 (1990), σ. 353-371.
- **Moore R.I.,** *The formation of a persecuting society*, Oxford 1992.
- **Spierenburg P.**, «Punishment, Power, and History: Foucault and Elias», *Social Science History*, 28 (2004), σ. 607-36.
- **Φουκώ Μ.,** *Επιτήρηση και Τιμωρία : η γέννηση της φυλακής*, Αθήνα 2008.
- **Φουκώ Μ.,** *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Αθήνα 1987.

Περιοδικό Βαβυλωνία #Τεύχος 3

Αίρεση στη Βοημία: οι Θαβωρίτικες κοινότητες του 15ου αιώνα

Ανδρέας Κοφινάκης

Κατά τη διάρκεια του 14ου και του 15ου αιώνα εμπεδώνεται στην Ευρώπη η κρίση του φεουδαρχικού συστήματος. Πρόκειται για μία μακρά διαδικασία που είχε ξεκινήσει ήδη από πολύ νωρίς, σχεδόν από την ίδια τη γέννηση της φεουδαρχίας αμέσως μετά τις μεγάλες «βαρβαρικές» επιδρομές των πρώτων τεσσάρων αιώνων του Μεσαίωνα. Η λήξη των μεγάλων πολεμικών συγκρούσεων με την ακόλουθη εγκατάλειψη του νομαδικού τρόπου ζωής οδήγησε στη μόνιμη εγκατάσταση των φυλών και στην πρωτοφανή δημογραφική έκρηξη του ευρωπαϊκού πληθυσμού. Από τον 10ο αιώνα κι έπειτα οι ευρωπαϊκοί πληθυσμοί οργανώνονται εκ νέου γύρω από τα μεγάλα άστεα, παράλληλα με τη διατήρηση της φεουδαρχικής οργάνωσης της υπαίθρου. Οι ευρωπαϊκές πόλεις θα «ξεπηδήσουν» μέσα από το ίδιο το φεουδαρχικό σύστημα, καθώς θα συσταθούν στα μεγάλα φέουδα γύρω από τις διάσπαρτες επισκοπικές έδρες και τα κάστρα των κοσμικών ηγεμόνων. Με τη μεγάλη εμπορική ανάπτυξη του 11ου και του 12ου αιώνα, αποτέλεσμα της σχετικής ειρήνης και της δημογραφικής αύξησης, θ’ αναδειχθεί και ο μελλοντικός ηγεμονικός ρόλος της ανερχόμενης αστικής τάξης. Η συσσώρευση πλούτου, χάρη στην επανεισαγωγή της νομισματικής οικονομίας, θ’ αποτελέσει ίδιον τόσο του φεουδάρχη όσο και του αστού.

Δίπλα σε αυτήν την εξέλιξη θα έρθει αργότερα να προστεθεί και η ατομική ιδιοκτησία, «λάφυρο» των μεγάλων αστικών εξεγέρσεων εναντίον των φεουδαρχών. Πρέπει να υπογραμμιστεί πως δεν πρόκειται για μία ενιαία στο χώρο και στο χρόνο ιστορική εξέλιξη. Αντίθετα, κάποιες περιοχές θα προπορευτούν, δημιουργώντας άριστα δείγματα προβιομηχανικού αστικού καπιταλισμού ήδη από τον 12ο αιώνα (π.χ. Φλάνδρα) ενώ σε άλλες η φεουδαρχία θα αντισταθεί σθεναρά μέχρι και τον 19ο αιώνα, με καλύτερο το παράδειγμα της Ρωσίας. Σύντομα με τη συνδρομή και της καπιταλιστικής ηθικής του προτεσταντισμού η αστική τάξη θα ιδρύσει τη δικιά της πολιτική, οικονομική αλλά και πολιτιστική ηγεμονία εντός των μεγάλων ευρωπαϊκών πόλεων, αμφισβητώντας τα πρωτεία της φεουδαρχίας.

Είναι σύνηθες και απολύτως λογικό έως ένα βαθμό, οι πρώτες ριζοσπαστικές «απαντήσεις» σε αυτήν την αστική και φεουδαρχική ηγεμονία ν' αναζητώνται στα γεγονότα και στις ιδέες που εμφανίστηκαν στα χρόνια γύρω από την Άνοιξη των Λαών του 1848 ή στη Γαλλική Επανάσταση του 1789. Αδιαμφισβήτητα ο «μακρύς 19ος αιώνας» (η περίοδος από τη Γαλλική Επανάσταση το 1789 μέχρι την κήρυξη του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου το 1914) είναι η περίοδος ζύμωσης και ανάδειξης των επαναστατικών πολιτικών ιδεολογιών που ορίζουν μέχρι και το παρόν. Παρ' όλα αυτά, μπορεί ν' αναρωτηθεί κανείς κατά πόσο κάποια πρώτα ψήγματα ριζοσπαστικής πολιτικής σκέψης και κοινωνικής οργάνωσης ανιχνεύονται ήδη από την περίοδο κρίσης της φεουδαρχίας του ύστερου Μεσαίωνα. Υπήρξαν άραγε προτάσεις –έστω και σε πρωτόλειο επίπεδο– που αναγνώριζαν ή επιδίωκαν έναν διαφορετικό κοινωνικό ρόλο στο υποκείμενο από εκείνον που πρότασσε η φεουδαρχική οργάνωση; Υπήρξαν μήπως κινήματα στο μεσαιωνικό παρελθόν της Ευρώπης που να εξέφρασαν τις επιθυμίες του διογκωμένου αστικού κοινωνικού περιθωρίου; Για τον ιστορικό του Μεσαίωνα τα ερωτήματα αυτά μπορούν ν' αναζητηθούν στα *λαϊκά αιρετικά κινήματα* της περιόδου.

Η σύνδεση αυτή σίγουρα ξενίζει τον νεωτερικό αναγνώστη που αντιλαμβάνεται την αίρεση και τη θεολογικά αποκλίνουσα σκέψη ως ένα ξεκάθαρα θρησκευτικό φαινόμενο. Όμως, μέχρις ότου ο οικονομικός, πολιτικός και επιστημονικός Λόγος αντικαταστήσουν το θρησκευτικό Λόγο στις ανθρώπινες κοινωνίες, η εκδήλωση της *αίρεσης* δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως ένα αυστηρά θρησκευτικό φαινόμενο αλλά αντίθετα ως ένα θεσμικό κοινωνικό φαινόμενο, που αναδείχτηκε πρωταρχικά στη θρησκεία λόγω της κεντρικής θέσης της τελευταίας στη διακυβέρνηση του ανθρώπινου Λόγου τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Γι' αυτό το λόγο δεν πρέπει να αγνοούνται οι κοινωνικές αφετηρίες της αίρεσης, που πολλές φορές οδήγησαν –κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα– στη διατύπωση ριζοσπαστικών κοινωνικών ή και πολιτικών προτάσεων.

Μία τέτοια πρόταση διατυπώθηκε στην περιοχή της Βοημίας τον 15ο αιώνα την επαύριο της εκτέλεσης ως αιρετικού του θρησκευτικού

μεταρρυθμιστή Γιαν Χους το 1415. Οι διάφορες αιρετικές ομάδες που συνέχισαν να υποστηρίζουν τις θέσεις του Χους μετά και την παράδοσή του στην πυρά συνηθίζουν να ονομάζονται *Ουσίτες*. Επιτίθονταν στη διεφθαρμένη Καθολική εκκλησιαστική ιεραρχία με τις πολυτελείς κοσμικές κτήσεις και διέδιδαν την αναγκαιότητα επιστροφής της θρησκείας και της ανθρώπινης κοινωνίας σε απλούστερες μορφές. Η προπαγανδιστική τους δράση παρακινούσε το λαό της Βοημίας να επιδείξει ανυπακοή στην παπική ιεραρχία απορρίπτοντας τις εξουσιαστικές της αξιώσεις. Η δράση τους είχε ως αποτέλεσμα την εξέγερση της πλειοψηφίας του πληθυσμού της Βοημίας εναντίον της παπικής και κατ' επέκταση της αυτοκρατορικής Γερμανικής εξουσίας, οδηγώντας στις πολυετείς συγκρούσεις γνωστές ως ο Πόλεμος των Ουσιτών (1419-34). Η πλειοψηφία της αίρεσης προερχόταν από τα χαμηλά κοινωνικά αστικά στρώματα, δηλαδή τους χειρώνακτες εξειδικευμένους εργάτες, όπως οι υφαντουργοί και οι σιδηρουργοί.

Το ριζοσπαστικότερο όμως κομμάτι των Ουσιτών συγκροτήθηκε γύρω από τα κατώτερα λαϊκά στρώματα· την ετερογενή μάζα εκείνων που συνέρεαν στα αστικά κέντρα ελπίζοντας να βρουν εργασία κι αντί αυτού έβρισκαν την εξαθλίωση που προκαλούσαν οι κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες. Ήδη τον 14ο αιώνα ο αστικός υπερπληθυσμός με τις συνέπειές του, ήταν γεγονός. Τον 15ο αιώνα η Πράγα, πρωτεύουσα της Βοημίας, διέθετε ένα πλήθος αστέγων που αποτελούνταν από περιπλανώμενους επαίτες, υπηρέτες με σύμβαση εργασίας ορισμένου χρόνου, πόρνες, ανειδίκευτους εργάτες και κακοποιούς κάθε φύσης. Τα χρόνια πριν την εξέγερση των Ουσιτών, η μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού της Πράγας, που τότε αριθμούσε από 30.000 έως 40.000 κατοίκους, ζούσε σε αυτοσχέδιες παραγκουπόλεις και επιβίωνε με μισθούς πείνας. Η ριζοσπαστική πτέρυγα της αίρεσης θα επανδρωθεί με μέλη αυτού του αστικού προλεταριάτου.

Παράλληλα θα ενισχυθεί από τους ακτήμονες και τους ανειδίκευτους εργάτες της υπαίθρου, που πολύ σύντομα έγιναν δεκτικοί στα μηνύματα ανατροπής των Ουσιτών, οι οποίοι θα «κυνηγηθούν» από τη Γερμανική Αυτοκρατορία ως ταραξίες-

στασιαστές και από την Καθολική Εκκλησία ως αιρετικοί. Παρά τους διωγμούς, οι ιερείς τους συνέχισαν να κηρύττουν από τις κορυφές των λόφων της νότιας Βοημίας, συγκεντρώνοντας πλήθη κόσμου. Ανεξάρτητα από τις δογματικές ιδεοληψίες και τις χιλιαστικές προσδοκίες της αίρεσης, η εξέλιξη αυτών των συγκεντρώσεων αποδεικνύει τις κοινωνικές της προεκτάσεις. Το πλήθος εμπνευσμένο από τα αιρετικά μηνύματα ανατροπής αποφάσισε την οργάνωσή του σε μόνιμες κοινότητες –εντός και εκτός των πόλεων– που θα λειτουργούσαν στα πρότυπα της πρώτης χριστιανικής κοινότητας, αναδεικνύοντας τις αρχές της κοινοκτημοσύνης και της πλήρους ισότητας των μελών σε θεμέλιους λίθους του εγχειρήματός τους. Δημιούργησαν έτσι μία εμβρυονική κοινωνία έξω από το φεουδαρχικό σύστημα. Τα μέλη της θρησκόληπτης αυτής ομάδας ονομάστηκαν ***Θαβωρίτες*** από το βιβλικό όρος Θαβώρ.

Ο χιλιασμός των θαβωριτών είναι κάτι παραπάνω από προφανής. Πυξίδα τους υπήρξε η πίστη στην επικείμενη έλευση της Δευτέρας Παρουσίας. Για τους Θαβωρίτες, όμως, η Δευτέρα Παρουσία σήμαινε την αποκατάσταση της *φυσικής κατάστασης* του ανθρώπου, που δεν ήταν άλλη από την απόλυτη ισότητα, φανερώνοντας έτσι τις κοινωνικές συνεκδοχές της αίρεσης. Περιγραφόταν ως μία κατάσταση απόλυτης κοινοκτημοσύνης των αγαθών, όπου θα καταργούνταν κάθε είδους ιδιωτική περιουσία, φόροι και χρέη: *«Δεν υπάρχουν δικά μου και δικά σου… όλα τα αγαθά είναι κοινά, έτσι όλοι οι άνθρωποι οφείλουν να κατέχουν τα πάντα από κοινού και κανείς να μη διαθέτει ιδιωτική περιουσία· όποιος διαθέτει ιδιωτική περιουσία διαπράττει θανάσιμο αμάρτημα»*. Σε αντίθεση με τις προγενέστερες μεσαιωνικές θεωρίες αποκήρυξης της ατομικής ιδιοκτησίας, οι θαβωρίτες δεν περιορίστηκαν στη διάγνωση της ύπαρξης μιας προγονικής –προ της Πτώσης– φυσικής κατάστασης ισότητας, αλλά επιχείρησαν την ανασύστασή της με πρώτο βήμα την αποκατάσταση των κοινονικο-οικονομικών αδικιών που οι ίδιοι βίωναν.

Στις κοινότητές τους μοιράζονταν κάθε αγαθό, ενώ απουσίαζε οποιαδήποτε μορφή ανθρώπινης εξουσίας: *«οι άνθρωποι οφείλουν*

να ζουν ενωμένοι σαν αδέρφια, και κανείς δεν οφείλει υποταγή στον άλλον». Ονειρεύονταν μία αταξική κοινωνία σε τοπικό αλλά και σε εθνικό επίπεδο. Κήρυξαν ένα είδος ταξικού πολέμου ενάντια στους πλούσιους αστούς και στους φεουδάρχες, θεωρώντας τη σφαγή των τελευταίων ως απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγμάτωση της αταξικής κοινωνίας: *«κάθε άρχοντας, αριστοκράτης και ιππότης πρέπει να αφανιστεί και να κυνηγηθεί σαν παράνομος»*. Μάλιστα δεν ήταν τόσο ο παλιού τύπου μεσαιωνικός φεουδάρχης που συγκέντρωνε τα πυρά τους, αλλά κυρίαρχα ο πλούσιος έμπορος, ο μεγαλοϊδιοκτήτης αστικών κτημάτων και ο ανερχόμενος μεγαλοαστός. Αυτόν αναγνώριζαν ως βασική αιτία και πηγή της καταπίεσής τους. Για τα μεγάλα αστικά κέντρα, δε, τόπο της εξαθλίωσής τους, πίστευαν πως έπρεπε να καταστραφούν συθέμελα ώστε κανείς άνθρωπος να μην βιώνει την αδικία που προκαλούσαν.

Το αναρχοκομμουνιστικό κοινωνικό πείραμα των θαβωριτών απέτυχε αρκετά σύντομα, καθώς αφ' ενός δεν στηριζόταν στην ταξική συνείδηση των μελών της αίρεσης αλλά στην ανάγκη διαφυγής τους από τα κοινωνικοοικονομικά αδιέξοδα που βίωναν, ενώ αφ' ετέρου είχε παραβλεφθεί η ανάγκη για παραγωγή. Όταν το 1420 δημιουργήθηκαν οι πρώτες κοινότητες, μεγάλα σεντούκια τοποθετήθηκαν σε κεντρικά σημεία. Εκεί πέρα εναπόθεσαν τα μέλη –όσοι από αυτούς διέθεταν– τα περιουσιακά τους στοιχεία. Όσοι κατείχαν ακίνητη περιουσία προχώρησαν στην εκποίησή της, ενώ πολλοί κατέστρεψαν συθέμελα τις οικίες τους προτού ενσωματωθούν στις κοινότητες των θαβωριτών. Με αυτόν τον τρόπο χιλιάδες άνθρωποι από τη Βοημία και τη Μοράβια δημιούργησαν κοινοτικά ταμεία. Την ίδια στιγμή, όμως, θεώρησαν την εργασία απαξιωτική. Γι' αυτούς η εργασία αντιπροσώπευε όλα εκείνα από τα οποία προσπαθούσαν ν' αποδράσουν: τους μισθούς πείνας, την υποδούλωση στους άρχοντες και στους εμπόρους, την ανυπόληπτη κοινωνική θέση, την ανυπαρξία συμμετοχής στη διακυβέρνηση και στην πολιτική.

Έτσι, ως μοναδική πηγή εσόδων διατήρησαν τα κοινοτικά ταμεία που ενισχύονταν με την είσοδο των μελών. Καθώς, όμως, αυτή με

το πέρασμα του χρόνου ελαττωνόταν, μειώνονταν και τα έσοδα, ώσπου κάποια στιγμή εξαντλήθηκαν. Η λύση δόθηκε με τη νομιμοποίηση του δικαιώματος στη ληστεία των περιουσιών όλων όσων δεν ήταν θαβωρίτες. Έτσι πολύ σύντομα μετατράπηκαν σε οικονομικούς δυνάστες των ανυπεράσπιστων όμορων αγροτικών κοινοτήτων. Η εξέλιξη αυτή οδήγησε στο σταδιακό εκφυλισμό των θαβωρίτικων ιδανικών της κοινοκτημοσύνης και της ισότητας, τα οποία παρέμειναν ζωντανά –συνδυασμένα με την ελευθεριακή σεξουαλική συμπεριφορά και την αλόγιστη χρήση τυφλής βίας– για λίγο ακόμα καιρό σε ένα μικρό εξτρεμιστικό κομμάτι, τους *Αδαμίτες*.

Παρά τη βραχύβια ύπαρξή τους –οι περισσότερες κοινότητες δεν ξεπέρασαν το έτος–, οι θαβωρίτικες κοινότητες αναδεικνύουν την ύπαρξη μίας μάζας ανθρώπων έτοιμης να εγκαταλείψει τη φεουδαρχική και αστική οργάνωση της κοινωνίας του 15ου αιώνα. Η απελπιστική οικονομική κατάσταση της πλειοψηφίας του πληθυσμού, απόρροια των ανισοτήτων που καλλιεργούνταν στις ακμάζουσες πόλεις και στη φεουδαρχική ύπαιθρο, την είχε καταστήσει δεκτική σε διδάγματα αμφισβήτησης και ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης. Δεν πρόκειται για πολιτικό κίνημα, καθώς πέρα από τις αρχές της κοινοκτημοσύνης και της ισότητας –εμπνευσμένες πάντα από το Ευαγγέλιο– οι θαβωρίτες δεν διατύπωσαν συγκεκριμένες πολιτικές προτάσεις, που θα αναγνώριζαν και θα αναδείκνυαν το πολιτικό υποκείμενο ως ιστορικό δρώντα.

Επίσης φαίνεται πως οι περισσότεροι από αυτούς αποδέχονταν μία μορφή άτυπης ιεραρχίας εντός των κοινοτήτων τους, με επικεφαλής τούς θαβωρίτες ιερείς, συνέπεια της κεντρικότητας του αιρετικού Λόγου στο κοινωνικό τους πείραμα. Εν τούτοις, δεν μπορεί να παραβλεφθεί το γεγονός πως, παρά την απουσία ξεκάθαρου πολιτικού λόγου, οι Βοημοί θαβωρίτες διατύπωσαν ανατρεπτικά προτάγματα και πρότειναν μία ριζοσπαστική –για την εποχή– μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Ακόμα δεν πρέπει να παραβλεφθεί ο αντίκτυπος του κινήματος. Κατόρθωσαν να σπείρουν τον πανικό και την αμφιβολία στους πλούσιους και στους

προνομιούχους, εκκλησιαστικούς και λαϊκούς, οι οποίοι καταλήφθηκαν από το φόβο μίας ενδεχόμενης γενικευμένης επανάστασης των φτωχών καταπιεσμένων αστικών και αγροτικών στρωμάτων, που ως στόχο θα είχε τους ίδιους και τις περιουσίες τους. Αυτοί οι φόβοι ανατροπής της κοινωνικής τάξης μπορεί να ήταν υπερβολικοί στην παρούσα φάση, καθώς όμως η θαβωρίτικη παράδοση διαδιδόταν με το πέρασμα του χρόνου, αποκτώντας υποστηρικτές σε χώρες όπως η Γαλλία και η Ισπανία, οι ανησυχίες των εύπορων κοινωνικών στρωμάτων εντείνονταν. Με τον Πόλεμο των Χωρικών στη Γερμανία του 16ου αιώνα θα αποδεικνυόταν πως, αν και πρώιμοι, οι φόβοι αυτοί δεν ήταν εντελώς αβάσιμοι.

Η αίρεση των θαβωριτών είναι μία από τις πολλές απόπειρες των ετερόκλητων λαϊκών στρωμάτων του ύστερου μεσαίωνα να αμφισβητήσουν μέσω της αιρετικής απόκλισης και να διεκδικήσουν νέες κοινωνικές πραγματικότητες, δημιουργώντας κινήματα ανατροπής και ρήξης.

Ενδεικτική βιβλιογραφία:

- **Bloch Marc**, *"Η φεουδαλική κοινωνία: η διαμόρφωση των σχέσεων εξάρτησης, οι τάξεις και η διακυβέρνηση των ανθρώπων",* 1987, Κάλβος.
- **Canning Joseph**, *"A History of Medieval Political thought: 300-1450",* 2005, Digital Printing.
- **Cohn Norman**, *"The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages",* 2004, Pimlico.
- **Duby Georges,** *"Μεσαιωνική Δύση: κοινωνία και ιδεολογία",* 2003, E.M.N.E.-Μνήμων.
- **Kautsky Karl,** *"Communism in Central Europe in the time of the Reformation"*, 2010, Kessinger Publishing.
- **Kurtz R. Lester**, "The Politics of Heresy", *The American Journal of Sociology,* τ. 88, ν. 6 (Μάϊος, 1983), σ. 1085-1115.
- **Leff Gordon**, *"Heresy in the Later Middle Ages : the relation of heterodoxy to dissent c.1250-c.1450"*, 1999,

Manchester University Press.

- **Le Goff Jacques,** *"Ο πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης"*, 1991, εκδόσεις Βάνιας.
- **Mollat Michel,** *"The poor in the Middle Ages: an essay in social history"*, 1986, Yale University Press.
- **Nicholas David,** *"Η εξέλιξη του μεσαιωνικού κόσμου: κοινωνία, διακυβέρνηση και σκέψη στην Ευρώπη 312-1500"*, 1999, M.I.E.T.
- **Pirenne Henri**, *"Οι πόλεις του Μεσαίωνα"*, 2003, Βιβλιόραμα.
- **Skinner Quentin**, *"Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης"*, 2005, εκδ. Αλεξάνδρεια.
- **Thompson Westfall James**, "The Development of the Idea of Social Democracy and Social Justice in the Middle Ages", *The American Journal of Sociology*, τ. 28, ν. 5 (Μαρ., 1923), σ. 586-605.