



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
Εθνικό και Καποδιστριακό  
Πανεπιστήμιο Αθηνών

---

## II19 Νεότερη Ευρωπαϊκή Ιστορία Β΄

**Ενότητα:** Το τελετουργικό σύμπαν στη δυτική πρώιμη νεωτερικότητα

Κώστας Γαγανάκης

Τμήμα Ιστορίας - Αρχαιολογίας

---

# Η ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΑ ΣΤΙΣ ΠΡΩΙΜΕΣ ΔΥΤΙΚΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ

## 1. Προσεγγίζοντας τη θέση και τη λειτουργία της τελετουργίας στις πρώιμες δυτικές κοινωνίες.

Στην πρόσφατη μελέτη του επάνω στο χαρακτήρα και τη λειτουργία των τελετουργιών στην πρώιμη δυτικοευρωπαϊκή κοινωνία<sup>1</sup>, ο Edward Muir εκκινεί από τη διαπίστωση ότι οι τελετουργίες απευθύνονται πρωταρχικά αν όχι αποκλειστικά στο χώρο των συναισθημάτων γι' αυτό και είναι ιδιαίτερα δύσκολο να «μεταγραφούν» με γλωσσικούς όρους - επομένως και να προσδιορισθούν και ταξινομηθούν με ακρίβεια στη σύγχρονη λογοκεντρική κουλτούρα. Η επανάληψη καθημερινών χειρονομιών στα αυστηρά προσδιορισμένα πλαίσια ενός «ειδικού» χώρου και χρόνου προκαλεί συναισθηματικές αντιδράσεις - φόβο, χαρά, μίσος και αγάπη, αποξένωση και συμμετοχή. Η τελετουργία απευθύνεται στον κόσμο των συναισθημάτων ο Ernst Cassirer επισημαίνει πως η συμμετοχή σε μια τελετουργική διαδικασία σημαίνει «συμμετοχή σε έναν κόσμο συναισθημάτων, όχι σκέψεων»<sup>2</sup>.

Ακριβώς επειδή απευθύνονται στον κόσμο των συναισθημάτων, οι τελετουργίες είναι «εφήμερες» - υπό την έννοια ότι εξαρτούν το περιεχόμενο και την ίδια την τελεστική διαδικασία τους από τη δεδομένη συγκυρία. Αναγνωρίζοντας την εξαιρετική ισχύ των τελετουργιών, τόσο η θρησκευτική όσο και η κοσμική εξουσία προσπαθούν να τις θέσουν υπό αυστηρό έλεγχο, να τις δημιουργήσουν, εμπεδώσουν, αλλοιώσουν ή και εξοστρακίσουν από το κοινωνικό σώμα στο οποίο απευθύνονται. Η παρέμβαση της εξουσίας στη διαμόρφωση και τον έλεγχο του χαρακτήρα της τελετουργίας δεν είναι ποτέ ολικά επιτυχής, επειδή οι μηχανισμοί της εξουσίας δεν είναι σε θέση να χειραγωγήσουν ολότελα τα συναισθήματα που πηγάζουν από την τελετουργική στιγμή.

Οι περισσότεροι θεωρητικοί συμφωνούν πως η τελετουργία είναι μια τυποποιημένη, θεσμοποιημένη και συλλογική μορφή επαναλαμβανόμενης πράξης, όμως μια σαφής απάντηση στο ερώτημα «τι είναι τελετουργία» εξακολουθεί να παραμένει ζητούμενο. Ορόσημο στη σύγχρονη ανάλυση της τελετουργικής διαδικασίας αποτελεί η κριτική διάκριση ανάμεσα στο *ιερό* και το *κοσμικό*, όπως την εισήγαγε ο Emile Durkheim στο έργο του *Βασικές Μορφές της Θρησκευτικής Ζωής* (1912): «Όλες οι γνωστές θρησκευτικές δοξασίες, απλές ή σύνθετες, παρουσιάζουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: Προϋποθέτουν μια ταξινόμηση όλων των πραγμάτων, πραγματικών και ιδεατών, για τα οποία σκέπτονται οι άνθρωποι, σε δύο τάξεις ή αντιθετικές ομάδες, γενικά προσδιοριζόμενες από δύο διακριτούς όρους που μπορούν να αποδοθούν επαρκώς με τις λέξεις *κοσμικό* και *ιερό*»<sup>3</sup>. Υπό αυτή την έννοια, οι τελετουργίες λειτουργούν ως «κώδικες διαγωγής» που καθοδηγούν τη συμπεριφορά των ανδρών και γυναικών ενώπιον του ιερού.

Πρόσφατα, η συζήτηση προχώρησε πέρα από τη διασύνδεση της τελετουργίας αποκλειστικά με ζητήματα θρησκείας καθώς και με τη σχέση των ανθρώπων με το υπερφυσικό και την αντιμετώπισε και ως διαδικασία κοινωνικής συνοχής: «Αφήνοντας την ίδια κραυγή, ψελλίζοντας την ίδια λέξη ή εκτελώντας την ίδια χειρονομία απέναντι σε κάποιο αντικείμενο οι άνθρωποι έρχονται - και νοιώθουν τους εαυτούς τους - σε ένωση»<sup>4</sup>. Οι δημόσιες τελετές καθίστανται συνεπώς ένα αναγκαστικό μέσον διατήρησης της συνοχής της ομάδας, της κοινωνίας, του έθνους.

Η συγκεκριμένη θεώρηση των τελετουργιών έρχεται σε επιφανειακή αντίφαση με κοινωνικές πραγματικότητες διαρκούς αντιπαράθεσης, όπως και με εμφανείς περιπτώσεις όπου η τελετουργία οδήγησε σε λύση της συνοχής της κοινότητας. Για ορισμένους συμβολικούς ανθρωπολόγους, όπως ο Victor Turner, οι τελετουργίες δεν γεφυρώνουν όλες τις εγγενείς διασπάσεις μιας κοινωνίας, αλλά

<sup>1</sup> Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Κέμπριτζ, CUP, 1997.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press 1946 *Ο Μύθος του Κράτους*, Αθήνα, Γνώση 1985.

<sup>3</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life: A Study in Religious Sociology*, Glencoe, Free Press 1947, σ. 37.

<sup>4</sup> David Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press 1988, σ. 61 - 62.

δημιουργούν το αίσθημα της αλληλεγγύης σε εκείνα τα λίγα τμήματα της κοινωνίας που αποτελούν κοινό κτήμα του συνόλου. Σημαντική είναι η προσθήκη από πλευράς του David Kertzer, ο οποίος επισημαίνει ότι η κρίσιμη λειτουργία των τελετουργιών είναι ακριβώς να δημιουργήσουν *την αίσθηση της αλληλεγγύης* απέναντι στην απουσία της συναίνεσης.

Με τη θέση αυτή διαφωνεί ο Clifford Geertz, ο οποίος ισχυρίζεται πως οι τελετουργίες δεν αποσκοπούν στο να δημιουργήσουν την αίσθηση της αλληλεγγύης, αλλά παρέχουν δραματοποιημένες αφηγήσεις οι οποίες επιτρέπουν στους ανθρώπους να ερμηνεύσουν την ιδιαίτερή τους εμπειρία: Οι τελετουργίες προσφέρουν μια ιστορία την οποία οι άνθρωποι λένε για τους εαυτούς τους. Η μελέτη των τελετουργιών δεν αποκαλύπτει κάποιους θεμελιώδεις νόμους λειτουργίας μιας κοινωνίας αλλά διευκολύνει στην ανακάλυψη της άποψης του ιθαγενούς στοιχείου, της ιδιοσυγκρασιακής προοπτικής που διαφοροποιεί τη μια πολιτισμική παραγωγή από την άλλη<sup>5</sup>.

Και η γκεερτζιανή ερμηνεία αφήνει όμως κενά στον επιδιωκόμενο προσδιορισμό της λειτουργίας της τελετουργίας. Ο Don Handelman τονίζει ότι οι τελετουργίες - τα «δημόσια γεγονότα» όπως τις αποκαλεί - δεν αποκαλύπτουν κοινωνικούς κώδικες καλύτερα από ό,τι άλλες μορφές δραστηριοτήτων, ενώ συχνά αποκαλύπτουν μια πολλαπλότητα αντιφατικών κοινωνικών κωδίκων. Ο εντοπισμός διαφοροποιήσεων σε μια τελετουργία λειτουργεί υπονομευτικά απέναντι σε κάθε έννοια συλλογικότητας. Ο Claude Lévi-Strauss έχει διακρίνει στη διαδικασία του «διαμοιρασμού» μια ουσιαστική λειτουργία οριοθέτησης και εμπέδωσης διακρίσεων μέσα από την ταξινόμηση των αντικειμένων και των χειρονομιών. Αποτέλεσμα είναι αυτό που ο γάλλος ανθρωπολόγος αποκαλεί *bricolage*, δηλαδή την ενσωμάτωση προϋπαρχόντων στοιχείων σε τελετουργικές συναρθρώσεις: Μια απλή μπουκιά ψωμί μετατρέπεται ριζικά στην τελετή της Θείας Μετάληψης, ενώ η απλή χειρονομία του ριζίματος ενός γαντιού προσλαμβάνει μια θανάσιμη φόρτιση, όταν αποτελεί πρόκληση σε μονομαχία.

Ο Don Handelman εισηγείται τη διάκριση ανάμεσα στη λειτουργία των τελετουργιών ως «μοντέλων» και ως «καθρεπτών»<sup>6</sup>: Πολλές τελετουργίες λειτουργούν ως μοντέλα - δηλαδή ως κώδικες συμπεριφοράς αλλά και ως «μινιατούρες» μιας κοινωνίας: Η ανταλλαγή χειραψιών ανάμεσα στα μέλη του εκκλησιάσματος μετά το πέρας της λειτουργίας αναπαριστά ένα πρότυπο καλής προαίρεσης το οποίο η τελετουργία επιχειρεί να ενθαρρύνει τους ανθρώπους να εφαρμόσουν στην καθημερινότητά τους. Ο αργός και μεγαλοπρεπής βηματισμός των αξιωματούχων σε στοιχισμένες σειρές στη διάρκεια δημόσιων τελετών αντανακλά ένα πρότυπο συμπεριφοράς το οποίο αναμένεται από αυτούς στην τέλεση των καθηκόντων τους. Από την άλλη, οι τελετουργίες λειτουργούν και ως καθρέπτες, έχουν ένα «δηλωτικό» χαρακτήρα, από την άποψη πως παρουσιάζουν την πραγματικότητα όπως αυτή νοείται. Τελετές παρόμοιου χαρακτήρα οι οποίες παρουσιάζουν πράγματα ή πρόσωπα στο κοινό αποτελούν τη συνηθέστερη μορφή τελετουργιών: Η παρέλαση του Λόρδου Δημάρχου και της Δημαρχιακής Φρουράς στους δρόμους του Λονδίνου αποσκοπεί στο να εμπεδώσει την εξουσία του δημάρχου επί της πόλης. Στην ουσία, οι τελετουργίες - καθρέπτες αναπαριστούν κάποιον ή κάτι δημόσια. Τέτοιου είδους τελετουργίες μπορούν να επηρεάσουν τη συναισθηματική σφαίρα, να αποσαφηνίσουν μια κατάσταση ή ακόμη και να αναπαραστήσουν τη μετάβαση από μια κατάσταση σε κάποια άλλη (λχ το κοινωνικό status) , αλλά αντίθετα με τις τελετουργίες - μοντέλα δεν προσφέρουν μια εναλλακτική συγκρότηση της κοινωνίας.

Η διάκριση ανάμεσα σε «μοντέλα» και «καθρέπτες» είναι λειτουργική στο βαθμό που αποσαφηνίζει την πολλαπλότητα των λειτουργιών των τελετουργικών διαδικασιών, δεν μπορεί ωστόσο να οδηγήσει σε μια σαφή κατηγοριοποίηση των διαφόρων τελετουργιών, επειδή τα όρια ανάμεσα στις δύο λειτουργίες εμφανίζονται δυσδιάκριτα σε πληθώρα περιπτώσεων. Τα τελετουργικά τείνουν να διαπλέκουν τις δύο λειτουργίες και ίσως εδώ να έγκειται η πηγή της δημιουργικής έντασης που ενυπάρχει σε κάθε τελετουργία, έντασης ανάμεσα στο ρόλο της τελετουργίας ως

<sup>5</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Νέα Υόρκη, Basic Books, 1973, όπως και *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Νέα Υόρκη, Basic Books 1983.

<sup>6</sup> Don Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Κέμπριτζ, CUP, 1990.

συντηρητικής αντανάκλασης μιας πραγματικότητας και στον ενδεχόμενο ρόλο της ως ουτοπικής πρότασης για ανάπτυξη αυτής της πραγματικότητας. Η αμφισημία των τελετουργιών αποτέλεσε και το πιο επικίνδυνό τους στοιχείο, ιδιαίτερα για τις τελετουργίες απεικόνισης/νομιμοποίησης της εξουσίας.

Η συμμετοχή και συναισθηματική εμπλοκή στις τελετουργίες οδηγεί σε αυτό που ο Pierre Bourdieu αποκάλεσε *habitus*, τις βαθειά ριζωμένες πεπιοθήσεις και αντιλήψεις που εκφράζονται μέσα από συγκεκριμένες χειρονομίες και επαναλαμβανόμενες πράξεις, αυτές τις ενδόμυχες διαθέσεις που ενσωματώνουν εμπειρίες του παρελθόντος και εμφανίζονται σε κάθε περίπτωση. Από αυτή την άποψη, η τελετουργία συντελεί στη διαμόρφωση και την αναμόρφωση της κοινωνικής ζωής<sup>7</sup>.

\* \* \* \* \*

Η διερεύνηση του χαρακτήρα και της λειτουργίας των τελετουργιών στις προβιομηχανικές δυτικές κοινωνίες αναπόφευκτα αναφέρεται στο ευρύτερο πλαίσιο της περιόδου 1400 - 1700, η οποία αποκλήθηκε από πολλούς ιστορικούς «μακρά Μεταρρύθμιση», εξαιτίας της έντονης επίδρασης των θρησκευτικών διαμαχών στις δημόσιες κρατικές υποθέσεις, όσο και στο ιδιωτικό συναίσθημα. Στις αρχές του 15ου αιώνα, η δυτική εκκλησιαστική ιεραρχία προσπαθούσε να ξεπεράσει το μακροχρόνιο πλήγμα της παπικής παραμονής στην Ανιγνον και του σχίσματος στο εσωτερικό της Εκκλησίας, ενώ νεοφανείς αιρέσεις στην Αγγλία και τη Βοημία αμφισβητούσαν ευθέως τα εκκλησιαστικά μυστήρια και τα παρελκόμενά τους προνόμια του κλήρου. Την ίδια περίοδο, λαϊκοί άνδρες και γυναίκες στα αστικά κέντρα της Ευρώπης βίωναν μια πρωτοφανή αφύπνιση του θρησκευτικού αισθήματος, έκδηλη σε νέες πρακτικές ευλάβειας και στην εντεινόμενη αμφισβήτηση από μέρους του εκκλησιάσματος της χρησιμότητας των μυστηριακών τελετουργιών για την ανύψωση του ηθικού επιπέδου των χριστιανών. Στη διάρκεια της Αναγέννησης του 15ου αιώνα, ορισμένοι δυτικοί διανοούμενοι άρχισαν να επανεξετάζουν τις χριστιανικές πρακτικές μέσα από την αναθεώρηση ιουδαϊκών και παγανιστικών διδαχών. Η προτεσταντική Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα διαίρεσε ανεπίστρεπτα την Εκκλησία σε δύο αντιμαχόμενα στρατόπεδα, το καθένα υπό την προστασία ισχυρών μοναρχών που ισχυριζόνταν ότι αντλούσαν την εξουσία τους από το Δημιουργό.

Η Πρώιμη Νεότερη Περίοδος γνώρισε όμως και μια τομή στη θεώρηση της τελετουργίας. Η έννοια της τελετουργίας ως διακριτής μορφής δραστηριότητας εμφανίσθηκε και εδραιώθηκε στη διάρκεια της κρίσης της Μεταρρύθμισης. Βέβαια, οι τελετουργικές πρακτικές αποτελούσαν ένα διαχρονικό χαρακτηριστικό της δυτικής κουλτούρας (στα μεσαιωνικά λατινικά η λέξη *ritus* απέδιδε τις λειτουργικές πρακτικές της Εκκλησίας), όμως η επινόηση της ιδέας της «τελετουργίας» ανήκει στον 16ο αιώνα. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε αρχικά με μια αρνητική έννοια για να υποδηλώσει τις αμφιβόλου αξίας πρακτικές του αντίπαλου στη διαμάχη Προτεσταντών - Καθολικών, η «αληθής θρησκεία» έβρισκε το αντίθετο της στη ψευδεπίγραφη και εν τέλει δαιμονική «τελετουργία».

Η εμφάνιση της λέξης «τελετουργία» σηματοδότησε μια διανοητική μεταβολή στην κατανόηση της σχέσης ανάμεσα στην ανθρώπινη συμπεριφορά και στο δυνάμει νόημά της. Η μεταβολή αυτή προανήγγειλε σε μεγάλο βαθμό τη μεταγενέστερη συζήτηση σχετικά με το χαρακτήρα και τη λειτουργία της τελετουργίας. Η διαμάχη στην περίοδο της Μεταρρύθμισης επικεντρώθηκε στο φαινομενικά απλοϊκό ερώτημα του ποιά είναι η λειτουργία της τελετουργίας. Σχηματοποιώντας το ευρύ φάσμα των απαντήσεων που προτάχθηκαν, στο ένα άκρο ο δογματικός Καθολικισμός προέβαλλε το δόγμα της *παρουσίας*. Οι τελετουργίες παρέπεμπαν σε κάτι το παρόν: Στη διάρκεια της λειτουργίας της Θείας Ευχαριστίας, το σώμα του Ιησού ήταν φυσικά παρόν στην τελετουργική διαδικασία. Οι τελετουργίες είχαν επίσης τη δύναμη να υλοποιήσουν μια νέα κατάσταση: Η βάπτισμα του νηπίου σήμαινε την απαλλαγή από το προπατορικό αμάρτημα, η λέξη «ναι» του ζευγαριού σήμαινε το πέρασμά του στην έγγαμη κατάσταση, η εναπόθεση του στέμματος στο κεφάλι ενός άνδρα σήμαινε ότι αυτός ήταν πλέον βασιλιάς. Το δόγμα της παρουσίας παρέπεμπε ευθέως στη

---

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Κέμπριτζ, CUP, 1977.

φυσική παρουσία κάποιου σώματος στη διάρκεια της συγκεκριμένης τελετής (το σώμα του Ιησού, το σώμα του νηπίου, το σώμα του βασιλιά).

Αντίποδας στο δόγμα της παρουσίας ήταν η προτεσταντική και ουμανιστική θεωρία της *αναπαράστασης* : Οι τελετουργίες δεν ήταν μορφές συμπεριφοράς που δημιουργούσαν παρουσίες ή προκαλούσαν καταστάσεις, αλλά αντιμετωπίζονταν ως ένα είδος γλώσσας που κοινοποιούσε ένα νόημα. Η Θεία Ευχαριστία υπενθύμιζε στους πιστούς τη θυσία του Χριστού, ενώ η στέψη του βασιλιά απλώς αναπαριστούσε την ανάδειξή του στο θρόνο, η οποία άλλωστε είχε συντελεστεί με το θάνατο του προκατόχου του. Ο Muir τονίζει ότι η υιοθέτηση της μιας ή της άλλης άποψης δεν αποτελούσε απλή διανοητική άσκηση, αλλά έναν τρόπο εμπέδωσης, απόρριψης ή μεταρρύθμισης της εξουσίας, υπόκεινταν συνεπώς στις διακυμάνσεις των σχέσεων εξουσίας στο εσωτερικό της κάθε κοινωνίας.

Η αντιπαράθεση σχετικά με το περιεχόμενο της τελετουργικής πράξης δεν πρέπει να αποκρύπτει από την προσοχή μας την τεράστια ισχύ που κατείχαν οι τελετουργίες στις δυτικές κοινωνίες της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου. Οι αλληπάλληλες επιδημίες, οι πόλεμοι, οι συνεχείς οικονομικές κρίσεις, οι κακές σοδειές, η αστάθεια των πολιτικών καθεστώτων, ο κίνδυνος από ληστρικές επιθέσεις και οικογενειακές βεντέτες, με άλλα λόγια η φρικτή αβεβαιότητα της καθημερινότητας των Δυτικών της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου προκαλούσε μια ακατάπαυστη ζήτηση για τελετουργίες, ενισχυτικές της γονιμότητας, παρηγορητικές της δυστυχίας, καταπραυντικές του πόνου. Όπως παρατήρησε ο Γάλλος ιστορικός Jean Delumeau<sup>8</sup>, η περίοδος 1300 - 1600 ήταν ψυχολογικά δέσμια του φόβου και της αμαρτίας. Οι νόμιμες τελετουργίες του κλήρου όσο και οι ανεπίσημες, κρυφές τελετές των μάγων βοηθούσαν τους ανθρώπους ανεξάρτητα από κοινωνική θέση να αντεπεξέλθουν στο βάρος της αμαρτίας και στο βασίλειο του τρόμου που τροφοδοτούσε η αβεβαιότητα της καθημερινότητας. Με τον έλεγχο και την τυποποίηση των δραστηριοτήτων τους, οι διάφορες τελετουργίες προετοίμαζαν τους ανθρώπους να διέλθουν κρίσιμα μεταβατικά στάδια, ιδιαίτερα όσα σχετιζόνταν με τη ζωή και το θάνατο.

Οι τελετουργίες που συνδέονταν με προβλήματα βιολογικής επιβίωσης και κοινωνικής αλληλεγγύης και δικτύωσης τελούσαν σε δύο μορφές: Ήταν *τελετές μετάβασης* που σηματοδοτούσαν και ενίσχυαν ψυχολογικά βιολογικές και κοινωνικές μεταβάσεις, όπως η γέννηση, η κοινωνική άνοδος, ο γάμος, η τεκνοποιία και ο θάνατος. Μια δεύτερη μορφή ήταν οι *ημερολογιακές τελετές* που σηματοδοτούσαν τα σημαντικότερα σημεία του κάθε χρόνου, ενσωματώνοντας τη βιβλική αφήγηση στον αέναο κύκλο των εποχών. Απέναντι στο χάος της καθημερινότητας, οι τελετουργίες αποκαθιστούσαν την κοσμική τάξη, παρέχοντας στους ανθρώπους πρόσβαση στη θεϊκή δύναμη.

Το στοιχείο της επίκλησης υπερφυσικών δυνάμεων αναιρεί εν μέρει τη ντυρκείμιανή θεώρηση της θρησκείας, δείχνοντας πως οι άνθρωποι συνήθιζαν να συγχέουν το ιερό με το κοσμικό, να βιώνουν την παρουσία του ιερού μέσα από την ικανοποίηση δικών τους κοσμικών αναγκών και την ανακούφιση δικών τους εξίσου κοσμικών ανησυχιών. Μια δεύτερη σημαντική επισήμανση είναι ότι, παρά τη διδασκαλία της Εκκλησίας, το κοσμικό κοινό επιδείκνυε μια πραγματιστική στάση απέναντι στις τελετουργίες, δοκιμάζοντας και τελικά υιοθετώντας όποια θεωρούνταν αποτελεσματικότερη. Τρίτον, οι τελετουργίες γίνονταν κατανοητές στους παρευρισκόμενους επειδή βασίζονταν σε ένα κοινό λεξιλόγιο χειρονομιών που χρησιμοποιούνταν τόσο στην τελετουργική όσο και στην κανονική ζωή. Οι άνθρωποι μιούσαν σε αυτή τη γλώσσα των χειρονομιών ακόμη και στο προ-λεκτικό στάδιο: Τα παιδιά μάθαιναν να γονατίζουν και να ενώνουν τα χέρια τους σε προσευχή πριν ακόμη μάθουν να μιλούν: οι χειρονομίες αυτές θα τα συντρόφευαν σε ολόκληρή τους τη ζωή. Αυτό το σύνθετο λεξιλόγιο χειρονομιών ήταν σε κοινή χρήση: Διευκόλυνε τις εμπορικές συναλλαγές, διαχώριζε τους Χριστιανούς από τους Εβραίους και τους Μουσουλμάνους.

---

<sup>8</sup> Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture - Thirteenth - Eighteenth Centuries.*, Νέα Υόρκη, St. Martin's Press 1983.

## 1.1 Τελετές μετάβασης.

Στη θεμελιώδη του μελέτη *Les rites de passage*, δημοσιευμένη το 1908, ο Arnold van Gennep διακρίνει τρεις τελετουργικές φάσεις στις τελετές μετάβασης: (1) Την τελετή του αποχωρισμού, η οποία απομακρύνει το άτομο από την προηγούμενη κατάστασή του, (2) την τελετή της μετάβασης, η οποία αφήνει προσωρινά το άτομο σε μια μετέωρη θέση, μεταξύ της παλιάς και της νέας του κατάστασης και (3) την τελετή της ένταξης ή ενσωμάτωσης, η οποία ενώνει το άτομο με τη νέα του κοινότητα<sup>9</sup>. Κάθε τελετουργική χειρονομία σε μια τελετή μετάβασης αντλεί το νοηματικό της περιεχόμενο από τη θέση της στην αλληλουχία των φάσεων· η κάθε φάση της τελετής χρωματίζεται ανάλογα με το είδος της μετάβασης: Οι επιθανάτιες τελετές συνήθως τονίζουν τον αποχωρισμό του νεκρού από τους ζωντανούς, ενώ η τελετή βάπτισης τονίζει την ένταξη του νηπίου στη ζώσα κοινωνία των συγγενών του.

Στις περισσότερες περιπτώσεις τελετουργιών μετάβασης, η μεταβατική ή οριακή (liminal) φάση δημιουργεί μια ιδιαίτερη πραγματικότητα, κατά την οποία το άτομο - που έχει προηγουμένως αποκοπεί τελετουργικά από το κοινωνικό σώμα - αντικρύζει την κοινωνία «από τα έξω», σαν κάτι το ιερό και απαγορευμένο. Σε αυτή την οριακή φάση, το άτομο διέρχεται ένα «κατώφλι», περνά σε ένα άλλο επίπεδο εμπειρίας, συχνά έναν ιερό ή αντιστραμμένο κόσμο. Το «κατώφλι» αυτό αναπαρίσταται σε πολλές τελετές με το πέρασμα μέσα από κάποια πόρτα και υποδηλώνει τη μετάβαση από μια κοσμική σε μίαν ιερή πραγματικότητα.

Οι μελέτες του ανθρωπολόγου **Victor Turner** κατέδειξαν τη σπουδαιότητα αυτών των οριακών φάσεων στη ρύθμιση και στον έλεγχο της κοινωνικής ζωής. Οι οριακές εμπειρίες εμφανίζονται στην πλειοψηφία τους αναρχικές, στιγμές όπου οι ηθικοί φραγμοί - λχ, σχετικά με τις σεξουαλικές ορμές ή με το χρησιμοποιούμενο υβρεολόγιο - καταρρέουν, παρέχοντας την ευκαιρία για την εμπειρία ενός άναρχου κόσμου, δίχως φραγμούς και καταστολές, ενός «αντιστραμμένου κόσμου» ο οποίος δυνάμει ενυπάρχει στην «κανονική» πραγματικότητα, όμως είναι ανέφικτο ή καταστροφικό να υλοποιηθεί. Οι δραστηριότητες του «αντιστραμμένου κόσμου» - το γδύσιμο του βασιλιά από τα πλούσια ρούχα του, η καταστροφή του επισκοπικού ή του παπικού ανακτόρου, το φίλημα της αγνής παρθένας από γερο-πόρνους - τελικά λειτουργούν ενισχυτικά των κανόνων που ρυθμίζουν τη ζωή - περίπου σαν βαλβίδες ασφαλείας του συστήματος - όμως αυτό δεν αποκλείει και τη λειτουργία αυτών των οριακών φάσεων ως εναλλακτικών προτάσεων συγκρότησης της πραγματικότητας<sup>10</sup>.

### 1.1.1 Γέννηση και βάπτιση.

Η γέννηση ενός παιδιού σηματοδοτούνταν τελετουργικά από τις παραδοσιακές χριστιανικές κοινότητες και η τελετουργία της βάπτισης διατηρήθηκε και από την πλειοψηφία των προτεσταντικών Εκκλησιών μετά το σχίσμα της Μεταρρύθμισης. Οι ριζοσπαστικές προτεσταντικές κοινότητες και ιδιαίτερα οι Αναβαπτιστές κατέστησαν τη βάπτιση κεντρική πράξη επιβεβαίωσης της χριστιανικής πίστης, μετατοπίζοντάς την στην περίοδο ενηλικίωσης του ατόμου, κατά την οποία οι προσήλυτοι ήταν σε θέση να αποκτήσουν τα πνευματικά εφόδια που θα τους επέτρεπαν να «ξαναγεννηθούν» και «αναβαπτισθούν» ως γνήσιοι χριστιανοί.

Αντλώντας τις καταβολές της από τις τελετές εξαγνισμού που τελούσε ο Ιωάννης ο Βαπτιστής στα νερά του Ιορδάνη, η τελετή της βάπτισης εδραιώθηκε γρήγορα ως αναγκαία τελετή μετάβασης, ένταξης του πιστού στο σώμα της Εκκλησίας. Ο απόστολος Παύλος περιόρισε την τελετουργία στα όρια μιας μικρής πνευματικής ελίτ, ωστόσο από τον τέταρτο αιώνα, η νηπιοβάπτιση καθιερώθηκε ευρύτατα - ως αντίστοιχη τελετουργία της ιουδαϊκής περιτομής, απόρροια της μετατόπισης του χριστιανικού ενδιαφέροντος επάνω στο ζήτημα της άφεσης του προπατορικού αμαρτήματος. Η

<sup>9</sup> Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Σικάγο, The University of Chicago Press 1960.

<sup>10</sup> Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Σικάγο, Aldine 1969. Εξίσου σημαντική είναι η μελέτη του Mikhail Bakhtin επάνω στον αντεστραμμένο κόσμο του Καρναβαλιού στο θεμελιώδες έργο του *Rabelais and his World*, Bloomington, Indiana University Press 1984.

τελετή της βάπτισης ισοδυναμούσε με εξορκισμό της ψυχής του νεοεισερχόμενου μέλους της Εκκλησίας. Από τον 10ο αιώνα, το ράντισμα ή η βύθιση του κεφαλιού σε λεκάνη αντικατέστησε την εμβάπτιση σε κολυμβήθρα, όμως η τελευταία πρακτική διατηρήθηκε σε ορισμένες περιοχές μέχρι τον 13ο αιώνα, ενώ αναβίωσε σε ορισμένες ριζοσπαστικές προτεσταντικές σέκτες στη διάρκεια του 16ου.

Στη διάρκεια του Μεσαίωνα η τελετή της βάπτισης απέκτησε σαφώς τα χαρακτηριστικά μιας τελετής μετάβασης όπως την περιέγραψε ο van Genneper: Η πρώτη φάση, αυτή του αποχωρισμού, περιελάμβανε έναν ιδιαίτερα δραματικό εξορκισμό, ο οποίος τελούνταν στο κατώφλι της εκκλησίας. Πριν από τη βάπτιση, το βρέφος θεωρούνταν φορέας του προπατορικού αμαρτήματος, το οποίο είχε «επιβεβαιώσει» η σαρκική επαφή των γονέων του. Επομένως, το νήπιο θεωρούνταν ότι τελούσε υπό την επιρροή του σατανά και εάν έμενε αβάπτιστο, λειτουργούσε ως δαιμονική παρουσία στους κόλπους της κοινότητας. Η αποβολή του κακού συντελούνταν με την τελετή του εξορκισμού, στην οποία ο ιερέας απάλλαξε το βρέφος από τη δαιμονική επιρροή, αποκαθάροντάς το και επιτρέποντάς του έτσι να διέλθει το κατώφλι του ιερού ναού για τη δεύτερη φάση της τελετουργίας μετάβασης.

Η δεύτερη φάση, αυτή της μετάβασης, σηματοδοτούνταν από τον αποχωρισμό του βρέφους από τους γονείς και από την εμβάπτισή του (ή το ράντισμα του κεφαλιού του) από τον ιερέα. Στην τρίτη φάση, της ενσωμάτωσης στην οικογένεια της Εκκλησίας του Χριστού, το βρέφος παραδίδονταν στους πνευματικούς του γονείς, οι οποίοι και το εκπροσωπούσαν ενώπιον της Εκκλησίας, απήγγειλαν το πιστεύω και το πάτερ ημών για λογαριασμό του, ενώ αναλάμβαναν την υποχρέωση, ως πνευματικοί κηδεμόνες, να το αναθρέψουν σύμφωνα προς τις διδαχές της Εκκλησίας. Επιπλέον, προσέφεραν στο παιδί και στην οικογένειά του ένα νέο δίκτυο πνευματικής συγγένειας.

Εικόνα 1.



Ο θεσμός των πνευματικών γονέων - ιδιαίτερα του νονού - κατέστη ένας από τους σημαντικότερους στις χριστιανικές ευρωπαϊκές κοινωνίες. Στο Βορρά, ο νονός συνήθως προερχόταν από το ίδιο κοινωνικό στρώμα με το πνευματικό του παιδί (συνήθως άτομα του στενού οικογενειακού περιβάλλοντος). Αντίθετα, στη Νότια Ευρώπη όπως και στο βαλκανικό χώρο, ο θεσμός του πνευματικού πατέρα αποτελούσε σημαντικό τμήμα σύνθετων δικτύων πατρωνείας παρά τις εκκλησιαστικές απαγορεύσεις, ορισμένοι βενετοί ευγενείς προσκαλούσαν έως και 150 νονούς να προσφέρουν την πνευματική κηδεμονία τους - και την κοινωνική και πολιτική συμμαχία τους στο βαπτιζόμενο παιδί της οικογένειας. Στην ιταλική χερσόνησο, οι ισχυροί της υπαίθρου ήταν συχνά περιζήτητοι ως νονοί παιδιών που προέρχονταν από τα ασθενέστερα κοινωνικά στρώματα.

Η βάπτιση έδινε στο παιδί την κοινωνική του ταυτότητα. Το ενσωμάτωνε στην ευρύτερη χριστιανική κοινωνία, ακόμα σπουδαιότερο, του έδινε ένα όνομα που θα το ακολουθούσε σε ολόκληρη του τη ζωή. Και στο ζήτημα της ονοματολογίας των βαπτιζομένων παιδιών παρατηρείται μια διαφοροποίηση ανάμεσα στον ευρωπαϊκό Νότο και το Βορρά. Στις βόρειες περιοχές, τα βαπτιζόμενα παιδιά έπαιρναν συνήθως το όνομα του νονού τους, ενώ υπήρχε η μέριμνα διατήρησης μιας ισορροπίας ανάμεσα στα ονόματα που προέρχονταν από την οικογένεια του πατέρα και σε εκείνα που προέρχονταν από την οικογένεια της μητέρας. Στον περισσότερο πατριαρχικό Νότο, τα ονόματα των παιδιών προέρχονταν σχεδόν αποκλειστικά από την πλευρά του πατέρα, ενώ στη Φλωρεντία του 15ου αιώνα επικρατούσε η πολιτική της άντλησης ονομάτων από νεκρά μέλη της οικογένειας, σε μια απόπειρα συμβολικής επανενσάρκωσης του νεκρού μέλους της οικογένειας μέσα από το νεοβαπτιζόμενο νήπιο. Τα παιδιά στην αναγεννησιακή Ιταλία αποκτούσαν μια ταυτότητα που είχε προετοιμασθεί από την οικογένεια, ενώ η συστηματική

χρήση ονομάτων νεκρών υποδεικνύει και μια συνεχή επικοινωνία ανάμεσα σε αυτούς και στον κόσμο των ζωντανών.

Στις νότιες ευρωπαϊκές κοινωνίες, ο χώρος τέλεσης του μυστηρίου της βάπτισης έπαιξε εξίσου σημαντικό ρόλο στην τελετουργία. Στη Φλωρεντία, όλα τα νεογέννητα παιδιά είχαν το δικαίωμα να βαπτισθούν στο λαμπρό βαπτιστήριο του καθεδρικού του Αγίου Ιωάννη, προστάτη αγίου της πόλης. Η βάπτιση για τους Φλωρεντινούς προσελάμβανε και τη διάσταση μιας τελετής ένταξης του νέου μέλους στην κοινότητα των πολιτών. Πολλές ιταλικές πόλεις είχαν ανεγείρει περίλαμπρα βαπτιστήρια, ξεχωριστά από τους καθεδρικούς τους ναούς. Οι χώροι αυτοί εδραιώθηκαν και ως τόποι συνεδριάσεων των αστικών συμβουλίων και σε ορισμένες περιπτώσεις εξελίχθηκαν σε μαυσωλεία για τα επιφανή μέλη της κοινότητας, κοσμικούς και κληρικούς. Στη Σερβία προ της οθωμανικής κατάκτησης, η τελετουργική πορεία του μονάρχη από το βαπτιστήριο στον καθεδρικό συμβόλιζε το ρόλο του ως καθοδηγητή του λαού/ποιμνίου του.

Τα δραματικά υψηλά επίπεδα βρεφικής θνησιμότητας που εμάστιζαν τις ευρωπαϊκές κοινωνίες της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου μεγιστοποιούσαν την τελετουργική ισχύ της βάπτισης. Ο φόβος του αιφνίδιου βρεφικού θανάτου πριν τη βάπτιση είχε οδηγήσει την Εκκλησία να εκχωρήσει το δικαίωμα της αεροβάπτισης για ετοιμοθάνατα ή και νεκρά βρέφη στους άμεσα παρευρισκομένους· αρκούσε το ράντισμα με νερό του κεφαλιού ή και μέρους του σώματος του βρέφους και η επίκληση του Πατέρα του Υιού και του Αγίου Πνεύματος για να παραδωθεί το παιδί στη βασιλεία των ουρανών. Σε περίπτωση που το παιδί πέθαινε πριν από την ολοκλήρωση του τοκετού, οι μαμές ήταν επιφορτισμένες να το αφαιρέσουν με καισαρική τομή για να μη «μολύνει» με την ανιέρη του υπόσταση το σώμα της μητέρας. Οι νέες μητέρες ήταν υποχρεωμένες να εξαγνισθούν με εκκλησιασμό έπειτα από τη γέννα για να καταστούν και πάλι πλήρη μέλη της Εκκλησίας. Τα αβάπτιστα παιδιά θεωρούνταν δαιμονικές παρουσίες, ενώ θρύλλοι ήθελαν το σατανά να τα αντικαθιστά με διαβολικά ομοιώματά τους, σε βάρος της κοινότητας. Το 1681, ο ιεροεξεταστής του Udine στην περιοχή του Friuli ανέφερε εξοργισμένος στην Αγία Έδρα πως ορισμένες επιτήδειες γυναίκες έπειθαν τους απλούς ανθρώπους να τους φέρνουν τα νεκρά τους βρέφη για βάπτιση και ισχυρίζονταν πως κατά την τέλεση του μυστηρίου, ο Κύριος έδινε προσωρινά ζωή στα νεκρά βρέφη για να λάβουν τη χάρη και αμέσως μετά τα ξαναέπαιρνε κοντά του. Η αγωνία για τη διαφύλαξη της ψυχικής και σωματικής ακεραιότητας του βρέφους οδήγησε σε ακραίες εκδηλώσεις όπως η λατρεία του σκύλου-προστάτη των βρεφών Αγίου Guinefort στη Γαλλία. Η τελετή της βάπτισης με τη στέρεη βιβλική της θεμελίωση παρέμεινε, παρά τις αμφισβητήσεις που δέχθηκε με την κρίση της Μεταρρύθμισης, η κορυφαία τελετουργία μετάβασης της χριστιανικής θρησκείας.

### **1.1.2 Τελετές κοινωνικής μετάβασης.**

Πέρα από τις τελετές μετάβασης που σηματοδοτούσαν το πέρασμα σε μια νέα βιολογική πραγματικότητα, το πέρασμα σε μια νέα κοινωνική κατάσταση και ιδιαίτερα η αναβάθμιση της κοινωνικής υπόστασης απαιτούσε την “τελετουργική σηματοδότησή” της. Και εδώ η σπουδαιότητα της τελετουργικής διαδικασίας διαφαίνεται στο γεγονός ότι, σε πολλές περιπτώσεις, η προσεκτική δημόσια τέλεση του τελετουργικού τυπικού νομιμοποιούσε τη νέα κοινωνική θέση. Για τις περισσότερες γυναίκες της Ευρώπης, οι αλλαγές στην κοινωνική τους υπόσταση συνδέονταν άμεσα με τα “εξελικτικά στάδια” της σεξουαλικής τους ζωής (γάμος, μητρότητα, χηρεία). Ο γάμος ως τελετή μετάβασης δεν οδηγούσε σε ένα ανώτερο στάδιο κοινωνικής ολοκλήρωσης· η κηδεμονία της γυναίκας περνούσε από τα χέρια του πατέρα στα χέρια του συζύγου. Υπό αυτή την έννοια, μόνον η χηρεία απέφερε στη γυναίκα μια κοινωνική χειραφέτηση. Εξω από τον κόσμο των παντρεμένων γυναικών, όσες γυναίκες είχαν επιλέξει το μοναστικό βίο υφίσταντο τις ειδικές τελετές μετάβασης που τις εντάσσαν στις καλόγριες. Στον αντίποδα της μοναστικής ηθικής, οι πόρνες της πρώιμης νεότερης Ευρώπης υποχρεώνονταν να υποστούν αντίστοιχες τελετουργίες δημόσιας διαπόμπευσης.

Η μεγάλη γκάμα των δημοσίων ρόλων που αποτελούσαν αποκλειστικό προνόμιο του ανδρικού φύλου οδηγούσε σε μια πληθώρα τελετουργιών κοινωνικής μετάβασης. Στις πόλεις και στα χωριά της Δύσης, οι έφηβοι που προέρχονταν από το χώρο των τεχνιτών ενθαρρύνονταν από τους



ενήλικους να σχηματίσουν ταραχοποιές ομάδες, οι οποίες εμφανίζονταν με ονόματα όπως αββαεία των νέων, νεανικά βασίλεια, κλπ. Η δράση αυτών των ομάδων - άμεσα συνυφασμένη με την καθημερινότητα των κοινοτήτων και ιδιαίτερα με τις καρναβαλικές εκδηλώσεις - ήταν ιδιαίτερα έντονη στη Γαλλία, την Ιταλία, τα εδάφη της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, την Ουγγαρία και τη Ρουμανία, ενώ εμφανίζεται σποραδική στις περιπτώσεις της Αγγλίας, Σκωτίας και Ισπανίας. Οπου υπήρχαν, οι νεανικές συμμορίες εξέφραζαν στο συμβολικό πεδίο την οριακότητα της περιόδου μετάβασης από την εφηβεία στην ηλικία της σεξουαλικής ολοκλήρωσης με επίκεντρο το γάμο.

Οι δραστηριότητες αυτών των νεανικών συμμοριών ήταν αμφίσημες. Αφενός προσέφεραν τελετές μετάβασης από τα “επικίνδυνα χρόνια” της εφηβείας στην πλήρη ενσωμάτωση στην κοινότητα, αφετέρου λειτουργούσαν και ως ομάδες ηθικής αστυνόμευσης, επιβάλλοντας τον κώδικα ηθικής της κοινότητας (ιδιαίτερα σε ό,τι αφορούσε τη σεξουαλική συμπεριφορά των δύο φύλων) στα παραστρατημένα μέλη της. Η ηθική αστυνόμευση εκφραζόταν κυρίως με τελετές διαπόμπευσης ή διακωμώδησης του παραστρατημένου, όπως τα *charivari* στη Γαλλία και οι *mattinate* στην Ιταλία. Σε πολλές περιπτώσεις, όπως λχ στις αστικές κοινότητες της Ιταλίας, οι νεανικές συμμορίες εμπλέκονταν σε οδομαχίες διεκδίκησης χώρου και αντεκδίκησης (*vendetta*), λειτουργώντας ως προθάλαμοι των φατριών που κυριαρχούσαν στην τοπική πολιτική σκηνή.

Ο πιο αξιοσημείωτος - και δραματικότερος - τρόπος με τον οποίο οι νεανικές συμμορίες βίωναν τελετουργικά τη μετάβαση σε μια νέα κοινωνική υπόσταση ήταν μέσω της συμμετοχής σε έναν ομαδικό βιασμό. Για τη βίβαση αυτή πρακτική, έχουμε σημαντικά στοιχεία από τις νοτιοανατολικές περιοχές της Γαλλίας. Σε πόλεις όπως η Arles ή η Dijon, οι νεανικές ομάδες, αποτελούμενες από νεαρούς μαθητευόμενους τεχνίτες και γιουούς τεχνιτών, περιφέρονταν τα βράδια στα τείχη και τα σοκάκια των κοινοτήτων, επιδιώκοντας τη συμπλοκή με άλλες νεανικές συμμορίες και κυρίως αναζητώντας ένα θύμα για τον ομαδικό βιασμό. Η επιλογή του θύματος δεν γινόταν τυχαία. Βαρύνουσας σημασίας ήταν η κοινωνική θέση της νεαρής κοπέλας, οι κοινωνικές της διασυνδέσεις και συμμαχίες - οι οποίες θα μπορούσαν να προκαλέσουν μακροχρόνια βεντέτα.

Η επίθεση αποτελούσε μια τελετή μετάβασης τόσο για τους βιαστές όσο και για το θύμα τους. Για τα νεαρά αγόρια, η συμμετοχή στον ομαδικό βιασμό σήμαινε την πανηγυρική επιβεβαίωση του ανδρισμού τους, το πέρασμά τους στην κοινωνία των σεξουαλικά ολοκληρωμένων αρσενικών: Ο Jacques Rossiaud έχει υπολογίσει πως στην περιοχή της Dijon περίπου ο μισός νεανικός πληθυσμός είχε πάρει μέρος τουλάχιστον σε έναν ομαδικό βιασμό νεαρής κοπέλας<sup>11</sup>. Τα θύματα των βιασμών υφίσταντο μια ριζικά διαφορετική “τελετή μετάβασης”. Οντας συνήθως ανυπεράσπιστα μέλη της κοινότητας (υπηρέτριες, ερωμένες πολιτών και κυρίως κληρικών, μόνες γυναίκες), αντιμετώπιζαν τον “καταστατικό μισογυνισμό” της περιόδου, ο οποίος εκφραζόταν μέσα από την ενοχοποίηση του θύματος του βιασμού και την απάλλειψη των ευθυνών των βιαστών. Αντιμετωπίζοντας την κοινωνική κατακραυγή, τα θύματα των ομαδικών βιασμών αντιμετώπιζαν το τραγικό δίλημμα ανάμεσα στην πλήρη περιθωριοποίηση και τον υποβιβασμό τους στον κόσμο των επαιτών ή στην ένταξη τους στο τοπικό πορνείο. Συνήθως ο βιασμός αποτελούσε τον τυπικό προθάλαμο για την είσοδο μιας κοπέλας στον κόσμο της πορνείας. Όταν οι πόρνες αποτραβιόνταν από τα πορνεία, έχοντας “εκτίσει την ποινή” τους (συνήθως στα τριάντα τους χρόνια) είχαν το δικαίωμα να παντρευθούν και να επανενταχθούν στην κοινότητα, θεωρητικά δίχως καμμία κηλίδα στην κοινωνική τους υπόληψη. Οι κοπέλες - θύματα βιασμών βίωναν επομένως μια παρατεταμένη τελετή μετάβασης: Ο βιασμός τις αποχώριζε από την κοινότητα, βυθίζοντάς τις σε μια κατάσταση μακροχρόνιας οριακότητας, ανάμεσα στις παρθένες και στις παντρεμένες γυναίκες της κοινότητας. Η απομάκρυνση από το πορνείο και ο γάμος σηματοδοτούσαν τη επανένταξή τους στην κοινότητα.

Για τα νεαρά μέλη των νεανικών συμμοριών, η κοινωνική ολοκλήρωση μέσω του γάμου συνέπιπτε με την επαγγελματική αποκατάσταση, τις εξετάσεις της ειδικότητας και την απόκτηση του διπλώματος του αρχιμάστορα, που τους οδηγούσαν στο νέο τους χώρο των επίσημων συντεχνιών. Στο γάμο του νέου αρχιμάστορα, τα υπόλοιπα μέλη της συμμορίας που δεν είχαν ολοκληρώσει

---

<sup>11</sup> Jacques Rossiaud, *Medieval Prostitution*, Οξφόρδη, Blackwell 1988.

ακόμη την κοινωνική τους εξέλιξη κάθονταν σε ξεχωριστό τραπέζι, ανήκοντας σε έναν άλλο “κόσμο” από τη νέα πραγματικότητα του τέως συντρόφου τους. Όταν οι οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες - πτώση της ζήτησης και σκλήρυνση στο εσωτερικό των συντεχνιών - καθυστερούσαν επί μακρόν την επαγγελματική αποκατάσταση των μαθητευομένων - λειτουργώντας παράλληλα ανασταλτικά και για την κοινωνική τους ολοκλήρωση - η σεξουαλική βία των νεανικών συμμορριών λειτουργούσε και σαν έκφραση διαμαρτυρίας των νέων της κοινότητας.

Σε αντίθεση με τους νεαρούς μαθητευόμενους τεχνίτες, οι γόνοι της φεουδαλικής αριστοκρατίας εντάσσονταν στην κοινωνική ιεραρχία της ιπποσύνης μέσα από την τελετουργία της φεουδαλικής υποτέλειας (*vassalage*). Η τελετή της φεουδαλικής υποτέλειας αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση των τελετών μετάβασης όπως τις περιέγραψε ο van Genner, αποτελούμενη από τρεις διακριτές φάσεις: Στην πρώτη, αποκαλούμενη *homage* (φόρος τιμής), ο νεαρός βασσάλος δήλωνε τη θέλησή του να γίνει ο “άνθρωπος του άρχοντα”, νομιμοποιώντας με αυτόν τον τρόπο την κοινωνική και πολιτική ανωτερότητα του κυρίου του. Στη δεύτερη φάση, τον όρκο της υποτέλειας, ο άρχοντας έπιανε τα σταυρωμένα χέρια του νέου βασσάλου - ή έτεινε το δεξί του χέρι για χειροφίλημα, όπως στην Ισπανία - και αντάλλαζε μαζί του όρκο αμοιβαίου δεσμού, επισφραγισμένο με ένα φιλί στο στόμα. Η χειραψία και το φιλί ανάμεσα στους δύο ενήλικους άνδρες “σωματοποιούσε” την ένωση των δύο ανδρών (η έμμεση ή άμεση εμπλοκή του σώματος αποτελούσε κύριο χαρακτηριστικό των περισσότερων τελετουργιών στην Πρώιμη Νεότερη Περίοδο). Στην τρίτη φάση της τελετής, την απόδοση του φέουδου, ο άρχοντας παραχωρούσε στο βασσάλο του κάποια εδαφική έκταση από την οποία ο τελευταίος θα εξασφάλιζε την οικονομική του άνεση. Η απόδοση φεουδαλικών γαιών στο βασσάλο εκφραζόταν συμβολικά με ένα κλαδί, λίγο χύμα, ένα ξίφος, ένα κύπελο, ένα κέρασ ή και ένα ξίφος.

### 1.1.3 Σεξουαλική ζωή και γάμος.

Σε αντίθεση με τις τελετές βάπτισης, οι εκκλησιαστικές αρχές στην Πρώιμη Ευρώπη συνάντησαν μεγάλες δυσκολίες στην απόπειρά τους να εμπεδώσουν μια μυστηριακή θεώρηση της τελετής του γάμου στο λαϊκό τους ποίμνιο. Με δεδομένο ότι στις κοινωνίες της περιόδου, οικογένειες που δεν συνδέονταν με δεσμά ήταν δυνάμει εχθροί, ο γάμος κατέστη ένα είδος συμβόλου ειρήνευσης στο εσωτερικό των κοινοτήτων. Οι γαμήλιες τελετές περισσότερο από ο,τιδήποτε αντανάκλασαν ένα δεσμό συμμαχίας ανάμεσα στις οικογένειες και η παρεμβολή του κλήρου θεωρούνταν τόσο περιττή όσο και συσκοτιστική της πραγματικής λειτουργίας του γάμου. Η γενική αντιπάθεια απέναντι στην παρεμβολή του κλήρου στις γαμήλιες τελετές διευκόλυνε το έργο μεταρρυθμιστών όπως οι Ζβίγγλιος και Λούθηρος στην εκστρατεία τους απάλειψης της μυστηριακής υφής του γάμου<sup>12</sup>.

Οι γαμήλιες τελετές έδιναν έμφαση στην αμοιβαία υπόσχεση των νεόνυμφων να συμβιώσουν και να γεννήσουν απογόνους, όσο και στην υποχρέωση των οικογενειών τους να ανταλλάξουν περιουσιακά στοιχεία. Η ίδια η γαμήλια τελετή μεταβλήθηκε σε μυστήριο μόλις το 1439, ενώ οι γάμοι στις καθολικές κοινωνίες δεν απαιτούσαν την παρουσία ιερέα πριν το 1563. Μέχρι τον 16ο αιώνα, στις περισσότερες περιοχές της Δύσης, η παρεμβολή της Εκκλησίας είχε μάλλον νομική φύση, επικυρωτική του γάμου και οριοθετική των δυνατοτήτων για ένα γάμο (αποφυγή της αιμομιξίας, άρνηση αμφισβητούμενων γάμων, κλπ). Η ίδια η γαμήλια τελετή δεν είχε αποκτήσει ένα πάγιο τυπικό, ενώ η Εκκλησία ανεχόταν μια πληθώρα διαφορετικών γαμήλιων τελετουργιών.

Στη βάση της κοινωνικής πυραμίδας, η γαμήλια τελετή δεν ήταν διόλου επίσημη: Στην Ουαλία της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου, ο γαμπρός και η νύφη έπρεπε να υπερπηδήσουν ένα εμπόδιο που έμπαινε στο κατώφλι του σπιτιού τους (συνήθως ένα κλαδί δένδρου) παρουσία μαρτύρων. Το ξεπέρασμα του εμποδίου εμπρός στο κατώφλι της νέας κοινής κατοικίας υποδηλούσε την οριακότητα της φάσης σε μια σαφώς προσδιορισμένη τελετή μετάβασης του νέου ζευγαριού. Με εξαίρεση την

<sup>12</sup> Γεγονός που ωστόσο δεν εμπόδισε το Λούθηρο και τους Προτεστάντες να επαναπροσδώσουν μια αμιγώς θρησκευτική διάσταση στη γαμήλια τελετή, στην προσπάθειά τους εξοβελισμού των “βλάσφημων” κοσμικών στοιχείων από αυτήν.

Ισπανία, οι περισσότεροι γάμοι στη Δύση πριν το 16ο αιώνα τελούνταν εκτός του κτηρίου της εκκλησίας (92% των γάμων που καταγράφηκαν στην περιοχή του Canterbury και 98% στην περιοχή της Τουλούζης). Σε μια περιβόητη υπόθεση διγαμίας που έφθασε στα φλωρεντινά δικαστήρια, μια ταπεινής προέλευσης χήρα ονομαζόμενη Σουζάννα, μίλησε τον αριστοκράτη φίλο της για διγαμία, όταν ο τελευταίος υποσχέθηκε γάμο σε μια νεότερη γυναίκα. Η Σουζάννα, η οποία συζούσε με τον Φλωρεντινό αριστοκράτη επί πολλά χρόνια, ισχυρίστηκε στο δικαστήριο με την υποστήριξη μαρτύρων ότι ο φίλος της την είχε παντρευθεί σε ιδιωτική τελετή, προσφέροντας της ένα γαμήλιο δακτυλίδι. Όπως επισημαίνει ο **Edward Muir**, είναι χαρακτηριστικό ότι ο παρευρισκόμενος αρχιεπίσκοπος ουδέποτε αμφισβήτησε τη νομιμότητα τέλεσης του γάμου εκτός του ναού.

Παρά την έντονη πολυμορφία των γαμήλιων εθίμων στις κοινωνίες της Πρώιμης Δύσης, ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά είναι δυνατό να εντοπισθούν: (1) Οι γαμήλιες τελετές συνήθως τελούνταν σε κάποια πόρτα, το κατώφλι του σπιτιού ή μιας εκκλησίας, για να τονισθεί το μεταβατικό τους στοιχείο. (2) Ανταλλάσσονταν δώρα και συμβολικά αντικείμενα: Ο πατέρας της νύφης έδινε την κόρη του μαζί με την προίκα της σε αντάλλαγμα ενός δακτυλιδιού ή κάποιας άλλης ένδειξης αμοιβαίας υπόσχεσης. (3) Και τα δύο μέρη δήλωναν ρητά την πρόθεση τους να παντρευθούν και έδιναν όρκους αμοιβαίας υποστήριξης, (4) οι υποσχέσεις επισφραγίζονταν με μια χειραψία ή με ένα φιλί, το οποίο παρέπεμπε στο φιλί της ειρήνης από τη Θεία Λειτουργία.

Στην ιταλική χερσόνησο, οι γαμήλιες τελετές παρέμεναν στενά προσκολλημένες στις αρχαίες ρωμαϊκές και λομβαρδικές πρακτικές, καλυπτόμενες από ένα ισχυρό τείχος αντίστασης απέναντι στις απόπειρες παρεμβολής της Εκκλησίας. Οι έρευνες της **Christiane Klapisch-Zuber** για τα φλωρεντινά γαμήλια έθιμα της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου<sup>13</sup> μας έχουν δώσει μια σαφή εικόνα της φλωρεντινής ιδιαιτερότητας: Δύο ήταν τα χαρακτηριστικότερα στοιχεία της φλωρεντινής γαμήλιας τελετής: Η διαφορά ηλικίας ανάμεσα στο γαμπρό (συνήθως στην τρίτη του δεκαετία) και στη νύφη (δεκαοκτώ χρονών ή και μικρότερη) και το γεγονός ότι κάθε μια από τις τρεις βασικές φάσεις της γαμήλιας τελετής διαδραματιζόταν σε διαφορετικό χώρο.

Μια εισαγωγική φάση αφορούσε τη διαπραγμάτευση του γάμου ανάμεσα στα γηραιότερα αρσενικά μέλη των δύο οικογενειών, με την παρουσία κάποιου προξενητή. Η συμφωνία ανάμεσα στους δύο άνδρες (συνήθως οι γονείς ή οι κηδεμόνες των μελλόνυμφων) επισφραγίζονταν με ένα φιλί στο στόμα. Η αμοιβαία υπόσχεση ανάμεσα στις δύο οικογένειες επισφραγίζονταν με την πρώτη φάση της γαμήλιας τελετής, τη γιορτή της αμοιβαίας δέσμευσης, μια αποκλειστικά ανδρική υπόθεση, με την παντελή απουσία της νύφης. Τα σημαντικότερα παρευρισκόμενα μέλη από τις δύο οικογένειες επισφραγίζαν και πάλι τη συμφωνία με ένα φιλί στο στόμα, ενώ ένας γραμματικός αναλάμβανε να διατυπώσει με ιδιαίτερη προσοχή στη φόρμα το γαμήλιο συμβόλαιο. Ενδεικτική αυτών των τελετουργιών ήταν η απουσία ακόμη και του ονόματος της νύφης από το γαμήλιο συμβόλαιο· αυτό εξέφραζε τους νέους δεσμούς συγγένειας που ένωναν πλέον τις δύο οικογένειες. Η νύφη - όπως και οι γυναίκες των οικογενειών - έκανε την εμφάνισή της μόνο στην κατοπινή φάση του γάμου, την “ημέρα του δακτυλιδιού”, όπου επικεφαλής της τελετής ήταν ο πατέρας ή ο κηδεμόνας της. Ένας συμβολαιογράφος - όχι ιερέας - ρωτούσε το ζευγάρι εάν συναινεί στην ένωση τους και κατόπιν έτεινε το χέρι της νύφης στο γαμπρό, ο οποίος της περνούσε και το γαμήλιο δακτυλίδι. Ο συμβολαιογράφος κατέγραφε με κάθε λεπτομέρεια και προσοχή το τυπικό της ένωσης, ενώ η τελετή επισφραγίζονταν με ανταλλαγή δώρων ανάμεσα στις δύο οικογένειες και με το γαμήλιο τραπέζι που παρέθετε η οικογένεια της νύφης.

Αν και πλέον το ζευγάρι θεωρούνταν ανδρόγυνο, ο γάμος παρέμενε ημιτελής μέχρι την ολοκλήρωσή του με τη γαμήλια τελετή (η οποία σε πολλές περιπτώσεις ερχόταν σε μεγάλο χρονικό διάστημα από την “ημέρα του δακτυλιδιού”): Η γαμήλια τελετή αποτελούνταν από μια πομπή στο σπίτι του γαμπρού, όπου ο νεόνυμφος και η οικογένεια με τους φίλους τους υποδέχονταν τη νύφη με τελετές που, ανάλογα με την οικονομική επιφάνεια των οικογενειών, κρατούσαν μέχρι και ημέρες. Η

---

<sup>13</sup> Christiane Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1985.

γαμήλια τελετή ολοκληρωνόταν με ένα τελικό συμπόσιο με τη λήξη του οποίου συγγενείς και φίλοι αποσύρονταν αφήνοντας το ζευγάρι να μοιρασθεί για πρώτη φορά τη συζυγική κλίνη. Είναι χαρακτηριστικό ότι και σε αυτή τη φάση τα ζευγάρια δεν έμπαιναν σε εκκλησία, ούτε και ζητούσαν την ευλογία κάποιου ιερέα (αντίθετα με άλλες ιταλικές περιοχές). Και οι τρεις φάσεις του φλωρεντινού γάμου τελούσαν συνήθως την Κυριακή, ημέρα κατά την οποία οι κληρικοί ήταν δεσμευμένοι στις εκκλησίες τους, επομένως μπορούσαν εύκολα να παρακαμφθούν.

Η δημόσια έκθεση του ζεύγους των νεονύμφων στην κοινότητα, εκπροσωπούμενη από τα ευρύτερα οικογενειακά δίκτυα των δύο μερών, απηχούσε έναν ευρύτατα διαδεδομένο φόβο στους γονείς της εποχής, το ενδεχόμενο του κρυφού και δίχως τη συναίνεση των οικείων γάμου. Το ισχύον εκκλησιαστικό δίκαιο νομιμοποιούσε κάθε γαμήλια ένωση η οποία στηριζόταν στην ειλικρινή δέσμευση των δύο άμεσα ενδιαφερόμενων, γεγονός που επέτρεπε σε πολλούς παράνομους προγαμιαίους δεσμούς να εξελιχθούν σε επίσημες σχέσεις, σε πείσμα των γονέων. Μετατρέποντας το γάμο σε αστικό συμβόλαιο, οι προτεσταντικές κοινότητες αντιμετώπισαν το πρόβλημα, εναποθέτοντας την επικύρωση του γάμου στις αστικές αρχές. Με τη Σύνοδο του Τριδέντου το 1563, η Καθολική Εκκλησία προχώρησε σε ένα συμβιβασμό ανάμεσα στις απαιτήσεις των κοινοτήτων για στοιχειώδη μέτρα ελέγχου επί της νεολαίας και στο παραδοσιακό δικαίωμα δύο ανθρώπων να παντρευθούν εφόσον το εδήλωναν ενώπιον του ιερέα. Στο μετατριδεντινό Καθολικισμό, για να οριστικοποιηθεί μια γαμήλια ένωση απαιτούνταν τρεις προηγούμενες δημοσιοποιήσεις του γεγονότος, καταγεγραμμένες επίσημα στα αρχεία της ενορίας. Η καθολική μεταρρύθμιση κατέστησε με τη σειρά της το γάμο δημόσιο γεγονός και, το σημαντικότερο, αντικατέστησε το συμβολαιογράφο της κοινότητας με τον ιερέα, εδραιώνοντας το μυστήριο του γάμου ως κατεξοχήν δημόσιο γεγονός. Σταδιακά, το καθολικό τελετουργικό τυπικό οδήγησε την τελετή του γάμου ενώπιον της Αγίας Τράπεζας και μακριά από το κατώφλι της εκκλησίας, περιορίζοντας στο συμβολικό πεδίο τη μεταβατική διάσταση της γαμήλιας τελετουργίας.

Οι γαμήλια τελετή της Εκκλησίας υπερείχε ωστόσο από κάθε άλλη κοσμική τελετουργία γάμου στην προστασία που προσέφερε απέναντι στον κίνδυνο της γυναικείας στειρότητας ή της ανδρικής ανικανότητας. Τα ζευγάρια που ο δεσμός τους δεν είχε ευλογηθεί από την Εκκλησία κινδύνευαν σε κάθε στιγμή - όπως και τα αβάπτιστα παιδιά - από τη μαύρη μαγεία ανθρώπων που παρακινημένοι από φθόνο επιθυμούσαν να υπονομεύσουν το γάμο, προκαλώντας προβλήματα στην αναπαραγωγή του ζευγαριού. Αν και οι άνδρες και γυναίκες της εποχής ήταν σχετικά ενήμεροι επάνω στη διαδικασία της σύλληψης και εγκυμοσύνης, η γονιμότητα των ζευγαριών δεν αντιμετωπιζόταν ως φυσική διαδικασία αλλά μάλλον σαν προϊόν τελετουργικών παρεμβάσεων πριν από τη σύλληψη και σε όλη τη διάρκεια της εγκυμοσύνης. Οι έγκυες γυναίκες της εποχής κατέφευγαν σε τελετουργικές πρακτικές διαφύλαξης της εγκυμοσύνης τους ή και επίτευξης της επιζητούμενης γονιμότητας. Γυναικεία αναγνώσματα της εποχής, όπως οι *Δέκα Ηδονές της Μητρότητας* παρακινούσαν τις άτεκνες γυναίκες να προσφύγουν στη συμβουλή "σεξουαλικά ολοκληρωμένων" γυναικών, οι οποίες θα τις μούσαν στις σεξουαλικές τελετουργίες που οδηγούσαν στην πολυπόθητη σύλληψη. Πέρα από τη χρήση αφροδισιακών παρασκευασμάτων, οι γυναίκες κατέφευγαν σε μαγικά φυλακτά, προσευχές και τελετουργίες γονιμότητας σε συγκεκριμένες χρονικές περιόδους (συνήθως με πανσέληνο). Από τη στιγμή που μια γυναίκα συνελάμβανε, όφειλε να διαφυλάξει την εγκυμοσύνη της από το ενδεχόμενο της αποβολής: Στο οπλοστάσιο των αμυντικών παρασκευασμάτων και φυλακτών της εποχής περιλαμβάνονταν διάφορα περιδέραια, όπως το κρέμασμα ενός αποξηραμένου βατράχου γύρω από τη γυναικεία μέση.

Πιο διαδεδομένος φόβος ήταν αυτός της ανδρικής ανικανότητας, του ευνουχισμού του συζύγου με τη χρήση μαγικών πρακτικών. Ο θεολόγος του 13ου αιώνα Albertus Magnus περιγράφει σε κείμενό του τη μαγική τελετή ευνουχισμού του θύματος: Παίρνοντας το πέος ενός πρόσφατα σκοτωμένου λύκου, αυτός που επιδίωκε τον ευνουχισμό πήγαινε στην πόρτα του θύματος του· αρκούσε να τον φωνάξει με το όνομά του, δένοντας ταυτόχρονα μια άσπρη κλωστή γύρω από το πέος του λύκου για να τον καταστήσει αυτόματα ανίκανο. Η μαγική πρακτική της περίσφυξης του ανδρικού μορίου με νήμα αντλούσε εμφανώς τις καταβολές της από πρακτικές ευνουχισμού των

ζώνων στην αγροτική ύπαιθρο και κατέστη το φόβητρο ιδιαίτερα των αγροτικών μαζών στη διάρκεια του 16ου και του 17ου αιώνα. Στη Γαλλία, η μαγική πρακτική του ευνουχισμού, αποκαλούμενη *aiguillette*, ήταν ευρύτατα εδραιωμένη ως κατεξοχήν φοβία του ανδρικού πληθυσμού. Ο Jean Bodin μνημονεύει μια περίπτωση δίκης στην πόλη του Poitiers στη διάρκεια των θρησκευτικών πολέμων, όπου μια νέα γυναίκα καλής υπόληψης έκανε επίδειξη περισσότερων από πενήντα διαφορετικών τρόπων δεσίματος της *aiguillette*, ανάλογα με την έκταση της επιδιωκόμενης βλάβης στον άλλο. Στην περιοχή του Languedoc, ο τελετουργικός ευνουχισμός συνέβαινε στο εσωτερικό της εκκλησίας, την ώρα του γάμου και συνήθως ακολουθούσε την επίκληση του ιερέα στο αδιαίρετο της ένωσης του ζευγαριού που είχε ευλογήσει ο Κύριος (*ους ο Θεός συνέζευξεν, άνθρωπος μη χωριζέτω*) με τη χαρακτηριστική φράση “αλλά ας το κάνει ο διάβολος”, συνοδευόμενη από τη ρίψη ενός νομίσματος πάνω από τον ώμο του δράστη. Εάν δεν βρισκόταν το νόμισμα, ο γάμος ήταν καταδικασμένος. Η αίσθηση της δαιμονικής απειλής στην ανθρώπινη γονιμότητα κατέστη ιδιαίτερα οξεία στη διάρκεια του κυνηγιού των μαγισσών, μαζικής υστερίας με σαφείς σεξουαλικές προεκτάσεις (τα ανθρώπινα αναπαραγωγικά όργανα ήταν το κατεξοχήν πεδίο επιρροής του σατανά)<sup>14</sup>.

Σταδιακά, τα μαγικά αντίμετρα στον ευνουχισμό στα οποία προσέφευγαν συστηματικά οι άνθρωποι της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου έδωσαν τη θέση τους στις τελετουργίες ευλογίας του γάμου και της καρποφορίας του ζευγαριού από την οργανωμένη Εκκλησία (συνήθως ο ιερέας ευλογούσε το γαμήλιο δακτυλίδι). Σε πολλές ωστόσο περιοχές της Δύσης, οι μαγικές πρακτικές προφύλαξης εξακολουθούσαν να συμβιώνουν με τις εκκλησιαστικές τελετές.

Το ενδεχόμενο της λύσης του γάμου με την άδεια των εκκλησιαστικών αρχών ήταν ουσιαστικά ανύπαρκτο στις καθολικές κοινωνίες (οι προτεσταντικές άρχισαν να νομιμοποιούν το διαζύγιο προσδίδοντάς του νομική υπόσταση, ως λύση του γαμήλιου συμβολαίου). Τα προβληματικά ζευγάρια στην Πρώιμη Νεότερη Ευρώπη προχωρούσαν σε ανεπίσημη λύση της έγγαμης σχέσης τους. Το γεγονός αυτό δεν στερούσε από την περίπτωση το δημόσιο της χαρακτήρα: Στην Ουαλία, αρκούσε για το ζευγάρι που επιθυμούσε τη λύση του γάμου του να επαναλάβει αντίστροφα την τελετουργία του γάμου (δηλαδή να πηδήξει επάνω από ένα εμπόδιο βγαίνοντας από το κοινό σπίτι) για να νομιμοποιηθεί το διαζύγιο στη συνείδηση της κοινότητας. Στο νησί του Skye πριν τον 17ο αιώνα, επιτρέπονταν οι “δοκιμαστικοί γάμοι” διάρκειας ενός έτους. Συχνότερα, ο γάμος λυνόταν με την αφαίρεση του - έντονα φορτισμένου με μαγικές προεκτάσεις - γαμήλιου δακτυλιδιού από το δάκτυλο της γυναίκας. Εξίσου συνήθης πρακτική διαζυγίου ήταν ο επταετής χωρισμός από κλίνης, ο οποίος επέτρεπε αυτόματα το δεύτερο γάμο για τον ενδιαφερόμενο.

Οι τελετουργίες του γάμου, της αναπαραγωγής και του διαζυγίου της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου απευθύνονταν πρώτιστα στην κοινωνία για την δημόσια επικύρωση της νέας φάσης στη ζωή των εμπλεκόμενων και κατά δεύτερο λόγο στη Θεϊκή παρουσία, ο ρόλος της οποίας ήταν η νομιμοποίηση και διασφάλιση της ανθρώπινης πράξης. Ο φόβος της αντίδρασης και βίαιης παρέμβασης της κοινότητας απέναντι στους παραβάτες βάραινε σε πολλές περιπτώσεις περισσότερο από το φόβο της θεϊκής οργής.

#### 1.1.4 Η τελετουργία του θανάτου.

Επί αιώνες οι χριστιανοί πίστευαν πως ο “καλός θάνατος”, δηλαδή η ήρεμη και προετοιμασμένη αποχώρηση από τη ζωή, αποτελούσε ένδειξη σωτηρίας. Αντίθετα, ο αιφνίδιος θάνατος θεωρούνταν σκευωρία του σατανά, ο οποίος επιδίωκε με αυτό τον τρόπο να αποσπάσει τις ψυχές των πιστών δίχως αυτές να έχουν προλάβει να δεχθούν τις ευλογίες της Εκκλησίας. Παρά τη σφοδρή επίθεση που εξαπέλυσε εναντίον της πρακτικής της Καθολικής Εκκλησίας να “συμπαρίσταται τελετουργικά” στις ψυχές των ετοιμοθάνατων, ο Μαρτίνος Λούθηρος υπέστη με τη σειρά του τον

---

<sup>14</sup> Για την πρακτική του τελετουργικού ευνουχισμού της *aiguillette*, βλ. Emmanuel Le Roy Ladurie, “The Aiguillette: Castration by Magic”, *The Mind and Method of the Historian*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1981, σ. 92 - 93.

“καλό θάνατο” (δηλαδή “παρέδωσε τη ψυχή του” με την παρουσία μαρτύρων) στις 18 Φεβρουαρίου του 1546.

Σε όλη τη διάρκεια του Υστερου Μεσαίωνα, ένα εκτεταμένο “τελετουργικό οπλοστάσιο” συντρόφευε τους χριστιανούς στη φάση της τελικής τους μετάβασης. Η παρουσία του θανάτου στις ευρωπαϊκές συνειδήσεις αποτελεί βέβαια σαφώς προγενέστερο φαινόμενο, ωστόσο είναι σε αυτή την περίοδο (χονδρικά από τον 14ο αιώνα) που η κουλτούρα των ελίτ και των υπάλληλων στρωμάτων της Δύσης καθίσταται “θανατοκεντρική”. Η επιδημία του Μαύρου Θανάτου (1348), η οποία στοίχισε τη ζωή σε περισσότερο από το 30% του συνολικού ευρωπαϊκού πληθυσμού και οι αλληπάλληλες επιδημικές κρίσεις σηματοδοτούν τη νέα εποχή της “κυριαρχίας του θανάτου” στις σκέψεις και τις πράξεις των Ευρωπαίων. Όπως επισημαίνει στο πρωτοποριακό του έργο ο Γάλλος ιστορικός Philippe Ariès<sup>15</sup>, ο Υστερος Μεσαίωνας και η Πρώιμη Περίοδος ήταν η εποχή του “εξημερωμένου θανάτου”. Ο Michel de Montaigne έγραφε χαρακτηριστικά: “Οι άνθρωποι πρέπει να διδάσκονται το πως να πεθαίνουν για να μάθουν να ζούν”.

Για τους ανθρώπους της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου ο θάνατος δεν προκαλούσε τόσο μια αίσθηση απουσίας του νεκρού, όσο παρέπεμπε σε μια νέα σχέση μαζί του. Η εξοικείωση των κοινωνιών της εποχής με το θάνατο εμφανίζεται ιδιαίτερα ανάγλυφα στην περίπτωση του Νεκροταφείου των Αθών στο Παρίσι του 17ου αιώνα, το οποίο χρησίμευε και ως λαϊκή αγορά. Η παρουσία πάγκων και εμπορευμάτων δίπλα στους τάφους, οι εμπορικές δοσοληψίες και η ζωντανή κίνηση του πλήθους παράλληλα με κηδείες ή και με εκταφές, φανέρωναν τις πολλαπλές συγγένειες ανάμεσα στους δύο κόσμους, των ζωντανών και των νεκρών.

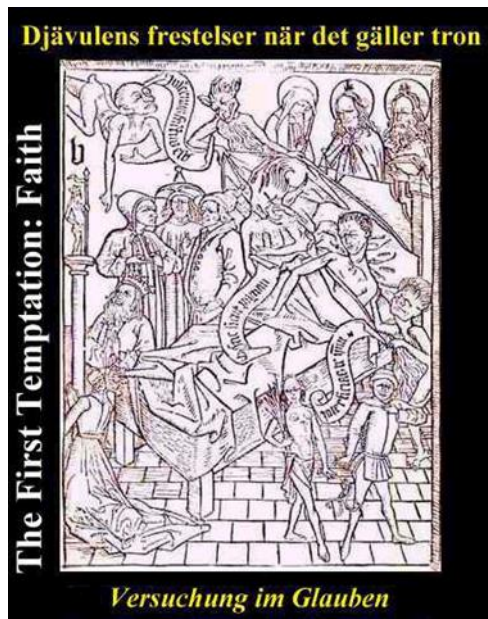
Οι δύο κυρίαρχες ιδιότητες του εξημερωμένου θανάτου ήταν η “ήρεμη παραίτηση” του ετοιμοθάνατου, η αποδοχή δηλαδή της μοίρας του και η δημόσια φύση της επιθανάτιας σκηνης. Το συγκεντρωμένο πλήθος των συγγενών, φίλων, εκπροσώπων της συνοικίας κλπ; επανασυγκροτούσε συμβολικά την κοινότητα ενώπιον του ετοιμοθάνατου. Η δημόσια φύση της επιθανάτιας σκηνης επιβεβαιώνεται στις αναφορές για το θάνατο της κυρίας de Montespan, ερωμένης του Λουδοβίκου ΙΔ', η οποία ξυπνούσε συνεχώς τις γυναίκες που έκαναν αγρύπνια στο πλάι της “για να μην πεθάνει μόνη”. Οι αντιδράσεις των ουμανιστών εναντίον των υπερβολών του “δημοσίου θεάματος” του θανάτου στη διάρκεια του 15ου αιώνα δεν φαίνεται να επηρέασαν τις συνειδήσεις των ανθρώπων.

Οι τελετουργίες του θανάτου στις κοινωνίες της Πρώιμης Δύσης μπορούν να χωρισθούν σε τρεις κατηγορίες: (1) Την τελετουργία της τελευταίας μετάληψης και της “τέχνης του θανάτου” (*ars moriendi*), η οποία διευκόλυνε τους ετοιμοθάνατους στην τελευταία τους μετάβαση. (2) οι νεκρώσιμη τελετουργία επιβεβαίωνε τους κοινοτικούς δεσμούς αλληλεγγύης όπως και τις υποχρεώσεις των ζωντανών απέναντι στους νεκρούς (3) οι προσευχές και λειτουργίες για τους νεκρούς αποσκοπούσαν στο να ικανοποιήσουν τις απαιτήσεις τους απέναντι στον κόσμο των ζωντανών. Σύμφωνα με την “τέχνη του θανάτου”, όπως απεικονίζεται σε πλήθος συμβουλευτικών εγχειριδίων της εποχής, ο ετοιμοθάνατος θα έπρεπε να πεθάνει στο κρεβάτι, περιτριγυρισμένος από πλήθος ανθρώπων. Τα εγχειρίδια προβάλλουν τη δημόσια φύση της επιθανάτιας σκηνης, δίνουν όμως και ιδιαίτερη σημασία στην εσωτερική μάχη που έδινε ο ετοιμοθάνατος για να αντέξει την ύστατη στιγμή στον πειρασμό του σατανά και να παραδώσει τη ψυχή του στο Δημιουργό. Αυτή η “ψυχομαχία” ανάμεσα στις δυνάμεις του Φωτός και του Σκότους (των δύο υπερφυσικών κοινωνιών, όπως τις αποκαλεί ο ιστορικός Alberto Tenenti) γινόταν αντιληπτή μόνον από τον ετοιμοθάνατο. Στην τελική, κρισιμότερη αυτή φάση (ο Girolamo Savonarola τη χαρακτήρισε σαν παρτίδα σκακιού ανάμεσα στον ετοιμοθάνατο και το διάβολο) μόνος και απόλυτος συμπαραστάτης του ετοιμοθάνατου ήταν ο ιερέας, ο οποίος και θα φρόντιζε για τη σωτηρία της ψυχής του, συνδράμοντας τον στη μάχη του εναντίον των δαιμονικών δυνάμεων. Ωστόσο, στη διάρκεια του 16ου αιώνα πολλαπλασιάσθηκαν οι ενστάσεις εναντίον της “υπερβολικής παρουσίας του κλήρου” στην επιθανάτια σκηνή: ιδιαίτερα στηλιτεύθηκε από συγγραφείς όπως ο Ερασμος η κατάχρηση εξουσίας από πλευράς της Εκκλησίας, όπως και οι εμφανείς τάσεις αξιοποίησης της περίπτωσης για οικονομικό όφελος. Αντιδρώντας στην πεποίθηση

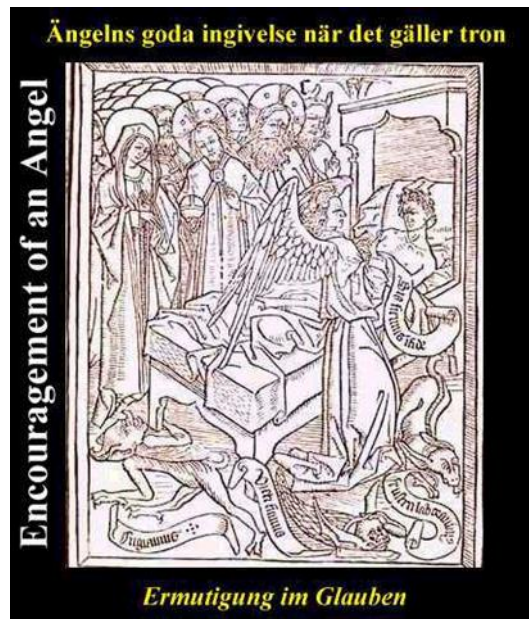
<sup>15</sup> Philippe Ariès, *Ο άνθρωπος ενώπιον του θανάτου*, Αθήνα, εστία 1997, 1ος Τόμος.

πως η ύστατη εξομολόγηση θα μπορούσε να αντισταθμίσει μια αμαρτωλή ζωή, οι Προτεστάντες συνετέλεσαν στην απομυστηριοποίηση του θανάτου. Η εξομολόγηση και η Θεία Μετάληψη αφέθηκαν στην πρωτοβουλία του ετοιμοθάνατου, ενώ η συμπαράσταση ευλαβών φίλων αντικατέστησε την παρουσία του ιερέα.

Εικόνα 2.



Εικόνα 3.



Ιδωμένες σαν τελετή μετάβασης, οι επιθανάτιες τελετουργίες συνιστούσαν τη φάση του αποχωρισμού ενώ η στιγμή του θανάτου τη μεταβατική ή οριακή φάση, το “πέραςμα του κατωφλιού”. Οι πολυπληθείς τελετουργίες που ακολουθούσαν την ταφή επανασυγκροτούσαν την κοινότητα των φίλων και συγγενών του νεκρού, ενώ επισημοποιούσαν την οριστική ένταξή του στην κοινότητα των νεκρών. Αυτή η τελευταία φάση στη ζωή των ανθρώπων οριοθετούνταν από μια τεράστια ποικιλία τελετουργικών πρακτικών διαφορετικού περιεχομένου, “έντασης” και χρονικής διάρκειας.

Με την επιστροφή του από το σπίτι του νεκρού, ο ιερέας κτυπούσε την καμπάνα της εκκλησίας, κοινοποιώντας την είδηση του θανάτου στην ευρύτερη κοινότητα. Στο σπίτι του νεκρού τα γυναικεία μέλη της οικογένειας τον προετοίμαζαν, κόβοντας τα μαλλιά και τα νύχια του και προσέχοντας ιδιαίτερα να τα προφυλάξουν από τυχόν μάγισσες. Εξίσου γυναικεία ευθύνη αποτελούσε και η έκφραση οδύνης, το μοιρολόι για τον νεκρό. Στην Ιρλανδία της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου η συλλογική συμμετοχή στην αγρύπνια του νεκρού θεωρούνταν επιβεβλημένη. Η αγρύπνια χαρακτηριζόταν από την εναλλαγή θλιβερών και εύθυμων φάσεων (θρήνος, σκωπτικές παρατηρήσεις για το νεκρό, φαγητό και κατανάλωση αλκοόλ). Τέτοιου είδους οικιακές τελετές λειτουργούσαν “θεραπευτικά” για τους επιζώντες και η μεγάλη σημασία που τους αποδιδόταν ουσιαστικά εκμηδένιζε την περίπτωση της μεταφοράς του νεκρού στην εκκλησία πριν από τη νεκρώσιμη ακολουθία.

Έπειτα από την αγρύπνια, το σώμα του νεκρού μεταφερόταν με πομπή στην εκκλησία για τη νεκρώσιμη ακολουθία. Η ελίτ της Φλωρεντίας, ιδιαίτερα ευαίσθητη σε θέματα “δημόσιας ευπρέπειας” απαγόρευε τη συμμετοχή των γυναικών στις νεκρώσιμες πομπές για να διαφυλάξει τη σοβαρότητα της περίπτωσης από την έκφραση της γυναικείας υπερβολής (θρήνος). Αυτή η προληπτική παρέμβαση αποκτούσε ιδιαίτερη σπουδαιότητα όταν επρόκειτο για την κηδεία κάποιου δολοφονημένου, οπότε και ο γοερός θρήνος των γυναικών ήταν πολύ πιθανό να πυροδοτήσει ένα κλίμα βεντέτας. Η αριστοκρατία της εποχής φρόντιζε ώστε η μεταφορά του νεκρού να έχει όλο το κύρος και τη μεγαλοπρέπεια που του άρμοζε, αντιμετωπίζοντας τη νεκρική πομπή ως άλλη μια έκφραση του “συμβολικού της κεφαλαίου”. Ο νεκρός μεταφερόταν με άμαξα την οποία έσερναν άλογα ντυμένα με κρέπια, ενώ προηγούνταν οι θυρεοί της οικογένειας. Ο ναός ήταν διακοσμημένος με το οικόσημο της οικογένειας του νεκρού, όπως και από πλήθος ακριβών κεριών. Όπως και οι

γαμήλιες τελετές, οι νεκρικές πομπές της αριστοκρατίας αποτελούσαν μια εξέχουσα δημόσια εκδήλωση της ισχύος και των δεσμών αλληλεγγύης των μεγάλων οικογενειών των πατρικών της Δύσης.

Τέλος, ο ιερέας τελούσε τη νεκρώσιμη ακολουθία και οδηγούσε τη νεκρική πομπή στον τόπο ταφής, τον αυλόγυρο της εκκλησίας για τους πληβείους ή έναν μνημειακό τάφο στο εσωτερικό του ναού για τους ισχυρούς. Από εκεί, φίλοι και συγγενείς επέστρεφαν στο σπίτι του νεκρού για το νεκρώσιμο δείπνο.

Πολλές από τις τελετουργικές υποχρεώσεις που ακολουθούσαν την κηδεία συνδέονταν με το δόγμα του Καθατηρίου. Η ιδέα πως υπήρχε ένας ενδιάμεσος κόσμος μεταξύ παράδεισου και κόλασης, στον οποίο οι περισσότεροι νεκροί έπρεπε να “εκτίσουν ποινή” για τις αμαρτίες τους, εξαπλώθηκε στις δυτικές κοινωνίες στη διάρκεια του Μεσαίωνα, βρίσκοντας την εξέχουσα έκφραση της στη *Θεία Κωμωδία* του Δάντη. Βασισμένο στις χριστιανικές αρχές της αθανασίας της ψυχής και της ανάστασης των νεκρών, το δόγμα του Καθατηρίου στην ουσία έδινε “μια δεύτερη ευκαιρία” σωτηρίας της ψυχής των αμαρτωλών πριν από την τελική τους κρίση. Στη σωτηρία της ψυχής του νεκρού, πρωταγωνιστικός ήταν ο ρόλος των ζώντων συγγενών, διαμέσου προσευχών, ειδικών λειτουργιών και αγαθοεργιών. Είναι σημαντικό το να τονισθεί πως αυτές οι τελετουργικές υποχρεώσεις, πέρα από τη συντόμευση της παραμονής της ψυχής στο Καθατήριο, λειτουργούσαν και ως προφυλακτική μαγεία απέναντι στα φαντάσματα, στις οργισμένες ψυχές των ανικανοποίητων ή προσβεβλημένων νεκρών<sup>16</sup>.

Πριν από τη Μεταρρύθμιση, οι άνθρωποι θάβονταν συλλογικά παρά ατομικά. Οι περισσότεροι τάφοι δεν έφεραν ονόματα, ενώ μετά από μια περίοδο επτά ή οκτώ ετών ακολουθούσε εκταφή των οστών και εναπόθεσή τους στο κοινό οστεοφυλάκιο του νεκροταφείου. Οι περισσότεροι επέλεγαν να ταφούν στον αυλόγυρο της εκκλησίας της ενορίας τους, αλλά στην Ιταλία όπου οι χριστιανικές αδελφότητες παρείχαν τις απαραίτητες τελετουργίες για τους νεκρούς, πολλοί επέλεγαν ως τόπο ταφής το χώρο της αδελφότητας. Στις πόλεις ήταν συνήθως τα επαίτικά τάγματα όπως οι Φραγκισκανοί που προσέφεραν το χώρο ταφής. Μόνον οι πλουσιότεροι ή οι πιο επιφανείς είχαν τη δυνατότητα του δικού τους μνημειακού τάφου, σημασμένου με επιγραφή η οποία συνήθως εξιστορούσε τη ζωή τους και πολλές φορές διακοσμημένου με γλυπτές ή ανάγλυφες παραστάσεις. Και η ταφή συνιστούσε μια επέκταση της κοινωνίας των ζωντανών, με όλες της τις κοινωνικές διακρίσεις. Μετά τη Μεταρρύθμιση και τα υπάλληλα στρώματα υιοθέτησαν τον ατομικό ή οικογενειακό τάφο, χωρίζοντας τα νεκροταφεία σε μικρές ιδιοκτησίες γης και ανατρέποντας το συλλογικό τους χαρακτήρα.

---

<sup>16</sup> Ο Carlo Ginzburg δίνει πολύτιμες πληροφορίες για το “φθόνο των νεκρών” απέναντι στους ζωντανούς, αναπτύσσοντας και μίαν άλλη, σκοτεινή πλευρά των σχέσεων των δύο κόσμων στο βιβλίο του *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, Λονδίνο, Penguin 1992.



Εικόνα 4.



Σίγουρα η πιο emphaticή έκφραση της στενής σχέσης ανάμεσα στον κόσμο των νεκρών και σε αυτό των ζωντανών ήταν ο χορός του θανάτου, ο οποίος μετέβαλε τη λατρεία των νεκρών από τελετουργία σε θέατρο και τέχνη. Ο χορός του θανάτου, ο οποίος τελούνταν σαν μασκαράτα την Ημέρα των Ψυχών, στις 2 Νοεμβρίου, ενώ απεικονίσθηκε σε πλήθος πινάκων και χαρακτικών, αναπαριστούσε την κοινωνία των νεκρών ως πρότυπο για την κοινωνία των ζωντανών, αντιστρέφοντας τη συνήθη διαδικασία προβολής του κόσμου των ζωντανών στη μεταθανάτια πραγματικότητα. Οι εικαστικές απεικονίσεις δείχνουν ένα κύκλο χορευτών, νεκρών και ζωντανών μέσα στο νεκροταφείο. Οι νεκροί οδηγούν το βίαιο αυτό χορό, “σέρνοντας” τους ζωντανούς στον άλλο κόσμο. Οι ζωντανοί χορευτές εμφανίζονται ντυμένοι με διαφορετικά ρούχα, ανάλογα προς την κοινωνική τους υπόσταση, ενώ οι νεκροί είναι

γυμνοί σκελετοί δίχως φύλο, αναπαριστώντας το θάνατο ως μέγα εξισωτή των ανθρώπων. Σε αντίθεση με την ιδεαλιστική απεικόνιση της “τέχνης του θανάτου”, της ήρεμης και προετοιμασμένης παράδοσης της ψυχής, ο χορός του θανάτου προεδοποιούσε τους θνητούς όλων των στρωμάτων για το απρόβλεπτο του θανάτου, εκφράζοντας σε συμβολικό επίπεδο τη βαθιά ριζωμένη συλλογική φοβία του αιφνίδιου “κακού” θανάτου. Στη διάρκεια του 16ου αιώνα, ο χορός του θανάτου προσέλαβε μια βίαιη ερωτική μορφή: Ο θάνατος δεν εμφανιζόταν απλά σαν χορευτής, αλλά σαν γητευτής και κυνηγός, ένας από τους Τέσσερις Ιππότες της Αποκάλυψης.

## 1.2 Το τελετουργικό ημερολόγιο.

Ο Jacques Le Goff έχει αναφερθεί στη σύγκρουση του “χρόνου της Εκκλησίας” με το “χρόνο των εμπόρων”, δύο διαφορετικών συλλήψεων και χρήσεων του ανθρώπινου χρόνου. Οι ανάγκες του επαγγέλματος συχνά έρχονταν σε αντίθεση με τις “σημασμένες με κόκκινο μελάνι” ημέρες της Εκκλησίας, ημέρες νηστείας,σχόλης και περισυλλογής. Από την πλευρά της, η Εκκλησία καταδίκασε το δανεισμό με τόκο ως κατάχρηση, επειδή ο δανειστής “πωλούσε χρόνο” και ο χρόνος ήταν κάτι που δεν ανήκε στους ανθρώπους<sup>17</sup>. Τόσο ο χρόνος της Εκκλησίας - οι αργίες και εκκλησιαστικές γιορτές - όσο και ο χρόνος των εμπόρων επέβαλλαν “κρυφούς ρυθμούς” στη ζωή των ανθρώπων της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου, οι οποίοι εκδηλώνονταν με το ημερολόγιο και με την ιδιαίτερη σημασία που είχαν ορισμένες χρονικές μονάδες (ο χρόνος με βάση την περιστροφή της γης γύρω από τον ήλιο, οι εποχές με βάση την κλίση της γης γύρω από τον άξονά της, ο μήνας, βασισμένος χαλαρά στις φάσεις της σελήνης, η ημέρα με βάση την περιστροφή της γης γύρω από τον άξονά της και η εβδομάδα και η ώρα που δεν είχαν καμία αστρονομική θεμελίωση).

Στην Ευρώπη της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου οι ρυθμοί αυτοί εμπεδώνονταν, εορτάζονταν αλλά και υφίσταντο σταδιακά αλλαγές διαμέσου τελετουργιών εργασίας αλλά καισχόλης. Οι τελετές που αναφέρονταν στην εναλλαγή των εποχών συγγένευαν με τις τελετές μετάβασης, προσφέροντας στο συμβολικό πεδίο προφύλαξη από ένα δριμύ χειμώνα ή ενισχύοντας την καρποφορία της άνοιξης. Η σταθερή ρύθμιση του χρόνου με βάση ημερολογιακές τελετουργίες υπερκαθόριζε τη ζωή και τις δραστηριότητες των ανθρώπων και προκαλούσε συχνά εντάσεις, όπως αυτές ανάμεσα στο χρόνο των εμπόρων και το χρόνο των κληρικών. Μάλιστα, απαιτούνταν η πειθάρχηση σύσσωμης της κοινότητας. Το τελετουργικό ημερολόγιο έχει διαποτίσει σε μεγάλο βαθμό τη νεότερη και σύγχρονη ευρωπαϊκή ταυτότητα. Το ρολόι χεριού ή η ηλεκτρονική ατζέντα έχουν βέβαια αντικαταστήσει τις καμπάνες της εκκλησίας, ωστόσο οι άνθρωποι εξακολουθούν να σέβονται και να τηρούν τη

<sup>17</sup> Jacques Le Goff, “Merchant’s Time and Church’s Time in the Middle Ages”, *Time, Work & Culture in the Middle Ages*, Σικάγο, The University of Chicago Press 1980.

διαφορετικότητα των ημερών: Ένα ιδιαίτερα πρωινό τηλεφώνημα εμφανίζεται φυσιολογικό τις καθημερινές, είναι ωστόσο ενόχληση κατά τις Κυριακές.

Το τελετουργικό ημερολόγιο της προβιομηχανικής Ευρώπης λειτουργούσε σε τέσσερα επίπεδα: Το πρώτο, ο κύκλος των ιωβηλαίων χρόνων της Εκκλησίας, ο λειτουργικός **χρόνος** και οι λειτουργικές **εποχές**, βασίζονταν σε ένα μείγμα αρχαίων ρωμαϊκών υπολογισμών με βάση τον ήλιο και εβραϊκών εορτών με βάση τις φάσεις της σελήνης. Το δεύτερο επίπεδο, αυτό της **εβδομάδας** πήγαζε από την ιουδαϊκή σύλληψη του Σαββάτου (*sabbath*), η οποία και κυριάρχησε στον κόσμο διαμέσου της χριστιανοσύνης και αργότερα του Ισλάμ. Τρίτο χρονικό επίπεδο, αυτό της **ημέρας**, είχε πολλαπλές ρίζες, με δεδομένη την αστρονομική του κανονικότητα, όμως ιδιαίτερο τελετουργικό του χαρακτηριστικό ήταν η διάκριση σε “ιερές” και φυσιολογικές ημέρες. Η τέταρτη χρονική μονάδα, η **ώρα**, είχε σαφώς χριστιανικές καταβολές, στον κανόνα του Τάγματος των Βενεδικτίνων, ο οποίος και απαιτούσε την προσευχή των μοναχών σε τακτά διαστήματα στη διάρκεια της ημέρας.

### 1.3 Τελεουργίες του σώματος.

Η “Μάχη μεταξύ του Καρναβαλιού και της Σαρακοστής”, πίνακας του Φλαμανδού ζωγράφου Pieter Brueghel του πρεσβύτερου (1559) απεικονίζει μια μεγάλη ποικιλία λαϊκών παιχνιδιών αλλά κατά κύριο λόγο αποτελεί μια αλληγορία της κοσμικής μάχης ανάμεσα στις δύο εορταστικές εποχές που αντιπροσώπευαν αντιθετικές διαστάσεις της ανθρώπινης καθημερινότητας: Το Καρναβάλι, η γιορτή των σωματικών απολαύσεων και η Σαρακοστή, η γιορτή της εγκράτειας, της ευλάβειας και της λογικής. Ακριβώς πριν από τη Σαρακοστή, το Καρναβάλι προσέφερε μια βδομάδα ασυδοσίας και ικανοποίησης των ορέξεων του σώματος, η οποία κορυφωνόταν στην “Παχιά Τρίτη” (Shrove Tuesday, *mardi gras*). Η επόμενη ημέρα, η Τετάρτη των Τεφρών ήταν η αρχή της σαρανταήμερης νηστείας και αποχής που προηγούνταν του Πάσχα.

Η τροφή, το σεξ και το παιχνίδι συνιστούν τις απολαύσεις του σώματος και το Καρναβάλι εξύψωνε ιδιαίτερα τις επιθυμίες και τις ορμές που συνδέονταν με το στομάχι και τα γεννητικά όργανα, ήταν μια γιορτή του “κάτω σώματος”. Σαν γιορτή του κάτω σώματος, το Καρναβάλι αρνούταν και ακύρωνε τα προσχήματα, την κοινωνική ετικέτα αλλά και την εξουσία: Ο βασιλιάς Καρνάβαλος ήταν ο αντιστραμμένος φεουδαλικός μονάρχης, προερχόμενος από τον κόσμο των πληβείων και των ταπεινών. Στην τριάδα τροφή, σεξ και παιχνίδι προστίθεται και μια τέταρτη διάσταση, αυτή της βίας. Ως γιορτή του σώματος, το Καρναβάλι δεν εκπροσωπούσε μόνον τις σωματικές ηδονές αλλά επίσης και τη βίαια σύγκρουση, την έκφραση της κοινωνικής διαμαρτυρίας “από τα κάτω”. Σε όλη τη διάρκεια της Πρώιμης Νέοτερης Περιόδου, το Καρναβάλι και οι καρναβαλικές εορτές ήταν συχνά ευκαιρίες για βίαιες εκδηλώσεις, που δανείζονταν τα εκφραστικά τους πρότυπα από τη συγκεκριμένη εορταστική περίοδο.

Στον αντίποδα του Καρναβαλιού, η Σαρακοστή ήταν η γιορτή της εγκράτειας, της ευλάβειας και της συγκρατημένης, κόσμιας συμπεριφοράς, της κυριαρχίας του πνεύματος επί των ορέξεων του κάτω σώματος. Η μάχη μεταξύ του Καρναβαλιού και της Σαρακοστής, ανάμεσα στη σωματική ηδονή και την αυτοσυγκράτηση κατέστη μείζον εορταστικό, λογοτεχνικό και θεατρικό θέμα κατά την Αναγέννηση. Ενώ όμως το Καρναβάλι και οι συνδεδεμένες με αυτό εκδηλώσεις συσπείρωναν το σύνολο της κοινότητας, η Σαρακοστή και το ιδεολογικό περιεχόμενο της συνδέθηκαν βαθμιαία με τον κόσμο των κληρικών και κοσμικών ελίτ, με τους θρησκευτικούς μεταρρυθμιστές και τους κυβερνητικούς αξιωματούχους, τους αριστοκράτες υπέρμαχους των “καλών τρόπων” της αυλικής κοινωνίας, όπως τους απέδωσε ο Castiglione στο *Εγχειρίδιο του καλού αυλικού*.

#### 1.3.1 Το Καρναβάλι και ο εορτασμός του κάτω σώματος.

Στη διάρκεια του Καρναβαλιού το 1580, η κοινωνία της μικρής επαρχιακής πόλης του Romans στη Γαλλία συγκλονίσθηκε από βίαια επεισόδια τα οποία οδήγησαν στη μετωπική αντιπαράθεση της αστικής αριστοκρατίας με τον κόσμο των τεχνιτών. Στη διάρκεια των εορτασμών, ο ηγέτης των υφαντουργών της πόλης εμφανίσθηκε σε μια συγκέντρωση της ελίτ ντυμένος με δέρμα αρκούδας και κατέλαβε επιδεικτικά μια θέση “άνωτερη της υπόστασής του”. Η κίνηση αυτή

στηλιτεύθηκε με σφοδρότητα από ένα δικαστή, εκπρόσωπο της ελίτ. Την επόμενη ημέρα, 600 υφαντουργοί παρέλασαν μασκαρεμένοι στους δρόμους της πόλης, οπλισμένοι με ξίφη, αξίνες και δρεπάνια θερισμού, προκαλώντας πανδαιμόνιο. Ιδιαίτερα ανησυχητικό φάνηκε στα αυτιά της αριστοκρατίας ένα καρναβαλικό τραγούδι των υφαντουργών, οι οποίοι διακήρυσσαν ότι “σε τρεις ημέρες το κρέας των χριστιανών θα πωλούνταν προς έξη δεκάρες τη λίμπρα”. Η απειλή αυτή συνοδεύθηκε από το θεατρικό μοίρασμα κομματιών υποτιθέμενου ανθρώπινου κρέατος στους περαστικούς. Αυτή η καννιβαλιστική πρακτική είχε ένα σαφώς θεατρικό χαρακτήρα και εντασσόταν στο πνεύμα των εορτών, ωστόσο αντιμετωπίστηκε ως πολύ πραγματική απειλή αφανισμού της αριστοκρατίας και ανατροπής της κοινωνικής τάξης. Την τελευταία ημέρα του Καρναβαλιού (*mardi gras*), τα μέλη της ελίτ συνενοήθηκαν και έστησαν ενέδρα στους ηγέτες της φράξιας των τεχνιτών. Στη συμπλοκή που επακολούθησε, αρκετοί υφαντουργοί σκοτώθηκαν, ενώ άλλοι οδηγήθηκαν στις φυλακές της πόλης.

Στα μάτια του παρατηρητή ιστορικού, τα γεγονότα της πόλης του Romans εμφανίζονται παράδοξα, εάν συνυπολογισθεί ότι η ενέδρα που στήθηκε σε βάρος των υφαντουργών αποτελούσε και έκφραση της εντεινόμενης διαμάχης ανάμεσα στην καθολική και την προτεσταντική πτέρυγα της πόλης, εν μέσω των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων. Η κατανόηση του επεισοδίου πρέπει να λαμβάνει υπόψη την τελετουργική ιδιαιτερότητα του Καρναβαλιού, ιδιαίτερα τη λειτουργία του ως επικοινωνιακή διαδικασία κοινοποίησης ιδεών και αντιλήψεων. Η καννιβαλιστική θεματολογία αντλούσε το περιεχόμενο, το λεξιλόγιό της από τον καρναβαλικό εορτασμό του σώματος και των ορέξεών του. Είναι σαφές πως ο καρναβαλικός εορτασμός μπορούσε να συγκροτήσει συμβολικά την κοινότητα, ήταν εξίσου όμως δυνατό να οδηγήσει στο βίαιο κατακερματισμό της μέσα από τις ανοιχτές εκδηλώσεις καταλυτικής για την κοινότητα βίας.

Από όλα τα λαϊκά είδη εορτασμών, το Καρναβάλι παρήγαγε την πλουσιότερη συμβολική εικονογραφία και είχε τη βαθύτερη επιρροή στην ευρωπαϊκή κουλτούρα, δοξάζοντας την υλικότητα της καθημερινής ζωής, το βασίλειο του ανθρώπινου σώματος. Τα Καρναβάλια διέφεραν σε πολύ μεγάλο βαθμό ανάλογα με τις τοπικές πολιτισμικές και κλιματολογικές ιδιαιτερότητες και τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές πραγματικότητες. Το χριστιανικό Καρναβάλι αποτελούσε παράλληλη εκδήλωση του ιουδαϊκού *Purim*, και σε ζώνες συνύπαρξης χριστιανών και εβραίων - όπως η Ισπανία, η γαλλική Προβηγκία και η Ρώμη - οι δύο εορτασμοί αλληλοεπηρέαζονταν ως προς το περιεχόμενό τους. Το Καρναβάλι ήταν δημοφιλέστερο στις νότιες, θερμότερες περιοχές της Ευρώπης (όπου ο καιρός επέτρεπε τις εξωτερικές εκδηλώσεις), ωστόσο παρόμοιοι εορτασμοί εμφανίζονται και στις ψυχρότερες κοινωνίες του Βορρά (Σουηδία, Σκωτία) στη διάρκεια της άνοιξης και του καλοκαιριού. Παρ’ όλη τη μεγάλη ποικιλομορφία των καρναβαλικών εκδηλώσεων, είναι δυνατό να κωδικοποιηθούν κάποια κοινά χαρακτηριστικά ως προς τη θεματολογία τους.

Εικόνα 5.



Πολλές καρναβαλικές τελετουργίες μιμούνταν εμφανώς αντίστοιχες αγροτικές τελετές σχετιζόμενες με το θάνατο, τη γονιμότητα και τον ερχομό της άνοιξης, ωστόσο ο μεγάλος όγκος των πληροφοριών σχετικά με τις καρναβαλικές εκδηλώσεις προέρχεται από τον κόσμο των πόλεων: Πόλεις σαν τη Νυρεμβέργη, τη Ρώμη, τη Φλωρεντία, τη Νάπολη, το Montpellier, τη Σεβίλη και τη Βαρκελώνη οργάνωναν μαζικούς και εντυπωσιακούς εορτασμούς, ωστόσο το διασημότερο ευρωπαϊκό Καρναβάλι ήταν αυτό της Βενετίας, το οποίο κατέστη πόλος έλξης ξένων επισκεπτών στη διάρκεια του 17ου αιώνα.

### 1.3.2 Το βενετσιάνικο Καρναβάλι.

Κεντρική εκδήλωση των καρναβαλικών εορτασμών στη Γαληνοτάτη ήταν το τελετουργικό κυνήγι και η σφαγή δώδεκα γουρουνιών και ενός ταύρου στη μικρή πλατεία που γειτόνευε με το παλάτι των Δόγηδων. Αντίστοιχες τελετές σφαγής ζώων εμφανίζονται και σε άλλες πόλεις, ωστόσο στη Βενετία το έθιμο προσέλαβε μια πολύ έντονη διάσταση απονομής δικαιοσύνης και εδραίωσης της κυριαρχίας. Πριν τη σφαγή, τα ζώα περνούσαν από μια θεατρική δίκη. Αμέσως μετά την καταδίκη, τα ζώα ελευθερώνονταν στην πλατεία· δώδεκα “σφαγείς” (που ήταν συνήθως σιδεράδες) τα κυνηγούσαν, τα έπιαναν και τα αποκεφάλιζαν. Την τελετουργική σφαγή ακολουθούσε μια άλλη τελετή, αυστηρά περιορισμένη στους κόλπους της συγκλητικής αριστοκρατίας: Αντιπροσωπεία από τους πλέον ηλικιωμένους συγκλητικούς συνέρχονταν στην αίθουσα των συνεδριάσεων της Συγκλήτου και έσπαζαν τελετουργικά μικρά ξύλινα ομοιώματα κάστρων, τα οποία παρέπεμπαν στα φριουλιάνικα κάστρα που είχαν καταστρέψει οι βενετικές στρατιές στη διάρκεια του 12ου αιώνα.

Τα ειρωνικά σχόλια υψηλόβαθμων επισκεπτών αλλά και η ίδια η αποστασιοποίηση της βενετσιάνικης ελίτ από τον “όχλο”, ιδιαίτερα έντονη στη διάρκεια του 16ου αιώνα, δημιούργησαν ένα εχθρικό κλίμα απέναντι στο έθιμο της σφαγής των ζώων, ωστόσο η τεράστια δημοτικότητά της ακύρωνε στην πράξη κάθε απόπειρα κατάργησής της. Αντίθετα, το καθεστώς προσπάθησε να οικειοποιηθεί το περιεχόμενο των καρναβαλικών εκδηλώσεων, στα πλαίσια μιας απόπειρας εμπέδωσης της εξουσίας της ελίτ επί της κοινότητας.

Πέρα από τη σφαγή των ζώων, πλήθος άλλων εκδηλώσεων γεμιζαν τους δρόμους, τα κανάλια και τις πλατείες της πόλης: Επιδείξεις πυροτεχνημάτων, ριψοκίνδυνα ακροβατικά νούμερα, λεμβοδρομίες και κυνήγια ταύρων, χοροί και μασκαράτες με θέματα όπως η “μάχη μεταξύ του πολιτισμού και της αγριότητας”, ή “οι πειρασμοί της θεάς του Ερωτα”, η “Πτώση της Τροίας” και το “κυνήγι των νυμφών από τους γίγαντες”. Στις αρχές του 16ου αιώνα, οι νεανικές λέσχες της βενετικής αριστοκρατίας παρουσίαζαν θεατρικές παραστάσεις, βασισμένες στις κλασικές κωμωδίες του Πλαύτου και του Τερέντιου. Στη διάρκεια της δεκαετίας του 1520, πολλές από τις αριστοκρατικές λέσχες παρουσίαζαν κωμωδίες του ιδιαίτερα δημοφιλούς δραματουργού Ruzante, τα έργα του οποίου - όπου συνήθως πρωταγωνιστούσαν χαρακτήρες χωρικών - διεκτραγωδούσαν το υποβαθμισμένο βιοτικό επίπεδο των αγροτικών μαζών και στηλίτευαν τον πομπώδη τρόπο ζωής και την υπεροψία των ελίτ. Η σάτιρα του Ruzante εντασσόταν εμφανώς στο πνεύμα του καρναβαλικού “αντιστραμμένου κόσμου”, ωστόσο όταν έγινε ενοχλητική υπέστη την προληπτική λογοκρισία από πλευράς των Βενετών πατρικίων.

Προς το τέλος του αιώνα, η βενετσιάνικη *commedia dell'arte* εισήγαγε ένα ρεπερτόριο φαρσών με μασκοφόρους ήρωες, το οποίο πολύ γρήγορα εδραίωσε τα στερεότυπά του - ο αλαζόνας

στρατιωτικός, οι πονηροί υπηρέτες Αρλεκίνος και Πουλτσινέλλα - στους κόλπους της βενετσιάνικης κοινωνίας. Από τις αρχές του 17ου αιώνα, το βενετσιάνικο Καρναβάλι είχε καταστεί πανευρωπαϊκός πόλος έλξης, πλημμυρίζοντας τη Βενετία με πλήθη ξένων επισκεπτών. Ήταν αυτό το φαντασμαγορικό περιβάλλον που γέννησε την όπερα, αυτό το ιδιότυπο μείγμα θεάτρου, μουσικής και μπαλέτου: Στη διάρκεια του 17ου και του 18ου αιώνα τουλάχιστον 1,632 όπερες παίχθηκαν στη Βενετία. Παρ'όλο το γιγαντισμό που προκάλεσαν όλες αυτές οι εξελίξεις, το βενετσιάνικο Καρναβάλι ουδέποτε έπαψε να αποτελεί μείζον σημείο αναφοράς και έκφρασης των λαϊκών στρωμάτων σε όλη τη διάρκεια της Πρώιμης Περιόδου.

Η λέξη “Καρναβάλι” προέρχεται προφανώς από τη λέξη *carne*, που σημαίνει “κρέας” και το ρήμα *levare*, που σημαίνει “παίρνω, αφαιρώ”. “Καρναβάλι” σημαίνει την “αφαίρεση, απομάκρυνση του κρέατος” και παραπέμπει στην υποχρεωτική νηστεία και τη σεξουαλική αποχή που επέβαλε η Σαρακοστή στους χριστιανούς της Πρώιμης Περιόδου. Το Καρναβάλι εμφανίζεται συνεπώς σαν μια τελευταία αναλαμπή των απολαύσεων του σώματος, μια τελετουργική εξύψωση των σαρκικών επιθυμιών πριν από την υποχρεωτική περίοδο εγκράτειας. Η παρουσία του κρέατος, των γλυκισμάτων και του αλκοόλ ήταν ιδιαίτερα έντονη σε όλες τις τοπικές καρναβαλικές εκδηλώσεις. Το Καρναβάλι της Μόσχας είχε εδραιωθεί από νωρίς σαν μια “γιορτή του αλκοόλ”.

Παράλληλα με τις γαστριμαργικές καταχρήσεις, το Καρναβάλι γιόρταζε και την απόλυτη σεξουαλική ελευθεριότητα και όχι μόνο στο συμβολικό επίπεδο: Οι έρευνες του Jean-Louis Flandrin για την καρναβαλική περίοδο στη Γαλλία έδειξαν μια κατακόρυφη αύξηση των γυναικείων συλλήψεων στη διάρκεια αυτής της περιόδου<sup>18</sup>, ενώ τα φαλλικά σύμβολα είχαν εξέχουσα παρουσία στις εκδηλώσεις, απεικονιζόμενα στις μακριές μύτες των βενετσιάνικων μασκών, ή σε χοντροκομμένα αστεία και τραγούδια τα οποία λχ εξυμνούσαν τα λουκάνικα (τη διπλή όψη του “κρέατος”). Η σεξουαλική εικονογραφία εμπλουτιζόταν στη Γερμανία με το ζέψιμο των ανύπανδρων γυναικών στο άροτρο, με αγώνες δρόμου για τις πόρνες στη Βενετία ή με ψεύτικους γάμους, στους οποίους άνδρες μασκαρεύονταν σε νύφες, ενώ ο “γάμπρός” ήταν συνήθως ένας σκύλος ή μια αρκούδα. Γεγονός παραμένει ότι για τους μασκοφόρους άνδρες και τις μασκοφορεμένες γυναίκες που συμμετείχαν στις καρναβαλικές τελετές, η συγκεκριμένη περίοδος ήταν συνυφασμένη με μια ακραία για τις ηθικές αντιλήψεις της εποχής σεξουαλική ελευθεριότητα.

### 1.3.3 Ο αντιστραμμένος κόσμος.

Στις πορείες, τις παντομίμες και στα θεατρικά έργα της καρναβαλικής περιόδου κοινός παρονομαστής ήταν η έννοια του αναποδογυρισμένου, του αντιστραμμένου κόσμου. Η ίδια η μάχη του Καρναβάλου και της Σαρακοστής εισήγαγε σε έναν κόσμο εκτός της κοινωνικής, πολιτικής, οικονομικής και ηθικής πραγματικότητας, έναν κόσμο πλήρους αντιστροφής των ιεραρχιών, των ρόλων και των αξιών: Οι χωρικοί γίνονταν βασιλιάδες, οι τεχνίτες γίνονταν επίσκοποι, οι υπηρέτες προσέφεραν οικονομικά βοηθήματα στους εργοδότες τους, οι φτωχοί ελεούσαν τους πλουσίους. Σαν αντιστραμμένος κόσμος, το Καρναβάλι έδινε το λόγο στις περιθωριακές ομάδες, στα υπάλληλα στρώματα της πρώιμης δυτικής κοινωνίας. Στη διάρκεια της Μεταρρύθμισης, οι Προτεστάντες επωφελήθηκαν της καρναβαλικής περίστασης για να γενικεύσουν τις επιθέσεις εναντίον του καθολικού κλήρου και των μοναστικών ταγμάτων: Το 1525 στο Ζβικάου της Γερμανίας, ένα πλήθος προτεστάντων πολιτών και νέων εξαπέλυσε ένα καρναβαλικό κυνηγητό ενάντια στους μοναχούς της πόλης, συλλαμβάνοντάς τους με δίχτυα κυνηγιού και διαπομπεύοντάς τους στους δρόμους.

Η πληρέστερη δυνατή κατανόηση της ποικιλόμορφης και παράδοξης φύσης του Καρναβαλιού δεν μπορεί να βασισθεί σε μονοσήμαντες προσεγγίσεις. Εξάλλου, το Καρναβάλι προκαλούσε αμηχανία ακόμη και στους ίδιους τους ανθρώπους της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου. Στις πρόσφατες δεκαετίες, επιστήμονες από διάφορα γνωστικά πεδία (ιστορία, κοινωνική και συμβολική ανθρωπολογία, κοινωνιολογία, κλπ) προσέγγισαν τον αντιστραμμένο κόσμο του Καρναβαλιού σαν “βαλβίδα ασφαλείας” του συστήματος. Οι καρναβαλικές εκδηλώσεις ήταν σκηνοθετημένες “τελετές

<sup>18</sup> Jean-Louis Flandrin, *Families in Former Times: Kinship, Household, and Sexuality*, Καίμπριτζ, CUP 1979.

ανατροπής”, οι οποίες ωστόσο, ακριβώς επειδή διαδραματίζονταν στα πλαίσια του αντιστραμμένου κόσμου, στην ουσία νομιμοποιούσαν την “αληθινή” πραγματικότητα, δηλαδή το κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό *status quo*. Προσεγγίζοντας τις καρναβαλικές εκδηλώσεις ως οριακές (liminal) τελετουργίες, ο **Victor Turner** επισήμανε ότι αυτές ενίσχυαν τη δεδομένη πραγματικότητα, εκτονώνοντας τη λαϊκή δυσφορία στη σφαίρα ενός ονειρικού και ανέφικτου αντιστραμμένου κόσμου.

Οι θεωρίες αυτές προσεγγίζουν τον αντιστραμμένο κόσμο του Καρναβαλιού ως δευτερεύον υπόστρωμα, λειτουργικό συμπλήρωμα της “κανονικής” ζωής. Αντίθετος με αυτές τις προσεγγίσεις εμφανίστηκε ο σοβιετικός κριτικός της λογοτεχνίας **Mikhail Bakhtin**<sup>19</sup>, ο οποίος προσέγγισε το Καρναβάλι ως αυθύπαρκτη, ανεξάρτητη της κοινωνίας οντότητα, ένα είδος ξέχωρης πραγματικότητας με τους δικούς της νόμους, εναλλακτικής στην κατεστημένη τάξη πραγμάτων. Κατά τον Bakhtin το Καρναβάλι απελευθέρωνε την ανθρώπινη συνείδηση, επιτρέποντας στους πληβείους να συγκροτηθούν εναλλακτικά ως κοινότητα όπως και να αρθρώσουν έναν ουτοπικό λόγο, εναλλακτικό της κρατούσας πραγματικότητας. Με το αναποδογύρισμα του κόσμου και ιδιαίτερα μέσα από τη χρήση λεξιλογίου και εικονογραφίας συνδεδεμένων με το “κάτω σώμα” και τον υπόκοσμο (σκατολογίες, προκλητικές μορφές συμπεριφοράς) το Καρναβάλι εισήγαγε τους πληβείους σε έναν “γκροτέσκο ρεαλισμό”. Οι απόψεις του Bakhtin εμπλούτισαν σημαντικά την όλη συζήτηση, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορούσε την πολιτισμική αυτενέργεια των πληβείων στα πλαίσια των καρναβαλικών εκδηλώσεων, ενώ τελικά υπογράμμισαν τη ρευστότητα και την αμφισημία (επομένως και την επικινδυνότητα) των καρναβαλικών εκδηλώσεων. Πολλές φορές, οι “τελετές ανατροπής” οδηγούσαν σε απόπειρες υλοποίησης αυτού του αντιστραμμένου κόσμου, μιας εναλλακτικής τάξης πραγμάτων που εξέφραζε το κοινωνικό, πολιτικό όραμα και την πολιτισμική ταυτότητα των πληβείων. Η αντίδραση της αριστοκρατίας του Romans το 1580 επιβεβαιώνει αυτή τη δύναμη εκρηκτική, ανεξέλεγκτη διάσταση του καρναβαλικού σύμπαντος.

### 1.3.4 Τα *charivari*.

Σε ευρύτατη εφαρμογή στην ευρωπαϊκή επικράτεια, το *charivari* ήταν μια τελετουργία λαϊκής απονομής δικαιοσύνης σε περιπτώσεις όπου οι ηθικοί κώδικες της κοινότητας συναντούσαν μια προκλητική ή συστηματική παραβίαση από κάποιο μέλος της. Συνήθως τα *charivari* συνδέονταν ως “τελετές αστυνόμευσης των ηθών” με παραβιάσεις του κώδικα ηθικής στη σεξουαλική συμπεριφορά, μη εξαιρουμένων και των παντρεμένων ζευγαριών. Στην απλούστερή του μορφή, το χαριβάρι περιλάμβανε τη δημόσια διακωμώδηση του παραστρατημένου μέλους της κοινότητας με κάποια σκωπτικά τραγούδια, συνοδευόμενα από “σαματά” που προκαλούσαν συνήθως κουζινικά σκεύη (*rough music, Katzenmusik, mattinata*). Συνήθως οι διοργανωτές του χαριβάρι έκαναν πορεία μεταμφιεσμένοι καταλήγοντας στο σπίτι του θύματός τους. Ακολουθούσε η δημόσια διαπόμπευσή του, είτε με ταπεινωτικές σερενάτες, είτε με καταβρέξιμο με νερό, ή και με “παρέλαση” του θύματος, καθισμένου ανάποδα στη ράχη ενός γαϊδάρου. Αν όλα τελείωναν ομαλά, τα θύματα του εμπαιγμού “εξαγόραζαν” την ανοχή των επικριτών τους με κάποιο φιλοδώρημα και ακολουθούσε γερή οίνοποσία σε κάποιο καπηλειό. Σε αντίθετη περίπτωση, τα χαριβάρια μπορούσαν να καταλήξουν σε συμπλοκές, ακόμη και σε φόνο.

Προσφιλείς στόχοι των χαριβάρια ήταν όσοι παραβίαζαν τις ηθικές νόρμες της κάθε κοινότητας: Κάποιος άνδρας ή γυναίκα που παντρεύονταν για δεύτερη ή για τρίτη φορά, όποιος παντρεύονταν κάποιο σημαντικά νεότερό του (είτε άνδρας είτε γυναίκα), τα άτεκνα ζευγάρια ή οι καταδυναστευόμενοι από τις γυναίκες τους άνδρες, οι μοιχοί, κλπ: Στη Γενεύη το 1669, κάποιος αρχιμάστορας υφαντουργός διαπομπεύθηκε στους δρόμους της πόλης επάνω σε γαϊδάρο, επειδή είχε ξυλοκοπηθεί επανειλημμένα από τη γυναίκα του. Στα τέλη του 16ου αιώνα, ο νεαρός χωρικός Μαρτέν Γκερ υποχρεώθηκε να υποστεί ένα εξευτελιστικό χαριβάρια από τους νεαρούς γείτονές του (τον έντυσαν σαν αρκούδα και τον ξυλοφόρτωσαν) εξαιτίας της πολυσυζητημένης σεξουαλικής αδιαφορίας που επιδείκνυε απέναντι στη γυναίκα του Μπερτράντ.

---

<sup>19</sup> Βλ. παραπομπή 10.

Η τελετουργία του χαριβάρι μπορεί να ειπωθεί σαν μηχανισμός επιβολής της κυρίαρχης ηθικής με πρωταγωνιστές τα μέλη των νεανικών συμμοριών. Λειτουργώντας σαν μονάδες ηθικής αστυνόμευσης, τα “αββαεία των νέων” ασκούσαν σκληρή κριτική στα παραστρατημένα μέλη της κοινότητας (ο ομαδικός βιασμός στη γαλλική περίπτωση εκλαμβάνονταν σαν μορφή τιμωρίας κάποιας μοιχαλίδας, ή “ελευθεριάζουσας” κοπέλας). Πέρα όμως από την επιτήρηση των ηθών των μελών της κοινότητας, τα χαριβάρι λειτουργούσαν και ως μηχανισμοί ελεγχόμενης πρόσβασης των ανδρών στον ανύπανδρο γυναικείο πληθυσμό της κοινότητας: Στη διάρκεια του 15ου αιώνα, η λαϊκή εικονογραφία φανερώνει το πόσο αντιπαθείς γίνονταν στα μάτια των ανύπανδρων νέων όσοι ώριμοι άνδρες παντρεύονταν για δεύτερη φορά νεότερες τους γυναίκες, αποστερώντας τις ως πιθανές νύφες από τα μέλη των νεανικών συμμοριών. Στην περίπτωση αυτή, μπορούμε να πούμε ότι τα χαριβάρι λειτουργούσαν και ως προφυλακτική μαγεία για τον εξευμενισμό της οργισμένης ψυχής του νεκρού προηγούμενου συζύγου. Εξάλλου, στην αγροτική ύπαιθρο, οι νεανικές συμμορίες προσέφευγαν στο χαριβάρι για να αποθαρρύνουν ή και να τιμωρήσουν το ερωτικό πλησίασμα των κοριτσιών του χωριού από νέους κάποιας άλλης κοινότητας.

Με δεδομένες τις στενές έως και ασφυκτικές συνθήκες γειννίασης στις πόλεις, ο ιδιωτικός χώρος των ανθρώπων ήταν ουσιαστικά ανύπαρκτος και πολύ προσωπικά νέα γρήγορα αποτελούσαν αντικείμενο του σχολιασμού της κοινότητας. Το γεγονός αυτό καθιστούσε τα χαριβάρι αρκετά επικίνδυνα, επειδή μπορούσαν να προκαλέσουν μαζική αντεκδίκηση από πλευράς των παθόντων. Συχνά στα χαριβάρι έκαναν την εμφάνισή τους ξύλινα ανδρείκελα - σωσίες του στόχου της γελοιοποίησης: αυτή η πρακτική αντλούσε τις καταβολές της από άλλες τελετές συμβολικού εξουτελισμού της εξουσίας, εκπροσωπούμενης από ανδρείκελα όπως ο φοροσυλλέκτης, ο γαιοκτήμονας, ή μισητών προσώπων, όπως ο Guy Fawkes στην Αγγλία, ο Τούρκος, ο πάπας στις προτεσταντικές περιοχές κλπ. Στη διάρκεια της Μεταρρύθμισης, τα χαριβάρι χρησιμοποιήθηκαν εκτεταμένα για την έκφραση της θρησκευτικής αντιπαράθεσης ή και ως συγκάλυμμα για βίαιες έως και θανατηφόρες επιθέσεις εναντίον του αντιπάλου.

Στο εσωτερικό των κοινοτήτων της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου, τα χαριβάρι αποτελούσαν ουσιαστικά έκφραση της απόλυτης έλλειψης ανοχής της κοινότητας απέναντι σε περιθωριακά ή και αντικομφορμιστικά μέλη της. Το βίαιο περιεχόμενό τους αποτελούσε κατά κάποιο τρόπο γέφυρα ανάμεσα στον εύθυμο κόσμο του Καρναβαλιού και στις τελετουργίες της βίας που οδηγούσαν σε εκτεταμένες και ριζικές αντιπαράθεσεις.

### **1.3.5 Τελετουργίες βίας.**

Τις περισσότερες φορές, το Καρναβάλι και οι συνδεδεμένες με αυτό τελετουργίες, όπως και τα χαριβάρι εξέφραζαν τις εγγενείς διασπάσεις της κοινότητας, τις συγκρούσεις της καθημερινότητας των ανθρώπων. Οι τελετουργίες του κάτω σώματος έδιναν χώρο στην έκφραση της οργής και της επιθετικότητας, η οποία πολλές φορές μετουσιωνόταν σε ανοιχτή βιαιοπραγία. Εξάλλου, τα όρια ανάμεσα σε αυτές τις επιθετικές, προσβλητικές τελετές και στη βία ήταν μονίμως θολά, επειδή χρησιμοποιούσαν το ίδιο “λεξιλόγιο επιθετικότητας” με τελετές λαϊκής αυτοδικίας ή και βεντέτας, παρουσιάζοντας στο μελετητή ένα συνεχές προκλητικής συμπεριφοράς που πολλές φορές καθιστά αδιάκριτα τα όρια ανάμεσα σε σκωπτικές τελετές και σε επιθέσεις με σκοπό το φόνο.

Οι νεανικές ομάδες που ασκούσαν τα χαριβάρι είχαν συνήθως και τον έλεγχο των οδομαχιών που διεξάγονταν τα βράδια ανάμεσα σε συμμορίες νέων. Η καθημερινή ζωή των νεαρών πληβείων στις αστικές κοινότητες της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου βρισκόταν υπό τη μόνιμη απειλή της βίας. Όπως και στις γειτονίες του Λος Αντζελες, του Λίβερπουλ ή του Μπέλφαστ του 20ου αιώνα, η ένταξη σε μια συμμορία εξασφάλιζε στοιχειωδώς την προσωπική ασφάλεια του νέου σε έναν ιδιαίτερα επισφαλή κόσμο. Η ένταξη όμως σε μια συμμορία εξύψωνε και το γόητρο των νεαρών αγοριών, τονίζοντας τον “ανδρισμό” τους, την τόλμη τους απέναντι στον κίνδυνο και σε κάθε πρόκληση. Στις μεγάλες πόλεις της Δύσης, νεανικές συμμορίες ασκούσαν τρομοκρατία στους δρόμους τα βράδια, επιζητώντας συμπλοκές και επιτιθέμενες σε ανυπεράσπιστους περαστικούς: Το 1494, η συμπλοκή μιας βενετσιάνικης νεανικής συμμορίας υπό αριστοκρατική ηγεσία με την ακολουθία του πρέσβη του

Μιλάνου άφησε πίσω της ένα νεκρό και προκάλεσε ένα ισχυρό διπλωματικό επεισόδιο ανάμεσα στις δύο δυνάμεις.

Η καθημερινή ζωή έδινε το πεδίο για την ανάδειξη του ανδρισμού των μελών των νεανικών συμμοριών. Οι τελετουργικές μάχες αποτελούσαν τον προσφιλέστερο τρόπο έκφρασης των νεανικών ανταγωνισμών: Οι άγριες εκδοχές του γαλλικού και του αγγλικού ποδόσφαιρου, το κυνήγι των ταύρων στην Ισπανία ή το *palio* (οι ιπποδρομίες) της Σιένα, αλλά ιδιαίτερα οι “μάχες των γροθιών” στη Βενετία. Ιδιαίτερα δημοφιλείς στην κοινωνία της Γαληνοτάτης στη διάρκεια του 16ου και του 17ου αιώνα, διεξάγονταν αρκετές φορές το χρόνο, ανάμεσα σε εκπροσώπους των τεχνιτών της κάθε συνοικίας. Πριν από τη διεξαγωγή της μάχης, νέα παιδιά, “μαθητευόμενοι στη βία”, περιφέρονταν στις αντίπαλες συνοικίες προκαλώντας με προσβολές και με την επιθετική συμπεριφορά τους. Την ημέρα της επίσημης διεξαγωγής της μάχης, πρώτοι συναντούνταν στις γέφυρες οι “πρωταθλητές” της κάθε συνοικίας. Τη δική τους αναμέτρηση ακολουθούσε μια γενικευμένη σύρραξη με ανταλλαγή γρονθοκοπημάτων και χτυπημάτων με ραβδιά από εκατοντάδες νεαρούς Βενετούς. Πολλοί έπεφταν στη θάλασσα, άλλοι τραυματίζονταν βαρειά, ενώ οι συμπλοκές άφηναν και ορισμένους νεκρούς. Παρατηρώντας τη μάχη των γροθιών που στήθηκε προς τιμή του το 1574, ο επισκέπτης στη Βενετία Γάλλος μονάρχης Ερρίκος Γ' σχολίασε πως η μάχη ήταν πολύ μικρή για να αποτελεί πραγματικό πόλεμο, αλλά πολύ βίαιη για να είναι ένα απλό παιχνίδι. Οι μάχες των γροθιών της Βενετίας φανερώνουν το μηχανισμό λειτουργίας των τελετών της βίας στις κοινωνίες της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου: Ξεκινώντας αρχικά από ένα θεωρητικά οριοθετημένο και ελεγχόμενο τελετουργικό πλαίσιο αντιπαράθεσης, γρήγορα οδηγούσαν σε ανεξέλεγκτες καταστάσεις γενικευμένης σύρραξης, κατά την οποία οι όποιοι τελετουργικοί κανόνες γρήγορα εγκαταλείπονταν. Οι τελετές της βίας άνοιγαν ένα παράθυρο στο χάος, τη γενικευμένη αναρχία με απρόβλεπτες συνέπειες, όπως και σε αρκετές αθλητικές αναμετρήσεις του τέλους του 20ου αιώνα.

Η τελετουργική γλώσσα του σώματος και της σωματικής προσβολής αποτελούσε κοινό γνώρισμα των καρναβαλικών τελετών, των τελετών της βίας και της πρακτικής της βεντέτας που κυριαρχούσε ιδιαίτερα στις ορεινές και δυσπρόσιτες στην κεντρική εξουσία περιοχές ή και σε παραμεθόριες ζώνες, όπως τα σκωτσέζικα Χάιλαντς, το νησί της Κορσικής, η Λιγουρία και το Φρίουλι στην Ιταλία, ή η Αλβανία και το Μαυροβούνιο στα Βαλκάνια. Η πρακτική της οικογενειακής βεντέτας αποτελούσε το κυρίαρχο πλαίσιο διαμόρφωσης των κοινωνικών σχέσεων και συμμαχιών στις μεσογειακές κοινωνίες. Η τελετουργική φύση της βεντέτας φανερώνεται με ιδιαίτερα αποκρουστικό τρόπο στην πιο περιβόητη βεντέτα που γνώρισε η ιταλική χερσόνησος στη διάρκεια του 16ου και του 17ου αιώνα, στη διακοσάχρονη βεντέτα ανάμεσα στις φριουλιάνικες οικογενειακές φατρίες των *Zambrano* και των *Strumiero* που αποτέλεσαν και το ιστορικό πρωτότυπο για τον *Ρωμαίο και Ιουλιέττα* του Σαίξπηρ. Ιδιαίτερα ο διαμελισμός και ο τελετουργικός κανιβαλισμός των πτωμάτων των θυμάτων ή η εγκατάλειψή τους στα κοπάδια των περιφερόμενων σκυλιών, αποτελούσαν την έσχατη ταπείνωση, τη στέρση του ιδίου του σώματος του θύματος, ενώ έστελναν ένα ανατριχιαστικά σαφές μήνυμα “προς τα πάνω” εάν πρόκειταν για νεκρούς πατρικούς.

Για να αποκτήσουν την επιδιωκόμενη νομιμοποίησή τους στις συνειδήσεις των κοινωνιών και να εμπεδωθούν ως αποκλειστικό σύστημα δικαιοσύνης, οι επίσημες καταδικαστικές αποφάσεις των αρχών μιμήθηκαν σε μεγάλο βαθμό τις τελετουργίες προσωπικής αντεκδίκησης, προσφέροντας ένα τελετουργικό πλαίσιο τιμωρίας του παραβάτη το οποίο διεκδικούσε το ίδιο βάρος με τη βεντέτα: Μονομαχίες με δικαστική απόφαση, δοκιμασίες κάθε είδους, όπως η *la scopa* στις ιταλικές πόλεις, δοκιμασία για πόρνες ή μοιχαλίδες, κατά την οποία η καταδικασμένη ήταν υποχρεωμένη να τρέξει σχεδόν γυμνή στους δρόμους της πόλης, ενώ οι πολίτες τη βομβάρδιζαν με σάπια λαχανικά και σκουπίδια.

Σε αντίθεση με τον 20ο αιώνα, όπου οι ετυμηγορίες της δικαιοσύνης είναι σχεδόν πάντοτε πάντοτε δημόσιες και η τιμωρία των εγκληματιών “κρυφή” από τα μάτια της κοινωνίας, στην Πρώιμη Νεότερη Περίοδο οι αποφάσεις της δικαιοσύνης παίρνονταν πολύ συχνά πίσω από κλειστές πόρτες, ενώ η επιβολή της ποινής ήταν ολότελα δημόσια. Στην προσπάθειά τους να μιμηθούν το τυπικό των τελετουργιών αντεκδίκησης, οι τοπικές αρχές μετέτρεψαν την επιβολή των ποινών σε “λειτουργικά



δράματα”, η αποκρουστική λεπτομέρεια και κυρίως η μεγάλη διάρκεια των οποίων αποσκοπούσε στο να ικανοποιήσει την “αίσθηση περί δικαίου” του ευρύτερου κοινωνικού σώματος: Οι ένοχοι υφίσταντο ταπεινωτική δημόσια έκθεση, δεμένοι σε πασάλους, συχνά με τα όργανα του εγκλήματος τους σε εμφανή θέση. Υφίσταντο μαστίγωση, σημάδεμα με πυρακτωμένα σίδερα, κάθε είδους ακρωτηριασμούς, όπως η τύφλωση ή το κόψιμο της γλώσσας, ενός χεριού. Οι θανατικές ποινές περιλάμβαναν στο ανατριχιαστικό ρεπερτόριό τους το θάνατο στην αγχόνη, τον αποκεφαλισμό, το στραγκαλισμό (γκαρότα), το “σπάσιμο” στον τροχό, το πνίξιμο ή το θάνατο στην πυρά. Οι φρικιαστικές αυτές τελετές περιέβαλλαν το φόνο του ενόχου με ένα τελετουργικό τυπικό το οποίο νομιμοποιούσε την απονομή της δικαιοσύνης από τις αρχές και έστελνε ένα προεδοποιητικό μήνυμα σε πιθανούς παραβάτες. Με τη βαθμιαία ισχυροποίηση της κεντρικής εξουσίας, οι εκτελέσεις βρήκαν μόνιμο χώρο (όπως λχ στην Place de Grève στο Παρίσι), ενώ τελούνταν επάνω σε ψηλά ικριώματα τα οποία κρατούσαν το μελλοθάνατο σε απόσταση από το οργισμένο πλήθος, ενώ συνάμα πρόσφεραν πανοραμική θέα της επιβαλλόμενης ποινής. Πολλές φορές, όπως στη διάρκεια θρησκευτικών πογκρόμ ή στην κορύφωση του κυνηγιού των μαγισσών, οι τελετουργίες της εκτέλεσης προσελάμβαναν ιδιαίτερα μακάβριες μορφές ως τελετές αποκαθαρτικής μαγείας, εξαγνισμού της κοινότητας από τη μολυσματική παρουσία του αιρετικού, του άπιστου ή του δαιμονισμένου: Στο Εντιγκεν του Μπραϊσγκάου στη Γερμανία, τρεις Εβραίοι αδελφοί που καταδικάστηκαν για τον τελετουργικό φόνο Χριστιανών συμπολιτών τους, κλείστηκαν μέσα σε αγελαδίσια δέρματα, σύρθηκαν με άλογα στον τόπο της εκτέλεσης και κήκαν στην πυρά. Εξίσου ανατριχιαστικές ήταν οι λεπτομέρειες στη δημόσια τιμωρία των μάγων στα διάρκεια του 16ου αλλά και του “πεφωτισμένου” 17ου αιώνα.

Οι τελετουργίες αντεκδίκησης και οι δημόσιες εκτελέσεις μοιράζονταν ένα κοινό τελετουργικό λεξιλόγιο, επικεντρωμένο στο ανθρώπινο σώμα και στις διάφορες μορφές τιμωρίας του, μέχρι την έσχατη που ήταν ο διαμελισμός. Παρόμοιες τελετουργικές πρακτικές μας δίνουν τα αρχεία της εποχής για τις λαϊκές εξεγέρσεις, ιδιαίτερα τις εξεγέρσεις εναντίον της φορολογίας. Συχνά τα σώματα των εκπροσώπων του μισητού καθεστώτος υφίσταντο την έσχατη ταπείνωση του τελετουργικού διαμελισμού και καννιβαλισμού (σε αυτή την περίπτωση η μετατροπή του θύματος σε τροφή παρέπέμπτε συμβολικά στην “καταβρόχθιση” της απεχθούς εξουσίας από το εξεγερμένο πλήθος). Το ευρύτατο ρεπερτόριο των καρναβαλικών εορτασμών, των χαριβάρι και των τελετουργιών βίας παρουσίαζε το ανθρώπινο σώμα σαν μια εικόνα της κοινωνίας, η οποία μπορούσε να τραφεί, να αναπαραχθεί, να καταβροχθισθεί και να κατακερματισθεί (διαμελισθεί).

## 2. Τελετουργία και αναπαράσταση

### 2.1 Η Μεταρρύθμιση ως τελετουργική διαδικασία.

Σε μια ιδιωτική τελετή στη Βιπτεμβέργη στις 29 Σεπτεμβρίου του 1521, ο φίλος και οπαδός του Λούθηρου Φίλιππος Μελάνχθων μαζί με τους μαθητές του έλαβαν τη Θεία Κοινωνία και με τους δύο τρόπους (καθολικό και λουθηρανικό). Η συμβολική αυτή πράξη αμφισβήτησης του Καθολικισμού αποτέλεσε την πρώτη εφαρμογή της λουθηρανικής διδασκαλίας για τη θεία μετάληψη και γενικότερα για το λειτουργικό τυπικό της Εκκλησίας. Προς το τέλος του ίδιου χρόνου, οι λουθηρανικές απόπειρες μεταρρύθμισης της λειτουργίας εντατικοποιήθηκαν: Τον Οκτώβριο, οι φοιτητές του πανεπιστημίου της πόλης κυνήγησαν με πέτρες και κοπριά τους μοναχούς του Αγίου Αντωνίου ενώ συνέλλεγαν εισφορές στους δρόμους και παρεμπόδισαν τις λειτουργίες της μονής, συχνά εμποδίζοντας τη θεία μετάληψη. Οι διαδηλώσεις εναντίον της καθολικής λειτουργίας έδωξαν τους Αυγουστιανούς από τη Βυτεμβέργη, ενώ το Δεκέμβριο όλες οι πιστές στο καθολικό τυπικό λειτουργίες είχαν πάψει να τελούνται. Αποκορύφωμα της λουθηρανικής εκστρατείας αναμόρφωσης της λειτουργίας υπήρξαν τα γεγονότα της παραμονής των Χριστουγέννων, όταν εξαγριωμένα πλήθη διέκοψαν την καθολική Θεία Λειτουργία, τραγουδώντας άσεμνα, προσβλητικά τραγούδια και παρεμποδίζοντας συστηματικά τους ιερείς στην άσκηση των καθηκόντων τους. **Μεταβάλλοντας τις τελετουργικές εμπειρίες του**

λαϊκού ποιμνίου της Εκκλησίας, η Μεταρρύθμιση πολύ γρήγορα ξεπέρασε τα στενά όρια της θεολογικής διαμάχης και είχε μια βαθύτατη και μακροχρόνια επίδραση στις συνειδήσεις των ανθρώπων της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου.

Ο **Max Weber** πρώτος διαπίστωσε πως οι τελετουργικές μεταρρυθμίσεις και ο αυστηρός ορθολογισμός του Προτεσταντισμού συνέβαλαν στην “απομαγοποίηση του κόσμου”<sup>20</sup>. Στη θέση των παραδοσιακών καθολικών τελετουργιών που απέδιδαν ιερές ιδιότητες σε πλήθος υλικών αντικειμένων και χώρων, οι Προτεστάντες απομάκρυναν το Θείο από τον υλικό κόσμο και το ενέταξαν στον υπερβατικό. Περιορίζοντας τον αριθμό και την τελετουργική σημασία των εκκλησιαστικών μυστηρίων, απογυμνώνοντας τις εκκλησιαστικές τελετουργίες από τις ημι-μαγικές τους δυνάμεις και αφαιρώντας ολότελα τη “θαυματουργή” πνευματική εξουσία του κλήρου, οι Προτεστάντες κατέργησαν τις παραδοσιακές θεμελιώσεις της συλλογικής, κοινοτικής ταυτότητας. Το Σώμα του Θεού δεν αποτελούσε πλέον πρότυπο για το κοινωνικό σώμα.

Πρόσφατα, ιστορικοί της ευρωπαϊκής θρησκείας στην Πρώιμη Νεότερη Περίοδο αναθεώρησαν σε σημαντικό βαθμό τη διατύπωση του Weber, δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στην τελετουργική συμπεριφορά των ίδιων των Προτεσταντών. Εξάλλου, όπως μαρτυρούν και τα παραδείγματα των πράξεων του Μελάνχθωνα και των μεταρρυθμιστών της Βιπτεμβέργης, οι Προτεστάντες δεν κατέργησαν, αλλά μάλλον τροποποίησαν δραματικά το περιεχόμενο των τελετουργιών. Η προτεσταντική “απομαγοποίηση του κόσμου” σίγουρα συνέβαλε στον περιορισμό της πελώριας υλικής παρουσίας του Θεού και των αγίων στον κόσμο, αλλά στην ουσία οι Προτεστάντες επιχείρησαν να επαναπροσδιορίσουν και όχι να καταργήσουν τη θέση του *ιερού* στην εγκόσμια πραγματικότητα<sup>21</sup>.

Η κρίση της Μεταρρύθμισης είχε σαν συνέπεια τη διάσπαση του παραδοσιακού τελετουργικού συστήματος του δυτικού χριστιανισμού σε δύο αντιθετικές “τελετουργικές γλώσσες” - κατά την έκφραση της **Natalie Zemon Davis**. Είναι γεγονός ότι παρ’όλη την έμφαση που απέδιδαν στη μελέτη των Γραφών, οι Προτεστάντες βίωναν το ιερό διαμέσου τελετουργιών, ενώ η ίδια η Μεταρρύθμιση εδραιώθηκε μέσω μιας σύνθετης “τελετουργικής διαδικασίας”. Ο **Robert Scribner** έχει επισημάνει ότι η φτωχή θεολογική μόρφωση των περισσότερων ανθρώπων της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου - εμπόδιο στην κατηχητική εκστρατεία των προτεσταντών θεολόγων - και συνάμα η μεγάλη τους δεκτικότητα στην επιρροή των τελετουργιών μονοδρόμησε την απόπειρα εδραίωσης της Μεταρρύθμισης στην υιοθέτηση μιας διακριτής τελετουργικής διαδικασίας, εκφρασμένης με διαφορετικούς τρόπους<sup>22</sup>: Υπήρξαν προτεσταντικές κινητοποιήσεις που ακολουθούσαν το τελετουργικό ημερολόγιο του Καθολικισμού, όπως η προσβολή της Θείας λειτουργίας ή μιας “ιερής ημέρας” με προκλητικά, άσεμνα τραγούδια. Υπήρξαν διαλυτικές παρεμβάσεις στην τέλεση της καθολικής λειτουργίας με την τέλεση αντι-τελετουργικών πράξεων (οι οποίες ακύρωναν τη συμβολική σημασία της διαδικασίας), παρωδίες της καθολικής λειτουργίας μέσα από μια καρναβαλική έμπνευση αντι-λειτουργία (όπως η παρωδία της εξομολόγησης και της θείας μετάληψης στον ετοιμοθάνατο), τέλος σημειώθηκαν εικονοκλαστικές πράξεις, ενταγμένες σαφώς σε ένα τελετουργικό πλαίσιο, όπως η καταστροφή της εικόνας ή του αγάλματος κάποιου αγίου στην ονομαστική του ημέρα.

Αυτές οι μεταρρυθμιστικές τελετουργίες κυμαίνονταν από περιπτώσεις μεμονωμένων πράξεων βεβήλωσης έως και σύνθετες, συλλογικές αντι-τελετουργίες και συγκρούσεις σχετικά με το περιεχόμενο των τελετουργιών οι οποίες πολλές φορές διασπούσαν τις κοινότητες σε δύο εχθρικά στρατόπεδα: Στη Γερμανία αναφέρθηκαν επεισόδια όπως η περίπτωση ενός κάπελα ο οποίος

<sup>20</sup> Μαξ Βέμπερ, *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, Αθήνα, Guttenberg, 1978.

<sup>21</sup> Εξαιρετικά ενδιαφέρον για τον προσδιορισμό της θέσης του ιερού στον αστικό χώρο εξακολουθεί να παραμένει το κλασικό άρθρο της Natalie Zemon Davis, “The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon”, *Past and Present* 90, 1981.

<sup>22</sup> Bob Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Λονδίνο, Hambledon Press 1987. Επίσης, το άρθρο του “Ritual and Popular Religion in Catholic Germany in the Time of the Reformation”, *Journal of Ecclesiastical History* 1 (1984).

ούρησε σε δοχείο με αγιασμένο νερό και το τοποθέτησε επάνω στην Αγία τράπεζα στη διάρκεια της λειτουργίας ή η περίπτωση ενός άνδρα ο οποίος συνελλήφθη να αφοδεύει επάνω σε έναν εσταυρωμένο. Στη διάρκεια του εορτασμού της Ανάληψης της Θεοτόκου στη γερμανική πόλη του Μαγδεβούργου η κοινότητα συνήθιζε να φέρνει πλήθος χόρτων και λουλουδιών για ευλογία από τους ιερείς, τα οποία κατόπιν μετέφερε στα σπίτια της για την προστασία ανθρώπων και ζωντανών από επιδημίες και ατυχήματα. Αμέσως μετά τη σφοδρή επίθεση που εξαπέλυσε εναντίον αυτής της πρακτικής κάποιος ευαγγελικός ιεροκήρυκας το 1524, ορισμένοι από το ακροατήριό του περιφέρθηκαν στις εκκλησίες μαζεύοντας τα τοποθετημένα λουλούδια και χόρτα, τα οποία τελικά σκόρπισαν στην πλατεία της αγοράς και τα ποδοπάτησαν χορεύοντας. Στη διάρκεια της λειτουργίας σε κάποια εκκλησία της πόλης ξέσπασε μια πετρο - και αυγομαχία η οποία οδήγησε στην καταστροφή των εικόνων και στο προληπτικό κλείσιμο όλων των εκκλησιών του Μαγδεβούργου.

Ένα μεγάλο μέρος της εκστρατείας εδραίωσης της Μεταρρύθμισης εκφράστηκε μέσα από συστηματικές εικονοκλαστικές πράξεις, οι οποίες περιλάμβαναν την αφαίρεση, καταστροφή ή βεβήλωση θρησκευτικών αγαλμάτων, εικόνων και συμβόλων όπως ο εσταυρωμένος, συχνά παρά την αρνητική στάση των πρωταγωνιστών της Μεταρρύθμισης. Αποτελεί πραγματικά ένα από τα πιο προκλητικά ερωτήματα που προκύπτουν από τη μελέτη της Μεταρρύθμισης, το τι παρακίνησε τους ανθρώπους να προβούν σε πράξεις τελετουργικής βίας απέναντι σε θεωρητικά άψυχα αντικείμενα. Τα απομνημονεύματα του Guillaume Farel, όπως μας τα παρουσιάζει ο **Edward Muir**, φωτίζουν μια πλευρά του θέματος: Ανατρέχοντας στην παιδική του ηλικία, ο πρωτοπόρος της ευαγγελικής Μεταρρύθμισης και αργότερα συνεργάτης του Καλβίνου σημείωσε τον τρόπο που του είχε εμψυχήσει (όπως και στους άλλους προσκυνητές) τόσο η ατμόσφαιρα της περίπτωσης, όσο ιδιαίτερα τα λόγια των καθολικών ιερέων (οι οποίοι τόνισαν τις μαγικές ιδιότητες του φυλασσόμενου σταυρού, που είχε δημιουργηθεί από “κομμάτια του Σταυρού στο Γολγοθά”) σε μια επίσκεψη της οικογένειάς του στον προσκυνηματικό ναό του Ιερού Σταυρού στο Tallard.

Ισως ένα βαθύ αίσθημα φόβου να εξηγεί τη συστηματική καταστροφή των εικόνων και τις ιδιαίτερες τελετουργικές της εκφράσεις. Στη Γερμανία της Μεταρρύθμισης εσταυρωμένοι θρυμματίζονταν και πωλούνταν σαν ξυλεία, ακρωτηριάζονταν, ή υφίσταντο διαπρόμπευση σε καρναβαλικού τύπου πορείες. Πολλές από τις επιθέσεις σίγουρα αντανάκλουν το έντονο εικονοκλαστικό ρεύμα της εποχής, όμως η άσκηση βίας σε αυτά τα ιερά αντικείμενα ισοδυναμούσε και με άρνηση του δόγματος της Αληθούς Παρουσίας του Κυρίου. Οι περισσότερες εικονοκλαστικές δραστηριότητες διαδραματίστηκαν στα πλαίσια ενός σύνθετου τελετουργικού πλαισίου, το οποίο συχνά παρουσίαζε τα χαρακτηριστικά μιας τελετής μετάβασης με τις τρεις διακριτές της φάσεις, της απομάκρυνσης, της μετάβασης και της επανενσωμάτωσης: Το 1530 στην πόλη του Ουλμ, δύο γυναίκες αφαίρεσαν έναν εσταυρωμένο που χρησιμοποιούνταν κατά τις τελετές του Επιταφίου και της Ανάστασης και τον περιέφεραν σε κλωστήρια - παραδοσιακά κέντρα νεανικών συντροφιών και θεωρούμενα ως άντρα ακολασίας- και σε σπίτια, όπου υπέστη μια σειρά από προσβολές και βίαιες επιθέσεις. Κατόπιν, τον επέστρεψαν στην αρχική του θέση, στον αυλόγυρο της εκκλησίας. Αυτή η πράξη αποϊεροποίησης μπορεί να ιδωθεί με όρους μιας τελετουργίας μετάβασης. Πρώτα, ο εσταυρωμένος αφαιρέθηκε από τον αρχικό, ιερό του χώρο και μεταφέρθηκε στον κοσμικό χώρο των εργαστηρίων και των κατοικιών. Έπειτα, στη φάση της μεταβατικής οριακής φάσης, ο εσταυρωμένος υπέστη μια σειρά από δοκιμασίες και επιθέσεις - όπως το κόψιμο του ενός χεριού, οι οποίες στόχευαν στην επιβεβαίωση της αληθινής του υπόστασης. Σε μια παρόμοια περίπτωση, το πρόσωπο του αγάλματος ενός αγίου το οποίο είχε μεταφερθεί σε μια ταβέρνα περιλούστηκε με μπίρα όταν το άγαλμα “αρνήθηκε” να αντιφωνήσει σε μια πρόποση. Στο τρίτο στάδιο, ο εσταυρωμένος επανεντάχθηκε στην αρχική του θέση, τη φορά όμως αυτή αποϊεροποιημένος εξαιτίας της εξευτελιστικής τελετής μετάβασης. Η αφαίρεση της ιερής υπόστασης μετέτρεπε τον εσταυρωμένο σε αναλώσιμο υλικό: Το 1532 στην πόλη του Εσλινγκεν, ο γάμος ενός πρώην καθολικού ιερωμένου και μιας πρώην μοναχής συνοδεύθηκε από ένα γαμήλιο δείπνο, όπου η φωτιά που ζέσταινε τα φαγητά τροφοδοτούνταν με τις σπασμένες εικόνες της δικής του εκκλησίας.

Σε άλλες περιπτώσεις, οι εικόνες υπέστησαν τελετουργικές διαδικασίες δίκης και απονομής δικαιοσύνης. Εικόνες και αγάλματα σύρθηκαν έξω από τις εκκλησίες, υπέστησαν μαρτυρικές “ανακρίσεις” και κάθε μορφή τελετουργικού εξευτελισμού που επιφύλασσόταν στον μελλοθάνατο πριν την επιβολή της θανατικής ποινής (απαγχονισμός, διαμελισμός, αποκεφαλισμός, κλπ). Οι τελετουργίες επιβολής της Μεταρρύθμισης είχαν σαν στόχους πέρα από τα άψυχα ιερά αντικείμενα του Καθολικισμού και τους ανυπότακτους κληρικούς, οι οποίοι υφίσταντο με τη σειρά τους τελετές διαπόμευσης και υποβάθμισης της ιερότητάς τους. Τόσο οι κληρικοί όσο και οι εικόνες αποτελούσαν σύμβολα ενός ισχυρού συστήματος που είχε προκαλέσει μαζικό τρόμο στις συνειδήσεις των ανθρώπων της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου. Αξίζει ωστόσο να επισημανθεί ότι, πέρα από τις κορυφαίες στιγμές της βίαιης αντιπαράθεσης ανάμεσα στους Καθολικούς και τους Προτεστάντες (ο Πόλεμος των Χωρικών στη Γερμανία και οι γαλλικοί θρησκευτικοί πόλεμοι), ο καθολικός κλήρος ουδέποτε υπέστη τη συστηματική εκδήλωση βίας από μέρους των μεταρρυθμιστών. Περιορίζοντας τις επιθέσεις εναντίον του κληρου στο επίπεδο του λεκτικού χλευασμού και της διαπόμευσης, οι μεταρρυθμιστικές τελετουργίες στόχευαν περισσότερο εναντίον της εκκλησιαστικής παρουσίας, της υλικής θεμελίωσης της ισχύος της Καθολικής Εκκλησίας.

Υπήρχαν ωστόσο εμφανή σημεία διαφοροποίησης της τελετουργικής εικονοκλαστικής δραστηριότητας από αντίστοιχες τελετές μείωσης του κύρους ζώντων προσώπων. Από μόνες τους οι ιερές εικόνες δεν συνιστούσαν πρόβλημα για τους μεταρρυθμιστές. Αρκετοί από αυτούς δέχθηκαν να απαθανατιστούν σε πορτρέτα, ενώ ανέχονταν την παρουσία ορισμένων εικόνων στο εσωτερικό των εκκλησιών ή σε ανάγλυφες παραστάσεις σε επιτύμβιες στήλες. Σε αντίθεση με τους θεολόγους του ισλαμικού κόσμου, οι μεταρρυθμιστές δεν επιθυμούσαν την αφαίρεση **όλων** των εικόνων, αλλά ήταν ριζικά αντίθετοι στο ρόλο που ορισμένες εικόνες έπαιζαν στις θρησκευτικές τελετουργίες. Η μεταρρυθμιστική εικονοκλαστική εκστρατεία αμφισβήτησε την ιερή παρουσία σε υλικές μορφές που αποτελούσαν οι εικόνες και, το σημαντικότερο, έθεσε σε νέα βάση τις εδραιωμένες αντιλήψεις περί του ρόλου της **όρασης** ως πηγής επικοινωνίας με τον περιβάλλοντα κόσμο.

Στον παραδοσιακό χριστιανισμό, η όραση τιμούνταν ως η σπουδαιότερη πηγή πρόσβασης στην παρουσία του Θεού. Επειδή ο φυσικός κόσμος αποτελούσε το μέσον έκφρασης της θείκης παρουσίας, οι θρησκευτικές εικόνες οπτικοποιούσαν την παρουσία του Θεού, διευκολύνοντας την επικοινωνία του πιστού μαζί Του. Σύμφωνα με τον Ιωάννη εκ Δαμασκού, οι χριστιανοί απεύθυναν τις προσευχές τους σε εικόνες και ιερά κειμήλια, όχι τόσο επειδή αυτά ενσάρκωναν την παρουσία του Θεού ή των αγίων, αλλά επειδή αποτελούσαν τα μέσα έκφρασης και δράσης της θείκης δύναμης. Η αλήθεια των εικόνων δεν συνίστατο στην ακριβή αναπαράσταση της Παρθένου ή των αγίων, αλλά στο ότι η θείκη παρουσία εκδηλωνόταν διαμέσου των εικόνων, απαντώντας στις επικλήσεις των πιστών και τελώντας θαύματα. Μάλιστα, στη λεπτομερή του διατριβή για τις εικόνες, ο Ιωάννης έκανε διάκριση ανάμεσα στη *λατρεία* που έπρεπε να προσφέρεται μόνο στο Θεό και στη *δουλεία* που έπρεπε να απευθύνεται ως έκφραση ευλάβειας στις εικόνες, τα υλικά δημιουργήματα του Θεού. Το σχήμα του Ιωάννη υιοθετήθηκε και από το Θωμά Ακινάτη, ο οποίος πρόσθεσε μια ακόμη διαβάθμιση, την *υπερδουλεία* που έπρεπε να απευθύνεται αποκλειστικά στη Θεοτόκο.

Πέρα από τις σύνθετες εντυπώσεις των θεολόγων, οι απλοί πιστοί ομολογούσαν το δραματικό ψυχολογικό αντίκτυπο και τις ιδιαίτερα έντονες πνευματικές εμπειρίες που προκαλούσε η λατρεία των εικόνων. Η προσέγγιση στις εικόνες περνούσε μέσα από μια τελετουργία έκφρασης σεβασμού και πλήρους υποταγής του πιστού. Οι πιστοί στο προ-μεταρρυθμιστικό χριστιανισμό πίστευαν βαθύτατα στη θαυματουργή παρουσία των εικόνων, τις αντιμετώπιζαν ως το ισχυρότερο μέσον πρόσβασης στις υπερφυσικές δυνάμεις, ανεξάρτητα από την “επιτυχή ανταπόκριση” των εικόνων στις παρακλήσεις και στα τάματα τους. **Αυτή ακριβώς η δραματική ισχύς των εικόνων προβλημάτιζε τους μεταρρυθμιστές, οι οποίοι επιδίωκαν να επαναπροσανατολίσουν την προσοχή των πιστών στις Γραφές, αντικαθιστώντας το ισχυρό συναισθηματικά μέσον της όρασης με αυτό της ακοής.** Κάνοντας αυτό, έλπιζαν ότι θα ήταν σε καλύτερη θέση να ελέγξουν τα νοήματα και τα αισθήματα που θα απέρρεαν από τη θρησκευτική εμπειρία: Επιδίωκαν να καταστούν οι **ερμηνευτές των Γραφών** μέσω του κηρύγματος, αλλά η πολυπληθής παρουσία αγαλμάτων και

εικόνων στο εσωτερικό των ναών διαθλούσε την προσοχή του ποιμνίου, υπονομεύοντας τη διαδικασία της πνευματικής κατήχησης. Το πρόβλημα με τις εικόνες δεν ήταν επομένως το ότι αποτελούσαν ανίσχυρα είδωλα, αλλά αντίθετα ότι ήταν ιδιαίτερα ισχυροί πόλοι έλξης του ποιμνίου, οι οποίοι μπορούσαν σε κάθε στιγμή να παρασύρουν τους πιστούς στις βλάσφημες τελετουργίες του παρελθόντος, βασισμένες στην πλάνη της θεϊκής παρουσίας στον υλικό κόσμο - όπως την αντιμετώπιζαν οι προτεστάντες θεολόγοι.

Επιπλέον, στη σκέψη μεταρρυθμιστών όπως ο Ζβίγγλιος, οι ιερές εικόνες απορροφούσαν χρηματικούς πόρους που θα μπορούσαν αλλιώς να διατεθούν για την ανακούφιση των φτωχών, τους οποίους ο Ζβίγγλιος αποκαλούσε “αληθή εικόνα του Θεού”. Το όλο πλέγμα των τελετουργικών υποχρεώσεων απέναντι στις εικόνες (λειτουργίες, λιτανείες, άναμμα κεριών) μπορούσε να δώσει τη θέση του στην “τροφή για τους φτωχούς”. Το έργο του ευσεβούς χριστιανού μετατοπιζόταν συνεπώς από ορισμένες τελετουργικές υποχρεώσεις στην άσκηση φιλανθρωπίας, στην ικανοποίηση πρακτικών αναγκών και προβλημάτων της κοινότητας: Πολλοί εικονοκλάστες μεταρρυθμιστές κατάργησαν τα καντήλια που χρειάζονταν συνεχή τροφοδοσία με λάδι, τα ακριβά κεριά, πούλησαν τους εσταυρωμένους για ξυλεία και διέθεσαν τα έσοδα από την όλη διαδικασία στην ενίσχυση των φτωχών. Η φιλανθρωπία κατέστη η ορθή εναλλακτική λύση στη λατρεία των εικονισμάτων.

Ο Ιωάννης Καλβίνος προχώρησε την προτεσταντική εικονοκλαστική επιχειρηματολογία ακόμη παραπέρα, επικεντρωνόμενος στην “εικόνα” του Θεού, που εμφανιζόταν σαν η ανθρωπότητα στις εβραϊκές γραφές. Στη σκέψη του Καλβίνου, ο άνθρωπος, η ανθρώπινη μορφή συνιστούσε τη μόνη αληθή “απεικόνιση” του Θεού και χρησιμοποιούσε τον όρο “εικονικός-οι” για να περιγράψει τους ευσεβείς χριστιανούς. Οι μορφές του Ιησού και των αγίων στο εσωτερικό των ναών αποσπούσαν την προσοχή από τις “ζώσες εικόνες” του εκκλησιάσματος. Ο Καλβίνος επιθυμούσε το βλέμμα των εκκλησιαζόμενων να πηγαίνει στους ίδιους, παρά στις άχρηστες εικόνες. Για να αποδώσουν τον ορθό χώρο τέλεσης των θρησκευτικών τελετουργιών, οι Καλβινιστές απογύμνωσαν τις εκκλησίες τους από εικόνες και αγάλματα και κάλυψαν με ασβέστη τις τοιχογραφίες. Στη θέση της πολλαπλότητας των απεικονίσεων στο εσωτερικό του καθολικού ναού, η απόλυτη γύμνια του καλβινιστικού ναού θεωρούνταν απολύτως απαραίτητη για την τέλεση της Λειτουργίας.

Πέρα από τα πολεμικά κείμενα και τα λόγια κηρύγματα των μεταρρυθμιστών - που προσέφεραν το θεωρητικό πλαίσιο της αντιπαράθεσης - η Μεταρρύθμιση υπήρξε στην πράξη μια μάχη για την ορθή μορφή των μυστηριακών τελετουργιών. Οι αντιδράσεις του κοσμικού στοιχείου στις δραματικές αλλαγές που επέφερε στις τελετουργικές πρακτικές η Μεταρρύθμιση ήταν πολύμορφες: Σε ορισμένες κοινότητες, η πίεση του πλήθους εξανάγκασε τους διστακτικούς ιερείς να υιοθετήσουν τις αλλαγές· σε άλλες περιπτώσεις, ο μεταρρυθμιστικός ζήλος του κλήρου σκόνταψε στην αντίδραση του ποιμνίου. Όπως τονίζει ο **Edward Muir**, είναι σημαντικό το να τονισθεί πως η Μεταρρύθμιση υπήρξε μια σύγκρουση, είχε συνεπώς δημιουργήσει ένα πνεύμα οξείας αντιπαλότητας στο εσωτερικό των τοπικών κοινωσιών. Ακόμη και στις ένθερμα προτεσταντικές περιοχές - όπως στην Ελβετία ή τα εδάφη της Γερμανίας - υπήρχαν δυσαρεστημένες μειοψηφίες, θρησκευτικοί φυγάδες ή και κρυπτο-καθολικοί. Εξάλλου, πολλές από τις μεταρρυθμίσεις αποδείχθηκαν σχετικά επιδερμικές, αγγίζοντας μόνο το ύφος των τελετουργιών που εξακολούθησαν στην ουσία να τελούνται με βάση “τον παλιό τρόπο”, σκανδαλίζοντας τους ζηλωτές του Προτεσταντισμού.

Η εικονοκλαστική εκστρατεία - που στέρησε τη Δύση από πλήθος εικαστικών αριστουργημάτων - αντιμετώπισθηκε από τους Μεταρρυθμιστές ως αναγκαίο “μυστήριο” στην προσπάθειά τους να αντικαταστήσουν τις “νεκρές φιγούρες” των αγίων με τις ζώσες μορφές του εκκλησιάσματος. Στις συνειδήσεις των πρωταγωνιστών της Μεταρρύθμισης, η καταστροφή των εικόνων δεν συνιστούσε μια εκστρατεία απάλειψης της θρησκευτικής μνήμης του Καθολικισμού, όσο μια τελετουργία εξαγνισμού που καθιστούσε τη Θεία Λειτουργία τελετή ανάμνησης και όχι λήθης, μια τελετή που παρακινούσε τον πιστό να θυμηθεί τα λόγια του Ιησού και όχι την απεικόνισή του από κάποιο καλλιτέχνη.

Η συνύπαρξη της καθολικής και της νέου τύπου προτεσταντικής λατρείας υπήρξε ανέφικτη. Οι δύο τελετουργικές γλώσσες ήταν αλληλοεξαιρούμενες και η συμβίωσή τους προκάλεσε βαθιές

ρήξεις στις κοινότητες. Η ισχύς του καθολικού τελετουργικού έγκειταν στη δύναμη της οπτικοποίησής του, στη μεγάλη του επίδραση στο ψυχικό κόσμο των πιστών, ενώ η χρόνια αδυναμία του έγκειταν στην πολυσημία του θρησκευτικού νοήματος, αναπόφευκτης συνέπειας της πολλαπλότητας των οπτικών μέσων. Στον αντίποδα της καθολικής λατρευτικής πρακτικής, η προτεσταντική τελετουργία, ιδιαίτερα οι καλβινιστικές της εκδοχές, έδωσε κύριο βάρος στην καθαρότητα, τη σαφήνεια του λόγου με αντίτιμο τη φτώχεια της οπτικοποίησης: Οι απογυμνωμένες εκκλησίες με τους ασβεστωμένους τοίχους - συνήθως διακοσμημένους με αποσπάσματα από τις Γραφές που στηλίτευαν την ειδωλολατρεία - και τα διαφανή τζάμια στη θέση των παλιότερων περίτεχνων βιτρώ έφερναν στην καλβινιστική λογική τον πιστό σε απρόσκοπτη, αδιαμεσολάβητη επαφή με τον Κύριό του.

### **2.1.1 Η τελετουργική πρακτική του Τριδεντινού Καθολικισμού.**

Οι τελετουργικές πρακτικές του μεταρρυθμισμένου Καθολικισμού<sup>23</sup> κινήθηκαν με βάση δύο κύριες κατευθύνσεις: Ρυθμίσεις “από τα πάνω”, από την εκκλησιαστική ιεραρχία και λατρευτικές πρακτικές που εξέφραζαν τις ανανεωτικές τάσεις του κοσμικού ποιμνίου. Οι νέες ρυθμίσεις επιβλήθηκαν από τις αποφάσεις της **Συνόδου του Τριδέντου** (1545, 1551-52, 1562-63), η οποία αποπειράθηκε να μορφοποιήσει οριστικά τις λειτουργικές πρακτικές για να αποφευχθούν οι καταχρήσεις του παρελθόντος όσο και η προβληματική πολυσημία των τελετών. Η Σύνοδος εξουσιοδότησε τους επισκόπους της Εκκλησίας να εφαρμόσουν τα διατάγματά της στον παγκόσμιο Καθολικισμό, αλλά η εφαρμογή των αποφάσεων της ποικίλλε σημαντικά τόσο στην ευρωπαϊκή όσο και στην αμερικανική επικράτεια. Οι αποφάσεις της Συνόδου βρήκαν την πιστότερη εφαρμογή στην επικράτεια του παπικού κράτους και στη βόρεια Ιταλία, βοηθούμενες και από τις στενές σχέσεις συμμαχίας της εκκλησιαστικής ιεραρχίας με την τοπική κτηματική αριστοκρατία. Στον ιταλικό Νότο, χρειάστηκαν περισσότερα από 200 χρόνια για την πιστή εφαρμογή των συνοδικών αποφάσεων. Στον ευρύτερο Καθολικό κόσμο, οι Γερμανοί αυτοκράτορες και οι βασιλιάδες της Γαλλίας και Ισπανίας προβάλλαν εμπόδια στις τριδεντινές μεταρρυθμίσεις, είτε επειδή έκριναν ότι αυτές αντέβαιναν στη μοναρχική εξουσία, είτε επειδή αυτές κρίνονταν ανεπαρκείς στην αντίκρουση των προτεσταντικών επιθέσεων στις καθολικές τελετουργικές πρακτικές. Εξαιτίας της κυριαρχίας των εχθρικών Αγγλων, η Ιρλανδία παρέμεινε εκτός της καθολικής μεταρρύθμισης, ενώ τα συνοδικά διατάγματα βρήκαν μια σχετικά πιστή εφαρμογή στην Πορτογαλία όσο και την Πολωνία και πάλι όμως έχοντας να αντιμετωπίσουν ισχυρές αδράνειες από μέρος των τοπικών κοινωνιών.

Η λαϊκή έκρηξη ευλάβειας που παρατηρήθηκε κατά την καθολική μεταρρύθμιση κινήθηκε ανεξάρτητα από τη Σύνοδο του Τριδέντου, πηγάζοντας από ένα ευρύτατο ρεπερτόριο λατρευτικών πρακτικών του Υστερου Μεσαίωνα που αναβίωσαν από τις κοινότητες των κοσμικών Καθολικών εν μέρει σαν αντίδραση στην προτεσταντική επίθεση. Στις σφοδρές επικρίσεις των Προτεσταντών για ύπαρξη πληθώρας άχρηστων, μη θεμελιωμένων στις Γραφές μυστηρίων και για κάθε άλλου είδους τελετουργικές καταχρήσεις, οι Καθολικοί απάντησαν πολλαπλασιάζοντας τις λιτανείες, διακοσμώντας ακόμα πιο περίτεχνα τους ναούς, παράγοντας περισσότερες εικόνες και πιο επιβλητική εκκλησιαστική μουσική, σε μια εμφανή απόπειρα επαναβεβαίωσης της πνευματικής αξίας της καθολικής τελετουργικής πρακτικής. Βασική αποστολή του νέου κύματος ευλάβειας στον καθολικό κόσμο ήταν ακριβώς η συγκρότηση ενός διακριτά καθολικού τελετουργικού λεξιλογίου σε αντιπαράθεση με τις προτεσταντικές τελετουργικές πρακτικές.

Η εκτεταμένη προσφυγή σε λιτανείες από πλευράς των Καθολικών αφενός αποσκοπούσε στο να διατρανώσει την αρραγή ενότητα της κοινότητας απέναντι στους αιρετικούς, αφετέρου να “επαναβεβαιώσει” τις θαυματουργές ιδιότητες των ιερών αντικειμένων της καθολικής λατρείας τα οποία είχαν υποστεί βεβήλωση από τους Προτεστάντες: Ήδη το 1528, με αφορμή τη βεβήλωση ενός αγάλματος της Θεοτόκου σε δρόμο του Παρισιού, διοργανώθηκε μαζική λιτανεία με επικεφαλής το βασιλιά Φραγκίσκο Α'. Αμέσως μετά την πρωινή λειτουργία, η πομπή κατευθύνθηκε στο σημείο της

<sup>23</sup> Για την πιο πρόσφατη συνολική μελέτη της Καθολικής μεταρρύθμισης, βλ. R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Καίμπριτζ, CUP 1998.

βεβήλωσης και ο ίδιος ο μονάρχης αντικατέστησε το παλιό άγαλμα με νέο, επάργυρο. Όταν και το νέο άγαλμα υπέστη βεβήλωση, η καθολική πλειοψηφία ακολούθησε την ίδια ακριβώς διαδικασία αποκατάστασης. Το κυριότερο είναι πως στις συνειδήσεις των Καθολικών, οι προτεσταντικές επιθέσεις στα ιερά αντικείμενα της λατρείας τους ενίσχυαν τη θαυματουργή τους ιδιότητα, εντείνοντας σημαντικά τη λαϊκή θρησκευτικότητα.

Οι προτεσταντικές επιθέσεις εναντίον του καθολικού ευχαριστηριακού μυστηρίου βρήκαν αντίστοιχη απάντηση από πλευρά των Καθολικών: Το 1535 στο Παρίσι, έπειτα από την εμφάνιση στους τοίχους της πόλης “βέβηλων αφισών” εναντίον της καθολικής Θείας Λειτουργίας, οργανώθηκε μεγαλοπρεπής πομπή με μαζική συμμετοχή και πάλι με την παρουσία του μονάρχη, “ασκεπούς, ως ταπεινού προσκυνητή”. Η πομπή, η οποία διήλθε από τους σημαντικότερους δρόμους της πόλης - στους οποίους είχαν παραταχθεί οι Παριζιάνοι κρατώντας αναμένους πυρσούς - αποτελούσε μια μαζική επίδειξη του καθολικού τελετουργικού σπλοστασίου: Πέρα από το κύπελο της μετάληψης και το αντίδωρο που είχαν κεντρική θέση στη λιτανεία, παρουσιάσθηκαν οι κάρες έξη αγίων, το “ακάνθινο στεφάνι”, ένα κομμάτι του Τιμίου Σταυρού, μια “σταγόνα αίμα του Ιησού” και μια “σταγόνα γάλατος της Παρθένου”. Η λιτανεία κατέληξε στον Καθεδρικό της Notre-Dame, όπου και τελέσθηκε η Θεία λειτουργία, ενώ η όλη διαδικασία ολοκληρώθηκε με τη δημόσια εκτέλεση έξη καταδικασμένων Προτεσταντών<sup>24</sup>.

Εικόνα 6.



<sup>24</sup> Για το επεισόδιο αυτό, καθώς και γενικότερα για την προβληματική συμβίωση Καθολικών και Προτεσταντών στη γαλλική πρωτεύουσα, βλ. το έξοχο βιβλίο της Barbara Diefendorf, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Οξφόρδη, OUP 1991.

Στη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών του 16ου αιώνα, η αναγέννηση του καθολικού τελετουργικού τυπικού πέρασε στα χέρια των κοσμικών θρησκευτικών αδελφοτήτων που εμφανίσθηκαν ή επανεμφανίσθηκαν με ιδιαίτερη ένταση στις καθολικές κοινωνίες. Προεξάρχουσα στο μετατριδεντινό θρησκευτικό τοπίο ήταν η Αδελφότητα του Ευχαριστηριακού Μυστηρίου, σκοπός της οποίας ήταν να διαφυλάξει την καθολική Θεία μετάληψη από τις προτεσταντικές επιθέσεις. Η εξύψωση της Θείας μετάληψης προσέλαβε γενικότερα έντονες διαστάσεις, φέρνοντας τη Θεία Λειτουργία στο κορυφαίο επίπεδο των καθολικών λατρευτικών δραστηριοτήτων, όπως καταδεικνύει η μεγάλη αύξηση του αριθμού των ισπανικών διαθηκών που ζητούσαν την τέλεση λειτουργιών μετά θάνατον.

Άλλη κύρια έκφραση της καθολικής “τελετουργικής αναγέννησης” υπήρξε η δραματική επανεμφάνιση των αυτομαστιγωνόμενων κουκουλοφόρων, το βάρβαρο θέαμα των οποίων είχε συγκλονίσει τις πόλεις νωρίτερα, στη διάρκεια του 14ου αιώνα. Η θέα γυμνών, αλυσσοδεμένων, αυτομαστιγωνόμενων και αιμόφυρτων ανθρώπων που σέρνονταν στους δρόμους μουρμουρίζοντας ή και κραυγάζοντας ικεσίες προκαλούσε δραματική εντύπωση στις συνειδήσεις των Καθολικών, ενώ δεν ήταν λίγες οι φορές που έσπερνε και τον τρόμο, ιδιαίτερα στα μικρά παιδιά που τύχαινε να παρακολουθούν. Αυτή η διάσταση του τρόμου ήταν συνειδητή επιλογή των αυτομαστιγωνόμενων, οι οποίοι εμφανίζονταν ως “δήμιοι του εαυτού τους”, μιμούμενοι τις τελετές διαπόμπευσης των μελλοθάνων σε μια πορεία αυτοκάθαρσης και κάθαρσης των κοινοτήτων από τις αμαρτίες που τις βαραίνουν. Η πρακτική της αυτομαστίγωσης, ιδιαίτερα στην ιταλική χερσόνησο, προσέλαβε αποκαλυπτικές διαστάσεις στις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα, όπως μαρτυρούν αρκετές ανατριχιαστικές αναφορές από αυτόπτες μάρτυρες ή κληρικούς.

Το μεγαλύτερο επίτευγμα της καθολικής τελετουργικής μεταρρύθμισης ίσως τελικά να ήταν η ικανότητα των καθολικών μυστηριακών τελετών να περνούν το στάδιο έκθεσης αφηρημένων ιδεών και να εγείρουν το ανθρώπινο θυμικό, προκαλώντας ιδιαίτερα έντονα αισθήματα πόνου και θλίψης. Αυτή η “τελετουργία του πόνου” εμφανίσθηκε να κυριαρχεί στην Ισπανία στη διάρκεια των τελετουργιών της Μεγάλης Πέμπτης, όπου πλήθος πιστών εξέφραζαν με δραματικό τρόπο την οδύνη τους για τον επερχόμενο θάνατο του Κυρίου. Οι ισπανικές τελετές κινούνταν σε μια πορεία αναπαράστασης του μαρτυρίου του Ιησού, ο πόνος των τελευταίων στιγμών του οποίου εκφραζόταν μέσα από τα πληγωμένα και καταματωμένα σώματα των πιστών. Για τους Καθολικούς η επικοινωνία και επαφή με το Θεό ήταν παρεπόμενο έντονων συγκινησιακών και σωματικών καταστάσεων. Για τους Προτεστάντες η “μίμηση του Ιησού” αποτελούσε αντίθετα μια διανοητική διαδικασία.

Οι δραματικότερες από τις καθολικές τελετουργίες αφορούσαν το μυστήριο της μετάνοιας, άλλο κύριο στόχο αμφισβήτησης της προτεσταντικής επίθεσης. Ο 17ος αιώνας στην Ισπανία είδε την ανάδυση του *auto da fe*, του “θεάτρου της πίστης”, της συμβολικής απεικόνισης της Ημέρας της Τελικής Κρίσης. Όπως τονίζει ο **Edward Muir**, τα πάντα σε αυτή την τελετουργία ήταν σχεδιασμένα για να προκαλούν φόβο και για να προωθούν ως μόνη ανακούφιση στο φόβο τον εξαγνιστικό βασανισμό του σώματος στην επίγεια ζωή (ως “έκτιση ποινής” για τις αμαρτίες). Διοργανωμένα με τη συνεργασία εκκλησιαστικών και κοσμικών αρχών, τα *auto da fe* συγκέντρωναν πλήθη εγκληματιών και αμαρτωλών (βλασφημών, ιουδαιζόντων, αμετανόητων αιρετικών, κ.α.) σε ογκώδεις λιτανείες μετάνοιας, που κατέληγαν στην τελετουργική εκτέλεσή τους στην πυρά. Συνήθως οι τελετές εξαγνισμού και μετάνοιας αφορούσαν 30 ή 40 καταδικασμένους, όμως σε καιρούς θρησκευτικής έξαψης προσελάμβαναν τρομακτικές διαστάσεις: Στο Τολέδο το 1486 συνέβησαν τρία *auto da fe*, ένα με 750 και τα άλλα δύο με περίπου 900 “αμαρτωλούς” το καθένα.

Ο καθένας από τους μελλοθάνατους ήταν ντυμένος ανάλογα προς το αμάρτημά του (οι δίγαμοι φορούσαν στα κεφάλια τους κωνικές μίτρες που απεικόνιζαν το αμάρτημά τους, οι μάγισσες φορούσαν μίτρες που απεικόνιζαν διαβόλους, ενώ οι αμετανόητοι αμαρτωλοί φορούσαν χιτώνα με μια κίτρινη ταινία στην πλάτη και ένα κωνικό καπέλο ζωγραφισμένο με φλόγες) και του επιφυλασσόταν η ανάλογη μεταχείριση πριν από την εκτέλεση στην πυρά. Όσοι μετανοούσαν υπό το βάρος των βασανιστηρίων - πιστοποιώντας το θρίαμβο της Εκκλησίας επί της αμαρτίας - είχαν “την τύχη” να στραγκαλισθούν πριν παραδοθούν στις φλόγες. Οι αμετανόητοι ρίχνονταν στις φλόγες



ζωντανοί (σε αυτή την περίπτωση, οι φλόγες θεωρούνταν πόρτα της κόλασης). Έχοντας ως επίκεντρό τους το σωματικό πόνο ως μέσον εξαγνισμού της ψυχής, οι τρομακτικές αυτές τελετές έστειλαν ένα μήνυμα στο σιωπηλό κοινό τους: Η μετάνοια ήταν ο μόνος τρόπος αποφυγής της τρομερής Θείας οργής.

Τα δύο ρεύματα της καθολικής τελετουργικής ανανέωσης, το επίσημο τριδεντινό και οι κοσμικές πρωτοβουλίες ήταν δύσκολο να διαχωρισθούν στην πράξη. Και τα δύο προωθούσαν ένα κοινό τελετουργικό λεξιλόγιο, ένα “κοινό σύστημα του ιερού”, το οποίο διαμόρφωνε συλλογικές ταυτότητες. Επιπλέον, ό,τι έχει συχνά χαρακτηριστεί ως “λαϊκή θρησκεία” στην ουσία περιέκλειε πλήθος ετερόκλητων δοξασιών και πολιτισμικών εκφράσεων οι οποίες μοιράζονταν κοινές αντιλήψεις για τη φύση και τη θέση του υπερφυσικού, και οι οποίες δεν βρίσκονταν πάντοτε υπό τον έλεγχο του καθολικού κλήρου. Αυτό φάνηκε ιδιαίτερα στις περιπτώσεις όπου οι μεταρρυθμιστές επίσκοποι του τριδεντινού Καθολικισμού προσπάθησαν να επιβάλλουν την ενορία ως κατεξοχήν λατρευτική μονάδα των κοινοτήτων· οι απόπειρες αυτές σκόνταψαν στην παρουσία εναλλακτικών “χώρων τελετουργικής πρακτικής” με ισχυρή θεμελίωση στις κοινότητες, όπως τα αββαεία των νέων, οι κοσμικές αδελφότητες ή οι κομπανίες των αυτομαστιγωνόμενων, όπως και τα ιδιωτικά παρεκκλήσια και ιερά ισχυρών οικογενειών. Χρειάστηκαν επανειλημμένες επισκοπικές “επισκέψεις” για να καταστεί η ενορία και ο ενοριακός ναός το επίκεντρο της κοσμικής λατρευτικής πρακτικής και αυτό σε ένα σχετικά μικρό αριθμό περιπτώσεων, όπως μαρτυρούν απογοητευτικές αναφορές υψηλόβαθμων κληρικών. Αιτία ήταν, πέρα από τις τοπικές αντιστάσεις, οι ανεπάρκειες του εκκλησιαστικού μηχανισμού και η απροθυμία πολλών ενοριακών ιερέων να τελέσουν τα μυστήρια εκτός των στενών ορίων της εκκλησίας τους.

Οι πιο επιτυχημένες μεταρρυθμιστικές απόπειρες προέκυψαν εκεί όπου οι μεταρρυθμιστές επίσκοποι επέλεξαν μια τακτική συμμαχίας παρά αντιπαράθεσης με το κοσμικό ποίμνιό τους. Οι προσπάθειες των επισκόπων εστιάσθηκαν στην ανάδειξη του κεντρικού ιερού της εκκλησίας (πολλοί ναοί είχαν και δευτερεύοντα ιερά σε διάφορες γωνίες, σχεδόν πάντοτε χτισμένα από πλούσιες οικογένειες, όπως και αναθηματικές πλάκες) ως κατεξοχήν μυστηριακού χώρου του καθολικού ναού ενώ, δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στο ευχαριστηριακό μυστήριο και στη θεία λειτουργία, κατόρθωσαν να τα εδραιώσουν ως τελετουργίες συγκρότησης της συλλογικής ταυτότητας των καθολικών κοινοτήτων. Η εδραίωση της ευχαριστηριακής λατρείας υπήρξε κάτι πολύ περισσότερο από μια απάντηση στις προτεσταντικές αμφισβητήσεις. Αναδύθηκε ως *συνεκδοχή* της κοινότητας των πιστών.

### **2.1.2 Μοχθηρές και δαιμονιακές τελετουργίες.**

Ιδιαίτερα ευαισθητοποιημένοι απέναντι στη μεγάλη ισχύ των τελετουργιών, πολλοί Χριστιανοί πίστευαν πως εφόσον οι εκκλησιαστικές τελετουργίες τελούνταν για το καλό της κοινότητας, οι δαιμονιακές τελετουργίες απεργάζονταν δεινά για τους ανθρώπους. Ο μαζικός φόβος για τέλεση μοχθηρών, δαιμονιακών τελετουργιών εστιάσθηκε σε συγκεκριμένες ομάδες σε διαφορετικές περιόδους: Στη διάρκεια του Μεσαίωνα, λεπροί, αιρετικοί και Μουσουλμάνοι κατηγορήθηκαν επανειλημμένα για την τέλεση δαιμονιακών τελετών με σκοπό την καταστροφή της χριστιανοσύνης. Όμως στη διάρκεια της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου, δύο ήταν οι ομάδες που δαιμονοποιήθηκαν συστηματικά από πλευράς των χριστιανικών κοινοτήτων, με δραματικό αντίκτυπο στη μοίρα τους: Εβραίοι και μάγισσες κατηγορήθηκαν από τις χριστιανικές κοινότητες για τη συστηματική υπονόμευσή τους με προσφυγή σε δαιμονιακές τελετές. Και οι δύο ομάδες αποτελούσαν εύκολους στόχους, εξαιτίας της παρέκκλισής τους από τις νόρμες των χριστιανικών κοινωνιών (στην περίπτωση των “μαγισσών”, μόνες και ηλικιωμένες γυναίκες υπήρξαν τα κατεξοχήν θύματα). Οι αλληπάλληλοι διωγμοί των Εβραίων, με περίοδο κορύφωσης τα τέλη του 15ου αιώνα και το κυνήγι των μαγισσών (1450-1750, με κορυφαία περίοδο το διάστημα 1550-1650) συνιστούν μαζί ένα από τα φρικιαστικότερα επεισόδια στη νεότερη ιστορία και έχουν κληιδώσει την ευρωπαϊκή ταυτότητα με μια ιδιαίτερα μελανή κληρονομιά προκατάληψης.

“Κεντρική φαντασίωση” στην αντισημιτική προπαγάνδα υπήρξε ο “λίβελλος του αίματος”, η πεποίθηση ότι οι ιουδαϊκές τελετές, ιδιαίτερα αυτές του εβραϊκού Πάσχα απαιτούσαν χριστιανικό αίμα

για να είναι αποτελεσματικές. Κορυφαία περίπτωση των διωγμών που εξαπολύθηκαν εναντίον των εβραϊκών κοινοτήτων υπήρξε αναμφίβολα η ιστορία του “Σίμωνα του Τριδέντου”, ενός δίχρονου αγοριού το οποίο εξαφανίσθηκε στη διάρκεια του Πάσχα του 1475 (το οποίο συνέπιπτε σημαδιακά με το εβραϊκό Πάσχα) στο Τριδέντο της Ιταλίας, για να βρεθεί νεκρό την Κυριακή του Πάσχα σε κανάλι το οποίο περνούσε μέσα από το κελάρι κοντινής εβραϊκής κατοικίας. Ο χώρος και ο χρόνος εύρεσης του νεκρού νηπίου πυροδότησαν ένα κλίμα μισαλλοδοξίας με καταστροφικές συνέπειες για την εβραϊκή μειονότητα της πόλης: Δεκαοκτώ Εβραίοι άνδρες και μια γυναίκα συνελλάφθησαν και υπό το βάρος βασανιστηρίων “ομολόγησαν” την τελετουργική δολοφονία του Σίμωνα. Η όλη δίκη οδήγησε σε εκτελέσεις της εβραϊκής ηγεσίας της πόλης, στην αγιοποίηση του Σίμωνα και στη διάδοση της λατρείας του σε ολόκληρη της Καθολική Ευρώπη, μέσα από τη δράση ενός εκτεταμένου εκδοτικού δικτύου, το οποίο σε μεγάλο βαθμό διείδε στην αντισιμημική υστερία της εποχής μια χρυσή ευκαιρία ραγδαίου και μαζικού πλουτισμού<sup>25</sup>.

Οι Εβραίοι που έπεσαν θύματα της μυθολογίας του “λιβέλλου του αίματος” υπήρξαν στην ουσία “μάρτυρες της χριστιανικής πίστης”, υπό την έννοια ότι στη συνείδηση των χριστιανικών κοινοτήτων οι ιουδαϊκές δαιμονιακές τελετές εκκινούσαν από φθόνο απέναντι στην ανωτερότητα των χριστιανικών τελετουργιών, ενώ αντέστρεφαν τη χριστιανική τελετουργική πρακτική για να ακυρώσουν την αποτελεσματικότητά της. Σε ένα άλλο επίπεδο, η χριστιανική παράνοια υπήρξε απόρροια μιας βαθιάς παρερμηνείας των ιουδαϊκών λατρευτικών τελετουργιών. Αυτή με τη σειρά της σχετιζόταν σε μεγάλο βαθμό με το κοινό τελετουργικό ρεπερτόριο που μοιράζονταν οι δύο θρησκευτικές παραδόσεις. Στους πρώτους Χριστιανούς το αντίδωρο, το οποίο δινόταν σαν το λυτρωτικό από την αμαρτία σώμα του Ιησού, προερχόταν από τον άρτο του εβραϊκού Πάσχα, ο οποίος στη ραββινική παράδοση συμβόλιζε τη φυγή και την απελευθέρωση από την Αίγυπτο. Και στις δύο θρησκείες οι σημαντικότερες τελετές περιλάμβαναν τη χρήση άζυμου άρτου, φορτισμένου με ιδιαίτερη συμβολική σημασία. Το ιουδαϊκό απόσπασμα από τη Haggada, “αυτός είναι ο άρτος της δυστυχίας που οι πρόγονοι μας έφαγαν στη γη της Αιγύπτου” εμφανιζόταν αρκετά συγγενές στο “τούτο εστί το σώμα μου ...”.

Ιδιαίτερα τρία εβραϊκά πασχαλινά έθιμα εκλαμβάνονταν από τους Χριστιανούς ως προσβολή της δικής τους θρησκείας, διαμέσου της “αντιστροφής” των χριστιανικών τελετουργικών πρακτικών: Το κάψιμο του άρτου *hametz* την παραμονή του εβραϊκού Πάσχα θεωρούνταν τελετουργική καταστροφή του χριστιανικού αντίδωρου, μάλιστα συνέπιπτε χρονικά με τη Σταύρωση. Στη δεύτερη περίπτωση, ο ιουδαϊκός άζυμος άρτος *’eruv matza* στερεωνόταν σε τοίχο της συναγωγής στις γερμανικές πόλεις, πράξη που στα μάτια των Χριστιανών ισοδυναμούσε με την τελετουργική απομίμηση του καρφώματος του Ιησού στο σταυρό. Στην τρίτη περίπτωση, το τελετουργικό σπάσιμο του μεσαίου από τα τρία *matzot* (άζυμος άρτος), σε ανάμνηση της Εξόδου, αποτελούσε για τους Χριστιανούς τελετουργική επίθεση στο μεσαίο μέλος της Αγίας Τριάδας, τον Υιό. Στη διάρκεια της κρίσης της Μεταρρύθμισης, όταν η Θεία Ευχαριστεία και το αντίδωρο κατέστησαν το επίκεντρο της αντιπαράθεσης, τα ιουδαϊκά έθιμα τελετουργικής κατανάλωσης άζυμου άρτου εμφανίσθηκαν ιδιαίτερα προκλητικά στα μάτια των Χριστιανών.

Ο Υστερος Μεσαίωνας και ιδιαίτερα η εποχή της Μεταρρύθμισης γνώρισαν μια έκρηξη της αντι-μαγικής φοβίας στους κόλπους των χριστιανικών κοινοτήτων. Η εχθρότητα προς τη “μαγεία” πήγαζε εν μέρει από τη δυσχερή απόπειρα να διαχωρισθούν οι μαγικές πρακτικές από τις θρησκευτικές τελετουργίες. Στην αντίληψη των ανθρώπων της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου, η “μαγεία” αποτελούσε μια αρνητικά φορτισμένη θαυματουργή ικανότητα, ενώ ο όρος “μάγος”, “μαγικός” αποδιδόταν ως αρνητικός προσδιορισμός σε θρησκευτικούς αντιφρονούντες, αιρετικούς, Εβραίους, λεπρούς και Μουσουλμάνους. Ομως η “μαγεία” ήταν κάτι πολύ περισσότερο από τμήμα

---

<sup>25</sup> Η σημαντικότερη μελέτη του “λιβέλλου του αίματος” και της συναφούς αντισιμημικής μυθολογίας παραμένει το βιβλίο του R. Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, New haven, Yale University Press 1988.

του λεκτικού οπλοστασίου της χριστιανοσύνης: Αντανακλούσε μια βαθιά ριζωμένη φοβία απέναντι στις τρομακτικές δυνατότητες που θεωρούνταν ότι είχαν οι μαγικές τελετές.

Ο φόβος των μαγισσών και της βλαπτικής, μαύρης μαγείας ήταν διάχυτος και κατά τη μεσαιωνική περίοδο, όπως μαρτυρούν σποραδικές περιπτώσεις σύλληψης και δίκης μάγων. Ωστόσο, ο συστηματικός διωγμός άρχισε μόνον όταν οι κοσμικές και εκκλησιαστικές αρχές κινητοποιήθηκαν μαζικά για την καταστολή της μαγείας. Και πάλι, η εποχή της Μεταρρύθμισης, εποχή θρησκευτικής μισαλλοδοξίας και έντονης προκατάληψης, εξέθρεψε τη μαζική υστερία που πυροδότησε το κυνήγι των μαγισσών στη Δύση της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου. Χιλιάδες γυναίκες και λιγότεροι άνδρες οδηγήθηκαν στην πυρά, επειδή η μοναχική ζωή τους, η “αλλόκοτη” συμπεριφορά τους, η μεγάλη τους ηλικία, κάποια δυσμορφία ή η περιθωριακή ή μειονοτική τους ταυτότητα θεωρήθηκαν αποδείξεις της δαιμονικής τους φύσης, συνεπώς και της οξείας επικινδυνότητάς τους για τις κοινότητες των ανθρώπων.

Στις συνειδήσεις των απλών ανθρώπων αλλά και των “ειδικευμένων διωκτών” της μαγείας, αυτή συνδεόταν με δύο είδη τελετουργικών πρακτικών. Το πρώτο, αποκαλούμενο στα λατινικά *maleficium*, ήταν βλαπτικές τελετουργίες, οργανωμένες για το κακό κάποιου ανθρώπου ή ζώου. Οι τελετουργίες αυτές κυμαίνονταν από απλές μεμονωμένες κινήσεις έως σύνθετες τελετές επίκλησης της συνδρομής δαιμονικών δυνάμεων για την άσκηση μαύρης μαγείας στο προοριζόμενο θύμα. Πολλές από τις βλαπτικές τελετές μιμούνταν το τυπικό των εκκλησιαστικών μυστηρίων, ενώ χρησιμοποιούσαν και ιερά αντικείμενα της χριστιανικής θρησκείας. Αυτό που ωστόσο διαφοροποιούσε αυτές τις τελετές από τις θρησκευτικές ήταν η πρόθεση των πρωταγωνιστών τους που ήταν πάντοτε η πρόκληση βλάβης σε κάποιον άλλο.

Οι περισσότερες μορφές του *maleficium* απέρρεαν από ό,τι ονομάζει ο **Guido Ruggiero** “ποιητική της καθημερινότητας”<sup>26</sup>, τις αναρίθμητες τελετουργίες πρακτικής αντιμετώπισης των δυσκολιών της διαβίωσης. Για παράδειγμα, οι γυναίκες θεραπεύτριες - που συχνά συνδυάζαν τελετουργικές πρακτικές δανεισμένες από την Εκκλησία με τα ιδιόμορφα τους παρασκευασμάτα - υπήρξαν κατεξοχήν θύματα στιγματισμού, επειδή η επαγγελματική τους ασχολία συνδεόταν άμεσα με το κορυφαίο δράμα της ανθρώπινης επιβίωσης εαν η θεραπευτική αγωγή που είχαν ακολουθήσει αποτύγχανε, βρίσκονταν αντιμέτωπες με την οργή και την καχυποψία της κοινότητας. Η απειλή του *maleficium* χρησιμοποιούνταν επίσης σαν μέσο εκφοβισμού και πειθαναγκασμού, πρακτική που φανερώνει το πόσο βαθιά ριζωμένες ήταν αυτές οι αντιλήψεις στη “συλλογική συνείδηση” των ανθρώπων της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου.

Το δεύτερο είδος τελετουργικής πρακτικής συνδεόμενης με τη μαγεία, η διαβολική μαγεία, ανήκε ολότελα στη σφαίρα της συλλογικής φαντασίας (ή ψύχωσης). Σύμφωνα με τη θεωρία του διαβολισμού των μαγισσών, οι μάγισσες είχαν συνάψει σύμφωνο με το διάβολο, παραδίδοντάς του τη ψυχή τους - αλλά και το σώμα τους για τη δική του ευχαρίστηση. Το σύμφωνο αυτό τις καθιστούσε υποχείρια του και τις προίκιζε με βλαπτικές υπερφυσικές ιδιότητες. Ελαφρά τροποποιημένες εμφανίζονται περιπτώσεις επίκλησης δαιμονικών δυνάμεων με συνακόλουθη την “υποταγή του δαίμονα στο μάγο”, όπως εμφανίσθηκαν στους κύκλους των λογίων της Αναγέννησης. Η επανεμφάνιση αλχημιστικών πρακτικών, η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τις αποκρυφιστικές τελετές και τη νεκρομαντεία της παγανιστικής αρχαιότητας στους κύκλους των αναγεννησιακών λογίων εξέθρεψαν με τη σειρά τους τέτοιες μυθικές παραδόσεις. Ουσιαστικό μέρος των υποχρεώσεων των μαγισσών ήταν η συχνή απόδοση λατρείας στο Σατανά, σε ειδικές τελετές αντιστροφής των αξιών και των πρακτικών της χριστιανοσύνης. Τα τέσσερα ουσιαστικά χαρακτηριστικά του διαβολισμού περιλάμβαναν συνεπώς (1) το σύμφωνο με το διάβολο, (2) τον εορτασμό του μαγικού *sabbath* (της οργιαστικής τελετής ανθρωποφαγίας με θύματα βρέφη και σεξουαλικής συνεύρεσης των μαγισσών με δαίμονες), (3) τις νυχτερινές πτήσεις επάνω σε σκουπόξυλα ή εργαλεία θερισμού και (4) την ικανότητα μεταμόρφωσης των μαγισσών σε ζώα. Από αυτά, το

<sup>26</sup> Guido Ruggiero, *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance*, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη, OUP 1993.

σύμφωνο με το δαίμονα και η τέλεση του *sabbath* απαιτούσαν ειδικές δαιμονιακές τελετουργίες. Τα δύο άλλα χαρακτηριστικά των μαγισσών παραπέμπουν κατά τον **Carlo Ginzburg** σε ένα πολιτισμικό υπόστρωμα προχριστιανικών, ανιμιστικών αντιλήψεων, κληρονομημένων από τη σαμανιστική παράδοση της σιβηριανής στέππας<sup>27</sup>.

Οι οργιαστικές τελετουργίες του συμφώνου με το δαίμονα και του μαγικού *sabbath* εξέφραζαν στο συμβολικό πεδίο τη βαθιά ανθρωπίνη ανασφάλεια της εποχής, ιδιαίτερα το φόβο της τρομακτικά υψηλής βρεφικής θνησιμότητας και την αντιστροφή των σεξουαλικών νορμών μέσα από την έκθεση του γυμνού σώματος των μαγισσών. Η παραδοσιακή εκκλησιαστική εχθρότητα προς την “ακόρεστη” σεξουαλική δραστηριότητα των ανθρώπων φόρτιζε ακόμα περισσότερο αυτές τις φαντασιακές περιπτώσεις “τελετουργικής συνουσίας”, συνδέοντάς τις και με παλιότερες αιρέσεις που είχαν ταλαιπωρήσει το χριστιανισμό<sup>28</sup>. Στα μέσα του 17ου αιώνα, εκκλησιαστικές και κοσμικές ελίτ συνειδητοποίησαν την ακρότητα και την υπερβολή αυτών των αντιλήψεων που είχαν προκαλέσει ένα πραγματικό λουτρό αίματος. Κληρικές και κοσμικές αρχές έπαψαν να νομιμοποιούν με τη συναίνεσή τους το “κυνήγι των μαγισσών”, στην εκκίνηση του οποίου είχαν πρωτοστατήσει. Ο “λίβελλος του αίματος” εναντίον των Εβραίων και το μεγάλο “κυνήγι των μαγισσών” πηγάζαν από μια σκοτεινή πλευρά της χριστιανικής φαντασίας, μια πλευρά που αντλούσε τις καταβολές της στα πρώτα μεσαιωνικά χρόνια αλλά εκφράστηκε εκρηκτικά στη διάρκεια του 16ου αιώνα. Η θρησκευτική αντιπαράθεση Προτεσταντών - Καθολικών, το μίσος και η μισαλλοδοξία που αυτή πυροδότησε και ιδίως η συστηματική δαιμονοποίηση του αντιπάλου αναζωπύρωσαν τις μεταφυσικές ανησυχίες των πληβείων και προσέδωσαν στο φόβο της καθημερινότητας μια νέα τρομακτική διάσταση.

### 3. Η κυβέρνηση ως τελετουργική διαδικασία

Αποστολή της πολιτικής τελετουργίας ή της “τελετουργικής πολιτικής” είναι να συγκαλύψει τις υποβόσκουσες εντάσεις, δημιουργώντας μια ψευδαίσθητη αρμονία ανάμεσα στις δυνάμεις που συνθέτουν ένα κράτος: Προτεστάντες και Καθολικοί, Παριζιάνοι και Λυωνέζοι, ευγενείς και χωρικοί γίνονταν όλοι οι υπήκοοι του βασιλιά. Από μια άλλη οπτική, οι πολιτικές τελετουργίες διαθλούν την ένταση του πειθαναγκασμού που συνιστά βασική συνιστώσα της ύπαρξης και λειτουργίας ενός κράτους ως οργανωμένης μονάδας εξουσίας, εξυψώνουν δοξαστικά την “τετριμμένη” φύση της εξουσίας και διευκολύνουν την υποταγή στον πολιτικό άρχοντα. Με άλλα λόγια, οι πολιτικές τελετουργίες εμπεδώνουν με διάφορους τρόπους και νομιμοποιούν την εξουσία.

Στη διάρκεια του Μεσαίωνα, φεουδαλικές μοναρχίες και αυτοδιοικούμενες αστικές κοινότητες δημιούργησαν ένα εκτεταμένο συμβολικό σύστημα νομιμοποίησης και εμπέδωσης της εξουσίας, ένα τελετουργικό λεξιλόγιο του κράτους. Οι τελετές της εξουσίας πηγάζαν κυρίως από άλλα υπάρχοντα τελετουργικά λεξιλόγια, όπως λόγου χάρη από τις τελετουργίες μετάβασης, το τελετουργικό ημερολόγιο, τις στυλιζαρισμένες μάχες της αγωνιστικής κονταρομαχίας και της μονομαχίας ανάμεσα σε ευγενείς, αλλά και το τελετουργικό λεξιλόγιο της Εκκλησίας. Ιδιαίτερης βαρύτητας για τις τελετουργίες της εξουσίας υπήρξε η θεολογική σύλληψη του μυστικιστικού σώματος του Ιησού, ως κεφαλής και “συζύγου” της Εκκλησίας. Η εικόνα αυτή του Ιησού κατέστη πρότυπο για την απεικόνιση των σχέσεων ανάμεσα στον επίσκοπο και το ποίμνιό του, τον πάπα και την Εκκλησία και μέσα από σειρά επιλεκτικών ιδιοποιήσεων, των σχέσεων ανάμεσα στο βασιλιά και στους υπηκόους του. Σε μια παράλληλη εξέλιξη, οι αστικές κοινότητες της Δύσης σωματοποίησαν την τελετουργική απεικόνισή

<sup>27</sup> Βλ. παραπομπή 16.

<sup>28</sup> Είναι σαφές πως η Εκκλησία επιστράτευσε εναντίον των “μάγων” ένα ιδεολογικό οπλοστάσιο που είχε συγκροτήσει επί αιώνες, στη μακροχρόνια αντιπαράθεση της με τα μεγάλα αιρετικά κινήματα, όπως και με τις θρησκευτικές μειονότητες. Είναι ενδιαφέρον το να επισημανθεί πως το στερεότυπο της τελετουργικής παιδοκτονίας και παιδοφαγείας είχε πρωτοχρησιμοποιηθεί απτό τους Ρωμαίους εναντίον των πρώτων χριστιανών. Για την προβληματική προσέγγιση της ανθρωπίνης - και της δικής τους - σεξουαλικότητας από πλευράς των υψηλόβαθμων κληρικών και ιεροεξεταστών της Καθολικής Εκκλησίας, ο Robbin Briggs έχει αναφερθεί σε “σαδομαζοχιστές αγίους”: *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, Οξφόρδη, Clarendon Press 1989.

τους (εξάλλου, ο αστικός κορπορατισμός αντανάκλούσε στο επίπεδο της πολιτικής σκέψης αυτή την οργανική σύλληψη της πόλης ως σώματος με κεφαλή, κορμό, άνω και κάτω άκρα). Κύριο μέλημα των πολιτικών τελετουργιών στις πόλεις και τα βασίλεια της Δύσης ήταν η επικυρωτική παρουσίαση των σχέσεων ανάμεσα στα διάφορα “μέρη του σώματος” που απαρτίζαν τις τοπικές ή εθνικές κοινωνίες. Στις αρχές του 18ου αιώνα, αυτή η διαδικασία δανεισμού από το εκκλησιαστικό τελετουργικό λεξιλόγιο είχε παραχωρήσει τη θέση της στον αυτόνομο κόσμο των λαμπρών, θριαμβικών τελετών αποθέωσης της απολυταρχικής μοναρχίας, η οποία εξέπεμπε ένα “τελετουργικό κύρος” που ανταγωνιζόταν εκείνο της Εκκλησίας.

### **3.1 Αστικές τελετουργίες.**

Η εποχή της ανάδυσσης των πόλεων συνοδεύθηκε από τη συστηματική καλλιέργεια και προώθηση μιας αστικής ιδεολογίας κοινωνικής συνοχής. Συγκρινόμενες με τις θεωρήσεις του 20ου αιώνα, οι έννοιες του “πολίτη” και “της κοινότητας των πολιτών” τόνιζαν περισσότερο τη φύση της αστικής κοινότητας ως άρρηκτα δεμένης οργανικής ενότητας με παγιωμένο και αδιαμφισβήτητο σύστημα εξουσίας και κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Υπογράμμιζαν περισσότερο τις ευθύνες και τις υποχρεώσεις των μελών της αστικής κοινότητας απέναντι στο σύνολο, παρά τα όποια πολιτικά δικαιώματα που πηγάζαν από την ιδιότητα του πολίτη. Πολυπρόσωπες κοινότητες με έντονες πολιτισμικές, σε αρκετές περιπτώσεις και θρησκευτικές, όπως και οικονομικές διαφοροποιήσεις και αρκετά σύνθετη κοινωνική διαστρωμάτωση (παρά τις απλουστευτικές επίσημες διακρίσεις σε τρία στρώματα), οι πόλεις της Δύσης αντιμετώπιζαν τη μεγάλη πρόκληση της “υπέρβασης” των εσωτερικών τους διαφοροποιήσεων και της ανάδειξης μιας ενιαίας και αδιαίρετης κοινότητας ενσωματωμένης στο “μυστικιστικό σώμα” της πόλης. Η συμβολική συγκρότηση των αστικών κοινοτήτων - όπως εμφανίζεται ιδιαίτερα στην αστική αρχιτεκτονική και την πολεοδομία της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου - λειτουργούσε συνεπώς ενισχυτικά για την αστική εξουσία, προσφέροντας μια “φανταστική κοινότητα” ως βάση για τη διεκδικούμενη κοινωνική συναίνεση στην διαιώνιση των ελίτ στο πηδάλιο των πόλεων. Σε ένα άλλο επίπεδο, η αστική πολεοδομία διαχώριζε, “προστάτευε” την κοινότητα των πολιτών από τα επικίνδυνα και περιθωριακά στοιχεία ή από τη μολυσματική παρουσία αλλόθρησκων. Η έκρηξη της κρίσης της Μεταρρύθμισης κλόνησε τον αστικό ιστό, επιφέροντας και σημαντικές τροποποιήσεις στην οργάνωση του αστικού χώρου, πρώτιστα για την εξυπηρέτηση πολεμικών προτεραιοτήτων. Η διάσπαση της χριστιανικής κοινότητας σε δύο αλληλοεξαιρούμενες μετέτρεψε το αστικό τοπίο σε πεδίο μιας εξοντωτικής μάχης για τη διεκδίκηση ενός νέου, ενιαίου αστικού χώρου, απαλλαγμένου από την ανίερη παρουσία του αντίπαλου και των εκκλησιών του.

Οι τελετουργικές πρακτικές της Εκκλησίας ενίσχυσαν ιδιαίτερα τη διαδικασία συγκρότησης των συλλογικών αστικών ταυτοτήτων, δανείζοντας στοιχεία του τελετουργικού τυπικού τους όσο και της θεματολογίας τους. Εξαιρετικής σημασίας αποδείχθηκαν από νωρίς δύο ιδιαίτερες τελετουργικές περιστάσεις, η λατρεία του αγίου-προστάτη της πόλης και η αστική λιτανεία. Κάθε πόλη της Δύσης είχε τον προστάτη αγίο της: Η Βενετία τον ευαγγελιστή Μάρκο, η Φλωρεντία τον Ιωάννη τον Βαπτιστή, το Μιλάνο τον Άγιο Αμβρόσιο, η Ρώμη τον απόστολο Πέτρο. Συλλογικό τελετουργικό καθήκον της αστικής κοινότητας ήταν η απόδοση των οφειλόμενων τιμών στον προστάτη αγίο, ο οποίος λειτουργούσε ως “διαμεσολαβητής” ανάμεσα στην προστατευόμενη του πόλη και το Δημιουργό. Η λατρεία των προστατών αγίων ήταν διάχυτη στην Ευρώπη: Πόλεις που δεν είχαν ευτυχήσει να έχουν τα οστά του προστάτη αγίου τους διεκδικούσαν με κάθε τρόπο την απόκτηση ανάλογων ιερών κειμηλίων. Το εμπόριο “ιερών οστών” άνθισε ιδιαίτερα στην εποχή των σταυροφοριών. Ωστόσο, ήταν στην ιταλική χερσόνησο όπου η λατρεία των προστατών αγίων συνδέθηκε άρρηκτα και με ιδιαίτερη ένταση με τη διαδικασία εμπέδωσης της συλλογικής αστικής ταυτότητας και φυσικά της ενίσχυσης της εξουσίας των αστικών ολιγαρχιών.

Εικόνα 7.



Οι ιταλικές πόλεις τιμούσαν τους αγίους τους συνήθως διοργανώνοντας ετήσιες λιτανείες, στις οποίες συμμετείχε και το σκηνώμα του προστάτη-αγίου. Στη Σιένα, εικόνες της Θεοτόκου παρέλαυναν στους δρόμους κατά τις εορταστικές της μέρες, ενώ από το 1308 η διατεταγμένη αστική κοινότητα παρέλαυνε μπροστά από το μεγάλο ζωγραφικό έργο του Duccio, τοποθετημένο στον καθεδρικό της πόλης και αφιερωμένο στη Θεοτόκο. Κατά τις μέρες γιορτής της Θεοτόκου, η συμμετοχή όλων των πολιτών στη λιτανεία ήταν υποχρεωτική, με εξαίρεση τους καταδικασμένους εγκληματίες. Από το 1310, η πόλη άρχισε να διοργανώνει και ιπποδρομίες ( το *palio* ) προς τιμήν της Θεοτόκου. Η

λατρεία της Θεοτόκου και οι ιπποδρομίες - ως ένδειξη της υπερήφανης συλλογικής ταυτότητας της πόλης - συνεχίστηκαν και μετά το 1555, όταν η Σιένα είχε γίνει φόρου υποτελείς στους Μεγάλους Δούκες της Τοσκάνης.

Στη Βενετία, οι ετήσιες πομπές προς τιμήν του Δόγη απεικόνιζαν το άφθαρτο της εξουσίας. Περίπου δώδεκα φορές το χρόνο, οι ανώτατοι αστικοί αξιωματούχοι συμμετείχαν σε μεγαλοπρεπείς πομπές (που διαρκούσαν μέχρι και πέντε ώρες), περνώντας από τους δρόμους της Γαληνοτάτης και καταλήγοντας στη Βασιλική του Αγίου Μάρκου. Στις πομπές εκτίθονταν τα σύμβολα της εξουσίας του Δόγη (μια ομπρέλα, ένα ξίφος, ένα κερί, κ.α.) τα οποία θεωρούνταν ότι είχαν παραχωρηθεί στις κεφαλές της βενετικής πολιτείας από τον πάπα Αλέξανδρο Γ' το 1177. Η όλη πομπή αποσκοπούσε μέσα από τη μεγαλοπρέπειά της να παρουσιάσει το Δόγη ως ισότιμο του πάπα και του αυτοκράτορα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Οι αστικές τελετές της Βενετίας αντιπροσώπευαν την πλήρη ιδιοποίηση από μέρους της αστικής εξουσίας του λειτουργικού τυπικού και των τελετουργικών πρακτικών της Εκκλησίας: Κάθε χρόνο, την ημέρα της Ανάληψης της Θεοτόκου - που θεωρούνταν και η επίσημη έναρξη της περιόδου ναυσιπλοΐας, ο Δόγης εμφανιζόταν σε πολυτελή επίχρυση λέμβο, από όπου και έριχνε ένα χρυσό δακτυλίδι στη θάλασσα, διακηρύσσοντας το "γάμο της Βενετίας με τη Θάλασσα". Η απεικόνιση του Δόγη (δηλαδή της Βενετίας) ως "συζύγου της θάλασσας" κατά το πρότυπο του Ιησού συζύγου και ηγέτη της Εκκλησίας αποτελούσε συμβολική επικύρωση των απαιτήσεων που είχε η Γαληνοτάτη από τις υποτελείς της κοινότητες, ως θαλασσοκράτειρα και ηγεμονεύουσα δύναμη της μεσογειακής λεκάνης.

Στις ισχυρές αστικές κοινότητες της Αγγλίας, της Γαλλίας, των Κάτω Χωρών ή της Ισπανίας, οι αρχές φρόντιζαν ώστε οι αστικές τελετές εξύψωσης του συλλογικού γοήτρου και φρονήματος να αποτελούν ένα συμβολικό συμβιβασμό ανάμεσα στη δηλωμένη βούληση προάσπισης της αστικής αυτονομίας και τη νομιμοφροσύνη της πόλης προς τον εθνικό μονάρχη. Η διάταξη των διαφόρων στρωμάτων που απαρτίζαν την αστική κοινότητα και το κυριότερο η σειρά εμφάνισής τους μπροστά στον μονάρχη (με την ευκαιρία μιας βασιλικής επίσκεψης) αποσκοπούσαν στο να επικυρώσουν συμβολικά την "αδιασάλευτη" κοινωνική και πολιτική ιεραρχία. Το αδιαμφισβήτητο και πάγιο της κοινωνικής διαστρωμάτωσης, όπως και το ακλόνητο της εξουσίας των ελίτ απεικονίζονταν εξάλλου και σε σειρά "θεαμάτων" κατά τη διάρκεια των αστικών πομπών, όπως οι "ζώντες πίνακες", οι διάφορες παντομίμες ή οι στατικές θεατρικές εικόνες (όπως λχ στις γιορτές του Corpus Christi). **Οι αστικές τελετουργίες επιχειρούσαν να προσδώσουν μian εικόνα αρμονίας και κοινωνικο-πολιτικής συναίνεσης και να διατρανώσουν το αδιασάλευτο της ολιγαρχικής εξουσίας στα μάτια των πολιτών και των επισκεπτών. Οι εγγενείς αστικές διασπάσεις και πολιτικές αντιπαραθέσεις, ιδιαίτερα έντονες από τα τέλη του 15ου αιώνα, είχαν προσδώσει στις αστικές τελετουργίες μια στρατηγική σπουδαιότητα, ενώ συνάμα τις εκθέταν στον κίνδυνο μιας μαζικής και αιφνίδιας αμφισβήτησής τους από τη δυσареστημένη "κοινότητα των πολιτών".**

## Τελετουργίες αποθέωσης της μοναρχικής εξουσίας:

Η περίοδος 1500 - 1700 ήταν η “χρυσή εποχή” της ευρωπαϊκής μοναρχίας, η εποχή της σταδιακής υπονόμευσης της ισχύος των αστικών κοινοτήτων και των ευγενών και της εδραίωσης της απολυταρχικής, “ελέω Θεού” μοναρχίας. Η μεταβίβαση της εξουσίας από τις φυγόκεντρες φεουδαλικές δυνάμεις - στις οποίες πρέπει να συμπεριλάβουμε και τις πόλεις - στο συγκεντρωτικό μοναρχικό κράτος συνοδεύθηκε από ανάλογες τελετουργικές επιδείξεις μεγαλείου και αποθέωσης της μοναρχίας. Οι μοναρχικές αυλές της Δύσης δημιούργησαν τις εντυπωσιακότερες τελετουργικές περιστάσεις που γνώρισε η νεότερη ευρωπαϊκή ιστορία. Οι Ευρωπαίοι μονάρχες συναγωνίζονταν στην πιο θεατρική “παρουσίαση του εαυτού τους”, με κορυφαίο “δραματουργό” το βασιλιά της Γαλλίας Λουβουάκ ΙΔ΄ και το επιτελείο των ειδικευμένων προωθητών της εικόνας του.

Οι βασιλικές τελετουργίες μπορούν να διαχωρισθούν σε δύο κατηγορίες: Πρώτη κατηγορία ήταν οι τελετές “πραγματοποίησης της μοναρχίας”, όπως ήταν η τελετή της στέψης. Στην Πολωνία της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου, ο μελλοντικός μονάρχης δεν θεωρούνταν βασιλιάς πριν από τη στέψη, ενώ στη Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, ο εκλεκτός του Συμβουλίου των Εκλεκτόρων αποκαλούνταν εκλεγμένος Αυτοκράτορας και μόνο μετά τη στέψη έπαιρνε τον πλήρη τίτλο του Αυτοκράτορα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Δεύτερη κατηγορία ήταν οι τελετές αναπαράστασης της μοναρχίας: Ο μονάρχης ήταν δυνατό να “αναπαραστεί” από εκπρόσωπό του σε διάφορες τελετές (λχ έναν πρέσβη σε ξένες αυλές), να εμφανισθεί ως Ιησούς, ή ως αρχαίος ήρωας και θεός (Ηρακλής, Απόλλων). Ο μονάρχης θεωρούνταν ότι αντιπροσώπευε το Κράτος (όπως στην περίπτωση του Λουβουάκ ΙΔ΄). Οι τελετές αναπαράστασης της μοναρχίας αντιμετωπίστηκαν από νωρίς σαν ένα πολυτελέστατο και ιδιαίτερα σύνθετο θέατρο. Ιδιαίτερα έντονη ήταν η αίσθηση της “θεατρικότητας” της καθημερινής ζωής του μονάρχη και της βασιλικής αυλής στη σκέψη και πρακτική του Λουβουάκ ΙΔ΄ και των επιτελών του.

Οι τελετές “πραγματοποίησης” της μοναρχίας ήταν κρίσιμης σημασίας για το μεσοδιάστημα ανάμεσα στο θάνατο του κατόχου του θρόνου και στην ενθρόνιση του διαδόχου του. Χρησιμοποιούνταν για να οριοθετήσουν με ακρίβεια τη μεταβίβαση της εξουσίας από το πρόσωπο του νεκρού μονάρχη στο διάδοχό του και παράλληλα λειτουργούσαν ως αμυντικός μηχανισμός συμβολικής απάλειψης κάθε αμφισβήτησης ή διαφωνίας που θα μπορούσε να ανακύψει στη διάρκεια της ευαίσθητης και ρευστής μεταβατικής περιόδου. Το τελετουργικό ρεπερτόριο του μεσοδιαστήματος ανάμεσα στους δύο μονάρχες περιλάμβανε την κηδεία του νεκρού βασιλιά, την επίσκεψη του διαδόχου του στο ναό του προστάτη αγίου, την ένδυση του νέου μονάρχη με τα άμφια και τα διάσημα της εξουσίας, το βασιλικό χρίσμα και όρκο, την τελετή ενθρονισμού, τη βασιλική είσοδο στην πρωτεύουσα και τις πρώτες πράξεις της νέας μοναρχικής εξουσίας (όπως λχ το *lit de justice*, τη βασιλική “κοίτη της δικαιοσύνης” στους Γάλλους μονάρχες).

Ισχυρότερα εδραιωμένες μοναρχίες στη διάρκεια της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου θεωρούνταν η αγγλική και η γαλλική, οι τελετουργικές πρακτικές των οποίων (ιδιαίτερα η τελετή στέψης) αποτέλεσαν και τα πρότυπα για τις υπόλοιπες ευρωπαϊκές μοναρχίες. Η αγγλική τελετή στέψης έδινε έμφαση σε ζητήματα “συνταγματικής”, καταστατικής φύσης, στις σχέσεις του μονάρχη με τους υπηκόους του, ενώ αντίθετα η γαλλική τελετουργία τονίζε τον ιερό χαρακτήρα του προσώπου του μονάρχη. Οι γαλλικές τελετές στέψης εξελίχθηκαν σε μια πραγματική “βασιλική θρησκεία”, υπογραμμίζοντας την ιερότητα της μοναρχίας και το χρίσμα που λάβαινε ο κάτοχος του γαλλικού θρόνου από το Δημιουργό, μέσω του “ιερού φιαλιδίου” που του πρόσφερε την ώρα της τελετής ο Αρχιεπίσκοπος της Reims.

Για το επισφαλές διάστημα της μεσοβασιλείας, οι μοναρχίες της Γαλλίας και της Αγγλίας είχαν συγκροτήσει τη θεωρία των “δύο σωμάτων του βασιλέως”<sup>29</sup>. Αντλώντας τις καταβολές της στα μεσαιωνικά χρόνια, η θεωρία αυτή βρήκε την πλήρη της ανάπτυξη στη διάρκεια του 16ου αιώνα. Σύμφωνα με αυτήν, ο βασιλιάς είχε δύο σώματα, το ένα

<sup>29</sup> Για τη θεωρία αυτή, αξεπέραστη παραμένει η μελέτη του Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press 1957.

φυσικό και φθαρτό, ως άνθρωπος και το άλλο μυστικιστικό, άυλο και αθάνατο ως Βασιλέας (κάτοχος του αξιώματος της Μοναρχίας). Σαν τέτοιος, ο Βασιλέας δεν πέθαινε ποτέ. Τα δύο σώματα του βασιλιά αποκαλούνταν με διαφορετικά ονόματα, το “φυσικό σώμα” και το “πολιτικό σώμα”. Βασισμένη στη χριστιανική δογματική παράδοση (ιδιαίτερα στη δυαδικότητα της υπόστασης του Ιησού) η μοναρχική θεωρία των δύο σωμάτων του βασιλιά αποδείχθηκε πολύ αποτελεσματική και άσκησε μεγάλη επιρροή τόσο στις κληρονομικές (όπως η γαλλική και η αγγλική) όσο και στις “αιρετές” μοναρχίες (όπως λχ της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ή της Πολωνίας). Παρόμοιες συμβολικές απεικονίσεις του άφθαρτου και αιώνιου της εξουσίας συναντούμε στη Βενετία στο μεσοδιάστημα ανάμεσα σε δύο Δόγηδες. Η θεωρία των δύο σωμάτων του βασιλιά βρήκε και την εικαστική της απεικόνιση στην επιτύμβια γλυπτική: Οι γαλλικοί βασιλικοί τάφοι του Saint-Denis ήταν διακοσμημένοι με αγάλματα τα οποία απεικόνιζαν το βασιλικό ανδρόγυνο με τον πλήρη διάκοσμο της εξουσίας, ενώ στα πόδια τους κείτονταν τα άψυχα και αποσυντιθέμενα σώματα των ιδίων, ως θνητών κατόχων του βασιλικού αξιώματος.

Οι τελετές ενθρονισμού είχαν περισσότερο συμβολικό παρά ουσιαστικό χαρακτήρα. Αποσκοπούσαν στο να εμπεδώσουν στο λαό μια θριαμβική εικόνα του “μεγαλείου της μοναρχικής εξουσίας” ενώ η ίδια η τέλεσή τους σπανιότατα έκρινε την τύχη του μονάρχη. Ο Λουβοδίκος ΙΔ’ στέφθηκε επίσημα ένδεκα χρόνια μετά το θάνατο του πατέρα του Λουβοδίκου ΙΓ’. Ο Βασιλιάς Ηλιος παρατήρησε ότι η στέψη απλώς “ανήγγειλε τη βασιλεία του” στους Γάλλους. Ωστόσο, ο ίδιος φρόντισε να την καταστήσει μείζον γεγονός με μαζικότατη συμμετοχή του πλήθους: Έπειτα από μια μεγαλοπρεπή πομπή προς τον Καθεδρικό της Reims, ο Λουβοδίκος στάθηκε μπροστά στον Αρχιεπίσκοπο (στην προκειμένη περίπτωση, ο Επίσκοπος του Soissons αντικαθιστούσε τον Αρχιεπίσκοπο). Τα συγκεντρωμένα πλήθη “ρωτήθηκαν εαν επιθυμούσαν το Λουβοδίκο για μονάρχη”, δίδοντας στο νεαρό βασιλιά την έκφραση της εθνικής συναίνεσης. Αμέσως μετά, ο εκπρόσωπος της Εκκλησίας ευλόγησε τα διάσημα της βασιλικής εξουσίας που συμπεριλάμβαναν το σκήπτρο, τα σπηρούνια και το ξίφος του Καρλομάγνου και το δακτυλίδι με το οποίο ο Λουβοδίκος “παντρευόταν” το βασίλειο του. Ο επίσκοπος έχρισε το σώμα του μονάρχη με λάδι από το ιερό φιαλίδιο (που υποτίθεται πως είχε μεταφέρει από τους ουρανούς στον πρώτο χριστιανό βασιλιά των Φράγκων Χλωβοδίκο ένα λευκό περιστέρι). Τέλος, ο επίσκοπος έδωσε στα χέρια του βασιλιά το σκήπτρο, τη “χείρα της δικαιοσύνης” και του τοποθέτησε το στέμμα στο κεφάλι. Η όλη τελετουργία κράτησε πολλές ώρες και ολοκληρώθηκε με μια λαμπρή θεία λειτουργία. Το συμβάν δημοσιοποιήθηκε μέσα από πλήθος έντυπων περιγραφών, εγχάρακτων και ζωγραφικών απεικονίσεων, οι οποίες έγιναν ανάρπαστες από το κοινό σε ολόκληρη τη Γαλλία. Λίγες ημέρες από τη στέψη του, ο Λουβοδίκος άσκησε την τελετή της “βασιλικής αφής” που θεωρούνταν πως θεράπευε τους πάχοντες από τη νόσο της χοιράδωσης. Πηγές της εποχής αναφέρουν πως ο νέος μονάρχης άγγιξε περισσότερους από 3,000 Γάλλους, γεγονός που καταδεικνύει ότι η μεσαιωνική αυτή συλλογική δοξασία εξακολουθούσε να είναι βαθιά ριζωμένη στις συνειδήσεις των Γάλλων του 17ου αιώνα.

Στη συντριπτική πλειοψηφία των τελετουργιών της εξουσίας, οι πληβείοι περιορίζονταν στο ρόλο του παθητικού παρατηρητή ή του χειροκροτητή της μοναρχίας. Υπήρχαν ωστόσο περιπτώσεις όπου μεσαιωνικές παραδόσεις μιας πιο ενεργής λαϊκής συμμετοχής είχαν επιβιώσει στην Πρώιμη Νεότερη Περίοδο. Πρόκειταν για τις περιβόητες τελετουργικές λεηλασίες, τις οποίες οι Ιταλοί αποκαλούσαν *allegreze* (“εορτασμούς”).

Ληηλασίες ακολουθούσαν τις κορυφαίες στιγμές των μεγάλων της ιταλικής χερσονήσου: Στη Βενετία μετά την εκλογή ενός νέου Δόγη, στη Φλωρεντία με την ενθρόνιση του Κόζιμο των Μεδίκων ως Δούκα το 1537, στη Μάντουα όταν κάποιο μέλος της άρχουσας οικογένειας των Gonzaga παντρευόταν ή αποκτούσε παιδί. Οι μεγάλες στιγμές της ζωής των ισχυρών σηματοδευόνταν από επιδείξεις πυροτεχνημάτων, τις συνήθεις φαντασμαγορικές πομπές και παντομίμες αλλά και από την τελετουργική βία που ασκούσε το πλήθος των υποτελών σε βάρος της περιουσίας του πρίγκηπα. Στη διάρκεια της ηγεμονίας του Δούκα της Ferrara Ercole A’, τα σημαντικότερα γεγονότα (η ανάδειξή του, ο γάμος του, η γέννηση του πρώτου του παιδιού και ο θάνατός του) προκάλεσαν τελετουργικές λεηλασίες στην υποτελή πόλη της Μόντενα. Εκεί το πλήθος εισέβαλε στο αστικό μέγαρο,



απελευθέρωσε όσους έγκλειστους περίμεναν τον ορισμό δικασίμου και απαίτησε έντονα το ανακριτικό υλικό από τις εκκρεμούσες δικαστικές υποθέσεις για να το κάψει. Το 1505, ο διάδοχος του Ercole Alfonso A' του Este διέταξε την προληπτική απελευθέρωση όλων των φυλακισμένων την ημέρα της ανάδειξής του στον δουκικό θρόνο. Το 1644, όταν η καμπάνα Patara ανήγγειλε στους Ρωμαίους το θάνατο του μισητού πάπα Ουρβανού Η', ένα εξαγριωμένο πλήθος εμφανίσθηκε στον Καπιτώλειο λόφο με πρόθεση να καταστρέψει την τεράστια μαρμάρινη προτομή του πάπα "σύμφωνα με την παράδοση των *allegreze*". Οι τελετουργικές λεηλασίες ήταν πάντοτε ελεγχόμενες, οριοθετημένες στο χώρο και στην έκτασή τους. Αντανακλούσαν σε συμβολικό επίπεδο τη διεκδικητική διάσταση στις σχέσεις αρχόντων - αρχομένων και βέβαια, επιτρέποντας στο στοιχείο της δυσαρμονίας στις εξουσιαστικές σχέσεις να εκφρασθεί μερικά πίσω από το παραπέτασμα των επίσημων τελετουργιών εμπέδωσης της εξουσίας, φανέρωναν πως οι δυνατότητες εδραίωσης μιας συλλογικής ψευδούς συναίνεσης από πλευράς των προπαγανδιστών της βασιλικής εξουσίας δεν ήταν απεριόριστες. **Οι τελετουργίες της εξουσίας προβάλλαν έναν ιεραρχημένο και πειθαρχημένο κόσμο, αναπαρήγαγαν όμως και τις εντάσεις που προέκυπταν από τη δυναμική των τοπικών σχέσεων εξουσίας και υποταγής.**

## 4. Σημειώματα

### Σημείωμα Ιστορικού Εκδόσεων Έργου

Το παρόν έργο αποτελεί την έκδοση 1.0.

Έχουν προηγηθεί οι κάτωθι εκδόσεις:

- Έκδοση διαθέσιμη εδώ. <http://eclass.uoa.gr/courses/ARCH100>.

### Σημείωμα Αναφοράς

Copyright Εθνικών και Καποδιστριακών Πανεπιστημίων Αθηνών, Κώστας Γαγανάκης, 2014. «ΙΙ19 Νεότερη Ευρωπαϊκή Ιστορία Β', Ενότητα: Το τελετουργικό σύμπαν στη δυτική πρώιμη νεωτερικότητα». Έκδοση: 1.0. Αθήνα 2014. Διαθέσιμο από τη δικτυακή διεύθυνση: <http://opencourses.uoa.gr/courses/ARCH7>

### Σημείωμα Αδειοδότησης

Το παρόν υλικό διατίθεται με τους όρους της άδειας χρήσης Creative Commons Αναφορά, Μη Εμπορική Χρήση Παρόμοια Διανομή 4.0 [1] ή μεταγενέστερη, Διεθνής Έκδοση. Εξαιρούνται τα αυτοτελή έργα τρίτων π.χ. φωτογραφίες, διαγράμματα κ.λ.π., τα οποία εμπεριέχονται σε αυτό και τα οποία αναφέρονται μαζί με τους όρους χρήσης τους στο «Σημείωμα Χρήσης Έργων Τρίτων».



[1] <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Ως **Μη Εμπορική** ορίζεται η χρήση:

- που δεν περιλαμβάνει άμεσο ή έμμεσο οικονομικό όφελος από την χρήση του έργου, για το διανομέα του έργου και αδειοδόχο
- που δεν περιλαμβάνει οικονομική συναλλαγή ως προϋπόθεση για τη χρήση ή πρόσβαση στο έργο
- που δεν προσπορίζει στο διανομέα του έργου και αδειοδόχο έμμεσο οικονομικό όφελος (π.χ. διαφημίσεις) από την προβολή του έργου σε διαδικτυακό τόπο

Ο δικαιούχος μπορεί να παρέχει στον αδειοδόχο ξεχωριστή άδεια να χρησιμοποιεί το έργο για εμπορική χρήση, εφόσον αυτό του ζητηθεί.

### Σημείωμα Χρήσης Έργων Τρίτων

Το Έργο αυτό κάνει χρήση των ακόλουθων έργων:

[Εικόνες/Σχήματα/Διαγράμματα/Φωτογραφίες](#)

**Εικόνα 1:** Parochial and Family History of the Deanery of Trigg Manor.

[http://www.stminveropc.fsworld.co.uk/Par\\_Reg\\_Maclean.htm](http://www.stminveropc.fsworld.co.uk/Par_Reg_Maclean.htm)

**Εικόνα 2:** Temptation from Faith, Ars moriendi, Versuchung im Glauben L.175. Public domain

[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Temptation\\_from\\_Faith.jpg?uselang=el](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Temptation_from_Faith.jpg?uselang=el)

**Εικόνα 3:** Triumph over Infidelity, Ermutigung im Glauben. Public domain.

[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ars\\_moriendi\\_%28Meister\\_E.S.%29,\\_L.176.png](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ars_moriendi_%28Meister_E.S.%29,_L.176.png)

**Εικόνα 4:** Beinhaus from the Totentanz (Dance of Death). Public domain.

[http://en.wikipedia.org/wiki/!%C3%B0ur\\_til\\_F%C3%B3ta](http://en.wikipedia.org/wiki/!%C3%B0ur_til_F%C3%B3ta)>

**Εικόνα 5:** INCUNABULUM. The Influences of Venus (with the arms of Basle). The tenth block from a 15th century Swiss or Upper German block-book, 'The Planets. Granger, NYC — All rights reserved.

<http://www.granger.com/results.asp?image=0080819&itemw=4&itemf=0001&itemstep=1&itemx=1>

**Εικόνα 6:** Procession of the Holy League in 1590 (oil on panel). Public domain.

[http://www.wikigallery.org/wiki/painting\\_293037/Francois-Bunel/Procession-of-the-Holy-League-in-1590](http://www.wikigallery.org/wiki/painting_293037/Francois-Bunel/Procession-of-the-Holy-League-in-1590)

**Εικόνα 7:** Confraternitas. The Society for Confraternity Studies. All rights reserved.

<http://www.crrs.ca/Confraternitas/>

## Πίνακες

## Χρηματοδότηση

- Το παρόν εκπαιδευτικό υλικό έχει αναπτυχθεί στο πλαίσιο του εκπαιδευτικού έργου του διδάσκοντα.
- Το έργο «**Ανοικτά Ακαδημαϊκά Μαθήματα στο Πανεπιστήμιο Αθηνών**» έχει χρηματοδοτήσει μόνο τη αναδιαμόρφωση του εκπαιδευτικού υλικού.
- Το έργο υλοποιείται στο πλαίσιο του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Εκπαίδευση και Δια Βίου Μάθηση» και συγχρηματοδοτείται από την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) και από εθνικούς πόρους.

