

ΕΚΦΑΝΣΕΙΣ ΑΠΟ ΤΗ «ΝΕΟΟΡΘΟΔΟΞΗ» ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΗΣ «ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ» (GEMEINSCHAFT)

Στ. Χιωτάκης, αναπλ. καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου

1. Εισαγωγικές διευκρινίσεις

Με τη λέξη νεοορθοδοξία ο νους μας πηγαίνει αρχικά σε ένα σύνολο από συγκεκριμένες δραστηριότητες, όπως π.χ. συζητήσεις, συνέδρια, εκδόσεις, που άρχισαν να γίνονται γνωστές από τη δεκαετία του 1980 στην Ελλάδα και στοχεύουν στην ανανέωση και συγχρόνως στην ενεργοποίηση και αξιοποίηση της ορθοδοξίας όχι μόνο σε θρησκευτικό-εκκλησιαστικό επίπεδο, αλλά και σε πολιτικοκοινωνικές συλλογικές μορφές δραστηριοποίησης. Ο όρος «νεοορθοδοξία» άρχισε να χρησιμοποιείται κυρίως από όσους αναφέρονται (συνήθως με κριτική ή ακόμη και κάπως ειρωνική διάθεση) στις παραπάνω δραστηριότητες, ενώ οι ίδιοι έχουν μια διαφορετική κοσμοθεώρηση (Δημητράκος 1998, Μακρίδης 1998, Μπαμπινιώτης 1998). Όπως φαίνεται από τη σχετική βιβλιογραφία, ο όρος αυτός έχει πολιτογραφηθεί και καθιερωθεί επιστημονικά, όποια κι αν είναι η αφετηρία του ή οι συνειρμοί από τους οποίους συνοδεύεται.

Ένα γνώρισμα των δραστηριοτήτων αυτών που συνδέονται με τη νεοορθοδοξία είναι ο ελιτίστικος και ακαδημαϊκός τους χαρακτήρας: η όλη δραστηριοποίηση γίνεται «εκ τω άνω», από ορισμένους θεολόγους και διανοούμενους και όχι τόσο από το σώμα των «λαϊκών». Από τη σκοπιά αυτή, οι νεοορθόδοξοι αποτελούν μέχρι τώρα ένα διανοουμενίστικο ρεύμα, μια ελιτίστικη κίνηση θεολόγων και λογίων, που λόγω ακριβώς και αυτής της ιδιαιτερότητάς της είναι μάλλον απίθανο να αποκτήσει μια ευρύτερη λαϊκή ανταπόκριση ώστε να μετατραπεί σε κίνηση.

Ήδη από τη δημιουργία του νεοελληνικού κράτους το φρόνημα της ορθοδοξίας, στις κοινωνικές και πολιτικές του διαστάσεις, έχει συχνά επηρεάσει και εμπυχώσει διάφορα πολιτικοκοινωνικά ρεύματα. Τα τελευταία τείνουν συχνά να εξιδανικεύουν και να υποστασιοποιούν στη μορφή της «ορθοδοξίας» πρότυπα περασμένων κοινωνικών σχηματισμών, προσπαθώντας συγχρόνως να τα αναμορφώσουν και να τα ενεργοποιήσουν, επηρεάζοντας τις πολιτικές εξελίξεις. Ελπίζω να φανεί στην παρούσα μελέτη ότι τουλάχιστον οι ακραίες μορφές αυτής της δραστηριοποίησης τοποθετούνται συχνά σε αντίθεση προς το Διαφωτισμό και τον περαιτέρω πολιτικό εκσυγχρονισμό. Μπορούμε στα πλαίσια αυτά να εξετάσουμε συγκριτικά τη Φιλοορθόδοξη Εταιρεία και τη δράση της επί της βασιλείας του Όθωνα (Petropoulos 1986,

Β': 727 εξ.). Αντίθετα, χριστιανικές αδελφότητες, όπως π.χ. «η Ζωή», που ξεκίνησαν, μάλλον με μεγάλη συμμετοχή ή/και με πρωτοβουλία του σώματος των «λαϊκών», παρά τα κάποια κοινά στοιχεία, φαίνεται να ανήκουν μάλλον σε άλλη ταξινομική κατηγορία (βλ. σχετικά Γιανναράς 1992, 347 εξ., Γιαννοπουλος 1999, 194, 228 εξ.). Η αντίθεση στις αρχές του Διαφωτισμού, στην εκκοσμίκευση και την κοινωνική χειραφέτηση, μπορεί να αναζητηθεί, νομίζω στην πρώτη κατηγορία και όχι τόσο στη δεύτερη.

Η νεοορθόδοξη κίνηση με την οποία ασχολούμαστε εδώ, ενώ άρχισε να γίνεται γνωστή, ιδιαίτερα κατά τη δεκαετία του '80 (Μοσκώφ, Δημητράκος 1988, Μακρίδης 1998), ωστόσο η αφετηρία της είναι πιο μακρινή: Όπως διαπιστώνει ο καθηγητής Σάββας Αγουρίδης (1996), η νεοορθοδοξία ξεκινά ήδη από τη δεκαετία του '50, συμπίπτοντας με την περίοδο που αρχίζει στην Ελλάδα η στροφή προς το έργο και τη μυστικιστική θεολογία του Γρηγορίου Παλαμά. Στη βάση αυτή μπορούμε ίσως να διακρίνουμε δυο στάδια στη διαμόρφωση της νεοορθόδοξης κίνησης: Το πρώτο, που θα το ονόμαζα στάδιο της λανθάνουσας προεργασίας, αρχίζει από τη δεκαετία του 1950 και επεκτείνεται μέχρι τα πρώτα χρόνια της μεταπολίτευσης. Το δεύτερο στάδιο, αυτό της έκδηλης δραστηριοποίησης και συνύπαρξης –αν όχι αφομοίωσης– με άλλα ρεύματα, αρχίζει από τα τέλη της δεκαετίας του '70 με την αντιπαράθεση σχετικά με την είσοδο της Ελλάδας στην τότε ΕΟΚ, φτάνοντας μέχρι και σήμερα. Ενώ υπάρχει μια πολυμορφία μέσα στα πλαίσια της Ν.Ο. κίνησης, ωστόσο δεν είναι δύσκολο να εντοπίσουμε κατ' αρχήν ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά της γνωρίσματα.

Κατ' αρχήν, οι απαρχές της νεοορθοδοξίας εδράζουν σταθερά στο φρόνημα της «πολιτικής ορθοδοξίας», όπως αυτή διαμορφώθηκε στο Βυζάντιο, διατηρώντας σε πνευματική και συγχρόνως υποστασιωμένη μορφή θεοκρατικά στοιχεία περασμένων κοινωνικών σχηματισμών, και παράλληλα έχοντας έντονα επηρεαστεί από το Σχίσμα και τον ανταγωνισμό των εκκλησιών για πρωτοκαθεδρία. Όπως θα δούμε παρακάτω, τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή, οι ανάγκες για τη συστηματική αναμόρφωση και καθιέρωση των «καθολικών» ή «ορθών» «κανονικών» προτύπων και συμβόλων της πίστης υπαγορεύτηκαν από κίνητρα που σχετίζονταν, συχνά, περισσότερο με τους ανταγωνισμούς της εσω-εκκλησιαστικής ιεραρχίας και τις οριοθετήσεις έναντι της κοσμικής εξουσίας και λιγότερο με τις θρησκευτικές ανάγκες αυτές καθαυτές. Αν δεχτούμε ότι αφετηρία των αντιθέσεων μεταξύ «Παλαιάς» και «Νέας Ρώμης» ήταν στην πραγματικότητα μάλλον ο πολιτικός ανταγωνισμός μεταξύ Ανατολής και Δύσης και οι γνωστές έριδες μεταξύ ανατολικής και δυτικής Εκκλησίας για την πρωτοκαθεδρία (και όχι τόσο ορισμένες θεολογικές διαφοροποιήσεις, αυτές καθαυτές), τότε το συμπέρασμά μας αυτό δεν μπορεί να αφήνει ανεπηρέαστη την επιστημονική προσέγγιση βασικών συντεταγμένων της νεο-ορθοδοξίας.

Ένα άλλο κοινό γνώρισμα των διαφόρων εκφάνσεων του νεοορθόδοξου ρεύματος είναι ότι συνδέει την πρόσληψη του ησυχασμού μέσω του Γρηγορίου Παλαμά, με μια εντονότερη πολιτισμική και κοινωνική περιχαράκωση απέναντι στη Δύση

και γενικά απέναντι σε κάθε στοιχείο Διαφωτισμού ή/και έλλογης προσέγγισης του κόσμου. Οι επιλογές αυτές ενός στενού κύκλου θεολόγων και λογίων αναπτύσσονται, κατά τον Αγουρίδη, σαφώς σε βάρος των πρωτογενών πηγών του χριστιανισμού, των βιβλικών κειμένων. Η νεοορθόδοξη κίνηση, όπως καθρεφτίζεται ιδιαίτερα στο έργο του Χρ. Γιανναρά, τείνει να χρησιμοποιεί το ησυχαστικό ρεύμα για να αναθερμάνει και να οξύνει τις διαφορές με τη Δύση και συγχρόνως να αμφισβητήσει κάθε προσπάθεια εκλογίκευσης και εκσυγχρονισμού της εξουσίας. Από τη σκοπιά αυτή η Ν.Ο. κίνηση φαίνεται ότι συμπορεύεται με ορισμένες τάσεις της λεγόμενης μετανεωτερικότητας ή του μεταμοντερνισμού.

Παράλληλα με την αντίθεση προς τις πολιτικοϊδεολογικές και οργανωτικές μορφές εκσυγχρονισμού, αξιοποιούνται επιλεκτικά –μετά τα πρώτα χρόνια της μεταπολίτευσης, στο δεύτερο στάδιο της Ν.Ο. κίνησης– κάποια στοιχεία από την αντικαπιταλιστική κριτική, από την προσέγγιση της συμβολικής διαντίδρασης (Mead 1934) και ακόμη από τις θεωρίες εξάρτησης της περιφέρειας από τα μητροπολιτικά κέντρα. Τα στοιχεία αυτά συμπληρώνουν την ιδεολογική στροφή προς έναν ιδιόμορφο «κοινοτισμό», χωρίς όμως να αμφισβητείται ο βασικός προσανατολισμός της οικονομίας σύμφωνα με ιδιωτικά κριτήρια και συμφέροντα. Στα πλαίσια αυτά αναπτύσσονται περισσότερο η «θεωρία περί προσώπου» και τα κοινοτικά πρότυπα δραστηριοποίησης και ζωής. Έτσι ολοκληρώνεται η στροφή προς την παράδοση, προς το Βυζάντιο, προς τις εθνικές και ορθόδοξες ρίζες. Η στροφή αυτή προς αναζήτηση της γνήσιας ελληνικής και ορθόδοξης ταυτότητας ανατροφοδοτεί το αντιδυτικό φρόνημα και την αντιπαλότητα προς το Διαφωτισμό, ενισχύοντας συγχρόνως τις φωνές για εθνική και πολιτισμική καθαρότητα, ακόμη κι αν αυτό γίνεται άθελα και ασύνειδα.

Η παρούσα μελέτη, παίρνοντας υπόψη της κυρίως την προσέγγιση του Γιανναρά, αποτελεί μιαν ερευνητική υπόθεση, έναν ιδεότυπο που δε στοχεύει «να λύσει με μια σπαθιά» τα ζητήματα που θέτει το νεοορθόδοξο ρεύμα, αλλά μάλλον να προκαλέσει τη συζήτηση, ώστε η έρευνα να στραφεί περισσότερο και σε άλλες, συμπληρωματικές, πλευρές. Προς το σκοπό αυτό επιχειρείται αρχικά μια πρώτη οριοθέτηση της νεοορθόδοξης κίνησης σε σχέση με ορισμένες κυρίαρχες ιδέες και πρακτικές της ορθοδοξίας. Νομίζω ότι ο προσφορότερος τρόπος για να προσεγγίσουμε τη νεοορθοδοξία είναι να προβληματιστούμε για ορισμένα αυτονόητα και βασικές προϋποθέσεις της ορθοδοξίας. Είναι εμφανές ότι η έννοια της ορθοδοξίας μάς ενδιαφέρει εδώ στις πολιτικές και κοινωνικές της διαστάσεις και όχι τόσο στις θεολογικές και δογματικές, αυτές καθαυτές. Αφού κατά το δυνατόν στοιχειοθετηθεί η οριοθέτηση της νεοορθοδοξίας σε σχέση με την ορθοδοξία, επιχειρείται, στο δεύτερο μέρος, μια πρώτη διερεύνηση των συνθηκών γένεσης της κίνησης αυτής, ενώ προσεγγίζονται συγχρόνως ορισμένα από τα προσωποκεντρικά και κοινοτικά χαρακτηριστικά της.

2. Προς μια οριοθέτηση της κίνησης των νεοορθοδόξων

2.1. Ορθοδοξία και εξουσία

Ορθοδοξία είναι ο χαρακτηρισμός που καθιερώθηκε μετά την εικονομαχία για τον ανατολικό χριστιανισμό και εκφράζει την «ορθή» διατύπωση του χριστιανικού δόγματος, όπως επιβλήθηκε μέσα από φοβερές διαμάχες σε τοπικές και οικουμενικές συνόδους που συγκάλεσαν βυζαντινοί αυτοκράτορες.

Αν οι νεοορθόδοξοι στοχεύουν να ενεργοποιήσουν και να αναμορφώσουν κάποιες δυνατότητες της ορθοδοξίας, ανάλογα με τα σημερινά δεδομένα, τότε οι πρωταρχικές πηγές αυτού του προσανατολισμού θα πρέπει να αναζητηθούν στις πρακτικές και την «κυρίαρχη ιδεολογία»¹ της ορθοδοξίας, όπως αυτή διαμορφώθηκε ιστορικά και με την απαραίτητη αρωγή της πολιτικής εξουσίας στο Βυζάντιο. Με βάση το γεγονός αυτό, αλλά και το ειδικότερο ενδιαφέρον της παρούσας μελέτης, αναφέρομαι στο εξής στην πολιτική διάσταση της ορθοδοξίας, χρησιμοποιώντας τον όρο «πολιτική ορθοδοξία» (βλ. Beck 1992, 119-146).

Αυτό που ορίζουμε ως «πολιτική ορθοδοξία» άρχισε ήδη επί του Μ. Κωνσταντίνου, συμπληρώθηκε και αναπτύχθηκε όμως στους μετέπειτα αιώνες στο Βυζάντιο, διατυπώθηκε στις αντίστοιχες συνόδους και τα αυτοκρατορικά διατάγματα. Για να επιβληθούν και να καθιερωθούν ορισμένες θεολογικές-εκκλησιολογικές και κοινωνικές προσεγγίσεις ως «οι ορθόδοξες» έναντι μιας πλειάδας άλλων αντιλήψεων –με φιλοσοφικές, πολιτισμικές ή/και εθνотικές αποχρώσεις– που στιγματίστηκαν και καταδιώχθηκαν ως «αιρετικές», η πολιτική εξουσία ήταν περισσότερο από απαραίτητη: ήταν *sine qua non*. Η επιβολή και καθιέρωση του «ορθά δοκείν» μέσα σε ένα συναγωνισμό ιδεών και γνώμων είχε ως βασική προϋπόθεση την πολιτική εξουσία, τους νόμους και τους κατασταλτικούς μηχανισμούς του κράτους. Κατά παρόμοιο τρόπο, η αξιοποίηση του άλλοτε κοσμικού πολιτικοεξουσιαστικού status ευγενών ή/και κρατικών αξιωματούχων ως επισκόπων, ενοφθάλμισε με εξουσία την αρχική θέση του επισκόπου που μετατράπηκε έτσι σε ένα σταθερό θεσμικό αξίωμα.

Επιβεβαιώνεται και από άλλες, μη εκκλησιαστικές περιπτώσεις, όπως π.χ. η αναγόρευση και επιβολή της «ορθής ιδεολογίας» από τα κράτη του τέως υπαρκτού σοσιαλισμού, ότι για να καθιερωθούν ορισμένες μόνον ιδέες ως «ορθές», στα πλαίσια ενός συναγωνισμού των ιδεών, η πιο βασική προϋπόθεση είναι η αποκλειστική διάθεση του κρατικού μονοπωλίου βίας από ορισμένους μόνον φορείς. Η «ιδεολογική» συζήτηση (discourse) στις περιπτώσεις αυτές –σε συνελεύσεις, τοπικές και οικουμενικές συνόδους κ.τ.λ.– εξυπηρετεί πάντοτε ορισμένες σκοπιμότητες, ενώ ποτέ

1. Βασικά, η «κυρίαρχη ιδεολογία» στο Βυζάντιο ήταν συνδεδεμένη με την «οικονομία του οίκου» και με τα συμφέροντα της αυτοκρατορίας, προσωποποιημένα στον αυτοκράτορα. Όσο περισσότερο αναβαθμιζόταν ο συνεκτικός και νομιμοποιητικός ρόλος του χριστιανισμού, τόσο πιο πολύ η «κυρίαρχη ιδεολογία» έβρισκε την πιο αποτελεσματική της έκφραση στη θεοκρατική κοσμοθεώρηση του εκκλησιαστικού ιερατείου και – κατά καιρούς – των μοναχών, που γίνονταν κράτος εν κράτει.

δε γίνεται μόνο με τη δύναμη του λόγου, αλλά και με τη χρησιμοποίηση βίαιων ή έστω αμφίβολων μέσων από κυρίαρχους φορείς. Είναι π.χ. γνωστό ότι ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, στον αγώνα του εναντίον του Νεστορίου, δωροδόκησε την Αυλή και τρομοκράτησε την πόλη της Εφέσου με τον ιδιωτικό στρατό του από μοναχούς (Ware 1996, 65 εξ.). Να υπενθυμίσω ακόμη ότι μόνο η επιβολή του Ι. Κατακουζηνού προς το τέλος του 1350 στον αυτοκρατορικό θρόνο έκανε τελικά δυνατή την εγκατάσταση του Γρηγορίου Παλαμά στο μητροπολιτικό θρόνο της Θεσσαλονίκης και επισφράγισε τη νίκη του κινήματος των ησυχαστών. Το τελευταίο αναγνωρίστηκε από τη σύνοδο στα ανάκτορα των Βλαχερνών το 1351 και έκτοτε επικράτησε ως επίσημη διδασκαλία της ελληνικής Εκκλησίας. Διαπιστώνουμε και εδώ ότι η επικράτηση του ησυχαστικού ρεύματος με την παράλληλη καταδίκη των δυο κύριων αντιπάλων του ως «αιρετικών» και την υιοθέτηση της παράδοσης «που απέρριπτε τελείως όχι μόνο τη ρωμαϊκή Εκκλησία, αλλά και το δυτικό πολιτισμό» είχε ως βασική προϋπόθεση την πολιτική εξουσία (Ostrogorsky Γ 1993, 218, 209-219· Γρηγοράς 1997, 25· Νεράντζη-Βαρμάζη 1998). Παρόμοια και στην καθολική Δύση, το λεγόμενο «Filioque», π.χ., προωθήθηκε και υιοθετήθηκε από τον ισχυρό Καρλομάγνο στην ημι-εικονομαχική Σύνοδο της Φρανκφούρτης (794) λόγω διαφορών και κάποιας προσωπικής αντιπαλότητας προς τον βυζαντινό αυτοκράτορα, ενώ χρειάστηκε να περάσουν δυο αιώνες ακόμη για να υιοθετηθεί τελικά αυτή η καινοτομία από τον πάπα και να αξιοποιηθεί στα πλαίσια των αυξανόμενων αντιθέσεων με την ανατολική εκκλησία (Ware 1996, 81-89). Η επιστήμη που θέλει να τιμά το όνομά της δεν μπορεί να μην εξετάζει πολύπλευρα και να μην αμφισβητεί κατ' αρχήν τις συνθήκες κάτω από τις οποίες επιβλήθηκαν και επιβάλλονται οι όποιες «ορθές» δόξες ή αποφάσεις.

Στην περίπτωση της ορθοδοξίας, η επιλεκτική σύζευξη της πολιτικής εξουσίας με ορισμένες μόνον εκκλησιαστικές και θεολογικές αντιλήψεις –που γίνονταν έτσι και θεσμικά κυρίαρχες– παρουσιάζει μιαν αμφισημία. Ειδικότερα: α) Από μια πρώτη πλευρά, επιβάλλονταν με τους νόμους και την κατασταλτική δύναμη του κράτους ορισμένα μόνο θεολογικά και εκκλησιαστικά ρεύματα ως θεσμικά κυρίαρχα και «ορθά». Η πρακτική αυτή εφαρμόστηκε επειδή ο θρησκευτικός παράγοντας χρησιμοποιήθηκε από τη μεριά της Αυτοκρατορίας για να εξασφαλιστεί η ενότητα και η ενιαία μορφή του κράτους, το οποίο για ποικίλους λόγους βρισκόταν σε διαρκή κίνδυνο διάλυσης. Για το λόγο αυτό υποστηρίχτηκε με επιμονή η θρησκευτική ομοιομορφία, η οποία έφτανε ακόμη και σε λεπτομέρειες της λατρείας (Αγουρίδης 1998, 123). Από τη σκοπιά αυτή κυρίως θα πρέπει να δούμε, π.χ., το έδικο του 381, επί Θεοδοσίου του Α', το οποίο εμπεριέχει επιπροσθέτως «ένα τυπικό σύμβολο της πίστες που γίνεται μέρος του κρατικού δικαίου» (Beck 1990), ενώ όπως διατυπώνεται ήδη και σε αυτοκρατορικό διάταγμα του έτους 380 (που αργότερα τοποθετήθηκε στην αρχή του Ιουστινιάνειου Κώδικα): «Επιθυμούμε όλοι οι λαοί τους οποίους κυβερνά το κράτος της γαληνότητάς μας να ασκούν αυτήν τη θρησκεία, την οποία ο θεός απόστολος Πέτρος (...) παρέδωσε στους Ρωμαίους (...) για να πιστεύουμε τη μία θεότητα του Πατρός και Υιού και Αγίου Πνεύματος υπό ίση μεγαλειότητα και

ευσεβή Τριάδα. Διατάζουμε, λοιπόν, όλοι όσoι ακολουθούν αυτόν το νόμο να αποκαλούνται καθολικοί χριστιανοί· οι άλλοι, όμως, τους οποίους θεωρούμε ανοήτους και μανιώδεις (*dementes vesanosque*), να υπομένουν την ατιμία του αιρετικού δόγματος, οι τόποι των συγκεντρώσεών τους να μην ονομάζονται εκκλησίες και να τιμωρούνται πρώτα από τη θεία εκδίκηση και έπειτα από την τιμωρία της δικής μας ισχύος, την οποία λάβαμε από θεία ευδοκία» (Mango 1988, 108). β) Από μια δεύτερη όμως πλευρά, και στα πλαίσια αυτής της αμφισημίας, επηρεαζόταν και η ίδια η πολιτική της Αυτοκρατορίας από τα θρησκευτικά και εκκλησιαστικά ρεύματα και τις αντίστοιχες έριδες. Όχι σπάνια, διαφορετικές απόψεις ή ερμηνείες, που απέκλιναν από τις κυρίαρχες αντιλήψεις της ιεραρχίας, ενώ είχαν τη δραστήρια υποστήριξη της πολιτικής εξουσίας, τελικά δεν επιβλήθηκαν. Έτσι οι αυτοκράτορες, π.χ., Κωνσταντίνος Β΄ και Ουάλης, υποστήριξαν τον αρειανισμό, ο Αναστάσιος Α΄ ήταν με το μέρος των μονοφυσιτών, ο Ηράκλειος αγωνίστηκε να επιβάλει τη συμβιβαστική μονοθελητική πολιτική του, ενώ ορισμένοι αυτοκράτορες του 8ου και του 9ου αιώνα ήσαν εικονομάχοι. Τέλος, όσoι αυτοκράτορες προώθησαν την ένωση των Εκκλησιών, για πολιτικούς λόγους και συγκεκριμένα για να εξασφαλίσουν τη βοήθεια του πάπα ή της Δύσης, αναγκάστηκαν να υποχωρήσουν, αφού προσέκρουσαν στο αντιλατινικό φρόνημα που είχε καλλιεργηθεί στην πρωτεύουσα από ορισμένους πατριάρχες και ιεράρχες: Οι τελευταίοι αντιτάχθηκαν δυναμικά και με επιτυχία σε όλες τις ενωτικές προσπάθειες της πολιτικής εξουσίας, όχι μόνο από εσωεκκλησιαστικούς ανταγωνισμούς και για χάρη της πρωτοκαθεδρίας, αλλά στα πλαίσια ενός ακραίου φρονήματος (*Gesinnungsethik*) που είχε αναπτυχθεί.

2.2. Πολιτικοποίηση της θρησκείας και θρησκευτικοποίηση² των πολιτικοκοινωνικών συνθηκών

Όπως είδαμε, ο χριστιανισμός, με την αναγνώρισή του ως επίσημης θρησκείας, κυρίως όμως με την οργανική σύζευξή του με την πολιτική εξουσία, άρχισε να παίρνει διαστάσεις «κυρίαρχης ιδεολογίας» λόγω του συνεκτικού και νομιμοποιητικού του ρόλου για τη νομιμοφροσύνη των μαζών. Αυτό αναγνωρίζεται π.χ. στον Θεοδοσιανό Κώδικα (xvi. 2. 16, Mango 108): «Γνωρίζουμε ότι το κράτος μας στηρίζεται περισσότερο στη θρησκεία παρά στις δημόσιες υπηρεσίες και τον σωματικό κόπο και ιδρώτα» (βλ. και Ιουστιν. *Νεαραί*, cxxvii, Προοίμιο) (Mango, *ό.π.*). Η πολιτική ορθοδοξία, με την απαίτησή της να ανάγει ό,τι είναι πολιτικό σε θρησκευτικό και, αντίστροφα, ό,τι είναι θρησκευτικό σε πολιτικό, μπορούσε να παρουσιάζεται ως η δύναμη που διαπλάθει τις συνειδήσεις και απεργάζεται τη νομιμοποίηση της εξουσίας στις μάζες. Όπως διαπιστώνει χαρακτηριστικά ο Beck: «Η πολιτική ορθοδοξία

2. Αποδίδω στον όρο «θρησκευτικοποίηση» την υποτιθέμενη σύνδεση κάποιου πράγματος με έναν ιερό και θρησκευτικό χαρακτήρα. Με τον παρεμφερή όρο «θρησκιοποίηση» εννοώ, αντίθετα, την αναγωγή κάποιας ιδέας σε θρησκεία.

επιτρέπει μια πολιτική που είναι σε θέση να δεσμεύσει τη συνείδηση του υπηκόου, γιατί η κορυφή της πολιτικής ηγεσίας είναι ορθόδοξη με την πλήρη έννοια της λέξης και, επομένως, η νομιμοφροσύνη απέναντι στον ηγεμόνα συμπίπτει με την νομιμοφροσύνη απέναντι στην ορθοδοξία. Η αμφιρρέπεια που απορρέει λογικά από το σύστημα των εννοιών επιτρέπει την ανακήρυξη της μη νομιμοφροσύνης απέναντι στον αυτοκράτορα σε αμάρτημα. Ένα αμάρτημα όμως, για το οποίο, σύμφωνα με τη θεολογική διδασκαλία, μπορεί να υπάρξει μεταμέλεια, και ο κατάλληλος τόπος γι' αυτόν που θέλει να μεταμεληθεί πολιτικά είναι το ορθόδοξο μοναστήρι» (Beck 1990, 143). Η συμβολή της πολιτικής ορθοδοξίας στη νομιμοποίηση και αναπαραγωγή της εξουσίας στο Βυζάντιο συνοδεύεται από ορισμένες παρενέργειες στην όλη δυναμική του αντίστοιχου κοινωνικού σχηματισμού.

Διευκρινίζω, ανοίγοντας μια παρένθεση στο σημείο αυτό, ότι ο τρόπος νομιμοποίησης και αναπαραγωγής της εξουσίας μέσω μιας ορισμένης κοσμοθεώρησης μπορεί να έχει καταλυτικές επιπτώσεις στην συγκεκριμένη εξέλιξη τόσο της ίδιας της εξουσίας όσο και του ευρύτερου κοινωνικού σχηματισμού. Σύμφωνα με την κλασική διατύπωση του Max Weber, ενώ υλικά συμφέροντα και πνευματικά ιδανικά αποτελούν το μοχλό της ανθρώπινης δραστηριοποίησης, οι γραμμές πάνω στις οποίες κινείται η δυναμική των συμφερόντων και των ενδιαφερόντων επηρεάζονται συχνά από ιδέες – θρησκευτικές ή άλλες. Βέβαια, οι ιδέες αυτές δεν είναι τόσο αυτοφύεις, αλλά αναπτύσσονται και εγχαράσσονται στις συνειδήσεις από ορισμένους νομοκατεστημένους φορείς και τους αντίστοιχους ιδεολογικούς μηχανισμούς (Χιωτάκης 1999). Ωστόσο, ανεξάρτητα από το γεγονός αυτό, ο ρόλος των τεχνητά αναμορφωμένων αυτών ιδεών είναι σημαντικός για την καθιέρωση προτύπων συμπεριφοράς και επιτυχίας, γι' αυτό και παρομοιάζεται από τον Weber με το ρόλο των κλειδούχων, που σε καίρια σημεία αλλάζουν τις γραμμές και την κατεύθυνση των τρένων (Weber 1983, I, 252). Μπορούμε να πούμε ότι οι φορείς της ορθόδοξης Εκκλησίας, στη μακραίωνη και πλούσια ιστορία της, ενώ δεν επεδίωξαν άμεσα να προσεταιριστούν την κοσμική εξουσία, όπως συνέβη π.χ. με τον μοναρχικά διαρθρωμένο παπικό θεσμό, ωστόσο επέμεναν πάρα πολύ στο ρόλο τους ως «κλειδούχων» που οφείλουν να επηρεάζουν καίρια, αν όχι να καθορίζουν αποκλειστικά, τις πνευματικές και κοινωνικές κατευθύνσεις.

Γενικά, ο νομιμοποιητικός ρόλος της θρησκείας δεν περιορίζεται στο ερώτημα αν οι συγκεκριμένοι φορείς της παρεμβαίνουν άμεσα υπέρ των κρατούντων και υπέρ της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων, ούτε στο αν οι πολιτικά ισχυροί νομιμοποιούν και αναπαράγουν την εξουσία τους εκμεταλλευόμενοι το κύρος της θρησκείας και της Εκκλησίας. Τα ερωτήματα αυτά δεν είναι καθόλου αμελητέα. Ωστόσο, για τη νομιμοποίηση της εξουσίας έχει πολύ πιο καίρια σημασία αν, εκ των πραγμάτων, ορισμένες από τις βασικές ιδέες που αναμορφώνονται και εγχαράσσονται στις συνειδήσεις από την Εκκλησία ή/και κάτω από την επιρροή της, διοχετεύουν τη δραστηριοποίηση των ανθρώπων σε κατευθύνσεις και πρότυπα που –ανεξάρτητα από τη στάση συγκεκριμένων προσωπικών φορέων– είναι a priori συμβατά

με συμπεριφορές νομιμοφροσύνης έναντι των βασικών δομών της εξουσίας. Στη βάση αυτή, η δυναμική των συμφερόντων και των ενδιαφερόντων, όπως επίσης η κοινωνική δυσαρρέσκεια εκδηλώνονται με τέτοιο τρόπο ώστε η δεδομένη και κυρίαρχη τάξη πραγμάτων δεν τίθεται σε αμφισβήτηση, ακόμη κι αν εξαναγκάζεται σε κάποιες αλλαγές προσώπων στα κέντρα εξουσίας.

Από τη σκοπιά αυτή, φαίνεται λογικός ο εξής συνειρμός: Στο βαθμό που ο «επίσημος λόγος» της θρησκείας —όχι ο «παρασκηνιακός» ή «κρυφός» και, συχνά, μάλλον πραγματικός— είναι προσανατολισμένος, φαινομενικά τουλάχιστον, προς κατευθύνσεις «εκτός του κόσμου των συμφερόντων», μπορεί να έχει τουλάχιστον ως έμμεση παρενέργεια ένα φαινομενικό αποπροσανατολισμό του ορατού και κοινωνικά καταξιωμένου ενδιαφέροντος των πιστών από τα υλικά και εφήμερα, πράγμα που μπορεί να συνεπάγεται και τη μη αμφισβήτηση ή την παθητική αποδοχή από μέρους τους της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων. Κλείνοντας την παρένθεση που άνοιξα παραπάνω, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι, ακόμη κι αν συγκεκριμένοι φορείς της Εκκλησίας δεν επιδιώκουν οι ίδιοι τη «θρησκευτική εξιδανίκευση» της υπακοής-πειθαρχίας προς την κυρίαρχη τάξη πραγμάτων, ωστόσο, αγνοώντας (επιδεικτικά) ή απωθώντας και υποβαθμίζοντας (φαινομενικά) τον κόσμο της εξουσίας και των συμφερόντων, απεργάζονται, έμμεσα και ίσως ασύνειδα, πρακτικές παθητικής προσαρμογής και νομιμοφροσύνης που εμποδίζουν την εκλογικευμένη και ηθική προσέγγισή του κόσμου αυτού (Λίποβατς 1993, 43. Μάππα 1997: 60 εξ.).

Οι παραπάνω θεωρητικές διαπιστώσεις διαφωτίζουν από μια άλλη σκοπιά κάποιες παρενέργειες από το «φρόνημα της πολιτικής ορθοδοξίας», που σε ορισμένες εκδοχές του ισοπεδώνει τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ των πραγμάτων που ανήκουν π.χ. στα «του Καίσαρος» και εκείνων που ανήκουν στα «του Θεού». Αξίζει να διερευνηθεί αν στα πλαίσια μιας τέτοιας επέκτασης των θρησκευτικών κριτηρίων στον κόσμο των συμφερόντων, όπως συμβαίνει π.χ. με ορισμένες τάσεις του ησυχαστικού (μυστικιστικού) ρεύματος, προωθείται έμμεσα η ανθρώπινη δραστηριοποίηση προς τις γραμμές μιας μη ορθολογικής και ηθικής προσέγγισης του κόσμου της εξουσίας και των συμφερόντων. Από τη σκοπιά αυτή θα μπορούσαμε να δούμε π.χ. κατ' αρχήν το ερώτημα που θέτει ο Παπαδερός, που σίγουρα δεν μπορούμε να του καταλογίσουμε εχθρότητα προς την ορθοδοξία. Ρωτά, λοιπόν: γιατί —«παρά την πίεσιν των Μονών επί του αγροτικού πληθυσμού και του Κράτους»— δεν αναπτύχθηκε ένα ισχυρό επαναστατικό ρεύμα στο Βυζάντιο και, ακόμη, γιατί τα παρατηρηθέντα μεταρρυθμιστικά κινήματα απέτυχαν στο να έχουν αμεσότερα και μονιμότερα αποτελέσματα κατά τους τελευταίους αιώνες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, όταν «το ήμισυ περίπου της γής ανήκε εις τα Μονάς, ενώ το μέγα μέρος του υπολοίπου είχε σφετερισθή η τάξις των «δυνατών» (Παπαδερός 1975, 119 εξ.).

Θα ήταν λάθος αν απαντούσαμε στο παραπάνω ερώτημα χρησιμοποιώντας μόνο θρησκευτικά επιχειρήματα και εξαίροντας μόνο τον μη έλλογο τρόπο προσέγγισης του κόσμου, ιδιαίτερα από ορισμένες εκδοχές της ορθοδοξίας. Μια προσπάθεια ολοκληρωμένης απάντησης στο ερώτημα αυτό δεν μπορεί να βασίζεται μόνο

σε μονόπλευρες θεωρητικές-ιδεοτυπικές θέσεις για το ρόλο των θρησκευτικών ιδεών που αγνοούν ή παραλείπουν *a priori* άλλους παράγοντες, όπως π.χ. πολιτικούς, οικονομικοκοινωνικούς, προσωπικούς, περιορίζοντας έτσι την πολύπλευρη πολιτισμική και κοινωνική δυναμική μόνο σε θρησκευτικές αιτίες – μια πρακτική που εφαρμόζει π.χ. ο Huntington (1998). Η προσέγγισή μας, λοιπόν, δε θα πρέπει να παγιδευτεί στο μονόπλευρο αυτό σχήμα που κατηγορούμε: Οφείλουμε να μην πολιτικοποιήσουμε μονόπλευρα τη θρησκεία, θρησκευτικοποιώντας, αντίστροφα, την πολιτική.

Η διαπίστωση αυτή επιβεβαιώνεται π.χ. από το Σχίσμα και το εχθρικό φρόνημα που αναπτύχθηκε μεταξύ Ανατολής και Δύσης: Όσο κι αν τα θρησκευτικά θέματα συγκλόνιζαν τις μάζες, κατά τον δυτικό και τον ανατολικό Μεσαίωνα, τελικά το φρόνημα αυτό είχε ως βασική αιτία μάλλον πολιτικο-εκκλησιαστικές διαφορές και συγκρούσεις. Οι διαφορές αυτές κλιμακώθηκαν και εγχαράχτηκαν στις συνειδήσεις στην Ανατολή και τη Δύση, εκτός άλλων, μέσω και των αιματηρών συγκρούσεων που υποκινήθηκαν από τις πολιτικο-εκκλησιαστικές ηγεσίες. Σε τελευταία ανάλυση, το Σχίσμα «οριστικοποιήθηκε από τις σταυροφορίες: αυτές έφεραν ένα νέο πνεύμα μίσους και πικρίας και κατέβασαν ολόκληρη την υπόθεση στο επίπεδο του λαού» (Ware 1996, 102). Όπως διαπιστώνει ο Ware, ένας δυτικός που έγινε με δική του επιλογή ορθόδοξος, παρά το ότι καμιά πράξη από την πλευρά του Βυζαντίου δε θα μπορούσε να συγκριθεί με την κατάληψη και τη λεηλασία της Κωνσταντινούπολης το 1204, ωστόσο και οι ορθόδοξοι «θα πρέπει να μέμφονται τους εαυτούς τους για την υπεροψία και την περιφρόνηση που έδειχναν στη Δύση... θα πρέπει να αυτοαιτώνται για γεγονότα όπως οι ταραχές του 1182, όταν πολλοί από τους λατίνους κατοίκους της Κωνσταντινούπολης σφαγιάστηκαν από το βυζαντινό όχλο» (Ware 1996, 105).

Είδαμε ότι πολύ συχνά οι πολιτικές διαφορές μεταξύ Ανατολής και Δύσης και ακόμη οι προσωπικές αντιπαλότητες μεταξύ ανατολικών και δυτικών ιθυνόντων μεταμφιέζονταν σε θεολογικές έριδες. Με τη διατύπωση αυτή δεν υποστηρίζεται ότι οι διαφορές για επιμέρους θεολογικά ζητήματα άφηναν τον κόσμο αδιάφορο. Ωστόσο, όσο κι αν συγκλονίζονταν τότε οι μάζες από τα θρησκευτικά ζητήματα, φαίνεται ότι οι λεπτές και εξεζητημένες θεολογικές διαφορές δε δημιούργησαν, αυτές καθαυτές και από μόνες τους, την εχθρότητα μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Αντίθετα, φαίνεται περισσότερο πιθανό ότι οι διαφορές αυτές –που δεν ήσαν αρκετά κατανοητές στο ευρύτερο κοινό– μάλλον χρησιμοποιήθηκαν ως εκρηκτικά συνθήματα από τις εκκλησιαστικές και πολιτικές ιεραρχίες για τη συσπείρωση και το φανατισμό των μαζών.

2.3 Θρησκευτική εξιδανίκευση της ελλιπούς κοινωνικής δυναμικής

Οι συνθήκες που συνέβαλαν στη θρησκευτικοποίηση κοσμικών τάσεων και στοιχείων δεν ήσαν μόνο πολιτικές και προσωπικές, όπως τονίσαμε παραπάνω, αλλά και οικονομικές-κοινωνικές. Στην Ανατολή απουσίαζε μάλλον η οικονομικοκοινωνική δυναμική που άρχισε να αναπτύσσεται στη Δύση από τον 11ο αιώνα και εξής. Διερωτά-

ται κανείς: Αν η κοσμοθεώρηση (*Weltanschauung*) ήταν έντονα θρησκευτικά προσανατολισμένη, τόσο στη μεσαιωνική Δύση όσο και στη βυζαντινή Ανατολή, τότε γιατί τα «απόκοσμα» πρότυπα (Petropoulos 1985) έδρασαν ανασταλτικά για την οικονομικοκοινωνική και επιστημονική εξέλιξη στο Βυζάντιο, ενώ δεν εμπόδισαν την ίδια δυναμική που άρχισε να αναπτύσσεται με ραγδαίους ρυθμούς, ιδιαίτερα από τον 11ο αιώνα και εξής στη Δυτική Ευρώπη; Από την πλούσια ιστορική έρευνα του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα (βλ. π.χ. LeGoff 1987· Chiotakis 1993), μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η διαφορετική οικονομικοκοινωνική εξέλιξη στη Δύση δεν ήταν τόσο το αποτέλεσμα μιας διαφορετικής θρησκευτικής προσέγγισης, αλλά μάλλον η απόρροια από την επέκταση της οικονομίας της αγοράς και των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων στις νέες πόλεις που δημιουργήθηκαν. Οι νέες πόλεις, σε αντίθεση με τις παλιές, ήσαν κόμβοι εμπορίου και διακίνησης προϊόντων, κέντρα επαγγελματιών και βιοτεχνών. Στα οικονομικά αυτά κέντρα κυριαρχεί ο νέος καταμερισμός εργασίας, διαμορφώνονται νέα πρότυπα επιτυχίας, ενώ τα παλαιότερα πρότυπα του γένους και της καταγωγής υποχωρούν. Μέσα στις συνθήκες αυτές αναπτύσσονται οι «διανοούμενοι της πόλης» (*Stadtintellektuellen*), ένα νέο κοινωνικό στρώμα από επαγγελματίες, το οποίο διαφέρει ριζικά από τους λογίους που, ως φορείς εκκλησιαστικών θέσεων ή/και λόγω της προσκόλλησής τους στην Αυλή, ήσαν εξαρτημένοι από την εύνοια της εξουσίας. Κέντρο των «επαγγελματιών διανοουμένων» γίνεται ο θεσμός του πανεπιστημίου, που δημιουργείται εκείνη την εποχή και αρχίζει ως τρίτη δύναμη να ανταγωνίζεται την κοσμική και την εκκλησιαστική εξουσία (Χιωτάκης 1998², 112-138).

Σε αντίθεση με τις συνθήκες στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, όπου οι λόγιοι είναι εξαρτημένοι από την Εκκλησία και την Αυλή του αυτοκράτορα, οι διανοούμενοι στη Δύση –αξιοποιώντας τον ανταγωνισμό μεταξύ κοσμικής και εκκλησιαστικής εξουσίας, κεντρικής και περιφερειακής ή τοπικής– τείνουν να αναδειχτούν σε αυτοδύναμη κοινωνική τάξη: αποτελούν το *Studium* που αρχίζει να εμφανίζεται με επιτυχία δίπλα στην Εκκλησία (*Sacerdorum*) και τη μοναρχία (*Regnum*) (Le Goff 1987, 175). Είναι λίαν χαρακτηριστικό ότι οι παραδοσιακοί εκπρόσωποι της παλιάς τάξης πραγμάτων, οι φορείς της Εκκλησίας, κατηγορούν και πολεμούν το νέο στρώμα των διανοουμένων: τους ονομάζουν, εκτός άλλων, «εμπόρους των λόγων» (*venditores verborum*). Η εμπορευματοποίηση των σπουδών για τους φοιτητές που συνέρρεαν από όλη την Ευρώπη στα Κέντρα Σπουδών –τα κατοπινά πανεπιστήμια– ήταν ο κύριος λόγος για τη διάδοση σημειώσεων και βιβλίων, όπως επίσης για την άρση των πρακτικών λογοκρισίας από την εκκλησία και την παλιά τάξη πραγμάτων. Στο πανεπιστήμιο του Παρισιού π.χ. είχε απαγορευτεί από το 1210 η διδασκαλία της Φυσικής και της Μεταφυσικής του Αριστοτέλη, με ανανέωση της απαγόρευσης το 1215 και το 1228 από τον πάπα. Ωστόσο, το πανεπιστήμιο της Τουλούζης, με την ίδρυσή του το 1229, για να προσελκύσει φοιτητική πελατεία ανακοινώνει ότι θα διδάσκονται ελεύθερα σ' αυτό όλα τα βιβλία που είναι απαγορευμένα στο Παρίσι (Le Goff 1987, 118).

Οι αιχμηρές επιθέσεις από παραδοσιακούς φορείς της δυτικής Εκκλησίας εναντίον της τάξης των επαγγελματιών-διανοομένων που εμπορευματοποιούν «ιερά και όσια πράγματα», θυμίζουν πράγματι αντίστοιχες στάσεις φορέων της Εκκλησίας στο Βυζάντιο, αφού –παρά τους ενδοεκκλησιαστικούς ανταγωνισμούς– οι τυπικοί εκπρόσωποι τόσο της ανατολικής όσο και της δυτικής Εκκλησίας ανήκουν στην παλιά τάξη πραγμάτων, την οποία και υπερασπίζονται με πάθος. Γράφει π.χ. ο τσεστεριανός μοναχός Petrus von Celle: «Ω Παρίσι, πόσο ξέρεις να μαγεύεις και να ξεγελάς τις ψυχές! Μέσα από τα τείχη σου απλώνονται τα δίχτυα της αμαρτίας, οι παγίδες του κακού, τα τόξα της κόλασης που διαφθείρουν αθώες ψυχές... Σε αντίθεση μ' αυτά, οποία ψυχική θαλπωρή προσφέρει η Σχολή που διδάσκει ο Χριστός στις καρδιές μας τη γλώσσα της σοφίας· όπου μαθαίνουμε τη μέθοδο της αιώνιας ζωής, χωρίς εργασία ή πανεπιστημιακές παραδόσεις! Εκεί δε χρειάζεται να αγοράζει κανείς κανένα βιβλίο, ούτε να αμείβει καθηγητές της εγγραμματοσύνης· δεν υπάρχουν διανοητικές αντιπαραθέσεις και σοφιστείες, η λύση των προβλημάτων είναι εκεί απλή, αφού μαθαίνει κανείς την αιτία όλων των πραγμάτων» (Le Goff, ό.π., 29). Αιώνες αργότερα, ο Χρ. Γιανναράς παρουσιάζει αρκετά παρόμοιες απόψεις, όταν π.χ. κατηγορεί τις «ξενόφερτες» θεολογικές σπουδές στην Ελλάδα όπως οργανώθηκαν στα πανεπιστήμια Αθηνών (1837) και Θεσσαλονίκης (1925) με νοσηιοκρατικό τρόπο και διάρθρωση των γνωστικών αντικειμένων. Η καινοτομία αυτή, γράφει, «δεν έπαυε να αποτελεί την πιο καίρια και θεμελιακή επιβουλή αλλοτρίωσης της εκκλησιαστικής αυτοσυνειδησίας των Ελλήνων (...) η εκδοχή της θεολογίας ως αυτόνομης επιστήμης αλλοίωσε την ίδια την εμπειρία της ευαγγελικής σωτηρίας σε νοσηριαρχικό ιδεολόγημα, σε φιλολογία περί των «πηγών» και ιστοριογραφία περί «αντικειμενικών» συμβάντων» (Γιανναράς 1992, 304).

Από όσα προηγήθηκαν ελπίζω να έγινε κατανοητό ότι η ενσωμάτωση στην ορθοδοξία ενός μάλλον απόκοσμου προσανατολισμού και ορισμένων θεοκρατικών προτύπων δε δημιουργήθηκε μόνο από την επίδραση του μοναχισμού ή κάτω από την επήρεια καθαρά ενδοεκκλησιαστικών παραγόντων. Μια βασική αιτία για τις συχνά παρατηρούμενες εμμονές της (νεο)ορθοδοξίας, ή τουλάχιστον εκπροσώπων της, σε μια ξεπερασμένη θεοκρατική τάξη πραγμάτων θα πρέπει να αναζητηθεί στο γεγονός ότι στην Ανατολή, σε αντίθεση με τη Δύση, για πολλούς λόγους που δεν είναι της ώρας να αναφερθούν, άργησαν να αναπτυχθούν οι δυνάμεις της οικονομίας της αγοράς και τα αντίστοιχα μεσαία αστικά στρώματα, ώστε να δράσουν ανασταλτικά στην κλιμακούμενη διεύδυση στους πολιτειακούς θεσμούς ενός απόκοσμου προσανατολισμού και μιας αντίστοιχης κοινωνικής αποτελμάτωσης. Στο Βυζάντιο, παρά τις κάποιες απαρχές, δεν αναπτύχθηκαν αστικά στρώματα και, αντίστοιχα, επαγγελματίες διανοούμενοι που θα αγωνίζονταν για τη νέα τάξη πραγμάτων, ενάντια στις συντηρητικές δυνάμεις της Εκκλησίας και της Αυλής. Προσκολλημένο το Βυζάντιο στην «οικονομία του οίκου» και χωρίς τη δημιουργική δυναμική των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων –συνεπικουρούντων και άλλων παραγόντων, όπως π.χ. τα εμπορικά προνόμια που δόθηκαν στις ιταλικές πόλεις, οι σταυροφο-

ρίες και η κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Φράγκους—άρχισε να χάνει την περίοπτη θέση που είχε προς όφελος της Δύσης. Η τελευταία ήταν μέχρι το 10ο αιώνα σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο πολύ πιο πίσω σε σχέση με την Ανατολή. Η ακατάσχετη αυτή παρακμή και συρρίκνωση της Αυτοκρατορίας επισημασμένη με την άλωση από τους Μωαμεθανούς, οπότε δημιουργήθηκε το εξής παράδοξο: Ό,τι ήταν αποτέλεσμα, κυρίως, μιας ελλιπούς οικονομικοκοινωνικής δυναμικής απογυμνώθηκε από τις πραγματικά γενεσιουργούς και ιστορικές του αιτίες και αποδόθηκε με πρωθύστερο τρόπο —τελείως ανιστόρητα, μονοδιάστατα και απλουστευτικά— στις υποτιθέμενες επιδράσεις μιας *a priori* και ως «μετέωρης» νοουμένης ορθοδοξίας. Έτσι, η θρησκευτικοποίηση της κοινωνικής και πολιτικής δυναμικής, αντί να εξεταστεί στα πλαίσια της ισχύος παρουσίας ή της απουσίας ορισμένων οικονομικοκοινωνικών παραγόντων, υποστασιοποιήθηκε, αποκτώντας μια μορφή που εκφράζει, υποτίθεται, την ορθόδοξη εκκλησία και την ελληνική κοινωνία. Συνέπεια αυτής της σύγχυσης είναι, οι συντηρητικές δυνάμεις που ενδιαφέρονται για μια κλειστή κοινωνία, αλλά και άνθρωποι προσδοκτικών πεποιθήσεων, να προσβλέπουν, για διαφορετικούς λόγους, στην ανανεωτική δύναμη της ορθοδοξίας, αναζητώντας στοιχεία και αρχές που βρίσκονται, λιγότερο σε υποτιθέμενες αυτοφύεις και «ορθές» εκδοχές του χριστιανισμού και περισσότερο στις επιπτώσεις ενός πολυσχιδούς ιστορικού σχηματισμού και του αντίστοιχου καταμερισμού εξουσίας.

3. Συνθήκες διαμόρφωσης της νεοορθόδοξης κίνησης

3.1. Πρώτο στάδιο: Λανθάνουσα προεργασία

Έχοντας υπόψη το χαρακτήρα που πήρε ο μυστικισμός στο Βυζάντιο κατά τον 14ο αιώνα, τίθεται το ερώτημα, γιατί άρχισε να αναγεννάται αυτό το ρεύμα με την «ανακάλυψη» του Γρ. Παλαμά κατά τη δεκαετία του 1950, μέσα στις συνθήκες του πιο έντονου μετεμφυλιακού και ψυχροπολεμικού διπολισμού. Η πολιτική, στρατιωτική και οικονομική συσπείρωση της Ελλάδας με τη Δύση προωθήθηκε αποφασιστικά στο πλαίσιο του ανταγωνισμού των δυο συστημάτων και ως αντιπερισπασμός στον «προς βορράν πολιτικό εχθρό». Οι επιδράσεις από τον Εμφύλιο καθώς και το ψυχροπολεμικό κλίμα ήσαν ολέθριες, ιδιαίτερα στα πολιτικά και τα πολιτισμικά πράγματα της Ελλάδας. Ο φιλελευθερισμός και η δημιουργική πνοή του Μεσοπολέμου είχαν ανακοπεί. Υπήρχε μια παλινδρόμηση προς την τροχιά που είχε ήδη διαμορφωθεί από τη δικτατορία του Μεταξά. Ο νέος εθνικισμός που είχε αρχίσει να αναπτύσσεται από τότε, δεν ήταν αλυτρωτικός, όπως παλαιότερα, αλλά αμυντικός και εσωστρεφής. Στα πλαίσια αυτά αναπτύχθηκαν μετά τον Εμφύλιο πρακτικές εθνικοφροσύνης, οι οποίες χρησιμοποίησαν ως μέσον στοιχεία από τη θρησκεία, την παράδοση, τη γλώσσα και γενικά ό,τι επιλεγόταν σύμφωνα με τα τότε κριτήρια ως στοιχείο «ελληνικότητας». Οι πρακτικές αυτές προσλάμβαναν το χαρακτήρα κυρίαρχης ιδεολογίας, εκπνευμένης από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους. Ακόμη και στη διανοήση κυριαρχούσαν, όπως διαπιστώνει ο Τσουκαλάς (1984,

581), κατά τη δεκαετία του 1940 και στις αρχές της δεκαετίας του 1950 «η αυτολογοκρισία, ο φόβος και η δειλία», φαινόμενα που ήταν ορατά ακόμη και πίσω από τις εκλογικεύσεις στοχαστών όπως ο Θεοτοκάς, ο θεωρητικός της γενιάς του '30, ο οποίος στη δεκαετία του 1960 διαδραμάτισε, μαζί με πολλούς άλλους, ενεργό ρόλο ως κήρυκας του εκδημοκρατισμού.

Είναι αποκαλυπτικό ότι η νεοορθοδοξία αρχίζει να ριζώνει στην Ελλάδα με την πρόσληψη του παλαμισμού μέσα στις μετεμφυλιακές και ψυχροπολεμικές συνθήκες και στα πλαίσια μιας διαμορφούμενης αμυντικής εσωστρέφειας ως αντίδραση από την προσέγγιση με τη Δύση σε πολιτικό, στρατιωτικό και οικονομικό επίπεδο. Η πραγματικότητα αυτή, σε συσχετισμό και με τις αυξανόμενες αντιθέσεις, κυρίως προς την Αγγλία λόγω του Κυπριακού, αποδείχτηκε τελικά ως ένα σοκ που επανενεργοποίησε αντιδυτικές φοβίες. Ακόμη και η καθιέρωση της νέας ορολογίας περί ανατολικού και δυτικού μπλοκ και η ενσωμάτωση της Ελλάδας στο δεύτερο, φάνηκε να ανατρέπει το διαχωρισμό ανάμεσα στην ορθόδοξη Ανατολή και την ρωμαιοκαθολική Δύση, όπως είχε καθιερωθεί από το Σχίσμα και εξής. Η ένταξη της Ελλάδας στο δυτικό μπλοκ άρχισε να παρερμηνεύεται, πάντα στα πλαίσια αυτού του συνδρόμου αμυντικής εσωστρέφειας (Katsoulis 1995) ως η αρχή μιας όχι μόνον κοινωνικοπολιτικής, αλλά και εκκλησιαστικής αφομοίωσης από τη Δύση.

Η έκδοση, λοιπόν, των έργων του Γρηγορίου Παλαμά (από τις αρχές της δεκαετίας του 1960) από τον καθηγητή Παναγιώτη Χρήστου στη Θεσσαλονίκη θα πρέπει να συσχετιστεί αφ' ενός με τη ζύμωση που άρχισε με τους ρώσους θεολόγους στο Παρίσι γύρω από τη διδακτορική διατριβή του Jean Mayenndorf περί Γρηγορίου Παλαμά (Αγουρίδης 1996, 247), αφ' ετέρου με το γεγονός ότι ο Παλαμάς άρχισε να γίνεται το επίκεντρο και ο προστάτης άγιος του νέου ορθόδοξου ρεύματος. Δεν είναι τυχαίο ότι η ανακάλυψη και η πρόσληψη του Παλαμά εστιάστηκε όχι μόνο στα μυστικιστικά βιώματα της «έκστασης» και της «θεοπτίας», αλλά εξίσου έντονα και στο πατροπαράδοτο φρόνημα μιας αμοιβαίας αντιπαλότητας μεταξύ Ανατολής και Δύσης, μεταξύ «ορθοδοξίας» και «δυτικής αίρεσης». Μέσα στο κλίμα αυτό άρχισε να ενισχύεται η άποψη, τουλάχιστον σε ορισμένους κύκλους, ότι και η ορθόδοξη θεολογία, μετασχηματισμένη σε επιστήμη στα δυτικόφρονα ελληνικά πανεπιστήμια, αποτελεί μάλλον κάτι το «ξενόφερτο», παρόμοια με τα καταναλωτικά αγαθά, την τεχνολογία, τα πολιτισμικά και κοινωνικά ρεύματα κ.τ.λ. που επιβάλλονται από τη Δύση.

Τα συμπεράσματα που απορρέουν από την ανάλυση που προηγήθηκε συμπυκνώνονται με τον καλύτερο τρόπο στην παρακάτω διαπίστωση του Αγουρίδη – ο οποίος ως καθηγητής της Θεολογικής Σχολής έζησε τότε από κοντά τις απαρχές της νεοορθοδοξίας. Όπως γράφει: «Για την Ελλάδα, ιδιαίτερα μετά τον Εμφύλιο, το σύνθημα «Ανήκομεν εις την Δύσιν» εξέφραζε το γενικότερο πνεύμα. Έτσι ακριβώς, εξατίας του γεγονότος ότι πολιτικά «ανήκαμε» στη Δύση, η νεοορθοδοξία ανέλαβε το έργο να τονίσει με έμφαση την πνευματική άβυσσο που χωρίζει την Ορθόδοξία –που είναι της Ανατολής– από την αίρεση που είναι της Δύσης» (Αγουρίδης 1998, 126).

Προφανώς οι ιστορικές συγκυρίες που προκάλεσαν την προεργασία για τη διαμόρφωση του νεοορθόδοξου ρεύματος είναι πολυσύνθετες και θα πρέπει να εξεταστούν από περισσότερες πλευρές. Έτσι, αν συσχετίσουμε τα τεκταινόμενα, τότε στις λεγόμενες κομμουνιστικές χώρες και κυρίως στη Σοβιετική Ένωση (Κατσούλης 1998), με τα αισθήματα πικρίας και απογοήτευσης από την έκβαση του εμφυλίου πολέμου στην Ελλάδα, τουλάχιστον σε ένα μέρος του πληθυσμού, τότε η δημιουργία της νεοορθόδοξης κίνησης με κύριο εκφραστή και προστάτη άγιο τον Γρ. Παλαμά θα μπορούσε ίσως να εξεταστεί, συμπληρωματικά, και από μian άλλη σκοπιά: Συγκεκριμένα, σε σχέση με την άμυνα μιας μερίδας του εκκλησιαστικού και θεολογικού κατεστημένου, ενάντια στις εκκοσμικευμένες σοσιαλιστικές προσδοκίες. Με την επανάσταση του 1917 είχαν αρχίσει να υιοθετούνται εκκοσμικευμένοι πολιτικοί στόχοι, όπως π.χ. κοινωνική δικαιοσύνη, αλληλεγγύη, ισότητα κ.ά., μερικοί από τους οποίους μπορούν να εντοπιστούν, τουλάχιστον μεμονωμένα και αποσπασματικά, στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Δεν είναι τυχαίο π.χ. που μια τέτοια «ανάγνωση» των Γραφών στις τότε συνθήκες της Λατινικής Αμερικής πήρε τη μορφή της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Δε φαίνεται, λοιπόν, τελείως αυθαίρετη η ερευνητική υπόθεση ότι η στροφή προς τον Γρ. Παλαμά και το ησυχαστικό ρεύμα θα μπορούσε συγχρόνως να επιδράσει αποτρεπτικά και αποπροσανατολιστικά μπροστά στον κίνδυνο ανάφλεξης και διάδοσης του εργατικού και σοσιαλιστικού κινήματος που, ιδιαίτερα μετά τον Εμφύλιο, είχε μian αυξανόμενη ελκυστικότητα στην Ελλάδα. Η ανανέωση του ησυχαστικού ρεύματος θα μπορούσε, σύμφωνα με τη θέση αυτή, να διοχετεύσει όχι μόνο το πνευματικό αλλά και το κοινωνικοπολιτικό ενδιαφέρον σε μάλλον απόκοσμα πεδία δράσης, που πολιτικά φαίνονταν τελείως ουδέτερα και ακίνδυνα. Στα πλαίσια του προβληματισμού αυτού, το εκκλησιαστικό και πνευματικό ενδιαφέρον θα μπορούσε να μεταστραφεί από την επίγεια αντιμετώπιση των κοινωνικών ανισοτήτων στη λεγόμενη «θεοπτία» (Ράμφος 1990): λιγότερο σε μορφές κοινωνικής συλλογικότητας και περισσότερο στη λεγόμενη «προσωπική θέωση». Ακόμη, με την ευρύτερη υποδοχή του παλαμισμού θα μπορούσε να αντιπαραταχθεί η ασώματη «ισάγγελη» πνευματικότητα έναντι της σωματικότητας και του υλισμού, η προσευχή προς τον Θεό έναντι της κοινωνικής διακονίας για τον άνθρωπο, το επέκεινα ενάντια στο επίγειο, η προτεραιότητα των αισθήσεων έναντι της έλλογης προσέγγισης και, τέλος, η «αγαπητική κοινότητα προσώπων κατά το πρότυπο της Αγίας Τριάδος» (!) απέναντι στη γενική ατομοκρατία, την ισοπεδωτική γραφειοκρατία και τις μορφές ανασφάλειας-αλλοτρίωσης του δυτικού καπιταλιστικού προτύπου.

3.2. Δεύτερο στάδιο: Έκδηλη δραστηριοποίηση και συνύπαρξη με άλλα ρεύματα

Οι εκκοσμικευμένες κοινωνικές προσδοκίες και το πολιτικά θερμό κλίμα πριν από το πραξικόπημα των συνταγματαρχών, ίσως μέχρι τα πρώτα χρόνια της μεταπολίτευσης, δεν ευνοούσαν την εμφανή εκδήλωση της νεοορθόδοξης κίνησης, με πιθανότη-

τες σχετικής ανταπόκρισης. Οι ευκαιρίες για μια τέτοια ανταπόκριση φάνηκαν κυρίως από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, με βασικό υπόβαθρο αφ' ενός τις σωρευτικές επιπτώσεις και τα εθνικά τραύματα από την τραγωδία της Κύπρου –με εύλογες αιτιάσεις σχετικά με το ρόλο της Αμερικής– και αφ' ετέρου την πολιτική ανπαράθεση σχετικά με την είσοδο της Ελλάδας στην τότε ΕΟΚ. Όλα αυτά αναθέρμαναν παλιές φοβίες. Αρχισαν, λοιπόν, να αναπαράγονται χρόνιες πικρίες και ανασφάλειες, που θα μπορούσαν ίσως να πάρουν τη μορφή μιας κλιμακούμενης πολιτισμικής και εθνικής περιχαράκωσης έναντι της Δύσης.

Να υπενθυμίσουμε ακόμη ότι προς το τέλος της δεκαετίας του '70 και στις αρχές του '80, κάτω από την επήρεια ασαφών πολιτικών προσδοκιών και της «σοσιαλιστικής» ευφορίας που είχε δημιουργηθεί σε σχέση κυρίως με την τότε μορφή του ΠΑΣΟΚ, υπήρχε μια τάση απλουστευτικής προσέγγισης αφ' ενός των καπιταλιστικών μητροπολιτικών κέντρων της Δύσης, αφ' ετέρου των χωρών του τρίτου κόσμου. Ενώ οι λεγόμενες καπιταλιστικές μητροπόλεις δαιμονοποιούνταν, αντίθετα οι χώρες και τα πρότυπα του Τρίτου κόσμου εκθειάζονταν ως πιο κοντά στη φύση και μακριά από τις ολέθριες επιδράσεις του καπιταλισμού. Μέσα στο πνεύμα των καιρών, η απλουστευτική ανάγνωση του ρουσωικού προτύπου για επιστροφή στη φύση, παρουσίαζε την εξαρτημένη περιφέρεια και τις χώρες του Τρίτου κόσμου γενικά ως πιο επιδεκτικές για την αλλαγή και το καινούργιο. Ακόμη και η αναφαινόμενη απομυθοποίηση των αρχικών πολιτικών προσδοκιών και της μετα-πολιτευτικής ευφορίας είχαν ως αποτέλεσμα, μιαν αργή αλλά σταθερή μεταστροφή του ενδιαφέροντος από τα εκκοσμικευμένα πολιτικά οράματα κοινωνικής και πολιτικής χειραφέτησης προς παραδοσιακές κατευθύνσεις, στις οποίες καταφεύγουν πολλοί, όταν νιώθουν ανασφάλεια ή/και απογοήτευση από τα πολιτικά οράματα του εκσυγχρονισμού και του Διαφωτισμού.

Μέσα στις συνθήκες αυτές, η αύξηση του ενδιαφέροντος προς την παράδοση, προς τις εθνικές-ορθόδοξες πολιτισμικές ρίζες και τις κοινότητες των Ελλήνων σηματοδοτούσε συγχρόνως μιαν έμμεση στροφή προς ορισμένα θεοκρατικά πρότυπα που συνδέονται με το Βυζάντιο. Όλα αυτά σήμαιναν, βέβαια, αναβάθμιση του ρόλου της Εκκλησίας, παρά τις δικές της εσωτερικές έριδες και ακόμη παρά τον αμφιλεγόμενο ρόλο που είχε διαδραματίσει η ηγεσία της κατά τη δικτατορία. Τα φαινόμενα και οι τάσεις που περιγράφω εδώ ενισχύθηκαν ιδιαίτερα κατά το τέλος της δεκαετίας του 1980 αφ' ενός από τις πολιτικές εξελίξεις στην Ελλάδα, κυρίως όμως από την παγκόσμια στροφή του 1989 με την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού. Το γεγονός αυτό, μαζί με την απομυθοποίηση του προσδοκώμενου «σοσιαλιστικού» μετασχηματισμού στην Ελλάδα, φάνηκε να ευνοεί ακόμη περισσότερο μια μεταστροφή από τα πρότυπα του εκσυγχρονισμού και του Διαφωτισμού.

Ο γενικότερος επαναπροσδιορισμός του ενδιαφέροντος, όπως τον σκιαγραφήσαμε, είχε σαφώς μια καταλυτική επίδραση για την έκδηλη δραστηριοποίηση της νεοορθόδοξης κίνησης και τη στροφή προς τα έξω. Δεν ήταν δύσκολο να δημιουργηθεί η προσδοκία σε ορισμένους κύκλους ότι οι εξελίξεις αυτές θα μπορούσαν να

ευνοήσουν την περαιτέρω διεύρυνση της νεοορθοδοξίας, μετατρέποντάς την από ελιτίστικο ρεύμα σε ευρύτερο κίνημα. Ως ένα βήμα προς αυτή την κατεύθυνση θα μπορούσε να ερμηνευτεί η προσέγγιση ή η αφομοίωση προοδευτικών και (πρώην) αριστερών στις τάξεις των νεοορθοδόξων ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '80. Η μεταστροφή αυτή έλαβε νέα ώθηση μετά την κοσμοϊστορική στροφή του 1989 και αργότερα μέσα σε αισθήματα ανασφάλειας και υστερίας που τροφοδότησε το «Σκοπιανό». Γέφυρα και προάγγελος κάποιας προσέγγισης ορισμένων αριστερών στις τάξεις των νεοορθοδόξων ήταν η αντικαπιταλιστική κριτική που είχε αναπτυχθεί κατά τη μεταπολίτευση και η αυξανόμενη γοητεία που ασκούσε ο τύπος της κοινότητας (Gemeinschaft) έναντι της εταιρικής κοινωνίας (Gesellschaft). Από τις αρχές της μεταπολίτευσης είχε ενσωματωθεί στην πολιτική συζήτηση η αυξανόμενη προσδοκία σε σχέση με τις κοινότητες των Ελλήνων και τον αντίστοιχο τύπο κοινωνίας. Το ενδιαφέρον αυτό ήταν μάλλον προσαρμοσμένο στο ιδεολογικό πνεύμα των καιρών και χωρίς επαρκή σύνδεση με την αναφανδόμενη επιστημονική συζήτηση των βασικών θέσεων του Tönnies για την κοινοτική και την εταιρική κοινωνία. Η όλη θεωρητική πολιτική συζήτηση περιοριζόταν συχνά μάλλον στις παραδοσιακές κοινότητες των Ελλήνων, γεγονός που φαίνεται και από την ξαφνική ανακάλυψη του άγνωστου μέχρι τότε Καραβίδα, στοχαστή και συγγραφέα του Μεσοπολέμου. Η ανακάλυψη και επανέκδοση έργων του Καραβίδα κατά τη μεταπολίτευση πήγαινε χέρι-χέρι με απλουστευτικές ερμηνείες της θεωρίας της εξάρτησης από τα μητροπολιτικά κέντρα της Δύσης, όπως επίσης με τις διαμορφούμενες κοινοτικές προσδοκίες.

Εδώ θα πρέπει να πούμε ότι τουλάχιστον ορισμένα στοιχεία του αρχικού αυτού προβληματισμού μπορούν να ιδωθούν ως αντίβαρο ή ως προσπάθεια αποκατάστασης μιας απλουστευτικής παραμέλησης ή παρεξήγησης της παράδοσης, όπως επίσης μιας υποτίμησης του βυζαντινού πολιτισμού. Ωστόσο, η τάση αυτή έπαιρνε συχνά αδιαφοροποίητες διαστάσεις φτάνοντας στα όρια μάλλον ρομαντικών φαντασιώσεων που είχαν ως κύρια χαρακτηριστικά, από τη μία, τις αντικαπιταλιστικές και αντιδυτικές στάσεις (βλ. και το σύνθημα περί των «ξένων κέντρων») και από την άλλη, την απλουστευτική εξιδανίκευση ορισμένων στοιχείων από προδημοκρατικούς κοινωνικούς σχηματισμούς. Αυτή η τάση φυγής προς τα πίσω ήταν ευρύτερη και δεν περιοριζόταν στους λεγόμενους νεοορθοδόξους.

Η ρομαντική στροφή που περιγράψαμε προς τις «ελληνικές και ορθόδοξες» ρίζες, προς τις «κοινότητες των Ελλήνων», προς το θεοκρατικό Βυζάντιο είχε άμεσες επιπτώσεις στο ιδεολογικό οικοδόμημα των νεοορθοδόξων, τουλάχιστον σε ορισμένες του εκδοχές. Η νεοορθοδοξία, όπως εκδηλώνεται προς τα έξω από το 1980 και εξής, επηρεάζεται και η ίδια, κατά ένα μέρος τουλάχιστον, από το πνεύμα των καιρών, όπως αυτό διαγραφόταν όχι μόνο σε εθνικό αλλά και σε διεθνές επίπεδο. Αποτελεί ενδιαφέρουσα επιστημονική πρόκληση η ειδικότερη διερεύνηση της σχέσης της νεοορθόδοξης θεωρίας στις διάφορες εκφάνσεις της, με περισσότερα ρεύματα, όπως π.χ. με τις πολιτικοκοινωνικές συνθήκες στην Ελλάδα της μεταπολίτευσης, με τη ρωμαιοκαθολική θεωρία περί προσώπου (Wildmann 1961), με τους ρώ-

σους θεολόγους, με το μαρξισμό, με τους αρχαίους (Βιρβιδάκης 1998), με την κοινωνιολογική προσέγγιση της διαντίδρασης (Mead 1934), με το ρεύμα του μεταμοντερνισμού και ακόμη με τη συζήτηση στην Αμερική κατά την τελευταία δεκαετία μεταξύ φιλελευθέρων (J. Rawls 1971) και κοινοτιστών (A. Etzioni 1999· Γιαννακόπουλος 1998). Οι προσεγγίσεις αυτές συνιστούν αυτοδύναμες έρευνες που ξεφεύγουν βέβαια από το πλαίσιο της παρούσας μελέτης.

4. Παρεξηγήσεις και αντιφάσεις από την «πρόσληψη» κοινοτικών και προσωποκεντρικών προτύπων

Όπως είδαμε στα προηγούμενα, ένα πρωταρχικό γνώρισμα της κίνησης των νεοορθοδόξων είναι ότι αναπαράγουν και κλιμακώνουν, επιλεκτικά, ορισμένα στερεότυπα της πολιτικής ορθοδοξίας. Έτσι αφ' ενός πολιτικοποιούν τη θρησκεία, αφ' ετέρου θρησκευτικοποιούν την πολιτική και κοινωνική δυναμική (βλ. και Γεωργιάδου 1996, 248 εξ.). Παρερμηνεύοντας ίσως τον ιδεοτυπικό χαρακτήρα της θέσης του Max Weber (Χιωτάκης 1999) σχετικά με τη συμβολή του προτεσταντισμού στη γένεση του ορθολογικού καπιταλισμού (ορθολογική αξιοποίηση της μη ορθολογικής δίψας για κέρδος) υπερτονίζουν το ρόλο που είχε το ορθόδοξο φρόνημα για τη δημιουργία των στάσεων και ακόμη των πνευματικών και των οικονομοκοινωνικών συνθηκών στο ορθόδοξο Βυζάντιο και τη νεότερη Ελλάδα. Όπως είδαμε στα προηγούμενα, η μονόπλευρη θρησκευτικοποίηση της οικονομικής και κοινωνικής δυναμικής υπερτονίζει το ρόλο της ορθοδοξίας στα κοινωνικά και πολιτικά πράγματα, ενώ, αντίστροφα, αγνοεί και υποβαθμίζει τις επιπτώσεις από την απουσία του νέου κοινωνικού καταμερισμού εργασίας στο Βυζάντιο.

Την κριτική αυτή προσέγγιση θα την εξειδικεύσουμε στο κεφάλαιο αυτό σε σχέση με τα κοινοτικά και προσωποκεντρικά πρότυπα. Όπως θα δούμε, σιγά-σιγά αλλά σταθερά άρχισαν να κλονίζονται πολλά από τα αυτονόητα τα οποία συνδέθηκαν αρχικά με τις έννοιες αυτές. Η απομυθοποίηση των κοινοτικών και προσωποκεντρικών προτύπων προωθήθηκε αφ' ενός στο πλαίσιο της επιστημονικής συζήτησης, αφ' ετέρου από το γεγονός ότι το πολιτικό ενδιαφέρον άλλαζε και δεν έμενε σταθερό.

Άρχισε, λοιπόν, να φαίνεται αρκετά ξεκάθαρα ότι ορισμένες τουλάχιστον προσεγγίσεις σχετικά με την κοινότητα, όπως αναπτύχθηκαν κατά τη μεταπολίτευση, όντας γέννημα μάλλον της περιρρέουσας ιδεολογικής ατμόσφαιρας, ήσαν εγκλωβισμένες στο φρόνημα της εποχής, χωρίς δυνατότητες αποστασιοποίησης, άρα και χωρίς αντοχή στο χρόνο. Διαπιστώνουμε π.χ. ότι το ξαφνικό ενδιαφέρον για τον Καραβίδα στέρευσε σιγά-σιγά. Άρχισαν να ανακαλύπτονται αντιφάσεις και αυταρχικές τάσεις στο κοινοτικό πρότυπο που προέβαλλε. Ήδη ο Σβορώνος είχε προειδοποιήσει αρκετά νωρίς ότι ο τύπος της κοινότητας δεν μπορεί να ιδωθεί ως λύση στα σύγχρονα προβλήματα και δεδομένα. Στα πλαίσια ενός κριτικού απολογισμού σχετικά με τις αναγνώσεις του Καραβίδα, ο Μαυρογορδάτος εκφράζει καίρια τη νέα

και πιο νηφάλια αυτή προσέγγιση, αναφερόμενος «στα νεφελώματα περί κοινοτισμού» (Μαυρογορδάτος 1990, 98· Κύρτης 1990). Επίσης, νεότερα ερευνητικά πορίσματα καταδεικνύουν ότι από τις ελληνορθόδοξες κοινότητες στη Μικρά Ασία κατά το 19ο αιώνα έως το 1919 (Αναστασοπούλου 1997), αναπτύχθηκαν όσες βρίσκονταν στη Σμύρνη και τα παράλια της Μικράς Ασίας, με την ιδιότητά τους ως σημαντικά οικονομικά και εμπορικά κέντρα, με αστικά κυρίως πρότυπα οργάνωσης-λειτουργίας. Αντίθετα, η διοικητική οργάνωση των κοινοτήτων στο εσωτερικό της Μικράς Ασίας, στην Καππαδοκία, σε μια περιοχή χωρίς οικονομική και εμπορική ανάπτυξη, ήταν καχεκτική και υποτυπώδης. Όπως διαπιστώνει η Στασινοπούλου (ό.π., 361), «Παρά τις κάποιες διαφοροποιήσεις και εξαιρέσεις, η κοινοτική οργάνωση στην Καππαδοκία σ' όλη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας θα μπορούσε να συνοψιστεί στη φράση: ο ιερέας συνιστά την απόλυτη εξουσία. Οποιαδήποτε σύγκριση με τα παράλια, ειδικότερα με κοινότητες της Σμύρνης, μοιάζει κατ' αρχάς εξωπραγματική.

Μετά τις κριτικές θέσεις που παραθέσαμε σχετικά με την αρχική ιδεολογική πρόσληψη της κοινότητας κατά την μεταπολίτευση, μπορούμε να δούμε πιο συστηματικά ορισμένες από τις παρεξηγήσεις και τις αντιφάσεις που συνυπάρχουν συνήθως με τα πρότυπα αυτά.

Ας υπενθυμίσω πρώτα ότι το ρομαντικό πρότυπο της κοινότητας (*Gemeinschaft*), όπως διατυπώθηκε για πρώτη φορά από το γερμανό κοινωνιολόγο Tönnies το έτος 1887, αποτελούσε μια σαφή αντικαπιταλιστική προσέγγιση και ένα εναλλακτικό πρότυπο απέναντι στην εταιρική κοινωνία (*Gesellschaft*). Αργότερα, σε ένα πιο ώριμο στάδιο, στο λήμμα που έγραψε ο Tönnies για το ίδιο θέμα στο Γερμανικό Κοινωνιολογικό Λεξικό, του Vierkandt (F. Enke Verlag 1931), παρουσίασε την κοινότητα ως ιδεότυπο και όχι ως μια ιστορική περίοδο ή ως εναλλακτικό μοντέλο έναντι της εταιρικής κοινωνίας. Και η ανάλυση που ακολουθεί βασίζεται στο ότι τα κοινοτικά πρότυπα αποτελούν ένα θεωρητικό ιδεοτυπικό σχήμα. Στα πλαίσια της κοινότητας κυριαρχούν οι διαπροσωπικές σχέσεις και οι προσωπικοί-συναισθηματικοί ρόλοι, οι οποίοι είναι μάλλον διάχυτοι και ρευστοί παρά τυποποιημένοι και θεσμικοί. Επειδή οι σχέσεις είναι έντονα προσωποκεντρικές, γι' αυτό είναι συναισθηματικά φορτισμένες, τα κριτήρια είναι μάλλον μεροληπτικά και παρτικουλαριστικά, ενώ οι κοινωνικές θέσεις μάλλον μεταβιβάζονται κληρονομικά, όπως στην οικογένεια. Γενικά το επίκεντρο προσανατολισμού είναι η προσωποπαγής ομάδα στην οποία είναι κανείς ενσωματωμένος.

Αντίθετα στην εταιρική κοινωνία επικρατούν αφ' ενός οι εταιρικές και εμπράγματος σχέσεις του παραγωγού, του εμπόρου και γενικά του κάθε επαγγελματία προς τον πελάτη, αφ' ετέρου οι νομικές-τυπικές προδιαγραφές που οριοθετούν τα αμοιβαία δικαιώματα και καθήκοντα των πολιτών, στους διάφορους ρόλους τους. Άρα, πέρα από ένα στενά οικογενειακό και προσωπικό κύκλο, οι σχέσεις καθορίζονται σύμφωνα με τυπικές-νομικές και εμπράγματος προδιαγραφές, ανάλογα με

τον εξειδικευμένο ρόλο που έχει κανείς στα πλαίσια του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας (Χιωτάκης 1999). Η σύγχυση που δημιουργήθηκε σχετικά με τις δυο παραπάνω κατηγορίες δημιουργεί αρκετές παρανοήσεις.

Μια πρώτη παρεξήγηση συνίσταται στο ότι υποστασιοποιούνται από πολλούς οι δυο αυτοί τύποι κοινωνίας σαν να ήσαν δυο τελείως διαφορετικοί και στεγανοί κόσμοι, ώστε το στίγμα μιας ορισμένης κοινωνίας να τοποθετείται ή στον ένα ή στον άλλο. Όπως, όμως, τονίσαμε ήδη, τόσο τα κοινοτικά όσο και τα εταιρικά στοιχεία αποτελούν ιδεοτύπους, δηλαδή μάλλον θεωρητικά σχήματα που έχουν μια εργαλειώδη λειτουργία για τους σκοπούς της ανάλυσης. Είναι ευνόητο ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά σήμερα περιέχει στοιχεία τόσο της κοινοτικής όσο και της εταιρικής κοινωνίας.

Το ερώτημα είναι, ποια από τα στοιχεία αυτά έχουν τον πρώτο, τον καταλυτικό λόγο, και σε ποιες συγκεκριμένες συμπεριφορές κοινωνικών ομάδων ή ατόμων. Είναι δυνατόν π.χ. να έχει κανείς οικειοποιηθεί τις τεχνικές ανέσεις και τις ελευθερίες της σύγχρονης εταιρικής κοινωνίας, συγχρόνως, όμως, να νιώθει μια ρομαντική νοσταλγία για μεμονωμένα στοιχεία μιας υποτιθέμενης προσωποκεντρικής-ειδυλλιακής κοινότητας, έχοντας την τάση να τα εξιδανικεύει. Γενικά, όσο πιο έντονα ζει κανείς τη διακινδυνευτική πραγματικότητα της εταιρικής κοινωνίας, τόσο περισσότερο μπορεί να νοσταλγεί ρομαντικά υποκατάστατα μιας υποτιθέμενης συναισθηματικής και προστατευτικής κοινότητας, δίκην «οικογένειας». Η παρατηρούμενη τάση να προσχωρούν ενίοτε μεμονωμένα άτομα σε περιθωριακές θρησκευτικές ή άλλες ομάδες μπορεί να εκφράζει στο βάθος το ανικανοποίητο στα πλαίσια της μαζικής εταιρικής κοινωνίας και την αναζήτηση μιας πιο προσωπικής θέσης, την αίσθηση ότι είναι «κάποιος», ενταγμένος σε μια ομάδα. Η νοσταλγία για άμεση συμμετοχή σε μια προσωποπαγή και πηγαία κοινότητα τροφοδοτείται από τον εμπράγματο και συχνά στυγνό χαρακτήρα των εταιρικών σχέσεων, όπως και αντίθετα, ο συχνά αφόρητος έλεγχος της στενής προσωποπαγούς ομάδας κάνει δελεαστική την ανωνυμία και την πολύχρωμη ποικιλία της εταιρικής κοινωνίας, όπως υπάρχει π.χ. στις συνθήκες της μεγάλης πόλης.

Μια δεύτερη παρεξήγηση που γίνεται σε σχέση με την κοινοτική ή την εταιρική κοινωνία συνδέεται με το γεγονός ότι τα στοιχεία των δυο αυτών μοντέλων τείνουν πολλοί, όπως π.χ. ο Γιανναράς, να τα βλέπουν ενιαία, χωρίς να διαφοροποιούν τη δημόσια από την ιδιωτική και προσωπική δραστηριοποίηση (Swanson 1992, Steinberger 1999, Χιωτάκης, υπό έκδοση). Η προσέγγιση αυτή προδίδει την ασύνειδη ίσως επίδραση από αυταρχικές-θεοκρατικές στάσεις που βλέπουν ενιαίο το προσωπικό-ιδιωτικό και το νομικό-δημόσιο «πράττειν». Ας θυμηθούμε ότι στα πλαίσια της «οικονομίας του οίκου» τα δημόσια δε διαχωρίζονται σαφώς από τα ιδιωτικά. Θα πρέπει νομίζω να αναγνωρίσουμε ότι επιμέρους πρότυπα που συνδέονται με την κοινοτική ή την εταιρική κοινωνία έχουν μεγαλύτερη ή μικρότερη εφαρμογή σε ορισμένους τομείς της ανθρώπινης δραστηριοποίησης. Πολλά από τα κοινοτικά

πρότυπα ταυτίζονται πρωταρχικά με τους προσωπικούς και ιδιωτικούς ρόλους, ενώ άλλα πρότυπα και αντίστοιχοι θεσμοί, όπως π.χ. η πολιτική, ο συνταγματικός καταμερισμός των εξουσιών, η παιδεία κ.τ.λ. εντάσσονται κυρίως στο γενικότερο πλαίσιο του κοινού συμφέροντος και των δημόσιων ρόλων. Μπορούμε να πούμε ότι, πρωταρχικά, τα περισσότερα κοινωνικά πρότυπα έχουν μεν, περισσότερο ή λιγότερο, έναν προσωπικό-ιδιωτικό προσανατολισμό, συγχρόνως, όμως, εντάσσονται και οριοθετούνται σύμφωνα με τυπικά και εμπράγματα κριτήρια στα πλαίσια της δημόσιας τάξης πραγμάτων. Το παρακάτω ατελές και κάπως απλουστευτικό σχήμα παρουσιάζει, από μια πρώτη άποψη, τη διαφοροποίηση αυτή.

Προσωπικός-ιδιωτικός προσανατολισμός

Έννοια του προσώπου:

Ετερότητα και μοναδικότητα των προσώπων και των διαπροσωπικών σχέσεων. Διαφοροποίηση, ανάλογα με το «ποιος είναι κανείς»: την καταγωγή του, την παιδεία του, το επάγγελμά του, το θρήσκευμά του, τα ενδιαφέροντά του.

Προσωπικοί ρόλοι, προσωπικά συναισθήματα, συγγενικές ή/και διαπροσωπικές σχέσεις.

Επίκεντρο προσωπικής αναφοράς:

Οι προσωποπαγείς ομάδες στις οποίες ανήκει κανείς (συγγενείς, φίλοι κ.τ.λ.)

Κριτήρια:

Μάλλον άτυπα, μεροληπτικά και παρτικουλαριστικά, που μεταβιβάζονται με τη γέννηση, (συγγένεια) ή αποκτώνται με τις διαπροσωπικές σχέσεις.

Εμπράγματα-νομική και δημόσια ένταξη. Κοινό συμφέρον

Έννοια του ατόμου:

Ίσα δικαιώματα και καθήκοντα, ανεξάρτητα από τη θέση και το κύρος του προσώπου, ανεξάρτητα από την εθνοτική καταγωγή ή/ και το θρήσκευμα (J. Rawls) (ισότητα προ του νόμου και στην πολιτική, πολίτες στα πλαίσια της ισονομίας)

Τυπικοί-θεσμικοί ρόλοι, κοινοί και οικουμενικοί κανόνες του «παιγνιδιού» - εξισορροπητικός ρόλος του κράτους σε κοινωνικά, εθνοτικά και θρησκευτικά θέματα (ανεξιθρησκεία).

Πλαίσιο ατομικής αναφοράς:

Ο ανταγωνιστικός καταμερισμός εργασίας, εξουσίας, κύρους. Κανόνες που τυπικά είναι οι ίδιοι για όλους.

Κριτήρια:

Μάλλον τυπικά-θεσμικά και οικουμενικά που μπορεί να αποκτήσει κανείς (νόρμες επίδοσης, καταστατικές αρχές, κοινοί κανόνες του «παιγνιδιού»).

Ηθική: μεροληπτική και παρτι-
κουλαριστική.

Οικογενειακοί και
συντεχνιακοί τρόποι οργάνωσης.
Προστατευτικές ρυθμίσεις,
προσωπικά, μεροληπτικά κριτήρια.
Επικρατεί μάλλον η προσωπική
επίδοση σε έναν τομέα.
Φυσικό δίκαιο.

Ηθική: οικουμενικού χαρακτήρα

Καταστατικές αρχές.
Ανταγωνισμός, εμπράγματη τυπική
οργάνωση. Κοινοί κανόνες.

Επικρατεί μάλλον η απόδοση με
πραγματοκεντρικά κριτήρια.

Καταστατικό-νομικό δίκαιο

Μια σημαντική δυσκολία που δημιουργεί σύγχυση απορρέει από το γεγονός ότι οι δημόσιοι ρόλοι που ασκούνται στα πλαίσια του καταμερισμού εργασίας και εξουσίας είναι συγχρόνως προσωπικές επαγγελματικές ευκαιρίες για τους φορείς που τις κατέχουν. Χωρίς τυπική οριοθέτηση και δημόσια ένταξη της προσωπικής δραστηριοποίησης, οι δημόσιες θέσεις κινδυνεύουν να μεταφέρονται ανεξέλεγκτα στους προσωπικούς-ιδιωτικούς ρόλους και να αξιοποιούνται για ιδιοτελείς και παρτικουλαριστικούς σκοπούς. Στην περίπτωση αυτή η έλλειψη διαχωριστικών γραμμών μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού μάς μεταφέρει αρκετά προς τα πίσω, σε ξεπερασμένα φεουδαρχικά και θεοκρατικά σχήματα, όπου τα δημόσια πράγματα αποτελούσαν προσωπικές υποθέσεις των ολίγων ισχυρών και, αντίστροφα, οι προσωπικές τους υποθέσεις ταυτίζονταν εξ ορισμού με τις δημόσιες.

Ήδη ο Αριστοτέλης είχε ταχθεί ξεκάθαρα εναντίον της ενιαιοποίησης και του μονοδιάστατου χαρακτήρα της πόλης (κράτους). Όπως διαπιστώνει: «Είναι, ωστόσο, φανερό ότι μιά πόλη που τείνει να γίνει ενιαία δεν είναι πια πόλη. Από τη φύση της η πόλη προϋποθέτει το πλήθος. Αν τείνει να γίνει ενιαία, η πόλη ενδέχεται να γίνει οικογένεια και η οικογένεια άτομο. Ενιαία θα χαρακτηρίζαμε μάλλον την οικογένεια παρά την πόλη, και ενιαίο μάλλον το άτομο παρά την οικογένεια. Για τον λόγο αυτό, δεν πρέπει να κάνουμε κάτι τέτοιο, έστω κι αν είναι δυνατό. Με τον τρόπο αυτό θα καταργούσαμε την πόλη». (καίτοι φανερόν ἐστίν ὡς προϊούσα καὶ γινομένη μία μάλλον οὐδὲ πόλις ἐσται· πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἢ πόλις, γινομένη τε μία μάλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως, ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἐσται· μάλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίμεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον ἀναίρησαι γὰρ τὴν πόλιν). (Πολιτικά, II 2, 1261 a15 εξ., μτφρ. Α. Ρεγκάκου).

Με βάση τη σχηματική διαφοροποίηση ανάμεσα στην ιδιωτική και τη δημόσια δραστηριοποίηση αποκαλύπτονται νομίζω τα σφάλματα και οι παρεξηγήσεις που απορρέουν από την όλη νεοορθόδοξη φιλολογία περί ετερότητας των προσώπων που, ιδιαίτερα κατά τον Χρ. Γιανναρά, συνδέεται με την απειλή μιας ισοπεδωτικής κατάλυσης κάθε προσωπικής ιδιαιτερότητας και δυναμικής μεγαλουργίας (ως συνέπεια της θεσμοθέτησης των ίσων δικαιωμάτων) Αν θα μπορούσε να ισχύει η αρχή της προσωπικής ετερότητας στα δημόσια πράγματα, τότε, αναπόφευκτα, πρόσω-

πα με αναγνωρισμένο κύρος θα αντιμετωπίζονταν από το νόμο και την πολιτεία ξεχωριστά, όχι ως άτομα ή ως απλές μονάδες, όπως όλοι οι άλλοι. Πράγματι, όπως διαπιστώνει ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης (1997, 44): «Η ρύθμιση σχέσεων βάσει παραδοσιακών νοημάτων (π.χ. θεολογικά, με την ιδέα προσώπων ...) δεν εγγυάται σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων και με δεδομένο τον ανταγωνισμό και την κοινωνική ανισότητα ότι δεν θα υπάρξουν αυθαιρεσίες και ότι θα πραγματοποιηθεί ισονομία και πολιτική-νομική δικαιοσύνη».

Οι θέσεις περί «αγαπητικών προσωπικών σχέσεων, κατά το πρότυπο των προσώπων της Αγίας Τριάδος» (!) κ.τ.λ., αν ερμηνευτούν στην πιο ήπια εκδοχή τους – ότι, δηλαδή, δε σηματοδοτούν μια τάση προς αυταρχικά και θεοκρατικά πρότυπα διακυβέρνησης και ζωής, ένα είδος ορθόδοξου φονταμενταλισμού– αναπαράγουν ίσως το φόβο του Weber σχετικά με τις επιπτώσεις από την καθημερινοποίηση και τη θεσμική τυποποίηση-ισοπέδωση του προσωπικού και σπάνιου χαρίσματος, κάτω από τη μονόπλευρη επέλαση του εκμοντερνισμού και της γραφειοκρατίας (Weber 1988, 332 εξ.). Όμως η μεταφορά αυτή (Γιανναράς 1998) της ανάλυσης του Weber θα μπορούσε να αποδειχθεί όχι μόνο λίαν ελλιπώς διατυπωμένη, αλλά και σε μεγάλο βαθμό άκριτη. Ας μην ξεχνούμε ότι ο Γιανναράς αναφέρεται στη σημερινή Ελλάδα του ανεξέλεγκτου προσωποκεντρισμού και του ασύδοτου ατομισμού, στα πλαίσια του οποίου η δημόσια αναφορά περιορίζεται, συχνά, μόνο στη δημόσια χρηματοδότηση. Άρα η μεταφορά στην ελλαδική πραγματικότητα της προβληματικής του Weber θα ήταν σε μεγάλο βαθμό άστοχη. Αρκεί να υπενθυμίσω την άναρχη και χωρίς σχέδιο δόμηση των πόλεων, την έλλειψη εθνικού κτηματολογίου, τον χωρίς θεσμικές αρχές προσωποκεντρισμό, ιδιαίτερα στη δημόσια διοίκηση, και γενικά την ταύπιση του ιδιωτικού με το δημόσιο και του δημόσιου με το προσωπικό-ιδιωτικό. Η καθημερινότητα αυτή δείχνει κατ' αρχήν ότι δεν αντιμετωπίζουμε τη δικτατορία των απρόσωπων-γραφειοκρατικών δομών, αλλά μάλλον το αντίθετο: την αναρχία των αλληλοσυγκρουόμενων προσώπων, που χωρίς ένα σταθερό θεσμικό πλαίσιο των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων, χωρίς διαφοροποίηση του δημόσιου από το ιδιωτικό, υφίστανται τελικά όλο και περισσότερο τις συνέπειες ενός ακήρυχτου «πολέμου όλων εναντίον όλων».

5. «Μη καθημερινές» μυστικιστικές προσδοκίες και «καθημερινά» πρότυπα δραστηριοποίησης (θεσμικοί κανόνες)

Δε θα πρέπει να θεωρήσουμε τυχαίο το γεγονός ότι η πρόσληψη του έργου του Γρ. Παλαμά από τη δεκαετία του 1950 και εξής χαρακτηρίζεται από ένα δογματισμό, χωρίς να επιχειρείται η ένταξή του στο ιστορικό πλαίσιο του 14ου αιώνα, δηλαδή σε μια εποχή παρακμής και διάλυσης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Μπορούμε να κατανοήσουμε ότι σε μια περίοδο που το τέλος φαινόταν αναπότρεπτο, δεν ήταν παράδοξο που επεκτάθηκαν και στα δημόσια πράγματα ρεύματα και ιδέες που χαρακτηρίζονταν από μια τάση προσωπικής φυγής από τον κόσμο της παρακμής.

Από την άποψη αυτή, οι ηουχαστικές ιδέες που είχαν ως κύρια κοιτίδα το μοναχισμό του Αγίου Όρους αποτελούσαν μια προσωπική διέξοδο, μια συγκεκριμένη τάση μυστικιστικής φυγής από τον κόσμο, μέσω ιδιότυπων ενοραματικών βιωμάτων και εμπειριών όπως π.χ. η «θεοπτία».

Θέλω να διευκρινίσω ότι δεν στρέφομαι εναντίον μυστικιστικών και ηουχαστικών ρευμάτων, αυτών καθεαυτών, και εφόσον δεν επεκτείνονται στους δημόσιους ρόλους. Απλώς θέλω να τονίσω ότι τα ρεύματα αυτά, όταν πολιτικοποιούνται και παρεμβαίνουν στα θέματα του κράτους, έχουν αναγκαστικά αρνητικές επιπτώσεις στα δημόσια πράγματα. Να διατυπώσω το ίδιο πράγμα με την επιστημονική ορολογία του Weber: Οι μυστικιστικές τάσεις και προσδοκίες έχουν μάλλον ένα «μη καθημερινό» –*ausseralltägliches*– δηλαδή ένα «μη θεσμικό χάρισμα», αφού αποτελούν την προσωπική πίστη σε κάτι απόλυτα εσωτερικό. Αν αυτά τα –αυστηρά προσωπικά και εσωτερικά– βιώματα τυποποιηθούν σε «τελετουργία της καθημερινότητας», με επιθετικές τάσεις επέκτασης στα δημόσια και κοσμικά πράγματα, τότε μπορούμε να πούμε ότι –στο βαθμό που πράγματι υπάρχουν αρχικά– χάνουν το μοναδικό και ανεπανάληπτο «χάρισμά» τους: «Καθημερινοποιούνται», σύμφωνα με τη διατύπωση του Weber, αποκτώντας το «χάρισμα του αξιώματος» ή «της θέσης» (*Amtscharisma*). Αυτό συνεπάγεται και αντίστροφα, ότι στο βαθμό που οι μυστικιστικές τάσεις επεκτείνονται και αγκαλιάζουν τα δημόσια πράγματα και τον πυρήνα του κράτους, τότε οι πολιτειακοί θεσμοί αρχίζουν να υπονομεύονται και να διαλύονται. Μυστικιστικές τάσεις υπήρχαν και στη Δυτική Ευρώπη, αλλά σιγά-σιγά και κάτω από τις επιπτώσεις του νέου κοινωνικού καταμερισμού εργασίας άρχισαν να αυτοπεριορίζονται ως καθαρά προσωπική και ιδιωτική υπόθεση.

Από τη σκοπιά αυτή γίνονται ορατά και κατανοητά τα αδιέξοδα στα οποία οδηγούν παρόμοιες προτάσεις, εφόσον δεν διαχωρίζονται σαφώς από τα δημόσια και πολιτικά πράγματα, αυτοπεριοριζόμενες μόνο στους θρησκευτικούς ρόλους που μπορεί να ασκεί κανείς, καθαρά προσωπικά και στο ιδιωτικό πράττειν.

Ορισμένες εκφάνσεις της νεοορθοδοξίας δε θα ήσαν ίσως όπως τις παρουσίασα στην παρούσα μελέτη και στα πλαίσια μιας πρώτης ανάγνωσης, αν δεν ήσαν συνδεδεμένες με ένα έντονα ελιτίστικο πνεύμα. Όπως γράφει π.χ. ο Ράμφος: «Το ένστικτο υπακούει στη συνήθεια και οι μάζες μόνο το ένστικτο γνωρίζουν. Υπ' αυτή την έννοια κάθε οχλική κατάσταση νοείται ως θεσμοποιημένη απουσία ευθύνης ηθικής εν ονόματι της λαϊκής εξουσίας. (...) Σκοπός και αλήθεια ζωής δεν μπορεί να θεωρούνται τα λεγόμενα λαϊκά συμφέροντα, ο αγών υπέρ των οποίων βιώνεται ως δυναστική του ανθρώπου εξωστρέφεια» (Ράμφος 1996, 45. Βλ. και Γιανναράς 1998). Έχω τονίσει σε άλλη μελέτη (Χιωτάκης 1999) ότι οι «οχλικές καταστάσεις» δεν είναι συνήθως τόσο αυτοφυείς και αυθόρμητες, όπως παρουσιάζονται, αλλά μάλλον υποκινούνται και κατευθύνονται από ορισμένους φορείς της εξουσίας, όχι μόνο της πολιτικής αλλά και της εκκλησιαστικής – βλ. π.χ. έργα και ημέρες του τωρινού αρχιεπισκόπου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγουρίδης, Σ. (1996): *Θεολογία και επικαιρότητα, «Άρτος Ζωής»*, Αθήνα.
- Αγουρίδης, Σ. (1998): *Η ορθόδοξη Εκκλησία και η σύγχρονη βιβλική έρευνα*, στο *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, τόμος 17, Ιούλ. Δεκ. 1998.
- Αλεξάντερ/Αλιβιζάτος κ.ά. (1984): *Η Ελλάδα στη δεκαετία 1940-1950*, Θεμέλιο.
- Allison, G.T./ Νικολαΐδη, Κ. (1997): *Το ελληνικό παράδοξο: Υπόσχεση και επίδοση*, Παπαζήσης, Αθήνα.
- Αναγνωστοπούλου, Σ. (1997): *ΜΙΚΡΑ ΑΣΙΑ: 19ος αι.-1919. Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες: Από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*, Ελληνικά Γράμματα.
- Ανδρεάδης, Γ., Π. Ροδάκης κ.ά. (επιμ.) (1987): *Ο Πολιτιστικός Ιμπεριαλισμός, Ίδρυμα Μεσογειακών Μελετών*, εκδ. Ηρόδοτος.
- Βακαλόπουλος, Α. (1988): *Καίρια θέματα της Ιστορίας μας*, εκδ. Βάνιας.
- Beck, H.-G. (1990): *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, Μορφ. Ίδρ. Εθν.Τραπέζης, Αθήνα.
- Βεργόπουλος, Κ. (1981): *Εισαγωγή στον Καραβίδα Κ. Το πρόβλημα της αυτονομίας, Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*, Παπαζήσης.
- Βιρβιδάκης, Στ. (1998): «Πρόσληψη και οικειοποίηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τη νεοορθόδοξη θεολογία», στο *Επιστήμη και Κοινωνία*, τ. 1, σσ. 83-95.
- Βυζάντιο και Ευρώπη* (1987), Α' Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση, Ευρ. Πολιτ. Κέντρο Δελφών, Αθήνα.
- Chiotakis, St. (1983): *Berufsständische Struktur der akademischen Bildung und Bildungs-expansion*, Dissertation, W.G. Universität, Frankfurt am Main.
- Γεωργιάδου, Β. (1996): «Κοσμικό Κράτος και Ορθόδοξη Εκκλησία: Σχέσεις Θρησκείας, Κοινωνίας και Πολιτικής στη Μεταπολίτευση», στο *Λυριντζής ...* 1996.
- Giannakopoulos, A. (1999): *Die Theologen-Bruderschaften in Griechenland*, Peter Lang.
- Γιαννακόπουλος, Α. (1998): «Νεοπολιτιστικά ρεύματα και φιλελεύθερη πολιτική κουλτούρα», *Νεοορθόδοξια και Κομμουνταρισμός*, Κασσάνδρα (διγλωσσο περιοδικό πολιτικής και πολιτισμού, τ. 15).
- Γιανναράς, Χρ. (1992'): *Το Πρόσωπο και ο Έρως*, εκδ. Δόμος.
- Γιανναράς, Χρ. (1992): *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, εκδ. Δόμος.
- Γιανναράς, Χρ. (1998): *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, εκδ. Δόμος.
- Γιανναράς, Χρ. (1997:α) *Αφελληνισμού παρεπόμενα*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα.
- Γιανναράς, Χρ. (1997:β) *Πολιτισμός, το κεντρικό πρόβλημα της πολιτικής*, εκδ. Ίνδικτος.
- Γρηγοράς, Νικ. (1997): *Ρωμαϊκή Ιστορία Α' περίοδος 1204-1341*, Νέα Σύνορα, Λιβάνης.
- Clausen, L./ Schlüter, C. (Hrg.) (1991): *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft» Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Leske+Budrich, Opladen.
- Δεμερτζής, Ν. (εισαγ. επιμ.) (1994): *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, Οδυσσεάς.
- Δημητράκος, Δ. (1988): *Ενάντια στο ρεύμα: Ιδεολογία και πολιτική στη μεταδιδακτορική Ελλάδα*, εκδ. Παπαζήση.
- Ελεφάντης, Αγ. (1997): *Στον αστερισμό του λαϊκισμού*, εκδ. Πολίτης, Αθήνα.
- Etzioni, A. (1999): *Die Entdeckung des Gemeinwesens: Das Programm des Kommunitarismus*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Harvey, A. (1997): *Οικονομική ανάπτυξη στο Βυζάντιο, 900-1200*, Μορφ. Ίδρ. Εθν.Τραπ.
- Holmes, St. (1984): *Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus*, Luhmann, N. (Hrsg.) (1984), σσ. 9-41.
- Huntington, S. P. (1996): *The Clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York.

- Katsoulis, I. (1995): «Griechenlands Angst vor Europa: Die Neue Gesellschaft», *Frankfurter Hefte*, H. 5/1995.
- Κατσούλης, Η. (1998): «Η κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων και ο ρόλος του "αρχιτεκτονικού σχεδίου"», στο *Επιστήμη και Κοινωνία*, τ. 1, σσ. 124-162.
- Κομνηνού, Μ./Παπαταξιάρχης, Ε. (επιμ.)(1990): *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία: Ο Κ. Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών Επιστημών*, Παπαζήσης.
- Κύρτσης, Α. Α. (1990): Το μεσοπολεμικό στίγμα του Κ.Δ. Καραβίδα, στο Κομνηνού / Παπαταξιάρχης 1990
- Κούρτοβικ, Δ. (1995): «Είκοσι ένα (ακόμη) χρόνια μοναξιάς: Μια άποψη για τον χαρακτήρα και τις ρίζες της ελληνικής μεταπολιτευτικής λογοτεχνίας», στο *Ερουμεν*, τχ. 3, Δεκ.
- Κωνσταντέλας, Δ. Ι. (1994): *Πενία, Κοινωνία και Φιλανθρωπία στον Μεταγενέστερο Μεσαιωνικόν Ελληνικό Κόσμο*, εκδ. Βάνιας.
- LeGoff, J. (1987): *Die Intellektuellen im Mittelalter*, Klett-Cotta Verlag.
- Λέκκας, Π. (1992): Η Εθνικιστική Ιδεολογία -πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία, Ε.Μ.Ν.Ε. Μνήμων 1992, Θεωρίες και Μελέτες Ιστορίας 13, Αθήνα.
- Λιάκος, Αντ. (1995): Εκουγχρονισμός ή «εξελληνισμός»; εφημερ. *Το Βήμα*, 9 Ιουλίου.
- Λίποβατς, Θ. (1993): «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός: Δυο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 2.
- Λυριντζής, Χρ.- Νικολακόπουλος, Η.-Σωτηρόπουλος, Δ. (επιμ.) (1996): *Κοινωνία και πολιτική Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994*, Θεμέλιο.
- Luhmann, N. (Hrsg.) (1984): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Μακρίδης, Β. (1998): Το Νεοορθόδοξο ρεύμα: πρόσωπα, απόψεις και εκτιμήσεις για το Βυζάντιο, στο *Κασσάνδρα*, τ. 15, σσ. 83-100.
- Mango, C. (1990): *BYZANTIO: Η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, Μορφ. Ίδρ. Εθν.Τραπεζής, Αθήνα.
- Μαντζαρίδου, Γ. Ι. (1975): *Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*, Πουρνάρας, Θεσ/κη.
- Μάππα, Σ. (1997): *Ορθοδοξία και εξουσία στην ελληνική κοινωνία*, Εξάντας.
- Ματσούκας, Ν. Α. (1994): *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη.
- Μαυρογορδάτος, Γ. (1990): Ο Καραβίδας, θεωρητικός και ιδεολόγος του μικροαστισμού: στο Κομνηνού/Παπαταξιάρχης 1990.
- Mead, G. H. (1934): *Mind, Self and Society*, Univ. of Chicago Press, Chicago.
- Μεταλληνός, Γ. (1992²): *Ορθοδοξία και Ελληνικότητα*, εκδ. Μήνυμα, Αθήνα.
- Μοσκόφ, Κ. (1980): *Δοκίμια Ι*, Εξάντας.
- Μοσκόφ, Κ. (1988²): *Η Πράξη και η Σιωπή. Δοκίμια ΙΙ*, εκδ. Καστανιώτης.
- Μοσκόφ, Κ. (1985): *Λαϊκισμός ή Πρωτοπορία; Δοκίμια ΙΙΙ*, εκδ. Καστανιώτης.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (1998): *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα.
- Νεράντζη-Βαρμάζη, Β. (1998): Η Βαλκανική επαρχία κατά τους τελευταίους Βυζαντινούς αιώνες, εκδ. Βάνιας, Θεσ/κη.
- Ostrogorsky, G. (1997): *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους (Α, Β, Γ)*, Βασιλόπουλος, Αθήνα.
- Παπαδερός, Αλ. (1975): «Ορθοδοξία και Οικονομία ή Διάλογος με τον Α. Müller-Armack» στο Μαντζαρίδου, Γ.Ι. 1975.
- Παπαρίζος, Αντ. (υπό έκδοση): *Η ταυτότητα των Ελλήνων, τρόποι αυτοπροσδιορισμού και η επίδραση της ελληνικής ορθοδοξίας*.
- Petropoulos, J. (1985): *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο Ελληνικό Βασίλειο, 1833-1843*, Μορφωτ. Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Ι, ΙΙ.
- Ράμφορ, Στ. (1990): *Ιλαρόν φως του κόσμου*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα.

- Ράμφος, Στ. (1996): *Χρονικό ενός καινούργιου χρόνου*, Ίνδικτος.
- Ρωμανός, Κ. (1997): «Η παιδεία της κλειστής και η παιδεία της ανοιχτής κοινωνίας», στο *Εμείς και οι άλλοι*, 1997, σσ. 6-7.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harward University Press.
- Steinberger, P.J. (1999): «Public and Private», *Political Studies* XLVII (292-313).
- Swanson, J. A. (1992): *The public and the private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornet Univ. Press, Ithaca and London.
- Σωτηρέλης, Γ. (1998^ο): *Θρησκεία και Εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση*, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα Κομοτηνή.
- Τατάκης, Β. (1952): *Θέματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, Βιβλιοθήκη Αποστ. Διακονίας.
- Tenbruck, Fr. (1992): «Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?», *Soziale Welt*, Sond.b. 8: Zwischen den Kulturen? Επιμ. Mathes/Schwartz & Co.
- Tönnies, F. (1887): *Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlungen des Kommunismus und des Sozialismus als empirische Kulturformen*, Leipzig.
- Τσουκαλάς, Κ. (1984): «Η ιδεολογική επίδραση του εμφυλίου πολέμου», στο Αλεξάντερ κ.ά. 1984.
- Τοynbee, A. (1981): *Οι έλληνες και οι κληρονομίες τους*, Μ. Καρδαμίτσα.
- Ware, K. (1996): *Η Ορθόδοξη Εκκλησία*, Ακρίτας, Νέα Σμύρνη.
- Weber, M. (1986, I): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. T. B. Mohr.
- Weber, M. (1988): *Gesammelte Politische Schriften*, J.C.B. Mohr.
- Wildmann, G. (1961): *Personalismus Solidarismus und Gesellschaft: Der ethische und onto-logische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche*, Herden Verlag, Wien.
- Χιωτάκης, Στ. (1998^ο): *Για μια κοινωνιολογία των ελευθέρων επαγγελματιών*, Οδυσσέας.
- Χιωτάκης, Στ. (1999): «Πολυπολιτισμικότητα» εναντίον της Πολυπολιτισμικότητας; Ανασταλτικοί παράγοντες της ανοιχτής κοινωνίας», *Επιστήμη και Κοινωνία*, τ. 2.
- Χιωτάκης, Στ. (υπό έκδοση): *Η πολιτική του Αριστοτέλη ανάμεσα στη Φιλελεύθερη θεωρία και τον Κοινοτισμό*.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (1997): *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, εκδ. Νήσος, Αθήνα.