

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΦΑΚΕΛΛΟΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ II

Κράτος και Εκκλησία
στην Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία

Παπαρίζος Αντώνης
Καθηγητής

Β' Έτος Επιλογής
Δ' Εξάμηνο Εαρινό

Αθήνα 2012

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ II

Κράτος και Εκκλησία στην Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία

Εξάμηνο Εαρινό. Μάθημα Επιλογής
Διδάσκων Παπαρίζος Αντώνης, Καθηγητής

Ο φάκελλος αυτός περιέχει μία ενδεικτική βιβλιογραφία και μία σειρά κειμένων και άρθρων, του Καθηγητή Παπαρίζου Αντώνη, τα οποία δημοσιεύθηκαν σε επιστημονικά περιοδικά και συλλογικούς τόμους.

ΜΕΛΕΤΕΣ και ΑΡΘΡΑ

1. Α. Παπαρίζος, «Οι κύριες κατευθυντήριες αντιλήψεις για την Ελληνική Ιστορία στην Σύγχρονη Ελληνική Ιδεολογία», στο Πολιτική, Δίκαιο και Φιλοσοφία, Τιμή Γ. Κ. Βλάχου, Αθήνα, Σάκκουλας, 1995, σελ. 351-380.
2. Α. Παπαρίζος, «Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό», στο Αρχαιολογία, Αθήνα, τεύχος 37, Δεκέμβριος 1990, σελ. 65-70.
3. Α. Παπαρίζος, «Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στην Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία», στο Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα, (επιμ. Δεμερτζής), Αθήνα, Οδυσσέας, 1994, σελ. 75-113.
4. Α. Παπαρίζος, «Πολιτική και Θρησκεία στην Ελλάδα», στο Τετράδια, Αθήνα, Στοχαστής, τεύχος 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 1991, σελ. 63-76.
5. Α. Παπαρίζος, «Θρησκεία και πολιτική παιδεία», στο Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, Αθήνα, τεύχος 3, Απρίλιος-Ιούνιος 1982, σελ. 65-92.
6. Α. Παπαρίζος, «Η πορεία των σύγχρονων κοινωνιών και η αναζήτηση της δικαιοσύνης», (Μορφές κοινωνικής

συνείδησης και τρόποι πολιτικής και θρησκευτικής συλλογικής δικαίωσης στις σύγχρονες κοινωνίες), στο Θεωρία και κοινωνία, Αθήνα, Γνώση, τεύχος 5, Ιούνιος 1991, σελ. 83-107.

7. Α. Παπαρίζος, «Η Ταυτότητα των Ελλήνων, Τρόποι αυτοπροσδιορισμού και η Επίδραση της Ελληνικής Ορθοδοξίας», στο Εμείς και οι Άλλοι (Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα), (επιμ. Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μααράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός και Θ. Οικονόμου), Αθήνα, ΕΚΚΕ-Τυπωθήτω, 1999, σελ. 135-151.
8. Α. Παπαρίζος, «Κοινωνία και Νόημα», στο Λεβιάθαν, τεύχος 4, 1989, σελ. 127-138.
9. Α. Παπαρίζος, «Θρησκεία και Πολιτική, Εκκλησία και Κράτος στην Σύγχρονη Ελλάδα (Βασικές Διαπιστώσεις και Υποθέσεις Εργασίας)», στο Κωνσταντίνος Ζορμπάς επιμ., Πολιτική και Θρησκεία, Αθήνα, Παπαζήσης, 2007, σελ. 101-160.
10. Α. Παπαρίζος, «Πρόλογος: Θρησκεία, Εκπαίδευση, Μετανεωτερικότητα», στο Π. Καραμούζης-Η. Αθανασιάδης, Θρησκεία, Εκπαίδευση, Μετανεωτερικότητα, Αθήνα, Κριτική, 2011, σελ. 11-15.

ΠΟΛΙΤΙΚΗ-ΔΙΚΑΙΟ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
POLITIQUE-DROIT-PHILOSOPHIE

ΤΙΜΗ
ΓΕΩΡΓΙΟΥ Κ. ΒΛΑΧΟΥ
MÉLANGES G.C. VLACHOS

Επιμέλεια
Ηλίας Κατσούλης - Αντώνης Παπαρίζος

Editeurs
Ilias Katsoulis - Ant. Paparizos

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ANT. N. ΣΑΚΚΟΥΛΑ
EDITIONS ANT. N. SAKKOULA

ΟΙ ΚΑΤΕΥΘΥΝΤΗΡΙΕΣ ΑΝΙΣΗΦΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

ΑΝΤΩΝΗΣ ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ
Επίκουρος Καθηγητής του Παντείου Πανεπιστημίου

Ι. ΤΑ ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ

Η ευρωπαϊκή σκέψη, από την Αναγέννηση και μετά, όχι μόνον μελέτησε και κατέγραψε την ελληνική ιστορία και πολιτισμό, όπως έκανε κατ' αρχήν και με τις άλλες ιστορικές περιόδους και κοινωνίες της ανθρωπότητας, αλλά σε κάθε σημαντική φάση της ευρωπαϊκής ιστορίας ανέπτυξε νέες προσεγγίσεις και νέες ερμηνείες τόσο των διάφορων ελληνικών ιστορικών περιόδων όσο και των μορφών φιλοσοφικής, ιστορικής και λογοτεχνικής σκέψης που εμφανίσθηκαν κατά την διάρκεια τους¹. Το γεγονός αυτό σημαίνει, ότι ο Ελληνισμός, νοούμενος ως ποικίλοι-ανά-τον-χρόνο-τρόποι σκέψης και πράξης, ενοσματούθηκε και εξακολούθει να ενοσματούνεται ποικιλότροπα, ως βασική συνιστώσα, στη νεότερη και στην σύγχρονη ιστορική πραγματικότητα των ευρωπαϊκών κοινωνιών.

Η ελληνική κοινωνία, από την άλλη πλευρά, όντας για πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα υποταγμένη στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, άρχισε να ασχολείται με τις φάσεις της ιστορίας της, το πολιτισμικό της παρελθόν και την ιστορική της ταυτότητα πολύ αργότερα, όταν οι υπόλοιπες ευρωπαϊκές κοινωνίες είχαν ήδη μελετήσει όχι μόνον την

1. «Σε κάθε καιμή της ιστορίας του πνεύματος στην Ευρώπη, η κληρονομιά της αρχαίας Ελλάδας δεν παύει να αναπαράγεται υπό το φως των εξελίξεων της κάθε εποχής. Τη στιγμή που αναταράξεις και ανακατατάξεις κλυδωνίζουν την Γηραιά Ηπειρο από την Ανατολή ως τη Δύση, η έκδοση μιας πλήθώρας έργων -που διαρκώς ανανεώνουν τα θέματα και επαναστοχούν ερωτήματα- για την Αρχαία Ελλάδα δεν είναι ασφαλώς ένα τυχαίο γεγονός άνευ σημασίας», έγραψε ο Roger-Pol Driot, στην εφημερίδα *Le Monde*, αναδημοσίευση του Βήματος, 2-6-1990, παρουσιάζοντας την νέα μονογραφία του J. P. Vermaut, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, Avril 1990.

κλασική παιδεία, αλλά και την ιστορία του Ελληνισμού σε όλες τις ιστορικές του περιόδους. Η ελληνική κοινωνία μετά την απελευθέρωση της, όπως είναι εγγεγραμμένο, θα γνωρίσει την ιστορία της μέσω της γνώσης που ήδη έχουν παράγει γι' αυτήν οι ευρωπαϊκές κοινωνίες. Γνωστοί είναι οι συγγραφείς και οι σχολές που μελέτησαν την ελληνική αρχαιότητα, την ελληνιστική και την ελληνορωμαϊκή περίοδο. Γνωστές είναι επίσης απόψεις, όπως του Γίββωνα και άλλων ιστορικών, που έθεσαν στη Δύση τις αρχές για την μελέτη της βυζαντινής περιόδου, με όλες τις θετικές αλλά και πάρα πολλές εσφαλμένες κατευθυντήριες αντιλήψεις τους². Το ίδιο γνωστά είναι τελικά και τα έργα των ευρωπαίων ταξιδιωτών στην Ελλάδα, κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας, τα οποία και μας παρέχουν σημαντικώτατα στοιχεία για την μελέτη της περιόδου.

Μετά τις διαπιστώσεις αυτές, θα ήταν πάρα πολύ δύσκολο να αρνηθούμε, ότι οι κατευθυντήριες αντιλήψεις που έχουμε για την ελληνική ιστορία και τις οποίες αποδεχόμαστε και συζητάμε στους χώρους της διδασκαλίας, της έρευνας και του Τύπου, έχουν επηρεαστεί, αν όχι διαστρεφτεί, σε σημαντικό βαθμό από τις συνολικές αντιλήψεις που αναπτύχθηκαν-γι' αυτές-στις υπόλοιπες-ευρωπαϊκές-κοινωνίες³. Εδώ, βέβαια, επέδρασε και ένας άλλος ολικός χαρακτηρισμός ιστορικής παράγοντας με πάρα πολλές συνισταμένες: η μετά την εθνική επανάσταση συγκρότηση της ελεύθερης ελληνικής κοινωνίας και κράτους, και οι συγκρούσεις που έλαβαν χώρα στα πλαίσιά τους, κατά τους 19ο και 20ο αιώνες, τόσο στο οικονομικό, το πολιτικό, αλλά και το ιδεολογικό επίπεδο. Μία τέτοιου είδους σύγκρουση, πολιτικο-ιδεολογική, ήταν

2. Θεωρούμε πως θα ήταν μάλλον λάθος να αναφέρουμε, έστω και επιλεκτικά, κάποιους από τον μεγάλο αριθμό των ευρωπαίων και όχι μόνον συγγραφέων, που ασχολήθηκαν με τις περιόδους της ελληνικής ιστορίας. Πέρα από τα πολύ γνωστά ονόματα οι βιβλιογραφίες βρίσκουν. Μια καλή εισαγωγή στην ιστορία των βυζαντινών σπουδών στην Ευρώπη σωστός, τότε άρχισαν και με ποιούς συγγραφείς, ποίες οι βασικές τους αντιλήψεις κ.λπ., μπορούμε να βρούμε στον πρώτο τόμο της εργασίας του G. Ostrogorsky, «*Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*», Αθήνα, Σ. Βασιλόπουλος, 1978, σελ. 47 και επ.

3. Μια επιστημένη ανάγνωση και ανάλυση των διδακτικών βιβλίων ιστορίας του Γυμνασίου και του Λυκείου, επιτρέπει πρόγματι να καταδειχθούν οι κατευθυντήριες αυτές αντιλήψεις. Οφείλουμε, επίσης, να σημειώσουμε, ότι οι ανακρινόμενες και οι συζητήσεις που έλαβαν χώρα κατά το συνέδριο που έγινε στην Αθήνα, 9-10 Μαΐου 1986, με θέμα «*Η Διδασκαλία της Ιστορίας στη Μέση Εκπαίδευση*», Αθήνα, Εκδ. Γρηγόρη, 1988, χωρίς να θέτουν άμεσα το ερώτημα που μας απασχολεί εδώ, αγγίζουν από πολλές πλευρές την προβληματική, που αφορά την σχέση της ιδεολογίας με την ιστορία, και την χρήση της από την σύγχρονη ελληνική παιδεία και εγγεγραμμένη κοινωνία.

ανασύστασης της πολιτισμικής τους ταυτότητας, ή, με άλλα λόγια, μέσα και διαμέσου της αναεργηθείας της δικής τους ιστορίας.

Και το ερώτημα που ανακύπτει αυτόματα είναι το ακόλουθο. Έχουμε συγκροτήσει μια ελληνική αντίληψη για την ελληνική ιστορία, με τον ίδιο τρόπο που κάθε ευρωπαϊκή κοινωνία έχει συγκροτήσει τις δικές της ανανεούμενες αντιλήψεις για την δική της ιστορία; Οι κατευθυντήριες αντιλήψεις που έχουμε για τις διάφορες περιόδους της ιστορίας μας, και διαμέσου των οποίων ουσιαστικά όχι μόνον έχουμε μελετήσει αλλά και έχουμε οικειοποιηθεί, ενσωματώσει, τις ιστορικές αυτές περιόδους στην σύγχρονη ιστορική και πολιτισμική μας ταυτότητα, είναι αποτέλεσμα των μεταβολών της δικής μας ιστορικής πορείας, ή προέρχονται σε κάποιον σοβαρό βαθμό από τις ανιγνίσεις που οι άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες, μέσω των δικών τους ιστορικών μεταβολών και αναγκών, έχουν παράγει για την δική μας ιστορία;

Με άλλα λόγια, μελετούμε και οικειοποιούμεστε τη δική μας ελληνική ιστορία, τοποθετούμενοι στην ροή του γίνεσθαι από την σκοπιά της ελληνικής κοινωνίας ή σε μεγάλο βαθμό από την σκοπιά των ευρωπαϊκών κοινωνιών; Και για να προχωρήσουμε ακόμη περισσότερο. Μήπως, και τούτο αφορά αρκετές από τις βασικές κατευθυντήριες αντιλήψεις που αντιμετωπίζουν τις ιστορικές περιόδους του Ελληνισμού, έχουμε σταθεί απέναντι στη δική μας ιστορία ως εάν είμασταν, εν μέρει, μια άλλη Ευρωπαϊκή κοινωνία, τρίτη, και όχι εμείς οι ίδιοι; Μήπως τελικά επιχειρούμε, από την Εθνική Απελευθέρωση και μετά, να αναϊδιοποιηθούμε την ελληνική ιστορία, (πέρα από την αυτόματη ενσωμάτωσή της στην ίδια την κοινωνία), όχι με βάση τις σύγχρονες συνθήκες και ανάγκες της ελληνικής κοινωνίας, όπως άλλωστε κάνουν σταθερά οι υπόλοιπες ευρωπαϊκές κοινωνίες για την δική τους ιστορία, αλλά με βάση κυρίως τις κατευθυντήριες αντιλήψεις που έχουν ήδη αναπτύξει για την ελληνική ιστορία οι άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες;

Και εδώ οφείλουμε να ανοίξουμε μία μικρή παρένθεση για να διατυπώσουμε μια γενικού χαρακτήρα αποδοχή. Η ιστορία ως γνωστική και επιστημονική δραστηριότητα, που αναπτύσσεται στους κόλπους μιας κάποιας κοινωνίας, από το γεγονός ότι εντάσσεται μέσα στην ιστορία που διαδραματίζεται ως κίνηση και αλληλοδιαδοχή των γενεών του ανθρώπου, και συνδέεται αναπόφευκτα με τις μορφές ιστο-

και το γλωσσικό. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι το ζήτημα τούτο δείχνει το είδος των προβλημάτων που έθεσε και αντιμετώπισε η ελληνική κοινωνία, στην προσπάθειά της να επανασυνδεθεί και οικειοποιηθεί εκ νέου την ιστορία της, πέρα βέβαια από εκείνη που έφερε και φέρει εγγεγραμμένη στη ζώσα κοινότητα της, και ταυτόχρονα να συνθέσει την εθνική και πολιτισμική της ταυτότητα⁴.

Είναι άλλωστε γενικότερα αποδεκτό από την επιστήμη, ότι οι συζητήσεις και οι ιδεολογικές συγκρούσεις που αναπτύσσονται στους κόλπους μιας οποιασδήποτε κοινωνίας με θέμα αυτήν την ίδια την ιστορία της, είναι άμεσα συνδεδεμένες, πέρα από τις οικονομικές και ευρύτερα ιστορικές συνθήκες που την χαρακτηρίζουν, με την ανασυγκρότηση της πολιτισμικής και εθνικής της ταυτότητας, αλλά και με τις μορφές συλλογικής συνείδησης που την διέπουν⁵. Αν οι άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες μελέτησαν και αναεργήνευσαν την ελληνική ιστορία, κυρίως της αρχαιότητας και ως ένα κάποιο βαθμό των υπολοίπων ιστορικών περιόδων, σε κάθε σχεδόν σημαντική καμπή της δικής τους ιστορικής πορείας, είναι πολλαπλά βέβαιο ότι το ίδιο έχουν κάνει και με την δική τους ιστορία. Άλλωστε, η αναεργηθεία της ελληνικής ιστορίας και της ελληνικής σκέψης, κάθε φορά που συνέβαινε, ελάμβανε χώρα μέσα και διαμέσου της πορείας και συνεχούς

4. Ένα σημείο εκκίνησης για την μελέτη του θέματος, μας δίνει ο Ν. Σβορώνος, *Επισκόπηση της Νεοελληνικής Ιστορίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1976, σελ. 133-136.

5. Τα ερωτήματα βέβαια που τίθενται σιωπηλά με την πρόταση αυτή: τι είναι ιστορία, ποιός ασκεί, πώς και γιατί την ιστορική γνώση, δεν είναι δυνατόν να συζητηθούν εδώ. Ήδη η πρότασή μας θέτει και αποδέχεται κάποιες απαντήσεις, που δείχνουν βέβαια και την μεθοδολογική και θεωρητική κατεύθυνση του γράφοντα. Εντελώς ενδεικτικά πάνω στο πρόβλημα αναφέρουμε τα εξής. «Όταν μιλούμε για ιστορία, «ποιός» μιλάει; Είναι κάποιος που τοποθετείται σε μια εποχή, σε μια κοινωνία, σε μια κοινωνική τάξη – με μια λέξη είναι ένα ιστορικό όν. Όμως αυτό ακριβώς το γεγονός, που θεμελιώνει τη δυνατότητα μιας ιστορικής γνώσης (διότι μόνο ένα ιστορικό όν μπορεί να έχει μια πείρα της ιστορίας και να μιλάει γι' αυτήν), απαγορεύει σ' αυτή να γίνει ποτέ ολοκληρωμένη και διαφανής, αφού είναι αυτή η ίδια, στην ουσία της, ένα ιστορικό φαινόμενο που απαιτεί να γίνει κατανοητό και να ερμηνευθεί ως τέτοιο. Ο λόγος πάνω στην ιστορία περιλαμβάνεται στην ιστορία». Κ. Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της Κοινωνίας*, Αθήνα, Ράππα, 1978, σελ. 53, σποράδην και τις παραγράφους που ακολουθούν. Πάνω στο ίδιο θέμα, Α. Σάφ, *Ιστορία και Αλήθεια*, Αθήνα, Ράππα, 1978, ολόκληρο το δεύτερο Μέρος. «Οι κοινωνικές εξαρτήσεις της ιστορικής γνώσης», σελ. 89 και επ. Και για την ανάπτυξη ενός στοιχειώδους διαλόγου, R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, (TEL), 1981, σελ. 18 και επ. Η ακόμη, όπως έλεγε στο εισαγωγικό του μάθημα στο Collège France, ο F. Braudel, «L'Histoire est fille de son temps», πρόταση που ακριβώς και κατ' αρχήν, δηλώνει το ιστορικό και κοινωνικό (χρονικό) περιεχόμενο της ίδιας της ιστορικής γνώσης. F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, σελ. 15 και επ., κυρίως σελ. 41 και επ.

ρικής συνειδήσης των μελών, των ομάδων και των τάξεων της κοινωνίας αυτής, αποτελεί και θα αποτελέσει πάντοτε ανακατασκευή του παρελθόντος με βάση το παρόν, αλλά και με βάση κάποιες συγκεκριμένες επιδιώξεις για το μέλλον⁶.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, ένα άλλο ερώτημα προκύπτει αναπόφευκτα. Οποιοσδήποτε κι αν είναι οι απόψεις μας για τις περιόδους της ελληνικής ιστορίας, μετά τις μεταβολές που έχει γνωρίσει τις τελευταίες δεκαετίες η Ελληνική κοινωνία, δεν θα ήταν δόκιμο να σταθούμε εκ νέου έναντι των βασικών κατευθυντήριων αντιλήψεων, διαμέσου των οποίων αντιμετωπίζουμε και αναβιώνουμε τις διάφορες περιόδους του Ελληνισμού; Δεν θα ήταν επιτρεπτό και αναγκαίο να σταθούμε συνειδητά και να θέσουμε ερωτήσεις έναντι των τρόπων με τους οποίους, διαμέσου της οργάνωσης του παρόντος, είτε το επιδιώκουμε είτε όχι, μέσα από την ίδια τη ροή της ζωής, αναβιώνουμε και ενσωματώνουμε συνεχώς τις παρελθούσες ιστορικές μας περιόδους, και επομένως έναντι των τρόπων με βάση τους οποίους συνεχώς ανασυγκροτούμε την ιστορική, πολιτισμική και εθνική μας ταυτότητα⁷;

6. Πρόκειται ουσιαστικά για την διεκρίνιση της προηγουμένης θεωρητικής μας πρότασης πάνω στην ιστορία, και την διεύρυνση της με την θέση, ότι, δεν είναι μόνον οι μορφές ιστορικής συνειδήσης των ομάδων, των τάξεων και των κοινωνιών ολόκληρων που αναδύονται και συγκροτούνται μέσα και μέσω της κίνησης της ιστορίας, μέσα και μέσω της κίνησης των γενεών του ανθρώπου, αλλά και ότι η ιστορική επιστήμη, η ίδια, ως μορφή ιστορικής συνειδήσης που αναδύεται ιστορικά, μπορεί να αναπτύξει, συνειδητά και επεξεργασμένα, μορφές και τρόπους προσέγγισης, όχι μόνον της ιστορικής κίνησης μέσα στην οποία εντάσσεται, δηλαδή της ιστορίας, αλλά, ταυτόχρονα, και αυτής τούτης της δικής της δράσης πάνω στην ιστορία. Με άλλα λόγια, αυτό σημαίνει, ότι η ιστορική επιστήμη, ως γνώση, μπορεί να αποτελεί, πέραν των άλλων, και μορφή συνειδητής επέμβασης πάνω στη μορφή συνειδήσης που αυτή η ίδια αποτελεί: μορφή συνειδητής και επιστημονικής επέμβασης πάνω σ' αυτό που η ίδια αποτελεί. Ο διάλογος, βέβαια, πάνω στο ερώτημα τούτο μπορεί να είναι ευρύτατος. Άλλωστε, η μικρή αυτή μελέτη επιχειρεί ακριβώς να συγκροτηθεί και να τεθεί ως κοινωνιολογική και ιστορική μορφή γνώσης, ως συνειδητή επέμβαση, πάνω στην μορφή συνειδήσης που αποτελούν οι σύγχρονες αντιλήψεις για την ελληνική ιστορία.

7. Αυτή είναι και η πρόταση του Ν. Σβορώνου, σε άρθρο του στην εφημερίδα «*Τα Νέα*», με τίτλο «*Η ιστορία μας: μήπως πρέπει να την ξαναγράψουμε*», στο *Ανέκτα Νεοελληνικής Ιστορίας και Ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987, σελ. 75 και επ., πρόταση, βέβαια, που την έχει συζητήσει και στο θεωρητικό επιθεώ, σε ένα άλλο του κείμενο, για να καταλήξει στην εξής γενική θέση. «*Με άλλα λόγια, το παρόν, όχι μόνο βοηθά στην εξήγηση και την κατανόηση του παρελθόντος, αλλά κάτι περισσότερο, ο βαθμός της πληρότητας της αναπαράστασης του παρελθόντος εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τα επιστημονικά ερωτήματα του παρόντος*». Έτσι εξηγείται ότι η ιστορία, όχι μόνον η γενική ιστορία, αλλά και η ιστορία ενός τόπου σε μια ορισμένη εποχή, γράφεται και ξαναγράφεται συνεχώς και οι διάφορες αυτές γραφές δεν διαφέρουν αναμεταξύ τους μόνο ως προς τον πλάτο της πληροφόρησης, ως προς τον αριθμό

Και βέβαια, δεν πρόκειται να επιχειρήσουμε εδώ μία κριτική επισκόπηση των ελληνικών ιστορικών σχολών και των συγκεκριμένων ιστορικών συγγραφέων. Μία τέτοιου είδους μελέτη θα ήταν αδύνατη στα πλαίσια ενός άρθρου, πολύ δε περισσότερο αν λάβουμε υπόψη μας, ότι δεν θα μπορούσαμε να απαντήσουμε στο είδος των ερωτήσεων που επιχειρούμε να θέσουμε. Αντίθετα, μάλλον. Το αντικείμενο της παρούσης εργασίας είναι η σύγχρονη άρχουσα ιδεολογία της ελληνικής κοινωνίας, και πιο συγκεκριμένα, το μέρος εκείνο που εμπεριέχει τις κατευθυντήριες αντιλήψεις μέσα και μέσω των οποίων αντιλαμβανόμαστε και ενσωματώνουμε την γνώση για τις ιστορικές περιόδους του Ελληνισμού, όπως και το βαθύτερο περιεχόμενό τους. Το αντικείμενό μας, δηλαδή, είναι η συγκρότηση της σύγχρονης άρχουσας ελληνικής ιδεολογίας, και ιδιαίτερα το τμήμα της που αφορά τους τρόπους χρήσης του ιστορικού μας παρελθόντος, και όχι οι ελληνικές ιστορικές σχολές, οι αντιλήψεις διάφορων ομάδων διανοουμένων, ή κάποιων συγκεκριμένων ιστορικών συγγραφέων, δίχως βέβαια να αγνοείται η σημασία των απόψεων και της παρουσίας τους.

Εκκινώντας από το σημείο αυτό, θα επιχειρήσουμε να κάνουμε δύο πράγματα. Πρώτο, να διατυπώσουμε τις αντιλήψεις για την ιστορία του Ελληνισμού, που κατά την γνώμη μας εμφανίζονται στα πλαίσια της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας και ιδεολογίας ως κατευθυντήριες, άρχουσες και κύριες. Και δεύτερο, να θέσουμε μια πρώτη σειρά κριτικών σκέψεων και προτάσεων πάνω στις κατευθυντήριες αυτές αντιλήψεις⁸.

των πηγών που η κάθε γραφή έχει χρησιμοποιήσει, αλλά ακόμα, και κυρίως, ως προς τον γενικό πνεύμα που διέπει την καθεμιά, από τον πλάτο της προβληματικής, από τον αριθμό των διαφόρων όψεων της ζωής που η καθεμιά παρουσιάζει και την ιεράρχηση των ιστορικών παραγόντων που χρησιμοποιεί για να συνθέσει το τελικό γινόμενο». Ν. Σβορώνος, «*Επιστήμη της ιστορίας και το επίγραμμα του ιστορικού*», *Ανέκτα...*, σσ. 24-25.

8. Κλείνοντας την πρώτη αυτή παράγραφο, στην οποία και θέσαμε τα ερωτήματά, ή, ορθότερα, κάποια από τα ερωτήματα που μας απασχολούν βαθύτατα εδώ και πολύ καιρό, και στα οποία θα επανέλθουμε με μία ευρύτερη μελέτη, θεωρούμε πως θα ήταν δόκιμο να επαναλάβουμε τις πρώτες παρατηρήσεις που θέτει, αντί προλόγου, ο Δ. Δανιηλίδης στις μελέτες του για την ελληνική κοινωνία. Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει ότι υιοθετούμε και τις απόψεις του. Πρόκειται για μία καταγραφή βαθύτατων προβάσεων και στάσεων, ιδεολογικών τάσεων και συλλογικών αναγκών, που εξέρχονται από την ένταση των αναζητήσεων της εποχής του, αναζητήσεις όμως που επανέρχονται και θα επανέλθουν. «*Οι ακόλουθες παρατηρήσεις και σκέψεις κυφορήθηκαν στα χρόνια της πνευματικής περιπολοχής, σαν άρχισε να ξυνά μέσα μου το αίσθημα της ίδιας ευθύνης και ανάγκης ενός γενικότερου ΓΝΩΣΤΙ ΣΛΥΤΟΝ*». Γεννήθηκαν όμως κι' αναπτύχθηκαν αργότερο

Ι. Άρχουσες κατευθυντήριες αντίληψεις. (Μία στοιχειώδης προσέγγιση)

Η πρώτη κατευθυντήρια αντίληψη που εμφανίζεται ως κυρίαρχη για τον τρόπο με τον οποίο η σύγχρονη ελληνική κοινωνία αντιμετωπίζει την σύνολη ελληνική ιστορία, θα λέγαμε πως περιέχει δύο βασικά θέματα: α) την ελληνική αρχαιότητα και β) την εθνική επανάσταση, συνοδευόμενη από σύγχρονες ιστορικές περιοχές. Τα δύο αυτά θέματα παρουσιάζονται ως τα πρωταρχικότερα στην ελληνική ιστορία, και έχουν ιδιαίτερο κύρος και βαρύτητα στην σύγχρονη ιστορική και πολιτισμική μας συνείδηση. Θα μπορούσε να πει κανείς, ότι οι μεγάλες ενδιάμεσες όμως ιστορικές περίοδοι του Ελληνισμού: η Ελληνιστική, η Ελληνορωμαϊκή, η Βυζαντινή και η Τουρκοκρατία, παρόλον ότι αναφέρονται και συζητιούνται, έχουν πραγματικά μικρότερη θέση και βαρύτητα για την διαμόρφωση της νεότερης ελληνικής πολιτισμικής και εθνικής ταυτότητας, όπως και για την εικόνα που φαίνεται να επιθυμεί η ελληνική κοινωνία να αντιπαρατάξει για τον εαυτό της στην διεθνή κοινωνία⁹. Μερικές φορές μάλιστα ο τονισμός των δύο αυτών περιόδων γίνεται τόσο έντονος ώστε αγγίζει τα όρια της προγονολατρείας, γεγονός βέβαια που δημιουργεί επιπλέον προ-

με την προσπάθεια μιας συστηματικής έρευνας των προβλημάτων, που έθεσε μπροστά μου η ανάγκη τούτη, και με την αναζήτηση των λύσεων, που απαιτούσε η αμναχτισμένη μου συνείδηση. Ακολουθώντας μία κοινή πρόληψη, θα έλεγα, πως είναι παρηγορητικές αντικειμενικές, γιατί τις έχω διαμορφώσει μονάχα κατόπιν μεθοδικών διαπιστώσεων, που στηρίζονται στα πορίσματα της επιστήμης. Μα προτιμώ να λέγω, πως είναι υποκειμενικές. Γιατί η γνώση που προσφέρουν στον αναγνώστη, είναι αεχώριστη από την προσωπική μου αντίληψη, αποτελεί για μένα μιαν αλήθεια και στηρίζεται στη πίστη, κηρύσσει τον πόλεμο και επιβάλλει τη δράση.» (Αθήνα, Μάρτης 1934) Δ. Δανιηλίδης, *Η Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1985, σελ. 19.

9. «Ίσαμε τα τελευταία χρόνια δεν είχαμε προσέξει αρκετά το γεωγραφικό παράγοντα στη νεοελληνική ζωή, πιο γενικά τη γεωγραφική οντότητα του Νέου Ελληνισμού, ίσως γιατί την εκέπαζε ο Ισκιος της ιστορίας, ίσως πάλι γιατί εμείς οι ίδιοι δεν είχαμε ακόμη αξίει της Γης. Και όμως όπως τους Αρχαίους έτσι και τους Νεότερους Έλληνες δεν μπορεί κανείς να τους νοιώσει ξεχωριστά από την Ελλάδα». Δ. Δανιηλίδης, *υπ. ανωτ.*, σελ. 1. Πρόκειται για την πρώτη πρόταση του συγγραφέα στο πρώτο του κείμενο με θέμα: Η Γεωγραφική Οντότητα. Και εδώ εμφανίζεται ξεκάθαρα το αυτονόητο και ιδεολογικά βεβαρημένο, απ' ευθείας, πέρασμα από τους αρχαίους Έλληνες στους νέους. Και τούτο, βέβαια, δίχως να αναφέρονται οι ενδιάμεσοι, ως εάν ήταν ιδιαίτερη ανάγκη να συνδεθούν οι νέοι με τους αρχαίους, ως εάν ήταν αποσιωπηθείν οι ενδιάμεσοι. Η αποσιώπηση των ενδιάμεσων περιόδων, ωστόσο, είναι σημαντική, στον ίδιο βαθμό που είναι και η απ' ευθείας αυτονόητη σύνδεση των νέων με τους αρχαίους Έλληνες. Μόνον, που όπως θα δούμε στην υποσημείωση αρ. 11, η στάση αυτή, με βάση τις κυρίαρχες κατευθυντήριες αντίληψεις προσέγγισης και ανασυγκρότησης του σύγχρονου ελληνισμού, ήταν πολιτικά και ιδεολογικά «ηθελιμένη», έστω κι αν αυτό δεν φαίνεται να ισχύει άμεσα για τον ίδιο τον Δ. Δανιηλίδη.

βλήματα. Το άλλο σοβαρό αποτέλεσμα της επικέντρωσης στις δύο αυτές κυρίως περιόδους, είναι ότι δημιουργείται σιωπηλά ένα κάποιο «κενόν» όσον αφορά τις υπόλοιπες, ένα κενόν που όμως είναι πραγματικό και σχετικά δύσκολα υπερβάσιμο στην συνείδηση των σύγχρονων Ελλήνων. Γεγονός, βέβαια, που έχει και σοβαρές επιπτώσεις τόσο για την οποιαδήποτε εμπειριστατομένη γνώση όσο και για την οποιαδήποτε τε ολοκληρωμένη αναβίωση της ελληνικής ιστορίας στο σύνολό της¹⁰.

Τα δύο αυτά βασικά θέματα συμπληρώνονται το καθένα από τον ιστορικό του περίγυρο με τον εξής τρόπο. Πριν απ' όλα, η μελέτη της ελληνικής αρχαιότητας επικεντρώνεται στην ομηρική εποποιία και την κλασική εποχή, την Σπάρτη και κυρίως την Αθήνα, συμπεριλαμβάνοντας και τους μεγάλους κλασικούς στοχαστές, γεγονός που γίνεται η αιτία να δοθεί μικρότερη σημασία στις υπόλοιπες πλευρές της περιόδου. Από εκεί και πέρα, η εικόνα της αρχαιότητας συμπληρώνεται με την παρουσία του Μεγάλου Αλεξάνδρου, την κατάκτηση της Ανατολής και το άνοιγμα της Ελληνιστικής περιόδου. Όσον αφορά την Εθνική επανάσταση, το βασικό θέμα συμπληρώνεται από τη μελέτη και παρουσίαση της περιόδου της Τουρκοκρατίας, μελέτη που σκοπό έχει να φανεί κυρίως ο βαρύτατος και αποτροπάσιος χαρακτήρας της υποδούλωσης και ο ηρωϊσμός των Ελλήνων. Η σημασία της οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης του Ελληνισμού κατά την περίοδο αυτή, αρχίζει τα τελευταία χρόνια να γίνεται όλο και πιο αισθητή, χάρη σε σοβαρές μελέτες και ευρύτερες συζητήσεις. Ο ηρωϊσμός των Ελλήνων κατά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο και η εθνική αντίσταση έρχονται να συμπληρώσουν τον «εν γένει» ηρωϊκό χαρακτήρα της σύγχρονης ελληνικής ιστορίας.

Το τρίτο βασικό ιστορικό θέμα που συνοδεύει τα δύο πρώτα, είναι εκείνο της βυζαντινής ιστορίας ή του Βυζαντίου. Η κατευθυντήρια αντίληψη διαμέσου της οποίας αντιμετωπίζουμε την περίοδο αυτή,

10. Ενδεικτικότερα είναι εδώ το γεγονός, ότι στα εγχειρίδια του Γυμνασίου και του Λυκείου, η Ελληνιστική περίοδος εμφανίζεται συνήθως ως η κατάληξη των αρχαίων χρόνων, σε ένα και το αυτό εγχειρίδιο, η δε ρωμαϊκή και η βυζαντινή ιστορία εμφανίζονται μόνιμα σε ένα εννιαίο εγχειρίδιο, ενώ αποτελούν ιστορικές περιόδους μεγάλης χρονικής διάρκειας, και θα μπορούσαν να εμφανίζονται ξεχωριστά. Η εικόνα αυτή μεταβάλλεται με την πρόσφατη, του 1987, Θεματική Ιστορία των Σ. Μαρκαντού, Ζ. Ορφανουδάκη και Ν. Βαρμάζη, όπου η βυζαντινή περίοδος καταλαμβάνει πράγματι τον μισό περίπου όγκο του εγχειρίδιου.

αποβλέπει στο να αποκατασταθεί η ελληνική παρούσα, αλλά κυρίως η κυρίαρχη σημασία του Ελληνισμού, στην γλώσσα, στην παιδεία, και από ένα χρονικό σημείο και μετά στην οργάνωση του βυζαντινού κράτους, καταλήγοντας στην ελληνοποίηση των δυνασטיών όπως και της ίδιας της αυτοκρατορίας¹¹. Και τούτο βέβαια, στους κόλπους μιας ευρύτερης χιλιετούς ιστορικής περιόδου, που δεν μπορεί να θεωρηθεί εξ ολοκλήρου ελληνική¹². Η ορθοδοξία και η ελληνικότητα των πατέρων της Εκκλησίας, είναι το άλλο κεντρικό σημείο το οποίο συνήθως επιστημαίνεται με μεγάλη έμφαση, επιδιώκοντας παράλληλα να ανα-

11. Η κατευθυντήρια αυτή αντίληψη για την θέση του Ελληνισμού στα πλαίσια της βυζαντινής αυτοκρατορίας και ιστορίας, συγκροτείται από κάποιους φορείς του Ελληνισμού ήδη κατά την περίοδο της πτώσης της Κωνσταντινούπολης. Ο Ν. Σβορώνος το επιβεβαιώνει: «Στις παραμονές της πτώσης του Βυζαντίου η ελληνική ιδεολογία κυριαρχείται από τρεις βασικά ιδέες. Ελληνική ιδέα, εξελληνισμένη βυζαντινή Αυτοκρατορία, χριστιανική ορθόδοξη ιδέα. Το πρώτο περιεχόμενο της συνειδησης του ελληνισμού το συνόψισε ο πρώτος εθνάρχης των Ελλήνων, ο Γεννάδιος: η ιδέα του γένους των Ελλήνων που η αρχαία πατρίδα του είναι η Ελλάδα, η ιδέα της Ελληνικής Αυτοκρατορίας, πατριδίας κοινής «άναντων των από Χριστού καλουμένων». Ν. Σβορώνος, «Ιδεολογία και πολιτική πράξη», στο *Ανέκτα...*, *πρωτ. ανωτ.*, σελ. 60-61. Και ο συγγραφέας θα συνεχίσει: «Το πρώτο αυτό περιεχόμενο γίνεται το κοινό υπόστρωμα στη σκέψη όλων των πνευματικών εκπροσώπων του ελληνισμού, έστω και αν προέρχονται από διαφορετικά ιδεολογικά κινήματα. Οραδοί της ορθόδοξης παράδοσης, ηγουστάς ενωτικοί ή ανθεωτικοί, σαν τον Νικόλαο Καβάσιλα ως τον Γεμιστό...», σελ. 61. Παρ' όλα αυτά, οι παρατηρήσεις αυτές τούτες δεν θα αποτελέσουν την βάση για την δημιουργία μιας νέας ή και περισσότερο προωθημένων ελληνικών προσεγγίσεων της ελληνικής ιστορίας του Βυζαντίου, αλλά, αντίθετα, θα ενταχθούν, σιωπηλά και αυτονόητα, στα κατευθυντήρια πλαίσια που θα θέσουν οι δυτικές αντιλήψεις, αποκλεισμένους από τους σύγχρονους Έλληνες την δυνατότητα μιας νέας οικειοποίησης μιας σημαντικής πλευράς του ελληνικού παρελθόντος.

12. «Μια φορά, όταν ακόμα η πρόδηλη *Bas-Empire* εβάραινε σα βραχνός πλώω στην επιστημονική έρευνα, είχαν κι αυτοί οι ιστορικοί την κακή συνήθεια να περιφρονούνε σα βυζαντινισμό κάθε τι το σχετικό με το Βυζάντιο. Έλληνες και Φιλέλληνες κούτσαν, πως θα καταφέρουν ν' αποσπασούν τη σύγχρονη Ελλάδα από το Βυζάντιο και να τη συνδέσουν ιστορικά με την κλασική αρχαιότητα. Γράφει ο Δ. Δαυηλιδής, *πρ' ανωτ.*, σελ. 27, και συνεχίζει. «Τώρα όμως, που η νεαρή βυζαντινολογία πέτυχε ν' αποκαθίσει στο χιλιόχρονο βίο της Αυτοκρατορίας μια απ' τις πιο σημαντικές και τις πιο πλούσιες σε χρώμα και δραματικών ενδιαφερόν εποχές της παγκόσμιας ιστορίας, συμβαίνει το αντίθετο. Έγινε της μόδας να βυζαντινίζουν όλοι, κι' αυτοί που ξέρον κάτι και κείνοι που δεν ξέρουν τίποτα». Έτσι φθάνουμε, βέβαια, και στην αντίθετη άποψη. «Όχι λίγες Έλληνες και Φιλέλληνες προσπάθειες να πολλαπλασιαστεί η ταυτότητα της σύγχρονης Ελλάδας με το Βυζάντιο ή να την παραστήσουν ως συνέχεια αυτού. Πολλές φορές μάλιστα οφείδουν ν' αντιμετρηθούν στο φτωχό τους ζήλο με το φτωχότερο υπερεκτιμώ των βαλκανικών γειτόνων, που κι αυτοί διεκδικούν κάτι από την αίγλη της βυζαντινής κληρονομιάς. Και στις δύο περιπτώσεις η ελληνική αντίληψη στην ερμηνεία μας έπαυσε από ιδεολογικό, κυριολεκτικότερα από εξιδειαστικές τάσεις. Και τις δύο αντιλήψεις επιβαρύνουν κοινές πλάνες». *Ανθθ.*, σελ. 28. Νομίζουμε πως τα σχόλια περιττούν.

δειχθεί η μεγάλη προσφορά της βυζαντινής και ελληνικής παιδείας στην ανάδυση της δυτικής Αναγέννησης. Πιο δύσχενα βέβαια, σηματοδοτείται η αναπαράθεση του Ελληνισμού, στην κλασική του μορφή, και του Χριστιανισμού, διαμέσου της αντίληψης ότι πρόκειται για δύο πολιτισμούς «φύσει» διαφορετικούς και «φύσει» συγκρουόμενους, από την στιγμή μάλιστα που κατά την περίοδο της κυριαρχίας του, ο Χριστιανισμός, από τον 4ο αιώνα και μετά, καταπολέμησε βίαια μάλιστα τις περισσότερες από τις συνιστώσες του μέχρι τότε Ελληνισμού, ή τις συνιστώσες που δεν μπορούσε να ενοσωματώσει. Η αντίθεση και η αναπαράθεση ανάμεσα στην Ορθοδοξία και τον Καθολικισμό, αποτελεί εξίσου ένα άλλο βασικό σημείο αναφοράς¹³.

Η Ελληνιστική και η Ελληνορωμαϊκή περίοδοι κατέχουν στην ιστορική συνείδηση και την πολιτισμική ταυτότητα των σύγχρονων Ελλήνων, την τέταρτη θα λέγαμε θέση, αλλά με μεγάλη απόσταση από πλευράς σημασίας και περιεχομένου από τις προηγούμενες. Η Ελληνιστική περίοδος έχει αντιμετωπιστεί διαμέσου μιας βασικής κατευθυντήριας αντίληψης, σύμφωνα με την οποία γίνεται γενικά αποδεκτό ότι πρόκειται για μια περίοδο μάλλον παρακμής. Και τούτο, για δύο λόγους. Πρώτο, θεωρείται ότι η κλασική περίοδος «καταρρέει», γεγονός που από την θεωρητική σκοπιά από την οποία και διαπιστώνεται είναι αλήθεια. Και δεύτερο, ότι ο Ελληνισμός διαχέεται στην Ανατολική Μεσόγειο και αποδυναμώνεται. Πιο συγκεκριμένα θεωρείται ότι κυρίως δυναμικά συγκροτημένες κοινωνίες της άρχαιας ελληνικής «πόλης», οι οποίες αποτέλεσαν την βάση και τον δυναμισμό των Ελλήνων, λαμβανομένων ως ένα εθνικά συγκροτημένο σύνολο, έχουν πούσει να υπάρχουν. Κατόπιν τούτου, τονίζεται με ιδιαίτερη έμφαση,

13. «Ο αρχικός Χριστιανισμός είχε προέλευση σημαντική, ήταν μια νίκη της Ανατολής επί του Ελληνισμού κι' αποτελούσε την ψυχή του εξανατολισμού στο Βυζάντιο. Και όμως τον είδαμε ακόμα και στα πρώτα του βήματα όχι μόνο να καταπολεμεί τον ελληνισμό, μα και να αντισταθεί, να επιβραδύνει απ' αυτόν, και τόσον πολύ, που ένας ιστορικός ειδικός να διατείνεται πως τα χριστιανικά δόγματα είναι το έργο της επένεργειας του ελληνικού πνεύματος πάνω στο έδαφος του Εσχατισμού, Ορθοδοξίας στο Γνωστικισμό σύμπλοκα εξελληνισμένου οξείας μορφής» Δ. Δαυηλιδής, *Η Νεοελληνική...*, *πρ. ανωτ.*, σελ. 39. Οι σχέσεις Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, Ελληνισμού, Ορθοδοξίας και Ανατολής αποτελούν την βάση όλων των διαπιστώσεων που επιχειρεί να αναδείξει και να ανασυνθέσει η Ε. Γλυκέρη-Αρβελέρ θέτοντας την προβληματική των «ιδεολογιών» που επικρατούν στο Βυζάντιο: *Η Πολιτική Ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα, Αρτώ, 1977.

καταλαμβάνουν τον χώρο στον οποίο οι Έλληνες αποτελούσαν το κυρίαρχο στοιχείο, και ιδρύουν την μεγάλη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία: μία πολιτική κοινωνία με οικουμενικά μεγέθη. Οι Έλληνες δεν συγκροτούν πλέον ελεύθερη και ανεξάρτητη πολιτική οντότητα, παρά το γεγονός ότι κυριάρχησαν πολιτισμικά σε έναν τεράστιο χώρο, που τον ήλεγχαν πολιτικο-στρατιωτικά και διοικητικά οι Ρωμαίοι. Και η αντίληψη αυτή αποτελεί την κατευθυντήρια άποψη μέσω της οποίας αντιμετωπίζουμε και μελετούμε την ιστορία του Ελληνισμού της περιόδου αυτής. Αναμφισβήτητα, με βάση πάντοτε την ίδια γενική αντίληψη, αναφερόμαστε στα ρεύματα σκέψης που συνεχίζουν την παράδοση των μεγάλων φιλοσοφικών σχολών της ελληνιστικής περιόδου, και συζητούμε όλες εκείνες τις απόψεις, οι οποίες θέτουν τον Χριστιανισμό ως το κυρίαρχο, κοσμοϊστορικό και υπέρτατο γεγονός, προς το οποίο προχωρούσε «αναπόφευκτα(;)» η ιστορία της ανθρωπότητας, απόψεις βέβαια που έχει επεξεργαστεί η Εκκλησία. Η Ελληνιστική περίοδος, με άλλα λόγια, επισημαίνεται ως η περίοδος κατά την οποία ο Ελληνισμός νικά πολιτισμικά τους νικητές, και ως η περίοδος με την οποία ασχολούμαστε σε μεγάλο βαθμό, με σκοπό να μελετήσουμε κυρίως τον Χριστιανισμό, την μετάδοση και την κυριαρχία του¹⁶.

Έτσι καταλήγουμε στην τελευταία μεγάλη περίοδο της ελληνικής ιστορίας, που αρχίζει από την απελευθέρωση και φθάνει μέχρι σήμερα, στην οποία όμως δεν θα αναφερθούμε εδώ, και για δύο λόγους. Πρώτο, διότι νομίζουμε ότι αποτελεί την περίοδο εκείνη με την οποία ασχολείται η σύγχρονη ιστορική επιστήμη αρκετά εντατικά, παράγοντας σημαντικό έργο. Και δεύτερο, διότι μάλλον οι προσεγγίσεις που αναπτύσσονται είναι δυναμικές, και μάλιστα από οπτικές γωνίες που απορρέουν από την πορεία και τις μεταβολές της σύγχρονης ελληνικής

16. Ακόμη πιο ενδεικτικές, μέχρι και άσχημα κραυγαλέες είναι και οι ακόλουθες προτάσεις. «Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος πλησίαζε στο τέλος του, κι αυτό σφραγίστηκε με τη ρωμαϊκή κατάκτηση. Είναι, ωστόσο, παράξενο, πως ακόμη κι ύστερα από την υποδούλωση η γραφίδα ενός μεγάλου Ρωμαίου ποιητή (ο συγγραφέας δεν θεωρεί δίκαιο να αναφέρει καν το όνομά του), σημείωσε πως «η νικημένη Ελλάδα νίκησε τον τράχυ της νικητή». Α. Καλογεροπούλου, *Ιστορία των αρχαίων χρόνων ως τα 146 π.Χ.*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, έκδοση δη. 1980, προτάσεις που αναφέρονται ως συμπέρασμα, σελ. 378, πρόκειται για το τρίτο εγχειρίδιο αρχαίας ιστορίας. Και δύο σελίδες πιο κάτω: «Από τις σημαντικότερες προσφορές του (του ρωμαϊκού κράτους) στάθηκε το ότι δεν άφησε να χαθεί το «ελληνικό θαύμα» (sic). Όχι μόνο γενήθηκε κι ωφελήθηκε από τα πλούσια δώρα του, αλλά απλόχερα τα σκόρπισε στους χώρους όπου κυριάρχησε, στην άλλη Ευρώπη.

ότι ο ελλαδικός Ελληνισμός αποδυναμώνεται, όπως και η ισχύς του πολιτικά και χωροχρονικά συγκροτημένου ελληνικού φιλοσοφικού πνεύματος, που όμως, ταξιδεύοντας στη Μεσόγειο, θα αποδώσει, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε, νέα και σημαντικότητα ρεύματα στοχασμού¹⁴.

Η δημιουργική όμως αυτή δραστηριότητα της σκέψης δεν φαίνεται να θεωρείται από την σύγχρονη ελληνική ιστορική επιστήμη αρκετά σημαντική ή τόσο σημαντική όσο εκείνη της κλασικής αρχαιότητας. Η δράση του Ελληνισμού στο σύνολό του, παρόλον ότι είναι σημαντική στην Μεσόγειο, λαμβάνοντας μορφές διαφορετικές από εκείνες που γνώρισε η κλασική περίοδος, επειδή είναι διάχυτη και μη συγκροτημένη σε συγκεκριμένες πολιτικές κοινωνίες, εμφανίζεται, ή μάλλον θεωρείται αποδυναμωμένη¹⁵. Η γοητεία της κλασικής περιόδου που έσβησε, ή καλύτερα μετασχηματίστηκε, φαίνεται πως απέκρυψε από τα μάτια των ευρωπαίων, όπως και τα δικά μας, το μέγεθος του ελληνιστικού πολιτισμού που δημιουργήθηκε στην συνέχεια, με τρόπο μάλιστα που θα τολμούσαμε να πούμε δυναμικό. Και εδώ επεμβαίνουν οι Ρωμαίοι για να οργανώσουν και να ελέγξουν πολιτικά, στρατιωτικά και διοικητικά την Μεσόγειο, την οποία ήλεγχαν και θα εξακολουθήσουν να ελέγχουν πολιτισμικά οι Έλληνες. Οι Ρωμαίοι

14. Είμαστε βέβαιοι, ότι οι προτάσεις που θα εκθέσουμε αμέσως στην συνέχεια, σχετικά με την Ελληνιστική και Ελληνορωμαϊκή περίοδο, και που προέρχονται από σύγχρονα εγχειρίδια, ακούγονται εδώ και δεκάδες χρόνια, σχεδόν πανομοιότυπες στις μεγάλες εθνικές εορτές και στις επετείους, και δεν νομίζουμε πως θα ήταν απαραίτητο να τις σχολιάσουμε. «Οι τρεις αιώνες που μεσολάβησαν από το θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου (323 π.Χ.) ως την υποταγή της Αιγύπτου στους Ρωμαίους (30 π.Χ.) είναι η «ελληνιστική εποχή». Το κύριο χαρακτηριστικό της περιόδου αυτής της αρχαίας ελληνικής ιστορίας είναι η διάδοση του ελληνικού πολιτισμού στην αντολή. Η διάσπαση του κράτους του Μ. Αλεξάνδρου, λίγα χρόνια μετά το θάνατό του, είχε ως αποτέλεσμα να δημιουργηθούν οι μεγάλες ελληνιστικές μοναρχίες της Ανατολής. Στα κράτη αυτά, παράλληλα με την κυρίως Ελλάδα, ο ελληνικός πολιτισμός σημειώνει μια νέα, τελευταία, άνθιση ως το τέλος του 3ου αι. π.Χ... Ο Ελληνισμός χάνει την πολιτική του ελευθερία αλλά κατακτά πολιτιστικά τους Ρωμαίους. Από την αποφασιστική επίδραση του Ελληνιστικού πολιτισμού, διαμορφώνεται στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία ο «ελληνορωμαϊκός πολιτισμός»... Α. Τσακτσίρα - Μ. Τιβέριου, *Ιστορία των Αρχαίων Χρόνων ως το 30 π.Χ.*, τ. 2ο, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1984, σελ. 106, προτάσεις που βρίσκονται στην αρχή του κεφαλαίου σε ειδικό πλαίσιο, για την Α' Γυμνασίου

15. Την κυρίαρχη αυτή άποψη όχι μόνον απορρίπτει, μαζί μας, αλλά και καταπολεμά, τονίζοντας μάλιστα τον ιδιαίτερο δημιουργικό και δυναμικό χαρακτήρα των υπό συζήτηση περιόδων, από την δική του προοπτική, ο Ιρλανδός ιστορικός P. Brown, *Genèse de l' Antiquité tardive*, Paris Gallimard, 1978.

νικής κοινωνίας, και όχι από οπτικές που βρίσκουν την πρέλευσή τους σε άλλες κοινωνίες, όπως νομίζουμε ότι συμβαίνει, σε σοβαρό βαθμό, με τις άλλες περιόδους¹⁷. Βέβαια, υπάρχουν και τα μεγάλα θέματα της ελληνικής ιστορίας, τα οποία φαίνεται ότι προσεγγίζονται και ανεξάρτητα από τις μεγάλες ιστορικές περιόδους στις οποίες εντάσσονται, και ότι από την ανάλυση και κατανόησή τους αυτή αναλαμβάνει στοιχεία με τα οποία εμπλουτίζονται και στηρίζονται η σύγχρονη πολιτισμική και εθνική ταυτότητα των ελλήνων. Στην κατηγορία αυτή θα πρέπει να εντάξουμε για την αρχαιότητα τον Μηδικό και Πελοποννησιακό πόλεμο, την εκστρατεία του Μεγάλου Αλεξάνδρου, και για το Βυζάντιο την άναγνώριση και υποστήριξη του Χριστιανισμού από το Κράτος, την μεταρρύθμιση των Ισαύρων και την Εικονομαχία, την αναγέννηση της μελέτης των κλασικών, την κατάληψη και την λαφυραγώγηση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους, την πτώση της Κωνσταντινούπολης, την μελέτη της κλασικής σκέψης στη Θεολογική κατά τον 14ο αιώνα, κ.α.

II. Σκέψεις πάνω στις κατευθυντήριες αντιλήψεις

α) Παρατηρήσεις

Οι βασικότερες παρατηρήσεις τις οποίες θα μπορούσαμε να κάνουμε με πάνω στις γενικές αυτές κατευθυντήριες αντιλήψεις, είναι οι ακόλουθες. Καταρχήν, ο τονισμός των περιόδων της αρχαιότητας και της εθνικής μας επανάστασης, όπως είπαμε και πιο πάνω έχει το εξής αποτέλεσμα. Οι ενδιάμεσες περίοδοι, παρόλ' όσον δεν αναφέρονται και συζητούνται, αποσιωπούνται σε σοβαρό βαθμό, δημιουργώντας ένα μεγάλο κενό στην σύγχρονη ελληνική πολιτισμική και ιστορική συνείδηση και ταυτότητα, έστω και αν τούτο δεν είναι πάντοτε άμεσα εμφανές. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι δεν έχουμε επιδιώξει και δεν έχουμε κατορθώσει να ιδιοποιηθούμε την ιστορία των περιόδων αυτών με τρόπον περισσότερο ολοκληρωμένους, στους οποίους θα μπορούσαμε να είχαμε οδηγηθεί από τις ίδιες τις μελέτες και τις διαπιστώσεις μας σχετικά μ' αυτές, και, αναπόφευκτα, με βάση τις σύγχρονες εμπειρίες της κοινωνίας μας, γεγονός που θα συμβάδιζε και με τις

17. Συνολικές απόψεις για τους τρόπους προσέγγισης της περιόδου αυτής, βλ. Ν. Σφοδρώνος, *οπ. ανωτ.*, τρία τουλάχιστον κείμενα, «Σκέψεις για μια εισαγωγή στην νεοελληνική ιστορία», σελ. 65 και επ., «Η ιστορία μας: μήπως πρέπει να την ξαναγράψουμε;», σελ. 75 και επ., «Οι Έλληνες και η δυτική ιδεολογία», σελ. 381 και επ.

βαθύτερες πολιτισμικές και ιστορικές μας ανάγκες.

Η αρχαία ελληνική ιστορία εξιδανικεύθηκε¹⁸ σε πραγματικά μεγάλο βαθμό, και άνοιξε τον δρόμο σε έντονες μορφές προγονολατρίας, οι οποίες και αποτέλεσαν μία από τις βασικές αιτίες για τις οποίες δεν επιχειρήσαμε να εσωματώσουμε στη σύγχρονη κοινωνία μας, δυναμικά και κάτω από διαφορετικές σκοπιές, την κλασική παιδεία με το πραγματικά μοναδικό πολιτικό και ανθρωπιστικό της περιεχόμενο. Η τρομακτικά μεγάλη νοηματική και ιδεολογική βαρύτητα της εξιδανίκευσης της ελληνικής αρχαιότητας, και όχι η κριτική της προσέγγιση και εσωμάτωση, για την σύγχρονη ελληνική πολιτισμική και εθνική ταυτότητα, και τα στρεβλωτικά της παρεπόμενα, αναδύονται εάν επιχειρούσαμε, έστω και για μία στιγμή, να συλλάβουμε την «παρουσία» μας στη σύγχρονη ευρωπαϊκή σκηνή, δίχως την φαντασμαγορική πανοράμια του κλασικού ελληνισμού. Η ενδεχόμενη λανθασμένη «γυμνότητα» μιας τέτοιας «εικόνας» και σύλληψης, είναι πραγματικά ενδεικτική. Για την εξιδανίκευση, βέβαια της αρχαιότητας, σημαντικό ρόλο διαδραμάτισε η αναπτυγμένη ιστορική επιστήμη των υπόλοιπων ευρωπαϊκών κοινωνιών, οι οποίες αναγνώρισαν στην οργάνωση και στην παιδεία της «πόλης» έναν υψηλό και ιδανικό για τον άνθρωπο πολιτισμό.

Την ιδανική αυτή αντίληψη για την αρχαιότητα και την «λατρευτική» μας στάση απέναντί της, υιοθετήσαμε μετά την ίδρυση του ελευθερού Ελληνικού κράτους, διότι ανακαλύψαμε σ' αυτήν το μεγαλείο που μας συνέδεε με την ιστορία των υπόλοιπων ευρωπαϊκών κοινωνιών και την ιστορία της σύνολης ανθρωπότητας, επιτρέποντας μας έτσι να υπερβούμε στην συνείδησή μας την σκοτεινή περίοδο της υποδούλωσης¹⁹. Η Ελληνιστική και η Ελληνορωμαϊκή περίοδος, πα-

18. Η εξιδανίκευση της αρχαιότητας και η προγονολατρεία αρχίζουν από τον 19ο αιώνα. «Η γνώστη προστακτική» «να φανώμεν έξοι των αρχαίων ημών προγόνων» αποτελεί το leitmotiv όλου του ελληνικού 19ου αιώνα», γράφει η Χ. Κουλούρη, στην πολύ ενδιαφέρουσα ανακοίνωσή της, «Διδασκαλία της Ιστορίας και Εθνική Αγώγι, (1830-1914)», στο *Η Διδασκαλία...*, *οπ. ανωτ.*, σελ. 13 και 11 και επ. Βέβαια, η ίδια στην συνέχεια με άλλους τρόπους και ως σημεία. Πέρα από τα όσα αναφέρουμε στην υποσημείωση αρ. 15, οι παρακάτω προτάσεις είναι εξίσου ενδεικτικές: «Η ανέπτυξη εξάλλου του εμπορίου, η επέκταση του κράτους και η Συμμαχία της Αθήνας τους πρόσφεραν (στους Αθηναίους), τις υλικές προϋποθέσεις για την ολοκληρωμένη του θάλασσας έκτασης (sic), που λέγεται πολιτισμός του «Χρυσού Αιώνα του Περικλή». Η εποχή αυτή δεν αποτελεί μόνο τη λαμπρότερη περίοδο της Ελληνικής Ιστορίας, αλλά και ολοκληρωτής της ανθρωπότητας (sic)». Ε. Βραυονοπούλου, *οπ. ανωτ.*, σελ. 121

19. Η στάση του Δ. Δανιηλίου πάνω στο θέμα, κατ' αρχήν έντονα ιδεολογική, δείχνει

άλλα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι υιοθετήθηκαν μετά την απελευθέρωση, κάτω από τις τεράστιες ιστορικές πιέσεις της περιόδου για την δημιουργία μιας εθνικής ταυτότητας, με περιεχόμενο αυτοπροσδιορισμού, διαφορετικό από εκείνο της υιοδούλωσης, και με κύρος έναντι των άλλων ευρωπαϊκών κοινωνιών²¹. Σήμερα όμως οι απόψεις αυτές μάλλον αβασάνιστα διατηρούνται μέσα από τους μηχανισμούς αναπαγωγής της ελληνικής κοινωνίας. Όλα δείχνουν επίσης, ότι στον τρόπο με τον οποίο μελετούμε τις δύο αυτές περιόδους, οι Έλληνες ως συγκροτημένη δρώσα οντότητα και ως ιστορικό συλλογικό υποκείμενο, εμφανίζονται σχετικά λίγο, ενώ αντίθετα η ελληνική παιδεία φαίνεται να αποτελεί μόνιμο συστατικό στοιχείο. Προβάλεται, δηλαδή, η δραστηριότητα, χωρίς να προβάλεται επαρκώς και το συλλογικό υποκείμενο της δραστηριότητας. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο έχουμε δυσκολίες να οικειοποιηθούμε τις περιόδους αυτές κάτω από μία ελληνική οπτική γωνία. Οι Ευρωπαίοι μελετητές επιδιώξαν να αποκαταστήσουν την ιστορία των περιόδων αυτών και να σηματοδοτήσουν την πιθανή σχέση τους με την δική τους ιστορία και τις ανάγκες τους. Και εφ' όσον πρόκειται για περιόδους στις οποίες δρουν περισ-

21. «Έπρεπε να αποκατασταθεί, (γράφει ο Ν. Σβορώνος), η αμφισβητούμενη συνέχεια του ελληνισμού, να εδραιωθεί η συνείδηση ενός ενιαίου ελληνικού λαού-έθνους και η ελπίδα της δημιουργίας ενός ελληνικού κράτους που θα συνέναντε τα διάσπαρτα τμήματά του». «Η ιστορία μας: μήπως πρέπει να την ξαναγράψουμε», *υποσ. ανωτ.*, σελ. 77. Ουσιαστικά, επρόκειτο για την διαμόρφωση μιας σύγχρονης ελληνικής ταυτότητας. Οι συζητήσεις που γίνονται πριν και μετά την εθνική επανάσταση για το όνομα που θα φέρουν οι πολίτες του νεοδημιουργούμενου κράτους, Έλληνες, γραικοί ή ρωμιοί, και οι οποίες βέβαια συνεχίσθηκαν με άλλες μορφές μέχρι και τον αιώνα μας, με τον τρόπο που οι διάφορες Κοραΐς, Ρενιέρης και πολλοί άλλοι, συνδέονται άμεσα με τον τρόπο που οι διάφορες ομάδες εξουσίας, διανοούμενοι, Φαναριώτες, Εκκλησία, και άλλες, συνέλαβαν την σχέση της ανασυγκροτούμενης ελεύθερης κοινωνίας, διαμέσου της σχέσης τους κατά προτεραιότητα με την Ευρώπη ή την Ανατολή, με μία από τις προηγούμενες ιστορικές περιόδους του Ελληνισμού. Ο τρόπος άλλωστε, με τον οποίον καθορίζεται το 1881 από τον Κ. Παπαρρηγόπουλο το περιεχόμενο του όρου «ελληνισμός», και οι συζητήσεις που θα γίνουν στην συνέχεια σχετικά μ' αυτόν, δείχνουν μία άλλη πλευρά του ίδιου προβλήματος: της ανασυγκρότησης της νεοελληνικής ταυτότητας μέσα και μέσω της ανα-ιδιοποίησης, με ποικίλους τρόπους, των διαφορετικών περιόδων της ελληνικής ιστορίας. Είναι φανερό, επομένως, ότι ο καθορισμός του περιεχομένου της νεοελληνικής πολιτισμικής και εθνικής ταυτότητας, και η ανα-ιδιοποίηση της ιστορίας των περιόδων του Ελληνισμού, είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Μία οπτική της συζήτησης, Δ. Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του έθνους του ίδιου νομίσματος. Μία οπτική της συζήτησης*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1989, σελ. *εθνισμός και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1983, 31 και επ. Επίσης, Δ.Γ. Τσαούσης, *επιμ. Ελληνισμός και Ελληνικότητα*, Αθήνα, Εστία, 1983, και Κ. Τσουκαλάς, *Εξέλιξη και Αναπαράγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977, σελ. 44 και επ.

ρόλον ότι αποκαταστήθηκαν, δεν σηματοδοτήθηκαν ως έχουσες ιδιαίτερο περιεχόμενο, μήτε από τους υπόλοιπους ευρωπαίους μήτε από μας τους ίδιους. Η ευρωπαϊκή σκέψη που τις μελέτησε, αναζήτησε σ' αυτές κυρίως τις μορφές παιδείας από τις οποίες και αποκόμισε πολλά. Δεν νομίζουμε, όμως, ότι στάθηκε απέναντί τους από την σκοπιά των συλλογικών ιστορικών δρώντων υποκειμένων, δηλαδή των λαών, που ενεπλάκησαν στην ιστορία αυτή, και δεν κατέγραψε, ούτε φαίνεται να κατανόησε ικανοποιητικά τον ρόλο τους. Φυσικά η σχετική υποβάθμιση των περιόδων αυτών από μας τους ίδιους, θα λέγαμε πως οφείλεται σε σημαντικό βαθμό και στην κυριαρχία του Χριστιανισμού, διότι έγιναν γενικότερα αποδεκτές ως ιστορικές περιοχές που προετοίμασαν την ανάδυση της θρησκείας του Ιησού Χριστού, ιστορικές περιοχές δηλαδή, που δεν δημιούργησαν και δεν είχαν αυστηρά δικό τους ιστορικό νήμα και ιδιαίτερα σημαντικό περιεχόμενο²⁰.

Οι δύο αυτές κατευθυντήριες αντιλήψεις, για την «ιδανικότητα» της κλασικής αρχαιότητας, από την μια πλευρά, και για την μικρότερη σημασία της Ελληνιστικής και Ελληνορωμαϊκής περιόδου, από την

πάρα πολύ καλά τα ερωτήματα, τις ανάγκες, και τις απαντήσεις που επιχειρεί να δώσει η ελληνική κοινωνία στο θέμα της συγκρότησης μιας νεοελληνικής εθνικής και πολιτιστικής ταυτότητας, στις αρχές του αιώνα. «Μπορεί τέλος οι Νεοέλληνες διανοούμενοι να πελαγώνουν μέσα σε πολυποίκιλες συζητήσεις, αν έχει ο Σύγχρονος Ελληνισμός με το βυζάντιο ή με την Αρχαία Ελλάδα τις περισσότερες ιστορικές σχέσεις, τη μεγαλύτερη πνευματική και ψυχολογική συγγένεια. ...Από την άποψη τούτη, (της ιδέας της αρχαίας μας καταγωγής ως συνείδηση ομαδική), -η κοινωνιολογία- διαπιστώνει αντικειμενικά (sic) πρώτα-πρώτα μιαν ακλόνητη πεποίθηση, πως οι Νεοέλληνες όλοι είναι Έλληνες και κατ'άγονται από τους Αρχαίους, κ' έπειτα την ανεξάντλητη ηθική δύναμη, που απολύει η πεποίθηση τούτη, και την ανυπολόγιστη επίδρασή της, όπως συμβολίζεται αυτή υπέροχα στην εξέλιξη της Αθήνας, που αντίθετα στη στάση αν' ότι φθινόσσα Κωνσταντινούπολη ή Σμύρνη, έχει γίνει από άθλιο χωριό της Τουρκοκρατίας, ξανά η Πρωτεύουσα των Ελλήνων», *υπ. ανωτ.*, σελ. 25-26. Αντί της πρόταξης των ιδεολογικών και αξιολογικών κρίσεων, σήμερα τουλάχιστον, δεν θα ήταν πιο βέβαιο επιστημονικά, να καταγράψουμε με την συλλογική κορεία των Ελλήνων και την δημιουργία τους, από την αρχαιότητα μέχρι την σύγχρονη εποχή, δίχως να αναζητούμε, πριν ακόμη αρχίσουμε, ποιά περίοδος είναι η πιο ένδοξη και με ποιόν συνδεόμαστε αμεσότερα;

20. Ιδιαίτερη σημασία στο σημείο αυτό έχει ο τρόπος με τον οποίο διδάσκονται τα θρησκευτικά, όπως και εάν διδάσκεται στοιχειωδώς ελεύθερα και επιστημονικά μια κάποια ιστορία των θρησκειών. Άλλωστε, ακόμη πιο ενδεικτικό είναι το γεγονός ότι ακόμη και σήμερα, πολύ συχνά, ευρισκόμαστε ενώπιον υπερβολικά χριστιανικών «αναγνώσεων» της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Ο τίτλος της παραγράφου που εισάγει την ιστορία του Χριστιανισμού σε ένα από τα εγχειρίδια της ιστορίας των περιόδων είναι χαρακτηριστικός: «Η Ρωμαϊκή οικουμένη αποκτά τη Θρησκεία της». Κ. Καλοκαιρινού, *υπ. ανωτ.*, σελ. 106

στέμφοι λαοί, δεν ασχολήθηκαν ιδιαίτερα και στον βαθμό που θα ήταν δυνατό με την δράση του καθένα απ' αυτούς, ξέχωρα, και επομένως και με την δράση του ελληνικού.

Μια ελληνική κριτική κατευθυντήρια αντίληψη για την ιστορία των περιόδων αυτών: της Ελληνιστικής, της Ελληνορωμαϊκής και της Βυζαντινής, θα πρότεινε να θεωρηθούν κατ' αρχήν, από πλευράς ιστορικής σημασίας, ισότιμες με εκείνες της αρχαιότητας και της σύγχρονης εποχής. Διότι, δεν νομίζουμε ότι είναι επιτρεπτό από την επιστήμη, να υποβαθμίζονται κάποιες ιστορικές περιόδοι σε σχέση με κάποια άλλη. Η ιστορική αποκατάσταση, κατανόηση και οικειοποίηση, από την μια πλευρά, μιας ιστορικής περιόδου, και η αξιολόγηση της πολιτιστικής, ανθρωπίνης και πολιτισμικής της προσφοράς στην ιστορία της ανθρωπότητας, από την άλλη, είναι δύο διαφορετικά πράγματα, έστω και εάν συνδέονται μεταξύ τους πολύ δυναμικά. Και δεν είναι καθόλου δόκιμο από μεθοδολογική σκοπιά να προσεγγίσουμε μια οποιαδήποτε ιστορική περίοδο, κατ' αρχήν, με βάση αξιολογικές οπτικές γωνίες που απορρέουν από ιδεολογικές αντιπαράθεσεις, όσο ισχυρές κι αν είναι αυτές.

Θα ήταν, επομένως, απαραίτητο και αναγκαίο για την σύγχρονη ελληνική ιστορική πραγματικότητα, αφού αποκαταστήσουμε την ιστορική τους ισοτιμία, να μελετήσουμε και πάλι τις περιόδους αυτές, αποκαθιστώντας τους ελληνικές συλλογικό δρων υποκείμενο, όχι μόνο στον χώρο της παιδείας, αλλά σε όλα τα επίπεδα της καθημερινής δημιουργίας, όπως και σε όλα τα επίπεδα της οικονομικής και πολιτικής οργάνωσης της ζωής. Το γεγονός αυτό θα επέτρεπε να αναγνωρίσουμε την συλλογική παρουσία μας στους ιστορικούς αυτούς χώρους σε όλα τα πεδία της πράξης, και να της αποδώσουμε το πραγματικό και αναγκαίο για μας περιεχόμενο. Εφ' όσον δεν το κάνουμε, θα διατηρούμε, σε σχέση με τις ιστορικές αυτές περιόδους, ένα κάποιο βαθμό αποξένωσης, και η σχετική υποβάθμισή τους στην πολιτισμική και ιστορική μας συνείδηση θα εξακολουθεί να παραμένει, σε βάρος βέβαια, πέραν των άλλων, και της σύγχρονης ιστορικής και πολιτισμικής μας ταυτότητας.

Ανάλογο είναι το πρόβλημα και με την βυζαντινή περίοδο. Η ευρωπαϊκή ιστοριογραφία ονόμασε την περίοδο αυτή με πολλούς τρόπους: «Υστερη ρωμαϊκή αυτοκρατορία», «Ρωμαϊκή αυτοκρατορία της Ανατολής», «Αντιτολμαϊκή Χριστιανική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία», για να κα-

ταλίζει στο ακόμη πιο ουδέτερο «Βυζάντιο». Και ο όρος κυριάρχησε διεθνώς, υποδηλώνοντας μία αυτοκρατορία πολλών και διαφόρων εθνοτήτων, οργανωμένων μέσα σε πλαιοία πολιτικά, στρατιωτικά και διοικητικά, καταρχήν ρωμαϊκά, και πολιτισμικά οπωδήποτε κυρίως ελληνικά²². Παρ' όλον ότι η δράση των ελλήνων, από μια κάποια ιστορική στιγμή και μετά, ως πούμε από τις αρχές του 7ου αιώνα, εμφανίζεται ως η σημαντικότερη αν όχι και ως κυρίαρχη για την βυζαντινή ιστορία, όλα δείχνουν ότι δεν κατορθώσαμε να αποκαταστήσουμε και να οικειοποιηθούμε, σε όλα της τα μεγέθη και από όλες τις πλευρές της, την θέση της συλλογικής παρουσίας των ελλήνων στους κόλπους της περιόδου αυτής, οποιαδήποτε και αν είναι. Θα λέγαμε μάλιστα, πως στο συμβολικό επίπεδο είναι πραγματικά δύσκολο να αναγνωρίσουμε την συλλογική ελληνική ταυτότητα στο όνομα Βυζάντιο, έστω και αν πρόκειται για όνομα ελληνικό. Και λέγοντας τούτο, δεν εκφράζουμε την παραμικρή επιθυμία να σηματοδοτήσουμε ως ελληνικές και να ιδιοποιηθούμε περιοχές της ιστορίας, που δεν ανήκουν και δεν οφείλονται πραγματικά στην δημιουργική πράξη των ελλήνων. Το ζήτημα αφορά το περιεχόμενο της πολιτισμικής και ιστορικής μας ταυτότητας, και τούτο, δίχως να έχουμε την παραμικρή διάθεση να την εξιδανικεύσουμε.

Μια άλλη γενικού χαρακτήρα κατευθυντήρια αντίληψη μέσω της οποίας ακόμη και σήμερα αντιμετωπίζουμε την βυζαντινή ιστορία, προέρχεται από την σύγκριση της με τον ευρωπαϊκό Μεσαίωνα²³. Ο Ευρωπαϊκός Μεσαίωνας πράγματι, σε σχέση με τον Ουμανισμό, την Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό θεωρήθηκε ως μία περίοδος σκοτα-

22. Πάνω στο θέμα, ενδεικτικά, βλ. G. Ostrogorsky, *op. cit.*, σελ. 52. E. Γλύκατζη-Αρβέλη, *op. cit.*, σελ. 16.

23. Εντελώς ενδεικτικά, για το πνεύμα διαμέσου του οποίου γίνεται η σύγκριση, A. Αντωνιάδου-Παυλίδου, *Εισαγωγή στην Ιστορία των Πολιτικών Ιδεών των Νεοτέρων Χρόνων: Η συμβολή του Βυζαντίου στην Δυτική Αναγέννηση και στην διαμόρφωση του ευρωπαϊκού πολιτισμού*, Αθήνα, Εκάβουλας, 1980, 228 σελ. Στον υπότιτλο προβάλλεται κυρίως η συμβολή του Βυζαντίου στην Δυτική Αναγέννηση, ενώ το πραγματικό θέμα του βιβλίου είναι η πορεία του Ελληνισμού στα πλαίσια της βυζαντινής αυτοκρατορίας, και θα μπορούσε κάλλιστα να είναι η δυναμικότητα και η πρωτοπορία του βυζαντινού Ελληνισμού σε σχέση με την «σκοτεινή» Δύση της ίδιας περιόδου. Η αλληλεπίδραση ή και η ισοτιμία ιστορική σχέση, θα λέγαμε, αντίθετα, πως είναι το πνεύμα πάνω στο οποίο φαίνεται να οικοδομεί τις εργασίες του ο K. Γιαννακόπουλος, *Βυζάντιο και Δύση*, Αθήνα, ε.δ. μ.ε.ρ. Εστία, 1985. Ενώ η έμφαση για την ανάδραση του Ουμανισμού δίνεται από τον P. Lemerle στον βυζαντινό ελληνισμό. Το σηματοδοτεί ο τίτλος στο βιβλίο του, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, Αθήνα, ε.δ. μ.ε.ρ., Μ.Ι.Ε.Τ., 1985.

δισμού. Με τον ίδιο τρόπο αντιμετώπισθηκε μέχρις ένα κάποιο βαθμό και η βυζαντινή περίοδος, έχοντας έναν επιπρόσθετο λόγο. Όταν ο Χριστιανισμός άρχισε να κυριαρχεί κατά τον 4ο αιώνα, έχοντας μάλιστα και την υποστήριξη του κράτους, στράφηκε εναντίον και καταπολέμησε όλες τις ιστορικές μορφές του Ελληνισμού που εξακολουθούσαν να υφίστανται, τόσο στο πεδίο της σκέψης και της φιλοσοφίας, όσο και στο πεδίο της καθημερινής ζωής και της θρησκείας. Και παρ' όλον ότι ο ανερχόμενος και κυρίως ο κυρίαρχος κρατικός Χριστιανισμός καταπολέμησαν τον εναπομείναντα ζώντα Ελληνισμό, και τους τρόπους ζωής που τον συγκροτούσαν, θα ήταν δύσκολο να αποδεχθούμε, ότι θα μπορούσε ο όρος «σκοταδισμός», που πράγματι χαρακτηρίζει τον δυτικό Μεσαίωνα, να αποδώσει την πολιτισμική και πολιτιστική κατάσταση της ελληνικής βυζαντινής περιόδου. Και τούτο για τον εξής λόγο.

Η βυζαντινή κοινωνία, ενώ, από την μια πλευρά χαρακτηρίζεται από μορφές απόλυτης, θα λέγαμε, αυταρχικότητας στην άσκηση της εξουσίας και στην οργάνωση του κράτους, από τον απόλυτο και ανελεύθερο χαρακτήρα της θρησκευτικής πίστης, από ποικίλες μορφές οικονομικής και κοινωνικής καταπίεσης και εκμετάλλευσης, αποτελεί, από την άλλη πλευρά, μία κοινωνία με τρομακτική και συνεχή κίνηση, ανθρώπων, πληθυσμών και μορφών ζωής. Στους κόλπους της αναπτύσσονται μόνιμα και σταθερά πολλαπλοί νέοι τρόποι οργάνωσης της δημόσιας και της ιδιωτικής ζωής, οικονομικής και κοινωνικής, νέοι τρόποι στρατιωτικής οργάνωσης και δράσης. Οι πόλεις όχι μόνον διατηρούνται, γεγονός που δεν συμβαίνει στο δυτικό Μεσαίωνα, αλλά γνωρίζουν και μεγάλες φάσεις ανάπτυξης, όπου η πολιτιστική δημιουργία λαμβάνει πραγματικά μοναδικές μορφές. Πανεπιστήμια και άλλες σχολές αναπτύχθηκαν και λειτούργησαν. Οι δύο και πλέον χιλιάδες περίπου συγγραφείς, που έγραψαν κατά την διάρκεια της βυζαντινής περιόδου, θα μπορούσαν κάλλιστα να εκληφθούν ως μία πρώτη σημαντική επιβεβαίωση και δείκτης της πολιτιστικής ζωής και κίνησης της περιόδου.

Η αναζήτηση μιας ελληνικής κατευθυντήριας αντίληψης για την ιστορία του Βυζαντίου, μας οδηγεί στις ακόλουθες σκέψεις. Μέχρι τώρα η μελέτη στρεφόταν καταρχήν στο Βυζάντιο, αντιμετωπίζοντάς το πρωταρχικά ως μία ιστορική περίοδο, ή ως ένα «κόσμο» στην δημιουργία του οποίου συμμετείχαν στην αρχή ο ρωμαϊκός και ο ελ-

ληνικός πολιτισμός, και στην συνέχεια η Ανατολή με ό,τι είχε να προσφέρει. Η προσέγγιση αυτή έχει υιοθετηθεί, πέρα από οποιαδήποτε ανανέωσή της, κατ' αρχήν και από την ελληνική πλευρά. Μία άλλη προοπτική θα επεδίωκε να αποκαταστήσει την παρουσία των ελλήνων στις συλλογικές της διαστάσεις, αποκαθιστώντας το νήμα της ελληνικής δράσης από την Αρχαία και την Ελληνιστορωμαϊκή περίοδο μέχρι και την πτώση της Κωνσταντινούπολης. Έτσι, ξεκινώντας από τους χώρους που οι έλληνες ήλεγχαν πληθυσμιακά, οργανωτικά ή και πολιτισμικά, θα μπορούσε να αποκατασταθεί και να μελετηθεί η συλλογική τους πορεία τόσο κατά την Ελληνιστορωμαϊκή περίοδο όσο και κατά την βυζαντινή. Η προσέγγιση αυτή θα επέτρεπε να συλλάβουμε τους έλληνες ως ιστορικό και συλλογικό υποκείμενο, να οριοθετήσουμε την ισχύ της δημιουργικής τους παρουσίας σε σχέση με τους άλλους λαούς, όχι μόνο χωρίς να αποκλείουμε τις υπόλοιπες προσεγγίσεις, αλλά αντίθετα χρησιμοποιώντας κάθε μία απ' αυτές. Σε ένα επόμενο στάδιο θα ήταν δυνατόν να επιχειρηθεί μία νέα σύνθεση της οπτικής αυτής γωνίας με τις προηγούμενες, και να αποκατασταθεί και πάλι μία συνολική προοπτική της περιόδου.

Με βάση την προσέγγιση αυτή, θα ήταν δυνατή και μια άλλη σκέψη. Η περίοδος που αρχίζει από τον 4ο αι. και μετά μέχρι και την άλωση της Κων/λης από τους Τούρκους, θα μπορούσε να θεωρείται και να ονομάζεται Ελληνικός Μεσαίωνα. Όχι για να της αποδοθεί, όπως είπαμε πιο πάνω, ένα «σκοτεινό» ιστορικό περιεχόμενο ανάλογο με εκείνο του δυτικού Μεσαίωνα, αλλά για να γίνει μία βαθύτερη σύνδεση της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας με μια ιστορική πραγματικότητα την οποία έχει σφραγίσει ο Ελληνισμός, όχι μόνον πολιτισμικά και χρονικά αλλά και χωρικά, δίχως να απορρίπτονται οι μέχρι τώρα αναπτυγμένες διαφορετικές προσεγγίσεις²⁴. Ομιλώντας

24. Πέραν της ονομασίας αυτής, έχουν χρησιμοποιηθεί και άλλες, όπως «Μεσαιωνικός ελληνισμός», σε σχέση με τον αρχαίο και τον νεότερο ελληνισμό, γεγονός που επιτρέπει την συγκρότηση της ελληνικής ιστορίας σε τρεις βασικές ενότητες (Ν. Σβρόνιος). Απλά και μόνον «Μεσαίωνα», από τον Ν. Σαρή και άλλους. «Νεοελληνικός Μεσαίωνα», από τον Δ. Δανιηλίδη, κυρίως για την περίοδο της Τουρκοκρατίας, ή η γενική έκφραση Μεσαιωνικός κόσμος, όπως και σε κάποια εγχειρίδια, και ενδεχόμενα και άλλες. Οι σκέψεις μας αυτές συνοδεύονται επίσης από την άποψη ότι θα ήταν δόκιμο να αναφέρονται ξεχωριστά όλες οι ιστορικές περιόδους. Οι όροι αρχαίος, μεσαιωνικός και νεότερος ελληνισμός, αποκρύβουν την Ελληνιστική, την Ελληνιστορωμαϊκή όπως και την περίοδο της Τουρκοκρατίας, και δεν αποδίδουν αρκετά εύκολα τις εδαφικές διαστάσεις της ιστορικής δράσης. Ο Ελληνισμός δεν είναι μόνο «τόπος» αλλά και «τόπος». Δεν μπορεί να

για Ελληνικό Μεσαίωνα, τόσο η προσέγγιση των ελλήνων ως συλλογικό υποκείμενο όσο και του Ελληνισμού της περιόδου θα μπορεί να γίνεται με μεγαλύτερη οικειότητα. Οι τρόποι ζωής που έχουν αναπτυχθεί κατά την περίοδο αυτή και θα μπορούν να αποδοθούν στην συλλογική πράξη των ελλήνων, προσδιορισμένων στον χώρο και τον χρόνο, παρ' όλον ότι θα εντάσσονται σε μία ευρύτερη ιστορική περίοδο και πολιτική κοινωνία, που σήμερα την ονομάζουμε Βυζάντιο, (πολιτική κοινωνία που κλίνει στους κόλπους της πολλές και ποικίλες άλλες εθνότητες), θα μπορούν να αντιμετωπίζονται ως μορφές σκέψης και πράξης, που αφορούν άμεσα την ιστορική ταυτότητα της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας.

β) Γενικές θεωρητικές κατευθυντήριες αντιλήψεις

Πέρα από τις παρατηρήσεις αυτές, πάνω στις βασικές κατευθυντήριες αντιλήψεις, μέσω των οποίων καθορίζεται η στάση της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας έναντι των περιόδων της ιστορίας της, θεωρούμε πως είναι απαραίτητο να παραθέσουμε δύο άλλες συνοπτικές, μεθοδολογικού και θεωρητικού χαρακτήρα, αντιλήψεις. Η πρώτη, αφορά την αλληλοδιαδοχή των ιστορικών περιόδων και τον τρόπο εκτίμησης τόσο του νοήματος όσο και του ιστορικού τους περιεχομένου, και η δεύτερη, την σχέση ανάμεσα στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό. Σαφέστατα πρόκειται για δύο τεράστια θέματα και δεν έχουμε την δυνατότητα παρά να δώσουμε δύο μόνον σημεία εκκίνησης για τον προβληματισμό.

Όσον αφορά τον τρόπο εκτίμησης των ιστορικών περιόδων και την αλληλοδιαδοχή τους, η ιστορική επιστήμη στην Ελλάδα μας έχει συνηθίσει, «παραδοσιακά» θα λέγαμε, σε δύο έννοιες, οι οποίες ουσιαστικά αποτελούν δύο βασικούς τρόπους αντίληψης, σκέψης και εκτίμησης του ιστορικού γίνεσθαι. Πρόκειται για τις έννοιες «ακμή» και «παρακμή». Με άλλα λόγια, τα νοητικά σχήματα μέσω των οποίων φαίνεται να μελετά η ελληνική ιστορική επιστήμη, κατά κύριο λόγο, τις μεγάλες ιστορικές περιόδους, τις αυτοκρατορίες, τα βασίλεια και

υπάρχει «τέρας» χωρίς «τόπον», πολύ δε περισσότερο όταν ένας συγκεκριμένος «τρόπος», όπως ο ελληνικός, αναπτύσσεται επί χιλιετηρίδες στον ίδιο «τόπον». Ο όρος Ελληνικός Μεσαίωας θα μπορούσε να καλύπτει τις περιοχές όπου κάθε φορά δρα ούσαν να αποδώσουν ή ενδεχόμενα όχι, μόνον κάτω και μέσω της συνεχούς έρευνας

τις πολιτικά οργανωμένες εν γένει κοινωνίες είναι εκείνα της «ακμής» και «παρακμής». Οι δύο αυτές έννοιες, μάλιστα, είναι νοηματικά φορτισμένες, διότι τείνουν συνήθως να παρουσιάζουν τις περιόδους ή τις στιγμές της ακμής ως θετικές, ενώ τις περιόδους και τις στιγμές της παρακμής ως εξ ορισμού αρνητικές ή μικρής σημασίας τόσο για την ανάυση αυτών των ιδιών των υπό μελέτη περιόδων, όσο και για τις μετέπειτα φάσεις της ιστορίας. Πέραν τούτου, οι δύο αυτές έννοιες δεν μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε με ποιο τρόπο περνάμε από την μία περίοδο στην άλλη, αν υπάρχει συνέχεια ή ρήξη, ποιά είναι η σχέση του παλαιού με το νέο, και με ποιόν τρόπο συντίθενται οι κινητήριες συνθήκες και οι παράγοντες της ιστορίας.

Και παρ' όλον ότι η ανάπτυξη των επιστημών του ανθρώπου, τον τελευταίο καιρό, έχει ματριάσει την σημασία τους σε μεγάλο βαθμό, φαίνεται πως στο επίθετο της σύγχρονης ελληνικής άρχουσας ιδεολογίας εξακολουθούν να επηρεάζουν σημαντικότερα τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται από την ελληνική κοινωνία η αλληλοδιαδοχή των περιόδων του Ελληνισμού. Η κατακερματισμένη εικόνα και μόνον, μέσα και μέσω της οποίας εμφανίζονται οι διάφορες ιστορικές περίοδοι του Ελληνισμού στις βασικές κατευθυντήριες αντιλήψεις, τις οποίες και αναφέραμε στην αρχή της εργασίας αυτής, το ολιγότερο μας επιτρέπουν να το αποδεχθούμε²⁵.

25. Τα νοητικά αυτά σχήματα εξακολουθούν να αποτελούν όχι μόνον ιδεολογικά κυρίαρχες, αλλά και συμβολικά δεσπόζουσες αντιλήψεις, σε όλα σχεδόν τα εργασιζόμενα που παρέχονται δωρεάν στην μέση εκπαίδευση και αναμειβόμενα και στην στοιχειώδη. Ο ελληνικός πολιτισμός έχει ακμάσει και παρακμάσει πολλές φορές, γι' αυτό και είναι «αθάνατος», όπως εύκολα και εκλαϊκευμένα αποδέχεται η τρέχουσα σύγχρονη νεοελληνική ιδεολογία του πολιτικού πεζοδρομίου, έχοντας μετατρέψει «το η Ελλάδα ποτέ δεν πεθαίνει» σε συνθήμα ενός αυτοσχεζόμενου εθνικού ναρκισσισμού. Τα σχήματα αυτά, έχουν διατεράσει, με θρησκευτικό ύψος και ήθος(!), ακόμη και θεωρητικές αντιλήψεις προσέγγισης της ιστορίας, που θα όφειλαν να σταθούν κριτικά έναντι οποιουδήποτε αποδόχης και χρήσης τους. Κραυγάλεο είναι το παράδειγμα του Γ. Κορδάτου, *Ακμή και παρακμή του Βυζαντίου*, Αθήνα, Μπουκουράλη, (1953) 1974. Είναι από τους ελάχιστους αν όχι ο μοναδικός ιστορικός, από όσους μπορούμε να συναντήσουμε στις βιβλιογραφίες των τελευταίων ετών, που χρησιμοποιεί τα σχήματα αυτά. Μήπως ως προς το σημείο αυτό είμαστε «ανεπιματρώ» τέκνα του «σκοτεινού» και «μεσαιωνικού» Τιφβόνα; E. Gibbon, *The history of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1776-88, ή ακόμη και του C. Lebeau, *Histoire du Bas Empire*, Paris, 1767-86. Η μόλις αναγεννημένη Ευρώπη του Βολταίρου και του Μοντεσκιέ ήθελε να αντιμετωπίζουν την καταλάντικη σε δυναμισμό, κίνηση και δημιουργικότητα χιλιετή βυζαντινή ιστορία, παρ' όλες τις σκοτεινές της πλευρές, ως περίοδο «παρακμής» και πτώσης της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Σχετικά, G. Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, Αθήνα, Βασιλόπουλος, τ.α., 1978, σελ. 52.

Ενώπιον της ανάγκης να προτείνουμε μια γενική κατευθυντήρια αντίληψη, που θα μας επέτρεπε να αντιμετωπίσουμε όλες τις περιόδους του Ελληνισμού στην συνεχή τους πορεία και αλληλοδιαδοχή ιαίμα, να αποκαταστήσουμε, δηλαδή, την συλλογική και συνεχή πορεία των ελλήνων και του Ελληνισμού, αναγνωρίζοντας κάθε φορά το παλαιό και το νέο, τις σταθερές ποιότητες και την μεταβολή, και γιατί όχι την τομή και την ρήξη σ' αυτή τούτη την πορεία, θα προτείναμε ως βασικές έννοιες, ως βασικά σχήματα σκέψης και κατανόησης, τόσο του ιστορικού περιεχομένου και του νοήματος, όσο και αυτής τούτης της διαδικασίας της κίνησης και της μεταβολής, τα νοητικά και μεθοδολογικά σχήματα της «αναπαραγωγής» και του «μετασχηματισμού». Κάθε κοινωνία, σε κάθε στιγμή της ιστορίας της, αναπράγεται και ταυτόχρονα μετασχηματίζεται. Όταν μία κοινωνία αναπράγεται σταθερά και μετασχηματίζεται με αργούς ρυθμούς, έχουμε μία περίοδο αναπαραγωγής και πιθανόν ανάπτυξης και δυναμισμού. Όταν οι ρυθμοί μετασχηματισμού της γίνονται έντονοι και κυριαρχούν, τότε η κοινωνία αυτή εισέρχεται σε μία περίοδο μετάβασης προς μία νέα μορφή οργάνωσης, η οποία, εφ' όσον κρυσταλλωθεί, θα τείνει να αναπράγεται όπως και η προηγούμενη. Οι συνθήκες και οι παράγοντες τόσο της αναπαραγωγής όσο και του μετασχηματισμού υπάρχουν ταυτόχρονα, μόνο που σε κάθε φάση της ιστορίας υπάρχουν με διαφορετική ένταση²⁶.

Με άλλα λόγια, τούτο σημαίνει τα εξής. Δεν έχουμε μία περίοδο ακμής και κατόπιν μία περίοδο παρακμής. Δεν καταρρέει ένας πολιτισμός, ένας τρόπος οικονομικής και πολιτικής οργάνωσης μιας ή και περισσοτέρων κοινωνιών, και μετά αρχίζει ο σχηματισμός ενός άλλου. Οι συνθήκες και οι παράγοντες για την δημιουργία του νέου είναι παρόντες πολύ πριν το νέο δημιουργηθεί. Δεν καταρρέει το παλαιό για να δημιουργηθεί το νέο, αλλά ο μετασχηματισμός του παλαιού είναι

26. «Η ιστορία είναι απλώς η διαδοχή ξεχωριστών γενιών, που καθεμιά τους εκμεταλεύεται τα υλικά, τα κεφάλαια, τις παραγωγικές δυνάμεις που της παραδόθηκαν από όλες τις προηγούμενες γενιές, και έτσι από τη μια μεριά, συνεχίζει την παραδοσιακή δραστηριότητα μέσα σε τελείως αλλαγμένες συνθήκες και, από την άλλη, μεταβάλλει τις παλιές περιστάσεις με μια τελείως αλλαγμένη δραστηριότητα». Κ. Μάρξ-Φ. Έγκελς, *Η γερμανική Ιδέολογία*, Αθήνα, Gutenberg, τομ. α, σελ. 83. Για μια σειρά σημαντικών προτάσεων πάνω στην θεωρητική αντίληψη της αναπαραγωγής και της μετάβασης, βλ., L. Althusser-E. Balibar, *Life le Capital*, Paris, Maspero, (Petite coll.) tome II, σελ. 152 και επ. Εξίσου, για τις σχέσεις ιστορίας, χρόνου και μεταβολής, A. Giddens, *La constitution de la société*, Paris, Puf, 1987, σελ. 38.

εκείνος που επιτρέπει το νέο²⁷. Και πιο συγκεκριμένα. Μέσα και μέσω της διαδικασίας αναπαραγωγής των σχέσεων παραγωγής αγαθών και των σχέσεων εξουσίας, αναδύονται νέες συνθήκες, οι οποίες αποτελούν και το πλαίσιο για την δημιουργία νέων σχέσεων παραγωγής και εξουσίας, δηλαδή, το πλαίσιο για τον μετασχηματισμό αυτής της ίδιας της κοινωνίας στο σύνολό της. Η κίνηση και η δυναμική της αναπαραγωγής παράγει τις συνθήκες του μετασχηματισμού, οι οποίες και θα επιτρέψουν, ή ακόμη και θα εξαναγκάσουν, την δημιουργία των νέων τρόπων σκέψης και πράξης, και, επομένως των νέων σχέσεων παραγωγής αγαθών και των νέων σχέσεων εξουσίας.

Οι νέες συνθήκες δε, που αναδύονται μέσα από τις ίδιες τις διαδικασίες της αναπαραγωγής, είναι κάθε φορά και πάντοτε «συνθήκες του πιθανού», συνθήκες δηλαδή που δεν προκαθορίζουν τη μορφή των νέων τρόπων πράξης και των νέων σχέσεων παραγωγής και εξουσίας²⁸. Διότι οι νέες αυτές σχέσεις και τρόποι πράξης συντίθενται, αποκρυσταλλώνονται και υλοποιούνται μέσα και μέσω των συγκρούσεων των ομάδων και των κοινωνικών τάξεων, στα πλαίσια

27. «Στην τάξη των κοινωνικών φαινομένων, ο μετασχηματισμός δεν είναι ούτε ξαφνικός, ούτε ολοκληρωτικός, ούτε δημιουργός μιάς άμεσας εμφανούς και συνεδητικής τομής (coupure). Αποτελεί το αποτέλεσμα πολλών διαδοχικών και της συσσώρευσης των επιπτώσεών τους». G. Baladier, *Sens et puissance*, Paris, Puf, 1971, σελ. 84. Και μερικές σελίδες πιο κάτω, «Το δείξαμε στην μελέτη που προηγείται, η κοινωνία φέρεται ανά πάσα στιγμή από την κίνηση που αποτελεί αυτή η ίδια η ιστορία της —ιστορία της ανάπτυξης και των μετασχηματισμών της. Μέσα στις συνθήκες αυτές, είναι δύσκολο να οριοθετηθούν «τομές» που επισημαίνουν το πέρασμα από έναν τύπο κοινωνίας σε έναν άλλο, και επιτρέπουν να καθορισθεί η «γενεαλογία» των κοινωνικών σχηματισμών». Αυόθι, σελ. 87. Ως προς το τελευταίο αυτό, θα λέγαμε ότι οι τομές είναι πολύ δύσκολο αν όχι αδύνατο να επισημανθούν, η διαφορετικότητα όμως της δομής των διαδοχικών κοινωνικών σχηματισμών, από ένα σημείο και μετά, μπορεί κάλλιστα να διαπιστωθεί και να μελετηθεί.

28. Χαρακτηριστική σε σχέση με την διαπίστωση αυτή είναι η πρόταση του Έγκελς, σύμφωνα με την οποία «ιστορία είναι το πεδίο των ασυνείδητων προθέσεων και των μη ηθελημένων σκοπών», την οποία και επαναλαμβάνει ο G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, σελ. 68 και επ. Συμπληρωματικά, επίσης, θα μπορούσαμε να επαναλάβουμε την πρόταση του G. Bachelard, «Όπως λέει ο Νίτσε: κάθε τι που είναι αποφασιστικό γεννιέται «παρά». Είναι εξίσου αλήθεια για τον κόσμο της σκέψης και τον κόσμο της πράξης. Κάθε νέα αλήθεια γεννιέται «παρά» αυτού που εμφανίζεται ως προφανές», *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Puf, 14ème ed., σελ. 11. Το γεγονός ότι οι συνθήκες της αναπαραγωγής λειτουργούν ως «συνθήκες του πιθανού» και αποκλείουν τον ντετερμινισμό, δεν σημαίνει πως το νέο δεν αποτελεί αναπόφευκτη και κλειστή των δεδομένων και εν μέρει αναπαραγόμενων κάθε φορά προηγουμένων συνθηκών, παραγόντων και μέσων. Θα μπορούσαμε να πούμε μάλιστα, ότι το παλαιό εξακολουθεί να υπάρχει, με πολλές μορφές, μέσα στο κάθε φορά «απρόβλεπτο» νέο

αυτής της ιδίας της διαδικασίας της αναπαραγωγής. Η ίδια η αναπαραγωγή παράγει τον μετασχηματισμό, παράγοντας τις συνθήκες δημιουργίας του νέου. Η δημιουργικότητα των ανθρώπων είναι το ίδιο σημαντική τόσο κατά την περίοδο της αναπαραγωγής όσο και κατά την περίοδο του μετασχηματισμού²⁹. Και το νέο δεν αφορά μόνον τις τέχνες και τα γράμματα, τα μεγάλα έργα και τον στοχασμό, αλλά κυρίως και πριν απ' όλα, τους τρόπους και τις σχέσεις παραγωγής υλικών και συμβολικών αγαθών και τις σχέσεις εξουσίας, όπως και τους τρόπους ατομικής και συλλογικής, προσωπικής και κοινωνικής, αναγνώρισης και δικαίωσης.

Η προοπτική αυτή, επομένως, κάθε φορά που θα έχουμε να μελετήσουμε μια κάποια φάση της ιστορίας του Ελληνισμού, θα μπορούσε να μας οδηγήσει στην ανίχνευση των μορφών και των τρόπων ατομικής και συλλογικής σκέψης και πράξης των ελλήνων, αλλά και των τρόπων επέμβασης του ελληνικού πολιτισμού σε κάθε μορφή συλλογικής δράσης πληθυσμών, εθνοτήτων ή και λαών της Μεσογείου, όπως και στην αναγνώριση και κατανόηση των τρόπων εκείνων πράξης και ζωής, που αναπαράγονται συνθέτοντας νέες μορφές οικονομικής, πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης. Η πρότασή μας, με άλλα λόγια, αποβλέπει στην μελέτη της δημιουργίας, της αναπαραγωγής και του μετασχηματισμού των τρόπων αντίληψης, σκέψης και πράξης των ελλήνων, είτε είναι οργανωμένοι σε αυτόνομες και ανεξάρτητες πολιτικά κοινωνίες, όπως κατά την κλασική αρχαιότητα, είτε δρουν στους κόλπους μιας ευρύτερης πολιτικής οντότητας, όπως είναι τα Ελληνιστικά Βασίλεια και η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.

Είτσι, με βάση την προσέγγιση αυτή, θα οφείλουμε να μελετήσουμε τα εξής στοιχεία. Πρώτον, τους τρόπους οικονομικής σκέψης και πράξης, μέσα στο ευρύτερο πλέγμα των σχέσεων και των μορφών πολιτικής και αισθητικής οργάνωσης της ζωής. Δεύτερον, τους τρόπους πολιτικής σκέψης και πράξης και την ηθική τους διάσταση, μέσα και μέσω όλων των μορφών καθημερινής ζωής, αρχίζοντας από τις μορφές οικογένειας. Και τρίτον, αναμφισβήτητα, τους τρόπους ιδεολογικής και θρησκευτικής σκέψης και πράξης, οι οποίοι συνδέουν τους ανθρώπους ιδεολογικά και νοηματικά με την πολιτική κοινωνία στην οποία εντάσσονται και με τον περιβάλλοντα Κόσμο. Και τούτο

βέβαια διαπερνώντας τις διαφορετικές περιόδους του Ελληνισμού, και διαπιστώνοντας τις μεταβολές όχι μόνο στις μορφές συνολικής οργάνωσης της οικονομικής και πολιτικής ζωής, αλλά και στην βαθύτερη ουσία τους, που είναι οι πρωταρχικές δομές, τα πρωταρχικά σχήματα αντίληψης, σκέψης και πράξης, μέσα και διαμέσου των οποίων, συντίθενται, κρυσταλλώνονται και υλοποιούνται οι βασικές σχέσεις του ανθρώπου με τον εαυτό του, την κοινωνία του και τον σύμπαντα Κόσμο.

Υιοθετώντας την προσέγγιση αυτή, θα διαπιστώναμε ίσως ότι ο Ελληνιστικός Κόσμος δεν αποτελεί μία περίοδο παρακμής σε σχέση με την κλασική «Ελληνική πόλη», αλλά μία περίοδο καταληκτικής δημιουργίας μορφών οργάνωσης στην πολιτική και κυρίως οικονομική και κοινωνική ζωή, όπως και στο πεδίο των φιλοσοφικών και θρησκευτικών αναζητήσεων. Η με άλλα λόγια, δεν πρόκειται για μια ιστορική περιοχή εφεύρεσης νέων τρόπων σκέψης και πράξης, αλλά για μία ευρύτατη χρονικά φάση δημιουργίας ανθρώπων, που αναζητούν να συνθέσουν το παλαιό με τις νέες αναγκαίες επιταγές, με τις νέες συνθήκες μέσα στις οποίες ευρέθηκαν αναπάντεχα, και γι' αυτό δημιουργούν. Η Ελληνορωμαϊκή περίοδος, ερίσιμη, δεν αποτελεί αλλά και μόνον τον χώρο ανάπτυξης ή τις «ιδανικές» συνθήκες για την ανάδυσση και κυριαρχία του Χριστιανισμού, ή, κάτω από μία άλλη οπτική, μία δουλκοποιητική πολυεθνική πολιτική κοινωνία, που θα αποσυνθεθεί και θα υποκύνει στις επιθέσεις των ορδών. Αλλά και τον Κόσμο εκείνο, όπου ο άνθρωπος απογυμνωμένος από «εθνικών» χαρακτηριστικά θρησκευτικά και πολιτικά πλάσματα και τρόπους ζωής, αναζητά την φυγή ή έναν υπέρτατο θεό, πλάθοντας και αναπλάθοντας στις πολυποικίλες θρησκείες και λατρείες, που αποδέχεται και οργανώνει, την ίδια του την συνείδηση, όπως και την εκμηδενισμένη του σχέση με την κοινωνία και τον Κόσμο που τον περιβάλλουν.

Η συζήτηση πάνω στα θέματα αυτά θα μπορούσε να λάβει μεγάλες διαστάσεις. Γι' αυτό και θεωρούμε πως είναι δίκαιο να αναφερθούμε στη δεύτερη βασική κατευθυντήρια αντίληψη, για την οποία μιλήσαμε στην αρχή της παραγράφου, και η οποία αφορά την σχέση του Ελληνισμού με τον Χριστιανισμό. Υπάρχει η γενική παραδοχή, ότι ο Ελληνισμός και ο Χριστιανισμός, μέσα και μέσω των βαθύτερων δομών και μορφών τους, αποτελούν δυο τρόπους σκέψης, όχι απλά και μόνο διαφορετικούς, αλλά και σταθερά αντίθετους και συγκρουόμε-

29. Για τον ρόλο της «αναγκαϊότητας» στην κίνηση της ιστορίας, βλ., επίσης, L. Kolakowski, *Histoire du Marxisme*, Paris, Fayard, 1987, τομ. α, σελ. 533 και επ.

νους. Τούτο αναφάνεται και στο γεγονός, ότι ο ανερχόμενος Χριστιανισμός του 4ου αι. επί Θεοδοσίου, και ο κυρίαρχος Χριστιανισμός του 6ου αι., επί Ιουστινιανού καταπολέμησαν τον Ελληνισμό. Πέραν τούτου, ο κλασικός Ελληνισμός ως αρχές ζωής και σύστημα σκέψης, χαρακτηρίζεται από την αναζήτηση της ελευθερίας, την συνεχή δημιουργία, την αδιαμφισβήτητη αξιοπρέπεια του ανθρώπου, τον διάλογο, την πολιτική ελευθερία, το κύρος και την ευθύνη του πολιτικού και ηθικού λόγου, την αναζήτηση του μέτρου και της αρετής, και, τέλος την δικαιοσύνη, ευτυχία και δικαίωση πάνω σε τούτον εδώ τον Κόσμο, γεγονός που τον θέτει εξ ορισμού σε μετωπική αντίθεση με τον Χριστιανισμό.

Παρ' όλα αυτά, όμως, η ιστορία μας αποκαλύπτει μία άλλη δυναμική σχέση του Ελληνισμού με τον Χριστιανισμό, που δεν είναι η αντιπαράθεση και η σύγκρουση, και την οποία μπορούμε ενδεχόμενα να αναζητήσουμε και σε άλλες φάσεις της ιστορίας του Ελληνισμού, πέραν από εκείνη κατά την οποία εμφανίστηκε ιστορικά, και είναι η περίοδος του πρώτου Χριστιανισμού, κυρίως μέχρι και τον 4ον αι. Πρόκειται για το γεγονός ότι ο πρωτόγονος λεγόμενος Χριστιανισμός, όταν ξεπέρασε τα όρια της Παλαιστίνης και των εβραϊκών κοινοτήτων της διασποράς, υπερέβη το πρωταρχικό του μήνυμα και αναπτύχθηκε ως τρόπος αντίληψης όλων των εκφάνσεων της καθημερινής ζωής, ως θεολογικός φιλοσοφικός αναπτυγμένος Χριστιανισμός, και ως κοσμοθεωρία, επειδή ακριβώς άντλησε από τα βασικά φιλοσοφικά και θρησκευτικά ρεύματα του Ελληνισμού που είχαν αναπτυχθεί κατά την Ελληνιστορωμαϊκή περίοδο. Η οποιαδήποτε εμπεριστατωμένη μελέτη με θέμα την ιστορία της χριστιανικής σκέψης, άλλωστε, επιτρέπει να φανεί ξεκάθαρα η σχέση αυτή, όσο και εάν τούτο φαίνεται περίεργο, όταν λαμβάνουμε υπόψη μας την αρχική τους μετωπική αντίθεση και αντιπαράθεση.

Όταν οι «πόλεις» παύουν να αποτελούν το οργανωμένο πλαίσιο της ανθρώπινης ζωής, και όταν, κατόπιν τούτου, η πολιτική ζωή παύει να έχει ως βαθύτερο περιεχόμενο και νόημα την ελευθερία και την αναζήτηση της δικαιοσύνης, του μέτρου και της αρετής για το σύνολο του «δήμου», οι ελληνικές μορφές σκέψης και πράξης εμποτίζονται από την οικουμενικότητα και από μία νέα υπό κατασκευήν οικουμενικού περιεχομένου ατομικότητα, που χαρακτηρίζουν και καθορίζουν το νοηματικό περιεχόμενο της ζωής κατά την Ελληνιστορωμαϊκή περίο-

δο. Οι διαστάσεις αυτές είναι το σημείο σύνδεσης και σχέσης των ελληνικών ρευμάτων σκέψης της ίδιας αυτής περιόδου, με τον οικουμενικό θεό, τον οποίο κηρύσσει ο Ιησούς Χριστός στον εβραϊκό κόσμο και ο Απόστολος Παύλος στον ελληνορωμαϊκό. Πρόκειται για έναν οικουμενικό θεό, που αποκαλύπτεται και απευθύνεται στους ανθρώπους ως εάν ήταν άτομα εντελώς εξατομικευμένα, ή με άλλα λόγια «αλλοτριωμένα», όπως και ήταν πράγματι, από την «εθνική» και πολιτική τους ταυτότητα και θρησκεία. Ο ένας και μοναδικός, οικουμενικός όμως θεός, ο οποίος απευθύνεται σε εξατομικευμένους ανθρώπους, που όμως διαβιούν στα πλαίσια μιας οικουμενικής και ακατάλυτης αυτοκρατορίας, είναι το σημείο της διαλεκτικής συνάντησης του Ελληνισμού με τον σχηματιζόμενο και ανερχόμενο Χριστιανισμό. Από το σημείο αυτό και μετά, η πορεία μένει να μελετηθεί όχι μόνο μέσα και διαμέσου της πρωταρχικής σύγκρουσης του Ελληνισμού με τον Χριστιανισμό, αλλά και μέσω της «δυνατής» διαλεκτικής και συνθετικής τους σχέσης³⁰.

Καταλήγοντας, λοιπόν, και επανερχόμενοι στα αρχικά μας ερωτήματα, οφείλουμε να επιβεβαιώσουμε και να αποδεχτούμε δύο τουλάχιστον ελάχιστα σημεία για τον τρόπο με τον οποίο διαχειρίζεται, μέσα και μέσω της άρχουσας ιδεολογίας, η σύγχρονη ελληνική κοινωνία την ιστορία της. Πρώτο, η προσέγγιση και οι βασικές κατευθυντήριες αντιλήψεις που έχουν υιοθετηθεί, έχουν επηρεασθεί σε πραγματικά μεγάλο βαθμό από την στάση και την γνώση που έχουν παράγει για τις περιόδους της ελληνικής ιστορίας, και με βάση την δική τους ιστορία, οι ευρωπαϊκές κοινωνίες. Και δεύτερο, στην ελληνική κοινωνία έχουν ήδη αναπτυχθεί οι μορφές εκείνες ιστορικής συνείδησης, μέσα και μέσω των οποίων είναι δυνατόν από εδώ και πέρα, οι προσεγγίσεις της σύνολης ελληνικής ιστορίας να γίνονται από την σκοπιά και με βάση την πορεία, τα βιώματα, και τέλος την συγκροτηση της ζωής και την ιστορική φάση στην οποία και ευρίσκε-

30. Σχετικά με την προβληματική αυτή, κάποια πρώτα στοιχεία, H. Lietzmann, *Histoire de l'Eglise Ancienne*, Paris, Payot, 2 tomes, 1960-62, P. Tillich, *Histoire de la pensée Chrétienne*, Paris, Payot, 1970. R. M. Grant, *Introduction historique au Nouveau Testament*, Paris, Payot, 1969, F. Engels, «Contribution à l'histoire du Christianisme primitif», στο Marx-Engels, *Sur la religion*, Paris, Ed. Sociales, 1972

ται αυτή τούτη η σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Και τούτο, όχι μόνον διχώς να απορρίπτονται, αλλά αντίθετα με την προσεκτική να λαμβάνονται υπ' όψη όλες οι προηγούμενες ευρωπαϊκές και μη προσεγγίσεις³¹.

Και είναι ανάγκη να επισημάνουμε εδώ, ότι η πρότασή μας για μία ελληνική προσέγγιση της ελληνικής ιστορίας, δεν είναι κατ' ανάγκη ελληνοκεντρική. Δεν αποσκοπεί να θέσει την ελληνική κοινωνία στο κέντρο της ευρωπαϊκής και πολύ περισσότερο της παγκόσμιας ιστορίας. Δεν αποσκοπεί να ανακαλύψει έναν κάποιο μοναδικό χαρακτήρα ή να παρουσιάσει τον Ελληνισμό ως μία κάποια μορφή αυτοδύναμου ή αυτο-αναπαράγόμενου πολιτισμού. Ο Ελληνισμός από την πρώτη στιγμή της συγκρότησής του όχι μόνον επικοινωνεί σταθερά, όχι μόνον μεταδίδεται και μετασχηματίζεται, αλλά όντας μόνιμα ανοιχτός σε όλες τις μορφές σκέψης και πράξης που αναπτύχθηκαν στην Μεσόγειο και την Ευρώπη, υιοθετεί, ό,τι μέσα και διαμέσου της ιστορικής συγκυρίας είναι ή και ακόμη κατορθώνει, έστω και εσφαλμένα, να εμφανίζεται ως χρήσιμο για την ανασυγκρότηση και την εξέλιξή του. Πολύ δε περισσότερο, και όπως νομίζουμε ότι γίνεται κατανοητό από τα προηγούμενα, μία ελληνική προσέγγιση της ελληνικής ιστορίας, δεν θα σήμαινε σε καμία περίπτωση ταύτιση του Ελληνισμού με την Ορθοδοξία³².

31. Μια ενημερωτική και ολοκληρωμένη έκθεση για την πορεία, τα κενά και τις τρομακτικές ανάγκες της ελληνικής ιστορικής έρευνας, μπορούμε να βρούμε στην ανακοίνωση του Μ. Ζακελλαρίου, κατά την πανηγυρική-εγκατάστασή του στην θέση του Προέδρου της Ακαδημίας Αθηνών, με θέμα, «*Η ιστορική έρευνα στη χώρα μας: οι επιστημονικές ανάγκες της και οι ψευδοεπιστημονικές προκλήσεις που αντιμετωπίζει από το εξωτερικό*», Αθήνα, 9 Ιανουαρίου 1992.

32. Τα σημεία που πρέπει να αποφύγουμε, στην προσπάθεια ανασυγκρότησης μιας ελληνικής προσέγγισης της ελληνικής ιστορίας, «κάνω από το πρώτο μιας υποτιθέμενης «ουσίας» ιδιουσυντακτών και πολιτισμικών γνωρισμάτων των νεοελλήνων», περιγράφονται με σαφήνεια από τον Κ. Τσουκαλά, *Εξάρτηση... υποα. ανατ.*, σελ. 27 και επ. Χαρακτηριστικές και προς αποφυγή θα ήταν οι παρακάτω προτάσεις του Γ. Σκλήρου: «Το σχηματισμό των φυλετικών ιδιοτήτων μας, έτσι όπως εκφάνονται σήμερα, το χρεώσουμε κατ' εμάς ιδίως στη μεσαιωνική βυζαντινή ιστορία μας και στη νεότερη περίοδο της τουρκοκρατίας. Και αν ακόμα παραδεχόμαστε μερικές (sic) κοινές μας ιδιότητες με τους αρχαίους Έλληνες, αυτές βέβαια είναι ασήμαντες, μπροστά στον νόμο της ομοιότητας που έχουμε με το βυζαντινό και μεταβυζαντινό ασιατικό πολιτισμό. Βρίσκεται δυστυχώς (sic) πολύ μακριά από ό,τι ο ανοιχτόκαρδος, φυσιοκρατικός, καλλιεργητικός, φιλοσοφικός, δημοκρατικός και φιλελεύθερος εκείνος λαός όπως ήταν οι αρχαίοι Έλληνες και ιδίως οι αρχαίοι Αθηναίοι. Σε μας βαρύνει ολόκληρο το κλειστό, ασκητικό, ακατάσθητο, σχολαστικό, στείρο και δεσποτικό, πατριαρχικό πνεύμα του βυζαντινού και της Ανατολής». Γ. Σκλήρου, «*Τα σύγχρονα προβλήματα του Ελληνισμού*», στο Έργα, Αθήνα, Επικαι-

Με άλλα λόγια, μία ελληνική προσέγγιση της ελληνικής ιστορίας θα ήταν δυνατόν να εκφράζει και να κρυσταλώνει την πολυδυναμική σχέση της ελληνικής κοινωνίας όχι μόνον με τις προηγούμενες ιστορικές της περιόδους, αλλά και με τις άλλες ευρωπαϊκές και μεσογειακές κοινωνίες, έχοντας όμως συνειδητά ως σημείο εκκίνησης (αποκλειστικό άλλοτε) αυτή τούτη την ελληνική κοινωνία και την ιδιαιτερότητα της σύγχρονης ιστορικής της πορείας, όπως άλλωστε συμβαίνει και με τις ιστορικές σχολές και προσεγγίσεις των περισσότερων ευρωπαϊκών κοινωνιών. Ένας άλλος δε χώρος έρευνας, ο οποίος ανήκει στην σύγχρονη ελληνική ιστορική επιστήμη και στον οποίο οφείλει να στραφεί, είναι εκείνος που αφορά τον Ελληνισμό του Πόντου και της Ρωσίας, τις ελληνικές κοινότητες της Ευρώπης, το πραγματικά πολυπληθή ελληνισμό της Αμερικής και της Αυστραλίας όπως τέλος και τις ελληνικές κοινότητες σε όλα τα σημεία της υδρογείου.

ρότητα, 1977, σελ. 201. Ο Γ. Σκλήρος κάνει το σφάλμα να θεωρεί και να εκλαμβάνει τις μορφές συλλογικής ιστορικής, κοινωνικής και πολιτικής συνείδησης των νεοελλήνων, όπως και τις μορφές συλλογικής δικαιοσύνης, ως «φυλετικές ιδιότητες». Οι έντονες ιδεολογικές και αξιολογικές προτιμήσεις του, ίσως βαρύνουν την «επιστημονική» του ανάδοση πολύ περισσότερο από ότι θα ευχόταν και θα επέτρεπε μια ποιητικότερη επιστημονική προσέγγιση.

ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ

ΤΕΥΧΟΣ 37

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 1990

ΔΡΧ. 500

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ

Τεύχος 37: Οκτώβριος/Νοέμβριος/Δεκέμβριος 1990

ΕΚΔΟΤΗΣ - ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ

Άννα Λαμπράκη
Αναγνωστοπούλου 5

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Γιούλη Βελισσαροπούλου
Κλαίρη Ευστρατίου
Αντρέας Ιωαννίδης
Άννα Λαμπράκη

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Μαριάννα Στραπατσάκη

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ - ΔΙΑΦΗΜΙΣΗ

Δημήτρης Αμυρίδης

ΣΥΝΔΡΟΜΗ

ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ, Πανεπιστημίου 9
105 64 ΑΘΗΝΑ, τηλ. 3253246

ΕΚΤΥΠΩΣΗ OFFSET

LINORA Ε.Π.Ε.

ΦΩΤΟΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

ΦΩΤΡΟΝ ΑΕ.

ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑ

Δημοσιογραφικός Οργανισμός
Λαμπράκη Α.Ε.

Copyright ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ

Τα χειρόγραφα που στέλνονται στο περιοδικό δεν επιστρέφονται.

Οι συγγραφείς των άρθρων είναι υπεύθυνοι για τις απόψεις τους.

Η σύνταξη διατηρεί το δικαίωμα να επιφέρει φραστικές μεταβολές στα δημοσιευόμενα κείμενα.

Διόρθωση κειμένων: Κώστας Τσινάρης.
Αγγλική απόδοση των περιλήψεων: Θέτη Ξανθάκη.

ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ: ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ

ΓΡΑΦΕΙΑ: Πανεπιστημίου 9, 105 64 ΑΘΗΝΑ
Τηλ. 325 3246-323 0221, 2, 3 εσωτ. 357

Ο αρχαίος κόσμος στο διεθνή κινηματογράφο	6
Χρήστος Χαλκιάς	
Ελληνικός κινηματογράφος και ιστορία: μια σκιαγράφηση	34
Τάσος Γουδέλης	
Η περίπτωση του Παζολίνι	47
Νίκος Ξένιος	
Ο αρχαιολογικός έλεγχος των εκσκαφών για τον κεντρικό αποχετευτικό αγωγό Ρόδου: εκπλήξεις και προβλήματα	50
Εριφύλη Κανίνια	
Δίδυμο ταφικό μνημείο: συμβολή στη μελέτη των Ροδιακών νεκροπόλεων	58
Αντώνης Μαστραπάς	
Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό	65
Αντώνης Παπαρίζος	
Αρχαιολογικοί τόποι και αρχαιολογικοί χώροι	71
Βασίλης Δωροβίνη	
Εκλεκτικιστικές κατοικίες στην Κηφισιά στα χρόνια της «Μπελ Επόκ»	73
Ελένη Παπανδρέου	
Μοντέρνα αρχιτεκτονική και προβλήματα διατήρησης	84
Αντρέας Γιακουμακάτος	
Αρχαιολογικά: Ειδήσεις, Εκθέσεις, Συνέδρια, Βιβλία, Αλληλογραφία, Νεοελληνικές βαρβαρότητες	92
Αρχαιομετρικά Νέα	103
Η Ελληνική Πλαστική	105
Σταυρούλα Ασημακοπούλου	

ΟΙ ΚΥΡΙΑΡΧΕΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ

Κάθε κοινωνία αποκρυσταλλώνεται και δομείται μέσω μιας εικόνας, μιας ολικής αναπαράστασης, μια κοσμοθεωρητικής αντίληψης γι' αυτό που η ίδια αποτελεί. Ο πυρήνας της ολικής αυτής αντίληψης / αναπαράστασης συντίθεται κάθε φορά από μία ή και περισσότερες αντιλήψεις για τον άνθρωπο. Έτσι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος πολίτης στα πλαίσια της ελεύθερης αυτο-νομούμενης αρχαίας ελληνικής πόλης, χριστιανός υπήκοος και δουλοπάροικος στα πλαίσια μιας οικουμενικής χριστιανικής κοινωνίας, ον συνεχώς αναδυόμενο και αυτο-δημιουργούμενο στους κόλπους μιας ελεύθερης σύγχρονης εθνικής κοινωνίας, γεγονός θάβεται που δείχνει παράλληλα πως οι λέξεις και οι προτάσεις, μέσω των οποίων συγκροτείται μια κάποια αντίληψη για τον άνθρωπο, συνθέτουν ταυτόχρονα και τις κυρίαρχες αντιλήψεις γι' αυτήν τούτη την κοινωνία μέσα στην οποία και ζει ο άνθρωπος αυτός. Η άλλη πλευρά των αντιλήψεων για τον άνθρωπο είναι οι αντιλήψεις για την κοινωνία. Η εικόνα / αντίληψη που έχουν τα μέλη μιας δεδομένης ιστορικής κοινωνίας για τον εαυτό τους εμπεριέχει την εικόνα / αντίληψη που έχουν για την κοινωνία τους και αντίστροφα.

Πέραν τούτου, στην ίδια αυτή αντίληψη για τον άνθρωπο και την κοινωνία ενυπάρχει αναπόφευκτα και μια εικόνα για τον σύμπαντα Κόσμο. Όταν το Σύμπαν / Φύση προσωποποιείται στην εικόνα ενός Θεού, τότε η αντίληψη άνθρωπος / κοινωνία / κόσμος γίνεται άνθρωπος / κοινωνία / Θεός. Με άλλα λόγια, η αντίληψη που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του συνδέεται μέσω της συνολικής αναπαράστασης για την κοινωνία του με την αντίληψη που έχει για τον Θεό. Και στην περίπτωση που η ολική αυτή κοσμοθεωρητική αναπαράσταση είναι τελείως ασυνείδητη και διάχυτη μέσα σε κάποιον κοσμογονικό μύθο ή σύστημα μύθων, και τότε ακόμη η αντίληψη για τον άνθρωπο όχι μόνον είναι παρούσα, αλλά έχει και κομβική θέση στη ζωή της κοινωνίας αυτής. Είναι άμεσα ή έμμεσα συνδεδεμένα με την αντίληψη για τον θεό ή τους θεούς και τον Κόσμο.

Όλα συμβαίνουν με τέτοιον τρόπο ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο μετασχηματισμός της οποιασδήποτε κοινωνίας σηματοδοτείται, γίνεται αισθητός, από τη στιγμή που μια κάποια κριτική αρχίζει να ασκείται από τα μέλη της κοινωνίας αυτής στην κυρίαρχη αντίληψή της για τον άνθρωπο. Η κριτική της θρησκείας και των θεών είναι το αμέσως επόμενο ή σχεδόν ταυτόχρονο στάδιο της κριτικής αυτής. Με τον όρο κριτική εννοείται εδώ όχι μόνον εκείνη που ασκείται συνειδητά και προφέρεται δημόσια, αλλά και εκείνη που ασκείται ασυνείδητα και σιωπηλά από πολύ μεγάλο μέρος των μελών μιας κοινωνίας μέσω της καθημερινής τους δραστηριότητας, όταν αυτή έρχεται σε αντίθεση με τις άρχουσες και καθιερωμένες μέχρι τη στιγμή εκείνη μορφές πράξης και σκέψης. Η διαπίστωση λοιπόν σύμφωνα με την οποία κάθε κοινωνία αναπαράγεται και μετασχηματίζεται, αναπαράγοντας και μετασχηματίζοντας, στο κοσμοθεωρητικό επίπεδο, πριν απ' όλα, την αντίληψή της ή τις αντιλήψεις της για τον άνθρωπο, αποτέλεσε το κίνητρο αλλά και τη βάση της εργασίας αυτής, σκοπός της οποίας είναι η μελέτη των κυρίαρχων αντιλήψεων για τον άνθρωπο στην πορεία του Ελληνισμού.

Οι προτάσεις που ακολουθούν αποτελούν μια πρώτη διάρθρωση του θέματος, έναν πρώτο σχεδιασμό σειράς υποθέσεων, θα λέγαμε σκέψεων που ψηλαφούμε ακόμη και οργανώνουμε, αλλά των οποίων η ως τώρα επεξεργασία μας επιτρέπει να επιχειρήσουμε μια πρώτη σύνθεση.

Αντώνης Παπαρίζος

Κοινωνιολογία θρησκείας

1. Αρχαία Ελλάδα

Ήρθε ο χρόνος που καθόρισε η μοίρα και οι θεοί έπλασαν τα γένη των θνητών, ζώων και ανθρώπων, από χώμα και φωτιά, λέει ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα, και ανάθεσαν στον

Προμηθέα να τους χαρίσει τις ικανότητες που ήταν χρεία για τη σωτηρία τους. Ο Επιμηθέας ζήτησε από τον Προμηθέα να κάνει εκείνος το μοίρασμα και έτσι έγινε. Όταν όμως έφτασε η ώρα των ανθρώπων δεν είχαν απομείνει άλλες ικανότητες. Τότε έκλεψε ο

Προμηθέας από τον Ήφαιστο και την Αθηνά τις τέχνες και τις έδωσε στους ανθρώπους μαζί με τη φωτιά.

Οι άνθρωποι μπήκαν στον Κόσμο, έκαμαν βωμούς, άρθρωσαν τη γλώσσα, δημιούργησαν με τις τέχνες κατοικίες και ενδύματα και

πήραν από τη φύση την τροφή. Μην έχοντας όμως την πολιτική τέχνη ζούσαν διάσπαρτοι.

Κάθε που μαζεύονταν σε πόλεις αδικούσαν και σκότωναν ο ένας τον άλλο. Έτσι έμεναν δίχως σωτηρία. Ο Δίας, φοβούμενος μήπως χαθεί το γένος των ανθρώπων, έστειλε τον Ερμή να τους δώσει την τέχνη της πολιτικής, την αιδώ και τη δικαιοσύνη, ώστε να γνωρίσουν τους δεσμούς της φιλίας, να ιδρύσουν τις πόλεις και να γίνουν πολίτες.

Δεν είναι απλώς και μόνο κάποιος μύθος αυτό που διηγείται ο Πρωταγόρας, αλλά η θέσμιση της πολιτικής, η θέσμιση της «πόλης» και ακόμη περισσότερο του ανθρώπου ως πολίτη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο άνθρωπος για την Αρχαία Ελληνική κοινωνία αναδύεται τη στιγμή που ιδρύεται η «πόλις». Ο άνθρωπος ή είναι πολίτης ή παύει να υπάρχει. Μαθαίνει με την πολιτική τέχνη να ζει σε πόλεις ή χάνεται, ως γένος. Και, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε από την ιστορική πορεία της «πόλης», αν ο άνθρωπος ελευθερώνεται σταδιακά από το πατριαρχικό γένος και αναπτύσσεται ως ελεύθερος, υπεύθυνος και υπόχρεος πολίτης, αυτό οφείλεται στους δεσμούς που θέτει η ίδια η «πόλις».

Η μοίρα της «πόλης» είναι δική του μοίρα. Μόνον ως πολίτης μπορεί να είναι άνθρωπος. Όλες οι μορφές δικαίωσης και αναγνώρισης που μπορεί να βιώσει είναι «πολιτικές». Αν πάψει να είναι πολίτης, γίνεται ξένος, κινδυνεύει να γίνει δούλος ή μπορεί να γίνει μέτοικος. Αν ζει έξω από την «πόλη» είναι «αγροίκος». Έχει μια θέση στον Κόσμο επειδή έχει μια θέση στην «πόλη». Η «πόλις» αποτελεί τους τρόπους με τους οποίους ο άνθρωπος αναζητά την αρμονική και τη νοηματική του σχέση με τον Κόσμο, τους τρόπους με τους οποίους δικαιολογεί την ύπαρξή του. Αν καταστραφεί η «πόλις», ο άνθρωπος, μη έχοντας πλέον δυνατότητα νοηματικής αποκατάστασης της ύπαρξής του, • είναι • αναγκασμένος • να προσπέσει σε άλλους βωμούς και να παρακαλέσει άλλους θεούς να τον προστατεύσουν.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε

ότι στα πρώτα βήματα της «πόλης» η πολιτική είναι η τέχνη της επιβίωσης, η ενότητα των ανθρώπων ή η πρώτη εξισορρόπηση των ανθρώπινων δυνάμεων και επιθυμιών, των ανθρώπινων αναγκών και συγκρούσεων. Πολιτική, επομένως, για τους Έλληνες της αρχαιότητας, είναι η σωτηρία των ανθρώπων, η αιδώς και η φιλία, όπως πραγματώνονται στις πρώτες πρακτικές και καθημερινές τους μορφές. Όταν αργότερα η «πόλις» αναπτύσσεται, η αιδώς και η φιλότης γίνονται σωφροσύνη και ευσέβεια, δικαιοσύνη και ελευθερία, γίνονται αρετή.

Επομένως, πολιτική είναι η αναζήτηση του αγαθού και του ωραίου, και άνθρωπος η άσκηση στην αναζήτηση αυτή, η διαχείριση της σωτηρίας των ανθρώπων, η άσκηση στην αρετή.

Παρόλον όμως ότι η πολιτική στην πράξη κλείει μέσα της τη μορφή αυτή του ανθρωπισμού, υπακούει στη λογική των κοινωνικών συγκρούσεων και των αδυναμιών του ανθρώπου. Συνδέθηκε με τη βία και τη θέσμοποίηση. Απέκλεισε από την πολιτική ζωή τόσο τις γυναίκες και τους δούλους όσο και τους ξένους. Όρθωσε ανάμεσα στις πόλεις τον πόλεμο και το πάθος. Τραγική αποδείχθηκε η μοίρα πολλών ανθρώπων στους κόλπους της «πόλης». Αυτή δεν είναι άλλωστε η άλλη πράξη της πολιτικής, η τραγωδία; η σύγκρουση των ανθρώπων μεταξύ τους και με τη μοίρα; η δοκιμασία; Το συχνά επαναλαμβανόμενο πέρασμα από την κατάσταση του πολίτη στην κατάσταση του δούλου και η απελευθέρωση των δούλων, αλλά και η τραγική επέμβαση των γυναικών στην πολιτική δράση και ζωή ανδρών επιφανών, όπως εκείνη της Κλυταιμνήστρας, της Μήδειας και της Αντιγόνης, είναι τα γεγονότα που θα επιφέρουν μια κάποια μορφή επέκτασης της αντίληψης του ανθρώπου / πολίτη σε όλα τα ανθρώπινα όντα οποιουδήποτε γένους και τάξης. Θα μπορούσαμε λοιπόν καταλήγοντας να πούμε, ότι κατά την πρώτη περίοδο ίδρυσης της «πόλης», άνθρωπος είναι ο πολίτης στην προσπάθειά του για συλλογική επιβίωση και σωτηρία, ενώ κατά την περίοδο της ακμής της,

ο άνθρωπος γίνεται άσκηση, άσκηση στην ελεύθερη πολιτική δράση, άσκηση δικαιοσύνης, σωφροσύνης και ευσέβειας, η οποία όμως μπορεί να οδηγήσει στην τραγωδία και τη δοκιμασία.

Η ζωή στην «πόλη» σκοπεύει στην πολιτική αρετή, γι' αυτό και ο ίδιος ο άνθρωπος ως πολίτης είναι άσκηση εναρμόνισης του όντος με την πολιτική κοινωνία και τον Κόσμο, άσκηση και πραγμάτωση της αρετής και επομένως έργο τέχνης. Ο θάνατος είναι επιλογή και πράξη πολιτική, πράξη σωφροσύνης και ευσέβειας. Είναι η αναζήτηση της «τελείωσης» στην πολιτική του ζωή, ή ολοκλήρωση της άσκησης για την αρετή, που είναι αυτός ο ίδιος ο άνθρωπος.

II. Η Ελληνιστική περίοδος

Και η Αρχαία Ελληνική κοινωνία καταλύεται. Ο Μέγας Αλέξανδρος μεταφέρει τον Ελληνισμό στην Ανατολική Μεσόγειο. Οι δομές της «πόλης», από τη μια πλευρά, και οι μορφές οργάνωσης των διαφορών εθνοτήτων της Ανατολικής Μεσογείου και της Μεσοποταμίας, οι οποίες και βασίζονται στην πατριαρχική κυρίως οργάνωση του γένους αλλά και της κώμης, από την άλλη, αρχίζουν να καταλύονται. Τα Ελληνιστικά Βασίλεια, ενώ αρχικά ιδρύονται πάνω στις προηγούμενες μορφές οικονομικής, πολιτικής και νοηματικο-ιδεολογικής οργάνωσης της ζωής των ανθρώπων, στη συνέχεια και σχεδόν ταυτόχρονα επιφέρουν ριζικές μεταβολές και με μεγάλη ταχύτητα μάλιστα.

Μια νέα μορφή ατομικισμού προβάλλει, που θα την ονόμαζα οικουμενικό ατομικισμό, και ο άνθρωπος, χωρίς να γίνεται «κυνικός», γίνεται κοσμοπολίτης. Μεταλλάσσεται αναγκαστικά σε πολίτη της Μεσογείου και σταδιακά πολίτη του Κόσμου. Η συμμετοχή του στον πολυεθνικό Κόσμο της Ελληνιστικής Μεσογείου γίνεται περισσότερο καθοριστική για τη ζωή του από όλες τις άλλες δομές στις οποίες συμμετείχε ως τώρα. Μόνο που τούτη η «πολιτεία», στην οποία υπάγεται αναγκαστικά, ξεφεύγει τελείως από τον έλεγχό του. Δεν είναι μήτε η Ελληνική «πόλις» για τους Έλλη-

νες: πόλις·Κόσμος για την οποία ήταν υπεύθυνος, μήτε το γένος, η κώμη και η φυλή για τις ποικίλες ανατολικές εθνότητες: πλαίσιο στο οποίο είχε μια καθημερινή ύπαρξη. Η «πολιτεία» αυτή είναι ανεξέλεγκτη, χαοτική, συναισθηματικά και βιωματικά απροσπέλαστη. Εντείνεται στις διαστάσεις του Κόσμου. Γίνεται Σύν-παν.

Η πολιτική πλέον είναι τέχνη δίχως δυνατότητα χρήσης και δίχως σκοπό. Η σωφροσύνη, η ευσέβεια και η αρετή της Ελληνικής παιδείας χάνουν το θεσμικό πλαίσιο της δημόσιας πρακτικής ανάπτυξής τους, την «πόλη», και δεν μπορούν παρά να εμφανίζονται ως απολιτικές και, επομένως, ως προσωπικές ποιότητες των ανθρώπων. Ο φυλετικός άνθρωπος της ανατολής, χάνοντας σε μεγάλο βαθμό τα εθνικά του χαρακτηριστικά, οδηγείται σε άλλες αντιλήψεις για τη ζωή και τη δράση. Η νέα κυρίαρχη, βιωματική και καθημερινά πρακτική κατάσταση για τον άνθρωπο, ο άνθρωπος / κοσμοπολίτης, επιβάλλεται και επιβεβαιώνεται στις συνειδήσεις και όταν ακόμη οι άνθρωποι οι ίδιοι δεν το «συνειδητοποιούν».

Τα ρεύματα της Ελληνικής σκέψης, και ανάμεσά τους ο στωικισμός, προβάλλουν μια νέα ολική θεωρητική αντίληψη και αναπαράσταση του Κόσμου. Ο γνωστικισμός, θρησκευτικό καταρχήν ρεύμα μεσοποταμιακής καταγωγής, ο οποίος δέχεται, μεταξύ άλλων, κυρίως ότι ο άνθρωπος φέρει μέσα του ένα κομμάτι κοσμικού φωτός, αρχίζει να εγκαταλείπει την αρχική του κοιτίδα και να μεταδίδεται στη Μεσόγειο, αποκτώντας, στην επαφή του με τον Ελληνισμό, φιλοσοφικές διαστάσεις.

Ο Μεσογειακός Κόσμος χάνει την εφηβική του γοητεία. Η επιβίωση γίνεται δύσκολη. Οι Ελληνικές μυστηριακές λατρείες του Διονύσου, του Απόλλωνα και της Δήμητρας συναντιώνται με τις αντίστοιχες ανατολικές του Άδωνη, του Σάραπι και της Ίσιδος και δίνουν έμφαση στο αίτημα της μυστηριακής ένωσης του ανθρώπου με κάποιο θεό, το αίτημα της αθανασίας, για να το μεταδώσουν σε ευρύτερα λαϊκά στρώματα. Η ψυχή, παλαιά Ελληνική αντίληψη,

συνδέεται με το αίτημα αυτό και αρχίζει να αποκτά νέα μορφή, επιτρέποντας την ανάπτυξη της ελπίδας, ότι μια άλλη ζωή, στα πλαίσια ενός άλλου Κόσμου, είναι πιθανή.

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε για τον άνθρωπο της Μεσογείου κατά την Ελληνιστική περίοδο, ότι μετατρέπεται σε ένα παθητικό κοσμοπολίτη, που έχοντας χάσει τα προηγούμενα ιστορικά, πολιτικά και νοηματικά του χαρακτηριστικά αρχίζει να επιδιώκει την αθανασία και τη σύνδεση με έναν άλλο Κόσμο, καλύτερο από τον επίγειο.

III. Ελληνορωμαϊκός Κόσμος

Ο Κόσμος όμως συνεχίζει να μεταβάλλεται. Η Ρωμαϊκή αυτοκρατορία ενοποιεί πολιτικά τη Μεσόγειο και τείνει να την οργανώσει σε ενιαία πολιτική κοινωνία. Ο Ελληνιστικός κόσμος αποκτά μια άλλη συνθετική διάσταση: Τη ρωμαϊκή. Η μεταβλητότητα των Ελληνιστικών Βασιλείων αντικαθίσταται από την οικουμενικότητα της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, τόσο στο επίπεδο της οργάνωσης όσο και στο νοηματικό και ιδεολογικό επίπεδο. Η πολιτική αποκτά έναν νομικό, διαχειριστικό και στρατιωτικό χαρακτήρα, ενώ η υλοποίησή της αναπτύσσεται με δύο τρόπους. Έναν σταθεροποιητικό, που οφείλεται στις οργανωτικές δομές, και έναν ανατρεπτικό, που πηγάζει από τις μόνιμες συγκρούσεις των ισχυρών στρατιωτικών και τους πολέμους. Στο εσωτερικό μιας τέτοιας οικουμενικής αυτοκρατορίας τα παλινδρομικά κύματα αναδιοργάνωσης των κατακτημένων περιοχών και οι διαδοχικοί πόλεμοι τείνουν να εξαντλήσουν τις προηγούμενες δομές οργάνωσης και ταυτόχρονα τον άνθρωπο. Οι παραγωγικές, πολιτικές και θρησκευτικές μορφές δράσης και οργάνωσης αποσυνδέονται μεταξύ τους ως προς το νοηματικό τους περιεχόμενο. Οι οικονομικές δραστηριότητες των ανθρώπων διαχωρίζονται από τις πολιτικές και τις θρησκευτικές για τις περισσότερες από τις εθνότητες της Μεσογείου. Η ταυτότητα των ανθρώπων δύσκολα προσδιορίζεται από την

εθνική τους καταγωγή και την πατροπαράδοτη θρησκεία τους. Και οι δύο αυτοί προσδιοριστικοί παραδοσιακοί παράγοντες δεν αρκούν για να αποκαταστήσουν τον άνθρωπο πάνω σε τούτον εδώ τον Κόσμο και να του προσδώσουν κάποιους λόγους ύπαρξης. Μια νέα περίοδος αγωνίας και άγχους αρχίζει για τον άνθρωπο δίχως η οικουμενική Ρωμαϊκή Πολιτεία να μπορεί να του προσφέρει αναγνώριση και δικαίωση.

Αν κατά την αρχαιότητα η ζωή στον Κόσμο τούτο είναι επιθυμητή και ο θάνατος πράξη πολιτική και αναζήτηση της τελείωσης, κατά την περίοδο τούτη γίνεται βάρος αβάσταχτο και ο επίγειος Κόσμος ανεπιθύμητος και κακός. Ο θάνατος έπαψε να είναι πράξη αλλά γεγονός αναπόφευκτο, ποινή που επεβλήθη, καταδίκη και απόδειξη της πτώσης του ανθρώπου από έναν πρότερο φωτεινό Κόσμο ή κατάσταση. Συναισθημα μηδενικότητας τον κατέχει και μια σταθερή επιθυμία λύτρωσης. Η δυνατότητα δικαίωσης σε κάποιον άλλο Κόσμο αρχίζει να του φαίνεται πιο πιθανή και περισσότερο ικανοποιητική. «Όπως η γη είναι η άκρη μιας βελόνης στο άπειρο διάστημα, παρόμοια η ζωή του ανθρώπου είναι η άκρη μιας βελόνης στον άπειρο χρόνο», θα μας πει, ανάμεσα σε άλλους συγγραφείς της περιόδου, ο Μ. Αυρήλιος —στωικός φιλόσοφος, αυτοκράτορας της Ρώμης από το 161-180 μ.Χ.— και συνεχίζει: «όλο το έργο του ανθρώπου είναι καπνός και μηδενικότητα». Το όφελος που έχει απ' αυτό: «ένα πουλί που πετά και χάνεται πριν ακόμη μπορέσει να τ' αγγίξει».

Για πρώτη φορά ίσως στην ιστορία της Μεσογείου οι δραστηριότητες των ανθρώπων δεν νοηματοδοτούνται από ένα ενιαίο νοηματικό πολιτικο-θρησκευτικό και κοινωνικό συγχρόνως σύστημα. Οι καθημερινές βιωματικές αντιλήψεις για τον άνθρωπο διαχωρίζονται. Ο άνθρωπος, από τη μια πλευρά είναι πολίτης ή υπήκοος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, κοσμοπολίτης στα πλαίσια ενός Κόσμου ανεξέλεγκτου και ανελέητου, και από την άλλη, σύμφωνα με τα βιώματα του θρησκευτικού και κοσμοθεωρητικού ρεύμα-

τος και λατρείας στα οποία εντάσσεται, έχει ένα ποικίλο και πολύχρωμο νοηματικό περιεχόμενο. Τα μεγάλα ρεύματα σκέψης και οι διάφορες μορφές λατρείας αποκτούν νέες διαστάσεις. Ο στωικισμός και ο νεο-πλατωνισμός διαδίδονται ευρύτερα και συνδέονται με κάποιες από τις λατρείες ή και ακόμη αποκτούν λατρευτικό περιεχόμενο. Ο γνωστικισμός, με τη σειρά του, διαχέεται και συνδέεται με όλες σχεδόν τις κοσμοθεωρίες που ανθούν κατά την περίοδο αυτή. Πρόκειται για λατρείες και ρεύματα σκέψης που νοηματοδοτούν πλέον ποικίλες μορφές τη ζωή των ανθρώπων, εξηγώντας τη σχέση τους με τον Κόσμο, χωρίς ωστόσο να επιτυγχάνουν τη μείωση της αγωνίας και του «υπαρξιακού πόνου».

Με άλλα λόγια, όλα συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε, εντελώς σχηματικά, ότι ο «μεσογειακός άνθρωπος» αναπτύσσει, μέχρι και τον 3ο αιώνα –μεταξύ άλλων–, τρεις βασικούς τρόπους βίωσης της ύπαρξής του, τρεις βασικές αντιλήψεις για τον εαυτό του. Τον άνθρωπο / «Λόγο», για τους στωικούς, τον άνθρωπο / κοσμικό κύτταρο φωτός σε κατάσταση πτώσης, για τα ρεύματα του γνωστικισμού, και τον άνθρωπο / ψυχή που ελπίζει σε μια άλλη ζωή ή την αθανασία, για τις ποικίλες μυστηριακές λατρείες και τον νέο-πλατωνισμό.

Αν για την κλασική αρχαιότητα ο Λόγος ήταν νόημα, ομιλία και λογική, συγχρόνως, για τους στωικούς ο Λόγος αποκτά μια υλικότητα που διαχέεται και διέπει, που οργανώνει και κινεί τον Κόσμο. Σ' αυτή τη δύναμη και την ενέργεια που είναι ο Λόγος, ο άνθρωπος μετέχει εξίσου με τον Θεό. Ο άνθρωπος είναι Λόγος όπως και ο Θεός. Η αντίληψη, από την άλλη πλευρά, που ανέπτυξε ο γνωστικισμός, ότι ο άνθρωπος ενέχει ένα κομμάτι φωτός, διαχέεται ακόμη περισσότερο στις μορφές λατρείας της εποχής και διαπερνά κάτω από ποικίλες αποχρώσεις πολλά από τα φιλοσοφικά ρεύματα. Ο άνθρωπος / ψυχή, τέλος, είναι ο άνθρωπος / κοσμοπολίτης, που επιδιώκοντας τη μυστηριακή του ένωση με κάποιον Θεό ή την

αθανασία και στηρίζοντας την ελπίδα της λύτρωσης στην ψυχή, αναζητά τη σωτηρία από τα τρωτά του Κόσμου. Είναι απαραίτητο να σημειώσουμε εδώ, ότι μέσα από το μοναδικό ετούτο κίνημα εφεύρεσης και δημιουργίας στοχασμού και μορφών λατρείας που αναπτύσσεται κατά την περίοδο αυτή, λατρείας του ανθρώπου, των θεών, της ζωής, του θανάτου και του Κόσμου, παράγεται ένας μετασχηματισμός της κυρίαρχης αντίληψης για τον Θεό, με τέτοιο τρόπο ώστε αρχίζει να αναδύεται το γενικό και αφηρημένο σχήμα, η αντίληψη, δηλαδή, ενός οικουμενικού και μοναδικού Θεού.

Οι ιστορικές συνθήκες, υλικές και ταυτόχρονα νοηματικο-ιδεολογικές, στις οποίες οφείλεται ο μετασχηματισμός αυτός και μέσω των οποίων αναπτύσσονται όλες οι μορφές ανθρώπινης δραστηριότητας, είναι ο οικουμενισμός του Ελληνο-ρωμαϊκού Κόσμου και ο συνεχώς επεκτεινόμενος ατομικισμός στην υλοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης. Το πρώτο μεγάλο στάδιο του μετασχηματισμού αυτού έχει αποκρυσταλλωθεί ξεκάθαρα μέσα και μέσω της οικουμενοποίησης των θεοτήτων. Οι Έλληνες και οι Ανατολίτες, κυρίως, θεοί οικουμενικοποιούνται αποκτώντας τίτλους, ονόματα, μορφές δράσης και επέμβασης στη ζωή και τον Κόσμο, που στη συνέχεια θα δούμε να αποτελούν τα βασικά χαρακτηριστικά του Τριαδικού Χριστιανικού Θεού. Και τούτο πέρα από τη φιλοσοφική αντίληψη του Ενός, ως αρχή του Κόσμου, που γεννά ο Ελληνικός στοχασμός με το πρόσωπο του νεο-πλατωνισμού και το στόμα του Πλωτίνου, και πέρα από τη λαϊκοποιημένη αντίληψη των στωικών για την προσωποποιημένη αρχή του Κόσμου, τον αιώνιο, αμετάβλητο και ύψιστο Δία.

Ο Ήλιος παντοκράτορας και η σώτειρα Αθηνά, ο επιφάνειος Διόνυσος και ο φιλόανθρωπος Σάραπης, η Ίσις χρηστή και η αγία, θεά του ουρανού και της γης, της αγάπης, της σοφίας και της αληθείας, ο Σαμπαζιος ο Κύριος, ο άγιος και ο παντοδύναμος, αποτελούν ένα μικρό δείγμα της όλης πορείας του μετασχηματισμού. Θα μπο-

ρούσαμε να πούμε πως οι συνθήκες είναι τέτοιες, ώστε και δίχως το καταλυτικό μήνυμα του ιουδαϊκού μονοθεϊσμού που αγγέλλει ο Ιησούς Χριστός, την ίδια περίοδο μέσω των μαθητών του, η ανάδυση ενός οικουμενικού μονοθεϊσμού, μιας κάποιας μορφής, ήταν από τα πράγματα «δυνατά», χωρίς αυτό να σημαίνει και πραγματοποίησιμη.

Και ενώ αυτή φαίνεται να είναι η πορεία των αντιλήψεων που κυριαρχούν αλλά και διαχέονται στα περισσότερα κοσμοθεωρητικά, θρησκευτικά και φιλοσοφικά ρεύματα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, το ιουδαϊκό μήνυμα σωτηρίας που αγγέλλει ο Ιησούς Χριστός αρχίζει να παίρνει μορφή και να γίνεται ευρύτερα αποδεκτό. Ο Ιησούς Χριστός, Υιός του Θεού και Υιός του ανθρώπου, ομιλεί τον λόγο της σωτηρίας. Το μήνυμα μεταδίδεται μέσω των ιουδαϊκών κοινοτήτων της Μεσογείου και πολύ σύντομα μεταφέρεται, κυρίως στην αρχή, από τον απόστολο Παύλο σε πολλές περιοχές της Αυτοκρατορίας για να συνδεθεί αναπόφευκτα με τον Ελληνισμό. Όπως θα δεχθούν στη συνέχεια όλοι σχεδόν οι ιστορικοί, ο Ελληνισμός θα αποτελέσει μια συνεχή πηγή δυναμισμού, από την οποία και αντλεί τις φιλοσοφικές του διαστάσεις.

Ο Ιησούς Χριστός και ο Χριστιανισμός «ομιλούν» και πολύ σύντομα «σκέφτονται» Ελληνικά. Ο απολογητικός και φιλοσοφικός στοχασμός των χριστιανών είναι Ελληνικός. Πριν σκεφτεί εναντίον του ελληνισμού ο σχηματιζόμενος Χριστιανισμός του 4ου αιώνα έχει αποκομίσει απ' αυτόν όλα τα θεωρητικά και ιδεολογικά μέσα που του ήταν απαραίτητα για να αναδειχθεί σε ολοκληρωμένη ολική κοσμοθεωρία και ιδεολογία, σε ολοκληρωμένη βιωματική και νοηματική αναπαράσταση του Κόσμου. Από την άλλη πλευρά, μελετώντας την ιστορία του Χριστιανισμού και τη διαμόρφωσή του σε οργανωμένη θρησκεία και Εκκλησία, δεν μπορεί κανείς παρά να διαπιστώσει τις πάμπολλες και ποικίλες μορφές που έλαβε το αρχικό μήνυμα του Ιησού Χριστού μέχρι να αποκτήσει την τελική του μορφή. Ο Ιησούς Χριστός,

Μεσσίας, Υιός του Θεού στα πρώτα του βήματα, στο «Σύμβολο της πίστεως» γίνεται Θεός ενσαρκωμένος. Αν, κατά την περίοδο αυτή, ο άνθρωπος γίνεται όλο και περισσότερο μικρός, αδύναμος και θρυμματισμένος, άνθρωπος που αναζητά τη λύτρωση και τη φυγή από τον Κόσμο τούτο, και αν οι Θεοί, από την άλλη πλευρά, ενώ ήταν τοπικοί και εθνικοί, τείνουν να γίνουν οικουμενικοί και πανανθρώπινοι, Χριστός είναι η συνάντηση των αντιλήψεων για τον άνθρωπο και τον Θεό.

Αν η πρόταση του Τερτυλλιανού απολογητή, σύμφωνα με την οποία ο Χριστός είναι «ο αληθινός άνθρωπος» και ο «αληθινός Θεός», κρύβει μιαν αλήθεια για το θεολογικό στοχασμό, δεν το συζητούμε ούτε το αμφισβητούμε. Όλα όμως συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε είναι βέβαιο ότι η πρόταση αυτή κρύβει μιαν ιστορική αλήθεια για το νοηματικό περιεχόμενο που αποκτούν οι αντιλήψεις για τον άνθρωπο από εδώ και εμπρός. Ο Ιησούς Χριστός είναι η συνάντηση του ανθρώπου με τον θεό, η εικόνα, η ολική αντίληψη στην οποία συναντιώνται και συγκρούονται όλες σχεδόν οι αντιλήψεις για το τί είναι άνθρωπος, που αναπτύχθηκαν και βιώθηκαν στη Μεσόγειο κατά την περίοδο αυτή. Χριστός είναι η σχέση του ανθρώπου με τον Κόσμο.

Τα προβλήματα για τη θεία και την ανθρώπινη φύση, θέληση και υπόσταση ή ουσία του Ιησού Χριστού, που συντάραξαν την Εκκλησία, αλλά και οι αιρέσεις, οποιοδήποτε κι αν είναι το κοινωνικό και πολιτικό τους περιεχόμενο, αναπτύσσονται ακριβώς μέσα από τις βιωμένες αντιλήψεις των μεσογειακών πληθυσμών για το τί μπορεί να είναι ο άνθρωπος και ο Θεός. Ο άνθρωπος / «Λόγος» των στωικών, ο άνθρωπος / κοσμικό κύτταρο φωτός των ρευμάτων του γνωστικισμού, ο άνθρωπος / ψυχή που αναζητά την αθανασία και τη λύτρωση, και ο άνθρωπος / κοσμοπολίτης, συναντιώνται στην αντίληψη που προσπαθούν να δημιουργήσουν για τον Ιησού Χριστό οι άνθρωποι της Μεσογείου. Έτσι ο Χριστός είναι Λόγος, είναι φως, είναι η ελπίδα της αθανασίας, είναι Υιός του Θεού, Θεός

ενσαρκωμένος, οικουμενικός και μοναδικός, είναι η σωτηρία της ψυχής, είναι άνθρωπος και ταυτόχρονα Θεός. Και όλες τούτες οι αντιλήψεις πρέπει να συντεθούν μέσα στην ίδια και μοναδική αναπαράσταση του Ιησού Χριστού και του Τριαδικού Θεού. Κάτω επομένως από μια ιστορική σκοπιά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μορφή, η εικόνα ή η αναπαράσταση του Ιησού Χριστού μεσολαβεί, είναι φανταστικό ενδιάμεσο του βιώματος του «μεσογειακού ανθρώπου», στην αγωνία του να βρει μια καθολική αναπαράσταση, μια καθολική αντίληψη για τον εαυτό του, μέσα και μέσω της οποίας θα μπορούσε να βιώσει την ύπαρξή του και να λάβει μια κάποια πιθανή νοηματική, αλλά και εμπειρικο-πρακτική, δικαίωση και σωτηρία.

IV. Ελληνικός Μεσαίωνας

Από τον αργόσυρτο μετασχηματισμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και μέσα από πορεία συνεχών συγκρούσεων αλλά και ευφύρεσης νέων μορφών δραστηριότητας και αντιλήψεων από τους μεσογειακούς πληθυσμούς, αναδύονται δύο νέοι Κόσμοι. Ο Δυτικός Φεουδαρχικός Κόσμος και η Ανατολική Ορθόδοξη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, η οποία και αρκετά σύντομα γίνεται Ελληνική. Ο Ελληνισμός εξακολουθεί ουσιαστικά να είναι ο ισχυρότερος συνθετικός παράγοντας του Ανατολικού Κόσμου, από κοινού τώρα με τον Χριστιανισμό, που τείνει να αρθρωθεί σε ολοκληρωμένο θρησκευτικό σύστημα. Η Ορθόδοξη Ανατολική Αυτοκρατορία, Βυζαντινή ονομάστηκε από την ιστορική επιστήμη, αποτελεί έναν Κόσμο με δύο ισχυρές μορφές εσωτερικής κίνησης και ζωής. Την οργάνωση και την αυστηρή ιεραρχία που επιβάλλει η κεντρική εξουσία και η θεοκρατική αντίληψη του Κόσμου, και τη συνεχή κίνηση των πληθυσμών και των εθνότητων που εισβάλλουν στους κόλπους της, εκχριστιανιζόμενοι συνεχώς. Οι δύο αυτοί τρόποι ζωής συγκρούονται, αλληλοσυμπληρώνονται και αλληλοκαταργούνται. Ο Ελληνικός Μεσαίωνας αποτελεί τον Κόσμο της θρησκείας, των

μύθων και των θαυμάτων. Μια αυταρχική θεοκρατική αυτοκρατορία που συμπεριφέρεται ως εάν ήταν το βασίλειο του Θεού επί της γης, και ο επικεφαλής αυτοκράτοράς της ο αντιβασιλέας του Θεού.

Παρά όλα αυτά, ο τρόπος ζωής των ανθρώπων είναι πολύ μακριά από το να είναι ιδανικός. Η θέση του ανθρώπου πάνω στον Κόσμο είναι δεδομένη και νοηματικά αμετάβλητη. Είναι υπήκοος και υπάκουος του αυτοκράτορα στην πολιτική και οικονομική του ζωή, και ως δημιούργημα του Θεού στην νοηματική και ιδεολογική του ύπαρξη, υπήκοος της Εκκλησίας και του κλήρου. Οι δύο όμως αυτές αντιλήψεις υλοποιούνται μέσω μιας βασικής και ενιαίας αντίληψης που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του: Καθ' όλη τη διάρκεια του Ελληνικού Μεσαίωνα είναι χριστιανός.

Αν κατά την περίοδο της ανάπτυξης του Χριστιανισμού, ακόμη και ως το τέλος του 5ου αιώνα, ο άνθρωπος της Μεσογείου αναζητά, μέσω της μορφής του Ιησού Χριστού, μια θέση πολύ κοντά, μέσα σχεδόν στον Θεό — ο Ιησούς Χριστός είναι ο αληθινός άνθρωπος και ο αληθινός Θεός —, τώρα όλα συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι η απόσταση ανάμεσα στον άνθρωπο και το Θεό είναι απροσπέλαστη. Ο άνθρωπος είναι ένα ταπεινό δημιούργημα, βεβαρημένος από το προπατορικό αμάρτημα και την υποχρέωση της υπακοής και ουσιαστικά της άνευ όρων υποταγής. Τα εγκόσμια δεν έχουν πλέον καμιά αξία ενώπιον του άλλου Κόσμου, και καλείται να αποδεχθεί τη μοίρα του οποιαδήποτε κι αν είναι αυτή. Ανάμεσα σ' αυτόν και τον Θεό δεν υπάρχει παρά η Θεία Πρόνοια και η Τελική Κρίση. Ο άνθρωπος έναν μόνο σκοπό έχει. Να δοξάσει τον Θεό και να σώσει τη ψυχή του. Και εάν είναι δημιούργημα κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού, η πορεία προς το Θεό ή η τελείωση είναι δύσκολη, αν όχι αδύνατη, και γεμάτη παραίτηση και υποταγή. Ο Κόσμος τούτος είναι ασήμαντος και ο άνθρωπος είναι ο χριστιανός που κινδυνεύει να χάσει τη σωτηρία και την ψυχή του.

V. Υπόδουλος Ελληνισμός, Τουρκοκρατία

Την Ελληνική Ανατολική Ορθόδοξη Αυτοκρατορία του Ελληνικού Μεσαίωνα αντικαθιστά σταδιακά η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Στον Ελλαδικό χώρο, κάτω από τον οθωμανικό ζυγό, μετά τη διάσπαση που είχαν προκαλέσει τα Ενετικά και Ελληνικά Βασίλεια και Πριγκιπάτα, δημιουργείται η ενότητα του Ελληνισμού. Ο Έλληνας, βέβαια, είναι υπόδουλος και αυτό σημαίνει ότι η ίδια του η ύπαρξη βρίσκεται σε κίνδυνο οποιαδήποτε στιγμή. Τίποτε δεν εξασφαλίζει την επιβίωσή του. Ο κατακτητής ελέγχει και πολύ συχνά καταστρέφει και του αποσπά τα αγαθά που δημιουργεί.

Ο τρόπος δικαίωσης που του απομένει είναι η νοηματική καταρχήν δικαίωση που προσφέρει ο Χριστιανισμός, αντιπαραθέτοντας ταυτόχρονα τον Έλληνα και τον αλλόθρησκο Οθωμανό. Ο υπόδουλος Ελληνισμός ενισχύει τη συνείδηση της ενότητας και της συνεκτικότητάς του, μέσω του Χριστιανισμού που του παρέχει διαφοροποίηση και αναγνώριση, στα πλαίσια βέβαια της μόνιμα σε εγρήγορση εθνικής του συνείδησης, της γλώσσας του, της ακριτικής και δημοτικής του ποίησης, όπως και της καθημερινής του ιδιαίτερης κουλούρας. Ο Χριστιανισμός για τον Έλληνα της Τουρκοκρατίας μιλά και σκέφτεται Ελληνικά, είναι Ελληνικός άσχετα από την πολυεθνική δράση της Εκκλησίας, που από την πλευρά της προωθεί την ελληνική γλώσσα.

Όσον αφορά την αντίληψη που μπορούν να έχουν για τον εαυτό τους οι Έλληνες ως άνθρωποι, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε τα εξής. Στον Ελλαδικό χώρο και οπουδήποτε αλλού στη Μεσόγειο, όπου ο ελληνισμός έχει συνείδηση της πολιτιστικής του οντότητας, ο Ιησούς Χριστός γίνεται η κεντρική συμβολική μορφή, η κεντρική αντίληψη ανάμεσα και σε άλλες, μέσω της οποίας οι Έλληνες μπορούν να συλλάβουν την ανθρώπινη ύπαρξή τους και να αντιπαραταχθούν στον κατακτητή. Ο Ιησούς Χριστός ξεχωρίζει από τον Τριαδικό Θεό και βιώνεται από τους Έλληνες με βάση

τα δύο σημαντικότερα γεγονότα που καθόρισαν τη ζωή του: τη θυσία και την ανάσταση. Χριστός για τους Έλληνες της Τουρκοκρατίας είναι πριν απ' όλα και πάνω απ' όλα θυσία, πάθος και ελπίδα ανάστασης. Διότι αυτός είναι και ο τρόπος με τον οποίο οι ίδιοι αντιλαμβάνονται και διώνουν τη δική τους ανθρώπινη κατάσταση. Η ζωή τους χαρακτηρίζεται από τη συνείδηση της υποδούλωσης, τον αγώνα και τη θυσία, από τη μια πλευρά, και την ελπίδα της ανάστασης, δηλαδή της απελευθέρωσης, από την άλλη.

Πρόκειται για δύο βασικά συναισθήματα που διαπερνούν καθημερινά, θα λέγαμε, τους Έλληνες, αν λάβουμε υπόψη μας τις ιστορικές συνθήκες και τις ανάγκες μέσα στις οποίες ζουν. Αυτό σημαίνει, επίσης, ότι οι μορφές αναγνώρισης και δικαίωσης που μπορούν να απολαύσουν συνδέονται άμεσα με τη θυσία και την ελπίδα της ανάστασης. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι, κατά την περίοδο αυτή, όλα συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο ώστε οι Έλληνες ως άνθρωποι αναγνωρίζουν τον εαυτό τους μέσω —συμβολικό ενδιαμέσο— της μορφής του Ιησού Χριστού, εφόσον το ισχυρότερο συναίσθημα που τους διέπει είναι η ελπίδα της ανάστασης και της απελευθέρωσης: ανάστασης του κάθε Έλληνα ως ανθρώπου, αλλά και του Γένους συλλογικά. Ζώντας τη θυσία και την ελπίδα της ανάστασης, οι Έλληνες βιώνουν υπερβατικά την απελευθέρωση, ξεπερνούν την κατάσταση της δουλείας και ορθώνονται πολιτικά απέναντι στον κατακτητή. Το βίωμα της ανάστασης εδώ είναι η πολιτική και εθνική πράξη της εξέγερσης και της επανάστασης, είναι η επιθυμία της εθνικής αλλά και της ανθρώπινης και κοινωνικής ελευθερίας.

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε κλείνοντας, ότι οι Έλληνες, κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας, συλλαμβάνουν και συνειδητοποιούν την ταυτότητα του γένους, μέσω του πάθους και της ανάστασης, και υλοποιούν την ύπαρξή τους, ως την ζωντανή αναζήτηση μιας εθνικής, πολιτικής αλλά και ανθρώπινης απελευθέρωσης και ταυτόχρονα δι-

καίωσης.

Για την ελληνική κοινωνία μετά την απελευθέρωση δεν μπορούμε να πούμε παρά δύο μόνο λόγια. Η αντίληψη/εικόνα του Ιησού Χριστού, μέσω της οποίας οι Έλληνες της Τουρκοκρατίας γνώριζαν μια νοηματική αναζήτηση της ανάστασης, αρχίζει να χάνει την αμεσότητά της. Η Ελληνική κοινωνία παίρνει αναπόφευκτα την πορεία του εκσυγχρονισμού. Μένω με την αίσθηση ότι καθ' όλη την περίοδο μετά την απελευθέρωση, οι Έλληνες ψηλαφούμε μια νέα αντίληψη για τον άνθρωπο με βάση τις πιθανές αντιλήψεις για τον πολίτη. Μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, κατά τις τελευταίες δεκαετίες κυρίως, μέσα από τη λογοτεχνία, και όχι μόνον, αναφαίνεται η αναζήτηση μιας νέας αντίληψης, μιας νέας κοινωνικής και πολιτικής «ταυτότητας», που δεν έχει ακόμη αποκρυσταλλωθεί και ελπίζω να συνδεθεί με την κατανόηση όλων των ιστορικών περιόδων του Ελληνισμού και όχι μόνο με κάποιες απ' αυτές.

Βασικοί συγγραφείς:

Θεωρία: K. Marx, M. Weber, E. Durkheim, A. Gramsci, P. Bourdieu, F. Chatelet, C. Castoriadis, H. Desroche, M. Godelier, K. Kosik, H. Lefebvre. **Αρχαία Ελλάδα:** Αριστοτέλης, Πλάτων, F. de Coulanges, V. Ehrenberg, M.I. Finley, L. Gernet, P. Leveque, G. Glotz, C. Mosse, J-P Vernant. **Ελληνιστικός και Ελληνορωμαϊκός Κόσμος:** M. Rostovtzeff, A. Moret, E.R. Dodds, P. Brown, J. Bayet, P. Petit, R. Combes, J. Rouge, A. Grenier, P. Jouquet. **Χριστιανισμός:** F.C. Baur, D-F Strauss, A. Harnack, W. Bauer, R. Bultmann, E. Renan, A. Loisy, P. Alfari, M. Goguel, C. Guignebert, M. Simon, J. Danielou, A-D Nock, C.H. Dodd, M. Grant, L. Kirsop, F.J.F. Jackson, A. Toynbee, O. Cullmann. **Ελληνικός Μεσαίωας:** H. Ahweiler, N. Baynes, L. Brehier, C. Diehi, J. Duchesne-Guillemin, J-M Hornus, G. Ostrogorsky, A-A Vasiliev, D. Zakithinos, K. Paparrigopoulos. **Τουρκοκρατία:** N. Σβορώνος, K. Τσουκαλάς, Β. Φύλιας, Κ.Θ. Δημαράς, Δ. Δανιηλίδης, κ.ά.

The Prevailing Concepts of Man in Hellenism and Christianity

A. Paparizos

Societies are structured and formed through an image of cosmotheoretic perception of what they really represent. The nucleus of the concept of this representation is man himself. In the autonomous ancient Greek city man is a free citizen; in the universal Christian society he is a Christian subject and a bondman; while in a free, contemporary, national society he is a continuously emerging and self-created being.

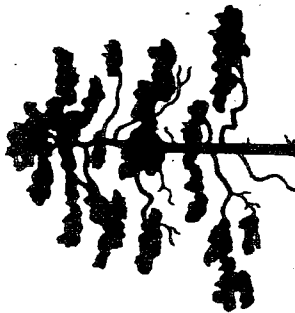
Το βιβλίο αυτό είναι μια συλλογική προσπάθεια μελέτης των βασικότερων στοιχείων που απαρτίζουν τη σύγχρονη ελληνική πολιτική ζωή. Αποτελείται από πρωτότυπα κείμενα που μέσα από κοινωνιολογικές, ανθρωπολογικές, ψυχολογικές και πολιτισμικές προσεγγίσεις ασχολούνται με την παράδοση, τους πολιτικούς θεσμούς, τη νοοτροπία, την πολιτική συμπεριφορά και τους προσανατολισμούς των σημερινών Ελλήνων. Έρχεται να συμπληρώσει την έως τώρα σχετική επιστημονική βιβλιογραφία και απευθύνεται σε επιστήμονες, ερευνητές και σπουδαστές στους χώρους των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών, όπως και σε πολιτικούς αναλυτές της δημοσιότητας.



ISBN 960-210-188-1

Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΣΗΜΕΡΑ

Εισαγωγή, Επιμέλεια
ΝΙΚΟΣ ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ



Νίκος Γεωργαράκης
Νίκος Δεμερτζής
Παναγιώτης Καφετζής
Θάνος Λίτοβατς

Γεράσιμος Μοσχονάς
Ρόη Παναγιωτοπούλου
Αντώνης Παπαρίζος
Σπύρος Σοφός
Ρόξα Τσαγκαρουσιάνου



ΕΚΔΟΣΕΙΣ

ΟΔΥΣΣΕΑΣ



Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΣΗΜΕΡΑ

Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΣΗΜΕΡΑ

Εισαγωγή, Επιμέλεια
ΝΙΚΟΣ ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΑΝΤΙΤΥΠΟ
ΔΙΑΡΚΕΙΑΣ

Νίκος Γεωργαράκης * Γεράσιμος Μοσχονάς
Νίκος Δεμερτζής * Ρόη Παναγιωτοπούλου
Παναγιώτης Καφετζής * Αντώνης Παπαρίζος
Θάνος Λίτοβατς * Σπύρος Σοφός
Ρόζα Τσαγκαρουσιάνου



ΕΚΔΟΣΕΙΣ

ΟΔΥΣΣΕΑΣ

ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ, ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Αντώνης Παπαφύζος

Ερώτημα Α. Ο Διαφωτισμός ως κίνηση και πάλη των ιδεών,
ή

Ερώτημα Β. ως «ρήξεις» στους τρόπους άμεσης πράξης μέσα
και μέσω των οποίων συγκαθορούνται και μετα-
βάλλονται οι κοινωνίες;

Α. Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ ΩΣ ΚΙΝΗΣΗ ΚΑΙ ΠΑΛΗ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ

Η διαπίστωση. Και όμως, η έννοια και μια οποιαδήποτε σαφής
αντίληψη του Πολίτη αποσιώζει παντελώς από τα τρία πρώτα
Επαναστατικά Συντάγματα των Ελλήνων. Το ίδιο και μια κά-
ποια σαφής έννοια/αντίληψη για τον Άνθρωπο, διακεκριμένη
από τις αντιλήψεις για τον Έλληνα και τον πιστό.

Εδώ και πενήντα ενάμισι αιώνες, η νεοελληνική κοινωνία όχι μό-
νον καλείται εκ των πραγμάτων, αλλά και φαίνεται να διακατέχε-
ται από την αγωνία να καλύψει την απόσταση που τη χωρίζει στο
επίπεδο της οικονομικής ανάπτυξης, της οργάνωσης των κοινοβου-
λευτικών θεσμών, αλλά και των τρόπων ζωής από τις υπόλοιπες ευ-
ρωπαϊκές κοινωνίες. Να μνηθεί, ενδεχόμενα, ή ακόμη καλύτερα
να «γίνει» μία «ευρωπαϊκή» κοινωνία. Καθ' όλο αυτό το χρονικό
διάστημα, η παράδοση από τη μια πλευρά και ό,τι εμφανίζεται ως
εκσυγχρονισμός από την άλλη, αντιπαράθενται και συντίθενται
στους ποικίλους τρόπους της καθημερινής πράξης, μέσω των ο-
ποίων άλλοτε επικρατούν τα ευρωπαϊκά δεδομένα, ιδιαίτερα ω-

κών δομών, θεσμών αλλά και ισορροπιών δύναμης, στο επίπεδο των οικονομικών σχέσεων και δομών, και τέλος στο επίπεδο των τρόπων πράξης και των μορφών συνείδησης. Τούτο, θα επιτρέψει να φανεί, πριν απ' όλα, ποια είναι στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία η σχέση της παράδοσης με τον Διαφωτισμό, τουλάχιστον ως προς ένα βασικό σημείο, το οποίο αποτελεί και το αντικείμενο της μελέτης αυτής.

Δηλαδή: αποτελεί ο Διαφωτισμός σειρά αντιλήψεων, ιδεών, θεωρήσεων και φιλοσοφικών ρευμάτων σκέψης ή αναδύθηκε ως βαθύτερες ρίζες στην κίνηση της ιστορίας και του τρόπου συγκρότησης των δυτικών κοινωνιών, και επομένως, πριν απ' όλα, ως μορφές πράξης, άμεσα κατανοήσιμες και νοηματοδοτημένες, πολύ πριν κατανοηθούν, «ονοματοδοτηθούν» και συγροησποιηθούν στο ιδιαίτερο πεδίο της θεωρητικής και ιδεολογικής σκέψης, για να αποτελέσουν στη συνέχεια το περιεχόμενο σύνθετων τρόπων αντίληψης και θεώρησης του ανθρώπου και της φύσης, και επομένως αντικείμενο ανεπτυγμένου θεωρητικού στοχασμού; Και εάν έτσι έχουν τα πράγματα στις δυτικές κοινωνίες, υπήρξε Διαφωτισμός στην ελληνική κοινωνία, και ποια ήταν η πραγματική του μορφή;

Στην εργασία που ακολουθεί, θα επιχειρήσουμε να στοιχειοθετήσουμε, όπως ήδη αναφέραμε, μία πρώτη μελέτη του βασικού αυτού ερωτήματος, με βάση όχι την ιστορία των ιδεών, αλλά τους άμεσους τρόπους σκέψης και πράξης, που ασκούνται και επαναλαμβάνονται σταθερά μέσα στα πεδία ζωής της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. Τους άμεσους, δηλαδή, τρόπους σκέψης και πράξης, οι οποίοι όμως όπως φαίνεται, ως πολυσύνθετοι, συνήθως αποκρύβονται από τη συνεχή, συνειδητή ή ασυνείδητη, πρόταξη επείσων και αυτόχρονων «ιδανικών» προτύπων, τα οποία, πέρα από το ότι καταναλώνονται ως συμβολικά αγαθά, λειτούργουν πολύ περισσότερο ως πρότυπα αναφοράς και πολύ λιγότερο ως πρότυπα πράξης.

Βασικές ιδέες, αντιλήψεις και ιδεολογικά ρεύματα

Όσον αφορά το επίπεδο αυτό, θα μπορούσαμε σχετικά εν συντομία να διαπιστώσουμε τα εξής: Πριν από την Ελληνική Επανάσταση του 1821, κατά τη διάρκεια της όπως και στη συνέχεια, εισήλθαν

ρηιοποιημένα, και άλλοτε τα παραδοσιακά με όλες τις βαθύτερες αντιλήψεις και βιώματα, τις μορφές πράξης και συνείδησης που εμπνεύχουν.

Εάν, με άλλα λόγια, στην οικονομία μιας κοινωνίας, για παράδειγμα, εισάγονται καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, αυτό δεν σημαίνει αναπόφευκτα ότι οι σχέσεις αυτές κατανοούνται και ασκούνται στον χώρο και στον χρόνο, όπως και μέσω των άλλων κοινωνικών σχέσεων: συγγένειας, φιλίας, συλλογικότητας και συνεργασίας με τον ίδιο τρόπο που ασκήθηκαν και ασκούνται στις κοινωνίες της ανάδυσής τους. Και οι κοινωνικές, βέβαια, αυτές σχέσεις είναι σημαντικότερες για τις διαδικασίες και τα αποτελέσματα του κάθε τρόπου παραγωγής, όπως αυτό καταδεικνύεται από πολλά απλές μελέτες που δημοσιεύθηκαν, κατά την τελευταία κυρίως δεκαετία στον διεθνή χώρο, και αναφέρονται σε κοινωνίες της Άπω Ανατολής, όπως η Ιαπωνία και η Ταϊβάν. Πρόκειται, δηλαδή, για μελέτες, οι οποίες επιχειρούν να καταδείξουν με ποιον τρόπο οι σχέσεις συγγένειας και φιλίας, όπως όμως αυτές καθορίζονται από τις θρησκείες, ή από θρησκευτικού περιεχομένου ιδεολογίες, συμπεριφέρονται δυναμικά στη συγκρότηση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής¹.

Κατόπιν τούτου, για να οριοθετήσουμε, κατ' αρχάς, και να κατονομάσουμε τις σχέσεις της παράδοσης με τον Διαφωτισμό και τη νεωτερικότητα στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, είναι απαραίτητο να οριοθετήσουμε τις σχέσεις αυτές, σε όλα τα βασικά επίπεδα οργάνωσης της κοινωνίας. Δηλαδή, στο επίπεδο των βασικών ιδεών και αντιλήψεων, όπως και των κύριων ιδεολογικών ρευμάτων, στο επίπεδο των συνταγματικών αρχών και πλαισίων, στο επίπεδο της συγκρότησης των πραγματικών ατομικών και συλλογικών κυρίως αιτημάτων και αναγκών, στο επίπεδο των «πραγματικών» χρησι-

1. Κάποιες πολύ βασικές μελέτες που θα μπορούσαμε να αναφέρουμε εδώ είναι οι ακόλουθες: Michio Morishima, *Capitalism and Confucianism*, (Technology occidentale et éthique japonaise), Paris, Flammarion, 1987. Frank Gibney, *The real reasons behind Japan's Economic Success*, New York, Times Books, 1982. Satoshi Kamata, *Japan in the passing Lane: An Insider's Account of Life in a Japanese Auto Factory*, New York, Pantheon, 1983. Ritsard Tanner Pascale et Antony C. Alnow, *Le management est-il art japonais?*, Paris, Organisation, 1984. Ezra F. Vogel, *Le Japon médaille d'or: L'échec pour l'Amérique et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1983. — Michel Deverge, «Confucianisme et succès économique à Taiwan», *Etudes*, Juillet-Aout, 1987, pp.5-13.

στον ελληνικό χώρο ιδέες και αντιλήψεις για την ελευθερία και τα ανθρώπινα δικαιώματα, που αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής αστικής ανάπτυξης. Κατ' αρχάς, ήταν οι ιδέες της ελευθερίας, της αδελφότητας, της ισότητας και της δημοκρατίας που προέρχονταν από την Γαλλική Επανάσταση του 1789, και ταυτόχρονα, όπως είναι φυσικό, από το γενικό πλαίσιο των αντιλήψεων του Διαφωτισμού και επομένως του ορθολογισμού. Η «Ελληνική Νομαρχία», - Ήτοι λόγος περί ελευθερίας- αποτελεί ένα από τα πολύ σημαντικά παραδείγματα του τρόπου επεξεργασίας των ιδεών αυτών από ελληνικής πλευράς. Οι βασικές, δηλαδή, ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης εισήλθαν και ενσωματώθηκαν, αλλά χωρίς ανασυντέθηκαν, έως κάποιο βαθμό, με αντίστοιχα αιτήματα του ελληνικού λαού, πριν και μετά την επανάσταση, γι' αυτό και το περιεχόμενό τους διαφοροποιήθηκε και προσαρμοσθηκε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, με βάση τις ελληνικές συνθήκες και ανάγκες.

Αυτό σημαίνει επίσης ότι όλο το πλαίσιο του ορθολογισμού και του Διαφωτισμού, με τις αντιλήψεις για τη φύση, τον άνθρωπο, την κοινωνία και την επιστήμη που εμπεριείχε, δεν αναδόθηκε αλλά μεταφέρθηκε στον ελληνικό χώρο. Και το γεγονός αυτό θα πρέπει να τονίζεται και να αποτελεί το εναρκτήριο σημείο κάθε μελέτης που αφορά την παρουσία και τη δυναμική του Διαφωτισμού στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Και τούτο, διότι ο βαθμιαίος διάδοσης και αποδοχής του από τις ευρύτερες πληθυσμιακές μάζες αποτελεί ένα θέμα το οποίο, αν και έχει συζητηθεί από πολλές πλευρές, παραμένει ανοικτό. Αν δεν γίνεται αυτό, δημιουργείται ως αυτονόητη η ψευδαίσθηση, η οποία και κυριάρχησε για μεγάλο χρονικό διάστημα, ότι παρόλη την απόσταση ανάπτυξης, η ελληνική κοινωνία συγκροτείται, τουλάχιστον σε ανάλογο αν όχι στον ίδιο βαθμό με τις υπόλοιπες ευρωπαϊκές, στη βάση αυτών των ιδιών αρχών του Διαφωτισμού.

Αυτό είναι, άλλωστε, και ο σκοπός αυτής της μελέτης. Να επιχρησθεί μια οριοθέτηση του θέματος, από κοινωνιολογική σκοπιά, ξεκινώντας από τις μορφές σκέψης και πράξης στους κόλπους της ίδιας της ελληνικής κοινωνίας, και όχι από την κίνηση, την πάλη και την ιστορία των ιδεών στον ευρωπαϊκό χώρο. Θα μπορούσαμε δε προς τούτο, να αποδεχθούμε ως κατ' αρχήν υπόθεση ότι ο αγροτικός και ορθόδοξος ελληνικός πληθυσμός, πέρα από τις ομάδες και τις κοινωνικές κατηγορίες που ασκούσαν αστικού τύπου δραστη-

ριότητες, κατά την περίοδο της Επανάστασης, και στην περίπτωση ακόμη που γνώριζε και αναφερόταν σε αρχές που οφείλονταν στον Διαφωτισμό και τον δυτικό ορθολογισμό, πολύ λίγο, όπως όλα δείχνουν, είχε επηρεαστεί απ' αυτές σε βάθος, και πολύ λίγο διαπίστωναν την καθημερινή του πράξη.

Και πιο συγκεκριμένα. Είναι βέβαιο ότι η σκέψη που παρήγαγε ο Διαφωτισμός ταξίδεψε και διαδόθηκε στον υπόδουλο ελληνικό χώρο όπως και στην αριστοκρατία των φαναριωτών, πριν ακόμη από την Επανάσταση του 1821². Είναι βέβαιο, ότι κάποιες βασικές αντιλήψεις του δυτικού ορθολογισμού ήταν γνωστές στους ελληνικούς πληθυσμούς της διασποράς και των εύπορων εμπορευόμενων ελληνικών στρωμάτων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.³ Είναι ε-

2. Για τον Διαφωτισμό στην Ελλάδα, βλ. Κ.Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Ερμής, 1985. Γ. Διζικιράκης, *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός και το ευρωπαϊκό πνεύμα, 1750-1821*, Αθήνα, 1984. Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988. Οσον αφορά τους διανοούμενους και την Επανάσταση, βλ. Α. Αργέλου, *Οι διανοούμενοι και η Επανάσταση*, Αθήνα, 1971. Επίσης, Β. Κρεμμυδάς, *Εισαγωγή στην Ιστορία της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα, 1984, κυρίως σελ. 202 και επ. Οσον αφορά τις μορφές συνείδησης, βλ. επίσης, Κ. Μοσχάφ, *Δοκίμια Ι*, Αθήνα, Εξάντας, 1979, κυρίως τις δύο πρώτες μελέτες του συγγραφέα, που αφορούν τις δομές και τα σχήματα της ιδεολογίας. Ευρύτερα, για τις ιδέες της Ελληνικής Επανάστασης, βλ. Ν. Σβορώνος, *Επισκόπηση της Νεοελληνικής ιστορίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1976 (εκδ.), σελ. 58 και επ. Γ. Σκληρός, *Εργα*, Αθήνα, «Επικαιρότητα», 1977, για τα «χαρακτηριστικά» της φυλής και την «Μεγάλη Επανάσταση του 1821», σελ. 199 και επ. και κυρίως 220 και επ., Κ. Βεργόπουλος, «Η Επανάσταση του 1821, νεοελληνική ιδεολογία και ιστορία», *Αντί*, τευχ. 20, σελ. 36 και επ. Α. Μάνσης, «Η φιλελεύθερη και δημοκρατική ιδεολογία της εθνικής επανάστασης του 1821», *Επίσημοι Λόγοι*, Αθήνα, Παν/μιο Αθηνών, 1987, τμή. 27ος, σελ. 269-316, το κείμενο εξ ολοκλήρου. Α. Ράικου, «Αι διακηρύξεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων της Ελληνικής Επανάστασης», *Ε.Δ.Δ. και Δ.Δ.*, Αθήνα, 1971, τευχ. 59, σελ. 225-224.

3. Σχετικά με την ανάπτυξη των εμπνευσμένων στρωμάτων στον ελληνικό χώρο, βλ. Φ. Φάβας, *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα*, (Η νόθα αστικοποίηση, 1800-1864), Αθήνα, Gutenberg, 1985, κυρίως το 2ο και 3ο κεφ. Για την ανάπτυξη των ιδιών στρωμάτων και την συγκρότησή του αστικού χώρου στον ευρύτερο ελληνικό χώρο, υπό την οθωμανική κυριαρχία, βλ., Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαράγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα, (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977, κυρίως το πρώτο μέρος, όπως και Β. Κρεμμυδάς, *δ.π.*, ιδιαίτερα το τρίτο κεφάλαιο, σελ. 83 και επ. Επίσης για την κίνηση των ιδεών, βλ., τις αναφορές και τις συνηρητικές απόψεις του Μανουήλ Γεδεών, *Η πνευματική κίνηση του γένους*, Αθήνα, 1976, σελ. 45 και επ. Παράλληλα, τις θέσεις του Ν. Σβορώνου, «Για την Επα-

πίσης βέβαιο, ότι οι πρωταρχικές ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης ήταν γνωστές και συζητιόταν από τους εξεγερμένους οπλαρχηγούς και όχι μόνον, τόσο στα στρατόπεδα όσο και στις Εθνοσυνελεύσεις⁴. Εφόσον έτσι έχουν τα πράγματα, το πιο πάνω ερώτημα θα μπορούσε να διευκρινιστεί ως εξής: Σε ποιον βαθμό ο ελληνικός λαός, μετά τον εξαντλητικό πόλεμο της Ανεξαρτησίας και όλες τις εσωτερικές, εμφύλιες, τοπικιστικές αλλά και έντονα κοινωνικές συγκρούσεις τις οποίες γνώρισε⁵, όπως και στα πλαίσια του ελληνικού εθνικού κράτους που συγκροτήθηκε στη συνέχεια, ήταν έτοιμος να κατανοήσει και έπεινε να υιοθετήσει σε βάθος τις αντιλήψεις του Διαφωτισμού και τις αρχές του ορθολογισμού; Μήπως, αντίθετα παρ' όλες τις συζητήσεις, επαναλάμβανε με αυτονόητο τρόπο τις πατροπαράδοτες αντιλήψεις και μορφές σκέψης και πράξης; Και τούτο, διότι είναι βέβαιο, ότι ενώ οι ευρύτερες κοινωνικές ομάδες και τάξεις μιας κοινωνίας είναι δυνατόν να προσανατολίζονται ιδεολογικά, να γνωρίζουν και να αναφέρονται, να συζητούν ή ακολούθως και να θεσμίζουν κανόνες με βάση κάποιες νέες ή και επείγουσες ιδέες και αρχές, από την άλλη πλευρά και ταυτόχρονα, εί-

σαστες ιδέες και αρχές, από την άλλη πλευρά και ταυτόχρονα, είναι εξίσου δυνατόν, οι ίδιες αυτές ομάδες και τάξεις ή και η κοινωνία ολόκληρη να αναπτύσσουν τις κύριες μορφές καθημερινής σκέψης και πράξης, σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής, με βάση τις αυτονόητες, παραδοσιακές, σιωπηλά αποδεκτές, και επομένως παραδοσιακές αντιλήψεις και αρχές⁶.

νάταση του 1821», στο *Ανέκδοτα Νεοελληνικής Ιστορίας και Ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987, σελ. 219 και επ. Για τις νεοελληνικές κοινωνικές γενικά, βλ., Δ. Δανιηλίδης, *Η νεοελληνική κοινωνία και οικονομία*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, επανέκδοση του 1934, σελ. 126 και επ. Για την γνώση και τον ρόλο της αρχαίας ελληνικής ιστορίας στην Ελληνική Επανάσταση, βλ. Γ. Τεννίδη, *Αι αρχαιοελληνικάς ρίζαι του Εικοσιένα*, Αθήνα, Πάντειος Α. Σ. Π. νεύδη, 1962 (Πανηγυρικός, 48 σελ.).

4. Γ. Βλάχος, «La portée de la révolution française sur la formation du droit grec moderne», στο *Νομος, Αρχαιοελληνική κοινωνία και οικονομία*, 1991, σελ. 81-82.

5. Για τις εσωτερικές και εμφύλιες διαμάχες κατά την Επανάσταση του 1821 και τον πόλεμο της Ανεξαρτησίας, βλ. Β. Φύλιος, ό.π., κεφ. 40, 50, και 60. 1-διαίτερα, Τ. Σταματόπουλος, *Ο Εσωτερικός αγώνας πριν και κατά την Επανάσταση του 1821*, Αθήνα, 1971-73. Επίσης, D. Dakin, *Ο αγώνας των Ελλήνων για την Ανεξαρτησία, 1821-1833*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1983, σελ. 160 και επ.

6. Αρχεί να κάνουν την παρακάτω διαπίστωση για την σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Οι μόνον έχουν γραφεί βιβλία, ότι μόνον έχουν γίνει και γίνονται δεκάδες συζητήσεις από τον Τύπο και τα Τηλεκά Μέσα με την παρουσία του

Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο που αποκτούν οι ιδέες της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας με την ευρύτερη διάδοση τους στον ελληνικό χώρο; Η ιδέα της ελευθερίας, κατά την περίοδο αυτή, για τους υπόδουλους Έλληνες σημαίνει πριν απ' όλα απελευθέρωση από τους Οθωμανούς Τούρκους. Η δε ιδέα της ισότητας διατηρεί σε κάποιο βαθμό το περιεχόμενο της ισότητας όλων έναντι των αρχών ή και έναντι του νόμου, αλλά, από την άλλη πλευρά, χάνει μεγάλο μέρος από την έντασή της εξαιτίας του τοπικιστικού και εμφυλιοπολεμικού κλίματος που επέβαλαν οι συγκρούσεις των τοπαρχών και των κοτζαμπάσηδων⁷. Όσον αφορά την ιδέα της αδελφότητας, το περιεχόμενο της, όπως φαίνεται, πέρα από τις σχέσεις των ομογενών Ελλήνων μεταξύ τους, κατά την ίδια αυτή περίοδο, παραπέμπει και σηματοδοτεί μία πιθανή αδελφότητα των υπόδουλων λαών στο πλαίσιο ενός ομοσπονδιακού ελεύθερου κράτους, όραμα που διατύπωσε ο Ρήγας Φεραίος, το οποίο όμως, μετά την ήττα του Ναπολέοντα και την παντοδυναμία της Ιεράς Συμμαχίας, δεν επιβίωσε⁸, κάτι άλλοστε που θα ήταν αδύνατο μέ-

συνόλου σχεδόν των ανδρών της πολιτικής, αλλά και η πλειοψηφία των δημοσίων υπαλλήλων έχει αποφοιτήσει από Παν/κά Ιδρύματα και Σχολές, όπου έχουν διδαχθεί «οργανώσει» και ορθολογισμό με πολλαπλούς τρόπους. Παρ' όλα αυτά όμως, οι τρόποι σκέψης και πράξης μέσω των οποίων οργανώνονται και λειτουργούν οι υπηρεσίες του ελληνικού κράτους κάθε άλλο παρά ορθολογικές και εκσυγχρονισμένες είναι. Η παράδοση της προκοπικής δέμευσης και επομένως εξάρτησης εξακολουθεί να είναι κυρίαρχη. Οι σχέσεις προσκοπικής αλληλεξάρτησης, άλλωστε, εξακολουθούν να είναι κυρίαρχες σε όλους τους χώρους της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας, με όλες τις διαστάσεις της πολυπλοκότητάς τους. Γεγονός που σημαίνει, ότι δεν πρόκειται μόνο για τις πατριαρχικές σχέσεις υπακοής και προστασίας, στις οποίες σιωπῶν αναφέρεται ο Π. Κονδύλης, μελετώντας την μορφή της «αυταρχίας» τάξης στην Ελλάδα, *Η παρακμή του Αστικού Πολιτισμού*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991, σελ. 16 και επ.

7. Για την ανάγκη, το αίτημα και την ιδέα της ελευθερίας, όπως αυτή αναπτύχθηκε στον ελληνικό χώρο πριν και ανεξάρτητα από την Γαλλική Επανάσταση, χωρίς βέβαια να υποβαθμίζεται ο ρόλος της, το αντίθετο μάλιστα, αλλά και σε σχέση με τα παραδείγματα των αρχαίων Ελλήνων, βλ. Α. Μάνεσης, ό.π., σελ. 275 και επ., 282 και επ. Επίσης, για την ελευθερία και την ισότητα, βλ., Β. Φύλιος, *Κοινωνία*, ό.π., κυρίως Κεφ. 30 και 60.

8. Για την αδελφότητα μεταξύ ομογενών, κυρίως στις ομάδες των κλεφτών, βλ. Γ. Κοντογιώργη, «Οι ελλαδικές κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις στην ύστερη τουρκοκρατία. Οι συνθήκες διαμόρφωσης της κοινωνικής και πολιτικής πάλης και οι μεταελευθερωτικές συνέπειες», στο *Κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, 1977, σελ. 20 και επ. Επίσης, Γ. Κο-

σα από τις ίδιες τις ιστορικές συνθήκες στις οποίες βρισκόταν οι λαοί της βαλκανικής.

Με βάση τα πιο πάνω, κατανοούμε, βέβαια, ότι από τη συνάντησή και τη σύνθεση των αναγκών και των αιτημάτων του ελληνικού λαού με τις απελευθερωτικές ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης, προέκυψε μια κάποια σύγχυση ως προς το περιεχόμενο των ιδεών αυτών, εάν είναι κοινωνικό ή και εθνικό και σε ποιο βαθμό⁹. Η σύγχυση δε αυτή γίνεται ακόμη εντονότερη εάν λάβουμε υπόψη μας τις τάσεις που εμπλέκονται στις απελευθερωτικές αντιλήψεις, και οι οποίες άλλοτε τονίζουν πως ο ελληνικός λαός θα πρέπει να στηριχθεί μόνον στις δικές του δυνάμεις, και άλλοτε εύχονται και επιθυμούν τη βοήθεια της Δύσης. Και τούτο βέβαια, μέσα σ' ένα πλαίσιο που συνδέεται άμεσα με τη συμπεριφορά της Ορθόδοξης Πατριαρχικής Εκκλησίας και τις σχέσεις της με την Καθολική, όπως και με τα παραδοσιακά εχθρικά, μετά την πτώση της Κων/πολης, προς τη Δύση αισθήματα των Ελλήνων. Κλίμα, δηλαδή, που για την περίοδο πριν και μετά την Επανάσταση ενέχει φιλοδυτικές και ταυτόχρονα αντιδυτικές αποχρώσεις¹⁰.

νογώρη, *Η Ελλαδική λαϊκή ιδεολογία. Πολιτικοκοινωνική μελέτη του δημοτικού τραγουδιού*, 1979, σελ. 157 και επ. Πάνω στο πρόβλημα και κυρίως σχετικά με τις ιδέες του Ρήγα, βλ., τις απόψεις των: Α. Μάνεση, *ό.π.*, σελ. 299 και επ., Γ. Βλάχου, «La grèce...», *ό.π.*, σελ. 85. Β. Φύλιας, *ό.π.*, σελ. 58. Οσον αφορά και τους τάξικούς φορείς και υποστηρικτές της εθνικής ιδεολογίας του Ρήγα σε σχέση με τις αποχρώσεις της εθνικής ιδεολογίας, βλ. Α. Βασιλείου, *Ρήγας Βελεστινλής Φεραίος*, Συναγωγή κειμένων, φιλολογική επεξεργασία και παρουσίαση, Αθήνα, 1968. Επίσης, G. Finley, *Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης*, Αθήνα, Αφοί Τολίδη, στο συμπληρωματικό κεφάλαιο του επιμελητή της μετάφρασης Τ. Βουρνά, σελ. 133 και επ.

9. Για την ατάφεια ως προς το εθνικό ή κοινωνικό και ταξικό περιεχόμενο των απελευθερωτικών ιδεών, βλ., Β. Φύλιας, *ό.π.*, σελ. 58 και επ. Για τις ασάφειες στο πεδίο της ιδεολογίας και την «ιδεολογική ναυτία», όπως την χαρακτηρίζει ο ίδιος ο συγγραφέας, στην απελευθερωμένη ελληνική κοινωνία, ασάφειες ακόμη και στο θέατρο σκιάων και τον Καραγκιόζη, που μελετά βλ. Κ. Μοσχίδης, *Δοκίμια Ι*, *ό.π.*, σελ. 81.

10. Βέβαια, θα πρέπει να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην αντιδυτική στάση των Ελλήνων της περιόδου, οποιοδήποτε κι αν είναι το περιεχόμενό της, που οφείλεται στην ελληνική ιστορία, και το αντι-διαφωτιστικό πνεύμα της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Το αντιδυτικό πνεύμα χαρακτηρίζεται ακόμη και σήμερα από τους κύριους εκκλησιαστικούς και πάρα-εκκλησιαστικούς της ελληνικής κοινωνίας, μόνο που τώρα η αντιδυτική, αντι-διαφωτιστική και αντι-εκσυγ-

Όλα, επομένως, φαίνεται να συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε θα μπορούσαμε να καταλήξουμε και να συμφωνήσουμε στο αξιόλογο σημείο. Το περιεχόμενο των προταρχικών αυτών ιδεών καθορίζεται από τις ανάγκες, τα αιτήματα και τις αντιλήψεις της ελληνικής πραγματικότητας, πολύ περισσότερο από ό,τι οφείλεται στις αντιλήψεις και τα αιτήματα της Γαλλικής Επανάστασης.

Ο εθνικός ή κοινωνικός χαρακτήρας των αιτημάτων και οι επαναστατημένες δυνάμεις

Σύγχυση υπήρχε επίσης και στα αιτήματα που διαμορφώθηκαν και προβλήθηκαν τόσο κατά τη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης όσο και αμέσως μετά. Η σύγχυση εντοπίζεται στην αδυναμία της ελληνικής κοινωνίας, των κοινωνικών ομάδων και τάξεων που τη συγκροτούσαν να διατυπώσουν, να προβάλουν και να παλέψουν για αιτήματα των οποίων το περιεχόμενο ήταν ξεκάθαρα κοινωνικό ή εθνικό, πολιτικό ή οικονομικό. Και εδώ δεν πρόκειται για τις διακηρύξεις των ελευθεριών του ανθρώπου και του ατόμου στα συνταγματικά κείμενα που ψηφίσθηκαν από τις Εθνοσυνελεύσεις, αλλά για τα πραγματικά αιτήματα που διαμορφώθηκαν μέσα και μέσω των συγκρούσεων των πολιτικών, κοινωνικών και τοπικών δυνάμεων, πρώτον στο επίπεδο της στρατιωτικής δράσης, δεύτερο στο επίπεδο των πολιτικών διαβουλεύσεων και διακυβέρνησης, και τρίτο σε εκείνο των οικονομικών αναγκών.

Οι ιδεολογικοί και οι πολιτικοί προσανατολισμοί των ηγετικών προσωπικοτήτων, αλλά και των πολιτικών κομμάτων, αποτελούν ένα πραγματικά ενδιαφέρον δείγμα της σύγχυσης που επικρατούσε ως προς τη σύνθεση μεταξύ των απελευθερωτικών και χειραφετητικών ιδεών από τη μια πλευρά, ευρωπαϊκής ή ελληνικής καταγωγής, και των πραγματικών οικονομικών, κοινωνικών ή εθνικών αναγκών και αιτημάτων από την άλλη. Γνωστές είναι οι διαμάχες

χρονιστική τάση ενοποιούνται σε μία ενιαία στάση. Σχετικά με την αρνητική στάση έναντι της Δύσης, βλ. Δ. Δανηλίδης, *ό.π.*, τις σελίδες για το Εκκλησιαστικό Κράτος της Ορθόδοξης Ανατολής, σελ. 105 και επ. Επίσης, G. Finley, *ό.π.*, το συμπληρωματικό κεφ. του Τ. Βουρνά, σελ. 122 και επ. Όπως και Β. Κρεμμυδάς, *ό.π.*, σελ. 202 και επ. Επίσης, Π. Κονδύλης, *Η παρακμή... ό.π.*, σελ. 37 και επ.

και οι προστριβές προσωπικού χαρακτηριστικά των οπλαρχηγών και εν γένει των αξιωματούχων για τα αξιώματά και τις θέσεις τιμής στους χώρους της δράσης¹¹. Γνωστές είναι επίσης και οι αντιθέσεις όπως και οι συγκρούσεις μεταξύ των πολιτικών δυνάμεων και των κομμάτων αμέσως μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους, οι οποίες θυμίζουν περισσότερο συγκρούσεις φατριών και «συναφριών», παρά μορφές πάλης σε πεδία στρατιωτικής και πολιτικής πράξης, τα οποία διέπονται από κανόνες συγκρότησης πολιτικού, στρατιωτικού, συμβολικού ή άλλου κεφαλαίου και από κανόνες χρήσης του κεφαλαίου αυτού όπως και των δυνάμεων για την επίτευξη των στόχων.

Εδώ θα πρέπει να παρατηρήσουμε, πως άλλου είδους «τέχνη» είναι ο γλεφτοπόλεμος και η εξέγερση, άλλου είδους «τέχνη» και μορφές συνειδησης απαιτεί η οργάνωση μιας Επανάστασης σε στρατιωτικό επίπεδο, και εντελώς άλλες μορφές σχέσης και πράξης, όπως και συνειδησης, απαιτεί η σύλληψη και η οργάνωση ενός συγκεντρωτικού Κράτους Δικαίου, όπως εκείνο το οποίο ευαγγελιζόταν κατ' αρχήν, έστω κι αν όχι εντελώς ξεκάθαρα, η Ελληνική Επανάσταση. Διότι, ακόμη και στην περίπτωση που μια επιτυχημένη επαναστατική, στρατιωτική ή και πολιτική ηγεσία, η οποία οδήγησε μια εξεγερμένη κοινωνία σε κάποιο είδους απελευθέρωση, κοινωνική ή και εθνική, αναλαμβάνει την πολιτική οργάνωση της κοινωνίας αυτής σε κράτος, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι η προσπάθειά της θα επιτύχει. Και τούτο, δεν θα οφείλεται μόνον στις νέες ιστορικές συνθήκες και συγκρούσεις που οπωσδήποτε εγείρονται, αλλά και στην προετοιμασία των ηγετικών ομάδων στο νέο είδος της εργασίας που απαιτείται. Το παράδειγμα της σύγχρονης Αλγερίας δεν είναι το μοναδικό. Το είδος της οργάνωσης που επέτυχαν τα αφρικανικά κράτη μετά την απο-αποικοποίησή τους, οφείλεται μεταξύ άλλων και σε μεγάλο βαθμό στο

11. Βλ., σχετικά τις παρατηρήσεις του Β. Φίλια για το είδος της παιδείας, τους τρόπους συγκρότησης της προσωπικότητας και τις μορφές πάλης στις οποίες είχαν συνθίσει οι Αρματολοί και οι Κλέφτες, Β. Φίλιας, *δ.π.* σελ. 65 και επ., 72 και επ. Επίσης, για το ίδιο θέμα, Γ. Κοντογώρης, «Οι Ελλαδικές και πολιτικές δυνάμεις στην ύστερη τουρκοκρατία. Οι συνθήκες διαμόρφωσης της κοινωνικής και πολιτικής πάλης και οι μεταπελευθερωτικές συνέπειες», στο Φ. Βεγλερίης και άλλοι, *Κοινωνικές και πολιτικές Δυνάμεις στην Ελλάδα*, Εξάντας, 1977, σελ. 18 και επ.

είδους των πολιτικών, στρατιωτικών και διοικητικών στελεχών που διέθεταν και το «είδος» της «τέχνης» που οι ομάδες αυτές κατείχαν.

Το κάθε είδος «επαγγελματικής τέχνης» αποτελεί μορφές σχέσης και πράξης, όπως και μορφές συνειδησης, που συγκροτούνται μέσα και μέσω της συγκρότησης και της λειτουργίας των αντίστοιχων κοινωνικών και πολιτικών χώρων και πεδίων πάλης και πράξης. Εάν, με άλλα λόγια, σε μία κοινωνία, κατά την πορεία και την κρίση της ιστορίας της, δημιουργούνται οι χώροι εκείνοι και τα πεδία, μέσα και μέσω της ανάπτυξης των οποίων αναδύονται ταυτόχρονα και οι ομάδες των «επαγγελματιών»: πολιτικών, διοικητικών, στρατιωτικών ή και άλλων, που είναι απαραίτητοι για την οργάνωσή της στην επόμενη φάση, τότε, θα μπορούσαμε να πούμε πως η κοινωνία αυτή διαθέτει ως προς το σημείο αυτό τα μέσα που απαιτούνται για την ανασυγκρότησή της στην επόμενη φάση της. Και τούτο βέβαια, άσχετα από το εάν οι επιδιωκόμενοι στόχοι γνώρισαν στο τέλος επιτυχία ή όχι. Κατά τέτοιο όμως δεν φαίνεται πως συνέβη και με την ελληνική κοινωνία κατά την περίοδο της Επανάστασης.

Στον ελληνικό χώρο δεν έχουμε πεδία πράξης και πάλης, στρατιωτικής, διοικητικής και πολιτικής, ικανά να προετοιμάσουν ομάδες που θα αναλάμβαναν ρόλους σε εθνικό επίπεδο. Οι οποιεσδήποτε μορφές στρατιωτικής και πολιτικο/διοικητικής πράξης αναπτύσσονται σε τοπικό επίπεδο. Και εδώ βραδύνεται η βασικότερη αιτία του ισχυρού τοπικού προσανατολισμού των αντιλήψεων και των αιτημάτων μιας μεγάλης μερίδας των στρατιωτικών και των πολιτικών ηγετών, σε μία φάση μάλιστα κατά την οποία ο μοναδικός σκοπός όλων θα έπρεπε να είναι η συνολική ανασυγκρότηση της κοινωνίας σε εθνικό επίπεδο. Πώς αλλιώς να εξηγήσουμε την ισχυρή τάση για εγκαθίδρυση μιας ολιγαρχικής συννομισπονδίας, με κεντρική βέβαια εξουσία, στην οποία οι τοπικές μορφές ιεραρχίας και εξαρτήσεων θα παρέμεναν ως είχαν, όπως μάλιστα και οι υπάρχουσες παραδόσεις; Τάση που υποστηρίζει το ολιγαρχικό κόμμα με τους Κολοκοιτρώνη, Πετμεζά, Δελιγιάννη, Μανουριζάλη, Ζαίμη και άλλους. Και πώς να εξηγήσουμε την απουσία ξεκάθαρης αντίληψης για τη μορφή της ελληνικής πολιτείας από το Δημοκρατικό κόμμα, με τους Δ. Υψηλάντη, αδελφούς Κουντουριώτη, Αλ. Μαυροκορδάτο και Κωλλέτη, παρόλο τον ξεκάθαρο προσανατολισμό τους

προς τις ιδέες της Γαλλικής και Αμερικανικής Επανάστασης¹².

Άλλωστε, θα ήταν δύσκολο να ισχυριστεί κανείς ότι υπήρχε μια τέτοιου είδους ελάνθαστη δύναμη, μέσα από την οποία, οποιεσδήποτε κι αν ήταν οι ενδιάμεσες φάσεις και οι αδυναμίες της, στο τέλος θα προέκυπταν η γνώση, οι μορφές συνειδησης και οι τρόποι εκείνοι εθνικής οργάνωσης της συνολικής δράσης και των απαραίτητων θεσμών, που θα μπορούσαν να καλύψουν τις πραγματικές ανάγκες της ελάνθαστης και ελεύθερα πλέον ανασυγροτούμενης ελληνικής κοινωνίας. Εκτός και εάν θεωρήσουμε πως οι μορφές συνειδησης και οι δομές/σχήματα σκέψης και πράξης δεν παράγονται πρακτικά, μέσα στους χώρους πράξης, αλλά συγχροτούνται στο γενικό, αφηρημένο και θεωρησιακό πεδίο του φαντασιακού ή και της ιδεολογίας.¹³ Στην περίπτωση αυτή, η μετα-

12. Πάνω στο θέμα, Π. Πετρίδης, *Πολιτικοί και Συνταγματικοί θεσμοί στη Νεότερη Ελλάδα, (1821-1843)*, Univ'ity Studio Press, Θεσπύκη, 1990, σελ. 29-30.

13. Η κοινωνιολογική προβληματική που αφορά τη συγκρότηση πεδίων πράξης και πάλιν και την ταυτόχρονη ανάδυση ανθρώπων και μορφών πρακτικής συνειδησης, τέμνει κάθετα όλα σχεδόν τα ρεύματα της κοινωνιολογίας. Θα μπορούσαν κάλλιστα να αναφερθούν εδώ πάμπολλα ονόματα κοινωνιολόγων, από τους κλασικούς μέχρι και τους νεότερους. Εντελώς ενδεικτικά, βλ. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Ed. Sociales, 1972, κυρίως το 3ο χειρόγραφο, όπως και την «αλλοτριωμένη εργασία» του Iou. K. Marx - F. Engels, *H Γερμανική Ιδεολογία*, Αθήνα, Gutenberg, σελ. 58 και επ. Α. Schaff, *Le marxisme et l'individu*, Paris, A. Colin, 1968, σελ. κυρίως 13 και επ., 61 και επ. L. Séve, *Εισαγωγή στη μαρξιστική φιλοσοφία*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, σελ. μετάξύ άλλων, 197 και επ. M. Godelier, *L' idél et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, σελ. 167 και επ. M. Horkheimer, *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Αθήνα, Υψίλον, 1984, σελ. και επ. 91 και επ. 120 και επ. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, την συνολική προβληματική, και ειδικά, σελ. 229 και επ., 314 και επ. N. Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, σελ. 77 και επ., 185 και επ. N. Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1987, από την πρώτη μελέτη τις παραγράφους 1, 2, 3 και 5. Και τέλος, βλ. τις απόψεις του M. Weber για την συγκρότηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, την ταυτόχρονη, διπλάδι, οριοθέτηση και μελέτη για τον συγγραφέα αυτόν, α) της κάθε είδους κοινωνικής σχέσης, β) της μεθόδου, και γ) της επιστήμης, του ανθρώπου διπλάδι, της σκέψης και της αιολογίας: groupements, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, σελ. 1 και επ. Αλλωστε, έτσι διαμορφώνεται η «τάξη» των επαγγελματιών της πολιτικής, M. Weber, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, Αθήνα, Παπαζήση, σελ. 95 και επ. Το ίδιο ισχύει και για τους «επαγγελματίες της θρησκείας» και την ανάδυση τους, M. Weber, *Economie et Société*, ό.π., σελ. 481 και επ. Επίσης, τέλος, A. Giddens, *La constitution de la société*, Paris, Puf, 1987, κυρίως το πρώτο κεφ. σελ. 49 και

φορά ιδεών θα ήταν αρκετή για να ανασυγκροτηθεί μια παραδοσιακή κοινωνία, στην οποία έχουν μεταφερθεί οι ιδέες και οι αντιλήψεις του εκσυγχρονισμού.

Όλα τα πιο πάνω, θα μπορούσαν να εξηγηθούν και να κατανοηθούν στη βάση διαφορετικών μορφών προβληματισμού, όπως και συνέβη, μέσα και διά μέσου του γενετικού ερωτήματος, εάν υπήρχε και με ποιες ιδιαιτερότητες αστική τάξη στην ελληνική κοινωνία, κατά την περίοδο πριν και μετά την Επανάσταση. Όλες οι προηγούμενες διαπιστώσεις θα μπορούσαν, σύμφωνα με κάποιες πραγματικά επεξεργασμένες απόψεις, να γνωρίσουν κάποιες συνεπείς εξηγήσεις με βάση την απουσία μιας ισχυρής και ηγεμονεύουσας οικονομικά αστικής τάξης, η οποία εάν υπήρχε θα μπορούσε να ενοποιήσει όλες τις ελληνικές απελευθερωτικές δυνάμεις τόσο στο επίπεδο της πολιτικής όσο και σε εκείνο της ιδεολογίας.¹⁴ Η προβληματική αυτή αποτελείται από μια σειρά παρατηρήσεων, αναλύσεων και θέσεων, που είναι πραγματικά πολύ σημαντικές, μέσα και από τις αντιθέσεις της αζόμης, την οποία όμως δεν θεωρούμε απαραίτητο να ξαναανζητήσουμε στο πλαίσιο της εργασίας αυτής.

Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι η πολιτική αναπτύσσεται

επ. Οι αναφορές στην υποσημείωση αυτή αφορούν βέβαια και τα ζητήματα της συγκρότησης ειδικών ομάδων επαγγελματιών, από τους οποίους έχουν ανάγκη κάθε φορά οι κοινωνίες, ζητήματα που τίθενται στην προηγούμενη σελίδα της μελέτης αυτής.

14. Η απουσία μιας ισχυρής οικονομικά και ιδεολογικά αστικής τάξης είναι η κεντρική υπόθεση της μελέτης του B. Φλώρα, ό.π. Ο B. Κρεμμυδάς, από την άλλη πλευρά, στην εργασία του που ήδη αναφέραμε, παρόλο ότι αντίθετα από τον B. Φλώρα υποστηρίζει την ύπαρξη μιας αστικής τάξης στην Ελλάδα, αποδέχεται πως αυτή δεν ήταν αρκετά ισχυρή, λόγω της εξάρτησής της από την Μητροπολή, ό.π. σελ. 198-200, και πως το παραγωγικό της επίπεδο δεν ήταν αρκετά υψηλό ώστε να αναπτύξει μία ανεξάρτητη και ισχυρή εθνική ιδεολογία, σελ. 206 και επ. «Το βασικό ίσως χαρακτηριστικό του ελληνικού κοινωνικού χώρου όπως διαμορφώθηκε μετά την απελευθέρωση είναι η έλλειψη μιας παγιωμένης άρχουσας τάξης», έγραψε ο K. Τσουκαλάς, αναλύοντας τα προβλήματα της συγκρότησης μιας σύγχρονης κοινωνίας στην Ελλάδα. K. Τσουκαλάς, «Το πρόβλημα της πολιτικής πελατείας στην Ελλάδα του 19ου αιώνα», στο Φ. Βεργέλης και άλλοι, ό.π., σελ. 81 και επ. Την απουσία ελληνικής αστικής τάξης για την περίοδο αυτή, υποστήριξαν μέσα από διαφορετική προβληματική και κυρίως διαφορετικούς πολιτικούς στόχους, όπως, για παράδειγμα, η νομιμοποίηση συγκεχυμένων μορφών εξουσίας στην σύγχρονη ελληνική κοινωνία, οι Α. Δασκαλάκης, Π. Πιπινέλης, M. B. Σακελλαρίου, και άλλοι. Πάνω στο ίδιο θέμα, Π. Κονδύλης, *Η παρακμή...*, ό.π. σελ. 11 και επ.

ως ένα πεδίο με ιδιαίτερους βαθμούς αυτονομίας από την οικονομική και κοινωνική συγκρότηση της ανεξάρτητης στη συνέχεια ελληνικής κοινωνίας, και ότι η αυτονομία αυτή λειτουργεί υπέρ της εξασφάλισης της κυριαρχίας των παραδοσιακών οικονομικών και πολιτικών δυνάμεων, αποτελεί έναν μεγάλο ανασταλτικό παράγοντα, και σε σχέση με όσους αναφέραμε πιο πάνω, τόσο για τη δημιουργία μιας ενοποιημένης και συγκεντρωμένης εθνικής στρατηγικής και εθνικής ιδεολογίας, όσο και για την οριοθέτηση των ξεκάθαρων πολιτικών επιλογών¹⁵.

Επομένως, οικονομικά και πολιτικά αιτήματα των ευρύτερων και ασθενέστερων κοινωνικών κατηγοριών, όπως ο αναδασμός της ελεύθερης γης, παραμερίστηκαν, διότι είχαν χάσει την έντασή τους ακόμη και στο ιδεολογικό προσκήνιο. Οι ιδεολογικές και εθνικο-απελευθερωτικές συζητήσεις από τις κυρίαρχες κυρίως παραδοσιακές δυνάμεις, με βάση τα οικονομικά και πολιτικά τους συμφέροντα, ελάμβαναν τέτοιες διαστάσεις ώστε απέτρεπαν την αποσαφήνιση τέτοιων συγκεντρωμένων στρατηγικών αιτημάτων. Τα ευρύτερα αργο-ποικιμενικά στρώματα, άλλωστε, δεν φαίνεται να είχαν τη δύναμη να επιβάλουν τα αιτήματά τους, οποιαδήποτε κι αν ήταν αυτά. Ο παραδοσιακά δε προσωποπαγής χαρακτήρας των πολιτικών ομάδων, και οι πατριαρχικές σχέσεις υιοταγής και προστασίας που ίσχυαν στους κόλπους των, από την άλλη πλευρά, συνέβαλαν ακόμη περισσότερο τόσο στην απόκρυψη των πραγματικών δυνατοτήτων ανασυγκρότησης της κοινωνίας όσο και στη σύγχυση των αντιλήψεων, με βάση τις οποίες θα μπορούσαν να ληφθούν οι βασικές αποφάσεις για την πορεία των πραγμάτων¹⁶.

15. Για τις μεταπολίσεις των δυνάμεων κατά την πορεία της Επανάστασης, από το στρατιωτικό επίπεδο σε εκείνο της πολιτικής πάλης, βλ. Β. Φιλίας, *ό.π.*, κυρίως το 5ο Κεφ. Επίσης, το κείμενο του Γ. Δεγαλή, «Η αυτονομία της πολιτικής από τις κοινωνικές αντιθέσεις στην Ελλάδα του 19ου αιώνα», στο Φ. Βεργιλιού και άλλους, *Κοινωνικές και Πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, 1977, σελ. 39 και επ. Πάνω στο ίδιο θέμα, βλ. Π. Πετρίδης, *Ελληνική Πολιτική και Κοινωνική Ιστορία, 1821-1940*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1986, σελ. 62.

16. Όσον αφορά τη νοοτροπία, τις ιδέες και τους τρόπους με τους οποίους αποφάσιζαν οι ισχυροί άνδρες, είναι απαραίτητο να δούμε τα *Απομνημονεύματα του Μακρυγιάννη*, και να θεωρήσουμε πως οι τρόποι συμπεριφοράς που αναφέρονται δεν αποτελούν εξαίρεση, αλλά τον κανόνα.

Συνταγματικές αρχές, η θεροκεντρική ελευθερία (:) και οι ιδιότητες του Ανθρώπου, του Έλληνα, του Πολίτη και του πιστού

Η διαπίστωση. Τα τρία πρώτα Επαναστατικά Συντάγματα των Ελλήνων δεν ορίζουν καμία σαφή διάκριση ανάμεσα στα δικαιώματα του ανθρώπου, του ατόμου, του πολίτη και του πιστού, σε σχέση με την ταυτότητα/ιδιότητα του Έλληνα. Αντίστροφα, η «πίστις εις τον Χριστόν» αποτελεί απαραίτητο και πρωταρχικό συνθετικό στοιχείο της ιδιότητας του Έλληνα, η οποία αποτελεί τη βάση ταύτισης των δικαιωμάτων του Έλληνα με τα ανθρώπινα, ατομικά και πολιτικά του δικαιώματα.

Όσον αφορά όμως τις θεμελιώδεις συνταγματικές αρχές και τα πλαίσια δικαίου, όπως φαίνεται, τα πράγματα ήταν πιο ξεκάθαρα. Οι ιδέες της εθνικής κυριαρχίας και ενός συγκεντρωτικού Κράτους Δικαίου, από τη μια πλευρά, και των δικαιωμάτων του ατόμου από την άλλη, προερχόμενες από τη Γαλλική Επανάσταση εμφυτεύθηκαν στον ελληνικό χώρο¹⁷, ανεξάρτητα από τον εάν συνδέθηκαν ή όχι με κάποια συγκεκριμένη αντίληψη για τον Άνθρωπο και τον Πολίτη, και ανεξάρτητα από το βαθμό που στο τέλος εφαρμόστηκαν ή και επέτυχαν. Το Σύνταγμα της Τροιζήνας του 1827, το τρίτο της επαναστατικής περιόδου, μετά τα προσωρινά της Επιδαύρου και του Άστρους, αποτελεί παράδειγμα δημοκρατικού Συντάγματος.

Έτσι διασφαλίσθηκε η υπεροχή της λαϊκής αντιπροσωπίας ως αποτέλεσμα της λαϊκής κυριαρχίας, ενώ προστατεύθηκαν συγκεντρωμένες ατομικές ελευθερίες. Η ισότητα όλων έναντι των νόμων, η προσωπική ελευθερία, η ασφάλεια έναντι αυθαίρετων διώξεων, η ελευθερία της γνώμης και του τύπου, η ελευθερία της θρησκείας συνειδήσης και το απαραβίαστο της ιδιοκτησίας αποτέλεσαν βασικές αρχές του Συντάγματος αυτού¹⁸. Ακόμη πιο ενδιαφέρον εί-

17. Σχετικά, Γ. Βλάχος, «La portée de la révolution...», *ό.π.*, σελ. 82 και επ.

18. Για τις βασικές αρχές του Συντάγματος της Τροιζήνας, βλ. Αρ. Μάνσης, *Συνταγματικό Δίκαιο*, Αθήνα, 1967, τόμ. Α. σελ. 164 και επ. Επίσης, Π. Πετρίδης, *Ελληνική Πολιτική και Κοινωνική Ιστορία, 1821-1940*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1986, σελ. 37 και επ. Για την ιδεολογία της Επανάστασης, Αρ. Μάνσης *Η φιλελευθερία και Δημοκρατική ιδεολογία της Εθνικής Επανάστασης*

και το γεγονός ότι οι ελευθερίες αυτές επεκτάθηκαν και στους ξένους, οι οποίοι απολάμβαναν την ισότητα έναντι του ασιτικού δικαίου, όπως και την προστασία της τιμής και της περιουσίας.¹⁹

Όσον αφορά όμως τη θρησκευτική ελευθερία, οι έντονες αντιφάσεις ανάμεσα στην ελληνική πραγματικότητα και τις ιδέες της ελευθερίας, που τείνουν οι εξεγερμένοι Έλληνες να αποδέχονται, γίνονται εμφανείς από την πρώτη στιγμή. Το Α΄ Κεφάλαιο και των τριών πρώτων Συνταγμάτων αφιερώνεται στη θρησκεία. Τα Συντάγματα της Επιδαύρου και του Άστρους, θα μπορούσαμε να πούμε, πως καθιερώνουν τη «θρησκευτική ελευθερία», ενώ το Σύνταγμα της Τροιζήνας την «ανεξιθρησκία». Πρόκειται όμως για διατάξεις των οποίων το περιεχόμενο προσβάλλεται άμεσα και αμέσως, σχεδόν πριν ακόμη διατυπωθεί, πρώτον από το περιεχόμενό της προμετωπίδας και των τριών Συνταγμάτων, και δεύτερον από τον τρόπο που καθορίζουν την ιδιότητα του Έλληνα. Η έννοια και μια οποιαδήποτε αντίληψη του «Πολίτη» απουσιάζει παντελώς, παρ' όλον ότι τα δικαιώματα των Ελλήνων που καθορίζει το Σύνταγμα του Άστρους παρουσιάζονται ως πολιτικά.

Ας ξεκαθαρίσουμε την πολύ βασική αυτή αντίφαση. Η διάταξη του Συντάγματος της Επιδαύρου, η οποία επαναλαμβάνεται δίχως αλλαγές από το Σύνταγμα του Άστρους, αποδέχεται ότι:

«Η επικρατούσα θρησκεία εις την ελληνικήν επιφράτειαν είναι η της Ανατολικής Ορθόδοξης του Χριστού Εκκλησίας»· ανέχεται όμως η διοίκησης της Ελλάδος πάσαν άλλην θρησκείαν», και ότι «αι τελεταί και ιεροπραγίαι εκάστης αυτών εκτελούνται α-κωλύτως».

του 1821: «Επίσημο Λόγος», Παν/μιο Αθηνών, 2.7., 1987. Βασικές παρατηρήσεις και τα κείμενα των Συνταγμάτων, βλ. Π. Πετρίδης, *Πολιτικοί και Συνταγματικοί Θεσμοί στην Νεότερη Ελλάδα, (1821-1834)*, Un. Studio Press, Θεσ/νίκη, 1990.

19. Γ. Βλάχος, ό.π., σελ. 84, υποσ. 12 και επ. Ενδεικτικά αναφέρουμε το σχετικό άρθρο του Συντάγματος της Τροιζήνας. Κεφάλαιον Γ' άρθρο 9. «Όσοι ξένοι έλθωσι να κατοικήωσιν ή να παροικήωσιν εις την ελληνικήν επιφράτειαν, είναι ίσοι ενώπιον όλων των πολιτικών νόμων». Και στο άρθρο 12 του ίδιου Κεφ. έχουμε: «Η ζωή, η τιμή και τα κτήματα εκάστου, εντός της Επιφράτειας ευρισκομένου, είναι υπό την προστασίαν των νόμων». Το περιεχόμενο των διατάξεων εμπεριέχεται με ανάλογες εκφράσεις και στις διατάξεις του Κεφαλαίου Β' του Συντάγματος του Άστρους.

Οι διατυπώσεις «επικρατούσα» και «ανέχεται» νομίζουμε πως αποσαφηνίζουν το επικρατούν πνεύμα και τον τρόπο αποδοχής και κατανόησης της θρησκευτικής ελευθερίας, και δεν νομίζουμε πως είναι απαραίτητο να τις σχολιάσουμε στο σημείο αυτό. Οι διατυπώσεις όμως αυτές απουσιάζουν από το Σύνταγμα της Τροιζήνας, το οποίο θα μπορούσαμε να πούμε πως αναγνωρίζει πλήρως την «ανεξιθρησκία», εάν βεβαία δεν σταθούμε σε άλλα σημεία του Συντάγματος αυτού και δεν τα μελετήσουμε σε σχέση με την πρώτη διάταξη που αφορά την θρησκεία. Ποια είναι η αρχική διατύπωση του Συντάγματος της Τροιζήνας, και ποιες είναι οι άλλες εξίσου σημαντικές διατάξεις που αντιβαίνουν σ' αυτήν;

«Κεφάλαιον Α. 1. -Καθείς εις την Ελλάδα επαγγέλλεται την θρησκείαν του ελευθέως και διά την λατρείαν αυτής έχει ίσην υπεράσπισιν. Η δε της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού είναι θρησκεία της επικρατείας».

Οι διαφορές από τις διατυπώσεις των δύο προηγούμενων Συνταγμάτων είναι εμφανείς. Οι εκφράσεις «επικρατούσα» και «ανέχεται», που έθետαν την Ανατολική Ορθόδοξη του Χριστού Εκκλησία, και όχι θρησκεία, σε σαφώς ανώτερη θέση από τις άλλες «θρησκείες», δεν τίθενται, ενώ από την άλλη πλευρά, πλέον, κατοχυρώνεται ξεκάθαρα ότι «ο καθείς...», όχι μόνον ελεύθερα επαγγέλλεται την θρησκείαν του», αλλά «και διά την λατρείαν αυτής έχει ίσην υπεράσπισιν». Και εφόσον έχουν τεθεί οι αρχές αυτές, τότε μόνον, στον δεύτερο στίχο του άρθρου αυτού, η Ανατολική Ορθόδοξος Εκκλησία αναγνωρίζεται ως «θρησκεία της επικρατείας». Αν λάβουμε δε υπόψη μας ότι ακόμη και σήμερα η Ανατολική Ορθόδοξος του Χριστού Εκκλησία αναγνωρίζει τον εαυτό της ως «εξ αποκαλύψεως Εκκλησία», ενώ όλες τις υπόλοιπες «Εκκλησίες», χριστιανικές ή μη, ως «θρησκείες», ως έργο δηλαδή των ανθρώπων, το γεγονός ότι εδώ η Ανατολική Ορθόδοξία χαρακτηρίζεται ως «θρησκεία» υπογραμμίζει το ανεξιθρησκο και πραγματικά δημοκρατικό πνεύμα της διάταξης αυτής του Συντάγματος της Τροιζήνας.

Μόνον που τα πράγματα δεν σταματούν εδώ. Το πρώτο από τα δύο στοιχεία τα οποία αναφέραμε πιο πάνω, και τα οποία αναιρούν και προσβάλλουν τη θρησκευτική ελευθερία και την ανεξι-

«Όσοι αυτόχθονες κάτοικοι της επικρατείας της Ελλάδος πιστεύουν εις Χριστόν εισίν Έλληνες και απολαμβάνουν ανέναντος διαφοράς όλων των πολιτικών δικαιωμάτων.»

Και το ίδιο αυτό άρθρο επαναλαμβάνεται από το Σύνταγμα του Άστρους, στην ίδια ακριβώς θέση, αμέσως μετά το άρθρο για τη θρησκεία, με την ακόλουθη προσθήκη:

«Ομοίως Έλληνες εισί και των αυτών δικαιωμάτων απολαμβάνουν όσοι, εξωθεν ελθόντες και την ελληνικήν φωνήν πάντων έχοντες και εις Χριστόν πιστεύοντες, ζητήσωσι, παρηγοιούμενοι εις τοπικήν ελληνικήν επαρχίαν, να εγκαταριθμηθούν δι' αυτής εις τους πολίτας Έλληνας.»

Το Σύνταγμα δε της Τροιζήνας, ως προς το σημείο αυτό δεν επιφέρει καμία ουσιαστική μεταβολή. Στο Κεφάλαιο Γ' και την παράγραφο 6 θέτει.

«6. Έλληνες είναι: α. Όσοι αυτόχθονες της ελληνικής επικρατείας, πιστεύουν εις Χριστόν. β. Όσοι από τους υπό τον οθωμανικόν ζυγόν, πιστευόντες εις Χριστόν, ήλθαν και θα έλθουν εις την ελληνικήν επικράτειαν, διά να συναγωνισθούν ή να κατοικήσωσιν εις αυτήν. γ. Όσοι εις ξένας επικρατείας είναι γεννημένοι από πατέρα Έλληνα.» (Και όσοι σύμφωνα με τα σημεία δ. και ε. «έλθωσι και πολιτογραφηθούν».)

Δύο είναι κατ' αρχάς τα δεδομένα και επομένως τα κριτήρια που συνθέτουν την ιδιότητα του Έλληνα: α. Να κατοικεί στην ελληνική επικράτεια, και β. Να πιστεύει στον Χριστό. Αν δε λάβουμε υπόψη μας ότι στην ελληνική επικράτεια κατοικούν Τούρκοι όπως και ξένοι, η πίστη εις τον Χριστόν γίνεται το ουσιαστικότερο κριτήριο. Εμμεσα θα λέγαμε, αλλά με σαφήνεια καθορίζεται, πως όποιος δεν πιστεύει στον Χριστό, δεν μπορεί να είναι Έλληνας. Η ιδιότητα του Έλληνα προϋποθέτει την ιδιότητα της «πίστεως εις τον Χριστό». Πιστός και Έλληνας ταυτίζονται. Η βαρύτερη ιδιότητα του Έλληνα είναι η πίστη του στον Χριστό. Η ελευθερία της θρησκείας ή ακόμη και η ανεξιθρησκία, που καθορίζονται από τη μοναδική διάταξη που προηγείται και στα τρία αυτά Επαναστατικά Συντάγ-

θηρχία των τριών πρώτων Συνταγμάτων, είναι το εξής: Αμέσως μετά τους τίτλους: Το Σύνταγμα της Επιδάφου, Το Σύνταγμα του Άστρους και Το Σύνταγμα της Τροιζήνας, αναδεικνύεται η εξής μεγαλοπρεπής πρόταση, η οποία δεν αποτελεί μία απλή και δίχως ιδιαίτερη σημασία αναφορά, όπως θα μπορούσαν να σκεφτούν ενδεχόμενα κάποιοι: «ΕΝ ΟΝΟΜΑΤΙ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΚΑΙ ΑΔΙΑΙΡΕΤΟΥ ΤΟΥ ΤΡΙΑΔΟΣ». Με άλλα λόγια, και τα τρία αυτά Συντάγματα αντλούν την πρώτη μορφή νομιμοποίησής τους από την Αγία Τριάδα. Άλλωστε, η νομιμοποίηση αυτή συμπληρώνεται και επαναλαμβάνεται από την πρώτη πρόταση των γεμμένων τους, που καθορίζει το πρωταρχικό δικαίωμα του ελληνικού έθνους να ζητήσει «ενώπιον Θεού και ανθρώπων» «την Πολιτικήν αυτού ύπαρξιν και ανεξαρτησίαν».

Εάν η θρησκευτική ελευθερία και η ανεξιθρησκία αναγνωρίζονταν σε όλα της τα μεγέθη, τότε καμία τέτοιου είδους αναφορά στον Θεό δεν θα γινόταν και δεν θα προτάσσονταν από τους Έλληνες στα πρώτα τους Συντάγματα. Αλλά η ανακήρυξη της «Πολιτικής ύπαρξης και Ανεξαρτησίας του έθνους» θα γινόταν ΕΝ ΟΝΟΜΑΤΙ ΤΩΝ ΦΥΣΙΚΩΝ ΑΝΑΠΑΛΛΟΤΡΙΩΤΩΝ ΚΑΙ ΙΕΡΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ, και επομένως των Ελλήνων, όπως ουσιαστικά έγινε από τη «Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη της 26ης Αυγούστου 1789» στη Γαλλία. Η δε ανακήρυξη δεν θα μπορούσε να γίνει ενώπιον του Θεού, εφόσον θα ήταν απόλυτα αποδεκτό ότι η ιδιότητα του Έλληνα και του Πολίτη είναι ανεξάρτητες από την ιδιότητα του πιστού, και ότι η τελευταία αυτή δεν αποτελεί απαραίτητο και νομιμοποιημένο συστατικό στοιχείο του πολίτη, εφόσον αυτός είναι δυνατόν και να μην πιστεύει. Διαφορετικά π. είδους θρησκευτική ελευθερία και ανεξιθρησκία διακρίνουν τα Συντάγματα αυτά;

Από την άλλη πλευρά, το δεύτερο στοιχείο που όχι απλά προβάλει, αλλά σε τελευταία ανάλυση καταργεί την θρησκευτική ελευθερία και την ανεξιθρησκία, είναι ότι στα τρία πρώτα και επαναστατικά Συντάγματα των Ελλήνων υπάρχουν διατάξεις, που ουσιαστικά θέτουν ως πρωταρχική ιδιότητα του Έλληνα την πίστην στον Χριστό. Τι λένε τα άρθρα αυτά; Στη β. παράφρ. του Β' Τμήματος του Συντάγματος της Επιδάφου, που αποτελεί το δεύτερο άρθρο του Συντάγματος, αμέσως μετά το άρθρο που αναφέρεται στη θρησκεία, καθορίζεται ότι:

ματα, ουσιαστικά καταργείται. Ποιοι μπορούν να είναι Έλληνες εάν δεν πιστεύουν στον Χριστό; Σύμφωνα με το Σύνταγμα της Τροϊζήνας, όσοι ξένοι έλθουν και με βάση τις διατάξεις του Κεφαλαίου Δ' «πολιτογραφηθούν» Έλληνες. Την ιδιότητα του Έλληνα, όμως, πρωτογενώς την έχουν *μόνον* όσοι κατοικούν στην ελληνική ελευθερομένη επικράτεια και πιστεύουν στον Χριστό. Με άλλα λόγια, την ιδιότητα και την ταυτότητα του Έλληνα προσδιορίζουν, πρώτον αυτό που θα ονομάζουμε «Δίκαιο» της γης, και δεύτερον αυτό που θα αποκαλούσαμε, ενδεχόμενα καταχρηστικά, «Δίκαιο» της πίστης.

Μπορούμε επομένως να συνάγουμε το συμπέρασμα ότι τα πολιτικά δικαιώματα του Έλληνα απορρέουν από την εθνική ιδιότητα του Έλληνα και μόνον απ' αυτήν, εφόσον δεν γίνεται καμία αναφορά στα φυσικά και αναφαίρετα δικαιώματα του ανθρώπου, και ότι προϋποθέτουν την πίστη. Άλλωστε, τα κριτήρια της «επιφρόνειας» και της «πίστης» διατυπώνονται ξεχωριστά και με σαφήνεια και στα δύο πρώτα Συντάγματα. Στο Σύνταγμα της Επιδαύρου, οι διατάξεις που καθορίζουν την ιδιότητα του Έλληνα αποτελούν το πρώτο μέρος των διατάξεων, «Περί των Γενικών Δικαιωμάτων των κατοίκων της Επικράτειας της Ελλάδος.» Ενώ στο Σύνταγμα του 'Αστρούς, στο Κεφάλαιο Β', «Περί των Πολιτικών Δικαιωμάτων των Ελλήνων». Στο Σύνταγμα της Τροϊζήνας, τα «δικαιώματα των κατοίκων της ελληνικής επικράτειας» και τα «Πολιτικά δικαιώματα των Ελλήνων» των δύο προηγούμενων προσφωγών Συναγμάτων, συντίθενται στο Κεφάλαιο Γ', που φέρει ως τίτλο, «Διημέριον δίκαιον των Ελλήνων».

Πουθενά δεν γίνεται αναφορά στα Δικαιώματα του Ανθρώπου και του Πολίτη, ως δικαιώματα που απορρέουν από τη φύσιν και επομένως οικουμενική κατάσταση του ανθρώπου. Τα δικαιώματα της ελευθερίας και της ισότητας δεν αποτελούν φυσικά, αναπαλλοτρίωτα και ιερά δικαιώματα όλων των ανθρώπων, αλλά, όπως τίθενται και οριοθετούνται από τα τρία αυτά πρώτα Συντάγματα, απορρέουν από την εθνότητα/ταυτότητα ή την εθνική ιδιότητα του Έλληνα, που με τη σειρά της συντίθεται από το «Δίκαιο» της Επικράτειας και το «Δίκαιο» της πίστης στον Χριστό.²⁰

20. Ενδεικτικά, βλ. Α. Ράικος, *Αι διακηρύξεις...*, ό.π., το συνολικό κείμενο και βιβλιογραφία..

Εδώ θεωρούμε απαραίτητο να αναφέρουμε μία παρένθεση και να θέσουμε μία σειρά διαπιστώσεων και επιχειρημάτων. Εκτός από τα τρία πρώτα Συντάγματα, στα οποία κυρίως αναφερόμαστε, και τους τρεις «Οργανισμούς»: α) Της Πελοποννησιακής Γερουσίας, β) Της Γερουσίας της Δυτικής Ελλάδος, γ) Της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος, έχουμε και τέσσερις Διακηρύξεις Ανεξαρτησίας από τις Εθνοσυνελεύσεις της Επανάστασης: της Επιδαύρου και του Αστρούς, και δύο, στην αρχή και το τέλος, της Τροϊζήνας. Επίσης, έχουμε και την «Νέα Πολιτική Διοίκηση κ.λπ.», του Ρήγα, η οποία κατά γενική παραδοχή αποτελεί ελεύθερη μετάφραση ή «παράφραση» του Γαλλικού Συντάγματος του 1793. Εκείνο που από την πρώτη στιγμή γίνεται εμφανές, όταν κανείς μελετά τις Διακηρύξεις, οι οποίες και μας ενδιαφέρουν εδώ, είναι, πρώτον το διαφοροτικό από τα Συντάγματα ύφος και πνεύμα που τις διέπουν, και δεύτερον το περιεχόμενο των αυτών και των αρχών που δικαιολογούν την Επανάσταση. Ως προς το ύφος και το πνεύμα θυμίζουν τις Διακηρύξεις των δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη της Γαλλικής και της Αμερικανικής Επανάστασης, ενώ συχνά, και τοίτο είναι το σημαντικότερο, αναφέρονται στα ιστορικά αλλά και φυσικά «Δίκαια» –δικαιώματα– των Ελλήνων. Δύο είναι δηλαδή οι βάσεις δικαιολόγησης του δικαιώματος της Ανεξαρτησίας: η μαζική ιστορία του Γένους και τα «Δίκαια» που απορρέουν από την φύση. Βάσεις, που όμως στις ευρωπαϊκές κοινωνίες αποτέλεσαν τις αρχές για δύο αντίθετες δικαιολογήσεις της ελευθερίας του ανθρώπου. Όσον αφορά δε την πρώτη Διακήρυξη της 15ης Ιανουαρίου 1822, και την τέταρτη, με την οποία κλείνει η Εθνοσυνέλευση της Τροϊζήνας, οι αναφορές στις αρχές και τα δίκαια της φύσης είναι συχνές. Μόνο που στην τελευταία, γίνεται, όπως και στην Αμερικανική Διακήρυξη, αναφορά στην ενέργεια του Θεού.

Αν δε αναζητήσουμε τις αιτίες για τις οποίες οι αναφορές στα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου απουσιάζουν στη συνέχεια από τα συνταγματικά Κείμενα, οι πιθανές εξηγήσεις που θα μπορούσαμε να προβάλουμε, εν συντομία, είναι οι ακόλουθες. Πρώτον, οι Διακηρύξεις αυτές απευθύνονται κυρίως στους Ευρωπαίους, οπότε υιοθετείται το ύφος και το πνεύμα των εκεί Διακηρύξεων. Και δεύτερον, ο θεσμικός και κανονιστικός χαρακτήρας των Συναγμάτων υποχρεώνει τους συντάκτες τους να προσεγγίζουν περισσότε-

ματα των Ελλήνων, τα δικαιώματα του Έλληνα εκλαμβάνονται με τρόπο αυτονόητο ως ένα είδος βασικών δικαιωμάτων εθνικού, κατ' αρχήν, και ως εκ τούτου και ταυτόχρονα ατομικού και πολιτικού περιεχομένου.²²

Δεν υπάρχει καμιά σαφής διάκριση ανάμεσα στις έννοιες και τις αντίστοιχες αντιλήψεις του ανθρώπου, του ατόμου, του πολίτη, του Έλληνα και του πιστού, όπως και δεν υπάρχει καμία σαφής διάκριση ανάμεσα στα δικαιώματα του ανθρώπου, του ατόμου, του πολίτη και του πιστού. Επομένως, γίνεται ξεκάθαρο, και από την

22. Θεωρούμε απαραίτητο να αναφέρουμε στο σημείο αυτό δύο βασικά άρθρα της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη της 26 Αυγούστου 1789, η οποία και τίθεται πριν από το Σύνταγμα του 1791. Αφού στο προοίμιο αποσαφηνίζεται, ότι η Εθνική Συνέλευση αποφάσισε να προβεί στην διακήρυξη των φυσικών, αναπαλλοτρίωτων και ιερών Δικαιωμάτων του ανθρώπου, ώστε να μπορούν οι πολίτες να βασίζονται σε αρχές απλές και αδιαμφισβήτητες, θέτει τις αρχές αυτές. Αρθ. 1. «Οι άνθρωποι γεννιούνται και παραμένουν ελεύθεροι και ίσοι ως προς τα δικαιώματα. Οι κοινωνικές διαφορές δεν μπορούν να είναι εδραιωμένες παρά πάνω στην κοινή χρησιμότητα.» Αρθ. 2. «Ο σκοπός κάθε πολιτικής οργάνωσης (association) είναι η διατήρηση των φυσικών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου. Τα δικαιώματα αυτά είναι η ελευθερία, η ιδιοκτησία, η ασφάλεια και η αντίσταση στην καταπίεση». Θεωρούμε σκόδαμο επίσης να επισημάνουμε ότι στη διακήρυξη αυτή καμία αναφορά στον Γάλλο δεν γίνεται, ενώ ο άνθρωπος και ο πολίτης είναι έννοιες και αντιλήψεις ξεκάθαρα διαφορετικές από εκείνη του Γάλλου και πολύ περισσότερο του πιστού. Στο δε Σύνταγμα του 1791 η ιδιότητα του πολίτη προτάσσεται πάντα της ιδιότητας του Γάλλου, ενώ χάνει την ιδιότητα του πολίτη-Γάλλου όποιος, μεταξύ άλλων, συμμετέχει σε ξένη οργάνωση (corporation) που θα απαιτούσε θρησκευτική μαρτυρία (voeux religieux). Επιπλέον, με την πρώτη του πρόταση, στον «Πρώτο του Τίτλου», το Σύνταγμα εγγράφει τα φυσικά και πολιτικά δικαιώματα: «La Constitution garantit, comme droits naturels et civils: 1. ...». Είναι βέβαιο δηλαδή, ότι έχουμε μία σαφή διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο και τον πολίτη, από την μια πλευρά, και από την άλλη, και τούτο μέσα από τις υπόλοιπες διατάξεις του Συντάγματος και όχι μόνον της Διακήρυξης. Πρώτα δηλαδή, καθορίζονται τα δικαιώματα του ανθρώπου, και μόνον τότε και στην συνέχεια καθορίζονται τα δικαιώματα του Γάλλου πολίτη. Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε, δίχως καμία επιφύλαξη, και για τα γαλλικά Σύνταγματα της 24 Ιουνίου 1793 και της 22 Αυγούστου 1795. Μοναδικού επίσης ενδιαφέροντος είναι η Διακήρυξη που προηγείται του τελευταίου αυτού Συντάγματος. Καθορίζει και κατονομάζει τα δικαιώματα του ανθρώπου, όπως και τις υποχρεώσεις του ανθρώπου και του πολίτη. Αντίστοιχο γεγονός έχουμε στην Ελληνική Επανάσταση με τον «Οργανισμό της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος», μόνον που εδώ στο Δεύτερο Κεφάλαιο καθορίζονται τα «Δικαιώματα και τα Χρή του Έλληνα», χωρίς καμία αναφορά στον άνθρωπο και τον πολίτη.

ρο τα ελληνικά βιώματα και εμπειρίες και λιγότερο τις ιδέες που οφείλονται στον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό.

Με άλλα λόγια, όλα συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι ιδιότητες του ανθρώπου και του πολίτη, όπως και τα χαρακτηριστικά που τις συγκροτούν, απουσιάζουν ή απορροφώνται από την ιδιότητα του Έλληνα, της οποίας η «ουσία» καθορίζεται από την πίστη. Ο Έλληνας είναι αυτονόητος άνθρωπος και αυτονόητος πολίτης. Ποιες είναι όμως οι ποιότητες του ανθρώπου και ποιες οι ιδιότητες του πολίτη, ξεχωριστά από εκείνες του Έλληνα, δεν αναφέρεται και δεν διευκρινίζεται ποθενά. Το ίδιο συμβαίνει και με τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη --121--121--121. Ταμόναδικά δικαιώματα που αναφέρονται είναι του Έλληνα, ενώ θα μπορούσαμε να πούμε, πρώτον ότι τα ίδια αυτά δικαιώματα ελκλμβάνονται ως πολιτικά, γεγονός που φαίνεται από τις διατάξεις που ρυθμίζουν τα της πολιτογράφησης, και δεύτερον ότι το τελικό σημείο αναφοράς τους είναι τα δικαιώματα του ατόμου. Ως τέτοια αναδεικνύονται, όταν, σύμφωνα με τις σχετικές διατάξεις των Συνταγμάτων του Άστρους και της Τροιζήνας, καθορίζεται η προστασία τους για τους ξένους που δεν έχουν πολιτογραφηθεί Έλληνες.

Αν θεωρήσουμε, ότι με βάση τη Διακήρυξη των δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη του 1789, ορίζονται τα δικαιώματα του ανθρώπου από τα οποία απορρέουν τα δικαιώματα του ατόμου, και στο πλαίσιο των διαφορετικών κάθε φορά εθνικών κοινωνιών τα δικαιώματα του πολίτη, στα τρία πρώτα Επαναστατικά Σύνταγ-

21. Η λέξη «πολίτης» αναφέρεται δύο μόνον φορές στα Σύνταγμα της Επιδάυρου και του Άστρους, στις ίδιες ακριβώς διατάξεις, που αφορούν το μέλος του Βουλευτικού ή του Εκτελεστικού Σώματος, το οποίο εφόσον έχει κατηγορηθεί και εφόσον τούτο έγινε δεκτό από την πλειοψηφία των Σωμάτων, «ως απλούς πολίτης διευθύνεται προς το Γενικό της Ελλάδος Κριτήριο». Σύντ. της Επιδάουρου, Τμ. 5, παρ. ν' και νβ', ενώ στο Σύντ. του Άστρους, Τμ. 5, Κεφ. Ζ', παρ. ξε' και ξε'. Στο δε Σύνταγμα της Τροιζήνας, η λέξη πολίτης εμφανίζεται σε τρεις μόνον περιπτώσεις και με τρόπο που επιβεβαιώνει ότι η ιδιότητα του Έλληνα αποτελεί αυτονόητη την βάση των ανθρωπίνων και πολιτικών δικαιωμάτων. Βλ. στο Σύνταγμα της Τροιζήνας, το Κεφάλαιον Γ' παρ. 29., όπου «ο αυτόχthon» ή και ο «πολιτογραφημένος Έλληνας», αν καταφύγει σε προστασία ξένης δύναμης, «παύει να ήναι πολίτης Έλληνας.» Και το Κεφάλαιον Δ' παρ. 33, όπου, αντίστροφα εδώ, ένας ξένος μπορεί να αποκτήσει την ιδιότητα του Έλληνα πολίτη.

ομοιότητα αυτή, ότι η ιδιότητα του πιστού και του απόχθονα αποτελούν τις δύο πλευρές και πρωταρχικές ιδιότητες του Έλληνα, από τις οποίες απορρέουν όλα του τα δικαιώματα.

Και τούτο, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα, ώστε να έχουμε και κάποια οριακή διάταξη, η οποία, ανεξάρτητα από το νομοθετικό πλαίσιο στο οποίο εντάχθηκε, δείχνει ακριβώς την ταύτιση της πίστης και της θρησκείας με το εθνικό και πολιτικό περιεχόμενο των δικαιωμάτων του ανθρώπου στην απελευθερούμενη ελληνική κοινωνία της περιόδου του 1821. Στον «Οργανισμό της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος», που συντάχθηκε το 1821 με πρωτοβουλία του Θ. Νέγγρη, αμέσως μετά το πρώτο άρθρο του Α' Τμήματος και του Α' Κεφ. στο οποίο ορίζεται ότι:

«Όσοι κάτοικοι της Ελλάδος πιστεύουσιν εις Χριστόν είναι Έλληνες» στο ΙΒ' ορίζεται πως «Όσοι κάτοικοι της Ελλάδος δεν πιστεύουσιν εις Χριστόν είναι μέτοικοι»,

και τούτο, βέβαια, τη στιγμήν που αμέσως στη συνέχεια στο ΙΔ' άρθρο, ορίζεται ότι «Μέτοικος διαφοράν δεν έχει καμμίαν από τον Έλληνα ως προς τους νόμους και την ενέργειαν αυτών».

Με βάση τα πιο πάνω, επομένως, φαίνεται ξεκάθαρα η αντίφαση ανάμεσα στην έντονη διάθεση να υιοθετηθούν οι ιδέες που έρχονται από τις ευρωπαϊκές κοινωνίες και μέσω των οποίων διατυπώνεται και υλοποιείται ο Διαφωτισμός, από τη μια πλευρά, και τους τρόπους με τους οποίους στο τέλος γίνονται πραγματικά αποδεκτές και εφαρμόζονται στον ελληνικό χώρο, από την άλλη. Η ανεξίτηλη προσπάθεια, ενώ τίθεται ως μία πρωταρχική αρχή, την ίδια στιγμή αίρεται και καταργείται. Οι ελληνικές ανάγκες, οι βιωμένες αντιλήψεις και οι παραδόσεις είναι εκείνες που σε τελευταία ανάλυση καθορίζουν το πραγματικό περιεχόμενο των ιδεών και των αρχών, οι οποίες εισέρχονται και συζητιούνται. Η θρησκεία κατέχει πολύ ισχυρή θέση στην παραδοσιακή κοινωνία των Ελλήνων, πριν και μετά την Επανάσταση, και εδώ οφείλεται η παρουσία των θρησκευτικών βιωμάτων στο περιεχόμενο των βασικών αντιλήψεων για τον άνθρωπο, τον Έλληνα και τον πολίτη²³. Γεγονός που δεί-

23. Πάνω στο θέμα, από συνταγματική πλευρά, βλ. Α. Σβαλός - Γ. Βλάχος, *Το Σύνταγμα της Ελλάδος*, Αθήνα, 1954, τομ. Α' σελ. 30 και επ. Επίσης, Γ.

χνει, άλλωστε, ότι οι διαφωτιστικές ιδέες είναι πραγματικά δύσκολο να διαποτίσουν άμεσα και σε βάθος τους τρώπους αντίληψης, σκέψης και πράξης των Ελλήνων της εποχής, όταν εισάγονται εκ των άνω και δεν αναδύονται μέσα και μέσω των «ρήξεων» στους κόλπους της ίδιας της κοινωνίας.

Από την άλλη πλευρά, βέβαια, ενδεικτική της ανθρωπιστικής και χειραφετικής ανάτασης στην οποία ευρίζεται η ελληνική κοινωνία κατά την περίοδο αυτή, είναι η υιοθέτηση των διατάξεων που αναφέρονται στην κατάργηση της δουλείας, και οι οποίες από το Σύνταγμα του Άστρους, (Κεφαλ. Β', παρ. θ), όπου εμφανίζονται για πρώτη φορά, και το Σύνταγμα της Τροιζήνας στο οποίο επαναλαμβάνονται σχεδόν επακριβώς, (Κεφ. Γ', παρ. 21), συνεχίζουν να αποτελούν έναν από τους βασικούς πυλώνες των πολιτικών αντιλήψεων και πεποιθήσεων των Ελλήνων μέχρι και σήμερα.

«Είς την ελληνικήν επιφύλαξιν ούτε πολεείται ούτε αγοράζεται άνθρωπος. Αργυρώνητος δε ή δούλος παντός γένους και πάσης θρησκείας, καθώς πατήση το ελληνικόν έδαφος είναι ελεύθερος και από τον δεσποτήν αυτού αζαταξήτητος.» (Σύντ. Τροιζήνας)

Το ίδιο ισχύει και για την αρχή της διάκρισης των εξουσιών, θεσμοθετούμενη όμως μέσα στο πλαίσιο μιας και ενιαίας Διοίκησης, η οποία ορίζεται και από τα τρία πρώτα Συντάγματα. Παρ' όλες τις παραλλαγές που γνώρισε η αρχή αυτή, κατ' αρχάς με την ανάθεση του Εκτελεστικού σε έναν Κυβερνήτη με βάση το Σύνταγμα της

Vlachos, «Église et État en Grèce», in *Conscience et Liberté* 1986, No 33, pp. 88 et suiv. Όσον αφορά την ισχύ της θρησκευτικής αρχής και σήμερα σε σχέση με τις αντιλήψεις για τον άνθρωπο, τον πολίτη, την πολιτική και το κράτος, κάποιες πρώτες διευκρινίσεις, Α. Παπαρίζος, «Θρησκεία και πολιτική παιδεία», στο *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, Αθήνα, τεύχ. 3, Απρ.-Ιουνίος 1982, Α. Παπαρίζος, «Πολιτική και Θρησκεία στην Ελλάδα», στα *Τετράδια*, Αθήνα, Στοχαστής, 1991, σελ. 63-67, Β. Γεωργιάδου, «Από το καθεστώς της «σημφωσίας» στην πραγματικότητα της κοσμικής υπαγωγής», στο *Θεωρία και Κοινωνία*, Αθήνα, «Γνώση», τεύχ. 3, Δεκ. 1990, σελ. 77-96. Η ιδεολογική ισχύς της θρησκείας ήταν τόσο έντονη κατά την περίοδο εκείνη, όπε επέτρεψε αμέσως και την χρητική στάση των διαφωτιστών Ελλήνων συγγραφέων. Σχετικά βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Νεοέλληνας Διαφωτισμός*, Οι Φιλοσοφικές Ιδέες, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988, σελ. 89 και επ.

Τροϊζίνας, την παρεμβολή της μοναρχίας και της συνταγματικής μοναρχίας, όπως και άλλων μεταβολών που οφείλονται στην πολιτική ιστορία της Ελλάδας, θα μπορούσαμε να πούμε πως εξακολουθεί να αποτελεί στην ελληνική κοινωνία μία βασική και κυρίαρχη αντίληψη για τη συγκρότηση ενός δημοκρατικού πολιτεύματος²⁴.

Είναι βέβαιο, ότι οι αντιλήψεις της Γαλλικής Επανάστασης διαδραμάτισαν έναν πολύ βασικό ρόλο για την συγκρότηση των συνταγματικών πλαισίων, διά μέσου των οποίων οι Έλληνες επιχείρησαν να στοιχειοθετήσουν ένα ελεύθερο Ελληνικό Κράτος, τόσον όσον αφορά τις βασικές συνταγματικές αρχές μέσω των οποίων διαγκροτείται ένα δημοκρατικό πολίτευμα, όσο και τις επιμέρους διατάξεις που απαιτείται να το πλαισιώνουν. Και τούτο γίνεται εμφανές στον οποιονδήποτε μελετητή των Επαναστατηζόν Συνταγμάτων πριν τη συγκρότηση του Ελληνικού Κράτους. Γίνεται όμως εξίσου εμφανές, ότι οι αρχές αυτές, και ως προς την διατύπωσή τους ακόμη, διέπονται σε πραγματικά πολύ μεγάλο βαθμό, κυριαρχούνται, από τις ανάγκες και τις εμπειρίες των Ελλήνων της εποχής. Πέραν δε των όσων επιχειρήσαμε να δείξουμε, αμέσως πιο πάνω, για το βαθύτερο περιεχόμενο των τρόπων και των σχημάτων αντίληψης σκέψης και πράξης, που αφορούν τον άνθρωπο, τον Έλληνα, τον πολίτη και τον πιστό, όσον αφορά την εφαρμογή των συνταγματικών αρχών και πλαισίων, η αναφορά και μόνον των μεγάλων κεφαλαίων της νεότερης ελληνικής ιστορίας θα αρκούσε για να έχουμε κάποια ιδέα για τις συχνές και εκ βάθρων ανακατατάξεις του ελληνικού πολιτειακού θεσμικού πλαισίου, μέχρι και πολύ πρόσφατα: Η συγκρότηση του Ελληνικού Κράτους, Η Απόλυτη Μοναρχία, Η Συνταγματική Μοναρχία, Η Βασιλευομένη Δημοκρατία, Η Αβασίλευτη Δημοκρατία κ.λπ.

Ο τρόπος, δηλαδή, με τον οποίο η ελληνική κοινωνία, μαζί με άλλους, επίμονα τοπικιστική και κοινοτική, των προυχόντων και των εύπορων εμπόρων, όπως και των κάποιων κοινωνικών ομίλων και κατηγοριών που ασκούσαν αστικού τύπου δραστηριότητες – μια κοινωνία, δηλαδή, παραδοσιακή που ανοίγεται στον εκσυγχρονισμό – εφάρμοσε τις δημοκρατικές συνταγματικές αρχές, τις οποίες

24. Γ. Βλάχος, *La route...*, σελ. 87 και επ. Πάνω στο θέμα επίσης, με βάση τα ιστορικά γεγονότα και συγκρούσεις, βλ. τις αναλύσεις του Π. Πετρίδη, *Ελληνική πολιτική...*, ό.π., κυρίως μέχρι σελ. 168.

φιλόδοξα υιοθέτησε, κρυπταλλώνεται, τελικά, μέσα στην κοινωνική και πολιτική της ιστορία. Και η ιστορία αυτή δεν είναι απλά και μόνον γειμάτη αιματηρές και εμφύλιες συγκρούσεις, τις οποίες άλλοτε έχουμε στη γαλλική και αγγλική κοινωνία της επανάστατικής περιόδου, όπως και σε κάθε επαναστατική περίοδο της ιστορίας, αλλά μια ιστορία που διαζατέχεται από ποικίλες μορφές παραδοσιακής εξάρτησης των ανθρώπων που συμμετέχουν τόσο ατομικά όσο και συλλογικά.

Και δεν πρόκειται απλώς και μόνον για τις πατριαρχικές σχέσεις υποτελής και προστασίας, ανάμεσα στους γάβε φρά και ποιζιλότρουα ισχυρούς και αδύναμους, αλλά και για σχέσεις αμοιβαίας προσωπικής εξάρτησης, αλληλεγγύης και ταυτόχρονα καταναγκασμού, όπως και έχθρας. Οι σχέσεις αυτές αναπτύσσονται και ασκούνται μέσω και μέσα από τις στενά οικογενειακές σχέσεις, τις ευρύτερες σχέσεις συγγένειας, τις διαπροσωπικές φιλικές και κοινοτικές σχέσεις, και εκείνες τέλος του κοινού τόπου που συνδέονται με αισθήματα ομοιομορφίας, ταύτισης και άμεσης κοινής εμπειρίας. Συγκροτούν δηλαδή σχέσεις που αντλούν τη δύναμή τους κυρίως από την «κοινότητα ζωής» και λιγότερο, εάν όχι ελάχιστα, από την έλλογη αντίληψη και πρακτική συνείδηση ατομικά ελεύθερων και υπεύθυνων ανθρώπων, στο πλαίσιο μιας μη κοινοτικής, ανοιχτής και έννομης κοινωνίας.

Η μελέτη, όμως, της ιστορίας της ευρύτερης επαναστατικής περιόδου και με βάση τις σχέσεις αυτές σε όλα τα επίπεδα, θα απαιτούσε πραγματικά πολλές και αλλητάλληλες εργασίες, ώστε να αποσαφηνιστεί η σχέση των ιδεών του Διαφωτισμού και του εκσυγχρονισμού με τη θρησκεία και την ελληνική παράδοση σε κάθε σημαντική φάση. Μια τέτοια προσπάθεια θα ήταν πραγματικά αδύνατη μέσα στα όρια της παρούσης μελέτης. Η ταπεινή μας φιλοδοξία, εδώ, πέρα από το να φανεί ότι οι εκσυγχρονιστικές εν γένει ιδέες που υιοθετήθηκαν, κυριαρχήθηκαν ουσιαστικά στο τέλος από το περιεχόμενο των ελληνικών κοινωνικών ερπειρών, είναι να επισημάνουμε και να οριοθετήσουμε, κατ' αρχάς, τις μορφές «ρήξεων», που σε σύγκριση με τις υπόλοιπες ευρωπαϊκές κοινωνίες αποτυπάζουν από την ελληνική, και αφορούν τους τρόπους σκέψης και πράξης των Ελλήνων στους χώρους και τα πεδία του δημόσιου βίου.

Κλείνοντας εδώ, θεωρούμε απαραίτητο να αναφέρουμε κάποιες

άλλες αρχές και κανόνες δικαίου που εισήλθαν στην ελληνική κοινωνία και αφορούσαν τα απαραίτητα δημόσια θεσμικά της πλαίσια. Σύμφωνα με το Σύνταγμα της Τροιζήνας, Κεφ. «Περί Βουλής», αρθ. 99 διαβάζουμε: «Η Βουλή χρεώσεται να φροντίση διά να συνταχθώσι κώδικες, πολιτικός, εγκληματικός και στρατιωτικός, έχοντες ιδιαίτερος βάσιν την γαλλικήν νομοθεσίαν». Και τούτο, την στιγμήν που κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας, η βυζαντινή παράδοση και οι τοπικές συνήθειες απόδοσης δικαιοσύνης διατηρήθηκαν σε μεγάλο βαθμό, όχι δίχως την έγκριση του κατακτητή, κάτι που γίνεται σαφώς αποδεκτό από το Σύνταγμα της Επιδαύρου, με αναφορά μάλιστα στους «Νόμους των Χριστιανών ημών Αυτοκρατόρων», με την ίδια διάταξη με την οποία τίθεται σε ισχύ, για την Ελληνική Επικράτεια, ο γαλλικός εμπορικός Κώδικας.

Τμήμα Θ' «Περί του δικαστικού», παρ. η' «Άχρη της κοινοποιήσεως των ειρημένων κωδίκων αι πολιτικά και εγκληματικά δικαιώσας βάσιν έχουναι τους νόμους των αιμνήστων χριστιανών ημών αυτοκρατόρων και τους παρά του βουλευτικού και εκτελεστικού σώματος εκδομένους Νόμους» διά δε τα εμπορικά ο εμπορικός της Γαλλίας Κώδικς μόνος ισχύει εις την Ελλάδα.²⁵

Β. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ, 'Η Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ ΩΣ «ΡΗΞΙΣ» ΣΤΟΥΣ ΑΜΕΣΟΥΣ ΤΡΟΠΟΥΣ ΠΡΑΞΗΣ

Με βάση τα πιο πάνω, όλα συμβαίνουν με τέτοιον τρόπο στον ελληνικό χώρο, πριν, κατά τη διάρκεια και μετά την Επανάσταση, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι ιδέες της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας, οι οποιεσδήποτε αντιλήψεις για τον άνθρωπο, τον πολίτη, τον Έλληνα και τον πιστό ορθόδοξο, οι συνταγματικές αρχές και τα νομοθετικά πολιτειακά πλαίσια, όπως και τα ευρύτερα χειραφετητικά, εκσυγχρονιστικά και κοινωνικά αιτήματα, προερχόμενα ως πρότυπα κυρίως από τις αντιλήψεις του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, ανασυντέθηκαν, όπως και εξακολουθούν να ανασυντίθενται, με βάση τις ελληνικές εμπειρίες, τις βιω-

25. Πάνω στο ίδιο θέμα, βλ. τα σχόλια, με βάση μία διαφορετική προβληματική για τα δικαιώματα του πολίτη και του Έλληνα, του Γ. Βλάχου, *La route ...*, ό.π., σελ. 91 και επ.

μένες παραδοσιακές αντιλήψεις, τις ανάγκες αλλά και τους ελληνικούς τρόπους ατομικής και συλλογικής πράξης της περιόδου, με τέτοιον τρόπο ώστε το τελικό τους περιεχόμενο καθορίστηκε πολύ περισσότερο από τα δεδομένα και τις συγκρούσεις της ελληνικής πραγματικότητας και πολύ λιγότερο από το περιεχόμενο της αρχικής ευρωπαϊκής τους εμφάνισης. Και τούτο βέβαια δεν σημαίνει, ότι η ιδεολογική τους σημασία και δυναμική στον ελληνικό χώρο ήταν και είναι μειωμένη. Το αντίθετο μάλιστα, ήταν και είναι ισχυρό. Μόνο που η τελική ιστορική τους αποτελεσματικότητα εξαρτιόταν όπως και εξαρτάται από την υλοποίησή τους μέσα και μέσω της πράξης.

Η διαπίστωση πλέον αυτή, μας επιτρέπει να θεωρήσουμε δικαιολογημένη και επιστημονικά νομιμοποιημένη την υπόθεσή μας, ως υπόθεση κατ' αρχήν, που δικαιούται να τεθεί ως τέτοια, πριν γίνει προσπάθεια να καταδειχθεί, την οποία και θέσαμε με το δεύτερο ερώτημα στην επικεφαλίδα της εργασίας αυτής: «Αποτελεί, σε τελευταία ανάλυση, ο Διαφωτισμός "ρήξεις" στους άμεσους τρόπους πράξης μέσα και μέσω των οποίων συγκροτήθηκαν και μεταβάλλονται οι σύγχρονες ευρωπαϊκές κοινωνίες;» Η υπόθεση αυτή στηρίζεται αναπόφευκτα, πριν απ' όλα, στις μελέτες που είχαν ως αντικείμενό τους την ανάδυση του σύγχρονου ανθρώπου και των σύγχρονων κοινωνιών στη Δυτική Ευρώπη, και έχει δύο πλευρές. Πρώτον, θεωρεί, όπως άλλωστε έχει γίνει γενικότερα αποδεκτό, ότι η ανάδυση αυτή, ανθρώπου και κοινωνιών, συνετελέσθη μέσα και μέσω βαθύτατων «ρήξεων» στους τρόπους σκέψης και πράξης, στους τρόπους συγκρότησης των «νέων» ακριβώς ύστερα από τις ρήξεις αυτές ευρωπαϊκών κοινωνιών. Και δεύτερον, υποθέτει, ότι τέτοιου είδους ρήξεις δεν έχουν συντελεστεί στην ελληνική κοινωνία της περιόδου. Εδώ είχαμε, όπως διαπιστώσαμε, ανασύνθεση των ιδεών που προήλθαν από τις ρήξεις αυτές και «αξίωψαν» στον ελληνικό χώρο, με βάση τις ελληνικές εμπειρίες.

Οφελουμε δε εδώ να υπενθυμίσουμε, επίσης, κάτι το οποίο αυτονόητα και πολύ συχνά λημονείται στις συγχρίσεις της ελληνικής με τις άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Ότι ο ελληνικός παραδοσιακός χώρος δεν ήταν φεουδαλικός, αλλά ημι- φεουδαλικός και ημι-ανατολικός²⁶, γεγονός που σημαίνει ότι όχι μόνον το περιεχόμενο

26. Πάνω στο ζήτημα, δίχως όμως να χρησιμοποιούνται οι όροι ημι- φεουδαλικός

των οικονομικών και των σχέσεων εξουσίας είναι βαθύτατα διαφορετικό από εκείνο των αντίστοιχων σχέσεων του φεουδαλικού κόσμου από τον οποίο αναδύθηκαν οι «νέες» ευρωπαϊκές κοινωνίες, αλλά και το περιεχόμενο των ανθρωπίνων σχέσεων: προσωπικών, φιλίας, συγγένειας, τοπικής αλληλεγγύης κ.λπ.

Σύμφωνα με την υπόθεση αυτή, το πραγματικό περιεχόμενο του Διαφωτισμού, όπως αναδύθηκε και συγκροτήθηκε στις ευρωπαϊκές κοινωνίες, δεν είναι κάποιες απελευθερωτικές ιδέες, αντιλήψεις, αρχές και στοχασμός, αλλά «ρήξεις» στη σχέση του παρόντος με το παρελθόν, «ρήξεις» στους τρόπους με τους οποίους συγκροτείται και θεσμίζεται ο σύγχρονος άνθρωπος σε σχέση αντίθεσης και απελευθέρωσης με τη θεοκρατούμενη φεουδαλική παράδοση και τον θεο-θεσμούμενο φεουδαλικό άνθρωπο, ο οποίος μέσα και με τρόπους σκέψης και πράξης του ανθρώπου, ο οποίος μέσα και μέσω αυτών αგრιβώς των τρόπων σκέψης και πράξης αναδύεται ως αυτο-θεσμούμενος και επομένως ως σύγχρονος άνθρωπος, και τέλος, «ρήξεις» στους τρόπους με τους οποίους θεσμούνται οι σύγχρονες κοινωνίες.

Τούτο σημαίνει, ότι οι ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης και ακόμη περισσότερο οι βιωμένες αντιλήψεις του Διαφωτισμού, πριν διατυπωθούν με συγκεκριμένες λέξεις και έτσι «ονοματοδοτηθούν», πριν κατανοηθούν ιδεολογικά και αποτελέσουν αντιτιθέμενο ιδιαίτερων δημόσιων συζητήσεων, στοχασμού αποτέλεσαν άμεσες

και ημι-ανατολικές, ή ημι-ασιατικές, βλ. τις προτάσεις του Β. Φλίσ, *Κοινωνία και εξουσία ...*, ό.π., σελ. 17 και επ. Θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε με την ορολογία του «υβρίδιου» τρόπο παραγωγής για να αποδώσουμε την οικονομιο-κοινωνική συγκρότηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και του ελληνικού χώρου, ορολογία που προτείνεται για τις σύνθετες μορφές του ατολικού τρόπου παραγωγής, ο P. Briant στα πλαίσια μιας σειράς μοναδικών, θα λέγαμε, μελετών πάνω στην Αυτοκρατορία των Αχαιμενιδών, VI - IV αιώνες π.Χ. και τους τρόπους οικονομικής, πολιτικής και ιδεολογικής συγκροτήσεώς της. Βλ. ενδεικτικά, P. Briant, a) «Forces Productives, Dépendance rurale et idéologies religieuses dans l' Empire Achéménide», b) «Villages et communautés villageoises d' Asie Achéménide et Héliénistique», c) «Appareils d' Etat et développement des forces productives au Moyen-Orient ancien: Le cas de l' Empire Achéménide», στο *Annales Littéraires de l' Université de Besençon*, vol 32, 1980. Πάνω στο ίδιο θέμα, εντελώς ενδεικτικά επίσης, βλ. τις συζητήσεις στον συλλογικό τόμο των: H. Schwabl, H. Diller, O. Reverdin, W. Reremans και άλλων, κυρίως του τελευταίου, *Grecs et Barbares*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1961.

πρακτικές αντιλήψεις της καθημερινής ζωής, μη διακριτόμενες από τις πράξεις μέσα και μέσω των οποίων, σε ξεκάθαρη όμως ρήξη με τις προηγούμενες, αναδύθηκαν και κρυσταλλώθηκαν για πρώτη φορά.

Με άλλα λόγια, η μακρόχρονη μέσα και μέσω ισχυρών μάλιστα κοινωνικών συγκρούσεων αναζήτηση και άσκηση τρόπων πράξης, δημιούργησε την δυνατότητα και την πιθανότητα, και κυρίως τότε, να τεθούν και να χρησιμοποιηθούν οι λέξεις, οι έννοιες και οι αντιλήψεις εκείνες με βάση τις οποίες, πρώτον οι τελεσιμένες ρήξεις κατανοήθηκαν και νοηματοδοτήθηκαν ευρύτερα, και δεύτερον έδωσαν την ευκαιρία να αναπτυχθεί ένας προχωρημένος φιλοσοφικός στοχασμός.

Επομένως, οι αντιλήψεις και οι αρχές που στη συνέχεια ονομάστηκαν Διαφωτισμός, και οι ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης, δεν έκαναν τότε άλλο από το να καταγράψουν και να «σημειοδοτήσουν» τις ρήξεις αυτές, συμβάλλοντας έτσι στην ολοκλήρωση της τελευταίας φάσης της ανάδυσής τους. Η καταγραφή και η «σημειοδότηση» αυτή ήταν εκείνες που έθεσαν την πιθανότητα να διατυπωθεί στη συνέχεια, στο πλαίσιο του ανεπτυγμένου στοχασμού, η νέα ένταση ανάμεσα στο πνεύμα και τον αισθητό κόσμο²⁷ ή ανάμεσα στις μορφές συνείδησης και τον κρυσταλλωμένο και υλοποιημένο κόσμο, όπως θα λέγαμε με διαφορετικούς όρους, ένταση που απέδωσε τις φιλοσοφικές διαστάσεις του Διαφωτισμού. Κάτω από τη συνολική αυτή προοπτική των ρήξεων, ελληνικός ή νεοελληνικός Διαφωτισμός δεν υπήρξε.

Ο Kant στη γνωστή του συζήτηση με τον Mendelssohn, επιδιώκοντας ακριβώς να «ονομάσει» και να σκιαγραφήσει τον «νέο» άνθρωπο, που αναδύθηκε και ζούσε ως ρήξη σε σχέση με τον άνθρωπο της φεουδαλικής περιόδου – ήταν η ίδια η ρήξη, θα λέγαμε – οριοθέτησε την ωριμότητά του, ορίζοντάς τον ως άνθρωπο απαλλαγμένο από οποιαδήποτε κληρονομία: πολιτική, οικονομική, στρατιωτική, ηθική και θεοσκοπική²⁸. Ο M. Foucault αναγγεγνώσκοντας τη

27. Αποψη που διατύπωσε ο Π. Κονδύλης, στην εργασία του, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987, τμή. Α., σελ. 28, υποστηρίζοντας ότι ο «λεγόμενος» Διαφωτισμός, αποτελεί μία προσπάθεια να δοθεί απάντηση στο πρόβλημα των σχέσεων ανάμεσα στο πνεύμα και τα αισθητά.

28. Mendelssohn, Kant ..., *Τι είναι Διαφωτισμός*, Αθήνα, Κριτική, 1989, σελ. 17 και επ.

σύζησηση αυτή, οριοθετεί τον προβληματισμό του Kant με δύο τρόπους. Πρώτον, με βάση τα πλαίσια του χρόνου και του χώρου, αποδίδοντάς του έτσι, θα λέγαμε, το ιστορικό του περιεχόμενο. Και δεύτερον, με βάση την αντίθεση που διαδραματίζεται στους χώρους της συνείδησης και της δημόσιας πράξης ανάμεσα στην «υπακοή» και τον «λόγο».

Διότι στη νεοτερικότητα, ο λόγος είναι εκείνος που επιτρέπει στον άνθρωπο να επινοήσει τον εαυτό του. Και το κάνει, επειδή αναγνωρίζει ότι ο εαυτός του αποτελεί «αντικείμενο» σύμπλοξης επεξεργασίας, και επειδή αντιμετωπίζοντας το καθήκον του συμμετέχει στη συγκρότησή του.²⁹ Από εκεί και πέρα βέβαια, όπως φαίνεται από τις αναλύσεις του Weber όπως και των Horkheimer και Adorno, οι τρόποι με τους οποίους εμφανίσθηκε και συγκροτήθηκε ο λόγος του Διαφωτισμού σε σχέση πρώτον με την Θρησκεία και δεύτερον με τον Τεχνικό Πολιτισμό, αποκαλύπτουν τις αδυναμίες του λόγου αυτού και την υποβάθμιση του σε τυποκρατική εργαλειολογική.³⁰

Οι «ρήξεις» όμως, οι οποίες κατά την άποψή μας καθόρισαν το ιστορικό, έλλογο και ιδιαίτερο νοηματικό περιεχόμενο του Διαφωτισμού σε σχέση και σε αντίθεση με την Παράδοση, θα μπορούσαμε να πούμε πως ήταν και είναι οι εξής:

Πρώτον, η ρήξη ανάμεσα στον θεο-θεσμιζόμενο, χειραγωγήσιμο και υπήκοο άνθρωπο της φεουδαλικής παράδοσης, και τον «φρ-

29. M. Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός*, Αθήνα, Ερασιμος, 1988, ιδιαίτερα σελ. 11-19. Πάνω στο ίδιο θέμα, βλ. το πολύ ενδιαφέρον κείμενο του A. Wellmer, *Λόγος, Οντολογία και Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Ερασιμος, 1989.

30. Για τις απόψεις του Weber σχετικά με την απομάγευση και τον εξορθολογισμό, βλ. τις θέσεις του συγγραφέα για την πορεία της σκέψης και την δόμηση της μέσα από την καταγωγή και την πορεία των θρησκειών, στην Κοινωνιολογία της Θρησκείας, *Economie et Societé*, Paris, Plon, 1971, σελ. 429 και επ., όπως και στο *Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, Αθήνα, Gutenberg, 1984. Για τις απόψεις των Horkheimer και Adorno, βλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Ύψιλον, 1986, σελ. 19 και επ. Επίσης, για την υποκειμενική και αντικειμενική μορφή του λόγου και την αντίθεσή τους με την θρησκεία, βλ. M. Horkheimer, *Η έκκληση του Λόγου*, Αθήνα, Κριτική, 1987, κυρίως το πρώτο κεφάλαιο, σελ. 13 και επ. Για τις σχέσεις του σύγχρονου ανθρώπου/ατόμου στο πλαίσιο της οικογένειας, και τον τρόπο συγκρότησής του με βάση τις μορφές του σύγχρονου λόγου, βλ. M. Horkheimer, «Εξουσία και οικογένεια», στο *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Αθήνα, Ύψιλον, 1984, σελ. 71 και επ.

σικό», οικουμενικό, ελεύθερο και αυτο-θεσμιζόμενο νέο άνθρωπο του Διαφωτισμού. Ρήξη, που μεταφράζεται σε σαφή διάκριση και χωρισμό ανάμεσα στις ιδιότητες 1) του ανθρώπου και του πιστού, 2) του πολίτη και του πιστού, 3) του ανθρώπου και του πολίτη, από τη μια πλευρά, και τις πιθανές εθνικές ταυτότητες/ιδιότητες του Γάλλου, του Γερμανού ή του Έλληνα, από την άλλη, και τέλος, 4) την διάκριση και σαφή χωρισμό της ιδιότητας του Έλληνα ή του Γάλλου, από την ιδιότητα του πιστού.

Σαφής διάκριση και χωρισμός σημαίνει ότι καμία από τις βασικές αυτές ιδιότητες, του ανθρώπου, του πολίτη, του Έλληνα, και του πιστού, δεν ταυτίζονται απόλυτα. Πρόκειται για ιδιότητες και ανθρώπινες ποιότητες, οι οποίες για τον σύγχρονο και «διαφωτισμένο» άνθρωπο είναι εντελώς διαφορετικές και ανεξάρτητες μεταξύ τους. Οι οποιεσδήποτε επικαλύψεις και ταυτίσεις που μπορούν να προκύψουν ιστορικά –γεγονός που συμβαίνει με τον ένα ή άλλον ήπιο ή όχι τρόπο– λειτουργούν εις βάρος του ώριμου, ελεύθερου, αυτο-θεσμιζόμενου και ηθικά ανεξάρτητου ανθρώπου και πολίτη.

Δεύτερον, η ανάδυση του οικουμενικού, αυτο-θεσμιζόμενου και ελεύθερου ανθρώπου, που επινοεί τον εαυτό του, σημαίνει «ρήξη» στους κόλπους της παραδοσιακής θεο-θεσμιζόμενης κοινότητας των χριστιανών, και ανάδυση της κοινότητας των ελεύθερων πολιτών. Η κοινότητα των πολιτών αντιτίθεται στην πολιτική κοινότητα, το σύγχρονο δηλαδή Κράτος, το οποίο αναδύθηκε και δημιουργήσε την πολιτική οργάνωση που ήταν απαραίτητη στην κοινότητα των πολιτών, στηριζόμενο όμως και εξασφαλίζοντας ταυτόχρονα τα φυσικά, αναπαλλοτρίωτα και ιερά δικαιώματα των ανθρώπων/ατόμων της κοινότητας των πολιτών. Εάν η κοινότητα των πολιτών έχει ατομικούς στόχους, μέσα και μέσω της Πολιτικής κοινότητας – του Κράτους – αναπτύσσονται και εξασφαλίζονται οι συλλογικοί στόχοι της κοινότητας αυτής. Η πολιτική οργάνωση δηλαδή που είναι το Κράτος, εκφράζει την ενότητα της κοινότητας των ανθρώπων/ατόμων στο επίπεδο των συλλογικών τους αναγκών, συμφερόντων και αγαθών.

Τρίτον, η ρήξη στους κόλπους της παραδοσιακής, φεουδαλικής κοινότητας των χριστιανών και η ανάδυση του αυτο-θεσμιζόμενου ανθρώπου, δημιουργεί ρήξη στους κόλπους της θείας δικαιοσύνης και δίκης, και δημιουργεί τα φυσικά και ανθρώπινα δικαιώματα,

ξη αποτελεί, επομένως, μία άλλη ρήξη στον τελεολογικό σχεδιασμό του ανθρώπου και της φύσης από τον Θεό, θεώρηση/ αντίληψη μέσω της οποίας θεσιμούνται στον χριστιανισμό οι παραδοσιακές κοινωνίες.

Εβδωκον, τέλος, όλες αυτές οι ρήξεις, χρυσταλλώνονται μέσα και μέσω του «λόγου», της έλλογης, δηλαδή, σκέψης και πράξης, που θέτει τον άνθρωπο ως φυσικό και κοσμικό ον, ικανό πλέον να επινοήσει και να δημιουργήσει τον εαυτό του, τις κοινωνίες του και τη φύση, ανανυνθώντας έτσι τον κόσμο στην ολότητά του. Κατόπιν τούτου, οι «ανθρώπινες», εγγόμιες, πολιτικές αλλά και συντακτικές μορφές αναγνώρισης και δικαίωσης του ανθρώπου ατομικά, των ομάδων, όπως και των κοινωνιών του συλλογικά, αποτελούν τουλάχιστον για τις δυτικές ευρωπαϊκές κοινωνίες ισχυρούς τρόπους αναγνώρισης και δικαίωσης, και ίσως κατά περιόδους ισχυρότερους από εκείνους που συγκαταλέγονταν διά μέσου των χριστιανικών θρησκειών.

Για να ολοκληρώσουμε, επομένως, τη διατύπωση της υπόθεσής μας ως προς το δεύτερο μέρος, η κατανόηση της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας θα απαιτούσε την αναζήτηση και την κατανόηση των ρήξεων αυτών σε όλες τις σχέσεις: οικονομικές, πολιτικές και νοηματικο-ιδεολογικές, μέσα και μέσω των οποίων συγκαταλείται η σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Οι σχέσεις παραγωγής και κατανομής των αγαθών, εφόσον είναι καπιταλιστικές, οι σχέσεις εξουσίας, εφόσον αναπτύσσονται μέσα και μέσω θεσμών «όμοιων» με εκείνους των δυτικών κοινωνιών, και οι νοηματικο-ιδεολογικές σχέσεις, εφόσον εξωτερικά εμφανίζονται με τα ίδια «ονόματα», ιδέες και αντιλήψεις που κυριάρχησαν στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, επιβάλλουν στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία την «εξωτερική» μορφή, την οποία έχουν και οι άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Το βαθύτερο τους όμως περιεχόμενο, της «εξωτερικής αυτής δομικής μορφής» της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας, είναι ανάλογο με εκείνο των ευρωπαϊκών προς τις οποίες ομοιάζει: Η υπόθεσή μας δηλαδή απαιτεί να μελετηθούν οι «εξωτερικές» αυτές σχέσεις και ως προς το εσωτερικό, ανθρώπινο και βιωμένο περιεχόμενό τους.

Να μελετηθεί, δηλαδή, εάν και σε ποιο βαθμό οι ρήξεις που διέπουν τις καπιταλιστικές, ρεπουμπλικανικές και ιδεολογικές σχέσεις στις δυτικές κοινωνίες, αποτελούν περιεχόμενο και των ιδίων αυτών σχέσεων στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Εάν, δηλαδή, οι

πάνω στα οποία στηρίζεται το φυσικό Δίκαιο και η πολιτική και η κοινωνική δικαιοσύνη. Πέραν και παράλληλα με την πολιτική και κοινωνική, στη συνέχεια, δικαιοσύνη, που τίθεται και λειτουργεί μέσω του Κράτους, στάθηκε δυνατόν, ανάλογα με τις μορφές που έλαβαν οι θρησκευτικές πρακτικές και το περιεχόμενο της σχέσης ανθρώπου-πιστού σε κάθε ευρωπαϊκή κοινωνία. Ξεχωριστά, να αναγνωρίζεται από κάποια μέλη της κάθε κοινωνίας, πολλά ή λίγα, μια κάποια θεία δίκη ή θεοδικία.

Τέταρτον, η ανάδοση του αυτο-θεσιμώμενου ανθρώπου, της κοινωνίας των πολιτών και της πολιτικής και κοινωνικής δικαιοσύνης, συνεπάγεται ταυτόχρονα και μία ρήξη στην προηγούμενη αειδαλτική θεο-θεσιμώμενη ηθική, η οποία ταυτιζόταν με τους «θρησκευτικούς κανόνες ζωής». Μέσα και μέσω της ρήξης αυτής, αναδίνεται μια νέα ανθρώπινη, πολιτική και κοινωνική ηθική. Ταυτόχρονα βέβαια, και από την πρώτη στιγμή ανάπτυξης της κοινωνίας των ελεύθερων ανθρώπων, που είναι και η ανάδοση μιας νέας θεοσιμωμένης ηθικής: της παραγωγής και της αειρίας. Έχουμε, δηλαδή, έναν σαφή διαχωρισμό της οικονομικής από τη θρησκευτική ηθική, και τούτο άσχετα από εάν και σε ποιο βαθμό βαθύτερες βιωμένες αντιλήψεις της ζωής, της κοινωνίας και του κόσμου, προσεχόμενες από θρησκευτικές αρχές, μπορούν αλλά και επιδρούν δυναμικά στην χρυστάλλωση και την υλοποίηση των σχέσεων παραγωγής.

Πέμπτον, όλες οι ρήξεις αυτές σημαίνουν ταυτόχρονα σαφή χωρισμό της πολιτικής και της θρησκείας, ο οποίος αποτελεί τη σημαντικότερη βάση του χωρισμού της Πολιτικής κοινωνίας και του Κράτους από τον Κλήρο και γενικότερα την Εκκλησία. Η πίστη, η λατρεία και η θρησκεία γίνονται ατομική και προσωπική υπόθεση των ανθρώπων και των πολιτών, αδιάφορα από την εθνική τους ταυτότητα. Αποτελούν, δηλαδή, ατομική ελευθερία και δικαίωμα του κάθε ανθρώπου και πολίτη, ανεξάρτητα και ανεξάρτητο από την οποιαδήποτε εθνική του ιδιότητα.

Έκτον, η αποδεικτική σκέψη και πράξη, με βάση την κατανόηση και την εξήγηση των αιτιών, αναζητά πέρα και ανεξάρτητα από τη βούληση και το «σχέδιο» για τον κόσμο του Θεού, τους τρόπους συγκρότησης και λειτουργίας των φυσικών στοιχείων και δυναμικών, σε όλους τους χώρους της ζωής. Η επιστημονική σκέψη/πρά-

ιδέες και οι αντιλήψεις για τον ελεύθερο αυτο-θεσιμούμενο μη υπήκοο και υπάκουο, αλλά φρονικό άνθρωπο και πολίτη. Έλληνες, Γάλλο ή Γερμανό, που πράττει «κόρμια», δίχως δηλαδή καθοδηγητή της συνειδήσεώς του, και δημιουργό του ανθρώπινου, κοινωνικού και εγγράμιου πολιτισμού, εν κοινωνία με τους άλλους ανθρώπους και πολίτες, ανεξάρτητο από υπερβατικούς θεολογικούς καταναγκασμούς και από σχέσεις κοινωνικής και προσωπικής αλληλεξάρτησης, πατριαρχικές, υιοταγής ή άλλες, αποτελούν το βιωμένο, βαθύτερο συνειδησιακό περιεχόμενο των τρόπων σκέψης και πράξης των σύγχρονων Ελλήνων, μέσα και μέσα όλων των σχέσεων που αναπτύσσει παραγωγής αγαθών, πολιτικές, ηθικές και νοηματικο-ιδεολογικές.

Η μελέτη αυτή θα αποτελούσε το δεύτερο σκέλος της παρούσης εργασίας, το οποίο θα είχε ως αντικείμενο τις σχέσεις συγγένειας, φιλίας και συνεργασίας στους χώρους εργασίας, τις διαπροσωπικές σχέσεις τοπικής συμβίωσης και κοινωνικής, ταύτισης και κοινωνικής εμπειρίας, και τέλος τις προσωπικές σχέσεις αλληλεξάρτησης κοινωνικού και πολιτικού χαρακτήρα στο πλαίσιο μιας «διευρυμένης κοινωνικής κοινωνίας», όπως θα λέγαμε ότι είναι η σύγχρονη ελληνική. Το ερώτημά μας, επομένως, με βάση το δεύτερο σκέλος της υπόθεσής μας θα είχε ως εξής: Οι σχέσεις που μολις αναφέραμε, συγγένειας, φιλίας κ.λπ. και οι οποίες αποτελούν περιεχόμενο όλων των ειδών σχέσεων παραγωγής αγαθών, άσκησης εξουσίας, ηθικές και ιδεολογικές, ενέχουν και διέπονται και σε ποιον βαθμό από το περιεχόμενο που διέπονται οι ανάλογες σχέσεις στις δικές κοινωνίες και το οποίο απορρέει από τις ριζικές στις οποίες αναφερόμαστε;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αγγέλου Α., *Οι Διανούμενοι και η Επανάσταση*, Αθήνα, 1971.
Ανωήτου του Έλληνος, *Ελληνική Νομαρχία*, (Ητοι λόγος περί ελευθε-

ρίας), 1806.

Βλάχος Γ., «La portée de la révolution française sur la formation du droit grec moderne», στο *Nomos*, Αριστοτέλειο Παν/μιο Θεσ/νίκης, 1991.
Βλάχος Γ., «Eglise et Etat en Grèce», in *Conscience et Liberté*, 1986, No 33.
Βεγλερίης Φ. και άλλοι, *Κοινωνικές και πολιτικές Δυνάμεις στην Ελλάδα*, Εξάντας, 1977.

Βεργόπουλος Γ., «Η Επανάσταση του 1821, νεοελληνική ιδεολογία και ιστορία», *Αντί*, τευχ. 20.

Βρανούσης Α., *Ρήγας Βελεσπινλής Φερραίος*, Συναγωγή χειμένων, Αθήνα, 1968.

Briant P., a) «Forces Productives, Dépendance rurale et idéologies religieuses dans l' Empire Achéménide», b) «Villages et communautés villageoises d' Asie Achéménide et Héliénistique», c) «Appareils d' Etat et développement des forces productives au Moyen-Orient ancien: Le cas de l' Empire Achéménide», στο *Annales Littéraires de l' Université de Besençon*, vol 32, 1980.

Γεδών Μανονήλ, *Η πνευματική κίνηση του γένους*, Αθήνα, 1976,

Γεωργιάδου Β., «Από το καθεστώς της "συμφωνίας" στην πραγματικότητα της κοσμικής υπαγωγής», στο *Θεωρία και Κοινωνία*, Αθήνα, «Γνώση», τευχ. 3, Δεκεμ. 1990.

Δερλιός Γ., «Η αυτονομία της πολιτικής από τις κοινωνικές αντιθέσεις στην Ελλάδα του 19ου αιώνα», στο Φ. Βεγλερίης και άλλοι, *Κοινωνικές και Πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, 1977.

Δημιφός Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Ερμής, 1985.

Διζιριζής Γ., *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός και το ευρωπαϊκό πνεύμα*, 1750-1821, Αθήνα, 1984.

Δανηλίδης Δ., *Η νεοελληνική κοινωνία και οικονομία*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, επανέκδοση του 1934,

Dakin D., *Ο αγώνας των Ελλήνων για την Ανεξαρτησία, 1821-1833*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1983.

Deverge M., «Confucianisme et succes économique à Taiwan», *Etudes*, Juillet-Aout, 1987.

Elias N., *La société des individus*, Paris, Fayard, 1987.

Elias N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Godelier M., *L' idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984.

Giddens A., *La constitution de la société*, Paris, Puf, 1987.

Gibney F., *The real reasons behind Japan's Economic Success*, New York, Times Books, 1982.

Horkheimer M. - Adorno T., *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Υψιλον, 1986.

Horkheimer M., *Η έκλειψη του Λόγου*, Αθήνα, Κριτική, 1987.

Horkheimer M., «Εξουσία και οικογένεια», στο *Φιλοσοφία και κοινωνική*

- κριτική, Αθήνα, Υψίλον, 1984.
- Horkheimer M., Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική, Αθήνα, Υψίλον, 1984.
- Kamata S., *Japan in the passing Lane: An Insider's Account of Life in a Japanese Auto Factory*, New York, Panteon, 1983.
- Κονδύλης Π., *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987, τριμ. Α-Β.
- Κονδύλης Π., *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Οι Φιλοσοφικές Ιδέες*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988.
- Κονδύλης Π., *Η παραμύθη του Αστικού Πολιτισμού*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991.
- Κοντογώργης Γ., «Οι Ελλαδικές και πολιτικές δυνάμεις στην ύστερη τουρκοκρατία. Οι συνθήκες διαμόρφωσης της κοινωνικής και πολιτικής πύλης και οι μεταπλευρωτικές συνέπειες», στο Φ. Βεγλερίτς και άλλοι, *Κοινωνικές και πολιτικές Ανάγκες στην Ελλάδα*, Εξάντας, 1977.
- Κοντογώργη Γ., *Η ελλαδική λαϊκή ιδεολογία. Πολιτικοκοινωνική μελέτη του δημοτικού τραγουδιού*, 1979.
- Κρεμμυδός Β., *Εισαγωγή στην Ιστορία της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα, 1984.
- Μάνεσης Α., *Η φιλελεύθερη και Δημοκρατική ιδεολογία της Εθνικής Επανάστασης του 1821: «Επίσημοι Λόγοι»*, Παν/μιο Αθηνών, τ. 27, 1987.
- Μάνεσης Α., *Συνταγματικό Δίκαιο*, Αθήνα, 1967.
- Marx K., *Manuscripts de 1844*, Paris, Ed. Sociales, 1972.
- Marx K. - Engels F., *Η Γερμανική Ιδεολογία*, Αθήνα, Gutenberg, (αρχονολόγιο).
- Mendelssohn, Kant ..., *Τι είναι Διαφωτισμός*, Αθήνα, Κριτική, 1989.
- Morishima M., *Capitalisme et Confucianisme, (Technologie occidentale et éthique japonaise)*, Paris, Flammarion, 1987.
- Μουζώφ Κ., *Δοκίμια Ι*, Αθήνα, Εξάντας, 1979.
- Παπαρίζος Α., «Θρησκεία και πολιτική παιδεία», στο *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, Αθήνα, τεύχ. 3, Απρ.-Ιούνιος 1982.
- Παπαρίζος Α., «Πολιτική και Θρησκεία στην Ελλάδα», στα *Τετράδια*, Αθήνα, Στοχαστής, 1991.
- Πετρίδης Π., *Πολιτικοί και Συνταγματικοί θεσμοί στη Νέοτερη Ελλάδα (1821-1843)*, Univ/ty Studio Press, Θεσ/νίκη, 1990.
- Πετρίδης Π., *Ελληνική Πολιτική και Κοινωνική Ιστορία, 1821-1940*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1986.
- Ράγκος Α., «Αι διακηρύξεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων της Ελληνικής Επανάστασης», *Ε.Δ.Δ. και Δ.Δ.*, Αθήνα, 1971.
- Σβορώνου Ν., «Για την Επανάσταση του 1821», *Ανάλεκτα Νεοελληνικής Ιστορίας και Ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987.
- Σβορώνος Ν., *Επισκόπηση της Νεοελληνικής ιστορίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1976.
- Σκληρός Γ., *Εργα*, Αθήνα, «Επικαιρότητα», 1977.

- Σβώλος Α. - Βλάχος Γ., *Το Σύνταγμα της Ελλάδος*, Αθήνα, 1954.
- Σταμάτοπουλος Γ., *Ο Εσωτερικός αγώνας πριν και κατά την Επανάσταση του 1821*, Αθήνα, 1971-73.
- Στρατηγού Μακρυγιάννη, *Απομνημονεύματα*.
- Sève L., *Εισαγωγή στη μαρξιστική φιλοσοφία*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, (αρχονολόγιο).
- Schaff A., *Le marxisme et l'individu*, Paris, A. Colin, 1968.
- Schwabl H., Diller H., Reverdin O., Peremans W., *Grecs et Barbares*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1961.
- Τενεσίδη Γ., *Αι αρχαιοελληνικά έρζαι του Εικοσιένα*, Αθήνα, Πάντειος Α. Σ. Π. Ε., 1962 (Παγγευικός, 48 σελ.)
- Τσουκαλάς Κ., «Το πρόβλημα της πολιτικής πελατείας στην Ελλάδα του 19ου αιώνα», στο Φ. Βεγλερίτς και άλλοι, *Κοινωνικές και Πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, 1977.
- Τσουκαλάς Κ., *Εξέγερση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα, (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977.
- Tanner R., Althow P. et A. C., *Le management est-il art japonais?*, Paris, Organisation, 1984.
- Φίλιππος Β., *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα, (Η νόθα αστυχοποίηση, 1800-1864)*, Αθήνα, Gutenberg, 1985.
- Finley G., *Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης*, Αθήνα, Αφοί Τολίδη, 1953.
- Foucault M., *Τι είναι Διαφωτισμός*, Αθήνα, Ερσαςμος, 1988.
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Vogel E. F., *Le Japon médaille d'or: leçons pour l'Asie et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1983.
- Weber M., *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971.
- Weber M., *Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, Αθήνα, Gutenberg, 1984.
- Weber M., *Η πολιτική ως επάγγελμα*, Αθήνα, Παπαζήση, (αρχονολόγιο).
- Wellmer A., *Λόγος, Ουτοπία και Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Ερσαςμος, 1989.

ΤΕΤΡΑΔΙΑ

πολιτικού διαλόγου έρευνας και κριτικής

τετράδιο εικοστό έβδομο άνοιξη-καλοκαίρι '91

Σταύρος Αυγερός
Το Κυπριακό στη μέγερη της Νέας Πάξης
Κωνσταντίνος Ήγγας
Οι Βορειοηπειρώτες μπροστά στη νέα ελληνική πραγματικότητα
Συνέντευξη στον Γιώργο Παπαγιαννοπούλο
Αλέκος Παπαδόπουλος
Η ελληνική Αναγέννηση
Ανδρέας Αζέλης
Το Κυπριακό και η σύγχυση των κοριών και ελληνικών
στοιχών κοινών θνητκών αγώνες

Γιώργος Καπόπουλος

Μ. Ανατολή: Σταθερές και μεταβλητές μιας περίπλοκης εξίσωσης
Tom Nairn

Εθνικισμός: Ο σύγχρονος Ιανός

Αντώνης Παπαρίζος

Πολιτική και θρησκεία στην Ελλάδα

Παύλος Νεράντζης

Τρομοκρατία και Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης

Νίκος Λακόπουλος

Ο φόβος του εκφωνητή μπροστά στο μικρόφωνο

Αίσκος

Βιβλιοπαρουσίαση

Αντώνης Παπαρίζος

Πολιτική και θρησκεία στην Ελλάδα

Είναι ο θεός δεξιά;

Το θέμα

Λίγο πριν την άνοδο στην εξουσία των σοσιαλιστών και του «Λαϊκού Μετώπου» το 1936 στη Γαλλία, οι δομινικανοί μοναχοί, έθεσαν μέσω ενός από τα περιοδικά τους, τη «Διανοούμενη Ζωή». (Vie Intellectuelle), από τα πιο σημαντικά μάλιστα και με μεγάλη απήχηση, ένα ερώτημα που απασχόλησε πραγματικά αυτό που ονομάζουμε «κοινή γνώμη»: «Είναι ο θεός δεξιά;» Το περιοδικό θέβατα αναλάμβανε τη δημόσια συζήτηση!

Η απάντηση που έδιναν οι δομινικανοί θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής. Όχι, ο θεός δεν είναι δεξιά. Ούτε η εκκλησία είναι δεξιά. Και θεωρούσαν ότι η εκκλησία είναι πάνω από τα κόμματα και ότι κανένα δεν μπορεί να την διεκδικεί. Η εκκλησία από τη δική της πλευρά δεν θα έπρεπε να συμμαχεί με πολιτικές δυνάμεις, διότι για τους μοναχούς η θρησκεία δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο πολιτικής εκμετάλλευσης. Και για να έχουμε μία κάποια ιστορική κάλυψη της όλης συζήτησης και της σημασίας της, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι όλα αυτά συμβαίνουν σε μία κοινωνία, όπου ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας² έχει ήδη γίνει στις αρχές του 20ου αι., από τους φιλελευθέρους της δεξιάς με την υποστήριξη των σοσιαλιστών. Και ότι η μετωπική σύγκρουση της πολιτικής με την θρησκευτική εξουσία πήρε τεράστιες διαστάσεις, αρχίζοντας ενάμιση αιώνα περίπου πριν, αμέσως μετά την επανάσταση του 1789³, για να κρατήσει σχεδόν μέχρι και τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο.

Μετά τις μεταβολές που έχουν γίνει στην Ανατολική Ευρώπη, αλλά και τις αναμετρήσεις των τελευταίων ετών ανάμεσα στο κράτος και την εκκλησία στην Ελλάδα, αναμετρήσεις θέβατα που σε σχέση με αυτό που είχε συμβεί στην Ευρώπη ούτε καν αφήμαχίες θα μπορούσαν να θεωρηθούν, εφόσον κράτος και εκκλησία εξακολουθούν να είναι συζευγμένοι, το ερώτημα τίθεται και για την χώρα μας. «Είναι ο θεός δεξιά;»

Πριν επιχειρήσουμε να θέσουμε παρακάτω τις απαρχές μιας απάντησης, θα θέλαμε να επιστημονούμε ότι το ερώτημα δεν αφορά την εκκλησία, αλλά τον θεό. Με άλλα λόγια, εκείνο το οποίο θα προσπαθήσουμε να οριοθετήσουμε, είναι ο τρόπος με τον οποίο ο θεός, ως εικόνα, συνδέεται με τις συλλογικές αναπαραστάσεις, τις αντιλήψεις και τους τρόπους πολιτικής συμπεριφοράς στη χώρα μας, ξέχωρα από τις αναπαραστάσεις και τις αντιλήψεις που αφορούν την συμπεριφορά του κλήρου, και ενδεχόμενα της εκκλησίας. Με άλλα λόγια το θέμα μας είναι ο τρόπος με τον οποίο έχει καταγραφεί στις μορφές πολιτικής συνείδησης των σύγχρονων Ελλήνων, η εικόνα και η «πολιτική στάση» του θεού.

Ευρώπη, πολιτική και θρησκεία. (Ένα σημείο σύγκρισης)

Στο σημείο αυτό χολίζουμε ότι είναι απαραίτητη μία διαπίστωση γενικού χαρακτήρα. Από όσα τουλάχιστον γνωρίζουμε, ούτε μία κοινωνία στην ιστορία της ανθρωπότητας, δεν εξελίχθηκε, δεν μετασχηματίστηκε ή δεν προχώρησε σε κάποια σημαντική μετάδοσή, χωρίς να θρσβεί σε σύγκρουση με την άρχουσα θρησκεία ή και με κάποια ομάδα ισχυρών ιερωμένων⁴. Και τούτο αρχίζοντας από την θρησκεία της αρχαίας Ελλάδας. Η «πόλις» των Αθηναίων καταδίκασε για αθεία, για ασεβεία προς την πολιτεία, δηλαδή, τους: Αναξάγωρα, Πρωταγόρα, Διωγόρα της Μιλήτου, Θεόδωρο από την Κυρήνεια και τέλος τον Σωκράτη⁵. Το ίδιο ισχύει και για τις αρχαίες «εθνικές» θρησκείες της Περσίας και της Αιγύπτου⁶. Οι συγκρούσεις, βέβαια, αυτές στις μεσογειακές κοινωνίες, που είχαν ως αντικείμενο τη θρησκεία, συνδέθηκαν με τις μακροπρόθεσμες διαδικασίες οικογενεικοποίησης της Μεσογείου, που αναπτύσσονται πριν και μετά την μεσολάβηση του Μ. Αλέξανδρου, και την ανάδυση του ελληνιστικού κόσμου και πολιτισμού.

Η ανάδυση του αστικού κινήματος στην Ευρώπη, η ανάδυση της αστικής τάξης και η ταυτοχρονη ανάδυση των αστικών κοινωνιών, ήρθε από τα πρώτα της θήματα σε σύγκρουση με την φεουδαρχική μεσαιωνική εκκλησία⁷. Αν τα προτεσταντικά κινήματα ήταν η πρώτη μορφή «αστικοποίησης» του φεουδαρχικού καθολικισμού, η Γαλλική Επανάσταση σήμανε την αφετηρία για την πολιτική χειραφέτηση των αστών από την θρησκεία. Η αστική ιδέη αναζήτησε την ελευθερία της: Την ελευθερία στην διαχείριση της κοινωνίας, την ελευθερία στην οικονομική ζωή και δραστηριότητα, και επομένως την αξιοπρέπεια του ελεύθερου επιχειρηματία που δρα στο νόημα της τιμής του, στο νόημα των νόμων που ο ίδιος έθεσε⁸. Ο αστός, μέσα από τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο, την κοινωνία και τον κόσμο, πολέμη τον φεουδαρχικό μεσαίωνα, τη φεουδαρχική εκκλησία και χριστιανισμό, την φεουδαρχική δουλεία, και κυρίως τη δουλεία της ανθρώπινης συνείδησης, την υποδουλώση της, δηλαδή, στους επαγγελματίες της θρησκείας, τον κλήρο, που την ήλεγχαν στο όνομα της μετά τον θάνατο σωτηρίας. Η Ιερά Εξέταση αποτέλεσε την φυσική συνέπεια μιας πραγματικότητας που έφτασε στα άκρα⁹.

Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι, κατά το τέλος του 19ου α. και τις αρχές του 20ου, η συζήτηση και οι συγκρούσεις ανάμεσα στο κράτος και τα πρωτοποριακά κόμματα, από την μια πλευρά, και την εκκλησία και τις παρα-εκκλησιαστικές οργανώσεις από την άλλη, αναπτύχθηκαν καταλήγοντας στην αρχή της ελευθερίας της συνείδησης. Με βάση την αρχή αυτή, ο κάθε άνθρωπος, οποιασδήποτε κοινωνικής

τάξης και παίδης, έχει το δικαίωμα να αποφασίσει από μόνος του για τις σχέσεις του με κάποιο θεό, οποιαδήποτε κι αν είναι η θρησκεία που αποδέχεται, αν αποδέχεται βέβαια μια κάποια¹⁰. Και εδώ οφείλουμε να διαπιστώσουμε ότι η ελευθερία της συνείδησης δεν μπορεί να εξασφαλισθεί εάν δεν υπάρχει χωρισμός κράτους και εκκλησίας, και εάν δεν γίνει γενικά αποδεκτό και νομικά ακόμη κατοχυρωμένο, ότι η πίστη σ' έναν οποιοδήποτε θεό, αλλά τόσο ο αγνωστικισμός όσο και η αθεία, αποτελούν καταστάσεις συνείδησης, συμβατές με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «ενάρετη» κοινωνική και πολιτική ζωή, θαύτατα ανθρώπινη, αλλά και με όλες τις πολιτικές ιδεολογίες, οποιαδήποτε κι αν είναι αυτές, εφόσον είναι δημοκρατικές, και με τη συμμετοχή σε οποιοδήποτε κόμμα¹¹.

Ο καθολικισμός από την άλλη πλευρά, μέσα από την συνεχή αντιαπρέβση του με τα πρβματα του προτεσταντισμού, ως «πολιτική ιδεολογία» του Μεσαίωνα που αποδόχθηκε και στηρίξε την δουλεία, και θεώρησε ακολοθώντως, κατά γράμμα την πρόταση του αποστόλου Παύλου στην προς Ρωμαίους Επιστολή, ότι «κάθε εξουσία προέρχεται από τον Θεό», (ΙΓ, στίχ. 1), άπονη την οποία επανέλαβε μάλιστα ο Πάπας Ιωάννης-Παύλος ΙΙ στο ταξίδι του στην Ομοσπονδιακή Γερμανία, τον Απρίλιο 1987, μετά την εγκαθίδρυση των εθνικών αστικών κοινωνιών είναι αναγκασμένος να μετασχηματιστεί, όπως και μετασχηματίζεται σταδιακά σε «καθημερινή θρησκεία» της ιδιωτικής ζωής. Το ίδιο βέβαια θα συμβεί και με τα προτεσταντικά δόγματα, αφού περάσουν από την πρώτη επαναστασιακή τους στην φάση της νομιμοποίησης τους και στην συνέχεια, της ιδεολογικής κυριαρχίας τους.

Η εκκλησία και η ιεραρχία, έχοντας χάσει σταδιακά την πολιτική εξουσία, διεκδικήσαν θέσεις εξουσίας και δύναμης στους διάφορους χώρους της κοινωνίας, όπως στην οικογένεια, ή ακόμη και στους θεσμούς εκπαιδευσης, γενικότερης παιδείας και πολιτισμού. Και φυσικά στο τέλος, όπως γίνεται με κάθε μορφή εξουσίας που δεν ευρίσκεται πλέον στην κορυφή της πυραμίδας, ή έχει χάσει τον αρχικά επαναστατικό ή πρωτοποριακό της χαρακτήρα, έγιναν συντηρητικές, πολύ περισσότερο μάλιστα από την στιγμή που είχαν να προστατέψουν και να αμυνθούν για τις οικονομικές και κοινωνικές θέσεις ισχύος που κατείχαν. Εδώ ευρίσκεται ακριβώς το σημείο σύγκλισης των εκκλησιών και των συντηρητικών πολιτικών δυνάμεων στην Ευρώπη. Τα δειδιά και συντηρητικά κόμματα εμφανίζονται αλλά και είναι, όπως και πολύ συχνά ονομάζονται χριστιανο-δημοκρατικά ή καθολικά¹², ενώ ο θεός γίνεται στοιχείο δεξιάς. Θα λέγαμε πως πρόκειται για μία άτυπη μορφή πολιτικής συμμαχίας δύο συντηρητικών δυνάμεων: της εκκλησίας και των άλλων εκκλησιαστικών οργανώσεων με τις πολιτικές δυνάμεις της δεξιάς. Το παραδοσιακό μέτωπο συμμαχίας ανάμεσα στον χριστιανισμό και την δεξιά γνώρισε δύο παγιές. Την πρώτη στο συνέδριο του Σοσιαλ-δημοκρατικού γερμανικού κόμματος του 1891, όταν το κόμμα αυτό αποδέχεται στους κόλπους του δεξιολογμένους χριστιανούς εργάτες, και την δεύτερη, όταν ο Μωρίς Τορκέ, γραμματέας του ΚΚΓ, λίγο πριν τις εκλογές του 1936, «τείλει το χέρι», κατά την διάρκεια παύδοφωνικής ομιλίας του, στους καθολικούς εργάτες.

Αυτά θα ήταν σε πάρα πολύ γενικές γραμμές, τα κεντρικά σημεία της ιστορίας με θέμα τις σχέσεις της θρησκείας και της εκκλησίας με την πολιτική και το κράτος στην Ευρώπη. Σήμερα η «πολιτική» του πάπα Ιωάννη-Παύλου ΙΙ ανοίγει μία νέα περίοδο, της οποίας θέματα τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της αρχίζουν να διακρίνονται και να δίδουν τις γραμμές μιας νεο-συντηρητικής θα λέγαμε κατεύθυνσης, κυρίως μετά την αναγνώριση της οργάνωσης «Opus Dei», που ξεκινώντας από την

Ισπανία του Φράνκο, συναντά σήμερα συμμάχους σε χώρες της Ευρώπης και της Αμερικής. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» βέβαια και τα ισχυρά κινήματα που συνδέθηκαν μαζί της στη Νότια Αμερική¹³ και τον Τρίτο Κόσμο, ανάγκασαν προς στιγμήν τον πάπα να υιοθετήσει θέσεις σχετικά ανανεωτικές, μόνο που τώρα οι μεταβολές στην Ανατολική Ευρώπη είναι βέβαιο ότι θα του παράσχουν νέα ερεθίσματα ισχύος, χωρίς όμως να μπορούμε να προβλέψουμε τότε το συγκεκριμένο.

Ελλάδα, ελληνισμός και χριστιανισμός

α) Στοιχεία ιστορίας

Στην Ελλάδα τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά. Η σύγχρονη κοινωνία μας δεν γνώρισε ούτε αναγέννηση, ούτε προτεσταντικά κινήματα και αντιμεταρρυθμίση που αιματοκύλησαν την Ευρώπη με πολλές πολιτικο-θρησκευτικές εξεγέρσεις και μετακινήσεις πληθυσμών, ούτε αστική επανάσταση και διαφωτισμό, αλλά ούτε και βιομηχανική επανάσταση. Στην Ελλάδα, ο ελληνικός λαός εξεγείρεται με τη συμπαραστασή και κληρικών στους κόλπους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αλλά και στους κόλπους της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας και μετά από πολλαπλές θυσίες ιδρύει το εθνικό ελληνικό κράτος.

Κάνοντας τις διαπιστώσεις αυτές, ερχόμαστε σε άμεση αντίθεση με όσους αποδέχονται ότι υπήρξε Ελληνικός Διαφωτισμός. Εδώ θα πρέπει να κάνουμε αναγκαστικά μια μικρή παρένθεση για να αναφερθούμε στα εξής. Ο Διαφωτισμός στην Ευρώπη ήταν αποτέλεσμα ενός βαθύτατου μετασχηματισμού των δομών της οικονομικο-κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης των ευρωπαϊκών πληθυσμών, που κράτησε περισσότερο από τρεις αιώνες, αρχίζοντας από την Αναγέννηση. Αποτέλεσε, δηλαδή, την τελική πράξη ολοκλήρωσης της πρώτης φάσης ανάπτυξης και σχηματισμού της αστικής κοινωνίας. Ήταν ο «καρπός» που έδωσε ο ολοκληρωτικός μετασχηματισμός του «δένδρου» των ευρωπαϊκών πληθυσμών, όταν το «δένδρο» αυτό αναδύθηκε, μετατράπηκε, σε άλλο «είδος», από φεουδαρχικό μεσαιωνικό σε σύγχρονο αστικό. Στην Ελλάδα δεν διαδραματίστηκε κανενός είδους τέτοιος μετασχηματισμός της κοινωνίας. Τα μηνύματα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού «αξίδεψαν» στον ελλαδικό χώρο και ενεργοποίησαν τα ζώντα ελληνικά πνεύματα, όπως και τους Έλληνες του εξωτερικού. Το βασικότερο αποτέλεσμα του γεγονότος αυτού, ήταν να συνδεθεί πολιτιστικά η απελευθερούμενη ελληνική κοινωνία με την Δυτική Ευρώπη, αλλά ταυτόχρονα και με την ελληνική κλασική παιδεία, αναζητώντας ένα ισχυρό έρεισμα για την νέα ευρωπαϊκή αλλά και νεοελληνική της ταυτότητα.

Η στροφή αυτή της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας προς την κλασική παιδεία ήταν πραγματικά μεγάλη σημασίας, και εδώ οφείλονται οι ιδεολογικο-πολιτικές συγκρούσεις, όπως το γλωσσικό, που συντάραξαν το ελεύθερο ελληνικό κράτος. Μόνο που τα γεγονότα αυτά δεν αποτέλεσαν έναν «Ελληνικό Διαφωτισμό», εφόσον δεν ήταν αποτέλεσμα βαθύτατων κοινωνικών, οικονομικών και ιστορικών μεταβολών. Και τούτο φαίνεται στο ότι η κλασική παιδεία δεν ενσωματώθηκε δυναμικά στην σύγχρονη ελληνική παιδεία, εφόσον δεν δημιουργήθηκαν σχολές μελετητών που θα εξεργάζονταν εκ νέου την παιδεία αυτή, με βάση την σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα. Εκείνο που αντίθετα έγινε, ήταν να αναπτυχθεί στο έπακρο μία άγονη προ-

γνολατρία, και με βάση μάλιστα τα όσα είπαν σε μας για την αρχαία ελληνική ιστορία οι υπολοιπες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Ακόμη και σήμερα τα σημαντικότερα έργα με θέμα την ελληνική αρχαιότητα εξακολουθούν να μην είναι ελληνικά. Ενώ η ελληνική παραγωγή είναι απειστικά μικρή. Θα ήταν πραγματικά δύσκολο επομένως να αποδεχθούμε ότι υπήρξε Ελληνικός Διαφωτισμός. Εκείνο που υπήρξε ήταν Έλληνες διαφωτιστές που μας συνέδεσαν *ιδεολογικά* με τα πολιτιστικά ρεύματα της Δυτικής Ευρώπης και με την ελληνική κλασική παιδεία¹⁴.

Πέραν τούτου θα ήταν πάρα πολύ δύσκολο να αποδεχθούμε ότι η ελληνική ορθόδοξη εκκλησία αποτέλεσε την βάση πάνω στην οποία οικοδομήθηκε το ελεύθερο ελληνικό κράτος, όπως πολύ χαρακτηριστικά θέλουν να ισχυρίζονται πολλοί από τους επίσημους εκπροσώπους του σύγχρονου ελληνικού κλήρου. Διότι αντίστροφα, εκείνο που όχι μόνον επέτρεψε αλλά και επέβαλε την ίδρυση μιας αυτοκέφαλης ελληνικής εκκλησίας είναι η ίδρυση του ελεύθερου ελληνικού κράτους και όχι το αντίθετο. Αν η Οικουμενική Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία, με κέντρο την Κωνσταντινούπολη, εργάστηκε για την διατήρηση της ελληνικής γλώσσας και του ελληνισμού, γεγονός που κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί, το έκανε διότι δεν είχε και άλλη επιλογή. Ο ελληνισμός και η ελληνική γλώσσα αποτελούσαν και αποτελούν, θα λέγαμε, τον ίδιο της τον πυρήνα, από τον οποίο και μόνιμα αντλεί δύναμη. Προστατευόμενος και καλλιεργώντας τον ελληνισμό προσέταυε τα στοιχεία που την συντηρούσαν. Αν μειωνόταν η δύναμη του ελληνισμού το Ισλάμ θα κυριαρχούσε απόλυτα, και το Ισλάμ θα σήμαινε την εξαφάνιση του ίδιου του κέντρου της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας. Η αυτοκέφαλη, επομένως, ελληνική εκκλησία, αποτελεί πράξη του ελληνικού λαού αμέσως μετά την απελευθέρωσή του. Είναι δυνατόν να διανοηθούμε ότι η ιεραρχία του ελλαδικού χώρου θα μπορούσε να μην οργανωθεί διοικητικά, αλλά και πνευματικά, ως αυτοκέφαλη εθνική εκκλησία, από τη στιγμή μάλιστα που ο ελληνικός λαός αποτελεί το πρωταρχικό της υλικό, αλλά και το πνευματικό της θεμέλιο, όπως άλλωστε συνέβαινε και με την Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης;

Οι Έλληνες και η ελληνική παιδεία (πολιτισμός, κουλτούρα), οι δύο μαζί ως ελληνισμός, από την αρχαιότητα ως σήμερα, αποτέλεσαν, άλλωστε, την βάση και τον δυναμισμό, εκτός του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και του ελληνιστικού, του ελληνο-ρωμαϊκού και του βυζαντινού, παρέχοντας μάλιστα δυναμικές συνιστώσες με βάση τις οποίες συγκροτήθηκε και ο σύγχρονος δυτικός πολιτισμός. Με τον ίδιο τρόπο, ο ελληνισμός αποτέλεσε τη βάση, τον δυναμισμό αλλά και τη φιλοσοφική διάσταση του ανατολικού χριστιανισμού. Ελάχιστα είναι οι μεγάλοι δασκάλοι του πρώτου και του ανατολικού χριστιανισμού, και από εκείνους που τον μετέδωσαν, οι Απολογητές για παράδειγμα, και οι πατέρες της εκκλησίας που τον οργάνωσαν ως θρησκεία, των οποίων η βασική παιδεία και η φιλοσοφική κατάρτιση δεν ήταν ελληνική ή και ελληνική¹⁵. Ο τσιταϊκός χριστιανισμός των παραβολών και της ζωής του Ιησού Χριστού, πολύ δύσκολα θα μπορούσε να εξελιχθεί σε φιλοσοφικό σύστημα και να γίνει η οικουμενική ελληνική χριστιανική θρησκεία, που κυριάρχησε στη Μεσόγειο από τον 4ο αιώνα και μετά, εάν δεν είχε συμμετάσχει σ' αυτό όλος ο δυναμισμός του ελληνικού πολύμορφου θρησκευτικού συναισθήματος και του ελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού της ελληνιστικής και της ελληνο-ρωμαϊκής περιόδου.

Πάνω σ' αυτό δεν μπορούμε να αναφέρουμε παρά δύο μόνο βασικά στοιχεία, και πολύ σύντομα μάλιστα. Τις βασικές, «κομβικές» θα λέγαμε, θρησκευτικές αναπαρα-

στάσεις αντιλήψεις που αναδύθηκαν και κυριάρχησαν κατά τις δύο αυτές περιόδους, από τη μια πλευρά, και τα φιλοσοφικά ή και φιλοσοφικο-θρησκευτικά πεύματα, από την άλλη. Τρομακτικής, θα λέγαμε, σημασίας είναι οι αντιλήψεις/πεποιθήσεις του «θεού σωτήρα» που αποδίδονται στους Δία, Απόλλωνα, Ασκήτη, του «πανοδυσάμου θεού», της «προσωπικής» ή «αυτομικής σωτηρίας», σε αντίθεση με την «συλλογική σωτηρία» που πρότεινε κατ' αρχήν η αρχαία «κοινωνική» θρησκεία των ελληνικών «πόλεων»¹, και της «Θείας Πρόνοιας» που μπορεί να διέπει την ζωή των ανθρώπων, και της οποίας ο Ασκήτης αποτέλεσε την προσωποποιημένη της έκφραση, όπως και ο Δίας¹⁸.

Ιδιαίτερης σημασίας είναι, επίσης, οι ευρύτατα διαδεδομένες αντιλήψεις της «μίμησης σχέσης» ή «ενοποίησης» του ανθρώπου με το θείο, των οποίων η αρχή ευρίσκεται στις αρχαίες ελληνικές αντιλήψεις, όπως της «ομοίωσης» με τον θεό του Πλάτωνα¹⁹, «θεαίτητος», και της «θεοποίησης» –θεός γενέσθαι, θεοποιείσθαι, (αυτο) θεωθίηναι, αποθέσθαι– γνωστότατες σε όλη την αρχαιότητα, όπως και εκείνης που δέχεται την νίκη κίνω στον θάνατο, μέσω ενός θανάτου και ανάστασης ενός κάποιου θεού, που είναι δεδωμένη στον μυθο αλλά και την μυστική λατρεία των θεών: Διδώσο, Άττη, Περσεφώνη και Άδωνη²⁰. Η σημασία της τελευταίας αυτής αντίληψης, φαίνεται και στο γεγονός ότι, κατά την μίσηση στις ελληνικές και ανατολικές μυστηριακές λατρείες οι μυσούμενοι υποβάλλονται συχνά σε συμβολικό θάνατο και ανάσταση. Σημαντικό είναι, επίσης, ότι ήδη από τους ελληνιστικούς χρόνους γίνονται ευρύτατα παρθεκτοί οι τίτλοι θεών όπως: «Κύριος», «Φιλάνθρωπος», «Παντάγχο», «Ύψιστος», «Πολιούχος», «Πατριάρχης», κλπ.²¹

Όσον αφορά τα φιλοσοφικά πεύματα, χωρίς την ανάπτυξη των οποίων ο ιουδαϊκός χριστιανισμός δεν νομιζόμαστε ότι θα μπορούσε, όπως είπαμε, να αναπτυχθεί και να πάρει τη μορφή της οικουμενικής ελληνικής χριστιανικής θρησκείας, πριν απ' όλα θα πρέπει να αναφέρουμε την καταπληκτική ελληνική φιλοσοφική συζήτηση, ευρύτατα διαδεδομένη αργότερα, με θέμα την «ψυχή», συζήτηση την βάση της οποίας έθεσαν οι Πλάτων, Επικούρος, Αριστοτέλης²², και στη συνέχεια τις μεγάλης επιβλητικής Σχολές: Των Κυνικών, με τα δύο τους πεύματα μετά τον Ιο π.Χ. αιώνα, των Επικουρίων²³, των Νεο-πλάτωνικών, των Πυθαγορείων, των Γνωστικών και κυρίως των Στωικών.

Η σύγχρονη ελληνική κοινωνία, επομένως, οφείλει την ανάπτυξη της, μετά την εθνική επανάσταση του 19ου αιώνα, στην πορεία του ελληνικού λαού και στον δυναμισμό της παιδείας του. Δεν θα μπορούσαμε να δεχθούμε ότι οφείλεται στην δράση της ορθόδοξης εκκλησίας. Ο ελληνισμός, άλλωστε, αποτελεί μία από τις αρχαιότερες και ισχυρότερες πολιτιστικές δυνάμεις της Μεσογείου και του παγκόσμιου πολιτισμού. Η ιστορία του έδειξε ότι μπορεί να αναγεννιέται και να ανανεώνεται μέσα από την μοναδική του ικανότητα να μετασχηματίζεται και να εξελίσσεται, δημιουργώντας νέους πολιτισμούς. Ο ανατολικός οικουμενικός ορθόδοξος χριστιανισμός, δεν αποτελεί την μοναδική θρησκεία που αναδύθηκε στους κόλπους του ελληνισμού και δομήθηκε με τα στοιχεία του, έστω κι αν η τελική του μορφή ανατρίθεται στις θασικές δομές του ελληνισμού. Όλα τα πραγματικά «ανθρώπινα» φιλοσοφικά πεύματα, όπως και πολλά θρησκευτικά, κατά την ελληνιστική και ελληνο-ρωμαϊκή περίοδο, θρήκαν σ' αυτόν για έξι ολόκληρους αιώνες, την πηγή της δύναμής τους.

6) Είναι ο θεός στην Ελλάδα θετός;

Και επανερχόμαστε στο αρχικό ερώτημα: «Είναι ο θεός στα πλαίσια της ελληνικής κοινωνίας θετός;» Πριν από τις μεθεξής στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, το γενικό πολιτικό κλίμα στην Ευρώπη υπονοούσε ή και αποδεχόταν ότι ο θεός είναι θετός. Είναι βέβαιο ότι η εντύπωση αυτή δεν μπορεί να θεωρείται αυτονόητη και για τον τόπο μας.

Στην Ευρώπη, μια μακραίωνη εκκλησιαστική και μοναστηριακή φεουδαρχία, κατά τον Μεσαίωνα, από την μια πλευρά, και το κοινό μέγεθος εκκλησίας-δεξιάς, μετά την Γαλλική Επανάσταση από την άλλη, συνέταξε το θεό στους ισχυρούς, με αυτούς δηλαδή, που δέχονταν, κάτω από ποικίλες διαφορετικές απόψεις, ότι η κυριαρχία και η επιβολή, αλλά ακόμη και η εκμετάλλευση, αν δεν είναι φυσική, αποτελεί κατάσταση αποδεκτή, συμψηφισώς, με την οργάνωση και την λειτουργία των κοινωνιών του ανθρώπου. Άλλωστε, αυτή φαίνεται να είναι, κατ' αρχήν, η βασική ιδεολογική, αλλά και θρησκευτική, πρακτική πρόταση της δεξιάς: Ανταγωνισμός σε όλα τα επίπεδα ζωής. Η ανισότητα αποτελεί συνέχεια της φυσικής διαφορετικότητας του ανθρώπου.

Στην Ελλάδα όμως τα πράγματα είναι διαφορετικά. Στο πρόσφατο παρελθόν, κατά την διάρκεια της τουρκοκρατίας, ο άμεσος εθνικός αντίπαλος και ιδεολογικός εχθρός, αυτός που κυριάρχησε και εκμεταλλεύτηκε τους Έλληνες, ήταν κατ' αρχήν οι Τούρκοι. Οι Τούρκοι όμως είναι μοιχευμένοι, και επομένως ο θεός τους, εξ ορισμού, ως κυρίαρχος, είναι αντίπαλος. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, η εθνική αντίπαρση να γίνεται ταυτόχρονα με βάση και το θρησκευτικό συναίσθημα. Ο θεός των χριστιανών είναι θεός «έντροπος» και «φίλος». Θεός που επιτρέπει να ανταπαταχθούμε στον εθνικό και πολιτιστικό αντίπαλο: Στον κυρίαρχο. Η κυριαρχία τίθεται στην τουρκοκρατούμενη Ελλάδα, οι κοτζαμπάνδες, οι άρχοντες και ο ανώτατος κλήρος, δεν οικειοποιήθηκαν για λογαριασμό τους τις ανταρστικές τους θέσεις, και δεν δημιούργησαν ανταρστικές αποκλειστικά δικές τους, ταξικές, αλλά μάλλον εντάχθηκαν και δέχθηκαν εκείνες που διαμόρφωσε η συλλογική καθημερινή συνείδηση του λαού.

Και εδώ, σε σχέση και σε αντίθεση μ' αυτό που συνέβη στο Βυζάντιο, όπου πρωταρχικό πρόσωπο της τριαδικότητας είναι ο Πατέρας, κυρίαρχο πρόσωπο του Τριαδικού Θεού αναδύεται ο Ιησούς Χριστός, ο Υιός. Ο Ιησούς Χριστός είναι η ιστορία του θείου δράματος: Το πάθος, ο θάνατος και η ανάσταση. Ο ελληνικός λαός ταυτίζεται μαζί του. Ζει το πάθος μιας πόλης που υποδουλώνεται και ελπίει στην ανάστασή του. Ο Ιησούς Χριστός αποτελεί ένα από τα βασικά σχήματα αντίληψης μέσα και διαμέσου των οποίων συλλαμβάνει και θιώνει τον κόσμο. Και ο Ιησούς γίνεται στις συνειδήσεις των αρχών Ελλήνων ένας πολύμορφος καθημερινός θεός²⁴. Ήταν ο θεός του Μακρυγιάννη. Ο «πρακτικός» θεός που σε κάθε στιγμή συμπαραστέκεται τον κάθε ακόλη και στο παραμικρό, από τις αρρώστιες και τα καθημερινά προβλήματα, μέχρι τις μάχες και τον πόλεμο²⁵.

Πρόκειται με άλλα λόγια για έναν «πρακτικό, καθημερινό, κυρίως, θεό», που θέτει στην υπηρεσία του λαού, όλα τα οικεία πρόσωπα της «θείας ακολουθίας» του. «Ο θεός έδωσε την υπογραφή του», θα διακηρύξει ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης. Και οι ίδιοι, ως προστάτες, είναι «πανταχού παρόντες»: Συνδιαλέγονται με τους Έλληνες καθημερινά, συνέρχονται μαζί τους, συμμαχούν, συντρώγουν, συμπάσχουν, συντάξι-δεδούν, τάζουν, απαιτούν, υποσχονται και ποτέ-ποτέ τιμωρούν. Οι γπατές, μπρυπές του Μακρυγιάννη είναι μοναδικές στο θέμα αυτό.

Μετά την απελευθέρωση, εδώ και ενάμιση αιώνα περίπου, δεν έχουμε καμία ιδιαίτερη συμβαχία του θεού με τους ισχυρούς και τους κυρίαρχους, με τέτοιον τρόπο ώστε να καταγραφεί στην συνείδηση του λαού μια κάποια «σύνταξη» του θεού με την εξουσία. Η εκκλησία θέβαια συντηρητικοποιείται και αυτό για δύο λόγους. Πρώτον, διότι οργανώνεται όλο και περισσότερο γραφειοκρατικά, γεγονός που την συγκροτεί και την αυταρχικοποιεί περισσότερο. Και δεύτερο, διότι προσπαθεί σταθερά να επεκτείνει την βασική της αρχή: «Διατήρηση των πανάρχαιων δογμάτων», ποιων απ' όλα άραγε, και πέρα από την θεολογία της σε κάθε έκφραση της κοινωνικής ζωής.²⁶

Παρ' όλα αυτά όμως, η εικόνα και η αναπαράσταση του θεού στις μορφές συλλογικής συνείδησης των σύγχρονων Ελλήνων, διατήρησε σχεδόν το περιεχόμενο που είχε πριν από την απελευθέρωση, έστω και αν αυτό θεωρηθεί σχετικά υπερβολικό, και δεν αναφερόμαστε στις πολύ νέες γενιές. Διατήρησε, δηλαδή, την μορφή του «πρακτικού, καθημερινού θεού», που στη συνείδηση των πιστών συντρέπει τους ανθρώπους σε όλες τις εκδηλώσεις της καθημερινής τους ζωής, από το πρωί μέχρι το βράδυ. «Η Παναγιά μαζί σου», τα «εικονοστάσια» στα λεωφορεία, τα «εκκλησιάκια» στις γωνίες των δρόμων, φτιαγμένα από σίδερο ή και από «τενεκέ» ακόμη, με τις εικόνες τους από «λαδομπογιές», τα «τάματα» και τα πανηγύρια, οι πολυάριθμες «Παναγίες», «Άγιες Αικατερίνες», «Δημήτριους», «Σπυρίδωνες», «Παρασκευές», κλπ., με τα «χωριανά» επώνυμα, της περιοχής: Της Τήνου, Χρυσοβαλάντου, Σουμελά, που σκοπό έχουν την καλύτερη και μεγαλύτερη οικειοποίηση των θείων προσώπων, την «λαϊκοποίηση», και την «καθημερινοποίησή» τους, δηλαδή, είναι μία πρώτη εξωφθαλμη μαρτυρία.²⁷

Λαμβάνοντας όλα ταύτα υπόψη μας, θα μπορούσαμε δίχως επιφυλάξεις να πούμε, ότι θα ήταν πραγματικά πολύ δύσκολο να δεχθούμε, πως η εικόνα του θεού, μέσω της οποίας αντιλαμβάνονται την σχέση τους με την κοινωνία και τον κόσμο οι σύγχρονοι Έλληνες, έχει συνταχθεί στην συνείδησή τους με την δεξιά. Εάν μετά τον πόλεμο, κυρίως, και μέσα από διεθνείς και εθνικές συγκυρίες, η εκκλησία και οι εκκλησιαστικές οργανώσεις στην Ελλάδα, που αγκαλιάζονται θέβαια κατά πλειοψηφία από τους δεξιούς, συμμάχησαν ακόμη και με τους σκληρούς της δεξιάς²⁸, αυτό δεν σημαίνει ότι και ο τρόπος με τον οποίο θιάνεται η εικόνα του θεού στην σύγχρονη Ελλάδα από τους πιστούς όλων των κοινωνικών κατηγοριών, τον συνδέει με την δεξιά. Η τάση των χριστιανικών εκκλησιών και των εκκλησιαστικών οργανώσεων είναι να συντάσσονται σχεδόν παντού και πάντοτε στην ιστορία καταρχήν με την άρχουσα πολιτική εξουσία. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται και την αυτόματη «σύνταξη» της αναπαράστασης του θεού, και του θιώματος που συνδέεται μαζί του, στον πολιτικό χώρο με τη δεξιά, και δεν οδηγεί αυτόματα και ταυτόχρονα σε συντηρητικές μορφές πολιτικής και κοινωνικής συμπεριφοράς.

Με άλλα λόγια, η τρέχουσα παρατήρηση που ασκούμε καθημερινά στην σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, δεν μας επιτρέπει να δεχθούμε ότι η κεντρική αναπαράσταση του θεού δέχεται ερμηνείες με σημαντικές αποκλίσεις, έντονα δηλαδή διαφοροποιημένες, από τις διαφορετικές κοινωνικές κατηγορίες²⁹, δίχως αυτό να σημαίνει, επίσης, ότι δεν γίνονται και δεν λειτουργούν, πολιτικά αλλά και κοινωνικά, ταξικές αναερμηνείες των βασικών προτάσεων για τη ζωή και τη δράση του ορθόδοξου ελληνικού χριστιανισμού, από τις ισχυρότερες και ασθενέστερες αντίστοιχα κοινωνικές κατηγορίες και ομάδες. Εδώ θέβαια κάνουμε σαφή διάκριση ανάμεσα στον τρόπο με

τον οποίο συλλαμβάνεται και θιώνεται η κεντρική αναπαράσταση του θεού, από εκείνον των βασικών προτάσεων μιας θρησκείας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι πιστοί των ποικίλων κοινωνικών κατηγοριών και ομάδων έχουν συνείδηση της διαφοροποίησής αυτής.

γ) Υπήρξε χωρισμός πολιτικής και θρησκείας στην Ελλάδα;

Εδώ οφείλουμε να αγγίξουμε τρία βασικά σημεία της σύγχρονης ελληνικής πραγματικότητας, σε σχέση με την θρησκεία και την πολιτική. Πρώτο, επειδή στην Ελλάδα δεν είχαμε την ανάπτυξη μιας αστικής τάξης, με τον τρόπο που συνέβη στην Ευρώπη, δεν είχαμε και την ανάπτυξη μιας πολιτικής *κοσμικής* κοινωνίας, μιας κοινωνίας πολιτών, που αναπτύχθηκε διεκδικώντας την πνευματική και πολιτική της ελευθερία από την θρησκεία, όπως συνέβη στην Δύση. Η αστική κοινωνία των πολιτών στην Ευρώπη, αναδύθηκε αντιπαράθετοντας την ελεύθερη οικονομική, κατάρχη, και πολιτική στη συνέχεια δραστηριότητα του ανθρώπου έναντι της θεοκρατικής μεσαιωνικής κοινωνίας. Στην Ελλάδα δεν είχαμε την ανάπτυξη μιας *κοσμικής* πολιτικής κοινωνίας, αστικής, αστικόμορφης ή άλλης, οποιαδήποτε κι αν ήταν αυτή, σε αντιπαράθεση με την προηγούμενη μορφή κοινωνίας, της τουρκοκρατίας, όπου ο χριστιανισμός αποτελούσε την βάση, αν όχι και την ολότητα, της πολιτικο-εθνικής ιδεολογίας.

Στην ελληνική κοινωνία με άλλα λόγια, δεν είχαμε ποτέ την ανάπτυξη μιας πολιτικής ιδεολογίας σε σύγκρουση και σε μετωπική αντιπαράθεση, έστω και για μια κάποια ιστορική στιγμή, με τον κυρίαρχο ορθόδοξο χριστιανισμό. Η ανάπτυξη των σύγχρονων μορφών πολιτικής ιδεολογίας και συνείδησης έγινε μέσα στα προηγούμενα πλαίσια του ορθόδοξου χριστιανισμού, δίχως να δημιουργηθεί καμία ρήξη³⁰. Οι οποιεσδήποτε αμφισβητήσεις της θρησκείας από το ελληνικό εργατικό κίνημα και την ιδεολογία του, δεν έφτασαν μέχρι εκεί, και δεν θα μπορούσαμε με κανένα τρόπο να δεχθούμε ότι έλαβε ποτέ χώρα στην Ελλάδα μια κάποια ρήξη ή χωρισμός ανάμεσα στην θρησκεία και την πολιτική. Εκείνο που έγινε ήταν να ατονήσει σταδιακά, εξαιτίας της μεταβολής των οικονομικών και των κοινωνικών συνθηκών, από τη μια πλευρά, της εισαγωγής των δυτικών προτύπων ζωής, από την άλλη, η σχέση των Ελλήνων, κυρίως των νέων γενιών, με την θρησκεία και την εκκλησία. Αυτός είναι καταρχήν και ο λόγος για τον οποίο δεν έχουμε στην κοινωνία μας κόμματα, που να προβάλλουν στον τίτλο τους την σχέση τους με την θρησκεία, όπως συνέβη στην Δυτική Ευρώπη. Εκεί, εφόσον επήλθε ένας πρωταρχικός χωρισμός, ανάμεσα στην θρησκεία και την πολιτική, στις κοινωνικές και πολιτικές δομές αυτής της ίδιας της κοινωνίας και όχι μόνον στο ιδεολογικό επίπεδο, ανεξάρτητα από το εάν έγινε χωρισμός εκκλησίας και κράτους, τα κόμματα που συνδέονταν ιδεολογικά με τον χριστιανισμό, έπρεπε να το δηλώνουν στον τίτλο τους. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο έχουμε «χριστιανο-δημοκρατικά» ή «καθολικά» κόμματα, ενώ στην Ελλάδα δεν έχουμε. Αντίθετα, αυτό που είχαμε και εξακολουθούμε να έχουμε, είναι μια κάποια μορφή αυτονόητης ένωσης κράτους και εκκλησίας. Άλλωστε ο χωρισμός πολιτικής και θρησκείας στις ευρωπαϊκές κοινωνίες σηματοδοτήθηκε από τον Διαφωτισμό, γεγονός που δεν νομίζουμε ότι έχει γίνει κατανοητό από όλους ομιλούν για νεοελληνικό Διαφωτισμό.

Αν, δηλαδή, στην Ευρώπη επήλθε ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας, είναι διότι

προηγήθηκε χωρισμός πολιτικής και θρησκείας στους τρόπους αντίληψης και βίωσης της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, και χωρισμός πολιτικών ιδεολογιών και θρησκείας, ανεξάρτητα θέματα από το εάν στις βαθύτερες κοινωνικές δομές υπήρξαν και υπάρχουν μορφές συνάφειας ή και «εκλεκτικής συγγένειας» ανάμεσα στις σχέσεις παραγωγής, πολιτικής αυθεντίας/εξουσίας και ιδεολογικο-νομιαστικού περιεχομένου της ζωής. Άλλωστε θεωρούμε ότι τέτοιες μορφές συγγένειας και συνάφειας δεν θα πάντων ποτέ να υπάρχουν στις κοινωνίες του ανθρώπου. Στη συνέχεια τα ευρωπαϊκά κόμματα, ανάλογα με τις πολιτικές τους κατευθύνσεις, επισήμαναν την ιδεολογική τους συμπίεση προς την προτεσταντική ή την καθολική χριστιανική θρησκεία. Στην ελληνική κοινωνία, θέματα, όπου καιιά μορφή χωρισμού πολιτικής και θρησκείας δεν έγινε, ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας θα είναι πραγματικά δύσκολος, αν ποτέ επιχρησθεί πλέον.

Το δεύτερο σημείο στο οποίο θα θέλαμε να σταθούμε είναι το εξής. Όλα συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο στην σύγχρονη ελληνική κοινωνία, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο «μέσος Έλληνας», και αναφερόμαστε στον «μέσο Έλληνα» με τον ίδιο τρόπο και με τα ίδια επιστημονικά κριτήρια με βάση τα οποία μας επιτρέπεται να αναφερόμαστε στην «κοινή γνώμη»-πιστός ή μη, οποιαδήποτε κι αν είναι η ιδεολογική και πολιτική του βασική επιλογή, αντιμετώπισε και αντιμετωπίζει την κοινωνική, ιδεολογική και πολιτική συμπεριφορά της εκκλησίας των τελευταίων χρόνων, αν όχι κριτικά και αρκετά αυστηρά μάλλον, για να μην πούμε σε γενικές γραμμές επικριτικά, το λιγότερο με ένα μεγάλο ερωτηματικό. Και τούτο άσχετα από το εάν η πόση βλέπει με συμπάθεια τις προσπάθειες της εκκλησίας να διατηρήσει και να αυξήσει έναντι του κράτους αλλά και της κοινωνίας τον ρόλο που κατέχει. Θεωρούμε βέβαιο, ότι αν ακόμη, εξαιτίας του γρήγορου ρυθμού μεταβολής αλλά και υπερβολικής τουλάχιστον κόπωσης της ελληνικής κοινωνίας, δεν φαίνεται να εκφράζονται, την στιγμή αυτή, ερωτήματα για τον ρόλο που διαδραματίζει ή και θα όφειλε να διαδραματίζει η ελληνική εκκλησία, πολύμορφος είναι ο προβληματισμός που τίθεται στην συνείδηση των Ελλήνων. Εδώ θέματα θα πρέπει να αναζητήσουμε και να μελετήσουμε την καθημερινή συμπεριφορά των μελών της κοινωνίας μας, διότι οι ουσιαστικές μορφές κριτικής τις περισσότερες φορές τίθενται, πριν αναδυθούν ως μορφές συνείδητης κριτικής και ιδεολογικού λόγου, μέσα και διαμέσου των μορφών της κοινωνικής πράξης.

Το τρίτο σημείο έχει τη μορφή ερωτήματος, αλλά αφορά τη γενικότερη στάση της εκκλησίας στους κόλπους της ελληνικής κοινωνίας, η οποία συνεπείνεται αλλά και εδραιώνεται πάνω στη βασική εικόνα και αναπαράσταση του θεού, που φαίνεται ότι κυριαρχεί σήμερα. Ποιος είναι ο λόγος για τον οποίο η εκκλησία της Ελλάδας, ένας από τους ισχυρότερους πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς οργανισμούς του ελληνικού κράτους, θέτει τον εαυτό της τόσο εύκολα «από δίωγμόν», και εμφανίζεται για κάθε θέμα που προκύπτει ανάμεσα στην ίδια και το κράτος, ως «κινδυνεύουσα και διακυβερνη», την στιγμή που η πραγματική πολιτική και κοινωνική της δύναμη είναι πραγματικά πολύ μεγάλη; Μήπως επειδή, ταυτίζουμε με την «εικόνα-όραμα» του πρώτο-χριστιανισμού, του διακόζοντος χριστιανισμού των πρώτων αιώνων, η οποία παραμένει άμεσα στην αναπαράσταση, εικόνα, του Ιησού Χριστού και του θεού πάθους, αναπαράσταση η οποία, με την σειρά της, λόγω της τουκοκρατίας αποτελεί την κυρίαρχη εικόνα που έχουν οι σύγχρονοι Έλληνες για τον θεό¹, πιστός ή όχι, αποκρύπτει την ταπεινή αδυναμία της εκκλησίας να ανταποκριθεί στα προγραμματικά

ηθικά, ψυχικά και ανθρώπινα κοινωνικά προβλήματα και προβληματισμούς της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας και κυρίως των νέων. Αποκρύπτεται, δηλαδή, από τα μύχια των Ελλήνων, αλλά κυρίως από τα ίδια της τα μέτρα, και αυτό είναι πραγματικά τραγικό, την αδυναμία της, όχι να αντιμετωπίσει, αλλά από και μόνο να συλλάβει τα αιτίαινα μεγέθη των σύγχρονων μετασχηματισμών που διαδραματίζονται σε παγκόσμια κλίμακα; Μήπως, με άλλα λόγια, αδυνατεί να συλλάβει την σημασία και τις σηματικές ανάγκες των σύγχρονων ανθρώπων, όχι με σκοπό την ηθική προστασία, τρωματικές δόρι μια κάποια τέτοια θα ήταν αδύνατη κάτω από τις αιθαινες ταχύτητες μετασχηματισμού του σύγχρονου κόσμου, αλλά με σκοπό την ηθική τους καλλιέργεια όχι καλώντας τους να γυρίσουν σε άλλες εποχές, αλλά σε σχέση με τις συνθήκες μέσα στις οποίες διαδίδουν².

Το ίδιο αυτό ερώτημα θα μπορούσε κάλλιστα να τεθεί από την πλευρά της κοινωνίας και όχι της εκκλησίας όπως το θέσαμε. Τότε θα έπρεπε να αναρωτηθούμε ποια μπορεί να είναι η κριτική στάση, θεωρητική αλλά και πολιτική, την οποία οφείλουμε να τηρήσουμε απέναντι σε έναν βασικό αλλά και πανίσχυρο οργανισμό της ελληνικής κοινωνίας, τον περισσότερο ανερχομενιστικό, πέρα από τον καταρχήν διάλογο που επιβάλλει η δημοκρατία και η έλλογη αντίληψη της ζωής; Επιτρέπει όμως η «δημοκρατικότητα» της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας αλλά και της εκκλησίας έναν δημόσιο διάλογο πάνω σε θέματα που ο κλήρος εξακολουθεί να θεωρεί αποκλειστικά «δικά του»; Ίσως από εδώ θα έπρεπε να αρχίσουμε, και πολύ φοβόμαστε ότι αυτό θα ηχεί ως υπερβολική πολυτέλεια για την κατάσταση των πραγμάτων στην ελληνική κοινωνία. Και όμως δεν είναι. Πραγματικά δεν είναι.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πάνω στο θέμα, θλ., Remond Rene, *Les Catholiques et le Front Populaire (1936-1937)*, «Archives de Sociologie des Religions», no 10, juillet-December, 1960, σελ. 63 και επ.
2. Σχετικά θλ., Poulat Emile, *Socialisme et Anticlericalisme, Une anguste socialiste Internationale*, (1902-1903), «Archives de Sociologie des Religions», no 10, juillet-December, 1960, σελ. 109.
3. Η βιβλιογραφία στο θέμα είναι σημαντική, ενώ η συζήτηση συνεχίζεται και στις HITA και στη Τολαία. Βλ., τα πρόσφατα θλθλ., Jackell Timothy, *La Revolution, l'Eglise, la France*, Paris, Cerf, 1986, Martin Jean-Clement, *La Vande et la France*, Paris, Seuil, 1987.
4. Πριν ακόμη ανατρέξουμε την πρώτη πρόταση του Κ. Μαυρό στην *Κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου* οφείλουμε να επιστημονούμε την πρώτη πρόταση του Κ. Μαυρό στην *Κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου* του Χένκελ, που ουσιαστικά δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μεταφέρει τη διατύπωση αυτή στο επίπεδο της ιστορικής και θεωρητικής κριτικής, λέγοντας ότι: «[Τ]α τη Γερμανία η κριτική της θρησκείας ουσιαστικά έγινε και η κριτική της θρησκείας είναι η προβολή κάθε κριτικής». Και το ερώτημα που τίθεται για τους κοινωνικούς επιστήμονες στην Ελλάδα είναι το εξής: Πριν προχωρήσουμε σε οποιαδήποτε κριτική της κοινωνίας μας, δεν θα έπρεπε να κάνουμε κριτική της θρησκείας; 5. Ενεργώς ενδεικτικά, για τη δύσκολη εκείνη μεταβατική τριακονταετία στην ιστορία της αρχαιότητας του το αποδεικνύουν: α) Majel Jacques, *Socialie*, Paris, Fayard, 1987, b) Mosse Claude, *Le proces de Socraie*, Paris, Ed. Complexe, 1987.
6. Όσες μελέτες κι αν γίνουν πάνω στη σχέση της πολιτικής και της θρησκείας στην Αυτοκρατορία Μεσολέγιο θα μείνουμε έκπληκτοι. Πολύά έχουμε ακόμη να κατανοήσουμε. Εκείνο που δεν είναι αρκετά γνωστό για τη σημασία της θρησκείας, είναι το «αποτέλεσμα» της Πιεπότης πριν από τον

Μέγα Αλέξανδρο. Εντελώς ενδεικτικά, θλ., Briant Pierre, *Force productives, Dependence rurale et idéologie religieuse, dans l' Empire Achéménide*, «Annales Litt. de l' Université de Besançon», vol. 32, 1980.

7. Chatelet Francois, *Les idéologies*, tome 1, Chap. 4, et tome 2, chap. 6.
8. Βλ., την πολύ γνωστή μελέτη του M. Weber, *L' éthique protestante et l' esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

9. Το θέμα θέβαια δεν σταματά στην Ιερά Εξέταση. Αφορά τις δομές και τη λειτουργία της φεουδαρχικής κοινωνίας. Πάνω στο θέμα θλ. Chatelet Francois, *op. cit.*, τόμος 2, κεφ. 2.

10. Η ελευθερία της συνείδησης και τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι ουσιαστικά το θέμα που συζητά ο J. Daniel, στο άρθρο *Les droits de l' homme, comme religion des incroyants*, «Debat», Paris, no 43, Janvier-Mars, 1987.

11. Το θέμα είναι τεράστιο. Παραδειγματικά, σημειώνουμε ότι η προβληματική που αναπτύχθηκε στο συνέδριο του Εργατικού σοσιαλ-δημοκρατικού κόμματος της Γερμανίας, το 1891, στο Erfurt, είχε ως κεντρικό θέμα την εξής θέση: Η θρησκεία είναι ιδιαιτετική υπόθεση, θλ., *Socialisme et Anticlerikalisme*, «Archives de Sociologie des religions», no 10, Juill-Dec. 1960, σελ. 123.

12. Οι εργασίες πάνω στα χριστιανο-δημοκρατικά και καθολικά κόμματα και τις ιδεολογίες τους είναι πολλές. Βλ., ενδεικτικά Duverger Maurice, *Les partis politiques*, Paris, A. Colin, 1973, κυρίως τον τρόπο δημιουργίας τους, αρχίζοντας από την εισαγωγή: Η καταγωγή των κομμάτων. Όσον αφορά τις συμμαχίες τουλάχιστον για την Ιταλία οι παρατηρήσεις του Γκράμιsci είναι μοναδικές. Βλ., την πολύ καλή μελέτη του Portelli Huges, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Ed. Anthropos, 1974. Και για τη Γαλλία, με θέμα τις συμμαχίες των κομμάτων κατά τον μεσοπόλεμο, με βιβλιογραφία για το ερώτημα, θλ., Παπαρίζος Αντώνης, *Les alliances des partis politiques sous la IIIème République*, Memoire, Paris, Sorbonne-Paris I, 1987, σελ. 174-XXXI.

Άλλωστε η συμπεριφορά των καθολικών στην Γαλλία, ακόμη και σήμερα μας δείχνει πολύ καλά τη σχέση του καθολικού χριστιανισμού με τις συντηρητικές πολιτικές ιδεολογίες. Βλ., συνυμμετρήση της πολιτικής συμπεριφοράς των Γάλλων με βάση την θρησκεία τους, *Retour a Droite*, «Nouvel Observateur» 3-9 Octobre, 1986.

13. Στην Λατινική Αμερική από τη δεκαετία του 1960 και μετά, αναπτύσσεται ένα πολύ ισχυρό κοινωνικο-θεολογικό κίνημα που συνδυάζει το κήρυγμα του Ευαγγελίου με τα αιτήματα του μαρξισμού για κοινωνική δικαιοσύνη. Πρόκειται για τη θεολογία της Απελευθέρωσης. Μέσα στα πλαίσια της πολιτικής του Βατικανού απέναντι στο κίνημα αυτό εντάσσεται και η επίσημη διδασχά του Πάπα, Μάρτιος του 1986, με τίτλο «Liberation», με την οποία νομιμοποιείται η «ένοπλη πάλη», ως μέσο στο οποίο μπορεί να καταφύγει ένας λαός, και να θέσει τέρμα σε μία μακρόχρονη τυραννία: Κεφάλ. 5, παράγραφος 79.

14. Ενδεικτικά και μόνον αναφέρουμε, Δημητράς Κ.Θ. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Ερμής, 1985. Δανηλίδης Δ. *Η Νεοελληνική κοινωνία και οικονομία*, Αθήνα, Νέα Σμύρνη, 1985. Σκλήρου Γ. Έργα, Αθήνα, Επικαιρότητα, 1977. Σβορώνος Ν. *Ανάλυκτη Νεοελληνικής Ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987. Τσουκαλάς Κ. *Εξέγερση και Αναπαράγηση, 1830-1922*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977. Φίλιας Β. *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα, α) Η νόθα αστικοποίηση, 1800-1864*, Αθήνα, Gutenberg, 1985.

15. Και δεν πρόκειται μόνο για την περίοδο ανάπτυξης του χριστιανισμού, αλλά και για τους μετέπειτα ιστορικούς χρόνους. Οποιαδήποτε ιστορική μελέτη και εάν δώσει θα το επιβεβαιώσουμε. Ενδεικτικά αναφέρουμε την ιστορία του Παπαρηγόπουλου Κ. *Ιστορία των Ελληνικών Έθνους*, Αθήνα, Πάσσαρι, 4 τόμοι, τελευτ. τόμος έκδοση, 1871, και την πραγματικά χρήσιμη ιστορία της Εκκλησίας, Duchesne, *Histoire ancienne de l' Eglise*, Paris, όλους τους τόμους, έκδοση του πρώτου 1906.

16. Βλ., Gernet L.-Boulangier A. *Le genie grec dans la religion*, Paris, A. Michel, 1932, σελ. 334-337, και επ.

17. Πάνω στο θέμα, θλ., Vernant J.-P., *Les origines de la pensee grecque*, Paris, PUF, 1981, σελ. 51.
18. Gernet L.-Boulangier A., *op. cit.*, σελ. 335.

19. «Ομοιώσεις», «αποθέσεις», «αποθέσεις», λέξεις και αντιλήψεις που δεν είναι «ομόλογες», αλλά δείχνουν την έντονη επιθυμία «άμεσης σχέσης» ή «ένωσης» με το θείο. Η «ομοίωση» στον Γλάτωνα απέχει πολύ από την «αποθέωση» της ελληνο-ρωμαϊκής εποχής, και η σκλήτη πάνω σε κάθε μια από τις αντιλήψεις αυτές είναι τεράστια, τόσο από ιστορική πλευρά, ιστορική, δηλαδή.

εμφάνιση της αντίληψης, σημειώσεις και νοηματικές αποχρώσεις, όσο και από φιλοσοφική, Εισαγωγή, κτ και μόνο θλ., Dodds E.R., *Paiens et chrétiens dans un age d' angaioise*, Paris, La pensee sauvage, 1979, το κεφάλαιο III: Ο άνθρωπος και ο θείος κόσμος.

20. Gernet L.-Boulangier A. *op. cit.*, κυρίως από το τρίτο μέρος, κεφ. II. Επίσης το εντελώς απλουστευτικό θλ. του A. Neyton, *Les clefs païennes du Christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, που όμως παρέχει εδραιωμένες πληροφορίες, τα κεφ. 4 και 5.

21. Το πραγματικό συναισθηματικό περιεχόμενο των επιθέτων αυτών είναι πολύ διαφορετικό από εκείνο που έχουν όταν τα συναντάμε στον χριστιανισμό. Στην ελληνιστική περίοδο τα χρησιμοποιούν ον άνθρωποι καταρχήν ελεεινότεροι συνειδησιακά, για να τιμήσουν τον θεό τους. Στον χριστιανισμό η σχέση θεού και πιστού κυριαρχείται από το περιεχόμενο της εξουσίας και επιβολής που περιέχει η σχέση Κυρίου και δούλου. Πάνω στην χρήση των όρων αυτών θλ., Gernet L.-Boulangier A., *op. cit.*, κυρίως το τρίτο μέρος.

22. Η συζήτηση πάνω στις αντιλήψεις για την ψυχή, συνδυασμένες με τον θάνατο, θα άρχιζε με τον Όμηρο για να περάσει από τους Πλάτωνα και Επικούρο και να συνεχιστεί με τα χριστιανικά κείμενα. Οι βασικοί αυτοί σταθμοί: Όμηρος, Πλάτωνας, κλπ., είναι δεδομένοι. Αρκούν να αναφέρουμε εδώ ότι οι χριστιανικές αντιλήψεις για την ψυχή, βρίσκουν την αρχή τους, μάλλον περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, στις μυστηριακές λατρείες αρχίζοντας από τα μυστήρια της «Ελευσίνας», όπου για πρώτη φορά έχουμε μία «λαϊκοποίηση» του αριστοκρατικού προνομίου της «αθανασία».

Έκκλητικός μας αφήνουν οι απόψεις του Αναξίμανη, του «αυτοκρατορικού» καταγωγής μαθητή του Αριστοτέλη, ο οποίος συνδέει τη θεωρήσή του για την ψυχή με τη μυσική και την αρμονία, ενώ δέχεται, καταρχήν, ότι το σώμα είναι η «αίττα» της ψυχής. Βλ., Bells A., *La theorie de l' ame chez Aristotele de Tarente*, «Revue de Philologie de Litter et d' Histoire Ancienne», tome LIX, 1985, fascicule 2, pp 239-246.

23. Οι τρόποι με τους οποίους ο χριστιανισμός στην ανάπτυξη του χρησιμοποιήσε τα ρεύματα της ελληνικής φιλοσοφίας είναι μοναδικοί. Η πολεμική, επι παραδείγματι, εναντίον του ελληνικού πολυθεϊσμού, κατά την περίοδο των απολογητών μάλιστα, στηρίχθηκε στην επικουρία φιλοσοφία. Πάνω σ' αυτό βλέπε, Gernet L., Boulangier A., *op. cit.*, σελ. 415.

Μία αντίληψη για τους τρόπους με τους οποίους τα ρεύματα της ελληνικής φιλοσοφίας της ελληνο-ρωμαϊκής περιόδου αποτέλεσαν το κοσμοθεωρητικό και φιλοσοφικό υπόβαθρο του αναδυόμενου χριστιανισμού, είναι εύκολο να σχηματίσει κανείς, μελετώντας έργα θεολόγων και μη, τα οποία αναφέρονται στην ιστορία του πρώτου χριστιανισμού, στην ιστορία της χριστιανικής σκέψης και στην ιστορία των δογμάτων. Εντελώς ενδεικτικά, χωρίς θέβαια ο συγγραφέας να έχει ως σκοπό να φανεί η σχέση του πρώτου χριστιανισμού με τον ελληνισμό, αναφέρουμε την πολύ καλή εργασία του Tillich Paul, *Histoire de la pensee chretienne*, Paris, Payot, 1970, κυρίως τα κεφ. 1 και 2, όπως επίσης και τις εργασίες των: Rougier Louis, *La Genese des dogmes Chrétiens*, Paris, A. Michel, 1972, Lietzmann H., *Histoire de l' Eglise ancienne*, Paris, Payot, 1961, από τον δεύτερο τόμο τα κεφάλ. για τους Απολογητές (VII), την Μικρά Ασία (VIII), την Ρώμη (XI) και την Αίγυπτο (XIII). Σημαντικότερος επίσης για το ίδιο θέμα είναι ο πρώτος τόμος της μεγάλης ιστορίας της Εκκλησίας, υπό την διεύθυνση των Fliche Augustin et Martin Victor, *Histoire de l' Eglise depuis les origines jusqu' a nos jours*, ο οποίος αποτελεί σύνθεση των Lebrelon J. et Zeiller J., *L' Eglise primitive*, Paris, Bloud et Gay, 1938. Αξιολόγο είναι το έργο του Puech Aime, *Les Apologies grecs du II siecle de notre ere*, Paris, Hachette, 1912.

Τελειώνοντας νομίζουμε ότι αξίζει να αναφερθεί ένα παλιό αλλά ενδιαφέρον για την σκοπιά του θλ. θλ., Caird Edward, *The evolution of theology in the Greek philosophers*, Glasgow, J. Maclehosh and Sons, 1904, του δεύτερου τόμο. Το υλικό αυτό συμπληρωμένο έχει χρησιμοποιήσει στην συγγραφή μιας άλλης εργασίας μας με θέμα *Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον ελληνισμό και τον χριστιανισμό*, «Αρχαιολογία», τευχ. 37, 1990.

24. «Είναι όμορφος σαν τον Χριστό», φράση που πολύ συχνά μπορούμε να ακούσουμε στην ελληνική επαρχία και όχι μόνο. Η πρόταση θέβαια δέχεται μέχρι κοίες μορφές μπορεί να λάβει το θείο του θεού από εδώ είναι σωφέστατα ερωτικό. Στη δημοτική ποίηση και τα τραγούδια θα θρούμε πολύ μεγαλύτερη ποικιλία τέτοιων προτάσεων. Η ψυχανάλυση και η κοινωνική ψυχολογία θα μπορούσαν να εμπλουτίσουν οποιαδήποτε κοινωνιολογική προσέγγιση στο σημείο αυτό.

25. Τα *Οράματα και θάματα*, του στρατηγού Μακρυγιάννη, Αθήνα, Μορφωτικό Έδριο Εθνικής Τραπέζης, 1985, αποτελούν πρίγματι θησαυρό στοιχείων για το θέμα αυτό.

26. Πάνω στα θέματα συντηρητικοποίησης και χιμειούχης νεοκονομολογίας της εκκλησίας, τα οποία συνδέονται άμεσα με την επαγγελματικοποίηση της θύσης, του κλήρου και με την τυποποίηση των θρησκευτικών προτύπων, αλλά κυρίως με την ορθολογικοποίηση της θρησκευτικής όψισης, βλ. Weber M. *Economie et Societe*, Paris, Plon, 1971, τις σελίδες 585 και επ. Επίσης, Bourdieu Pierre, *Genese et structure du champ religieux*, «Revue Française de sociologie», Vol. XII, No 3, Juillet-Septembre, 1971, σελ. 300 και επ.

27. Μία από τις μεγάλες προτάσεις της κοινωνιολογίας της θρησκείας του M. Βέμπερ, είναι η αναστηνεία που υφίσταται κάθε θρησκεία στους κόλπους κάθε κοινωνίας, βλ. Weber M. *υποσ.* *ανωτ.*, το κεφάλαιο: *Ordres, classes et religion*, σελ. 491 και επ. Στην ελάνηνη κοινωνία έχουμε μία «καθολική» θα λέγαμε τάση λαϊκής αναστηνείας, του ορθόδοξου χριστιανισμού.

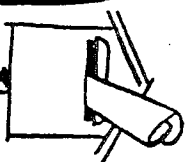
28. Εδώ αξίζει τον κόπο να μελετήσουμε την συμπεριφορά της επίσημης εκκλησίας απέναντι στους διακόνους μετά τον εμφύλιο πόλεμο, όπως επίσης και την στάση της απέναντι στους διακόνους από το στρατιωτικό καθεστώς των συνταγματαρχών.

29. Εδώ δεν πρόκειται για την αναστηνεία θανόντων προτάσεων μιας θρησκείας με βάση τις τάξεις διασποράς, αλλά για την αναστηνεία της νεκρικής αναπαράστασης του θεού. Θα μπορούσαμε να σταθούμε απέναντι στο γεγονός, με τον ίδιο θεωρητικό προβληματισμό που μας παρέχει ο M. Weber για την αναστηνεία των θανόντων προτάσεων, Weber M., *υποσ. ανωτ.*, σελ. 491 και επ.

30. Το θέμα αυτό ακριβώς αποτελεί αντικείμενο άρθρου μας με τίτλο *Θρησκεία και πολιτική παιδεία, (Το ιερό στοιχείο ως κυρίαρχη ιδιαιτερότητα των σχημάτων αντίληψης, στάσης και πολιτικής πρακτικής) στον Ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό*, «Ενθεώρηση Πολιτικής, Επιστήμης, Αθλητισμού, τεύχος 3, Αρπ-λου, 1982, σελ. 65-87.

31. Είναι σαφές πως αποδεχόμεστε, ότι και σήμερα ακόμη το πρόσωπο από την Αγία Τριάδα που φαίνεται να κυριαρχεί, ως κεντρική αναπαράσταση στις συνειδήσεις των Ελλήνων, είναι, όπως και κατά την τουρκοκρατία, ο Ιησούς Χριστός.

Η ΕΠΟΧΗ



Η ΕΠΟΧΗ
η επιμελημένη
της ανανεωτικής προσπάθειας
η επιμελημένη
της εποχής μας

Καθημερινή

ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ

Ε · Δ · Ι · Ο · Ε · Σ · Ρ · Η · Τ · Η

ΑΦΙΕΡΩΜΑ:

ΟΙ ΕΞΙΤΕΙΣ ΤΟΥ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΙΟΥ
ΜΕ ΤΑ ΕΘΝΙΚΑ ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΙΑ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΑΣΗ, 24 ΜΕΙΟ, 6-7 ΔΕΚ. 1990

ΑΠΟΚΑΤΙΕΤΗ ΕΥΡΩΠΕΙΩΝ
ΜΕ ΤΟΝ ΠΡΟΣΩΠΟ ΤΟΥ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ
ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΙΟΥ Κ. ΕΝΡΙΚΕ ΑΒΟΝ ΤΕΣΣΟ

ΕΙΣΗΓΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΑΡΕΜΒΑΤΕΙΣ:
M. DAVEN, K. POBIE, Γ. ΠΑΝΔΗΜΗΤΙΟΥ,
I. ΛΑΥΟΛ, F. ΡΟΣΣΟΛΟ

ΕΠΙΣΤΑΣΗ ΤΡΑΝΣΕΥΡΩΠΕΙΑΣ
ΕΥΡΩΠΕΙΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΕΣ:
I. ΠΕΔΑΖΟΓΛΟΥ, K. ΔΗΜΗΤΡΕ, I. ΑΥΓΕΡΟΠΟΥ,
M. ΠΑΝΔΗΜΗΤΙΟΥ, M. ΚΕΣΑΝΟΓΛΑΝΗΣ

ΑΡΧΑ ΚΑΙ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΕΣ

Ε. ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ Ο ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΕΥΤΗΣ ΚΑΙ Η ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ
Τ. Α. Κ. ΧΟΥ-ΜΑΝΙΑ ΤΟΝΟΥΑΟΥ, Η ΑΛΛΗΛΕΙΑ ΕΝ-
ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΤΗΣ ΑΓΓΛΙΑΣ ΕΚ Α. ΤΟΥΡΤΑ-ΣΕΡΑ-
ΑΝ ΑΔΑΚΑΝΕΙ ΜΕΘΩΤΕΙΣ Ν. ΤΕΡΡΑΡΑΝΚΑ
ΑΥΤΕΙΣ ΚΑΙ ΜΟΝΟΤΟΝΟ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΤΗ ΜΕΤΩ-
ΑΥΤΕΙΣ Γ. ΜΟΝΟΤΟΝΟ ΤΟΝΟ-ΑΝΟΥΑΝΚΑ ΤΗ-
ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΑΥΤΗΝ ΜΕΤΩΤΕΙΣ ΑΥΤΕΙΣ

ΤΕΥΧΟΣ 5-6

REVUE PARLEMENTAIRE -
PARLIAMENTARY REVIEW
No 5-6

Α. ΠΑΠΑΡΙΖΟΥ

ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΑΙΔΕΙΑ

ΑΝΑΤΥΠΟ από την ΠΟΛΙΤΙΚΗ επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης
Τεύχος 3/1982

ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΑΙΔΕΙΑ

(Τό ιερό στοιχείο ως κυρίαρχη ιδιαιτερότητα των σχημάτων
άντληψης σκέψης και πολιτικής πρακτικής¹ στον
Έλληνικό κοινωνικό σχηματισμό)

Α. ΠΑΠΑΡΙΖΟΥ*

Αν η παιδεία δέν είναι μόνο θέμα των συγκεκριμένων θεσμών και μηχανισμών εκπαίδευσης, αλλά και της όλης λειτουργίας ενός κοινωνικού σχηματισμού, τότε η αναπαραγωγή αποτελεί μία από τις βασικότερες αν όχι τη βασικότερη διαδικασία διαμόρφωσης διαθέσεων και πρακτικών. Κάτω από την όπτική αυτή γωνία, ένα σύνολο κυρίαρχων χαρακτηριστικών στοιχείων μεταβιβάζεται στα μέλη ενός κοινωνικού σχηματισμού μέσα από την αναπαραγωγική διαδικασία πριν και καθ' όλη τη διάρκεια της συμμετοχής στους εκπαιδευτικούς μηχανισμούς. Συνεπώς τα στοιχεία που κυριαρχούν στις διαθέσεις και συμπεριφορές που άφορουν στο συνολικό κοινωνικό χώρο είναι επόμενο να κυριαρχούν και στις συμπεριφορές και πολιτικές πρακτικές. Τό θρησκευτικό στοιχείο φαίνεται να είναι κυρίαρχο στον Έλληνικό κοινωνικό σχηματισμό, πράγμα που σημαίνει ότι θα κατέχει ανάλογη θέση και στον πολιτικό χώρο. Μέ την παρακάτω μελέτη επιχειρώ να δείξω, ξεκινώντας από μία σειρά θεωρητικών προτάσεων, την κυριαρχία των σχημάτων άντληψης και πρακτικής των νεοελλήνων από τό ιερό (θρησκευτικό και μαγικό) στοιχείο.

Α. ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ

Η παραγωγή των σχημάτων άντληψης σκέψης και πρακτικής είναι αποτέλεσμα της έσωτερίκευσης των δομών που όριοθετούν και συνιστούν ένα κοινωνικο-πολιτικό περιβάλλον, δομών που καθορίζονται άμεσα από τη δομή των άντικειμενικών σχέσεων που διατηρούν μεταξύ

1. Σχήματα άντληψης, σκέψης και πρακτικής είναι τά μέσα μέ τά όποια άντλαμβάνομαστε σκεπτόμαστε και όροϋμε, είναι δομές παραγωγής ιδεών, σκέψεων ή και πρακτικών.

* Έπιστημονικός συνεργάτης στην Πάντειο Άνωτάτη Σχολή Πολιτικών Έπιστημών. Μέλος της Έλληνικής Έταιρίας Πολιτικής Έπιστήμης.

τους οί οικονομικές, με την ευρεία έννοια του ὄρου, στο σύνολό τους συνθηκές ύπαρξης και παραγωγής υλικών και συμβολικών αγαθών¹.

Μέσα στα σχήματα αυτά, δομές εσωτερικευμένες, ενεργοποιούνται οι σχέσεις δύναμης των ομάδων και τάξεων που διαμορφώνουν έναν κοινωνικό σχηματισμό, ή δέ διαλεκτική σχέση μεταξύ των αντικειμενικών αυτών σχέσεων και των συγκαιριακών συνθηκών που συμμετέχουν στην παραγωγή, αποτελεί τή διαδικασία παραγωγής πρακτικών και των αναπαραστάσεων τους· πρακτικές και αναπαραστάσεις που θίγουν όλους τους τομείς πράξης (δραστηριότητας), τόσο ατομικής όσο και συλλογικής.

Κατά συνέπεια, τά σχήματα αυτά τείνουν νά αναπαράγουν τις δομές που τά παρήγαγαν, διατηρώντας συγχρόνως τή δυνατή ύποκειμενικότητα των ατόμων των οποίων αποτελούν τις αντικειμενικές προσδιορισμένες διαθέσεις, ατόμων λαμβανομένων κατ' ἀρχήν ως βιολογικά διαφορετικών αλλά ἴσων και συγχρόνως νοουμένων ως ιδιαίτερες ιστορικές εκφράσεις τής συλλογικής ιστορίας τής κοινωνικής ομάδας ή τάξης στην οποία εντάσσονται².

1. Συμβολικά αγαθά είναι, όσα ικανοποιούν τις φαντασιακές και συναισθηματικές μας ανάγκες, σέ αντίθεση με τά υλικά αγαθά που ικανοποιούν τις υλικές μας ανάγκες. «Τό ἐμπόρευμα είναι κατ' ἀρχήν αντικείμενο ἐξωτερικό, ἕνα πράγμα τό όποιο με τις ιδιότητές του ικανοποιεί τις ανάγκες αδιάφορου είδους. Τό ότι οι ανάγκες αυτές έχουν πηγή τό στομάχι ή τήν φαντασία (fantaisie) ή φύση τους δέν αλλάζει τίποτε στην υπόθεση». K. Marx, "Le Capital", Editions Sociales, Paris, 1976, Livre Ier, σελ. 41.

Συμβολικά αγαθά είναι π.χ. τό «νόημα τής ζωής», ή «σωτηρία τής ψυχής». Δέν θά ἐπιθυμούσα στο κείμενο αυτό νά θέσω τήν προβληματική τής ἀλληλομετατρέψιμότητας των συμβολικών και υλικών αγαθών και κεφαλαίου· ἀπλά και μόνο, για τήν καλύτερη κατανόηση των προτάσεων, ὀφείλω νά παρατηρήσω, ότι τό συμβολικό κεφάλαιο, -«όνομα», «ειδικευμένες γνώσεις», «υπόληψη» κλπ.- είναι οίκονομικό, διότι για τήν ἀπόκτησή του απαιτούνται παραγωγικά μέσα και υλικό κεφάλαιο και διότι μετατρέπεται κάτω ἀπό ὀρισμένες διαδικασίες σέ υλικό, ὅπως και ἀντίστροφα. Ἡ «πίστη» στην ἀγορά μετατρέπεται σέ χρήμα: δανειοδότηση, καλύτερη ἀποδοχή προϊόντων, ἄλλες χρηματικές διευκολύνσεις. "Όσο μεγαλύτερη πίστη (συμβολικό κεφάλαιο) διαθέτει ἕνας ἐπιχειρηματίας τόσο μεγαλύτερη χρηματική πίστωση μπορούν νά δεχθοῦν οι λογαριασμοί του (υλικό κεφάλαιο). Οι ὅροι και μόνο «πίστωση» «πιστώνω» κλπ. ἀπό τό ρήμα πιστώ-ω που προέρχεται ἀπό τά οὐσιαστικά πιστός, πίστις, τής ἴδιας ρίζας με τά «πιστεύω»-«πειθώ» (πιστώ τινά ὄρκους) τό σημαινόμενο των οποίων είναι συμβολικό, είναι ἀρκετά ἐδνειατικοί.

2. Ἐπομένως τά σχήματα αυτά είναι συγχρόνως ὑποκειμενικά, χωρίς νά είναι ἐξατομικευμένα, και αντικειμενικά. Ὑποκειμενικά, για τόν λόγο ότι χαρακτηρίζονται ἀπό τήν ὅλη πρωτοτυπία και ἰδιαιτερότητα του ἀνθρώπου που τά βιώνει και μέσα ἀπό τά όποια παράγει τις σκέψεις και τις πρακτικές του. Ἀντικειμενικά, για τόν λόγο ότι, τά ἴδια σχήματα αποτελοῦν δομές εσωτερικευμένες των

Μέ άλλα λόγια, τὰ σχήματα ἀντίληψης σκέψης καὶ πρακτικῆς, ἀποτελοῦν δομές ἀναπαραγωγῆς τῶν δομῶν πού τὰ παρήγαγαν, καὶ δεδομένου ὅτι οἱ τελευταῖες αὐτές συνιστοῦν τό ἐσωτερικευμένο κοινωνικο-πολιτικό περιβάλλον, ἱστορικά προσδιορισμένο, τὰ πῶ πάνω σχήματα τείνουν νά ἀναπαράγουν α) ὄχι μόνο τίς δομές ἀλλά καὶ τίς σχέσεις κυριαρχίας πού τίς διέπουν, ἀναπαράγοντας β) τίς ἀναπαραστάσεις ἐκείνες (μέσα στά συστήματα ἀναπαραστάσεων: γλῶσσα, θρησκεία κλπ.) πού νομιμοποιοῦν, -καθιστοῦν γενικά ἀποδεκτές-, τίς πῶ πάνω (α) δομές καὶ σχέσεις· σχέσεις δυνάμεις μεταξύ ομάδων καὶ τάξεων ἐνός καθορισμένου κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ.

Θά μπορούσα νά πῶ, ὅτι ὅλα συμβαίνουν, ὅπως ἐάν, τὰ πῶ πάνω σχήματα μετέφεραν τό παρελθόν στό μέλλον, λαμβάνοντας ὑπόψη, ὅτι ἡ διαδικασία ἀναπαραγωγῆς εἶναι κατά βάση συντηρητική, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι αὐτή ἡ ἴδια ἡ διαδικασία δέν εἶναι ἐκείνη πού ἐπιτρέπει τόν μετασχηματισμό καὶ μεταβολή τῶν κοινωνικῶν δυνάμεων ὅπως καὶ τῶν πρακτικῶν καὶ ἀναπαραστάσεων.

Αὐτό σημαίνει ἐπίσης ὅτι, τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα πού κυριαρχοῦσαν στή δομή τῶν συστημάτων ἀναπαραστάσεων, ἀναπαράγονται, καὶ κατά συνέπεια ἀναπαράγεται καὶ ἡ κυρίαρχη θέση τους στά σχήματα ἀντίληψης, σκέψης καὶ πρακτικῆς.

Μέ άλλα λόγια, τὰ στοιχεῖα πού κυριαρχοῦν στά σχήματα μέ τὰ ὁποῖα οἱ ἄνθρωποι ἀντιλαμβάνονται, σκέπτονται καὶ πράττουν στό ἐσωτερικό ἐνός κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ, α) ἀναπαράγονται μέσα ἀλλά καὶ μέ κάθε ἰδέα, σκέψη ἢ πράξη τῶν ἀνθρώπων³ αὐτῶν, β₁) ἀναπαράγοντας συγχρόνως καὶ τήν κυριαρχική τους θέση στή δομή τῶν συστημάτων ἀναπαραστάσεων, β₂) προσθέτοντας ἔτσι τήν κυριαρχική τους δύναμη στίς σχέσεις δυνάμεις μεταξύ τῶν κοινωνικῶν ομάδων καὶ τάξεων, - σχέσεις τῶν ὁποίων ἡ διαλεκτική σχέση μέ τίς συγκυριακές συνθήκες παραγωγῆς τὰ παρήγαγε.

ἐκατομμυρίων ἀνθρώπων τοῦ ἴδιου κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ, γεγονός πού ὀφείλεται στήν κοινότητα τῶν ἀντικειμενικῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν πού τὰ παρήγαγαν.

3. Κάνω χρήση τοῦ ὅρου «ἄνθρωπος», δεχόμενος τή μαρξική ἀντίληψη γιά τόν ἄνθρωπο, ὡς φυσικό καὶ κοινωνικό ὄν, πού συνοψίζεται στήν πρόταση: «ἄνθρωπος εἶναι ὁ κόσμος τοῦ ἀνθρώπου», ἀποφεύγοντας τή χρήση τοῦ ὅρου «φορέας», πού δίνει ἔμφαση στή δομή τῶν κοινωνικῶν σχέσεων πού τόν προσδιορίζουν. Θεωρῶ τόν ἄνθρωπο ὡς ἰδιόμορφο «διαλεκτικό συμπτυκνωτή» τῶν φυσικῶν καὶ κοινωνικῶν ἱστορικῶν συνθηκῶν καὶ δυνάμεων, λαμβάνοντας ὑπόψη τόσο τήν κοινωνικά ἱστορική του ἰδιαιτερότητα ὅσο καὶ τήν βιολογική του διαφορετικότητα, δεδομένου ὅτι ἀποτελεῖ προϊόν δύο ἴσων ἀλλά διαφορετικῶν βιολογικῶν ὄντων πού συνέρχονται σεξουαλικά, κινώντας ἔτσι, ἔναν ἀπό τους βασικούς μηχανισμούς τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς. Πάνω στόν τρόπο πού νοῶ τήν φυσική ἐπιλογή βλ. François Jacob, "Le jeu des possibles", Fayard, Paris, 1981, A & B κεφάλαια, καὶ ἰδιαίτερα, σελ. 36-53 καὶ 62-75.

Καταλήγοντας λοιπόν, και με βάση, τις πιο πάνω θεωρητικές προτάσεις, θα μπορούσα να πω ότι, όλα συμβαίνουν, όπως εάν, εμείς οι νεοέλληνες, έχοντας εσωτερικεύσει τις δομές που συνιστούσαν το πολιτικοκοινωνικό περιβάλλον στο οποίο αναδυθήκαμε (παρελθόν), τείναμε και τείνουμε μέσα αλλά και με κάθε ιδέα-σύλληψη, σκέψη και πράξη μας να αναπαράγουμε (στο παρόν και το μέλλον) τις δομές, δηλαδή τα σχήματα αντίληψης, σκέψης και πράξης που κυριαρχούσαν το περιβάλλον⁴ μας κατά την περίοδο της ανάπτυξης-ανάπτυξής μας (παρελθόν).

Επομένως, εάν στα σχήματα αυτά κυριαρχούσαν όρισμένα στοιχεία, τείνουμε να τα αναπαράγουμε καθημερινά, παράγοντας με αυτά τις ιδέες, τις σκέψεις και τις πρακτικές μας. Και εάν τα στοιχεία αυτά ήταν γενικού χαρακτήρα, είχαν δηλαδή κυριαρχήσει σε όλους τους τομείς συλλογικής και ατομικής πράξης, οι ιδέες, σκέψεις και πρακτικές μας κυριαρχούνται από αυτά σε όλους τους δυνατούς κοινωνικούς χώρους, και κατά συνέπεια τον πολιτικό.

Ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός

Η παρατήρηση στον Ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό σήμερα, αναφορικά με μία γενική γνώση της ιστορίας του, μου επιτρέπει να διαπιστώσω, -κατασκευάσω⁵ για τον σχηματισμό αυτόν, οριοθετώντας τα και ως μέσα παρατήρησης κατανόησης και ανάλυσης-, δύο στοιχεία: το ιερό και το προσωπικό.

"Όλα συμβαίνουν έτσι, που θα μπορούσα να πω ότι, τα δύο αυτά στοιχεία κυριαρχούν κατ' αρχήν στα σχήματα αντίληψης, σκέψης και πρακτικής του νεοέλληνα, και ότι, επομένως, όλοι μας παράγουμε τις

4. Περιβάλλον ιστορικά προσδιορισμένο, δηλαδή δομημένο και αναδομημένο άλλεπάλληλες φορές, κατά την πορεία του χρόνου, με βάση τη συνεχή μεταβολή των σχέσεων δύναμης μεταξύ των κοινωνικών ομάδων και τάξεων και των συγκυριακών συνθηκών που τις διέπουν, όποιεσδήποτε κι αν είναι οι τελευταίες αυτές: πόλεμος, κατάκτηση, ιδιαίτερες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, μετακινήσεις πληθυσμών ή και τίποτε απ' όλα αυτά.

5. «Σύμφωνα με τον τρόπο αυτό είδωσης, ο καθένας από μās ζει μέσα σ' έναν κόσμο «πραγματικό» που είναι κατασκευασμένος από το μυαλό του με πληροφορία συλλεγμένη με τις αισθήσεις και τον λόγο». Πρόταση του François Jacob, ύποσ. άνωτ., σελ. 115, ύπογράμμιση δική μου. Αναμφίβολα, όλος ο συμβολικός κόσμος, (σύνολο συστημάτων αναπαραστάσεων), είναι κατασκευη αυθόρμητη ή κατ' ύπόθεση, προϊόν της διαλεκτικής σχέσης του ανθρώπου με το περιβάλλον του. Επομένως, όποιεσδήποτε σύστημα γνώσης δέν άποτελεί παρά «ύπόθεση» ή σειρά ύποθέσεων όρθολογικά διαρθρωμένων που αναπαριστούν σχετικά την πραγματικότητα και που άναμφίβολα επιδρούν στη συνεχή άναδόμής της.

ιδέες, τίς σκέψεις και τίς πράξεις μας, μέ βάση τό ιερό (θρησκευτικό και μαγικό) όπως και τό προσωπικό στοιχείο. Κατόπιν αὐτοῦ, οἱ ιδέες, σκέψεις και πράξεις μας περιέχονται σ' ἓνα μή πάντα και ἀπό ὅλους ἀντιληπτό, διότι ἀντικειμενικά μή ἀντιλήψιμο⁶, κέλυσος ἱεροῦ και προσωπικοῦ χαρακτηῖρα ἢ πῶς ἀπλά, ὅτι, ὅλα ἔχουν μορφή θρησκευτικῆς μαγικῆς και προσωπικῆς σχέσης, ἀκόμη και στόν πολιτικό χῶρο.

Συνοψίζοντας τά πῶς πάνω, παρατηρῶ, ὅτι ἀναπαράγοντας, μέ τή διαδικασία ἐσωτερικεύσεως τοῦ περιβάλλοντος και ἐξωτερικεύσεως τῶν ὧσων ἐσωτερικεύσαμε, τό παρελθόν στό μέλλον, ἀναπαράγουμε τόσο τίς δομές πού κυριαρχοῦσαν ὧς και τήν κυρίαρχη θέση τους, πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἀναπαράγουμε και τίς σχέσεις κυριαρχίας πού τίς διήπαν. "Ετσι, ἂν οἱ ἀναπαράγόμενες δομές εἶχαν κυριαρχιθεῖ ἀπό τό ιερό στοιχείο, οἱ ιδέες, σκέψεις και πρακτικές πού παράγουμε κυριαρχοῦνται ἀπό τό ἴδιο στοιχείο, τό ὅποιο πρὶν ἀπ' ὅλα κυριαρχεῖ στά νοητικά μας σχήματα. Εἶναι συνεπῶς τό ἰδιαίτερο στοιχείο πού χαρακτηρίζει τά καλούπια-δομές μέ τά ὅποια παράγουμε τά διανοητικά μας προϊόντα.

Τό ἐρώτημα πού τίθεται στή συνέχεια, εἶναι ἐκεῖνο τοῦ καθορισμοῦ τοῦ ἱεροῦ στοιχείου και τῶν ποιότητων του. Ἡ μελέτη τοῦ προσωπικοῦ στοιχείου δέν γίνεται ἐδῶ, παρ' ὅλο πού ἀποτελεῖ μέρος τῆς ἐργασίας αὐτῆς.

Ἱερό στοιχείο: θρησκευτικό και μαγικό

Τό ιερό στοιχείο, παραγόμενο ἀπό τήν ἐσωτερικεύση τοῦ περιβάλλοντος μέ σύγχρονη ἀσυνείδητη μερικῇ ἢ ὀλικῇ ἐξωτερικεύση (διάβαζε προβολή) τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, εἰκόνας δηλαδή τήν ὅποια βλέπει, ἀναγνωρίζει και ἀποδίδει ὁ ἴδιος στόν ἑαυτό του, μέσα ἀπό, ἀλλά και μέ τίς πράξεις του, ἔχει ὧς πρῶτο ἀποτέλεσμα τήν προσωποποίηση τῶν πάντων. Τοῦτο συμβαίνει, κυρίως κατά τά τελευταῖα στάδια τῆς περιόδου πού ξεκινᾷ ἀπό τίς πρωτόγονες ὀνομαζόμενες ὁμάδες και πληθυσμούς και φθάνει μέχρι και τήν ἐποχή τῶν πόλεων-κρατῶν και τήν παραγωγή τῶν μονοθεϊστικῶν θρησκειῶν.

Κάθε φυσικό ἀντικείμενο, γεγονός ὧς και πράξη, ἔχει διαδοχικά ἓνα ὄνομα, ἓνα πρόσωπο και στή συνέχεια, σέ διαφορετικά στάδια, μιά

6. ἀντικειμενικά μή ἀντιλήψιμο, διότι πρόκειται γιά ἓνα πέρασμα ἀπό τήν πράξη στήν πράξη, δίχως τή μεσολάβηση κανενός εἶδους διαπίστωσης διανοητικῆς ἢ συνειδητοποιήσεως τῶν σχημάτων αὐτῶν και τοῦ τρόπου παραγωγῆς τους ἀπό τόν δρῶντα: «ἀσυνείδητη» ἐσωτερικεύση και ἐξωτερικεύση τοῦ περιβάλλοντος. Πρόκειται γι' αὐτό πού ὁ Durkheim ὀνομάζει "pratique pure sans théorie" = πρακτική καθαρή δίχως θεωρία. E. Durkheim, "Education et Sociologie", Paris, P.U.F., 1968.

συμπεριφορά, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τό πρόσωπο και ή συμπεριφορά του αποδίδονται πάντοτε μέ τόν ίδιο τρόπο ή ένταση, μέχρι τό πέρας ή και κατά τά διαφορετικά στάδια της περιόδου. Τό δεύτερο αποτέλεσμα (προϊόν) της ίδιας διαδικασίας είναι ή αντίληψη του κόσμου ως «έναν άδιαίρετο κόσμο προσώπων», έφόσον οι δύο κόσμοι, των θεών και των νεκρών, αποτελούν και αυτοί αναπόσπαστο μέρος του ενός ενιαίου κόσμου.

Ο βαθμός «άφαίρεσης», μηδενικός ή ψηλότερος, την όποία μπορεί να έπιχειρήσει ο άνθρωπος, ως διανοητική πρακτική, είναι κατά τά διάφορα στάδια της περιόδου αυτής, αλλά και της κατοπινής του εξέλιξης, τό καθοριστικό στοιχείο της μερικώς κατ' αρχήν προβολής των όσων μέ την άφαίρεση μπορεί να δεί, να αναγνωρίσει, να γενικεύσει ή όχι, και να αποδόσει στον έαυτό του· πρόκειται για καταστάσεις, μορφές ή γεγονότα του σώματός του, στιγμιαία στην αρχή, τά όποια χρησιμοποιεί στη συνέχεια ως βασικά σχήματα αντίληψης, πού προβάλλει για να έσωτερικεύσει κατασκευάσει και χρησιμοποιήσει τό περιβάλλον⁷.

Τό ιερό στοιχείο⁸, για την περίοδο αυτή, συνίσταται στο βίωμα της ενότητας του κόσμου, ως «ένότητας προσώπων άδιαίρετης». Οι τρόποι του βιώματος άναμφίβολα διαφοροποιούνται κάτω από την επίδραση των συνθηκών ύπαρξης κατά τά διάφορα στάδια της περιόδου.

Μέ την παραγωγή των μεγάλων προφητικών μονοθεϊστικών θρησκειών παράγεται ή διαίρεση του ενός κόσμου σε δύο. Τουτό συμβαίνει κατά περιόδους πού φαίνεται ότι ή διαλεκτική σχέση των κοινωνικών σχέσεων δύναμης και των συγκαιριακών συνθηκών οδηγεί τόν άνθρωπο στο να άντιλαμβάνεται τόν έαυτό του, πρωταρχικά σαν άτομο και κατά δεύτερο λόγο, σαν μέλος μιάς ευρύτερης οικογένειας, γένους, φυλής ή και πόλης-κράτους, παρ' όλους τούς ισχυρούς δεσμούς πού μπορεί να διατηρεί μαζί τους σε αντίθεση με ότι συνέβαινε μέχρι τότε, κόβοντας έτσι, όπως θά έλεγε ο Marx, τόν «όμφαλιο λώρο πού τόν συνέδεε μέ την φυσική κοινότητα της πρωτόγονης φυλής του⁹. (Κεφάλαιο, ύποσ. άνωτ., σελ. 74).

7. Στοιχεία συμπληρωματικά για την κατανόηση των όσων θέτω εδώ στις ακόλουθες μελέτες: E. Cassirer, "Langage et Mythe", (à propos des noms des dieux), Traduction française, Minuit, Paris, 1973, πρώτο και κυρίως δεύτερο κεφάλαιο, 9-36 σελ. M. Weber, "Economie et Société", Traduction française, Plon, Paris, 1971, 429-439 σελ., Eliade, "Traité d'histoire des religions", Traduction française, Payot, Paris, 1964, κυρίως τά κεφάλαια: I, XII, XIII, F. Jacob, ύποσ. άνωτ., κυρίως τό τρίτο κεφάλαιο, 97-131 σελ.

8. Ιερό στοιχείο είναι τό βίωμα πού άπαντά στην άνάγκη ενότητας του ανθρώπου με τόν περιβάλλοντα αυτόν φυσικό και κοινωνικό κόσμο. Η άνάγκη ενότητας του ανθρώπου με τό περιβάλλον γίνεται άντιληπτή κάτω από άλλες όπτικές: ως «νόημα της ζωής», ως «προορισμός του ανθρώπου», ως «άνάγκη δημιουργίας» ή «συνέχειας διά μέσου απογόνων», κλπ.

9. Πάνω στο θέμα αυτό φαίνονται να είναι σύμφωνοι ο Marx με τόν M.

Ο πρώτος από τούς δύο κόσμους, στους οποίους χωρίζεται ο ένιαϊος κόσμος, είναι ο κόσμος του πανίσχυρου αιώνιου Θεού και δημιουργού, συνδεδεμένου με τόν κόσμο τών νεκρών (δυστυχισμένων-κακών ή ευτυχισμένων) ή κατά μία άλλη άποψη, ο τέλειος κόσμος, ο παραδειγματικός, ο δρόμος, τό Τάο. Κυρίαρχα χαρακτηριστικά του είναι ή τελειότητα και ή αιωνιότητα. Ο δεύτερος κόσμος, είναι ο κόσμος τών ανθρώπων, τό έδω-κάτω, ο πρόσκαιρος κόσμος τών θνητών, με κυρίαρχο χαρακτηριστικό τό μή-τέλειο.

Τό ιερό στοιχείο τώρα συνίσταται στό βίωμα (συναίσθημα) τής συνέχειας και συμπληρωματικότητας πλέον τών δύο κόσμων, συνολικό αγαθό, συμβολικό και συναισθηματικό, πού άπαντά στή βασική ανάγκη ενότητας του ανθρώπου με τόν κόσμο.

Ο καθορισμός τής συνέχειας άνάμεσα στους δύο κόσμους άναλαμβάνεται από τίς ίδιες τίς θρησκείες, πού μπορώ αυτή τή στιγμή νά καθορίσω, στηριζόμενος στήν κοινωνική τους λειτουργία, ως συστήματα άναπαραστάσεων πού ικανοποιούν τήν ανάγκη ενότητας του ανθρώπου με τόν κόσμο: συστήματα άναπαραστάσεων πού κατασκευάζουν συμβολικά α) τό πέρασμα τών ανθρώπων από τόν πρώτο στόν δεύτερο κόσμο: πτώση, δημιουργία ή ό,τι άλλο, και β) τό πέρασμα από τόν πρόσκαιρο κόσμο τών θνητών στόν αιώνιο, τόν θεικό, τόν παραδειγματικό ή και του διαβόλου, κατ' ανάγκη, έφόσον έχει κυριαρχήσει και ο δυϊσμός καλού-κακού.

Θρησκευτικό-Μαγικό. Καθορισμός

Ξεκινώντας από τήν κατασκευή πού επιχειρεί ο M Weber¹⁰, δια-

Weber, παρ' όλη τήν δυσκολία άνάγνωσης πού εμφανίζουν κυρίως τά κείμενα του τελευταίου με τίς μικροαναλύσεις και αντίφάσεις του. "Όταν ο άνθρωπος απογυμνώνεται από τίς σχέσεις πού τόν διήπαν κυρίαρχα, ως μέλος μιάς κοινότητας συγγενικής ή και συναισθηματικής: κοινότητας, όπου ο άνθρωπος δέν συνέρχεται έλεύθερα, διότι χαρακτηρίζεται από «άτομική άνωριμότητα» ή βρίσκεται υπό «συνθήκες δεσποτισμού και δουλείας» για τόν Marx: κοινότητας πού χαρακτηρίζεται από τόν Weber ως α) *confédération religieusement consacrée de lignages* ή ως β) *domination patrimoniale d'une grande administration domestique (royale) sur les économies domestiques des "sujets"*, (Weber, *Economie et société*, ύπ. άνωτ. σελ. 440), αρχίζει νά αντιλαμβάνεται τόν έαυτό του πρωταρχικά ως άτομο και νά τόν προβάλλει στήν λατρεία ενός μοναδικού Θεού. Λατρεία του «άφηρημένου ανθρώπου» τήν άποκαλεί ο Marx (*culte de l'homme abstrait*), (Κεφάλαιο, ύπ. άνωτ. σελ. 68-76). Κατά τόν M. Weber σημαντικό ρόλο για τήν άνάπτυξη τών μονοθεϊστικών θρησκειών, με διάφορα άποτελέσματα, έπαιξε ή άνάπτυξη τών μεγάλων αυτοκρατοριών, διότι ή δράση τους ήταν ίσοπεδωτική για τίς διάφορες κοινότητες. Βλ. M. Weber, ύπ. άνωτ. σελ. 444-448, άναπόφευκτα βλ. όλο τό Κεφάλαιο V.

10. M. Weber, ύπ. άνωτ., σελ. 449.

κρίνοντας τις θρησκείες από τη μαγεία, θά μπορούσα νά πω ότι, θρησκευτικό είναι τό στοιχείο πού ικανοποιεί τήν ανάγκη ένότητας τοῦ ἀνθρώπου μέ τό περιβάλλον του, συμβολίζοντας τήν συνέχεια τῶν δύο κόσμων, μέ ἀναπαραστάσεις πού συνεπάγονται πρακτικές, μέ τήν μορφή τῆς προσευχῆς, λατρείας, θυσίας, ὑποταγῆς καί ὑπακοῆς ἀπό μέρους τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τό πρόσωπο πού κυριαρχεῖ στόν πρῶτο κόσμο, τόν Θεό· μέ τήν μορφή τῆς ἀπόλυτης, ἀλάνθιαστης, παντοδύναμης -μέ μιὰ λέξη θαυματουργικῆς- δίκαιης, ἀγαθῆς, συνεχοῦς ἐπέμβασης τοῦ Θεοῦ στά ἀνθρώπινα, σέ ὅτι ἀφορᾷ τή δράση τοῦ Θεοῦ, ἐκεῖ πού ὑπάρχει, ἀπέναντι στόν ἄνθρωπο.

Μαγικό, δέ, εἶναι τό στοιχείο, πού ικανοποιεῖ τήν σχέση τοῦ ἀνθρώπου· μέ τίς ὁποιοδήποτε ὑπερφυσικές δυνάμεις, μέ ἀναπαραστάσεις πού συνεπάγονται πράξεις πού τείνουν νά ἐξαναγκάσουν τά ὑπερφυσικά πρόσωπα νά δράσουν πρὸς ὄφελος τῶν ἀνθρώπων.

Τά πρόσωπα αὐτά ὀρίζονται ἀπό τόν Weber ὡς «δαίμονες», εἶναι δυνατόν, ὅμως, νά εἶναι καί θεοί ἢ τό πρόσωπο τοῦ ἐνός καί πανίσχυρου Θεοῦ, ἐφόσον ὅλες οἱ θρησκείες περιέχουν πολλά καί ἔντονα χαρακτηριστικά τῆς μορφῆς μέ τήν ὁποία βιώνεται ἡ σχέση μαγείας τῶν ἀνθρώπων μέ τίς ὑπερφυσικές δυνάμεις. Στό τελετουργικό τῶν θρησκειῶν, πέρα ἀπό τίς πρακτικές πού καθορίζονται μέ βάση τήν εὐλάβεια, τήν θυσία καί τήν ὑποταγή, συναντᾶμε πρακτικές (τελετές κλπ.), πού τείνουν νά ἐξαναγκάσουν τοὺς θεοὺς καί ἀγίους νά δράσουν πρὸς χάριν τῶν πιστῶν. Πολλές ἀπό τίς πρακτικές αὐτές ἂν ὄχι ὅλες, ἔχουν περάσει στό τυπικό τῶν θρησκειῶν, π.χ., οἱ πράξεις τοῦ ἱερέα, διά χειρῶν καί στόματος, εἶναι ἐκεῖνες πού ἐπιφέρουν τήν ἔλευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τήν Θεία Λειτουργία καί τήν μετατροπή τῶν δύο ἀγαθῶν σέ σῶμα καί αἷμα τοῦ Κυρίου. Δίχως τίς πράξεις αὐτές τίποτε δέν θά ἦταν ἐφικτό.

Ἡ βασική, λοιπόν, ἀνάγκη ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπου μέ τό περιβάλλον του *ικανοποιεῖται* μέ τό ἱερό βίωμα, (θρησκευτικό, ὡς συναίσθημα τῆς συνέχειας τῶν δύο κόσμων καί μαγικό, ὡς συναισθηματική σχέση ἐξαναγκασμοῦ τῶν προσωποποιημένων ὑπερφυσικῶν δυνάμεων), πού εἶναι ἡ κατανάλωση συμβολικῶν ἀγαθῶν παραγόμενων σέ σχέση μέ τά θρησκευτικά συστήματα ἀναπαραστάσεων, προϊόντα τῆς διαλεκτικῆς σχέσης τῶν σχέσεων δύναμης μεταξύ κοινωνικῶν ομάδων καί τάξεων καί τῶν συγκαιριακῶν συνθηκῶν.

Καταλήγοντας λοιπόν, μπορῶ νά πω ὅτι, ἡ κυριαρχία τοῦ ἱεροῦ στοιχείου στους ἀνθρώπους (ομάδες καί τάξεις) πού δομοῦνται σ' ἕναν κοινωνικό σχηματισμό, ἔχει ὡς συνέπεια, τήν κυριαρχία στά σχήματα ἀντίληψης, σκέψης καί πρακτικῆς τους τῶν μορφῶν πού παίρνει τό βίωμα τοῦ στοιχείου αὐτοῦ στήν καθημερινή ζωή. Ἐάν ἡ πράξη τους βιώνεται μέ λατρεία ὑποταγή, ὑπακοή, κλπ., ἡ δέ πράξη τοῦ Θεοῦ τους μέ ἀπόλυτη δύναμη καί ἐξουσία, ἀπρόβλεπτη καί ἀνεξέλεγκτη, αὐτά

είναι και μερικά από τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά των σχημάτων αντίληψης, σκέψης και πρακτικής τους. Τό ίδιο συμβαίνει και με την κυριαρχία του μαγικού στοιχείου, ή οποία επιβάλλει τον τελετουργικό κυρίως εξαναγκασμό ως ένα από τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά της πράξης των ανθρώπων αυτών έναντι του Θεού.

Επομένως, το θρησκευτικό στοιχείο σε αναφορά με τον χριστιανισμό, εφόσον κυριαρχεί, τείνει να παράγει την κυριαρχία των χαρακτηριστικών, από την μία πλευρά του Τριαδικού Θεού, δηλαδή της παντοδυναμίας, του απρόβλεπτου, του ανεξέλεγκτου κλπ, για τα άρχοντα πρόσωπα και θεσμούς, και την κυριαρχία από την άλλη πλευρά, των χαρακτηριστικών των πιστών, δηλαδή της ύποταξης, της υπακοής, της θυσίας κλπ., για τα άρχόμενα πρόσωπα, τόσο όμως στα σχήματα αντίληψης, σκέψης και πρακτικής των αρχόντων όσο και των αρχομένων. Παράλληλα το μαγικό στοιχείο τείνει να παράγει και να αναπαράγει στα ίδια σχήματα το χαρακτηριστικό του τελετουργικού εξαναγκασμού. Όλα τα πιο πάνω χαρακτηριστικά αποτελούν δομές εσωτερικευμένες και παράγονται, όπως είπα, από τις μορφές βίωσης του ιερού στοιχείου.

Αναμφίβολα, δεν πρόκειται για τα μοναδικά χαρακτηριστικά που επιβάλλει και ταυτόχρονα κρύβει ως κυρίαρχα, ή κυριαρχία του θρησκευτικού και μαγικού στοιχείου. Υπάρχουν και πάρα πολλά σχήματα αντίληψης σκέψης και πρακτικής μεταξύ των οποίων θα μπορούσα να αναφέρω, ως σημαντικό δίχως να επεκταθώ, εκείνο της «ιεραρχίας» και εκείνο του «ήρωα-ήμίθεου», που όμως εντάσσεται στην θρησκεία της λατρείας των προγόνων.

Τό σχήμα της «ιεραρχίας», όφειλόμενο στην σε πυραμίδα οργάνωση των θείων προσώπων, θεού, αγίων, αγγέλων κλπ., ενισχύει την κυριαρχία της αντίληψης της πυραμδικής οργάνωσης της κοσμικής πολιτικής ήγεσίας, σε σχέση με την όποία παράχθηκε βέβαια. Τό δέ πρωταρχικό σχήμα του «ήρωα-ήμίθεου» της αρχαίας Ελλάδας, μεταμορφωμένο διαδοχικά σε προστάτη-πατέρα-άγιο, και ήρωα-πρόγονο-ηγέτη, κυριαρχεί ακόμη και σήμερα με ποικίλες μορφές βίωσης στον Ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό.

Β. ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΑ ΣΧΗΜΑΤΑ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ

Ακολουθώντας τις πιο πάνω θεωρητικές προτάσεις και υπακούοντας στις υποθέσεις που σχετικά με γρήγορο τρόπο ανέπτυξα, επιχειρώ στη συνέχεια μία παράλληλη παράθεση των θρησκευτικών και πολιτικών σχημάτων, έτσι που να φαίνεται ή συνεχής δομική αναφορά των

πολιτικῶν στὰ θρησκευτικά, πράγμα πού δείχνει τήν κυρίαρχη θέση τῶν δεύτερων καί τῶν χαρακτηριστικῶν τους πάνω στά πρώτα.

Τρία εἶναι τὰ βασικά ἐπίπεδα πού θά ἀσχοληθῶ:

α) τό σχῆμα καί τὰ κυρίαρχα χαρακτηριστικά του στήν ἀναπαράσταση τοῦ ἡγέτη: μορφή καί διαθέσεις-συμπεριφορές πού τοῦ ἀποδίδονται.

β) τό σχῆμα καί τὰ κυρίαρχα χαρακτηριστικά του στίς ἀναπαραστάσεις τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας: μορφή καί δράση.

γ) τό σχῆμα καί τὰ χαρακτηριστικά του στίς ἀναπαραστάσεις τοῦ ἀντικειμένου καί τοῦ χώρου δράσης τοῦ ἡγέτη καί τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας.

Σημαντικές εἶναι οἱ πῶς κάτω προτάσεις γιά τήν πορεία τῆς ἀνάλυσης.

1. Τά σχήματα ἀντίληψης, σκέψης καί πρακτικῆς εἶναι δομές ἐσωτερικευμένες¹¹.

2. Τό θρησκευτικό καί μαγικό στοιχείο ὅταν κυριαρχεῖ στά σχήματα-δομές, ἐπιβάλλει σ' αὐτά τὰ κυρίαρχα χαρακτηριστικά του, πού εἶναι οἱ μορφές βίωσής του ἀπό τοὺς ἀνθρώπους: ἀπόλυτο, ἀνεξέλεγκτο, ὑποταγή, κλπ.

3. Οἱ ἀναπαραστάσεις εἶναι προϊόντα τῆς διαλεκτικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν περιβάλλοντα κόσμο, (ὅπως καί τὰ σχήματα ἄλλωστε), καί παράγονται μέ βάση τὰ σχήματα ἀντίληψης, σκέψης καί πρακτικῆς ἀπό τήν ἴδια σχέση, ὅπως τήν κατασκευάσα μέ τίς θεωρητικές προτάσεις στήν ἀρχή τοῦ κειμένου. Οἱ ἀναπαραστάσεις, ἐπομένως, κυριαρχοῦνται ἀπ' αὐτό πού κυριαρχεῖ στά σχήματα.

4. Τό περιεχόμενο τῶν ἀναπαραστάσεων, ὅπως καί ἡ γλωσσική τους μορφή (ἦχος καί γραφικά σημεῖα) μεταβάλλονται ἱστορικά κάτω ἀπό τήν λειτουργία τῆς ἴδιας διαδικασίας, ἐσωτερίκευσης-ἐξωτερίκευσης τῶν δομῶν τοῦ περιβάλλοντος.

Ἀκολουθώντας καί τίς ἀμέσως προηγούμενες προτάσεις καί στρεφόμενος στήν πραγματικότητα τοῦ Ἑλληνικοῦ κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ, μπορῶ νά διαπιστώσω τά ἀκόλουθα σέ σχέση μέ τὰ ἐπίπεδα ἀνάλυσης πού πρότεινα πῶς πάνω.

A. Σχῆμα καί ἀναπαράσταση τοῦ ἡγέτη

Ἄ ἡγέτης ἀποτελεῖ ἀναπαράσταση μέ συγκεκριμένες γλωσσικές μορφές* καί περιεχόμενο πού δέχεται ποικίλους τρόπους βίωσης, καί

11. Μέ τίς τέσσερις αὐτές προτάσεις καθορίζω τή σχέση τῶν σχημάτων ἀντίληψης, σκέψης καί πρακτικῆς μέ τίς ἀντίστοιχες ἀναπαραστάσεις, πράγμα πού εἶναι ἀπαραίτητο γιά τήν κατανόηση τῶν ἀναλύσεων.

* Ἡ γλωσσική μορφή ἀρχηγός μπορεῖ σχετικά νά ἀποδόσει τό ἴδιο περιεχόμενο. Δέν νομίζω ὅτι ὑπάρχουν ἄλλες δυνατότητες.

πού παράχθηκε από τή σχέση του ανθρώπου με τό περιβάλλον, μέ βάση τό σχήμα αντίληψης του ήγέτη. Για τόν σύγχρονο κόσμο γενικά, περιέχει τόν άνθρωπο πού μιλά και δρα-πράττει στή θέση του συνόλου¹² (στό όνομα του συνόλου και για τό σύνολο).

Ο ήγέτης-άρχηγός είναι άνθρωπος. Αυτό σημαίνει ότι σε καμία περίπτωση ή δράση του δέν μπορεί νά ξεπεράσει τίς ανθρώπινες ικανότητες, ακόμη και όταν ανακαλύπτοντας τόν δυναμισμό τής συγκυρίας, τήν χρησιμοποιεί προς κάποια επιθυμητή κατεύθυνση, περίπτωση πού δέν εμφανίζεται συχνά. Πρόκειται για έναν άνθρωπο μέ όρθολογικά αντιλήψιμη μορφή και δράση, ακόμη και στήν περίπτωση πού τό πρόσωπό του επενδύεται μέ τά χαρακτηριστικά εκείνα πού περιγράφονται ως χάρισμα.

Σχήμα πολιτικό-κοινωνικό

Σχήμα=ήγέτης-άρχηγός= άνθρωπος πού μιλά και δρα στή θέση του συνόλου, ειδικευμένος, έμπειρος, ικανός, αποφασιστικός, συγκεντρώνει εξαιρετικές ικανότητες, γοητευτικός, εύφυς, ριζοσπαστικός, κλπ.

Σχήμα θρησκευτικομαγικό

Σχήμα=Θεός-Μεσσίας-προφήτης= πρόσωπο απόλυτο, παντοδύναμο, πάνσοφο, δίκαιο, πανάγαθο και κυρίως απρόβλεπτο, ανεξέλεγκτο, ανεξιχνίαστο, μακρινό, θαυματουργικό, φοβερό, προστατευτικό, κλπ.

Αν σταθούμε σε όποιονδήποτε χώρο, δημόσιο ή ιδιωτικό, και δέν άφεθοῦμε νά ξεγελαστοῦμε από τόν «έκσυγχρονισμό», τά «μοντέρνα ντεκόρ» και τά αυτοκίνητα πολυτελείας, θά διαπιστώσουμε, ότι τά πιο πάνω δύο σχήματα δέν είναι δύο, αλλά ένα, μέ κάποιον ίσως μετριάσμό όρισμένων χαρακτηριστικών. Ο «εγώ», αν είχα τήν έξουσία, «θάλλαζα τόν κόσμο όλο, σε δέκα μέρες, σ' ένα χρόνο», ή όλα τά σχετικά πού δηλώνουν μαγικές ικανότητες δέν είναι τό μοναδικό υλικό.

«Ελπίζω νά μήν μετανιώσουν οι Έλληνες για τήν επιλογή πού έκαναν», είπε ο άρχηγός τής προηγούμενης κυβέρνησης, κ. Ράλλης κριτικάροντας τά αποτελέσματα των τελευταίων εκλογών, ντυμένος τό

12. Η σύγχρονη ανθρωπολογία, γνωστά είναι τά κείμενα, έχει δείξει σχήματα άρχηγού-ήγέτη πού αντιλαμβάνονται τό πρόσωπο αυτό μέ διάφορους τρόπους: α) άνθρωπος πού μεσολαβεί, β) άνθρωπος πού εκφράζει τό γενικώς παραδεκτό ή και γ) άνθρωπος πού προσφέρει αγαθά στό σύνολο, δίχως άντιπαροχές έξουσίας.

ιεραρχικό σχήμα του αγαθού πατέρα, που από τό ύψος της προφητικής του εξουσίας, μιλά.

«Θεό», χαρακτηρίζει τον κ. Κων. Καραμανλή, ό γνωστός «μικροπολιτικός» της απογευματινής εφημερίδας, «ΤΑ ΝΕΑ», και όχι άδικαιολόγητα.

Ό ήγέτης-άρχηγός της «άλλαγής» γνωρίζει πολύ καλά, ότι, θά πρέπει νά δείξει-άποδείξει και γρήγορα μάλιστα τίς θεϊκές, μεσσιανικές του ικανότητες: διαφορετικά, «κι αυτός δέν έκανε τίποτε» ή «δέν άξιζει φράγκο» ή «μόνο λόγια ήταν», κλπ.

Αναμφίβολα, τά πιό πάνω έχουν γίνει «άντληψη» πολλών νεοελληνών. Αυτό όμως δέν σημαίνει ότι ή ταύτιση των δύο σχημάτων, μέ κυριαρχία των θρησκευτικών χαρακτηριστικών δέν ισχύει ακόμη. Και εάν τά περιστατικά αυτά είναι εύκολα άναγνωρίσιμα, υπάρχουν δεκάδες καθημερινές πρακτικές που κυριαρχούνται από τό θρησκευτικό-μαγικό σχήμα του ήγέτη και που δέν φαίνονται. Αναφέρθηκα στό μή άντλήψιμο των άντικειμενικών κοινωνικών πρακτικών, κατά τήν παράθεση των θεωρητικών προτάσεων, αλλά άρκεί νά στραφεί ή παρατήρηση στην πολλαπλότητα των μικρών ήγετών-διευθυντών-βουλευτών-ύπαλλήλων και τίς καθημερινές τους διαθέσεις και συμπεριφορές και θά διαπιστώσει σχετικά εύκολα τό «σύνδρομο» της ήγετικής-θεϊκής-άπόλυτης διάθεσης στίς χιλιάδες μικρές πρακτικές και κινήσεις. Η κωδικοποίηση όλων αυτών των στοιχείων και μέ βάση τίς ταξικές διαφοροποιήσεις, καταγωγής, μόρφωσης, καριέρας, θά άπαιτούσε έκτεταμένες έμπειρικές έρευνες, που δέν θά μπορούσαν νά ένταχθούν στα πλαίσια της εργασίας αυτής.

Από τήν άλλη πλευρά, θά μπορούσα νά αναλύσω τήν κυριαρχία του μαγικού έξαναγκασμού, που άποτελεί μία επίσης συχνή πρακτική άπέναντι στον ήγέτη. Θά άναφερθώ σέ μία τελετή πολύ γνωστή από τήν Έλληνική πολιτική ιστορία. Η λιτανεία ή ή περιφορά λειψάνων, εικόνων ή άλλων θρησκευτικών άντικειμένων, είναι, έκτός από εξαιρέσεις, πρωταρχικά μαγική πράξη. Τείνει νά «έξαναγκάσει» τήν συμμετοχή των θείων προσώπων στην τελετή, που θεωρείται άπαραίτητη ή τήν επέμβασή τους προς όφελος των ανθρώπων. Η πορεία ύποδοχής, του κ. Κων/νου Καραμανλή, του σημερινού Προέδρου της Δημοκρατίας, τό 1974, στό Έλληνικό άεροδρόμιο, είχε τόν διπλό χαρακτήρα, α) της ύποβολής αίτήματος (Χριστιανική θρησκευτική πρακτική) και β) του «έξαναγκασμού» για σωτήρια δράση προς όφελος των προσπεσόντων. Γνωστό είναι τό τελετουργικό μέρος: κεριά, κλπ.

Β. Σχήμα και άναπαράστάσεις της Κεντρικής Έξουσίας

Η κεντρική έξουσία συμβολίζεται μέ περισσότερες από μία άναπα-

ραστάσεις, που ανταποκρίνονται σε διάφορες γλωσσικές μορφές, δίχως να έχουν πάντα ταυτόσημο περιεχόμενο. Τέτοιες είναι για τόν σύγχρονο κόσμο, ή κυβέρνηση, που αναπαριστά πρόσωπα αλλά και μηχανισμό, τό υπουργικό συμβούλιο, με ανάλογο περιεχόμενο, τά πρόσωπα που απαρτίζουν τήν κυβέρνηση ή και ή κυβέρνηση με ευρύτερους μηχανισμούς επεξεργασίας τών αποφάσεων. Οί αναπαραστάσεις αυτές παράγονται μέ βάση τό σχήμα αντίληψης τής Κεντρικής εξουσίας, τό όποίο αναπαριστάνει τόν μηχανισμό ή τούς μηχανισμούς, όπως και τά πρόσωπα που τούς απαρτίζουν, ως μηχανισμό και πρόσωπα που μιλούν και δρουν στη θέση τοῦ συνόλου.

Μιά όποιαδήποτε εξουσία ανθρώπων δέν ξεπερνά τίς ανθρώπινες ικανότητες ούτε τίς δυνατότητες αποτελεσματικότητας τών μηχανισμών. Υποτίθεται, ότι γίνεται αντιληπτή μέ κάποιον σχετικά όρθολογικό τρόπο.

Α. Πολιτικό σχήμα και αναπαράσταση. Μορφή

Σχήμα = Κεντρική εξουσία = ανθρώπινη, κανονική, συγκεκριμένη.
(Κυβέρνηση κλπ.) νόμιμη, οργανωμένη, περιοδική, επιδεκτική πρόσβασης και επηρεασμού, και κυρίως αντιπροσωπευτική τοῦ συνόλου και αναγνωρισμένη ως ύπηρετική τών κοινών.

Θρησκευτικό σχήμα και αναπαράσταση

Σχήμα = θείκη-προφητική εξουσία = απόλυτη, άναρχη, άπρόβλεπτη, πανίσχυρη, άπρόσιτη, θαυματουργική, άνεπηρέαστη, τρομερή, άνεξιχνίαστη, και κυρίως έξωτερική, ξένη, μακρινή τοῦ συνόλου.

Β. Πολιτικό σχήμα και αναπαράσταση. Δράση

Σχήμα = Κεντρική εξουσία = λήψη αποφάσεων θετικών, όρθολογικών και οικονομικών· αντιμετώπιση προβλημάτων οικονομικών, πολιτικών, κοινωνικών μέ τρόπο όρθολογικό.

Θρησκευτικό σχήμα

Σχήμα = θείκη-προφητική εξουσία = Δράση απόλυτη, άπρόβλεπτη και καταστροφική κλπ. κυρίως όμως έξωτερική τοῦ συνόλου.

Δέν θά ήθελα νά επικαλεστώ και έδω έμπειρικό υλικό, για νά δείξω μέ ποιόν τρόπο ταυτίζονται στα πιο πάνω δύο ζεύγη σχημάτων τό

θρησκευτικό και τό πολιτικό και τήν κυρίαρχη θέση τών θρησκευτικών χαρακτηριστικών σέ σχέση μέ τά πολιτικά. 'Ο τρόπος βίωσης και αντιμετώπισης τής εξουσίας, (ανάμονές και στάσεις θά έλεγαν οί ψυχολόγοι), από τούς νεοέλληνες είναι ένδεικτικός. 'Αρκεί νά πάρουμε τήν έφημερίδα και θά έχουμε αρκετές διαπιστώσεις.

Μία σχετική μεταβολή, πρὸς ὄφελος μιᾶς ὀρθολογικῆς καί οικονομικῆς, σέ αντίθεση μέ τήν συναισθηματική, αντίληψη καί χρήσης τής εξουσίας, αναδύεται τόν τελευταῖο καιρό. Θά ἦταν δύσκολο, ὅμως, καί ἡ ὁποιαδήποτε προσπάθεια ὀριοθέτησης τής μεταβολῆς αὐτῆς θά ἀπαιτοῦσε ἐκτεταμένες ἐμπειρικές ἐρευνες.

Ἐξουσία ξένη ἐξωτερική καί ἀπόμακρη

Ἐντούτοις, θεωρῶ ἀπαραίτητο νά ἀσχοληθῶ ἐδῶ, μέ δύο παράλληλα καί ἀντίθετα χαρακτηριστικά τοῦ κυρίαρχου σχήματος τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας, δεχόμενος πάντοτε, ὅτι τά χαρακτηριστικά τῆς θεϊκῆς ἐξουσίας, κυριαρχοῦν στό πολιτικό σχῆμα. Πρόκειται γιά τά χαρακτηριστικά ἐκεῖνα πού ἀναπαριστοῦν τήν Κεντρική ἐξουσία ὡς ὑπηρετική τῶν κοινῶν συμφερόντων, ἀπό τή μιᾶ πλευρά, καί ὡς «ἐξωτερική» τοῦ συνόλου, ἀπό τήν ἄλλη.

Στρεφόμενος στήν ἐλληνική ἱστορία, ἔχω νά ἀποκομίσω ὅτι, ὁ κοινωνικός μας σχηματισμός, ἀπό τήν Ρωμαϊκή ἐποχή, μέχρι καί πρόσφατα, ἑκατόν πενήντα χρόνια ἐλευθερίας ἔχουν σχετικά μικρή σημασία γιά τίς διαστάσεις τῆς ἱστορίας καί τήν ἀνάδυση νέων χαρακτηριστικῶν στόν ἄνθρωπο, βρίσκεται σέ κατάσταση ὑποταγῆς. Ἡ κεντρική ἐξουσία, πού ἀποφασίζει γιά τίς τύχες του, εἶναι «ἐξωτερική», ἀνώτερη, μακρινή καί πέρα ἀπ' αὐτό, κυριαρχεῖται ἀπό τά χαρακτηριστικά τῆς θεϊκῆς ἐξουσίας. Εἶναι ἀπόλυτη, ἀναμφισβήτητη, ἀπρόβλεπτη καί πολλές φορές καταστροφική.

Ἡ πραγματικότητα, γιά αἰῶνες, ἐνισχύεται ἀπό τό κυρίαρχο θρησκευτικό σύστημα ἀναπαραστάσεων, μέ ἀποτέλεσμα νά συσκοτίζεται μέχρι καί σήμερα ὁ τρόπος ἀντίληψης, σκέψης καί πρακτικῆς, ἴσως ὄχι καί τόσο πολύ ἡ τελευταία αὐτή, ἀπέναντι καί μέσα ἀπό τήν ἐξουσία.

Ἡ κεντρική ἐξουσία καί ὁποιαδήποτε ἐξουσία, ἐκτός ἀπό τήν πολύ κοντινή καί πολύ λίγο ἰσχυρή ἴσως, γίνεται ἀντιληπτή ἀπό τόν νεοέλληνα ὡς ξένη, ἐξωτερική καί μάλιστα ἐχθρική. Τούς τελευταίους αἰῶνες ἔμαθε νά τήν πολεμᾷ καί νά τήν ἐκμεταλλεύεται, στόν βαθμό πού τοῦ ἦταν βέβαια δυνατόν.

Τό κυρίαρχο αὐτό χαρακτηριστικό τοῦ σχήματος ἀντίληψης καί πρακτικῆς τῆς ἐξουσίας, ἔρχεται σέ ἄμεση ἀντίθεση μέ τό εἰσαγόμενο, στή συνέχεια, μέ τίς δημοκρατικές πρακτικές χαρακτηριστικό-βίωση τῆς ἐξουσίας ὡς ὑπηρετικῆς τῶν κοινῶν συμφερόντων, χαρακτηριστικό

πού σίγουρα δέν μπόρεσε ακόμη νά κυριαρχήσει, πολύ περισσότερο, ἐφόσον οἱ κρατοῦντες τήν ἐξουσία μετά τήν ἀπελευθέρωση, δροῦσαν μέ βάση τό θεϊκό σχῆμα ἀντίληψης καί πρακτικῆς. Ἀποτέλεσμα τοῦ γεγονότος αὐτοῦ, εἶναι ὅτι, ὅλοι οἱ νεοέλληνες εἶδαν, ἀντιλήφθηκαν στήν ἐξουσία, πρωταρχικά, μία σειρά θέσεων πρός κατάκτηση καί ἐκμετάλλευση, καί κατά δεύτερο λόγο, πρός ἐξυπηρέτηση τῶν κοινῶν. Ἀναμφίβολα, οἱ κοινωνικοπολιτικές καί οἰκονομικές συνθήκες πάλης τούς ὡδήγησαν στήν ἴδια συμπεριφορά.

Τόν τελευταῖο καιρό, ἡ ἀντίληψη τῆς ἐξουσίας ὡς ὑπηρετικῆς τῶν κοινῶν φαίνεται νά κερδίζει ἔδαφος σέ βάρος τῆς ἀντίστοιχης θεϊκῆς. Θά ἦταν δύσκολο νά ἐκφραστοῦν ὑποθέσεις γιά τόν βαθμό τῆς προόδου.

Γ. Σχῆμα καί ἀναπαράσταση τοῦ ἀντικειμένου δράσης τοῦ ἡγέτη καί τῆς Κεντρικῆς ἐξουσίας

Θά ἦταν ὑπερβολικό καί ἀδύνατο νά ἀναλύσω τόν συνολικό χώρο καί τά ἀντίστοιχα σ' αὐτόν σχήματα δράσης τοῦ ἡγέτη καί τῆς Κεντρικῆς ἐξουσίας. Πρόκειται γιά τόν κοινωνικό σχηματισμό στό σύνολό του. Εἶναι δυνατόν ὅμως νά δείξω δύο βασικά σχήματα ἀντίληψης, σκέψης καί πρακτικῆς, τό ἕνα θρησκευτικό καί κυρίαρχο καί τό ἄλλο πολιτικό καί κυριαρχούμενο, μέσα ἀπό τά ὁποῖα γίνεται ἀντιληπτή λίγο-πολύ ὁποιαδήποτε πράξη τοῦ ἡγέτη καί τῆς ἐξουσίας ἀπό ὅλους τούς νεοέλληνες.

Τά δύο σχήματα βρίσκονται σέ συνεχή σύγκρουση, ἀλλά τό θρησκευτικό φαίνεται νά εἶναι ἀκόμη ἀναντίρρητα κυρίαρχο. Ἀναπαριστάνεται μέ τήν γλωσσική μορφή «κίνδυνος» καί ἔχει ὅλο τό συναισθηματικό καί φανταστικό περιεχόμενο πού συνήθως τοῦ ἀποδίδεται. Τό πολιτικο-κοινωνικό ἔχει τήν γλωσσική μορφή, πού γράφεται καί ἀκούγεται ὡς «πρόβλημα» καί ἔχει ἀσαφές περιεχόμενο, ἐφόσον κυριαρχεῖται, ἀκόμη, ἀπό τά χαρακτηριστικά (τρόπους βίωσης) τοῦ ἀντίστοιχου κυρίαρχου θρησκευτικοῦ, (κίνδυνος).

Σχῆμα πολιτικό

Σχῆμα = πρόβλημα = ὀρθολογικά καί οἰκονομικά ἀποτελούμενο ἀπό συγκεκριμένες συνιστώσες, ἀντιμετωπιζόμενο μέ συγκεκριμένα γνωστά ἢ δυνατά νά παραχθοῦν μέσα.

Θρησκευτικό σχῆμα τοῦ κυρίαρχου Χριστιανισμοῦ

Σχῆμα = κίνδυνος = ἀπρόβλεπτος, χαστικός, τρομακτικός, ἀπρόσωπος, ἀσαφής καί κυρίως καταστροφικός καί ἄμορφος· ἐσωτερικός καί ἐξωτερικός, καταλυτικός.

Ἡ συγκριτική παράθεση τῶν σχημάτων μιλάει μόνη της.

Ἡ κυριαρχία τῶν χαρακτηριστικῶν-βιωμάτων τοῦ κινδύνου ὡς σχήματος ἀντίληψης τῆς πολιτικοκοινωνικῆς πραγματικότητας εἶναι τόσο ἔντονη, ὥστε κι ὅταν ἀκόμη γίνεται χρήση τῆς ἀναπαράστασης «πρόβλημα», ἀκοῦμε καί ἀντιλαμβανόμαστε «κίνδυνο».

Συλλέγω μερικά ἀπό τὰ πολλαπλά παραδείγματα πού μπορεῖ νά βρεῖ ὁ καθένας διαβάζοντας ἐφημερίδα, ἀκούγοντας ραδιόφωνο καί τηλεόραση ἢ κινούμενος σέ ὅποιονδήποτε δημόσιο χῶρο. «...τό πρόβλημα τῶν ναρκωτικῶν ἐγκυμονεῖ κινδύνους...», ἔλεγε στίς 5-3-82 ὁ ἀνταποκριτής ἀπό τή Λάρισα στό ραδιόφωνο. Τό πρόβλημα θά μποροῦσε κάλλιστα νά ἔχει συγκεκριμένα σημεία ἀναφορᾶς καί ὁ ἀνταποκριτής θά μπορούσε, ὀρθολογικά καί οικονομικά σκεπτόμενος, νά ζητᾶ ὀρισμένα συγκεκριμένα μέτρα δράσης ἀντί νά μετατρέπει τό οὐδέτερο «πρόβλημα» σέ ἐγκυμονοῦν θηλυκό.

Ἡ Τουρκία, συνήθως, παρουσιαζόταν ἀπό τὰ μαζικά μέσα ἐπικοινωνίας-κυριαρχίας σάν κίνδυνος πού συνεχῶς ἀπειλεῖ καί φοβίζει, κάτι πού ἀπαιτεῖ τὰ φιλικά αἰσθήματα τῶν προστατῶν μας καί τήν καλή τους θέληση γιά νά μπορέσουμε νά γλυτώσουμε. Δέν ὑπῆρξε ποτέ πρόβλημα, μέ συγκεκριμένες συντεταγμένες, πού ἀπαιτοῦν συγκεκριμένη ὀρθολογικά κατασκευασμένη δράση, γιά νά καταλήξουμε στό ἀποτέλεσμα τῆς καταπολέμησης τῶν ὑπερβολικῶν αἰτημάτων.

Θά ἦταν περιττό νά ἀναφερθῶ σέ περισσότερα παραδείγματα, ἐνῶ θά ἦταν μάλλον δόκιμο νά κάνω τήν ἱστορία τῆς κυριαρχίας τοῦ σχήματος ἀντίληψης, σκέψης καί πρακτικῆς τοῦ κινδύνου πού ἀναπόφευκτα θά μέ ὀδηγοῦσε στήν κοινωνικοπολιτική ἱστορία.

Θά ἦταν ἀρκετό νομίζω, ἂν λαμβάναμε ὑπόψη μας τοὺς δύο βασικούς παράγοντες, τῆς μακροχρόνιας ὑποδούλωσης καί τῆς κυριαρχίας τῆς θρησκείας στό σύνολο τῶν σχημάτων ἀντίληψης τοῦ κόσμου καί τῆς ἐξουσίας, τὰ ὁποῖα παράγονται καί ἀναπαράγονται, μακροχρόνια, σέ σχέση μέ συνθήκες ὑποταγῆς, γιά νά κατανοήσουμε τήν μέχρι σήμερα κυριαρχία τοῦ σχήματος κίνδυνος, ἐφόσον καί μετά τήν ἀπελευθέρωση, οἱ κατέχοντες τήν ἐξουσία, τήν ἀντελήφθηκαν καί τήν χρησιμοποίησαν μέσα ἀπό τό θεϊκό καί προφητικό σχῆμα, ἐντείνοντας ἔτσι, τίς συντρέχουσες στήν ἴδια πορεία ἀντικειμενικές συνθήκες.

Δ. Σχῆμα καί ἀναπαράσταση τοῦ πολίτη

Κρίνεται σκόπιμο νά παραθέσω, ἐδῶ, συγκριτικά τόσο τὰ σχήματα ὅσο καί τίς ἀναπαραστάσεις τοῦ πολίτη. Ἡ κυριαρχία τοῦ θρησκευτικοῦ στοιχείου φαίνεται ἀναντίρρητη.

Πολιτικό σχῆμα

Σχῆμα=πολίτης= ἄνθρωπος μέ συγκεκριμένα δικαιώματα καί ὑ-

ποχρεώσεις κοινωνικοπολιτικές και οικονομικές. 'Ως άνθρωπος, διέπεται αντικειμενικά από διαθέσεις που είναι κοινές στο σύνολο των πολιτών. Δρά οικονομικά, συναισθηματικά, και ορθολογικά, ίσως «συνειδητοποιημένα» ταξικά.

Θρησκευτικό σχήμα

Σχήμα = άνθρωπος = αμαρτωλός, ανορθολογικός, ρέπει προς κακές συνήθειες, δεν αλλάζει, και κυριαρχείται κυρίως από ένστικτα και επιθυμίες· ή ηθική και ή θρησκεία, ο φόβος της κόλασης του είναι απαραίτητα.

"Ένα είναι τό σημείο που όφειλω νά σταθώ. 'Ο πολίτης-άνθρωπος στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό, είναι περισσότερο αμαρτωλός-κακός και λιγότερο έντιμος. Πρέπει περισσότερο νά τρομοκρατείται και νά κρατείται σέ απόσταση και λιγότερο νά αντιμετωπίζεται, από τήν εξουσία, αλλά και από τό σύνολο, φιλικά. Ρέπει πρός ότι βλέπει τό κοινό και κυρίως δέν πρόκειται νά αλλάξει εύκολα. Μάλλον θά μείνει ό ίδιος. 'Ο "Έλληνας δέν αλλάζει εύκολα, πάντα "Έλληνας θά είναι.

"Η εικόνα που αποδίδουμε στον έαυτό μας ως άνθρωπο και πολίτη, είναι, αναμφίβολα, ή εικόνα που δίδει ό Χριστιανισμός, όπως νοείται σήμερα, στον άνθρωπο.

Γ. ΣΧΕΔΙΟ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗΣ ΔΙΑΡΘΡΩΣΗΣ ΤΩΝ ΒΑΣΙΚΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΣΧΗΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΗΣ ΘΕΣΗΣ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΟΥ

Α. Θεωρητικές προτάσεις

"Ακολουθώντας τά όσα έχω εις θέσει μέχρις εδώ, στό σημείο αυτό, επιχειρώ μία χαρτογράφηση των βασικών κοινωνικοπολιτικών σχημάτων και των αναπαραστάσεών τους, όπως και της λειτουργικής των διάρθρωσης, μέσα από τήν όποία γίνεται αντιληπτή ή διάρθρωση και ή λειτουργία της όλης οργάνωσης του "Ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού. Τουτό είναι έπόμενο, διότι τά σχήματα αντίληψης σκέψης και πρακτικής, όπως άλλωστε έχω πει μέχρι τώρα, παράγονται από τή διαλεκτική σχέση των κοινωνικών, ταξικών, σχέσεων δύναμης και των συγκαιριακών συνθηκών, διαμέσου της έσωτερική τους από τον άνθρωπο. Αυτό σημαίνει πώς όχι μόνο αναπαριστούν τίς κοινωνικές δομές, αλλά και τίς μεταξύ αυτών σχέσεις δύναμης και κυριαρχίας.

Επομένως, η διάρθρωση των σχημάτων αυτών αναπαριστά τη διάρθρωση των κοινωνικο-πολιτικών δομών.

Τό περιεχόμενο τους είναι κοινωνικά και αντικειμενικά προσδιορισμένο, αλλά επιδέχεται υποκειμενική και ιδιόμορφη αντίληψη-βίωση από κάθε νεοέλληνα. Η γλωσσική τους μορφή είναι συγκεκριμένη, παρόλον ότι ενδέχεται να υπάρχουν περισσότερες από μία γλωσσικές αναπαραστάσεις για τό ίδιο σχήμα αντίληψης, πού πιθανόν να έχουν σχετικά διαφορετικό αντικειμενικό περιεχόμενο.

Εκείνο πού θά ήθελα νά επισημάνω, είναι, ότι δέν προσπαθώ νά αναλύσω τό περιεχόμενο των σχημάτων και των γλωσσικών τους αναπαραστάσεων, αλλά τήν μεταξύ τους σχέση αναφοράς (άλληλο-αναφοράς) και κυριαρχίας, σέ σχέση, βέβαια, πάντοτε μέ τό περιεχόμενό τους, έτσι, όπως, φαίνεται νά μās δίδεται σήμερα από τήν πραγματικότητα.

Από τήν άλλη πλευρά, θά ήταν τελείως αδύνατο νά κάνω τήν ιστορία τής παραγωγής, αναπαραγωγής και ταυτόχρονης μεταμόρφωσης, όπως και τήν ιστορία τής διάρθρωσής των στό κοινωνικό σχηματισμό¹³. Έδω, άρκομαι, στό νά πάρω τήν διάρθρωση των σχημάτων, όπως φαίνεται νά αναδύεται σήμερα στόν έλληνικό κοινωνικό σχηματισμό, και στό νά υποθέσω-θέσω τήν λειτουργικότητά της, βασισμένος στό σχέδιο πού παραθέτω στή συνέχεια.

Πρίν προχωρήσω στήν κατασκευή του όμως, θάθελα νά επισύρω τήν προσοχή σέ δύο σημεία. Τό ένα είναι μεθοδολογικό, ενώ τό άλλο άφορά τή δόμηση και αναδόμηση τής διάρθρωσης των σχημάτων στόν άνθρωπο.

Έχω επίγνωση του γεγονότος ό,τι ή υποστήριξη των υποθέσεων πού διαμορφώνω, άπαιτεί έμπειρικές έρευνες, όπως και συλλογή και έρμηνεία του ύλικού, ένδεχομένως μέ βάση έρωτηματολογίων άπευθυνόμενων σέ δείγμα πληθυσμού μεθοδικά διαμορφωμένου. Έχω επίσης επίγνωση, ότι είναι απαραίτητες περισσότερες από μία έρευνες και από διαφορετικές ομάδες και έρευνητές για τήν αποκόμιση σοβαρών στηριγμάτων και τήν παρουσίαση θέσεων. Μπορώ όμως νά πώ, ότι, ή καθημερινή συλλογή και άνάλυση στοιχείων, σέ δημόσιους και ιδιωτικούς χώρους, είναι άρκετές για τήν κατασκευή και παρουσίαση υποθέσεων, πού μπορούν από μόνες τους νά σταθούν και νά επιτρέψουν τήν κατανόηση μιās πραγματικότητας, έφόσον ύπάρχει ή δυνατότητα άμεσης διαβεβαίωσης, (σχετικής), μέρους ή και του συνόλου των όσων υποθέτονται.

Τό δεύτερο σημείο πού θάθελα νά επισημάνω, είναι ότι, τά πío

13. Σέ άλλο τμήμα τής εργασίας αυτής πού δέν δημοσιεύεται έδω, μέ τίτλο, «ή λατρεία των προγόνων πατέρων και ήρώων», έπιχειρώ τήν ιστορία ενός μόνου σχήματος και τής αναπαράστασής του, εκείνου πού έχει τίς ακόλουθες κυρίαρχες γλωσσικές μορφές: ήρωας-ήμίθεος, προστάτης-άγιος και σφός-πατέρας.

ΚΥΡΙΑΡΧΟ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ

Σχέδιο διάθρεψης τών σχημάτων αντίληψης, σκέψης και πρακτικής καί τών αντίστοιχων αναπαραστάσεων στόν Έλληνικό κοινωνικό σχηματισμό.

	Τιμωρός	Απόλυτος	Δίκαιος	Παντοδύναμος	Πάνσοφος	Πανάγαθος
Χ	Παράδεισος Κόλαση	Ισότητα	Θυσία Προσφορά	Θεϊκή Προστασία	Απόλυτη απόρριψη απρόβλεπτη ανεξέλεγκτη Ιεραρχία	Αγάπη
Λ	Τιμωρία Λύτρωση Σωτηρία	Σωτηρία Θυσία	Καλός-Κακός	Απόλυτη απόρριψη απρόβλεπτη ανεξέλεγκτη Ιεραρχία	Απόλυτη απόρριψη απρόβλεπτη ανεξέλεγκτη Ιεραρχία	Αγάπη
Γ	Ορθοδοξία	Ελευθερία Ευημερία	Ασφάλεια	Δίκαιο	Επίεμβαση	Επιστήμη Μόρφωση
Β	Κληρός	Δημοκρατία	Εθνος	Νομιμότητα	Τάξη	Παιδεία
Α	Φροντίδα Ψυχής	Πατριδία	Στρατός	Εξουσία	Εξουσία-Κράτος	Εξουσία-Ομόνοια
		Λαός	Δικαστήρια	Εξουσία Κράτος Διοίκηση	Εξουσία Κράτος Διοίκηση	Οικογένεια
		Νόμοι	Μορφές έκφ. Πολιτ/Στρατ. Λαϊκ. Κυριαρχ. Δράση	Κίνησος Πρόβλημα	Διοικητική Πράξη	Οικονομία

κάτω σχήματα και αναπαραστάσεις, δομούνται και αναδομούνται στον άνθρωπο διαμέσου της εσωτερίκευσης του περιβάλλοντος, με τρόπο όμως ακανόνιστο και έντελώς υποκειμενικό, καθ' όλη τη διάρκεια της ανάπτυξής του. Η οποιαδήποτε σχηματική περιγραφή των σχημάτων αυτών, δεν σημαίνει και την κατά τον ίδιο μηχανιστικό τρόπο διάρθρωσή τους στον άνθρωπο. Ο ίδιος δεν έχει «συνείδηση» παρά μόνο, και στην καλύτερη περίπτωση, μερική, όχι της διάρθρωσής τους, αλλά της μεταξύ τους αλληλοαναφοράς.

Η λειτουργία του σχεδίου μας δείχνει την λειτουργική διάρθρωση των σχημάτων αντίληψης, σκέψης και πρακτικής. Πριν όμως προχωρήσω σ' αυτήν, όφειλω να δείξω την διάταξη των σχημάτων, την διάκρισή τους σε συστήματα αναπαραστάσεων (εφόσον μ' αυτές εκδηλώνονται) και σε κατηγορίες με βάση το λειτουργικό τους περιεχόμενο, και τέλος την διάρθρωσή τους.

Η διάταξη των σχημάτων είναι κάθετη και οριζόντια. Υπάρχουν έννέα κάθετες στήλες, που αποτελούν ή κάθε μία ένα μικρό σύστημα αναπαραστάσεων, και πέντε οριζόντιες κατηγορίες. Το κάθε σύστημα περιλαμβάνει πέντε σχήματα διαφορετικής κατηγορίας και ή κάθε κατηγορία έννέα σχήματα διαφορετικών συστημάτων.

Οι κατηγορίες, όπως και τα συστήματα διαμορφώθηκαν με βάση το περιεχόμενο των σχημάτων. Η πρώτη, Α, παραπέμπει σε πρακτικές, ή δεύτερη, Β, σε θεσμούς (σύνολο πρακτικών), ή τρίτη, Γ, σε γενικές αναπαραστάσεις, και ή Δ, τέταρτη, σε γενικές έννοιες που αναπαριστούν βασικές ανάγκες. Εδώ όφειλω να επισημάνω, σάν πολύ σημαντικό, ότι, οι βασικές ανάγκες επί-τίθενται τόσο στις γενικές αναπαραστάσεις όσο και στις πρακτικές είτε είναι μεμονωμένες είτε είναι συλλογικές. Αυτό συμβαίνει, διότι τόσο οι αναπαραστάσεις όσο και οι πρακτικές, τείνουν να ικανοποιήσουν τις ανθρώπινες ανάγκες, άτομικές και συλλογικές.

Η, Χ, κατηγορία παραπέμπει στα θρησκευτικά χαρακτηριστικά που κυριαρχούν, εφόσον υπονοούνται, αλλά και συμμετέχουν στην παραγωγή των σχημάτων όλων των υπολοίπων κατηγοριών. Αποτελούν χαρακτηριστικά των μορφών βίωσης του θρησκευτικού στοιχείου, αλλά και χαρακτηριστικά των μορφών βίωσης των κοινωνικοπολιτικών αναπαραστάσεων στις οποίες παραπέμπουν όλες οι άλλες κατηγορίες και οι οποίες τείνουν να ικανοποιήσουν τις βασικές ανθρώπινες ανάγκες.

Όλες οι κοινωνικοπολιτικές αναπαραστάσεις βιώνονται με μορφές που κυριαρχούνται από χαρακτηριστικά του θρησκευτικού στοιχείου.

Η διάρθρωση των σχημάτων προχωρεί κατ' άρχήν από τα ειδικότερα στα γενικότερα, από την Α κατηγορία στη Β, ενώ παράλληλα οι τρόποι αναφοράς είναι δύο: ο κάθετος, από κάτω προς τα πάνω και ο οριζόντιος, από άριστερά προς τα δεξιά. Η αναφορά, επίσης, μπορεί να γίνει με την «κίνηση» του αλόγου στο σκάκι, δηλαδή με πέρασμα από την

κατηγορία Α στη Β, όχι όμως στο ίδιο σύστημα (στήλη) αναπαραστάσεων, αλλά στο διπλανό ή και το επόμενο. Ένας τέταρτος τρόπος, επιτρέπει το πέρασμα από το σχήμα μιας κατηγορίας σε όλα τα σχήματα της αμέσως επόμενης.

Οι κύκλοι πάνω στο σχέδιο, που θυμίζουν τα σύνολα των «μοντέρνων» μαθηματικών, υπονοούν την σχέση αλληλοαναφοράς των σχημάτων.

Λειτουργία του σχεδίου των σχημάτων και των αναπαραστάσεών τους

Η λειτουργία του σχεδίου θαδειχθεί με παραδείγματα, διότι έτσι θα είναι περισσότερο παραστατική και κατανοητή.

Παίρνοντας το πρώτο σύστημα (στήλη) αναπαραστάσεων, έχω να παρατηρήσω τα εξής: μία οποιαδήποτε πρακτική που έχει σκοπό την φροντίδα της ψυχής αναφέρεται, διαφορετικά περιέχεται, στα υπόλοιπα γενικότερα σχήματα των άλλων κατηγοριών. Συγκεκριμένα: όταν ακούμε εξομολόγηση, θρησκευτική πρακτική που στρέφεται στη φροντίδα της ψυχής, αντιλαμβανόμαστε-ακούμε, συγχρόνως, ιερέα, χριστιανισμό, τιμωρία-λύτρωση όπως και κόλαση ή παράδεισο. Η όλική αυτή αντίληψη δεν εξωτερικεύεται ή είναι συσκοτισμένη στον άνθρωπο. Είναι σίγουρο, όμως, ότι υπάρχει, ότι ακούγεται συγχρόνως με την γλωσσική αναπαράσταση της εξομολόγησης. Το χαρακτηριστικό-βίωμα, τιμωρία ή φόβος, όπως και η επιθυμία λύτρωσης υπάρχουν με «λανθάνοντα» τρόπο και στις τέσσερις κατηγορίες σχημάτων του συστήματος (στήλης) αυτής.

Αλλά με ποιό τρόπο κυριαρχεί το χαρακτηριστικό της θρησκείας στα τέσσερα σχήματα αντίληψης του σχεδίου; Αν εκφραστώ με κακό τρόπο για τους ιερείς, ή μητέρα μου θα μου πει «πώς έγιναν αντίχριστος», και αν τό άρνηθώ, θα μου πει «πώς έγιναν αντίχριστος και Τουρκος» και ότι θα «πρέπει να σιωπώ». Οι φράσεις της μητέρας μου σημαίνουν τα εξής: ότι ο κληρος ταυτίζεται με τον Χριστό και ότι το σχήμα και η αναπαράσταση του Χριστού και του ιερέα δεν σημαίνουν δύο διαφορετικά πράγματα, αλλά ένα. Το σχήμα του Χριστού κυριαρχεί απόλυτα στο σχήμα του ιερέα, όπως και στο σχήμα της θρησκείας και τουτο, διότι την ίδια απάντηση θάπερνα αν έλεγα, πώς με κακό τρόπο ερμηνεύουν οι ιερείς την Αγία Γραφή. Η δε δεύτερη φράση της μητέρας μου ταυτίζει τον αντίχριστο με τον Τουρκο. Ταυτίζει, δηλαδή, μία καθαρά θρησκευτική αναπαράσταση με μία πολιτικού χαρακτήρα, ή οποία μάλιστα κυριαρχείται από τό θρησκευτικό σχήμα. Αυτός ήταν άλλωστε ο λόγος για τον οποίο και πρόσθεσε τό σχήμα «Τουρκος». Ήθελε να έντείνει τό σχήμα «άντίχριστος». Στη φράση της μητέρας μου οι Τουρκοι δεν είναι λαός, αλλά αντίχριστοι. Τό σχήμα του «άντίχρι-

στου» κυριαρχεί απόλυτα σέ εκείνο του «Τούρκου».

Μία ὀρθολογική διάκριση ἀνάμεσα στό περιεχόμενο τῶν σχημάτων τῶν τεσσάρων διαφορετικῶν κατηγοριῶν, πού σημαίνει σχετική ὑποχώρηση τῆς κυριαρχίας τοῦ θρησκευτικοῦ στοιχείου στά σχήματα αὐτά, εἶναι ἀποτέλεσμα τῶν τελευταίων χρόνων, γιά ἕνα σχετικά σοβαρό ποσοστό νεοελλήνων, ὑποθέτω.

Ἄν πάρω ἀπό τή δεύτερη στήλη, σύστημα ἀναπαράστασης, τά σχήματα ἐλευθερία καί εὐημερία, θά διαπιστώσω ὅτι λέγοντας ἐλευθερία, ἀκούω-ἀντιλαμβάνομαι συγχρόνως καί Δημοκρατία. Ἡ βασική ἀνάγκη ἐλευθερίας βιώνεται ταυτόχρονα μέ ὅλα τά ὑπόλοιπα σχήματα-ἀναπαράστασης τῆς ἴδιας στήλης, πού εἶναι τό κοινοβούλιο καί οἱ νόμοι. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἐνδέχεται νά μέ παραπέμπει ἅμεσα στήν κατά-νάλωση τῆς ἀναπαράστασης νομιμότητα, διότι κατά τή δική μου ἰδιομορφία ἀντίληψης, ἡ Δημοκρατία συνδέεται τό ἴδιο ἔντονα μέ τήν νομιμότητα ὅπως καί μέ τήν εὐημερία, ἐπειδή, ἴσως, διδάχθηκα νομικά μαθήματα. Καί τά τέσσερα σχήματα τῆς δεύτερης στήλης βιώνονται, καί αὐτό εἶναι τό σημαντικότερο, μέσα ἀπό τήν ἰσότητα ἢ μέ τήν ἰσότητα. Δίχως δημοκρατία, νόμους, κοινοβούλιο ἡ ἰσότητα κινδυνεύει, ἔστω κι ἂν ὅταν ὑπάρχουν ὅλα αὐτά, δέν σημαίνει πῶς ὑπάρχει καί ἰσότητα. Ἡ ἰσότητα, θά ἀντιτάξουν ἐνδεχόμενα μερικοί εἶναι, πολιτική ἀνάγκη καί ὄχι θρησκευτική. Ἡ ἰσότητα κυριάρχησε μέ τήν κυριαρχία τοῦ Χριστιανισμοῦ γιά νά γίνει στήν συνέχεια καί πολιτικοῦ χαρακτήρα ἀναπαράσταση.

Ἀναμφίβολα, στό σύστημα τῆς δεύτερης στήλης ὑπάρχει ἀνεπτυγμένος ὀρθολογικός διαχωρισμός πού ὀφείλεται στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο παράχθηκε κοινωνικά τό περιεχόμενο τῶν σχημάτων τῆς. Τό θρησκευτικό χαρακτηριστικό τῆς ἰσότητας, πού φαίνεται κυρίαρχο, δέν ταυτίζεται συναισθηματικά, μέ ἀπόλυτο τρόπο, μέ τά ὑπόλοιπα σχήματα τοῦ συστήματος. Συνδέεται μαζί του καί ὀρθολογικά.

Στήν προηγούμενη παράγραφο ἔγινε ἀνάλυση τῶν σχημάτων τῆς ἔβδομης στήλης πού ἀναφέρεται στόν ἡγέτη καί τήν κυβέρνηση. Στήν ἐπόμενη παράγραφο διαγράψω πολύ γρήγορα τίς μεταμορφώσεις τῆς ἀναπαράστασης, πού ικανοποιεῖ τήν βασική ἀνάγκη τῆς γνώσης, καί πού εἶναι ἡ ἐπιστήμη, ἐπιχειρώντας τήν γρήγορη κατασκευή τῆς ἱστορίας τῆς κυριαρχίας τῆς ἀναπαράστασης αὐτῆς, μέσα ἀπό τήν ἀνάγκη τῆς γνώσης, καί μέσα ἀπό τήν λατρεία τοῦ συμβόλου τῆς: Θεά Ἀθηνά, Ἅγιο Πνεῦμα-Σοφία τοῦ Θεοῦ καί ἐπιστήμη.

Στρεφόμενος στίς ἄλλες στήλες, μπορῶ γρήγορα νά δώσω παραδείγματα ἀλληλοαναφορᾶς τῶν σχημάτων καί κυριαρχίας τους ἀπό τό ἀνάλογο ἢ καί περισσότερα συγχρόνως χαρακτηριστικά τοῦ θρησκευτικοῦ στοιχείου. Τό σχῆμα τῆς οἰκογένειας, ἀναντίρρητα, θυμίζει-σημαίνει ἀσφάλεια, οἰκονομικές παροχές τόσο συμβολικές ὅσο καί ὑλικές. Δέν νομίζω ὅμως ὅτι ὑπάρχουν ἄνθρωποι, πού μποροῦν νά σκεφτοῦν

τήν οικογένεια, χωρίς να σκεφτούν την αγάπη, χωρίς να σκεφτούν γάμο, στέφανα και εκκλησία, χωρίς ενδεχομένως να σκεφτούν στρατό, πού χωρίζει την οικογένεια, και πού μέσα από τόν στρατό πιθανόν να περάσουν στην πατρίδα διαμέσου της εξουσίας και του έθνους. Μέ την τελευταία μου αυτή πρόταση δείχνω όριζόντιες και κάθετες αναφορές. 'Η οικογένεια, σάν σχήμα, μπορεί κάλλιστα να ακούει-αντιλαμβάνεται, κληρο, στρατό, σχολείο και πανεπιστήμιο, και αν ό σκεπτόμενος περάση στην επόμενη κατηγορία, μπορεί κάλλιστα να αντιλαμβάνεται, ασφάλεια, τάξη, δίκαιο, θυσίες πού είναι βασικές ανάγκες του ανθρώπου.

"Όταν ακούμε στρατός, ακούμε συγχρόνως έθνος και σωτηρία, όπως ακούμε μέσα στην κατηγορία του έθνους, ενδεχόμενα, νομιμότητα, πατρίδα, εξουσία. Είναι, όμως, δύσκολο, αν όχι απίθανο, να πούμε δικαστήριο και να ακούσουμε συγχρόνως παιδεία. "Αν όμως ακούσουμε νομιμότητα, μπορούμε μέ τό δικαστήριο να σκεφτούμε και την παιδεία. Θά ήταν επίσης δύσκολο να ακούσουμε συγχρόνως μέ τό σχήμα λαός τό σχήμα όρθοδοξία, αν δέν σκεφτούμε ενδιάμεσα πατρίδα, χωρίς και να είναι βέβαιο.

Δέν νομίζω ότι είναι απαραίτητο να συνεχίσω. 'Ο καθένας μπορεί να δοκιμάσει την λειτουργία της διάρθρωσης των σχημάτων μέ βάση τις δικές του παρατηρήσεις ή και τά βιώματα. 'Εκείνο πού όφείλω να επισημάνω άλλη μία φορά, είναι, ότι ή διάρθρωση των σχημάτων του σχεδίου και ό τρόπος αλληλοαναφοράς σέ κάθε άνθρωπο, παρουσιάζει ιδιαιτερότητες, έντονες πολλές φορές, πού όφείλονται στις συνθήκες κάτω από τις οποίες έσωτερίκευσε τά σχήματα και αναμφίβολα την ταξική τους θέση. "Ίσως, να μην έχω τονίσει ιδιαίτερα αυτό τό τελευταίο, αλλά τό έχω πει άλλεπάλληλες φορές, μιλώντας για την διαδικασία έσωτερίκευσης των σχέσεων δύναμης μεταξύ των ομάδων και των τάξεων ενός κοινωνικού σχηματισμού όπως και των συγκαιριακών συνθηκών.

Πρίν κλείσω την παράγραφο αυτή, θά ήθελα απλά και μόνο να αναφέρω άλλο ένα σύστημα σχημάτων-αναπαραστάσεων και τό θρησκευτικό χαρακτηριστικό πού υπερτίθεται και πού φαίνεται να κυριαρχεί, ίσως, λιγότερο τόν τελευταίο καιρό.

Θεός-Παντοδύναμος-Μεγαλοδύναμος Προστάτης	
Χ. Υπερδύναμη	
Δ. Προστασία Γ. Συμμαχία-Φιλία Β. Σύμμαχοι-φίλοι-φιλέλληνες Α. καλή θέληση σάν πράξη	Θρησκευτικό στοιχείο: μορφές βίωσης της κυριαρχίας του Χριστιανι- σμού και της κυριαρχίας των υπερδυνάμεων
καλή συμπεριφορά του πιστού ύπακοή, ύποταγή, συμμόρφωση	

Δ. ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗΣ ΕΝΟΣ ΚΥΡΙΑΡΧΟΥ ΣΧΗΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΟΥ

(Λατρεία της Θεᾶς Ἀθηνᾶς, τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τῆς ἐπιστή-
μης καὶ τοῦ πολιτισμοῦ)

Θά ἦταν μεγάλη παράλειψη, ἀπὸ μέρους μου, νά κλείσω τὴν προ-
σπασπάθεια αὐτή, δίχως νά σηματοδοτήσω τὴν «γνώση» ὡς κυρίαρχο
σχῆμα ἀντίληψης, καὶ συγχρόνως ὡς σύμβολο ἱεροποιημένο, ποὺ ἱκανο-
ποιεῖ μέ τὴν συμβολικὴ του κατανάλωση, τὴν βασικὴ ἀνάγκη τοῦ «φτω-
χοῦ» καὶ «ἀδύναμου» ἀνθρώπου, νά κυριαρχήσει ἀπὸ φόβο ἔστω καὶ
φαντασιακά-συμβολικά, διάβαζε ψεύτικα, πάνω στὴ φύση.

Θά ἦταν μεγάλη παράλειψη ἂν δέν σηματοδοτοῦσα τὴν «γνώση» ὡς
βασικὸ ὄργανο-μέσον κυριαρχίας, τῶν ὅσων ἐπιδιώκουν τὴν κυριαρχία,
ὅπως καὶ ἀντίστασης, αὐτῶν ποὺ κάνουν ἀντίσταση ἢ ἐπαναστατοῦν.
Μήπως δέν εἶναι ἀλήθεια ὅτι, οἱ διανοούμενοι βρίσκονται «μπροστάρη-
δες» στὰ ἐπαναστατικά κινήματα καὶ τοὺς πυρῆνες ἀντίστασης; (Ἑρα-
βικὸ κόσμος μέ τοὺς ἱερεῖς διανοούμενους, Οὐγγαρία, Πολωνία, Ἑλλάδα
τὴν ἐποχὴ τῶν συνταγματαρχῶν). Δέν νομίζω ὅτι εἶναι ἀνάγκη νά ἀνα-
φερθῶ στὸν Marx, τὸν Sartre ἢ τὸν Toynbee, ὁ τελευταῖος αὐτός δέν
τό λέει, ἀλλὰ τό ἀναγνωρίζει, ὅπως καὶ ὁ Weber ἄλλωστε, γιὰ νά πῶ ὅτι,
καμμία πράξη δέν εἶναι δυνατὴ ἐάν δέν σχηματιστεῖ πρῶτα στό φτωχό
μυαλό τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ τὴν πολυ-διαλεκτικὴν του σχέση μέ τό
περιβάλλον, ἢ εἰκόνα, τό σχῆμα, ἢ ἰδέα ἢ καὶ τό σύμβολο τῆς πράξης
αὐτῆς.

Μποροῦμε νά ἐξαιρέσουμε, βέβαια, τό κλασσικὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν
πράξη στὴν πράξη, ποὺ ὅμως συμβαίνει μόνον ἐφόσον τό σχῆμα τῆς ἔχει
ἐσωτερικευτεῖ «ἀσυνείδητα» ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ἀρκεῖ νά παρακολου-

θήσω, διάβαζε παρατηρήσω, τόν έαυτό μου γιά πέντε λεπτά τής ώρας ή νά άνατρέξω στήν Έλληνική παιδεία καί τούς Έλληνες σοφούς, ή καί άκόμη νά ρίξω μιά ματιά στόν Χριστιανισμό καί τά άρχαία έλληνικά, θρησκευτικά σχήματα, πού πολλά άπ' αυτά κυριαρχούν στά σχήματα τής Όρθοδοξίας -θά ήταν άδύνατο νά μή συνέβαινε αυτό, έφόσον ό Χριστιανισμός έγινε «σύστημα», βαδίζοντας σάν συρμός πάνω στίς σιδηροδρομικές γραμμές, άν μή τί άλλο, τής έλληνικής γλώσσας, δηλαδή τών δομών τής Έλληνικής σκέψης¹⁴-, γιά νά διαπιστώσω καί σέ σχέση μέ τήν νεοελληνική κοινωνική παιδεία, τά άκόλουθα κραυγαλέα.

Α. Έ λατρεία τής «γνώσης» είχε τήν πρώτη θέση στό άρχαίο έλληνικό θρησκευτικό σύστημα άναπαραστάσεων. Έ Θεά Έθηνά, γεννήθηκε άπό τήν σύμπτωση δύο «βίαιων» πράξεων, του πονοκέφαλου του Δία καί τής σφυριάς του Έφαιστου, πού έκανε νά ξεπεταχθεί ή θεία αυτή ύπαρξη. Άνδρικό προϊόν βέβαια.

Έ Θεά Έθηνά, (γνώση σάν σύμβολο), προστατεύει τήν γνώση σάν πράξη, δηλαδή τόν πολιτισμό, δηλαδή τόν Όδυσσέα, πού είναι πανούργος, όπως καί ό πολιτισμός άλλωστε.

Ό Όδυσσέας, δηλαδή ό πολιτισμός, (άκολουθώ στό σημείο αυτό τή σκέψη του Γ. Μανιώτη, θεατρικού συγγραφέα), είναι τόσο πανούργος, πού δέν αφήνει κανέναν δίχως νά τόν «καταφέρει», νά τόν διαφθείρει, νά τόν κάνει δυστυχισμένο όπως θά πεί ό Freud, άρκετές εκατοντάδες χρόνια άργότερα. Όλος ό κόσμος ύποφέρει άπ' αυτόν. Δέν σέβεται κανέναν καί τίποτε έμπρός στους σκοπούς πού βάζει. Πόσοι άπό τούς σκοπούς αυτούς άραγε επιδιώκουν τήν εύτυχία τών ανθρώπων; Διαβάστε ξανά τόν Όμηρο καί θά τό βρήτε, άν βέβαια ό Πεισίστρατος, μέγας τύραννος, σεβάστηκε τίς αλήθειες του Όμήρου καί εξαφάνισε, κατά τήν σύνταξη τών Όμηρικών επών, μόνον όσα έβαιναν αντίθετα στό μεγάλο του έργο. Άν ρίξετε μιά ματιά στόν Φιλοκτήτη του Σοφοκλή, θά δείτε πόσο λίγο κινδύνεψε ό γιός του Άχιλλέα νά χάσει τήν ανθρώπινη άγνότητά του άκολουθώντας τίς θείες συμβουλές του Όδυσσέα, δηλαδή του πολιτισμού, καί θά καταλάβετε άναμφίβολα πόσο πολύ έκτιμούσε ό συγγραφέας τόσο τόν Όδυσσέα όσο καί τόν πολιτισμό, άφού τούς άπογυμνώνει παρουσιάζοντας τήν ξεδιάντροπη πανουργία τους.

Ποιά είναι άνέκαθεν ή σχέση του Όδυσσέα (πολιτισμού) μέ τόν άνθρωπο (Φιλοκτήτη); Θά είμαι μήπως ύπερβολικός, άν παρατηρήσω ότι, ό πολιτισμός ποτέ δέν ενεργεί ό ίδιος, μέ τό δικό του πρόσωπο, αλλά πάντοτε μέ κάποιο «δανεικό», *ένδιάμεσο*, συμβολικό καί άγνό, πού άποκοιμίζει; Άγνός δέν ήταν ό γιός του Άχιλλέα, πού πρόβαλε ό Όδυσσέας άπέναντι στόν Φιλοκτήτη, ό Δούρειος ίππος, στήν Τροία, τά ποικίλα πρόσωπα πού παίρνει καί τούς ρόλους πού τόσο συχνά ύπο-

14. Βλ. Ε. Cassirer, ύπ. άνωτ. σελ. 45 καί τό τρίτο κεφάλαιο.

δύεται όταν πρόκειται να παρουσιαστεί και να δράσει.

Άγνός δέν είναι ο γέροντας, στόν όποιο τόν μεταμορφώνει ή σύμμαχος Θεά Ἀθηνά (γνώση), όταν φτάνει στήν Ἰθάκη ἢ μήπως άγνό δέν είναι τό πιό συνηθισμένο πρόσωπο τοῦ πολιτισμοῦ, δηλαδή, ο περιφημος «κανέννας», πού άσεβεί παντοῦ καί πάντοτε, ὅπως όταν τυφλώνει τόν Κύκλο-οπα, τό Μάτι τῆς Θάλασσας; Θυμηθεῖτε τήν πολύ γνωστή ταινία «Τσαϊνατάουν», ὅπου ο πατέρας βίασε τήν κόρη του καί πολλούς άλλους, μέ ποικίλους τρόπους, στό ὄνομα τῆς προόδου, ὅπως άλλωστε ὁμολόγησε καί ο ἴδιος. Μήπως ή προόδος είναι ή πανέμορφη καί πολυλατρεμένη Θεά, κόρη τοῦ Θεοῦ πολιτισμοῦ; Μήπως κατασκευάζω σύγχρονη μυθολογία;

Β. Ὁ άνθρωπος λατρεύει ὅτι φοβάται καί δένεται μαζί του¹⁵. Θά ἦταν ἀδύνατο, μέ βάση τό περιεχόμενο τῆς σχέσης αὐτῆς τοῦ ἀνθρώπου μέ τό περιβάλλοντο, νά σταματήσει ή λατρεία τῆς Θεᾶς Ἀθηνᾶς. Καί ή θεία αὐτή ὑπαρξη (ἀναπαράσταση) ὄχι μόνον ἐπιβιώνει στόν Χριστιανισμό, ἀλλά καί ἀποκτᾷ δύο πρόσωπα: α) τό Ἅγιο Πνεῦμα, παθητική δύναμη τοῦ πάνσοφου Θεοῦ καί β) τή Σοφία, ἐνεργητική κατάσταση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Τό ἀρχικό κυρίαρχο σχῆμα ἀντίληψης, σκέψης καί πράξης ποῦ κατασκευάζει τήν γνώση καί τήν κυρίαρχη θέση της στό ἀρχαῖο θρησκευτικό σύστημα ἀναπαραστάσεων, μεταμορφώνεται καί ἀναπαράγεται σέ ἕνα ἄλλο κυρίαρχο σύστημα, διατηρώντας ὅμως τήν ἀρχική του δομή, (τῆς γνώσης), ὅπως καί τήν κυρίαρχη θέση του, στό ἐσωτερικό τοῦ συστήματος αὐτοῦ, τόν Χριστιανισμό.

Τό πόσο ἔντονα βιώνεται κατά τήν περίοδο τῆς κυριαρχίας τοῦ Χριστιανισμοῦ καί τό πόσο σημαντική είναι ή «λατρεία» τῆς γνώσης, φαίνεται ξεκάθαρα ἀπό τίς βιαιότητες, τίς αἱρέσεις, τούς διωγμούς μέ τίς ὁποῖες καί συνδέεται ή ἱστορία της. Τί θά λατρεύεται περισσότερο. Ὁ Θεός, (ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄτομο) ἢ καί τό Ἅγιο Πνεῦμα (ή γνώση τοῦ ἀνθρώπου); Οἱ καυγάδες είναι μεγάλοι καί τά βιώματα ἔντονα. Ἐνας μεσσίας (ὁ υἱός), ἕνας κάποιος μεσολαβητής είναι ἀναγκαῖος. Ἐτσι ή

15. Δέν νομίζω ὅτι είναι ἀνάγκη νά ἀνατρέξω στίς μελέτες τῶν μεγάλων θεωρητικῶν ἢ τά μυθικά καί θρησκευτικά συστήματα ἀναπαραστάσεων, γιά νά διαπιστώσω, ὅτι δύο είναι οἱ τρόποι πράξης (ἀντίδρασης), ἐμπρός σέ κάθε ἀντικείμενο πού δημιουργεῖ φόβο: ή φυγή καί ή ἐπίθεση. Τί γίνεται ὅμως όταν τό ἀντικείμενο αὐτό είναι ὁ ἑαυτός μας, πρῶτος καί καλύτερος, καί ή φύση; Οὔτε νά φύγουμε μποροῦμε οὔτε νά ἐπιτεθοῦμε. Κατασκευάζουμε ὅλα ἐκεῖνα τά σύμβολα καί τίς θεωρίες, πού μᾶς ἐπιτρέπουν πρῶτα νά συμφιλιωθοῦμε μαζί τους καί στή συνέχεια, νά τά χρησιμοποιήσουμε. Νά ζήσουμε μαζί τους καί μέ τόν φόβο μας. Μήπως δίνω μιά κάποια ἐξήγηση τῆς ὅλης «εἰλικρινά ψεύτικης» θεωρίας-μύθου τῆς κυριαρχίας, διάβαζε *ἐπίθεση*, τοῦ ἀνθρώπου ἐναντίον στή φύση; Δέν θά ἤμουν ὁ πρῶτος. Βλ. ἐνδεικτικά, Ε. Cassirer, ὑποσ. ἀνωτ., σελ. 33-50.

κάπως έτσι, έχουμε την 'Αγία Τριάδα.

Ο άνθρωπος εξακολουθεί να λατρεύει μέσα από τούς φόβους του, τις αναπραστάσεις του έαυτού του, προβεβλημένες στον κόσμο.

Γ. Καί η αίματηρή κυριαρχία της «γνώσης», (σχήματος και αναπαράστασης) και η λατρεία της, φθάνουν μέχρι σήμερα. 'Η Θεά γνώση θριαμβεύει και η βιαιότητά της είναι πάντοτε μεγάλη. Είναι αιμοχαρής. 'Η σημερινή λατρεία της γνώσης επιτρέπει και ανθρωποθυσίες. Θά ανοίξετε πάλι την έφημερίδα σας κάποια μέρα και θά διαβάσετε για μία νέα ανθρωποθυσία, αυτοκτονία λέγεται αλλιώς, (αυτοθυσία), κάποιοι έφηβου ή έφηβης, -είναι ανάγκη να είναι νέοι και άγνοι, όπως πάντα άλλωστε-, που θυσιάστηκαν, επειδή απέτυχαν κατά τη λατρεία της Θεάς Γνώσης. Οι «σπουδές» είναι μία μορφή λατρείας της γνώσης, όπως και η επιστήμη, ή όποια, πέρα από πρακτική λατρεύεται και σαν θεά. Οι επιστήμονες είναι οι «ιερείς», οι «άγγελοι» της γνώσης, οι όποιοι, «έξ έπ' άγγέλματος», άγγέλουν, μιλούν την γνώση.

Μήπως κατασκευάζω, μία κάποια σύγχρονη μυθολογία. Μήπως δέν υπάρχουν μύθοι και μυθολογίες, αλλά μόνον αλήθειες μέ διάφορες μορφές. Δέν λέω κάτι καινούργιο.

«Η γνώση μās τραβά μπροστά

και 'μείς ακολουθάμε δίχως τη θέλησή μας

άδύναμοι, θύτες και θύματα γεμάτοι αίμα»,

έγραφε κάποιος στιχουργός πριν από μερικά χρόνια.

'Η 'Ελληνική κοινωνία είναι κορεσμένη από επιστήμονες-ιερείς. Μήπως πρόκειται για μία νέα μορφή λατρείας της γνώσης; Μήπως, ως λαός, χαρακτηριζόμαστε από την ιδιαίτερη λατρεία της. Φαίνεται, πώς η ιστορία των αίωνων και όχι των δεκαετηρίδων είναι εκείνη που παρήγαγε και αναπαράγει μονίμως μέσα μας τη διάθεση αυτή¹⁶.

ΒΑΣΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Pierre Bourdieu: "Esquisse d'une théorie de la pratique", DROZ, Genève-Paris, 1972, p. 269.
2. Pierre Bourdieu: "La distinction", Minuit, Paris 1979, p. 670.
3. Pierre Bourdieu-J.C. Passeron: "La reproduction" Minuit, Paris, 1971, p. 190.

16. Τό πρόβλημα της ανάδυσης του όρθολογισμού ως στοιχείου των σχημάτων αντίληψης σκέψης και πρακτικής, όπως και της θέσης του στην παραγωγή αντίλήψεων και πρακτικών στον ελληνικό πολιτικό χώρο, είναι που τίθεται σιωπηλά μέ την όλη εργασία. 'Η όριοθέτησή του θά ήταν όπωσδήποτε ένα πολύπλευρο και δύσκολο «έγχείρημα», πολύ περισσότερο, εάν επρόκειτο να τεθεί σε μία γρήγορη και συνοπτική εργασία, όπως ή παρούσα.

4. Pierre Bourdieu: "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies*, no 1, 1971 pp. 7-26.
5. Pierre Bourdieu: "Le marche des biens symboïques" *L'année sociologique*, vol. 22, 1973, pp. 49-126.
6. Pierre Bourdieu: "Questions de politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 16, Septembre, 1977, pp. 55-89.
7. Pierre Bourdieu: "Genèse et structure du champ religieux" *Revue Française de sociologie*, XII, 3, 1971.
8. Λουί 'Αλτυσέρ: «Γιά τόν Ζάκ Μονώ», *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχος 7, σελ. 112-122.
9. François Châtelet et Gérard Mairet: "Les Idéologies" Librairie Hachette, Paris, 1978, tome 1er, p. 315.
10. Louis Althusser: "Positions", Editions Sociales, Paris 1976.
11. Charles Wackenheim "La faillite de la religion d'après Karl Marx" P.U.F., Paris, 1963, p. 365.
12. Karl Marx "Le Capital" Editions Sociales, Paris, 1976, Livre 1er.
13. M. Weber: "Economie et Société", Traduction française, Plon, Paris 1971, Tome 1er, p. 650.
13. Ernst Cassirer: "Langage et mythe", Traduction française, Minuit, Paris, 1973, p. 125.
14. Claud Levi-Strauss: "La pensée sauvage", Plon, Paris, 1962, p. 389.
15. George Balandier: "Anthropologie politique", P.U.F, Paris, 1967, p. 240.
16. Mircea Eliade: "Traité d'histoire des religions", Traduction française, Payot, Paris, 1964, p. 390.
17. Ζάκ Μονό: «'Η τύχη καί ἡ ἀναγκαιότητα», 'Ελληνική μετάφραση, Ράππα, 'Αθήνα, 1971, σελ. 256.
18. François Jacob: "Le Jeu des Possibles", Fayard, Paris, 1981, p. 135.
19. A. Toynbee: "La religion vue par un historien" Gallimar, Paris, 1963, p. 316.

Ἡ Εωρία και

Κοινωνία

Επιθεώρηση των επιδότημών του ανθρώπου

5

ΙΟΥΝΙΟΣ 1991

ΑΝΤΩΝΗΣ ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ

Η «πορεία» των σύγχρονων κοινωνιών και η αναζήτηση της δικαιοσύνης

*Μορφές κοινωνικής συνείδησης
και τρόποι πολιτικής και θρησκευτικής συλλογικής
δικαίωσης στις σύγχρονες κοινωνίες.*

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΓΚΟΤΟΒΟΣ
Γλωσσικοί δείκτες ιδεολογικής προσαρμογής

ΚΩΣΤΑΣ ΓΑΓΑΝΑΚΗΣ
Τα Annales 1929-1990:

Σχολή ιστορίας ή κίνηση ιστορικών;

ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΡΕΜΜΥΔΑΣ
«Μάχου υπέρ πίστεως και πατρίδος».
Μεθοδολογικές προτάσεις για τη μελέτη του Εικοσιένα

ΑΝΤΩΝΗΣ ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ
Η πορεία των σύγχρονων κοινωνιών και η
αναζήτηση της δικαιοσύνης

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΔΙΗΜΕΡΟ:

Η ΔΕΣΜΕΥΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑΣ
Γράφουν οι: Δ.Α. ΑΝΑΠΟΛΙΤΑΝΟΣ, Θ. ΒΕΛΙΚΟΣ, Γ. ΒΕΛΤΣΟΣ,
Σ. ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ, Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Κ.Μ. ΚΩΒΑΙΟΣ,
Α. ΜΠΑΛΤΑΣ, Δ. ΡΟΚΟΣ, Δ.Α. ΦΑΤΟΥΡΟΣ

ΚΡΙΤΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ, ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΕΣ, ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ ΑΡΘΡΩΝ

Και όμως η πορεία συνεχίζεται. Οι κοινωνίες εγείρονται και καταρρίπτουν αρκετές από τις πιο σκληρές μορφές θεσμικοποιημένης πολιτικής και οικονομικής βίας. Η αντίληψη σύμφωνα με την οποία υπάρχει μια από την ιστορία προκαθορισμένη πορεία προς μια κάποια άμεση, ολοκληρωμένη, αλλά και απόλυτη μορφή «σωτηρίας» των κοινωνιών, χάνει σχεδόν όλα τα ερείσματα της τόσο στην ιστορική και συλλογική εμπειρία της ανθρωπότητας όσο και στις ατομικές συνειδήσεις. Οι ποιήσεις μορφές γραφειοκρατικής και στρατοκρατικής βίας, νομιμοποιημένες από το δράμα της «αναγ-γελθείσης σωτηρίας των κοινωνιών», καταγράφονται ως κάποιες από τις χειρότερες μορφές κοινωνικής κυριαρχίας, εκμετάλλευσης και καταναγκασμού. Οι επαναστατικές μεταβολές της περιόδου 1989-90 στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης αποτελούν τη βάση και την αρχή των διαπιστώσεων αλλά και των συνειδητοποιή-σεων αυτών.

Η αναζήτηση της δικαιοσύνης όμως, όχι μόνον δεν ανακόπτε-ται, αλλά και συνεχίζεται εντονότερη. Εκτός και αν αποδεχθούμε ότι οι κοινωνίες μας έχουν προσεγγίσει έναν πραγματικά ικανοποι-ητικό βαθμό κοινωνικής δικαιοσύνης και ανθρώπινης ολοκλήρωσης. Εκτός και αν παραδεχθούμε ότι ο άνθρωπος, στην απελπιστικά βραχύχρονη πορεία των μερικών χιλιάδων ετών της ιστορίας του,

προέβλεπε τα όρια της εξέλιξης του είδους, και επομένως οι νέες μορφές κοινωνικής οργάνωσης και ανθρώπινης ζωής κατ'εξοχήν και πρώτο μέλλον δεν μπορούν παρά να είναι παραλειτουργικές, σχετικά καλύτερες, των ήδη υπαρχουσών.

1. Η «ωριμότητα» των κοινωνιών, ο πολιτικός μεσοσπασμός και οι μορφές συλλογικής δικαίωσης.

«Ανωριμότητα είναι η αδυναμία του ανθρώπου να μεταχειρίζεται το νου του χωρίς καθοδήγηση ενός άλλου», έγραψε ο Kant, επιχειρώντας να θέσει τις αρχές του Διαφωτισμού και της ελευθερίας. Αν, αναστρέφοντας την πρόταση αυτή, αποδεχόμαστε ότι ο άνθρωπος ωριμάζει στο βαθμό που, μετά από την ενηλικίωσή του και μια κάποια σοβαρή παιδεία, μεταχειρίζεται το νου του δίχως την καθοδήγηση ενός άλλου, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι κοινωνίες «ωριμαίνουν» στο βαθμό που συνειδητοποιούν ότι τα οράματά μιας άμεσης, απόλυτης και μεσαιωνικής θα λέγαμε «σωτηρίας» δεν μπορούν να είναι εφικτά. Όταν, δηλαδή, αποκτούν τη μορφή εκείνη «συλλογικής συνειδητοποίησης», κοινωνικής και ιστορικής, σύμφωνα με την οποία η ολοκληρωμένη και ιδανική κοινωνία δεν πρόκειται να αναδυθεί στο άμεσο παρόν, στα πλαίσια μιας και μόνον ιστορικής στίγμης, και ότι θα ήταν πραγματικά πολύ δύσκολο για μια και μόνον κοινωνική ομάδα, κοινωνικο-πολιτική οργάνωση ή και κοινωνική τάξη από μόνη της, όσο ισχυρή κι αν είναι, να οδηγήσει μια κοινωνία σε έναν τέτοιο δρόμο άμεσης σωτηρίας και «ευτυχίας». Η απόρριψη ενός τέτοιου ονείρου αφήνει, βέβαια, ένα μεγάλο νοηματικό κενό στις μορφές ατομικής και συλλογικής συνειδητοποίησης των ανθρώπων, γεγονός που σημαίνει ότι το νοηματικό περιεχόμενο της ιστορικής και δημιουργικής συνειδητοποίησης και πράξης θα πρέπει πλέον να αναζητηθεί αλλού.

Αν νόημα είναι αυτό που επιτρέπει στον άνθρωπο να δώσει περιεχόμενο στη ζωή του, το περιεχόμενο αυτό μπορεί να συγκροτηθεί και να υλοποιηθεί με δύο τρόπους. Πρώτον, μέσα και μέσω της πρακτικής καθημερινής υλικής, ηθικής και αισθητικής κοινωνικής του υπόστασης και ζωής —τρόπος κυρίως πολιτικός— και δεύτερον, στο βαθμό που το πρώτο γίνεται ιστορικά δύσκολο ή αδύνατο, μέσω μιας εκ των προτέρων φαντασιακής βίωσης μιας

1. Πρόκειται για πρόταση του Kant στο έργο του «Τι σημαίνει διαφωτισμός», στη συλλογή άρθρων με θέμα Τι είναι Διαφωτισμός, Αθήνα 1989.

2. Σχετικά με το τι μπορεί να είναι και να σημαίνει το νόημα, βλ. το άρθρο μου «Νόημα και Κοινωνία», Λεβιάθαν, 4.

μελλοντικής και αναμενόμενης ευτυχίας και δικαίωσης, είτε σε τούτον εδώ τον κόσμο είτε σε κάποιο άλλο, ανώτερο και μεταφυσικό —τρόπος κυρίως θρησκευτικός—. Η βασιμότερη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στους δύο, είναι ότι ο πολιτικός τρόπος είναι ιστορικός, εγώσημος και σχετικός, ενώ ο θρησκευτικός είναι απόλυτος, α-ιστορικός και συνδέεται με μια κάποια υπερβατική αντίληψη της υπαρκτής και του Κόσμου. Είναι επίσης πολύ πιθανόν οι δύο αυτοί τρόποι να συντίθενται και να αλληλοσυμπληρώνονται στους κόλπους μιας ιστορικής κοινωνίας, μέσω των μορφών καθημερινής πράξης, και επομένως μέσω των κοσμοθεωρητικών αντιλήψεων που έχουν αναδυθεί και κυριαρχήσει. Και, όπως πρέπει να γίνει κατανοητό, οι δύο αυτοί τρόποι αποκρουστικότητα και υλοποίησης του νοηματικού περιεχομένου της ζωής αποτελούν τους καταρχήν δύο τρόπους ατομικής και συλλογικής δικαίωσης των ανθρώπων που αναπτύσσονται στους κόλπους μιας κοινωνίας.

Θα μπορούσαμε επί παραδείγματι να देखούμε, ότι οι σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες της Ευρώπης, στις οποίες θα επανέλθουμε και στην τρίτη παράγραφο, παρέχουν στα μέλη τους, στο βαθμό που το κάνουν (!), και τους δύο βασικούς τρόπους που αναφέραμε. Καταρχήν έναν τρόπο πολιτικο-κοινωνικής και άμεσης δικαίωσης, που οφείλεται στην κοινωνική υλική και ηθική ζωή και οργάνωση, και για όσους πιστεύουν σε έναν κάποιο θεό, έναν τρόπο θρησκευτικής αναγνώρισης, ο οποίος συνδέεται κυρίως με τη μεταθανάτια ζωή σε έναν άλλο κόσμο ή με τις δοξασιές άλλων θρησκευτικών και υπερβατικών αναζητήσεων ρευμάτων, και ο οποίος πιθανόν να συμπληρώνει τα κενά που αφήνει ο πρώτος. Ο δεύτερος αυτός τρόπος αναγνώρισης και δικαίωσης οφείλεται στην ανάγκη του ανθρώπου να συλλάβει, να απεικονίσει και να υλοποιήσει τις «συμπαντικές» του διαστάσεις, την πρακτική, δηλαδή, αλλά και φαντασιακή ταυτόχρονα σχέση του με τον σύμπαντα Κόσμο. Ανάγκη που απορρέει από την «παρουσία» του Σύμπαντος, το οποίο αποτερεί την άλλη πλευρά της υπαρκτής ή, με άλλα λόγια, το διαλεκτικό «εγν-πλήρωμα» της υλικής, ηθικής και αισθητικής πρα-

3. Για τη σημασία και την κοινωνική δυναμική της θρησκευτικής και πολιτικής δικαίωσης ομιλούν τόσο ο Marx όσο και ο Weber. Βλ. σχετικά, Εβραϊκό Ζήτημα, Αθήνα, 3η έκδ. 1990, και την Κοινωνιολογία της θρησκείας του Weber στο *Economie et Societé*, Paris 1987.

4. Το θέμα το οποίο επεξεργάζεται ουσιαστικά ο Weber στο Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού, Αθήνα 1984, είναι η επίδραση του θρησκευτικού τρόπου δικαίωσης στις οικονομικές φάσεις δραστηριότητας του ανθρώπου.

ματικότητα του ανθρώπου. Τη διαλεκτική αυτή σχέση ανθρώπου-Συμπαντος, άλλωστε, αποχρυστάλλωνουν και υλοποιούν, με ποιήλους και διαφωτιστικούς τρόπους, όλες οι θεότητες και οι θεοί της ιστορίας.

Η άμεση αναζήτηση μιας «ιδανικής κοινωνίας», όπως εκφράστηκε στα οράματα της σύγχρονης εποχής, ως άμεση και αναγκαία, πιθανή και ερμητική, «αυριανή μάλιστα», σε τούτον εδώ τον Κόσμο, από την επαναστατική δραστηριότητα των ιδίων των κοινωνιών ή κάποιων κοινωνικών ομάδων και τάξεων, μπορεί να αποτελέσει, όπως και αποτέλεσε, το συμπυκνωμένο περιεχόμενο ή έναν ισχυρό τρόπο σύνθεσης και των δύο τρόπων ατομικής και συλλογικής δικαίωσης του ανθρώπου που θέσαμε πιο πάνω.⁵ Τότε η αναζήτηση αυτή αποκτά απόλυτο χαρακτήρα και απαιτεί απόλυτες θυσίες. Στην αναζήτηση της δικαίωσης προτιμάται η γοητεία του απόλυτου και του υπέρχου, γοητεία που μπορεί να ασκήσει τεράστια επίδραση στις νοηματικές ανάγκες και αναζητήσεις κάποιων κοινωνικών ομάδων, τάξεων ή και κοινωνιών ακόμη, πολύ περισσότερο μάλιστα όταν υπάρχει στέρηση υλικών, ηθικο-πολιτικών και αισθητικών αγαθών.⁶

Το αποτέλεσμα, βέβαια, είναι γνωστό από την ιστορία του ει-

5. Μια καταπληκτική σύνθεση του πολιτικού και του θρησκευτικού τρόπου δικαίωσης έχουμε στην εθνική εβραϊκή θρησκεία. Η «σωτηρία» του εβραϊκού έθνους, που αποτελεί τη με συμβόλαιο δοσμένη υπόσχεση του Ιεχωβά, η λύτρωση δηλαδή, δεν είναι υπερβατική και δεν εντάσσεται σε κάποιον Άλλο Κόσμο, όπως συμβαίνει με τις θρησκείες του Ιησού Χριστού. Είναι εγκόσμια, ιστορική και συλλογική, και αποβλέπει στην ιστορική και υπέρτατη δικαίωση του «Εκλεκτού Λαού» των Εβραίων.

6. Η μελέτη της περιόδου του 1ου, 2ου και 3ου αι. μ.Χ. οδηγεί τους ιστορικούς να αποδέχονται ότι η αναζήτηση ιστορικής ή «υπερβατικής», έξω από τον ιστορικό κόσμο, δικαίωσης στους κόλπους της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας αποκτά τρομακτικές διαστάσεις και αποτελεί αίτημα όλων των κοινωνικών τάξεων, με διαφορετικό φωνικό περιεχόμενο. Βλ. E.R. Dodds, *Pagans et Chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris 1979, A.D. Nock, *Christianisme et hellénisme*, Paris 1973, όπως επίσης και *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford 1933. Πάνω σ' αυτήν την ίδια θέση στηρίζεται και ο Engels, στο άρθρο του για την ανάνηψη του πρωτόγονου Χριστιανισμού, «Contibution à l'histoire du christianisme primitif», στο Marx-Engels, *Sur la religion*, Paris 1972, σ. 311. Πέραν τούτου, αναζήτηση μιας κάποιας μορφής δικαίωσης από τις ομάδες των διασωσμένων, όταν αυτές αποκόβονται από τη στρατιωτική και πολιτική δραστηριότητα και επομένως από τις ιστορικές μορφές δικαίωσης, οδηγεί στην παραγωγή απ' αυτούς της ιδέας της λύτρωσης. Πρόκειται για μια από τις βασικές προτάσεις του Weber, *'Economie et Société*.

κοστού αιώνα, τον «ιγροφειοκρατικό ολοκληρωτισμό» των κοινωνιών της Ανατολικής Ευρώπης, και τις μορφές φασισμού της Δυτικής. Το όραμα της ιδανικής κοινωνίας για τις πρώτες και της «υπέρτατης» ή πανίσχυρης κοινωνίας για τις δεύτερες, βιωμένο εκ των προτέρων μεσσιανικά και απόλυτα, δεν εκφράζει παρά την παρορμητική στάση των κοινωνικών συνόλων, τόσο απέναντι στον άνθρωπο όσο και απέναντι στην ιστορία. Η παρορμητική επιθυμία για ευτυχία και ολοκλήρωση, συνδυασμένη με τη νοηματική ανάγκη ταύτισης ή και υπαρξιακής σύνδεσης με τον σύμπαντα Κόσμο, σφενδονισμένη στο άμεσο μέλλον εξαιτίας της έλλειψης ή του φόβου έλλειψης άλλων καθημερινών κοινωνικών μορφών υλικής, ηθικής και αισθητικής αναγνώρισης και δικαίωσης, μετατρέπεται στην εκ των προτέρων βίωση και απόλυτη αναζήτηση της ιδανικής ή υπέρτατης αυριανής κοινωνίας. Το απόλυτο όνειρο, οι απόλυτες ανάγκες για κοινωνική αναγνώριση και δικαίωση, οι απόλυτες ανάγκες για τη «σωτηρία της κοινωνίας» και επομένως για την ιδανική κοινωνία, οφειλόμενες και συντηρούμενες από την εκρηκτική αφριβώς στέρηση ή τιτανόν φόβο μελλοντικής στέρησης, μετατρέπονται στο παρόν, σε απόλυτο παρόν, σε ολοκληρωτικό παρόν. Τόσο η ιδανική όσο και η υπέρτατη κοινωνία αποτελούν κλασικά παραδείγματα «πολιτικού μεσσιανισμού», τα οποία συνθέτουν τον απόλυτο χαρακτήρα του θρησκευτικού τρόπου συλλογικής δικαίωσης και τον ιστορικό, εγκόσμιο και σχετικό του πολιτικού.

Δεν θα πρέπει να απορούμε που οι άνθρωποι, οι ομάδες και τα κινήματα, οι οποίοι ανήγγειλαν και επιδίωξαν με μεσσιανικό τρόπο την ιδανική ή την «υπέρτατη» κοινωνία, ήταν ακριβώς εκείνοι, άνθρωποι και κινήματα, πολιτικά όπως και θρησκευτικά—οι ομοιότητες είναι πράγματι εκπληκτικές—που εγκαθίδρυσαν καθοδηγητές του νου, της συνείδησης και της πολιτικής πράξης, ιδρύοντας στη συνέχεια ολοκληρωτικά καθεστώτα, υποβιβάζοντας και διατηρώντας στην ανωριμότητα τόσο τον άνθρωπο όσο και τις κοινωνίες.

Η μεσσιανική αναζήτηση σωτηρίας από τις κοινωνίες, ο «πολιτικός μεσσιανισμός», οφείλεται σε δύο βασικούς και ολικούς χαρακτηριστήρα παράγοντες. Πρώτον, στις κακές οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες ύπαρξης ευρύτατων κοινωνικών ομάδων και τάξεων, που οδηγούν στον εκχυδαϊσμό της καθημερινής ζωής και δεν επιτρέπουν την ανάπτυξη των βασικών τρόπων δικαίωσης. Και δεύτερο, στην πραγματική έλλειψη μορφών πολιτικής και ιστορικής συνείδησης, τέτοιας ποιότητας και περιεχομένου, που να μην ενδίδουν στα μεσσιανικά όνειρα και παρορμήσεις, όταν αγγέλλουν μια

«χωριστή» ιδανική κοινωνία. Ο πρώτος παράγοντας είναι μικροϊστορικός και θα μπορούσαμε να πούμε ότι αφορά καταστάσεις και μεταβολές δεκαετιών ή και ενός αιώνα. Ο δεύτερος είναι μακροϊστορικός και προέρχει από τις πραγματικές μεταβολές χιλιάδων ετών. Οφείλεται, με άλλα λόγια, στη «νεαρή» ηλικία των κοινωνιών του ανθρώπου. Ο άνθρωπος, μέσα από τη σχέση του με τη Φύση, κατά την πορεία των ελάχιστων χιλιάδων ετών της ιστορίας του, δεν συμπεριλήφθηκε με την τυχαία και αυθαίρετη παρουσία του στον Κόσμο, και αναζήτησε με εκρηκτικό τρόπο είτε μια κάποια «συμπαντική» και επομένως «θετική» και απόλυτη δικαίωση είτε μια κάποια κοινωνική, συλλογική και σε τούτον εδώ τον Κόσμο, φυγή από τις πραγματικές συνθήκες της ζωής του, όταν αυτές γίνονται ισοπεδωτικές και απάνθρωπες. Εδώ το όνειρο μιας κάποιας ιδανικής κοινωνίας βιώνεται εκ των προτέρων.

Ο ατόνυτα ή ο σε μεγάλο βαθμό στερημένος υλικών, ηθικών και αισθητικών αγαθών άνθρωπος φαντάζεται τον εαυτό του δημιουργό της ιδανικής και τέλειας κοινωνίας, νομιμοποιώντας μάλιστα την επιθυμία του αυτή με τη «μυθοποίηση» της επιστημονικής γνώσης, η οποία καλείται να μετατρέψει το πιθανό σε αναγκαιότητα. Έτσι, τη θέση της πραγματικά πιθανής, σημαντικής αλλά κυρίως άμεσα υλοποιήσιμης καθύστερησης των όρων ζωής λαμβάνει το όραμα της μεσοανικής δημιουργίας μιας ιδανικής ή μιας «υπερτάτης» κοινωνίας. Και εδώ ευρίσκεται, όπως αναφέραμε, το τραγικό φάσμα των αναζητήσεων των ευρωπαϊκών κοινωνιών του 19ου και 20ου αιώνα. Δίχως αυτό να σημειώνεται, ότι οι μορφές απόλυτης και ολοκληρωτικής αναζήτησης της ιδανικής κοινωνίας από τη μια πλευρά, και της «υπερτάτης» από την άλλη, τα ολοκληρωτικά καθεστώτα της Ανατολικής Ευρώπης και ο φασιστικός ολοκληρωτισμός της Δυτικής, θα ήταν δυνατόν να τεθούν στο ίδιο «κεφάλαιο».

Όπως όλο και περισσότερο γίνεται συνείδηση ότι ο άνθρωπος δεν είναι από τη φύση του μήτε καλός μήτε κακός, αλλά ότι μπορεί να συνθέτει τις παρορμήσεις, τις ικανότητες και τις δυνάμεις του, θετικές και αρνητικές, προς μια δημιουργική και ανελεύκτική πορεία (πρόκειται για τον μέχρι εδώ ιστορικά αναδυόμενο άνθρωπο), έτσι θα πρέπει να συμπεριλαμβανόμε με δύο διαπιστώσεις. Πρώτον, την τυχαία παρουσία της ανθρωπότητας στον Κόσμο, και δεύτερον, την αδυναμία μιας οποιασδήποτε άμεσης, μεσοανικής και λυτρωτικής ανάδυσης μιας κάποιας ιδανικής κοινωνίας. Η ανθρώπινη δημιουργία, και όταν ακόμη είναι, διότι μπορεί να είναι, έξοχη, υπέροχη και «ατα-πλήγαστη», και τότε δεν παύει να υπόκειται στους

Η ΠΟΡΕΙΑ ΤΩΝ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΩΝ & Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ 89

καταναγκασμούς μιας άπειρα και πολυμύρια γόνιμης και «άφθορης» Φύσης, η οποία μπορεί και αποκατάδιόκοτα κάθε μορφή και κάθε κίνηση, αδιαφορώντας για τις μορφές και τα είδη ζωής, όπως το ανθρώπινο, που αναδύονται και εξαφανίζονται στους κόλπους της. Αυτό σημαίνει με άλλα λόγια, ότι η επίτευξη διαδοχικών μορφών ιδανικής κοινωνίας, διότι «τη» ιδανική κοινωνία, αν λάβουμε υπόψη μας τη συνεχή κίνηση και μεταβολή των κοινωνιών, είναι αδύνατη, θα είναι το αποτέλεσμα μακρόχρονης και επίπονης δημιουργικής εργασίας, που θα έχει στρέψει και ασκήσει ο άνθρωπος, όχι μόνο πάνω στα κοινωνικά συστήματα και τη Φύση, αλλά ταυτόχρονα και πριν απ' όλα πάνω στον ίδιο του τον εαυτό.

Η απόρριψη λοιπόν των μεσοανικών ονείρων και η απόρριψη της συλλογικής θεοποιημένης βίας που δημιουργεί φωτισμένους, καθοδηγητές, από τη μια πλευρά, και ανελεύθερους ανθρώπους, από την άλλη, αποτελεί ένα μικρό βήμα μπροστά, προς νέες μορφές κοινωνικής και ιστορικής συνείδησης, τόσο των ανθρώπων ως υποκειμένων όσο και των κοινωνιών ως οργανωμένων μορφών ενότητας των ανθρώπων.

Η κοινωνική και ιστορική αυτή μορφή συνείδησης όμως δεν σημαίνει ότι οι κοινωνίες του ανθρώπου δεν μπορούν να γωρίσουν, στο άμεσο παρόν, «ήπιες», πραγματοποιήσιμες και ικανοποιητικές μορφές ευτυχίας, ολοκληρώσεως και δικαίωσης. Η διεύρυνση της δημοκρατίας, η δυναμική μείωση των μορφών οικονομικής αλλά και κοινωνικής ανισότητας, και η ολόπλευρη ανάπτυξη της παιδείας: οικονομικά πρακτικής, ηθικής (δηλαδή πολιτικής), και αισθητικής, που θα μπορούσαν να επιτρέψουν την ανάπτυξη όλων των μορφών καθημερινής και άμεσης υλικής, ηθικο-πολιτικής και αιδητικής δικαίωσης και αναγνώρισης των ανθρώπων αποτελούν οδοντική διαίτηση της κατεύθυνσης προς δικαιότερες μορφές μιας πρώτης οριοθέτησης της κατεύθυνσης προς δικαιότερες μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Και η πρόταση αυτή δεν σημαίνει κατ' ανάγκη αποδοχή του υπάρχοντος οικονομικού και κοινωνικού συστήματος, το οποίο άλλωστε μετασχηματίζεται ταχύτατα διαμέσου του μετασχηματισμού των καπιταλιστικών τρόπων παραγωγής που διαχέονται σε όλες τις κοινωνίες της ανθρωπότητας. Αλλά αντιθέτως, νομίζουμε ότι μπορεί να αποτελέσει ένα σταθερό σημείο εκκίνησης προς αναζήτηση δικαιότερων μορφών κοινωνίας σε κάθε και για κάθε ιστορική περίοδο. Μακροϊστορικά, βέβαια, θα μπορούσαμε να προβλέπουμε στην ποιοτική ολοκλήρωση του ανθρώπινου είδους, ολοκλήρωση που όπως φοβόμαστε θα απαιτήσει την πορεία αρκετών χιλιάδων ετών, έτσι και αν αυτό από πρώτη ματιά φα-

ντάζει απίθανο και δίχως νοηματικό περιεχόμενο για τη σύντομη ύπαρξή μας.

Και δεν μπορούμε αναμφίβολα εδώ, όπως γίνεται άμεσα κατανοητό από τη λογική του κειμένου, να υποθέσουμε αλλά ούτε και να υποδεικνύουμε μια κάποια συγκεκριμένη πορεία, μια κάποια έτοιμη συνταγή. Ένα πρώτο, ίσως, βήμα είναι να συμφιλιωθούμε με την ιδέα μιας μακρόχρονης, ιστορικής και κοπιαστικής δημιουργίας, που μπορεί να καταλήξει σε δικαιότερες μορφές κοινωνίας, επιτυγχάνοντας όλο και πιο βέβαιες μορφές κοινωνικής ισότητας και ανθρώπινης ολοκλήρωσης. Και τούτο φυσικά, στο βαθμό που η «αρχαϊκή» και εγχειριστική παρορμητικότητα των σύγχρονων ανθρώπων δεν κατ'αστρέφει με τις καταναλωτικές και ανορθολογικές της εκρήξεις, κατά τις επόμενες δεκαετίες, τη γήινη κληρονομιά αρχαίων εκατομμυρίων ετών.

2. Μορφές συλλογικής συνείδησης, η διαχείριση της βίας και οι «νόμοι» της ιστορίας (;)

Η γνώση και η συνείδηση ότι οι θεσμοποιημένες μορφές κρητικής και στρατοκρατικής βίας δεν μπορούν να οδηγήσουν σε καμία μορφή δίκαιης κοινωνίας αποτελεί το άλλο σκέλος των μεγάλων διαπιστώσεων του τέλους του αιώνα. Η οργανωμένα και μακρόχρονα ασκούμενη βία δεν μπορεί να αποτελέσει παρά την εκ των προτέρων εκμηδένιση μιας οποιασδήποτε πιθανότητας να δημιουργήσουμε δικαιότερες κοινωνίες⁷. Αν υπάρχουν νόμοι που διέπουν τη ζωή και την κίνηση των κοινωνιών και της ιστορίας, υπόθεση που δύσκολα πλέον θα μπορούσε να υποστηριχθεί, σίγουρα δεν είναι νόμοι εξέλιξης και πορείας, μέσω των οποίων διαφαίνονται τα αναγκαία στάδια μετασχηματισμού των κοινωνιών, αλλά ίσως νόμοι εξισορρόπησης των μορφών δύναμης που αναπτύσσονται μέσα και μέσω των οικονομικών και εξουσιαστικών σχέσεων, και επομένως των μορφών βίας.

Αν τις δούμε λοιπόν από τη σκοπιά των μορφών κοινωνικής βίας, οι κοινωνίες του ανθρώπου θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως οι

7. Το θέμα της βίας ως μέσου πολιτικής δράσης έχει τεθεί και έχει απαντηθεί με ποικίλους τρόπους, θετικούς ή αρνητικούς, πάμπολλες φορές αρχίζοντας από τους αναρχικούς και φθάνοντας μέχρι και τα εργατικά και επαναστατικά κινήματα του 20ου αι. Νομίζουμε πλέον ότι για πρώτη φορά αναπτύσσεται στην ανθρωπότητα η ιστορική συνείδηση ότι η βία δεν μπορεί να οδηγήσει σε τίποτε το θετικό.

οργανωμένοι τρόποι άσκησης, διαχείρισης αλλά και κυρίως υπέρβασης της ατομικής και συλλογικής βίας σε μορφές κοινωνικής ευτυχίας και δυστυχίας.

Όλα συμβαίνουν με τέτοιον τρόπο στην ιστορία της ανθρωπότητας, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η μακροπρόθεσμη παραγωγή και μετασχηματισμός ενός κοινωνικού συστήματος εξαρτάται άμεσα, μεταξύ άλλων συνθηκών και παραγόντων, και από την εξισορρόπηση ανάμεσα στις μορφές φυσικής βίας: πολιτικής και οικονομικής, από τη μια πλευρά, και συμβολικής⁸, από την άλλη. Όπως γίνεται φανερό, ένα κοινωνικό σύστημα δεν μπορεί να αναπαρχθεί μακροπρόθεσμα εάν υποκαταστήσει τις μορφές συμβολικής βίας, τις μορφές δηλαδή εκείνες της βίας οι οποίες, μη γινόμενες αισθητές ως τέτοιες, αποκαθιστούν έναν «ελάχιστο βαθμό» συνείδησης, με μορφές οικονομικής και πολιτικής βίας. Όταν στη θέση της συνείδησης, της συμβολικής δηλαδή βίας, με όλα τα αρνητικά στοιχεία της επιβολής και κυριαρχίας των οποίων τη διαχείριση επιτρέπει, τίθεται μακροπρόθεσμα η «ανοιχτή», κρατική: οικονομική και φυσική βία, η ιστορία έδειξε ότι το σύστημα αυτό θα καταρρεύσει ή θα ανατραπεί, και στις περιπτώσεις ακόμη εκείνες που εξωτερικά εμφανίζεται ισχυρό. Θεωρούμε δε πως τα καθεστώτα της Ανατολικής Ευρώπης εμπίπτουν στο παράδειγμα αυτό.

Οι χειρότερες μορφές άσκησης φυσικής και κρατικής βίας που έχουμε στην ιστορία τουλάχιστον της Μεσογείου δεν είναι εκείνες που αναπτύχθηκαν στην Οικουμενική Ρωμαϊκή πολιτική κοινωνία ή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Στην τελευταία αυτή, η βία δεν είχε θεσμοποιημένο και μόνιμο χαρακτήρα. Ασκήθηκε για λόγους κατάκτησης και επιβολής και επαναλαμβανόταν βέβαια απάνθρωπη στις περιπτώσεις εξεγέρσεων και εθνικών επαναστάσεων. Η Οθωμανική κυριαρχία αναπαράγεται κυρίως με βάση την αρχή της σχετικής εσωτερικής αυτονομίας των υπόδουλων λαών. Εκεί όπου η άσκηση ανοιχτής καθημερινής βίας έφθασε σε υψηλούς βαθμούς,

8. Κάθε εξουσία συμβολικής βίας, δηλαδή κάθε εξουσία που κατορθώνει να επιβάλει νόμματα και να τα επιβάλει ως νομιμοποιημένα αποκρυσθώντας τις σχετικές δυνάμεις οι οποίες αποτελούν τις βάσεις της δύναμής της, προσθέτει την καθή της δύναμη, καθορά συμβολική, σ' αυτές τις σχέσεις δύναμη». Πρόκειται για την εναρκτήρια πρόταση των P. Bourdieu και C. Passeron, στο κεφάλαιο για τη συμβολική βία στην εργασία τους *La Reproduction*, Paris 1970, σ. 18. Πέρα από τις σελίδες στο βιβλίο αυτό, η προβληματική της συμβολικής βίας θα κατανοηθεί καλύτερα σε σχέση με τις μορφές ανοιχτής βίας και τις τρεις μορφές «καταλάτουν»: δύναμη, οικονομικό και συμβολικό, που αναλύονται στο βιβλίο του P. Bourdieu *Le sens pratique*, Paris 1980, σ. 209 κ.ε., 216 κ.ε.

είναι η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, ο ελληνικός, δηλαδή, Μεσαίωνα³, και απορροβεί η Αυτοκρατορία των Αχαιμενιδών. Περσία του Κύρου του Μεγάλου, 4ος-5ος αι. π.Χ. Η Αυτοκρατορία των Αχαιμενιδών απορροβεί ένα εντελώς ιδιαιτερό παχάδειγμα, διότι οι μορφές συμβολικής βίας, νομιμοποίησης δηλαδή της εξουσίας μέσω της θρησκείας, της ιδιαιτερής «βασίλικης» ιδεολογίας και των τελετών, αποκτούν έναν εντελώς ιδιόμορφο χαρακτήρα, για το λόγο ότι πολλὰ μορφές ανοιχτής βίας ενσωματώνονται σ' αυτές με μοναδική «τέχνη». Έτσι έχουμε μια εντελώς «εξαιρετική» εξισορρόπηση των μορφών φυσικής και συμβολικής βίας που επέτρεψαν την αναπαράγωγή του συστήματος και πέρα από τα χρονικά όρια της αυτοκρατορίας, στα πλαίσια των Ελληνιστικών βασιλείων.

Στη Βυζαντινή αυτοκρατορία όμως, παρόλη την ιδεολογική κυριαρχία του Χριστιανισμού, θρησκείας της αγάπης και της ισότητας, μέσω του οποίου αναπτύχθηκαν όλες οι μορφές συμβολικής βίας, δηλαδή συναισθησης, έχουμε στιγμές όπου η ανοιχτή φυσική βία αποκτά καταπληκτικές μορφές. Η εξισορρόπηση των μορφών βίας που επέτρεψε την αναπαράγωγή του συστήματος για αιώνες, όχι χωρίς τρομακτικές εδαφικές και πληθυσμιακές απώλειες, και όχι χωρίς μετασχλητισμούς ως προς την οργάνωση όλων των μορφών ζωής, οικονομικής, κοινωνικής, πολιτικής, δικαιοδικής κλπ., οφείλεται στην άσκηση πολλών μορφών φυσικής βίας από τους ίδιους τους πληθυσμούς και τις διάφορες εθνικότητες, τις οποίες και ανέπτυσαν με δύο βασικά τρόπους. Πρώτον, έναντι της φυσικής εξουσίας, κυρίως κατά τις πολύ συχνές εκρήξεις των πολυμορφων κινημάτων, τα οποία ενώ καταρχήν είχαν αίτια κοινωνικά και οικονομικά, ελάμβαναν, εξαιτίας ακριβώς του χριστιανικού ιδεολογικού πλαισίου του βυζαντινού κόσμου, χαρακτήρα αιρέσεων. Και δεύτερον, κατά τις πολύ συχνές επιδρομές εισερχομένων στο Βυζάντιο ορδών, έναντι των οποίων οι πληθυσμοί αντέτασαν τη δική τους φυσική βία: μορφές αντίστασης και στρατιωτικής σύγκρουσης. Η μεγάλη διαφορά ανάμεσα στο Βυζάντιο και τη Ρωμαί-

9. Θεωρούμε ότι ο όρος «ελληνικός Μεσαίωνας» προσφέρεται καλύτερα και επιγράφει την «ελληνικότερη», θα λέγαμε, αποκατάσταση και συμβολικώς επανα-οικειοποίηση, από την ίδια μας την ιστορική συνείδηση, ενός μεγάλου μέρους της ιστορίας του Ελληνισμού, που μέχρι τώρα καταγράφονταν ως «Βυζάντιο» και επομένως ως μη ανόμοια ελληνικό. Ίσως θα ήταν δίκαιο να αξιολογήσουμε εκ νέου όλες τις ιστορικές περιόδους του Ελληνισμού, με βάση τις συγκεκριμένες και σύγχρονες ανάγκες ανασυγκρότησης της ιστορικής μας συνείδησης, γερώντας άλλωστε που πραγματοποιείται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, μέσα από την ίδια την πορεία της ιστορίας.

κή Αυτοκρατορία, ως προς την εξισορρόπηση των μορφών βίας, είναι η εξής. Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία είναι ανοιχτός ιδεολογικός και θρησκευτικός χώρος, γεγονός που σημαίνει ότι οι μορφές φυσικής και οικονομικής βίας δεν συνοδεύονται από ιδεολογικο-θρησκευτική βία που να αναπτύσσεται με ένταση και να χειριζόμαστε από κάποιο ιδεολογικό κρατικό κέντρο. Έκτος βέβαια από κάποιες εξαιρέσεις κατά τις οποίες ασκήθηκαν πιέσεις και έγιναν διώξεις, κυρίως έναντι των πρώτων Χριστιανών, και με ένταση μάλιστα. Στον ελληνικό Μεσαίωνα αντίθετα, η κρατική φυσική και οικονομική βία είναι άμεσα συνδεδεμένη με μορφές ιδεολογικο-θρησκευτικής, συμβολικής δηλαδή βίας, που προκύπτει και ασκείται από τους μηχανισμούς της Εκκλησίας, η οποία τελικά αποτελεί οργανωμένο μηχανισμό του βυζαντινού κράτους.

Αν υπάρχει ένας δεύτερος νόμος εξισορρόπησης των μορφών κοινωνικής δύναμης και επομένως βίας, σίγουρα είναι αυτός που αφορά τη σχέση ανάμεσα στην κοινωνική και πολιτική κινητικότητα, από τη μια πλευρά, και τη στασιμότητα, από την άλλη. Στις πολυπληθείς και έντονα από την κατανομή της εργασίας διαφοροποιημένες κοινωνίες των νεότερων χρόνων η κοινωνική και η πολιτική κινητικότητα, στο βαθμό που αναπτύσσονται, αποτελούν έναν από τους κύριους μηχανισμούς εξισορρόπησης των ταξικών και κοινωνικών δυνάμεων, και επομένως έναν από τους κύριους μηχανισμούς νομιμοποίησης της κοινωνικής «τάξης» και κυριαρχίας. Από την άλλη πλευρά όμως, είναι βέβαιο ότι οι δύο αυτές μορφές κινητικότητας μπορούν να αποτελέσουν βασικότατο μηχανισμό ανανέωσης και δυναμισμού των κοινωνιών, επιτρέποντας μάλιστα την ανάπτυξη μορφών ποιοτικής ισότητας, κοινωνικής και οικονομικής. Πολιτική είναι η κάθετη κυρίως κινητικότητα, που παρατηρείται μόνιμα, τόσο στις δομές της πολιτικής εξουσίας, τα κόμματα δηλαδή, τις συνδικαλιστικές οργανώσεις και το μοναδικό κόμμα για τα μονοκομματικά καθεστώτα, όσο και στους μηχανισμούς του ίδιου κράτους. Αποτελεί μορφή κινητικότητας, που αναπτύσσεται από τη βάση προς την κορυφή και εξασφαλίζει τις εσωτερικές καταρχήν ισορροπίες, όχνητά από το εάν οι αποχωρούσες ηγεσίες είναι ικανές ή όχι να ανταποκριθούν στα αναλωμένα προβλήματα και ανάγκες. Ο «οιδηρικός νόμος», θα λέγαμε, της κινητικότητας επιβάλλει να αποχωρούν ακόμη και ικανές ηγεσίες μόνο και μόνο για να εξασφαλιστούν η εσωτερική ροή και μορφές εξισορρόπησης στις δομές και τους μηχανισμούς πολιτικής κυρίως εξουσίας, και στη συνέχεια, μέσω αυτών, η «αναγκαία» ανανέωση των γενεών και των δομών της σύνολης κοινωνίας. Η υπερχωρητικότητα, από

τη μια πλευρά, που σημαίνει -αχρήστη- αλλαγή προσετοίμαστων ανθρώπων σε ποικίλες ηγετικές θέσεις, όπως και η κινητικότητα των ίδιων προσώπων σε διαφορετικές θέσεις ηγεσίας του ίδιου όμως επιπέδου, που επιβάλλεται κυρίως εκ των άνω, από την άλλη, αποτελούν σοβαρότατες ενδείξεις δύσκολων ή και ανατρεπτικών συνθηκών στην πρώτη περίπτωσή, και αυταρχικότητας ή επικίνδυνης στασιμότητας και «φθοράς» στη δεύτερη.

Η κοινωνική κινητικότητα εμφανίζεται με δύο βασικές μορφές: την κάθει και την οριζόντια. Η πρώτη αναπτύσσεται από τη μια ομάδα και τάζει στην αμέσως ανώτερη, και η δεύτερη στο εσωτερικό των ίδιων ομάδων και κοινωνικών τάξεων. Οι δύο αυτές μορφές κοινωνικής κινητικότητας δεν επιτρέπουν απλώς και μόνον την ατομική άνοδο ενός κάποιου μικρότερου ή μεγαλύτερου αριθμού μελών μιας κοινωνίας, αλλά κυρίως, και αυτό είναι το σημαντικό, την ευχερή αλληλοδιαδοχή και ανανέωση των γενεών που συνθέτουν μια κοινωνία στο σύνολό τους. Η κοινωνική, όπως άλλωστε και η πολιτική, είναι πολυσήμαντες μορφές κινητικότητας, διότι εκτός του ότι αποτελούν κινητικότητα στις θέσεις και μορφές εργασίας, κινητικότητα καταρχήν οικονομική, συνδέονται με την εισοδηματική αλλά και τις άλλες συνθήκες ζωής των ανθρώπων: συνθήκες δύναμης και εξουσίας, κοινωνικού γοήτρου, ηθικής και αισθητικής ολοκλήρωσης. Κινητικότητα άλλωστε σημαίνει ελπίδα αναγνώρισης και κοινωνικής δικαίωσης. Από τη στιγμή που δεν έχουμε φτάσει σε μορφές αυτορυθμιζόμενης οριζόντιας και κάθετης κινητικότητας, που να μη συνδέονται με μορφές κυριαρχίας, και να επιτρέπουν κατόπιν τούτου την ανάπτυξη δικαίων μορφών κοινωνικής οργάνωσης όπως θα επιθυμούσαμε, όταν η κινητικότητα ελέγχεται αυστηρά ή σταματά, τότε αυτόματα αναπτύσσονται, και σε υψηλούς βαθμούς μάλιστα, η διαφθορά αλλά και κυρίως μακροπρόθεσμα συνθήκες κοινωνικής έκρηξης. Εκτός και αν επέμβει κάποια ριζική μεταρρύθμιση, όπως συνέβη στη Σοβιετική Ένωση, ή εξωτερικός πόλεμος, που δίνει συνήθως διέξοδο όχι όμως και λύση.

Η γραφειοκρατία στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης, δίχως να μπορεί να μετριάσει ριζικά τις ταξικές διαφορές, διότι μάλλον από την πρώτη στιγμή έθεσε τις βάσεις νέων ταξικών διαφοροποιήσεων¹⁰, επιχείρησε και σε μεγάλο βαθμό κατόρθωσε να

10. Από τη στιγμή που οι σχέσεις παραγωγής και «κατοχής», αν όχι «κυριότητας», κεφαλαιών καθορίζονται από την πολιτική ιεραρχία και γραφειοκρατία, οι θέσεις στην παραγωγή και οι μορφές εργασίας απορρέουν από τις σχέσεις εξουσίας και όχι από τις σχέσεις παραγωγής όπως συμβαίνει στις καπιταλιστικές κοινωνίες. Δυστυχώς θα ήταν τραγικό λάθος να ομιλούμε για την κατάρρευση της

ελέγξει και να ρυθμίσει όλες σχεδόν τις μορφές κινητικότητας και μάλιστα μακροπρόθεσμα. Το αποτέλεσμα είναι γνωστό. Ο απόλυτος σχεδόν έλεγχος, στο όνομα του κεντρικού προγραμματισμού και της ανάπτυξης, όλων των διαδικασιών παραγωγής αγαθών και οργάνωσης της κοινωνίας οδήγησε τελικά αναπάντεχα και δίχως να γίνεται άμεσα αντιληπτό σε μια στασιμότητα ανθρώπων και διαδικασιών σε όλα σχεδόν τα επίπεδα κοινωνικής πράξης και ζωής. Και παρόλο ότι έλαβε χώρα μια εκ βάθρων «ανακατασκευή» των κοινωνιών αυτών, σε τελευταία ανάλυση δεν προέκυψε καμία μορφή ελεύθερης και αυθόρμητης δημιουργικής κοινωνίας. Η κοινωνία δεν εφύρε και δεν της επιτρεπόταν να εφεύρει τίποτε. Το κάθεται ήταν προγραμματισμένο και τελικά δύσκαμπτο. Και όταν οι κοινωνίες, οι άνθρωποι δηλαδή σε όλες τις κοινωνικές ομάδες και τάξεις, παύουν να εφευρίσκουν και να δημιουργούν αυθόρμητα, αυτό που μπορούν βέβαια, ακόμη και το ελάχιστο, τούτο σημαίνει πως οι κοινωνίες αυτές παύουν να ανανεώνονται πραγματικά και τείνουν σε μαρasmus, έστω και εάν είναι για κάποιες περιόδους και με κάποιους τρόπους έντονα παραγωγικές. Το καθέτι στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης επιβαλλόταν από τις παγιωμένες, κυριολεκτικά παγιωμένες, και στατικές μορφές ιεραρχίας και εξουσίας. Δεν είναι η παραγωγή που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, αλλά η δημιουργία. Και η δημιουργία είναι πριν απ' όλα αυθόρμητη, και ταυτόχρονα υλική, ηθική και αισθητική. Δεν επιβάλλεται.

Ιδιοκτησίας στη Σοβιετική Ένωση, όταν έχουμε απασάλευτες σχέσεις «κατοχής», προνομιακές μάλιστα, που απορρέουν από τις σχέσεις δύναμης και εξουσίας. Άλλωστε η ιστορία της ανθρωπότητας έδειξε ότι είναι δυνατόν να έχουμε σχέσεις κυριαρχίας και εκμετάλλευσης που στηρίζονται και προκύπτουν από πραγματικά «θολές» και συγκεχυμένες σχέσεις «κατοχής» και «συν-κατοχής» των κυρίαρχων με τους κυριαρχούμενους δίχως καν να μπορούμε να διακρίνουμε σχέσεις κυριότητας. Ακόμη και για τον ίδιο τον Marx στάθηκε αδύνατο να καθορίσει τις σχέσεις ιδιοκτησίας/κατοχής, συν-κατοχής και εκμετάλλευσης στις Ινδίες. Στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης πλέον οι διαφοροποιήσεις δεν απορρέουν από τη θέση των ανθρώπων στην παραγωγή και από τις σχέσεις παραγωγής, αλλά από τις σχέσεις δύναμης και τις θέσεις που αυτές συνεπάγονται στην κοινωνική ιεραρχία. Πολιτικο-κοινωνική ιεραρχία, όμως, σημαίνει διαφορετικούς τρόπους αντιληψής, σκέψης και πράξης, και αυτόματα διαφορετικούς βαθμούς υλικής, πολιτικο-ηθικής και αισθητικής ολοκλήρωσης. Με άλλα λόγια, νέου τύπου ταξικές διαφοροποιήσεις, που είναι υπαρκτές, παρούσες, και πανίσχυρες. Για τις βασικές αρχές της προσέγγισης αυτής των ταξικών διαφοροποιήσεων, με στυλιβή βιβλιογραφία, βλ. διατριβή Α. Παπαρίζου, *Contribution à une appréhension du rapport entre politique et religion*, (D'orientation sociologique), Paris, Univ. de Paris II, 1987, σ. 297 κ.ε.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο γραφειοκρατικός ολοκληρωτισμός στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης έλαβε την τελική του μορφή, μετξύ άλλων αιτιών, διότι ανέτρεψε τις βασικές μορφές εξισορρόπησης των σχέσεων εκείνων, επάλω στις οποίες, όπως φαίνεται από την ιστορία, οικοδομήθηκε σε μεγάλο βαθμό η δημοκρατία και η ζωή, χωρίς όμως από την άλλη πλευρά να κάνει κάποια βήματα προς την κατάργηση της κυριαρχίας. Πρόκειται, όπως είναι προφανές, για τη σχέση ανάμεσα στη συμβολική και ανοιχτή βία, και για τη σχέση ανάμεσα στην κινητικότητα και τη στασιμότητα. Από την ανατροπή αυτή προέκυψε και λειτούργησε ένας από τους πιο αφρητικούς παράγοντες για την πορεία των κοινωνιών αυτών. Η μετατροπή των μορφών συμβολικής βίας, των μορφών δηλαδή συνείδησης, οι οποίες και σίγουρα θα είχαν λειτούργησει στην αρχή της οργάνωσης των κοινωνιών αυτών, σε «επταγή» και έτοιμους σε συνθετες μορφές ιδεολογικής βίας, σε όλα μάλιστα τα επίπεδα της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Ο γραφειοκρατικός ολοκληρωτισμός έτσι, ως τρόπος οργάνωσης των κοινωνιών, σηματοδοτήθηκε ως μια από τις χειρότερες μορφές βίας: στατικής, διάχυτης, αιωτηλής, πανταχού παρούσας, απρόσποπτης, ικανής να κτυπήσει γρήγορα και συγκεχυμένα, να προσωποποιηθεί όταν είναι απαραίτητο και να ξαναγίνει απρόσωπη και διάχυτη, ελέγχοντας και ρυθμίζοντας κάθε μορφή κινητικότητας και ζωής. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι δημιουργεί το συναισθηματικό κενό που έχει κανείς όταν βρίσκεται στο βυθό της θάλασσας. Το κενό δεν κινείται και δεν δρε, δεν επιρριβεται και δεν κρσσυγάζει, είναι αιωτηγλδ και παντοδύναμο. Κάθε μας κίνηση όμως ρυθμίζεται από την παρουσία του και τον όγκο του, τη δύναμή του και το φόβο για τους ξαφνικούς κινδύνους που επιφυλάσσει. Έχουμε την αίσθηση ότι όλη μας η ύπαρξη καθορίζεται από τη αιωτηγή και αιωτητη παρουσία του κενού. Η έλλειψη οξυγόνου εντρίνει την ανάγνη ανάσας και απελυθέρωσης. Η γραφειοκρατία είναι παρούσα.

Οι τρόποι, επομένως, διαχείρισης της φυσικής και συμβολικής βίας, και οι μορφές εξισορρόπησης τους, όπως και ο «αιωτηρός νόμος» της κινητικότητας αποτελούν τελικά βασικούς παράγοντες αναπαράγής, μετασχηματισμού ή και ανατροπής ενός κοινωνικού συστήματος. Η έλλογη και σταθερή παρέμβαση μας επάλω στους παράγοντες αυτούς μακροπρόθεσμα θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελέσει έναν από τους τρόπους ανάπτυξης της δημοκρατίας, μείωση όλων των μορφών ανισότητας και ολοκληρωσης των ανθρωπών. Αν λοιπόν τα καθεστώτα στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης κατέρρευσαν πολύ πιο γρήγορα από ό,τι ίσως το ανέμε-

ναν κάποιοι θεωρητικοί ή και παρατηρητές, αυτό οφείλεται, μετξύ άλλων, στην παντελή έλλειψη εξισορρόπησης ανάμεσα στις μορφές φυσικής και συμβολικής βίας και στη σχεδόν παντελή έλλειψη αυθόρμητης πολιτικής και κοινωνικής κινητικότητας. Όλα συμβαίνουν με τέτοιον τρόπο ώστε θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η κοινωνία αποτελεί πριν απ' όλα κίνηση και συνεχή δυναμική αλληλοδιαδοχή των γενεών του ανθρώπου. Και οτιδήποτε σταματά την κίνηση αυτή ανατρέπεται ή προκάλει τη φθορά της σύνολης κοινωνίας. Το τελευταίο αυτό είναι δυνατόν να εμφανιστεί και στα πλαίσια μιας κοινοβουλευτικής Δημοκρατίας.

3. Ο άνθρωπος και το σύστημα.

Η πορεία, τελικά, και μακρόχρονη και επίτονη και οδυνηρή θα είναι. Η συλλογική συνείδηση που φαίνεται να αναδύεται και σύμφωνα με την οποία η δημιουργία απόλυτα ιδανικών κοινωνιών στο άμεσο μέλλον, στα πλαίσια μιας και μόνον ιστορικής στιγμής, δεν φαίνεται να είναι εφικτή, θέτει και θα θέτει με νέα έμφαση και περιεχόμενο ένα πανάρχαιο ερώτημα: ποιός είναι υπεύθυνος για την τραγωδία του ανθρώπου, ο άνθρωπος ή η κοινωνία;

Οι περισσότερες απαντήσεις που δόθηκαν μέχρι τώρα εντάσσονται σε δύο βασικά «στρατόπεδα». Εκείνες που μαζί με τις θρησκείες αποδέχονται κυρίως ότι το «σφάλμα» βρίσκεται στον άνθρωπο και στη φύση του, αποδεχόμενες κατά συνέπεια, αιωτηγλδ ή εκφρασμένα, ότι αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο οι κοινωνίες μόνιμα θα χαρακτηρίζονται από μεγάλες διαφορές και ανισότητες κάθε είδους. Και εκείνες που αποδέχθηκαν, ότι οι ανισότητες και η κακότητα οφείλονται στην κοινωνία, γ' αυτό και η δημιουργία ιδανικών κοινωνιών προϋποθέτει κυρίως και πριν απ' όλα τη μεταβολή του συστήματος. Και όπως είναι φυσικό, υπήρχαν και υπάρχουν απόψεις περισσότερο σύνθετες και περισσότερο χρωματισμένες, που αποφεύγουν τις δύο οριακές απαντήσεις και που όπως φαίνεται μάλον θα αναπτυχθούν όλο και περισσότερο από εδώ και πέρα.

Ο άνθρωπος, παρ' όλον ότι έχει δημιουργηθεί ακατ' ευχόνα και ομοίωση του Θεού, πρέπει προς το κακό, αποδέχονται οι θρησκείες του Χριστιανισμού. Η φύση του ανθρώπου, με άλλα λόγια, είναι δεδομένη και δεν μεταβάλλεται. Τη δεύτερη αυτή βασική πλευρά της αντίληψης του Χριστιανισμού για τον άνθρωπο αποδέχθηκαν και οι κοινωνίες που αναδύθηκαν με την ανάδυση και κυριαρχία της

αστική τάξη στην Ευρώπη. Ναι, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να οργανώσει τις κοινωνίες του όπως αυτός νομίζει και μάλιστα ανεξάρτητα από τη βούληση του Θεού, διακήρυξε η αστική τάξη στη φάση της ανόδου της, στρεφόμενη κατά του Ρωμαιοκαθολικισμού. Αλλά η φύση του είναι δεδομένη, και οι κοινωνίες του δεν απεικονίζουν παρά την ανθρώπινη φύση, αποδέχθηκε κατά τη φάση της κυριαρχίας της. Οι σύγχρονες κοινωνίες, επομένως, και θέτουμε την πρόταση με εντελώς γενικούς όρους, αποτελούν ό,τι καλύτερο μπορεί να δημιουργήσει ο άνθρωπος. Άλλωστε, η πραγματική του «σωτηρία» βρίσκεται σε έναν Άλλο Κόσμο. Έτσι οι κοινωνίες των νεότερων χρόνων διατήρησαν στον τρόπο της νοηματικής και ιδεολογικής τους θέσμησης ένα θεμελιακό στοιχείο του Χριστιανισμού, ενώ η χριστιανική μορφή δικαίωσης και λύτρωσης, όπως αναφέραμε πιο πάνω, πάρδον ότι αφορά την ιδιωτική ζωή, φαίνεται πως συμπλήρωσε με ποικίλους τρόπους, καθόλη τη διάρκεια της σύγχρονης ιστορίας, τη δημόσια και πολιτική υπαρέση των ανθρώπων.

Η αστική τάξη, κατά την ανόδου της, δημιούργησε τη δυνατότητα, η οποία και υλοποιήθηκε, μιας άλλης βασικής αντίληψης για τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος κατά τον Rousseau είναι καλός. Μέσα και μέσω της κοινωνίας γίνεται κακός. Ο Διαφωτισμός εκοσμικεύει τον άνθρωπο και τείνει να τον αποθηρσκευτοποιήσει. Το ανθρώπινο είδος εξελίσσεται δημιουργώντας τις κοινωνίες του για να ζήσει. Ο άνθρωπος δεν έχει παρά να χειραφετηθεί και να απελευθερωθεί από το σύστημα αλλάζοντας τον κόσμο. Πρόκειται σε πολύ γενικές γραμμές για την αντίληψη εκείνη που θα αποδεχθούν μέσω του Marx, και όχι μόνον, τα εργατικά κινήματα στη βιομηχανικά αναπτυσσόμενη Ευρώπη, και που θα μεταφερθεί σε όλον τον Ευρωπαϊκό και ευρύτερα Δυτικό Κόσμο. Ο άνθρωπος είναι καλός, το πρόβλημα βρίσκεται στο σύστημα που κυριάρχησε προς όφελος μιας τάξης ή κάποιας συμμαχίας τάξεων, και το σύστημα μετασχηματίζεται. Αν το αλλάξουμε, θα δημιουργήσουμε την ιδανική κοινωνία. Έτσι το θεωρητικό-ιδεολογικό έρεισμα του πολιτικού μεσαιωνισμού τέθηκε. Τα κοινωνικά κινήματα θα το μετατρέψουν, όπως και το μετέτρεψαν, σε πράξη.

Το σφάλμα επομένως αφού αποδόθηκε στο σύστημα έπρεπε να διορθωθεί. Ο άνθρωπος των νεότερων χρόνων είναι δυνατός. Μπορεί να είναι ελεύθερος και δίκαιος. Έχει κυριαρχήσει πάνω στη Φύση και δεν έχει παρά να δημιουργήσει την ιδανική του κοινωνία. Ο εγκόσμιος, ιστορικός και πολιτικός τρόπος δικαίωσης και σωτηρίας, «καθημερινός», πρακτικός και για το λόγο αυτό σχετικός, αποκατά τον απόλυτο χαρακτήρα του θρησκευτικού και του υπερ-

βατικού. Ο αποθηρσκευτικοποιημένος άνθρωπος του Διαφωτισμού θρησκευτικοποιείται εκ νέου: αυτο-αναπαριστάται ως ο δυναμικά απόλυτα δίκαιος. Περίορισε τον Θεό στην ιδιωτική του ζωή για να γίνει ο ίδιος Θεός ως προς την πολιτική του πράξη. Το λάθος λοιπόν βρίσκεται στο σύστημα. Μπορούμε να το μεταβάλουμε, να το μεταβάλουμε ριζικά και μάλιστα σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα, το διάστημα μιας ή δύο γενεών.

Το σύστημα βέβαια μεταβάλλεται, όπως έδειξε η ιστορική εμπειρία, ποτέ όμως πέρα και πάνω από τον άνθρωπο και τις συγκεκριμένες ιστορικά και κοινωνικά δημιουργούμενες δυνάμεις και ικανότητές του. Ο υποθετικός χωρισμός ανάμεσα στον άνθρωπο και το σύστημα είναι αδύνατος και ανύπαρκτος. Δεν πρόκειται ουσιαστικά για το χωρισμό ανάμεσα στον άνθρωπο και το σύστημα, αλλά ανάμεσα στον άνθρωπο και την κοινωνία, δηλαδή ανάμεσα στον άνθρωπο και τους ανθρώπους. Και τούτο είναι αδύνατο. Το σύστημα δεν είναι παρά οι άνθρωποι οργανωμένοι στους ποικίλους τρόπους καθημερινού κοινωνικού βίου.

Και η ορθότερη κατανόηση των πιο πάνω προτάσεων προϋποθέτει μια κάποια αναλυτικότερη οριοθέτηση της έννοιας του συστήματος. Θα μπορούσαμε, προς το σκοπό αυτό, να πούμε ότι το σύστημα αποτελεί μορφές ενότητας μέσα και μέσω των οποίων συγκροτούνται οι γενεές του ανθρώπου, για να δώσουν με την κίνηση της ιστορίας τις αποκρυσταλλωμένες και υλοποιημένες μορφές κοινωνικής οργάνωσης που γνωρίζουμε. Ως σύστημα, επομένως, αποκρυσταλλώνεται το πλέγμα των σχέσεων παραγωγής και εξουσίας μέσα και μέσω των οποίων υλοποιούνται οι μορφές ενότητας των ήδη αναδειχθεισών και οργανωμένων γενεών του ανθρώπου, μορφές ενότητας που επιβάλλονται αλλά και εσωτερικεύονται τόσο απ' αυτές τις ίδιες κατεστημένες γενεές των ισχυρών όσο και από τις ανερξόμενες που είναι κυρίως γενεές των νέων. Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι έχοντας εσωτερικεύσει τα πλέγματα των οικονομικών και πολιτικών σχέσεων, μέσα και μέσω των οποίων έχουν αναδυθεί ως άνθρωποι μιας συγκεκριμένης ιστορικής κοινωνίας, επιβάλλονται τόσο στον ίδιο τους τον εαυτό όσο και στα άλλα μέλη της κοινωνίας τους, επιβάλλοντας ακριβώς τις σχέσεις αυτές. Και το γεγονός αυτό βέβαια, όπως μπορούμε συνήθως να διαπιστώσουμε, πραγματοποιείται μέσα και μέσω της θέσης που κάθε φορά κατέχουν στους κόλπους των διαφόρων κοινωνικών ομάδων και τάξεων στις οποίες ανήκουν, και της θέσης των τελευταίων αυτών στην ιεραρχικά αρθρωμένη συνολική δομή της κοινωνίας.

Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο θεωρούμε ότι υπάρχει

μια προτεραιότητα της ιστορίας, της κίνησης δηλαδή των γενεών του ανθρώπου, επάνω στον ίδιο τον άνθρωπο. Αυτός είναι επίσης και ο λόγος, για τον οποίο θεωρούμε ότι οι αντικειμενικές συνθήκες και δομές υπάγχουν ανεξάρτητα από τον άνθρωπο και του επιβάλλονται: είναι οι συνθήκες της ήδη δομημένης κοινωνίας στη σχέση της με τη φύση και τις ανάγκες αναπαραγωγής της, συνθήκες που υπάγχουν ανεξάρτητα από τον κάθε άνθρωπο όταν λαμβάνεται ατομικά, ή ακόμη ανεξάρτητα από κάποιες ομάδες ή και ολόκληρες τάξεις ενδεχομένως, όχι όμως ανεξάρτητα από το σύνολο των ανθρώπων που ενώνονται σε μια κοινωνία, και όχι ανεξάρτητα από τους ανθρώπους αυτο-θεσιμούμενους μέσα και μέσω της συνοχής τους οργάνωσι; σε κοινωνικές ομάδες και τάξεις και της συνεχούς ιστορικής τους ανάπτυξης. Άνθρωποι και σύστημα αποκρουστικάώνονται και υλοποιούνται από κοινού ως κοινωνία, οι μεν μέσα και μέσω του συστήματος, το δε σύστημα/πλέγμα των οικονομικών και πολιτικών σχέσεων μέσα και μέσω των ανθρώπων. Πρόκειται για το ίδιο υπάρδι. Είναι αδύνατο να μεταβάλουμε το σύστημα χωρίς να μεταβάλουμε τους ανθρώπους και ταυτόχρονα. Μία οποιαδήποτε άλλη θέση ή και υπόθεση, εκτός του ότι αντιβαίνει στις διαπιστώσεις που επιβάλλει πλέον χωρίς αμφισβόδες η ίδια η ιστορική κίνηση των κοινωνιών, θα άνοιγε εκ νέου το δρόμο στην ουστοπία και, ακόμη χειρότερα, στον τραγικό ιστορικό μεσοανισμό.

Όλα μας οδηγούν επομένως στη διαπίστωση, ότι δεν αρκεί η μεταβολή και ο μετασχηματισμός του συστήματος, των δομημένων δηλαδή και υλοποιημένων οικονομικο-πολιτικών και κοινωνικών σχέσεων και συνθηκών, για να επιτύχουμε δημιουργία δικαιότερων μορών κοινωνικής οργάνωσης και ζωής. Διότι και εάν ακόμη επιτύχουμε την κατάργηση των ιστορικών συνθηκών και των σχέσεων εκείνων που υποδουλώνουν τον άνθρωπο και τις κοινωνίες, σε καμία περίπτωση δεν μπορούμε να δεχθούμε ότι εξασφάλισαμε το ιδανικό μέλλον και ότι τίποτε δεν θα το ανατρέψει. Η ισότητα και η δικαιοσύνη δεν απορέουν από τις οικονομικές και πολιτικές συνθήκες και σχέσεις απλά και μόνον απελευθερωμένων από μορφές κυριαρχίας κοινωνιών, αλλά αποτελούν, στο βαθμό που έχει αναδυθεί και μπορεί να καλυεργηθεί, βαθύτερη κατάσταση, συνείδηση, αλλά και κυρίως ηβλημένη πράξη των ανθρώπων. Τούτο σημαίνει ότι, κι αν ακόμη οι συνθήκες γίνουν ιδανικές, τίποτε δεν εξασφαλίζει ότι θα διατηρηθούν. Για να γίνει αυτό, θα πρέπει οι άνθρωποι να επιθυμούν όπως και να καλυεργούν μόνιμα και σταθερά, στην ίδια τους τη συνείδηση, αλλά και μέσω κάθε κοινωνικής πράξης στα πλαίσια της κοινωνίας, την ισότητα και τη δικαιοσύνη ως βα-

σικές μορφές ανθρώπινης και κοινωνικής δημιουργίας πριν απ' όλα του ίδιου του ανθρώπου, της κοινωνίας, αλλά και του Κόσμου: μορφές δημιουργίας που επιτρέπουν αλλά και οδηγούν το ανθρώπινο είδος σε όλο και περισσότερο ολοκληρωμένες μορφές ύπαρξης. Στο βαθμό που θα φθάναμε σε τέτοιες μορφές καθημερινής πράξης, θεωρούμε πως θα μπορούσαμε να ελπίζουμε ότι ενδεχομένως δεν θα καταλήγαμε και πάλι σε νέα σχήματα κοινωνικής ανισότητας και βαρβαρότητας. (Ο άνθρωπος δεν αποτρέπει, τελικά, παρά φυσικές δυνάμεις σε συνεχή ανάπτυξη με τη μορφή του σκεπτόμενου όντος).

Με άλλα λόγια, όπως αρχίζει να γίνεται φανερό, η μετάβαση σε δικαιότερες μορφές κοινωνίας δεν μπορεί να γίνει παρά ως σταδιακή μετάβαση αν όχι όλων των μελών της κάθε κοινωνίας, της συντριπτικής τους πλειοψηφίας, αλλά και όλων των κοινωνιών της ανθρωπότητας, και τούτο μέσα και διαμέσου της δημιουργικής πράξης της πλειοψηφίας των ανθρώπων. Ο τρόπος με τον οποίο θα γίνει αναπόδεκτο στην εφευρετικότητα της ιστορίας, στην εφευρετικότητα δηλαδή του συνόλου των γενεών του ανθρώπου. Η ιδανική κοινωνία απαιτεί ιδανικούς ανθρώπους, και οι ιδανικοί άνθρωποι δεν νομίζουμε ότι θα μπορούσαν ποτέ να αναδυθούν με τη βία, στα πλαίσια μάλιστα αυταρχικών και ολοκληρωτικών καθεστώτων. Δεν έχουμε να απελευθερώσουμε και να χειραφετήσουμε τον άνθρωπο, αλλά να τον δημιουργήσουμε, όπως και τις κοινωνίες μας άλλωστε, καλλιερώντας όλες του τις δυνατότητες και ικανότητες που αναδύθηκαν βιολογικά και ιστορικά.

4. Η αναζήτηση της δικαιοσύνης και η διαλεκτική κίνηση της ιστορίας.

Δεν θα υπάχουν δικαιότερες κοινωνίες αν δεν υπάχουν δικαιοτέροι άνθρωποι. Δεν θα υπάχουν δικαιοτέροι άνθρωποι αν δεν υπάχουν δικαιότερα κοινωνικά συστήματα. Και η διαπίστωση αυτή δεν επισημαίνει έναν φαύλο ιστορικό κύκλο στον οποίο έχουν παγιδευτεί ο άνθρωπος και οι κοινωνίες του, και από τον οποίο είναι αδύνατο να ελευθερωθούν, αλλά αντιθέτα τη διαλεκτική σχέση του ανθρώπου με την κοινωνία του, του ανθρώπου δηλαδή με τους άλλους ανθρώπους, του ανθρώπου με το «σύστημα», ή, με άλλα λόγια, του ανθρώπου με το πλέγμα των οικονομικών και εξουσιαστικών σχέσεων, που εσωτερικεύονται και επιβάλλονται ως σύστημα μέσω της ιστορίας. Πρόκειται ουσιαστικά για τη διαλεκτική σχέση που παρήχει στον άνθρωπο την πραγματική δυ-

νατότητα να δημιουργήσει δικαιοτέρες ανθρώπους αλλά και δικαιότερες κοινωνίες, τη διαδικασία αυτοδημιουργίας της ανθρωπότητας, και τούτο μέσω της συνθετικής δυναμικής της ανθρώπινης πράξης. Ο άνθρωπος μέσα και μέσω κάθε δραστηριότητας και καθημερινής πράξης, και της πιο τριτοκοσμικής ακόμη, συνθέτει και είναι δυνατόν να υπερβεί με τη δημιουργία νέων μορφών κοινωνικής ζωής τόσο αυτό που ο ίδιος ήδη αποτελεί ως ζωές δομές αντίληψης, σκέψης και πράξης, όσο και αυτό που υπάρχει γύρω του ως αποκραυσταλλωμένες και υλοποιημένες κοινωνικές δομές, αλλά και ως φυσικό περιβάλλον.

Η κίνηση της ιστορίας δεν είναι παρά οι γενεές των ανθρώπων στις ποικίλες μορφές της καθημερινής πολυδιάστατης κοινωνικής τους πράξης, μέσα και μέσω της οποίας συντίθενται και πιθανόν υπερβαίνουν κάθε στιγμή, από τη μια πλευρά, οι ζωές στον άνθρωπο δομές, και από την άλλη, το αποκραυσταλλωμένο κοινωνικό και φυσικό περιβάλλον, περιβάλλον που τελικά δεν αποτελεί παρά την ήδη αποκραυσταλλωμένη και υλοποιημένη ανθρώπινη ύπαρξη. Η διαλεκτική κίνηση της ιστορίας είναι εμφανής. Η πράξη των γενεών του ανθρώπου στους κόλπους των κοινωνιών, η πράξη του κάθε ανθρώπου μέσα και μέσω της θέσης του στις διαδικασίες παραγωγής, συνθέτει και υπερβαίνει κάθε στιγμή δύο σε συνεχή αντιπαράθεση ευρισκόμενες μορφές και δομές ζωής, α) τον εαυτό του και β) την κοινωνία, α) τον εαυτό του και β) τους άλλους ανθρώπους, α) τον εαυτό του, δηλαδή, και β) τις σχέσεις παραγωγής και πολιτικής επιβολής και κυριαρχίας, που εσωτερικευμένες από τους ανθρώπους αποτελούν το σύστημα¹¹.

Η πράξη, με άλλα λόγια, των γενεών του ανθρώπου, του κάθε καθημερινού ανθρώπου, είναι αυτή η ίδια η διαλεκτική κίνηση της

11. Ουσιαστικά το μεθοδολογικό και θεωρητικό περιεχόμενο των προτάσεων στις δύο αυτές τελευταίες παραγράφους υπακούει στη σχέση δύο βασικών αντιλήψεων της ζωής και της δημιουργίας: Διαλεκτική και Ιστορία. Και οι δύο αποτελούν εφευρέσεις της ελληνικής σκέψης και πολιτικο-κοινωνικής πράξης. Η διαλεκτική αναδύεται κατά το πέρασμα από τη θρησκευτική αντίληψη του κόσμου και της ζωής στην πολιτικο-φιλοσοφική, και επομένως κατά την ανάδυση της πρώτης φιλοσοφικής σκέψης, αλλά και της πρώτης μορφής συλλογικής πολιτικής συνείδησης, που λαμβάνει χώρα τον 16ο αι. π.Χ. με τη δυναμική ανάταση των ελληνικών πόλεων. Η ιστορία γίνεται μορφή συλλογικής συνείδησης του Ελληνισμού με τους Μηδικούς πολέμους των αρχών του 5ου αι., για να αποκραυσταλλωθεί ως τρόπος σκέψης από τον Ηρόδοτο. Η βιβλιογραφία εδώ είναι ανεξάντλητη. Πολύ μεγάλης σημασίας είναι οι εργασίες του J.P. Vernant, και μια σχετικά λίγο γνωστή εργασία του F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, Paris 1962.

ιστορίας και των κοινωνιών, η διαδικασία αυτοδημιουργίας της ανθρωπότητας, η διαλεκτική πράξη καθ αυτή, η υλοποίηση της διαλεκτικής, και τελικά αυτή η ίδια η ουσία της ανθρωπότητας και κοινωνικής ύπαρξης και συμβίωσης. Και η διαλεκτική αυτή πράξη και κίνηση όχι μόνον δημιουργεί αλλά και καταστρέφει, γίνεται δικαιότερη και αισθητικότερη, επιτρέπει τη δημιουργία δικαιότερων ανθρώπων και κοινωνικών σχέσεων και δομών, αλλά και το αντίστροφο. Μέσα και μέσω της πράξης συντίθενται και υπερβαίνονται κάθε στιγμή από τη μια πλευρά, ο άνθρωπος με τις βαθύτερες του ενορμήσεις και οράματα, τις υλικές, ηθικο-πολιτικές και αισθητικές του ανάγκες και φόβους, και από την άλλη, η κοινωνική πραγματικότητα ή, διαφορετικά, οι αποκραυσταλλωμένες και υλοποιημένες σχέσεις παραγωγής αγαθών και σχέσεις επιβολής και κυριαρχίας. Μέσα και μέσω της πράξης, τελικά, συντίθενται και υπερβαίνονται στο παρόν, το παρελθόν και το μέλλον, οι δύο βασικοί τρόποι αναγνώρισης και δικαίωσης του ανθρώπου που αναφέραμε: α) ο πολιτικός, ιστορικός, εγκόσμιος και σχετικός και β) ο θρησκευτικός, υπερβατικός και απόλυτος.

Το σύστημα επομένως υπάρχει μόνον μέσα και μέσω της ανθρωπίνης πράξης, όπως και ο άνθρωπος άλλωστε. Το σύστημα και ο άνθρωπος συντίθενται και υπερβαίνονται κάθε στιγμή μέσα και μέσω της πράξης των ανθρώπων, λαμβανομένων τόσο μεμονωμένα και ατομικά όσο και συλλογικά, ομαδικά και ταξικά.

Αν λοιπόν υπάρξει μια κάποια προτεραιότητα ως προς τη δημιουργία δικαιότερων μορφών κοινωνίας, αυτή ευρίσκεται στον άνθρωπο και όχι στο σύστημα, παρόλον ότι το σύστημα επιβάλλει τη δική του προτεραιότητα πάνω στον άνθρωπο. Η προτεραιότητα του συστήματος ευρίσκεται στην προτεραιότητα των ήδη δημιουργημένων, αποκραυσταλλωμένων και υλοποιημένων κοινωνικών σχέσεων και δομών πάνω στις αναδυόμενες νέες γενιές, δομών που τελικά υπάρχουν ανεξάρτητα από τις ατομικές ή μεμονωμένες βουλήσεις των ανθρώπων και των κοινωνικών ομάδων και τάξεων, και θέτουν την προτεραιότητα της στάσης, της αναπαγωγής και της συντήρησης. Η προτεραιότητα του ανθρώπου, αντίθετα, ευρίσκεται στην κίνηση, στη μεταβολή, στο μετασχηματισμό και στην εκ νέου δημιουργία. Η καθημερινή και σε όλα τα επίπεδα, τόσο ατομικά όσο και συλλογικά, αντιπαράθεση των δύο αυτών προτεραιοτήτων γίνεται μέσα και μέσω της διαλεκτικής πράξης του ανθρώπου, που τις συνθέτει και τις υπερβαίνει, αποδεικνύοντας τη διαλεκτική κίνηση της ιστορίας.

Οι δικαιότερες επομένως διαδοχικές μορφές κοινωνίας θα προκύ-

ψών, αν προκύψουν, από τη θέληση του ανθρώπου να τις δημιουργήσει, και όχι από κάποια ιστορική αναγκαιότητα, που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο θα μας οδηγήσει στις συνθήκες που θα επιτρέψουν ή θα επιβάλουν την ανόδου τους. Η ιστορία προχωρεί δίχως σκοπούς. Οι άνθρωποι και οι κοινωνίες είναι εκείνοι που έχουν και μπορούν να επιτύχουν σκοπούς¹². Με άλλα λόγια, αναζήτηση ενός δικαιότερου συστήματος δεν μπορεί να σημαίνει παρά αναζήτηση ή καλύτερα δημιουργία ενός δικαιότερου ανθρώπου. Και η δημιουργία ενός δικαιότερου ανθρώπου δεν μπορεί παρά να είναι έργο του ίδιου του ανθρώπου. Η μεταβολή του συστήματος, οποιαδήποτε και αν είναι, για να αποτελέσει ένα πραγματικό βήμα προς την ανόδου ενός δικαιότερου ανθρώπου, θα πρέπει να χωράει στη συνείδηση όλων των ανθρώπων κάθε κοινωνίας. Δεν μπορεί να είναι απόλυτη, διότι η μέχρι τώρα βραχύχρονη ιστορία της ανθρωπότητας έδειξε ότι η κοινωνική φύση του ανθρώπου, παρόλον ότι ο ίδιος κοινωνικοποιείται και πολιτικοποιείται, δηλαδή μεταβάλλεται, καθόλη τη διάρκεια της ζωής του, είναι, ως εσωτερίκευση και βίωση του συστήματος, συντηρητική και δεν επιδέχεται πολύ εύκολα ριζικές μεταβολές. Και λέγοντας δεν επιδέχεται πολύ εύκολα ριζικές μεταβολές, εννοούμε στα χρονικά όρια της ζωής μιας γενιάς, η οποία και αποτελεί ουσιαστικά μηδενικό χρόνο για την ιστορία της ανθρωπότητας και της Φύσης.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας, ότι η δυνατότητα ανάδυσης αυταρχικών, δηλαδή ανελεύθερων και εξουσιαστικών ανθρώπων, ανελεύθερων για τον εαυτό τους και εξουσιαστικών έναντι των άλλων, όπως φαίνεται, είναι εγγεγραμμένη ως τρέχουσα δυνατότητα στις υπάρχουσες κοινωνικά δομημένες μορ-

12. «Η ιστορία δεν κάνει τίποτε, δεν κατέχει καμία μορφή πλούτου, δεν επιδίδεται σε μάχες. Είναι αντίθετα ο άνθρωπος, ο πραγματικός και ζωντανός άνθρωπος που τα κάνει όλα αυτά, κατέχει όλα αυτά και επιδίδεται σε μάχες. Θα πρέπει να είστε βέβαιοι, ότι δεν είναι η ιστορία που χρησιμοποιεί τον άνθρωπο για να πραγματοποιήσει —όπως εάν επρόκειτο για κάποιο ξέχωρο πρόσωπο— τους δικούς της σκοπούς. (Η ιστορία) δεν είναι παρά η δραστηριότητα του ανθρώπου που επιδιώκει τους εντάλεις δικούς της σκοπούς, έγραψε ο Μαρκ στην Απόλυτη χριτική, ή στην προσωποποιημένη από τον Κύριο Μπρούνο χριτική. Τώρα το πώς φθάσαμε από τις απόψεις αυτές, που ακολουθήσαν και επανέλαβαν και ο Engels και ο Λυκάς, στον ουκονομικό και ιστορικό υπερπροσδιορισμό των ψευμάτων του μαρξισμού, τούτο αποτελεί ένα άλλο ερώτημα. Νομίζουμε όμως ότι είναι καιρός να διακρίνουμε και να ξεχωρίσουμε τελείως τον Μαρκ από τους μαρξιστές, και να επανεξετάσουμε, στο βαθμό που μπορούμε να το κάνουμε ψόχερα, από το στοχασμό του συγγραφέα Κ. Μαρτ.

φές ενέργειας του ανθρωπίνου σώματος, ή διαφορετικά στις ανθρωπινες ενορμίες. Ο τρόπος δε με τον οποίο αναδύθηκαν και μετασχηματίθηκαν οι προηγούμενες ιστορικές περιόδους, και ο χρόνος που απαιτήθηκε, δεν μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι οι κοινωνίες του ανθρώπου θα καλλιεργήσουν ουσιαστικότερα και μαζικά τις μορφές αυτές ενέργειας της ανθρωπίνης φύσης, και σε βραχύ χρονικό διάστημα, ώστε να αποδεχθούμε ότι μια ριζική μεταβολή στο ανθρωπινό είδος, που θα μειώνει τις τάσεις αυτές, είναι πιθανή. Πέραν τούτου, είμαστε υποχρεωμένοι από αυτήν τούτη την πορεία της ιστορίας, να δεχθούμε ότι μια ιστορική περίοδος είναι πράγματι ένα απειριστικά μικρό χρονικό διάστημα για την ηλικία της ανθρωπότητας.

Η ιστορία της ανθρωπότητας, με άλλα λόγια, θα πρέπει να συρρίνεται με την ιστορία και τα μεγέθη της Φύσης, και όχι με τα μεγέθη της ζωής των ανθρώπων. Οι κοινωνίες του ανθρώπου δεν μπορούν πλέον να νοηθούν παρά ως η διαλεκτική σχέση, η σύνθεση και η υπέρβαση, κατά τους επόμενους αιώνες, και γιατί όχι επόμενες χιλιετίες, των υπαρχουσών σχέσεων της ανθρωπότητας με τη Φύση, και των υπαρχουσών σχέσεων της πράξης του ανθρώπου με τον ίδιο του τον εαυτό. Οι κοινωνίες, δηλαδή, ως η διαλεκτική σχέση του ενός και των πολλών, του ανθρώπου και των ανθρώπων, της συνείδητης ανθρωπίνης πράξης και της χαστικής, ανεξάντητης και τυφλής γονιμότητας της Φύσης, θα πρέπει να νοούνται όπως και να βιώνονται, ως η σύνθεση στο παρόν του παρελθόντος και των επερχόμενων αιώνων, και όχι απλά και μόνον ως η σύνθεση του παρελθόντος και κάποιων επερχόμενων δεκαετιών ή ακόμη και του επόμενου αιώνα. Πρόκειται για μια αντίληψη που θα προτείναμε σχετικά με τον άνθρωπο και την κίνηση της ιστορίας, και η οποία απορρέει από αυτή τούτη την ιστορία του ανθρώπου και της Φύσης.

Όλα συμβαίνουν με τέτοιον τρόπο στην ιστορία της ανθρωπότητας, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ο άνθρωπος δημιουργήσε, μέσα και διαμέσου κάθε φορά διαφορετικών ιστορικών συνθηκών, τους θεούς για να ορθώσει απέναντί στην παταγνύαμη, απειρη και τρομακτική Φύση μια εικόνα του ανθρώπου των δικών της μεγεθών και διαστάσεων, έξοχη και καταπληκτική όπως κι εκείνη της Φύσης, για να προσφέρει στον εαυτό του μια «συμπαντική» εικόνα αντάξια εκείνης, και να μπορεί με τον τρόπο του να γευτεί μια κάποια, έστω και ατελή, «συμπαντική» δικαίωση. Να έχει δηλαδή μια «συμπαντική» ταυτότητα και όχι μόνον μια κάποια ταπεινή, ανθρωπινή και γήινη: μια ταυτότητα, ή με άλλα λόγια μια

εικόνα, λαμπρή και μεγαλειώδη όμοια με εκείνη του σύμπαντος Κόσμου. Αν λοιπόν από την αναπόφευκτη και αναγκαστική σχέση του με τη Φύση, σχέση σύγκρουσης, πάλης αλλά και έρωτα, σχέση διαλεκτική που συντίθεται και υπερβαίνεται μέσω κάθε ανθρώπινης πράξης, απορρέουν οι απόλυτες αναζητήσεις του ανθρώπου, οι αναζητήσεις δηλαδή απόλυτων, μεσαιωνικών και άμεσων τρόπων και μορφών δικαίωσης, οι οποίοι τελικά, στα πλαίσια των μέχρι τώρα αναδειχθεισών ιστορικών περιόδων, τον οδήγησαν στη δημιουργία θεών μέσω των οποίων αναγνωρίζει τον εαυτό του ως ον «συμπαντικό», ως ον που ενέχει κάποιες απόλυτες και αιώνιες ποιότητες, απραιτίτητες για τη δικαίωσή του σε σχέση με τη Φύση, η αναζήτηση της ιδανικής και απόλυτης κοινωνίας στο άμεσο μέλλον αποτέλεσε μια απάντηση που του επέτρεπε να δικαιώνεται φαντασιακά και εκ των προτέρων ως ον με απόλυτες κοινωνικές και ιστορικές επιτυχίες και διαστάσεις.

Τώρα που η ιδανική κοινωνία παύει να αποτελεί όραμα, ο άνθρωπος δεν έχει παρά να αποδεχθεί τη φυσική και ιστορική του κατάσταση. Δηλαδή, να αντιλαμβάνεται, να σκέπτεται και να πράττει ως εάν αποτελούσε αυτός ο ίδιος την εν κινήσει ιστορική, τυχαία και αυθαίρετη διαλεκτική σύνθεση της Φύσης από τη μια πλευρά, και της δικής του ήδη σχηματισμένης κοινωνικής φύσης από την άλλη. Να αντιλαμβάνεται, να σκέπτεται και να πράττει σε σχέση με τον ίδιο του τον εαυτό αλλά και με το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον, όπως εάν αποτελούσε τη συνεχή, επίπονη και αναγκαία σύνθεση και υπέρβαση, μέσα και μέσω της ίδιας του της πράξης, από τη μια πλευρά του ήδη αποκρυσταλλωμένου εαυτού του, και από την άλλη της ήδη αποκρυσταλλωμένης κοινωνικής και φυσικής πραγματικότητας. Τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο, εάν βέβαια δεν επενέβαιναν οι αναδυόμενες απαντήσεις

13. Η κοινωνιολογία της θρησκείας έχει να επιδείξει μοναδικές εργασίες πάνω στην καταγωγή των θρησκειών και φυσικά των θεών. Εκείνο που θεωρούμε απαραίτητο να επισημάνουμε εδώ, είναι ότι η Κοινωνιολογία της θρησκείας του Weber δεν περιορίζεται στο πολυδιαβασμένο έργο του πάνω στο πνεύμα του καπιταλισμού και την προτεσταντική ήθική. Εξίσου σημαντική, αν όχι σημαντικότερη, είναι η εργασία του επάνω στις θρησκείες της ανθρωπότητας. Θεωρούμε πως είναι σκόπιμο να επιστημονούμε στο σημείο αυτό ότι η κοινωνιολογία των θρησκειών του Weber αποτελεί ταυτόχρονα κοινωνιολογία της γνώσης, διότι μελετώντας τα στάδια ανάπτυξης και μετασχηματισμού των θεοτήτων από δυνάμεις σε πρόσωπα και σε αφηρημένες έννοιες μελετά ταυτόχρονα την ανάπτυξη των βαθμών αφαιρετικής σκέψης στον άνθρωπο. Βλ. M. Weber, *Economie et Société*, την πρώτη παράγραφο.

των θρησκειών και των άλλων θρησκευτικο-υπερβατικών ρευμάτων.

Ο άνθρωπος επομένως, για να φθάσουμε σε κάποιο συμπέρασμα, δεν έχει να αναμετρηθεί μόνον με τους άλλους ανθρώπους, αλλά κυρίως με τη Φύση και τη δική του κοινωνική φύση με την ιστορία. Και εάν επιθυμεί να δημιουργήσει δικαιοτέρες κοινωνίες, θα πρέπει να καλλιεργεί αδιάκοπα τον ίδιο του τον εαυτό, αποβλέποντας στη δημιουργία ενός ανθρώπου ικανού να καλλιεργεί και να εξισορροπεί μόνιμα τις ενορμήσεις του, ενός ανθρώπου του οποίου οι συνεχώς αναδυόμενες όχι μόνον μορφές συνειδησης αλλά και ενορμήσεις, θα είναι ποιοτικά, ηθικο-πολιτικά και αισθητικά περισσότερο ολοκληρωμένες. Και όπως νομίζουμε ότι γίνεται εμφανές από την επιχειρηματολογία του κειμένου, δεν θα πρόκειται για την καλλίεργεια του ανθρώπου και μόνον, αλλά και για την ταυτόχρονη επέμβαση του σε όλες τις μορφές της κοινωνικής του πράξης, και επομένως σε όλες τις μορφές των δομημένων οικονομικών και εξουσιαστικών σχέσεων που συγκροτούν το σύστημα. Η συνεχής καλλίεργεια της ήδη δομημένης κοινωνικής φύσης του ανθρώπου από τον ίδιο τον άνθρωπο δεν μπορεί παρά να είναι συνεχής επέμβαση στις σχέσεις παραγωγής και κυριαρχίας, και επομένως συνεχής επέμβαση στο σύστημα. Εκείνο δηλαδή που θα μπορούσε ίσως να μας οδηγήσει σε διαδοχικές μορφές δικαιότερων κοινωνιών είναι η συνεχής καλλίεργεια της κοινωνικής ανθρωπίνης φύσης και η μέσω αυτής συνεχής επέμβαση στο σύστημα. Οι δικαιότεροι άνθρωποι θα προηγούνται των δικαιότερων κοινωνιών ως προς την επιθυμία και τη συνειδησή τους. Παρόλον ότι τούτο δεν είναι καθόλου εύκολο μέσα στην καθημερινότητα της ανθρωπίνης ύπαρξης, έναντι μάλιστα της χασοτικής και γοητευτικής Φύσης, και ακόμη περισσότερο έναντι αυτής τούτης της μέχρι τώρα σχηματισμένης ακατανόητης, απροσπέλαστης και πολύ συχνά απελπιστικής ανθρωπίνης φύσης.

Χρ. Κωνσταντοπούλου - Λ. Μαράτου-Αλιπράντη
Δ. Γερμανός - Θ. Οικονόμου
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

«ΕΜΕΙΣ» και οι «Άλλοι»

αναφορά στις τάξεις
και τα σύμβολα

ΕΘΝΙΚΟ
ΚΕΝΤΡΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΕΡΕΥΝΩΝ

υπώθητε
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΔΑΡΔΑΝΙΩΤΗΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

«ΕΜΕΙΣ» ΚΑΙ ΟΙ «ΑΛΛΟΙ»

Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Χρ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ

Α. ΜΑΡΑΤΟΥ-ΑΛΙΠΡΑΝΤΗ

Δ. ΓΕΡΜΑΝΟΣ

Θ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ

Με την οικονομική υποστήριξη
της Ελληνικής Εθνικής Επιτροπής
για την UNESCO

τυπωθήτω
ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΔΑΝΟΣ
ΑΘΗΝΑ 1999

Αντώνης ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ*

Η Ταυτότητα των Ελλήνων, Τρόποι Αυτοπροδιορισμού και η Επίδραση της Ελληνικής Ορθοδοξίας

(Έλλην ο αιώνιος)

Κάθε άτομο είναι μέλος πολλών ομάδων, παρουσιάζει ποικίλες ταυτίσεις, προσανατολίζει τις σχέσεις του προς πολλαπλές κατευθύνσεις και οικοδομεί το ιδεώδες του Εγώ του σύμφωνα με τα πιο ανόμοια πρότυπα. Κάθε άτομο συμμετέχει έτσι σε περισσότερες συλλογικές ψυχές, της φυλής του, της τάξης του, της θρησκευτικής του κοινότητας, του κράτους του.

S. FREUD, *Essais de psychanalyse*. Paris, σ. 157.

Η προσέγγιση και η υπόθεση

Αν ταυτότητα είναι η πολύπλευρη και πολυσήμαντη ψυχο-κοινωνική σχέση του ανθρώπου με τους Άλλους και με τη Φύση, σχέση αποκρυσταλλωμένη αλλά και ιστορικά μεταβαλλόμενη, συγκροτημένη στη βάση κεντρικών σχημάτων αντίληψης, σκέψης και πράξης (ή βιωμένων και πρακτικών παραστάσεων), που αποδίδονται στον εαυτό του καθενός ξέχωρα, αλλά και ταυτόχρονα αναγνωρίζονται από τα άλλα μέλη της ίδιας κοινωνίας, τότε οι τρόποι με τους οποίους προσδιορίζουν τα μέλη κάθε κοινωνίας τα βασικά τους χαρακτηριστικά, οι τρόποι δηλαδή αυτοπροσδιορισμού, αποδίδουν το περιεχόμενο της ταυτότητάς τους, στην πολλαπλότητα βέβαια των συγκυριακών και ιστορικών τους παραλογών¹.

Η οποιαδήποτε δηλαδή ταυτότητα: ιστορικά πολιτισμική, «εθνική», ταξική, ή επαγγελματική κ.λπ., συντίθεται τόσο με βάση τη δυναμικότητα και με-

* Επίκουρος Καθηγητής, Παντείου Πανεπιστημίου.

1. Οι θεωρητικές συζητήσεις πάνω στην ταυτότητα, τον τρόπο συγκρότησής της σε ψυχολογικό, κοινωνικό και ιστορικό επίπεδο, είναι ατέλειωτες. Βλ., μια σειρά υποθέσεων και θέσεων από πολλούς συγγραφείς στο συλλογικό τόμο, C. LÉVI-STRAUSS, *L'identité*, PUF, Paris 1983, όπως και την εργασία του Malek CHEBEL, *La formation de l'identité politique*, PUF, Paris 1986.

ταβολή των κοινωνικών σχέσεων: οικονομικών, πολιτικών/εξουσίας και ιδεολογικο-νοηματικών, όσο και με βάση τους τρόπους συνειδητού αυτοπροσδιορισμού που αναπτύσσονται σε κάθε κοινωνία και εμπεριέχουν, από τη μια πλευρά, εξιδανικεύσεις, και από την άλλη, κριτικές ή και αρνητικές αμφισβητήσεις όλων των ειδών.

Τούτο σημαίνει, επίσης, πως και οι δύο αυτές διαδικασίες συγκρότησης της ταυτότητας, πρώτον, στο επίπεδο που αφορά ολόκληρη την κοινωνία στην ιστορική της κάθε φορά σύνθεση και μεταβολή και, δεύτερον, στο επίπεδο των εσωτερικών της διαφοροποιήσεων: ταξικών, τοπικών, ομαδικών, επαγγελματιικών, ηλικιακών και οποιωνδήποτε άλλων, έχουν ως κοινό υπόβαθρο τα σχήματα αντίληψης, σκέψης και πράξης, τους τρόπους, δηλαδή, με τους οποίους τα μέλη μιας οποιασδήποτε κοινωνίας αντιλαμβάνονται και αναπαριστάνουν την κοινωνική τους πραγματικότητα, αλλά και σκέπτονται πάνω σ' αυτήν και τέλος πράττουν.

Όταν, συνεπώς, στρεφόμαστε να μελετήσουμε την ταυτότητα των μελών μιας κοινωνίας, στο συνολικό και πολιτισμικό της επίπεδο, ή σ' εκείνο των ταξικών ή άλλων διαφοροποιήσεων της, ουσιαστικά σε τελευταία ανάλυση καλούμαστε να μελετήσουμε τις κεντρικές αντιλήψεις, τα κεντρικά σχήματα και ταυτόχρονα τρόπους σκέψης και πράξης, μέσω των οποίων συντίθεται και μεταβάλλεται η εν λόγω ταυτότητα. Όταν δε λέμε σχήματα σκέψης και πράξης, εννοούμε τις ζωές εσωτερικά στον άνθρωπο δομές, οι οποίες στα πεδία της καθημερινής ζωής αποτελούν τις κοινωνικά θεσμισμένες και παγιωμένες σχέσεις και τρόπους πράξης ή συμπεριφοράς, τις οποίες, επίσης, ονομάζουμε συνήθως χαρακτηριστικά ή και ιδιότητες των ανθρώπων.

Αν στραφούμε τώρα και μελετήσουμε τους τρόπους με τους οποίους, από την αρχή του 20ού αιώνα, οι Έλληνες αντιλαμβάνονται, περιγράφουν αλλά και κρίνουν, εξιδανικεύοντας ή και αμφισβητώντας τον εαυτό τους, θα διαπιστώσουμε ότι όσον αφορά το επίπεδο που οι συγγραφείς ονομάζουν «χαρακτηριστικά της φυλής», του «έθνους» ή των «Ελλήνων γενικά», ιδιότητες που οφείλονται σε μακροϊστορικές συνθήκες, θα λέγαμε εμείς, επαναλαμβάνονται εμφανικά οι ίδιες διαπιστώσεις.

Τόσο ο Γ. Σκληρός², στην αρχή του αιώνα, και ο Δ. Δανιηλίδης³, κατά τον

2. «Οι θετικές ιδιότητες της φυλής μας, κατ' εμάς, είναι οι εξής: Μία μεγάλη ζωτικότης και αφάνταση ικανότης στην βιοπάλη και σε κάθε πραχτικό ζήτημα που έχει σχέση με την κοινωνική καριέρα του ατόμου. Μία μεγάλη ευκίνησις πνεύματος και ευφυΐα σπάνια.... Μία αρκετά μεγάλη πειθαρχία χαρακτήρος, υπομονή και επιμονή όταν πρόκειται να επιτευχθή ένα πρόγραμμα ατομικής επιτυχίας».

«Το ελάττωμά μας αυτό, -η υπερτίμηση του νοητικού παράγοντος απέναντι του ηθικού-, επιτρέπει σε όλους τους επιτήδειους, τους λεγόμενους "καπάτσους", να οργιάσουν κοινωνικώς, θέτοντας σε ενέργεια την ψευτιά, την στρεψοδικία, την ασυνειδησία και όλα τα μέσα που τους

μεσοπόλεμο. όσο και πολλοί σύγχρονοι συγγραφείς⁴, μελετώντας βέβαια τους τρόπους με τους οποίους σκέπτονται και πράττουν οι Έλληνες, διατυπώνουν τις ίδιες ουσιαστικά παρατηρήσεις για τα γενικά τους χαρακτηριστικά.

Τούτο σημαίνει, ότι ο γρήγορος μετασχηματισμός της ελληνικής κοινωνίας κατά τις τελευταίες δεκαετίες δεν φαίνεται να μετέβαλε κάποιους βασικούς τρόπους αντίληψης, σκέψης και πράξης, για τους οποίους ο Σκληρός και ο Δανιηλίδης θα έλεγαν ότι αφορούν όλους τους Έλληνες ανεξαρτήτως κοινωνικών τάξεων, και για τους οποίους, επομένως, κάλλιστα θα μπορούσαμε να πούμε ότι οφείλονται άμεσα στις μακρο-ιστορικές συνθήκες της ελληνικής κοινωνίας, τόσο οικονομικές και πολιτικές όσο και νοηματικο-ιδεολογικές. Πρόκειται, δηλαδή, για τρόπους σκέψης και πράξης, που όχι απλά και μόνον άντεξαν στις μεταβολές, αλλά ενσωματώθηκαν και ανασυντέθηκαν δυναμικά στις νέες σχέσεις κεφαλαιοκρατικής παραγωγής και κατανομής των αγαθών, όπως και στους νέους τρόπους θεσμικής οργάνωσης και διαχείρισης της εξουσίας στην ελληνική κοινωνία.

Τις ιδιότητες δε αυτού του είδους, που επειδή οφείλονται σε μακρο-ιστορικές συνθήκες συμβαίνει να ανασυντίθενται και να διατηρούνται ακόμη και διαμέσου ριζικών συγκυριακών μεταβολών, είναι δυνατόν να τις προσεγγίσουμε και να τις εξηγήσουμε με δύο τρόπους. Πρώτον, ξεκινώντας από τις σχέσεις παραγωγής αγαθών και από τους τρόπους οικονομικής σκέψης και πράξης, από τις μορφές, δηλαδή, οικονομικού πρακτικού Λόγου, να μελετήσουμε τις κύριες αντιλήψεις που έχουν όλα τα μέλη μιας κοινωνίας για την

υποδεικνύει η ευστροφία του πνεύματός τους και η τελεία έλλειψη συνειδήσεως και ηθικού ελέγχου, με πλήρη την βεβαιότητα ότι η κοινωνία όχι μόνο δεν θα τους τιμωρήσει ηθικώς, αλλά τούναντίον θα τους θαυμάσει και θα τους ιφθονήσει άμα κατορθώσουν μάλιστα να επιτύχουν το σκοπό τους». Γ. ΣΚΛΗΡΟΣ, «Η νεώτερη Ιστορία μας από Κοινωνιολογική άποψη», στο Έργα, Επικαιρότητα, Αθήνα 1977, σσ. 202-205.

3. Ο Δ. Δανιηλίδης, γράφοντας πάνω στο ίδιο θέμα, αρκετά μετά τον Γ. Σκληρό, το 1934, παρ' όλο ότι στα συμπεράσματα συμφωνεί μαζί του, αναζητά με πιο ήπιο ύφος, χωρίς όμως να φοβάται τις λέξεις, τις αιτίες των τρόπων αυτών σκέψης και πράξης των Ελλήνων στην πολύχρονη υποδούλωσή τους και στις ιστορικές συνθήκες. Βλ., Δ. ΔΑΝΙΗΛΙΔΗΣ, *Η Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία*, Ν. Σύνορα, Αθήνα 1985, πρώτη έκδ. Γ. Σαμαρόπουλος 1934, την παράγραφο «Για τον εθνικό χαρακτήρα», σσ. 155 και επ. και κυρίως τις υποπαραγρ.: α) Η πνευματικότητα, και β) Ο ατομικισμός.

4. Βλ., Α. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Χαρακτήρας των Ελλήνων*, Θεσσαλονίκη, 1983. Θ. ΛΙΠΟΒΑΤΣ, «Θέσεις για την πολιτική ψυχολογία των Ελλήνων. Προοπτικές για το 2000», στο *Προβλήματα Πολιτικής Ψυχολογίας*, Εξάντας, Αθήνα 1991, σσ. 238-265. Κων/νος ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, «"Τζαμπατζήδες" στη χώρα των θαυμάτων. Περί Ελλήνων στην Ελλάδα», στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τεύχ. 1, Αθήνα, Ιανουάριος 1993, σσ. κυρίως 18-26. Όπως επίσης και τη μελέτη του Ν. ΔΕΜΕΡΤΖΗ, «Η Επιλεκτική παράδοση της Ελληνικής Πολιτικής Κουλτούρας», στο *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα* (επιμ. Ν. Δεμερτζής), Οδυσσέας, Αθήνα 1994, σσ., κυρίως, 66-67 και επ.

ταυτότητά τους. Ή, δεύτερον, εκκινώντας από το ιδεολογικό-νοηματικό πλαίσιο μιας κοινωνίας, να μελετήσουμε τους τρόπους με τους οποίους οι κύριες αντιλήψεις για τον άνθρωπο, την κοινωνία και τον κόσμο, οι βιωμένες δηλαδή και πρακτικές αντιλήψεις για την ταυτότητα των μελών μιας κοινωνίας, επεμβαίνουν και επενδύονται στους τρόπους οικονομικής και πολιτικής σκέψης και πράξης, συμμετέχοντας ταυτόχρονα δυναμικά στη συγκρότησή τους.

Η προσέγγιση που επιλέγουμε για να μελετήσουμε τους βιωμένους και πρακτικούς τρόπους αυτο-προσδιορισμού των Ελλήνων, το κεντρικό, δηλαδή, περιεχόμενο των σχημάτων σκέψης και πράξης, μέσω των οποίων προσδιορίζεται η ταυτότητα των Ελλήνων, είναι ο δεύτερος. Εκκινώντας δηλαδή, από το ιδεολογικό-νοηματικό πλαίσιο και τις αντιλήψεις των Ελλήνων για τον άνθρωπο, τον Έλληνα, και τον πιστό ορθόδοξο, να μελετήσουμε το πα-
ραδοσιακό τους περιεχόμενο που, κατ' αρχήν, οφείλεται στην ελληνική Ορ-
θοδοξία.

Δύο είναι οι υποθέσεις που θα επιχειρήσουμε να δείξουμε. Σύμφωνα με την πρώτη, η κεντρική αντίληψη με την οποία η ελληνική Ορθοδοξία προσδιορίζει τον άνθρωπο και τις ιδιότητές του, κατά τους τελευταίους αιώνες, αποτελεί το κεντρικό περιεχόμενο των σχημάτων και των τρόπων σκέψης και πράξης, με τους οποίους οι Έλληνες βιώνουν και υλοποιούν καθημερινά τις αντιλήψεις τους για τον άνθρωπο και τον Έλληνα, προσδιορίζοντας έτσι βασικές πλευρές της ταυτότητάς τους.

Παράλληλα, κάνοντάς το, ελπίζουμε να φανεί η αντίσταση την οποία προέβαλε το ορθόδοξης προέλευσης περιεχόμενο της ταυτότητας των Ελλήνων στην ανάπτυξη μορφών οικονομικού και πολιτικού πρακτικού Λόγου, που θα έθεταν δυναμικά και στην ελληνική κοινωνία, κατ' αρχήν, την προτεραιότητα της συλλογικότητας της κοινωνίας και κάποιων πολύ σημαντικών συλλογικών συμφερόντων και αγαθών, έναντι των άκρως ατομικών, όπως περίπου συνέβει στις άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες.

Α) Η αντίληψη των Ελλήνων για τον άνθρωπο⁵ ως δομικό σχήμα σκέψης και πράξης της ταυτότητάς τους

(Η αμφίσημη ηθικότητα, η δίμορφη ταπεινότητα και το όμοιο με οποιονδήποτε άλλον)

Πριν δέκα χρόνια ακόμη στην ελληνική κοινωνία μπορούσε να ακούσει κανείς τη λέξη «άνθρωπος». Αποτελούσε μια έκφραση που επανερχόταν στις

5. Οφείλουμε να επισημάνουμε εδώ, ότι μερικά χρόνια πριν, στα πλαίσια μιας άλλης μελέτης, διατυπώσαμε σειρά υποθέσεων σχετικά με το ερώτημα: «εάν και σε ποιο βαθμό η Ελληνική

συζητήσεις αρκετά συχνά μάλιστα, όταν επρόκειτο να γίνει αναφορά σε κάποιον, άνδρα ή γυναίκα, και να χαρακτηριστεί συνολικά η συμπεριφορά και η κοινωνική του παρουσία. Στις περισσότερες περιπτώσεις, η λέξη «άνθρωπος» συνοδευόταν από επίθετα που προσδιόριζαν τις ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά εκείνων για τους οποίους γινόταν λόγος. Έτσι είχαμε εκφράσεις όπως: ένας «καλός άνθρωπος», ένας «έντιμος άνθρωπος», ένας «άνθρωπος του Θεού», ένας «δραστήριος άνθρωπος», ένας «κακός ή τσιγκούνης άνθρωπος», ή ακόμη τις εκφράσεις: «είναι καλός άνθρωπος» ο τάδε ή η τάδε κυρία.

Κατά την περίοδο αυτή, όμως, και ανεξάρτητα από τους τρέχοντες φιλικούς ή εχθρικούς χαρακτηρισμούς, όλα δείχνουν ότι για τους Έλληνες ο «άνθρωπος», όταν εκλαμβάνετο γενικά και απρόσωπα, αποτελούσε ένα ον όχι και τόσο αξιόπιστο. Ο «άνθρωπος» δηλαδή, εθεωρείτο συνήθως απρόβλεπτος, είτε διότι ήταν αδύναμος και υπέκυπτε στις ίδιες του τις αδυναμίες, είτε διότι «εκ πεποιθήσεως» έτεινε να ικανοποιεί τις ανάγκες του ανεξαρτήτως των συλλογικών απαγορεύσεων και κανόνων.

Η πιο συνηθισμένη αρχή και παραδοχή, απόφθεγμα, θα λέγαμε, που επαναλαμβανόταν ως μοτίβο, ήταν η φράση: «ο άνθρωπος γεννιέται και δεν γίνεται». Τούτο σήμαινε ότι ο «άνθρωπος παραμένει ίδιος και δεν αλλάζει», ότι δεν είναι αποτέλεσμα παιδείας αλλά κληρονομικών χαρακτηριστικών της ξέχωρης γενιάς του καθενός, της φυλής του ή ακόμη και του ανθρώπινου είδους στο σύνολό του⁶. Και στην περίπτωση ακόμη που γινόταν αποδεκτό ότι ο άνθρωπος μαθαίνει και αλλάζει τρόπους, τούτο δεν αφορούσε παρά την εξωτερική του συμπεριφορά: το φαίνεσθαι⁷. Ήταν βέβαιο ότι οι βαθύτερες τάσεις και εσωτερικές κλίσεις του, τα πάθη και οι αδυναμίες του, τα «χούγια» του, παρέμεναν τα ίδια, δίχως ιδιαίτερα περιθώρια καλλιέργειας και πραγματικής μεταβολής.

Ορθοδοξία επέδρασε και επιδρά στα σχήματα και τρόπους πολιτικής σκέψης και πράξης των Ελλήνων». Ερώτημα, που εντάσσεται στην ίδια συνολική προβληματική, εντελώς διαφορετικό όμως από τα ερωτήματα και τις υποθέσεις που μελετούμε εδώ. Βλ. Α. ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ, «Θρησκεία και Πολιτική Παιδεία», στο *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τ. 3, Αθήνα, Απρίλιος-Ιούνιος, 1982, σσ. 65-92.

6. Το πνεύμα με το οποίο οι Έλληνες αντιμετωπίζουν την πραγματικότητα, «δεν χώνεψε ακόμη καλά την ιδέα της εξελίξεως», σημείωσε κάπου ο Γ. ΣΚΛΗΡΟΣ *ο.π. ανωτ.*, σσ. 207-208.

7. Μία πλευρά του «φαίνεσθαι», για τους Έλληνες όμως, αναλύει ουσιαστικά ο Δανιηλίδης όταν περιγράφει τις αρνητικές σύγχρονες διαστάσεις αυτού που ο ίδιος ονομάζει «πλαστική προδιάθεση» των Ελλήνων, την αγάπη τους δηλαδή για τη φόρμα ή τη μορφή. «Κι όταν αυτές εφθάρησαν κι άρχισαν να καταρρέουν (οι παλιές μορφές), μπήκαν οι Νεοέλληνες σε κάθε φόρμα πρόχειρη, που τυχαία και μοιραία βρέθηκε μπροστά τους», έγραψε. Δ. ΔΑΝΙΗΛΙΔΗΣ *ο.π. ανωτ.*, σ. 178. Πόσο επίκαιρη είναι αυτή η πρόταση του συγγραφέα, διατυπωμένη το 1934; Πόσες πρόχειρες, τυχαίες και μοιραίες μορφές λαμβάνει ο παμφάγος σύγχρονος Έλληνας καταναλωτής;

Έτσι, καταλήγουμε στην αντίληψη ενός όντος εντελώς εγωιστικού. «μικρο-εγωιστικού» θα λέγαμε, που δεν ενδιαφέρεται παρά πώς θα ικανοποιηθεί τις μικρές ή μεγάλες επιθυμίες και ορέξεις του, τις οποίες θα πρέπει να αποκρύβει μάλιστα, προς όφελος μιας εξωτερικής «ιδανικής» ή απλούστερα «καθωσπρεπίστης» εικόνας.

Από την άλλη πλευρά όμως, όπως δείχνουν τα πράγματα, οι Έλληνες αποδέχονται ότι ο άνθρωπος θέλει να είναι ελεύθερος και μπορεί να είναι γενναίος, όταν πρόκειται να υπερασπιστεί την πατρίδα του και κάποια κοινά υψηλά ιδεώδη, αλλά δεν φαίνεται να είναι διατεθειμένος να σεβαστεί τα κοινά αγαθά της ελευθερίας των άλλων, στις περιπτώσεις που επιδιώκει να ικανοποιήσει στενά ατομικές και οικογενειακές ανάγκες. Παρόμοια, μπορεί να είναι επίμονος, επιτήδειος και δημιουργικός, αλλά μόνον όταν αγωνίζεται για την ατομική ή και την οικογενειακή του επιτυχία.

Πέραν αυτών, επίσης, σ' αυτή την ίδια δομική αντίληψη για τον άνθρωπο, είναι δυνατόν να διακρίνει κανείς το σχεδιάγραμμα ενός ηθικού όντος, ενός όντος που φαίνεται να επιθυμεί να εφαρμόσει κάποιους κανόνες και νόμους, τους οποίους έμαθε να αποδέχεται και να θεωρεί σημαντικούς. Το ενδιαφέρον εδώ έγκειται στο γεγονός, ότι η ηθικότητα αυτή αναγνωρίζεται ως συνεχής προσπάθεια προς το «φαίνεσθαι καλώς», την ίδια στιγμή που γίνεται αποδεκτό ότι ο άνθρωπος κατά βάθος κυριαρχείται από μικρο-εγωιστικές τάσεις. Για να είναι, επομένως, ηθικός ένας άνθρωπος, πρέπει να αγωνίζεται εναντίον των τάσεων και των επιθυμιών του, οι οποίες από τη φύση τους είναι κακές. Θα λέγαμε μάλιστα, πως το κατ' εξοχήν κριτήριο με βάση το οποίο κρίνονται οι άνθρωποι ως προς τη συνολική κοινωνική τους παρουσία και αποδοχή, είναι ακριβώς η προσπάθειά τους αυτή να νικήσουν τις αδυναμίες και τις κακές τους έμφυτες τάσεις.

Οι επιθυμίες, συνεπώς, του ανθρώπου είναι ύποπτες, διότι μπορούν να οδηγήσουν και να σύρουν τους ανθρώπους σε πράξεις ανέντιμες, καθόλου αξιοπρεπείς. Και εδώ βρίσκεται για τους Έλληνες η ομοιότητα όλων των ανθρώπων μεταξύ τους, αλλά και η αρχή της ταπεινότητάς τους. Όλοι οι άνθρωποι είναι όμοιοι ως προς το παρορμητικό, το ακαταλόγιστο, το χαώδες και το αρνητικό περιεχόμενο των επιθυμιών και των ορμών τους, για τις οποίες δεν μπορούν να είναι υπερήφανοι, και στις οποίες είναι δυνατόν να υποκύψουν οποιαδήποτε στιγμή, αναπάντεχα και παρά την επί μακρόν γενικά έντιμη ζωή τους.

Αυτός είναι και ο λόγος, η πρωταρχική και αδιάσειστη αλήθεια, θα λέγαμε, εξαιτίας της οποίας ο άνθρωπος καλείται να είναι ταπεινός και όταν ακόμη επιτύχει και ανέλθει ψηλά στην ιεραρχία της κοινωνίας. Και η ταπεινότητα αυτή για τους Έλληνες φαίνεται πως έχει δύο μορφές ή δύο πλευρές συνδεδεμένες μεταξύ τους. Πρώτον, εκείνη που οφείλεται στο αχαλίνωτο των ε-

πιθυμιών, και, δεύτερον, εκείνη που θα πρέπει να αποδέχεται βαθύτατα μέσα του ο ίδιος ο άνθρωπος, λόγω του ότι τίποτε δεν εγγυάται για το τι θα συμβεί αύριο και πού είναι δυνατόν να οδηγηθεί ο οποιοσδήποτε, είτε εξαιτίας των απρόσμενων αισθημάτων και επιθυμιών του, που μπορούν να τον διασύρουν, είτε εξαιτίας της ροής των πραγμάτων και της ζωής.

Επιπλέον, γνωστό είναι το επαναλαμβανόμενο στην ελληνική καθημερινότητα απόφθεγμα: «Χάος η ψυχή του ανθρώπου». Απόφθεγμα αμφίσημο, διότι από τη μια πλευρά κατακρίνει, ενώ από την άλλη νομιμοποιεί, καταδικύνοντας θα λέγαμε την αμφίσημη, τη διπλή, αρνητική και θετική, διάσταση της *ηθικότητας* του ανθρώπου. Ο άνθρωπος, μπορεί να είναι βαθύτατα έντιμος έναντι ορισμένων κανόνων, και την ίδια στιγμή να υποκύπτει σε γενικά αποριπτικές αδυναμίες και συνήθειες, ή να καταφεύγει συνειδητά σε κατακριτέες πρακτικές.

Κλείνοντας, λοιπόν, εδώ, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ο άνθρωπος για τους Έλληνες είναι ένα ον δεδομένο ανά τους αιώνες. Έχει έμφυτες αδυναμίες, είναι αναξιόπιστο και αρκετά συχνά γίνεται κακό. Είναι, επομένως, ένα ον που δεν αλλάζει εύκολα, δεν εξελίσσεται και κατά βάθος μένει πάντα το ίδιο. Ο άνθρωπος μπορεί να είναι γενναίος, δημιουργικός και φιλόανθρωπος, μπορεί επίσης και να μεγαλουργήσει. Συνήθως, όμως, υπερβαίνει και παραγνωρίζει τα όρια, εγκαταλείπόμενος στις συνήθειές του, τις επιθυμίες και τα αισθήματά του. Στο βαθμό και καθ' ον χρόνο κατορθώνει να κυριαρχεί στις κακές του ροπές και κλίσεις αποδεικνύεται ηθικός, έχοντας παράλληλα συνείδηση της *ομοιότητάς* του με όλους τους ανθρώπους ως προς τις οριές και τα πάθη του, και επομένως και της *ταπεινότητάς* του³.

8. Στο σημείο αυτό θεωρούμε απαραίτητο να κάνουμε την εξής παρατήρηση. Ενώ από την Επανάσταση του 1821 και μετά, η πλειοψηφία των Ελλήνων συγγραφέων αγωνίζεται να προσδιορίσει την ταυτότητα των Ελλήνων, ο Παπαδιαμάντης, ένας από τους σημαντικότερους Έλληνες λογοτέχνες, δεν μιλά παρά για ανθρώπους. Οι «άνθρωποι», ή διαφορετικά οι «χαράκτρες», του Παπαδιαμάντη, ιστορικά προσδιορισμένοι από τον ελληνικό πολιτισμό, διεκδικούν μια οικουμενικότητα. Θα λέγαμε μάλιστα, ότι με την παρούσα εργασία μας, μιλώντας για το περιεχόμενο της ελληνικής αντίληψης για τον άνθρωπο: *την αμφίσημη ηθικότητα, τη δύσμορφη ταπεινότητα και το όμοιο με τον οποιοδήποτε άλλο*, αναλύουμε παράλληλα και τις κύριες ποιότητες των «ανθρώπων» του Παπαδιαμάντη.

Στον Παπαδιαμάντη, όμως, υπάρχει κάτι περισσότερο και πολύ σημαντικό, που οφείλεται στην ορθόδοξη συνείδησή του. Η ταπεινότητα του ανθρώπου είναι κυρίαρχη ακόμη και στους πιο σημαντικούς ήρωές του, και αγκαλιάζει ανασυνθέτοντας την οποιαδήποτε ηθικότητα και ομοιότητά τους με τους άλλους. Η ταπεινότητα, για τον Παπαδιαμάντη, είναι ο τρόπος της εξύψωσης του ανθρώπου, ο δρόμος, μέσα από την καθημερινότητα, της μεταφυσικής μετουσίωσης και εξηλέωσης του. Και εδώ θεωρούμε πως βρίσκεται η βάση και η ουσία μιας θετικής για τον άνθρωπο Ορθόδοξης αντίληψης του ανθρώπου. Η μοναδική ίσως.

Β) *Η ταυτότητα των Ελλήνων, το δομικό της περιεχόμενο για τον άνθρωπο, ή ο άνθρωπος όπως τον εννοεί η ελληνική Ορθοδοξία;*

† Η αντίληψη αυτή για τον άνθρωπο, ο τρόπος αυτός σκέψης και πράξης, που είναι φυσικός για τους Έλληνες, επειδή βέβαια έχουν κοινωνικοποιηθεί μέσα και διαμέσου αυτού, δεν μπορεί να έχει τις βάσεις του παρά στην ιστορία των τελευταίων αιώνων της ελληνικής κοινωνίας, όπως και στα ιδεολογικά κυρίαρχα σχήματα, μέσα και μέσω των οποίων συγκροτήθηκαν οι οικονομικές και πολιτικές της δομές. Οι σύγχρονοι Έλληνες δεν φαίνεται να θέλουν να λάβουν υπόψη τους, για ό,τι αφορά τους τρόπους οργάνωσης της σύγχρονης κοινωνίας τους, το γεγονός, ότι η ελληνική κοινωνία έλκει την ιστορική της θεμελίωση από τη μορφή που είχε αποκτήσει κατά την περίοδο της πραγματικά βίαιης ενσωμάτωσής της στο γεωπολιτικό, οικονομικό και ιδεολογικό χώρο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Αυτό σημαίνει, πως η σύγχρονη ελληνική κοινωνία δεν γνώρισε τις μεγάλες ιστορικές μεταβολές που οδήγησαν τις άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες στην ανάδυση του καπιταλισμού και τη συγκρότησή τους σε εθνικά κοινοβουλευτικά κράτη⁹. Εκτός αυτού, η ελληνική κοινωνία απέκτησε τις καπιταλιστικές της δομές, τους κοινοβουλευτικούς της θεσμούς και τους αντιπροσωπευτικούς της πολιτικούς τρόπους σκέψης και πράξης, μέσα και διαμέσου ενός ιδεολογικού συστήματος αντιλήψεων, των οποίων το περιεχόμενο έχει διπλή προέλευση. Τα ιδεολογικά κομβικά σχήματα μέσω των οποίων αντιλαμβάνονται, σκέπτονται και πράττουν οι σύγχρονοι Έλληνες, μετά την Επανάσταση του '21, αντλούν το περιεχόμενό τους, πρώτον, από ό,τι ονομάζεται ελληνική παράδοση και, δεύτερον, από τις κεντρικές ιδέες της συγκρότησης των κεντροευρωπαϊκών εθνικών κρατών, οι οποίες «δουλεμένες» εκ νέου μετά τη Γαλλική Επανάσταση, ταξίδεψαν και ανασυντέθηκαν με την ελληνική πραγματικότητα και γίνεσθαι. Είναι σίγουρο δε, ότι αυτό που θα ονομάζαμε παραδοσιακή ελληνική κυρίαρχη ιδεολογία δεν είναι άλλο από την ελληνική Ορθοδοξία, η οποία μάλιστα, θα πρέπει να το επισημάνουμε, δεν γνώρισε ούτε μεταρρύθμιση, ούτε εσωτερική ή και εξωτερική ριζική αμφισβήτηση και ανανέωση. Επομένως, για να μελετήσουμε την προέλευση του περιεχομένου του νοητικού και πρακτικού σχήματος «άνθρωπος» των σύγχρονων Ελλήνων, δεν έχουμε παρά στις δύο αυτές ιδεολογικές παραδόσεις να στραφούμε. Την Ελληνική Ορθοδοξία και το πλαίσιο των ιδεών που κινήθηκαν και διαδόθηκαν στην Ευρώπη και στα Βαλκάνια πριν και μετά τη Γαλλική Επανάσταση.

9. Θεωρούμε πως θα ήταν τελείως άστοχο, έστω και να υπαινιχθούμε εδώ τη συζήτηση σχετικά με την πορεία της ελληνικής κοινωνίας προς τον καπιταλισμό, και τα συνακόλουθα ερωτήματα που αφορούν τη συγκρότηση ή μη μιας ελληνικής αστικής τάξης, τις μορφές της, τις δυνάμεις της, και το ρόλο που διαδραμάτισε πριν ή μετά την Επανάσταση του '21.

Ποιο είναι, λοιπόν, το κεντρικό περιεχόμενο της αντίληψης/σχήμα, που χειραγώγησε για τον άνθρωπο η Ελληνική Ορθοδοξία, πριν και μετά την Επανάσταση του 1821; Για να δώσουμε μια απάντηση στο ερώτημα αυτό, θα λάβουμε υπόψη μας τις ιδέες που συνθέτουν το εν λόγω σχήμα όπως παρουσιάζονται στην καθημερινή ζωή των Ελλήνων, συμπεριλαμβάνοντας και τις καθημερινές μορφές λόγου των επαγγελματιών της θρησκείας, τόσο στους ναούς όσο και σ' όλους τους χώρους καθημερινής παρουσίας τους. Είναι βέβαιο, ότι τα κεντρικά σχήματα ιδεολογικής συγκρότησης της κάθε θρησκείας υφίστανται από τις διαφορετικές ομάδες και τάξεις μιας κοινωνίας ανα-ερμηνεύειες, που έχουν άμεση σχέση με τις ιδιαίτερες οικονομικές, πολιτικές και ιδεολογικές συνθήκες της κοινωνικής τους ζωής¹⁰. Είναι αδύνατον, όμως, να ασχοληθούμε στην παρούσα εργασία με το θέμα αυτό, και να μελετήσουμε εάν και με ποιον τρόπο οι ιγούμενες αντιλήψεις για τον άνθρωπο της ελληνικής Ορθοδοξίας ανα-ερμηνεύθηκαν από τις διαφορετικές ομάδες και τάξεις στα πλαίσια της ελληνικής κοινωνίας. Άλλωστε, κάτι τέτοιο θα ξεπερνούσε τα ερωτήματα που αρχικά θέσαμε.

Θα προσθέταμε εδώ, όμως, ότι όσον αφορά την ελληνική Ορθοδοξία, θεωρούμε ότι οι ερμηνευτικές διαφοροποιήσεις, που έχει υποστεί ο πυρήνας του ορθόδοξου μηνύματος από τις διαφορετικές τάξεις, από τη θεμελίωση του ελληνικού κράτους και μετά, είναι μικρής σημασίας, και τούτο οφείλεται στην ταξική δομή της ελληνικής κοινωνίας.

Όλα συνέβησαν με τέτοιον τρόπο, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι συγκρούσεις και η πάλη των τάξεων στην Ελλάδα, μετά την Επανάσταση του 1821, δεν οδήγησαν σε καμία σημαντική ανα-ερμηνεία του ορθόδοξου μηνύματος. Η τάξη των κοτζαμπάσηδων και οι άλλες ομάδες που κατέλαβαν την εξουσία μετά την Επανάσταση, την κατείχαν και πριν¹¹, όντας κατά βάση και αυτές ενταγμένες στον κοινοτικό προ-επαναστατικό τρόπο βίωσης της Ορθοδοξίας. Καμία νέα ισχυρή τάξη δεν αναδύθηκε μετά την Επανάσταση, ώστε, διεκδικώντας την ηγεμονία στην κοινωνία και την πολιτική εξουσία, να επιδιώξει και να επιτύχει μια νέα ερμηνεία του ορθόδοξου μηνύματος. Επιπλέον, η τάξη που πραγματικά αναπτύσσεται κυρίως κατά τον 20ό αιώνα, ιδιαίτερα δε μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, είναι η μικροαστική¹², η οποία,

10. Πάνω στο θέμα της ανα-ερμηνείας των θρησκευτικών αντιλήψεων, βλ., σχετικά, Μ. WEBER, *Economie et Société*, Plon, Paris 1971.

11. Εντελώς ενδεικτικά, πάνω στο θέμα, Β. ΦΙΛΙΑΣ, *Κοινωνία και Εξουσία στην Ελλάδα (Η νόθα αστικοποίηση, 1800-1864)*, Gutenberg, Αθήνα 1991, κυρίως το 5ο, το 6ο και το 7ο Κεφ.

12. Σχετικά με την άρθρωση της δομής των τάξεων θεωρητικά και σ' ό,τι αφορά την Ελλάδα, ενδεικτικά, βλ. Β. ΦΙΛΙΑΣ, *Όψεις Διατήρησης και Μεταβολής του Κοινωνικού Συστήματος*, Νέα Σύννορα, Αθήνα 1980, τ. Β', σσ., 185 και επ. Ν. ΜΟΥΖΕΛΗΣ, *Νεοελληνική Κοινωνία: Όψεις*

και αυτή, εξαιτίας της θέσης της στην ελληνική κοινωνία δεν χρειάστηκε πραγματικά μία άλλη ερμηνεία της Ορθοδοξίας. Αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν, ότι η ελληνική Ορθοδοξία διατήρησε το κεντρικό δογματικό και κοσμοθεωρητικό της πλαίσιο, από την Επανάσταση μέχρι και σήμερα, ουσιαστικά όπως είχε.

Αυτό βέβαια δεν εμπόδισε μία συνεχή γενική μείωση της ιδεολογικής της ισχύος στην Ελλάδα, κυρίως μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, την οποία η Ελληνική θεολογική σκέψη έκανε το σφάλμα να θεωρήσει ως εκκοσμίκευση, ανάλογη με εκείνη που ο ευρωπαϊκός κόσμος γνώρισε κατά το πέρασμά του στη νεωτερικότητα¹³.

Τούτο σημαίνει, ότι οι πρακτικές αντιλήψεις και τα σχήματα της θρησκευτικής εμπειρίας των Ελλήνων, όσον αφορά τον πρωταρχικό τους πυρήνα, δεν φαίνεται να έχουν μεταβληθεί ριζικά, καθ' όλη την περίοδο από την Επανάσταση και μετά. Και παρ' όλο ότι τα σχήματα αυτά δεν παρουσιάζονται με έμφαση στο προσκήνιο της κοινωνικής πράξης και ζωής, η καθημερινή συμπεριφορά και η λεκτική εξήγηση των γενικότερων θρησκευτικών αντιλήψεών τους από τους ίδιους τους Έλληνες, μας επιτρέπει να πούμε, ότι τα θεμελιώδη σχήματα: θεός, άνθρωπος, Εκκλησία, άγιοι, κοινωνία, κόσμος, σωτηρία του ανθρώπου, θεοδικία κ.λπ., διατηρούν σε μεγάλο βαθμό το περιεχόμενό τους όπως είχε και όπως ο ορθόδοξος κλήρος θα ήθελε να έχει. Άλλωστε, τίποτε στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία δεν μαρτυρεί κάποια δυναμική ρήξη με τα σχήματα αυτά, ενώ τα αντίστοιχα σύγχρονα σχήματα του Διαφωτισμού και τα ακόμη πιο σύγχρονα και χυδαία του καπιταλιστικού ιδεαλισμού, μετά δυσκολίας κατορθώνουν, όταν δεν αποτελούν απλή κακή μίμηση, να εξασφαλίσουν μια παράλληλη θέση στο βαθύτερο περιεχόμενο των τρόπων σκέψης και πράξης των Ελλήνων.

Οφείλουμε, τέλος, να επισημάνουμε εδώ, ότι από τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο και μετά, ένα σύνολο προτεσταντικών ιδεών που εισήλθαν στην Ελλάδα, μέσω κυρίως των παρα-εκκλησιαστικών οργανώσεων, παρ' όλες τις επιδρά-

υπανάπτυξης, Εξάντας, Αθήνα 1978, σσ. 93 και επ., Α. ΛΥΤΡΑΣ, *Προλεγόμενα στη Θεωρία της Ελληνικής Κοινωνικής Δομής*, Νέα Σύνορα, 1993, κυρίως 6ο και 7ο Κεφ.

13. Η μείωση αυτή εμφανίστηκε με δύο τρόπους. Πρώτον, ως σημαντική χαλάρωση της συμμετοχής των Ελλήνων στα θρησκευτικά και εκκλησιαστικά δρώμενα, και δεύτερον, ως πτώση της έντασης των θρησκευτικών νοημάτων στη νοηματοδότηση της ζωής τους. Όσον αφορά δε τις απόψεις και τις θέσεις των Ελλήνων θεολόγων σχετικά με την εκκοσμίκευση, όπως και σχετική βιβλιογραφία, βλ. Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, *Ελευθερία ή Θρησκεία*, Γρηγόρης, Αθήνα 1991, σσ. 44 και επ. Πάνω δε στο γεγονός της εκκοσμίκευσης ή της «απομάγευσης» του κόσμου, όπως αυτό έλαβε χώρα στις κοινωνίες της κεντρικής Ευρώπης, μέσα από τις θεωρήσεις και εξηγήσεις του, βλ. μια πραγματικά καλή συνθετική κωδικοποίηση, Ο. TSCHANNE, *Les Théories de la Sécularisation*, Droz, Genève-Paris 1992.

σεις τους, δεν φαίνεται να επηρέασαν σε βάθος τα εν λόγω θεμελιώδη και κυρίαρχα ορθόδοξα σχήματα¹⁴.

Ποιο είναι όμως το σχήμα *άνθρωπος* που προβάλλει και καλλιεργεί η ελληνική Ορθοδοξία στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, και το οποίο, θα μπορούσαμε να πούμε πως έχουν εσωτερικεύσει στην πλειοψηφία τους οι Έλληνες¹⁵:

Ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο κατ' εικόνα και ομοίωσή Του. Το ανθρώπινο πνεύμα αποτελεί τη βάση της σταθερής και βαθύτατης σχέσης του ανθρώπου μαζί Του, μέσω της οποίας μάλιστα μπορεί να οδηγηθεί και στην ένωση μαζί Του. «Εντός ημών εστί» η βασιλεία του Θεού, απαναλαμβάνει πολύ συχνά και οπουδήποτε η ορθόδοξη κατήχηση. Παρ' όλα αυτά, όμως, ο άνθρωπος είναι «πεπτωκώς», και ως εκ τούτου αμαρτωλός, φέρει δε το στίγμα του προπατορικού αμαρτήματος και της ροπής να ενδίδει στις αδυναμίες του. Αυτή είναι και η κύρια αιτία για την οποία ο άνθρωπος είναι ταπεινός, γεγονός του οποίου βέβαια έχει συνείδηση, εφόσον μόνιμα το διαπιστώνει καθημερινά από τις συνεχείς «πτώσεις» του.

«Κτίσμα», επομένως, είναι ο άνθρωπος, «εκπεσών», «κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού», και εξαιτίας των ιδιοτήτων του αυτών, δημιούργημα αιωνίως δεδομένο και ταπεινό, όμοιο με όλους τους άλλους, ικανό όμως να εξυψωθεί. Έτσι, αποκλείεται η οποιαδήποτε ριζική μεταβολή των βαθύτερων ορμών και επιθυμιών του, όπως και η εξέλιξη του «είδους» των ανθρώπων. Άλλωστε, η κοινωνία στην οποία ζουν οι χριστιανοί είναι μία κοινότητα ομοίων, η Εκκλησία, η οποία για την ελληνική Ορθοδοξία αποτελεί θεσμό του κόσμου τούτου, και την ίδια στιγμή, ως μυστικό σώμα του Ιησού Χριστού, βίωμα και κόσμο μεταφυσικό, που μόνιμα μετέχει της θεϊκής εμπειρίας.

Η μόνη, συνεπώς, πιθανή έξοδος που μπορεί να γνωρίσει άνθρωπος από την ταπεινή του κατάσταση, είναι η οδός της πνευματικής του εξύψωσης μέχρι το Θεό, ο έλεγχος δηλαδή των ορμών, των παθών και των αδυναμιών του, η υπακοή στο Θεό, και η μέσω της ταπεινότητας και της αγάπης πορεία προς την αγιότητα. Η οποιαδήποτε άλλη επιλογή είναι μάταιη, διότι ο κόσμος τού-

14. Σχετικά με τις προτεσταντικές ιδέες και τη διάδοσή τους στην Ελλάδα, βλ. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Καταφύγιο Ιδεών*, Δομός, Αθήνα 1987.

15. Η θεολογική σκέψη στην Ελλάδα, όταν επιχειρεί να ορίσει την ορθόδοξη αντίληψη για τον άνθρωπο, δεν στρέφεται να μελετήσει τους τρόπους με τους οποίους οι ίδιοι οι Έλληνες και οι ένθερμοι πιστοί κατανοούν τη διδασκαλία και την κατήχηση, συνδέοντάς την με την πραγματικότητα και την ίδια τους την ζωή. Αλλά, εκκινώντας από την Αγία Γραφή, επιχειρούν να ερμηνεύσουν τα κείμενα δημιουργώντας ουσιαστικά μια «ιδανική» ορθόδοξη αντίληψη για τον άνθρωπο, την οποία θα ήθελαν να μεταδώσουν στους πιστούς. Οι αντιλήψεις έτσι που κάθε φορά μας προτείνουν, είναι οι αντιλήψεις «των επαγγελματιών της θρησκευτικής σκέψης», και όχι εκείνες που συνδέονται με την εμπειρία ζωής της πλειοψηφίας των Ελλήνων.

τος, εάν τον ξεχωρίσουμε από τη ζώσα Εκκλησία όλων των πιστών, είναι προσωρινός και δίχως δικό του σκοπό. Και οι δογματικές αυτές πολύ πολύ κεντρικές αντιλήψεις συνδέονται άμεσα και με μία άλλη εξίσου κομβική. Το διαχωρισμό, τη «διχοτόμηση»¹⁶ λένουν οι θεολόγοι, του σώματος και της ψυχής, του πνεύματος και της ύλης, που ορίζει στον άνθρωπο μία συνεχή εσωτερική σύγκρουση και αγώνα, κατάσταση τραγική, μέσω της οποίας όμως και μόνον έχει τη δυνατότητα να εξυψωθεί και να σωθεί¹⁷.

Εάν τώρα κάνουμε μια σύγκριση ανάμεσα στα δύο σχήματα σκέψης και πράξης, που επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε, εκείνο που οι Έλληνες φαίνεται να υιοθετούν και εκείνο που η ελληνική Ορθοδοξία προβάλλει, θα διαπιστώναμε ότι σε τελευταία ανάλυση δεν πρόκειται παρά για ένα και το αυτό. Θα μπορούσαμε δε να πούμε, πως δεν πρόκειται παρά για το σχήμα, που μέσω της ιδεολογικής κυριαρχίας της Ορθοδοξίας είχε κυριαρχήσει στον ελληνικό χώρο κατά τους τελευταίους αιώνες, και του οποίου οι βασικές αντιλήψεις, έχοντας αποβάλει το θρησκευτικό ένδυμα, εμφανίζονται ως «κοσμικές», συνδεδεμένες μάλιστα τώρα με αντιλήψεις που οφείλονται στην επιστήμη και τη σύγχρονη πολιτική¹⁸. Τούτο σημαίνει, επίσης, ότι οι «κοσμικές» αντιλήψεις για τον άνθρωπο που συναντάμε μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο στην Ελλάδα, και οι οποίες οφείλονται στην επιστήμη, το Διαφω-

16. Βλ. Ι. ΖΗΣΙΟΥΛΑ, *Η Κτίση ως Ευχαριστία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1992, σ. 27.

17. Αξίζει τον κόπο να επισημάνουμε εδώ την κεντρικότερη αντίληψη του σχήματος ανθρώπου, όπως το επεξεργάζονται κάποιοι θεολόγοι. Στις εξαιρετικές θεολογικές σελίδες του Ι. ΖΗΣΙΟΥΛΑ, *Η Κτίση ως Ευχαριστία*, η ανιχνεύσιμη ιδιότητα του ανθρώπου, που αποδίδει το «κατ' εικόνα του Θεού», είναι η ελευθερία του ανθρώπου, όπως ελεύθερος είναι ο Θεός. Το εξαιρετικό όμως στο εγχείρημά του, είναι η προσπάθειά του να καταδείξει ότι ο άνθρωπος δεν είναι απλά και μόνον ελεύθερος να επιλέξει ανάμεσα σε ό,τι του δόθηκε από το Θεό, αλλά ως «ιερέας της δημιουργίας» να οδηγήσει συνολικά τη δημιουργία του Θεού στην «όλοκληρωση της», *οπ. ανωτ.*, σσ. 93-121.

«Κοινωνία και σχέση» είναι ο άνθρωπος, λέγει ο Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ σε πολλά από τα κείμενά του, ανάγοντας το πρόσωπο σε αρχή της προσέγγισής του για τον άνθρωπο, και βάλλοντας εναντίον οποιασδήποτε έννοιας που παραπέμπει στην ιδέα του ατόμου και τον ατομικισμό. Βλ., *Η Νεοελληνική Ταυτότητα*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1983, σσ. 171-172. Σχετικά δε με τις απόψεις της Ορθοδοξίας για τον άνθρωπο ως αμαρτωλό, ταπεινό και αποτυχημένο, βλ. το κείμενο ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Ο Εκκλησιαστικός Ορίζοντας», στο *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, εκδ. Δομός, Αθήνα 1992, σσ. 43 και επ.

Για τον άνθρωπο «ως εικόνα του Θεού που έχει αποστολή να δημιουργεί», βλ. Ν. BERDIAEFF, *Χριστιανισμός και Κοινωνική Πραγματικότητα*, Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1986, το 4ο Κεφ. και ιδιαίτερα σσ. 194 και επ. Ο Ι. ΠΕΤΡΟΥ δε, μεταξύ άλλων, μιλά και για τη «φυσική ισοότητα των ανθρώπων», *Κοινωνική Δικαιοσύνη*, Παρατηρητής, Αθήνα 1992, σσ. 57 και επ. Ενώ, ο Δ. Στανιλοάε προσεγγίζει τον άνθρωπο κυρίως μέσα από την ελευθερία, βλ. Δ. ΣΤΑΝΙΛΟΑΕ, *Ο Θεός, ο Κόσμος και ο Ανθρώπος*, Αρμός, Αθήνα 1995, σσ. 114 και επ.

18. Αυτός είναι και ένας επιπλέον λόγος για τον οποίο θεωρούμε, όπως αναφέραμε πιο πάνω, ότι η θεολογική σκέψη στην Ελλάδα δεν κατανόησε τι σημαίνει «εκκοσμικευση».

τισμό και τη σύγχρονη πολιτική δημιουργήθηκαν μάλλον κατά τον 20ό αιώνα.

Θα μπορούσαμε, συνεπώς, στο σημείο αυτό να καταλήξουμε, κάνοντας αποδεκτό ότι το κεντρικό σχήμα/αντίληψη των Ελλήνων για τον άνθρωπο, το οποίο κυριαρχούσε στην ελληνική κοινωνία και παραμένει ακόμη σιωπηλά ισχυρό, δεν είναι ως προς τις βασικές του αντιλήψεις παρά το σχήμα που η ελληνική Ορθοδοξία, μέσα από τα θρησκευτικά δρώμενα και μορφές ομιλίας, καλλιέργησε και εξακολουθεί να προβάλλει στην Ελληνική κοινωνία. Ένα σχήμα, βέβαια, το οποίο, όπως έχουμε πει, έχει απεκδυθεί το θρησκευτικό του ένδυμα. Στη συγκρότηση της ταυτότητας του Έλληνα, τελικά, η κεντρική αντίληψη για τον άνθρωπο που έχουν οι Έλληνες, και η αντίληψη για τον άνθρωπο της ελληνικής Ορθοδοξίας, φαίνεται πως συμπίπτουν.

Γ) Έλλην ο «αιώνιος», ή η ορθόδοξη αντίληψη για τον άνθρωπο;

(Το δαιμόνιο του Έλληνα)

Εάν, τώρα, παρατηρήσει κανείς σήμερα τις καθημερινές συζητήσεις των Ελλήνων οπουδήποτε, τόσο στο δημόσιο χώρο και τα μέσα μαζικής επικοινωνίας όσο και στις ιδιωτικές συναντήσεις, θα κάνει την ίδια αρχική διαπίστωση. Οι Έλληνες αναφέρονται και συζητούν κυρίως για τον Έλληνα, και δευτερευόντως για τον άνθρωπο και τον πολίτη. Και παρ' όλο ότι κατά τον τελευταίο καιρό, γίνεται όλο και περισσότερο λόγος για τον πολίτη και κυρίως τα δικαιώματά του, το σχήμα σκέψης και πράξης αυτό δεν φαίνεται να υπερσκελίζει εκείνο του Έλληνα.

Παρακολουθώντας, λοιπόν, τις συζητήσεις σχετικά με τα θέματα πολιτικής και ανθρώπινης συμπεριφοράς και νοοτροπιών, όλα διεξάγονται με τέτοιο τρόπο, ώστε θα μπορούσε κανείς να πει, ότι κάθε τρόπος σκέψης και πράξης αρχίζει και τελειώνει στις βαθύτερες ιδιότητες των Ελλήνων. Ή, ακόμη, πως όλα παρουσιάζονται ως εάν ο Έλλην δεν αποτελεί μια συγκεκριμένη μορφή πολιτισμικής ταυτότητας του ανθρώπου, αλλά ένα άλλο ανθρώπινο είδος, διαφορετικό απ' αυτό στο οποίο ανήκουν όλοι οι άλλοι πολιτισμοί.

Όλα, δηλαδή, συμβαίνουν ως εάν οι ιδιότητες, με βάση τις οποίες συγκροτείται η πολιτισμική ταυτότητα του Έλληνα, δεν αποτελούν ποιότητες αποκτημένες κατά την πορεία της Ιστορίας του Ελληνικού πολιτισμού, αλλά ιδιότητες του ίδιου είδους με τις φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου. Με άλλα λόγια, ο Έλληνας για τον Έλληνα φαίνεται να αποτελεί ένα κάποιο ξεχωριστό είδος όντος, του οποίου οι ιδιότητες παραμένουν αμετάβλητες στην ιστορία και το χρόνο.

Ο «Έλληνας», λένε συνήθως οι Έλληνες, είναι πάντα ίδιος. Δεν αλλάζει,

δεν θέλει να αλλάξει, και είναι ευχαριστημένος μ' αυτό που είναι. Άλλωστε, επειδή είναι αυτό που είναι, διαπέρασε τους αιώνες και θα συνεχίσει να τους διαπερνά. Είναι ευκίνητος και ευλύγιστος, ανήσυχος και ανυπότακτος, ανυπάκουος και εφευρετικός, κυρίως όταν πρόκειται να επιτύχει έναν ατομικό ή οικογενειακό του στόχο. Δεν εφαρμόζει τους κανόνες και τους νόμους, και δεν ενδιαφέρεται εάν αυτό βλάπτει το σύνολο, και, σε τελευταία ανάλυση, και αυτόν τον ίδιο. Η ατομική του επιτυχία είναι το υπέρτατο αγαθό. Γι' αυτό και δεν εμπιστεύεται τους άλλους. Θεωρεί ότι και οι άλλοι με τις ίδιες διαθέσεις και τις ίδιες πρακτικές αντιμετωπίζουν την πραγματικότητα και αυτόν τον ίδιο¹⁹.

Επιπλέον, ο σύγχρονος Έλλην δεν φαίνεται να αποδέχεται εύκολα ότι κάποιος άλλος είναι δυνατόν να είναι ικανότερος από τον ίδιο σε κάποιον τομέα, εάν αυτός ο άλλος δεν έχει σηκωθεί πραγματικά ψηλότερα από τον καθημερινό χώρο ζωής, στο μεταφυσικό πεδίο των αυτονόητα(;) ανεγνωρισμένων(;;!!) Ελλήνων, αιτία για την οποία πολύ δύσκολα αναγνωρίζει στο χώρο της εργασίας του τα ταλέντα και την επιτυχία των άλλων. Τούτο σημαίνει, από την άλλη πλευρά, ότι ο Έλλην γνωρίζει πολύ καλά και εκ των προτέρων, ότι πολύ δύσκολα θα αναγνωριστούν στο χώρο της εργασίας του τα ταλέντα και η επιτυχία του, γεγονός εξαιτίας του οποίου υποφέρει μόνιμα και εκ των προτέρων, θα λέγαμε, από έλλειψη αναγνώρισης, δικαίωσης και καταξίωσης²⁰.

Επομένως, του είναι δύσκολο να μοιραστεί την ίδια εργασία με άλλους και να εμπιστευτεί τη συνεργασία. Με άλλα λόγια, είναι αυτόματα ατομικιστής ως προς τον τρόπο αντιμετώπισης της ζωής και της μοίρας του, και συνεπώς μένει μόνος και μερικές φορές, μάλιστα, υπερβολικά μόνος. Η μόνη δυνατότητα να έχει κάποια υποστήριξη, όταν χρειάζεται βοήθεια, οφείλεται στην οικογένειά του, τον ευρύτερο συγγενικό του χώρο, και τις κοινωνικές σχέσεις προσωπικής αλληλεξάρτησης. Θα μπορούσαμε δε να πούμε, ότι οι τελευταίες αυτές αποτελούν τη μοναδική βάση αλληλεγγύης, στην οποία και μπορεί τελικά να έχει κάποιον πραγματικά ικανοποιητικό βαθμό εμπιστοσύνης.

19. «Ο Νόμος και οι Κανόνες δεν θεωρούνται ως αφηρημένη υλοποίηση της ελευθερίας και της ισότητας του πολίτη, αλλά ως επιπρόσθετες, συγκεκριμένες, αντικειμενικές και υλικές "δυσκολίες", τις οποίες ο καθένας είναι υποχρεωμένος να αντιμετωπίσει και, αν είναι δυνατόν, να περιγράψει και να υπερβεί με όλα τα διαθέσιμα μέσα. Μέσα σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο, η παρανομία, η κάθε είδους ανεύθυνη συμπεριφορά οροθετεί τις γενικές σταθερές του πρακτικού Λόγου», γράφει ο Κ. ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ «Τζαμπατζήδες», υποσ. ανωτ., σ. 23.

20. Με τις διαπιστώσεις αυτές συνδέεται επίσης και η επιτυχημένη οριοθέτηση που επιχειρεί και ο Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ του ερωτήματος: πόσο Έλλην και πόσο Ευρωπαίος είναι ο Έλληνας, με το όνομα: «Το νεοελληνικό δίλημμα». Η Μεταφυσική της Ουσιοκρατίας στο Μεσαίωνα και η Εκκοσμίκευση, Αθανασόπουλος - Παπαδάμης, Αθήνα 1989, σσ. 48-53.

Οι αρνητικές πλευρές του σχήματος αυτού μέσω του οποίου οι Έλληνες βιώνουν και αντιμετωπίζουν τον Έλληνα, ενέχει μια απάντηση και μια κάποια ισορροπία σε μια ιδιότητα, που οι ίδιοι οι Έλληνες αποδίδουν στον εαυτό τους, και η οποία στα μάτια τους παρουσιάζεται ως αιώνια και αμετάβλητη. Πρόκειται για το *δαμόνιο του Έλληνα*, ή για το *ελληνικό δαμόνιο*. Η ιδιότητα αυτή αποκρυσταλλώνει θετικά όλες τις μορφές συμπεριφοράς, των οποίων η ηθική θα μπορούσε να αμφισβητηθεί. Δηλαδή, το πνεύμα του ατομικισμού, την έντονη επιθυμία προσωπικής επιτυχίας με κάθε μέσο, την καχυποψία, την ύποπτη ευλυγισία και κινητικότητα, την αδυναμία βαθύτερης συνεργασίας, τη δυσκολία αναγνώρισης των ταλέντων και των ικανοτήτων των άλλων, την εύκολη αμφισβήτηση των πάντων, και τέλος, πάνω απ' όλα, την καταστρατήγηση των Νόμων και των Κανόνων.

Ουσιαστικά, η ιδιότητα αυτή αποτελεί όχι μόνον έναν τρόπο φυσικοποίησης, αλλά κάτι περισσότερο: μια μορφή μόνιμης νομιμοποίησης όλων εκείνων των τρόπων σκέψης και πράξης, των οποίων την ηθικότητα κατά βάθος δεν αναγνωρίζουν ούτε οι ίδιοι οι Έλληνες. Πρόκειται για μια άλλη πλευρά της βαθύτερης κατάστασης που συνθέτει το πρακτικό και νοητικό σχήμα «Έλληνα», μέσω του οποίου οι Έλληνες συνειδητοποιούν τον εαυτό τους και την ταυτότητά τους, και το οποίο στην πρώτη παράγραφο της εργασίας αυτής, μιλώντας για την αντίληψη των Ελλήνων για τον άνθρωπο, ονομάσαμε *αμφίσημη ηθικότητα*. Αποτελεί, δηλαδή, έναν τρόπο συνολικής «αυτο-αναγνώρισης», γενικής και αφηρημένης, που μπορεί όμως να αποδίδεται στον κάθε Έλληνα ξέχωρα, κάνοντάς τον μάλιστα να νιώθει υπερήφανος γι' αυτό που είναι. Με τον τρόπο αυτόν αποκαθίσταται σ' έναν κάποιον βαθμό η άρνηση της καθημερινής και αμοιβαίας αναγνώρισης, με την οποία αντιμετωπίζουν οι Έλληνες, ο ένας τον άλλο, στους χώρους εργασίας, σταδιοδρομίας και κοινωνικής ζωής.

Εάν τώρα κάναμε μια σύγκριση του σχήματος «άνθρωπος» που προβάλλει η ελληνική Ορθοδοξία και των τρόπων σκέψης και πράξης μέσω των οποίων οι Έλληνες βιώνουν και υλοποιούν αυτό που είναι ως Έλληνες, τις βασικές δηλαδή πολιτισμικές τους ιδιότητες, θα λέγαμε δίχως καμία επιφύλαξη, ότι η αντίληψη που έχουν υιοθετήσει οι Έλληνες για την ταυτότητά τους δεν αποτελεί, σε τελευταία ανάλυση, παρά μια παραλογή της συνολικής αντίληψης που προτείνει η ελληνική Ορθοδοξία για τον άνθρωπο. Αρκεί να λάβει κανείς μία προς μία της ιδιότητες του ανθρώπου κατά την Ορθοδοξία και τις ιδιότητες του Έλληνα, όπως τις ζουν και τις παρουσιάζουν οι ίδιοι οι Έλληνες, και η διαπίστωση αυτή θεωρούμε πως θα προκύψει αβίαστα.

Τούτο σημαίνει, ότι κατά την πορεία της ιστορίας οι Έλληνες μετέτρεψαν και εσωτερίκησαν μέσω της πράξης ως ιδιότητες της βαθύτερης και ιδιαίτερης πολιτισμικής τους ταυτότητας («λαϊκοποιώντας» ή και «εθνικοποιώ-

ντας» τες κατά κάποιον τρόπο) κεντρικές αντιλήψεις που εδώ και αιώνες προβάλλει για τον άνθρωπο η Ελληνική Ορθοδοξία.

Η ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΩΝ ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΩΝ

- ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ Α. (1983), *Ο Χαρακτήρας των Ελλήνων*, Θεσσαλονίκη.
- BERDIAEFF N. (1986), *Χριστιανισμός και Κοινωνική Πραγματικότητα*, Πουρνάρα Θεσσαλονίκη.
- CHEBEL M. (1986), *La formation de l'identité politique*, PUF, Paris.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ. (1983), *Η Νεοελληνική Ταυτότητα*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ. (1987), *Καταφύγιο Ιδεών*, Δομός, Αθήνα.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ. (1992), «Ο Εκκλησιαστικός Ορίζοντας», στο *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, εκδ. Δομός, Αθήνα.
- ΔΑΝΙΗΛΙΔΗΣ Δ. (1985), *Η Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία*, Ν. Σύνορα, Αθήνα.
- ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ Ν. (1994), «Η Επιλεκτική παράδοση της Ελληνικής Πολιτικής Κουλτούρας», στο *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα* (επιμ. Ν. Δεμερτζής), Οδυσσέας, Αθήνα.
- ΖΗΣΙΟΥΛΑ Ι. (1992), *Η Κτίση ως Ευχαριστία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα.
- GROETHUYSEN B. (1985), *Η Φιλοσοφία της Γαλλικής Επανάστασης*, Κάλβος, Αθήνα.
- ΛΙΠΟΒΑΤΣ Θ. (1991), «Θέσεις για την πολιτική ψυχολογία των Ελλήνων. Προοπτικές για το 2000», στο *Προβλήματα Πολιτικής Ψυχολογίας*, Εξάντας, Αθήνα.
- ΛΥΤΡΑΣ Α. (1993), *Προλεγόμενα στη Θεωρία της Ελληνικής Κοινωνικής Δομής*, Νέα Σύνορα.
- LÉVI-STRAUSS C. (1983), *L'identité*, PUF, Paris.
- ΜΑΡΕ Κ. (1991), *Grundrisse (1857-1858)*, Στοχαστής, Αθήνα.
- MENDELSSON KANT, HERDER κ.ά. (1989), *Τι είναι Διαφωτισμός*, Κριτική, Αθήνα.
- ΜΠΕΓΖΟΣ Μ. (1989), *Η Μεταφυσική της Ουσιολογίας στο Μεσαίωνα και η Εκκοσμίκευση*, Αθανασόπουλος - Παπαδάκης, Αθήνα.
- ΜΠΕΓΖΟΣ Μ. (1991), *Ελευθερία ή Θρησκεία*, Γρηγόρης, Αθήνα.
- ΜΟΥΖΕΛΗΣ Ν. (1978), *Νεοελληνική Κοινωνία: Όψεις υπανάπτυξης*, Εξάντας, Αθήνα.
- ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ Α. (1982), «Θρησκεία και Πολιτική Παιδεία», στο *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, Αθήνα, τ. 3, Απρίλιος-Ιούνιος.
- ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ Α. (1990), «Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό», στο *Αρχαιολογία*, Αθήνα, τεύχ. 37, Δεκέμβριος.
- ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ Α. (1994), «Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στη Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία», στο *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα* (επιμ. Ν. Δεμερτζής), Οδυσσέας, Αθήνα.
- ΠΕΤΡΟΥ Ι. (1992), *Κοινωνική Δικαιοσύνη*, Παρατηρητής, Αθήνα.
- ΣΤΑΝΙΛΟΑΕ Δ. (1995), *Ο Θεός, ο Κόσμος και ο Άνθρωπος*, Αρμός, Αθήνα.
- TSCHANNEO O. (1992), *Les Théories de la Sécularisation*, Droz, Genève-Paris.
- ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ Κ. (1993), «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων. Περί Ελλήνων

στην Ελλάδα», στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, Αθήνα, τεύχ. 1 Ιανουάριος.

ΣΚΛΗΡΟΣ Γ. (1977), «Η νεώτερη Ιστορία μας από Κοινωνιολογική άποψη», στο *Έργα*, Επικαιρότητα, Αθήνα 1977.

ΦΙΛΙΑΣ Β. (1980), *Όψεις Διατήρησης και Μεταβολής του Κοινωνικού Συστήματος*, Νέα Σύνορα, Αθήνα.

ΦΙΛΙΑΣ Β. (1991), *Κοινωνία και Εξουσία στην Ελλάδα (Η νόθα αστικοποίηση, 1800-1864)*, Gutenberg, Αθήνα.

WEBER M. (1971), *Economie et Société*, Plon, Paris.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η ερώτηση την οποία θέτουμε και μελετούμε στην παρούσα μελέτη είναι η ακόλουθη. Είναι δυνατόν να υποθέσουμε και να δεχθούμε ότι η Ελληνική Ορθοδοξία, με τις παραδοσιακές της αντιλήψεις για τον άνθρωπο και τις ιδιότητές του, εμπεριέχει με κάποιον τρόπο και επιδρά στη διαμόρφωση των αντιλήψεων που διέπουν τους τρόπους σκέψης και πράξης, μέσω των οποίων προσδιορίζεται η ταυτότητα των Ελλήνων;

Η απάντησή μας στο ερώτημα αυτό είναι καταφατική. Τα πολύ κεντρικά βιωμένα σχήματα σκέψης και πράξης, μέσω των οποίων συντίθεται η ταυτότητα των Ελλήνων, σχήματα που καθορίζουν τις αντιλήψεις τους για το τι είναι άνθρωπος και κυρίως Έλληνα, ουσιαστικά δεν αποτελούν παρά λαϊκοποιημένες και εθνικοποιημένες παραλογές του συνολικού σχήματος, με βάση το οποίο η Ελληνική Ορθοδοξία, εδώ και πολύ καιρό, καθορίζει την εικόνα και το είναι του ανθρώπου.

RÉSUMÉ

L'identité des Grecs. Modes de définition et influence de l'Orthodoxie Grecque.

La question que nous posons et traitons dans cette étude est la suivante: peut-on supposer et admettre que les schèmes et les conceptions fondamentales de l'Orthodoxie grecque, concernant l'homme et ses qualités interviennent et influencent de quelques manières les conceptions qui régulent les modes de pensée et les actes par lesquels se détermine l'identité grecque?

Notre réponse est affirmative. Les schèmes centraux de pensée et d'action par lesquels se construit l'identité des Grecs et qui déterminent leurs conceptions à propos de l'homme et plus particulièrement du Grec, ne constituent que des variations laïques et «nationalisées» du schème fondamental, sur les bases duquel l'Orthodoxie grecque travaille depuis longtemps.

ΛΕΒΙΑΘΑΝ

Τριμηνιαία έκδοση της εταιρείας έρευνας και μελέτης
του πολιτισμού και της κουλτούρας

4

Δημήτριος Μαρκής: Η κριτική θεωρία ως μετακριτική του
πρακτικού λόγου ● Joel Whitebook: Λόγος και ευτυχία
● Jürgen Habermas: Ερωτήματα κι αντερωτήματα
● Ferenc Fehér: Η πύρρεια νίκη της τέχνης ● Αλεξάνδρα
Δεληγιώργη: Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας του Κ.
Καστοριάδη ● Νίκος Δεμερτζής: Ιδεολογία και Κριτική
● Δήμος Κόντος: Οι βλαβερές συνέπειες του θετικισμού
● Αντώνης Παπαρίζος: Κοινωνία και νόημα ● Βασίλης
Καραποστόλης: Το ανθρώπινο και ο «αντι-ανθρωπισμός»
● Βάνα Γρηγοροπούλου: Το πρόβλημα της ελευθερίας στο
Leviathan του Hobbes ● Δημήτρης Λιθοξόου: Μια άλλη
προσέγγιση του μακεδονικού ζητήματος



Αντώνης Παπαρίζος

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΝΟΗΜΑ

Ο «Δόλος» της μάθησης, νόημα
και κοινωνία

Η Απορία

ΣΤΟ ΣΥΝΟΛΟ ΤΟΥ ΣΧΕΔΟΝ Ο ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ, έχει ως ένα από τα κεντρικά σημεία αναφοράς ή εκκίνησης την αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι το σημαντικότερο γεγονός του κόσμου. Αντίληψη πάνω στην οποία στηρίχθηκαν και οι μονοθεϊστικές θρησκείες, μετατρέποντας τον άνθρωπο σε «φετίχ». Η φύση, όχι μόνο αδιαφορεί για την ανθρωπότητα, αλλά και την αγνοεί. Αν η ανθρωπότητα εξαφανιστεί, η φύση ούτε καν που «θα το πάρει είδηση». Η φύση υπάρχει όπως εάν δεν υπήρχε. Δεν είναι αφ' εαυτής ούτε υποκείμενο ούτε αντικείμενο. Είναι απλά και μόνο γεγονός ή συμβάν, τέχνη ή κόσμημα¹. Ο άνθρωπος, μη μπορώντας να δεχθεί τη «φυσική» του ύπαρξη, να υπάρχει, δηλαδή, όπως εάν δεν υπήρχε, να υπάρχει όπως η φύση, χωρίς προορισμό και χωρίς λόγο, χωρίς δεδομένη και αμετάβλητη πραγματικότητα, αναζητά σε κάθε στιγμή και δημιουργεί, μέσω της συνεχούς κοινωνικής του ανόδου, μια νοηματική² πραγματικότητα, τη δική του ιστορική κάθε φορά μορφή, που συνεχώς μεταβάλλεται³ και αμφισβητείται από την ίδια την κίνηση της ιστορίας, από

1. «Ο Ουρανός βαστά και η Γη αντέχει. Ουρανός και Γη βαστούν και αντέχουν γιατί δεν φροντίζουν τη ζωή τους» (η υπογράμμιση είναι δική μας), λέει ο Λάου Τσου στο *Ταό Τε Κινγκ*, Αθήνα, Ερμής, 1971, σελ. 31, φωτίζοντας μια πλευρά του τρόπου ύπαρξης της Φύσης. «Ο Ουρανός και η Γη αδιαφορούν για τη ζωή τους», θα λέγαμε, γι' αυτό και υπάρχουν. Αδιαφορούν για το αν υπάρχουν και για το αν θα υπάρχουν, γι' αυτό και δεν αναπαράγονται. Υπάρχουν όπως εάν δεν υπήρχαν, χωρίς χρόνο και χωρίς χώρο, χωρίς μεταβολή. Έχουν όλο το χρόνο, όλο το χρόνο και κάθε μεταβολή. Χώρος, χρόνος και μεταβολή, είναι η ανθρώπινη σχέση της «φύσης» με τη φύση πάνω σε τούτη τη Γη, της «ανθρώπινης φύσης», δηλαδή, και της φύσης.

2. Το νόημα αποτελεί ένα θέμα που με ποικίλους τρόπους επανέρχεται στη διεθνή βιβλιογραφία και αρθρογραφία, υποδηλώνοντας, αρκετά συχνά, ένα διαφορετικό περιεχόμενο. Πέρα από τα πολύ γνωστά ονόματα όπως των Μ. Βέμπερ, Κ. Μαρξ, Φώ-νερμπαχ, Μπατάιγ, Τολστόι, Κούντερα, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε, τον Hubert Reeves, αστροφυσικό, ο οποίος αναρωτιέται εάν υπάρχει ένα κάποιο νόημα που απορρέει από αυτή τούτη την ύπαρξη της φύσης και του σύμπαντος στο *L'heure de s'anivrer, L'annee a-t-elle un sens?* Paris, Seuil, 1986. Η τέχνη και ιδιαίτερα ο κινηματογράφος δίνουν το δικό τους χρώμα, αλλά πλέον με ξεκάθαρους όρους, στο κεντρικό αυτό θέμα.

3. Η άποψη του Κ. Μαρξ ότι ο άνθρωπος δεν έχει

την ίδια δηλαδή, την κίνηση των γενεών του ανθρώπου. Είναι, λοιπόν, επόμενο, και δεν θα πρέπει να απορούμε που η νοηματική ολοκλήρωση του ανθρώπου είναι αδύνατη. Ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να εξελίσσεται. Δεν θα αποκτήσει ποτέ μια δική του δεδομένη, και αμετάβλητη «φυσική» και νοηματική πραγματικότητα.

Η μάθηση

Ο ΜΟΝΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΥΠΑΡΞΗΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ είναι η κοινωνία. Ο μόνος τρόπος ύπαρξης της κοινωνίας είναι η αναπαραγωγή του ανθρώπου, η αναπαραγωγή του είδους και, κατ' ανάγκη, της φύσης. Ο μόνος τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου και της κοινωνίας είναι η ιστορία, η δραστηριότητα, δηλαδή, των γενεών του ανθρώπου που συσσωρεύεται, αποχρυσταλλώνεται και υλοποιείται, τόσο στον άνθρωπο και την κοινωνία, ως ιστορικές μορφές του ανθρώπου, όσο και στην ίδια τη φύση, ως «φύση του ανθρώπου».

Αυτό είναι το ουσιαστικό περιεχόμενο μιας σειράς προτάσεων που θέτει ο Μαρξ στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά χειρόγραφα*,¹ με σκοπό να προσδιορίσει τη διαλεκτική σχέση του ανθρώπου με την κοινωνία και τη φύση, σχέση από την οποία ξεκινά για να αναπτύξει όλες τις αναλύσεις του, ακόμη και εκείνες που αφορούν τις οικονομικές σχέσεις, όπως άλλωστε φαίνεται από τα *Grundrisse*⁵.

«αληθινή πραγματικότητα» είναι πιθανόν να βρίσκει την καταγωγή της στον Φώερμπαχ. Δύο τουλάχιστον συγγραφείς επισημαίνουν το γεγονός: Α. Gornu, *K. Marx et F. Engels*, τόμος I Paris, 1955, σελ. 248, Α. Desroche, *Marxisme et Religions*, Paris, PUF, 1962, σελ. 6 και επ. Η άποψη αυτή εκφράζεται από τον Μαρξ στη *Συμβολή στην Κριτική της Χεγκελιανής φιλοσοφίας του Δικαίου*, στο *Εβραϊκό Ζήτημα*, Αθήνα, Οδυσσεάς, 1978, σελ. 118. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι μια ανάλογη άποψη εκφράζει και ο Χέγκελ. Ο C. Wackenheim στο βιβλίο του, *La faillite de la Religion d'après K. Marx*, Paris, PUF 1963, την εκφράζει με τον εξής τρόπο: «Σύμφωνα με τον Χέγκελ, ο άνθρωπος είναι ένα τίποτε καθορισμένο από την επιθυμία του οικουμενικής αναγνώρισης», σελ. 219. Πάνω στο θέμα της «ουσίας» του ανθρώπου στους Χέγκελ, Φώερμπαχ και Μαρξ, ο ίδιος συγγραφέας αφιερώνει εκτεταμένες σελίδες στο ίδιο αυτό βιβλίο: 218-247.

4. Από τα σημαντικότερα αυτά κείμενα εδώ μας ενδιαφέρουν ιδιαίτερα τα ακόλουθα τμήματα: α) από το πρώτο χειρόγραφο το κεφ. «Η αλλοτριωμένη εργασία», β) όλο το δεύτερο χειρόγραφο, και γ) από το τρίτο, τα δύο πρώτα κεφάλαια: τέλος εκείνο της «Κριτικής της διαλεκτικής του Χέγκελ» και η «Φαινομενολογία».

5. Γνωστές είναι οι απόψεις για το έργο του Μαρξ σύμφωνα με τις οποίες υπάρχει μια τομή, που μας επιτρέπει να το διακρίνουμε σε «νεανικό» και «ώριμο», όπως και απόψεις που υποστηρίζουν τη «συνέχεια». Θεωρούμε ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Κ. Μαρξ καθορίζει τις σχέσεις ιδιοκτησίας και, κατά συνέπεια, τις σχέσεις παραγωγής στα *Grundrisse* είναι ο ίδιος με τον οποίο καθορίζει τη σχέση του ανθρώπου με την κοινωνία και τη φύση στα *Χειρόγραφα*. Πρόκειται για τη σχέση οικειοποίησης από τον άνθρωπο, α) του εαυτού του και β) της φύσης. Η τομή που τοποθετείται χρονικά και θεωρητικά μετά τη συγγραφή της *Γερμανικής Ιδεολογίας* (Althusser) πρακτικά είναι ανύπαρκτη. Βλέπε στο *Χειρόγραφα* τα σημεία τα οποία αναφέραμε στην υποσ. 4 και στα *Grundrisse*, τις «Μορφές που προηγούνται της καπιταλιστικής παραγωγής». Για το ίδιο θέμα: Κ. Μαρξ, *Το προτεές συσώρευσης του Κεφαλαίου*, Αθήνα, Εκδ. Ειρήνης, 1975. Η συσώρευση κεφαλαίου είναι το άμεσο αποτέλεσμα της σχέσης ιδιοκτησίας και μισθωτής εργασίας, της σχέσης ανάμεσα στον ιδιοκτήτη και τον εργαζόμενο, της ίδιας εκείνης σχέσης του ανθρώπου με τους άλλους ανθρώπους, πάνω στην οποία αναπτύσσονται όλες οι μορφές ανθρωπίνων σχέσεων ολοκλήρωσης και πιθανής χειραφέτησης.

Παρατηρώντας τις άλλες πρακτικές πλευρές της σχέσης αυτής στην καθημερινή τους υλοποίηση, οφείλουμε να δεχθούμε, όπως έχει διατυπωθεί (Μαρξ), ότι η κοινωνική ανάδυση του ανθρώπου έχει ως συνέπεια το συνεχές εξανθρωπισμό του ανθρώπου, του ανθρώπινου είδους, αλλά και το συνεχές εξανθρωπισμό της φύσης. Κάθε δραστηριότητα δεν μπορεί παρά να είναι πράξη αυτοδημιουργίας του ανθρώπου όπως και πράξη δημιουργίας της κοινωνίας και της φύσης.

Εδώ θεωρούμε απαραίτητο να ανοίξουμε μια μικρή παρένθεση για να πούμε τα εξής: Αυτό που ονομάζουμε φύση είναι ο άνθρωπος πριν την ανάδυσή του, η φύση που κλείει μέσα του πριν «εκραγεί» με τη μορφή του ανθρώπου, οι δυνάμεις που ρέουν χωρίς σκοπό.

Αυτό που ονομάζουμε φύση, είναι ο άνθρωπος πριν την έκρηξή του ως δραστηριότητα που συσσωρεύεται⁶, είναι οι μορφές ροής και κίνησης, οι μορφές ύπαρξης που μπορούν να γίνουν κάθε ύπαρξη. Αυτό που ονομάζουμε άνθρωπος είναι η φύση, οι μορφές κίνησης που συσσωρεύτηκαν ως πράξη/συνείδηση ή ως πράξη συνειδητή

Η δραστηριότητα «λόγος» μέσα και μέσω της οποίας επιχειρούμε να ονομάσουμε, να θέσουμε, να ομολογήσουμε την ανάδυσή του ανθρώπου, είναι αποτέλεσμα, συνέχεια της πρωταρχικής ρήξης που αποτελεί ο άνθρωπος, της ρήξης που αναδύθηκε ως άνθρωπος, γι' αυτό και δεν μπορεί να θέσει, να εξηγήσει, να ομολογήσει την ανάδυση του ανθρώπου καθαυτή. Είναι έκφραση, τρόπος ύπαρξης, αυτής της συνεχούς έκρηξης και ανάδυσης, αλλά όχι και «ομο-λογία της». Είναι ομολογία της ζωής του ανθρώπου, ομολογία του ανθρώπου, αλλά όχι και της πρώτης του ανάδυσης. Γι' αυτό και είναι αδύνατο να ομολογήσουμε, να πούμε, να συλλάβουμε την ανάδυση/«έκρηξη» της φύσης με τη μορφή του ανθρώπου. Θα περιγράψουμε και θα γνωρίσουμε ενδεχόμενα τα διάφορα στάδιά της, όχι όμως και το γεγονός καθαυτό. Διότι η χρήση του λόγου με σκοπό να ομολογήσει αυτό που ομολογεί με την ύπαρξή του και μόνο⁷, θα ήταν η ίδια του

6. Χρησιμοποιώντας ορολογία της φυσικής επιστήμης θα μπορούσαμε να πούμε ότι, φύση είναι η «πληροφορία που συσσωρεύεται και οργανώνεται», αποκτώντας μορφές όλο και περισσότερο περίπλοκες, ώσπου να γίνει άνθρωπος δηλαδή, «πληροφορία συσσωρευμένη με τη μορφή του ανθρώπου», ή διαφορετικά «πληροφορία/πράξη». Οι απόψεις του αστροφυσικού H. Reeves, *L'heure de s'annivrer*, υπ. Μ. σελ. 53 και επόμενες, θα μπορούσαν κάλλιστα να αποτελέσουν το υπόβαθρο των σχέψεών μας αυτών. Ιδιαίτερα, οι προτάσεις του συγγραφέα, που εκκινούν από την παράφραση μιας πρότασης του J. Lacan: «η φύση είναι δομημένη ως γλώσσα», με βάση τα γράμματα του αλφαβήτου, σελ. 54-55.

Για το ίδιο θέμα χρήσιμες είναι οι απόψεις του H. Atlan, βιολόγου, γιατρού, καθηγητή στο Παρίσι και στην Ιερουσαλήμ, καθώς προσπαθεί στο βιβλίο του, *A l'effet à raison*, (Intercritique de la science et du mythe), Paris, Seuil, 1986, να μελε-

τήσει το ίδιο ερώτημα, από περισσότερες όμως από μια σκοπιές. Βλ. ιδιαίτερα τις απόψεις του πάνω στα «επίπεδα οργάνωσης» του πραγματικού, σελ. 49.

7. Η ύπαρξη του λόγου αποτελεί την «ομο-λογία» της ανάδυσης του ανθρώπου. «Λόγος» και άνθρωπος αναδύθηκαν ταυτόχρονα. Γι' αυτό και ο λόγος δεν μπορεί να «ομο-λογήσει», να «πει» να περιγράψει νοηματικά και λογικά το γεγονός καθαυτό της ανάδυσης. Αποτελεί μέρος της. Γι' αυτό και η χρήση του λόγου για να «πούμε», να ομολογήσουμε την ανάδυση καθαυτή, θα ήταν η πράξη αναιρέσης του λόγου, η *επίτρεψη* στην πρώτη στιγμή, σ' αυτή τούτη τη στιγμή της ανάδυσης.

Λόγος-άνθρωπος-πράξη-φύση αναδύονται ως ρήξη/έκρηξη την ίδια στιγμή. Πάνω στο θέμα αυτό βλέπε μια σειρά σχέψεών μας, με βάση τη γενετική επιστημολογία και την ανάδυση της ευφυίας, του J. Piaget στο 2ο Κεφ. του Ιου Μέρους του διδακτο-

η αναίρεση. Η επιστροφή, δηλαδή, στη στιγμή της πρώτης «έκρηξης»/ανάδυσης του ανθρώπου.

Κλείνοντας την παρένθεση και συνδέοντας με την προηγούμενη παράγραφο, μπορούμε να πούμε ότι, στο βαθμό που η δραστηριότητα είναι αυτο-δημιουργία του ανθρώπου και δημιουργία του περιβάλλοντος, είναι συγχρόνως και κάθε στιγμή μάθηση και συνεπώς γνώση: μάθηση ατομική, προσωπική και ταυτόχρονα κοινωνική. Είναι εσωτερίκευση και εξωτερίκευση⁸. Εσωτερίκευση του φυσικού και κοινωνικού περιβάλλοντος και εξωτερίκευση των ήδη διαμορφωμένων και αποχρυσταλλωμένων αντιλήψεων και εμπειριών, μέσω των οποίων, μάλιστα, δημιουργούνται στον άνθρωπο, οι διαθέσεις⁹, οι τάσεις και οι στάσεις.

Επομένως, όλα τα μέλη μιας κοινωνίας, μέσα από την καθημερινή τους δράση βρίσκονται σε μια συνεχή διαδικασία μάθησης, αποτελώντας έτσι όλοι μαζί ένα «χώρο», ένα «πεδίο», συνεχούς διδασκαλίας. Το γεγονός αυτό σημαίνει, ότι οποιαδήποτε κι αν είναι η μεταξύ τους σχέση, στενά προσωπική, εργασιακή ή άλλη, διδάσκουν ο ένας στον άλλο, με την «πειθώ», με την ομιλία, δηλαδή, και τη συνεργασία, ή με την πάλη και τη σύγκρουση, μέσα ακόμη και από τις πιο συνηθισμένες και τετριμμένες δραστηριότητες, τις δύο βαθύτερες μορφές της ανθρώπινης πράξης¹⁰, τη δημιουργία και την καταστροφή.

Επιτρέπουν, με τον τρόπο αυτό, και ενισχύουν την επιτυχία και την αποτυχία, ο ένας του άλλου, όπως βέβαια και τα συναισθήματα της αναγνώρισης και της ικανοποίησης, αλλά και της απογοήτευσης, της απόρριψης και του πόνου.

Η «εμπειρία», λοιπόν, και η «πληρωμή», η κάθε πράξη και η έκβασή της, αναπτύσσονται κοινωνικά και προσφέρονται μέσα από ποικίλα καθημερινά συναισθήματα, δη-

ρικού μας: *Contribution à une appréhension du rapport entre politique et religion*, Doctorat d'Etat, Paris, 1987, σελ. 79-125.

Ο καθορισμός του ανθρώπου ως «πληροφορία/πράξη» που αναφέρουμε στην υποσ. 6 του χειμένου τούτου, αποτελεί μέρος της προσπάθειάς μας να συλλάβουμε τον άνθρωπο με βάση τις κατηγορίες: γνώση και πράξη.

8. Εσωτερίκευση-εξωτερίκευση είναι μια και η αυτή διαδικασία μέσω της οποίας ο άνθρωπος αναπτύσσει τα σχήματα αντίληψης, σκέψης και πράξης, που του επιτρέπουν να δομείται δομώντας το περιβάλλον του. Βλ. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Geneve-Paris, 1972, σελ. 175 κ. επ.

9. Για τη διαμόρφωση των διαθέσεων μέσα και μέσω της πράξης, P. Bourdieu, *Esquisse...*, ό.π. σελ. 175 και 247, υποσ. 28. «Need-dispositions» είναι ο ανάλογος όρος που χρησιμοποιεί ο T. Parsons και E. Shils, *Toward a general theory of action*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1954, σελ. 56.

10. Η πράξη ως τρόπος θέσμησης του ανθρώπου, αποτελεί ένα από τα βασικότερα σημεία της κοινωνικής θεωρίας, που έχει ως αφετηρία το μαρξικό έργο. Συγγραφείς όπως: G. Lukacs, A. Gramsci, H. Lefebvre, K. Kosik, P. Bourdieu, είναι κάποιοι από όσους θα μπορούσαμε να αναφέρουμε, μέσα στην κατεύθυνση αυτή, προσθέτοντας και τη σχολή της Φραγκφούρτης.

Θεωρούμε ότι, μια οποιαδήποτε θεωρητική αντιμετώπιση της κοινωνίας με βάση την πράξη, θα πρέπει να έχει δύο στάδια οργάνωσης: α) ένα στάδιο αναλυτικό, όπου φαίνονται τα στοιχεία και οι μορφές της πράξης, και β) ένα δεύτερο, όπου συζητείται το ανθρώπινο, χειραφετητικό, κοινωνικό και κοσμικό (συμπαντικό) της, θα λέγαμε, περιεχόμενο. Με άλλα λόγια, η πράξη ως πρακτική, ως δραστηριότητα κατασκευαστική και ως δραστηριότητα δημιουργική και χειραφετητική. Οι δυο αυτές πλευρές της πράξης είναι άρρηκτα συνδεδεμένες σε όλες τις μορφές αποχρυστάλλωσης και υλοποίησής της.

μιουργώντας έτσι, τις συνειδησιακές εκείνες καταστάσεις — τις δομές της συνείδησης — οι οποίες συνδέονται άμεσα με συγκεχυμένες νευρομυϊκές, ψυχοσωματικές, προδιαθέσεις και στάσεις.

Αυτό σημαίνει, πως αν η επιτυχία και η αποτυχία υποδηλώνουν την κοινωνική κυρίως πλευρά των μορφών πράξης, που αποσκοπούν στην ικανοποίηση οικονομικών και άλλων συμφερόντων, τα συναισθήματα της ζωής και του θανάτου που συνδέονται μαζί τους: χαρά, ελπίδα, αναγνώριση, και αντίστοιχα, απογοήτευση, πόνος, απόρριψη δείχνουν ξεκάθαρα ποιο είναι το βαθύτερο περιεχόμενο των επιθυμιών και αναζητήσεων των ανθρώπων.

Με άλλα λόγια, όλα τα οικονομικά, πολιτικά και κοινωνικά συμφέροντα, όπως και οι βαθύτερες αναζητήσεις αναγνώρισης¹¹, δικαίωσης και επιτυχίας, επειδή ακριβώς περιέχουν νοήματα και εξηγήσεις, που δικαιολογούν τις πράξεις των ανθρώπων και τις εντάσσουν σε ένα ευρύτερο νοηματοδοτικό πλαίσιο¹², αποκτούν μέσα στην πραγματική καθημερινή τους διάσταση ένα βαθύτερο περιεχόμενο, που είναι τα συναισθήματα της ζωής και του θανάτου.

Όλα, λοιπόν συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα αποτελεί δημιουργία και συγχρόνως μάθηση. Δημιουργία διότι συνθέτει, αποχρυσταλλώνει και υλοποιεί, από τη μια πλευρά το κοινωνικό, οικονομικό, πολιτικό και φυσικό περιβάλλον, και από την άλλη τη συνολική, συναισθηματική και νευρομυϊκή κατάσταση του ανθρώπου. Μάθηση, διότι αναπαράγοντας και μετασχηματίζοντας το περιβάλλον, δεν μεταβάλλει μόνο τις κοινωνικές δομές και τη συσσωρευμένη σ' αυτές γνώση, αλλά και κάποιες από τις ζωντανές, βιώσιμες και αναπαραγώγιμες συνειδησιακές δομές¹³ ή καταστάσεις του δρώντος. Το γεγονός αυτό σημαίνει επίσης ότι, όπως οι ανθρώπινες επιθυμίες και αναζητήσεις, έτσι και οι δομές συνείδησης, πέρα από το συναισθηματικό, φαντασιακό και σκοποθεσιακό¹⁴ τους περιεχόμενο, είναι άμεσα ή έμμεσα συνδεδεμένες με μια νοηματική εξήγηση, που δικαιολογεί τη ζωή, το θάνατο και τον προορισμό του ανθρώπου.

Επομένως κάθε μορφή κοινωνικής πραγματικότητας, κάθε έργο της ανθρώπινης δημιουργικότητας, εργαλεία παραγωγής και προϊόντα καθημερινής χρήσης, έργα αιώ-

11. Για τη σημασία και την προβληματική της «αναγνώρισης» και «δικαίωσης» του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία και μέσα στον κόσμο, μια πρώτη προσέγγιση βλ. Κ. Μαρξ, *Εβραϊκό Ζήτημα*, ό.π., σελ. 72 και επόμενες.

12. Με πολύ γενικούς όρους, εφόσον καθορίζουμε το «νόημα» αμέσως πιο κάτω, θα λέγαμε ότι, νοηματοδοτικό πλαίσιο είναι το σύνολο των βιωμένων κοσμοθεωρητικών απόψεων που επιτρέπουν στους ανθρώπους να «δίνουν νόημα» στην καθημερινή τους ζωή.

13. Οι δομές της συνείδησης παράγονται με βάση την υλική δραστηριότητα των ανθρώπων. Βλ. τις πολύ γνωστές προτάσεις των Μαρξ-Ενγκελς, στη

Γερμανική Ιδεολογία, την πρώτη παράγραφο του χειμένου, με τίτλο: Feuerbach, A. Ιδεολογία γενικά, Γερμανική ιδεολογία ιδιαίτερα.

Ο λόγος, νοούμενος ως ομιλία (discours), η κατοχή και η χρήση του, αποτελούν ένα βασικότατο στοιχείο για τον καθορισμό των μορφών συνείδησης. P. Bourdieu, *Esquisse d'une theorie de la Pratique*, υπ. σελ. 185.

14. «Η ανθρωπότητα αναδύεται ως ψυχή: ρήξη της κανονικής οργάνωσης του ζωντανού, ροή αναπαραστατική/συναισθηματική/σκοποθεσιακή που τείνει...» γράφει ο Κ. Καστοριάδης στο άρθρο του, «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», *Esprit*, Mai 1982, 1667, σελ. 116.

νίας σύλληψης ή εντελώς άσχημα, θεσμοί και μορφές οργάνωσης, έργα όλων των μορφών τέχνης και καθημερινές ανθρώπινες σχέσεις, περιέχουν αποκρυσταλλωμένα, πέρα από τις κοινωνικές σχέσεις επιβολής και παραγωγής —σχέσεις εκμετάλλευσης και σχέσεις κυριαρχίας— τα συναισθήματα της ζωής και του θανάτου. Τα συναισθήματα, δηλαδή, εκείνα που πέρα από το ίδιο τους το αισθαντικό περιεχόμενο, όπως φόβος, πόνος, χαρά ζωής ή αναγνώριση, κ.λπ., συνδέονται, δομούν και δομούνται, μέσω μιας εξήγησης για το τι είναι η ζωή και ο θάνατος, μέσω μιας νοηματικής αντίληψης που παρέχει στον άνθρωπο έναν κάποιο πιθανό προορισμό.

Ανακεφαλαιώνοντας, λοιπόν, θα πρέπει να τονίσουμε τα εξής σημεία: Η μάθηση, ως διαδικασία ενσωματωμένη σε κάθε μορφή δραστηριότητας, αποτελεί τον τρόπο συνεχούς αυτοδημιουργίας και εξέλιξης του ανθρώπου και της κοινωνίας. Αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο συντίθενται, ανασυντίθενται και μετασχηματίζονται ταυτόχρονα και κάθε στιγμή δύο πράγματα. Πρώτον, οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής και πολιτικής κυριαρχίας, βιωμένες μέσα από την προσωπική ιδιαιτερότητα και τα συμφέροντα κάθε είδους των συγκεκριμένων δρώντων, και δεύτερο, τα σχήματα αντίληψης, σκέψης και πράξης¹⁵, όπως και τα ιδεολογικά μορφώματα κάθε είδους, που παραπέμπουν σε μια ολική αντίληψη ή κοσμοθεωρία, μέσω της οποίας εξηγείται και ικανοποιείται η καθημερινή αναζήτηση ενός προορισμού ή ενός νοήματος για τη ζωή και το θάνατο. Η κοινωνία, λοιπόν, αν σταθούμε από την πλευρά της, ζώσα, αποκρυσταλλωμένη και υλοποιημένη πράξη ανθρώπων που δημιουργούν και αυτοδημιουργούνται, αποτελεί ένα «χώρο» συνεχούς μάθησης μέσα στον οποίο ο άνθρωπος, δάσκαλος και μαθητής, κατορθώνει να

15. Στον όρο: «σχήματα αντίληψης, σκέψης και πράξης» καταλήξαμε για πρώτη φορά και τον χρησιμοποιήσαμε στη μελέτη μας, «Θρησκεία και πολιτική παιδεία (το ιερό στοιχείο ως κυρίαρχη ιδιαιτερότητα των σχημάτων αντίληψης, σκέψης και πολιτικής πρακτικής στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό)» στο 3ο τεύχος, Απρ.-Ιουν. 1982, της *Πολιτικής Επιθεώρησης Πολιτικής Επιστήμης*.

Η κατηγορία «σχήματα αντίληψης, σκέψης και πράξης» αποδίδει τον αφηρημένο «σκελετό», την αφηρημένη δομή των αντιλήψεων, των εικόνων, των αναπαραστάσεων και των ιδεών, μέσω των οποίων κινητοποιούμε τη σκέψη (τη νόηση και ευφυΐα), αλλά και το σώμα στις διάφορες μορφές καθημερινής πράξης.

Τα σχήματα είναι δομές μέσω των οποίων, αντιλαμβανόμαστε, σκεπτόμαστε και συγχρόνως πράττουμε. Καταλήξαμε στον όρο, οδηγούμενοι από την ανάγκη να εφεύρουμε μια νοητική κατηγορία που θα μας επέτρεπε να δείξουμε, ακριβώς, το γεγονός της σύμπτωσης των «νοητικών δομών» και των «κοινωνικών δομών» μέσα και μέσω της πράξης. Η ανάγνωση των χειμένων του P. Bourdieu, απο-

τέλεσε την αφετηρία για την αναζήτηση αυτή, η οποία, μάλιστα, ήταν τόσο έντονη ώστε κάναμε μια προσπάθεια να τη θεμελιώσουμε και να την ολοκληρώσουμε με τη βοήθεια της «γενετικής επιστημολογίας» του J. Piaget, και τις αναλύσεις του για την ανάπτυξη της ευφυΐας, στο 2ο κεφάλ., του 1ου μέρους της Διατριβής μας, σελ. 79-125, *Contribution...*, υπ. νο 7 του χειμένου αυτού.

Την ορθότητα της κατηγορίας αυτής την επιβεβαιώσαμε τόσο αναλυτικά, για την απόδοση ιστορικών καταστάσεων, όπως στη μελέτη μας του 1982 που αναφέραμε στην αρχή της υποσημείωσης αυτής, όσο και θεωρητικά, μέσα από τις απόψεις άλλων συγγραφέων. Εντελώς ενδεικτικά αναφέρουμε τον Μ. Χόρχχαϊμερ *Παραδοσιακή και κριτική θεωρία*, Αθήνα, Ύψιλον, 1984. Στη σελ. 23 έχουμε την εξής πρόταση: «... οφείλονται στο γεγονός ότι ο υπό κρίση αντικειμενικός κόσμος δημιουργείται σε μεγάλο βαθμό από μια δραστηριότητα καθοριζόμενη από τις ίδιες εκείνες σκέψεις, με τις οποίες το άτομο αναγνωρίζει και συλλαμβάνει (sic) αυτόν τον κόσμο».

εμφανίζεται ως κάποιος που έχει κατανοήσει τη σχέση ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο, και που γνωρίζει ποιος είναι ο προορισμός του.

Διδάσκοντες και διδασκόμενοι, λοιπόν, «προσποιούμαστε», όλοι μαζί, ότι «καταλάβαμε». Και πράγματι «καταλαβαίνουμε» από τη στιγμή, μάλιστα, που δρούμε ως αν είχαμε «καταλάβει», νομιμοποιώντας την πρωταρχικότερη και τη μεγαλειοδέστερη, θα έλεγα «αλήθεια» της κοινωνικής μας ύπαρξης, τη μάθηση ως συναισθηματικο-διανοητική δραστηριότητα, παράγοντας με αυτό τον τρόπο, γνώση και επιστήμη (ανθρώπους που δρουν με βάση τη γνώση), ή με άλλα λόγια την κοινωνία και την ιστορία σε όλα της τα μεγέθη.

Ο Δόλος

ΚΑΙ ΟΜΩΣ, ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΑΡΑΜΕΝΕΙ. Ελλοχεύει σε κάθε ερώτηση και απάντηση, σε κάθε κάπως παρατεταμένη εμπειρία με το «θάνατο», σε κάθε απογοήτευση και αποτυχία, ή ακόμη και σε κάθε εύκολη και παρατεταμένη ευτυχία ή υπερβολική άνεση. Και τότε, αυτό που είναι η «παρουσία» της ανθρώπινης ύπαρξης, εμφανίζεται σε όλο το μέγεθος: το Κενό και το Δίχως εξήγηση, η Απορία και ο Φόβος¹⁶. Το ερώτημα πλέον αποκτά «λόγο» και εξωτερικεύεται με προτάσεις όπως οι ακόλουθες: «τίποτε δεν αξίζει», «ποιο το νόημα της ζωής», «γιατί ζούμε;» «ο άνθρωπος είναι ένα τίποτα».

Η εσωτερικευμένη συναισθηματικο-διανοητική γνώση και κοινωνική εμπειρία, χάνουν όλη την πρακτική τους χρησιμότητα και παύουν να υλοποιούν τον κόσμο, την κοινωνία και τον ίδιο μας τον εαυτό. Η ύπαρξή μας δεν είναι πλέον αυτό που ήταν και χάνει το νόημά της. Τίποτε δεν έχει πλέον «αξία». Είναι η στιγμή που και αυτή τούτη η μάθηση παύει να λειτουργεί και οι πρακτικές της μορφές, κοινωνική γνώση και επιστήμη, αφήνουν να φανεί αυτό που «κρατούσαν» μέσα τους: την αδυναμία να απαντήσουν στο Ερώτημα, στο κατ' αρχήν ερώτημα, της ανθρώπινης πράξης: «ποια είναι η σχέση της ζωής και του θανάτου», «γιατί ζούμε και πεθαίνουμε», «γιατί ζούμε εφόσον θα πεθάνουμε», «ποιος είναι ο προορισμός μας»; Παύουν, δηλαδή, να παρέχουν νόημα. Η νοσηματοδοτική λειτουργία τους, η εξήγηση ή οι εξηγήσεις για τις πιθανές σχέσεις ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο, παύουν να είναι πρακτικές, «καταναλώσιμες», και ο «Δόλος» της μάθησης και της γνώσης αποκαλύπτεται σ' όλες του τις διαστάσεις.

Ενώ, δηλαδή, η μάθηση και η γνώση εμφανίζονται κάθε φορά ως εάν έχουν απαντήσει στο Ερώτημα αυτό, και ενώ εμείς «προσποιούμαστε» στην «Καθημερινή Σκηνή» ότι «κρατούμε» αυτή την απάντηση, ότι γνωρίζουμε γιατί ζούμε και γιατί πεθαίνουμε, ποιο είναι το νόημα της ζωής και του θανάτου, ποια είναι δηλαδή, η μεταξύ τους πρακτική σχέση, στην πραγματικότητα ποτέ δεν το γνωρίσαμε, και ποτέ χαμμιιά μορφή κοινω-

16. «... το άτομο, κοινωνικά κατασκευασμένο, όσο σταθερό και δομημένο είναι, δεν αποτελεί παρά, λεπτό φλοιό, πιτυρίδα, (pellicule) που καλύπτει το

Χάος, την Άβυσσο, το Sans Fond...» Κ. Καστοριάδης, «Institution de la societe et Religion», ό.π., σελ. 117.

νικής γνώσης, επιστήμης και μάθησης δεν απάντησε σ' αυτό, συμπεριλαμβανομένων βέβαια και των θρησκειών.

Το Νόημα

ΑΝ, ΔΗΛΑΔΗ, ΝΟΗΜΑ ΕΙΝΑΙ «η ζητούμενη εμπειρικο-πρακτική γνώση και βεβαιότητα για το ποια είναι η σχέση ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο»¹⁷, ή διαφορετικά, για το ποιος είναι ο «προορισμός» του ανθρώπου, ο «δόλος» βρίσκεται στο γεγονός ότι, ενώ η μάθηση εμφανίζεται ως εάν έχει απαντήσει με ποικίλους τρόπους στο ερώτημα, παρέχοντας βιώσιμο νόημα, καμιά από τις απαντήσεις αυτές και σε καμιά γνωστή, τουλάχιστον, ιστορική περίοδο δεν ήταν «πραγματικά ανθεκτική» στην καθημερινή πρακτική, οποιοδήποτε κι αν ήταν το περιεχόμενό της: θρησκευτικό, πολιτικό, επιστημονικό. Καμιά, δηλαδή, από τις απαντήσεις αυτές δεν αποτέλεσε την «αλήθεια» που θα απαντούσε πραγματικά στο Κενό και το Δίχως Εξήγηση της ανθρώπινης ύπαρξης.

Πώς, άλλωστε, θα ήταν δυνατό κάτι τέτοιο, όταν, όπως αναφέραμε στην αρχή, η ανθρώπινη «πραγματικότητα» δεν είναι δεδομένη, αλλά «συνεχώς αναδυόμενη», γεγονός που σημαίνει ότι ο άνθρωπος επειδή δεν έχει σταθερή και αμετάβλητη «πραγματικότητα», αμετακίνητη στο χρόνο και την ιστορικότητα¹⁸, είναι αδύνατο να έχει

17. Το «νόημα» αποτελεί την κεντρική υπόθεση/θέση της προβληματικής που προσπαθήσαμε να αναπτύξουμε στη διδακτορική μας διατριβή. Η βασικότερη υπόθεση του δεύτερου μέρους είναι ότι η «θέσμιση της κοινωνίας είναι νοηματική» και ότι το περιεχόμενο της σχέσης ανάμεσα στην πολιτική και τη θρησκεία είναι το νόημα. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο όλες οι μορφές σύγκρουσης αλλά και αλληλοσυμπλήρωσης, που καθορίζουν τη σχέση πολιτικής και θρησκείας, τόσο στο επίπεδο της θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας, της Εκκλησίας και του Κράτους, όσο και των ιδεολογιών, έχει ως υπόβαθρο το νόημα. Βλ. Παπαρίζος Α. *Contribution*, ό.π., *Διδακτορική Διατριβή d'Etat*, σελ. 154-349.

18. Ο άνθρωπος δημιουργεί τη δική του πραγματικότητα κάθε στιγμή ιστορικά. Πρόκειται για έναν θετικό τρόπο να πούμε ότι το είναι του ανθρώπου δεν είναι δεδομένο: «...είναι η κοινωνία που οδηγεί στην τελειότητα, την ενότητα ουσίας του ανθρώπου με τη φύση: είναι η αληθινή ανάσταση της φύσης, η ολοκληρωμένη φυσικότητα του ανθρώπου και ο ολοκληρωμένος ανθρωπισμός της φύσης», Κ. Μαρξ, *Manuscripts de 1844*, Paris, Ed. Souales,

1972 σελ. 89.

«Ο άνθρωπος οικειοποιείται το οικουμενικό του είναι με έναν οικουμενικό τρόπο, λοιπόν, ως άνθρωπος ολικός. Καθεμιά από τις σχέσεις του με τον κόσμο, η όραση, η ακοή... η δραστηριότητα, η θέληση, εν ολίγοις όλα τα όργανα της ατομικότητάς του, ως όργανα που με τη μορφή τους είναι άμεσα όργανα κοινωνικά, με τη συμπεριφορά τους... (είναι) η οικειοποίηση του αντικειμένου, η οικειοποίηση της ανθρώπινης πραγματικότητας», η υπογράμμιση είναι δική μας. Κ. Μαρξ, *Manuscripts*, ό.π., σελ. 91.

«Ο δραστηριοποιημένος άνθρωπος μεταβάλλει τη φύση γύρω του και στον ίδιο του τον εαυτό. Δημιουργεί την ίδια του τη φύση δρώντας πάνω στη φύση. Υπερβαίνει τη φύση, υπερβαίνοντάς την σ' αυτόν τον ίδιο. Μορφοποιώντας τη σύμφωνα με τις ανάγκες του, μορφοποιείται μέσω της δραστηριότητάς του, και δημιουργεί για τον εαυτό του νέες ανάγκες. Πάίρνει μορφή και γίνεται κύριος του εαυτού του δημιουργώντας αντικείμενα, προϊόντα». Η. Lefebvre, *Le Materialisme dialectique*, Paris, PUF, 1957, σελ. 102.

και κάποια αλήθεια ή νόημα, που να μένουν αμετάβλητα και να του παρέχουν οικουμενική αναγνώριση και συνεπώς βεβαιότητα.

Ο άνθρωπος, επομένως, μη έχοντας δική του πραγματικότητα, δεδομένη για όλες τις ιστορικές περιόδους και πολιτισμούς, αλλά αποτελώντας ένα ον που βρίσκεται σε «συνεχή ανάδυση» ή σε «συνεχή εξέλιξη» (ον που αποχτά την πραγματικότητα της κοινωνίας και της ιστορικής περιόδου στην οποία ζει, και που μπορεί να ανατρέψει στο μέλλον τις τωρινές του «ποιότητες», προχωρώντας σε νέες μορφές οργάνωσης της συναισθηματικο-διανοητικής του «κατασκευής» και δύναμης), δεν μπορεί να αποδώσει, μέσω της «κοινωνικής του αποκρυστάλλωσης», ένα κάποιο σταθερό νόημα στη ζωή και το θάνατό του.

Όσο οι δομές της κοινωνίας του: ποικίλες μορφές οικογένειας, «απίθανοι» τρόποι παραγωγής υλικών και νοηματικο-συμβολικών αγαθών, πολύμορφοι τρόποι πολιτικής και θρησκευτικής οργάνωσης, μεταβάλλονται, τόσο θα επιδιώκει να ανακαλύψει κάθε φορά μέσα από τις διαφορετικές αυτές δομές τον «προορισμό» του, το γιατί ζει και το γιατί πεθαίνει.

Η Αδυνατότητα

ΑΠΟ ΤΗ ΣΤΙΓΜΗ, ΛΟΙΠΟΝ, ΠΟΥ ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ στους κόλπους των οποίων ζει μόνιμα μεταβάλλονται, ο άνθρωπος είναι μόνιμα καταδικασμένος να αναζητά ένα νόημα, όσες εποχές κι αν κυλήσουν, όσοι πολιτισμοί και νέες μορφές κοινωνίας κι αν αναδυθούν. Η νοηματική ολοκλήρωση του ανθρώπου είναι αδύνατη.

Και το Ερώτημα δεν είναι «κατ' αρχήν» ούτε θρησκευτικό ούτε φιλοσοφικό, ούτε μεταφυσικό. Είναι πριν απ' όλα «πρακτικό», καθημερινά πρακτικό, απελπιστικά συνηθισμένο, αγγίζοντας κάθε μορφή καθημερινής δραστηριότητας, ακόμη και της πιο τετριμμένης, της πιο συνηθισμένης και της πιο ασήμαντης. Το ολικό, δηλαδή, νόημα στη ζωή του ανθρώπου δεν υλοποιείται ολικά και με βάση το σύνολο της κοινωνικής ζωής ή με βάση μια ολική δραστηριότητα ή πράξη —δεν υπάρχει τέτοια—, αλλά πραγματώνεται ως αποτέλεσμα άπειρων και μικρών νοημάτων που βρίσκουμε στις καθημερινές μας δραστηριότητες, τις πιο συνηθισμένες, και που παραπέμπουν σε ένα ολικό νόημα, σε μια ολική βιωματική ^{αντιλήψη} για το τι είναι άνθρωπος, κόσμος και κοινωνία.

Με άλλα λόγια, αν το ολικό νόημα περιέχεται σε μια κάποια από τις παρακάτω ολικές αντιλήψεις/κοσμοθεωρίες, σύμφωνα με τις οποίες ο προορισμός του ανθρώπου είναι: α) να εργάζεται και να προσδεύει μέσα σ' ένα πλαίσιο ατομικής ελευθερίας, β) να σώσει την ψυχή του και να κερδίσει τον παράδεισο, γ) να δημιουργήσει νέες και δικαιότερες μορφές κοινωνίας, δ) να ικανοποιήσει τις στενά προσωπικές του ανάγκες και μόνο, αδιαφορώντας για το σύνολο ή σε βάρος του, τότε κάθε καθημερινή πράξη πρέπει να εντάσσεται σε μια από τις ολικές αυτές θεωρήσεις. Να είναι, δηλαδή, α) δημιουργική, β) να αποβλέπει στη σωτηρία της ψυχής του, γ) να αποσκοπεί στη δημιουργία μιας ανθρωπινότερης και δικαιότερης κοινωνίας, ή δ) να ικανοποιεί τα στενά του συμφέροντα. Αν κάποια πράξη του, και η πιο τετριμμένη ακόμη, δεν μπορεί να

ενταχθεί σε μια από όλες αυτές τις γενικές αντιλήψεις ή, όπως συνήθως συμβαίνει, σε κάποιο συνονθύλευμα από αυτές, τότε χάνει το περιεχόμενό της, δεν έχει σημασία, δεν έχει νόημα ή και δεν αξίζει τον κόπο.

Η πρόταση, επομένως στην οποία καταλήξαμε προηγουμένως, σύμφωνα με την οποία, ο άνθρωπος είναι αιώνια καταδικασμένος να αναζητά ένα κάποιο νόημα: «η νοηματική ολοκλήρωση του ανθρώπου είναι αδύνατη», έχει τις εξής συνέπειες για τη γνώση/επιστήμη της κοινωνίας και της ιστορίας.

Οποιαδήποτε Κοσμοθεωρία/Νόημα, ή καλύτερα, οποιαδήποτε νοηματική ιδεολογία: θρησκευτική, πολιτική ή και «επιστημονική», που έχει ως κεντρικό της θέμα τη «σωτηρία του ανθρώπου ή και της ψυχής του», κυρίως θρησκευτική, ή τη «σωτηρία της κοινωνίας», κυρίως πολιτική, είναι υποχρεωμένη να λάβει υπόψη της την «αδυνατότητα της νοηματικής ολοκλήρωσης του ανθρώπου», την εγγενή, δηλαδή, αδυναμία οποιασδήποτε κοινωνίας, οσονδήποτε ολοκληρωμένης, να απαντήσει σταθερά και χωρίς κινδύνους κρίσης στη συνεχή αναζήτηση νοήματος από τον άνθρωπο. Να μπορέσει, με άλλα λόγια, να εξαλείψει τον κίνδυνο της καθημερινά δυνατής νοηματικής κρίσης στον άνθρωπο ή, ακόμη, και σε ολόκληρα κοινωνικά στρώματα και τάξεις. Γεγονός που είναι αδύνατο, από τη στιγμή που η κοινωνία εκτός από αναπαραγωγή σημαίνει, κυρίως, συνεχή «μετασχηματισμό» των δομών, που εξασφαλίζουν ένα ικανοποιητικό επίπεδο νοηματικής σταθερότητας.

Επομένως, και η πιο δίκαιη κοινωνία, από πλευράς μείωσης της κοινωνικής εκμετάλλευσης και επιβολής, «ενέχει την αδυναμία» της νοηματικής ολοκλήρωσης, της «τελείωσης» του ανθρώπου και επομένως την «κρίση». Και εδώ βρίσκεται ένα κάποιο κενό στην αντίληψη του Μαρξ για τον άνθρωπο και τη σοσιαλιστική κοινωνία¹⁹. Ενώ, δηλαδή, μπορούμε να δεχόμαστε, ως εφικτή τη δημιουργία κοινωνιών δίχως κοινωνικο-οικονομική εκμετάλλευση και δίχως πολιτικο-διοικητική κυριαρχία, είναι αδύνατο να δημιουργήσουμε κοινωνίες «νοηματικά ολοκληρωμένων» ανθρώπων. Παρ' όλα αυτά θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η νοηματική ολοκλήρωση του ανθρώπου γίνεται δυνατή, ατομικά ή και πιθανόν ομαδικά, όταν ο έρωτας, η δημιουργία ή και η ωριμότη-

19. Το νόημα αποτελεί για τον Κ. Μαρξ ένα από τα βασικά στοιχεία που συνδέονται με την ύπαρξη και την πράξη του ανθρώπου. Θα λέγαμε, ότι είναι «σιωπηλά παρόν» στις προτάσεις που αναπτύσσει στα *Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, και ότι αποτελεί το υπόρρητο περιεχόμενο της ανάγκης του ανθρώπου να αποκτήσει αναγνώριση και δικαίωση, ανάγκη που ο Μαρξ συζητά στο *Εβραϊκό Ζήτημα*. Παρ' όλα αυτά, ο ίδιος δεν φαίνεται να ασχολήθηκε ποτέ πραγματικά με την ολοκληρωμένη θεώρηση του θέματος, και θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο λόγος είναι ο ακόλουθος:

Κατά την περίοδο που αναπτύσσεται ο στοχασμός του Κ. Μαρξ, ο φιλοσοφικός χώρος κυριαρχείται από την αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι «ον γε-

νετικό», (*etre genérique*), αντίληψη που έχει ολικό και νοηματικό χαρακτήρα, διότι δέχεται ότι ο άνθρωπος σε κάθε στιγμή και με κάθε του πράξη εκφράζει την ατομικότητά του αλλά και την οικουμενικότητά του, την ιδιαιτερότητά του και το γένος, τον άνθρωπο, δηλαδή, αλλά ταυτόχρονα και το ανθρώπινο είδος.

Την αναλυτική και συνθετική χρησιμότητα της αντίληψης αυτής μπορούμε να τη διαπιστώσουμε στο έργο του Σ. Κίρχεγκωρ, *Η έννοια της Αγωνίας*, Αθήνα, Δωδώνη, 1971. Οι αναλύσεις του συγγραφέα που αναφέρονται στο «προπατορικό αμάρτημα», αποτελούν ένα ολοκληρωμένο «παράδειγμα» αφαιρετικής και θεωρητικής ανάπτυξης της αντίληψης αυτής.

τα, το καθένα ξέχωρα ή και όλα μαζί, επιφέρουν την «ταύτιση» του ανθρώπου με τον Κόσμο στο σύνολό του, την «ομο-λογία» του ανθρώπου με το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον του.

Γίνεται, επίσης, κατανοητό ότι, η βαθύτερη σχέση της πολιτικής με τη θρησκεία εδραιώνεται πάνω στο νόημα. Και οι δυο αυτοί τρόποι νοηματικής και πρακτικής θεμελίωσης της ζωής του ανθρώπου, επιχειρούν μόνιμα να χειραγωγούν και να διαχειρίζονται το νόημα, γι' αυτό και συγκρούονται. Όπως όμως φαίνεται, η συνεχής ανάδυση και εξέλιξη του ανθρώπου δεν επιτρέπει και δεν θα επιτρέψει, μήτε στη θρησκεία μήτε στην πολιτική, να απαντήσουν στο ερώτημα της συνεχούς αναζήτησης νοήματος με τρόπο που δεν θα επιδέχεται «ανατροπή». Η φύση του ανθρώπου δεν «εν-έχει» δικό της νόημα, για τούτο και είναι «ένοχη», μόνιμα λειψή, μόνιμα ανικανοποίητη, και μόνιμα «έκ-πληκτη» μπροστά στο πιθανό Κενό και το Φόβο, μπροστά στο Δίχως Εξήγηση, ή, με άλλα λόγια, μπροστά στη γοητεία της ζωής που απολαμβάνει δίχως να ξέρει γιατί, και δίχως να «πληρώνει». Δίχως να «πληρώνει», διότι δεν μπορεί να «πληρώσει», όχι σε αντάλλαγμα, αλλά όπως «πληρώνει» η φύση το Σύμπαν, και κείνο με τη σειρά του το φως και το σκοτάδι. Όπως το «πλήρωμα» του χρόνου «πληρώνει» την κίνηση και τις μορφές της φύσης, όπως το «πλήρωμα» της φύσης τη σύνθεση και την αποσύνθεση, τη ζωή και το θάνατο.

Η τέλεια νοηματικά κοινωνία, επομένως, ιστορικά είναι αδύνατη. Μια ορθολογικά διατυπωμένη αντίληψη που θα απέβλεπε σε δικαιότερες μορφές κοινωνίας, θα πρότεινε τη συνεχή προσπάθεια που θα αποσκοπεί στη μείωση και στην κατάργηση, α) της οικονομικο-κοινωνικής εκμετάλλευσης, β) της πολιτικο-διοικητικής κυριαρχίας, και γ) της αποξένωσης του ανθρώπου από τον ίδιο του τον εαυτό και τη φύση.

Αυτό σημαίνει, επίσης, ότι μια κάποια «θέωση» από εκείνες που προτείνουν οι θρησκείες είναι αδύνατη, όσες νέες εποχές κι αν έρθουν, όσες νέες μορφές πολιτισμού κι αν αναδυθούν. Εκτός κι αν ο υπεράνθρωπος του γιγάντιου νιτσεϊκού²⁰ ανθρωπισμού είναι εφικτός. Εκτός και αν η γιγάντια τούτη επιθυμία εκφράζει κάτι περισσότερο από αυτή την ίδια την απόκρυψη της αδυνατότητας του ανθρώπου να ολοκληρωθεί νοηματικά²¹. Έχω την τιμή να είμαι άνθρωπος σημαίνει έχω την τιμή να υποφέρω, έχω την τιμή να αγαπώ και να δημιουργώ, έχω την τιμή να πεθαίνω. Είμαι καταδικασμένος να δημιουργώ δίχως να έχω μια κάποια αμετακίνητη δικαιολογία γι' αυτό, να συμφιλιωθώ με τον αυθαίρετο νοηματικό χαρακτήρα της δημιουργίας μας, με τον αυθαίρετο χαρακτήρα της ανθρωπότητας, με τον αυθαίρετο²² θάνατο της «ψυχής» μου. Έχω την τιμή να συμφιλιωθώ...

20. Βλ. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, U.G.E., 1958.

21. Εκτός και εάν η άλλη πλευρά της ανθρώπινης «φυσικότητας», ο μυστικός συναισθηματισμός, που όμως απαιτεί αυτόνομες, αυτόνομες και ολοκληρωμένες πραγματικά ολιγάριθμες κοινωνίες, επιτρέπει ένα συναισθηματικο-γνωστικό άλμα του ανθρώ-

που, σε μια νέας μορφής ομο-λογία, ταυτότητα, με τη Φύση.

22. Αυθαίρετο είναι καθετί που αναδύεται και χάνεται χωρίς λόγο, σιωπηλά, χωρίς να έχει αφήσει τίποτε το πραγματικά αυθεντικό πίσω του. Αυθαίρετη είναι η φύση, η ανάδυση και η εξαφάνιση ενός γαλαξία, η ανάδυση δέκα νέων ειδών ζώων και η

εξαφάνισή του ηλιακού μας συστήματος. Το «υπέρτατο ον» που θεσμούν συχνά οι άνθρωποι είναι η αμετάβλητη αρχή που περιορίζει φαντασιακά το αυθαίρετο. Γι' αυτό και ο Θεός είναι ένα καρφί που

κρατά τον κόσμο στη συνείδηση των ανθρώπων, ένα καρφί που υποδουλώνει και πονά, ίσως μερικές φορές λιγότερο από το αυθαίρετο.

Απαγορεύεται ή μερική ή όλική αναδημοσίευση του έργου αυτού, καθώς και ή αναπαραγωγή του με όποιονδήποτε μέσο χωρίς σχετική άδεια του Έκδότη.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Β. ΖΟΡΜΠΙΑΣ
(ΕΙΣΑΓΩΓΗ – ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ)

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ

ISBN:

978-960-02-2092-6

Copyright © 2007:

Έκδόσεις ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΑΕΒΕ

Νικητρά 2, 106 78 Άθήνα

Τηλ.: 210-38.22.496, 210-38.38.020

Fax: 210-38.09.150

site: www.papazisi.gr

e-mail: papazisi@otenet.gr

Φωτοστοιχειοθεσία:

Terasoft Ltd

Άριστοτέλους 58-60, 104 33 Άθήνα

Τηλ.: +30 210 8253979

Fax: +30 210 8259847

email: info@terasoft.gr

site: www.terasoft.gr

Έκτύπωση - Βιβλιοδεσία: ΕΚΤΥΠΩΤΙΚΗ ΑΤΤΙΚΗΣ Α.Ε.

Τηλ.: 210-2403.850, Fax: 210-2403.852



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ
ΑΘΗΝΑ 2007

κοντος σεβασμοῦ. Καὶ ὁ προσήκων σεβασμὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἀπορρέει ἀπὸ κανονιστικὲς διατάξεις, - ὅσο καλὲς κι ἂν εἶναι, - ἑνὸς διπλωματικοῦ κονκορδάτου, ποὺ κάποια στιγμή θὰ ὑπάρξει καὶ ἴσως εἶναι ἀπαραίτητο. Θὰ πηγάξει ἀπὸ τὴν ἐμπνευση ποὺ θὰ ἐκπέμπει ὁ λόγος καὶ ἡ βιοτὴ τῶν στελεχῶν τῆς ἐκκλησίας ἀλλὰ καὶ συνόλου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πληρώματος, ὄχι τόσο ὡς ἀνθρώπων τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλὰ ὡς ἀνθρώπων τοῦ Θεοῦ, μὲ ὅ,τι αὐτὸ συνεπάγεται.

ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ - ΕΚΚΛΗΣΙΑ
ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΣ ΣΤΗΝ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΑΔΑ
(ΒΑΣΙΚΕΣ ΔΙΑΠΙΣΤΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ)

Παπαρίζος Ἀντώνης,
Καθηγητῆς
Κοινωνιολογίας τῆς Θρησκείας,
Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Ι. Η ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΚΑΙ Ο ΤΟΠΟΣ

Τὸ Παρατηρητήριο Κοινωνικῶν Φαινομένων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, μοῦ ἔδωσε τὴν εὐκαιρία νὰ συμμετέχω σὲ μίαν συνάντηση Κοινωνιολόγων καὶ Θεολόγων ποὺ διοργάνωσε στὸν Βόλο, μὲ ἀντικείμενο τὸ βαθύτερο ἱστορικὸ καὶ πολιτικὸ περιεχόμενο τῶν σχέσεων Κράτους καὶ Ἐκκλησίας. Τὸ ζήτημα τῶν σχέσεων αὐτῶν ἔχει μελετηθεῖ καὶ συζητηθεῖ μέχρι τώρα κυρίως ὡς πρὸς τὶς συνταγματικὲς καὶ νομικὲς του διαστάσεις, ὅπως καὶ ὡς πρὸς τὴν λειτουργία τοῦ πολιτικοῦ συστήματος καὶ τῆς κρατικῆς διοίκησης.

Οἱ σχέσεις ὁμως μεταξὺ Κράτους καὶ Ἐκκλησίας ἔλκουν τὸ ἰσχυρὸ τους περιεχόμενο ἀπὸ τὶς σχέσεις τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς θρησκείας, οἱ ὁποῖες εἶναι πραγματικά

πολυσύνθετες και δεν εξαντλούνται ούτε στις συνταγματικές διατάξεις, αλλά ούτε και στις νομικά κατοχυρωμένες πρακτικές που αναπτύσσονται στα πεδία της Κρατικής Διοίκησης, του Πολιτικού Συστήματος και της Εκπαίδευσης. Πρόκειται για σχέσεις που διαμορφώθηκαν και ισχυροποιήθηκαν σταδιακά καθ' όλη την διάρκεια της σύγχρονης ελληνικής ιστορίας, με βάση σχήματα και τρόπους αντίληψης, σκέψης και πράξης των οποίων το περιεχόμενο αποκρυστάλλώθηκε για πρώτη φορά σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους.

ΙΣΤΟΡΙΑ, ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΙ Η «ΕΠΗΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑΣ»

Δυστυχώς, όμως, για τους σύγχρονους Έλληνες, ακόμη και τους πανεπιστημιακά εκπαιδευμένους, η ιστορία δεν φαίνεται να έχει κάποια ιδιαίτερη επίδραση στην σύγχρονη πολιτική και πολιτισμική πραγματικότητα! Η ιστορία, δηλαδή, για την πλειονότητα των Ελλήνων, όπως όλα δείχνουν, δεν αποτελεί παρά κάποιες έγκυκλοπαιδικές γνώσεις και μόνον, τις οποίες στην καλύτερη των περιπτώσεων αξίζει να γνωρίζουμε και να ενθυμούμαστε. Και η σημαντικότητά τους σταματά εκεί. Το στο σημαντικό, πώς η ιστορία για μικρό και μόνο σχετικά αριθμό Ελλήνων αποτελεί το εργαστήριο στο οποίο δημιουργείται, αναπαράγεται και μετασχηματίζεται ή κάθε κοινωνία μέχρι και την παραμικρή της λεπτομέρεια, και στο οποίο ανασυντίθενται συνεχώς τα σχήματα και οι τρόποι

1. Είναι βέβαιο ότι όλοι οι Έλληνες με τον έναν ή τον άλλο τρόπο αναγνωρίζουν στην καθημερινή τους ζωή την σημαντικότητα των αποτελεσμάτων των μεγάλων πολεμικών και διπλωματικών γεγονότων, όπως και των οικονομικών μεταβολών μεγάλου ιστορικού βεληνεκού. Είναι όμως εξίσου βέβαιο, ότι δύσκολα ή και πολύ δύσκολα αναγνωρίζουν και λαμβάνουν υπ' όψιν τις επιπτώσεις της ιστορίας στους τρόπους με τους οποίους αντιλαμβάνονται, σκέπτονται και πράττουν ως άνθρωποι στην κοινωνική και πολιτισμική τους καθημερινότητα, ή σ' αυτό που οι ίδιοι είναι μέχρι και την μικρότερη ιδιαιτερότητά τους ή και την ταυτότητά τους.

σκέψης και πράξης, που διέπουν βαθύτατα τόσο τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά όσο και την κοινωνία του.

Δυστυχώς ή ευτυχώς, όμως, ιστορία είναι έμεις οι ίδιοι, και έμεις οι ίδιοι είμαστε το δημιουργικό αποτέλεσμα των πράξεων όλων των προγόνων μας, αλλά και των δικών μας πράξεων. Ιστορία είναι οι γενιές των ανθρώπων, που διαδέχονται ή μία την άλλη, οργανωνόμενες σε πολιτικές κοινωνίες. Και εάν δεν υπάρχουν αρχαία ή και ιστορικά δεδομένα για να την αποτυπώσουμε και να την γνωρίσουμε, αρκεί να μελετήσουμε αυτό που είμαστε και τους τρόπους με τους οποίους ζούμε, και θα την αποκαταστήσουμε σε κάποιο βαθμό, ίσως ικανοποιητικό². Τουτό βέβαια, θα εξαρτηθεί κυρίως και από τις μεθόδους και τις ικανότητες επιστημονικής έρευνας και μελέτης που διαθέτουμε. Εάν στην μορφή και την υλικότητα ή το συστατικό περιεχόμενο του κάθε αντικείμενου και του κάθε είδους ζωής είναι εγγεγραμμένα ή αποτυπωμένα όλα τα στάδια της επεξεργασίας και της εξέλιξής τους, παρόμοια σε κάθε κοινωνία και στον πολιτισμό της, όπως και στον

2. Σχετικά με την ιστορία, έντελως ένδεικτικά, βλ., E. X. Κάρο, *Τι είναι η ιστορία*, Αθήνα, Πιπλήτης, 1974, M. Bloch, *Απολογία για την Ιστορία*, Αθήνα, Ξναλλακτικές Έκδόσεις, 1994, Γκέοργκ Ίγκερς, *Νέες Κατευθύνσεις στην Ευρωπαϊκή Ιστοριογραφία*, Αθήνα, Έκδόσεις Γνώση, 1991, Γιέρζι Τοπόλσκι *Προβλήματα Ιστορίας και Ιστορικής Μεθοδολογίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1983, Ίωάννα Λομπέρη-Δημάκη, *Κοινωνιολογία και Ιστορία*, Αθήνα, Έκδόσεις Παπαζήση, 1989, Manuel de Landa, *Χίλια Χρόνια μίη Γραμμικής Ιστορίας*, Αθήνα, Κριτική, 2002, μελέτη, στην οποία φαίνονται τα αποτελέσματα της εισόδου της ιστορίας, της ιστορικής σκέψης και της ιστορικής συνείδησης στις επιπτώσεις της φύσης, Κώστας Παπαϊωάννου, *Η αποθέωση της Ιστορίας*, Αθήνα, Ξναλλακτικές Έκδόσεις, 1992, μελέτη στην οποία παρουσιάζονται οι κύριες αντιλήψεις, μέσω των οποίων οι άνθρωποι συνειδητοποιούν τον κόσμο, την ιστορικότητά του και τον άνθρωπο ως υποκείμενο έναντι και μέσα στον κόσμο. Στην παράγραφο του σχετικά με την «Ιστορική συνείδηση του Χριστιανισμού», θέτει καίρια ερωτήματα, μέσω των οποίων ο πρώτος χριστιανισμός υποχρεούται να σκεφτεί αυτό που είναι, όπως και για την συγκυρία της νέας αποκαλύψης του Θεού. Τέλος, βλ., τα πρώτα κεφάλαια της εργασίας του Κ. Καστοριάδη, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, Αθήνα, Ράππα, 1978.

κάθε άνθρωπο που την αποτελει, είναι αποτυπωμένα τα στάδια της εξέλιξής τους, όπως και οι αίτιες και το είδος της ιστορικής καλλιέργειας που έχουν υποστεί.

Η «ιστορική συνείδηση», έτσι, είναι οι σύνθετες μορφές επίγνωσης και συνεχούς διαπίστωσης του γεγονότος ότι, όλα τα ιστορικά γεγονότα, όσα συνέβησαν στο παρελθόν μίας κοινωνίας, πολύ περισσότερο των τελευταίων δυο τριών αιώνων, δεν αποτελούν απλά και μόνον κάποιες αξιομνημόνευτες εγκυκλοπαιδικές γνώσεις, αλλά ζωντανούς και ισχυρότατους παράγοντες, αποτυπωμένους τόσο στους θεσμούς της κάθε κοινωνίας όσο και στους τρόπους σκέψης και πράξης όλων των ανθρώπων, και συνεπώς συνθετικά δεδομένα του κάθε παρόντος.

Η «ιστορική συνείδηση», συνεπώς, είναι μία διαλεκτική μορφή συνείδησης, ενέχει δηλαδή όχι μόνον γνώσεις σχετικά με τις ιστορικές και άλλες συνθήκες και παράγοντες που επμβαίνουν στην συνεχή αναπαραγωγή και τον μετασχηματισμό της κοινωνίας και των μελών της, αλλά και την γνώση των γνώσεων αυτών, την γνώση δηλαδή των τρόπων με τους οποίους παράγονται οι γνώσεις αυτές και τα κενά, όπως και τις αδυνατίες που έμπειριέχουν³. Και δυστυχώς οι μορφές της ιστορικής αυτής συνείδησης, όπως όλα δείχνουν, απουσιάζουν από την καθημερινή πράξη των σύγχρονων Ελλήνων. Αντίθετα,

3. Σχετικά με την συνείδηση, εντελώς ενδεικτικά, βλ. D. Danton, *L'émergence de la conscience, de l'animal à l'homme*, Paris, Flammarion, 1995. Όλα τα ζητήματα της συνείδησης συνδέονται με την σχέση της σκέψης και της ζωής, της σκέψης και της πράξης, και κυρίως της σκέψης πάνω στην σκέψη. Συνδέονται, δηλαδή, με τους τρόπους με τους οποίους ο άνθρωπος αναγνωρίζει σταδιακά και γνωρίζει τις σχέσεις και τις καταστάσεις του μέσα στην ζωή, και τις δυνάμεις και τις διαδικασίες της ίδιας του της σκέψης κατά την παραγωγή των γνώσεών του, από τις πιο καθημερινές και άμεσα συγκεκριμένες μέχρι και τις πιο σύνθετες και γενικές, άφηρμένες και θεωρητικές. Βλ., επίσης, A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, A. Giddens, *La Constitution de la société*, Paris, Puf, 1987, όπως επίσης και το κεφάλαιο περί θρησκευτικής συνείδησης, στην εργασία μου, Θεός, Ξενοσία και Θρησκευτική Συνείδηση, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001.

το σχήμα αντίληψης, σκέψης και πράξης, της «προσωρινότητας», εξακολουθεί να είναι παρόν στην πλειονότητα των αποφάσεών τους. Και προσωρινότητα σημαίνει ότι κάθε τι έχει αξία μόνον για το παρόν. Το συλλογικό μέλλον φαίνεται αβέβαιο και ό σχεδιασμός τους είναι δύσκολος, πολύ περισσότερο του απώτερου μέλλοντος⁴.

Όπως, όμως, σε κάθε ηλικία οι άνθρωποι είναι διαφορετικοί, όχι μόνον ως προς τις αντιλήψεις και τους τρόπους σκέψης και πράξης τους, αλλά και ως προς τους τρόπους με τους οποίους αίσθάνονται κάθε τι βαθύτερα, ως προς τους τρόπους με τους οποίους άγαστούν και μισούν, χαίρονται, πονούν και υποφέρουν, έτσι και οι κοινωνίες και οι πολιτισμοί είναι βαθύτατα μέχρι και εντελώς διαφορετικοί μεταξύ τους, παρ' όλον ότι οι πράξεις των ανθρώπων φαίνεται να είναι ίδιες ή και να έχουν τα ίδια κίνητρα. Έτσι και όταν άκόμη σχηματίζεται ή έντυπωση πως οι άνθρωποι παντού και πάντοτε, σε όλες τις κοινωνίες και για όλες τις εποχές, ήταν οι ίδιοι, διότι σκοτώνουν και σκοτώνονται ή και θυσιάζονται από έρωτα και από μίσος, δημιουργούν και καταστρέφουν με ένθουσιασμό και πόνο, ή άκόμη με σκοπό την άπόκτηση δύναμης, έξουσίας και πλούτου, και τότε, όχι μόνον τα αίσθηματά τους της άγάπης και του μίσους, του ένθουσισμού και του πόνου, είναι έντελως διαφορετικά, αλλά και κάθε αντίστοιχη αντίληψη σκέψης και πράξης τους είναι έντελως διαφορετική.

Εάν έπιμένω στην επιστημονική αυτή διαπίστωση, είναι διότι μέσα από το κήρυγμα των χριστιανικών θρησκειών και της Όρθοδοξίας, ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως ίδιος και πανομοιότυπος σε όλα τα μήκη και πλάτη της Όδρογείου και καθ' όλη την διάρκεια της ιστορίας, Θέση, βέβαια, ιδεολογική και δογματική, που όχι μόνον

4. Η κυριαρχία της προσωρινότητας είναι αντίληψη όρθοδοξη χριστιανική, και θα μπορούσα να το υποστηρίξω με πολλές άναφορές. Άρκει να θυμηθούμε το «Πάτερ Όμών». Και ή αντίληψη αυτή κυριοχούσε σχεδόν πλήρως άκόμη και στην ελληνική πολιτική σκηνή. Κατά την τελευταία δεκαετία και μόνον άρχισαν να αλλάζουν οι νοοτροπίες.

δεν επιβεβαιώνεται ιστορικά, αλλά είναι τελείως αντίθετη με κάθε προσπάθεια επιστημονικής κατανόησης ή και εξήγησης του ανθρώπου, των πράξεων και των πολιτισμών του. Όπως είναι επίσης αντίθετη, και μάλιστα άρκετά άπολεσματικά, στην κάθε δυνατότητα δημιουργίας ιστορικής συνείδησης.

Οι Έλληνες, επί παραδείγματι, της κλασικής αρχαιότητας και του Βυζαντίου κατά τον 7^ο αιώνα είναι έντελως διαφορετικοί, με όλη την σημασία της λέξης, οι μὲν ἀπὸ τοὺς δέ, παρ' ὅλον ὅτι ἀντοὶ οἱ έντελῶς διαφορετικοὶ μεταξὺ τοὺς Έλληνες εἶναι ἐξίσου Έλληνες καὶ οἱ πολιτισμοὶ τοὺς εἶναι ἐξίσου Έλληνικοί. Έκατὸ τοῖς ἑκατὸ Έλληνες, ἀλλὰ καὶ ἑκατὸ τοῖς ἑκατὸ διαφορετικοί. Ἡ ιστορικότητα, με ἄλλα λόγια, εἶναι πολυσύνθετη καὶ βρίσκεται ἐπενδεδυμένη καὶ ἀποτυπωμένη στὸ κάθε φορὰ διαφορετικὸ παρόν. Τοῦτο σημαίνει ἐπίσης, ὅτι στὶς περιπτώσεις πὺ τὰ μέλη κάποιων κοινωνιῶν μελετοῦν τὸ

5. Όλες αὐτὲς οἱ κυρίαρχες ἀντιλήψεις, σύμφωνα με τὶς ὁποῖες οἱ Έλληνες εἶναι ἴδιοι ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα μέχρι καὶ σήμερα, εἶναι έντελῶς ιδεολογικές, καὶ τὸ ἀληθινὸ τους περιεχόμενο ἐλάχιστα μέχρι καὶ καθόλου πραγματικό. Τὸ ὅτι οἱ ἄνθρωποι συγκροτοῦνται κοινωνικά, ἐξ αἰτίας τῶν διαφορετικῶν οικονομικῶν καὶ κοινωνικῶν τους συμπεριφορῶν, καὶ οἱ συγκροτήσεις αὐτὲς ὁδηγοῦνται μέχρι καὶ σὲ ἐμφύλιους τραγικοὺς πολέμους καὶ σπαραγμούς, ἀποτελεῖ μία ἀνθρωπολογικὴ θὰ ἔλεγα σταθερά. Διαπιστώνεται, δηλαδή, σὲ ὅλες σχεδὸν τὶς πολυπληθεῖς ἀνθρώπινες κοινωνίες. Δὲν ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ της φυλῆς τῶν Έλλήνων, ὅπως συνήθιζον νὰ θεωροῦν ἡ καὶ νὰ ἱσχυρίζονται κάποιοι.

Πέρα ἀπὸ τὴν γλώσσα, στὴν ὁποία ἀποτυπώνονται τρόποι σκέψης καὶ πράξης, τρόποι δημιουργίας τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν αἰσθημάτων, τῶν ὁποίων ὁ νοητικὸς καὶ νοηματικὸς πυρήνας, ὅπως ὅλα δείχνουν, ἄντεχει στὸν χρόνο καὶ διαμέσου περισσοτέρων πολιτισμῶν, ἀμφιβάλλω ἐὰν θὰ ἦταν δυνατὸν οἱ κοινωνικὲς ἐπιστῆμες νὰ καταδείξουν τὴν ὑπαρξὴ μόνιμων ψυχικῶν τάσεων, χαρακτηριστικῶν ἡ καὶ καταστάσεων μίως κάποιας φυλῆς. Ἀντίθετα, δὲν ὑπάρχει καμία ἀμφιβολία ὅτι ὅλοι οἱ τρόποι ἀντίληψης σκέψης καὶ πράξης, οἱ ὁποῖοι ἀποτελοῦν ταυτόχρονα καὶ τρόπους συγκρότησης τοῦ σώματος, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ, ἀναδύονται, ἀναπαράγονται καὶ μετασχηματίζονται ιστορικά, διαμέσου, δηλαδή, τοῦ συνεχοῦς μετασχηματισμοῦ καὶ ἐξέλιξης τῶν κοινωνιῶν καὶ τοῦ ἀνθρώπου.

διαφορετικὸ τους παρόν, σὲ τελευταία ἀνάλυση δὲν κάνουν τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ μελετοῦν κάθε φορὰ τὴν ιστορία τους, καὶ μάλιστα σὲ ὅλα τῆς τὰ μεγέθη, ὅπως καὶ αὐτὸ πὺ οἱ ἴδιοι εἶναι.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, αὐτὸ πὺ στὴν ἑλληνικὴ δημόσια ζωὴ, ἀπὸ δημοσιογράφους καὶ πολιτικοὺς ὀνομάζεται «ιστορικὴ συνείδηση», καὶ ἀποδίδεται στοὺς τρόπους σκέψης καὶ πράξης τῶν σύγχρονων Έλλήνων, εἶναι ἡ «συνείδηση τῆς ιστορικότητας» τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας. Ἡ ἐπίγνωση, δηλαδή, ὅτι οἱ Έλληνες, μέσω ὀργανωμένων μορφῶν κοινωνίας καὶ διαφορετικῶν πολιτισμῶν, εἶναι παρόντες στὴν Νότιο Ἀνατολικὴ Μεσόγειο, ἐδῶ καὶ 4000 χρόνια, ἀποτελεῖ κάποια ἀπλή ἐπίγνωση τῆς ιστορικότητας τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας. Σὲ καμία περίπτωση, ὅμως, ἡ συνείδηση τῆς ιστορικότητας δὲν ἀποτελεῖ κάποια ἰδιαίτερα σημαντικὴ μορφή «ιστορικῆς συνείδησης». Ὁ δὲ ὅρος «Έλληνισμός», πὺ τόσο συγχὰ ἐπαναλαμβάνουν οἱ σύγχρονοι Έλληνες, καὶ «ὑπονοεῖ» ὅτι ἡ ἑλληνικὴ κοινωνία γνώρισε ἓναν ἐνιαῖο πολιτισμὸ με κάποια σταθερὰ χαρακτηριστικὰ τῶν Έλλήνων ἀνὰ τοὺς αἰῶνες, δὲν ἀποτελεῖ παρὰ μία ιδεολογικὴ καὶ συναισθηματικὴ ἀπάντηση, πὺ ἐπινόησε ὁ σημερινός Έλληνας ιστορικὸς Παπαρηγόπουλος γιὰ νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴν ἑλληνικότητα τῶν σύγχρονων Έλλήνων⁶, ἡ ὁποία βέβαια εἶναι ἀδιαμφισβήτητη.

6. Ὁφείλω δὲ νὰ ἐπισημάνω ἐδῶ ὅτι ἡ «ιστορικὴ συνείδηση» σὲ τελευταία ἀνάλυση εἶναι πολιτικὴ. Καὶ τοῦτο, διότι ἀναδύεται μέσα καὶ μέσω τῶν ιδεολογικῶν καὶ πολιτικῶν ἀντιπαράθεσεων καὶ συγκρούσεων τῶν κοινωνικῶν ομάδων, τῶν τάξεων καὶ τῶν κοινωνιῶν, πὺ ὁδηγοῦν στὸν ἀναστοχασμὸ καὶ στὴν ἀνάγκη ἀπαντήσεων σὲ ἐρωτήσεις, οἱ ὁποῖες κάτω ἀπὸ ἄλλες συνθήκες δὲν θὰ εἶχαν τεθεῖ. Οἱ ἀπαντήσεις αὐτὲς, ὡς βαρύτερες διαπιστώσεις καὶ ἐξηγήσεις ἐπενδύονται στοὺς τρόπους σκέψης καὶ πράξης τῶν πολιτῶν μίας κοινωνίας καὶ προσανατολίζουν πολιτικὰ καὶ ιδεολογικὰ τὶς συλλογικὲς ἄλλα καὶ τὶς ἀτομικὲς τους ἀποφάσεις. Ἐκτὸς καὶ ἐν ἄλλου περιεχομένου γνώσεις ἡ καὶ ιδεολογικὲς ἀντιλήψεις εἶναι κυρίαρχες, ὅπως στὴν σύγχρονη Έλληνικὴ κοινωνία εἶναι ἡ ἀντίληψη τῆς προσωρινότητας καὶ ἀντιστοίχονται στὴν ἀνάδυση καὶ τὴν καλλιέργειά της.

Τὰ ἐρωτήματα, στὰ ὁποῖα καλοῦμαι νὰ ἀπαντήσω, μὲ τὴν παρούσα-ἐργασία μου, ἀφοροῦν τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποῖους ὁ Ὁρθόδοξος Χριστιανισμός συμπεριέχει τὴν σύνθεση τῶν σχέσεων ἐξουσίας καὶ παραγωγῆς ἀγαθῶν, πὺ ἀναπτύσσονται στὴν σύγχρονη ἑλληνικὴ κοινωνία. Ἀφοροῦν, δηλαδὴ, τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποῖους νοήματα ὀρθόδοξου χριστιανικοῦ περιεχομένου ἐπεμβαίνουν καὶ ἐπενδύονται στὶς σχέσεις, μέσα καὶ μέσῳ τῶν ὁποίων οἱ σύγχρονοι Ἕλληνες δημιουργοῦν δυὸ σημαντικὰ πεδία σχηματῶν καὶ τρόπων ἀντίληψης, σκέψης καὶ πράξης.

Κατ' ἀρχὰς, πρόκειται γιὰ τὸ πεδίο τῶν σχηματῶν μὲ τὰ ὁποῖα ἀντιλαμβάνονται καὶ προσδιορίζουν αὐτὸ πὺ εἶναι ὡς ἄνθρωποι καὶ Ἕλληνες, πολῖτες καὶ πιστοί, τὴν ἑλληνικὴ καὶ ἀνθρώπινη δηλαδὴ πολιτικὴ τους ταυτότητα. Καί, δεύτερο, γιὰ τὸ πεδίο τῶν σημαντικῶν ἀντιλήψεων, πὺ ἀναδύθηκαν καὶ κυριάρχησαν στὰ πλέγματα τῶν σχέσεων ἐξουσίας καὶ παραγωγῆς ἀγαθῶν, καὶ στὴν βάση τῶν ὁποίων θεμελιώθηκε καὶ λειτουργεῖ τὸ σύγχρονο Ἕλληνικὸ Κράτος. Στὸ ἴδιο αὐτὸ πεδίο θὰ πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι ἀνήκουν καὶ οἱ σχέσεις, ὅπως καὶ οἱ ἀντίστοιχες ἀντιλήψεις, μέσω τῶν ὁποίων ἀποκρυσταλλώνονται καὶ ἀναπτύσσονται κάθε εἶδους πολιτικὴ πράξη καὶ ἀναμέτρηση στοὺς χώρους τοῦ Πολιτικοῦ Συστήματος καὶ τῶν Πολιτικῶν Κομμάτων, ὅπως καὶ σὲ ὅλους τοὺς χώρους τῶν κοινωνικῶν ὀργανώσεων.

Τὰ ἐρωτήματα δὲ καὶ οἱ ὑποθέσεις πὺ θὰ θέσω καὶ θὰ ἐπεξεργαστῶ στὸ κείμενο αὐτό, πρῶτο, ἀποτελοῦν συνήχεια σειράς μελετῶν, τὶς ὁποῖες ἤδη ἔχω δημοσιεύσει, σχετικὰ μὲ τὴν ἰσχὺ τῶν θρησκευτικῶν νοημάτων καὶ ἀντιλήψεων στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία⁷, καί, δεύτερο,

7. Κόποιες ἀπὸ τὶς μελέτες μου αὐτὲς εἶναι οἱ ἀκόλουθες. 1) «Θρησκεία καὶ Πολιτικὴ Παιδεία», *Ἐπιθεώρηση Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, Ἀρ. 3, 1983, σελ. 65-92, 2) «Κοινωνία καὶ Νόημα», *Λεβιάθαν*, Ἀρ. 4 1989, σελ. 127-138, 3) «Ἰδεολογία καὶ Ἱστορία», *Λεβιάθαν*, Ἀρ. 6, 1990, σελ. 100-122, 4) «Οἱ

συνδέονται μὲ τὸ περιεχόμενο τῶν μαθημάτων μου στὸ Τμήμα Κοινωνιολογίας τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου, μὲ ἀντικείμενο: Κοινωνιολογία τῆς Θρησκείας, α) Πολιτικὴ καὶ Θρησκεία, β) Κράτος καὶ Ἐκκλησία.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, μὲ τὶς ὑποθέσεις μου ἐδῶ θὰ ἐπιχειρήσω νὰ ἐπιτύχω δυὸ στόχους. Πρῶτον, νὰ ἀναλύσω κάποιες ἀπὸ τὶς τρέχουσες ἀντιλήψεις τῆς σύγχρονης ἑλληνικῆς κυρίαρχης ἰδεολογίας, τὶς ὁποῖες ἄλλοτε ἐνίσχυουν δυναμικὰ καὶ ἄλλοτε κατακλύζουν κυριολεκτικὰ κεντρικὰ νοήματα ὀρθόδοξων σχηματῶν σκέψης καὶ πράξης, σὲ πολὺ μεγαλύτερο βαθμὸ ἂν ἐκείνον πὺ γίνεται ἀντιληπτὸς ἀπὸ τὸν μέσο σκεπτόμενο ἄνθρωπο. Καί, δεύτερο, ταυτόχρονα, θὰ ἐπιχειρήσω, μὲ μία σειρά κωδικοποιημένων ὑποθέσεων, νὰ πραγματοποιήσω μίαν ὅσο τὸ δυνατὸν πιὸ πλήρη καταγραφή καὶ χαρτογράφηση τῶν σχέσεων πολιτικῆς καὶ θρησκείας, ἀπὸ τὴν μίαν πλευρά, καὶ κράτους καὶ ἐκκλησίας, ἀπὸ τὴν ἄλλη. Καταγραφή καὶ χαρτογράφηση, οἱ ὁποῖες ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν δυτικῶν κυρίως κοινωνιῶν καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ, πὺ ἐμπλουτίζεται καὶ ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν μεσογειακῶν καὶ ἄλλων ἱστορικῶν κοινωνιῶν τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τῶν θρησκείων τους.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὀφείλω νὰ ὑπενθυμίσω μίαν ἀπὸ τὶς βασικὲς μου θέσεις, στὴν ὁποία κατέληξα κατὰ τὶς πρῶ-

κυρίαρχες ἀντιλήψεις γιὰ τὸν ἄνθρωπο στὸν Ἕλληνισμό καὶ τὸν Χριστιανισμό, *Ἀρχαιολογία*, τεύχος, 37, σελ. 65-70, 5) «Διαφωτισμός, Θρησκεία καὶ Παράδοση στὴν σύγχρονη Ἕλληνικὴ Κοινωνία», στὸν συλλογικὸ τόμο, *Ἡ Ἕλληνικὴ Πολιτικὴ Κουλτοῦρα Σήμερα*, Ἀθήνα, Ὀδυσσεός, 1994, σελ. 75-133, 6) «Οἱ κατενυθνητῆρες Ἀντιλήψεις γιὰ τὴν Ἕλληνικὴ Ἱστορία στὴν Σύγχρονη Ἕλληνικὴ Κοινωνία», στὸ τόμο, (ἐπιμ.) Ἀ. Παπαρίζος- Ἡ. Κατσούλης, *Τιμὴ Γ. Βλάχου*, Ἀθήνα, Α. Σάκκουλας, 1995, σελ. 351-380, 7) «Orthodoxie, Modernité et Politique dans l'Etat Grec Contemporain», in volume collectif, *Puissance et Impuissance de l'Etat grec moderne*, in *Ily, Revista de Ciencias de las Religiones*, Universitat de Complutense, Madrid, no 3, 1998, σελ. 183-207, [9] «Ἡ ταυτότητα τῶν Ἑλλήνων, πρῶτοι αὐτοπροσδιορισμοὶ καὶ ἡ ἐπίδραση τῆς Ἕλληνικῆς Ὀρθόδοξίας», στὸν συλλογικὸ τόμο, «ἔμεις» καὶ οἱ «ἄλλοι», Ἀθήνα, ΕΚΚΕ, Ἀθήνα, ΕΚΚΕ καὶ Δορδανός, 1999, σελ. 135-151.

τες μου μελέτες στον κλάδο της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας, και την οποία υποστηρίζω από τότε σε όλες τις εργασίες μου, όταν το αντικείμενο έχει σχέση με την πολιτική και την θρησκεία στην Ελλάδα. Άλλωστε, είναι αδύνατο να την αποφυγώ έφ' όσον ουσιαστικά αποτυπώνει μία από τις βασικές συνθήκες της ελληνικής πραγματικότητας. Η διατύπωσή της είναι η εξής: «Η σύγχυση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας στην Έλληνική κοινωνία καλύπτει ακόμη και σήμερα ευρύτατα πεδία της πολιτικής και θρησκευτικής σκέψης και πράξης όλων των Ελλήνων, και συνεπώς ή σύζευξη και αναπόφευκτα ή αμοιβαία δουλεία μεταξύ Κράτους και Έκκλησίας αποτελούν ένα από τα κύρια εμπόδια ανάπτυξης και εξέλιξης και των δύο».

Πιο συγκεκριμένα, εμποδίζουν την δημοκρατική εξέλιξη του Πολιτικού Συστήματος της Χώρας, από την μία πλευρά, και την θεολογική ολοκλήρωση της ελληνικής Όρθοδοξίας, όπως και την όμολογιακή πληρότητα της ελληνικής Έκκλησίας. Υπενθυμίζω, ότι οι λέξεις Όρθοδοξη Έκκλησία συμβολίζουν πραγματικά και αποδίδουν αποκλειστικά και μόνον την ενότητα των ισότιμων και ίσων «εν Χριστώ» βαπτισμένων Όρθοδοξων Ελλήνων και όχι την Ίεραρχία ή την Ίερά Σύνοδο, οι οποίες με την θεσμική σύζευξη Κράτους και Έκκλησίας αποτελούν την κρατική διοίκηση της Έκκλησίας και συνεπώς τους πολιτικούς και ίσως, κάτω από ειδικές συνθήκες όπως συνέβη στην Κύπρο, και έθνικούς άρχοντες της Έκκλησίας και της κοινωνίας.

Μία άλλη διαπίστωση, επανερχόμενη σταθερά στα μάτια του παρατηρητή, που οφείλεται στην σύγχυση πολιτικής και θρησκείας και στην σύζευξη Κράτους και Έκκλησίας στην Ελλάδα, είναι η μετατροπή της Ελληνικής Όρθοδοξίας, σε πραγματικά μεγάλο βαθμό, σε πολιτικό-κρατική θρησκευτική ιδεολογία. Και τούτο, την στιγμή που στις άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες, οι χειραφετημένες σε σχετικά ίκονοποιητικό βαθμό από το Κράτος Χριστιανικές Θρησκείες και Έκκλησίες, λειτουργούν συνήθως ένισχυτικά και μόνον ως προς τις πολιτικές ιδεολογίες, διατηρώντας

και άρχην το θεολογικό τους προσανατολισμό, περιεχόμενο και μορφή⁸.

II. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

ΤΑ ΠΟΛΥΣΥΝΘΕΤΑ ΠΕΔΙΑ ΣΧΕΣΕΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ⁹

Τις σχέσεις μεταξύ πολιτικής και θρησκείας θα μπορούσα να τις παρομοιάσω με μία ατέλειωτη σειρά από «φωστικές κούκλες», εκ των οποίων ή κάθε μία περιέχει δεκάδες και εκατοντάδες μικρότερες. Όταν ο παρατη-

8. Θα παρακαλούσα να αποφευχθούν οι όποιεσδήποτε εύκολες ρητορικές και ιδεολογικές αντιρρήσεις και οι κραυγές έναντι των διαπιστώσεων αυτών. Προστωπικά, θα επιθυμούσα και θα εύχομουν να μην ήταν αυτή ή σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα σε σχέση με την πολιτική και την Όρθοδοξία. Οι όποιεσδήποτε αντιρρήσεις, θα πρέπει να προϋποθέτουν μία βαθύτατη γνώση των ιστορικών τρόπων δημιουργίας αντιλήψεων και σκέψης, των τρόπων ιστορικής ανάπτυξης και κίνησης των ιδεολογιών, των δογμάτων και της γνώσης, όπως και των τρόπων σύνθεσής τους με τις μορφές και τις σχέσεις εξουσίας και παραγωγής αγαθών. Ίκανοποιητική, δηλαδή, γνώση της δομής και της κίνησης του πολιτικού συστήματος, και της ιστορίας των ευρωπαϊκών πολιτικών συστημάτων.

Και κάτι τέτοιο προϋποθέτει τουλάχιστον εξη χρόνια σπουδών και έρευνας μετά από κάποιο πτυχίο κοινωνικών επιστημών: Κοινωνιολογίας, Πολιτικής Ήπιστήμης, Ανθρωπολογίας, Ίστορίας, κλπ. Στην περίπτωση αυτή, ή κοινωνιολογία της γνώσης και των κοινωνικών παραστάσεων, ή ψυχολογία της σκέψης και ή γενετική επιστημολογία, όπως αυτή που αναπτύσσει ο J. Piaget, δεν θα αποτελούσαν παρά ένα κάποιο σημείο εκκίνησης. Η κοινωνιολογία και ή ψυχολογία είναι πλέον σε θέση να μελετήσουν τους τρόπους σκέψης και πράξης των ανθρώπων εξίσου αποτελεσματικά και να καταλήξουν σε εξίσου έγκυρα συμπεράσματα με εκείνα των επιστημών της φύσης.

9. Στο, ως πούμε κεφάλαιο αυτό, σχετικά με τις ιδεολογίες, την εξουσία και το Κράτος, θα μπορούσα σε κάθε σημείο των διαπιστώσεων και των θέσεών μου να αναφέρω σειρά μελετών πάνω στις οποίες στηρίζομαι, πέραν της δικής μου έρευνας. Η βιβλιογραφία είναι ανεξάντηλη άκομη και στις βασικές της γραμμές. Θα ήταν όμως λάθος ως προς τον χώρο που διαθέτω, άλλα και ως προς την συνθετότητα των προτάσεων και των θέσεων. Επιφυλάσσομαι να το πράξω σε μία πραγματικά έμπεριστατωμένη ανάπτυξη των θέσεων αυτών.

ρητής και ό έρευνήτης άνοίγουν μία οποιοδήποτε άπ' αútες άντιμετωπίζουν και καλούνται νά μελετήσουν μία άτέλειωτη σειρά άπό μικρότερες και τούτο συνεχίζεται μέχρι και τήν πιό άπλή σχέση τού άνθρώπου με τόν έαυτό του, με τούς άλλους και τήν κοινωνία του, και, με τόν σύμπαντα κόσμο. Στην συνέχεια άμέσως θά έπιχειρήσουμε μία πρώτη άνάλυση τών σχέσεων αútων μέσα άπό τά ζεύγη στά όποία άναπτύσσονται.

Οί σχέσεις πολιτικής και θρησκείας έμπεριέχουν και συνθέτονται άπό τίς παρακάτω τέσσερις βασικές μορφές σχέσεων, πού σε τελευταία άνάλυση άποτελούν όλόκληρα πεδία σκέψης και πράξης. Σχέσεις α) πολιτικής ιδεολογίας και θρησκευτικής ιδεολογίας-δόγματος, β) πολιτικής έξουσίας και θρησκευτικής έξουσίας, πολιτικής λογικής και νοήματος και θρησκευτικής λογικής και νοήματος, γ) Κράτους και Έκκλησίας, και τέλος δ) πολιτικής οικονομίας και πολιτικό-θρησκευτικής οικονομίας. Τό τέταρτο αυτό πεδίο σχέσεων σηματοδοτεί τήν άδιαμφισβήτητη διαπίστωση ότι οί πολιτικές άντιλήψεις, όπως και οί θρησκευτικές και τά δόγματα, συμμετέχουν δυναμικά και έξίσου στό σχηματισμό τών οικονομικών σχέσεων παραγωγής και κατανομής άγρων. Μία πρώτη σχηματική χαρτογράφηση τους θά ήταν δυνατόν νά λάβει τήν παρακάτω μορφή.

Πολιτική

1. Κυρίαρχη Πολιτική Ίδεολογία

Πολιτικές Ίδεολογίες

(Φιλελευθερισμός, Σοσιαλισμός,

Κομμουνισμός, κλπ.)

Θρησκεία

Κυρίαρχη Θρησκευτική

Ίδεολογία-Δόγμα

Έρμηνείες τής Θρησκευτικής

Ίδεολογίας- Δόγματος

(Έρμηνείες τού δόγματος άπό τόν κλῆρο, τίς μονές, τίς άδελφοφύτες, τίς θρησκευτικές οργανώσεις, τίς θεολογικές σχολές, τά κινήματα, τίς σέκτες, κλπ.)

Οί πολιτικές ιδεολογίες συντίθενται άπό κεντρικές πολιτικές άντιλήψεις, ή σχήματα άντίληψης, σκέψης,

περί

Δημοκρατίας, Έλευθερίας,

Πολιτικής, Κοινωνίας, Φύσης,

άνθρώπου, πολίτου, Κράτους,

Άνθρωπίνων Δικαιωμάτων,

Δικαιοσύνης, πιστού, Άτά-

ρχισμού, Όλοκληρωτισμού, κλπ.

Οί έρμηνείες τής θρησκευτικής ιδεολογίας- δόγματος συντίθενται άπό κεντρικές θρησκευτικές άντιλήψεις, ή σχήματα άντίληψης, σκέψης,

περί

Θρησκείας, Θεού, άνθρώπου,

Φύσης, Δόγματος, Δημιουργίας,

Έκκλησίας, Σωτηρίας, Κλήρου,

πιστού, άπίστων, Θείας

Δικαιοσύνης, μεταθανάτιας

ζωής, κυρίαρχου Άπόλυτου

Θεού, κλπ.

Τά σχήματα άντίληψης, σκέψης και πράξης συντίθενται τό καθένα έξίσου και ταυτόχρονα: α) άπό γλωσσικό κώδικα όμιλίας ή και κάποιοι άλλο κώδικα έπικοινωνίας, όπως είναι οί «γλώσσες» τής σωματικής κίνησης και τής ένδυμασίας, τής άρχιτεκτονικής και τής μουσικής, κλπ, β) άπό λογική και γ) άπό νοήματα. Τό κάθε ένα δηλαδή σχήμα άντίληψης σκέψης και πράξης άποτελείται άπό ένα γλωσσικό ή άλλο νοητικό σχήμα, έμπεριέχει ένα λογικό σχήμα, ένα κάποιο δηλαδή συνδυασμό μέσων και σκοπών, και ένα κάποιο νόημα. Συνθέτει και συντίθεται ως σχέση τού κάθε άνθρώπου, ταυτόχρονα και έξίσου, α) με αυτό πού ό ίδιος εΐναι κάθε στιγμή, β) με τήν κοινωνία του και τούς άλλους, και, γ) με τόν σύμπαντα κόσμο.¹⁰

Η λέξη και ή άντίληψη Δημοκρατία, επί παραδείγματι, όπως και ή λέξη Θεός, υπάγονται στην γλώσσα πού άποτελεί έναν κώδικα πρίν άπ' όλα όμιλίας. Συνδέουν, κατά δεύτερο λόγο, και οί δυό λέξεις διαφορετικά μέσα γιά τήν έπίτευξη τής έπιβίωσης, τής ευημερίας ή και ένδεχόμενα τής σωτηρίας τών άνθρώπων, τήν συμφιλίωση, πάνω άπ' όλα, με τούς άλλους άνθρώπους, γεγονός πού

10. Σχετικά με τούς τρόπους με τούς όποιους θεωρώ ότι σχηματίζονται, άναπαράγονται και μετασχηματίζονται τά σχήματα άντίληψης, σκέψης και πράξης, βλ., τήν έργασία μου, Θεός, Έξουσία και Θρησκευτική Συνεί-

θέτει την λογικότητα των μέσων προς τὸν σκοπό. Καί, τρίτο, θέτουν διαφορετικά νοήματα, ἐξ αἰτίας τῶν ὁποίων ἡ Δημοκρατία καὶ ὁ Θεὸς κρίνονται ἀπαραίτητοι ἢ καὶ ἀναγκαῖοι, ἐπειδὴ ἀκριβῶς παρουσιάζονται ὡς ἅμεσα συνδεδεμένοι μὲ τὸν πολιτικό προορισμὸ τῆς κοινωνίας καὶ τὸν προσωπικὸ προορισμὸ τῶν ἀνθρώπων.

Ὅλες οἱ πολιτικές ἰδεολογίες καὶ ὅλες οἱ βασικὲς θρησκευτικὲς ἀντιλήψεις καὶ τὰ δόγματα τῆς κάθε θρησκείας ἀναερμηνεύονται, ἀνασκευάζονται οὐσιαστικά καὶ μετασχηματίζονται, κυρίως ὡς πρὸς τοὺς τρόπους κατανόησης καὶ ἐσωτερικεύσεώς τους, ὅπως καὶ βιώνονται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους διὰ τῶν καθημερινῶν τους πράξεων, μὲ βάση πάντοτε, κατ' ἀρχάς, τὴν ἐπαγγελματικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ὁμάδα στὴν ὁποία ἀνήκουν, ὅπως καὶ τὴν κοινωνικὴ τους τάξη.

Οἱ ἀναερμηνείες αὐτές, ὁ συνεχὴς μετασχηματισμὸς τους καὶ οἱ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους βιώνονται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους διὰ τῶν πράξεών τους, ἀποκρυσταλλώνονται μέσα καὶ διαμέσου τῆς δυναμικῆς σύνθεσης ὅλων τῶν πολιτικῶν, θρησκευτικῶν καὶ δογματικῶν ἀντιλήψεων σὲ ὅλες τὶς σχέσεις δημιουργίας πού ἀναπτύσσουν μεταξὺ τους: σχέσεις παραγωγῆς ἀγαθῶν, ἐξουσίας καὶ ἐλευθέρου κοινωνικοῦ χρόνου.

Συγκεκριμένα δέ, ὡς πρὸς τὸ νοηματικὸ ζεύγος τῶν σχημάτων ἀντίληψης, σκέψης καὶ πράξης, «Ὁλοκληρωτισμός», ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς πολιτικῆς, ὅπως ἀναδύθηκε καὶ προγ-

δηση, Ἀθήνα, Ἑλληνικά, Γράμματα, 2001, σελ., 119 καὶ ἑ. Θὰ ἤθελα νὰ ἐπιστῶ, ἐπίσης, στὶς σχέσεις ἀντίληψης, σκέψης καὶ πράξης ἀποτελοῦν ἓνα ἀπὸ τὰ δομικὰ δεδομένα τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου, μὲ τὴν ὁποία ἐπιχειρῶ νὰ ἀναλύσω καὶ νὰ ἐξηγήσω τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα πού κάθε φορὰ μελετᾷ. Καὶ τοῦτο, ἔχοντας πλήρη συνείδηση ὅτι τὴν ἴδια στιγμὴ συμπετέχω στὴν κατασκευὴ τῆς πραγματικότητας, ὅπως καὶ κάθε ἄλλης καθημερινῆς πράξης, τόσο ἀπλῆς ὅσο καὶ ἄκρας ἐπιστημονικῆς. Τὰ σχήματα ἀντίληψης σκέψης καὶ πράξης εἶναι παρόντα σὲ κάθε ἐργασία μου, ἐνῶ ἡ θεωρητικὴ τους θεμελίωση ξεκινᾷ ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις τοῦ J. Piaget καὶ τὶς μελέτες του πάνω στὴν γενετικὴ ἐπιστημολογία, σχετικὰ μὲ τὴν δημιουργία τῶν νοητικῶν παραστάσεων καὶ ἀναπαράστάσεων.

ματοποιήθηκε κατὰ τὸν 20^ο αἰῶνα σὲ πολιτικὰ καθεστῶτα, καὶ «Ἀπόλυτος Θεός», ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν Χριστιανικῶν Θρησκειῶν, ὀφείλω νὰ ἐπισημάνω ὅτι ἀποτελοῦν δύο πολὺ-πλευρα σχήματα σκέψης καὶ πράξης, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο ἀντλεῖ τόσο τὸ νοητικὸ ὅσο καὶ τὸ νοηματικὸ καὶ πρακτικὸ τοῦ περιεχόμενου ἀπὸ τὸ δεύτερο.¹¹

Πολιτικὸς γλωσσικὸς κώδικας-ὁμιλία

Θρησκευτικὸς γλωσσικὸς κώδικας-ὁμιλία

(Λέξεις καὶ ὅροι μὲ κατ' ἀρχὰς πολιτικὸ περιεχόμενον ὅπως Δημοκρατία, πολίτης, κράτος, κλπ.)

(Λέξεις καὶ ὅροι μὲ κατ' ἀρχὰς θρησκευτικὸ περιεχόμενον, ὅπως Θεός, πιστός, ἄγιος, δόγμα, σωτηρία, κλπ.)

Πολιτικὴ ἀρχιτεκτονικὴ, διακόσμηση, πολιτικὸς μουσικὸς κώδικας, κλπ.,

Θρησκευτικὴ ἀρχιτεκτονικὴ, διακόσμηση, θρησκευτικὸς μουσικὸς κώδικας, κλπ.,

Πολιτικὴ Λογικὴ

Θρησκευτικὴ Λογικὴ

Ἐάν λογικὴ εἶναι συνδυασμὸς μέσων καὶ σκοπῶν, πρὸς ἐπίτευξιν τῶν σκοπῶν:

11. Ἡ παρουσίαση τῆς σχέσης αὐτῆς στὸ θεωρητικὸ πεδίο τῶν νοητικῶν καὶ τῶν νοηματικῶν σχημάτων, ὅπως καὶ στὸ πεδίο τῆς εὐρωπαϊκῆς ἱστορίας, θὰ ἀπαιτοῦσε μία μελέτη τῆς ὁποίας ἡ ἀνάπτυξη θὰ χρειαζόταν τουλάχιστον τριακόσιες σελίδες. Ὑπενθυμίζω, γενῶνός πού προσπερνοῦν ὅσοι συγγέουν τὸν ὀλοκληρωτισμὸ μὲ τὰ τυραννικά, τὰ δικτατορικά καὶ τὰ αὐταρχικά ἢ στρατιωτικό-πολιτικά καθεστῶτα, ἡ ἀκόμη καὶ μὲ τὶς Αὐτοκρατορίες καὶ τὴν Ἀπόλυτη Βασίλεια(!!!), ὅτι ὁ ὀλοκληρωτισμὸς ἀναδύθηκε ἱστορικά, ἀποκλειστικά καὶ μόνο διὰ δύο φορὲς καὶ μὲ διαφορετικὴ διαδρομὴ καὶ τελικὴ μορφή, στὴν Εὐρώπῃ κατὰ τὸν 20^ο αἰῶνα, μέσα καὶ διαμέσου τοῦ Ναζισμοῦ καὶ τοῦ Σταλινισμοῦ. Καὶ τοῦτο, δυστυχῶς, κατὰ τὴν στιγμὴ πού ὁ Ἀυτοκράτορας-σὺν γνῶριζε μία ἀπὸ τὶς καλὺντερες στιγμὲς του. Ἐντελῶς ἐνδεικτικά, ὀφείλω νὰ ἐπισημάνω ὅτι τὸ νοητικὸ, νοηματικὸ καὶ πρακτικὸ σχῆμα «Ὁλοκληρωτισμός» ἀναδύθηκε σταδιακά, μέσα ἀπὸ τὶς «συνθήκες τοῦ πιθανοῦ» πού δημιουργήθηκαν ἱστορικά στὴν Εὐρώπη, ἐνῶ ἡ στιγμὴ τῆς πρώτης ἐκκίνησης του θὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ, πρὶν ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, καὶ νὰ μελετηθεῖ διεξοδικὰ ἰδιαίτερα κατὰ τὶς στιγμὲς τῶν μεγάλων κρίσεων τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πολιτισμοῦ. Ὅποιαδήποτε πρόταση, ἐρώτημα καὶ ὑπόθεση πού ἀγγουοῦν τὰ δεδομένα αὐτά, δὲν ἀποτελοῦν παρὰ ἄτοπες συζητήσεις, κενὲς ἀκόμη καὶ ἰδεολογικοῦ περιεχομένου.

Στην πολιτική λογική, ό-
ποιοσδήποτε συνδυασμός
μέσων και σκοπών διαμεσο-
λαβείται από σχήματα σκέψης
και νοήματος, που αποκρυ-
πτοποιούν την πολιτική
εξόρνηση της κοινωνίας. Τέτοια
είναι: το γένος, ή πόλις, τό
έθνος, ή πατρίδα, τό κράτος, ή
κοινοπολιτεία, ό βασιλιάς, ό
πρωθυπουργός, ή επιβίωση, ή
ευημερία, κλπ.

Πολιτικό Νόημα

Τὸ πολιτικὸ νόημα συνδέει σὲ ἑνιάτιο σχῆδιο τὴν καταγωγὴ τῆς Φύσεως, καὶ τῆς κοινωνίας, θέτοντας ὡς ἐπίκεντρο τοῦ προορισμοῦ τῆς κάθε κοινωνίας τὴν πολιτικὴ τῆς ὀργάνωση, τοὺς νόμους, τὴν μορφή τῆς γενεᾶς καὶ τὶς συλλογικὰς ἀποφάσεις, καί, τέλος, τὴν ἐπιβίωση καὶ τὴν εὐημερία τοῦ κάθε ἀνθρώπου ξεχωρά.

Θρησκευτικό Νόημα

Τὸ θρησκευτικὸ νόημα συνδέει σὲ ἑνιαίον σχῆδιον τὴν καταγωγή τῆς φύσης, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κοινωνίας, θέτοντας ὡς ἐπικέντρο τὴν σωτηρία τοῦ κάθε ἀνθρώπου, καὶ ἴσως τῆς κοινωνίας του, τὴνσχέση τῶν ἀνθρώπων μὲ τὴς ὑπερφυσικὰς δυνάμεις, τοὺς Θεοὺς ἢ τὸν μοναδικὸ Θεό.

Στο πολιτικό νόημα, ή κάθε άνθρωπινη αντίληψη, σκέψη και πράξη διαμεσολαβείται από την κοινωνία, τους νόμους, την ηγεσία της, κλπ.

Στο θρησκευτικό νόημα, ή κάθε ανθρώπινη αντίληψη, σκέψη και πράξη διαμεσολαβείται από τον θεό, τους θεούς ή τις υπερφυσικές δυνάμεις: ένδεχόμενα και από τους ιερείς, κλπ.

«Διαμεσολαβείται» ὡς πρὸς τὸ νόημα, σημαίνει ὅτι τὸ νόημα τοῦ κάθε πολιτικοῦ σχήματος ἀντίληψης, σκέψης καὶ πράξης πὺν διαμεσολαβείται, ὑφίσταται τὴν προσδιοριστικὴ ἢ καὶ τὴν καθοριστικὴ δύναμη, καὶ συνεπῶς τὴν ἐπίδραση, τῶν σχέσεων, τοῦ θεσμοῦ ἢ τῶν θεσμῶν πὺν διαμεσολαβοῦν, τόσο ὡς πρὸς τὸ νόημά τους ὅσο καὶ ὡς πρὸς τίς πράξεις πὺν διέπονται ἢ συντίθενται μέσω τοῦ νόηματος αὐτοῦ. Τὸ ἴδιο σημαίνει ὁ ὅρος «διαμεσολαβεῖ-

ται» καὶ γιὰ τὰ σχήματα διντίληψης, σκέψης καὶ πράξεως
ἄρρηκευτικού περιεχομένου, ἀλλὰ καὶ ὁποῦδήποτε ἄλλου
νοσηματοποιεῖται.

χρησιμοποιεῖται.
Ἡ ἐλευθερία τῶν πολιτῶν, ἐπὶ παραδείγματι, καὶ οἱ με-
ταξὺ τῶν ἐλευθερῶν σχέσεις, διαμεσολαβοῦνται ἀπὸ τὸ
Κράτος πρὸς ἐξασφαλίζει καὶ προστατεύει τὶς σχέσεις αὐ-
τῶν μετὰ τοὺς νόμους, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοὺς μηχανισμούς του·
ἀστυνομία, δικαστήρια, κλπ. Ἡ ἀγάπη τῶν πιστῶν μεταξὺ
τῶν διαμεσολαβεῖται ἀπὸ τὸν θεὸ πρὸς τὴν προτείνει, τὴν
ζητᾷ καὶ τὴν ἐπιβραβεύει· τὴν ἐπιβάλλει, θὰ ἔλεγα, γιὰ
ὅσους θέλουν νὰ κερδίσουν τὴν σωτηρίαν τῆς ψυχῆς τῶν
καὶ τὴν αἰώνια ζωὴ. Διότι τὸ Κράτος, οἱ ἐλευθερίες τῶν
πολιτῶν εἶναι ἐπισφαλεῖς, καὶ ὅπως ἀποδείχθηκε ἀπὸ τὴν
ἱστορίαν σχεδὸν ἀδύνατες, τουλάχιστον γιὰ τὶς πολυπλη-
θεῖς κοινωνίες. Διότι τὴν παρουσίαν τοῦ θεοῦ, ἡ ἀγάπη τῶν
ἀνθρώπων μεταξὺ τῶν χάνει τὸ σωτήριο περιεχόμενό της,
καὶ μετατρέπεται. σὲ ἐντελῶς ἀνθρώπινη ἀγάπη, ιδιαίτερα
μεγάλῃς ἀξίαις, ἀλλὰ καὶ ἐξαιρετικὰ εὐάλωτη, ἐφ' ὅσον τὰ
ἀνθρώπινα κίνητρα καὶ οἱ δυνάμεις, ὅπως ὅλα δείχνουν,
ἀνθρώπινά ἐστιν ἀνθρώπινα καὶ ἀνθρώπινα ποικιλομορφία.

δὲν ἐπαρκοῦν γιὰ τὴν καθημερινή της ὑπαρξιακή ἀνάγκη. Ὑπερθεμιζώ, βέβαια, ὅτι ἡ ἐνόρμηση τῆς ζωῆς, τῆς δημιουργίας καὶ τῆς ἔνωσης, ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ, καὶ ἡ ἐνόρμηση τοῦ θανάτου καὶ τῆς καταστροφῆς, ἀπὸ τὴν ἄλλή, ἀποτελοῦν τὴν πρώτη ὕλη ὅλων τῶν μορφῶν ζωῆς, ἀντίληψης, σκέψης καὶ πράξης ποὺ κινητοποιοῦνται καὶ συντίθενται στὸν ἄνθρωπο. Πέραν αὐτῶν, ὁ ἔρωτας καὶ ἡ ματαίωση-βία τοῦ ἔρωτα, ποὺ προσωπικά θεωρῶ ὅτι κατέχουν καὶ κινητοποιοῦν τῶν ἄνθρωπο κάθε στιγμῇ καὶ σὲ κάθε του κίνηση, σκέψη ἢ πράξη, εἶναι οἱ πραγματικὲς αἰτίες ποὺ δὲν ἐπιτρέπουν στὸν ἄνθρωπο νὰ ἀγαπᾷ ἀδιάκοπα τοὺς πάντες καὶ τὰ πάντα γύρω του. Ἄν προσθέσουμε, ἐπίσης, καὶ τὶς κοινωνικό-ἱστορικὲς συνθήκες καὶ τὴν συνεχῆ ἀνάδυσή καὶ ἐξέλιξή τοῦ ἀνθρώπου, τόσο νοητικά ὅσο καὶ συναισθηματικά, θὰ ἀποδεχθοῦμε ὅτι μόνον μὲ πραγματικά μεγάλῃ καὶ συνεχῇ καλλιέργεια, παιδεία καὶ ἄσκησιν, ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ, θὰ μπορούσε ὁ ἄνθρωπος νὰ προχωρήσει σὲ ἰσορροπημένες καὶ ἐντὸς τοῦ μέτρου σχέ-

σεις και μορφές ζωής. Και τούτο αποτελεί τὸ κατ' ἐξοχήν πολιτικό αίτημα και ταυτόχρονα πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου και τοῦ κάθε μορφῆς πολιτικοῦ πολιτισμοῦ.

2. Ἐξουσία Πολιτική:

συντίθεται ὡς πάγιες σχέσεις μεταξύ ἀνθρώπων: σχέσεις ἀναμέτρησης και ἀντιπαράθεσης, σύγκρουσης ἀλλὰ και ταυτόχρονης συναινεσης.

Σ' αὐτὲς κινητοποιοῦνται ὅλες οἱ σωματικές και νοητικές, ὁμιλίας και ὅποιες ἄλλες δυνάμεις παραγωγῆς και πειθοῦς μποροῦν νὰ ἀναπτύξουν οἱ ἄνθρωποι: δημιουργίας και καταστροφῆς.

Τὸ ἐπίκεντρο τῆς νοηματικῆς και ἄλλης ἀναφορᾶς ὅλων αὐτῶν τῶν σχέσεων ἐξουσίας εἶναι ἡ πολιτική ἐνότητα, ἡ ἐπιβίωση και ἡ εὐημερία τῆς ἰδίας τῆς κοινωνίας, διαμέσου ἀποκλειστικὰ και μόνων τῶν δυνάμεων τῆς κοινωνίας και τῶν ἀνθρώπων, ὅπως και τῶν δυνάμεων τῆς φύσης.

Κάθε ἐξουσία ποὺ ἀσκεῖται στὴν κοινωνία και ἐπιδιώκει τὴν ἐνόλητα, τὴν ἐπιβίωση και τὴν εὐημερία τῆς κοινωνίας εἶναι ἀπὸ τὴν φύση τῆς πολιτικῆς

ὅπως

ἡ ἐξουσία ἐντὸς και διαμέσου τῶν ὁποιοδήποτε πολιτικῶν ὁργανώσεων, ἐντὸς τῶν

Ἐξουσία θρησκευτική/«πνευματική»:

συντίθεται ὡς πάγιες σχέσεις μεταξύ πιστῶν: σχέσεις ἀναμέτρησης και ἀντιπαράθεσης, σύγκρουσης ἀλλὰ και ταυτόχρονης συναινεσης.

Σ' αὐτὲς κινητοποιοῦνται ὅλες οἱ σωματικές και νοητικές, ὁμιλίας και ὅποιες ἄλλες δυνάμεις παραγωγῆς και πειθοῦς μποροῦν νὰ ἀναπτύξουν οἱ ἄνθρωποι: δημιουργίες και καταστροφῆς.

Τὸ ἐπίκεντρό τῆς νοηματικῆς και ἄλλης ἀναφορᾶς ὅλων αὐτῶν τῶν σχέσεων ἐξουσίας εἶναι ἡ σωτηρία τῶν πιστῶν, και ἴσως τῆς κοινωνίας, διαμέσου τῶν δυνάμεων, πρὶν ἀπ' ὅλα ἐὰν ὄχι μόνο, τοῦ Θεοῦ ἡ τῶν Θεῶν.

Κάθε ἐξουσία μεταξύ πιστῶν ἡ ἱερῶν και πιστῶν, ποὺ στοχεύει στὴν ὁργάνωση και τὴν λειτουργία κάποιας κοινότητος ἡ συνολικῆς κοινωνίας εἶναι πολιτικῆς ὅπως

ἡ ἐξουσία ἐντὸς τῶν μονῶν, τῶν θρησκευτικῶν κοινοτήτων, τῶν ἀδελφοτήτων και τῶν

κοιμμάτων, και ἐντὸς τοῦ πολιτικοῦ συστήματος, ἡ ἐξουσία προσωπική και ἡγετική, κλπ.,

ἡ πολιτικό-διοικητική ἐξουσία ποὺ ἀσκεῖται ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας ἡ ἐντὸς ὁποιαστῶν κρατικῶν μηχανισμῶν ὅσο και ἐντὸς ὅλων τῶν θεσμῶν τῆς αὐτοδιοίκησης (ἡ γραφειοκρατική ἐξουσία).

Ἐξουσία ἐντὸς ὁλόκληρου τοῦ Κράτους

Ἡ Δικαστική ἐξουσία.

Κάθε ἀπονομή δικαιοσύνης, σὲ ὁποιοδήποτε θεσμὸ και πεδίο ζωῆς τῆς κοινωνίας: οἰκογένεια, Ἐκκλησία, Κρατική Διοίκηση, Στρατό, κλπ., εἶναι ἀπὸ τὴν φύση τῆς πολιτικῆς.

Ἡ Δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ ἐπιτρέπει στοὺς ἀνθρώπους νὰ γνωρίσουν και νὰ ἀποδεχθοῦν νοηματικὰ κάποιο προορισμὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τούτου, και συνεπῶς νὰ συμφοιωθοῦν μετὰ τὶς μορφές ἀδικίας ποὺ ἀναπτύσσονται ἐντὸς τῶν κοινωνιῶν. Ἐνδέχεται, ἐπίσης, νὰ τοὺς κρίνει ἀνεξαρτήτως τῆς οἰκονομικῆς και πολιτικῆς θέσης ποὺ κατέχουν στὴν κοινωνία τους, ἀποδίδοντας μορφές δικαιοσύνης, οἱ ὁποῖες παρουσιάζονται στὰ μάτια τῶν πιστῶν ὡς ἀποκλειστικά θρησκευτικές. Μόνον ποὺ δὲν εἶναι. Διότι μετὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο ἡ δικαιοσύνη αὐτὴ ἀναπτύσσεται σὲ σχέση μετὰ τὴν πολιτικὴ δικαιοσύνη, ποὺ πραγματοποιεῖται ἱστορικά, και τὶς ἀδυναμίες τῆς.

Ἡ Δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ ἐνδέχεται ἐπίσης νὰ ἀποκτᾷ ἄμεσα πολιτικὸ ἢ και στρατιωτικὸ νοηματικὸ χαρακτηρισμὸ Νὰ ἐπεμβαίνει, δηλαδὴ, στὴν ἱστορικὴ ἀπόδοση πολιτικῆς

θρησκευτικῶν ὁργανώσεων, ἡ ἐξουσία προσωπική τῶν πρεσβυτέρων, τῶν ἡγουμένων, τῶν ἐπισκόπων, κλπ.,

ἡ πολιτικό-διοικητική ἐξουσία ποὺ ἀσκεῖται ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας ἡ ἐντὸς ὁποιαστῶν κρατικῶν μηχανισμῶν ὅσο και ἐντὸς ὅλων τῶν θεσμῶν τῆς αὐτοδιοίκησης (ἡ γραφειοκρατική ἐξουσία).

Ἐξουσία ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας

Ἡ πολιτικό-δικαστική ἐξουσία ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας και κάθε θρησκευτικῆς κοινότητος ἡ ὁργάνωσης.

Ἡ Δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ ἔχει πρὶν ἀπ' ὅλα περιεχόμενα νοηματικὰ και στὴν συνέχεια συναισθηματικὰ και ἐνδεχόμενα λυτρωτικὰ.

δικαιοσύνης μεταξύ των λαών και των εθνών, ή και μεταξύ των κοινωνικών τάξεων. Ἡ Παναγία, ἐπὶ παραδείγματι, πού «μᾶς» ἔσωσέ ἀπὸ τὴν ἐπίθεση τῶν ἐχθρῶν, ὁ Θεὸς πού «μᾶς» τιμώρησε ἐπειδὴ ἠμαρτήσαμε καὶ ἐπέτρεψε στοὺς Ὀθωμανοὺς νὰ καταλάβουν τὴν Βασιλεύουσα, ὁ Θεὸς πού θὰ μᾶς ξαναδώσει τὴν ἐξουσία τῆς Βυζαντινῆς Αυτοκρατορίας, κλπ. Τέλος, ὁ Θεὸς εἶναι δυνατόν νὰ ἀποδίδει καὶ ἐγκόσμια δικαιοσύνη μεταξύ τῶν ἀνθρώπων, δικαιοσύνη, βέβαια, ἀπόκλειστικά καὶ μόνον νοηματική. Γνωστὲς εἶναι οἱ ἐκφράσεις: τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ πού μου ἔκανες ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ τὸ βρεῖς, κ.ἀ. Ἡ δικαιοσύνη, ἐπομένως, πού ἀποδίδει ὁ Θεός, ὁ κάθε Θεός, εἶναι πρὶν ἀπ' ὅλα καὶ πάντοτε στὴν ἴδια τῆς τὴν σύνθεσιν πολιτικῆς περιλαμβάνει πάντοτε καὶ ἀποδίδεται σὲ σχέση μὲ τὴν δικαιοσύνη πού ἀποδίδεται ἢ δὲν ἀποδίδεται στίς κοινωνίες τῶν ἀνθρώπων.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, θὰ πρέπει νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας κάθε μορφή «κοινωνικῆς» ἐξουσίας, τόσο τῶν πολιτικῶν ὅσο καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν ἱερέων, ἐναντι ὅλων τῶν πολιτῶν, ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τῶν θεσμῶν, καὶ ἀδιακρίτως τῆς ὁποιασδήποτε θεσμικῆς ἢ μὴ θέσης αὐτῶν. Ἡ «κοινωνικὴ» αὕτη ἐξουσία ἐναντι ὅλων ὀφείλεται καὶ ἀπορρέει τελικὰ ἀπὸ τὴν ὑψηλὴ θέση ἐξουσίας καὶ τὴν ταυτόχρονη συμβολικὴ θέση, πού κατέχουν οἱ πολιτικοὶ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς στοὺς κρατικούς μηχανισμούς, οἱ μὲν, καὶ στὴν Ἐκκλησίαν, οἱ δέ. Τὴν ὀνομάζω «κοινωνικὴ» χάριν ἐξωτερικῆς καὶ προσωρινῆς διάκρισης καὶ μόνον, διότι δὲν ἀσκεῖται μέσα στὸ πολιτικὸ σύστημα ἢ τὴν κρατικὴ διοίκηση καὶ τοὺς κρατικούς μηχανισμούς, ἀλλὰ ἐναντι ὅλων τῶν μελῶν, στὴν προκειμένη περίπτωση, τῆς Ἑλληνικῆς κοινωνίας. Εἶναι πάντοτε ἀπὸ τὴν φύσιν, ἢ ὀρθότερα τὴν ἀρχικὴ τῆς σύνθεσης, πολιτικῆς.

Τὸ γεγονός δὲ ὅτι οἱ ἀρχιερεῖς, ὡς ἄρχοντες τῆς Ἐκκλησίας, μετατρέπουν αὐτονόμητα τὴν θέσιν τους μέσα στὴν ἱεραρχία σὲ ἄμεση πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ ἐξουσία κάποιας ἰσχύος, ἐναντι μάλιστα ὅλων τῶν πολιτῶν,

ὁποιαδήποτε θέσιν ἂν κατέχουν στοὺς θεσμούς ἢ στὴν κοινωνία, σὲ βάρος τῆς νομιμότητος πού τὸ ἀπαγορεύει, ἐξουσία ἀρκετὲς φορὲς ἰσότητι καὶ ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τῶν πολιτικῶν, τοῦτο ὀφείλεται στὴν ἰδιότητα πολιτικο-θρησκευτικῆς ἀντίληψης τῆς ἐξουσίας πού κυριαρχεῖ σιωπηλὰ καὶ αὐτονόμητα στὴν σύγχρονη Ἑλληνικὴ κοινωνία.

Στὴν Ἑλληνικὴ κοινωνία ἡ θρησκευτικὴ ἐξουσία παρουσάζεται καὶ ἀσκεῖται ὡς αὐτονόμητα πολιτικό-θρησκευτικὴ, διχῶς νὰ συμβαίνει τὸ ἴδιο καὶ μὲ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία. Τοῦτο ὀφείλεται στὸ γεγονός, ὅτι τὸ κοινοβουλευτικὸ καθεστὼς καὶ οἱ κανόνες τῆς κοινοβουλευτικῆς δημοκρατίας στὴν Ἑλλάδα ἐνσωματώθηκαν στοὺς προνεωτερικοὺς πολιτικούς τρόπους ἀντίληψης, σκέψης καὶ πράξης, τῶν ὁποίων τὸ περιεχόμενο ἢ ἡ πρώτη ὕλη ἔθετε τὴν ἐξουσία ὡς αὐτονόμητα πολιτικό-θρησκευτικὴ. Στὴν Ἑλληνικὴ κοινωνία, μὲ ἄλλα λόγια, ἰσχύει ἀρκετὰ δυναμικὰ μία προνεωτερικὴ ἀντίληψη καὶ ἄσκηση τῆς ἐξουσίας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ὁποιαδήποτε θρησκευτικὴ ἐξουσία εἶναι αὐτονόμητα καὶ αὐτόματα θρησκευτικό-πολιτικὴ.

Κλείνοντας ἐδῶ, ὀφείλω νὰ διατυπώσω τὶς διαπιστώσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες θὰ μπορούσα νὰ ξεκινήσω τὴν παράγραφο αὐτή. Καὶ εἶναι οἱ ἑξῆς:

Κοινωνία Πολιτικὴ

Θεὸς Πολιτικός

Ἡ κοινωνία εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν πολιτικὸ σῶμα ὡς ἐνοποιητικὸ σῶμα ἀνθρώπων, πηγὴ ὅλων τῶν ἐξουσιῶν.

Ὁ θεὸς εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν πολιτικὸ ὄν, ὡς αὐτονόητος διὰ τοῦ νοήματος κάτοχος ὅλων τῶν ἐξουσιῶν, ἐξίσου θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν.

Ὁ λαὸς καὶ τὸ ἔθνος εἶναι νοηματικὲς ἀνασυνθέσεις καὶ ἀπεικονίσεις τῆς κοινωνίας,

Ἡ Ἐκκλησία, οἱ θρησκευτικὲς κοινότητες, οἱ ἀδελφότητες, τὰ τάγματα καὶ οἱ σέκτες

και εξ αιτίας αυτού συμβολικοί φορείς και δικαιοῦχοι, τῆς ἐξουσίας.

Πολίτης εἶναι πλέγμα ιστορικά παγωμένων και ἐσωτερικευμένων ἐξουσιῶν με βάσιν τὸ Σύνταγμα και τοὺς Νόμους. Τὸ πλέγμα αὐτὸ ρυθμίζει ἐλευθερίες και δικαιώματα, ὅπως και ὑποχρεώσεις.

Οἱ πολιτικοὶ εἶναι οἱ διαχειριστὲς τῶν ἐξουσιῶν στὸ ὄνομα τῆς κοινωνίας, μέσα και διαμέσου ὧν τῶν θεσμῶν τοῦ Κράτους, με σκοπὸ τὴν ἐλευθερία και τὴν ὁλοκλήρωση ὧν.

Ὑπενθυμίζω και πάλι ὅτι ὅλες οἱ θρησκευτικὲς ἐξουσίες μεταξὺ πιστῶν εἶναι ἀπὸ τὴν φύσιν τῶν πολιτικῶν, διότι α) ρυθμίζουν τὴν κοινὴ ἐπιβίωση τῶν ἀνθρώπων και ἴσως τὴν εὐημερία, και, β) διαμεσολαβοῦνται ἀπὸ τὸ πολιτικὸν Θεὸς.

Τὸ Κράτος εἶναι πολιτικό, διότι ἐπιδίδωκει τὴν ἐπιβίωση και τὴν εὐημερία τῶν πολιτῶν και τῶν κοινωνιῶν στὸν κόσμον τοῦτο. Οἱ Ἐκκλησίες εἶναι πολιτικὲς, διότι ἐπιδίδωκον, πρὶν ἀπ' ὅλα, τὴν εὐημερία τῶν ἀνθρώπων ἐντὸς τῶν κοινωνιῶν και στὸν κόσμον τοῦτο.

Πολιτικὴ ἐλευθερία:

Εἶναι σχέσεις συνεχοῦς ἀναμέτρησης και δημιουργίας μέσα και διαμέσου τοῦ Συντάγματος και τῶν Νόμων.

Θρησκευτικὴ ἐλευθερία:

Ἡ δύναμις τῶν Θεῶν ἢ ἡ παντοδυναμία τῶν οἰκουμενικῶν και μοναδικῶν Θεῶν δὲν ἐπιτρέπει καμία πραγματικὴ ἐλευθερία οὔτε σὲ σχέση με τοὺς Θεούς, οὔτε μεταξὺ τῶν πιστῶν.

Ὑπενθυμίζω, ὅτι ἡ ἐλευθερία τῆς ἐπιλογῆς ἀνόμεσα στὸν δρόμο τοῦ Θεοῦ και τὸ κακὸ δὲν εἶναι ἐλευθερία, διότι ὁ Θεὸς εἶναι αὐτὸς πὺ ὀρίζει τὴν φύσιν τοῦ καλοῦ και τοῦ κακοῦ, τοὺς νόμους, ὅπως και τὶς ἐπιλογὲς πὺ εἶναι πιθανές.

Ὑπενθυμίζω, ἐπίσης, ὅτι ἡ ἐλευθερία και κάθε ἐλευθερία εἶναι πραγματικὴ, μόνον ὅταν οἱ ἄνθρωποι, και ἀποκλειστικά και μόνον οἱ ἴδιοι, ὀρίζουν τί εἶναι κακὸ και τί καλὸ, γιὰ τὸν καθένα προσωπικά ἄλλα και γιὰ τὶς κοινωνίες τους συνολικά, ποιοὶ νόμοι ταιριάζουν στοὺς ἀνθρώπους σὲ κάθε ἱστορικὴ στιγμή, και, τέλος, ποιὲς εἶναι οἱ ἐπιλογὲς πὺ μποροῦν νὰ γίνουν.

3. Κράτος Ἐθνικὸ

Ἐκκλησία κρατικὴ και ἔθνικη

Νομικὸ Πρόσωπο Δημοσίου
Δικαίου, πολιτικὰ και συνταγματικὰ κατοχυρωμένο.

Νομικὸ Πρόσωπο Δημοσίου
Δικαίου, πολιτικὰ και συνταγματικὰ κατοχυρωμένο.

Διέπεται ἀπὸ τὴν πολιτικὴ-κρατικὴ ἰδεολογία και τὶς πολιτικὲς ἰδεολογίες: ἀπὸ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Κράτους Δικαίου, τοῦ Κοινωνικοῦ και Δημοκρατικοῦ Κράτους, και τὶς ἄλλες πολιτικὲς ἰδεολογίες.

Διέπεται ἀπὸ τὴν πολιτικὴ-κρατικὴ θρησκευτικὴ ἰδεολογία, πὺ διαπερνᾷ και ἐρμηνεύει τὸ δόγμα: ἀπὸ τὴν κρατικὴ και ἔθνικη Ὀρθοδοξία.

Ἐσωτερικὴ πυραμιδική
ὁργάνωση ἐξουσίας.

Πολιτικό-διοικητικὴ ἐξουσία

Κυρίαρχος στόχος τοῦ Κράτους
εἶναι ἡ ἐπιβίωση καὶ ἡ εὐημερία
τῆς κοινωνίας, μέσῳ τῆς
διατήρησης τῶν ὑπαρχόντων
κάθε φορὰ σχέσεων κυριαρχίας
καὶ ἐκμετάλλευσης μεταξὺ
κοινωνικῶν ομάδων καὶ τάξεων.

Ἐσωτερικὴ πυραμιδικὴ καὶ
πατριαρχικὴ-αὐταρχικὴ
ὁργάνωση τῆς ἐξουσίας.

Πολιτικό-θηρησκευτικὴ
διοικητικὴ ἐξουσία

Κυρίαρχος στόχος τῆς
Κρατικῆς
Ἐκκλησίας εἶναι ἡ ἰδεολογικὴ
διαχείριση τῆς πολιτικῆς καὶ
θηρησκευτικῆς σκέψης καὶ
πράξης ὅλων τῶν πολιτῶν, με-
σκοπῶ, κάθε φορὰ, τὴν
διατήρηση τοῦ ὑπάρχοντος
οἰκονομικοῦ-κοινωνικοῦ καὶ
πολιτικοῦ καθεστώτος.

Τὸ Κράτος, πρῶτο, εἶναι ἀπὸ τὴν φύσιν τοῦ θεσμοῦ
συντηρητικὸς, ποὺ ἀποβλέπει στὴν ὥς ἔχει ἀναπαραγω-
γὴ τοῦ καὶ στὴν ἀναπαραγωγὴ τῶν ἐπὶ μέρους μη-
χανισμῶν τοῦ. Κάθε ἐπιμέρους θεσμὸς ἔτσι τείνει στὴν
ἰσχυροποίηση, τὴν διεύρυνση καὶ τὴν ἀναπαραγωγὴ
τοῦ. Καὶ δεύτερο, οἱ ἐπαγγελματίες-ὑπάλληλοι ποὺ χει-
ρίζονται τὸν θεσμὸ καὶ τοὺς διαφορετικοὺς μηχανι-
σμοὺς τοῦ Κράτους συχνὰ ὁργανώνονται συνδικαλι-
στικά σὲ ἰδιαιτέρο σῶμα, καὶ ἀναπτύσσουν μία ἰδι-
αίτερη κάθε φορὰ ἰδεολογία, με συνειδητὸ ἢ καὶ ἄδηλο
σκοπὸ τὴν δημιουργία σχέσεων πρακτικῆς, ἐὰν ὄχι ἀπο-
κλειστικῆς, ἰδιοποίησης τῶν κρατικῶν θεσμῶν. Ἡ
ἀνανέωση καὶ ὁ μετασχηματισμὸς τοῦ Κράτους εἶναι
ἀποτέλεσμα τῆς δυναμικῆς τῶν κοινωνικῶν καὶ τα-
ξικῶν ἀντιπαράθεσεων, τῶν συγκρούσεων καὶ τῆς πάλ-
λης ποὺ ἀναπτύσσονται στὸ πολιτικὸ καὶ κομματικὸ
σύστημα μίας κοινωνίας καὶ σὲ ὅλα τὰ πεδία τῆς ζωῆς.
στὴν ἱστορία τῆς. Ἐπομένως, καὶ ἡ Κρατικὴ Ἐκκλησία,
ὡς κρατικὸς θεσμὸς, εἶναι ἀπὸ τὴν φύσιν τῆς συντη-

ρητικὴ, καὶ τοῦτο βέβαια πέραν καὶ ἀνεξαρτήτως τοῦ
σώματος τῶν ἱεραρχῶν ποὺ ἀσκοῦν μία ἐντελὴς αὐταρ-
χικὴ-πατριαρχικὴ ἐξουσία ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τῆς
Ἐκκλησίας.¹²

Ἡ μοναδικὴ «καθαρὰ» θρησκευτικὴ ἐξουσία, ποὺ θὰ
μποροῦσε νὰ ἀναγνωριστῇ ὡς τέτοια, εἶναι ἡ ἀμοιβαία
ἄσκηση λόγου καὶ πειθοῦς μεταξὺ πρεσβύτερου, ἱερέως
ἢ καὶ δασκάλου, ἀπὸ τὴν μίαν πλευρά, καὶ πιστῶν, ἀπὸ
τὴν ἄλλη. Καὶ τοῦτο, ὅταν ἡ ἄσκηση αὐτὴ δὲν ἔχει
καμία σχέση με τὴν ὁργάνωση καὶ τὴν λειτουργία τῆς
ὁποιασδήποτε θρησκευτικῆς ομάδας, κοινότητος καὶ
ἐκκλησίας: τοπικῆς, ἐθνικῆς ἢ οἰκουμενικῆς. Στὴν
περίπτωση αὐτῇ, ἡ ὁργάνωση ὅλων τῶν θρησκευτικῶν
κοινωνιῶν θὰ ἐπαφίονταν μόνο στὴ πολιτικὴ αὐτοδου-
ναμία τους, καὶ ἀποκλειστικά καὶ μόνον σὲ αὐτήν. Ἡ
μορφὴ δὲ τῆς «καθαρῆς» θρησκευτικῆς αὐτῆς ἐξουσίας
τότε, θεωρῶ πὼς παύει νὰ εἶναι ἐξουσία, διότι σὲ τελευ-
ταία ἀνάλυση δὲν ἀποτελεῖ παρὰ μορφὴ αὐθεντίας. (Τὸ
παράδειγμα τοῦ Ἐπισκόπου Εὐτύχιου ποὺ ἀναφέρω
στὴν ὑποσημείωση 12).

12. Θὰ ἤθελα νὰ ὑπενθυμίσω ἓνα παράδειγμα ἀμοιβαίας ἀναγνώρισης
καὶ ἀναγνώρισης τῆς αὐθεντίας κάποιου πρεσβύτερου ἀπὸ τὴν ἐποχὴ
πρὶν τὴν πρώτη Οἰκουμενικῇ Σύνοδο τῆς Νίκαιας καὶ τοῦ πρώτου
Χριστιανισμοῦ, τὸ ὁποῖο εἶναι ἐντελὴς ἀντίθετο ἀπὸ τὴν συγκεντρωτι-
κὴ, ἀπόλυτη οὐσιαστικὰ καὶ πατριαρχικὴ ἐξουσία, ποὺ ἀσκεῖται τώρα
ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους. Ὅπως ἐνθυμοῦμαι ἀπὸ τῆς πηγῆς, ἕνας ἀπὸ τοὺς
σημαντικότερους ἐπισκόπους τοῦ τρίτου καὶ τετάρτου αἰῶνα στὴν
νοτιοανατολικὴ Μεσόγειο, ὁ Εὐτύχιος, ἀντίθετος τοῦ Ἀρείου, ὅχι μόνον
δὲν ἤθελε καὶ ἀπέφυγε νὰ διαχειριστῇ τῆς ὑποθέσεως καὶ τὴν σκέψη
τῶν πιστῶν ποὺ τὸν ἀναγνώριζαν καὶ ὅταν εἶχε ὁ ἴδιος οἰκουμενικὰ
πρόσωπο πρὸς μίμηση, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ὅταν εἶχε ὁ ἴδιος οἰκουμενικὰ
προβλήματα μετὰ τὴν σύζυγο καὶ τὰ παιδιὰ του, καλοῦσε τοὺς πιστοὺς, τὴν
Ἐκκλησία του, γιὰ νὰ τοὺς τὰ παρουσιάσουν ἀπὸ κοινοῦ καὶ νὰ ἀκού-
σουν τὴν γνώμη τους σχετικὰ μετὰ τὴν λύση τους.

4. Πολιτική οικονομία
Σχέσεις παραγωγής πολιτικά
καθορισμένες.

Κάθε παραγωγή αγαθών είναι
πάντοτε πολιτική και
ταυτόχρονα πάντοτε νοηματικό-
ιδεολογική.

Κάθε οικονομία είναι πολιτική,
διότι όλες οι σχέσεις παραγωγής
είναι ταυτόχρονα,
πάντοτε και εξίσου εξουσίας
και, ενδεχόμενα, και πολιτικής
ιδεολογίας.

Πολιτικό-θρησκευτική οικονομία
Σχέσεις παραγωγής πολιτικο-
θρησκευτικά καθορισμένες.

Η παραγωγή αγαθών μπορεί να
αποκρυσταλλώνεται μέσω
νοημάτων και αντιλήψεων
θρησκευτικών.

Ιστορικά είναι δυνατόν, οι
σχέσεις παραγωγής να είναι
πολιτικο-θρησκευτικές: δηλαδή,
ως προς το εξουσιαστικό τους
περιεχόμενο να είναι πολιτικές
και ως προς το νοηματικό και
ιδεολογικό τους πολιτικο-
θρησκευτικές ή θρησκευτικές.
Και τούτο ήδη συνέβη ιστορικά.

Εάν οι σχέσεις παραγωγής αγαθών είναι πάντοτε και
ταυτόχρονα και πολιτικές, διότι όλες οι σχέσεις παρα-
γωγής είναι ταυτόχρονα και εξίσου και σχέσεις εξου-
σίας, όπως και σχέσεις νοήματος και ιδεολογίας, τότε
υπάρχουν και σχέσεις παραγωγής οι οποίες μπορούν να
συντίθενται και διάμεσου θρησκευτικών νοημάτων και
αντιλήψεων. Και τούτο συμβαίνει, πρώτο, όταν τα θρη-
σκευτικά νοήματα και αντιλήψεις αντικαθιστούν σε
όλες τις σχέσεις εξουσίας όλα ή την πλειονότητα των πο-
λιτικών νοημάτων και αντιλήψεων. Και δεύτερο, όταν
στους κόλπους μίας οποιασδήποτε κοινωνίας αναπτύσ-
σονται ιδιαίτεροι θρησκευτικοί χώροι ή και πεδία ζωής,
που παράγουν αγαθά μέσω παραγωγικών σχέσεων, οι
οποίες διέπονται και θεσιμούνται από νοήματα και αντι-
λήψεις θρησκευτικές: κοινωνίες, εκκλησίες ή σέκτες ορ-
γανωμένες αποκλειστικά στη βάση θρησκευτικών νοη-
μάτων και αντιλήψεων.

Όλες οι σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους είναι πάν-
τοτε, ταυτόχρονα και εξίσου εξουσίας, παραγωγής αγα-
θών και νοήματος. Η προτεραιότητα του παραγωγικού,
του εξουσιαστικού ή του νοηματικό-ιδεολογικού τους πε-
ριεχομένου εξαρτάται από τις συγκυρίες και από την δυ-
ναμική των ανθρώπων, των ομάδων και των τάξεων που
εμπλέκονται, όπως και κυρίως από τις πραγματικά μα-
κρόχρονες διαδικασίες αποκρυστάλλωσης, παγίωσης και
αναπαραγωγής τους. Από την τελική διαμόρφωση των
σχέσεων αυτών και των μετασχηματισμών τους εξαρτά-
ται σε τελευταία ανάλυση και η μορφή του πολιτισμού
της κάθε κοινωνίας. Εάν, δηλαδή, θα είναι ως προς την
νοηματική, ιδεολογική και αίσθητική του σύνθεση ο πο-
λιτισμός αυτός, κατ'έξοχον και κατά προτεραιότητα, πο-
λιτικός, θρησκευτικός ή πολιτικό-θρησκευτικός.

Και στίς τρεις περιπτώσεις το οικονομικό περιεχόμε-
νο των σχέσεων ενδέχεται να είναι το ίδιο ισχυρό με το
πολιτικό-εξουσίας και το νοηματικό-ιδεολογικό, ή και
ένδεχόμενα ισχυρότερο, ως προς την αποκρυστάλλωση
και τελική παγίωση των σχέσεων. Η ισχύς των αιτίων
παραγωγής αγαθών, διαχείρισης των ανθρώπων και
νοηματικής και ιδεολογικής επένδυσης των αντίστοι-
χων σχέσεων, κατά την μορφή πλέγματος ή δομής μίας κοι-
νότητας τους με την μορφή πλέγματος ή δομής μίας κοι-
νότητας, είναι ή αιτία που θα δώσει στην κοινωνία αυτή
και στον πολιτισμό της την προτεραιότητα στην οικο-
νομική ή στην πολιτική της διάσταση, ή ακόμη στην
νοηματικό-ιδεολογική, ή οποία ενδέχεται να είναι πολι-
τικό-θρησκευτική ή θρησκευτική.

Στίς σύγχρονες δυτικές κοινωνίες ή οικονομίστικη
αντιμετώπιση των κοινωνιών, ή κυριαρχία δηλαδή της
αντίληψης πως όλες οι λύσεις δεν μπορεί να είναι παρά
κυρίως οικονομικές και όχι πολιτικές, δίνει την προτε-
ραιότητα στην οικονομική διάσταση όλων των σχέσεων
σύνθεσης, λειτουργίας και μετασχηματισμού τους. Το γε-
γονός αυτό συμβαίνει για πρώτη φορά στην ιστορία της
ανθρωπότητας. Ετσι, η οικονομία, τουλάχιστον για την

περίοδο μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, έπαψε να είναι πολιτική και έγινε κυρίαρχα οικονομική και μάάλιστα υποταγμένη στην διαχείριση του χρήματος, και τους κανόνες της, εάν υπάρχουν. Τούτο δεν αποκλείει να ισχυροποιηθούν κατά τόν τρέχοντα μετασχηματισμό των δυτικών κοινωνιών οι νοηματικό-ιδεολογικές αιτίες κινητοποίησης των κοινωνικών δμάδων και τάξεων, αλλά και λήψης αποφάσεων, ώστε κατά τόν έπόμενο αιώνα, μετά το 2100, να αποκτήσουν οι κοινωνίες του δυτικού κόσμου μορφές, στις οποίες θα κυριαρχούν τα νοήματα και οι ιδεολογίες, και τα οποία ενδέχεται να είναι πλήρως πολιτικά ή και πιθανόν πολιτικό-θρησκευτικά ή και θρησκευτικά. Εάν όμως οι μορφές τους κυριαρχηθούν εκ νέου από την πολιτική, τότε η οικονομία και τα θρησκευτικά νοήματα θα γίνουν και αυτά πολιτικά.

Η θέση, σύμφωνα με την οποία το οικονομικό περιεχόμενο των σχέσεων, τόσο μεταξύ μικρού αριθμού ανθρώπων όσο και των ισχυρά τυποποιημένων θεσμικών, είναι πάντοτε το ισχυρότερο και το καθοριστικό, και όταν ακόμη το νοηματικό-ιδεολογικό και θρησκευτικό είναι το πρόσδιοριστικό, δεν θεωρώ πως μπορεί να καταδειχθεί έπαρκως. Το πολιτικό, το θρησκευτικό και το πολιτικο-θρησκευτικό νόημα μπορούν να άποτελούν αυτόδύναμους τρόπους κινητοποίησης και συνεπώς αιτίες σχέσεων και τρόπων παραγωγής αγαθών και προϊόντων, βραχυπρόθεσμα άλλα και μακροπρόθεσμα.

Με τις προτάσεις μου αυτές επιχειρώ να κάνω μία πρώτη όριοθέτηση των σχέσεων μεταξύ, πρώτο, πολιτικής και θρησκείας, δεύτερο, οικονομίας και θρησκείας και, τρίτο, κράτους και εκκλησίας. Θέλω δέ να πιστεύω, ότι η πλειονότητα των άναγνωστών δύναται να κατανοήσει πως στην παράγραφο αυτή επιχειρώ, απλά και μόνον, να θέσω συνοπτικά τις βασικές θέσεις μίας μελέτης, των οποίων η ανάπτυξη και η πλήρης ύποστήριξη και κατάδειξη θα άπαιτούσε τις διαστάσεις μίας μεγάλης έργασίας με δυο τουλάχιστον τόμους. Δέν ήταν όμως δυνατόν να μην τις εκθέσω, διότι θεωρώ ότι είναι άπα-

ραίτητο να μπορεί ό όποιοσδήποτε να προσεγγίζει θέματα πολιτικής και θρησκείας όπως και Κράτους και Έκκλησίας, έχοντας μία πρώτη, στοιχειώδη θα έλεγα, εικόνα και γνώση του πεδίου, μέσα και διαμέσου του οποίου άναπτύσσονται οι σχέσεις μεταξύ πολιτικής, οικονομίας και ιδεολογίας, από την μία πλευρά, και θρησκείας, από την άλλη.

ΤΟ ΜΕΛΛΟΝ ΕΙΝΑΙ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΙ ΑΚΟΜΗ ΠΙΟ ΠΙΣΩ;!!!
(ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ)

(Η πορεία, λοιπόν, και η εξέλιξη του Έλληνικού πολιτισμού πρέπει να γίνει όλοταχώς προς τα πίσω! Οι νεότερες γενιές, (έμεϊς οι ίδιοι), δέν είναι ίκανοί να δημιουργήσουν τίποτε το πραγματικά αξιόλογο και νέο, το δημιουργικό και το έξισου σημαντικό ή μεγάλο με τα έργα των πατέρων; Ούτε ένα βήμα λοιπόν εμπρός; Τό φώς είναι πίσω!! Πίσω λοιπόν στο μεγαλείο(;) της Βυζαντινής παράδοσης, της Αυτοκρατορίας και του κοινοτισμού, της φεουδαρχίας και του άυταρχισμού, και ίσως, για να μην μās κακολογούν, έστω και λίγο, πίσω και στο μεγαλείο της Αρχαίας Ελλάδας; Θαυμάστε μās λοιπόν. Είμαστε οι άπόγονοι σημαντικών πολιτισμών, άνίκανοι να δημιουργήσουμε τό μέλλον. Άς έρθει μόνο του να μās συναντήσει η άς πέσει στα κεφάλια μās! Άλλωστε, η Ελλάδα ποτέ δέν πεθαίνει!!)

Θά ήταν σοβαρό λάθος για την έπιστήμη στην Ελλάδα, τουλάχιστον κατά την περίοδο αυτή της πρώτης διερεύνησης τέτοιων ζητημάτων, να μην δείχνει το συνολικό πεδίο έρευνας και μελέτης, όταν επιχειρεί την επισημονική εξέγηση έρωτήσεων, πού είναι άπαστι στις σχέσεις πολιτικής και θρησκείας. Πολύ δέ περισσότερο, όταν είναι βέβαιο ότι η θρησκεία κατέχει μία πολύ ισχυρή ακόμη ιδεολογική παρουσία στην πολιτική. Θά ήθελα να υπενθυμίσω ότι στην έλληνική κοινωνία άπουσιάζουν σχεδόν τελείως οι έπιστήμες της θρησκείας, οι όποιες και

θα μπορούσαν να ασκήσουν κριτική¹³ και να δείξουν στην πλειονότητα των Ελλήνων τους τρόπους έμπλοκής της στην πολιτική, στην οικονομία και στην ιδεολογία, όπως και τα άρνητικά αποτελέσματα αυτής της έμπλοκής, τόσο για την λειτουργία του Πολιτικού Συστήματος και του Κράτους όσο και για την ίδια την Εκκλησία.

Όπως θα μπορούσε να διαπιστώσει ο οποιοσδήποτε σχετικά ενημερωμένος, οι συνταγματολόγοι είναι οι μόνοι που ως ειδικό σφμα έπιστημόνων είναι σε θέση να δείξουν στην ευρύτερη κοινωνία τις συνταγματικές και νομοθετικές διαστάσεις του προβλήματος. Και τούτο, διότι έχουν και θεωρητική και έμπειρική ιστορία στην μελέτη των Έλληνικών Συνταγμάτων και της Πολιτικής Ιστορίας της Έλληνικής Κοινωνίας, αλλά και μακρόχρονη ιστορία ως σχολές σκέψης.

Η άπουσία της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας, της Ιστορίας του Χριστιανισμού, της Ιστορίας του Όρθόδοξου Χριστιανισμού, της Συγκριτικής Ιστορίας των Θρησκειών, της Ανθρωπολογίας της Θρησκείας και της μη θεολογικής Φιλοσοφίας της Θρησκείας, ως ξεχωριστών και πραγματικά ανεπτυγμένων κλάδων της έπιστήμης, δεν επιτρέπει στην έλληνική κοινωνία να έχει γνώσεις για όλους τους τρόπους με τους όποιους ή θρησκεία επεμ-

13. Όταν λέγω να ασκήσουν κριτική, δεν έννοώ να κατηγορήσουν ή να δείξουν αδυναμίες προσώπων και χειρισμών στα πολιτικά και τα θρησκευτικά ζητήματα της πίστης και της Έκκλησίας. Η έπιστήμη δεν είναι δικαστήριο ούτε παρουσιάζει κατηγορητήριο. Άλλωστε, ποιος θα δικάσει το ιστορικό γίνεσθαι; Η έπιστήμη έχει σκοπό να μελετήσει τα ζητήματα και κυρίως αυτά που θεωρούνται για όλους αυτονόητα. Οι κοινωνικές έπιστήμες και ιδιαίτερα ή κοινωνιολογία εκκινούν από την έπιστημονική διαπίστωση, ότι αυτά που οι άνθρωποι θεωρούν ότι καλώς γνωρίζουν και μάλιστα ως αυτονόητα, αυτά είναι που πραγματικά παραγνωρίζουν και άρκετες φορές άγνωστον παντελώς. Η έπιστήμη μπορεί να διαπιστώσει τά λάθη που γίνονται στις αποφάσεις που λαμβάνονται από όσους έχουν θέσεις ίσχυρες, αλλά και από τα σύνολα και τις ενώσεις των ανθρώπων, όχι ως έαν να ήταν προσωπικές αποφάσεις, αλλά ως ιστορικές μορφές σκέψης και πράξης πιθανές για τα πρόσωπα που έμπλέκονται στην όργανωση της ζωής.

βαίνει τόσο στην σύγχρονη όργάνωση και δομή της, όσο και στην λειτουργία και στην τρέχουσα ιστορία της. Δεν επιτρέπει στους σύγχρονους Έλληνες να κρίνουν ψυχραιμα έαν και σε πιό βαθμό ή συνεχής αυτή επέμβαση δημιουργεί άρνητικά αποτελέσματα στην λειτουργία της πολιτικής και του Πολιτικού Συστήματος, όπως και στην οικονομική και πολιτισμική της εξέλιξη.

Είναι βέβαιο ότι υπάρχουν τρεις - τέσσερις άκαδημαϊκοί δάσκαλοι στις Θεολογικές Σχολές που άσχολούνται με την κοινωνιολογία της θρησκείας, οι όποιοι, όμως, όχι μόνο αίσθάνονται θεολόγοι, αλλά και ή σύνολη σκέψη τους δομήθηκε και άναπτύσσεται, πριν άπ' όλα και κυρίως, θεολογικά.¹⁴ Δεν ύπάρχει καμία άμφιβολία, έπίσης, ότι πολλοί ιστορικοί του Χριστιανισμού και μελετητές άλλων θεολογικών κλάδων έχουν έντάξει στην θεολογική τους σκέψη γνώσεις και μεθόδους των κοινωνικών έπιστημών. Οι έργασίες τους όμως, καθ' όλα σημαντικές και άξιόλογες, παραμένουν θεολογικές, όπως άλλωστε το έπιθυμούν βαθύτατα και οι ίδιοι. Μόνο που στην περίπτωση αυτή δεν άσκούνται οι κοινωνικές έπιστήμες, αλλά ή θεολογία. Και ή θεολογία, ένω άποτελεϊ μία πραγματικά πολύ σημαντική μορφή ανθρώπινης σκέψης και έγκυρου λόγου, δεν άποτελεϊ έπιστήμη. Και εύτυχώς.

Η άναζήτηση του θεού και ή βαθύτερη συναισθηματική και νοηματική σχέση με τον θεό, όπως και ή άνίχνευση της παρούσας του θεού στον κόσμο, στις κοινωνίες και στην ανθρώπινη άτομική ζωή, που συνθέτουν την θεολογία ως μορφή διανοητικής πράξης, άποτελούν έναν πραγματικά μεγάλο τμήμα της ανθρώπινης σκέψης. Ως εκ τούτου, ή θεολογία έντάσσεται άποκλειστικά στο πεδίο της ζωής και της πράξης, που προσωπικά όνομάζω «διαχείριση του νοήματος με άρχές, άξίες και κριτήρια όμολογίας, πίστης και λατρείας». Η όποιαδήποτε λογική

14. Η διαπίστωση αυτή δεν άποτελεϊ μορφή, και σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να έκληφθει ως τέτοια.

επιβεβαίωσε στην διαχείριση αυτή, που υπάρχει και είναι σημαντική, συνδέει μέσα νοηματικά με σκοπούς πρὶν ἀπ' ὅλα νοηματικούς. Καὶ τὰ δύο αὐτὰ συνθετικά δεδομένα κυριαρχοῦνται, ἐπιπλέον, ἀπὸ συναισθηματικά πιστής καὶ λατρείας, καὶ διαμεσολαβοῦνται ἀπὸ ἀντιλήψεις πρωταρχικά νοηματικοῦ περιεχομένου, ὅπως εἶναι θεός, σωτηρία τῆς ψυχῆς, μεταθανάτια δικαιοσύνη, κλπ.

Ἡ θεολογικὴ σκέψη, μὲ ἄλλα λόγια, δὲν ἔχει τὰ μέσα νὰ δημιουργήσει τίς ἱστορικές καὶ κοινωνιολογικές, ἀνθρωπολογικές καὶ πολιτικές ἐπιστημονικές γνώσεις, ποὺ εἶναι ἀπαραίτητες ὄχι μόνον γιὰ τοὺς εἰδικούς, ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς Ἕλληνες στὸ σύνολό τους, ὥστε νὰ κατανοήσουν τίς ἐπιδράσεις καὶ τὰ ἀποτελέσματα τῆς σύζευξης πολιτικῆς καὶ θρησκείας καὶ Κράτους καὶ Ἐκκλησίας στὴν σύνολη πολιτικὴ ὁργάνωση τῆς σύγχρονης ἑλληνικῆς κοινωνίας. Ἀλλωστε, αὐτὸ δὲν ἀποτελέσει ποτὲ στόχο τῆς θεολογίας, καὶ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀποτελέσει. Διότι ἄλλος εἶναι, καὶ ὀρθά, ὁ προορισμός της.

Ὁ διάλογος ἀνάμεσα στὴν θεολογία καὶ τίς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀναπτυχθεῖ σὲ ὅλα τὰ δυνατὰ μεγέθη, ἔστω καὶ μὲ ἔντονες ἀντιπαραθέσεις καὶ ἰδεολογικὲς συγκρούσεις, ποὺ θὰ ἀποδέχονται τουλάχιστον τὴν καλὴ πίστη καὶ τὴν ἀνάγκη γνήσιου διαλόγου καὶ ἀπὸ τίς δύο πλευρές. Ὑπενθυμίζω, ὅτι ὅλες οἱ μορφές φανατισμοῦ προκύπτουν ἀπὸ τὴν μονομερῆ συναισθηματικὴ ἀποδοχὴ δογματικῶν θέσεων: πολιτικῶν, θρησκευτικῶν ἢ ἄλλων, καὶ κυρίως ἀπὸ τὴν ἀπουσία ἐπιστημονικῶν γνώσεων, οἱ ὁποῖες, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δείχνουν τὴν πολυλοκότητα καὶ τὴν συνθετικότητα τῆς πραγματικότητας, καταδεικνύουν τὴν ἀ-νοησία καὶ τὴν πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ ἐγκληματικότητα τοῦ φανατισμοῦ.

Ὑπενθυμίζω, ἐπίσης, ὅτι ἡ κριτικὴ καὶ ὁ ἀναστοχασμός τῶν ἄλλων εὐρωπαϊκῶν κοινωνιῶν πάνω στὴν ὁργάνωση καὶ τὸν πολιτισμὸ τους εἶχε ὡς σημεῖο ἐκκίνησης τὴν κριτικὴ καὶ τὸν ἀναστοχασμὸ, πρὶν ἀπ' ὅλα, πάνω στὴ θρησκεία. Στὴν σύγχρονη Ἑλληνικὴ κοινωνία, ἀντί-

θετα, ἡ ὁποιοδήποτε κριτικὴ καὶ ἀναστοχασμὸς πάνω στὴν Ὀρθοδοξία ἔγινε ἀπὸ συντηρητικὲς μορφές σκέψης, ποὺ ἀναζήτησαν τὸ μέλλον στὸ Βυζάντιο καὶ ἀκόμη πιὸ πίσω, σὲ μία συντηρητικὰ ἐρμηνευμένη καὶ παραμορφωμένη μάλιστα παράδοση. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι κατὰ τὰ τελευταῖα χρόνια ἡ περισσότερο κοινωνικά καὶ πολιτικά προβεβλημένη μορφή σκέψης καὶ ἀναστοχασμοῦ πάνω στὴν Ὀρθοδοξία εἶναι αὕτὴ ποὺ παρουσίασαν οἱ ἐπονομαζόμενοι «νεο-ὀρθόδοξοι».

Αὐτὸ δὲν ἀποδεικνύει παρὰ τὴν ἄκρως συντηρητικὴ στροφή μεγάλου μέρους τῶν κυρίαρχων θρησκευτικῶν ἀντιλήψεων στὴν σύγχρονη Ἑλληνικὴ κοινωνία, ποὺ ὅμως δίνουν τὸν τόνο, καὶ δείχνουν ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν νὰ πραγματοποιηθοῦν ριζοσπαστικὰ βήματα πρὸς τὸ νέο, ποῦ, ὅμως, ἀναπόφευκτα σηματοδοτεῖ τὸ ἐπερχόμενο μέλλον. Τὸ μέλλον, ὅμως, εἶναι ἤδη ἔδω καὶ ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ κοινωνία νὰ τοῦ δώσει μία κάποια μορφή. Καὶ ὅπως ὅλα δείχνουν, ἡ σύγχρονη Ἑλληνικὴ κοινωνία, (ἐμεῖς οἱ ἴδιοι), ὄχι μόνον δὲν μπορεῖ νὰ τὸ προβάλει ὡς εἰκόνα καὶ νὰ τὸ ἀναδείξει, ἔστω συμβολικὰ καὶ ἐνδεχόμενα ὡς σχέδιο, ἀλλὰ κάνει ἐπιτόπιους βηματισμούς καὶ ὀπισθοδρομήσεις. Ὁ τεχνικὸς πολιτισμὸς καὶ ἡ καταναλωτικὴ εὐμάρεια δὲν ἀποτελοῦν πρόοδο, καὶ ἄρκετὰ συχὰ δὲν εἶναι κὰν πολιτισμός.

Καὶ τὸ ἐρώτημα ποῦ ἐγείρεται καὶ κραυγάζει εἶναι ἀνελέητο.

ΕΝΑ ΣΚΛΗΡΟ ΕΡΩΤΗΜΑ

Γιατί, ὅταν ὁ κόσμος καὶ οἱ κοινωνίες μεταβάλλονται, ἐκ βάθρων, ὅπως συμβαίνει στὴν σύγχρονη ἀνθρωπότητα, μὴ ἐντελῶς νέα Ὀρθόδοξια καὶ μία ἐντελῶς νέα Ὀρθόδοξη Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία, σαφῶς διακεκριμένη ἀπὸ τὸ Κράτος, ἐξίσου ὅμως ὀρθόδοξη μὲ τὴν παρούσα, καὶ ἐξίσου ἢ καὶ περισσότερο δυναμικὴ καὶ σωτήρια, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι πιθανὴ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ δημιουργηθεῖ;

Ἡ μόνη πιθανὴ ἀπάντησις στὸ ἐρώτημα αὐτὸ εἶναι ἡ ἀκόλουθη. Διότι οἱ ἱεράρχες, ὁ κλῆρος καὶ οἱ θεολόγοι τῆς Ἐκκλησίας, οἱ ἐπαγγελματίες δηλαδή τῆς θρησκείας¹⁵, στὴν πλειονότητά τους, ὅπως καὶ τὸ κύριο σῶμα τῶν ἐνεργῶν πιστῶν, δὲν εἶναι σὲ θέσι, ἐξ αἰτίας τῆς ἱστορίας τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ τῆς ἰδεολογίας ποὺ φέρει καὶ μεταδίδει στοὺς πιστοὺς, νὰ ἀντιληφθοῦν τὴν σύγχρονη πραγματικότητα καὶ τὴν ροὴ τῆς ἱστορίας σὲ ὅλα τῆς τὰ μεγέθη, ὅπως καὶ τοὺς μετασχηματισμοὺς ποὺ ἐπιφέρει. Δὲν εἶναι δηλαδή σὲ θέσι νὰ συλλάβουν καὶ νὰ ἐπιχειρήσουν νὰ δημιουργήσουν μίαν νέα Ὀρθοδοξία καὶ Ἐκκλησία, ἐξίσου ὅμως καὶ βαθύτατα ὀρθόδοξη ὅσο καὶ ὅλες οἱ προηγούμενες, ἐὰν ᾔταν καὶ στὸν βαθμὸ ποὺ ἦταν ὀρθόδοξες.

Ὅταν δὲ λέγω, ὅτι οἱ ἐπαγγελματίες τῆς θρησκείας δὲν εἶναι σὲ θέσι νὰ ἀντιληφθοῦν τὴν πραγματικότητα, τὶς τρέχουσες ἱστορικὲς συνθήκες καὶ τοὺς μεγάλους συντρέχοντες πολιτικὸ-οἰκονομικοὺς καὶ ἰδεολογικοὺς μετασχηματισμοὺς, δὲν σηματοδοτῶ τὴν ἀπουσία μορφῶν εὐφύας ἢ μόρφωσης καὶ παιδείας. Σηματοδοτῶ, ἀκριβῶς, τὶς ιδιότητες ἐκεῖνες τῆς ἀρχουσας ὀρθόδοξης παιδείας καὶ

15. Λέγοντας «ἐπαγγελματίες τῆς θρησκείας», δὲν ὑπονοῶ ὅτι οἱ ἐπαγγελματίες ὅλων τῶν πεδίων ἀσκοῦν τὸ ἐπάγγελμα τους μόνον καὶ μόνον γιὰ νὰ ἐξασφαλίσουν ἓνα κάποιο εἰσόδημα καὶ ἀδιαφοροῦν γιὰ ὅλες τὶς ἄλλες διαστάσεις τῶν πράξεών τους, ὅποτε καὶ ἐκχυδαῖζουν τὸ λειτούργημά τους. Ὁ ἴδιος προσωπικὰ θεωρῶ τὴν τιμὴν μου νὰ ἀποκαλοῦμαι ἐπαγγελματίας τῆς σκέψης. Ἐπάγγελμα εἶναι αὐτὸ ποὺ ἀναγγέλλει τὸν κάθε ἄνθρωπο, ποὺ ἀγγέλλει αὐτὸ ποὺ εἶναι. Ἀκολουθεῖ πάντα τὸ ὄνομά μας, μέσφ τοῦ ὁποίου δηλώνεται ἡ ταυτότητά μας, καὶ ὁ πολιτισμὸς μας. Τὸ ἐπάγγελμα ἀγγέλλει μίαν ἀπὸ τὶς βαθύτερες ιδιότητες τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἓναν μεγάλο ἀριθμὸ δεξιότητων. Σηματοδοτεῖ, μὲ ἄλλα λόγια, μίαν ἀπὸ τὶς κύριες διαστάσεις τῆς ταυτότητας τοῦ καθενός. Τὸ κάθε ἐπάγγελμα εἶναι λειτουργία ἀπὸ τὴν φύσιν του. Ἀντώνης Παπαρίζος, Κοινωνιολόγος, δεξιότητῆς δηλαδή τῆς σκέψης καὶ τῆς ἐπιστήμης, στὸν βαθμὸ βέβαια ποὺ τὸ ἐπιτυγχάνει. Θὰ εὐχόμουν νὰ ἀσκούσουν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία, καὶ ὁ καθένας ξέχωρα, τὴν τέχνην τους ὡς πραγματικὰ ἐπαγγέλματα. Ἐὰν συνέβαινε, βέβαια, αὐτὸ, θὰ εἴχαμε τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἱερότητας τῆς ἀνθρώπινης πράξης καὶ δημιουργίας τὴν ἱερότητα τοῦ κάθε ἐπαγγέλματος.

ἰδεολογίας, ποὺ ἀποκρύπτουν ἀπὸ τοὺς πιστοὺς ὅλες ἐκεῖνες τὶς νέες ἱστορικὲς συνθήκες καὶ τὶς μεγάλες μεταβολές, ἀλλὰ καὶ ὅλες τὶς ἱστορικὲς δυνατότητες ἠθελήμενης ἀναγέννησης. Καὶ τοῦτο, μὲ τὸν ἴδιον τρόπο ποὺ ἡ ἀρχουσα πολιτικὴ παιδεύει καὶ οἱ ἰδεολογίες ἀποκρύπτουν, σὲ κάποιο βαθμὸ καὶ σὲ ὅλες τὶς κοινωνίες, ἀπὸ τοὺς ἐπαγγελματίες τῆς πολιτικῆς τὶς πραγματικὲς δυνατότητες πολιτικῆς δυναμικῆς παρέμβασης καὶ ἀποτελεσματικῆς λύσης πολλῶν κοινωνικῶν, οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν προβλημάτων.¹⁶

Εἴμαι δὲ προσωπικὰ πεπεισμένος, ἐξ αἰτίας τῶν προσωπικῶν καὶ ἄλλων ἐπιστημονικῶν ἐρευνῶν, ὅτι ἡ κυριότερη κατηγορία αἰτίων, ποὺ ἀποκρύπτουν ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ Ὀρθοδοξία τὶς πραγματικὲς καὶ ἄμεσα ὑλοποιήσιμες δυνατότητες ριζικῆς ἀνανέωσης τῆς ἀνθρώπινης σωτηρικής παρέμβασής της στὴν κοινωνία, εἶναι ἐκείνη ποὺ ὀφείλεται στὴν σύγχυσή της μὲ τὴν πολιτικὴ καὶ στὴν σύζευξή, ἢ καὶ τὴν ἀμοιβαία βαριά μάλιστα δουλεία, μεταξὺ Κράτους καὶ Ἐκκλησίας. Αὐτὸς ἄλλωστε εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς σκοποὺς καὶ τῆς παρούσης ἐργασίας. Νὰ ἐπισημάνει κατ' ἀρχάς τὰ πεδία συνάντησης τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς θρησκείας καὶ νὰ ἀποσαφηνίσει, στὸν βαθμὸ ποὺ εἶναι δυνατόν, αἰτίες καὶ θέσεις σχετικὰ μὲ τὴν χειραφέτηση τῆς μίας ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅπως καὶ τοῦ Κράτους ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία καὶ ἀντίστροφα.¹⁷

Θὰ ἤθελα νὰ ὑπενθυμίσω ὅτι, οἱ Ἕλληνες τῆς Ἀρχαίας Ἑλλάδας, οἱ χριστιανοὶ Ἕλληνες τοῦ Βυζαντίου,

16. Θὰ ἤθελα νὰ ἐπισημάνω, ἐπίσης, ὅτι ἡ ἀρχουσα ἰδεολογία, μὲ ὅλες τὶς ἐπιμέρους πολιτικὲς, θρησκευτικὲς ἢ καὶ ἄλλες ἰδεολογίες ποὺ ἐμπεριέχει, ἀποκρύπτει, καὶ ἀρκετὲς φορές μὲ ἐπιτυχία, τὰ πραγματικὰ ζητήματα καὶ τὶς πραγματικὲς αἰτίες ὅπως καὶ ἀπαντήσεις ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστήμες, ἢ καὶ γίνεται ἡ αἰτία νὰ τίθενται λανθασμένες ἐρωτήσεις καὶ ὑποθέσεις. 17. Ἐπισημαίνω, ὅτι θὰ μπορούσε κάλλιστα ὁ σωτηριακὸς λόγος τῆς Ὀρθοδοξίας νὰ εἶναι βαθιὰ ἀνθρώπινος, κοινωνικὸς καὶ συνευριστὸς κατ' ἀρχάς ἐνδοκόσμιος. Ἡ σωτηρία ποὺ προτείνουν οἱ οἰκουμενικὲς θρησκείες, καὶ ὅταν ἀκόμη ἀναφέρονται πᾶν ὅπου ὅλα σὲ μίαν κάποια μεταθανάτια σωτηρία καὶ τὴν ἀξία της, παρουσιάζουν πρὶν ἅπ' ὅλα καὶ ἐπιδιώκουν, ἀναποφεικτὰ ἄλλωστε, καὶ μίαν κάποια ἐνδοκόσμια εὐημερία καὶ ἐνδεχόμενα εὐτυχία.

και οι σύγχρονοι δυτικοί Έλληνες, είναι εκατό τοις εκατό διαφορετικοί μεταξύ τους. Είναι όμως όλοι τους εξίσου και εκατό τοις εκατό Έλληνες. Τι κοινό έχουν ένας Έλληνας Ροδίτης του 5ου αιώνα π.Χ και ένας βυζαντινός Έλληνας, κάτοικος της Θεσσαλονίκης του 7ου αιώνα μ.Χ; Η ομοιότητά τους έγκειται αποκλειστικά και μόνον στο ότι όμιλούσαν μία πολυ διαφορετική, αλλά εξίσου γνήσια μορφή, της Ελληνικής γλώσσας. Και για όσους φοβούνται το μέλλον, θα ήθελα να επισημάνω ότι η Ελληνική γλώσσα θα γνωρίσει πολλές διαφορετικές μορφές κατά τους επόμενους αιώνες. Η γλώσσα του Εuryπιδη, του Αριστοτέλη και η γλώσσα των Επιστολών του Αποστόλου Παύλου, η γλώσσα των Νεαρών του Ιουστινιανού και πολύ αργότερα του Φωτίου, η γλώσσα του Πλήθωνα, του Μακρυγιάννη και του Παπαδιαμάντη, όπως και η γλώσσα του Σεφέρη, είναι η ίδια γλώσσα μέσα στην ιστορία και στην εξέλιξή της, και ως μου επιτραπεί το γλωσσικό παίγνιο, είναι «ορθόδοξα» Ελληνική, ακόμη και στις παραμορφώσεις της.

Μία έντελως ανακαινισμένη Ορθοδοξία και Ορθόδοξη Ελληνική Εκκλησία, όπου οι ιερείς, επί παραδείγματι, στην αρχή οι νέοι, δεν θα φορούσαν άμφια και θα γνώριζαν πραγματικά την ιστορία των άλλων θρησκειών, όχι για να τις απορρίψουν όπως σήμερα, αλλά για να τις γνωρίσουν σε βάθος, θα ήταν μήπως λιγότερο ορθόδοξη από την παρούσα; Μία οποιαδήποτε θρησκεία, σήμερα, που πολεμά τις επιστήμες και τις γνώσεις μόνον και μόνον επειδή όρίζουν την πραγματικότητα, το είναι και το γίνεσθαι της Φύσης και των ανθρώπων με τρόπους διαφορετικούς ή και αντίθετους από εκείνους των δογμάτων, δεν είναι θρησκεία και φως, όπως ισχυρίζονται ότι είναι όλες οι θρησκείες, αλλά καθαρός φοβισμός και σκοταδισμός, αυταρχισμός και βία.

Μία τέτοιου είδους στάση άντλεϊ το περιεχόμενο της από τις εξής δυο κατηγορίες αντιλήψεων. Πρώτο, από τους τρόπους αντίληψης σκέψης και πράξης που αντιμετώπιζουν το κάθε τι μέσω της απόλυτης αντίθεσης του

άσπρου και του μαύρου, του απόλυτα καλού και του απόλυτα κακού. Και δεύτερο, έπίσης, από τις αυταρχικές αντιλήψεις σύμφωνα με τις όποιες, ότι δεν συμφωνεί με το δόγμα και τις θέσεις που απορρέουν απ' αυτό είναι έχθρικό, ή ότι δεν ταυτίζεται με τους τρόπους ζωής μας είναι έπίσης έχθρικό, ή ακόμη και, κάθε τι που είναι διαφορετικό και αντίθετο είναι έχθρικό εξ όρισμού.

Ο κόσμος όμως είναι πολυώνυμος, όπως και όλα τα νοητικά σχήματα και τα νοήματα, τα αίσθηματα και τα βιώματα, όπως, άλλωστε, ή πίστη και ή ψυχή των ανθρώπων. Οι άνθρωποι υπάρχουν μόνον εξ αιτίας, μέσα και διαμέσου, του διαφορετικού και του αντίθετου, μέσα και διαμέσου του άλλου και των άλλων. Η ζωή σε όλες τις μορφές της, στην φύση και στην κοινωνία, αλλά και στον ίδιο τον άνθρωπο, αναδύεται και δημιουργείται κάθε φορά με έντελως νέες μορφές μόνον μέσα και διαμέσου του διαλόγου ή της συνεχούς σύνθεσης των διαφορετικών και των αντίθετων: δηλαδή, μέσα και διαμέσου της σύνθεσης των οποιαδήποτε διαφορετικών και αντίθετων δεδομένων και σχέσεων, νοητικών και νοηματικών, λογικών και βιολογικών καταστάσεων ή και σχετικά ολοκληρωμένων μορφών ζωής. Το διαφορετικό και το αντίθετο, με άλλα λόγια, είναι αυτά που επιτρέπουν την ανασύνθεση και την ανανέωση, την εξέλιξη ή και την καταστροφή της οποιασδήποτε αντίληψης, σκέψης και πράξης, και των οποιαδήποτε μορφών και τρόπων ζωής.

Η ΑΥΤΑΡΧΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΣΠΡΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΜΑΥΡΟΥ, ΤΟΥ ΕΧΘΡΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΦΙΛΟΥ, ΤΗΣ ΑΓΑΠΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΜΙΣΟΥΣ ΕΝΤΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ

Παρ' όλα αυτά το κυρίαρχο αυταρχικό, πολιτικό βέβαια πριν απ' όλα, σχήμα του άσπρου και του μαύρου, του φίλου και του έχθρου, της αγάπης και του μίσους, σχήμα και συνεπώς τρόπος αντίληψης, σκέψης και πράξης, του οποίου οι ζευγαρωτές εκφάνσεις είναι πάρα πολλές, πολύ φοβούμαι πως είναι κυρίαρχο στην όρθο-

δοξη θεολογική σκέψη της πλειονότητας των Ελλήνων θεολόγων και μεγάλου ποσοστού των ενεργών πιστών. Ο κόσμος διαιρείται στους καλούς και στους κακούς, στους πιστούς και στους άπιστους, στους γνήσιους και στους ψευδείς, στους καθαρούς και στους «ήμιαμους», κλπ.

Ένα τέτοιο παράδειγμα, αυτόνοτο και πανίσχυρο για τον συγγραφέα που το χρησιμοποιεί, το αντλή από το πολυπρόσφατο δημοσίευμα άρθρου ενός Έλληνα ορθόδοξου θεολόγου, σέ εγκριτη έφημερίδα μεγάλης κυκλοφορίας. Ο άρθρογράφος άπαντά ούσιαστικά στον γνωστό συγγραφέα του μυθιστορήματος «Κώδικας Ντά Βίντσι» από προσωπική πρωτοβουλία, αλλά και εκ μέρους, όπως αντιλαμβανόμαστε, κάθε ορθόδοξου πιστού.¹⁸

Διαβάζω: «Από την μιὰ εκείνοι που πιστεύουν στον Χριστό, που αγαπούν τον Χριστό και, όπως ο Ά. Παύλος.... Και από την άλλη, εκείνοι που μισούν τον Χριστό και». Σημειώνω, επίσης, ότι ή πρόταση αυτή αποτελεί ένα από τα βασικά προτάγματα του άρθρου, πάνω στα όποια κινούνται τόσο ή σκέψη και τα συναισθήματα του άρθρου όσο και τα επιχειρήματα και οι άποφάσεις του. Η απόλυτη αντίθεση μεταξύ άσπρου και μαύρου είναι εδώ. Και ή άπορία μου, όπως θεωρώ και του κάθε ανθρώπου, που δεν σκέπτεται και αίσθάνεται όριακά ή και φαναστικά, είναι ή εξής.

Δέν υπάρχουν άλλες ενδιάμεσες καταστάσεις νοητικές και ψυχικές ανάμεσα στην άγάπη και το μίσος. Οι άνθρωποι όταν δέν αγαπούν, μισούν; Άν δέν αγαπώ κάποιον αυτό σημαίνει άπαραίτητα πώς τον μισώ; Η ζωή των ανθρώπων ταλαντώνεται από το ένα αίσθημα στο άκρως αντίθετό του; Όλα τα άπίθανά ενδιάμεσα χρώματα, όλοι οι συναισθηματικοί συνδυασμοί, όλοι οι θυμαστοί διαφορετικοί τρόποι μέ τους όποιους οι άνθρωποι αγαπούν αλλά και έκδιπλώνουν τα άπειρα συναισθη-

18. Βλ., Μιχάλης Σκορδισιός, «Κώδικας Ντά Βίντσι το άνέγνωσμά», έφημερίδα Καθημερινή, της 20ης Μαΐου 2006, σελ. 12. Ο άρθρογράφος υπογράφει ως θεολόγος.

ματά τους, εξάφρονίζονται μεταξύ άγάπης και μίσους, φίλου και έχθρου, καλού και κακού, πιστού και άπιστου. Αυτό είναι το φώς της Όρθοδοξίας;

Άς μου έπιτραπούν από τον άναγνώστη να παρουσιάσω μερικές άλλες καταστάσεις της σκέψης και της ψυχής ανάμεσα στο: ή τον αγαπώ ή τον μισώ. 1) Δέν πιστεύω στον Χριστό, αλλά τον συμπαθώ και τον σέβομαι, 2) δέν πιστεύω στον Χριστό, αλλά έκτιμώ ότι ήταν ένα πολυ σημαντικό πρόσωπο στη ιστορία της άνθρωπότητας, 3) δέν πιστεύω στον Χριστό, όπως και δέν πιστεύω σέ κανέναν θεό, αλλά έκτιμώ ότι οι θεοί μπορούν να άποτελέσουν στηρίγματα σημαντικά στις ψυχές των ανθρώπων, 4) δέν πιστεύω στον Χριστό, αλλά έπιθυμώ να έπιτραπεί στους πιστούς να άποφασίζουν αυτοί οι ίδιοι και για την πίστη τους και για τις πράξεις τους, δίχως να τους καθοδηγούν κάποιοι άλλοι, έφ' όσον όλοι οι πιστοί έχουν δεχθεί το Χρίσμα και το Άγιο Πνεύμα κατά την βάφτισή τους, όταν πρόκειται για χριστιανούς, 5) Δέν πιστεύω στον Χριστό, αλλά τον αγαπώ, έπειδή, κατά την δική μου γνώμη, ήταν ένας μεγάλος άνθρωπιστής, 6) δέν πιστεύω στον Χριστό, διότι πιστεύω στον Άλλάχ, αλλά τον αγαπώ όπως και τον Άλλάχ ή τον Γιαχβέ και τον Βούδα, 7) δέν πιστεύω στον Χριστό, και θεωρώ ότι οι θρησκείες ύποδούλωσαν πνευματικά τους ανθρώπους, δέν μισώ όμως τους θεούς γι' αυτό, και δέν μισώ ούτε τον Χριστό, 8) δέν πιστεύω στον Χριστό και σέ κανέναν θεό, αλλά δέν μισώ κανέναν τους, όπως δέν μισώ και τους ανθρώπους, άκόμη και τους φανατικούς, που έπειδή δέν πιστεύω σέ κάποιον θεό μέ εξυβρίζουν και μέ θεωρούν κακό και άνήθικο άνθρωπο, 9) δέν πιστεύω στον Χριστό και δέν τον αγαπώ, έπειδή δέν μπορώ να άποδείξω στον έαυτό μου ότι ύπάρχει ή ότι δέν ύπάρχει, αλλά αγαπώ όλους τους ανθρώπους και όλους τους χριστιανούς, 10) δέν πιστεύω στον Χριστό και μάλιστα θεωρώ ότι ο Χριστιανισμός και ή Όρθοδοξία έχουν κάνει κακό στην πορεία της άνθρωπότητας, αλλά τον σέβομαι και υπερασπίζομαι την πίστη των πιστών, διότι είναι ένα πανάνθρωπινο δικαίωμα του κάθε άνθρώπου.

Θά μπορούσα να περιγράψω μερικές δεκάδες άλλες διανοητικές και ψυχικές καταστάσεις ανάμεσα στο μίσος και την αγάπη προς τον Χριστό και τους θεούς. Ἄς περιοριστώ όμως προς τὸ παρὸν σὲ αὐτὲς τὶς λίγες διαφορετικές, βαθύτατα όμως διληθινές και ἀνθρώπινες. Παρ' ὅλον ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν θεολόγων ποὺ δὲν σκέπτονται ἄσπρο-μαῦρο στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία αὐξάνεται συνεχῶς, θά παρακαλοῦσα τὸν ὁποιοδήποτε θεολόγο νὰ στραφεῖ καὶ νὰ ἀναψηλαφίσει τὶς ποικίλες καταστάσεις, τὶς συνθέσεις καὶ τὰ χρώματα τῆς πίστης του, ἐὰν πιστεύει πραγματικά, καὶ τῆς ψυχῆς του, πρὶν στραφεῖ νὰ ἀποδώσει μίσος σὲ ὅσους δὲν πιστεύουν σ' αὐτὸ ποὺ ὁ ἴδιος πιστεύει. Μήπως ἔχει περισσότερο ἔχθρα καὶ μίσος ἀπ' ὅτι ἀγάπη μέσα του!

Τὸ νοητικὸ σχῆμα ἄσπρο-μαῦρο, φίλος-ἐχθρός, πιστός-ἄπιστος ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ αὐταρχικά, ἐξουσιαστικά καὶ ἀνελεύθερα, πατριαρχικά καὶ βίαια, βαθύτατα πολιτικά ὅμως, σχήματα ἀντίληψης, σκέψης καὶ πράξης, καὶ θεωρῶ ὅτι δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἐπεκταθῶ μὲ πολλές ἐξηγήσεις σχετικὰ μὲ τὶς αἰτίες. Ἀρκεῖ μόνον νὰ ἐπισημάνω δύο διαπιστώσεις.

Πρῶτον, ἐὰν πολιτικὴ εἶναι ἡ τέχνη τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς δίκης, ἡ συνεχῆς δηλαδὴ δημιουργία ἀρχῶν, νόμων καὶ κανόνων, μέσῳ τῶν ὁποίων οἱ ἄνθρωποι ἀνασυνθέτουν ὅλες τὶς διαφορετικές καὶ ἀντίθετες δυνάμεις ὅλων τῶν κοινωνικῶν ομάδων καὶ τάξεων, μὲ σκοπὸ τὴν μετατροπὴ τῆς βίας σὲ ἐνότητα, ἐπιβίωση καὶ εὐημερία, καὶ μὲ σκοπὸ τὴν ἀναζήτηση τοῦ μέτρου ἀπὸ ὅλους καὶ γιὰ ὅλους, ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ὁλοκλήρωση ὅλων,¹⁹ τότε τὸ σχῆμα τοῦ ἀπόλυτου διαχωρισμοῦ μεταξὺ ἀγάπης καὶ μίσους, φίλου

19. Ἔχω τὴν ἐντύπωση πὸς ὀρθὰ ἀποδίδω τὴν κεντρικὴ πρόταση καὶ θέση τοῦ Πρωταγόρα στὸν ὁμώνυμο διάλογο τοῦ Πλάτωνα, σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι πολιτικὴ. Πάνω στὸ θέμα, ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νὰ σταθεῖ σὲ σειρά ἐρωτήσεων καὶ ἀπαντήσεων ποὺ θέτω στὸ 5^ο κεφάλαιο: «Ἡ ἀρνησιμότης τοῦ φόνου, ἡ θυσία καὶ ἡ θεμελίωση τῆς κοινωνίας. Ὁ μῦθος τοῦ Πρωταγόρα» τῆς ἐργασίας μου, *Θεός, Ἐξουσία καὶ Ὀρθοκεντρικὴ Συνείδηση*, Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2001, σελ. 427 καὶ ἐπόμενες.

καὶ ἐχθροῦ διαίρει τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὶς κοινωνίες πέρα καὶ πάνω ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλες ἱστορικές συνθήκες καὶ δημιουργεῖ ἐχθρικές καὶ πολέμιες ομάδες, τάξεις καὶ κοινωνίες. Διαίρει τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὶς κοινωνίες σὲ ἐχθροὺς καὶ φίλους, ποὺ θά πρέπει νὰ ἀντιμῆχονται καὶ νὰ φονεύονται αἰώνως, σταματώντας καὶ καταστρέφοντας τὴν ὁποιαδήποτε πιθανότητα διαλόγου καὶ συνύπαρξης, σύνθεσης καὶ υπέρβασης τῶν θέσεων καὶ τῶν ἀντιθέσεων. Δημιουργεῖ πυρραμιδικές μορφές σκληρῆς ἐξουσίας. Καί, δεύτερο, διαίρει ἐσωτερικὰ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο ποὺ κατέχεται ἀπ' αὐτό, καὶ τὸν ὀδηγεῖ σὲ φανατικές, ἀκραίες καὶ εὐκολα ἀπάνθρωπες καθημερινές πράξεις.

Θά μπορούσα νὰ ἀναφέρω μία τοὐλάχιστον σέκτα, τῶν ὁποίων ὁλόκληρη ἡ ἰδεολογία συγκρότησης τῆς προσωπικότητος τῶν στελεχῶν τοὺς ἐδραιώνεται πάνω στὸ σχῆμα φίλος-ἐχθρός. Στὶς ομάδες καὶ κοινότητες αὐτές, καὶ γιὰ τὰ ἀνώτερα στελεχῆ τους, τὸ ὁποιοδήποτε συναίσθημα ἢ καὶ κατάσταση σώματος καὶ ψυχῆς ποὺ δὲν συμβαδίζει μὲ αὐτὸ ποὺ ἐπιθυμοῦν νὰ εἶναι καὶ νὰ γίνουν, ἐκλαμβάνεται καὶ ἀντιμετωπίζεται ὡς ἐχθρικό καὶ καταπολεμεῖται ἀνελέητα. Ἡ ἀπόλυτη ἔχθρα συγκροτεῖται καὶ ἡβιώνεται ὡς ἐσωτερικὴ κατάσταση. Ἡ σύνθεση καὶ ἡ υπέρβαση, οἱ δεκάδες τρόποι καλλιέργειας καὶ ἀναμόρφωσης, ἡ ἐσωτερικὴ φιλία καὶ ἀγάπη, ἡ φροντίδα καὶ ἡ σταδιακὴ πρόοδος καὶ ἐξέλιξη, ἡ συνεχῆς τέλος καὶ βαθμιαία ἄσκηση, τόσο ἐσωτερικὴ ὅσο καὶ ἐξωτερικὴ ποὺ σπηρίζονται στὸν αὐτοσεβασμό, στὴν φιλία καὶ στὴν συμπάθεια, ἀπορρίπτονται πλήρως. Πόσο εὐκολα οἱ σύγχρονοι Ἑλληνες θεολόγοι προτείνουν τὴν τιμωρία ὡς μόνη λύση στὶς ἀταξίες τῶν μαθητῶν; Πόσο πιὸ εὐκολα προτείνουν τὴν τιμωρία σὲ σχέση μὲ ὅλους τοὺς ἄλλους;

Τὸ φίλος ἢ ἐχθρός, δικός μας ἢ ξένος, ἀγάπη ἢ μίσος, εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ βασικὰ σχήματα σκέψης καὶ πράξης, πάνω στὸ ὁποῖο οικοδομήθηκαν ὅλα τὰ αὐταρχικά καὶ τυραννικά καθεστώτα, ὅπως βέβαια καὶ τὰ Ὀλοκληρωτικά: ὁ Ναζισμὸς καὶ ὁ Σταλινισμὸς, καὶ ὅλες οἱ αὐταρχικές καὶ ἀπάνθρωπες μορφές πολιτικῆς, ὁμαδι-

κῆς, κοινοτικῆς ἢ ἄλλης ὀργάνωσης. (Εἶστε μαζί μου λοιπόν, ἢ ἔχθοι;)

ΓΙΑ ΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΘΡΗΣΚΕΙΩΝ (ΣΗΜΕΙΑ ΕΚΚΙΝΗΣΗΣ ΚΑΙ ΜΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΥΠΟΘΕΣΗ)

Ἐάν οἱ θρησκείες ἀποροφῶνται κατὰ τὴν πορεία τῆς ἱστορίας καὶ ἐξαφανίζονται, παρέχοντας νοητικὸ καὶ νοηματικὸ, ἰδεολογικὸ καὶ λατρευτικὸ ὕλικὸ στὴν ἀνάδυση τῶν νέων θρησκειῶν, τοῦτο δὲν ὀφείλεται στὸ ὅτι κάποιες μορφές κρατικῆς ἢ διοικητικῆς ἐξουσίας στράφηκαν ἐναντίον τους μὲ σκοπὸ νὰ τὶς καταργήσουν, οὔτε διότι ἄλλες θρησκείες καὶ δόγματα τὶς πολέμησαν εὐθέως, ἀσκόωντας ἀνελέητο προσηλυτισμὸ. Ἐάν πολλές σημαντικὲς θρησκείες ἀπορροφήθηκαν ἀπὸ τὴν ἱστορία, τοῦτο ὀφείλεται σὲ دوὺ σύνολα ἱστορικῶν, πολιτικῶν δηλαδὴ καὶ οικονομικῶν, ὅπως καὶ νοηματικῶ-ἰδεολογικῶν αἰτίων.

Πρῶτον, διότι ἡ πολιτικὴ μορφή καὶ ἡ οικονομικὴ ὀργάνωση τῶν κοινωνιῶν, ὅπως καὶ τὸ πληθυσμιακὸ τους μέγεθος, μέσα καὶ διαμέσου τῆς ἀνάδυσης τῶν ὁποίων ἀναδύθηκαν καὶ οἱ ἐν λόγῳ θρησκείες, μεταβλήθηκαν ριζικὰ, ἐπιτρέποντας οὐσιαστικὰ τὴν δημιουργία νέων κοινωνιῶν καὶ συνεπῶς καὶ νέων θρησκειῶν ἢ τὸν ριζικὸ μετασχηματισμὸ τῶν παλαιῶν. Οἱ οἰκογενειακὲς ἔστι λατρεῖς καὶ οἱ λατρεῖς τῶν μεγάλων πατριαρχικῶν γενῶν, ὅταν τὰ γένη ἐνώθηκαν μὲ ἄλλα καὶ δημιουργήσαν τὶς μεγάλες πατρίδες ἢ φυλές, μετασχηματίστηκαν καὶ ἔδωσαν ᾧ ᾧ καὶ χρόνον στὶς θρησκείες τῶν φυλῶν ἢ καὶ τῶν ἐθνοτήτων. Ἔτσι εἶχαμε μίαν νέα φάση στὴν ἱστορία τῶν θρησκειῶν, διότι ἀναδύθηκαν καὶ ἰσχυροποιήθηκαν οἱ εὐρύτερες καὶ αὐστηρότερες ὀργανωμένες θρησκείες τῶν φυλῶν καὶ τῶν ἐθνοτήτων.

Ἡ ἔνωση τῶν φυλῶν καὶ τῶν ἐθνοτήτων σὲ μεγάλες Αὐτοκρατορίες, ὅπως ἦταν τῆς Ἀρχαίας Αἰγύπτου καὶ τῶν Ἀχαιμενιδῶν, κατ' ἀρχάς, στὴν Μεσοποταμία, ἐπέτρεψε τὴν ἀνάδυση καὶ τὴν δημιουργία «αὐτοκρατορικῶν, θὰ

ἔλεγα, πολιτικῶν θρησκειῶν», ὅπως εἶναι ἡ λατρεία τῶν Φαραῶ καὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλιά. Οἱ θρησκείες αὐτὲς συνυπῆρξαν τὶς περισσότερες φορές, μὲ τὶς θρησκείες τῶν φυλῶν καὶ τῶν ἐθνοτήτων, ὅπως καὶ μὲ τοὺς ἰσχυροὺς τοπικοὺς θεοὺς ἢ θεότητες, ἢ ἀκόμη, καὶ μὲ τὶς ἰσχυρὲς οἰκογενειακὲς λατρεῖς. Ὁ Αὐτοκράτορας τῆς Ἰσπανίας ἀπεκδύθηκε μὲ δῆλωση τὴν θεϊκότητά του μετὰ τὸν Β' Παγκόσμιον Πόλεμον, ὅπως ὅλοι μας γνωρίζουμε.²⁰

Οἱ οἰκογενειακὲς λατρεῖς καὶ θεοὶ τῶν ἀρχαίων ἑλληνικῶν, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἀποτέλεσαν τὸ πρωταρχικὸ δυναμικὸ περιεχόμενον τῆς πολιτικῆς θρησκείας τῶν πόλεων. Ἡ ἀνάδυση τῶν πόλεων καὶ τοῦ πολιτισμοῦ τους ἦταν οἱ συνθήκες ποὺ ἐπέτρεψαν καὶ ἀναγκαστικὰ δῆλωσησαν στὶς θρησκείες τῶν πόλεων. Οἱ πολιοῦχοι θεοί, ὅπως ἡ Ἀθηνᾶ, ὁ Δίας, κ.ἄ., ὑπῆρξαν μίαν ἀπὸ τὶς ἐκφάνσεις στὴν πορεία ἐξέλιξης πρὸς τὴν πολιτικὴ θρησκεία τῶν ἑλληνικῶν πόλεων. Ἀπὸ τὶς دوὺ ἐξέλιξης τῶν πολιτικῶ-οικονομικῶν, κατ' ἀρχάς, ὁδοὺς ἐξέλιξης τῶν θρησκειῶν τῆς Μεσογείου, τῶν φυλετικῶν, ἐθνικῶν καὶ

20. Δὲν ὑπάρχει καμία ἀμφιβολία ὅτι ἕνας στοιχειώδης κατάλογος τῶν μελετῶν, τῶν ἱστορικῶν ἐργασιῶν, ἄλλα καὶ θεωρητικῶν συνθετικῶν δημοσιεύσεων, πάνω στὶς ὁποῖες στηρίζομαι γιὰ νὰ διατυπώσω τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν θέση ποὺ παρουσιάζω στὴν παράγραφον αὐτὴ θὰ ἦταν τουλάχιστον πέντε σελίδων. Ὅφειλω νὰ ὁμολογήσω ὅτι γιὰ περισσότερα ἀπὸ τρία χρόνια ἀσχολήθηκα ἀποκλειστικὰ μὲ τὴν ἔρευνα τῆς ἑλληνιστικῆς καὶ τῆς ἑλληνο-ρωμαϊκῆς περιόδου. Θὰ ἤθελα δὲ νὰ ὑπενθυμίσω ὅτι σὲ καμία ἄλλη περιοχὴ τῆς ἀνθρωπότητος δὲν εἶχαμε στὸ ἐλάχιστον χρονικὸ διάστημα τῶν τεσσάρων χιλιῶν ἐτῶν, τόσους πολλοὺς διαδοχικοὺς καὶ ἐντελῶς διαφορετικοὺς μεταξὺ τους πολιτισμοὺς ὅσους στὴν Μεσόγειο.

Εἶναι βέβαιον, πὼς καὶ σὲ ἄλλες περιοχές τῆς Γῆς εἶχαμε τρομερὲς ἀλλαγές καὶ διαδοχικὲς μορφές πολιτικῶν ἐνώσεων (βασιλείων, πριγκιπάτων, κλπ), μεγάλων πολιτισμῶν, ὅπως καὶ μεγάλων καὶ σημαντικῶν θρησκειῶν. Οἱ συνθετικὲς ἐργασίες ποὺ διαθέτουμε σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορία τῶν Ἰνδιῶν καὶ τῆς Κίνας, ἐπιβεβαιώνουν σὲ γενικὲς γραμμὲς τὰ ὅσα οἱ κοινωνικὲς ἐπιστῆμες συστηματικοῦν καὶ ἐξηγοῦν σχετικὰ μὲ τοὺς πολιτισμοὺς καὶ τὶς θρησκείες τῆς Μεσογείου. Καὶ οἱ θρησκείες τῆς Μεσογείου, πρὶν τὸν Χριστιανισμό, ἦταν πραγματικὰ μεγάλες καὶ σημαντικὲς. Ὁ ἀναγνώστης μπόρει νὰ δεῖ ἕναν στοιχειώδη κατάλογο μελετῶν στὴν ἐπόμενη ὑποσημείωση.

των αυτοκρατορικών θρησκειών, από την μία πλευρά, και της πολιτικής θρησκείας των Έλληνιδων πόλεων και τον σημαντικότερο φιλοσοφικό τους στοχασμό, από την άλλη, άντλησαν το νοητικό και νοηματικό, όπως και το πολιτικό-οικονομικό τους περιεχόμενο, πρώτον ο άνερχόμενος Χριστιανισμός και στην συνέχεια ο άνερχόμενος Χριστιανισμός, ο οποίος και τελικά κυριάρχησε.

Ο άριστοκρατικός Μίθρας και ο λαϊκός, (έθνικός, όμως κατ' άρχάς), έπίμαχος Μεσσίας των Εβραίων, ο Ίησους Χριστός, μετά τον Δία που είχε άνακηρυχθεί άνα την Μεσόγειο, Κύριος, Ύψιστος, Δημιουργός, Πανάγαθος κλπ., άνοιξαν τον δρόμο και άποτέλεσαν στον χώρο της Οικουμενικής Πολιτικής Ένωσης που όνομάζονταν Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, τις πρώτες συνθετικές εικόνες θεών με οικουμενικές διαστάσεις: με οικουμενικό, δηλαδή, νοητικό και νοηματικό περιεχόμενο.

Η άνάδυση, με άλλα λόγια, νέων πολιτικών και οικονομικών συνθηκών, και συνεπώς νέων μορφών πολιτικής κοινωνίας, δημιουργεί τις συνθήκες του δυνατόν για την άνάδυση και των αντίστοιχων θρησκειών στην εξέλιξη της ιστορίας. Οί κοινωνίες των μεγάλων και διευρυμένων οικογενειών νοματοδοτούνται από οικογενειακές λατρείες και θεούς. Η κοινωνίες των πόλεων από λατρείες και θεούς των πόλεων. Ύπενθυμίζω ότι τὰ Έλευσίνεια Μυστήρια άποτελούσαν οικογενειακή λατρεία, μέχρις ότου οί τελετές τους άναγνωρίστηκαν και μεταφέρθηκαν έντός των Άθηνών, μετά από συμμαχία των δύο πόλεων. Οί μεγάλες πολιτικές αυτοκρατορίες αντίστοιχα έπιτρέπουν και οδηγούν στην άνάδυση αυτοκρατορικών θρησκειών, με σκοπό να νοματοδοτήσουν, αλλά και να νομιμοποιήσουν με κάποια μορφή θεϊκής δύναμης, την έξουσία του Αυτοκράτορα ή Βασιλιά. Ύπενθυμίζω, επίσης, ότι ή Έβραϊκή θρησκεία είναι μονοθεϊστική, αλλά παραμένει έθνική και δέν εξελίχθηκε σε οικουμενική.²¹

21. Μελέτες Ιστορικές. A. Moret et G. Davy, *Des clans aux Empires*, Paris, La Renaissance du livre, 1923, A. Moret, *Le Nil et la Civilisation Egyptienne*, Paris, La

ΚΙΝΑΥΝΕΟΥΝ ΟΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΕΣ ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΚΑΙ ΘΕΟΙ, ΟΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΕΣ ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΩΣ Ο ΑΝΩΤΕΡΟΣ ΜΕΧΡΙ ΤΩΡΑ ΒΑΘΜΟΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΝΟΗΜΑΤΙΚΗΣ ΣΥΝΘΕΤΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΘΕΩΝ)

Όπως όλα δείχνουν, δέν πρόκειται να άναδυθούν κατά τους έπόμενους αιώνες άντιλήψεις-εικόνες θεών μεγαλύτερης νοητικής, νοηματικής και πολιτικής συνθε-

Renaissance du livre, 1926, F. de Coulanges, *La Cité Antique*, Paris, Le Club du meilleur livre, 1959, V. Ehrenberg, *L'Etat grec*, Paris, Maspero, 1982, I. M. Finley, *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1981, J. P. Vernant, *Religions, Histoires, Raisons*, Paris, Puf, 1981, G. Glotz, *La Cité Grecque*, Paris, A. Michel, 1968, L. Gernet - A. Bulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, A. Michel, 1970, A. J. Festugiere, P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de notre Seigneur*, Paris, Libr. Bloud et Gay, 1935.

P. Petit, *Histoire de l'Empire Romain*, Paris, Seuil, 1974, M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Hellenistic world*, vol. I-III, Oxford, 1941, P. Brown, *La société et le sacré dans l'antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1982, P. Brown, *Génèse de l'antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, E. R. Dodds, *Paiens et Chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, La pensée sauvage, 1979, J. Bayet, *La religion romaine, histoire politique et psychologique*, Paris, Payot, 1976.

A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the first Centuries*, London, 1920, A. Harnack, *Christianity and History*, London, 1925, M. Goguel, *L'Eglise primitive*, Paris, Payot, 1949, M. Goguel, *La naissance du Chritianisme*, Paris, Payot, 1955, F. Dupuis, *L'Origine de tous les cultes ou la religion Universelle*, 1974, A. Loisy, *A propos de l'histoire des religions*, Paris, E. Nourry, 1911, A. Loisy, *Les mystères paiens et le mystère Chrétien*, Paris, E. Nourry, 1920, E. Renan, *Vie de Jesus*, Paris, M. Lévy Freres, 1863, A. Toynbee, *La religion vue par un Historien*, Paris, Gallimard, 1963.

Μελέτες κοινωνιολογικές. K. Marx, F. Engels, *Sur la Religion*, Textes Choisis, Paris, Ed. Sociales, 1972, K. Marx, F. Engels, *L'Ideologie Allemande*, Paris, Ed. Sociales, 1968, K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Ed. Sociales, 1972, E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1937, E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, Paris, Puf, 1974, M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, M. Weber, *Le Judaisme antique*, Paris, Plon 1970, H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Ed. de Cujas, 1965. Άς μείνω στις πολύ βασικές και ελάχιστα αυτές βιβλιογραφικές επισημάνσεις, άποφεύγοντας τελείως τις πιο πρόσφατες, διότι ή έπιλογή θά ήταν πιο δύσκολη. Οί βιβλιογραφικές αυτές άναφορές ισχύουν, όπως γίνεται κατανοητό, και για τις έπόμενες παράγραφους.

τότητας από τους οίκουμηνικούς. Και τούτο, διότι όλα δείχνουν ότι δεν είναι δυνατόν να προκύψουν κατά την χρονική αυτή περίοδο πολιτικές ενώσεις, όμοσπονδιακά ή πολυεθνικά Κράτη, που να υπερβαίνουν, όμως, την υπάρχουσα ιστορική διάσταση της οίκουμηνικότητας. Η αντίληψη και το ιστορικό παράδειγμα της οίκουμηνικότητας αναδύθηκαν για πρώτη φορά με την Αυτοκρατορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου, την οίκουμηνική αυτή πολιτική ένωση έντελως διαφορετικών και αντίθετων πολιτισμών, τα Οίκουμηνικά Βασίλεια των Επιγόνων και την Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.

Από την στιγμή που η ανθρωπότητα γνωρίζει την οίκουμηνικότητα ως τρόπο αντίληψης της πολιτικής και οικονομικής οργάνωσης των κοινωνιών, οι οίκουμηνικοί θεοί αποκτούν την ισχυρότερη θέση μεταξύ όλων των άλλων θεών: έθνικών και φυλετικών, τοπικών, πολιούχων και ένδεχόμενα οικογενειακών. Στην ιστορική αυτή φάση, όπου το σχήμα αντίληψης, σκέψης και πράξης, αλλά και ισχυρότατη ιστορική συνθήκη, «οίκουμηνικός», αλλάζει πολιτικές μορφές και περιεχόμενο, οι οίκουμηνικές θρησκείες, οι θρησκείες δηλαδή των οίκουμηνικών θεών δεν έχουν ισχυρούς αντιπάλους. Οι όποιεςδήποτε νέες μορφές οίκουμηνικών θεών και θρησκειών μάλλον θα είναι παραλλαγές των υπάρχόντων.

Τούτο σημαίνει, ότι η συνεχής, αναπόφευκτη όμως, ιστορική ανασύνθεση και μετασχηματισμός των οίκουμηνικών θρησκειών και η συνεχής ανασύνθεση ή μετασχηματισμός των εικόνων, μέσω των οποίων αποκρυσταλλώνονται οι οίκουμηνικοί θεοί θα καταλήγει πάντοτε σε νέους οίκουμηνικούς θεούς. Το συμπέρασμα στο οποίο οφείλω να καταλήξω, είναι ότι οι μεγάλες οίκουμηνικές θρησκείες του Χριστιανισμού και του Ισλάμ, όπως και οι θρησκείες της Ανατολής, τις όποιες όνομάζουμε του «παραδείγματος», όπως είναι ο Βουδισμός, δεν κινδυνεύουν να χάσουν την ισχύ και την θέση τους εξ αιτίας της ανάδυσης κάποιων έντελως νέων

συνθετότερων νοητικά και νοηματικά θεών και θρησκειών.

Δέν θεωρώ, δηλαδή, ότι υπάρχει ή δυνατότητα ανάδυσης κάποιας νέας μορφής πολιτικής ένωσης ή κρατικής οντότητας μεγαλύτερης πολιτικής συνθετότητας και έκτασης από αυτές που όνομάστηκαν οίκουμηνικές. Η Ευρωπαϊκή Ένωση, και όταν ακόμη ένοθεϊ σέ ένιαίο όμοσπονδιακό κράτος, δεν θα αποτελεϊ παρά έναν οίκουμηνικό κρατικό θεσμό. Δέν θεωρώ συνεπώς ότι είναι δυνατόν να αναπτυχθούν ιστορικές, πολιτικές και οικονομικές συνθήκες ικανές να λειτουργήσουν ως συνθήκες του πιθανού, ώστε να είναι δυνατόν να προκύψουν θεοί και θρησκείες μεγαλύτερης πολιτικής και νοηματικής συνθετότητας, μέσα στις όποιες θα απορροφηθούν οι υπάρχουσες οίκουμηνικές. Η παραμονή συνεπώς στην ιστορία των υπάρχόντων οίκουμηνικών θεών και θρησκειών θα εξαρτηθεϊ από την δυνατότητα τους να ανταποκριθούν στις μεγάλες μεταβολές που συντρέχουν στην ιστορία της ανθρωπότητας, κατά την ιστορική αυτή φάση της νέας ένοποίησης του κόσμου. Θεωρώ, με άλλα λόγια, ότι ή νέα μορφή παγκοσμιοποίησης που συντρέχει στο παρόν δέν πρόκειται να μεταβάλει την κυρίαρχη αντίληψη της οίκουμηνικότητας. Υπενθυμίζω, επίσης, πώς ήδη πριν από την παρούσα ιστορική στιγμή ο κόσμος είχε παγκοσμιοποιηθεϊ με άλλους τρόπους και πιο πριν.

Το μέλλον, δηλαδή, των μεγάλων παραδοσιακών Χριστιανικών και Ισλαμικών θρησκειών, όπως άλλωστε πάντρησα και στην παράγραφο με τίτλο «Ένα σκληρό έρώτημα», εξαρτάται κυρίως από την δυνατότητα τόσο των δεξιοτεχνών της σκέψης και του λόγου, των ιερέων και των θεολόγων κάθε παιδείας, των επαγγελματιών δηλαδή της θρησκείας, όσο και των καθημερινών ανθρώπων, όχι μόνον να κατανοήσουν τις ιστορικές αλλαγές που συνεβήσαν και συμβαίνουν στις κοινωνίες τους, αλλά να αναλάβουν συνειδητά την ριζική ανανέωση της θρησκείας τους. Δέν θα υπάρξουν ιστορικές συνθή-

κες μεγαλύτερης έμβελειας, ικανές να ανατρέψουν τον σκληρό νοηματικό πυρήνα της οικουμενικότητας, που άποτελεί το βαθύτερο πολιτικό, οικονομικό και ιστορικό περιεχόμενο των παρόντων οικουμενικών θεών και θρησκειών.²²

Στο σημείο αυτό, θα ήθελα να επισημάνω μία διαπίστωση, ή οποία άποτελεί ένα έντελως βέβαιο πλέον συμπέρασμα της παρατήρησης και της έρευνας, και ή οποία, όπως όλα δείχνουν, άγνοείται σχεδόν τελείως από την θεολογική σκέψη και την πλειονότητα των σύγχρονων θεολόγων, ιεραρχών και ιερέων του Όρθόδοξου Έλληνικού Χριστιανισμού, τουλάχιστον ως προς την ιστορική και πολιτική της βαρύτητα. Γεγονός, βέβαια, που το θεωρώ φυσικό για τους τρόπους σκέψης και πράξης της θεολογικής αναζήτησης. Και ή διαπίστωση αυτή είναι ή ακόλουθη. Άνάμεσα στις κεντρικές λατρευτικές αντίληψεις ή τα δόγματα μίας οποιασδήποτε θρησκείας, ανάμεσα δηλαδή στον ζωτικό πυρήνα μίας θρησκείας και στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, υπάρχουν πολυσύνθετα πλέγματα χιλιάδων άλλων αντίληψεων και πεδία σκέψης και πράξης, μικρότερης έμβελειας, που επιδέχονται την οποιαδήποτε τροποποίηση, και επιτρέπουν την ριζική ανασύνθεση όλκληρής της θρησκείας, δίχως να μεταβάλλεται ό ζωτικός έσωτερικός της πυρήνας; ή νοητική, νοηματική και πολιτική εικόνα του θεού.

Πρόκειται για τις ανάποευκτες έρμηνείες και άναερμηνείες που προκύπτουν, έξ αίτίας της ένταξης των ανθρώπων σε έντελως διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, τάξεις και κοινωνίες, και στην έντελως διαφορετική

22. Την νοητική, νοηματική και πολιτική άξία και έμπλοκή του σχήματος σκέψης και πράξης «οικουμένη» και «οικουμενικός», σε σχέση με τις συνθήκες ανάδυσης και θεμελίωσης των πρώτων χριστιανικών κινημάτων στην Έλληνίζουσα Μεσόγειο και στην τελική κυριαρχία του Τριαδικού Θεού, μελέτησα και επεξεργάστηκα για πρώτη φορά στο Τρίτο Μέρος της Διδακτορικής μου Διατριβής: *Contribution à une Appréhension du Rapport entre Politique et Religion et l'Émergence du Christianisme*, Paris, 1987, σελ. 421 κ. έξ.

νοητική και πράκτική ζωή που άναπτύσσουν μέσα και διαμέσου αύτων. Οί άναερμηνείες, δηλαδή, οί όποιες παράγονται σε κάθε κοινωνία, έξ αίτίας της διαφορετικής πολιτικής και άλλης κοινωνικής παιδείας των ανθρώπων, που άνήκουν σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες και τάξεις, και κατά τις διαφορετικές φάσεις της μακρόχρονης ιστορίας της, άρκετές φορές είναι τόσο σημαντικές ώστε θα μπορούσα να πώ ότι δίνουν την έντύπωση, έστω με κάποια ύπερβολή, ότι άποτελούν έντελως διαφορετικές θρησκευτικές εκφάνσεις ή ιστορικές διαστάσεις του ίδιου δόγματος. Και όμως το δόγμα παραμένει το ίδιο.

Η συνθετότητα, επί παραδείγματι, των αντίληψεων, οί έκλεπτυσμένες αναλύσεις, ή έμβάθυνση των νοημάτων, ή άφαιρετικότητα των νοητικών σχημάτων, οί γενικεύσεις και οί άλλεπάλληλες εξειδικεύσεις, όπως και οί πολυποίκιλοι χρωματισμοί των βιωμάτων, του τρόπου με τον όποιο άνασυνθέτουν και ζούν συνεχώς τα μέλη μίας ομάδας άκαδημαϊκών Έλλήνων θεολόγων την Έλληνική Όρθοδοξία, όχι μόνον δίνει την έντύπωση, άλλα και άποτελεί μία έρμηνευτική έκφραση και ιστορική διάσταση, που σίγουρα απέχει πολύ από την άμεσότητα της σχεδόν πρακτικής πίστης και κατανόησης των δογμάτων από την τάξη των Έλλήνων άγροτών κατά την ίδια περίοδο. Σε καμία περίπτωση όμως δεν θα ισχυριζόμουν ότι ή πίστη των μεν είναι γνησιότερη ή άληθινότερη των δε, ούτε πως πρόκειται για διαφορετικές θρησκείες. Το αντίθετο μάλιστα, πρόκειται για το γεγονός που διαπιστώνω ως « άναερμηνεία », έξίσου « όρθόδοξη » με τις άλλες « όρθόδοξες » άναερμηνείες, της μίας σύγχρονης Έλληνικής Όρθοδοξίας. Και δεν πρόκειται για ρητορικό λογοπαίγνιο.

Η παρουσία, λοιπόν, των διαφορετικών αύτων, των τόχρωνων όμως, έρμηνειών άποτελεί μία πρώτη και άδιαμφισβήτητη άπόδειξη των τρομακτικών δυνατότητων άνασύνθεσης και άνανέωσης των θρησκειών στον χώρο και στον χρόνο, δίχως να μεταβάλλεται ό ζωτικός

τους πυρήνας, και αυτό που ή θεολογία ονομάζει Αιώνια Ἀλήθεια.²³

Τὸ ἴδιο βέβαια αὐτὸ γεγονός, ἡ συνεχής, δηλαδή, «ταξικὴ ἀναεργητεία», εἶναι δυνατόν νὰ ἀφορᾷ μία ὁλόκληρη κοινωνία συνολικά ἢ μία ὁμάδα κοινωνιῶν, διαμέσου τῆς κίνησος τοῦ χρόνου καὶ τῆς ἱστορίας, ἀπὸ τὴν μία ἱστορικὴ περίοδο στὴν ἄλλη. Τὸ γεγονός, δηλαδή, τῆς ἀναεργητείας τῶν ζωτικῶν δογμάτων μίας κυριαρχῆς θρησκείας εἶναι δυνατόν νὰ συμβαίνει ἀπὸ τὴν μία ἱστορικὴ περίοδο στὴν ἄλλη καὶ νὰ ἀφορᾷ ὁλόκληρη τὴν κοινωνία, καὶ τοῦτο δίχως νὰ ὑφίστανται τὰ δόγματα κάποια τροποποίηση. Εἴναι, δηλαδή, δυνατόν νὰ συμβαίνει τὸ ἐξῆς. Ἀπὸ τὴν μία πλευρά, νὰ λαμβάνουν χώρα στοὺς κόλπους μίας κοινωνίας ριζικὲς μεταβολὲς τῶν ἀντιλήψεων καὶ τρόπων σκέψης καὶ πράξης τόσο στὰ πεδία τῆς παραγωγῆς ἀγαθῶν, τῆς ἐξουσίας καὶ τοῦ ἐλεύθερου χρόνου, καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὁ ζωτικὸς πυρήνας τῶν δογμάτων τῆς ἀρχουσας θρησκείας νὰ μένει σχεδὸν ἐντελῶς ἀνέπαφος. Αὐτὸ πὺ στὴν περίπτωση αὐτὴ μεταβάλλεται ἀναμφισβήτητα εἶναι ὁ μεγάλος ἀριθμὸς τῶν ἀντιλήψεων καὶ τῶν τρόπων σκέψης καὶ πράξης, μέσω τῶν ὁποίων κατάνοοῦνται καὶ ἐρμηνεύονται στὴν πράξη καὶ βιωματικά τὰ δόγματα στοὺς κόλπους τῶν πολλαπλῶν διαφορετικῶν πεδίων παραγωγῆς ἀγαθῶν, ἐξουσίας καὶ ἐλεύθερου χρόνου τῆς κοινωνίας.

Τοῦτο σημαίνει ὅμως, ὅτι ἀκόμη καὶ ὁ ριζικὸς μετασχηματισμὸς μίας κοινωνίας ἐπιτρέπει στὴν οποιαδήποτε λατρευτικὴ ὀρθοδοξία νὰ διατηρήσει τὸν ἀρχικὸ δογματικό της πυρήνα, ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρά, καὶ νὰ ἀνανεωθεῖ πλήρως, ἀπὸ τὴν ἄλλη. Τὸ ἐμπόδιο στὴν ἀνανέωση αὐτὴ εἶναι οἱ παγιωμένες ἐξουσιαστικὲς ἱεραρχίες, οἱ ὁποῖες,

23. Πέραν αὐτοῦ, βέβαια, μπορῶ κάλλιστα νὰ διαπιστώσω τὴν ἱστορία τῶν δογμάτων, ὅχι δηλαδή μόνον τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους σχηματίσθηκαν καὶ διατυπώθηκαν, ἀλλὰ καὶ τὴν μεταβολὴ τους στὴν πορεία τῆς ἱστορίας. Ἐκεῖνο πὺ μὲν σχετικὰ ἀμετάβλητο εἶναι ἡ νοητικὴ, νοηματικὴ καὶ πολιτικὴ ἀντίληψη ἢ εἰκόνα τοῦ θεοῦ, αὐτὸ πὺ ὀνόμασα ζωτικὸ πυρήνα τῆς κάθε θρησκείας. Οἱ μεταβολὲς τῆς κεντρικῆς ἀντιλήψης τοῦ θεοῦ εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι σημαντικὲς, ἀλλὰ συνήθως ἀπαιτοῦνται περισσότεροι αἰῶνες.

ὅπως καὶ κάθε ἄλλη θεσμικὴ ἐξουσία, φοβούμενες μήπως χάσουν τίς μεγάλες πρακτικὲς καὶ πολιτικὲς ἐξουσίες πὺ διαθέτουν, συνθλίβονται στὸ τέλος ἀπὸ τὴν τρομακτικὴ δύναμη τῆς μεταβολῆς καὶ τῆς δημιουργίας, τὴν ὁποία ἀναπτύσσουν, οὕτως ἢ ἄλλως, οἱ κοινωνίες τοῦ ἀνθρώπου, ἔτσι πὺ στὸ τέλος οἱ ἱεραρχίες αὐτὲς ἀπορροφούνται καὶ μετατρέπονται σὲ ἱστορικὸ ὑλικὸ γιὰ τίς νέες θρησκείες.

Ἡ ἱστορία ἄλλωστε τοῦ πρώτου Χριστιανισμοῦ, τοῦ τρομακτικοῦ αὐτοῦ ρεύματος τῶν πολυάριθμων, ἀνομοιομορφῶν οὐσιαστικά, κινήματων λατρείας καὶ πίστεως στὸν Χριστὸ τῶν πρώτων αἰώνων, ὅπως καὶ ἡ ἀνάδυση τῆς κάθε θρησκείας ἄλλωστε, ἀποτελεῖ ἓνα ἄλλο παράδειγμα, τὸ ὁποῖο ἐνισχύει τὴν θέση μου αὐτὴ περὶ τῆς διατήρησος τοῦ πυρήνα τῶν δογμάτων καὶ τῆς ριζικῆς μεταβολῆς στοὺς τρόπους λατρείας καὶ πίστεως πὺ ἀναπτύσσονται οἱ πιστοὶ στὶς λατρευτικὲς ὁμάδες καὶ κοινότητες, στὰ κινήματα καὶ στὶς Ἐκκλησίες τὰ ὁποῖα ὁργανώνουν. Μόνον βέβαια πὺ, κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες, ὅπως ὅλοι μας πολὺ καλά γνωρίζουμε, δὲν ὑπῆρχαν σαφῆ δόγματα σχετικὰ τόσο μὲ τὰ πρόσωπα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ὅσο καὶ μὲ τὴν ὑπόστασή καὶ τὴν λειτουργία τῆς Ἐκκλησίας. Αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὑπῆρχε ἱστορικά, ἦταν διαφορετικὲς καὶ συγκρουόμενες μάλιστα μεταξὺ τοὺς μορφῆς λατρείας καὶ πίστεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Θεοῦ, κληρονομήμενες ἀπὸ ἀσαφῆς ἀντιλήψεις σχετικὰ μὲ τὰ πρόσωπα. Τους, πὺ ὅμως, παρ' ὅλα αὐτά, συνέθεταν στὸ σύνολό τους ἓνα πραγματικὰ ἰσχυρὸ θρησκευτικὸ κίνημα.

Τὰ πραγματικὰ πολλὰ Εὐαγγέλια, τὰ ἀναγνωρισμένα, τὰ μὴ ἀποδεκτὰ καὶ τὰ ἀπόκρυφα, ἀκόμη καὶ τὰ χαμένα, ὅπως καὶ τὰ οποιαδήποτε ἄλλα ἱερά κείμενα: οἱ δεκάδες ἐπὶ παραδείγματι «Ἀποκαλύψεις», ἢ καὶ οἱ συγγραφεῖς καὶ οἱ ὁμολογίες πίστεως τῶν πολλῶν καταπληκτικῶν συγγραφέων, μὲ τους ἀπίθανους διανοητικούς καὶ λατρευτικούς δρόμους ἀναζήτησος τοῦ ἀληθινοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, μαζί μὲ τὰ μεγάλὰ χριστιανικά κινήματα τῶν πρώτων αἰώνων (ὀνομάστηκαν δυστυχῶς

πολλά από αυτά αίρέσεις), δέν συνθέτουν παρά τήν πυρετώδη ζύμωση στο καμίνι τῆς μεσογειακῆς ἱστορίας. Μὲ τὴν συνεχῆ ροή αὐτῆς τῆς ἱστορίας, μετασχηματίσθηκαν ριζικά καὶ ἀφομοιώθηκαν στὸ συνεχῶς ἀναδυόμενο ἐντελῶς νέο κόσμο τῆς Μεσογείου, φυλές καὶ ἔθνοτες, αὐτοκρατορίες καὶ πολιτισμοί, διαφορετικὲς κοινωνικὲς τάξεις καὶ χιλιάδες ἐπὶ χιλιάδων δοῦλοι καὶ πτωχοὶ κάθε μορφῆς, καταπληκτικὲς λατρευτικὲς παραδόσεις καὶ θρησκείες, ἀλλὰ καὶ κυρίως μεγάλες ἑλληνικὲς φιλοσοφικὲς σχολές, μέσα καὶ διὰ μέσου τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας, πού μὲ τὴν ἐκκίνηση τοῦ 4ου αἰῶνα καὶ τὶς Οἰκουμενικὲς Συνόδους, κατέληξαν ὅτιν πρώτη ἀποσαφήνιση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Καὶ τοῦτο, βέβαια, μὲ τὴν θεμελιακὴ βοήθεια τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου, ὁ ὁποῖος, χρησιμοποιοῦντας συνειδητὰ τὴν θρησκεία ὡς μέσον ἰδεολογικῆς ἐνότητας τῆς πολιτικῆς του ἔνωσης-Αὐτοκρατορίας, ὁδήγησε στὴν πρώτη διοικητικὴ καὶ ἐξουσιαστικὴ ὁργάνωση τῆς Χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, καθ' ὁμοίωση βέβαια τῆς πολιτικῆς διοίκησης τῆς Αὐτοκρατορίας του.

Ἡ ἱστορία, ὅπως ἦταν ἐπόμενο, τῆς πυρετώδους ἀναζήτησης στὴν Μεσόγειο ἑνὸς οἰκουμενικοῦ Θεοῦ συνεχίστηκε: Μονοφυσитισμός, Μονοθελητισμός, Γνωστικισμός, Βογόμιλοι, κλπ. Καὶ στὴν συνέχεια ἀναδύθηκαν ἀναπόφευκτα οἱ μεγάλες Χριστιανικὲς Θρησκείες τῆς Ἀνατολικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς Μεσογείου, Ὁρθόδοξοι καὶ Καθολικοί, ὅπως καὶ Κόπτες καὶ ἄλλοι. Πῶς νὰ χωρέσουν οἱ ἄνθρωποι στὴν ψυχὴ τους μὴ τόσο μεγάλη Πολιτικὴ Ἐνωση-Αὐτοκρατορία, καὶ πῶς νὰ χωρέσουν ὡς ἄνθρωποι καὶ πολιτισμοὶ στοὺς κόλπους τῆς, ὅταν οἱ χεῖμαρροι τῶν λαῶν τῆς Ἀσίας ξεσποῦσαν στὴν Μικρὰ Ἀσία καὶ στὴν Βαλκανικὴ, στὴν Ἰταλικὴ Χερσόνησο καὶ στὴν Κεντρικὴ Εὐρώπη ἀσταμάτητα, ζητώντας τόπο, πολιτισμὸ καὶ Θεοὺς γιὰ νὰ ζήσουν. Πολλοὺς αἰῶνες μετὰ ἔρχεται τὸ Προτεσταντικὸ Κίνημα νὰ δώσει νέα ᾄθηση στὸ συνεχῆ μετασχηματισμὸ τῶν Χριστιανικῶν Θρησκειῶν καὶ νὰ προξενήσῃ μορφές ἀναστοχασμοῦ σὲ ὅλους τοὺς σκεπτόμενους χριστιανούς.

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΔΕΝ ΠΡΟΣΤΑΤΕΥΣΕ ΠΟΤΕ ΚΑΝΕΝΑΝ ΘΕΟ ΚΑΙ ΚΑΜΙΑ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Τὸ συμπέρασμα βέβαια ἀπὸ τὴν ἱστορία τῶν Χριστιανικῶν Θρησκειῶν ἐπιβεβαιώνει χωρὶς καμία ἀμφιβολία τὴν διαπίστωσή μου σχετικὰ μὲ τὴν συνεχῆ ἀναερμηνεία τῶν ζωτικῶν δογμάτων, πού θὰ μπορούσαν νὰ μείνουν σχετικὰ ἀκέραια κατὰ τὴν πορεία τῶν ριζικῶν μετασχηματισμῶν ὅλων τῶν κοινωνιῶν καὶ τῶν θρησκειῶν τους καὶ ὄχι μόνον τῶν Χριστιανικῶν. Καὶ ὁ ριζικὸς μετασχηματισμὸς ὅλων τῶν Χριστιανικῶν Θρησκειῶν θὰ συνεχιστεῖ δυναμικὰ στὸ παρὸν καὶ τὸ ἄμεσο μέλλον, ἀνεξάρτητα βέβαια ἀπὸ τὴν ὁποιαδήποτε ἀπόφαση καὶ συνεχῆ προσπάθεια ὅλων τῶν χριστιανικῶν ἱεραρχιῶν νὰ τὸν σταματήσουν.

Ἡ μόνη ἀπάντηση στὴν ἀνελέγη αὐτὴ δημιουργικὴ πορεία τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν θρησκειῶν, εἶναι νὰ ἀποφασίσουν ὅλοι οἱ ἐπαγγελματίες τῆς θρησκείας, καὶ γιὰ τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία τῆς Ἑλληνικῆς Ὁρθόδοξίας, νὰ ἐργαστοῦν ὑπὲρ μίας κάποιας ριζικῆς ἐσωτερικῆς ἀνανέωσης τόσο τῆς Ὁρθόδοξίας ὅσο καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Νὰ ἐπιχειρήσουν, δηλαδή, νὰ κατανοήσουν ποιὲς θὰ εἶναι οἱ πιθανὲς μεταβολές τῶν ἱστορικῶν συνθηκῶν καὶ τῆς ἀδιάκοπης ἀναζήτησης ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους νέων ἀποχρώσεων στὸ πρόσωπο τοῦ Θεοῦ, καὶ νὰ ἀπαντήσουν πρὶν ἄλλες οἰκουμενικὲς θρησκείες ἡ χριστιανικὲς αὐταρχικὲς καὶ ἐξουσιαστικὲς ἐσωτερικὰ κοινότητες, τάγματα καὶ σέκτες κατακερματίσουν σημαντικὰ τὸ σῶμα τῶν μεγάλων Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν. Οἱ κρατικὲς ἐξουσίες σὲ καμία περίπτωση δὲν θὰ μporέσουν, καὶ ἐὰν τὸ θελήσουν ἀκόμη, νὰ σταματήσουν τέτοιες μακροπρόθεσμες μεταβολές, ἀφοῦ καὶ οἱ ἴδιες τὶς ὑφίστανται, καὶ θὰ ἐπιχειροῦν, ὅπως καὶ ἐπιχειροῦν, νὰ τὶς χειραγωγήσουν μὲ βάση τὰ πολιτικὰ καὶ οἰκονομικὰ αἰτήματα καὶ συμφέροντα τῶν μετασχηματιζόμενων κοινωνιῶν.

Ἐνα εἶναι βέβαιο. Οἱ οἰκουμενικοὶ Θεοὶ θὰ ἐξακολουθήσουν νὰ εἶναι κυρίαρχοι καὶ δὲν κινδυνεύουν, ὅπως ὅλα δείχνουν, ἀπὸ τὴν ἀνάδυση νέων Θεῶν μεγαλύτερης

νοησιακῆς, νοητικῆς καὶ πολιτικῆς συνθετότητας. Οἱ Χριστιανικὲς Ἱεραρχίαι ὅμως, ἐφ' ὅσον τὰ ἐρωτήματα ἀφοροῦν πρὶν ἀπὸ ὅλα τὶς δυτικὲς κοινωνίες, θὰ κατορθώσουν νὰ κατανοήσουν τί γίνεται στὸν κόσμον καὶ νὰ θέσουν σὲ κίνηση μηχανισμοὺς καὶ ἀντιλήψεις ἀνανέωσης τῶν Ἐκκλησιῶν ἢ θὰ ἀναδιπλωθοῦν στὸν φοβισμό, στὸν φανατισμὸ καὶ στὸν σκοταδισμό! Τὰ ὑπόλοιπα θὰ γίνουν μόνον τοὺς μέσα ἀπὸ τὴν ἀκαταμάχητη ροὴ τῆς πραγματικότητος.

Ἡ ἱστορία δὲν προστάτευσε ποτὲ κανέναν θεόν.

III. Η ΚΑΤΑΛΗΞΗ

Ὅταν ξεκίνησα τὸ κείμενο αὐτὸ εἶχα τὴν πρόθεση νὰ εἶναι μικρότερο σὲ ἔκταση, ὥστε νὰ μπορέσω νὰ παρουσιάσω, σχετικὰ συνοπτικὰ, βέβαια, κάποιες ἀπὸ τὶς πολὺ βασικὲς σχέσεις μεταξὺ τοῦ πολίτη καὶ τοῦ πιστοῦ, ὅπως καὶ μεταξὺ τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς θρησκευτικῆς. Καὶ τοῦτο, βέβαια, ἀναπτύσσοντας τὸ ζεῦγος σχημάτων σκέψης καὶ πράξης ποὺ ἐπρόκειτο νὰ παρουσιάσω, ὅπως καὶ ἐπράξα, στὸ κεφάλαιο τῶν σχέσεων τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς θρησκείας, στὴν δεύτερη παράγραφο μὲ κεντρικὸ πεδίο ἔρευνας τὴν ἐξουσία. Τὸ κείμενο, ὅμως, ἔλαβε μεγαλύτερη ἔκταση καί, ἐξ αἰτίας τοῦ γεγονότος αὐτοῦ θὰ περιοριστῶ σὲ κάποιες πολὺ βασικὲς διαπιστώσεις καὶ θέσεις, μέσω τῶν ὁποίων θὰ ἐπιχειρήσω νὰ ἀποσαφηνίσω τὶς σχέσεις μεταξὺ πολιτικῆς καὶ θρησκευτικῆς ἐλευθερίας.

Ἐπισημαίνω, τέλος, ὅτι στὶς λίγες ὑποσημειώσεις τοῦ κειμένου δὲν ἐπιχειρῶ νὰ ἀποδώσω ὁλόκληρὴ τὴν βιβλιογραφία τῶν μελετῶν καὶ τῶν ἱστορικῶν κειμένων πάνω στὰ ὁποῖα στηρίζονται οἱ διαπιστώσεις, οἱ ὑποθέσεις καὶ οἱ θέσεις ποὺ ἐπεξεργάζομαι. Κάτι τέτοιο εἶναι ἀδύνατο, πολὺ περισσότερο γιὰ ζητήματα ὅπως τὰ παρόντα, τῶν ὁποίων ἡ μελέτη στηρίζεται σὲ πολυετὴ ἔρευνα σὲ διαφορετικὲς ἱστορικὲς περιόδους, περισσότερες κοινωνίες, καὶ διαφορετικοὺς κλάδους τῆς ἐπιστήμης. Ἐλπίζω ὅτι μία

ἐπόμενη πιὸ ὁλοκληρωμένη ἔκδοση τῆς μελέτης αὐτῆς θὰ ἀποζημιώσει τὸν ἀναγνώστη καὶ τὸν ἐρευνητὴ παρέχοντας ὅλη τὴν δυνατὴ βιβλιογραφία ποὺ χρησιμοποίησα.

Πολιτικὴ ἐλευθερία καὶ Θρησκευτικὴ ἐλευθερία

Πολιτικὴ ἐλευθερία: Θρησκευτικὴ ἐλευθερία:

Εἶναι σχέσεις συνεχοῦς
ἀνομέτηρης καὶ δημιουργίας
μέσα καὶ διαμέσου τοῦ
Συντάγματος καὶ τῶν Νόμων.

Ἡ δύναμη τῶν Θεῶν ἢ ἡ παντοδυναμία τῶν οἰκουμενικῶν καὶ μοναδικῶν Θεῶν δὲν ἐπιτρέπει καμία πραγματικὴ ἐλευθερία οὔτε σὲ σχέση μὲ τοὺς Θεούς, οὔτε μεταξὺ τῶν πιστῶν.

Ἄν πολιτικὴ εἶναι ὁ ἔλλογος συνδυασμὸς τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς δίκης, ὁ ἔλλογος δηλαδὴ συνδυασμὸς τῶν ὧσαν θὰ πρέπει νὰ ἀποφεύγουν οἱ ἄνθρωποι σὲ μία κοινωνία μὲ ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα θὰ πρέπει νὰ ἀποδίδουν ὅλοι σὲ ὅλους, ὥστε κάθε τοὺς σκέψη καὶ πράξη νὰ εἶναι σκέψη καὶ πράξη δικαιοσύνης, ἂν πολιτικὴ εἶναι ἡ συνεχῆς δημιουργία νόμων καὶ κανόνων, μέσφ τῶν ὁποίων ἀποτρέπεται ἡ βία καὶ ἀναπτύσσονται τρόποι σκέψης καὶ πράξης ποὺ ἐξασφαλίζουν τὴν εἰρηνικὴ συμβίωση καὶ τὴν ἐνότητα, τὴν ἐπιβίωση καὶ τὴν δημιουργικότητα, μὲ τελικὸ σκοπὸ τὸ ἀτομικὸ καὶ συλλογικὸ ἀγαθόν, ὅπως καὶ τὴν ἐνάρτη ζωῇ καὶ τὴν ὁλοκλήρωση ὅλων, τότε ἡ ἐλευθερία δὲν ἀποτελεῖ παρὰ ἓνα πολιτικὸ ἀγαθόν.²⁴ Ἐνα ἀγαθὸ τοῦ ὁποίου ἡ φύση, τὸ περιεχόμενόν του δηλαδὴ, εἶναι ἐξ ὁλο-

24. Ὁ ὁρισμὸς τῆς πολιτικῆς ποὺ παρουσιάζω ἐδῶ ἀποτελεῖ ἀνάγκη οὐσιαστικὰ τῆς πολιτικῆς, ὅπως τὴν ὀρίζει ὁ Πρωταγόρας, ἀλλὰ καὶ ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴν ἱστορία τῶν ἀρχαίων Ἑλληνικῶν πόλεων καὶ τῆς πορείας τοὺς, κυρίως τῆς πόλης τῶν Ἀθηναίων, πρὸς τὴν Δημοκρατία. Ἡ Δημοκρατία ὡς πολίτευμα καὶ ἡ ἐλευθερία ὡς τρόπος σκέψης καὶ πράξης καὶ

κλήρου πολιτικό, διότι άπορρέει άποκλειστικά και μόνον από την πολιτική.

Η έλευθερία, με άλλα λόγια, αναδύεται μέσα και διαμέσου της άναμέτρησης των ανθρώπων με σκοπό να επνοήσουν και να νομιμοποιήσουν τους τρόπους εիրηνικής, κατ' άρχάς, και ίσοροποιημένης, όσο τó δυνατόν περισσότερο, συμβίωσης. Αναδύεται, δηλαδή, μέσα και διαμέσου τούς συνεχούς συνδυασμού τής αιδούς και τής δίκης, τού αὐτοελέγχου και τού αὐτοσεβασμού, από την μία πλευρά, και τής άπόδοσης των όσων δικαιούνται όλοι οί άλλοι, από την άλλη, πού οδηγεί και καταλήγει στην συνεχή και άμοιβαία έν δικαιοσύνη συμβίωση: στην πολιτική δηλαδή συμβίωση, έπιβίωση και εύημερία, μέσω τής έπινόησης και τής άσκησης νόμων πού εξασφαλίζουν την έν άρετή όλολκήρωση όλων. Η άλλη όψη ή πλευρά τής έλευθερίας, όπως όλα δείχνουν, δέν μπορεί να είναι παρά ή δικαιοσύνη.

Η έλευθερία, συνεπώς, οί ποικίλες δηλαδή μορφές έλευθερίας, διότι ή έλευθερία ως μορφές καθημερινής πράξης και μόνον αναπτύσσεται και άποκρυσταλλώνεται, αναδύεται ως μορφές συνεχούς δημιουργίας, μέσα και διαμέσου τής κάθε σχέσης τού ανθρώπου με τόν έαυτό του, τους άλλους και τόν σύμπαντα κόσμο. Ένυπάρχει άκόμη και

κυρίως ως περιεχόμενο κάθε ανθρώπινης σκέψης και πράξης, όπως και κάθε σωματικής, νοητικής, συναισθηματικής κατάστασης τού ανθρώπου, αναδύθηκαν, άποκρυσταλλώθηκαν και θεμελιώθηκαν, τόσο πολιτικά όσο και φιλοσοφικά, μέσω των συνεχών άναμετρήσεων, πολιτικών άντιπαράθεσεων και συγκρούσεων οί όποιες άναπτύχθηκαν στην πόλη των Αθηναίων. Τά «Πολιτικά» και ή «Πολιτεία των Αθηναίων» τού Αριστοτέλη, ό «Πελοποννησιακός Πόλεμος τού Θουκυδίδη» και οί πολυάριθμες μελέτες πού άκολούθησαν, άποτελούν τó πεδίο άντλησης των δεδομένων και των διαπιστώσεων πού μού έπέφεραν να προβώ στην προσέγγιση αυτή τής πολιτικής. Οί προσωπικές μου μελέτες και δημοσιεύσεις σχετικά με την άρχαία Ελλάδα έπικεντρώθηκαν κυρίως στις σχέσεις τής πολιτικής και θρησκείας και τής έλλογης σκέψης και τού μύθου. Έντελως ένδεικτικά, μία άπ' αυτές, Α. Παπαρίζος, «Λόγος, και Θρησκεία ως Πολιτική Κοσμογονία», στόν συλλογικό τόμο, έπιμ., Γ. Βλάχος, Α. Μάνεσης, Η Αθηναϊκή Δημοκρατία, Ακαδημία Αθηνών, 1995, σελ. 151-193.

στις πιο άτομικές και βαθύτατα προσωπικές σχέσεις τού ανθρώπου με τόν έαυτό του.²⁵

Αν έτσι άποκρυσταλλώνεται ή κάθε συγκεκριμένη έλευθερία, τούτο σημαίνει πως βασική της προϋπόθεση είναι ή σχετική ίσοτιμία και ίσοδυναμία μεταξύ όλων εκείνων πού σε μία κοινωνία έπιδιώκουν και άπολαμβάνουν τις άναγνωρισμένες, νομοθετημένες ή μή, και συνεώς καλλιεργούμενες μορφές έλευθερίας. Τούτο σημαίνει, έπίσης, ότι ή οποιαδήποτε μορφή έλευθερίας καθίσταται όμεσα έπισηφαλής ή και άδύνατη, όταν τó ένα άπό τά συνεχόμενα σε σχέση πρόσωπα παρουσιάζει και διαθέτει πραγματικά άνώτερες δυνάμεις, τέτοιες ώστε να τού επιτρέπουν να καθορίζει τόσο τó πεδίο όσο και τούς κανόνες συνάντησης και συμβίωσης.

Οί θεοί και πολύ περισσότερο οί οίκουμενικοί θεοί διαθέτουν άπερίοριστες δυνάμεις σε σχέση και έναντι των ανθρώπων. Έναντι και σε σχέση δηλαδή με τούς θεούς δέν είναι δυνατόν να άναπτυχθεί και να βιωθεί άπό τούς ανθρώπους καμία μορφή πραγματικής έλευθερίας. Η έλευθερία στις περιπτώσεις αυτές είναι τρόποι σκέψης και πράξης πού οί θεοί, οί ίδιοι και μόνον, επιτρέπουν στους ανθρώπους, και οί άνθρωποι δέν δύνανται ούτε να τούς κρίνουν και να τούς άμφισβητήσουν, άλλα και ούτε να τούς τροποποιήσουν ή να προτείνουν άλλους. Άλλωστε, πώς είναι δυνατόν να είναι οί άνθρωποι έλεύθεροι έναντι των υπερφυσικών δυνάμεων και των θείων όντοτήτων, όταν ή πρωταρχική μαζί τους σχέση δέν μπορεί να είναι παρά σχέση λατρείας και έξευμενισμού, προσευχής και ύπακοης; Καμία ίσότητα και ίσοδυναμη σχέση άμοιβαίου σεβασμού και άπόδοσης κοινών και άμοιβαίων ύποχρεώσεων και δικαιωμάτων δέν είναι δυνατή με τις ύπερφυ-

25. Σχετικά με τούς τρόπους ανάδυσης και τó περιεχόμενο τής έλευθερίας στις κοινωνίες τού ανθρώπου, βλ. τά πρώτα κεφάλαια τής έργασίας μου, Η Έλευθερία ένώπιον τού Θανάτου, Αθήνα, Έλληνικά Γράμματα, 2000. Στο κείμενο ό άναγνώστης θα βρει σειρά βασικών κειμένων με άντικείμενο την έλευθερία.

σικές δυνάμεις. Σε σχέση με τους θεούς, με άλλα λόγια, οι άνθρωποι δεν έχουν ελευθερίες, παρά εκείνες που οι θεοί τους παραχωρούν. Και συνεπώς δεν αποτελούν ελευθερίες, αλλά μορφές εξουσίας των θεών πάνω στους ανθρώπους.

Όλες λοιπόν οι πραγματικές ελευθερίες είναι από την φύση τους πολιτικές. Οι οικονομικές και οι ιδεολογικές, οι προσωπικές, οι οικογενειακές και του ελεύθερου χρόνου, όπως επίσης και όλες εμφανίζονται ως θρησκευτικές ή αναπτύσσονται μέσα και διαμέσου της πίστης σε όλες τις μορφές συνάντησης, οργάνωσης και συμβίωσης των οποίωνδήποτε πιστών στις ποικίλες θρησκευτικές ομάδες, κοινότητες και Εκκλησίες, είναι και αυτές, ως προς το βασικό τους περιεχόμενο, πολιτικές. Οι πιστοί είναι δυνατόν να εκλαμβάνονται άμοιβαία και να συμβιώνουν μεταξύ τους ως, κατ' αρχάς, ισότιμοι και ισοδύναμοι, στις θρησκείες εκείνες στους κόλπους των οποίων αναγνωρίζονται όλοι τους, αναπόφευκτα εικονικά και μόνον, ως ισότιμοι και ισάξιοι έναντι του θεού.

Στις θρησκείες αυτές, οι πιστοί δύνανται να αποδέχονται, και μόνον στις μεταξύ τους σχέσεις, λανθασμένα βέβαια, ότι είναι πραγματικά ελεύθεροι. Τοῦτο καταρρίπτεται στην πράξη, διότι, όπως διαπιστώνεται ιστορικά και εύκολα μάλιστα στις Χριστιανικές Θρησκείες, το πατριαρχικό παράδειγμα του Τριαδικού Θεού αποδεικνύεται ισχυρότερο ως προς την οργάνωση των Εκκλησιών, από το δόγμα της ισότητας των πιστών ενώπιον του Θεού. Ο κλήρος αναδεικνύεται ως πνευματική ήγεσία της Εκκλησίας των ισων(!), ή οποία μάλιστα λαμβάνει αρκετά συχνά έντελως αυταρχικές και απόλυτα εξουσιαστικές μορφές. Παράδειγμα αποτελεί η «δικαστική» εξουσία των Επισκόπων. Εάν στις θρησκευτικές ομάδες, κοινότητες και Εκκλησίες επικρατήσει πραγματικά η ισότητα, ή ισοτιμία και ή ίση αξία όλων των πιστών, δηλαδή ισόμενες σχέσεις και μορφές ελευθερίας, τούτο θα όφείλεται στην εφαρμογή και την άσκηση της αρχής της ισότητας και της ισοδυναμίας, ή οποία από την φύση της είναι πολιτική και δημοκρατική. Διότι μέσα και διαμέσου την

πολιτικής είναι δυνατόν και μόνον να αναδυθεί, να παγιωθεί και να άσκηθεί μία τέτοια αρχή.

Η τελευταία θρησκευτική ελευθερία που θεωρώ απαραίτητο να άποσαφηνίσω έδω στις πολύ βασικές της γραμμές, είναι εκείνη της ελεύθερης επιλογής του θεού και της ελεύθερης ένταξης στην οποιαδήποτε θρησκεία. Πρόκειται, δηλαδή, για δύο μορφές ισοτιμίας, ισονομίας και ίσης αξίας όλων των ανθρώπων. Πρώτο, μεταξύ όλων των πιστών, ανεξαρτήτως του θεού στον οποίο πιστεύουν, από την μία πλευρά, όπως και μεταξύ των οποίωνδήποτε πιστών και των άγνωστικιστών, των θειστών και των άθεων, από την άλλη. Και, δεύτερο, μεταξύ όλων των δογμάτων, των δοξασιών και των θρησκειών.

Όπως γίνεται άμεσα έμφανές, ή ελευθερία αυτή είναι έξ όρισμού πολιτική και καθορίζεται με βάση τους νόμους της Δημοκρατίας και του Κράτους, όταν σε μία κοινωνία κατοχυρώνεται ή πλήρης ανεξθρησκεία και ή ίση προστασία όλων των πιστών και όλων των θρησκειών, έφ' όσον ή ελευθερία της συνείδησης και της πίστης είναι από τα βασικότερα πανανθρώπινα και οικουμενικά δικαιώματα του ανθρώπου. Με πιο άπλά λόγια, τούτο σημαίνει ότι κανένας πιστός, σε όποιονδήποτε θεό και άν πιστεύει, δεν εκλαμβάνεται και δεν θεωρείται με κανέναν τρόπο άνώτερος ή καλύτερος, άληθινότερος ή πιο νομιμοποιημένος, ή άκόμη και πιο «δικός μας», από κανέναν άπλά έγκυρότερη θέση από καμία άλλη, από πλευρά άνθρώπινης και πολιτικά ήθικης ύπόστασης.

Αυτό βέβαια σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει, έπί-ιστορική πορεία και προσφορά μίας Εκκλησίας σε μία κοινωνία σε σχέση με κάποιες άλλες. Και σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να άγνοείται ότι ή ιστορία μίας θρησκείας και μίας Εκκλησίας είναι δυνατόν να είναι βαθιά συνδεδεμένη με όλες τις σημαντικές ιστορικές στιγμές της ίδιας κοινωνίας, όπως έπί παραδείγματι ή Έλληνική Όρ-θοδοξία με την ιστορία της ελληνικής κοινωνίας.

Ο θρησκευτικός πατριωτισμός όμως, από την άλλη πλευρά, είναι ή άρνηση της θρησκευτικής ελευθερίας, την οποία εξασφαλίζουν μόνον τα δημοκρατικά Κράτη, οι πολιτικοί νόμοι και τα δικαιώματα του ανθρώπου. Ο θρησκευτικός πατριωτισμός, δηλαδή, είναι ή άρνηση του θρησκευτικού ανθρωπισμού, και ή μετατροπή της θρησκείας σε έθνική πατριωτική ιδεολογία. Στην περίπτωση αυτή, ή οποιαδήποτε Έκκλησία, χριστιανική ή άλλη, δεν μετατρέπεται απλά και μόνον σε έθνική Έκκλησία, αλλά σε ιδεολογικό, και καταπιεστικό μάλιστα μερικές φορές, μηχανισμό του Κράτους. Οί πολεμικές θρησκευτικές ίσχες είναι ή επόμενη αυτονόητη φάση. Ο πόλεμος στους έθνιστους προβάλλει πολύ πιο εύκολα από όσο μπορεί κανείς να φανταστεί. Ένα βλέμμα σε οποιαδήποτε ιστορική περίοδο ή και στην τρέχουσα άρκει.

Κλείνοντας αναγκαστικά εδώ, όφειλω να έπιστημάνω τα έξής. Οί πιθανές μορφές σύνθεσης, αντιπαράθεσης και συνεπώς συνύπαρξης των ελευθερίων που ανέλυσά στις πολύ βασικές τους γραμμές στην παρούσα παράγραφο, είναι πραγματικά πολλές, όπως και πραγματικά πολλές είναι οί συγκεκριμένες μορφές με τις οποίες παρουσιάστηκαν και συντέθηκαν στην ιστορία τόσο στις κοινωνίες της Εύρώπης όσο και στις ΗΠΑ.²⁶ Βέβαια, ή πλήρης παρουσίαση της μελέτης όλων αυτών των ζητημάτων θα απαιτούσε πραγματικά πολύ μεγαλύτερο χώρο από όσον χρησιμοποιήσα μέχρι εδώ.

26. Στοιχειώδης, μένω σε δύο αναφορές, K. Marx, *A propos de la question juive*, Paris, Aubier, 1971, A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981.

ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΜΠΙΣΤΟΣΥΝΗ ΣΤΟΥΣ ΘΕΣΜΟΥΣ. ΔΙΑΦΑΙΝΟΜΕΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ

Θεώνη Σταθοπούλου,
Δρ. Κοινωνιολογίας - Κύρια Έρευνήτρια,
Έθνικού Κέντρου
Κοινωνικών Έρευνών.

Εισαγωγή*

Η ανάλυση του θρησκευτικού φαινομένου στη δημόσια ή την ιδιωτική έκδοχή του παρουσιάζει σήμερα μεγάλο ενδιαφέρον τόσο έπειδή οδηγεί σε έπανεξέταση τα κυρίαρχα παραδείγματα για την έκκοσμίκευση και τη νεωτερικότητα, όσο και έπειδή άποτελεί μία ύψη της μεταβαλλόμενης ευρωπαϊκής ταυτότητας. Οί εξελίξεις στον ευρωπαϊκό χώρο μετά την πτώση του τείχους, ή αύξηση της μετανάστευσης και ή ένταξη νέων Χωρών στην Ευρωπαϊκή Ένωση όδήγησαν σε νέους προβληματισμούς σχετικά με το μέλλον της Εύρώπης¹ και σηματοδότησαν

* Τό κείμενο αυτό άποτελεί μέρος της εισήγησης με τίτλο «Aspects of religiosity in Greece and Europe», που παρουσιάστηκε στο 28ο Συνέδριο της SISR (International Society for the Sociology of Religion), Zagreb, Croatia (18-22 July 2005).

1. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτών των προβληματισμών ήταν το γαλλικό και δαλλανδικό «δχ» στο δημοψήφισμα για την άποδοχή της νέας

ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ, ΗΛΙΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗΣ

ΘΡΗΣΚΕΙΑ, ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ, ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Η ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΑΓΩΓΗ
ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΣΧΟΛΕΙΟ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ
ΑΝΤΩΝΗΣ ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΑΠΑΓΟΡΕΥΕΤΑΙ η αναδημοσίευση και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη, σύμφωνα με τον Ν. 2121/1993 και τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυρωθεί με τον Ν. 100/1975).

Το βιβλίο τυπώθηκε σε χαρτί
Ελεγχόμενης Καλλιέργειας Δέντρων (fsc)

1η έκδοση: Σεπτέμβριος 2011

Πολύκαρπος Καραμούζης, Ηλίας Αθανασιάδης, *Θρησκεία, εκπαίδευση, μετανεωτερικότητα – Η Θρησκευτική Αγωγή στο σύγχρονο σχολείο*

© 2011, Εκδόσεις Κριτική ΑΕ

Εκδόσεις Κριτική
Κεντρική διάθεση: Γκυιλόφορδου 3, 104 34 Αθήνα, τηλ.: 210 82 11 470
e-mail: biblia@kritiki.gr
www.kritiki.gr

ISBN 978-960-218-743-2

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η βασική ελευθερία του ανθρώπου «να πιστεύει σ' έναν κάποιο θεό ή σ' ένα κάποιο απρόσωπο ανώτερο ή και μεταφυσικό ον», «να πιστεύει σε δύο ή τρεις διαφορετικούς ταυτόχρονα θεούς» ή «να αλλάζει το θεό στον οποίο πιστεύει», «να είναι θεϊστής ή άθεος», «αγνωστικιστής», απλώς και μόνο, ή και «να στρέφεται κοσμοθεωρητικά εναντίον της οποιασδήποτε πίστης στους θεούς», με τον ίδιο τρόπο που οι πιστοί όλων των θρησκειών δικαιούνται να διακηρύσσουν την πίστη τους, ή και, τέλος, «να βρίσκεται σε μια συνεχή αναζήτηση», αποδεχόμενος ίσως και τις πιο απίθανες ιδέες περί θεών, οντοτήτων και πνευμάτων, ελευθερία η οποία προβάλλει πλέον ως ένα από τα πιο θεμελιώδη δικαιώματα και αγαθά όλων των ανθρώπων και όλων των πολιτισμών, δεν αποτελεί μόνον μια οικουμενική και πανανθρώπινη αλήθεια, αλλά εγείρεται και ως μια «επιταγή», τόσο πολιτισμική και ιδεολογική όσο και, κυρίως, πολιτική και αναπόφευκτα εκπαιδευτική.

Εάν, όπως εδώ και πολλά χρόνια υποστηρίζω, η ανθρωπότητα εισέρχεται σε μια νέα Ελληνιστική Περίοδο (δεν έχουμε, τουλάχιστον στην ιστορία του δυτικού κόσμου, άλλη ανάλογη περίοδο συνολικής συνάντησης πολιτισμών, ώστε να συγκρίνουμε και να μελετήσουμε το αναπόφευκτο γεγονός που ονομάζουμε «παγκοσμιοποίηση»), η οικονομική, πολιτική και ιδεολογική συνεργασία των κοινωνιών, των πολιτισμών και των ενώσεων κρατών όχι μόνον απαιτεί αλλά και επιβάλλει τον αμοιβαίο οικουμενικό σεβασμό της πλήρους θρησκευτικής ελευθερίας. Και η πλήρης θρησκευτική ελευθερία είναι δυνατόν να γίνει παγκόσμια σεβαστή μόνο μέσα από την καλή γνώση των μεγάλων ισχυουσών θρησκειών, των ιστορικών και νεκρών θρησκειών, αλλά κυρίως μέσα από την κατανόηση των διαφορετικών μεταξύ τους βιωμάτων και ανθρώπινων σχέσεων, που είναι η «πίστη» και το οποιοδήποτε «θρησκευτικό συναίσθημα», η «θρησκευτική συνείδηση», και αυτό που

από τις κοινωνικές επιστήμες ονομάστηκε «θρησκευτικότητα». Διότι, παρόλο που οι άνθρωποι θεωρούμε ότι γνωρίζουμε και κατανοούμε τη λογική και το νόημα, το περιεχόμενο δηλαδή των βιωμάτων αυτών και τη διαφορετικότητά τους, είναι βέβαιο ότι οι συγχύσεις είναι τεράστιες και πολύ συχνά οδηγούν σε τυφλές προσωπικές και συλλογικές αντιπαραθέσεις και συγκρούσεις.

Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι η σιωπηλή και μόνον αποδοχή από τους πιστούς των θρησκειών πως η δική τους πίστη είναι η μόνη πραγματικά αληθινή δημιουργεί άρρητες αποστάσεις και άδηλο, κατ' αρχάς, αποκλεισμό όλων των υπολοίπων, και θέτει τη βάση και την απαρχή μιας σιωπηλής, αλλά ισχυρής και αδιάλλακτης αντίληψης, πάνω στην οποία εύκολα θα στηριχτούν αισθήματα ριζικής διαφορετικότητας και αποξένωσης, επιθετικότητας, εχθρότητας και φανατισμού. *Η μία και μοναδική αλήθεια είναι δυστυχώς ασυμβίβαστη με όλες τις άλλες μοναδικές αλήθειες. Και τις μοναδικές αλήθειες μόνον οι θρησκείες τις υποστήριξαν και τις υποστηρίζουν ακόμη και σήμερα, μερικές φορές μάλιστα με ιδιαίτερη έμφαση και ένταση.*

Η επιστήμη και η πολιτική, αντίθετα, οι οποίες ποτέ δεν υποστήριξαν ότι αποτελούν ή κατέχουν τη μοναδική αλήθεια, ακόμη κι όταν δήλωναν ή και δηλώνουν θεϊκή καταγωγή, πάντοτε κλήθηκαν και θα καλούνται στην ιστορία να απαντήσουν και να περιορίσουν τις θρησκείες, οι οποίες δυστυχώς σπάνια, όπως βεβαιώνει η ιστορία, περιορίσαν από μόνες την εξουσία τους, όταν έγινε ισχυρή και, σε κάποιες περιπτώσεις μακρόχρονα, καταστροφική. Η επιστήμη και η πολιτική αντλούν την ισχύ τους κατ' αρχάς από την εμπειριστατωμένη και καταδεικτική γνώση, η πρώτη, και από την ισχυρή και ευρύτατα εμπεδωμένη κοινή λογική, η δεύτερη, όταν δεν συμβουλευούνται η μια την άλλη, πράξη στην οποία επιδίδονται σταθερά τόσο από συνήθεια όσο και από την αδυναμία να αντιμετωπίσουν η καθεμιά μόνη της τις προκλήσεις της ιστορίας. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει, ότι πολύ συχνά η πολιτική, όπως και η θρησκεία άλλωστε σχεδόν μόνιμα, δεν επεδίωξαν και δεν επιδιώκουν να περιορίσουν και να καταστείλουν την επιστήμη, μόνο και μόνο εξαιτίας του φόβου των υπεύθυνων αρχόντων και κυβερνώντων ότι τα ευρήματα των επιστημών ενδέχεται να μεταβάλουν την ισχύουσα τάξη πραγμάτων, και, συνεπώς, των πολιτικών και θρησκευτικών ισορροπιών.

Μόνον οι θρησκείες, όμως, έχουν ισχυριστεί στο παρελθόν και ισχυρίζονται ακόμη και σήμερα ότι κατέχουν όλη την αληθινή γνώση και ότι

μπορούν να αναλάβουν και να οργανώσουν με επιτυχία από μόνες τους όχι μόνο την προσωπική ζωή των ανθρώπων αλλά και τα πολιτικά και κοινωνικά συστήματα των κοινωνιών. Μόνον οι θρησκείες, δηλαδή, διακήρυξαν ότι κατέχουν όλες τις γνώσεις που είναι δυνατόν να διαθέτουν οι άνθρωποι και ότι μπορούν να αναλάβουν και την πολιτική διακυβέρνηση των κοινωνιών τους. Όσες φορές, αντίθετα, η επιστήμη και η πολιτική υποστήριξαν ότι κατέχουν, πέραν των άλλων, και τη μοναδική αλήθεια, μετατράπηκαν σε τραγικές και αρκετά συχνά καταστροφικές δυνάμεις θρησκευτικού χαρακτήρα, αρνούμενες ουσιαστικά την ιστορική και κοινωνική τους προέλευση, φύση και δημιουργικότητα.

Εάν έλεγα ότι όλες οι θρησκείες είναι ισότιμες μεταξύ τους, όπως και η πίστη των ανθρώπων σε οποιονδήποτε θεό κι αν πιστεύουν, θα συναντούσα πολλές αντιρρήσεις και ίσως καλυμμένη οργή από τους πιστούς των περισσότερων θρησκειών. *Εάν όμως έλεγα ότι η «ιστορία δεν προστάτευσε ποτέ κανέναν θεό και καμία θρησκεία» και ότι η ιστορία αποτελεί, πέραν των άλλων, ένα μεγάλο νεκροταφείο κοινωνιών, πολιτισμών και αναπόφευκτα θεών και θρησκειών*, παρότι θα προξενούσα και πάλι σε κάποιους πιστούς καλυμμένη και ίσως ασυνείδητη οργή, θα είχα τη συναίνεση πολλών ανθρώπων και πάρα πολλών πιστών. Και τούτο διότι η πίστη, και η ισχυρή μάλιστα πίστη σε έναν θεό, δεν είναι αναγκαίο να απαιτεί από όλους, πιστούς και μη, να αποδέχονται και να συμφωνούν με την ύπαρξη μίας και μοναδικής θρησκευτικής αλήθειας, η οποία υποβαθμίζει αυτόματα όλες τις άλλες.

Η πραγματική και αληθινή πίστη είναι τόσο βέβαιη για τον εαυτό της και τόσο βαθιά γαλήνια ως προς αυτό που είναι, ώστε δεν ετεροπροσδιορίζεται σε σχέση με άλλες θρησκείες και με άλλες μορφές θρησκευτικής πίστης. Δεν χρειάζεται, δηλαδή, καμία μορφή σύγκρισης και ετεροπροσδιορισμού και δεν έχει καμία δυσκολία να αναγνωρίσει οποιαδήποτε άλλη πίστη και θρησκεία, να αποδεχτεί, δηλαδή, την ιστορική τους αλήθεια και να συνυπάρξει ειρηνικά και δημιουργικά μαζί τους.

Η παρούσα επιστημονική έρευνα, ενώ κινείται μέσα σε αυτές τις κεντρικές αντιλήψεις της θρησκευτικής ελευθερίας, τις οποίες και καλείται να προαγάγει το πανεπιστήμιο και οποιοδήποτε ελεύθερο πανεπιστήμιο, αναπτύσσεται με όλες τις αρχές και τους κανόνες μιας έγκυρης επιστημονικής εργασίας και φέρνει στο φως τις μεταβολές που έχουν γίνει στις αντιλήψεις των νέων εκκολλαπτόμενων εκπαιδευτικών

σχετικά με την πίστη και τη θρησκεία και αναπόφευκτα στις ανάλογες αντιλήψεις της νέας γενιάς των Ελλήνων και της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας συνολικά. Είναι βέβαιο ότι οι αντιλήψεις των νέων και των νέων επιστημόνων μιας κοινωνίας είναι ένα από τα πρώτα πεδία στα οποία αποκρυσταλλώνονται συνήθως οι νέες μεγάλες μεταβολές που συμβαίνουν σε μία κοινωνία. Βρισκόμαστε, λοιπόν, ενώπιον μιας έρευνας που είναι πραγματικά πρωτότυπη ως προς τα ερωτήματα και τις υποθέσεις της και της οποίας τα συμπεράσματα είναι σημαντικά, όχι μόνο διότι αποτυπώνουν την υπάρχουσα κυρίαρχη επιστημονική, πολιτική και ιδεολογική στάση των νέων επιστημόνων της εκπαίδευσης απέναντι στη δική τους θρησκεία και απέναντι στις θρησκείες της ανθρωπότητας, αλλά και διότι μπορούν να δοκιμαστούν με μια ενδεχόμενη, δυνατή όμως, επανάληψή της και μετά από δέκα χρόνια.

Αυτό, λοιπόν, που η Κοινωνιολογία ισχυρίζεται εδώ και πολλά χρόνια, δηλαδή ότι η ένταξη σε μια πίστη και σε μια θρησκεία γίνεται ουσιαστικά, πάντοτε και πριν απ' όλα, μέσα από τις «παιδαγωγικές» διαδικασίες της οικογένειας και της κοινωνίας, και όχι εξαιτίας της οποιασδήποτε σχολικής ή άλλης κατήχησης, η οποία μόνο συμπληρωματικά αποδίδει αποτελέσματα, εάν και όταν αποδίδει, επιβεβαιώνεται ως ένα από τα πρώτα πολύ σημαντικά συμπεράσματα της έρευνας. Το «κατηχητικό- διδακτικό(;)», συνεπώς, έργο των θεολόγων στη Μέση Εκπαίδευση, όπως υποστήριξα δημόσια με επιστημονική ανακοίνωσή μου, ακόμη και εάν πραγματοποιείται με αφοσίωση, ενώ έχει μεγαλοποιηθεί, δημιουργεί πολύ ισχνά αποτελέσματα. Και τούτο διότι, πρώτον, η πίστη δημιουργείται και καλλιεργείται, πριν από όλα, μέσα και μέσω των «πρωταρχικών ταυτίσεων» εντός της οικογένειας και της κοινωνίας, τις οποίες οι θεολογικές γνώσεις αδυνατούν από τη φύση τους να προσεγγίσουν, να κατανοήσουν και να χειριστούν και, δεύτερο, διότι η «διδασκτική κατήχηση» των θρησκευτικών αντιβαίνει στη «διδασκτική πράξη» των οποιωνδήποτε θεσμικών σχολείων, των οποίων ο αυτόματος και αυτονόητος πρωταρχικός στόχος, ακόμη και όταν πραγματοποιείται μέτρια ή και ελάχιστα, είναι η καλλιέργεια της σκέψης και της επιστημονικής γνώσης, η καλλιέργεια, δηλαδή, των τρόπων με τους οποίους ο άνθρωπος ερωτά και αμφισβητεί, υποθέτει και καταδεικνύει τη ροή των φυσικών, των κοινωνικών και των βαθύτατα ανθρώπινων γεγονότων. Το γεγονός ότι οι φοιτητές και οι φοιτήτριες των πανεπιστημιακών σχολών που θα διδάξουν στην Πρωτοβάθ-

μία Εκπαίδευση, όπως δείχνει πλέον και η παρούσα έρευνα, αρνούνται ουσιαστικά να αντιμετωπίσουν τον εαυτό τους εντός της διδακτικής τους πράξης ως κατηχητές είναι μια αδιαμφισβήτητη πλέον κυρίαρχη πολιτισμική αντίληψη των νέων εκπαιδευτικών.

Συνειπώς, η αντίληψη που προβάλλουν μέσω της έρευνας οι νέοι εκπαιδευτικοί, σύμφωνα με την οποία το μάθημα της Διαθρησκειακής Αγωγής επιβάλλεται στα σχολεία και πρέπει να είναι υποχρεωτικό για όλους τους μαθητές ανεξαρτήτως της θρησκείας τους, διότι δημιουργεί σκεπτόμενους ελεύθερους ανθρώπους και πολίτες, και η οποία επιβεβαιώνει το μέγιστο πλέον αίτημα όλης της ελληνικής κοινωνίας για την ανασυγκρότηση του ελληνικού κράτους ως κράτους δικαίου, αποτελεί ένα από τα πολύ σημαντικά ευρήματα και μια από τις κεντρικές πλέον διαπιστώσεις της έρευνας. Η Διαθρησκειακή Αγωγή, επομένως, η υποχρεωτική δηλαδή διδασκαλία όχι μόνον της ιστορίας και του νοηματικού περιεχομένου των μεγάλων και σημαντικών θρησκειών, αλλά και της θρησκείας ως ενός από τα πολύ σημαντικά κοσμοθεωρητικά συστήματα της ιστορικοπολιτικής οργάνωσης των κοινωνιών, με σεβασμό στον άνθρωπο, στην πίστη και στις πεποιθήσεις του, την οποία θα πρέπει να θεραπεύουν και να διδάσκουν στο πανεπιστήμιο κοινωνικοί επιστήμονες, προετοιμάζοντας τους νέους εκπαιδευτικούς, δεν μπορεί παρά να αποτελεί έναν από τους πρώτους σημαντικούς στόχους του σύγχρονου ελληνικού πανεπιστημίου και της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. Και τούτο δεν αποτελεί πια μόνο θέση των νέων εκπαιδευτικών που προκύπτει από την έρευνα, αλλά και μια αδιαμφισβήτητη επιστημονική, πολιτισμική και πολιτική αναγκαιότητα.

Οι διαπιστώσεις, βέβαια, και τα συμπεράσματα της παρούσας έρευνας είναι πολύ περισσότερα από εκείνα στα οποία αναφέρθηκα, και ο αναγνώστης, εάν σκύψει με προσοχή στην πολυσύνθετη αποτύπωσή τους, είναι δυνατόν να αποκομίσει περισσότερες γνώσεις από αυτές που η πρώτη ανάγνωση θα του επιτρέψει να προσεγγίσει και να κατανοήσει. Καλή ανάγνωση, λοιπόν, και μελέτη.

Αντώνης Παπαρίζος
Καθηγητής Κοινωνιολογίας της Θρησκείας
Παντείου Πανεπιστημίου Αθηνών

