

Μανούσος Μαραγκουδάκης

Ο εαυτός στην Ανατολική Ορθοδοξία

ΜΑΝΟΥΣΟΣ ΜΑΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗΣ

Ο ΕΑΥΤΟΣ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ

Μετάφραση-επιμέλεια: Θανάσης Κουραβέλος

Η-ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΟ
ΑΘΗΝΑ, ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 2015

Τίτλος πρωτοτύπου: Manusos Marangudakis, “The self in Eastern Orthodoxy”, *International Political Anthropology*, 2013, 6(1):3-15

Προτεινόμενος τρόπος παραπομπής: Μαραγκουδάκης Μανούσος, *Ο εαυτός στην Ανατολική Ορθοδοξία*, Η-Εκδόσεις Πολιτειακό, Αθήνα 2015

Η αναδημοσίευση του κειμένου γίνεται με τη σύμφωνη γνώμη του συγγραφέα, τον οποίο και ευχαριστούμε θερμά.

Για περισσότερες πληροφορίες: <http://www.politeiako.gr/>

Για τον συγγραφέα

Ο Μανούσος Μαραγκουδάκης γεννήθηκε στην Αθήνα στις 12 Αυγούστου του 1963. Σπούδασε Οικονομικές Επιστήμες στη Θεσσαλονίκη και στη συνέχεια ακολούθησε το μεταπτυχιακό και διδακτορικό πρόγραμμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου ΜακΓκιλ στο Μόντρεαλ του Καναδά. Διαθέτει διδακτική πείρα σε ένα ευρύ φάσμα θεμάτων που άπτονται της κοινωνιολογίας, της ιστορίας και των οικονομικών επιστημών. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα καλύπτουν τον χώρο της Ιστορικής και Συγκριτικής Κοινωνιολογίας με έμφαση στην Κοινωνιολογία των Πολιτισμών. Έχει διατελέσει επισκέπτης καθηγητής στα Πανεπιστήμια Όλστερ, Κουίνς και Γλασκόβης και στο Κέντρο Πολιτισμικής Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Γέιλ με υποτροφία του Ιδρύματος Φούλμπραϊτ. Επίσης, είναι διευθυντής του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών «Ευρωπαϊκές Κοινωνίες και Ευρωπαϊκή Ολοκλήρωση» και του Διεθνούς Θερινού Σχολείου «Πολιτισμική Ανάλυση και Πολλαπλές Νεότερες Τεχνικές». Διδάσκει στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου.

Ο εαυτός στην Ανατολική Ορθοδοξία

Μανούσος Μαραγκουδάκης

Σύνοψη

Το παρόν δοκίμιο συνιστά μια πρώτη απόπειρα σκιαγράφησης του γενικού περιγράμματος των κοσμολογικών και οντολογικών προκείμενων του ορθόδοξου ηθικού εαυτού κατά Άιζενσταντ και των ηθικών υπεραγαθών κατά Τέιλορ, ο οποίος ορίζει τα «υπεραγαθά» ως τα θεμελιώδη, αρχιτεκτονικά αγαθά που συνιστούν τον πυλώνα του ηθικού μας κόσμου. Βάσει της βεμπεριανής ανάγνωσης των ιδεοτύπων της κοινωνικής δράσης, όπως αυτοί παρήχθησαν στο πλαίσιο των αξονικών θρησκειών και των διαφορετικών τρόπων εσωτερίκευσης της θρησκευτικής εμπειρίας, η ανάλυσή μας περιγράφει τα βασικά χαρακτηριστικά της ορθόδοξης θεολογίας και θρησκευτικότητας, που αναμφίβολα συνιστούν παράλληλα τη βασική μέθοδο κατανόησης των κοσμικών υπεραγαθών στη σύγχρονη Ορθόδοξη Ανατολή.

Λέξεις-κλειδιά: ηθική, Ορθοδοξία, θρησκεία, εαυτός, κοινωνική συνοχή

Εισαγωγή

Η διαδικασία της κοινωνικής συγκρότησης του εαυτού στη Δύση είναι ένα θέμα που έχει αναπτυχθεί δεόντως (π.χ. Μπάουμαϊστερ 1987· Τέιλορ 2007· Μπέλα 2011), χωρίς όμως να ισχύει το ίδιο και για την Ανατολή. Το παρόν δοκίμιο συνιστά μια πρώτη προσπάθεια ανίχνευσης και σκιαγράφησης του ηθικού εαυτού μέσω της έννοιας του αγαθού, του ωραίου και του δικαίου στην Ορθόδοξη Ανατολή. Εάν μάλιστα η ανάπτυξη του θρησκευτικού εαυτού στη Δύση είναι σημαντική προκειμένου να κατανοήσουμε την επακόλουθη εκκοσμίκευση του ηθικού δυτικού εαυτού, είναι ακόμα σημαντικότερη για την Ανατολή εφόσον η εκκοσμίκευση κατέφθασε πολύ αργότερα και εν πολλοίς εισήχθη και επεβλήθη επί καχύποπτων, ακόμα και εχθρικών, πληθυσμών. Η μελέτη μας βασίζεται πάνω σε δύο υποθέσεις: πρώτον, ότι ο εαυτός δεν προηγείται της ηθικής, αλλά ότι αντιθέτως συνιστά *ενσάρκωση* ηθικής (Καλχούν 1991)· δεύτερον, ότι τα προνεοτερικά ηθικά λογοπλάισια δεν επιβιώνουν απλώς των νεοτερικών, αλλά τα αναπλάθουν μέσω κοινών, εκλεκτικών συγγενειών.

1. Ανατολική Ορθόδοξη οντολογία

Η θέση του Βέμπερ σχετικά με τον ρόλο της θρησκείας και τη νεοτερικότητα είναι σαφής: ο ορθολογισμός θα μπορέσει να καταστεί περιεκτική κοσμοθεώρηση μονάχα όταν η φύση καταστεί εξ ολοκλήρου εμμενής, ο Θεός εξ ολοκλήρου υπερβατικός και ο τρόπος εκπλήρωσης των θρησκευτικών καθηκόντων εξελιχθεί σε μια δυναμική στάση ζωής που στοχεύει στην αποκατάσταση του πεπτωκότα κόσμου (φυσικού και ανθρώπινου). Αυτή η συνθήκη έλαβε χώρα μία και μόνο φορά στην ανθρώπινη ιστορία, όταν ο σεκταριστικός Προτεσταντισμός, με μια ριζοσπαστική κίνηση, αποσυνέδεσε τη σωτηρία από τη θρησκευτική δράση και, αντιθέτως, συνέδεσε την πίστη με τη

δράση και τη σωτηρία με τον προκαθορισμό. Σύμφωνα με το μήνυμα του Προτεσταντισμού, δεν μπορεί κάποιος να πετύχει τη σωτηρία με τα δικά του έργα, αν και η πίστη του τον υποχρεώνει να μεριμνά για τη δόξα του Θεού, ακόμα και εάν στην πραγματικότητα είναι καταδικασμένος· μονάχα κάποιες ασαφείς ενδείξεις δύνανται να δώσουν στον πιστό κάποια ελπίδα αιώνιας σωτηρίας. Αυτό το θεολογικό σχήμα έφερε στον κόσμο έναν παράδοξο, αν και ιδιαίτερα αποτελεσματικό, «ενδοκοσμικό ασκητισμό». Ήταν πράγματι παράδοξος, εφόσον οι λυτρωτικές θρησκείες δίνουν συνήθως έμφαση στην παρουσία του Θεού εντός του κόσμου τούτου και στο καθήκον των πιστών να Τον προσεγγίσουν αποκηρύσσοντας τη σάρκα και όλες τις υλικές έγνοιες, ή – πραγματιστικά μιλώντας – όσες περισσότερες μπορούν. Αυτό το βασικό δόγμα, προωθούμενο σε οργανωμένες αγροτικές κοινωνίες, έφθασε, τηρουμένων των αναλογιών, να διαχωρίσει αυστηρά τις θρησκευτικές ελίτ από τους επιζητούντες τη λύτρωση πιστούς κατά δύο τρόπους: (α) μυστικιστές (θρησκευτικοί ενάρετοι) με τους άσημους ακολούθους τους να προσβλέπουν σε λύτρωση προσκολλώμενοι πάνω τους· και (β) ιδρυματικές πανίσχυρες Εκκλησίες με το μεγάλο σώμα των πιστών να εξασφαλίζουν τη λύτρωσή τους υπακούοντας στους κανόνες αυτών των ιδρυμάτων. Το αποτέλεσμα είναι ο «εξωκοσμικός μυστικισμός». Ακόμα και όταν ο μυστικισμός, η πιο ακραία μορφή ανορθολογικής δράσης, υποτάσσεται από τις επίσημες ιδρυματικές Εκκλησίες, ο δημόσιος βίος συνεχίζει εν πολλοίς να είναι ανορθολογικός εφόσον η δράση δεν εσωτερικεύεται και δεν προγραμματίζεται μεθοδικά, αλλά αποτελεί ζήτημα εμπιστοσύνης και αφοσίωσης στην ιδρυματική Εκκλησία και τους αντιπροσώπους της. Η αισθαντικότητα, το μυστικιστικό χάρισμα, οι τελετουργίες επίκλησης του θείου, οι θαυματουργές φανερώσεις και δράσεις του Θεού στην καθημερινή ζωή και η πρωτοκαθεδρία των ιδιόμορφων εκστατικών ή θαυματουργών συμβάντων έναντι της τυπικής και άχαρης καθημερινότητας αποτελούν συγκροτητικούς παράγοντες που παρακωλύουν την ανάπτυξη μιας μεθοδικής κοσμοθεώρησης και ορθολογικής δράσης, συνιστώντας θεμελιώδη συστατικά στοιχεία τόσο του Δυτικού Καθολικισμού όσο και της Ανατολικής Ορθοδοξίας.

Ωστόσο, αν και η Καθολική Εκκλησία μοιράζεται από κοινού με την Ανατολική Ορθοδοξία τα προαναφερθέντα ανορθολογικά χαρακτηριστικά που διακρίνουν και τις δύο από τον Προτεσταντισμό –το λίκνο της πλήρως αναπτυγμένης αξιακής ορθολογικότητας–, ο Βέμπερ θεώρησε την Καθολική Εκκλησία πολύ πιο ορθολογική από την Ανατολική εξαιτίας θεολογικών και οργανωσιακών παραγόντων: καταρχάς, από θεολογική άποψη, ο εξορθολογισμός δεν υπήρξε ποτέ άγνωστος στον Καθολικισμό· αντιθέτως, ήταν παρόν από τις απαρχές της Δυτικής Εκκλησίας στη νομικιστική «καταφατική θεολογία» του Τερτυλλιανού και του Αυγουστίνου, όπως και στο επιβλητικό έργο του Θωμά Ακινάτη, ο οποίος ανέμειξε τη βιβλική αποκάλυψη και την αριστοτελική λογική για να παράξει τον Σχολαστικισμό.¹ Στην Ανατολή, η έντονη παρουσία ιθαγενών μυστικιστικών παραδόσεων, ανάμεσα σε άλλους παράγοντες, παρήγαγε την «αποφατική» θεολογία, το δόγμα της «κατά Χάριν θέωσης», και μετέπειτα κατά τη διάρκεια του δέκατου τέταρτου αιώνα, την τελική εκδοχή του δόγματος των μεθεκτών θείων «ενεργειών» (παραλλήλως της απρόσιτης θείας «ουσίας») που ενίσχυσε την πίστη στη μόνιμη παρουσία

¹ Σύμφωνα με τον Σχολαστικισμό, Θεός και άνθρωπος διαθέτουν από κοινού την ικανότητα του λόγου και επομένως οι άνθρωποι μπορούν να προσεγγίσουν τον πρώτο μέσω των ορθολογικών συλλογιστικών τεχνικών της απαγωγής και της επαγωγής.

του Θεού στα εγκόσμια και τη δυνατότητα του μυστικιστή να βιώνει το θείο – με την τελευταία να συνιστά, στο πλαίσιο των μοναστηριακών κοινοτήτων, τη θεολογική βάση μιας δημοφιλούς, πνευματικής κίνησης μυστικιστικής ένωσης με τον Θεό: ο Ησυχασμός.² Εν ολίγοις, η ανατολική θεολογία απέρριψε ως μέσα προσέγγισης του θείου τόσο τον ορθολογικό στοχασμό όσο και την οργάνωση του καθημερινού βίου από μια υπέρτατη πολιτική αρχή, εισηγούμενη αντιθέτως μια διαδικασία κένωσης του εαυτού από προσωπικές ή συλλογικές βεβαιότητες, αφήνοντας χώρο για τη δεξίωση των θείων ενεργειών και με αυτόν τον τρόπο τη διασφάλιση της θέωσης με τη θεία χάρη (βλέπε επίσης Βέμπερ 2007:238-239).

Δεύτερον, από οργανωσιακή άποψη, η Καθολική Εκκλησία συγκροτήθηκε, σχεδόν εξ υπαρχής, ως μια συγκεντρωτική γραφειοκρατική αρχή, όπως επίσης τα μοναχικά τάγματα, ο μοναστικός βίος και η ίδια η Ιερά της Εξέταση: «Μόνο στη Δύση συστηματοποιήθηκε ο εξωκοσμικός ασκητισμός των μοναχών σε μια μέθοδο ενεργού και ορθολογικού τρόπου ζωής, καθώς οι μοναχοί κατέληξαν να είναι πειθαρχημένοι στρατιώτες μιας γραφειοκρατίας αξιωμάτων» (ό.π.:198). Καμία άκαμπτη γραφειοκρατική ιεραρχία αντίστοιχου τύπου δεν υπήρξε στην Ορθοδοξία: αντιθέτως, κάθε μητροπολίτης ευθύνεται πλήρως για το ποιόν του ασκώντας την εξουσία του σε μια ευκαιριακή, άτυπη βάση, με τις κατά τόπους εκκλησίες και τα μοναστήρια να απολαμβάνουν έναν σημαντικό βαθμό διοικητικής αυτοτέλειας: η έμφαση στους κανόνες και τους νόμους είναι ασθενής. Ο γραφειοκρατικός συγκεντρωτισμός δυτικού τύπου δεν κατέστη δυνατός εν μέρει εξαιτίας αυτής της αποφαιτικής θεολογίας που στην πράξη αποδέχεται δύο εξίσου αυτόνομες πηγές χάρις και επομένως νομιμοποίησης: την ιδρυματική χάρη των αρχιεπισκόπων και τη χαρισματική χάρη των μοναχών.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο κοινωνικών δομών, ο εαυτός στην Ανατολή, με βεμπεριανούς πάντα όρους, δεν θα μπορούσε να είναι ούτε ορθολογικός ούτε μεθοδικός, εφόσον τόσο οι ιδρυματικές όσο και οι χαρισματικές πηγές των ορθόδοξων κοσμολογικών και οντολογικών αρχών, και τα υπεραγαθά που αυτές παράγουν, είναι είτε ουσιωδώς ετερόνομα είτε/και εξωκοσμικά προσανατολισμένα. Από τη μια μεριά, οι *ιδρυματικές* πηγές τονίζουν την «αποσπασματική αποτίμηση» των ατομικών ενεργειών, την «τυφλή πίστη» και την «παθιασμένη προσήλωση στην Εκκλησία και τις τελετουργίες της». Εφόσον όμως αυτά τα υπεραγαθά δεν μπορούν να καλλιεργήσουν έναν μεθοδικό εαυτό, και θρέφονται από εξωτερικές πηγές ηθικότητας, παρεμποδίζουν την ανάπτυξη μιας ηθικά συστηματοποιημένης βιοτικής μεθόδου.³ Οι *χαρισματικές* πηγές, από την άλλη μεριά, τονίζουν έναν βίο θεοσεβούμενου «εφησυχασμού» και «αδράνειας». Το υπεραγαθό που παράγουν είναι η σύλληψη της ενιαίας φύσης του κόσμου διά της κενώσεως του εαυτού από όλες τις καθημερινές έγνοιες και τις ενδοκοσμικές ασχολίες. Σε αυτό το πλαίσιο, η σωτηρία δεν έγκειται σε έναν ενεργητικό

² Σύμφωνα με τον Ησυχασμό, ο Θεός δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός ορθολογικά και έτσι μπορεί να συλληφθεί μόνο διαλογιστικά και μυστικιστικά.

³ Η αποσπασματική αποτίμηση της ηθικής φαίνεται από τη σημασία που αποδίδει η Ανατολική Εκκλησία στις βιογραφίες των αγίων ως *ποικίλες* προδιαγραφές της ηθικής συμπεριφοράς. Τα ίδια άτομα πρέπει να ακολουθήσουν το παράδειγμα συγκεκριμένων αγίων ανάλογα με την περίπτωση ή τη διακύβευση. Για μια επισκόπηση των ανορθολογικών-μυστικιστικών πτυχών της Ανατολικής Εκκλησίας βλέπε Μακρίδης (2005:179-209).

προσανατολισμό δράσης (μια συνειδητή έκφραση της θείας βούλησης) αλλά σε μια εσωτερική συνθήκη διαλογισμού.

Επιπροσθέτως, η εκλεκτική συγγένεια μεταξύ της κοινωνικής δράσης και των υπεραγαθών που παράγουν ή ενθαρρύνουν οι δύο αυτές πηγές της ορθόδοξης ηθικής επιφέρει στην πραγματικότητα αντιθετικά αποτελέσματα (Μακρίδης 2005:190-191). Το υπεραγαθό της ιδρυματικής Εκκλησίας πραγματώνεται ιδεατά σε συνθήκες αδιατάρακτου δημόσιου βίου όταν ενθαρρύνει την «ταπεινόφρονα αποδοχή της δοθείσας καθεστηκυίας τάξης»· σε αντιδιαστολή, το υπεραγαθό της χαρισματικής πηγής της ηθικής, δηλαδή του μυστικιστή μοναχού, πραγματώνεται ιδεατά σε περιόδους κοινωνικής κρίσης όταν η ακοσμιστική μυστικιστική του έξη τρέπεται σε χιλιαστική-επαναστατική. Αυτή η έξη είναι παράλογη με την έννοια ότι «απεχθάνεται κάθε ορθολογικό διακανονισμό» δίνοντας προτεραιότητα στην αίσθηση της θείας αγάπης: «Οπότε το επαναστατικό του κήρυγμα στον κόσμο θα γίνει χιλιαστικά ανορθολογικό, περιφρονώντας κάθε σκέψη μιας ορθολογικής “διάταξης”. Σε αυτή την περίπτωση, η απολυτότητα του οικουμενικού ακοσμιστικού αισθήματος αγάπης θα καταστεί η πλήρως προσιτή και μοναδική θεάρεστη βάση της μυστικιστικά ανανεωμένης κοινότητας των ανθρώπων, διότι θα είναι η μοναδική με θεία προέλευση» (Βέμπερ 2007:191).

Αυτή η θεϊκή, αδιαφοροποίητη και απροϋπόθετη αγάπη που επιτυγχάνεται διά της κενώσεως του εαυτού από την κοινωνική του εαυτότητα καθορίζει τις οντολογικές προκείμενες της ορθόδοξης κοσμοθεώρησης και οριοθετεί την χριστιανική κοινότητα, όπως και την κατανομή της εξουσίας στο εσωτερικό της, τη νομιμοποίηση της κοινωνικής της δράσης και τα όρια της συλλογικής εμπιστοσύνης: «Η σταθερή πεποίθηση ότι η χριστιανική αδελφική αγάπη, αν είναι αρκετά καθαρή και δυνατή, μπορεί να οδηγήσει στην ενότητα όλων των πραγμάτων, ακόμα και στο πεδίο της δογματικής πίστης, ότι δηλαδή άνθρωποι που αγαπιούνται αρκετά, με την ιωάννεια έννοια της μυστικής αγάπης, σκέφτονται επίσης με τον ίδιο τρόπο και ακριβώς από την ανορθολογικότητα αυτού του συναισθήματος δρουν με αλληλέγγυο και θεάρεστο τρόπο, αποτελεί την κεντρική ιδέα της ανατολικής-μυστικιστικής εκκλησιαστικής έννοιας, η οποία για αυτόν τον λόγο μπορεί να αποφύγει την αλάθητη αυθεντία της διδασκαλίας» (ό.π.:192).

Αυτό συνδέεται στενά με την ανατολίτικη θεολογική πίστη ότι το άτομο δεν συνιστά ένα «εργαλείο» (όπως στον ασκητικό προσανατολισμό της δράσης) αλλά ένα «σκεύος» του Θεού. Η διαφορά μεταξύ των δύο τρόπων κοινωνικής δράσης είναι ότι ενώ η προσέγγιση του «εργαλείου» προϋποθέτει και αναγνωρίζει τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας και επομένως το συγκεκριμένο και διαφοροποιημένο άτομο, η προσέγγιση του «σκεύους» ενθαρρύνει τη συγκρότηση ενός ατόμου το οποίο, εμπνευσμένο από τη θεία χάρη, αρνείται να επικαθοριστεί από έγνοιες χρόνου και χώρου. Επομένως, η κοινωνική δράση δεν συνιστά μια διαδικασία μέσω της οποίας ο κόσμος εξορθολογίζεται διά της ορθολογικής (δηλαδή, μεθοδικής και υπολογιστικής) δράσης στο πλαίσιο του μοντέρνου καταμερισμού εργασίας, αλλά μια διαδικασία διά της οποίας η αίσθηση της μυστικιστικής γνώσης ενεργοποιείται από την αδιαφοροποίητη *κοινότητα των ενάρτων*: «Ο στόχος αυτός έγκειται αποκλειστικά στη μοναδική συναισθηματική ιδιότητα ή, με πρακτική έκφραση, στην αισθηματική ένωση γνώσης και πρακτικού φρονήματος, η οποία προσφέρει στον μυστικιστή την αποφασιστική διαβεβαίωση της θρησκευτικής του κατάστασης χάριτος» (ό.π.:186). Σε αυτό το πλαίσιο αδιαφοροποίητης

αγάπης και μυστικιστικής ένωσης, η κοινωνική δράση δεν παραπέμπει σε οργανωμένες ομάδες συμφερόντων που αγωνίζονται για χειροπιαστά αποτελέσματα, αλλά σε συναισθηματικές εκρήξεις που στοχεύουν στην κατάκτηση των υπεραγαθών με έναν απόλυτο τρόπο, και με ένα και μοναδικό, ακόμα και βίαιο, χτύπημα, όπως συνεπάγεται ο χιλιασμός. Η έλλειψη συγκεκριμένης οικονομικής ή πολιτικής ορθολογικής ηθικής σημαίνει την έλλειψη μιας ορθολογικής κοινωνικής δράσης ή μιας ηθικής της άμεσης δράσης. Στην πράξη, οι εγγενείς εντάσεις του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας αποβαίνουν άσχετες, σε ένα πλαίσιο πολιτισμικού αποπροσανατολισμού.

2. Ανατολική κοσμολογία

Παράλληλα των οντολογικών προκείμενων της Ανατολικής Εκκλησίας βρίσκονται οι κοσμολογικές αρχές, δηλαδή ο προσδιορισμός του χρόνου, του χώρου και του νοήματος του υλικού κόσμου. Κρίσιμη έννοια για την κατανόηση του κόσμου είναι αυτή του λειτουργικού χρόνου, η οποία συνιστά την ειδοποιό διαφορά της ορθόδοξης κοσμολογίας τόσο από την προτεσταντική όσο και από την καθολική. Ο λειτουργικός χρόνος συγχωνεύει τον άχρονο Θεό με το παροδικό υλικό σύμπαν, την ανθρωπότητα και τον εαυτό. Εφόσον ο Θεός συνιστά καθαρή υπαρκτικότητα, δηλαδή δεν υπάρχει ούτε παρελθόν ούτε μέλλον για Αυτόν, η παρουσία Του στη ζωή του ατόμου, σύμφωνα με την οντολογική διαδικασία της «θέωσης» (βλέπε παραπάνω), συγχωνεύει τον παρελθόντα, τον παρόντα και τον μέλλοντα χρόνο σε ένα «τώρα» που υπερβαίνει «τον απεχθή βραχνά του εγκόσμιου χωρόχρονου».⁴

Επιπλέον, εφόσον ο Θεός είναι πανταχού παρών υπερβαίνει τον υλικό χώρο και αγκαλιάζει τα πάντα με την παρουσία Του. Αυτή η «θεολογία του χώρου» είναι παρόμοια με εκείνες που απαντούν στους άλλους δύο κλάδους της χριστιανοσύνης, ωστόσο, στο πλαίσιο του λειτουργικού χρόνου, ο χώρος διακρίνεται απόλυτα σε μια υπερβατική και σε μια εγκόσμια διάσταση, με τον χώρο, στην εγκόσμιό του διάσταση, να αποκτά σημασία μονάχα στον βαθμό που μετέχει στο θεϊκό σχέδιο της σωτηρίας. Έτσι, οι ίδιοι οι ναοί δεν είναι ούτε λειτουργικοί χώροι λατρείας (όπως στον Προτεσταντισμό), ούτε περίτεχνες απεικονίσεις του παραδείσου και της κόλασης (όπως στον Καθολικισμό), αλλά γνήσιες αναπαραστάσεις του ουράνιου κόσμου· είναι το σημείο όπου η επίγεια εκκλησία συναντά την επουράνια, οι πιστοί συναντούν τον Χριστό, τους αγίους και τους μάρτυρες, όπως αυτοί αναπαρίστανται όλοι μαζί κατ' αναλογία της υπαρκτής ιεραρχικής κλίμακας στον παράδεισο.

Όσον αφορά τον υλικό κόσμο, αυτός διακρίνεται στις περιόδους πριν και μετά το προπατορικό αμάρτημα του Αδάμ και της Εύας. Προτού διαπραχθεί, ο υλικός κόσμος ήταν «καλός» για να διαφθαρεί κατόπιν στον απόηχό του. Μετετράπη στο «αφύσικο» πεδίο του Διαβόλου, με κύρια χαρακτηριστικά του τον συνεχή εκφυλισμό και τον θάνατο. Ο υλικός κόσμος θα σωθεί μαζί με την ανθρωπότητα μετά τη Δευτέρα Παρουσία του Χριστού, ο οποίος θα επαναφέρει τόσο την ανθρωπότητα όσο και τον υλικό κόσμο σε μια κατάσταση αιώνιας χάρης. Ωστόσο, προς το παρόν, εάν θέλει ο πιστός να διαφύγει της συνεχούς παρουσίας του θανάτου, είναι ανάγκη να εισέλθει στον λειτουργικό χρόνο έτσι ώστε να υπερβεί τη χρονικότητα και να βιώσει,

⁴ Βλ. Αββάς Ιουστίνος Πόποβιτς <http://www.impantokratoros.gr/B8B062D6.el.aspx>

παρουσία του Θεού, τα ιστορικά γεγονότα που οδηγούν στη σωτηρία σαν να συντελούνταν σε παροντικό χρόνο. Έτσι, στο πλαίσιο της Θείας Λειτουργίας, ο ιερέας ξεκινά την ψαλμωδία του τιμούμενου συμβάντος (π.χ. τη γέννηση του Χριστού, τη Σταύρωση, τον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου κτλ.) με τη λέξη «Σήμερον...» ακολουθούμενη από τα καθέκαστα του συγκεκριμένου συμβάντος. Η χρήση του ενεστώτα χρόνου στους ψαλμούς δεν υποδηλώνει μια δραματοποιημένη λεκτική υπερβολή, αλλά την ίδια την εκτύλιξη του συμβάντος σε ζωντανό, παροντικό χρόνο. Αυτό καθίσταται δυνατό εφόσον ο θείος χρόνος είναι ένα αδιάλειπτο και διηνεκές «τώρα». Έτσι, λαμβάνει χώρα η πνευματική *επέκταση* και *παροντοποίηση* του συμβάντος έτσι ώστε όλες οι γενιές των πιστών να μετάσχουν ισότιμα στην εκτύλιξη του θείου σχεδίου.

Σύμφωνα με την αρχή των κοσμολογικών και των οντολογικών προκείμενων της Ανατολικής Εκκλησίας, η κοινότητα των πιστών μπορεί πράγματι να βιώσει τις αιώνιες αλήθειες, τα αιώνια υπεραγαθά της μετά θάνατον ζωής στον παρόντα χωρόχρονο, υπερβαίνοντας, εν μέρει μέσω των δικών της προσπάθειών, το δικό της πλέγμα έξεων. Αν και υφίσταται μια ριζική ανομοιότητα μεταξύ του υλικού και του άυλου κόσμου, η Ανατολική Εκκλησία επιμένει στο γεγονός της συνεχούς «επικοινωνίας» των δύο πεδίων μέσω των θείων *ενεργειών*. Στην πράξη, αυτή η επιταγή βιώνεται από τον πιστό διαμέσου ενός ιδιαίτερου τύπου θρησκευτικής μετάδοσης που εστιάζει στην τέλεση των θρησκευτικών τυπικών και τη λατρεία των εικόνων. Ξεκινάμε με το πρώτο.

3. Ο ανατολικός θρησκευτικός γνωσιακός τρόπος

Καθώς η τρέχουσα ανατολική θρησκευτικότητα είναι αρκετά παλαιότερη της εισαχθείσας νεοτερικότητας, μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι η πραγματική συγκρότηση και μετάδοση της ανατολικής θρησκευτικότητας έχει επιδράσει δραστικά στους τρόπους με τους οποίους η νεοτερικότητα κωδικοποιήθηκε πολιτισμικά και ενσωματώθηκε στις κοινωνίες της Ανατολικής Ορθοδοξίας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο η διαμόρφωση και η μετάδοση της ανατολικής θρησκευτικότητας επιδρά στη συγκρότηση και την αναπαραγωγή των κωδικών συμβολισμού, των κωδικών προσανατολισμού και των συμβολικών μοτίβων που χαρακτηρίζουν την κοσμική ηθική και τα υπεραγαθά της. Αναλογιζόμενοι τις «υπέρλογες» διόδους που διανοίχτηκαν από την Ανατολική Ορθοδοξία έτσι ώστε ο πιστός να προσεγγίσει και να βιώσει τη λύτρωση, καθίσταται ιδιαίτερος κρίσιμος να σκεφτούμε τις πραγματικές γνωσιακές διαδικασίες και μηχανισμούς που γέννησε αυτή η θεολογία.

Η ανθρωπολογική προσέγγιση που επικεντρώνεται στη νόηση, παρά στην κουλτούρα ή το ευρύτερο πλαίσιο, ως τη βάση για τη μετάδοση και τη διάχυση των θρησκευτικών παραστάσεων, μελετά τον νου αδιαφορώντας για την κουλτούρα και έπειτα αξιοποιεί αυτά τα γνωσιακά μοντέλα για να εξηγήσει πώς λειτουργεί η θρησκεία σε συγκεκριμένα πολιτισμικά συμφραζόμενα. Αυτή η γνωσιακή προσέγγιση συνάδει με το πολιτισμικό μας μοντέλο από τη στιγμή που δεν εντάσσει τη θρησκευτικότητα εντός ενός προϋπάρχοντος πολιτισμικού πλαισίου, αλλά αντιθέτως αντιλαμβάνεται τις φόρμες θρησκευτικότητας ως *sui generis*, δηλαδή, ως «προπολιτισμικές». Καθώς προϋποθέτει ότι η θρησκευτική σκέψη και συμπεριφορά συνιστούν υποπροϊόν της ανθρώπινης νόησης, μας επιτρέπει να θεωρήσουμε εκείνες τις

πτυχές της θρησκευτικότητας που αποτελούν τους θεμέλιους λίθους των κωδικών συμβολισμού και κατ' επέκταση των συμβολικών μοτίβων, παρά εκείνες τις πτυχές που εξαρτώνται από προϋπάρχουσες πολιτισμικές μορφές και ιστορικές παρακαταθήκες.

Από τα γνωσιακά μοντέλα θρησκευτικής μετάδοσης, η θεωρία του Γουάιτχαουζ είναι η πλέον σχετική: αντλώντας από συνταρακτικά πορίσματα πειραματικής ψυχολογίας, ισχυρίζεται ότι υπάρχουν δύο μόνο βασικοί *τρόποι* θρησκευέσθαι: ο «δογματικός» τρόπος, που αναφέρεται σε μια ορθολογική διαδικασία εσωτερίκευσης, και ο «εικονιστικός» τρόπος, που αναφέρεται σε μια συναισθηματική διαδικασία (Γουάιτχαουζ 2004). Εν ολίγοις, αυτοί οι τρόποι (όχι τύποι) διαφέρουν στο ότι αποθηκεύονται διαφορετικά στη μνήμη και επομένως μεταδίδονται και κοινωνούνται διαφορετικά: ο εικονιστικός τρόπος αντλεί από «αυτοβιογραφικές», «εκλαμψιακές» μνήμες πυροδοτώντας τον μηχανισμό *ακανόνιστης* ενθύμησης. Ο δογματικός τρόπος αντλεί από συχνά επαναλαμβανόμενα γραπτά δόγματα πυροδοτώντας τον μηχανισμό της πεζής μάλλον *σημασιακής* ενθύμησης. Η ακανόνιστη ενθύμηση έχει να κάνει με συγκεκριμένα γεγονότα ισχυρών συναισθηματικών συνειρμών, ενώ η σημασιακή μνήμη έχει να κάνει με τη «γενική γνώση» για τον κόσμο.

Ο Γουάιτχαουζ καταδεικνύει πώς αυτή η πολύ απλή ψυχολογική διαφορά επενεργεί στην κωδικοποίηση, τον εξεικονισμό και την πολιτική δομή μιας θρησκευτικής παράδοσης. Η ψυχολογία της μνήμης είναι ουσιώδης για το επιχείρημά μας, αφού, στην πράξη, υπάρχουν μόνο δύο βασικοί τρόποι μέσω των οποίων σχετικά περίπλοκες ομάδες εννοιών και νορμών, όπως αυτές που απαντούν στα θρησκευτικά συστήματα, θα μπορούσαν να αποθηκευτούν επιτυχώς στη μνήμη και να μεταδοθούν από τον έναν στον άλλον. Ο ένας, ο δογματικός τρόπος, αποτελεί μια περίπτωση διανοητικής άσκησης, συσσωρεύοντας έναν μεγάλο αριθμό σχετικών και ρητά συσχετισμένων πεπιοθήσεων. Ο άλλος, ο εικονιστικός, αποτελεί μια σπάνια αλλά *ιδιαζόντως* αξιοσημείωτη εμπειρία, τόσο δραματική που οι λεπτομέρειές της παραμένουν χαραγμένες στη μνήμη, προσφέροντας «γλαφυρές εικόνες προς αναλογισμό» με τους ανθρώπους να βιώνουν «αποκαλύψεις που αντέχουν στον χρόνο» (ό.π.:30). Κάθε γνωσιακή διαδρομή συνάδει περισσότερο με ένα ιδιαίτερο είδος πνευματικού περιεχομένου και επιδρά με συγκεκριμένο τρόπο στη φύση της θρησκευτικής ένταξης. Ο δογματικός τρόπος απαιτεί τη συνεχή προβολή σχετικά εύληπτων και ξεκάθαρα διατυπωμένων πληροφοριών, συνεπώς την υπερέκθεση. Τα εικονιστικά εφέ προϋποθέτουν αξιοπρόσεκτα συμβάντα, συνεπώς μια υποέκθεση.

Ο Γουάιτχαουζ παρουσιάζει τις δύο διαδρομές για τη συγκρότηση της μνήμης όχι απλώς ως διαφορετικές αλλά ως αμοιβαία αποκλειόμενες: κάθε θρησκευτική παράδοση αξιοποιεί τον έναν ή τον άλλον τρόπο, ή και τους δύο αλλά στο πλαίσιο διακριτών πεδίων εφαρμογής. Παραδέχεται ωστόσο ότι κάθε τρόπος ενσωματώνει συχνά στοιχεία του άλλου: ο Προτεσταντισμός είναι εξ ολοκλήρου δογματικός αλλά χρησιμοποιεί συχνά τη μουσική. Το ζήτημα όμως είναι ότι κανένα θρησκευτικό στοιχείο δεν μεταδίδεται μέσω της μουσικής αν δεν μπορεί πρώτα να κατανοηθεί ελλείψει αυτού του συναισθηματικού μέσου. Επιπροσθέτως, υποστηρίζει ότι μια ολόκληρη σειρά κοινωνικών, πολιτικών και εννοιακών πτυχών των θρησκευτικών συστημάτων συνιστούν τις *συνέπειες* της συμπίεσης με τον έναν και όχι με τον άλλον τρόπο. Οι τρόποι χρήσης της μνήμης, σύμφωνα με αυτή την άποψη, εξηγούν αρκετά άλλα χαρακτηριστικά της θρησκευτικής μετάδοσης: τύπους τελεστικής

δράσης, όπως επίσης αντιλήψεις περί μεταφυσικών φορέων δράσης, τύπων κοινωνικής οργάνωσης, διεύρυνσης της σχετικής κοινότητας των πιστών, ορισμού της ταυτότητας, επιθετικής ξενοφοβίας κτλ. Η συγκεκριμένη θέση παρέχει όχι απλώς δύο αντιτιθέμενους ιδεότυπους αλλά αιτιώδεις υποθέσεις για τη συγκρότησή τους.

Αν και η ανατολική Θεία Λειτουργία –τελετουργικά και τελετές– ενσωματώνει και τους δύο τρόπους μετάδοσης, κλείνει σαφέστατα προς τον εικονιστικό παρά προς τον δογματικό τρόπο. Ένας πρώτος λόγος είναι ότι η θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας ευνοεί με τον πλέον συνειδητό τρόπο τις συναισθηματικές και σωματικές διαδικασίες θρησκευτικής έκφρασης έναντι των δογματικών-ορθολογικών τρόπων, βασιζόμενη στην έννοια της ιωάννειας αγάπης, τη σωτηρία διά της πίστης, την απάρνηση του εγωισμού κτλ. Ένας δεύτερος λόγος, αυτή τη φορά μια μη σκοπούμενη συνέπεια της επιμονής στη διατήρηση της ιεράς παραδόσεως, είναι η χρήση της ελληνιστικής (πρώιμης μεσαιωνικής) εκδοχής της ελληνικής γλώσσας για όλες τις λειτουργικές χρήσεις, μια γλώσσα ακατανόητη από τον μέσο λαϊκό. Στην πράξη, έτσι παρεμποδίζεται κάθε δυνατότητα ενεργοποίησης του δογματικού τρόπου. Η θεολογία της επιτεύξιμης μέθεξης από κοινού με την ακαταληψία της γλώσσας της θείας λειτουργίας προσανατολίζουν καίρια τον πιστό προς έναν εικονιστικό τρόπο συμβολοποίησης βασισμένο σε σιωπηρές εικόνες, συναισθήματα και επεισόδια, ενταγμένα στο συλλογικό πλαίσιο μιας θρησκευτικής τελετής ή πομπής.

Αντιθέτως, η κατήχηση –διδαχές για έναν χριστιανικό βίο ή σχολιασμοί για ζητήματα δημόσιου ενδιαφέροντος– που λαμβάνει χώρα στο τέλος της λειτουργίας εκφωνείται στην καθομιλουμένη Ελληνική. Αυτός ο συνδυασμός είναι ενδιαφέρων και ενδεικτικός: η εσωτερίκευση των δημόσιων ανησυχιών και του νοήματός τους, σε ένα θρησκευτικό πλαίσιο, δεν συνδυάζεται με τον δογματικό αλλά με τον εικονιστικό τρόπο θρησκευτικότητας. Με άλλα λόγια, τα δημόσια ζητήματα, οι προβληματισμοί και η συμμετοχή των πιστών ως πολιτών δεν έχουν να κάνουν με την έκθεση ορθολογικών δογμάτων, αλλά με μια συναισθηματική κατάσταση του πνεύματος που έχει μόλις προηγηθεί. Αυτό που έχει σημασία για τη μελέτη μας είναι η πιθανότητα (που δεν αναφέρεται από τον Γουάιτχουζ) –αρκετά σοβαρή υποψιαζόμαστε–, ότι τα εικονιστικά τελετουργικά πυροδοτούν τόσο απρόβλεπτους και ιδιοσυγκρασιακούς εννοιακούς συνειρμούς, οι οποίοι ελάχιστα συμπίπτουν μεταξύ δύο τυχαίων συμμετεχόντων εκτός της αίσθησης ότι το τελετουργικό πρέπει να εκτελείται με παρόμοιο τρόπο. Τα εικονιστικά τελετουργικά, κατά πάσα πιθανότητα, ενισχύουν τις ιδιοσυγκρασιακές ευχές, επιθυμίες και ηθικές αξίες που κάθε άτομο φέρει μαζί του/της στην εκκλησία, αν και η κοινή εικονιστική εμπειρία υποδεικνύει στους συμμετέχοντες ότι το βαθύτερο νόημα του τελετουργικού είναι ξεκάθαρο και κοινό για όλους. Κατά μία έννοια, ενώ τα εικονιστικά, σιωπηρά τελετουργικά δίνουν την εντύπωση ότι συνιστούν τη βάση της συλλογικής συνείδησης, στην πράξη την υπονομεύουν εφόσον, αντί μιας κοινής εκτίμησης, αυτό που προκύπτει από αυτή την εμπειρία θα μπορούσε εξίσου να είναι ένας οχυρωμένος εαυτός. Ο εικονιστικός, μη λεκτικός, μη ορθολογικός, συναισθηματικός και πιθανότητα οχυρωματικός τρόπος ενισχύεται περαιτέρω από την ιδιαίτερη θέση που κατέχουν οι θρησκευτικές εικόνες στην ανατολική θρησκευτικότητα.

4. Η εικόνα

Μέσα στο πλέγμα των χωρικών και χρονικών αρχών της Ανατολικής Εκκλησίας εντοπίζεται το εμβληματικότερο στοιχείο της ανατολικής λειτουργίας και λατρείας: οι ιερές εικόνες. Στη Δεύτερη Οικουμενική Σύνοδο της Νίκαιας (787 μ.Χ.) διακηρύχθηκε ότι: «Η γαρ της εικόνας τιμή επί το πρωτότυπον διαβαίνει και ο προσκυμών την εικόνα προσκυνεί εν αυτή του εγγραφομένου την υπόστασιν». Αυτή η σύλληψη επέφερε έναν συγκεκριμένο τύπο αισθητικής στον οποίο η λατρευτική εικόνα χρησιμοποιείται ως ένας αδιαμεσολάβητος σύνδεσμος μεταξύ του θεατή και της θεότητας, που ο Φρίντμπεργκ αποκαλεί «αισθητική της παρουσίας».⁵ Οι εικόνες στην ανατολική λατρεία δεν αποτελούν «σήματα», απλά μέσα κατήχησης ή αναπαράστασης γεγονότων ή προσώπων του παρελθόντος, όπως στη δυτική θεολογία, αλλά αντικείμενα που συνδέονται οντολογικά με τις απεικονιζόμενες πνευματικές οντότητες. Κυριολεκτώντας, οι εικόνες αποτελούν παράθυρα που επιτρέπουν στον θεατή να δει και να αισθανθεί μια πραγματικότητα που βρίσκεται πέραν του κόσμου τούτου, το ίδιο το υπερβατικό πεδίο.

Έπεται ότι οι εικόνες αποτελούν το ουσιώδες συστατικό για τη χρονική και χωρική δομοποίηση της κοσμοθεώρησης του πιστού. Το εσωτερικό των ναών καλύπτεται από εικόνες σε αυστηρή ιεραρχική-θεολογική σειρά, τις οποίες, κατά τη διάρκεια των θρησκευτικών τελετών, τόσο οι ιερείς όσο και οι λαϊκοί τις λατρεύουν με λόγια αφοσίωσης, σωματικές χειρονομίες (γονάτισμα, σταυροκόπημα, ξάπλωμα μπρούμυτα, ασπασμός, τρίψιμο του προστατευτικού τζαμιού με υφάσματα θεωρώντας ότι η πνευματική δύναμη της εικόνας μεταβιβάζεται διά της φυσικής επαφής) και σιωπηρό διαλογισμό. Σε ειδικές περιστάσεις, οι εικόνες μεταφέρονται από τους ιερείς εν πομπή εκτός του ναού με τους πιστούς που έχουν ανάγκη να ξαπλώνουν μπρούμυτα μπροστά της έτσι ώστε η εικόνα να περάσει από πάνω τους και να λάβουν την ιδιαίτερη ευλογία της. Όταν η πλέον λατρεμένη εικόνα της Θεοτόκου μεταφέρεται από τη μοναστική κοινότητα του Αγίου Όρους στην Αθήνα και σε άλλες ελληνικές πόλεις δίνοντας έτσι τη δυνατότητα στους πιστούς να την τιμήσουν, το κράτος της αποδίδει τιμές ανάλογες με εκείνες που αποδίδονται σε αρχηγούς κρατών. Παρόμοιες τιμές αποδίδονται επίσης στο Άγιο Φως που καταφθάνει αεροπορικώς από την Ιερουσαλήμ κάθε Πάσχα και το οποίο ανάβει υποτίθεται από το ίδιο το Άγιο Πνεύμα μέσα στον Ναό του Παναγίου Τάφου· αργότερα την ίδια μέρα, η φλόγα διανέμεται σε όσο το δυνατόν περισσότερες εκκλησίες ανά την Ελλάδα για να μεταφερθεί από τους πιστούς στα σπίτια τους μετά το πέρας της αναστάσιμης ακολουθίας. Για αρκετούς πιστούς, η Θεία Λειτουργία, εκφωνούμενη σε ακαταλαβίστικα ελληνιστικά-αρχαϊκά ελληνικά, λειτουργεί απλώς ως μια ατμόσφαιρα υποβάθρου προς χάριν της λατρείας των εικόνων, τη μόνη πτυχή της ανατολικής θρησκευτικότητας που δεν έχει αμφισβητηθεί ούτε από κοσμικούς ούτε από θρησκευτικούς επικριτές της Ελληνικής Εκκλησίας.

Αυτά τα «παράθυρα» στο υπερβατικό πεδίο δεν στέκονται παθητικά μπροστά στον θεατή. Αντιθέτως, στο πλαίσιο της ανατολικής θεολογίας είναι ζωντανά και έτσι ακριβώς γίνονται αντιληπτά από τον πιστό: διαθέτουν πλούσιο «βιογραφικό» και «δημόσιο βίο» που λαμπρύνεται από τους μύθους που περιβάλλουν τη δημιουργία, την εύρεση και/ή τον εντοπισμό και τους

⁵ Όπως στον Χανγκάνου (2010:33-55, 45).

επανενοτοπισμούς τους, από το πέρασμα του χρόνου και από τα θαύματά τους. Αποτελούν ζώντα αντικείμενα που εγγράφονται στη ζωή των πιστών μέσω «εσώτερων» και «εξώτερων» διηγήσεων αναφερόμενων αντίστοιχα στην «ιστορία που η εικόνα μεταδίδει» και το «κοινωνικό πλαίσιο που παρήγαγε την εικόνα και τις κοινωνικές σχέσεις μέσα στις οποίες ενσωματώνεται κάθε στιγμή που την κοιτούν».⁶

Οι ιστορίες για τις εικόνες επινοούνται πάνω σε μια οικεία, προσωπική σχέση εμπιστοσύνης μεταξύ του πιστού και της λατρευόμενης εικόνας, η οποία εκφράζεται με ιδιαίτερα συναισθηματικούς, εικονιστικούς όρους. Ως τέτοιες, αυτές οι «βουβές ιστορίες» είναι ταυτόχρονα κοινωνικές και ακοινωνικές, ενεργητικές και παθητικές, και –στον βαθμό που έχουν να κάνουν με χειροπιαστά οφέλη για τον πιστό (π.χ. καλή υγεία) και για την πνευματική οντότητα που αναπαρίσταται στην εικόνα (τάματα)– υλικές και πνευματικές. Η αυτοβουλία και η ιδιότητα του προσώπου επηρεάζονται βαθύτατα από μια τέτοια σχέση εφόσον η «πηγή του όντος» δεν έγκειται εξ ολοκλήρου ούτε εντός του ατόμου ούτε στον κολεκτιβιστικό του εαυτό· δεν έχουμε λοιπόν ούτε την καλλιέργεια του εσώτερου εαυτού ενός αυτόνομου ατόμου, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της Δύσης, ούτε την καλλιέργεια ενός δημόσιου «διαμοιρασμένου προσώπου», όπως στην περίπτωση διαφόρων μη δυτικών πολιτισμών.⁷ Αντιθέτως, συγκροτείται ένα διπολικό πρόσωπο ταλαντευόμενο ανάμεσα στο εμμενές και το υπερβατικό, με το ίδιο να ισχύει και για την εσωτερικευμένη ηθική του/της και τους κώδικες προσανατολισμού. Ο εσωτερικός διάλογος του ατόμου λαμβάνει χώρα αντικριστά της εικόνας παρά του εσώτερου εαυτού του, παράγοντας συνεπώς έναν αυτοαναστοχασμό συγκροτούμενο από εικονιστικές, αυτοβιογραφικές μνήμες παρά από έναν εσωτερικό «έγκυρο κανόνα» μεθοδικού βίου. Με αυτή τη διαδικασία αναπτύσσονται συγκεκριμένα πρότυπα αξιακής ορθολογικότητας, όχι όμως του δυτικού ιδεότυπου. Ο Ράμφος (2012) έχει χαρακτηρίσει την ορθόδοξη κοσμοθεώρηση «άχρονη»: «Το βλέμμα του ελληνικού εαυτού παραμένει ασάλευτο, φυλακισμένο στην αχρονικότητα της αδράνειας των υποκειμένων, όπως συμβαίνει στις κινηματογραφικές ταινίες του Θόδωρου Αγγελόπουλου, όπου ο χρόνος μεταποιείται σε χώρο, η μνήμη παθητικοποιείται, η δράση γίνεται στάση, ο κόσμος διακόσμηση, την ίδια στιγμή που η “ομίχλη καταπίνει ανελέητα τα πρόσωπα”, αφού οι “ήρωες” μένουν χωρίς εαυτό» (Πανταζόπουλος 2012).⁸ ο παροντικός χρόνος κατασπαράσσει παρελθόν και παρόν μέσα σε ένα άχρονο «τώρα», χωρίς αξιολόγηση του παρελθόντος και χωρίς μέθοδο για την επίτευξη μελλοντικών στόχων.

⁶ Μπανκς, όπως παρατίθεται στον Χανγκάνου (2001:48, 50).

⁷ Ο Χανγκάνου εγκαινίασε τον συγκεκριμένο διάλογο, υποστηρίζοντας ότι οι χριστιανοί της Ανατολής επεξεργάζονται στη θεολογία και τις πρακτικές τους μια εκδοχή «διαμοιρασμένου προσώπου», που βρίσκεται ανάμεσα στην αγγλική έννοια του ατομικού εαυτού και στα μελανήσια «διάτομα» (dividuals) της Μέριλιν Στράδερν.

⁸ «Οι Έλληνες βουλιάζουν στον χρόνο: το βάθος της σημερινής πνευματικής κρίσης και τα αίτια όπως τα περιγράφει ο Στέλιος Ράμφος», Ανδρέας Πανταζόπουλος, *ΒΗΜΑ*, 20.05.2012.

5. Θρησκευτικότητα και πολιτοφροσύνη στην Ελλάδα

Ο εικονιστικός τρόπος θρησκευτικότητας μεταφέρθηκε στον ελληνικό κοσμικό δημόσιο χώρο, συνιστώντας τον τρόπο σύλληψης της πολιτοφροσύνης, όχι μόνο μέσω εκλεκτικών συγγενειών, αλλά και ως μια σκόπιμη πολιτισμική στρατηγική σφυρηλάτησης της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής ταυτότητας. Αυτό συνέβη μέσω της συνειδητής ταύτισης του ορθόδοξου πιστού με τον έλληνα πολίτη, όχι μόνο εξωτερικά, αλλά και ως μια προσωπική, βαθιά, υπαρξιακή εμπειρία. Το άτομο που βιώνει την ορθόδοξη χριστιανική αλήθεια, εξ ορισμού βιώνει και τη συνθήκη της πολιτειότητας. Αυτή είναι μια κρίσιμη ταύτιση: σήμαινε ότι:

[Δ]εν υπάρχει καμία 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 τη σκοπιά αυτή, ότι η ιδιότητα του πιστού και του αυτόχθονα αποτελούν τις κύριες και πρωταρχικές ιδιότητες του Έλληνα από τις οποίες απορρέουν όλα του τα δικαιώματα (Παπαρίζος 2000:97-98).

Αυτό είναι πολύ πέραν μιας περίπτωσης χειραγώγησης της εκκλησίας από το κράτος ή του κράτους από την εκκλησία, όπου το κράτος ενοποιείται με την ένθερμη υποστήριξη της εκκλησίας ή όπου ο πατερναλισμός του κράτους εγγυάται την ηγεμονία της εκκλησίας. Συνιστά τον προφανή εμποτισμό του δημόσιου, κοσμικού χώρου από τον θρησκευτικό εικονισμό: η πολιτειότητα δεν είναι κάτι που πραγματώνεται μέσω της συμμετοχής του ατόμου στις δημόσιες υποθέσεις, μέσω της συμμετοχής του/της σε οριζόντιες εθελοντικές οργανώσεις, μέσω της πολιτικής δράσης που καθιστά τις αφηρημένες ηθικές έννοιες χειροπιαστές και ορατές, αλλά μέσω της λατρευτικής εμπειρίας και των εκδηλώσεων πίστης: η πολιτειότητα *συγκροτείται* ως συναισθηματική εμπειρία.

Το «έθνος» και η «εκκλησία» γίνονται ένα και το αυτό: το έθνος συγκροτείται ως μια ιερή οντότητα που γίνεται αντιληπτή με υπερβατικούς όρους αντίστοιχους των θρησκευτικών. Το καθεστώς, οι λειτουργίες του, οι πολεμικές του εξορμήσεις δεν πρέπει να αμφισβητούνται αλλά να τιμώνται με έναν τρόπο παρόμοιο των θεμελιωδών τελετουργικών και της θεολογίας της εκκλησίας: πίστη, βάσανα, ανάσταση, λύτρωση, σωτηρία. Αυτές οι εξελίξεις δεν συνιστούν εξαίρεση στο πλαίσιο της συγκρότησης των σύγχρονων κρατών και κρατικών ιδεολογιών: συντελέστηκαν παντού στην Ευρώπη και πέραν αυτής κατά τη διάρκεια των περασμένων δύο αιώνων. Ωστόσο, σε μια χώρα με απούσα τη μεσαία τάξη και την κοινωνία των πολιτών ο αντίκτυπός τους υπήρξε συντριπτικός. Απορρόφησαν και εξουδετέρωσαν κάθε έννοια πολιτοφροσύνης βασισμένης στις κλίσεις και τη δημιουργικότητα του ατόμου.

Ο Καραμούζης, σε ένα εξαίρετο άρθρο επισκόπησης της σχετικής βιβλιογραφίας για τον αντίκτυπο της Ανατολικής Εκκλησίας στην ελληνική πολιτειότητα συμπεραίνει ότι οτιδήποτε εθνικό κατέστη εξ ορισμού ιερό και απαράβατο και το αντίστροφο: ο καλός χριστιανός *είναι* ο ενάρετος πολίτης, αλλά, πολύ πιο καιρία, θα προσθέταμε, ότι δεν ισχύει το αντίστροφο. Η θρησκευτική συμπεριφορά αποτελεί αδιάψευστη μαρτυρία της ηθικής πολιτοφροσύνης:

Ωστόσο, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι το θρησκευτικό υπόστρωμα της νεοελληνικής κοινωνίας αποτελούσε καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα μια σημαντική παράμετρο στον τρόπο προσδιορισμού του περιεχομένου της ταυτότητας του Έλληνα πολίτη, με αποτέλεσμα ο θρησκευτικός λόγος με αυτά τα χαρακτηριστικά να έχει μονιμότερα ίσως αποτελέσματα στη συνείδηση του Νεοέλληνα απ' ό,τι μια εκκοσμικευμένη εθνικοπολιτική ταυτότητα, απαλλαγμένη από θρησκευτικούς επικαθορισμούς. Με τον τρόπο αυτόν καθιερωνόταν η παρουσία ενός ιδιόμορφου τύπου πολίτη, ο οποίος όφειλε να κατανοεί την πολιτική παρουσία του στη νεοελληνική κοινωνία μέσα από ένα σύνολο κανόνων που νομιμοποιούνταν με κριτήριο τη θρησκευτική και μόνο καθηκοντολογία η οποία και όριζε το περιεχόμενο του «καλού» πολίτη (Καραμούζης 2009:92-93).

Επομένως, η παραπάνω προβληματική μας σπρώχνει στο να θέσουμε το κρίσιμο ερώτημα: σε ποιον βαθμό σύγχρονα υπεραγαθά, όπως η ισότητα, η ελευθερία και η αδελφσύνη και μέσου εύρους αγαθά ζωής, όπως οι παροχές του κράτους πρόνοιας, τα κοινωνικά κινήματα και οι σχετικές οργανώσεις, τα πολιτικά προγράμματα κτλ. κατανοούνται, εσωτερικεύονται και βιώνονται μέσω οραματισμών περί προνεοτερικών θρησκευτικών υπεραγαθών, όπως η «θέωση κατά Χάρη», η «σωτηρία», η «λύτρωση», ο «εξαγνισμός» κτλ. Εάν η συσχέτιση μεταξύ προνεοτερικών και νεοτερικών οραματισμών περί υπεραγαθών είναι ισχυρή, τότε η συναισθηματική και αχρονική συλλογικότητα θα πρέπει να χαρακτηρίζει τη σύγχρονη πολιτειότητα. Μια πρόσφατη εμπειρική έρευνα αποκάλυψε ισχυρές ενδείξεις για την ύπαρξη μιας τέτοιας συσχέτισης· ωστόσο, για να επαληθεύσουμε την υπόθεση, θα χρειαζόμασταν μια συγκριτική διαπολιτισμική μελέτη (Μαραγκουδάκης κ.ά. 2013).

6. Εικονισμός, χάρισμα και πολιτισμικο-συμβολικά μοτίβα

Η επαλήθευση της συσχέτισης μεταξύ προνεοτερικών και νεοτερικών υπεραγαθών προϋποθέτει τη διακρίβωση της ύπαρξης ενός μοναδικού περιεκτικού τρόπου εσωτερίκευσης. Την ίδια στιγμή μάλιστα που αυτός ο τρόπος εσωτερίκευσης μπορεί να συνιστά μια πηγή βαθέος παθητικού συντηρητισμού, θα μπορούσε επίσης να είναι μια πρόσκληση για πρωτότυπη κοινωνική δράση. Ο εικονιστικός αναστοχασμός, εντασσόμενος σε ένα ενδυναμωτικό περιβάλλον εργαλειακού ορθολογισμού, θα μπορούσε να μετουσιωθεί σε μια πηγή ελευθερίας και δημιουργικότητας. Σε αυτή την περίπτωση, ο κοινωνικός/ηθικός δράστης αποτιμά και αξιολογεί τον εαυτό του/της όχι παραπαινετικά προς έναν ορθολογικό περιοριστικό κανόνα, αλλά «καθαγιάζοντας» τις επιθυμίες και τους προσωπικούς κώδικες αξιών του/της με έναν ασυμβίβαστο τρόπο. Εν ολίγοις, αυτή η εσωτερίκευση συνιστά μια πηγή χαρίσματος. «Ο χαρισματικός οίστρος ερείδεται στην προσπάθεια να έρθεις σε επαφή με την ίδια την ουσία του όντος, να φθάσεις στις ίδιες τις ρίζες της ύπαρξης, της κοσμικής, κοινωνικής και πολιτισμικής τάξης, σε αυτό που θεωρείται ιερό και θεμελιώδες» (Άιζενσταϊν 1995:174).

Αυτό είναι ένα ιδιόμορφο χάρισμα. Καθώς αναδύεται από τον εικονιστικό, συναισθηματικό και αυτοαναφορικό τρόπο θρησκευτικότητας, ο ηθικός βίκοσμος παραμένει ξένος προς τις χωρικές και χρονικές αντιλήψεις αφηλώντας τον μεθοδικό διακανονισμό της ζωής. Συνιστά τόσο τη βάση της συλλογικής συνείδησης όσο και την πηγή της συλλογικής ανομίας, σε

συμφωνία με το ουσιώδες συμπέρασμα της κλασικής ανάλυσης περί χαρίσματος: «Ωστόσο, αυτή η προσπάθεια μπορεί επίσης να ενέχει μια ισχυρή προδιάθεση για ιεροσυλία: για την άρνηση της αυθεντίας του ιερού όπως και όσων γίνονται αποδεκτά στην εκάστοτε κοινωνία ως ιερά. Η ίδια η προσπάθεια αποκατάστασης της άμεσης επαφής με εκείνες τις ρίζες της κοσμικής και κοινωνικοπολιτικής τάξης μπορεί να προκαλέσει τόσο εναντίωση σε πιο μετριασμένες και επισημοποιημένες εκδηλώσεις αυτής της τάξης όσο και φόβο, και κατ' επέκταση εναντίωση στο ίδιο το ιερό» (ό.π.:174).

Ο Βέμπερ περιέγραψε το χάρισμα ως «έκτακτη ιδιότητα μιας προσωπικότητας λόγω της οποίας [η προσωπικότητα αυτή] θεωρείται ως κατέχουσα υπερφυσικές ή υπερανθρώπινες ή, τουλάχιστον, συγκεκριμένες έκτακτες δυνάμεις ή ιδιότητες, που δεν είναι προσβάσιμες στον καθένα (Βέμπερ 2005:275). Στην περίπτωση της Ανατολικής Ορθοδοξίας, το χάρισμα δεν είναι αποκλειστικά μια ατομική ιδιότητα και ένα ιδιάζον συμβάν, αλλά επιπλέον μια κοινωνικό-πολιτισμική συνθήκη: η προσωπική συνθήκη μετασχηματίζεται σε κοινωνική, μέσω γενικευμένων παρόμοιων εμπειριών που διασπείρονται μέσω πολιτισμικών κωδικών, και επομένως καθιερώνεται ως ένα γενικευμένο μέσο κοινωνικής δομοποίησης. Στην πράξη, αυτό θα μπορούσε να εξελιχθεί σε μια ηθική πηγή ανυπακοής, ένα μέσο δραπέτευσης από τη μονοτονία της ζωής ώστε να εκπέσει σε ένα γνωσιακό-συναισθηματικό μοτίβο ενός ασυγκράτητου ενθουσιασμού και/ή μιας απόλυτης απελπισίας: αυτή η αναγνώριση του χαρισματούχου είναι ζήτημα μιας ολοκληρωτικής προσωπικής αφοσίωσης που προκύπτει από τον ενθουσιασμό ή την απόγνωση και την ελπίδα. Στην ανατολική θρησκευτικότητα το χάρισμα διαπερνά τον βίοκοσμο ως ένας χαμηλής έντασης εμποτισμός των κοινωνικών δομών από ένα πνεύμα αμφισβήτησης των νορμών, των ρόλων, των βασικών κανόνων συμπεριφοράς και των κανονισμών κάθε φορά που αυτοί έρχονται σε σύγκρουση με την προσωπική ηθική· ενώ είναι ενσωματωμένο στην καθημερινότητα όπως και στις θεσμοποιημένες κοινωνικές δομές και πολιτισμικούς κώδικες, τα απεχθάνεται. Κάθε άτομο εκτιθέμενο στο εικονιστικό χάρισμα γίνεται, στην πράξη, ένας μικρός μυστικιστής.

Σε ένα βεμπεριανό πλαίσιο, η ιερή εικόνα λειτουργεί ως μια αποκρυστάλλωση της μυστικιστικής οδού, εφόσον ο ηθικός ζήλος που ενεργοποιείται από τη «μέθοδο» της μυστικιστικής χαρισματικής δράσης αντίκειται σφόδρα στον νηφάλιο ορθολογικό υπολογισμό. Από τη στιγμή που καμία διαδικασία ορθολογικοποίησης δεν καθίσταται δυνατή κάτω από τη μυστικιστική-εικονιστική επιρροή, κανένας ενιαίος αξιακός αστερισμός δεν δύναται να αναδυθεί προκειμένου να αντιμετωπίσει διεξοδικά και να ρυθμίσει όλες τις εκδηλώσεις της ζωής. Η αξιακή και η θεωρητική ορθολογικότητα παραμένουν ασύνδετες εφόσον δεν υφίστανται στέρεες εσωτερικές αξίες για να μετουσιωθούν σε έναν εσωτερικά ενιαίο αξιακό αστερισμό υπό την επίδραση μιας θεωρητικής διαδικασίας ορθολογικοποίησης. Θεωρητικές και τυπικές ορθολογικότητες αφήνονται σε μια κατάσταση αναμονής εφόσον –ό,τι δίνει την εντύπωση μιας αξιακής ορθολογικότητας– είναι στην πραγματικότητα προσωπικές επιθυμίες και συλλήψεις των υπεραγαθών καλυμμένες με ένα πέπλο υπερβατισμού.

Σε αυτή την περίπτωση, τα υπεραγαθά ως τέτοια, δεν μπορούν να επιβάλλουν κανονιστικές προδιαγραφές επί της ανθρώπινης δράσης και επομένως να πριμοδοτήσουν ψυχολογικά την ηθική δράση μέσα στον κόσμο.

Αυτό είναι δυνατόν όταν τα μέσα και οι τρόποι υλοποίησης και πραγμάτωσης των υπεραγαθών είναι εύκαιροι· με άλλα λόγια, όταν θέτουμε τα διάφορα σύγχρονα υπεραγαθά (και τα συνακόλουθα αγαθά ζωής) στο πλαίσιο των κοσμολογικών και οντολογικών αρχών που διαμορφώνουν την κοινωνική και συμβολική τάξη της κοινωνικής αντενέργειας. Η πηγή αυτών των «τάξεων» είναι προνεοτερική και διαπερνά τις σύγχρονες ιδεολογίες και τα σύγχρονα υπεραγαθά εφόσον καθίσταται ένα γενικευμένο μέσο κοινωνικής δράσης. Στο πλαίσιο της Ορθοδοξίας, οι σύγχρονοι κώδικες προσανατολισμού που θα έπρεπε να προσφέρουν στέρεες, μακροπρόθεσμες λύσεις σε προβλήματα προκαλούμενα από τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας, όπως η ρύθμιση της εξουσίας, η δημιουργία κλίματος εμπιστοσύνης, η παραγωγή νοήματος, η αλληλεγγύη και η νομιμοποίηση, παραμένουν άτυποι και μέχρι ενός ορισμένου σημείου αποσπασματικοί. Εφόσον η ψυχολογική πριμοδότηση δεν βασίζεται σε ένα συνεπές, δογματικού τύπου πλέγμα αξιών, το ψυχολογικό κόστος της αγνόησης των κανόνων και των κανονισμών είναι χαμηλό, ενώ το ψυχολογικό κόστος της συμμόρφωσης με τους δεσμευτικούς και ανελέητους βασικούς κανόνες συμπεριφοράς είναι υψηλό.

Κατά συνέπεια, η συνύφανση του συμβολικού και ηθικού νοήματος με τις οργανωσιακές πτυχές της κοινωνικής ζωής δεν παράγουν στέρεους θεσμικούς σχηματισμούς ή βασικούς κανόνες συμπεριφοράς. Όσον αφορά τη χαρισματική κοινωνική δράση, δεν οδηγεί στη συγκεκριμενοποίηση της ηθικής σε νέες στέρεες κοινωνικές δομές, αλλά στη θεσμοποίηση της ηθικής ρευστότητας ως ένα γενικευμένο μέσο κοινωνικής δράσης.

Βιβλιογραφία

- Αιζενσταντ, Σ. Ν. (Eisenstadt, S. N.)
1995 *Power, trust, meaning: essays in sociological theory and analysis*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Βέμπερ, Μ. (Weber, M.)
2005 *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 1: *κοινωνιολογικές έννοιες*, μτφρ.-εισ.-επιμ. Θανάσης Γκιούρας. Αθήνα: Σαββάλας, Κοινωνικές Επιστήμες.
2007 *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 3: *κοινωνιολογία της θρησκείας: θρησκευτικές κοινότητες*, μτφρ.-εισ.-επιμ. Θανάσης Γκιούρας. Αθήνα: Σαββάλας, Κοινωνικές Επιστήμες.
- Γουάιτχάουζ, Χ. (Whitehouse, H.)
2004 *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Γουόλντα Κρικ, Καλιφόρνια: AltaMira Press, Cognitive Science of Religion Series (ελλ. έκδ.: *Τύποι θρησκευτικότητας: μια γνωσιακή θεωρία της μετάδοσης των θρησκευτικών αντιλήψεων*, μτφρ. Δημήτρης Ξυγαλατάς, επιμ. Παναγιώτης Παχής, Βάγιας, Θεσσαλονίκη 2006).
- Κάλμπεργκ, Σ. (Kalberg, S.)
1980 Max Weber's types of rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history. *American Journal of Sociology* 85(5):1145-1179.
- Καλχούν, Κ. (Calhoun, C.)
1991 Morality, identity, and historical explanation: *Charles Taylor on the sources of the self*. *Sociological Theory* 9(2):232-263.
- Καραμούζης, Π.
2009 Θρησκεία και κυρίαρχη ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία. *Επιστήμη και Κοινωνία* 21:83-102.
- Μακρίδης, Β. Ν. (Makrides, V. N.)
2005 "Orthodox Christianity, rationalization, modernization: a reassessment", στο *Eastern Orthodoxy in a global age: tradition faces the twenty-first century*, των Victor Roudometof, Alexander Agadjanian & Jerry Pankhurst επιμ., σ. 179-209. Γουόλντα Κρικ, Καλιφόρνια: AltaMira Press.
- Μαραγκουδάκης, Μ. (Marangudakis, M.), Ρόντος, Κ. (Rontos, K.) & Ξενιτίδου, Μ. (Xenitidou, M.)
2013 State crisis and civil consciousness in Greece. *Hellenic Observatory Papers on Greece and Southeast Europe*, GreeSE Paper No. 77.
- Μπανκς, Μ. (Banks, M.)
2001 *Visual methods in social research*. Λονδίνο: Sage.
- Μπάουμπίστερ, Ρ. Φ. (Baumeister, R. F.)
1987 How the self became a problem: a psychological review of historical research. *Journal of Personality and Social Psychology* 52(1):163-176.
- Μπέλα, Ρ. Ν. (Bellah, R. N.)
2011 *Religion in human evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*. Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Belknap Press of Harvard University Press.

- Παπαρίζος, Α.
2000 «Διαφωτισμός, θρησκεία και παράδοση στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία», στο *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, 3η έκδ., του Νίκου Δεμερτζή επιμ., σ. 75-113. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Ράμφος, Σ.
2012 *Time out: η ελληνική αίσθησι του χρόνου*. Αθήνα: Αρμός, Μούσες.
- Τέιλορ, Τ. (Taylor, C.)
2007 *Πηγές του εαυτού: η γένεση της νεοτερικής ταυτότητας*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Χανγκάνου, Γ. (Hanganu, G.)
2010 "Eastern Christians and religious objects: personal and material biographies entangled", στο *Eastern Christians in anthropological perspective*, των Chris Hann & Hermann Goltz επιμ., σ. 33-55. Μπέρκλεϊ: University of California Press, Anthropology of Christianity 9.