ΕΛΙΣΑΒΕΤ ΠΡΟΔΡΟΜΟΥ*

ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ, ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΑΔΑ: ΚΑΙΝΟΥΡΙΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ Ή ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΩΝ;

Το τέλος του Ψυχρού Πολέμου και η δημιουργία της λεγόμενης Νέας Διεθνούς Τάξης Πραγμάτων (New World Order) έχει προκαλέσει σοβαρή αναθεώρηση των βασικών αρχών που καθόρισαν τις κοινωνικές επιστήμες στις περασμένες τέσσερις δεκαετίες. Από τη μια μεριά, η κατάρρευση των κρατικο-σοσιαλιστικών καθεστώτων και του παραδοσιακού μαρξιστικού Λόγου (Discourse) σηματοδότησε τον δήθεν θρίαμβο της δημοκρατίας δυτικής μορφής ως το κυρίαρχο μοντέλο πολιτικής οργάνωσης της μεταμοντέρνας εποχής. Όμως, οι προκλήσεις που συνοδεύουν την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας σε χώρες με κυρίως ολοκληρωτικό πολιτικό παρελθόν έχουν ανοίξει ένα διάλογο πάνω στη ρευστή και αόριστη έννοια της δημοκρατίας μέσα σε διάφορα πολιτισμικά πλαίσια. Από την άλλη μεριά, η διεθνής ανάδυση του εθνικισμού και η επίσης παγκόσμια αναβίωση της θρησκείας αποτέλεσαν μια εντυπωσιακή διάψευση της προβλεπόμενης μοιραίας περιθωριοποίησής τους κατά τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού. Αντίθετα, η αναμφισβήτητη επίδραση του εθνικισμού και της θρησκείας στο σημερινό δημόσιο χώρο (Public Domain) έχει προκαλέσει μια θαρραλέα συζήτηση πάνω στην έννοια και στη μορφή της κοινότητας (community) και της κοινωνίας των πολιτών (civil society) στη μεταιεοτερική πραγματικότητα. Με λίγα λόγια, οι κοινωνικές επιστήμες και ευρύτερα, η κοινωνική θεωρία αντιμετωπίζουν μια γενική κρίση παραδειγμάτων (Paradigm Crisis).[1]

* Post-Doctoral Fellow, Πρόγραμμα Ελληνικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο του Princeton· Visitinfg Fellow, Κέντρο Διεθνών Σπουδών, Πανεπιστήμιο του Princeton.

1. Ενδιαφέροντα άρθρα που συζητούν από διαφορετικές διαστάσεις την κρίση

Σε σχετικά πρόσφατο άρθρο του, ο κοινωνικός ψυχολόγος Θάνος Λίποβατς έθιξε τα βασικά σημεία της κρίσης παραδείγματος στις Θεωρίες Δημοκρατίας (Theories of Democracy), Πολιτιστικών Σπουδών (Culture Studies), και Θεωρίες Θρησκείας και Πολιτικής (Theories of Religion and Politics). Ο Λίποβατς επιχείρησε να αναλύσει τη θρησκευτική και την εθνικιστική διάσταση της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας:[2] συγκεκριμένα, το άρθρο εξερεύνησε την αμοιβαία σχέση του ορθόδοξου χριστιανισμού και του εθνικισμού, και την επίδρασή τους στη σύσταση του πολιτισμού, και κατέληξε σε μερικά γενικά συμπεράσματα για την ποιότητα του σημερινού δημοκρατικού πολιτεύματος στην Ελλάδα.

Πριν αποδυθούμε σε μια κριτική ανάλυση του άρθρου του Λίποβατς, αξίζει να πούμε δυο λόγια για την προσέγγιση μας. Προφανώς ο Λίποβατς ασχολήθηκε μ' ένα υπερβολικά καίριο θέμα, που μέχρι τώρα έχει ελάχιστα ή μονοδιάστατα μελετηθεί – το ρόλο της Ορθοδοξίας στο μετασχηματισμό της σημερινής Ελληνικής κουλτούρας.[3] Εξίσου σημαντική είναι η πιθανότητα να βρούμε εκ

παραδειγμάτων και της αρχικές απόπειρες για ανταπόκριση είναι της Nancy Bermeo, «Democracy in Europe», και του Stanley Hoffman, «Europe's Identity Crisis Revisited», *Daedalus*, τόμ. 123, No. 2, άνοιξη 1994· του Elmer Hankiss, «In Search of a Paradigm», και του Jacques Rupnik, «Central Europe or Mitteleuropa» *Daedalus*, τόμ. 119, No. 1, χειμώνας 1990· Samuel Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, Σεπτέμβριος/Οκτώβριος 1993, και του ίδιου, «If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World», *Foreign Affairs*, Νοέμβριος/Δεκέμβριος 1993· Jacques Rupnik, «Europe's New Frontiers: Remapping Europe», και του Elmer Hankiss, «European Paradigms: East and West, 1945-1994», *Daedalus*, τόμ. 123, No. 3, καλοκαίρι 1994· Philippe C. Schmitter - Terry Lynn Karl, «The Conceptual Travels of Transitologists and Consolidologists: How Far to the East Should They Attempt to Go?», *Slavic Review*, τόμ. 53, No. 1, άνοιξη 1994, και Robert Withnow, «Understanding Religion and Politics», *Daedalus*, τόμ. 120, No. 3, καλοκαίρι 1991.

2. «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός: Δύο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 2, Οκτώβριος 1993.

3. Παρενθετικώς, η έλλειψη συστηματικού ενδιαφέροντος σε εκείνο το θέμα δεν είναι σύμπτωμα μόνο των ευρω-αμερικανικών κοινωνικών επιστημών. Μέχρι πρόσφατα, οι κοινωνικές επιστήμες και στην Ελλάδα δεν έχουν ασχοληθεί, είτε θεωρητικά είτε μεθοδολογικά, με τα ρηξικέλευθα ζητήματα γύρω από το συγκριτικό κρίκο θρησκείας-νεοτερικότητας και θρησκείας-εθνικισμού-δημοκρατίας και γύρω στην εσωτερική (θεσμική και δογματική) μεταμόρφωση της Ορθοδοξίας. Οι πιο προχωρημένες απόπειρες να μελετηθούν τέτοια ζητήματα προέκυψαν από την εργασία ορισμένων επιστημών, κυρίως στο χώρο της φιλοσοφίας και της θεολο-

των υστερών στο άρθρο του Λίποβατς τα ίχνη ενός πρωτολείου για μια εναλλακτική απάντηση στην καινούρια επιχειρηματολογία που, κατά τη γνώμη μας, έχει καταφέρει μέσα σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα να γίνει σχεδόν ηγεμονική στις κοινωνικές επιστήμες στη Δυτική Ευρώπη και στην Αμερική. Διατυπωμένη από τον διάσημο πολιτικό επιστήμονα Samuel Huntington, η επιχειρηματολογία χωρίζει τη μετα-ψυχροπολεμική Ευρώπη σε δυο πολιτισμικούς άξονες που ορίζονται από τη θρησκεία και την κουλτούρα, και συμπεραίνει ότι ο «ορθόδοξος-ισλαμικός πολιτισμικός άξονας» της Ευρώπης αποτελεί στρατηγική απειλή στον «δυτικό πολιτισμικό άξονα». Σύμφωνα μ' αυτή την επιχειρηματολογία, ο «ανατολικός χριστιανισμός» (Ορθοδοξία), σε αντίθεση με τον προτεσταντικό-καθολικό χριστιανισμό, είναι εξ ορισμού ασυμβίβαστος με τη νεοτερικότητα, τη δημοκρατία και τα ήθη και έθιμα ενός χώρου που λέγεται «Δύση».[4]

γίας. Λόγω γενικής έλλειψης διεπιστημονικού ενδιαφέροντος, δεν έχουν δημιουργηθεί οι εξελιγμένες συζητήσεις που βλέπουμε σχετικά με την παγκόσμια επίδραση του Ισλάμ σε κοινωνική μεταμόρφωση, το ρόλο του προτεσταντισμού στη ευαγγελιοποίηση της Ρωσίας, τις εσωτερικές συγκρούσεις στον καθολικισμό μεταξύ θεολόγων της απελευθέρωσης και συντηρητικών ιεραρχών, κ.ά. Ενδεικτικές εξαιρέσεις (από ποικίλες διανοητικές αφετηρίες, αλλά με κριτικό ερμηνευτικό προσανατολισμό) στην είτε ευρύτερη έλλειψη ενδιαφέροντος είτε στερεότυπες προσεγγίσεις στη μελέτη του κοινωνικού ρόλου της Ορθοδοξίας στον ελληνικό χώρο συμπεριλαμβάνουν οι εργασίες: Σάββας Αγουρίδης, «Ορθοδοξία και Ελληνικότητα», *Βαλκάνια και Ορθοδοξία*, Αθήνα, Εκδόσεις Μήνυμα· Θάνος Βερέμης - Χρήστος Γιανναράς, *Κεφάλαια πολιτικής θεολογίας*, δεύτερη έκδοση, Αθήνα, Εκδόσεις Γρηγόρη, 1983), και του ίδιου, *Η Νεοελληνική ταυτότητα*, Αθήνα, Εκδόσεις Γρηγόρη, 1978· *Ιωάννης Κονιδάρης, Ο νόμος 1700/1987, και η πρόσφατη κρίση στις σχέσεις εκκλησίας και πολιτείας*, Αθήνα, Σάκκουλας, 1988· Gennadios Limouris (επιμ.), *Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*, Γενεύη, World Council of Churches Publication, 1990· Νίκος Μουζέλης, *Ο εθνικισμός στην ύστερη ανάπτυξη: Οκτώ κείμενα*, Αθήνα, Εκδόσεις Θεμέλιο, 1994· Αθανάσιος Θ. Νίκας, *Εκκλησία και παιδεία*, Αθήνα, 1991, και Γιώργος Χ. Σωτηρέλης, *Θρησκεία και εκπαίδευση κατά το σύνταγμα και την ευρωπαϊκή σύμβαση: Από τον κατηχητισμό στην πολυφωνία*, Αθήνα, Εκδόσεις Σάκκουλα, 1993. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση της εξέλιξης του νεο-ορθόδοξου ρεύματος και της συνεισφοράς του στο σημερινό διάλογο επάνω στο δημόσιο ρόλο της Ορθοδοξίας στην Ελλάδα, βλ. Eva Konstantellou, «Returning to the "Lost Center": Critical Perspectives on the neo-Orthodox Challenge to Euro-Centrism», unpublished manuscript.

4. Για τα συγκεκριμένα αποσπάσματα όπου ο Huntington, αρχιτέκτων του πολιτισμικού παραδείγματος, θέτει κατηγορηματικά αυτές τις ιδέες, αναφέρομαι στο *Clash of Civilizations*, σ. 23-25, 29-30 και 40-41.

Ας διευκρινίσουμε την έννοια του Πολιτισμικού Παραδείγματος. Η κλασική θεωρία του εκσυγχρονισμού (Modernization Theory), μαζί με το επακόλουθο της, την ψυχροπολεμική εξωτερική πολιτική της Δύσης, τοποθέτησε την Ελλάδα στο γνωστό στρατόπεδο του ΝΑΤΟ και της ΕΟΚ. Αντίθετα, οι νεο-εκσυγχρονιστές που υποστηρίζουν το πολιτισμικό παράδειγμα αλλάζουν τελείως το πλαίσιο μέσα στο οποίο εξετάζεται η Ελλάδα, λόγω Ορθοδοξίας. Με λίγα λόγια, οι νέο-εκσυγχρονιστές αντικαθιστούν τη θεωρία του «Εκσυγχρονισμού» με τον όρο «Πολιτισμός», και εμβαθύνουν την έννοια του πολιτισμού μέσω της άρθρωσης μιας ορθόδοξης ρητορικής και ενός βαλκανικού Λόγου. Η συνήθως λανθασμένη και παρεξηγημένη έννοια του «ανατολικού χριστιανισμού» μπορεί συνεπώς να χρησιμοποιείται ως διανοητικό κατασκεύασμα που διαχωρίζει την ορθόδοξη Ευρώπη από τη μη-ορθόδοξη Ευρώπη του ΝΑΤΟ και της ΕΟΚ. Από αυτή την άποψη, η εκδοχή της Ορθοδοξίας όπως παρουσιάζεται στο πολιτισμικό παράδειγμα έχει τρομακτικές συνέπειες για τη θεωρητική και στρατηγική τοποθέτηση της Ελλάδας και οποιασδήποτε χώρας με ορθόδοξη ιστορική τροχιά στη Νέα Διεθνή Τάξη Πραγμάτων.

Πράγματι, μια περίληψη των πρόσφατων κοινωνικο-επιστημονικών μελετών και αναφορών στα μέσα μαζικής ενημέρωσης δείχνει μιαν αυξανόμενη τάση προς τη σύνδεση μιας «ορθόδοξης» αντίληψης περί Ορθοδοξίας με ένα βαλκανικό Λόγο που συμπεριλαμβάνει και τη Ρωσία. Ενδεικτικά είναι τα σχόλια του Φρανσουά Μιτεράν, ο οποίος έχει μιλήσει συχνά στο γερμανικό και στο γαλλικό τύπο για τα Βαλκάνια και τη Ρωσία ως μια Ευρώπη των Φυλών (Tribal Europe), που χαρακτηρίζεται από προγονικά μίση.[5] Επίσης ο Ζμπίγκνιου Μπρεζίνσκι αντιπαραθέτει την ιδιαίτερη ευρω-ασιατική ταυτότητα της Ρωσίας στις κεντρο-ευρωπαϊκές χώρες της πρώην Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.[6] Ο αμερικανικός τύ-

5. Οι διάφορες αναφορές του Μιτεράν δηλώθηκαν στο γερμανικό τύπο (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29 Νοεμβρίου 1991) και στο γαλλικό (*Le Monde*, 10 Ιουλίου 1992 και 9 Μαρτίου 1993) και αναφέρθηκαν σε έναν διεθνή χώρο (μέσα σε κριτική, όμως) στην πρόσφατη ομιλία του γάλλου κοινωνιολόγου Jaques Rupnik, «The Bosnian Crisis: A European Perspective», στο *Woodrow Wilson School of Public and International Affairs*, Princeton University, 17 Νοεμβρίου 1994.

6. *New York Times*, 28 Δεκεμβρίου 1994. Επανεκάλυψε και επεξεργάστηκε την ιδέα ότι οι κεντρο-ευρωπαϊκές χώρες της Πολωνίας, Τσεχίας και Ουγγαρίας διαφοροποιούνται με βάση ότι συμπεριλήφθηκαν στην Petrine Empire από τη Ρωσία και ορισμένες βαλκανικές χώρες, με το συμπέρασμα ότι οι χώρες αυτές πρέπει να

πος τακτικά χαρακτηρίζει, μέσα στο πλαίσιο των συγκρούσεων στην πρώην Γιουγκοσλαβία, τις ρωμαιοκαθολικές δημοκρατίες ως «πιο ανεπτυγμένες και πολιτικά προοδευτικές»[7] επειδή βασίζονται στο «δραστήριο ρωμαιοκαθολικό πολιτισμό και στην ιστορική εμπειρία της Αυστριακής Αυτοκρατορίας».[8] Στον αντίποδα βρίσκονται οι «θρασύδειλες χριστιανικές ορθόδοξες δημοκρατίες και το Ισλάμ, με τις απολυταρχικές παραδόσεις τους... που εξέθρεψαν έντονο εθνικισμό αλλά όχι δημοκρατία [απειλώντας την Ευρώπη]».[9]

Παρόμοια, η ενδελεχής ανάλυση του διάσημου ιστορικού και πολιτικού Τζορτζ Κένναν τονίζει ότι «οι ρίζες του Βαλκανικού ζητήματος για την Ευρώπη τοποθετούνται όχι μόνο στην περίοδο της Τουρκοκρατίας αλλά και στην περίοδο της βυζαντινής διείσδυσης στα Βαλκάνια... Τα γεγονότα της παλαιότερης εποχής, όχι μόνο της Τουρκοκρατίας αλλά και πριν από αυτήν, είχαν ως αποτέλεσμα την επιβολή στη νοτιοανατολική γωνιά της ηπείρου ενός τύπου μη-ευρωπαϊκού πολιτισμού που μέχρι σήμερα διατηρεί πολλά μη-ευρωπαϊκά χαρακτηριστικά».[10] Όσον αφορά την Ελλάδα, ο αγγλικός τύπος συνόψισε κάπως πιο δραματικά την καινούρια τοποθέτηση της χώρας: «Η Ελλάδα, που ήταν ένας από μας από την εποχή του [Δευτέρου Παγκόσμιου] Πολέμου, τώρα έγινε ένας απ' αυτούς. Με την κατάρρευση της σοβιετικής αυτοκρατορίας στην Ανατολική και Κεντρική Ευρώπη, η χρησιμότητα της Ελλάδας... εξαφανίστηκε».[11]

Λαμβάνοντας υπόψη μας τα παραπάνω, η ανάλυση του άρθρου του Λίποβατς μέσα από την οπτική του πολιτισμικού παραδείγματος φαίνεται απόλυτα λογική. Διότι πάνω απ' όλα, η αυξανόμενη κυριαρχία του παραδείγματος σε επιστημονικές συζητήσεις και πολιτικές πράξεις υπογραμμίζει τη σημασία του ουσιώδους δεσμού

ενσωματωθούν σε μια καινούρια ευρω-ατλαντική στρατηγική συμμαχία. Το επιχείρημα εμφανίζεται στο άρθρο του Μπρεζίνσκι, «A Plan for Europe», *Foreign Affairs*, τόμ. 74, No. 1 (Ιανουάριος/Φεβρουάριος 1995).

7. Απόσπασμα άρθρου των *New York Times*, 4 Απριλίου 1989.

8. Απόσπασμα άρθρου των *New York Times*, 6 Απριλίου 1990.

9. Αποσπάσματα διάφορων άρθρων των *New York Times*, 4 Απριλίου 1989, *New York Times*, 6 Απριλίου 1990, και *Washington Post*, 9 Φεβρουαρίου 1990.

10. Τζορτζ Κένναν, *The Other Balkan War: A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict by George Kennan*, Ουάσινγκτον, Carnegie Endowment for International Peace, 1993, σ. 12-13.

11. Απόσπασμα άρθρου στο *The Spectator* του Λονδίνου, 12 Νοεμβρίου 1993.

ανάμεσα στη γνώση και στην εξουσία. Το άρθρο του Λίποβατς ασχολείται άμεσα με τη σχέση γνώσης και εξουσίας. Με βασικό ζητούμενο την έννοια της «διαδικασίας του πολιτισμού, μέσα από τη θρησκεία και την ιδεολογία»,[12] ο στόχος είναι να δοθεί μια ερμηνεία της ανικανότητας των Ελλήνων «μέχρι τώρα να αναπτύξουν τους θεσμούς και τις παραγωγικές δυνάμεις της χώρας μ' ένα τέτοιο τρόπο ώστε να μπορέσουν να αντιμετωπίσουν τις διάφορες δυσκολίες που τους παρουσιάζονται, έχοντας εμπιστοσύνη στον εαυτό τους».[13] Προφανώς, ο Λίποβατς ενδιαφέρεται για τις διαδικασίες και τους μηχανισμούς με τους οποίους ιδέες, όπως η Ορθοδοξία και ο εθνικισμός, μετουσιώνονται σε πολιτική πράξη. Επίσης, η θέση του Λίποβατς ότι ο πολιτισμός και η πολιτική κουλτούρα είναι αποτέλεσμα διαδικασιών στις οποίες η Ορθοδοξία συμμετέχει, προϋποθέτει μια αντίληψη της Ορθοδοξίας ως στοιχείου δυναμικά διαπλεκόμενου με τη διαδικασία ιστορικού μετασχηματισμού (π.χ. το σύγχρονο εγχείρημα του εκδημοκρατισμού). Αυτή η θέση έρχεται σε αντίθεση με τον προσανατολισμό του πολιτισμικού παραδείγματος, το οποίο με μεγάλη ευκολία ταυτίζει την Ορθοδοξία με έναν στατικό ιστορικισμό.

Σύμφωνα με την παραπάνω λογική, υπάρχουν τρία αξιοσημείωτα στοιχεία στο άρθρο που ευνοούν μια δημιουργική προσέγγιση στην προβληματική του πολιτισμικού παραδείγματος. Το πρώτο στοιχείο είναι μια αρκετά έντονη διεπιστημονική προσέγγιση, που εμπλουτίζει τον κατ' εξοχήν κοινωνικο-ψυχολογικό προσανατολισμό με πολιτικές, φιλοσοφικές, θεολογικές και ιστορικές θεωρήσεις. Το δεύτερο στοιχείο είναι η αναγνώριση της θεμελιώδους ανάγκης για μεθοδολογική σαφήνεια, και για λόγους επιστημονικής χρησιμότητας και για λόγους ασκήσεως αποτελεσματικής πολιτικής. Και το τρίτο στοιχείο είναι η εφαρμογή μιας συγκριτικής προσέγγισης, αν και αυτή υπονοείται παρά δηλώνεται στο άρθρο, που συγκρίνει το παράδειγμα της Ελλάδας με άλλες θρησκευτικές παραδόσεις, άλλου είδους εθνικισμούς και άλλες μορφές δημοκρατικής κουλτούρας.

Και όμως, παρ' όλες τις αναφερθείσες δυνατότητες, το βασικό συμπέρασμα είναι ότι ο Λίποβατς δεν τις εκμεταλλεύεται, για δύο πολύ συγκεκριμένους λόγους: η αρχική απαίτηση του συγγραφέα για θεωρητική και μεθοδολογική σαφήνεια υπονομεύεται από την

12. Θ. Λίποβατς, «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός», ό.π., σ. 32.
13. Στο ίδιο, σ. 33.

αποδοχή της κλασικής γραμμικής ερμηνείας εκσυγχρονισμού, που καθορίζει απόλυτα όλες τις προϋποθέσεις και, κατ' επέκταση, όλα τα συμπεράσματα του άρθρου. Με υποδομή το κλασικό μοντέλο του εκσυγχρονισμού, η ψυχολογική ανάλυση του Λίποβατς καταλήγει στο χαρακτηρισμό ότι η ελληνική εμπειρία σημαδεύεται από πολιτικές παθολογίες, από ένα είδος αντιδραστικού εθνικισμού, και από μια μορφή θρησκευτικού συντηρητισμού ασυμβίβαστου με τη νεοτερική πραγματικότητα. Δεύτερον, όλο το επιχείρημα του Λίποβατς στηρίζεται σε μια ψυχολογική ερμηνεία της Ορθοδοξίας που είναι προβληματική, κυρίως διότι ο Λίποβατς παρεξηγεί ορισμένες θεμελιακές αρχές της Ορθοδοξίας, και λόγω θεωρητικού προσανατολισμού και λόγω μεθοδολογικής ακαμψίας.

Εφόσον είναι αδύνατον μέσα στο πλαίσιο ενός άρθρου να εξερευνήσουμε λεπτομερώς τις δύο αναφερθείσες κριτικές παρατηρήσεις, θα θέλαμε να επικεντρωθούμε στη δεύτερη, η οποία είναι πιο σημαντική για την πιθανότητα μιας εναλλακτικής απάντησης στην εκδοχή της Ορθοδοξίας που ενυπάρχει σε άρθρα που ενστερνίζονται το πολιτισμικό παράδειγμα. Επομένως, χωρίς να διαστρεβλώσουμε το ουσιαστικό του νόημα, μπορούμε να συνοψίσουμε το επιχείρημα του Λίποβατς ως εξής: η ελληνική πολιτική κουλτούρα προσδιορίζεται από «ένα αμυντικό χαρακτήρα (με στοιχεία παρανοϊκής μεγαλο- και μικρομανίας)»[14] που, ενώ είναι «φαινόμενο κάθε στείρου, παραδοσιακού και κλειστού πολιτισμού»,[15] στην περίπτωση της Ελλάδας κυρίως καθορίζεται από την επίδραση του ορθόδοξου χριστιανισμού. Η Ορθοδοξία, λόγω ορισμένων ιστορικών-δομικών παραγόντων (φέρ' ειπείν, της μόνιμα αδύναμης νομιμότητας του κράτους στην Ελλάδα), και ιδιαίτερα λόγω μιας κοσμοθεωρίας ασυμβίβαστης με τη νεοτερικότητα, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην ανάπτυξη ενός είδους εθνικισμού και μιας πολιτικής κουλτούρας που καλλιεργούν τις μυωπικές τάσεις της Ελλάδας.

Είναι σαφές από την επιχειρηματολογία αυτή ότι ο Λίποβατς επικροτεί την κλασική αντίληψη του εκσυγχρονισμού που χαρακτηρίζει την Ελλάδα ως τυπικό παράδειγμα ύστερης ανάπτυξης. Όμως, όπως έχει δείξει ο Νίκος Μουζέλης στα πιο πρόσφατα έργα του πάνω στο θέμα του εθνικισμού και του μοντερνισμού,[16] η υιο-

14. Στο ίδιο, σ. 36.

15. Στο ίδιο, σ. 32-33.

16. Ενδεικτικά άρθρα βρίσκονται στη συλλογή *Ο εθνικισμός στην ύστερη ανάπτυξη: Οκτώ κείμενα*, ό.π.

θέτηση μιας εύκαμπτης μορφής της κλασικής θεωρίας του εκσυγχρονισμού μπορεί να αποφύγει τον κίνδυνο της μονοδιάστατης ανάλυσης. Παρόμοια, σε διάφορες μελέτες πάνω στον εκδημοκρατισμό στην Ανατολική και Βόρεια Ευρώπη, επιστήμονες όπως ο Ζαν Ρούπνικ, ο Νικηφόρος Διαμαντούρος και ο Ντζοσέπι Ντι Πάλμα[17] έχουν χρησιμοποιήσει μια ευέλικτη εκδοχή της θεωρίας του εκσυγχρονισμού, ως συγκριτικό αναλυτικό πλαίσιο, χωρίς να υποστηρίζουν τις κανονιστικές αρχές του μοντέλου.

Εάν ο Λίποβατς επέλεγε μια πιο ευέλικτη θεωρητική προσέγγιση, θα μπορούσε μόνο με τις εισαγωγικές του παρατηρήσεις να μας βοηθήσει να γνωρίσουμε εκείνες τις ψυχολογικές διαστάσεις της σημερινής κουλτούρας στην Ελλάδα οι οποίες δεν έχουν ακόμα μελετηθεί. Συγκεκριμένα, ποιοι είναι οι ψυχολογικοί παράγοντες και οι βαθύτερες αιτίες που περιορίζουν παρά διευκολύνουν την ανάπτυξη ενός συνεκτικού πολιτισμού που χαρακτηρίζεται από ένα μοντέλο ανοικτού (inclusivist) εθνικισμού και μια ολοκληρωμένη πολιτική κουλτούρα; Ο Λίποβατς έμμεσα αναφέρεται στο ερώτημα αυτό, κυρίως με τον ισχυρισμό του ότι οι Έλληνες απέτυχαν στο να διεργαστούν τα τραύματα του παρελθόντος.

Χρησιμοποιώντας την ιδέα της «συμβολικής διεργασίας», ο Λίποβατς μας αναγκάζει να συλλάβουμε την ιστορία όχι μόνο ως μια συλλογή πολιτικο-οικονομικών περιστατικών, αλλά ως καθαρά ψυχολογική διαδικασία. Δηλαδή, η μέθοδος με την οποία ένας λαός συλλαμβάνει και οργανώνει (ειδικά στο ασυνείδητο) την ιστορική του πραγματικότητα, δημιουργεί μια συλλογική μνήμη που λειτουργεί ως ψυχολογικός μηχανισμός στη διεργασία παρόντων και μελλοντικών περιστατικών.

Τα ιστορικά περιστατικά που αναφέρει ο Λίποβατς, όπως π.χ. η πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, η συγκρότηση του κράτους-έθνους, και οι διάφορες μνημειώδεις αποτυχίες του κράτους στην εξωτερική πολιτική και την οικονομική ανάπτυξη, δείχνουν

17. P. Nikiforos Diamandouros, *Cultural Dualism and Political Change in Post-Authoritarian Greece*, Μαδρίτη, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales de Instituto Juan March de Estudios y Investigaciones, 1993· Guiseppe Di Palma, «Legitimation from the Top to Civil Society: Politico-Cultural Change in Eastern Europe», στο Nancy Bermeo (επιμ.), *Liberalization and Democratization: Change in the Soviet Union and Eastern Europe*, Βαλτιμόρη, The Johns Hopkins University Press, 1992· και Jacques Rupnik, *The Rise and Fall of Communism in East-Central Europe*, Νέα Υόρκη, Schoken, 1989.

ότι οι Έλληνες δεν κατάφεραν ποτέ να διεργαστούν με αποτελεσματικότητα το παρελθόν. Συνεπώς, η συλλογική μνήμη συμβάλλει στη δημιουργία μιας μειονεκτικής εθνικής ταυτότητας και μιας πολιτικής κουλτούρας που υποσκάπτει τις πιθανότητες για πραγματική αλλαγή. Επιπλέον, αυτή η πολιτική κουλτούρα, η οποία έχει διαφορετικές δομικές μορφές σε κάθε ιστορική συγκυρία, συνεισφέρει στην αναπαραγωγή των βασικών φαινομένων που καταδικάζουν την Ελλάδα σε ημι-περιφερειακή θέση σε σχέση με την Ευρώπη.

Η παραπάνω ανάλυση του πρώτου μέρους αυτού του άρθρου δείχνει ταυτόχρονα και το γενικό προσανατολισμό του επιχειρήματος που ακολουθεί. Διότι ακόμα και στον αρχικό του προβληματισμό σχετικά με την απάρνηση της πραγματικότητας και την αποτυχημένη μορφή της συμβολικής διεργασίας των Ελλήνων, ο Λίποβατς σκιαγραφεί την ελληνική ιστορία με τρόπο που δίνει εξαιρετική βαρύτητα στην επίδραση της Ορθοδοξίας στη δημιουργία ενός αμυντικού εθνικισμού. Ένα πολυσύνθετο ψυχολογικό φαινόμενο ερμηνεύεται ως εμμονή στη «συγχώνευση ανάμεσα στο βωμό και το θρόνο».[18] Κατόπιν αγνοεί την αναφορά σε ορισμένα εξειδικευμένα ψυχολογικά θέματα, τα οποία σίγουρα θα μπορούσαν να βοηθήσουν να καταλάβουμε τη διαδικασία του πολιτισμού στην Ελλάδα.

Για χάρη συντομίας, θα παρουσιάσουμε τελείως περιληπτικά κάποιες ιδέες που επεξηγούν την κριτική μας. Η αναφερθείσα ιστορική σκιαγράφηση δείχνει αναμφισβήτητα ότι η συλλογική μνήμη στη μετα-κλασική Ελλάδα είναι σημαδεμένη περισσότερο από ρήξεις, αποτυχίες και σύγκρουση, παρά από επιτυχίες και επιτεύγματα. Συνεπώς, το προκλητικό ερώτημα αφορά το ψυχολογικό αποτέλεσμα μιας έμμονης διαδικασίας συλλογικού τραυματισμού. Πράγματι, υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία στο χώρο της ψυχολογίας που αναφέρεται άμεσα σε τέτοιες εξελικτικές περιπτώσεις, δηλαδή σε θύματα που πάσχουν διαρκώς από κατάχρηση και τραύματα. Η βιβλιογραφία αυτή δείχνει ότι πραγματικά αποτελεί λογική ψυχολογική αντίδραση η ανάπτυξη εκείνων των αμυντικών μηχανισμών που, ενώ στην ουσία τους είναι δυσλειτουργικοί, ταυτόχρονα προστατεύουν την απειλούμενη οντότητα (π.χ. ο ελληνικός λαός/το έθνος) από μελλοντικά τραύματα.[19]

18. Θ. Λίποβατς, *ό.π.*, σ. 34.

19. Υπάρχει μια πλούσια βιβλιογραφία επάνω στα ψυχολογικά σύνδρομα που

Μιλάμε βασικά για τη θεσμοποίηση μιας δυσλειτουργικής, λόγω πραγματικών ιστορικών περιστατικών, συμπεριφοράς που παίρνει τη μορφή της πολιτικής κουλτούρας. Από την άποψη αυτή, μιλάμε για μια ορθολογικά συντεταγμένη πολιτική κουλτούρα, η οποία λειτουργεί με εσωτερική λογική και ταυτόχρονα παράγει ακούσια αποτελέσματα. Οπότε, αν στόχος είναι να συγκροτούνται πρακτικοί μηχανισμοί που μπορούν να ανταποκριθούν εποικοδομητικά στα δυσλειτουργικά χαρακτηριστικά (ή, με αλλά λόγια, να αλλάξει ο τρόπος με τον οποίο οι Έλληνες διεργάζονται την ιστορική τους εμπειρία), ο Λίποβατς σίγουρα θα μπορούσε να συνεισφέρει και στο διανοητικό και στο πρακτικό επίπεδο δίνοντας μεγαλύτερη έμφαση στις γνωστικές και συμπεριφορικές πλευρές που αναδεικνύουν την πολιτική κουλτούρα ως ψυχολογικό φαινόμενο. Παρενθετικά, μια ιδιαίτερα ενδεικτική περίπτωση, εφόσον αναφέρεται στα ακούσια ψυχολογικά αποτελέσματα ενός δυσλειτουργικού πολιτικού συστήματος, είναι τα έργα του Βάτσλαβ Χάβελ. Ο Χάβελ πάντα υποστήριζε ότι η λογική μορφή επιβίωσης ενός ολοκληρωτικού συστήματος που χαρακτηρίζεται από αντιφατικότητα και ψέμα είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας εσωτερικής σχιζοφρένειας.[20]

Για να μη μένουμε όμως σ' ένα τελείως αφηρημένο επίπεδο, θα μπορούσαμε να κάνουμε την εξής ερώτηση: ποιες είναι οι αισθητές αναπαραστάσεις της αμυντικής πολιτικής κουλτούρας (βασισμέ-

---

προκύπτουν από κατάχρηση και τραύματα, με μια αυξανόμενη εξειδίκευση στο *Post-Traumatic Stress Disorder*. Οι πιο ενδιαφέρουσες μελέτες, προφανώς, είναι αυτές που ασχολούνται με τις κοινωνικές, πολιτικές και πολιτιστικές αναπαραστάσεις και συνέπειες τέτοιου είδους ψυχολογικού τραύματος. Για ενδεικτικά παραδείγματα, βλ. Charles R. Figley (επιμ.), *Trauma and its Wake: the Study and Treatment of Post-Traumatic Stress Disorder*, Νέα Υόρκη, Brunner/Mazel, 1985· Vivian H.H. Green, *The Madness of Kings: Personal Trauma and the Fate of Nations*, Νέα Υόρκη, St. Martin's Press, 1993· Evelyn Heinemann, *Mama Afrika: das Trauma der Versklavung; eine ethnopsychoanalutische Studie uber Person Irchkeite, Magie und Heilermnen in Jamika*, Frankfurt am Main, Nexus, 1990· John J. Sigal, *Trauma and Rebirth: Intergenerational Effects of the Holocaust*, Νέα Υόρκη, Praeger Publishing, 1989· H.P von Burmeister - F. Boldt - Gy. Meszaros (επιμ.), *Mitteleuropa, Traum oder Trauma? Uberlegungen zum Selbstbild einer Region*, Bremmen, Edition Temmen, 1988.

20. Vaclav Havel, «The Power of the Powerless», στο John Keane (επιμ.), *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*, Armonk. Νέα Υόρκη, M.E. Sharpe, Inc., 1990.

νες στο *long durée* της ελληνικής ιστορίας από το Βυζάντιο μέχρι σήμερα), τις οποίες θα μπορούσε ο Λίποβατς να αναλύσει από καθαρά ψυχολογική οπτική γωνιά; Ας αναφέρουμε μόνο τις πιο αντιπροσωπευτικές, όπως: πρώτον, την αδυναμία της κοινωνίας των πολιτών ή, σύμφωνα με τα λόγια του Μουζέλη, «μια σχεδόν σχιζοφρενική σχέση του πολίτη προς το εθνικό σύνολο»[21] δεύτερον, την εχθρική στάση, ή τουλάχιστον την έντονα αμφιλεγόμενη στάση της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στο κράτος· τρίτον, την έκφραση μιας αίσθησης απομόνωσης απέναντι στους υποτιθέμενους αφερέγγυους συμμάχους του ΝΑΤΟ και τους εταίρους της Ε.Ε.· και τέταρτον, την ατελείωτη ενασχόληση με τον εξωτερικά επιβεβλημένο προβληματισμό όσον αφορά την εθνική ταυτότητα (δηλαδή, αν η Ελλάδα ανήκει στη Δύση ή στην Ανατολή). Ίσως ένα από τα πιο πειστικά παραδείγματα είναι η πετυχημένη εγκαθίδρυση ενός δημοκρατικού πολιτεύματος με τακτικές εκλογές και κοινοβουλευτικό διάλογο· αλλά ταυτόχρονα, ένα δημοκρατικό πολίτευμα με ποικίλα δυσλειτουργικά στοιχεία (π.χ. διαδεδομένη παραοικονομία και διοικητική αναποτελεσματικότητα).

Προφανώς, τα αναφερθέντα παραδείγματα είναι ριζωμένα στις διάφορες ιστορικές εμπειρίες που αποκτήθηκαν κατά τη διάρκεια του Βυζαντίου και της Τουρκοκρατίας, στην επιβολή μιας γερμανικού τύπου μοναρχίας, και στις εσωτερικές και εξωτερικές αδυναμίες του κράτους. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε ότι στα προηγούμενα παραδείγματα υπάρχει ένα κοινό ψυχολογικό στοιχείο το οποίο δεν έχει καθόλου ερευνηθεί, ούτε και από τον ίδιο τον Λίποβατς. Και εδώ φυσικά μιλάμε για τη διαιώνιση μιας διατύπωσης σχέσεων υποκειμένου-αντικειμένου (subject-object relations) που χαρακτηρίζεται από συντηρητισμό και αστάθεια της εξουσίας. Σύμφωνα με την ψυχολογική προσέγγιση, τέτοιο είδος σχέσεων υποκειμένου-αντικειμένου συνήθως μελετάται μέσα στο ψυχαναλυτικό πλαίσιο του ναρκισσισμού. Εξάλλου, όταν ο ναρκισσισμός αναβιώνει και διαιωνίζεται μέσα από σχέσεις ασταθείς και εχθρικές (σε φροϋδικό πλαίσιο, όταν φέρ' ειπείν το παιδί αντιμετωπίζει συστηματικά την έλλειψη αγάπης και αναγνώρισης των γονέων του· σε λακανικό πλαίσιο, η συνεχής αλλαγή του αντικατοπτριζόμενου Άλλου αναγκάζει τον Εαυτό επίσης σε μια συνε-

21. Νίκος Μουζέλης, «Εθνικισμός», στο *Ο εθνικισμός στην ύστερη ανάπτυξη: Οκτώ κείμενα*, ό.π., σ. 41.

χή μεταμόρφωση με σκοπό την επανεύρεση του Εγώ του), το αποτέλεσμα είναι διάφορα είδη νευρωτικών και ψυχωτικών παθολογιών.[22]

Με λίγα λόγια, τα ποικίλα είδη μιας διαστρεβλωμένης μορφής ναρκισσισμού συνήθως καταλήγουν σε ένα αδύνατο Εγώ που βρίσκεται σε αντιπαράθεση με ένα παντοδύναμο Άλλο, σε μια πόλωση των ανθρώπινων σχέσεων, και σε μια μανιχαϊστική νοοτροπία. Οι ναρκισσιστικές τάσεις στην πολιτική κουλτούρα εμφανίζονται στο τεράστιο χάσμα ανάμεσα στην επιφανειακή συμπεριφορά και στην πραγματικότητα, στην προτεραιότητα της φόρμας απέναντι στην ουσία, και σε μια μανιχαϊστική σκέψη και συμπεριφορά. Μιλάμε εδώ για καθαρά ψυχολογικά θέματα που δεν έχουν μελετηθεί σε βάθος όσον αφορά στο συγκεκριμένο ζήτημα της ιστορικής πορείας της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Ακόμα σε εντυπωσιακά προσεκτικές και διορατικές εργασίες (π.χ. του Διαμαντούρου, του Δεμερτζή, του Τζιόβα, και του Κιτρομηλίδη)[23] η ψυχολογική

22. Βασικές πήγες για την εκπόνηση του ναρκισσισμού και τα ποικίλα είδη συμπεριφορικών αναπαραστάσεων αποτελούν οι εξής μελέτες: Sigmund Freud, «On Narcissism: An Introduction», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, μετ. James Strachey, Λονδίνο, Hogarth Press, 1961· Jacques Lacan, *Ecrits*, μετ. Alan Sheridan, Νέα Υόρκη, W.W. Norton and Co., 1977· του ίδιου, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, μετ. Alan Sheridan, επιμ. Jacques-Alain Miller, Νέα Υόρκη, W.W. Norton and Co., 1978· Paul H. Ornstein (επιμ.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut, 1950-1978*, Νέα Υόρκη, International Universities Press, 1978. Για μια περίληψη βλ. Θάνος Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού*, Αθήνα, Εκδόσεις Οδυσσέας, 1990, σ. 62-80. Για ενδιαφέρουσες πηγές με ιδιαίτερη σχέση για τις ευρύτερες κοινωνικές και πολιτιστικές συνέπειες του ναρκισσισμού βλ. Elizabeth J. Belamy, *Translations of Power: Narcissism and the Unconcious in Epic History*, Ithaca, Cornell University Press, 1992· Stephen Frosh, *Identity Crisis: Modernity, Psychoanalysis, and the Self*, Νέα Υόρκη, Routledge Press, 1991· Drew Westen, *Self and Society: Narcissism, Collectivism, and the Development of Morals*, Νέα Υόρκη, Cambridge University Press, 1985.

23. Ν. Δεμερτζής, *Κουλτούρα, νεωτερικότητα, πολιτική κουλτούρα*, Αθήνα, 1989· Ν. Δεμερτζής, *πολιτική κουλτούρα στη δεκαετία του '80*, Αθήνα, 1990· P. Nikiforos Diamandouros, *Cultural Dualism and Political Change in Post-Authoritarian Greece*, Μαδρίτη, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales de Instituto Juan March de Estudios y Investigaciones, 1993· και του ίδιου, «Prospects for Democracy in South-Eastern Europe: Comparative and Theoretical Perspectives», manuscript, 1993· Paschalis Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Brookfield, Ashgate Publishing Co., 1994· Δημήτρης Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις*

διάσταση του πολιτισμού και της πολιτικής κουλτούρας παραγνωρίζεται. Σε κάθε περίπτωση, για λόγους επιστημονικής δεοντολογίας, δεν πρέπει να κάνουμε εκτεταμένες παρατηρήσεις και επιπόλαιες γενικεύσεις σχετικά με τις ψυχολογικές διαστάσεις του πολιτισμού στην Ελλάδα.

Σίγουρα όμως πρέπει να αναγνωρίσουμε την πολύπλοκη σημασία τέτοιων διαστάσεων σε επιστημονικές μελέτες πολιτικού ενδιαφέροντος. Επίσης για λόγους επιστημονικής δεοντολογίας, πρέπει να απαιτήσουμε την έναρξη ενός διεπιστημονικού διαλόγου με τη συμμετοχή κατάλληλων ειδικών επιστημόνων. Οι επιστήμονες αυτοί θα έχουν την ικανότητα να εφαρμόζουν την ψυχαναλυτική μέθοδο στη μελέτη της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας, ως ανανάκλαση του ψυχικού κόσμου του έθνους-κράτους. Σύμφωνα με τα λόγια του Λίποβατς σε άλλες εργασίες του, μια ευρεία γνώση του κοινωνικού-πολιτικού χώρου απαιτεί «γνώση των δομών και λειτουργιών του ψυχισμού».[24]

Δυστυχώς, στη σκιαγράφησή του για τη διαστρεβλωμένη μορφή της συμβολικής διεργασίας των Ελλήνων, ερμηνευμένη μέσα από τη συγχώνευση ανάμεσα στο βωμό και στο θρόνο, η επιλογή του Λίποβατς είναι να μην ενθαρρύνει ένα εκλεπτυσμένο ερμηνευτικό διάλογο ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες, την ψυχολογία και την ιστορία. Επιπλέον, υιοθετεί και νομιμοποιεί τη θεωρητική και μεθοδολογική προσέγγιση των εκσυγχρονιστών και νέο-εκσυγχρονιστών του πολιτισμικού παραδείγματος. Αξιωματικά, αναγωγικά και στατικά συνδέει τον ορθόδοξο χριστιανισμό με την υπανάπτυκτη πολιτική κουλτούρα και τον αντιδραστικό εθνικισμό.

Στο υπόλοιπο μέρος του άρθρου γίνεται σαφές ότι τα συμπεράσματα του Λίποβατς είναι μεθοδολογικά προκαθορισμένα. Χρησιμοποιεί αναλυτικούς όρους που είναι πολιτιστικά περιορισμένοι και κατ' επέκταση ακατάλληλοι για την κατανόηση της ορθόδοξης θρησκείας αγνοώντας τις θεμελιακές αρχές του Μαξ Βέμπερ σχετικά με τη μελέτη της θρησκείας. Επιπλέον, με έναν αποδεικτικό τόνο παρόμοιο με εκείνον που χρησιμοποιούν αυτοί που προωθούν την ορθόδοξη ρητορική και το βαλκανικό Λόγο,[25] απορρίπτει

του εθνικισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο, Αθήνα, Οδυσσέας, 1989.

24. Θάνος Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού*, ό.π., σ. 7.

25. Για μια εξαιρετική ανάλυση του αποδεικτικού τόνου που χαρακτηρίζει το βαλκανικό Λόγο βλ. Maria Todorova, «Hierarchies of Eastern Europe: East Cen-

κατηγορηματικά, χωρίς να προσφέρει εμπειρικές αποδείξεις, την πιθανότητα της εσωτερικής μεταμόρφωσης της ορθόδοξης θρησκείας. Τελικώς, δεν κάνει καμιά διάκριση ανάμεσα στις θεολογικές αρχές της Ορθοδοξίας από τη μια μεριά, και τις δομικές και θεσμικές εκφράσεις της από την άλλη. Παρενθετικά, αξίζει να θυμηθούμε ότι ο ίδιος ο Χάντιγκτον, πριν ταξινομήσει πρόσφατα το Τρίτο Κύμα της Δημοκρατίας («*The Third Wave of Democracy*») ως Καθολικό Κύμα,[26] επέμενε για είκοσι πέντε χρόνια ότι ο ρωμαιοκαθολικισμός ήταν κατηγορηματικά ασυμβίβαστος με τη δημοκρατία.

Ας εστιάσουμε την προσοχή μας στο βασικό ισχυρισμό που σημασιοδοτεί όλο το άρθρο. Ο Λίποβατς ισχυρίζεται ότι «ο ορθόδοξος χριστιανισμός φέρει μια σειρά χαρακτηριστικών, εν μέρει δομικής και εν μέρει ιστορικής φύσης... [που συνδέονται άμεσα] με τρεις διαστάσεις της πολιτικής κουλτούρας, την πελατεία, τον παραδοσιακό ατομικισμό και τον κοινοτισμό».[27] Επιμένει ότι μια τέτοια πολιτική κουλτούρα βρίσκεται σε αντίφαση με τις προκλήσεις και τις ανάγκες της νεοτερικότητας, ειδικά εφόσον προκύπτει ένα μοντέλο (ethnic παρά civic)[28] εθνικισμού που είναι ασυμβίβαστο με τις προϋποθέσεις της σύγχρονης πραγματικότητας.

Κατά τη γνώμη μας, το επιχείρημα για την ασυμβίβαστη μορφή της σχέσης μεταξύ Ορθοδοξίας και νεοτερικότητας υπονομεύεται λόγω δυο θεμελιακών ελαττωμάτων: (1) της επιλεκτικής προσέγγισης στην ανάλυση της αλληλεπίδρασης των δομικών και ιστορικών στοιχείων της Ορθοδοξίας· και (2) της παρεξηγημένης ερμηνείας της δομικής φύσης (αυτό που εμείς θα ορίζαμε ως θεολογικές αρχές) της Ορθοδοξίας. Πράγματι, η ανάλυση του Λίποβατς για τα δομικά-ιστορικά στοιχεία της Ορθοδοξίας περιορίζεται από μια μορφή πολιτιστικού ντετερμινισμού, που προκύπτει από την παρανόηση των βασικών θεολογικών θέσεων της Ορθοδοξίας.

---

tral Europe Versus the Balkans», paper at the Conference of American Association for the Advancement of Slavic Studies, Νοέμβριος 1994.

26. Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

27. Θ. Λίποβατς, «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός», *ό.π.*, σ. 36-38.

28. Για μια καθαρή επεξεργασία των δύο μοντέλων εθνικισμού (εθνικού και πολιτικού, δηλαδή ethnic versus civic), βλ. τον Anthony Smith, *National Identity: Ethnonationalism in Comparative Perspective*, Las Vegas, University of Nevada Press, 1991.

Διότι αν θυμηθούμε ότι, κατά τον Λίποβατς, η διαδικασία του πολιτισμού ισοδυναμεί με τη «διαδικασία της "εξατομίκευσης" ("individuation")»,[29] τότε διαπιστώνουμε το διανοητικό/ιδεολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο πραγματοποιείται όλη η μεταγενέστερη ανάλυση. Για τον Λίποβατς, η έννοια του πολιτισμού είναι ριζωμένη στις δυτικοευρωπαϊκές φιλοσοφικές προϋποθέσεις οι οποίες έχουν εκφραστεί από τον Descartes μέχρι σήμερα. Αποτέλεσμα αυτών των φιλοσοφικών προϋποθέσεων είναι μια ιδιάζουσα σύλληψη της κουλτούρας και του κοινωνικού ρόλου της θρησκείας.

Για να αποσαφηνίσουμε την κριτική μας για τον πολιτιστικό ντετερμινισμό της επιχειρηματολογίας του Λίποβατς, αναφερόμαστε στους ιδεατούς τύπους κοινωνικής οργάνωσης που ο ίδιος προτείνει. Ο πρώτος ιδεατός τύπος (που ο Λίποβατς ορίζει ως ατομικότητα) είναι βασισμένος στη σύγχρονη ατομικότητα, που σημαίνει τον αγώνα του ατόμου «...να κατακτήσει ελευθερίες και δικαιώματα από τις αρχές και αυθεντίες και η *θέλησή* του (όχι: "βούληση") να κανονίζει όλες τις υποθέσεις του με έναν ορθολογικό, υπεύθυνο και αξιόπιστο τρόπο».[30] Σύμφωνα με το μοντέλο της ατομικότητας, η κοινωνία κατανοείται ως το σύνολο όλων των ατόμων που την αποτελούν. Επιπλέον, η κοινωνία βασισμένη στη σύγχρονη ατομικότητα υποστηρίζει και υποστηρίζεται από μια δυναμική, σταθερή και οικονομικά παραγωγική πολιτική κουλτούρα.

Ο δεύτερος ιδεατός τύπος (ο κοινοτισμός, σύμφωνα με τον Λίποβατς) είναι μια μορφή κοινωνικής οργάνωσης ξεπερασμένη από τη σύγχρονη ατομικότητα. Στηρίζεται στον παραδοσιακό ατομικισμό, που «προϋποθέτει... την ύπαρξη του τύπου ενός ανθρώπου-ατόμου, που δεν απελευθερώθηκε ολικά από τις κοινωνικές πιέσεις και εξαρτήσεις».[31] Κατ' επέκταση, η κοινωνικότητα του παραδοσιακού ατομικισμού δημιουργεί και ταυτόχρονα περιορίζεται από μια κουλτούρα κοινοτισμού, με καθοριστικό χαρακτηριστικό την πελατειακή συμπεριφορά. Το αποτέλεσμα της κουλτούρας αυτής είναι οι στατικές (καθότι αυστηρά ιεραρχικές) κοινωνικές σχέσεις, και μια πολιτική οικονομία διασπασμένη λόγω έλλειψης εμπιστοσύνης.

Η σημασία των δύο ιδεατών τύπων —αρκετά γνωστών εφόσον αποτελούν το θεμέλιο της θεωρίας του Εκσυγχρονισμού— βρίσκε-

29. Θ. Λίποβατς, «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός», ό.π., σ. 32.
30. Στο ίδιο, σ. 37-38.
31. Στο ίδιο, σ. 42.

ται στον τρόπο με τον οποίο ο Λίποβατς τους χρησιμοποιεί ως το καθοριστικό πλαίσιο για να ερευνήσει την αλληλεπίδραση της Ορθοδοξίας και της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Διότι παρ' όλο που παραδέχεται ότι η πραγματικότητα πάντα αποτελεί μια συνύπαρξη των δύο ιδεατών τύπων, συνεχώς κάνει κριτική στην ελληνική πραγματικότητα για τη δήθεν έλλειψη νεοτερικότητας και την υπερβολική συλλογικότητά της. Ο αυστηρός διαχωρισμός που χαρακτηρίζει όλη την ανάλυση του ιστού Ορθοδοξίας-εθνικισμού-κουλτούρας αντανακλάται στην απόλυτη άγνοια του Λίποβατς σχετικά με συγκεκριμένα περιστατικά της δεκαετίας του ογδόντα. Τα περιστατικά αυτά δείχνουν τη ρευστότητα του μοντέλου του εθνικισμού στη σημερινή Ελλάδα. Αναφερόμαστε στη διάκριση που έκανε η τότε κυβέρνηση ανάμεσα στο συνταγματικό χωρισμό εκκλησίας και κράτους από τη μια μεριά, σε αντίθεση με την άρρηκτη σχέση εκκλησίας και έθνους, από την άλλη. Μέσα στον ιδεολογικό θόρυβο που προκλήθηκε από τις συζητήσεις περί «εκκλησιαστικής περιουσίας», η διάκριση αυτή αγνοήθηκε, αν και αποτελούσε ενδιαφέρον παράδειγμα ενός μεικτού μοντέλου εθνικισμού (civic και ethnic). Επιπλέον, τα εσωτερικά πολιτικά κίνητρα, οι ψυχολογικές προεκτάσεις της μορφής «Φίλου-Αντιπάλου», και οι εξωτερικές πιέσεις που προκάλεσαν την πρόταση εκείνου του μεικτού μοντέλου αποτελούσαν σημαντικό προάγγελο των σημερινών εξελίξεων σ' όλη την Ευρώπη. Ενδεικτικά παραδείγματα είναι η συζήτηση για την αναθεώρηση της μεταναστευτικής πολιτικής στη Γαλλία και στη Γερμανία, και για τη συνταγματική ρύθμιση των σχέσεων κράτους-εκκλησίας στη Βουλγαρία και στη Ρωσία.

Αλλά για να μην παρασυρθούμε από το μεθοδολογικό ενδιαφέρον, ας τονίσουμε πάλι ότι ο Λίποβατς ορίζει την κουλτούρα και τον πολιτισμό με ένα ντετερμινιστικό τρόπο που εξισώνει τον πολιτισμό με την εξατομίκευση και την ατομικότητα. Εξάλλου, εφόσον χρησιμοποιεί μια ορολογία που βασίζεται στις φιλοσοφικές έννοιες του ατόμου και της ατομικότητας, επιχειρεί μια ερμηνευτική προσπάθεια με αλλοτριωμένες αντιλήψεις όσον αφορά την Ορθοδοξία. Συνεπώς, είναι δεδομένο ότι η ερμηνεία της ορθόδοξης θεολογίας θα είναι λανθασμένη, και επίσης ότι η ιστορική ανάλυση θα είναι προβληματική.

Πράγματι, η χρησιμοποίηση ακατάλληλων και κατά συνέπεια μεθοδολογικά προκαθορισμένων όρων στην ανάλυση της Ορθοδοξίας γίνεται αρκετά συχνά στις κοινωνικές επιστήμες, και σχεδόν

πάντα έχει ως αποτέλεσμα ανακριβή εμπειρική ανάλυση. Δε μιλάμε μόνο για τις περιπτώσεις όσων αποδέχονται το πολιτισμικό παράδειγμα. Φέρ' ειπείν, σε ένα άρθρο της περιόδου 1990, ενώ διαβάζουμε μια πρόχειρη αναφορά στην προβληματική μορφή του όρου καισαροπαπισμός στις σχέσεις εκκλησίας-αυτοκρατορίας στο Βυζάντιο, παραδόξως όλη η υπόλοιπη επιχειρηματολογία του άρθρου βασίζεται στην αποδοχή του προβληματικού όρου.[32] Πώς είναι δυνατόν να ορίσουμε το σημερινό μοντέλο σχέσεων εκκλησίας-κράτους ως αντανάκλασης ενός παλαιού μοντέλου (δηλαδή, του καισαροπαπισμού), χωρίς να αποδείξουμε το αναλυτικό κύρος του παλαιού μοντέλου; Επίσης, ένα άρθρο της περιόδου του 1992 όρισε την Ορθόδοξη Εκκλησία ως νομοκρατούσα εκκλησία στη σημερινή Ελλάδα,[33] ενώ στην πραγματικότητα, το Σύνταγμα του 1975 όρισε την Ορθόδοξη Εκκλησία ως επικρατούσα και όχι νομοκρατούσα. Η διάφορα των όρων είναι αξιοσημείωτη, διότι αντανακλά μια αλλαγή νοοτροπίας όσον αφορά τη σχέση εκκλησίας-κράτους. Αλλά τέτοια λάθη συνήθως περνούν χωρίς ερμηνευτικό σχολιασμό.

Για να μην υπερτονίσουμε το σημείο αυτό, το επιχείρημά μας είναι αρχετά απλό: οι πιθανότητες για μια αυστηρή κριτική ανάλυση του παρελθόντα και μελλοντικού ρόλου του ορθόδοξου χριστιανισμού εξαρτώνται από μια ακριβή κατανόηση των δογματικών αρχών της θρησκείας. Επιπλέον, δεν είναι δυνατόν να επιτύχουμε μια τέτοια ακριβή κατανόηση χρησιμοποιώντας αλλοτριωμένες αντιλήψεις φορτισμένες με διανοητικές και ιδεολογικές προκαταλήψεις. Παρενθετικά, επιμένουμε ότι η αντιφατικότητα μεταξύ θεωρίας και πράξης στην ιστορία της Ορθοδοξίας δε δικαιολογεί την άγνοια της σημασίας της ορολογίας στις μελέτες που αφο-

32. Vasilio N. Makrides, «Orthodoxy as a Conditio sine qua non Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective», *Ostkirchliche Studien*, τόμ. 4, 12/1991. Χρήσιμες αναλύσεις για την προβληματική φιλοσοφική και θρησκευτική μορφή του όρου καισαροπαπισμός σε σχέση με το μοντέλο της βυζαντινής συμφωνίας βρίσκονται στον George Ostrogorsky, *History of the Byzantine Church*, Oxford 1956, και του ίδιου, *The Church in the Cristian Roman Empire*, Νέα Υόρκη, 1956· Alexader Kazhdan - Giles Constable, *People and Power in Byzantium*, Ουάσινγκτον, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1982· και Ronald D. Ware, «Caesaropapism», Doseph Dunner (επιμ.), *Handbook of World History*, Philosophical Library, 1967.

33. Adamantia Pollis, «Greek National Identity: Religius Minorities, Rights, and European Norms», *Journal of Modern Greek Studies*, τόμ. 10, 1992, σ. 179.

ρούν την αλληλεπίδραση της Ορθοδοξίας και της κοινωνικής αλλαγής.

Με βάση την πιο πάνω προοπτική, ας εξετάσουμε πώς ερμηνεύει ο Λίποβατς την απεικόνιση των θεολογικών αρχών της Ορθοδοξίας. Ο Λίποβατς κατανοεί την Ορθοδοξία σαν μια κατηγορηματικά παθητική αντιμετώπιση του κόσμου. Η παθητική στάση είναι αποτέλεσμα της απόλυτης προτεραιότητας του θελήματος του Θεού, και της ιδέας της υπαρκτής εκκλησιαστικής κοινότητας ως μιας απλής εγκόσμιας αναπαράστασης της Βασιλείας του Θεού. Επίσης, ο Λίποβατς ισχυρίζεται ότι ο ορθόδοξος χριστιανισμός υπονομεύει την ανάπτυξη μιας ατομικότητας που χαρακτηρίζεται από βούληση (volition), ορθολογική και κριτική σκέψη, και αυτόνομη συμπεριφορά περιορισμένη από το πλαίσιο του Θετικού Νόμου. Αντίθετα ισχυρίζεται ότι η ορθόδοξη παράδοση καλλιεργεί την απάρνηση της ατομικής ελευθερίας απέναντι στη θέληση (will) του συνόλου της κοινότητας, την απόλυτη υποταγή σε ιεραρχικού είδους σχέσεις, την άρνηση της ύπαρξης του κακού στον κόσμο, και επομένως μια κομφορμιστική παρά απελευθερωτική συμπεριφορά.

Ο Λίποβατς εξηγεί την εσωτερική δομή και την κοινωνικο-πολιτική συμπεριφορά της Ορθόδοξης Εκκλησίας σύμφωνα με τις αναφερθείσες ιδέες. Συνεπώς, η εκκλησία λειτουργεί με έναν απολυταρχικό τρόπο, υποτάσσοντας τα μέλη της στο ιεραρχικά αποφασισμένο καλό της κοινότητας. Εξάλλου, προσανατολισμένη αποκλειστικά στη Δευτέρα Παρουσία, ενδιαφέρεται σε κοσμικό επίπεδο μόνο για την ύπαρξη της εκκλησιαστικής κοινότητας, και ταυτόχρονα συνεργάζεται με οποιαδήποτε κοσμική εξουσία. Ο «πραγματιστικός και ωφελιμιστικός» τρόπος συμπεριφοράς διευκολύνεται από την «έλλειψη στην Ορθοδοξία της έννοιας του Ηθικού».[34]

Φυσικά, ο Λίποβατς συμπεραίνει ότι μια τέτοια κατανόηση της Ορθοδοξίας ταιριάζει κάλλιστα με τις κοινωνιολογικές αντιλήψεις περί της πελατείας, του παραδοσιακού ατομικισμού και του κοινοτισμού. Επιπλέον, μια τέτοια ερμηνεία της Ορθοδοξίας ταιριάζει λογικά με τη σύλληψη του ελληνικού εθνικισμού ως ένα είδος αντιδραστικού, αμυντικού, και κλειστού εθνικισμού. Και πράγματι, ο Λίποβατς επιβάλλει μια αυστηρή γραμμική αιτιολο-

34. Τα δύο αποσπάσματα βρίσκονται στο Θ. Λίποβατς, «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός», *ό.π.*, σ. 41 και 43.

γία, με τον ισχυρισμό ότι η θρησκεία είναι ο καθοριστικός και ηγεμονικός παράγοντας στη δημιουργία της πολιτικής κουλτούρας. Η απρόσμενη ακαμψία της αιτιολογίας του γίνεται ακόμα πιο παράδοξη με την εμπειρική επεξήγηση της καθοριστικής επιρροής της Ορθόδοξης Εκκλησίας σε οποιοδήποτε πολίτευμα.

Σε αυτό το σημείο ο στόχος μας είναι να τονίσουμε τα σημεία στα οποία διαφωνούμε με τη σύλληψη του Λίποβατς περί Ορθοδοξίας, και ταυτόχρονα να προτείνουμε μια σειρά εναλλακτικών πιθανοτήτων στην εμπειρική ανάλυση του παρελθόντα και μελλοντικού ρόλου της Ορθοδοξίας στο δημόσιο χώρο.

Το πρώτο σημείο που πρέπει να τονιστεί είναι η ιδέα της δήθεν παθητικής αντιμετώπισης του κόσμου από την Ορθοδοξία. Αρχικά, ο ισχυρισμός προφανώς παράγεται από τη μελέτη του ησυχαστικού κινήματος (πιο γενικά, του μοναχισμού) που παίζει αναμφισβήτητα σημαντικό ρόλο στον ορθόδοξο χριστιανισμό. Όμως, μια προσεκτική ανάγνωση των πατερικών κειμένων από τον 3ο μέχρι τον 6ο αιώνα, καθώς επίσης του Αγίου Συμεών του Νέου Θεολόγου του 10ου αιώνα και των έργων του Γρηγορίου Παλαμά του 14ου αιώνα, δείχνει αναμφίβολα ότι η Ορθοδοξία δεν απολυτοποιεί με κανέναν τρόπο μια παθητική, εσωτερικοποιημένη, μυστικιστική πραγματοποίηση της πίστης.[35] Τουναντίον, μια προσεκτική ανάγνωση των κειμένων προτείνει μια ισορροπημένη και ευέλικτη προσέγγιση στο γεγονός της πίστης, πράγμα που διευκολύνει τους ανθρώπους να το βιώσουν με ποικίλους τρόπους (π.χ. μοναχισμός, ιερατική αποστολή, λαϊκή αποστολή).

Κατά συνέπεια, το δεύτερο σημείο που πρέπει να τονιστεί είναι ότι ο ορθόδοξος χριστιανισμός δίνει απόλυτη προτεραιότητα στην έμπρακτη βίωση της πίστης. Με αλλά λόγια, η Ορθοδοξία ορίζεται ως τρόπος ζωής. Δεν είναι δυνατόν να προσεγγίσουμε τη σχέση

35. Για μια ειδικευμένη αγγλόφωνη περίληψη της εξέλιξης της μυστικής παράδοσης στον ορθόδοξο χριστιανισμό, βλ.: Georges F. Florovsky, *Byzantine Fathers of the Fifth to Eighth Centuries*, Παρίσι 1922· Vladimir Lossky, «The Cappadocian Fathers», *Bogoslovskie Trudy*, No. 25 (1984), και του ίδιου, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Λονδίνο, James Clarke and Co., 1957· John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Νέα Υόρκη, Fordooham University Press, 1974· Jaroslav Pelican, *The Christian Tradition: A History of the Develorment of Doctrine*, 2 τόμοι, Σικάγο, The University of Chicago Press, 1974· Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge Cambridge University Press, 1968.

της Ορθοδοξίας με τον εθνικισμό και την πολιτική κουλτούρα, χωρίς να αναγνωρίσουμε τη σημασία του προηγούμενου ορισμού. Αν οριστεί ως τρόπος ζωής, είναι αδύνατον η Ορθοδοξία να κρατήσει παθητική στάση απέναντι στον κόσμο. Τελικά, τρόπος ζωής σημαίνει ολοκληρωτική και πολυδιάστατη προσέγγιση στη βίωση της θρησκείας, ώστε να μην υπάρχει κανένας διαχωρισμός μεταξύ πίστης και πράξης. Η πράξη, η συμπεριφορά, η καθημερινή βίωση γίνεται έμμονη εμπειρική πραγματοποίηση και έκφραση της πίστης.

Για να κατανοήσουμε την έννοια της Ορθοδοξίας ως τρόπου ζωής, πρέπει να εξερευνήσουμε μέσα σε αυτό το πλαίσιο την έννοια της ηθικής. Όπως σωστά παρατηρεί ο Λίποβατς, η έννοια της ηθικής στον ορθόδοξο χριστιανισμό διαφέρει ριζικά απ' αυτήν του ρωμαιοκαθολικισμού/ προτεσταντισμού. Στον δεύτερο, η έννοια της ηθικής βασίζεται στην καθοριστική επίδραση του σχολαστικισμού (Scholasticism), με βασικές θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις που αναπαράγονται συνεχώς σ' όλη την εξέλιξη της πολιτικο-φιλοσοφικής σκέψης της Δυτικής Ευρώπης. Απλούστατα, η έννοια της ηθικής είναι βασισμένη «στη νοητική ικανότητα του υποκειμένου και στην αποτελεσματικότητα της μεθόδου... [που εξαρτά] ...την αλήθεια από τη συλλογιστική ορθότητα, και τη συλλογιστική ορθότητα από τη συνεπή κατοχύρωση των θέσεων με συστηματική αναίρεση των αντιθέσεων».[36]

Αυτό που δεν εξερεύνησε ο Λίποβατς είναι ότι η ηθική στην Ορθοδοξία απορρίπτει τη διχοτόμηση της πίστης από την εμπειρία, ακριβώς διότι η ηθική έχει νόημα μόνο μέσα στο πλαίσιο της θρησκείας ως τρόπου ζωής. Μια λεπτομερής εξήγηση των βάσεων της έννοιας «τρόπος ζωής» θα έπρεπε να αναφέρεται στην ορθόδοξη αντίληψη της κοσμογονίας και της ανθρωπολογίας[37] ένα εγχείρημα πέρα από τις επιδιώξεις του άρθρου μας. Για τα άμεσα εν-

36. Χρήστος Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*, Αθήνα, Εκδόσεις Δόμος, 1992, σ. 23. Για μια πρόσφατη, κριτική αποσαφήνιση (με πολλές χρήσιμες υποσημειώσεις) της επίδρασης του σχολαστικισμού στον ρωμαιοκαθολικό χριστιανισμό, βλ. την ίδια πηγή, σ. 21-43. Επίσης, βλ. στο Vladimir Lossky, «The Tradition of the Fathers and Scholasticism», *Bogoslovskie Trudy*, No. 18 (1978).

37. Για μια ενδεικτική συζήτηση, βλ. στο Gennadios Limouris, «Introduction», και του ίδιου, «Orthodox Perspectives on Creation», στο Gennadios Limouris (επιμ.), *Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*, Γενεύη, Switzerland: World Couhcil of Churches, 1990. Επίσης, βλ. στο Georges F. Florovsky, *Byzantine Fathers of the Fifth to Eighth Centuries*, Παρίσι 1922.

διαφέροντά μας, το πιο σημαντικό στοιχείο αυτών των δύο θεολογικών κλάδων της ορθόδοξης κοσμογονίας και ανθρωπολογίας είναι η καθοριστική αλληλεξάρτηση, χαρακτήρας που τις σημαδεύει, και εδώ βρίσκεται το δεύτερο σημείο που θέλουμε να τονίσουμε. Δηλαδή, όλη η ανθρώπινη ζωή αποτελεί μια ατελείωτη απόπειρα, μια δυναμική κίνηση, προς την επανενσωμάτωση της Δημιουργίας. Με τη λέξη ενσωμάτωση εννοούμε την ευδοκίμηση της σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπων, μεταξύ των ίδιων των ανθρώπων, και μεταξύ των ανθρώπων και της φύσης· και τελικά, όσον αφορά τις φυσικές, πνευματικές, ψυχολογικές και ερωτικές διαστάσεις του κάθε ανθρώπου. Αξίζει να τονίσουμε ότι η ιδέα της ενσωμάτωσης είναι, κατά βάθος, ψυχολογική. Επομένως, η κοινωνική ψυχολογία θα μπορούσε να εμπλουτίσει την κατανόηση για έναν πολιτισμό σημασιοδοτημένο από την ορθόδοξη κοσμοθεωρία.

Με δεδομένο στόχο την επανένταξη όλων των διαστάσεων της Δημιουργίας, η γενική έννοια της ηθικής είναι ριζικά ασυμβίβαστη με οποιοδήποτε διαχωρισμό της πραγματικότητας σε διχοτομικές κατηγορίες και δομές. Η συγκεκριμένη έννοια της ηθικής, όμως, κατανοείται μόνο με μια ανάλυση της σύλληψης του προσώπου στην Ορθοδοξία. Το τρίτο σημείο που τονίζουμε, τότε, είναι η απόλυτη σημασία του προσώπου για την εφαρμογή μιας συνεκτικής και ολοκληρωτικής θρησκευτικής προσέγγισης.

Το πρόσωπο αποτελεί ίσως την πιο σημαντική έννοια της Ορθοδοξίας, και αποκαλύπτει τα βασικά στοιχεία της Ορθοδοξίας που σπάνια αναφέρονται σε μελέτες πάνω στο θέμα μας. Πρώτον, το πρόσωπο αποσαφηνίζει τις βασικές θεολογικές έννοιες που σημασιοδοτούν όλο τον ορθόδοξο χριστιανισμό. Μιλάμε ειδικά για την έννοια της ελευθερίας και της σχέσης, ακόμα και για τη δυναμικότητα και ετερότητα που σημασιοδοτούν τις δύο πρώτες έννοιες. Δεύτερον, στην εμμονή της ορθόδοξης ανθρωπολογίας στην έννοια του προσώπου, βλέπουμε τη ριζοσπαστική σημασία της γλωσσικής ακρίβειας στη δημιουργία μιας μεθοδολογίας ικανής, σύμφωνα με τον Βέμπερ, να κάνει κριτική στη θρησκεία με δικούς της όρους. Εδώ αναφερόμαστε στο απλό γεγονός ότι οι ίδιες λέξεις δε σημαίνουν τα ίδια πράγματα παντού και πάντα. Και τρίτον, η κεντρική σημασία του προσώπου οδηγεί κατ' ευθείαν στη δομή της Ορθοδοξίας, εφόσον το πρόσωπο πραγματοποιείται ως εκκλησιακή υπόσταση. Συνεπώς, οι αρχές που αποτελούν το πρόσωπο προσφέρουν ένα είδος κριτικού πλαισίου μέσα στο οποίο μπορούμε να

κρίνουμε την εσωτερική εξέλιξη και την κοινωνική συμπεριφορά της εκκλησίας.

Η έννοια του προσώπου ανήκει στο ευρύτερο και πολύ σύνθετο θέμα της Τριαδικής θεολογίας, αλλά παρ' όλα αυτά μπορούμε να αντιπαραθέσουμε στη θεολογική γλώσσα μια καθημερινή γλώσσα που αποσαφηνίζει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του προσώπου. Παρενθετικά πρέπει να υπογραμμίσουμε εδώ ότι μια σοβαρή επιστημονική συζήτηση για την Ορθοδοξία στον κοινωνικό χώρο δεν μπορεί να μη λάβει υπόψη τις βασικές θεολογικές έννοιες που υπόκεινται σε κριτική. Οπότε, είναι θέμα διεπιστημονικής εγκυρότητας να αναφερόμαστε, άσχετα από συγκεκριμένη επιστημονική ειδίκευση, σε ορισμένες καθαρά θεολογικές έννοιες.

Πάνω απ' όλα, η έννοια του προσώπου είναι οντολογική και υπαρξιακή. Όπως με τις τρεις υποστάσεις του Θεού, που ξεχωριστά δεν έχουν οντολογικό νόημα, ο άνθρωπος δεν είναι οντότητα εκτός από την υπόσταση του ως πρόσωπο. Επίσης, όπως η τριαδική υπόσταση του Θεού πραγματοποιείται από την ελεύθερη απόφαση του Πατέρα να μετουσιώνει τη συν-ύπαρξή του με τον Χριστό διαμέσου του Αγίου Πνεύματος, ο τρόπος ύπαρξης του προσώπου πραγματοποιείται καθοριστικά μέσω ελευθερίας και σχέσης. Οπότε, δεν μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε τη θεολογική έννοια της ανθρώπινης ύπαρξης χωριστά από την ελευθερία και τη σχέση που δημιουργούν την οντολογική πραγματικότητα.[38] Με βάση την πραγματική βίωση της ελευθερίας και της σχέσης, το πρόσωπο επίσης πραγματώνει, σε μια συνεχή δυναμική, τη μοναδικότητα κάθε ανθρώπου. Ο Γιανναράς συνοψίζει με πλήρη σαφήνεια τη σύλληψη του ανθρώπου που βγαίνει μέσα στην αντίληψη του προσώπου:

> «Η ανθρώπινη φύση (ο άνθρωπος καθόλου) έχει την ικανότητα του λόγου, της κρίσης, της φαντασίας, της βούλησης, της "ποίησης", του έρωτα. Όμως, κάθε συγκεκριμένος άνθρωπος εκφρά-

38. Για μια χρήσιμη και λεπτομερή εξήγηση των θεολογικών συλλήψεων, βλ. Michael H. Fahey - John Meyendorff, *Trinitarian Theology: East and West*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1977· Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Creastwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, και John D. Zizioylas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Creastwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1993, και του ίδιου, «From Prosopein to Prosopon», *Tributes in Honor of Metropolitan Meliton of Chalcedon*, Θεσσαλονίκη, Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1976).

ζεται, κρίνει, φαντάζεται, θέλει, δημιουργεί, αγαπάει, με τρόπο μιας απόλυτης υπαρκτικής ετερότητας ως προς κάθε άλλον άνθρωπο. Αυτό σημαίνει ότι *ενεργεί* την ύπαρξη του με τις κοινές *ενέργειες* (λειτουργίες-δυνατότητες) της κοινής ανθρώπινης φύσης, ενώ ταυτόχρονα, *εξ-ίσταται* υπαρκτικά, βγαίνει έξω από το καθολικό και το γενικό, υπάρχει ελεύθερος».[39]

Επίσης, ο Ζηζιούλας συνδέει επακριβώς τα καθοριστικά χαρακτηριστικά του προσώπου με την εκκλησία, μια αντανάκλαση της τριαδικής υπόστασης του Θεού, και επίσης η πιο καθαρή ένδειξη της ένωσης πίστης-εμπειρίας στον ορθόδοξο χριστιανισμό. Υπογραμμίζοντας ότι η εκκλησία «δεν είναι μόνο ένας θεσμός [...] [αλλά] συνιστάται ως ένας τρόπος ύπαρξης, ένας τρόπος ζωής»,[40] εξηγεί ότι η εκκλησιακή υπόσταση κατανοείται ως ο επακριβής τρόπος ύπαρξης που πραγματοποιεί τη δυνατότητα κάθε ανθρώπου να βιώνει τον θεϊκό τρόπο ζωής. Η επιχειρηματολογία που επεξεργάζεται την εκκλησιακή υπόσταση βασίζεται στους σύνθετους θεολογικούς κλάδους της χριστολογίας και πνευματολογίας,[41] αλλά όλες οι συζητήσεις συγκλίνουν στην εξίσωση της εκκλησιακής υπόστασης με το αυθεντικό πρόσωπο, από άποψη συνειδητής και ελεύθερης συμμετοχής στην κοινωνία των πιστών, και από άποψη ιστορικής και εσχατολογικής ενότητας στην εμπειρία της Ευχαριστίας.

Όσον αφορά το πρακτικό ερώτημα της δομής εκείνου του θεσμού που λέγεται εκκλησία, είναι σαφές από την παραπάνω περιγραφή ότι η Εκκλησία πρέπει να είναι μια έμπρακτη έκφραση των βασικών προϋποθέσεων του προσώπου· δηλαδή, ελευθερία, σχέση, δυναμική κίνηση και ετερότητα. Από άποψη οργανωτικής δομής, αυτές οι αρχές εκφράζονται με ένα διοικητικά αρκετά αποκεντρωμένο σύστημα (φέρ' ειπείν, με διάφορες οργανωτικές μορφές, από το αυτοκέφαλο μέχρι την αυτονομία), αλλά με βασική προϋπόθεση ότι η κάθε τοπική εκκλησία είναι η έκφραση της καθολικής εκκλη-

39. Χρήστος Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*, Αθήνα, Εκδόσεις Δόμος, 1992, σ. 48.

40. John D. Zizioylas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Creastwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1985, σ. 15.

41. Για μια ενδεικτική συζήτηση γύρω από το θέμα βλ. Nikos Nissiotis, «The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology», στο A.J. Philippou (επιμ.), *The Orthodox Ethos*, 1964.

σίας.[42] Για το δικό μας θέμα, αυτό που μετράει πάνω απ' όλα είναι το να επικρατεί η αναντικατάστατη πνευματική και εμπειρική ενότητα των διάφορων ταγμάτων (φέρ' ειπείν του επισκόπου, του κληρικού, και του λαϊκού).[43] Μόνο με τέτοια ενότητα μπορεί να λειτουργεί οντολογικά η Εκκλησία ως τρόπος ζωής που πραγματώνει το πρόσωπο.

Με το χρόνο έχουν αναπτυχθεί μια σειρά πρακτικών μηχανισμών που εγγυώνται μια δομή που εκφράζει το πρόσωπο. Στα παραδείγματα συγκαταλέγεται ο τρόπος εκλογής και χειροτονίας των επισκόπων και κληρικών με τη συμμετοχή του λαού σ' αυτά τα μυστήρια, και ίσως πιο σημαντικό από όλα, η εφαρμογή του συνεδριακού συστήματος[44] σε όλα τα επίπεδα της εκκλησιαστικής οργανωτικής δομής. Μπορούμε να συλλάβουμε τα προαναφερθέντα παραδείγματα ως μια συνεκτική έκφραση της τριαδικής οντότητας ή σύμφωνα με τη διατύπωση του Κάλλιστου Ware, ως μια αναγνώριση της δυναμικής ετερότητας των διάφορων ταγμάτων και της ελεύθερης μορφής αλληλοσχέσεών τους.[45]

Είναι σαφές, από τη δική μας σκιαγράφηση των δογματικών αρχών της Ορθοδοξίας, ότι ξεκινούμε την ανάλυση του ιστορικού ρόλου της θρησκείας στη δημιουργία της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας και του εθνικισμού από προϋποθέσεις ριζικά διαφορετικές από τις επικρατούσες των σύγχρονων κοινωνικών επιστημών. Και τώρα σχετικά με τον ισχυρισμό ότι οι δογματικές αρχές της Ορθοδοξίας παράγουν έναν εθνικισμό αμυντικό και μια πολιτική κουλτούρα υπανάπτυκτη, έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής:

42. Ένα πρωτοποριακό έργο πάνω σ' αυτό το θέμα είναι του Ι. Ζηζιούλα, *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, Αθήνα 1965. Επίσης, για μια σύνοψη βλ. Georges Florovsky, «Sobornost: The Catholicity og the Church», στο E.L. Mascall (επιμ.), *The Church of God: An Anglo-Russian Symposium*, 1934.

43. Πραγματικά, η εκκλησία αποτελείται από τέσσερα τάγματα, αλλά σχεδόν έχει εξαφανιστεί το τάγμα του διακόνου. Για μια εξήγηση βλ. John D. Zizioylas, *Being as Communion*, σ. 143-260.

44. Η έννοια, η προκαθοριστική σημασία, και η κατάπτωση του συνεδριασιακού συστήματος στην ιστορία της εκκλησίας μελετάται λεπτομερώς στο Ι. Ζηζιούλας, *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, Αθήνα 1965. Για περιληπτικές συζητήσεις των άλλων παραδειγμάτων, βλ. J. Zizioulas, «Some Reflections on Baptism, Confirmation and Euharist», *Sobornost*, 5: 1969.

45. Kallistos Ware, *The Osthodox Church*, Middlesex, Penguin Books Ltd., 1983.

Πρώτον, είναι αδύνατον εξ ορισμού για μια θρησκεία που εκλαμβάνεται ως τρόπος ζωής και που επιμένει κατηγορηματικά στην υπαρξιακή πραγμάτωση της πίστης με καθημερινή βίωση, να υιοθετήσει μια παθητική στάση απέναντι στον κόσμο. Τουναντίον, η ορθόδοξη θρησκεία ως τρόπος ζωής εισχωρεί αυτόματα στο δημόσιο χώρο, και η ουσιώδης έννοια της Ευχαριστίας ως διαρκούς αλληλεπίδρασης του εσχατολογικού και του ιστορικού επιτρέπει μόνο μια δυναμική (και όχι στατική) αντιμετώπιση της εγκόσμιας πραγματικότητας. Επίσης, με επιμονή στην ένωση του δόγματος και της εμπειρίας, η Ορθοδοξία καλλιεργεί μια ψυχολογική προσέγγιση που εμποδίζει την ανάπτυξη προσχημάτων, ψευδαισθήσεων και διχασμών στην καθημερινή βίωση. Διότι με στόχο τη διπλή ενσωμάτωση (εξωτερική και εσωτερική), που προϋποθέτει μια ενεργητική διαδικασία μεταμόρφωσης, η ορθόδοξη νοοτροπία είναι ουσιαστικά εναντίον μιας φορμαλιστικής και κυριολεκτικά συντηρητικής ερμηνείας της παράδοσης. Αντίθετα, η παράδοση αποτελεί μια έμπρακτη έκφραση ορισμένων δογματικών αληθειών, που εκφράζονται με μια δημιουργικότητα που σέβεται ταυτόχρονα το παρελθόν και αφομοιώνεται στο παρόν.[46]

Δεύτερον, όλη η ανθρωπολογία του προσώπου και ακόμα η εκκλησία ως οντολογικός θεσμός ομολογουμένως διαφέρει από την ορθολογική σύλληψη του ατόμου. Αλλά από την άλλη μεριά, το πρόσωπο και η εκκλησία απαιτούν έναν τρόπο ζωής που βασίζεται στη βούληση, που ενθαρρύνει τη συνειδητή κριτική σκέψη, και που σέβεται την ισοτιμία και την ετερότητα κάθε ανθρώπου. Πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η ιδιάζουσα μορφή της ελευθερίας εκφράζει την από πρόθεση βούληση του ανθρώπου. Το απαράμιλλο παράδειγμα της βούλησης είναι η ανθρώπινη κατάσταση μετά την «πτώση», ως αποτέλεσμα της συνειδητής απόφασης του ανθρώπου να δώσει σημασία στην ατομική του επιθυμία και κατ' επέκταση να προκαλέσει ρήξη στη σχέση του με το Θεό. Με λίγα λόγια, η υπαρξιακή πραγματικότητα εκφράζει το αναμφίβολο προνόμιο του κάθε ανθρώπου να ασκήσει ελευθέρα τη βούλησή του απέναντι στον άλλον και απέναντι στο σύνολο. Η δομή της εκκλησίας πραγματώνει μια κοινωνία στην οποία και ο κοινοτισμός και η ατομικότητα αντικαθίστανται από τον ιδεατό τύπο του προσώπου.

46. Για την έννοια της παράδοσης βλ. Kallistos Ware, *The Osthodox Church*, Middlesex, Penguin Books Ltd., 1983, σ. 206.

Συνολικά, ενώ συμφωνούμε με τον Λίποβατς ότι η εσωτερική λογική της Ορθοδοξίας φέρει μια σειρά χαρακτηριστικών, διαφωνούμε ριζικά μαζί του ως προς τη μορφή των χαρακτηριστικών, και επίσης ως προς το είδος πολιτικής κουλτούρας και εθνικισμού που προκύπτει από τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Πράγματι, θα λέγαμε ότι, κατ' αρχήν, ένας τρόπος βίου βασισμένος στη σύλληψη του προσώπου δεν είναι ασυμβίβαστος με: μια πλουραλιστική πολιτική κουλτούρα· δημοκρατικές αρχές ελευθερίας και ισοτιμίας· και ένα ανοικτό, μη κλειστό μοντέλο εθνικισμού.

Με βάση τα παραπάνω περιληπτικά συμπεράσματα για τον ιδεατό τύπο της Ορθοδοξίας, μπορούμε να αναφερθούμε στο λογικό ερώτημα της πραγματικής ιστορικής συμπεριφοράς των ορθόδοξων εκκλησιών στην Ευρώπη (ως βασικών φορέων της ορθόδοξης κοσμοθεωρίας και νοοτροπίας). Με αλλά λόγια, εφόσον συμπεράνουμε ότι δεν υπάρχουν ουσιαστικά στοιχεία στην Ορθοδοξία να την ταυτίσουν με κλειστό εθνικισμό και αντιδραστική πολιτική κουλτούρα, πώς αναλύουμε μια ιστορική πορεία δείχνοντας τη σχετική αποτυχία των εκκλησιών να πραγματώνουν το λεγόμενο τρόπο ζωής;

Μπορούμε να διαπιστώσουμε δύο τύπους παραγόντων που εξηγούν την εμπειρία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο *long durée* της ελληνικής ιστορίας. Οι γενικές γραμμές αυτών των δύο τύπων παραγόντων ισχύουν και για άλλες ευρωπαϊκές χώρες σημαδεμένες από την ορθόδοξη ιστορική τροχιά, και αποτελούν μια χρήσιμη αφετηρία για εμπειρική έρευνα συγκριτικής και μεθοδολογικά εύκαμπτης μορφής σχετικά με τη συνεχή εξέλιξη του ιστού Ορθοδοξίας-εθνικισμού-κουλτούρας. Αξίζει να επαναλάβουμε ότι οι διάφοροι παράγοντες κατανοούνται μέσω του οπτικού πρίσματος της Ορθοδοξίας ως τρόπου ζωής που πραγματοποιείται με ελευθερία και σχέση.

Αρχίζουμε με τους εξωτερικούς παράγοντες, που βασικά αναφέρονται στη δομή και τους μηχανισμούς που θεσμοθετήθηκαν για να ρυθμίζουν τη σχέση μεταξύ εκκλησίας και κράτους. Η σχέση εκκλησίας-πολιτείας μεταμορφωνόταν συνεχώς καθ' όλη τη διάρκεια της ελληνικής ιστορίας, με κάθε ιστορική φάση χαρακτηριζόμενη από ένα ιδιάζον μοντέλο σχέσης εκκλησίας-πολιτείας: π.χ. το μοντέλο της συμφωνίας στη Βυζαντινή αυτοκρατορία, το μοντέλο του μιλέτ στην Οθωμανική αυτοκρατορία, και το συνταγματικό μοντέλο στην εποχή του ελληνικού έθνους-κράτους. Το αξιοσημεί-

ωτο και κοινό στοιχείο σε όλα τα τρία αναφερθέντα μοντέλα είναι η αμετάβλητη αντιμετώπιση της εκκλησίας από την πολιτεία. Απλούστατα, ο κάθε τύπος πολιτείας συνεχώς αντιλαμβανόταν την Εκκλησία ως μια θεσμική συγκέντρωση εξουσίας, πράγμα που αποτελούσε μια πιθανή απειλή για τη μοναδική εξουσία και την αξεπέραστη νομιμότητα της πολιτείας απέναντι στην κοινωνία.

Συνεπώς, το *modus operandi* της οποιασδήποτε πολιτείας (βυζαντινής, οθωμανικής, ελληνικής) ήταν ακόμα μέχρι σήμερα να δημιουργήσει επίσημους και ανεπίσημους δομικούς μηχανισμούς που σκοπό έχουν να υποτάξουν την εκκλησία στους εξουσιαστικούς στόχους της πολιτείας που, καθ' όλη τη διάρκεια της ελληνικής ιστορίας, αφορούσαν και συχνά συνέπιπταν με την πολιτιστική κατασκευή της συλλογικής ταυτότητας και τη διατύπωση της ιδεολογίας της πολιτείας. Πρέπει εδώ όμως να ερμηνεύσουμε την ιδιάζουσα μορφή της υποταγής που η πολιτεία προσπαθούσε να επιβάλει στην εκκλησία. Η πολιτεία απέρριψε την απόλυτη εξασθένηση της εκκλησίας. Μάλλον, η πολιτεία προσπαθούσε να δυναμώσει την κοσμική της νομιμότητα μέσω περιορισμών στην αυτόνομη συμπεριφορά της εκκλησίας, αλλά ταυτόχρονα με την εκμετάλλευση του συμβολικού κεφαλαίου (symbolic capital) του ορθόδοξου τρόπου ζωής και της εκκλησιαστικής κοινωνικής υποδομής.

Η ιστορική φάση του ελληνικού έθνους-κράτους κάλλιστα επεξηγεί τις προαναφερθείσες γραμμές της κρατικής πολιτικής, και υπογραμμίζει τη σημασία των εξωτερικών παραγόντων στη μορφή και τροχιά της εκκλησιαστικής συμπεριφοράς στο δημόσιο χώρο της Ελλάδας. Μέσω της συνταγματικής τοποθέτησης, το κράτος στην Ελλάδα έχει καταφέρει για σχεδόν δύο αιώνες να ελέγξει τη διοικητική, οικονομική και εκπαιδευτική ζωή της Εκκλησίας. Από τη στιγμή που το Σύνταγμα όριζε την εκκλησία ως, ουσιαστικά, δημόσια υπηρεσία (οι μισθοί των ιερατικών στρωμάτων πληρώνονται από το κράτος, η χρηματοδότηση των θρησκευτικών εκπαιδευτικών θεσμών εξαρτάται από το κράτος, η ανώτερη εκπαίδευση στη θεολογία γίνεται στο πανεπιστημιακό περιβάλλον, κτλ.), η ανεξάρτητη λειτουργία της εκκλησιαστικής δομής σύμφωνα με τα παραπάνω θεολογικά ιδανικά υπονομεύτηκε δραματικά.

Ποια είναι τα συγκεκριμένα αποτελέσματα των παραπάνω ποικίλων συνταγματικών διατάξεων; Από μια άποψη, συμφωνούμε με τον Λίποβατς ότι η συνταγματική σχέση εκκλησίας-κράτους έχει παραγάγει ένα είδος συγχώνευσης ανάμεσα στο «βωμό» και στην

κοσμική εξουσία, αλλά διαφέρουμε ριζικά με την εξήγησή του όσον αφορά τις αιτίες και τις συνέπειες αυτής συγχώνευσης. Διότι η συγκεκριμένη μορφή της συγχώνευσης δεν ήταν το αποτέλεσμα του «ουσιαστικού χαρακτήρα» της Ορθοδοξίας, και σίγουρα δεν ήταν το αποτέλεσμα καμίας εκκλησιαστικής στρατηγικής. Πράγματι, η σχέση εκκλησίας-κράτους που έχει προκύψει από το συνταγματικό πλαίσιο έχει κάνει μεγάλη ζημία στην αξιοπιστία και νομιμότητα της εκκλησίας, η οποία θεωρείται από την ευρύτερη ελληνική κοινωνία ως ένας πολιτικός θεσμός που λειτουργεί σύμφωνα με τα τελείως κοσμικά συμφέροντα ενός αποκλειστικού κυκλώματος ιεραρχών. Από την ταύτιση του πρώην αρχιεπισκόπου Ιερωνύμου με το δικτατορικό καθεστώς, από τις αμυντικές αντιδράσεις της Ιεράς Συνόδου σε σχεδόν όλες τις προτάσεις του ΥΠΕΠΘ κατά τη θητεία του Αντώνη Τρίτση για εκδημοκρατισμό της εκκλησιαστικής δομής, μέχρι τα πρόσφατα περιστατικά στη Μητρόπολη της Λάρισας, η συγχώνευση εκκλησίας-κράτους έχει καταστήσει άσχετη την ιδέα της Εκκλησίας ως μια πραγματοποίηση της ελευθερίας και της αυθεντικής διαπροσωπικής σχέσης.

Όμως, το μεγάλο παράδοξο είναι η σχετική ανικανότητα του κράτους να χρησιμοποιήσει την εξασθένηση της εκκλησιαστικής αξιοπιστίας για να νομιμοποιήσει πραγματικά την κοσμική εξουσία του. Διότι με την αμετάβλητη πολιτική της κρατικής ηγεσίας να καταφεύγει στην Ορθοδοξία και στην Εκκλησία σε περιόδους (πραγματικές και φαντασιακές) εθνικού κινδύνου, το κράτος έχει θεσμοποιήσει και διαιωνίσει μια κρίση νομιμότητας όσον αφορά την κρατική δυνατότητα να προστατεύει και να αντιπροσωπεύει το έθνος. Τα παραδείγματα είναι πολύμορφα και εκτείνονται σε όλες τις ιδεολογικές τάσεις: ενδεικτικά είναι η θητεία του αρχιεπισκόπου Δαμασκηνού ως αντιβασιλέα, το σύνθημα «Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών», και η κρατική υποστήριξη για τη συμμετοχή της εκκλησίας σε συλλαλητήρια σχετικά με το «Μακεδονικό». Το σημαντικό σημείο σε όλα αυτά τα περιστατικά είναι η συνεχής παρουσία της Ορθοδοξίας, είτε συμβολικά είτε πρακτικά, στον ορισμό και στην προστασία του έθνους, ενός χώρου που κατά τα κριτήρια της νεοτερικότητας και νομιμότητας πρέπει να κατέχεται μόνο από το κράτος.

Όπως οι παραπάνω εξωτερικοί παράγοντες αποδεικνύουν την ανάγκη να αποφύγουμε απλουστευτικές εξηγήσεις του ιστορικού ρόλου της εκκλησίας στην Ελλάδα, εξίσου σύνθετοι είναι οι εσωτε-

ρικοί παράγοντες που επεξηγούν τη ρήξη μεταξύ πίστης και πράξης που σημαδεύει την εκκλησία στην ίδια ιστορική τροχιά. Ως εσωτερικούς παράγοντες εννοούμε τις διάφορες συζητήσεις, συγκρούσεις, ρεύματα μεταρρυθμίσεων και τακτικές συμμαχίες που δημιουργούν μια εξελικτική δυναμική μέσα στη δομή της εκκλησίας. Με αυτόν τον ορισμό εσωτερικών παραγόντων είναι σαφές ότι διαφωνούμε ριζικά με την ιδέα του Λίποβατς και άλλων ότι η εκκλησία είναι ένας στατικός μονόλιθος που αλλάζει μόνο και μόνο με τις αποφάσεις της ιεραρχίας. Ενώ η συγκέντρωση της εξουσίας στην κορυφή της εκκλησιαστικής δομής (στο επισκοπικό/μητροπολιτικό τάγμα) είναι αναμφισβήτητη, μια ανάλυση που αγνοεί τη σημασία των άλλων ταγμάτων θα ήταν μονοδιάστατη. Παρενθετικώς, μιλάμε για τάγματα εφόσον θεολόγοι από τον Ζηζιούλα μέχρι τον Ware έχουν εξηγήσει τα στρώματα του μητροπολίτη, του κλήρου και του λαού ως συμπληρωματικά τάγματα που ολοκληρώνουν οντολογικά την εκκλησία.

Πάντως, η ιστορία της εκκλησίας στην Ελλάδα, και ειδικά όσον αφορά τις διάφορες αντιδράσεις της εκκλησίας στις κινήσεις του κράτους, δείχνει μια εσωτερική δυναμική που μπορεί να ερμηνευθεί σχετικά με τις αντιλήψεις της ελευθερίας, της σχέσης, και ενός τρόπου ζωής. Φέρ' ειπείν, οι ποικίλες θρησκευτικές οργανώσεις στην Ελλάδα αρχίζοντας από το τέλος του 19ου αιώνα και τις ενέργειες του Απόστολου Μακράκη, από την αρχή του 20ού αιώνα με τις ενέργειες του Ευσέβιου Ματθόπουλου, μέχρι τα διάφορα σημερινά εξωεκκλησιαστικά και παραεκκλησιαστικά κινήματα αποτελούν ένα πολύ ενδιαφέρον φαινόμενο που δεν έχει μελετηθεί και εξηγεί την πολυδιάστατη μορφή της εκκλησίας και της οργανωμένης έκφρασης της Ορθοδοξίας στην Ελλάδα. Παρ' όλο τον ουσιαστικά φονταμενταλιστικό θεολογικό τους προσανατολισμό, την αυστηρή ιεραρχιοποίηση της οργανωτικής τους δομής, και την αντιδραστική τους αντιμετώπιση της νεοτερικότητας, τα θρησκευτικά κινήματα (π.χ. Ζωή, Σωτήρ, ΟΧΕΝ, και αλλά) αντιπροσωπεύουν ένα είδος εσωτερικής ανταπόκρισης σε ερωτήματα περί ελευθερίας μέσα στην εκκλησία, περί της κοινωνικής αποστολής της εκκλησίας, και περί των διαπροσωπικών σχέσεων. Επιπλέον, η ύπαρξη τέτοιων εξω- και παραεκκλησιαστικών κινημάτων έχει λειτουργήσει καταλυτικά στο να προκαλέσει εσωτερικές συζητήσεις και προσπάθειες για μεταρρυθμίσεις στη δομή της επίσημης Εκκλησίας της Ελλάδος.

Επίσης, ένα από τα λιγότερο μελετημένα και περισσότερο παρεξηγημένα αλλά και πιο σημαντικά επεισόδια κατά το οποίο εσωτερικοί παράγοντες θα μπορούσαν να εμβαθύνουν στην κατανόηση του ιστορικού ρόλου της εκκλησίας στην Ελλάδα είναι η θητεία του αρχιεπισκόπου Ιερωνύμου. Για χάρη συντομίας αρκεί να πούμε ότι η κρατούσα ανάλυση των μέχρι σήμερα ελάχιστων επιστημονικών μελετών δεν έχει ερευνήσει τα πιο χρήσιμα κοινωνιολογικά, εκκλησιαστικά και πολιτικά στοιχεία αυτής της περιόδου. Διότι αν κανείς διαβάσει προσεκτικά τα εκκλησιαστικά και πολιτικά πρακτικά που περιγράφουν τις συζητήσεις για μεταρρυθμίσεις στον Καταστατικό Χάρτη και στην οικονομική διοίκηση της εκκλησίας, και αν κανείς ασχοληθεί σοβαρά με συνεντεύξεις των σχετικών προσώπων της περιόδου, θα διαπιστώσει την εμφάνιση ενός μοντέλου συμπεριφοράς: εσωτερικές διαφωνίες στην εκκλησία για την επίδραση της πολιτικής ιδεολογίας στη θεολογική αξιοπιστία της εκκλησίας, και συγκρούσεις μεταξύ Ιερωνύμου και δικτατορικού καθεστώτος σχετικά με την προσπάθεια του αρχιεπισκόπου να εδραιώσει την οικονομική ανεξαρτησία της εκκλησίας απέναντι στο κράτος (και κατ' επέκταση να αναπτύξει την ικανότητα της εκκλησίας να συμπεριφέρεται αυτόνομα στην κοινωνία).

Το πιο αξιοσημείωτο στοιχείο για λόγους πολιτικής και εκκλησιαστικής ιστορίας είναι η επανεμφάνιση των ίδιων θεμάτων, φυσικά με ορισμένες αλλαγές στους ιδεολογικούς παράγοντες και στους κύριους πρωταγωνιστές, στις εξελίξεις κατά τη δεκαετία του 1980.[47] Και εδώ επανερχόμαστε στο βασικό ζήτημα, δηλαδή την εκκλησιαστική πραγματικότητα ως έκφραση ενός ορθόδοξου τρόπου ζωής. Γραπτές πήγες και προσωπικές συνεντεύξεις αποδεικνύουν ότι το κατάλληλο πλαίσιο στο οποίο πρέπει να εξεταστούν τα γεγονότα αυτής της δεκαετίας είναι οι επίμονες εσωτερικές διαφωνίες στην εκκλησία για τον προβληματισμό σχετικά με την αναγέννηση της αυθεντίας του ορθόδοξου τρόπου ζωής. Συγκεκριμένα, τα θέματα στο επίκεντρο της σύγκρουσης ΠΑΣΟΚ-Εκκλησίας ήταν: η συμμετοχή λαού και κλήρου σε όλα τα διοικητικά επίπεδα της εκκλησίας, η μείωση της εξουσίας των επισκόπων και η ηθική και οικονομική υπευθυνότητα τους, η οικονομική ανεξαρτησία της εκκλησίας από το κράτος, και η απόπειρα κομματι-

47. Για μια μελέτη με εκτεταμένες παραπομπές βλ. «Democracy, Religion and Identity in Socialist Greece: Church-State Relations under PASOK, 1981-1989», Ph.D. diss., Masssachusetts Institute of Technology, 1993.

κοποίησης του λαϊκού στρώματος της εκκλησίας από την κυβέρνηση.

Με βάση τα παραπάνω ζητούμενα, διάφορα κυκλώματα (στην εκκλησία, κυρίως μητροπολίτες και καθηγητές θεολόγοι και στην κυβέρνηση, κυρίως από το ΥΠΕΠΘ) συζήτησαν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας περί εκκλησιαστικού εκδημοκρατισμού και εκκλησιαστικής περιουσίας. Ενώ το αποτέλεσμα του όλου εγχειρήματος είναι γνωστό, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι να τονίσουμε την πολυδιάστατη μορφή της εκκλησιαστικής δομής, και κατ' επέκταση, τις προσπάθειες των διάφορων εκκλησιαστικών πρωταγωνιστών να αναφερθούν πρακτικά στο πρόβλημα του κενού ανάμεσα στον ιδεατό τύπο και την ιστορική συμπεριφορά. Μόνο μια προσεκτική ανάλυση που αναγνωρίζει την αμοιβαία σχέση των εξωτερικών και των εσωτερικών παραγόντων μπορεί να ερμηνεύσει τις αποχρώσεις του ιστορικού ρόλου της Ορθοδοξίας στην Ελλάδα.

Συμπερασματικά, στόχος της εργασίας μας ήταν να χρησιμοποιήσουμε το άρθρο του Λίποβατς ως παράδειγμα μιας γενικής προσέγγισης στην ανάλυση του ρόλου του ορθόδοξου χριστιανισμού στο δημόσιο χώρο. Με καθοριστική έκφραση τέτοιου είδους προσεγγίσεων το πολιτισμικό παράδειγμα, οι ισχυρισμοί και η επιχειρηματολογία αυτού του *genre* κοινωνικής επιστήμης, συνεισφέρει στο ευρύτερο κατασκεύασμα μιας ορθόδοξης ρητορικής και ενός βαλκανικού Λόγου. Πιστεύοντας αναμφίβολα στην αλληλεπίδραση του πνευματικού με τον πολιτικό κόσμο, και συμμεριζόμενοι την ανησυχία του Λίποβατς για την αναποτελεσματική συμμετοχή των Ελλήνων στη Νέα Διεθνή Τάξη Πραγμάτων, προσπαθήσαμε να θέσουμε ορισμένα σημεία που συνήθως αγνοούνται στην ακόμα ελλιπή μελέτη του κοινωνικού, πολιτικού και πολιτιστικού ρόλου του ορθόδοξου χριστιανισμού.

Επομένως, επιμείναμε στον ανασχηματισμό του κατεστημένου μεθοδολογικού πλαισίου και των επακόλουθων ιδεολογικών υποθέσεων που αφορούν το θέμα. Τελειώνουμε με τις εξής προτάσεις. Να δώσουμε μεγαλύτερη έμφαση στο πώς οι θεολογικές αρχές της Ορθοδοξίας (π.χ. τρόπος ζωής, ελευθερία και σχέση, δυναμισμός και ετερότητα) προσφέρουν ενδιαφέρουσες πιθανότητες για μια εποικοδομητική (και όχι αμυντική) αλληλεπίδραση μεταξύ Ορθοδοξίας και νεοτερικότητας, ειδικά όσον αφορά το φαινόμενο του εκδημοκρατισμού. Να ασχοληθούμε πιο προσεκτικά με την ιστορία των εσωτερικών συγκρούσεων των διάφορων ορθοδόξων εκκλη-

σιών, για να διευκρινίσουμε τα ποικίλα δομικά, ιδεατά (ideational), κρατικά και εκκλησιαστικά κίνητρα που επιδρούν στη συμπεριφορά της Ορθοδοξίας κάτω από διάφορα πολιτεύματα. Να διαπιστώσουμε, με στόχο να προτείνουμε εναλλακτικές λύσεις, εκείνα τα συμφέροντα εξουσίας που εξηγούν τη δυσλειτουργική ταύτιση θρησκείας-εθνικισμού στις ορθόδοξες χώρες (π.χ. κρίση νομιμότητας του κράτους, υπερσυγκέντρωση εξουσιών στην κορυφή της ιεραρχίας). Και πάνω απ' όλα, να ενθαρρύνουμε ένα σοβαρό διεπιστημονικό και συγκριτικό διάλογο πάνω στο ζητούμενο, όπως ήδη γίνεται σε σχέση με την αλληλεπίδραση της νεοτερικότητας με τις διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις (π.χ. προτεσταντισμός, καθολικισμός, Ισλάμ, και βουδισμός).