

Polikarpos Karamouzis (Rhodes)

Από τον “Πολυθεϊσμό” στον “Μονοθεϊσμό” και στην κυριαρχία του Κράτους

Τα πολιτικά χαρακτηριστικά της θρησκείας στην ελληνική ιστορία

Περίληψη

Η παρουσία της θρησκείας στην ελληνική ιστορία προσδιορίστηκε τόσο από την αρχαιοελληνική πολιτική σκέψη, όσο και από τις σύγχρονες πολιτικές επιλογές για τη δημιουργία του νεώτερου Ελληνικού Κράτους. Ο “πολυθεϊσμός” των αρχαίων Ελλήνων και η θρησκευτική τους ελευθερία δεν αποτελούσε απλά μια προσωπική επιλογή, αλλά εξελίχθηκε σε μια πολιτική δέσμευση σε καθιερωμένες τελετές για τη λατρεία της πόλης. Από την άλλη πλευρά στη νεώτερη Ελλάδα η παρουσία του “μονοθεϊσμού” ενίσχυσε τις δομές λειτουργίας του νεοσύστατου Ελληνικού Κράτους στο όνομα μιας επίσημης “μονοθεϊστικής” θρησκείας. Αυτό βέβαια δεν εμποδίζει τους νεοέλληνες να οικειοποιούνται τη θρησκεία αυτή με κριτήριο την προσαρμογή της στις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες τους, εξακολουθώντας ωστόσο να βλέπουν μέσα από αυτήν την πολιτική και εθνική τους ταυτότητα, ακόμα και στην αρχαιοελληνική της εκδοχή.

1. “Πολυθεϊσμοί” και “Μονοθεϊσμοί”

Η διαμόρφωση και εναλλαγή των όρων “πολυθεϊσμός” και “μονοθεϊσμός”, παρόλο που διευκολύνει την ταξινόμηση των θρησκευτικών λατρειών και των αντίστοιχων ερμηνευτικών σχημάτων που συνδέονται τόσο με τη συγκρότηση των θρησκευτικών κοινοτήτων, όσο και με την μελέτη των αντίστοιχων κοινωνικών, πολιτικών, οικονομικών και πολι-

τισμικών χαρακτηριστικών τους, εντούτοις οι όροι αυτοί δεν μπορεί να είναι μονοσήμαντοι, ανταποκρινόμενοι σε μια μονοδιάστατη κατανόηση όχι μόνο των θρησκευτικών αντιλήψεων που το περιεχόμενό τους υποδηλώνει, αλλά αντίστοιχα και όλων εκείνων των κοινωνικών χαρακτηριστικών που η παρουσία των θρησκειών διαμορφώνει. Η διασύνδεση του “πολυθεϊσμού” με τη λατρεία πολλών θεών, ενώ αντίθετα του “μονοθεϊσμού” με τη λατρεία ενός θεού προβάλλει συνήθως ως ένα παγωμένο σύστημα προσδιορισμού της θρησκευτικής ταυτότητας κοινωνικών ομάδων, αλλά και ιστορικών περιόδων, οι οποίες γίνονται κατανοητές ως περικλειστα συστήματα σκέψης και δράσης που δεν επιδέχονται διαφορετική ερμηνευτική κατανόηση. Προς την κατεύθυνση αυτή συνέβαλλε και η ιουδαιοχριστιανική ερμηνευτική διαχείριση του περιοχόμενου των όρων αυτών, στα πλαίσια αντιθετικών σχημάτων που οδηγούσαν σε διαπιστώσεις θρησκευτικής ή πολιτισμικής “υπεροχής” του “μονοθεϊσμού” σε σχέση με τον “πολυθεϊσμό”, υπεροχής, η οποία στηρίζονταν, στην ιδεολογικοποίηση του μονοθεϊσμού ως “πνευματικής” θρησκείας σε σχέση με τον πολυθεϊσμό, ο οποίος ταυτιζόταν με την “ειδωλολατρεία”. Τα ίδια ακριβώς ιδεολογικά σχήματα εμφανίζονται και από την άλλη πλευρά κυρίως μέσω της αποκλειστικής ταύτισης του “πολυθεϊσμού” με τη θρησκευτική ελευθερία ή τη δημοκρατία, χωρίς πολλές φορές να λαμβάνεται υπόψη η διαμεσολάβηση της νεωτερικότητας και ιδιαίτερα της εκκοσμίκευσης ως βασικής συνιστώσας της ανάπτυξης της θρησκευτικής ελευθερίας ή της δημοκρατίας.¹ Σύμφωνα με τον Simon Price, αρκετοί σύγχρονοι κατανοούν την μονοθεϊστική εξέλιξη ως επικράτηση ενός θεού (μονοθεϊσμός) ανάμεσα σε πολλούς (πολυθεϊσμός), χωρίς ωστόσο να συνυπολογίζεται η σημαντικότητα του καθενός από αυτούς τους θεούς για τις κοινωνίες ή τις ομάδες που σχετίζονται μαζί τους. Από την άλλη πλευρά όσοι υποστηρίζουν έναν άκαμπτο μονοθεϊσμό δεν μπορούν να ερμηνεύσουν εύκολα τις διασπαστικές συνέπειες της θρησκευτικής αδιαλλαξίας και του δογματισμού, αλλά και την ευρύτητα και την ποικιλία των θρησκευτικών στοιχείων και λατρειών που συνθέτουν το περιεχόμενο όλων των

¹ Οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι ο όρος “μονοθεϊσμός” επινοήθηκε τον 17^ο αιώνα όχι ως αντίθετος του “πολυθεϊσμού”, αλλά του “αθεϊσμού” και δήλωνε απλά την πίστη στην ύπαρξη του Θεού και όχι την πίστη στην ύπαρξη μιας αποκλειστικής πνευματικής οντότητας που θα ονομάζονταν ΘΕΟΣ.

μονοθεϊσμών, όπως π.χ. την παρουσία των αγίων, το τριαδικό δόγμα, την πίστη στα πνεύματα κ.α. (Price, 1999) Επιπρόσθετα τα ερωτήματα που μπορεί να θέσει κάποιος είναι τελικά πόσο “πολυθεϊστής” νιώθει ένας αρχαίος Έλληνας οπαδός – ακόλουθος της λατρείας του Διόνυσου, ενώ από την άλλη πλευρά πόσο “μονοθεϊστής” μπορεί να είναι ένας χριστιανός που πιστεύει στη δύναμη και στην καθοριστική σημασία των πνευμάτων;

Τα ερωτήματα αυτά τοποθετούν τη συζήτηση στην πραγματική της διάσταση, οδηγώντας τη σκέψη μας από τις διανοητικές κατασκευές και τις αντίστοιχες λεκτικές διατυπώσεις των όρων “πολυθεϊσμός” και “μονοθεϊσμός” στην ίδια την κοινωνική πραγματικότητα και στην ανθρώπινη δράση. Ακολουθώντας το Λυστάρο, θα συμφωνούσαμε ότι σήμερα τις “μεγάλες αφηγήσεις” της ιστορίας έχουν διαδεχθεί οι “μικρο-αφηγήσεις”, οι οποίες είναι χρήσιμες στο βαθμό που ερμηνεύουν μικρής κλίμακας γεγονότα, χωρίς να διεκδικούν μια οικουμενική ερμηνευτική διάσταση της πραγματικότητας. (Λυστάρο, 1979, 26). Σύμφωνα με τον Heiser είναι προτιμότερο π.χ. να περιγράψει κάποιος τι οι Ισραηλίτες πιστεύουν για το Θεό τους, αντί να επιχειρείται η ενσωμάτωση της πίστης αυτής σε μία λέξη, όπως η λέξη ΘΕΟΣ. (Heiser, 2008). Άλλωστε σύμφωνα με τους Berger, Luckmann, “η γλώσσα αναφέρεται πρώτα και κύρια στην καθημερινή ζωή και προέρχεται από αυτήν· αναφέρεται πάνω απ’ όλα στην πραγματικότητα που βιώνω εν πλήρη συνειδήσει, η οποία κυριαρχείται από το πραγματικό κίνητρο (δηλαδή από το σύμπλεγμα νοημάτων που αναφέρονται άμεσα σε παρούσες ή μελλοντικές ενέργειες) και την οποία μοιράζομαι με άλλους με τρόπο που εκλαμβάνεται ως δεδομένος” (Berger, Luckmann, 2003, 81). Κατ’ αναλογία η θρησκευτική γλώσσα έχει νόημα στο βαθμό που μορφοποιεί τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των ανθρώπων και τις μετατρέπει σε πράξεις που σχετίζονται με το σύνολο των κοινωνικών χαρακτηριστικών της κοινότητας. Η αποκρουστικότητα των σημασιολογικών αντιλήψεων μέσω των γλωσσικών συμβόλων ουσιαστικά αποκαλύπτει τις ιδιαίτερες σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των δρώντων υποκειμένων και της κοινωνικής κατασκευής στην οποία τα άτομα ανήκουν. Εάν η θρησκευτική γλώσσα δεν είναι ικανή να συλλάβει ή να κατασκευάσει τον πραγματικό κόσμο, όπως αυτός συγκροτείται και ανασυγκροτείται την κάθε δεδομένη χρονική στιγμή σε σχέση πάντοτε με τη συγκεκρι-

μένη ομάδα ή κοινότητα, τότε οποιαδήποτε σχηματοποιημένη αναφορά, ακόμα και στη γενικευμένη της εκδοχή δεν μπορεί παρά να είναι παραπλανητική. Σύμφωνα με τον Goody, ο οποίος μελετώντας τη σχέση μεταξύ των “γραφογνωστικών” κοινωνιών και των κοινωνιών της “προφορικότητας”, σημειώνει: “αν αντικαταστήσω το ‘ου φονεύσεις άλλους Εβραίους’ με το ‘ου φονεύσεις’, δεν επεκτείνω μόνο το εύρος εφαρμογής των ηθικών κανόνων μου, αλλά τους καθιστώ λιγότερο εφαρμόσιμους σε συγκεκριμένα πλαίσια. Με άλλα λόγια, γίνεται δύσκολο, ίσως αδύνατο, για οποιοδήποτε άτομο ή ομάδα να δράσει σε συμφωνία με αυτού του είδους την οικουμενιστική ηθική ή ηθικολογική εντολή” (Goody, 2001, 42). Κατά την άποψή μας αυτό συμβαίνει επειδή η θεσμική παγίωση των κανονιστικών σχημάτων σχετίζεται πάντοτε με το πραγματικό κίνητρο το οποίο ωθεί έναν άνθρωπο σε κοινωνική δράση σε σχέση με τον μικρόκοσμο στον οποίο εντάσσεται. Αντίστροφα οποιοδήποτε υποθετικό – οικουμενικό κίνητρο δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό και κατά συνέπεια να επιβληθεί και να υιοθετηθεί ως τέτοιο εάν προηγουμένως δεν ανταποκρίνεται – συμβαδίζει με το σύνολο των επί μέρους πραγματικών κινήτρων που συνθέτουν την ίδια την ανθρώπινη δράση. Κατά συνέπεια το κίνητρο αυτό δεν μπορεί παρά να είναι πολιτικό εφόσον προκύπτει από την διαντίδραση των προσωπικών ενορμήσεων με τις επιθυμητές – αποδεκτές κοινωνικές συμπεριφορές, έτσι όπως τα θεσμικά χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης κοινωνίας ή ομάδας διαμορφώνουν και σε ένα μεγάλο βαθμό επιβάλλουν. Έτσι για να ξαναγυρίσουμε στη λέξη “θεός”, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η ίδια η λέξη δεν μπορεί να αποτελέσει από μόνη της κίνητρο για δράση παρά μόνο στο βαθμό που καλλιεργεί σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης του κόσμου και του εαυτού. Σύμφωνα με τον Α. Παπαρίζο “οι νοηματικές σχέσεις ‘θεός’ είναι δυνατόν να συντίθενται, όπως συμβαίνει άλλωστε πάντοτε με το νόημα, μέσα και δια μέσου κάθε μορφής κοινωνικών σχέσεων, και συνεπώς μέσα και διαμέσου όλων των μορφών αναμέτρησης των δυνάμεων βούλησης και απόφασης, που είναι σχέσεις εξουσίας..., δηλαδή σχέσεις πολιτικές” (Παπαρίζος, 2001, 242). Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος οικειοποιείται και αναπαράγει μέσω των “θεών” του τους κόσμους που τον περιβάλλουν, κατασκευάζει το θρησκευτικό τους πλαίσιο και κυρίως διαμορφώνει το θρησκευτικό του εαυτό, τον οποίο τείνει να διαφοροποιεί σε σχέση με άλλους κόσμους και διαφορετικά

θρησκευτικά περιβάλλοντα, σύμβολα και θεούς. Με την έννοια αυτή η θρησκευτική πίστη, είτε εκδηλώνεται ως λατρεία σ' έναν ή περισσότερους θεούς, είτε σε κανέναν θεό, αναγκαστικά εκβάλλει στην ίδια την πολιτική λειτουργία και διαχείριση των σχέσεων ιδιοποίησης, μετατρέποντας όλες τις σχέσεις και πράξεις του ανθρώπου σε σχέσεις και πράξεις πολιτικές.

2. Η αρχαιοελληνική θρησκεία και η συγκρότηση του πολιτικού

Η παρουσία της θρησκείας στην αρχαία Ελλάδα εγγράφεται από πολλούς ερευνητές ως συνώνυμο της ανάπτυξης και λειτουργίας της πόλης, της οποίας την κοινωνική διάρθρωση και δομή ακολουθεί. Με την έννοια αυτή η αρχαιοελληνική θρησκεία παρουσιάζει εξέλιξη, όπως άλλωστε εξέλιξη παρουσιάζει και η οργάνωση και ανάπτυξη της πόλης των κλασικών χρόνων. Ωστόσο η παρουσία της θρησκείας παρόλο που εξελίσσεται ως υπόθεση της πόλης, μέσα από την καθιέρωση δημοσίων λατρειών προς τιμήν των θεών της, τις οποίες και καταγράφει ως "δημοτελείς", δηλαδή πληρωμένες από το λαό, του οποίου τη συμμετοχή προϋποθέτουν (Parker, 2005, 36), η θρησκεία δεν παύει να συνδέει τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των ανθρώπων και των ομάδων που τη διαχειρίζονται ως ιδιωτική τους υπόθεση, με το δημόσιο χαρακτήρα των ενορμήσεων αυτών. Από την προομηρική εποχή της λατρείας των ηρώων και των προγόνων έως και τη λατρεία των θεών, με τις αντίστοιχες πολιτισμικές διαστροφωμάτωσεις και τα επιβιώματά τους στην κλασική εποχή (Farnell, 1996, 40), οι έλληνες φροντίζουν να συνδέουν την ύπαρξή τους με τα πρόσωπα αυτά, μέσω λατρευτικών τελετών, διαμορφώνοντας παράλληλα το περιεχόμενο μιας παράδοσης, την οποία κληρονομούσαν από γενιά σε γενιά, την εμπλούτιζαν και την αναπαριστούσαν. Στην ουσία αυτή η προσωπική σχέση με τους θεούς, δηλωτική των σχέσεων ιδιοποίησης του κόσμου και φυσικά του ανθρώπου, παρόλο που μπορούσε να λειτουργεί σ' ένα επίπεδο ιδιωτικό, αποκτούσε ή όφειλε να αποκτά με την πάροδο του χρόνου έναν χαρακτήρα δημόσιας παρουσίας. Ποιητές, φιλόσοφοι, ο απλός λαός με τις ενασχολήσεις του, η πόλις ως θεσμός, αλλά και η διαπολιτισμική επικοινωνία με άλλους λαούς αναδιαμόρφωναν διαρκώς το περιεχόμενο της αρχαιοελληνικής θρησκείας με αποτέλεσμα ο πολυδιάστατος χαρακτήρας του περιεχομένου της να αποτελεί και το κυριότερο στοιχείο της ύπαρξης και εξέλιξής της. Αυτό που οφείλει κάποιος να επισημάνει είναι ότι οι λατρείες που καθιερώθηκαν

ως κοινωνικός καμβάς όλων των εκδοχών της αρχαιοελληνικής θρησκείας και των αντίστοιχων κοινωνικών και θρησκευτικών διαστρωματώσεων αποτέλεσαν ένα θεμελιώδη μηχανισμό σφυρηλάτησης της κοινωνικής ταυτότητας των συμμετεχόντων σε τελετές (Parker, 77). Σαφέστατα η εξέλιξη των λατρειών αυτών και η τυποποίησή τους από την πόλη των κλασικών χρόνων μπορεί να κάμει αποδεκτή την αντίληψη του Vernant, ότι “δεν υπάρχει θρησκευτικός δεσμός ενός ατόμου με τη θεότητα που να μην πραγματώνεται μέσω μιας κοινωνικής διαμεσολάβησης” (Vernant, 2003, 271).

Ωστόσο πρέπει να σημειώσουμε ότι η κοινωνική διαμεσολάβηση της θρησκείας προϋποθέτει ατομικούς δεσμούς με την κοινότητα και τη σχετιζόμενη με αυτήν θεότητα και λατρεία. Άλλωστε το γεγονός της υιοθέτησης ιδιωτικών ή προσωπικών λατρειών εκ μέρους των αρχαίων ελλήνων, παράλληλα με τις δημόσιες λατρείες, αποτελούν δηλωτικά στοιχεία αποτύπωσης των προσωπικών ενορμήσεων των δρώντων υποκειμένων σε σχέση με ανάγκες, όπως η παραγωγή αγαθών, η διακίνησή τους, η κατασκευή της προσωπικής και συλλογικής ταυτότητας, η διαχείριση των σχέσεων εξουσίας κ.α. Εάν η συγκρότηση του θρησκευτικού εαυτού έχει μόνο εξωτερικά τυπικά χαρακτηριστικά, όπως επισημαίνει ο Vernant, τα οποία επιβάλλει η πόλις, γεγονός που συμβαίνει σ’ έναν ορισμένο βαθμό με την τυποποίηση των δημόσιων λατρειών κατά τους κλασικούς χρόνους, πως τα χαρακτηριστικά αυτά διαμορφώνουν αντίστοιχες εσωτερικές αποτυπώσεις και ταυτόχρονα διαμορφώνονται από αυτές στο βαθμό που γίνονται οικειοποίηση από το κάθε μέλος της κοινότητας; Πως επίσης μπορεί να δικαιολογηθεί η θρησκευτική “παρέκκλιση” από το κοινώς αποδεκτό τυπικό της πόλης με τις ανάλογες συνέπειες – τιμωρίες, την ίδια στιγμή που ήταν αναφαίρετο δικαίωμα των πολιτών να καθοδηγούνται από το προσωπικό τους “δαιμόνιο”; Εάν το προσωπικό “δαιμόνιο” δεν είναι τίποτε περισσότερο από τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των δρώντων υποκειμένων, γιατί σε ορισμένες περιπτώσεις δεν μπορεί να συνυπάρξει με τις τυπικές λατρευτικές πράξεις που καθιερώνονται από την πόλη; Το ερώτημα λοιπόν δεν είναι εάν ο θεός εμφανίζεται “απόλυτα” ή “σχετικά” υπερβατικός, όπως διερωτάται ο Vernant, αλλά εάν μπορεί να αναγνωριστεί – νομιμοποιηθεί και άρα να λειτουργήσει ως γενεσιουργός δύναμη που καλύπτει τις προσωπικές ανάγκες των

ανθρώπων (Nilsson, 1997, 130). Έτσι βλέπουμε ότι η λατρεία των γυναικείων θεοτήτων που σχετίζονται με την εφορία της γης να εξελίσσεται σε μια σημαντική πτυχή του τυπικού της αρχαιοελληνικής λατρείας επειδή οι συμμετέχοντες θεοί και άνθρωποι συναντώνται σε μια κοινή “εμπρόθετη δράση”: “Η μητέρα γη είναι μια δημιουργική δύναμη τόσο με προσωπικές, όσο και με απρόσωπες ιδιότητες... Αποτελεί όχι μόνο την απόλυτη δύναμη από την οποία προέρχονται τα πάντα, αλλά και την αρχέγονη πηγή της ζωής... η Γη θεωρείται ως μητέρα των θάνατων θεών και των θνητών ανθρώπων. Θα πρέπει όμως να τονίσουμε ότι αυτές οι αντιλήψεις διαμορφώνονται στο περιβάλλον των αγροτικών περιοχών, όπου κυριαρχεί το στοιχείο της παραγωγής και τις γέννησης” (Παχής, 2010, 24). Σε κάθε περίπτωση η διαμόρφωση των θρησκευτικών αντιλήψεων σχετιζόταν με το παραγόμενο όφελος σε συγκεκριμένες συνθήκες από την πλευρά των ανθρώπων, οι οποίοι σύμφωνα με τη θεωρία της “ορθολογικής επιλογής” ενεργοποιούν τις θρησκευτικές τους προτιμήσεις και όχι μόνο, προκειμένου να μεγιστοποιήσουν τα κέρδη τους και να ελαχιστοποιήσουν τις απώλειές τους (Stark, Bainbridge, 1985). Έτσι μόνο μπορεί να δικαιολογηθεί το γεγονός ότι η εφορία των αγρών, η οποία επιφέρει πλούτο και μεγαλείο στις πόλεις που αναπτύσσονται γύρω από αυτούς, οδηγεί με τη σειρά του στην υιοθέτηση από τη μία πλευρά λατρειών προς τιμήν των ενεργετών θεών, όπως της Δήμητρας ή τη θεοποίηση άλλων, όπως του Πλούτου, που παρείχαν την ευμάρεια στους κατοίκους, ενώ από την άλλη διαμορφώνει λατρείες των χθόνιων θεοτήτων προκειμένου να αποτραπεί η απώλεια αυτής της εύνοιας (Παχής, 2010, 50-56). Σύμφωνα με τον Parker η αστική θρησκεία και οι εορτές που καθιερώθηκαν και τυποποιήθηκαν κατά τους κλασικούς χρόνους προέκυψαν κυρίως ως συνέπεια της αυξανόμενης ευημερίας, της αύξησης του πλούτου των ιερών, του πληθυσμού, της Αθήνας ως αστικού κέντρου, αλλά και των αυξανόμενων προσθέσεων της κεντρικής διοίκησης για οργάνωση και πρόνοια (Parker, 2005, 126). Υπό την έννοια αυτή “οι θρησκευτικές εντάσεις στη δημοκρατική Αθήνα δεν ήταν ένα υπόλειμμα μιας παλαιότερης εποχής. Απεναντίας ενδέχεται να οξύνθηκαν καθώς η Αθήνα εγκατέλειπε την αριστοκρατική της οργάνωση και μετέβαινε στους συμμετοχικούς και δημοκρατικούς θεσμούς. Στο βαθμό που η δημοκρατική πολιτεία διεκδικούσε να έχει λόγο γύρω από τις παραδοσιακές μορφές λατρείας, η

θηρσκεία ήρθε στο επίκεντρο της πολιτικής. Και οι δικαστές είχαν καθήκον να παίρνουν στα σοβαρά κάθε δημόσια καταγγελία για παρεκκλίσεις που μπορούσαν να επηρεάσουν ευρύτερα τους πολίτες, ιδιαίτερώς τους νέους. Αμέσως μετά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο, το καθήκον αυτό έγινε επιτακτικότερο” (Κυρτάτας, 2014, 127-128).

Εάν λοιπόν η “ορθολογική επιλογή” αποτελούσε ένα σημαντικό κριτήριο για την υιοθέτηση προσωπικών λατρειών, η καθιέρωση επίσημων τελετών σε κοινωνικό επίπεδο δεν μπορούσε παρά να εκφράζει τους ίδιους σκοπούς από την πλευρά τώρα της συλλογικής δράσης και της πολιτικής συνείδησης, η διαμόρφωση της οποίας ιδιαίτερα κατά την κλασική περίοδο αποτέλεσε μια σημαντική φροντίδα της πόλης. Άλλωστε είναι κοινή αντίληψη των ερευνητών ότι η θρησκεία για τους αρχαίους Αθηναίους γίνεται κατανοητή ως υπόθεση “εγκόσμια” και “πολιτική”, συνθετικό στοιχείο της ενδοκοσμικής πραγματικότητας και της πολιτικής της διαχείρισης. Με την έννοια αυτή η θρησκευτική συνείδηση διαμορφώνεται ως εγκόσμια πολιτική μορφή σκέψης και πράξης, ανασυγκρότησης δηλαδή της ίδιας της πολιτικής κοινωνίας, η οποία διαχειρίζεται την “αυθεντία” ακόμη και τη θρησκευτική σε συλλογικό επίπεδο και όχι στα πλαίσια κάποιας θρησκευτικής ιεραρχίας (Παπαρίζος, 1995, 166). Το ερώτημα ωστόσο που τίθεται είναι σε ποιο βαθμό η πόλις καταφέρνει να ενσωματώνει και να αναπαράγει τη διαμορφωμένη έτσι και αλλιώς μέσω της ίδιας θρησκευτικής συνείδηση των μετεχόντων σε αυτήν πολιτών; Σε ποιο βαθμό τελικά η υιοθέτηση και ανάληψη εκ μέρους της πόλεως όλων αυτών των επίσημων τελετών ικανοποιεί τις επί μέρους θρησκευτικές – πολιτικές συνειδήσεις; Το ερώτημα αυτό γίνεται ακόμη πιο επιτακτικό εφόσον η ίδια η θρησκευτική συνείδηση, η οποία διαμορφώνεται δια μέσου της πόλεως συντίθεται ελεύθερα ως προβολή των ιδιαίτερων ενορμήσεων και αναγκών των δρώντων υποκειμένων, ενορμήσεων και αναγκών που η πόλις επιχειρεί να ικανοποιήσει και να ενσωματώσει. Έτσι η πόλις αναλαμβάνει να υιοθετήσει τις εκπεφρασμένες θρησκευτικές συνειδήσεις των μελών της μέσω της νομιμοποιητικής λειτουργίας λατρειών, οι οποίες αποκτούν ή οφείλουν να αποκτούν δημόσιο χαρακτήρα. Με την έννοια αυτή ο “πολυθεϊσμός” δεν είναι τίποτε περισσότερο από την ανάδειξη των επί μέρους προσωπικών θρησκευτικών ενορμήσεων σε πολιτικές πράξεις έκφρασής τους. Εάν οι θρησκευτικές ενορμήσεις είναι περισσότερες από μία,

που έτσι και αλλιώς είναι, η καταγραφή και η έκφρασή τους συνθέτουν το θρησκευτικο-πολιτικό περίγραμμα της συγκεκριμένης κοινωνίας. Άρα κατά την άποψή μας δεν είναι η πίστη σ' έναν ή πολλούς θεούς που διαμορφώνει το θρησκευτικό πλαίσιο των αρχαίων αθηναίων, αλλά η δυνατότητά τους να εκφράζουν τις διαφορετικές θρησκευτικές τους εννοήσεις στα πλαίσια μιας πόλης, η οποία είναι διατεθειμένη να τις υιοθετήσει.

Όσοσο από την άλλη πλευρά η πόλις γνωρίζει ότι δεν μπορεί να εκφράσει το σύνολο των θρησκευτικών συνειδήσεων των μελών της, ακόμη και όταν καθιερώνει κοινές λατρείες για λογαριασμό τους. Άλλωστε χαρακτηριστικοί είναι οι βωμοί “προς τον άγνωστο θεό”, οι οποίοι φαίνεται να αποτελούσαν μια διορατική επινόηση των Αθηναίων, επειδή η καταγραφή των εννοήσεων αυτών δεν μπορούσε να ήταν εξαντλητική. Δεν μπορούσε δηλαδή η πόλις να αποτυπώσει και να εκφράσει όλες τις θρησκευτικές επιθυμίες, τις στάσεις και τις συμπεριφορές των μελών της, χωρίς η ίδια να θέσει παράλληλα προϋποθέσεις αναγνώρισης τους. Αυτό δείχνει ότι ενώ η πόλις είναι διατεθειμένη να αναγνωρίσει τις επί μέρους θρησκευτικές συνειδήσεις των μελών της, αυτό δεν γίνεται απροϋπόθετα, αλλά συμβαίνει εφόσον οι συνειδήσεις αυτές: α) γίνουν κοινοποιήσιμες, δηλαδή γνωστές, άρα δημόσιες και β) δεν προσβάλλουν την “πατροπαράδοτη θρησκεία”, δηλαδή την καταγεγραμμένη κοινή θρησκευτική συνείδηση, τότε και μόνο τότε αποκτούν την έγκρισή της. Έτσι η έννοια της “ιδιωτικής” λατρείας, αναφαίρετο πολιτικό δικαίωμα μόνο ως δημόσια πολιτική λειτουργία είχε νόημα όταν εντάσσονταν στη συλλογική πλέον θρησκευτική συνείδηση της πόλης, σε αυτό που η πόλις ως σύνολο αποδέχονταν. Σε διαφορετική περίπτωση οποιαδήποτε μη ενσωμάτωση του δικαιώματος αυτού στην κοινή συλλογικότητα ελέγχονταν ως ύποπτη. Χαραριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Πλάτωνας, ο οποίος στους Νόμους του υποστηρίζει: α) την αναγκαιότητα της δημόσιας λατρείας, έναντι τις ιδιωτικής και β) την αναγκαιότητα της πίστης στους θεούς της πόλης. Η ατομική θρησκευτικότητα για τον Πλάτωνα καταλήγει πολλές φορές σε “ανοησία”, επειδή πολλοί άνθρωποι εξαιτίας κάποιου έκτακτου γεγονότος ευχάριστου ή δυσάρεστου ισχυρίζονται ότι βλέπουν οπτασίες, δημιουργούν βωμούς και κάνουν θυσίες. Για το λόγο αυτό υποστηρίζει ότι η θεμελίωση των και θεών δεν είναι εύκολη υπόθεση για τον οποιοδήποτε και

πρέπει να γίνεται με το σωστό τρόπο, τρόπο που μόνο η πόλη ως κοινή συλλογικότητα γνωρίζει (Πλάτωνος *Νόμοι*, *Επινομίς*, 909a-910d). Από την άλλη πλευρά ο Πλάτωνας επιχειρεί να διασώσει την πίστη στους θεούς της πόλης από κάθε προσπάθεια αμφισβήτησής τους. Για εκείνον οι “ενάρετες ψυχές” είναι θεοί, οι οποίοι είτε βρίσκονται μέσα σε ανθρώπινα σώματα, είτε έξω από αυτά και κοσμούν το σύμπαν. Υπ’ αυτή την έννοια οι άνθρωποι πρέπει να έχουν κατά νου ότι: α) οι θεοί υπάρχουν, β) φροντίζουν για τις ανθρώπινες υποθέσεις και γ) δεν διαφθείρονται από τους άδικους ανθρώπους (Πλάτωνος *Νόμοι*, *Επινομίς*, 907b). Για το λόγο αυτό θεωρεί το ίδιο επικίνδυνους για την πόλη, τόσο αυτούς που διαμορφώνουν νέες ιδιωτικές λατρείες με βωμούς και θυσίες, όσο και εκείνους που αμφισβητούν την ύπαρξη των θεών και τους αποδίδουν ανθρώπινες αδυναμίες. Για τον Πλάτωνα οι θεοί συνδέονται με τη διαφύλαξη των νόμων και υπαγορεύουν την “ορθοπραξία” στους ανθρώπους. Τα ίδια ακριβώς υποστηρίζει περίπου τέσσερις αιώνες αργότερα και ο Πλούταρχος, ο οποίος υπερασπιζόμενος μια κοινή ηθική, θεωρεί ότι η αμάθεια περί των θεών δημιουργεί δύο παρεκτροπές, την “αθεΐα” και τη “δεισιδαιμονία”, καταστάσεις επικίνδυνες για την πόλη (Πλούταρχου *Ηθικά*, *Περί δεισιδαιμονίας*). Σε κάθε περίπτωση συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι οι θρησκευτικές “παρεκτροπές” μπορούσαν να οδηγήσουν σε πολιτικές εκτροπές και για το λόγο αυτό η θεμελίωση της δημόσιας λατρείας και η υπεράσπιση όχι απλά της πίστης στους θεούς, αλλά και του τρόπου που η πίστη αυτή θα εκδηλώνονταν, αποτελούσε για την αρχαία ελληνική πόλη μια υποχρέωση. Οι θρησκευτικές ενορμήσεις των πολιτών της θα έπρεπε λοιπόν να είναι απόλυτα εναρμονισμένες με την πολιτική δέσμευσή τους στην κοινή θρησκευτική παράδοση, στο σύνολο δηλαδή των εγκεκριμένων και νομιμοποιημένων θρησκευτικών συνειδήσεων. Μόνο μέσα από αυτή τη διαδικασία, η όποια προσωπική – ιδιωτική θρησκευτική συνείδηση αποκτά νόημα, δηλαδή πολιτικά χαρακτηριστικά και ταυτόχρονα γίνεται χρήσιμη, δηλαδή χρηστική για την πόλη.

3. Η νεωτερική πολιτική συγκρότηση της θρησκείας και η σύσταση του ελληνικού κράτους

Η διαμόρφωση του νεώτερου ελληνικού κράτους κατά τον 19^ο αιώνα, σαφέστατα και διαφέρει κοινωνικοπολιτικά από την αρχαιοελληνική εκδοχή της συγκρότησης των πόλεων με τις ιδιαιτερότητες που παρο-

υσιάζει η κοινωνική και πολιτική του οργάνωση. Πέρα από τη χρονική απόσταση των είκοσι και πλέον αιώνων, η διαμεσολάβηση της ρωμαϊκής, βυζαντινής και οθωμανικής κυριαρχίας και η ανάδειξη των θρησκευτικών “μονοθεισμών”, ιδιαίτερα του χριστιανισμού και του ισλάμ με τις επί μέρους εκδοχές τους, προσδιόρισαν το περιεχόμενο της κοινωνικοπολιτικής ταυτότητας των λαών της ευρύτερης περιοχής των Βαλκανίων. Σύμφωνα με τον Perry Anderson, μια σημαντική αιτία της κατάρρευσης της αρχαίας ελληνικής πόλης ήταν η άμεση συμμετοχική δημοκρατία και η αδυναμία της να εξελιχθεί σε αντιπροσωπευτική δημοκρατία, δημιουργώντας ένα γραφειοκρατικό μηχανισμό που θα μπορούσε να διατηρήσει μια εκτεταμένη εδαφική αυτοκρατορία μέσω του διοικητικού καταναγκασμού (Anderson, 1980, 50). Η απουσία διάκρισης μεταξύ κράτους και κοινωνίας, με επακόλουθη συνέπεια την απουσία ενός εξειδικευμένου σώματος διοικητικής γραφειοκρατίας που θα αποτελούσε την ιεραρχική δομή συγκρότησης της εξουσίας, ακόμα και της θρησκευτικής, αναπαράγοντας ένα κοινωνικό και πολιτικό σύστημα συγκρότησης του κράτους και των δομών του, διαμόρφωνε εύθραυστες ισορροπίες οι οποίες σε συνδυασμό με την όλο και περισσότερο αυξανόμενη ανάγκη για χρηματοδότηση και στρατολόγηση, οδηγούσαν τις ελληνικές πόλεις σε παρακμή. Οι αυτοκρατορικές ηγεμονίες που τις διαδέχθηκαν και οι μορφές εξουσίας που καλλιεργήθηκαν σε μεσαιωνική Δύση και Ανατολή ήταν σαφέστατα σε διαφορετική προοπτική σε σχέση με την παραδοσιακή αθηναϊκή δημοκρατία και σχετιζόνταν σε μεγάλο βαθμό με τους ομογενοποιημένους πολιτικούς και κοινωνικούς σχηματισμούς, στους οποίους η κυριαρχικότητα του “ένός” αυτοκράτορα παρέπεμπε υποχρεωτικά στην κυριαρχικότητα του “ένός” θεού. Με την έννοια αυτή η καθιέρωση των θρησκευτικών αφηγήσεων της ιστορίας σε κυρίαρχα μοτίβα κατανόησης του κόσμου δεν ήταν απλά μια θρησκευτική ερμηνεία του τρόπου που οι κοινωνίες εξηγούσαν την ύπαρξή τους και αποδείκνυαν την καταγωγική τους ιδιαιτερότητα, αλλά κυρίως παρείχαν τους νομιμοποιητικούς κανόνες που συγκροτούσαν και αναπαρήγαγαν αντίστοιχα όλες τις μορφές κυριαρχίας. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί ο χριστιανισμός, ο οποίος εμφανίζεται από πολύ νωρίς να διαχωρίζει το κοινωνικό από το πολιτικό στοιχείο υποστηρίζοντας το “απόδοτε ουν τα του Καίσαρος τω Καίσαρι και τα του Θεού τω Θεώ.” Ωστόσο ήδη από τον πρώτο

αίωνα η πολιτική εξουσία του κυρίαρχου γίνεται αντιληπτή στα λόγια του Παύλου ως θεϊκή: “Πάσα ψυχή εξουσίας υπερεχούσας υποτασσέσθω. Ου γαρ έστιν εξουσία ει μη υπό Θεού· αι δε ούσαι εξουσίαι υπό του Θεού τεταγμένοι εισίν. Ωστε ο αντιτασόμενος τη εξουσία τη του Θεού διαταγή ανθέστηκεν· οι δε ανθεστηκότες εαυτοίς κρίμα λήψονται” (Προς Ρωμαίους, 13, 1-2). Με τον τρόπο αυτό “διακηρύσσεται το καθήκον της υποταγής στις κοσμικές εξουσίες, τις οποίες έχρησε ο Θεός εκτελεστές των επιθυμιών του επί της γης, άρα η ευταξία του κόσμου θεσμοθετείται από τη βούληση και τη δύναμη του Θεού. Έτσι εάν η εξουσία εμφανίζεται δίκαιη, αποτελεί το πραγματικό όργανο της θεϊκής βούλησης. Αν εμφανίζεται άδικη, παραμένει γνήσιο όργανο της θεϊκής βούλησης, λειτουργώντας είτε ως μέσο κολασμού του αμαρτωλού ανθρώπου είτε ως μέσο μαρτυρίου των υπηρετών του Θεού” (Coleman, 2004, 576). Παρόλο που η παρουσία των χριστιανών αρχικά θεωρήθηκε ότι αποτελούσε απειλή για την κοινωνική και πολιτική σταθερότητα της Ρώμης, στο βαθμό που αμφισβητούσε την “θεϊκότητα” του κυρίαρχου αυτοκράτορα, εντούτοις η πολιτική της θρησκευτικής υποταγής στις κοσμικές εξουσίες και η διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας για τον κυρίαρχο ως απεσταλμένου του θεού δεν άργησε να αποτελέσει ένα νομιμοποιητικό πλαίσιο της νεωτερικής πολιτικής κατασκευής του κράτους και των δομών του. Οι αυτοκρατορικές δομές εξουσίας που καθιερώθηκαν και η διάκριση μεταξύ του κράτους ως διοικητής μονάδας εξουσίας που διαχειρίζεται τον κοινωνικό εξαναγκασμό και της κοινωνίας, η οποία υφίσταται τον εξαναγκασμό αυτό ανέδειξε μεταξύ των άλλων την τάξη του κλήρου σε δομική μονάδα συγκρότησης και αναπαραγωγής όχι μόνο της θρησκευτικής εκπροσώπησης, αλλά και της πολιτικής στο βαθμό που η θρησκεία νομιμοποιούσε τους πολιτικούς ρόλους του κράτους και των δομών του. Ιδιαίτερα το φεουδαρχικό σύστημα πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης του δυτικού κόσμου στηρίχθηκε σε πολύ μεγάλο βαθμό στις θρησκευτικές αυτές αναπαραστάσεις. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι ο δυτικός φεουδαρχικός τρόπος συγκρότησης της κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης του κράτους κατακερμάτισε την κεντρικές συγκεντρωτικές μορφές εξουσίας σε πολλές τοπικές ισχυρές κοινότητες, οι οποίες λειτουργούσαν ως κεντρόφυγες δυνάμεις της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας. Αυτός ο κατατεμαχισμός της εξουσίας όπως ήταν φυσικό είχε σοβαρές

συνέπειες και στην ίδια τη θρησκευτική εκπροσώπηση: “Η εκκλησία, που στην όψιμη αρχαιότητα πάντοτε υπήρξε άμεσα ενσωματωμένη στη μηχανή του αυτοκρατορικού κράτους και υποταγμένη σ’ αυτό, τώρα έγινε αυτόνομος θεσμός στα πλαίσια της φεουδαρχικής πολιτικής συγκρότησης. Μοναδική πηγή θρησκευτικού κύρος, η εξουσία της πάνω στις πεποιθήσεις και τις αξίες των μαζών ήταν τεράστια· αλλά η εκκλησιαστική της οργάνωση ήταν ξέχωρη από κείνη οποιασδήποτε κοσμικής αριστοκρατίας ή μοναρχίας. Εξαιτίας του κατακερματισμού του εξαναγκασμού, που ήταν σύμφυτος στον αναδυόμενο δυτικό φεουδαρχισμό, η εκκλησία μπορούσε να υπερασπίζεται τα δικά της ιδιαίτερα συμφέροντα, αν ήταν αναγκαίο, από τα δικά της εδαφικά οχυρά ακόμη και με την ένοπλη βία. Έτσι οι θεσμικές συγκρούσεις ανάμεσα στη λαϊκή και θρησκευτική εξουσία ήταν ενδημικές στη μεσαιωνική εποχή” (Anderson, 1980, 175). Οι συγκρούσεις αυτές κορυφώνονται με τον τριακονταετή πόλεμο και τη συνθήκη της Βεσφαλίας, με την οποία οι ηγεμόνες ανεξαρτητοποιούνται από τη θρησκευτική επιρροή των παπών στα πλαίσια νέων θρησκευτικών σχηματισμών, όπως ο Προτεσταντισμός, καθιερώνοντας την αντίληψη: “*cuius region eius religio*”, δηλαδή όποιου η κυριαρχία, αυτού και η θρησκεία. Με τον τρόπο αυτό η θρησκεία, τουλάχιστον στις προτεσταντικές χώρες υπάγεται στην πολιτική εξουσία του κυρίαρχου ηγεμόνα, ο οποίος μπορεί να προσδιορίζει τις θρησκευτικές αντιλήψεις των υπηκόων του (Parker, 2006). Με την έννοια αυτή η εκκοσμίκευση, διαδικασία απαλλαγής του πολιτικού στοιχείου από θρησκευτικούς επικαθορισμούς, έγινε κυρίως κατανοητή ως επικυριαρχία του κράτους επί της θρησκείας και χειραγώγησή της με κριτήριο τις πολιτικές επιλογές των ηγεμόνων. Η αντίληψη αυτή πολύ απέχει από τη μετατόπιση της θρησκείας από το δημόσιο στον ιδιωτικό βίο. Αντίθετα αυτό που διαφαίνεται είναι η διαμόρφωση επίσημων θρησκευτικών αντιλήψεων, ανάλογων των πολιτικών επιλογών.

Στη βυζαντινή ανατολή και στον ευρύτερο βαλκανικό χώρο οι ιδιαίτερες πολιτικο-οικονομικές συνθήκες δεν επέτρεψαν έναν αντίστοιχο εκτεταμένο κατακερματισμό της εξουσίας. Το βυζαντινό κράτος διατήρησε μια συγκεντρωτική γραφειοκρατική δομή εξουσίας για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα με τις ανάλογες συνέπειες στη θρησκευτική σφαίρα. Ο αυτοκράτορας ως αντιπρόσωπος του θεού επί της γης μεταβιβάζει τη “χαρισματική εξουσία” στους υπηκόους του

μέσω των κρατικών οργάνων ώστε το κράτος να γίνεται κατανοητό ως “θεοστήρικτη αρχή”, που απολαμβάνει της θείας προστασίας: “ο αυτοκράτορας, ως μόνος επί γης πληρεξούσιος και αντιπρόσωπος του Θεού, χαίρει θείας προστασίας, την οποία όμως μπορεί με τη σειρά του να μεταδώσει στους εκπροσώπους του που κυβερνούν την αυτοκρατορία εξ ονόματός του ως πληρεξούσιοι. Αποτέλεσμα της θείκης και αυτοκρατορικής μετάδοσης της αντιπροσώπευσης είναι το γεγονός ότι από πλησίον σε πλησίον ολόκληρη η ρωμαϊκή επικράτεια, ολόκληρο το Βυζάντιο στο εδαφικό του σύνολο, γίνεται θεοστήρικτη αρχή που αδιάκοπα απολαμβάνει της θείας προστασίας” (Αρβελέρ, 1997, 26-27). Η κυριαρχικότητα του κυρίαρχου και μόνο αυτή λειτουργεί ως νομιμοποιητική διαδικασία κοινωνικής και πολιτικής ενσωμάτωσης. Με την έννοια αυτή οι ιδιαίτερες πολιτικές και θρησκευτικές ενορμήσεις των συμμετεχόντων στην αυτοκρατορία μόνο ως ενσωμάτωση στις κοινές – κυρίαρχες ενορμήσεις έχουν νόημα και ταυτόχρονα αποκτούν νομιμότητα όταν εντάσσονται στη συγκεκριμένη κοσμική ερμηνεία της ιστορίας. Έτσι “οι αιρετικοί, οι αλλόδοξοι, οι πολιτικά ανυπότακτοι θεωρούνται αυτοδίκαια αποκλεισμένοι από τον σωτηριακό χώρο της αυτοκρατορίας, που απαιτεί υποταγή και κατάνυξη, θεωρούνται ‘έξω Ρώμης’, έστω και αν συμβιούν και ζουν στους κόλπους της βυζαντινής κοινωνίας” (Αρβελέρ, 1997, 29).

Η οθωμανική αυτοκρατορία διάδοχη κατάσταση της βυζαντινής, διαμορφώνει ένα σύστημα διοίκησης το οποίο, ενώ διατηρεί στο δημόσιο χώρο την παρουσία ενός ισχυρού κράτους, στον ιδιωτικό συντηρεί τη διοικητική αυτοτέλεια των θρησκευτικών ομάδων που συμπεριλαμβάνονται στους κόλπους της αυτοκρατορίας αυτής. Υπ’ αυτή την έννοια ενισχύεται ο ρόλος του Οικουμενικού Πατριάρχη, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως αρχηγός του έθνους των ορθοδόξων με διευρυμένες διοικητικές, πολιτικές και οικονομικές δραστηριότητες, οι οποίες ουσιαστικά αποτελούσαν νομιμοποιητικούς μηχανισμούς πολιτικής εκπροσώπησης των υπόδουλων (Πέτρον, 1992, 82-83). Η παρουσία της ορθόδοξης εκκλησίας και η εθνικο-θρησκευτική εκπροσώπηση των μελών της αποτέλεσε μια πολιτική λειτουργία των χριστιανικών κοινοτήτων για πάνω από τέσσερις αιώνες. Με τη δημιουργία των νέων εθνικών κρατών που εμφανίζονται στο χώρο της βαλκανικής, όπως του νεώτερου ελληνικού κράτους, η πολιτική εκπροσώπηση των εθνικών κοινοτήτων στα πλαίσια αυτόνομων πλέον

κρατικών μορφωμάτων δεν μπορεί παρά να είναι εθνικο-κρατική και να συνδέεται με την κυρίαρχη πολιτική λειτουργία του κράτους και των θεσμών του (Καραμούζης, 2009). Οι εθνικο-θησκευτικές ωστόσο αντιλήψεις δεν έπαψαν να αποτελούν στοιχεία της πολιτικής λειτουργίας του κράτους ενσωματωμένες στην κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Όθων πρώτος βασιλεύς των Ελλήνων δημιουργεί επίσημη ελληνική Εκκλησία, της οποίας τίθεται αρχηγός και προστάτης. Με την έννοια αυτή ο πολιτικός κυρίαρχος νομιμοποιεί την πολιτική του παρουσία στα πλαίσια θρησκευτικών αναπαραστάσεων, οι οποίες ήδη είχαν καλλιεργηθεί ως μηχανισμοί πολιτικής εκπροσώπησης για πολλούς αιώνες. Η επίσημη ελληνική εκκλησία, με ξεχωριστή ιεραρχική δομή και συγκρότηση, εξαρτώμενη όμως από τις δομές εξουσίας του ελληνικού κράτους, αναλαμβάνει να στηρίξει την κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία, ως παράπλευρη μορφή εξουσίας του ελληνικού κράτους, δημιουργώντας προϋποθέσεις ομογενοποίησης τόσο των επί μέρους θρησκευτικών ενορμήσεων, όσο και των πολιτικών στα πλαίσια μιας ενιαίας εθνικής ταυτότητας, η οποία επιβάλλεται ως μοναδική μέσω των μηχανισμών κοινωνικού ελέγχου του κράτους. Ο ελληνοχριστιανισμός που καλλιεργήθηκε (Γαζή, 2011) ως κυρίαρχη μορφή ιδεολογικής εκπροσώπησης διαπερνώντας την ταξική διαστρωμάτωση της ελληνικής κοινωνίας, λειτουργούσε ως μηχανισμός πολιτικής νομιμοποίησης και ενσωμάτωσης στα πλαίσια μιας νέας ενιαίας “μονοθεϊστικής” κατασκευής, στην κορυφή της οποίας βρίσκονταν το εθνικό κράτος και η θεσμική του συγκρότηση. Έτσι ο “μονοθεϊσμός” καλλιεργείται ως υποταγή σε μια κυρίαρχη μορφή πολιτικής εκπροσώπησης, την οποία εκφράζει το κράτος και οι θεσμοί του, μεταξύ των οποίων και η επίσημη θρησκεία. Μόνο με την έννοια αυτή μπορεί να συμβιβαστεί στο σύνταγμα η αναφορά επίσημης θρησκείας με το δικαίωμα στην ανεξιθρησκία. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι η πολιτική νομιμοποίηση της τάξης του ορθόδοξου κλήρου, η δομή, λειτουργία και οργάνωσή του, συνδέονταν και εξαρτιόνταν πάντοτε από την πολιτική νομιμοποίηση του κράτους και των θεσμικών του οργάνων. Εάν η μοναδικότητα του κυρίαρχου κράτους και των θεσμών του δημιουργούν σχέσεις υπεροχής, εξάρτησης και αναπαραγωγής των πολιτικών μορφών σκέψης και δράσης, η διαχείριση της θρησκείας δεν μπορούσε παρά να είναι σύμφωνη με αυτήν την προοπτική. Άρα ο “μονοθεϊσμός” με τα συγκε-

κριμένα χαρακτηριστικά, προστατεύεται σκόπιμα από τις νομοθετικές ρυθμίσεις του κράτους, ενώ δεν σχετίζεται με τον πυρήνα μιας ενσυνείδητα θρησκευτικής και μόνο λατρείας – παράδοσης, αλλά με την πολιτική βούληση για μια ενιαία πολιτική έκφραση, η οποία σε συμβολικό επίπεδο όφειλε να νομιμοποιείται διαρκώς στα πλαίσια ιερών επικαθορισμών και να σχετίζεται με τη συγκεκριμένη πολιτική ταυτότητα του κυρίαρχου κράτους και των δομών εξουσίας του. Με την έννοια αυτή μπορούν οι νεώτεροι Έλληνες να κατασκευάζουν την ιστορία τους ως μια ενιαία πολιτική συνέχεια, η οποία από την αρχαιότητα, μέσω του βυζαντίου μπορεί να ολοκληρώνεται σε μια νέα εθνική συγκρότηση, στην οποία η αρχαιοελληνική εκδοχή της θρησκείας συμπληρώνεται από την ορθόδοξη ελληνο-χριστιανική εκδοχή της, δικαιολογώντας με τον τρόπο αυτό τη διαρκή παρουσία ενός “περιούσιου λαού” στην ιστορία, ακόμα και όταν οι πολιτικές ασυνέχειες και οι ρίξεις αποτελούν αυτονομία χαρακτηριστικά της (Κουμπουρή, 2007). Στην ουσία πρόκειται για την απόληξη των ιδιαίτερων προσωπικών θρησκευτικών και πολιτικών ενορμήσεων σε μια κυρίαρχη κρατικοθρησκευτική πολιτική ιδεολογία, η οποία όχι μόνο επέβαλε μέσω των μηχανισμών κοινωνικού ελέγχου τη συγκεκριμένη αντίληψη για την πολιτική εκπροσώπηση των συμμετεχόντων σε αυτό, αλλά προϋπέθετε την υιοθέτηση της κυρίαρχης αυτής πολιτικής ιδεολογίας ως προϋπόθεση της όποιας κοινωνικής ενσωμάτωσης. Με την έννοια αυτή η κοινωνική, πολιτική και θρησκευτική διαφορετικότητα ενσωματώνονταν στον κοινωνικό ιστό όχι ως διαφορετικότητα, αλλά ως παρέκκλιση από την κυρίαρχη πολιτική και θρησκευτική δομή, η οποία παρείχε το μέτρο της νομιμοποίησης ή απονομιμοποίησης του διαφορετικού.

Συμπεράσματα

Στην παρούσα εργασία προσπαθήσαμε να διερευνήσουμε τις ιδεολογικές και πολιτικές χρήσεις του “πολυθεϊσμού” και του “μονοθεϊσμού” στα πλαίσια της συγκρότησης των αρχαιοελληνικών πόλεων, αλλά και στη συνέχεια των μεγάλων αυτοκρατοριών και των νεώτερων εθνικών κρατών που αποτέλεσαν διάδοχη κατάσταση τους. Συμπερασματικά οφείλουμε να επισημάνουμε ότι τόσο οι “πολυθεϊστικές” όσο και οι “μονοθεϊστικές” χρήσεις των θρησκευτικών αντιλήψεων ποτέ δεν αποτέλεσαν στοιχεία αμιγώς θρησκευτικά, αλλά συνδέθηκαν με τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των

συμμετεχόντων σε πολιτικές κοινότητες ανθρώπων, οι οποίοι μέσα από τις συλλογικότητές τους νομιμοποιούσαν τις ανάγκες αυτές. Με την έννοια αυτή ο βαθμός της ελευθερίας της θρησκευτικής έκφρασης δεν αποτέλεσε ποτέ μια απροϋπόθετη διαδικασία κοινωνικής έκφρασης των συγκεκριμένων ενορμήσεων. Η αρχαιοελληνική πόλη φρόντιζε να νομιμοποιεί τις ανάγκες αυτές στο βαθμό που τις ενέτασσε οργανικά στην ζωή της κοινότητας μέσα από τους μηχανισμούς λειτουργίας της πόλης και των θεσμών της. Η θρησκευτικός πλουραλισμός ως νόμιμο δικαίωμα πολιτικής έκφρασης του θρησκευτικού στοιχείου καθιερώνονταν και αναπαράγονταν στα πλαίσια των βασικών προϋποθέσεων της κυριαρχίας της πόλης ως συλλογικής συνείδησης. Ο χριστιανισμός που καθιερώθηκε στη συνέχεια ως αυτοκρατορική θρησκεία, παρόλο που η ανεξιθρησκία προστατεύθηκε ως νόμιμο πολιτικό δικαίωμα, κατάφερε να προσδιορίσει και να νομιμοποιήσει την υπεροχή του αυτοκράτορα ως κυρίαρχου, αποτελώντας ταυτόχρονα μια πολιτική θρησκεία που εγγυόταν την ενότητα της αυτοκρατορίας. Αυτό ακριβώς βλέπουμε να συμβαίνει και με τη δημιουργία του νεώτερου εθνικού ελληνικού κράτους, στο οποίο καθιερώνεται επίσημη θρησκεία ως νομιμοποιητική λειτουργία και αναγκαιότητα για εθνική συνοχή και ενιαία πολιτική εκπροσώπηση. Παρόλο που το κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο τόσο της αρχαίας ελληνικής πόλης, των νεότερων αυτοκρατοριών και των σύγχρονων εθνικών κρατών έχει ουσιαστικές διαφορές, με τις θρησκευτικές αποτυπώσεις των θρησκευτικών ενορμήσεων να ακολουθούν ανάλογες πορείες, εντούτοις παρατηρούμε ότι η συγκρότηση του θρησκευτικού στοιχείου αποτελεί μια δημόσια και όχι μια ιδιωτική υπόθεση των ανθρώπων και εντάσσεται στη θεσμική συγκρότηση του πολιτικού, ακόμα και όταν ο βαθμός εκκοσμίκευσης προϋποθέτει διαχωρισμό του πολιτικού από το θρησκευτικό στοιχείο. Η καταγραφή και η κοινοποίηση των ιδιαίτερων θρησκευτικών ενορμήσεων από την κοινότητα είτε μέσα από τη φιλελεύθερη εκδοχή της, δηλαδή την αποδοχή και ενσωμάτωσή τους, είτε μέσα από την καταγραφή τους ως κοινωνικής και θρησκευτικής παρέκκλισης, αποτελούσε πάντοτε υπόθεση της κοινωνικής θέσμησης, την οποία και ακολουθούσε μέσω των μηχανισμών κοινωνικού ελέγχου είτε της πόλης, είτε του κυρίαρχου, είτε του κράτους και των δομών του. Προς την κατεύθυνση αυτή μπορεί να γίνει κατανοητό γιατί η “αθεΐα”, είτε στην “πολυ-

θεϊστική”, είτε στην “μονοθεϊστική” εκδοχή της κοινωνικο-πολιτικής θέσμησης αποτελούσε πάντοτε μια “επικίνδυνη” για την κοινότητα εκτροπή, επειδή ουσιαστικά αμφισβητούσε την ίδια την πολιτική και κοινωνική διάρθρωση της νομιμοποίησης των στοιχείων που συνθέτουν την κοινωνική κατασκευή.² Γίνεται έτσι κατανοητό, ότι οι όροι: “θρησκεία”, “πολυθεϊσμός”, “μονοθεϊσμός”, “θεϊσμός”, “αθεΐα” κ.α. αποτελούν στοιχεία που ενδεχομένως μας είναι χρήσιμα ερευνητικά και ερμηνευτικά εργαλεία, όχι τόσο ως θρησκευτικοί, αλλά κυρίως ως πολιτικοί όροι, οι οποίοι παραπέμπουν στην ίδια την κοινωνική δομή και στη διάρθρωσή της. Άλλωστε οι όροι αυτοί αναπτύχθηκαν στα πλαίσια των ιδεολογικών και πολιτικών αντιπαραθέσεων, αποτελώντας παράλληλα στοιχεία κοινωνικής ταυτότητας για πολλούς από τους χρήστες τους.

Βιβλιογραφία:

- › Anderson P., Από την αρχαιότητα στον φεουδαρχισμό, Εκδόσεις Οδυσσέας 1980.
- › Αρβελέρ Ε., Μοντερνισμός και Βυζάντιο, Ίδρυμα Γουλιέλμου – Χορν 1997.
- › Berger P., Luckmann T., Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας, Εκδόσεις Νήσος 2003.
- › Coleman J., Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους, Εκδόσεις Κριτική 2005.
- › Farnell L., Ο ήρωας στην αρχαία ελληνική θρησκεία, Εκδόσεις Ιάμβλιχος 1996.
- › Goody J., Η λογική της γραφής και η οργάνωση της κοινωνίας, Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου 2001.
- › Γαζή Ε., Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια, Εκδόσεις Πόλις 2011.
- › Heiser M., Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible, Bulletin of Biblical Research v. 18, 1, 2008.
- › Καραμούζης Π., Θρησκεία και κυρίαρχη ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία, Επιστήμη και Κοινωνία. Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας, Σάκκουλας 2009.

² Πρόσφατα είδε το φώς της δημοσιότητας ένα άρθρο με τίτλο: *Θεός ή απόταξη*. Ενώπιον αυτού του διλήμματος βρέθηκε νεαρός πιλότος που ζήτησε την ένταξή του στην Πολεμική Αεροπορία των ΗΠΑ. Η διοίκηση του διαμήνυσε ότι δεν θα γίνει δεκτός και θα αποταχθεί εάν δεν λάβει θρησκευτικό όρκο χρησιμοποιώντας τη φράση “so help me God”. <http://news.in.gr/world/article/?aid=1231346316>.

- › Κουμπουρλής Γ., Έθνος και Ορθοδοξία στην Ελληνική Εθνική Ιστοριογραφία: Η εθνικοποίηση του ρόλου της Θείας Πρόνοιας στην ιστορία του Έπιεριοσίου Λαού του Κυρίου, Ορθοδοξία, Έθνος και Ιδεολογία, Σχολή Μωραϊτή 2007.
- › Κυρτάτας Δ., Μαθήματα από την αθηναϊκή δημοκρατία, Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου 2014.
- › Λυστάρ Ζ. Φ., Η Μεταμοντέρνα κατάσταση, Εκδόσεις Γνώση 1979.
- › Nilsson M., Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, Εκδόσεις Παπαδήμας 1997.
- › Παπαρίζος Α., Λόγος, και η Θρησκεία ως Πολιτική Κοσμογονία στη Δημοκρατία των Αθηναίων, Η Αθηναϊκή Δημοκρατία. Μελέτες για το Πολίτευμα και την Ιδεολογία των Αθηναίων, Ακαδημία Αθηνών 1995.
- › Παπαρίζος Α., Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση, Ελληνικά Γράμματα 2001.
- › Parker R., Η θρησκεία στην αρχαία Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη 2005.
- › Parker G., Adams S., The Thirty Years' War, Taylor and Francis 2006.
- › Παχής Π., Θρησκεία και οικονομία στην αρχαία ελληνική κοινωνία, Εκδόσεις Μπαρμπουνάκης 2010.
- › Πέτρου Ι., Εκκλησία και πολιτική στην Ελλάδα, Εκδόσεις Κυριακίδη 1992.
- › Price S., Religion of the Ancient Greeks, Cambridge University Press 1999.
- › Stark R., Bainbridge W., The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation, Berkeley and Los Angeles University of California Press 1985.
- › Vernant J. P., Ανάμεσα στον μύθο και την πολιτική, Εκδόσεις Σμίλη 2003.

Abstract

The presence of religion in Greek history was determined by both the ancient Greek political thought, and the modern policy options for the creation of the modern Greek state. The “polytheism” of the ancient Greeks and the religious freedom wasn't only a personal choice, but it involved into a political commitment in established ceremonies for the cult of the city. On the other hand in modern Greece, the presence of the Christian “monotheism” strengthened its functional structures of the newly established Greek State in the name of an official “monotheistic” religion. This does not prevent the modern Greeks following this religion with the criterion of its adaptation to their specific impulses and needs. At the same time, they continued to see through this religion their politic and national identity, even its ancient Greek version.