

## Ορθοδοξία, άτομο και κοινότητα: συγκριτική θεώρηση ορθοδοξίας και προτεσταντισμού

Θανάσης Αλεξίου\*

### Περίληψη

Για λόγους που ανάγονται σε μια διαφορετική ιστορική και κοινωνική εξέλιξη δεν εμφανίστηκε στις χώρες της Ορθοδοξίας και ειδικότερα στην Ελλάδα το "άτομο-ιδιώτης" που αποδεσμευμένο από τους οργανικούς του δεσμούς με τις κοινωνικές συσσωματώσεις θα εκχωρούσε μέρος της υπόστασής του (εργασία, επιχειρηματική δραστηριότητα, κλπ.) για να ενταχθεί στη συνέχεια σε ένα νέο σύστημα κοινωνικών σχέσεων. Από την άλλη μεριά η Ορθοδοξία δεν ευνόησε την ανάπτυξη μιας κοινωνικά φορτισμένης ατομικότητας και αρνήθηκε να επικυρώσει ηθικά κοινωνικές πρακτικές που μέσα από την ηθική (ψυχολογική) ενεργοποίηση του πιστού θα συνέβαλαν αποφασιστικά στο μετασχηματισμό ενός συσσωρευμένου δυναμικού, γεγονός που επιτέλεσε ο Προτεσταντισμός. Καθ' ότι η Ορθοδοξία δεν διατύπωσε μια κοινωνική ηθική που θα προσανατόλιζε τη δράση των πιστών της προς εγκόσμια αξιακά συστήματα, οι πράξεις και τα έργα των πιστών της εξέλαβαν αποσπασματικό χαρακτήρα.

### Η προβληματική του θέματος

Σ' αυτή την ανάλυση θα προσπαθήσουμε να διαγράψουμε μέσα από μια συγκριτική θεώρηση της Ορθοδοξίας με τον Προτεσταντισμό, την ιδεολογική συνάφεια του θρησκευματος απέναντι

---

\* Διδάκτωρας Κοινωνιολογίας

στις σύγχρονες μορφές κοινωνικής οργάνωσης (Gesellschaft) και το ρόλο τους στην εσωτερίκευση και διάδοση καπιταλιστικών (αστικών) αξιών, βάσει κανονιστικών (ηθικών) προδιαγραφών που συντελούν στην ηθική (κοινωνική) συμμόρφωση του ατόμου με το πνεύμα της εποχής.

Δεν είναι βέβαια μέσα στις προθέσεις μας να αναγάγουμε την εμφάνιση καπιταλιστικών μορφών παραγωγής στην ιστορική-θρησκευολογική εξέλιξη του Χριστιανισμού στις διάφορες εκδοχές του. Αυτό που εμείς αδρά θα προσπαθήσουμε να σκιαγραφήσουμε, είναι κατά πόσον διάφορα θρησκευτικά συστήματα ή ιδεολογίες, μπορούν να επικυρώσουν ηθικά κοινωνικές πρακτικές που απορρέουν από μια συνολική κοινωνική εξέλιξη, να διαμεσολαβήσουν ανάμεσα στα άτομα και στον κοινωνικό χώρο που αυτά δρουν και βουλεύονται, ωθώντας τα μέσα από την υιοθέτηση ψυχολογικών (ηθικών) κινήτρων που πηγάζουν από τη θέση του δόγματος έναντι αυτής της κοινωνικής πραγματικότητας, να λειτουργήσουν αποφασιστικά στον μετασχηματισμό ενός συσσωρευμένου κοινωνικού δυναμικού από του οποίου την μετάπλαση θα ενθαρρυνθούν ιδιότητες του ατόμου που βρίσκονται σε υπολανθάνουσα κατάσταση, να ενεργοποιηθούν. Αυτό προϋποθέτει και συνεπάγεται ένα δραστήριο άτομο ικανό να αμφισβητήσει παραδοσιακά πρότυπα κοινωνικής οργάνωσης, έτοιμο να αφήσει την θαλπωρή και την σιγουριά της κοινότητας και έτσι, αφημένο στις παλινδρομήσεις του καιρού του, να αναδιοργανώσει σ' ένα μικροεπίπεδο, παίρνοντας υπ' όψη τα νέα δεδομένα, την καθημερινή του ζωή.

Τρία είναι τα σημεία στα οποία θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας και τα οποία ορίζονται μέσα από την δομική διαπλοκή της Ορθοδοξίας με την κοινότητα, φυσικά από την οπτική την οποία εμείς επιλέξαμε: α) ευνοεί ή αποδοκιμάζει η Ορθοδοξία μια κοινωνικά φορτισμένη ατομικότητα και ένα άτομο με κυριότητα πάνω στον εαυτό του; β) πώς αντιμετωπίζονται οι εγκόσμιες δραστηριότητες του ατόμου από την Ορθοδοξία, της οποίας το κοινωνικό ισοδύναμο είναι η οργανική κοινότητα; και γ) η Ορθοδοξία ή τέλος πάντων η κοινότητα νομιμοποιεί ένα καθεστώς που να ευνοεί την πώληση και αγορά μισθωτής εργασίας ανάμεσα σε άτομα με συμβατικές σχέσεις μεταξύ τους;

Θα ξεκινήσουμε το σκεπτικό μας από τη θέση της κοινωνιολογίας της ανάπτυξης, πως ένα αυτενεργό άτομο<sup>1</sup> απηλλαγμένο από οργανικής φύσεως αναφορές με κοινοτικές συσωματώσεις, όπως είναι ένα άτομο που έχει κάνει τη θρησκεία ζήτημα της συνείδησής του, είναι προϋπόθεση για οποιαδήποτε κοινωνική ανά-

πτυξη. Ζητάμε λοιπόν να προσδιορίσουμε στην Ορθοδοξία και ειδικότερα στην Ελλάδα εκείνο το άτομο, που απαγκιστρωμένο από ηθικές αναστολές και οργανικές καταβολές εκτίθεται στους μηχανισμούς κοινωνικής ανέλιξης για να ενταχθεί στην συνέχεια είτε σαν επιχειρηματίας-εργοδότης είτε σαν μισθωτός εργαζόμενος στην διαδικασία κεφαλαιακής συσσώρευσης και καπιταλιστικής ιδιοποίησης<sup>2</sup>. Φυσικά όπως θέτουμε τα ερωτήματα γίνεται σαφές ότι η προβληματική μας θα κινηθεί στο διατοπικό διαχρονικό επίπεδο που εφάπτονται η κοινότητα και η κοινωνία, εφόσον η υπέρβαση του κοινοτικού μορφώματος με τα τοποκεντρικά στοιχεία που το διέπουν είναι προϋπόθεση για μια δυναμική κοινωνική οργάνωση. Και αυτό ακριβώς γιατί η κοινότητα με την εξωχρονική συνέχεια και συνείδηση που της προσέδιδε η Ορθοδοξία και τον έλεγχο που ασκούσε πάνω στα μέλη της, κατέστη ένα ανυπέρβλητο εμπόδιο για την εμφάνιση ενός δημιουργικού ατομικισμού από τον οποίο θα ανέδυε ένα άτομο, ανοιχτό προς βιώσιμες και όχι εφήμερες πρόσκαιρες επιχειρηματικές δραστηριότητες, αλλά και παράλληλα ένα άτομο που θα μπορούσε να αυτοδιατεθεί εκχωρώντας μέρος της υπόστασής του (εργασία) προς εκμίσθωση<sup>3</sup>. Εδώ ακριβώς το δόγμα θα κατείχε μια κανονιστική θέση αφού θα λειτουργούσε σαν η νομιμοποιητική βάση για την ηθική αποδοχή ενός συστήματος ανταλλακτικών σχέσεων (αγαθά, υπηρεσίες), ανάμεσα όμως σε εταίρους με συγκλίνοντα ή αποκλίνοντα συμφέροντα.

## Η εμφάνιση του εξατομικευμένου ανθρώπου (Δυτική και Ανατολική Ευρώπη). Μια διαφορετική πορεία

Η χειραφέτηση του ατόμου από την κοινότητα έχει βέβαια μέσα στον χρόνο την ιστορική της διάσταση και είναι αποτέλεσμα μιας διαφοροποιημένης κοινωνίας. Αν για παράδειγμα, η πολιτική αναρχία και η κοινωνική ανομία του φεουδαρχικού συστήματος<sup>4</sup> οδήγησαν στην Δυτική Ευρώπη στην εμφάνιση αυτόνομων και με νεωτεριστικό πνεύμα διαποτισμένων μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων που σαν «δευτερεύουσες ελίτ» επέδρασαν πάνω στη θεσμική διαμόρφωση της κοινωνίας<sup>5</sup>, στο χώρο της ανατολικής Ευρώπης και των Βαλκανίων, η ύπαρξη μεγάλων αυτοκρατοριών δεν επέ-

τρεπε τον σχηματισμό μεσαίων κοινωνικών τάξεων που θα αντιπολιτεύονταν την κεντρική εξουσία<sup>6</sup>. Οι δεσποτείες της Ανατολής κατάφεραν να μετατοπίζουν συνεχώς την κοινωνική διαμάχη από την φετιχοποιημένη παραγωγική διαδικασία στο πολιτικό επίπεδο, εκεί όπου η κυρίαρχη τάξη κατείχε το μονοπώλιο, αποκλείοντας ανταγωνιστικές τάξεις<sup>7</sup>. Μάλιστα κατέστη δυνατόν σ' αυτές τις δεσποτείες να προσεταιριστούν τη θρησκεία προσδίδοντας έτσι στην εξουσία, η οποία δεν υπέκειτο σε κοσμικούς περιορισμούς όπως στην Δύση, δέος και ιεροπρέπεια<sup>8</sup>. Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο αλλά και επειδή η έγγεια ιδιοκτησία ήταν φετίχ, η συμμαχία ανάμεσα στον αυτοκράτορα ή τον σουλτάνο και τις σε κοινότητες οργανωμένες μάζες των χωρικών που είχαν την επικαρπία πάνω στη γη, αφού αυτή ανήκε στην «ανώτερη ενότητα»<sup>9</sup>, αποκτούσε μια συνοχή. Η στατικότητα αυτού του συστήματος κοινωνικών σχέσεων δημιουργούσε την εντύπωση πως «ανθρώπινες ιδιότητες με σχετική διάρκεια» έχουν γίνει μέρος της φύσης<sup>10</sup>. Αυτή η μοιρατρική αντίληψη ενισχυμένη και από την ματαιότητα αυτού του κόσμου που διακήρυττε η θρησκεία, ακινητοποιούσε πλήρως το άτομο εκθειάζοντας την παθητική του στάση που εκφραζόταν με την έμμονη πίστη στην παράδοση και τις αυθεντίες, αποδοκιμάζοντας από την άλλη όμως την ενεργητική του συμμετοχή που γινόταν αντιληπτή σαν αμφισβήτηση δοκιμασμένων εθιμικών αξιών.

Η επικράτηση των αρχών του φυσικού δικαίου καθώς και ο θεσμικός χωρισμός κράτους και εκκλησίας, χωρισμός που σήμαινε και την ιδιωτικοποίηση της θρησκευτικής απόφασης<sup>11</sup> έθεσαν στη Δύση τη βάση για την εμφάνιση του εξατομικευμένου ανθρώπου. Και τα δύο στοιχεία ενθάρρυναν το άτομο να διαρρήξει τα δεσμά της παραδοσιακής, να εξέλθει απ' αυτή και να δει το μέλλον του σαν συνάρτηση δικών του επιλογών. Η μετατόπιση του κέντρου των αποφάσεων από τους ουρανοί στη γη, όπως εκφράστηκε στον Προτεσταντισμό με την αντικατάσταση της εξωκόσμιας αγιότητας από την ενδοκόσμια χρησιμότητα που διαπερνούσε πια όλα τα γήινα όντα<sup>12</sup>, ανέδειξε σαν μοναδικό κριτήριο δικαίωσης των πιστών μπροστά στο θεό τις εγκόσμιες δραστηριότητες<sup>13</sup>. Στον κοινωνικό στίβο αυτό σήμαινε πως εξελίξεις που αφορούσαν τους ανθρώπους μπορούσαν να ελεγχθούν και να επηρεαστεί η έκβασή τους. Αυτό σήμαινε παράλληλα την εμπέδωση ενός συστήματος τυπικότερων σχέσεων ανάμεσα στα άτομα, βασισμένο στην έλλογη θέληση και το ιδιωτικό συμφέρον αλλά και ένα βήμα προς την κατεύθυνση της κοινωνίας (Gesellschaft)<sup>14</sup>.

Αντίθετα αυτός ο ατομικισμός δεν ήταν δυνατόν να ευδοκιμήσει στη βυζαντινή και την οθωμανική κοινωνία όπου οι εξισωτικές κοινωνικές δομές άφηναν ελάχιστα περιθώρια για μια ιεραρχημένη κοινωνική διαβάθμιση που θα κατέγραφε με ακρίβεια τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα των εξουσιαζομένων έναντι της εξουσίας. Τα δικαιώματα είχαν την έννοια παραχωρήσεων ή «προνομίων» που υπαγορεύονταν από τις ανάγκες αναπαραγωγής του ίδιου του συστήματος. Χωρίς τη θεσμική διαμεσολάβηση του υπηκόου όπως στην φεουδαρχική Δύση<sup>15</sup>, η συνάντησή του με τον απόλυτο άρχοντα και δεσπότη, δεν μπορούσε παρά να είναι μετωπική<sup>16</sup> όπως μετωπική και άμεση ήταν και η επικοινωνία του πιστού με το Θεό. Η μυστηριακή δόμηση αυτών των αναμετρήσεων αδρανοποιούσε το άτομο, αφού ελλείψει άλλων μέτρων σύγκρισης του υπενθύμιζαν συνεχώς την αδυναμία του μπροστά στο θεό, ενώ η αμεσότητα του θρησκευτικού βιώματος το καθήλωνε κυριολεκτικά. Όλοι αυτοί οι παράγοντες περιόριζαν αφάνταστα το ατομικό του βεληνεκές που δύσκολα θα μπορούσε να υπερβεί τα όρια της οργανικής κοινότητας και πολύ πιο δύσκολα να οριοθετηθεί απέναντι στην βιωματική κοινότητα (ενορία). Μπροστά στον παντοδύναμο θεό που είχε ιδιοποιηθεί ανθρώπινες ιδιότητες, ανθρώπινες μορφές και πρότυπα (πατέρας, μάνα, γιός κ.ο.κ.)<sup>17</sup> καθώς δεν ήταν τίποτε άλλο από την υποστασιοποιημένη ανθρώπινη ύπαρξη σε αλλοτριωμένη κατάσταση<sup>18</sup>, το ορθόδοξο άτομο αισθανόταν έρμαιο, ενώ η άρση αυτού του δυαδισμού στο Ισλάμ (ασυμβίβαστος μονοθεϊσμός)<sup>19</sup> συνέθλιβε κυριολεκτικά το άτομο αφαιρώντας του και την έσχατη δυνατότητα να αποφύγει τον ασφυκτικό έλεγχο της ομάδας που θα του προσέφερε η πνευματικότητα, προτάσσοντας την κοινότητα των νομάδων που βίωναν τη ζωή τους μοιρολατρικά και σε απόλυτη εξάρτηση από τη φύση.

Όταν ο Προτεσταντισμός και ιδιαίτερα ο Καλβινισμός θωρεί μόνο το άτομο αποψιλωμένο από τις ειδολογικές του καταβολές, ανάγοντας τον εγωισμό του σε πεμπουσία της ανθρώπινης οντότητας απ' όπου αδρά διαφαίνεται η ανάδυση ενός οικονομικού ωφελιμισμού, η Ορθοδοξία θυσιάζει αυτό στο βωμό της εξισωμένης κοινότητας, ανάγοντας όμως τώρα τη σεμνότητα (άρνηση ατομικότητας) σε ιδανικό, ακινητοποιώντας έτσι οποιαδήποτε δημιουργική (επιχειρηματική) δραστηριότητα του. Αυτή η αντιστροφή ρόλων και σχέσεων στον Προτεσταντισμό, αφήνει την εντύπωση σαν να είναι τάχα το επιμέρους μεγαλύτερο του όλου<sup>20</sup>, αφού το ανθρώπινο είδος υποχωρεί μπροστά στον επιδεικτικό δυναμισμό του ατόμου. Σ' αυτό το σύμπλεγμα σχέσεων, κινητήρια δύναμη της

ανθρώπινης φύσης καθίσταται ο «αντικοινωνικός εγωϊσμός»<sup>21</sup> ενός θανάσιμα μοναχικού ατόμου που εγκολπώθηκε την ιδέα του επιλεγμένου και αδιάφορου για την τύχη των συνανθρώπων του, μιας και όλα έχουν κριθεί<sup>22</sup> ή εν πάση περιπτώσει δεν μπορούν να εξαρτώνται από τους τύπους, παίρνει μόνο και έρημο το μονοπάτι της ζωής, αναζητώντας την επίγεια επιβεβαίωσή του, γιατί ο θεός του είναι τόσο μακριά και τόσο υπερβατικός (απόλυτα) που θα ήταν χαμένος χρόνος και κόπος να τον ψάχνει<sup>23</sup>.

Απογυμνωμένο από τις συγκινησιακές και τις μυστικιστικές εντυπώσεις της χριστιανικής λατρείας που πηγάζουν από την αισιόδοξη αντίληψη που διακατέχει άλλα δόγματα του Χριστιανισμού (Ορθοδοξία, Καθολικισμός) για τον επίγειο κόσμο και σύμφωνα με την οποία η σωτηρία της ψυχής μπορεί να επιτευχθεί και την ύστατη στιγμή, αρκεί ο πιστός να επιδείξει ειλικρινή μεταμέλεια, το άτομο του μαχητικού Προτεσταντισμού δεν διαθέτει τέτοια περιθώρια γιατί ανά πάσα στιγμή βρίσκεται αντιμέτωπος με την «αδυσώπητη διέζευξη "εκλεκτός ή καταπιεσμένος"»<sup>24</sup>. Αυτό το οδηγεί σε μια νευρωτική εγρήγορηση<sup>25</sup> μιας και από τη δυνατότητα να αυτοελέγχει συστηματικά τη συμπεριφορά του αποφεύγοντας υποτροπές προς το αυθόρμητο και τον παρορμητισμό, θα εξαρτηθεί η ένταξή του στους περιούσιους του θεού.

Μέσα από την κωδικοποίηση της ανθρώπινης στάσης με βάση ηθικές προστακτικές έπαυσε η ζωή των πιστών να είναι ένα απλό άθροισμα από καλές και κακές πράξεις, πράγμα που προκαλούσε αντιφάσεις, αλλά απέκτησε συνοχή και συνέχεια αφού όλα τα ανθρώπινα έργα υπήχθησαν σε μια ενότητα, ενώ για να αυξηθεί η πιθανότητα αυτά να είναι καλές πράξεις, γιατί μόνον αυτές μετρούσαν, έπρεπε η υποδομή του ατόμου να διέπεται από μεθοδικότητα και διαρκή περισυλλογή. «Ο θεός του καλβινισμού» γράφει ο M. Weber δεν ζητούσε από τους πιστούς του μόνο καλά έργα, αλλά μια ζωή από καλά έργα που να αποτελούν ενιαίο σύστημα»<sup>26</sup>. Χωρίς αμφιβολίες η εμφύσηση μιας ορθολογικής συμπεριφοράς στο άτομο με τη μορφή θρησκευτικού χρέους, όπως και η εξάλειψη του μαγικού στοιχείου από τον κόσμο, στάθηκαν δυό βασικές προϋποθέσεις για την κοινωνικοποίηση και τη χειραφέτηση του ατόμου αλλά και για την εμπέδωση μιας καπιταλιστικής κοινωνικής τάξης πραγμάτων. Εδώ εστιάζεται κύρια και η συμβολή του Προτεσταντισμού και του μεταρρυθμιστικού κινήματος.

Αν υποθεθεί ότι η θρησκεία αποτυπώνει τις αγωνίες και τις επιθυμίες του υποσυνείδητου και μπορεί να θεωρηθεί έστω και σε

ένα φανταστικό επίπεδο σαν η επαναπόκτηση του απωθημένου<sup>27</sup> – σε έναν αντεστραμμένο, αλλοτριωμένο κόσμο δεν μπορεί να βγει και διαφορετικά –<sup>28</sup>, ο Προτεσταντισμός οικειοποιείται ορθολογικοποιώντας ακριβώς τους απόκρυφους χώρους του υποσυνειδήτου, αφαιρεί από το άτομο τα μεταφυσικά (παρήγορα) αποκούμια του και υπάκουο πια το εκθέτει στην κοινωνική διαπάλη για να το εντάξει στους μηχανισμούς καπιταλιστικής ανάπτυξης, η οποία και φυσικά δεν μπορεί να βασιστεί σε ασυνειδήτους (αεριτζήδες) επιχειρηματίες ή σε «απειθάρχητους» εργάτες<sup>29</sup>. Αυτό το κυριολεκτικό «άδειασμα» που υπέστη το άτομο και που ιστορικά επιτέλεσε η Μεταρρύθμιση, σήμαινε επίσης και την αντικατάσταση ενός χαλαρού ελέγχου από έναν αυστηρότερο και συνολικότερο έλεγχο πάνω στον πιστό που συμπεριελάμβανε και την ψυχική ενδοχώρα του<sup>30</sup>.

Η υποτονικότητα του ατόμου στην Ορθοδοξία σε συνδυασμό με την περιορισμένη κοινωνική κινητικότητα που αυτό γνώριζε, αντικατόπτριζε μια κοινωνία κοινοτικού τύπου με χαμηλό καταμερισμό εργασίας που έβρισκε θεσμική υπόσταση στην αυτάρκη αγροτική κοινότητα της Τουρκοκρατίας και της μετεπαναστατικής εποχής. Στην συλλογική αλληλεγγύη της αυτοτελούς παραγωγικής κοινότητας στην Ελλάδα, της «Zadruga» στο νοτιοσλαβικό χώρο ή της «Mir» στη Ρωσία, το άτομο αισθανόταν ασφάλεια και κάθε άλλο παρά απομονωμένο και μοναχικό ήταν, ούτως ώστε να δραστηριοποιηθεί για να ξεπεράσει το αίσθημα της αδυναμίας και της ανημπορίας που έδερνε τον τραγικά μόνο προτεστάντη<sup>31</sup>. Εφ' όσον το άτομο έβρισκε υποστήριξη, θάλπος και εγκαρδιότητα στο συμβιωτικό κοινοτικό μόρφωμα, δεν υπήρχε λόγος να ανησυχεί και ο κόσμος δεν χρειαζόταν καμιά αλλαγή. Εκτός τούτου το κοινοτικό ήθος εξασφάλιζε την επιβίωση συγκεκριμένων μορφών εργασίας και οικονομικών συμπεριφορών αφού πρωταρχικός σκοπός της οικονομικής δραστηριότητας δεν ήταν η αύξηση της αποδοτικότητας και ιδιοποίησης του παραγόμενου υπερπροϊόντος αλλά η κάλυψη πάγιων αναγκών<sup>32</sup>. Σ' αυτό το σύστημα κοινωνικής συγκρότησης στο οποίο αναδεικνυόταν η προτεραιότητα του κοινού συμφέροντος απέναντι στο ιδιωτικό ήταν πολύ δύσκολο να υπάρξει μια διάκριση και οριοθέτηση της ιδιωτικής από την δημόσια σφαίρα για να ευδοκιμήσει το άτομο-ιδιώτης.

## Η κοινωνική διάσταση της διαφοροποιημένης αντίληψης για τα εγκόσμια (Ορθοδοξία-Προτεσταντισμός)

Η άκριτη αποδοχή της πραγματικότητας που εκφραζόταν στο οικονομικό επίπεδο από την στατικότητα των παραγωγικών δυνάμεων και από ένα ολοκληρωμένο σύστημα αξιών προσηλωμένο στην παράδοση στο πολιτισμικό επίπεδο, συνεπικουρούμενο ψυχολογικά από την ηθική αρχή της Ορθοδοξίας για το εφήμερο αυτού του κόσμου<sup>33</sup> προεξοφλούσε την αποτυχία κάθε νεωτεριστικής προσπάθειας. Αυτή η νοοτροπία<sup>34</sup> έπαιρνε με την ηθική φερεγγυότητα που της πρόσδιδε το ορθόδοξο δόγμα κανονιστικό χαρακτήρα, ενώ από την άλλη γινόταν ομολογία παραδοχής της ανθρωπίνης αδυναμίας μπροστά στα απόλυτα μεγέθη (θεός, φύση) που παρέλυε προθέσεις για ανατροπή του καθιερωμένου κύκλου ζωής και τρόπου εργασίας.

Η φυγή προς τα Θεία που μπορεί να κατανοηθεί μόνον σαν παραίτηση από τα εγκόσμια και βρίσκει την ιδανική της επιβεβαίωση στην εξωκόσμια άσκηση του ορθόδοξου μοναχού (αναχωρητισμός), δεν επέτρεπε καν την διατύπωση μιας κοινωνικής ηθικής (έστω και στην μορφή των παπικών εγκυκλίων) στην Ορθοδοξία που θα καθιέρωνε εγκόσμια μέτρα και σταθμά (ατομικές ικανότητες, ατομική επίδοση) για την αξιολόγηση του πιστού και τη σωτηρία της ψυχής του, παρ' όλο που η σωτηριολογία της Ορθοδοξίας με τον αισιόδοξο προσανατολισμό της και σ' αντίθεση μάλιστα με την απελπιστική θέση στην οποία περιήλθε το άτομο στον Προτεσταντισμό, θέση που μπορούσε να οδηγήσει και στη μοιρολατρία<sup>35</sup>, άφηνε όλα τα περιθώρια στο άτομο να οργανώσει τη σωτηρία του αφού ο κόσμος είναι δημιουργία και διαμορφώνεται συνεχώς, πράγμα που αναδεικνύει την ελευθερία σε οντολογικό θεμέλιο της πραγματικότητας εκτοπίζοντας την ανάγκη που είχε επιβάλλει η ουσιοκρατία<sup>36</sup>.

Έστω κι αν η κοσμοφυγή της Ορθοδοξίας σημαίνει μόνο την άπωση του κόσμου όχι ως Δημιουργίας αλλά ως πτώσης κι έστω αν η εσχατολογική προοπτική της προετοιμάζει την επαναφορά στον κόσμο και στην πρόσληψή του από τους πιστούς<sup>37</sup>, ο κόσμος αυτός δεν είναι ο πραγματικός, αλλά ένας κόσμος που συλλαμβάνεται μη γνωστικά, δηλαδή υπερβατικά και βιώνεται πάλι υπερβατικά και «εις μυστικήν καταλλαγήν των πάντων εν Χριστώ».

Απεναντίας, ο Προτεσταντισμός μέσα από ψυχολογικές διερ-



γασίες διοχέτευσε στο ίδιο το άτομο τα διλήμματα που δημιουργεί η τριβή ανάμεσα στη συνείδηση και στις πράξεις του ανθρώπου. Η εσωτερίκευση των παλινδρομήσεων που προκαλούνται από αυτήν την μετατόπιση στάθηκε βέβαια αιτία για την ψυχική υπερκινητικότητα που τροφοδοτούσε διαρκώς το αίσθημα του ανικανοποίητου στον προτεστάντη<sup>38</sup>, από την άλλη όμως σχετικοποιήθηκαν τα μεγέθη και προσαρμόστηκαν στις πραγματικές δυνατότητες των ανθρώπων. Αυτό σήμαινε αυτόματα αναβάθμιση των εγκόσμιων υποχρεώσεων που πήραν τη μορφή θρησκευτικού καθήκοντος, αφού από την συνεπή εκτέλεση και μόνον αυτή εξαρτήθηκε η δικαίωση των πιστών έναντι του θεού. Κατ' αυτόν τον τρόπο βρήκε πρακτική διέξοδο η ψυχική φόρτιση που δέχτηκε το άτομο με την μερική παλινόρθωση της ανθρώπινης υπόστασης – ενδοκόσμια ενδελέχεια της συνείδησης με τα έργα και τις μέρες των ανθρώπων – και την αποψίλωση της θεότητας από ανθρώπινες αρμοδιότητες, –γιατί τί άλλο θα σήμαινε ένας υπερβατικός θεός απρόσιτος στους ανθρώπους που έχασε μάλιστα και τις ανθρώπινες «συνήθειές» του.

Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση αυτής της μεταλλαγής είναι η νέα αντίληψη για το επάγγελμα, το οποίο έπαψε να είναι μόνον ένα μέσο βιοπορισμού και ανήχθη σε θρησκευτικό καθήκον που ανατέθηκε στον πιστό από το θεό και ο οποίος με ήθος και συνέπεια ώφειλε να υπηρετήσει, μιας και αυτός ήταν ο προορισμός του, μιας και αυτό τον καταξίωνε (Bewährung)<sup>39</sup>. Γίνεται εμφανές λοιπόν πόσο κοντά μπορεί να είναι τα σύνορα της ηθικής επικύρωσης μιας ατομικής πράξης με εκείνα της κοινωνικής αποδοχής. Σε σχέση με αυτό, δηλαδή κατά πόσον η ηθική αντιμετώπιση της εργασίας μπορεί να παροτρύνει ή όχι το άτομο, θα πρέπει να αναφέρουμε ότι στην Ελλάδα το 1868, 150 μέρες περίπου ήταν εκκλησιαστικές αργίες<sup>40</sup> που ανταποκρίνονταν στην εκκλησιαστική σύλληψη και ανασύνθεση του κοσμικού χρόνου σύμφωνα με θρησκευτικές προτεραιότητες. Εδώ θα πρέπει να επισημάνουμε επίσης την αποστροφή των νεοελλήνων σε χειρωνακτικές εργασίες και επαγγέλματα<sup>41</sup>.

Επιβάλλοντας ο Προτεσταντισμός από την άλλη μεριά την ηθική αρχή πως «η εργασία είναι μια ασκητική μετάνοια που επιβλήθηκε στον πιστό και την οποία αυτός πρέπει να εκτελέσει»<sup>42</sup>, επιδοκίμασε ηθικά την θεσμική διαμόρφωση ενός αστικονομικού συστήματος που θα υποδεχόταν» την ορθολογική καπιταλιστική οργάνωση της (τυπικά ελεύθερης) εργασίας»<sup>43</sup>, υποβοηθώντας ψυχολογικά στην αποδοχή της μισθωτής εργασίας. Ιδιαίτερα εμφα-

νής είναι ο ρόλος του δόγματος στην αποδοχή της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων στον Μεθοδισμό, ο οποίος με τις αιρέσεις του και τους αποστάτες του (*dissenters*), λειτούργησε σαν δίαυλος απ' όπου και μέσα από ιδιότυπες ψυχολογικές διεργασίες, διοχετεύτηκε στις κατώτερες κοινωνικές τάξεις, το ουτιλιταριστικό πνεύμα του καπιταλισμού, που στη συνέχεια εσωτερικεύσαν<sup>44</sup>.

Η στροφή προς τα εγκόσμια που εγκαινιάστηκε με την Μεταρρύθμιση συνετέλεσε αποφασιστικά στη χειραφέτηση του ατόμου από την παραδοσιοκρατία. Το άτομο απέκτησε προσωπικότητα και δική του κρίση ώστε να γνωρίζει από μόνο του και χωρίς να ανατρέχει κάθε φορά σε αυθεντίες τί είναι ηθικά μεμπτό και τί άμεμπτο. Οι ηθικές ανασφάλειες που προέρχονται από τέτοιες αμφιταλαντεύσεις εκλείψανε και το άτομο δόθηκε ολότελα στα κοσμικά του καθήκοντα υπηρετώντας και δοξάζοντας ταυτόχρονα τον θεό του (*ad maiorem Dei gloriam*). Η φιλοσοφία του μεσαιωνικού κόσμου αμφισβητήθηκε καίρια, ενώ ένα δραστήριο και ριψοκίνδυνο άτομο ξεπρόβαλλε έτοιμο να πάρει πάνω του την ευθύνη για τη ζωή και το πεπρωμένο του. Εξ' άλλου η εκτόπιση του μαγικού-τελετουργικού στοιχείου από τον κόσμο διεύρυνε τον ορίζοντα δράσης και έκανε δυνατές περισσότερες επιλογές αφού ο κύριος αποθρησκευτικοποιήθηκε και έγινε μια ουδέτερη σφαίρα προσιτή σε όλους<sup>45</sup>.

Η συμβατότητα της εγκόσμιας με την υπερκόσμια σφαίρα και η ένταξή τους σε μια ευρύτερη (ενιαία) ενότητα που διέπονταν από τους ίδιους κανόνες και κρίνονταν με τα ίδια ηθικά κριτήρια, στην Ορθοδοξία, εγκλώβιζε την ατομική δράση σε ηθικόλογους φραγμούς εκθέτοντας ταυτόχρονα την ιδέα της ηθικής<sup>46</sup>. Η υπερβατική θεώρηση του κόσμου σχετικοποιούσε και υποβάθμιζε τις εγκόσμιες ενασχολήσεις των πιστών: «πάντα ματαιότης τα ανθρώπινα, όσα ουχ υπάρχει μετά θάνατον· ου παραμένει ο πλούτος, ου συνοδεύει η δόξα...»<sup>47</sup>. Έτσι η Ορθοδοξία απέφυγε να θέσει τα ερωτήματα που το μεταρρυθμιστικό κίνημα στη Δύση υποχρεώθηκε να απαντήσει, μεσολαβώντας στην ουσία ανάμεσα και στην πιο χαμερπή πραγματικότητα και το θείο σκοπό<sup>48</sup>. Γι' αυτό το λόγο εξ' άλλου η κατά καιρούς έντονη οικονομική δραστηριότητα της ορθόδοξης εκκλησίας δεν μπορεί να θεωρηθεί δογματικά *conform*.

Από την άλλη η μετατροπή της τέλειαις κοινότητας σε «καθίδρυμα»<sup>49</sup> που συναντάμε σε μεγάλη έκταση επίσης και στο Ισλάμ, οδηγεί στην παραπέρα θεολογικοποίηση (φειτιχοποίηση) της πραγματικότητας και όχι στην αποθρησκευτικοποίησή της,

καθ' όσον το *Institutio* γίνεται δίαυλος για να διοχετευθεί στη γη το υπερβατικό πνεύμα και να διαπεράσει στη συνέχεια όλες τις πλευρές της επίγειας ζωής.

Ακριβώς ελλείπει μιας ηθικής που να ρυθμίζει και να νομιμοποιεί ηθικά την οικονομική δραστηριότητα του ατόμου, το άτομο βρέθηκε στην Ορθοδοξία σε μια επισφαλή ψυχική κατάσταση που του δημιουργούσε αναστολές και αμφιβολίες όσον αφορούσε το θεάρεστον των πράξεών του. Το γεγονός αυτό σε συνάρτηση με την περιβάλλουσα κοινωνική δομή η οποία περιόριζε τη θεσμική διεύρυνση του πολιτικού και οικονομικού ρόλου μεσαίων στρωμάτων, επέδρασαν αρνητικά στην κοινωνική και ψυχολογική-ηθική συγκρότηση ενός δραστήριου και μεθοδικού επιχειρηματία. Η καχυποψία με την οποία η Ορθοδοξία αντιμετώπιζε τον οικονομικό ωφελιμισμό των πιστών της, που καταδίκασε σαν «φιλαυτία»<sup>50</sup>, ανέβαλλε την χαρακτηριστική αναδόμηση του ορθόδοξου επιχειρηματία και του προσανατολισμού του σε καπιταλιστικές μεθόδους εργασίας. Χωρίς να είναι αλληλένδετη με έναν ενστερνισμένο κώδικα ηθικών αξιών, η επιχειρηματική δράση του ορθόδοξου πιστού εκφραζόταν αποσπασματικά και καιροσκοπικά. Αφού εκλείψανε σε θρησκευτικό, ηθικό επίπεδο εκείνες οι ηθικές νόρμες που θα ευνοούσαν την εμφάνιση ενός συγκεκριμένου τύπου (καπιταλιστικού) επιχειρηματία, εκλείψανε και σε επίπεδο επιχειρηματικής νοοτροπίας εκείνα τα «προσόντα» όπως αυτοπειθάρχηση και ηθική συναίσθηση του επιχειρηματικού ρόλου που μέσω αποταμιευμάτων θα κάνανε εφικτό τον σχηματισμό κεφαλαίου στην κατεύθυνση καπιταλιστικής ανάπτυξης και ολοκλήρωσης.

Δεν είναι τυχαία λοιπόν η προτίμηση των ελλήνων επιχειρηματιών σε ευκαιριακές δουλειές και σε εύκολα κέρδη<sup>51</sup> όπως δεν είναι τυχαία η ορμέφυτη καταναλωτική συμπεριφορά τους που αποσκοπεί στην επίδειξη και στον εντυπωσιασμό<sup>52</sup>. Μια σύγκριση με τον προτεστάντη επιχειρηματία όπως τον σκιαγραφεί ο M. Weber, είναι ίσως ενδεικτική και εύγλωτη για την διαφορετική νοοτροπία που επικράτησε στην Δύση από τη Μεταρρύθμιση και μετά. Αυτός «αποφεύγει», γράφει ο M. Weber, «την επίδειξη και τις περιττές δαπάνες καθώς και την συνειδητή απόλαυση της δύναμής του κι αισθάνεται δυσάρεστα με τα εξωτερικά σημάδια της κοινωνικής αναγνώρισης που του παρέχονται»<sup>53</sup>.

Με το να αρνείται όμως η Ορθοδοξία να υπαγάγει την επιχειρηματική δραστηριότητα σε ηθικούς κανόνες, νομιμοποιώντας την επιδίωξη κέρδους, ευνόησε πρακτικά μια οικονομική «ηθική» που βασισμένη στον αυτοσχεδιασμό και στην προχειρότητα έκλινε

προς το εμπόριο και τις μεταφορές, αφήνοντας έμμεσα ανοιχτό τον δρόμο στον θησαυρισμό και στην αλόγιστη χρήση του. Οι επικλήσεις προς τους πιστούς για συνετό και λιτό βίο λίγο βοήθησαν, πολύ περισσότερο προσέφεραν στον παρασιτικό καπιταλισμό το ηθικό άλλοθι που δικαίωνε την ύπαρξή του<sup>54</sup>, παίρνοντας την μορφή των ευεργημάτων και των δωρεών. Από την άλλη πλευρά η έντονη φιλανθρωπική παρουσία της ορθόδοξης εκκλησίας στο Βυζάντιο ή και υστερώτερα πολύ περιορισμένα θα μπορούσε να εκλιφθεί ως συμμόρφωση της ανθρώπινης συμπεριφοράς με επίγειες αξίες και πρότυπα ή σαν κοινωνική αλληλεγγύη, αφού δια της αγαθοεργίας δεν επιδιώκεται η υπέρβαση της ένδοιας, την οποία η εκκλησία έμμεσα επιδοκίμαζε,<sup>55</sup> αλλά η λύτρωση των υποκειμένων που προέβαιναν σε αγαθοεργές πράξεις.

Καθόλου άσχετη με την επιφυλακτική θέση της Ορθοδοξίας απέναντι στις οικονομικές και κοινωνικές εξελίξεις δεν είναι η εμπέδωση στην Ελλάδα μιας κοινωνικής πρακτικής χωρίς διατεταγμένες όπου η ατομική στάση διέπεται από άκρατο αρριβισμό και αυτοσχεδιασμό (σ' αντίθεση με την μεθοδικότητα του ατόμου στη Δύση), ενώ η κοινωνική αναρρίχηση που είναι μάλλον κατακόρυφη μεταπήδηση χωρίς ενδιάμεσες, βασίζεται όχι σπάνια σε προκαπιταλιστικά μέσα (προϊκά, συνοικέσια κ.ο.κ.). Εξ' ίσου κατακόρυφος και ανεπαίσθητος είναι και ο κοινωνικός υποβιβασμός αφού ο νεοπλουτισμός στηρίζεται σε μια συγκυριακή οικονομική βάση, χωρίς περιθώρια διεύρυνσης και ανακύκλωσης των οικονομικών δραστηριοτήτων. Επίσης συγκυριακή ήταν και είναι η βάση πλουτισμού του ελληνικού εμπορικού και εφοπλιστικού κεφαλαίου που αποφεύγει τις βιομηχανικές επενδύσεις, ενώ δεν θα πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας ότι ουσιαστικοί παράγοντες που συνέβαλαν την δημιουργία της ελληνικής αστικής τάξης υπήρξαν η πειρατεία και το λαθρεμπόριο σιτηρών<sup>56</sup>.

Μοναδικό κριτήριο για την σωτηρία της ψυχής κατέστη στην Ορθοδοξία η καταπολέμηση της ατομικότητας που εξελήφθη αργίσι σαν ατομοκρατία και η κατάλυσή της στην κοινότητα. Η ανάταση του ανθρώπου προς τον θεό και η λύτρωσή του δεν είναι στην Ορθοδοξία ιδιωτική υπόθεση του ατόμου αλλά εφάπτεται της βιωματικής σχέσης του με την κοινότητα. Αυτός αποκτάει υπόσταση όχι όταν αυτονομείται από την κοινότητα αλλά όταν επωμίζεται το βάρος αυτής της κοινοτικής συμβίωσης, παραιτούμενος από κάθε υπαρκτική αυτοτέλεια<sup>57</sup>. Ωστόσο αυτό λαμβάνει χώρα πάλι στο εκείθεν, αφού ο άνθρωπος εξυψώνεται σε πρόσωπο όχι με βάση επίγειες έννοιες, αλλά με βάση τον βιβλικό ορι-

σμό της αγαπητικής σχέσης του με τον θεό<sup>58</sup>. Έτσι ερχόμαστε ξανά στην μετωπική διάταξη που προαναφέραμε, με τον παντοδύναμο θεό από την μία και έναν άνθρωπο που αφιέται στην μεγαλοψυχία Του ή τέλος πάντων που θα πρέπει να μπει στην μεταφυσική τροχιά για να προβιβαστεί σε πρόσωπο. Να κάνει όμως τί αυτήν την προσωπικότητα σε μια κοινωνία των ιδιωτών που η ατομικότητα είναι προϋπόθεση για την καθιέρωση εμπορευματικών σχέσεων, όταν αυτός δεν έχει μάλιστα την κυριότητα πάνω σ' αυτήν; Γιατί μια ύπαρξη χωρίς ατομικότητα δεν μπορεί να είναι παρά μόνο μια νοητή ύπαρξη. Αυτή παραμένει πάντα μια υποκειμενική ύπαρξη χωρίς αντικειμενικότητα<sup>59</sup>.

Μήπως όμως η Ορθοδοξία έχει τα βλέμματά της πάντα στραμμένα πίσω στον κοινοτικό κομμουνισμό των πρώτων χριστιανικών χρόνων (κοινοβιακή ιδιοκτησία) και στις κοινότητες των χωρικών της βυζαντινής εποχής και της Τουρκοκρατίας όπου η συλλογική ιδιοκτησία (κοινοκτημοσύνη αγαθών) προηγείται της ατομικής και ο ατομικισμός του ατόμου χάνεται μέσα στη συλλογικότητα; Μόνο που αυτός ο κοινοτισμός βασίστηκε στην εκμηδένιση των ανθρώπινων αναγκών, στην αυτάρκεια και στην αέναη επανάληψη ενός πρωτόγονου εργασιακού κύκλου και όχι στην μεγιστοποίηση του παραγόμενου προϊόντος (υπερπαραγωγή) για να υπάρξει μια οικονομική βάση σχηματισμού και ιδιοποίησης κεφαλαίου και να αναδυθούν στη συνέχεια δομές κοινωνικής ανισότητας. Διαχέοντας με το πνεύμα της αυτό το κοινωνικό μόρφωμα, η Ορθοδοξία ανήγαγε την ολιγάρκεια, την αυτοθυσία και την ένδεια σε αρετές που λυτρώνουν τον πιστό<sup>60</sup>, επιδοκιμάζοντας έμμεσα την αεργία<sup>61</sup>. Απ' αυτήν την αναχρονία της Ορθοδοξίας και όπως αυτή εκφράζεται από την εμμονή της στο παρελθόν, πηγάζει ο ασυγχρονισμός της με την κοινωνική εξέλιξη<sup>62</sup>. Έτσι το κοινωνικό γεγονός διαφεύγει των πατερικών κανονων και της ορθόδοξης διδασκαλίας για να ενταχτεί στην ιστορική κίνηση<sup>63</sup>.

Η άρνηση της Ορθοδοξίας να παρεμβληθεί στην κοινωνική πραγματικότητα, να την ερμηνεύσει ηθικά και να την διαμηνύσει στους πιστούς, περιόριζε σημαντικά και τα περιθώρια να επηρεάζει το ιστορικό γίγνεσθαι. Με ελάχιστες εξαιρέσεις η Ορθοδοξία δεν υπερέβη σχεδόν ποτέ τα περιοριστικά πλαίσια του *modus vivendi* ενώ ο κοσμικός «πραγματισμός»<sup>64</sup> που αυτή επέδειξε στην περίοδο της Τουρκοκρατίας μάλλον συγκυριακός ήταν, που υπαγορευόταν συν τοις άλλοις από τις ανάγκες αναπαραγωγής της οθωμανικής κοινωνίας στις ορίζουσες του συστήματος των Μιλιέτ. Εκτός τούτου αυτός δεν θεμελιώθηκε δογματικά. Η δυνατότητα

να αγγίξει τον εσώτερο κόσμο του ατόμου εξέλιπε καθόσον η ίδια συνειδητά δεν φρόντισε να υπεισέλθει στην ενδοχώρα του, να την οικειοποιηθεί, όπως έκανε ο Προτεσταντισμός, και να την ορθολογικοποιήσει επιτείνοντας έτσι τον έλεγχό της πάνω σ' αυτό. Η καταναυκτική της σχέση με τους πιστούς που απέβαινε σε βάρος μιας ορθολογικοποιημένης θρησκευτικότητας δεν έχει κανένα πρακτικό αντίκτυπο<sup>65</sup>, πλην παραινήσεων, και εκτυλίσσεται σε ένα φανταστικό πεδίο, εκεί που το άτομο θα απαντήσει το θεό και θα ενωθεί μαζί του (unio mystica), αφού προηγουμένως προετοιμασθεί ψυχικά συμμετέχοντας στις τελετουργικές εκδηλώσεις. Μάλιστα σε μια τέτοια κατάσταση συλλογικής συγκίνησης και εφ' όσον οι πιστοί έχουν δεχτεί την υποβολή του θρησκευτικού συναισθήματος<sup>66</sup>, δύναται η Ορθοδοξία να τους κινητοποιήσει όχι όμως και σε ορθολογική βάση, γιατί κάτι τέτοιο προϋποθέτει ένα αυτενεργό άτομο και μια ιδιωτική σφαίρα σαφώς οριοθετημένη απέναντι στην φαντασιακή ή οργανική κοινότητα για να μπορεί το άτομο να στοχαστεί και να ελιχθεί.

## Το κοινωνικό ισοδύναμο της Ορθοδοξίας

Τη διαμόρφωση μιας αυτοτελούς και αυτεξούσιας προσωπικότητας παρεμπόδιζε φυσικά και η διαφορετική αντίληψη για την έννοια της ιδιοκτησίας και του ιδιωτικού που επικρατούσε στις χώρες της Ορθοδοξίας. Εάν στη Δύση η ελευθερία της σκέψης, της συνείδησης και της οικογενειακής ζωής είναι εννοιολογικά συνυφασμένες με την ατομική ιδιοκτησία και την νομική υπόσταση της ανθρώπινης προσωπικότητας και κατοχυρώθηκαν μέσα από την πάλη ενάντια στις συλλογικές αυθεντίες και την εμφάνιση νέων κοινωνικών μορφωμάτων όπως π.χ. της πόλης, δεν συνέβη το ίδιο και στην Ανατολική Ευρώπη. Εδώ έλειψε ένα αντίστοιχο υπόβαθρο αντιπαραθέσεων και κοινωνικών αγώνων για να υπάρξει θεσμοθέτηση του ιδιωτικού. Στο άτομο δεν αναγνωρίστηκε το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης, αλλά ούτε μπορούσε να αποφασίσει ανεξάρτητα από την κοινότητα για την εξωτερική του μέρους του εαυτού του (αντικειμενοποίηση)<sup>67</sup>.

Φυσικά μια διαδικασία που θα οδηγούσε στην αντικειμενοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης, που θα σήμαινε και την αλλοτρίωσή της, θα μπορούσε να γίνει αισθητή σαν τέτοια εφ' όσον το άτομο είχε αποσχιστεί από την κοινότητα και είχε αποκτήσει εσω-

τερικότητα αλλά και κυριότητα πάνω στην ύπαρξή του. Εφ' όσον όμως το άτομο έμενε προσκολλημένο στην κοινότητα, η οποία και νοσηματοδοτούσε τις αμοιβαίες σχέσεις των μελών της, το άτομο δεν εκτίθετο στην αποξένωση, για να αναγκαστεί μέσα από διαδικασίες κοινωνικής αλληλεπίδρασης να υιοθετήσει άλλες πολιτισμικές αξίες και άλλα πρότυπα κοινωνικής συμπεριφοράς, απαλλαγμένα από το θυμικό πλέγμα της κοινοτικής οντότητας. Εκτός τούτου η κοινότητα αμύνονταν μέχρι και τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο με επιτυχία στην είσοδο των μηχανισμών της αγοράς<sup>68</sup> που θα επέβαλλαν τόσο την αποδιάρθρωση της τοποκεντρικής οργάνωσης που χαρακτήριζε τον κοινοτικό τύπο κοινωνικής συμβίωσης: γεωγραφική και κοινωνική κινητικότητα<sup>69</sup>, όσο και ένα προχωρημένο καταμερισμό εργασίας ώστε να υπάρξει μια διαφοροποίηση της παραγωγικής βάσης της κοινότητας και αποδέσμευση ενός κύκλου δραστηριοτήτων για να ενταχθούν στη συνέχεια σε αστικές παραγωγικές δομές (βιοτεχνία, βιομηχανία) και να επιφέρει μέσα από το διαχωρισμό του τόπου εργασίας από το οικογενειακό περιβάλλον τον κατακερματισμό της παραδοσιακής οικογένειας. Η υποχώρηση του κοινοτισμού ως πρότυπου κοινωνικής συγκρότησης, όχι βέβαια σαν αντίληψη ζωής (αγροτισμός, κοινοτισμός) συντελέστηκε στην Ελλάδα κατά περίεργο τρόπο από την γέννηση και ενίσχυση μιας άλλης ιδεολογίας: του εθνικισμού. Μιας ιδεολογίας με πανελλαδική εμβέλεια και η οποία ήρθε να νομιμοποιήσει τον νέο καταμερισμό εργασίας ανάμεσα στο χωριό και την πόλη (αστικοποίηση, συγκεντρωτισμός)<sup>70</sup> δίνοντας υπόσταση σε μια γλωσσική ταυτότητα και συρράβοντας εκ των υστέρων εκείνα τα στοιχεία (κοινή καταγωγή, κοινή θρησκεία κ.ο.κ.) από τα οποία προήλθε στην συνέχεια ένας εθνικισμός με έντονες τις κοινοτικές και θρησκευτικές του καταβολές<sup>71</sup>.

Σε μια αδιαφοροποίητη αγροτική κοινότητα της οποίας η κοινωνική διάρθρωση ταυτίζεται γενικά με συγγενειακές δομές (Clans, σόϊ, κ.λπ.) και η οποία συγκροτεί μια ολοκληρωμένη οικονομική και πολιτισμική ενότητα, οι επιδράσεις που έρχονται σχεδόν πάντα από τα έξω βιώνονται συνήθως αρνητικά, αφού αυτές οι «καινοτομίες» εκλαμβάνονται σαν απειλή για την ύπαρξη και την συνοχή της κοινότητας. Ενδεικτικά θα αναφέραμε το ρόλο του εμπορίου και του χρήματος στην αποδιοργάνωση κλειστών οικονομικών, που τόσο ανάγλυφα έχουν απεικονισθεί στις παροιμίες και τις δοξασίες του λαού μας<sup>72</sup>. Από αντίδραση λοιπόν σ' αυτούς τους κινδύνους που ελλοχεύουν, τα μέλη της κοινότητας συσπειρώνονται στη βάση του ιδεατού «Εμείς», σχηματίζοντας μια

συλλογική ταυτότητα με πραγματικό ή πλασματικό-συγγενειακό υπόβαθρο που προτάσσεται απέναντι στον «εισβολέα» ή τον ξένο<sup>73</sup>. Στην ουσία πρόκειται για μια διαδικασία οριοθέτησης-διαφοροποίησης, δηλαδή αυτοαναγνώρισης που στον ιστορικό χρόνο και ανάλογα με τα συστατικά στοιχεία αυτής της διαφοράς-αντίθεσης αναπροσδιορίζεται. Έτσι στον καιρό της Τουρκοκρατίας αυτή η διαφοροποίηση συνδυάστηκε με την θρησκεία για να περάσει στην περίοδο της εθνογένεσης του ελληνικού έθνους μέσα απ' τη γλώσσα και να απολήξει στην εθνική ταυτότητα, αφού πρώτα εμφυσήθηκε η ιδέα της κοινής καταγωγής, δίνοντας στην ιστορική κατηγορία «έθνος» διαχρονική συνέχεια που λόγω της ιστορικότητας της δεν μπορούσε να έχει.

Όπως διαφαίνεται από λαογραφικές έρευνες, τέτοια ανθρωπολογικά σχήματα, μπορούν να αμβλύνουν υπολανθάνουσες αντιθέσεις κοινωνικής υφής στο εσωτερικό τους, αλλά και να επιβιώσουν σαν σύστημα αξιών ακόμη και αν το κοινωνικό-οικονομικό τους ισοδύναμο: η κοινότητα ή το χωριό έχουν εξαφανιστεί<sup>74</sup>. Η ανθρωπολογική σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας στη βάση του αιματοσυγγενικού συστήματος με τον αταξικό εξισωτισμό είναι σε θέση να ανασχέσει μια κοινωνική διαστρωμάτωση, αφού οι ρόλοι και η θέση των ατόμων σ' αυτό το συσσωμάτωμα είναι πρωτίστως συνέπεια της καταγωγής-συγγένειας, του φύλου, της ηλικίας και δευτερευόντος συνέπεια ατομικών προσόντων και επιδόσεων<sup>75</sup>. Ανάλογα μάλιστα μ' αυτές τις συνισταμένες γίνεται και η διανομή ρόλων που είναι κάθετη, ενώ ανύπαρκτη είναι η λειτουργική εξίσωση των φύλων, των γενιών κ.λπ. Απόρροια αυτών των συσχετισμών είναι και οι «πρωτοδημοκρατικοί» θεσμοί (Δημογεροντία, κοινοτικές συνελεύσεις). Μια εσωτερική ιεράρχηση συναντάμε και στην κοινοτική κοινωνία, αυτή ορίζεται όμως από την ισχύ, άρα και τις δυνατότητες του γένους για πρόσβαση στην κοινοτική εξουσία, όχι όμως από τον έλεγχο στα μέσα παραγωγής<sup>76</sup>. Το σύστημα των γενών που πρέπει να κυριάρχησε σ' όλο τον ελλαδικό χώρο, παρεμβλήθηκε περιοριστικά στην παραγωγική διαδικασία, την οποία και προσάρμοσε στις ανάγκες του, αναστέλλοντας την αυτονόμηση της παραγωγής και την ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας.

Προέκταση και συμπλήρωμα αυτών των κοινοτικών σχηματισμών είναι το κοινοτικό ήθος που εκδηλώνεται σ' όλα τα πεδία της κοινοτικής ζωής, τόσο σαν σύστημα κανόνων που τα μέλη της κοινότητας πρέπει να ακολουθήσουν όσο και σαν υπόστρωμα προσδοκιών, στις οποίες επίσης πρέπει να ανταποκριθούν. Οποια-



δήποτε απόκλιση ή εκτροπή από το κοινοτικό πνεύμα είχε σαν συνέπεια την επιβολή κυρώσεων. Σ' αυτές τις οικονομικές και ηθικές συντεταγμένες που οριζόταν στη βάση της σύγκλισης και του (αυτο) περιορισμού, είναι λογικό πως η ανάπτυξη μιας ατομικότητας με τις φυγόκεντρες τάσεις που αυτή αποδεσμεύει, μόνον απορριπτικά θα μπορούσε να αντιμετωπισθεί. Η ανάσχεση της ατομικότητας εμπόδισε φυσικά και την εμπέδωση ενός δικτύου διαπροσωπικών σχέσεων, μιας και η επικοινωνία ήταν έμμεση και έπρεπε να διέλθει μέσα από τους ρόλους-θέσεις που είχαν αποδεχθεί τα μέλη της κοινότητας. Στις εξωκοινοτικές σχέσεις που γίνονταν ανώνυμες και απρόσωπες, τα ίδια πάντα μέλη συμπεριφέρονταν με καχυποψία, δυσπιστία και πονηριά<sup>77</sup>.

Ο συγκεντρωτισμός που επακολούθησε της ίδρυσης του ελληνικού κράτους και η είσοδος των μηχανισμών της αγοράς στον αγροτικό χώρο διάβρωσαν τη συνοχή της κοινοτικής κοινωνίας, οδηγώντας την έτσι σε μια διαφοροποίηση που ήταν πιο κοντά σε κοινωνικά δεδομένα<sup>78</sup>. Εν τούτοις ο κοινοτισμός σαν αντίληψη ζωής δεν υποχώρησε αλλά περιέβαλλε τους νεοσύστατους θεσμούς του ελληνικού κράτους διαβρώνοντάς τους. Σ' αυτό βοήθησε ασφαλώς και η υπέρπουσα αντίθεση που χαρακτήριζε τη σχέση του χωριού με την πόλη, αφού το συγκεκριμένο μοντέλο ανάπτυξης ευνοούσε όχι μόνον έναν γεωγραφικό διπολισμό, αλλά και έναν κοινωνικοπολιτισμικό που κατέληξε στην περιθωριοποίηση του χωριού, εκτρέφοντας φαινόμενα προσωπικής και πολιτικής πατρωνείας συνέχεια των κοινοτικών πρακτικών. Μέσα από την οικογένεια ή το σόϊ που αποτέλεσαν τις κυρίαρχες κοινωνικά αναγνωρισμένες μονάδες, εφ' όσον το άτομο «μετρούσε» μόνο σε σχέση μ' αυτές και μέσα από τον πολιτικό παραγοντισμό (κλίκες) και το νεποτισμό<sup>79</sup>, διευκολύνθηκε μια οριζόντια κινητοποίηση που οδήγησε στην υπέρμετρη διόγκωση του τριτογενούς τομέα, εμποδίζοντας τη διαμόρφωση μιας κοινωνικής δομής με εντονότερα τα ταξικά χαρακτηριστικά.

Περιττό να πούμε πως οι θυμικές παρεισδύσεις της οικογένειας στην ιδιωτική σφαίρα του ατόμου περιόριζαν τις δυνατότητες του να σκέφτεται και να δρα αυτόνομα. Ένας κονφορμιστικός τύπος ατόμου, χωρίς ενδελέχεια με τον αυθόρμητο εαυτό του, που επικαλούνταν χωρίς ιδιαίτερους ενδοιασμούς τις δημόσιες σχέσεις της οικογένειας για την κοινωνική του αναρρίχηση και δεχόταν ευπρόσδεκτα τις παρεμβάσεις του κράτους στην κοινωνία των πολιτών που έτεινε να γίνει «κοινωνία των κολλητών»<sup>80</sup> δεν θα μπορούσε ποτέ να θεωρήσει την προσωπική και κοινωνική του

ζωή ιδιωτική υπόθεση. Έτσι ο «αντικρατισμός» των νεοελλήνων είναι μάλλον η ενδόμυχη επιθυμία τους για ένα αποτελεσματικό και ισχυρό κράτος. Είναι ένας άναρχος, αποδομημένος ατομισμός που τίποτα δεν έχει να κάνει με τον ατομικισμό του φιλελευθερισμού ή του αναρχισμού.

## Κοινοτισμός και Ορθοδοξία

Αφού εξετάσαμε το ιστορικο-κοινωνικό υπόβαθρο απ' όπου αναδύθηκε ένα κοινωνικά άρρυθμο και υποτονικό άτομο, ας επανέλθουμε στη διαπλοκή του κοινοτικού πνεύματος με το ορθόδοξο δόγμα. Λόγω της ιδιότυπης σχέσης μεταξύ κράτους και θρησκείας που επικράτησε στην Ανατολή, η Ορθοδοξία ήταν υποχρεωμένη να συμβιώνει άλλοτε με ομόθρησκες και άλλοτε με αλλόθρησκες κοσμικές ηγεσίες που θεμελιώναν μάλιστα μεταφυσικά την εξουσία τους. Αποτέλεσμα αυτής της συμβίωσης (*modus vivendi*) ήταν η ενιαία σύλληψη του κόσμου που υποδήλωνε στην ουσία τη θεσμική αδυναμία της Ορθοδοξίας να επηρεάσει τις επιλογές της κοσμικής εξουσίας πόσο μάλλον να διατυπώσει κιόλας μια εγκόσμια ηθική, αποδεχόμενη έτσι τη θέση της εξαρτημένης μεταβλητής που της επιφύλασσε η κοσμική εξουσία<sup>81</sup>, καθιστώντας παράλληλα μέσα από τον κοινωνικά και πολιτικά παθητικό μοναχισμό<sup>82</sup> και τη λαϊκή θρησκευτικότητα ανενεργό ένα συσσωρευμένο κοινωνικό δυναμικό το οποίο διοχετεύτηκε σε ριζοσπαστικά θρησκευτικά κινήματα, διαπνεόμενα από εσχολογικές ιδεολογίες και σύμβολα, και τα οποία δεν μπόρεσαν να έρθουν όμως σε διαντίδραση με άλλες κοινωνικές δυνάμεις μιας και εξέλειπαν εκείνοι οι αυτόνομοι κοινωνικοί και οικονομικοί θύλακες που θα συνέβαλλαν στο θεσμικό μετασχηματισμό του<sup>83</sup>.

Αρνούμενη έμμεσα τον δυϊσμό του κόσμου που στη Δύση στάθηκε η αφετηρία της ανθρώπινης χειραφέτησης από τα θεία, προσέδωσε άμεσα μεταφυσική υπόσταση στην κοσμική εξουσία. Η γήϊνη εξουσία ήταν δοτή και ανακλητέα ή τέλος πάντων δεν θα έπρεπε να απασχολεί τους πιστούς, μιας και μόνον η επουράνια βασιλεία όπως και η μεταθανάτιος ζωή ήταν πραγματική<sup>84</sup>. Αφού δεν έλαβε χώρα ένας διαχωρισμός του κόσμου σε κοσμικό και όσιο μέρος, δεν μπορούσε να υπάρξει και μια αποθρησκευοποίηση της επίγειας ζωής για να αποδεσμεύσει την ανθρώπινη πράξη από θρησκευτικά περιεχόμενα. Μέσα από την εκκλησία και το ορ-

γανικό της υπόβαθρο: την κοινότητα, η θεότητα διαπερνούσε έστω και στην πιο αόριστη μορφή τα έργα και τις σκέψεις των ανθρώπων, παραμένοντας σαν γενική κανονιστική αρχή στη γη. Ο άνθρωπος κοινωνούσε με τους συνανθρώπους του όχι μέσω οριζοντίων σχέσεων αλλά μέσω του θεού, στον οποίο μπορούσε να απευθύνεται χωρίς την μεσολάβηση τρίτων, ή της κοινότητας των πιστών (εκκλησία)<sup>85</sup>. Απέναντι σ' αυτούς τους «θεσμούς» ήταν μάλιστα υπόλογος για τις πράξεις του<sup>86</sup>. Σ' αυτή τη φανταστική διαπλοκή η αντιστοιχία του ατόμου με την κοινότητα δεν υπόκειται ούτε σε κοινωνικές ούτε σε ηθικές ενδιάμεσες, αλλά πηγάζει από τον ανθρωπολογικό προσανατολισμό της Ορθοδοξίας και γίνεται αντιληπτή σαν οργανική σχέση<sup>87</sup> που χαρακτήριζε άλλωστε και την δομή της αλληλέγγυας αγροτικής κοινότητας στις χώρες της Ορθοδοξίας.

Ακριβώς απ' αυτήν την παράδοση αντλούν τα ιδεολογικά τους εφόδια τόσο οι εκπρόσωποι ενός Χριστιανοσοσιαλισμού στη Ρωσία για να διακηρύξουν το κοινοτικό ιδεώδες της «Sobornst» όσο και οι «Narodniki» οι οποίοι στα τέλη του 19ου αιώνα προπαγάνδιζαν τον κοινοτικό κομμουνισμό<sup>88</sup>. Χαρακτηριστικό αυτών των κινήματων όσο και των ετερόδοξων κινήσεων που συγκλόνισαν τη Ρωσία αλλά και τις ρομαντιστικές χώρες (Μιλλεναρισμός στην Ισπανία, Λαζαρετισμός στην Ιταλία)<sup>89</sup>, στο μεταίχμιο προς τον 20ο αιώνα και είχαν βαθειά εμπροστωθεί από αποκαλυπτικά και εσχατολογικά στοιχεία ήταν μια κοινωνία χωρίς διαβαθμίσεις ή μια κοινότητα χωρίς ιερείς και ιεραρχήσεις<sup>90</sup>. Μάλιστα κάποιες αιρέσεις όπως των Chlysty, των Skorsen ή των Molokanen στην Ρωσία, ενώ διαπνεόταν από αυτό το πνεύμα και ήταν εξωκόσμια προσανατολισμένες, ενθάρρυναν την απόσχιση των πιστών τους από τον κοινωνικό περίγυρο που τους περιέβαλλε, αναγκάζοντάς τους έτσι να αναπτύξουν έναν ασκητικό αλλά μεθοδικό τρόπο ζωής και ένα εργατικό και οικονομικό ήθος – στοιχεία που συναντούμε κύρια στην ηθική της παρίας του Ιουδαϊσμού αλλά και στον Προτεσταντισμό – , για να μπορέσουν έτσι να επιβιώσουν σ' ένα αντίξοο φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον<sup>91</sup>.

Αντίστοιχα αποκρυσταλλώματα με θρησκευτικο-κοινωνικό περιεχόμενο αλλά και με χλιαστικές νατιβιστικές εξαγγελίες, απέτελεσε και το κίνημα του Απόστολου Μακράκη στην Πελοπόννησο στα τέλη του 19ου αιώνα (παρ' όλες τις πιετιστικές τάσεις του) που οραματιζόταν την «ουρανοποίηση της γης» και την εγκαθίδρυση ενός οικονομικού-κοινωνικού συστήματος με βάση τα ιδεώδη των πρωτοχριστιανικών αδελφοτήτων («Χριστοπολιτεία»)<sup>92</sup>.

Ακόμη και ο θρησκευτικός αναρχισμός του Τολστόϊ όπως και ο κομμουνιστικός αναρχισμός του Μπακούνιν με επιρρέπεια στον μυστικισμό, στον ασκητισμό και στον μεσσιανισμό, που διακατέχονταν από μια ανθρωπολογική αισιοδοξία, επιθυμούσαν στην ουσία μια κοινωνική τάξη που θα βασιζόταν στο κομμουνιστικό πνεύμα<sup>93</sup> (οργανική αλληλεγγύη) και στην αυτάρκεια της ρωσικής αγροτικής κοινότητας εμφορούμενης από τον εκρηκτικό συναισθηματισμό (θρησκευτικότητα) της «ρώσικης ψυχής». Πόσο κοντά μπορεί να είναι αυτός ο κοινοτισμός με οργανικές-φυλετικές αντιλήψεις το αποδεικνύει ο πανσλαυισμός του Μπακούνιν (ιστορική αποστολή της σλαβικής φυλής), όπως και το μηδενιστικό «εθνικο-σοσιαλιστικό» παραλήρημα του Ίωνα Δραγούμη στην Ελλάδα, ο οποίος έβλεπε στον κοινοτισμό<sup>94</sup> το «έlan vital» για την αναγέννηση του έθνους και της φυλής<sup>95</sup>. Στα κύτταρα του ελληνισμού, δηλαδή τις κοινότητες κατέφευγε νωρίτερα και ο Κ. Παπαρηγόπουλος, ο οποίος απολογούμενος στη θεωρία του Fallmerayer, αναλάμβανε να δώσει μέσα από την ιστορική ενδοσκόπηση και τους κύκλους του G. Vico (ακμή-παρακμή) διαχρονική διάσταση στον Ελληνισμό<sup>96</sup>.

Στους βιωματικούς άξονες του κοινοτισμού κινήθηκε στο μεσοπόλεμο και ο πολιτικός λόγος των αγροτιστών και των κοινοτιστών-ρεζιοναλιστών που αντιδρώντας στις βαθειές αλλαγές και αλλοιώσεις του ελληνικού τοπίου που επέφεραν οι ιδεολογικές, οι γεωγραφικές και οι κοινωνικές ανακατατάξεις, ανέπτυξαν μια αντικαπιταλιστική φρασεολογία<sup>97</sup> με έντονες τις γεωφυσικές και βιοκοινωνικές αναφορές. Διαπνεόμενοι με εχθρότητα και καχυποψία απέναντι στις ξενικές επιρροές που θεωρούσαν υπεύθυνες για την κατάντια του νεοελληνικού πολιτικοκοινωνικού βίου και αγγίζοντας συναισθηματικά τον «βυζαντινό αντιφραγγισμό»<sup>98</sup>, προπαγάνδιζαν μια γεωοικονομική τάξη που θα στηριζόταν στην αυτάρκη αγροτική κοινότητα για να αποκατασταθεί έτσι η ιστορική και η πολιτική συνέχεια του έθνους<sup>99</sup>. Επίσης στη βιωματική κοινότητα της Ορθοδοξίας, η οποία (Ορθοδοξία) εκλαμβάνεται σαν η «συμπυκνωμένη παραδοσιακή διατύπωση των πιο καθολικών βιωμάτων»<sup>100</sup> του ελληνικού λαού και η οποία μπορεί να προσφέρει προστασία και θαλπωρή στον καταβεβλημένο από την κοινωνική εξέλιξη άνθρωπο, θα πρέπει να εκβάλλει σύμφωνα με τους «Νεοορθόδοξους» ο αγώνας για την εξουδετέρωση της πτώσης<sup>101</sup>, όπως χαρακτηριστικά νοάται η κατάσταση του σύγχρονου ανθρώπου, ένας αγώνας που θα πρέπει να συνοδεύεται παράλληλα από την διάλυση της ατομικότητας μέσα στο σύνολο<sup>102</sup>.

Πιο σημαντικός είναι ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη διαδικασία συγκρότησης εθνικής συνείδησης. Η ορθοδοξία κάλυψε και συμπλήρωσε με τον υπερβατικό της χρόνο τα ιστορικά κενά που παρουσίασε η νέα «Imagined Community»<sup>103</sup> (έθνος), όταν θα άρχιζε η αναδρομική επίκληση (ανακατασκευή) του κοινού παρελθόντος και της κοινής παράδοσης<sup>104</sup>, προσδίδοντας της γραμμική-εξελικτική διάσταση και δανείζοντάς της μάλιστα λαϊκές εμπειρίες και ιστορικές στιγμές που στο υποσυνείδητο του λαού είχαν καταχωρηθεί σαν δικές της. Ίσως γι' αυτό να είναι τόσο δυσδιάκριτη η οριοθέτηση ανάμεσα στη λαϊκή παράδοση και τη θρησκευτική ζωή του ελληνικού λαού, γεγονός που ενισχύεται άλλωστε από την έλλειψη προκαπιταλιστικών αυθεντιών και ελίτ ή από την ανεπάρκεια και αναξιοπιστία των θεσμών στη σύγχρονη Ελλάδα<sup>105</sup>. Όπως και να έχει όμως το πράγμα, η Ορθοδοξία ενσάρκωσε μοναδικά την παράδοση από την στιγμή που αντιμετώπιζεται σαν τέτοια και από την στιγμή που διάφορες φαντασικές κατασκευές ή ιδεολογήματα χρειάζονται διαχρονική σύνθεση.

Φυσικά, στην ιστορική κοινότητα του ελλαδικού χώρου, η σχέση αλληλοσυμπλήρωσης που διείπε την κοινότητα με την Ορθοδοξία έκανε σχεδόν αδύνατη τη διάκριση της κοσμικής (κοινοτικής) από τη θρησκευτική-πνευματική σφαίρα, πόσο μάλλον που η Ορθοδοξία συχνά ταυτίστηκε με την έννοια της πατρίδας ή την υποκατάστησε κιόλας (Τουρκοκρατία) υποδηλώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο και την εθνοτική ταυτότητα των πιστών της<sup>106</sup>. Στην περίοδο της Τουρκοκρατίας το γένος που γινόταν αντιληπτό σαν ανθρωπολογική κατηγορία, νοούνταν από το λαό σαν έννοια ταυτόσημη με την Ορθοδοξία («λαϊκή Ορθοδοξία»)<sup>107</sup>, ενώ στη διαδικασία σύστασης του ελληνικού έθνους, το έθνος εξελήφθη σαν προέκταση της ορθόδοξης πίστης και της πατρίδας που είχε προσωποποιηθεί με τη «Μάνα γη» των Ελλήνων<sup>108</sup>, συνυφασμένης πάντα με το μυστικισμό του κοινού πεπρωμένου<sup>109</sup>, όπως διαφαίνεται και από τα απομνημονεύματα του στρατηγού Μακρυγιάννη, αν και αυτό (το έθνος) ήρθε να επιτελέσει μια εντελώς άλλη λειτουργία απ' ότι η θρησκεία<sup>110</sup>. Έτσι το πέρασμα από τον πρωτοεθνισμό στον εθνικισμό συγχρονίστηκε με μια ελλειπτική μόνον μετάβαση από την κοινότητα στη κοινωνία των πολιτών». Παρ' όλα αυτά, για το άτομο αυτή η μετάβαση έστω και σε μια ατροφική *Societe Civile*, φάνταζε «σαν να πήγαινε σε μια παράξενη χώρα»<sup>111</sup>, αφού στο χώρο της θρησκογενούς κοινότητας δεν είχε επωαστεί κάποια ατομικότητα για να μπορεί το άτομο να βγει και να σταθεί ιδιωτικά<sup>112</sup> στο νέο του περιβάλλον.

Από ανάγκες ψυχικής επιβίωσης σε ένα ξένο κοινωνικό περίγυρο, το άτομο παρέτεινε τους θυμικούς δεσμούς του με τις ομάδες αναφοράς του (οικογένεια, σόϊ, χωριό κ.λπ.), ενώ η επικοινωνία του με την ευρύτερη ομάδα (έθνος) γινόταν φανταστικά και μέσα από ψυχολογικές εξάρσεις και θρησκευτικές παραστάσεις. Και αυτό γιατί για τους κοινωνικά περιθωριοποιημένους μέτοικους (ετεροδημότες) των αστικών κέντρων, το έθνος ερχόταν να λύσει όχι μόνον ένα πρόβλημα ταύτισης (συμβολικής) αλλά και ένα πρόβλημα ταυτότητας<sup>113</sup>. Αυτό συνέβη βέβαια επειδή η κοινωνικοποίηση του ατόμου δεν έγινε μέσα από μηχανισμούς κοινωνικής ανέλιξης (καπιταλιστικές σχέσεις στην ύπαιθρο, προλεταριοποίηση των χωρικών), που θα του υπαγόρευαν την ένταξή του σε κοινωνικές ομάδες και τάξεις με έντονα στοιχεία μιας ταξικής αλληλεγγύης: κόμματα, συνδικάτα, πολιτιστικά υποσυστήματα, αλλά μέσα από τους μηχανισμούς της παρασιτικής οικονομίας και της πολιτικής πατρωνείας που απέρρεαν από τις παραδοσιακές πρακτικές του κοινοτισμού και σήμαιναν μια υπ' αναστολή ατομικότητα. Εννοούμε τις φοβίες και τις ανασφάλειες ενός ατόμου κοινωνικά μετέωρου που οραματίζεται την κοινωνική αναρρίχηση η οποία αργεί να' ρθει. Εννοούμε επίσης το ψυχολογικό σύνδρομο του ατόμου που «χρωστάει» την κοινωνική του «αποκατάσταση» δηλαδή τη θέση εργασίας, στον πολιτικό παράγοντα ή τον προσωπικό του πάτρωνα, μια σχέση που αποπροσωποιήθηκε και ονομάστηκε «μέσον», για να κάνει ίσως λιγότερο επώδυνη την ανάμνηση της προσωπικής εξάρτησης, ένας δόκιμος όρος όμως που ανταποκρίνεται ακόμη περισσότερο σε μια κοινωνία χωρίς μεγάλες κοινωνικές διαβαθμίσεις και ταξικές διαφορές, όπου οι σχέσεις ανάμεσα στα υποκείμενα είναι κύρια κάθετες γιατί περνούν μέσα από κοινούς τόπους και κοινές αναφορές (έθνος, θρησκεία, χαρισματικοί ηγέτες, κόμματα χωρίς οριζόντιες-δημοκρατικές διαδικασίες κ.λπ.).

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε πως το θρησκευτικό-ιδεολογικό στοιχείο λειτουργεί σε μεταβατικούς καιρούς και ιδιαίτερα σε εποχές που η θρησκεία αποτελεί το σημαντικότερο ιδεολογικό άξονα απ' όπου εξαρτάται η συνοχή και η επιβίωση ηθικών, πολιτισμικών συστημάτων, αποφασιστικά στην κατεύθυνση ρευστοποίησης και μεταβολισμού του συσσωρευμένου κοινωνικού δυναμικού. Έστω και αν αυτό δεν είναι κινούσα αιτία (ο *agens movens*) των κοινωνικών φαινομένων, είναι όμως δυναμικό συστατικό του ιστορικού και κοινωνικού γίγνεσθαι που ορίζεται και διαμορφώνεται σε συνάρτηση με τους υποκειμενικούς παράγοντες.

Ακριβώς πάνω σ' αυτούς τους παράγοντες, δηλαδή τους ανθρώπους, οι οποίοι έχουν τις αντιλήψεις τους, τις ιδέες τους, τις νοοτροπίες τους, τις δοξασίες τους, το δόγμα επιδρά μέσω ηθικών ψυχολογικών διαύλων για να επιδοκιμάσει ή να αποδοκιμάσει κοινωνικές συμπεριφορές και κατ' επέκταση κοινωνικές πρακτικές παροτρύνοντας ή αποθαρρύνοντας το άτομο.

Βέβαια η Ορθοδοξία βρέθηκε σ' ένα στατικό σύστημα κοινωνικών σχέσεων στο οποίο εντάχτηκε σαν μια «εξαρτημένη μεταβλητή» με προσδιορισμένη λειτουργία, συμβάλλοντας στην αναπαραγωγή του. Αντίθετα ο Προτεσταντισμός εμφανίστηκε σε μια δυναμική κοινωνία και παρεμβλήθηκε στη διάταξη των κοινωνικών δυνάμεων σαν «ανεξάρτητη μεταβλητή»<sup>114</sup>, ανακόπτοντας τη συναινετική (συνδετική) σχέση ανάμεσα στην κοινωνικο-οικονομική βάση και το εποικοδόμημα, καταφέροντας σοβαρό ιδεολογικό ρήγμα στην μεσαιωνική τάξη πραγμάτων. Συγχρονιζόμενος με κοινωνικές τάξεις (μεσαία στρώματα) φορείς του καπιταλιστικού πνεύματος, έγινε και ο ίδιος φορέας αυτού του πνεύματος το οποίο μετέφερε και διέχυσε στον εσώτερο κόσμο του ατόμου. Αφού εκτόπισε το θεϊκό (μαγικό) στοιχείο από τον κόσμο, η Μεταρρύθμιση επαναδιατύπωσε τη σχέση του ανθρώπου με το Θεό, προσδίδοντας προσωπικότητα (εσωτερικότητα) στο άτομο, ενώ αντέστρεψε τη σχέση του ατόμου με την κοινότητα δίνοντας προβάδισμα στο άτομο και σε μια ατομικότητα που έγινε η προϋπόθεση για την μετάβαση από την Κοινότητα (Gemeinschaft) στην Κοινωνία (Gesellschaft).

Ορμώμενη από μια άλλη κοσμοαντίληψη που διακήρυττε τη ματαιότητα αυτού του κόσμου, η Ορθοδοξία δεν πήρε θέση πάνω στα εγκόσμια, υποβαθμίζοντας έτσι έμμεσα την κοσμική ενασχόληση και τις επίγειες δραστηριότητες των πιστών της. Συνυφασμένο το πνεύμα της Ορθοδοξίας με την κοινοτική κοινωνία, κράτησε το άτομο δέσμιο συλλογικών συσσωματώσεων, κατευθύνοντας σε εσχατολογικές όχθες κινήσεις και κινήματα που εφ' όσον είχαν προσανατολισθεί εγκόσμια θα μπορούσαν να συμβάλλουν σημαντικά στην εκγογίκευση του κοινωνικού χώρου. Βέβαια χωρίς την κοινοτική κοινωνία με το χαμηλό καταμερισμό εργασίας που τη διέκρινε και την ανθρωπολογική της βάση, η Ορθοδοξία θα έχανε τα φυσικά (οργανικά) της στηρίγματα και θ' αναγκαζόταν να αυτομεταρρυθμιστεί ή (και αυτό ακριβώς συνέβη), να «προσαρμοστεί» στα νέα δεδομένα, αποδεχόμενη για τον εαυτό της, πάντα στα λειτουργικά πλαίσια της εξαρτημένης μεταβλητής, το ρόλο του δημόσιου υπαλλήλου της κοσμικής (κρατικής) εξουσίας χωρίς

αυτό να αποκλείει τη δογματική προσήλωση του κράτους σ' αυτήν (συναλληλία)<sup>115</sup>.

Τελειώνοντας θα μπορούσαμε να πούμε «πώς χωρίς να είναι ο Προτεσταντισμός η λύση, «δηλαδή η άρση της ανθρώπινης αλλοτρίωσης» είναι όμως η σωστή διάταξη του προβλήματος»<sup>116</sup>, γιατί μέσα από την επαγωγική τροχιά της εκκοσμίκευσης αυτός ακύρωσε τη φαντασιακή υπόσταση της ανθρώπινης ύπαρξης οδηγώντας την πιο κοντά στον ιστορικό άνθρωπο που ορίζεται σύμφωνα με κοινωνικές διατεταγμένες.

## Σημειώσεις

1. W.E. Moore, *Strukturwandel der Gesellschaft*, 3η εκδ. München, 1973, σελ. 160.
2. Σχετικά επίσης και Α. Alexiou, *ZurFrage der Entstehung und Formierung der griechischen Arbeiterbewegung*, Frankfurt, 1994, σελ. 76-78.
3. L. Colletti, *Hegel und der Marxismus*, Frankfurt-Berlin-Win 1976, σελ. 251.
4. Th. McCormack, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Sozialismus", στο C. Seyfarth, W.M. Sprondel (επιμ.), *Seminar, Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, 1973, σελ. 231. Βλ. επίσης Η. Pirenne, *Sozial - und Wirtschaftsgeschichte Europas in Mittelalter*, 6η εκδ. Tübingen, 1986, σελ. 11.
5. S.N. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt, 1979, σελ. 251.
6. Πρβλ. E.J. Hobsbawm, *Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848-1875*, München 1977 σελ. 23 κ.ε.
7. Πρβλ. S. Divilcioglu, "Οικονομικό μοντέλο της Οθωμανικής Κοινωνίας", στο Σ. Ασδραχάς (επιμ.). *Η οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών (15ος-19ος αιώνας)*, Αθήνα 1979, σελ. 119.
8. K.A. Wittfogel, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Von ihren Anfängen bis zur Schwelle der grossen Revolutionen*, Hannover (1923) 1977, σελ. 136.
9. Στον «ασιατικό τρόπο παραγωγής» στον οποίο η εργασιακή διαδικασία έχει φετιχοποιηθεί, το προϊόν ανήκει «από μόνο του» στην ανώτερη ενότητα γιατί φαντάζει σαν το έργο αυτής της ενότητας. L. Althusser, E. Balidar, *Das Kapital lesen*, 2 τόμος. Hamburg 1972, σελ. 293.
10. M. Horkheimer, *Studien über Autorität und Familie*, том. 5, Paris 1936, σελ. 15. Βλ. επίσης την διαφοροποίηση που κάνει ο R.F. Behrendt,



*Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Entwurf einer Entwicklungssoziologie*, Frankfurt 1965, σελ. 124.

11. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1982, σελ. 232.

12. Πρβλ. Colletti, ό.π., σελ. 247.

13. M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετάφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα, Εκδ. Κάλβος, σελ. 63.

14. Πρβλ. F. Tönnies, *Κοινότητα και Κοινωνία*, μετάφρ. Μ. Μαρκάκης, εκδ. Αναγνωστίδη, σελ. 90.

15. Πρβλ. O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs-und Sozialgeschichte*, 2, εκδ. Göttingen 1968, σελ. 206 κ.ε. Επίσης A. Buss, *Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums*, Heidelberg 1989, σελ. 14.

16. Αυτή η ιδιομορφία της οθωμανικής κοινωνίας (και της Βυζαντινής) που αντικατόπτριζε μία κοινωνία με διπολική ταξική υπόσταση, ορίζεται από τον S. Asdrachas, "Aux Balkans du XVE Siecle: Producteurs directs et marches", στο *Etudes Balkaniques*, τ. 3, Sofia 1970, σελ. 37, σαν κοινωνικός δυαδισμός.

17. Στην ψυχαναλυτική προσέγγιση του S. Freud ο θεός είναι ένας πατέρας ανώτερης αξιολογικής κλίμακας. Σ. Φρόυντ, *Τοτέμ και Ταμπού*, Αθήνα 1965, σελ. 198.

18. Σύμφωνα με τον L. Feuerbach, ο άνθρωπος υποστασιοποιεί στο θεό την ύπαρξή του. Έτσι ο υπερβατικός θεός δεν είναι τίποτα άλλο από την επίγεια ανθρώπινη φύση. Ο άνθρωπος παραχωρώντας (μέσω της θρησκείας και όπως την εννοεί η Θεολογία) σε ένα φανταστικό μεταφυσικό ον ιδιότητες και επιθυμίες που χαρακτηρίζουν το ανθρώπινο είδος, αλλοτριώνεται. Μόνον η επιστροφή στον αισθησιακό άνθρωπο και όχι η εγκεφαλική εξίσωση της ανθρωπίνης με τη Θεϊκή φύση, όπως συμβαίνει στον Hegel, μπορεί να οδηγήσει στην υπέρβαση αυτού του δυαδισμού και στην άρση της αλλοτρίωσης. Ο Feuerbach δεν ζητάει λοιπόν την κατάργηση της θρησκείας αλλά την κατάργηση της θεολογίας και την αντικατάστασή της από μία ανθρωπολογία. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Frankfurt 1967, σελ. 94-96.

19. Πρβλ. J. van Ess, "Islam", στο E. Brunner-Traut, *Die Fünf grossen Weltreligionen*, 11, εκδ., Freiburg im Breslau 1984.

20. Colletti, ό.π., σελ. 242.

21. F. Borkenau, "Die Zerstörung des Feudalismus und die neue Moral", στο: C. Seyfarth, W.M. Sprondel (επιμ.), *Seminar und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, σελ. 130.

22. Πρβλ. Weber, ό.π., σελ. 82.

23. Αντίθετα με τον Καλβινισμό, ο Λουθηριανισμός «ανθρωποποιεί» το θεό φέροντάς Τον κοντά στον άνθρωπο. Η θεολογία αντικαθίσταται από την χριστολογία και ο θεός γίνεται κανονιστική αρχή της ηθικής συμπεριφοράς του ατόμου. Στον εκκοσμικευμένο θεό του Λουθηριανισμού και στον υπερβατικό θεό του Καλβινισμού διακρίνει ένας πολέμιος του

«θρησκευοποιημένου» χριστιανισμού της Δύσης τις αφετηρίες του ευρωπαϊκού αθεϊσμού», ακριβώς επειδή εγκαινιάζουν, επιβάλλουν και θεσμοποιούν την αποσύνδεση της αναζήτησης του θεού από κάθε ενδεχόμενη εμπειρική πιστοποίηση», Χ. Γιανναράς, *Το πραγματικό και το φαντασιώδες στην Πολιτική Οικονομία*, Αθήνα 1989, σελ. 213.

24. Weber, ό.π., σελ. 92, Βλ. για την αισιόδοξη ανθρωπολογική αντίληψη της Ορθοδοξίας και του Ρωμαιοκαθολικισμού, Μαντζαρίδης, ό.π. σελ. 185.

25. Ο E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, 6η εκδ., Frankfurt 1973, σελ. 96, διακρίνει κιάλας σ' αυτήν την συμπεριφορά σημάδια ψυχαναγκαστικών νευρώσεων.

26. Weber, ό.π., σελ. 94.

27. Στην θρησκεία εγγράφεται, σύμφωνα με τον S. Freud η προσπάθεια του ανθρώπου να αποφύγει μια ανυπόφορη πραγματικότητα. Οργανωτής και συντονιστής αυτής της φυγής γίνεται η φαντασία του που δίνει μορφή και υπόσταση στους πόθους και τις επιθυμίες του ψυχικού του υποστρώματος. Βλ. σχετικά Κ. Χαραλαμπίδης, "Ψυχαναλυτική ανατομία του πιστού", *Τα Εκπαιδευτήρια* τχ. 25/26, 1992, σελ. 80 και σελ. 81.

28. Σύμφωνα με τον Κ. Μαρξ, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", Einleitung, στο *MEW* (Marx, Engels, Werke), τομ. 1, σελ. 378, η θρησκεία είναι η ιδεατή προέκταση της συνείδησης του ανθρώπου από την αλλοτριωμένη κοινωνία μέσα στην οποία ζει, στον χώρο της φαντασίας. Με τη θρησκεία ο άνθρωπος κάνει μια αρχή. Συνειδητοποιεί και παραδέχεται δηλαδή την αδυναμία του να συλλάβει και να βιώσει αληθινά τη ζωή του. Μ' αυτή την έννοια, αυτή αποτελεί και έκφραση διαμαρτυρίας για την ανθρώπινη μιζέρια. Γι' αυτό αυτός καταφεύγει στους ουρανούς όπου εναποθέτει και τις προσδοκίες του, μιας και η αντεστραμμένη κοινωνική πραγματικότητα δεν του αφήνει περιθώρια στη γη για τέτοια λυτρωτικά σχέδια. Εμφανής είναι σ' αυτή την ανθρωπολογική ερμηνεία της θρησκείας του νεαρού Marx η επίδραση του Feuerbach.

29. Για να υπάρξει ολοκληρωμένη καπιταλιστική ανάπτυξη, θα πρέπει ο ανθρώπινος παράγοντας να συμμορφωθεί με τις ανάγκες και τους ρυθμούς της παραγωγής. Πρβλ. Κ. Marx, *Das Kapital*, τομ. 1, στο *MEW*, τομ. 23, σελ. 389.

30. Η «αποικειοποίηση» της ψυχικής ενδοχώρας του ανθρώπου απ' τον Προτεσταντισμό, παρουσίασε στην ιστορική πορεία, κατά τη γνώμη σύγχρονων στοχαστών, τις περιπλοκές της. Ο E. Fromm, ό.π. σελ. 87 κ.ε., βλέπει κιάλας στη λογική του Λουθηριανισμού να απελευθερώσει το άτομο για να το υποτάξει στη συνέχεια άνευ όρων στην κοσμική (πολιτική) εξουσία, τις ιστορικές απαρχές μιας εξέλιξης που οδήγησε στην άνοδο του Εθνικοσοσιαλισμού στη Γερμανία. Άλλη μια διάσταση αυτού του προβλήματος εντοπίζει ο S.M. Lipset στην προσπάθειά του να εξη-

γήσει το φαινόμενο του φασισμού. Αυτός διαβλέπει μια συνάφεια ανάμεσα στο θρήσκευμα και τη συμπεριφορά του εκλογικού σώματος στην ύστερη φάση της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης. Σύμφωνα με εμπειρικές έρευνες που επικαλείται και παραθέτει, διαφαίνεται μία επιρρέπεια των προτεσταντών ψηφοφόρων προς τους εθνικοσοσιαλιστές ενώ αντίστροφα οι καθολικοί ψηφοφόροι προτιμούν παραδοσιακά συντηρητικά κόμματα. Ο Lipset αφήνει να εννοηθεί ότι στους προτεστάντες ψηφοφόρους έλειψαν εκείνες οι μεταφυσικές αξίες για να προβάλλουν έστω και για λόγους αρχής «ψυχική αντίσταση» στο «νεωτεριστικό» πνεύμα του Εθνικοσοσιαλισμού. Ακριβώς για τους αντίθετους λόγους οι πιστοί στην παράδοση και στις αυθεντίες (εκκλησία, συντηρητικές ελίτ) καθολικοί ψηφοφόροι έδειξαν σχετικά μικρή ανταπόκριση αν όχι και αντιπάθεια στον Εθνικοσοσιαλισμό και στο φασισμό. S.M. Lipset, "Der «Faschismus», die Linke, die Rechte und die Mitte", στο: E. Nolte (επιμ.): *Theorien uber den Faschismus*, 4, εκδ., Koln 1976, σελ. 449-491.

31. Πρβλ. Fromm, ό.π., σελ. 95 κ.

32. Πρβλ. I.I. Sanders, "Ο αγρότης των Βαλκανίων βαδίζει προς την εκβιομηχάνιση", στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.): *Εκσυγχρονισμός και βιομηχανική επανάσταση στα Βαλκάνια τον 19ο αιώνα*, Αθήνα 1980, σελ. 265.

33. Πρβλ. Γ. Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, 3, εκδ., Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 219.

34. Η ματαιότητα και το εφήμερο του επίγειου κόσμου απαντιέται επίσης συχνά και στις παροιμίες και τα τραγούδια του ελληνικού λαού. Πρβλ. Δ. Λουκάτος, "Εισαγωγή στην Ελληνική λαογραφία", 2η εκδ., Αθήνα 1978, σελ. 252.

35. D. Savramis, "Die religiösen Grundlagen der neugriechischen Gesellschaft", στο: M. Nikolinakos, N. Nikolaou (επιμ.), *Die verhinderte Demokratie: Modell Griechenland*, Frankfurt 1969, σελ. 65 κ.ε.

36. Μ. Μπέγζος, *Το μέλλον του παρελθόντος. Κριτική εισαγωγή στη θεολογία της Ορθοδοξίας*, Αθήνα 1993, σελ. 42.

37. Πρβλ. Α. Παπαδερός, "Ορθοδοξία και Οικονομία. Διάλογος με τον A. Müller-Armack", στο: Γ. Ματζαρίδης (επιμ.), *Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*, Θεσσαλονίκη 1975, σελ. 104-106.

38. Fromm, ό.π., σελ. 96.

39. Πρβλ. Weber, ό.π., σελ. 62 κ.ε.

40. A. Müller-Armack, "Die Dogmatische Besonderheit der Ostkirche und ihre soziologische Bedeutung", στο: ίδιου: *Religion und Wirtschaft*, Stuttgart 1968, σελ. 359. Αντίθετα στη Δύση οι πολλές θρησκευτικές αρχές θεωρήθηκαν δυστυχία, Fromm, ό.π., σελ. 65.

41. Για τις κοινωνικές αιτίες αυτού του φαινομένου βλ. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών 1830-1922*, 5, εκδ., Αθήνα 1986, σελ. 246.

42. Müller-Armack, ό.π., σελ. 355.

43. Weber, ό.π., σελ. 16.

44. Ο «χιλιασμός της απελπισίας» όπως χαρακτηρίζει ο Ε.Ρ. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London 1963, παντού, τον Μεθοδισμό, υπήρξε η θρησκεία τόσο των εκμεταλλευτών όσο και των εκμεταλλευομένων. Αφού αυτός εφύσησε ένα πνεύμα εργασιακής πειθαρχίας και υπακοής δηλαδή καπιταλιστικές αξίες που ήταν απαραίτητες για την απρόσκοπτη λειτουργία της καπιταλιστικής επιχείρησης, στους άγγλους εργάτες στην εποχή της βιομηχανικής επανάστασης, συνέβαλε από την άλλη σαν πληθειακή ιδεολογία ουσιαστικά στην οργανωτική και πολιτιστική συγκρότηση (Making) της αγγλικής εργατικής τάξης.

45. N. Luhmann, "Religion als System. Thesen zur religiösen Dogmatik und gesellschaftlichen Evolution", στο H.E. Bahr (επιμ.): *Religion, System und Sozialisation*, Darmstadt-neuwied 1972, σελ. 34.

46. Πρβλ. R. Tawney. *Η χριστιανική θρησκεία και η άνοδος του καπιταλισμού*, Αθήνα 1979, σελ. 190 κ.ε.

47. Τροπάριον της νεκρωσίμου ακολουθίας. Παρατίθεται από τον Παπαδερό ό.π., σελ. 114.

48. Βλ. Tawney, ό.π., σελ. 43.

49. Βλ. Παπαδερός, ό.π., σελ. 115.

50. Ματζαρίδης, ό.π., σελ. 219 κ.ε.

51. Βέβαια σ' αυτό συνέβαλλαν και τα αστρονομικά κέρδη που αποκόμιζαν οι Έλληνες επιχειρηματίες από το εμπόριο, κάτι που έκανε ασύμφορες τις επενδύσεις στην βιομηχανία. Βλ. σχετικά Σ. Μάξιμος, *Η αυγή του ελληνικού καπιταλισμού. Τουρκοκρατία 1685-1789*, Αθήνα 1973, σελ. 26. Μια ταξινόμηση του Έλληνα επιχειρηματία σύμφωνα με την κοινωνική νοοτροπία του κάνει ο Α. Alexander, *Greek Industrialists. An economic and social Analysis*, (εκδ. ΕΚΚΕ), Αθήνα 1965, σελ. 130 κ.ε.

52. Ο Γ. Κορδάτος αποδίδει την παρακμή του συνεταιρισμού της Θεσσαλικής πόλης Αμπελάκια στον νομιτισμό και στην επιδεικτική πολυτέλεια των μεγάλων βιομηχανιών. Γ. Κορδάτος, *Τα Αμπελάκια και ο μύθος για τον συνεταιρισμό τους*, Αθήνα 1973, σελ. 130 κ.ε. Βλ. επίσης Β. Φίλιας, *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα. Η νόθα αστικοποίηση 1880-1964*, Αθήνα 1974, σελ. 28.

53. Weber, ό.π., σελ. 55.

54. D. Savramis, "Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen ausserweltlichen Askese", στο *Kölnener Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, τ. 7, 1963, σελ. 347.

55. Μέχρι το τέλος της Βυζαντινής περιόδου η φτώχεια δεν εθεωρείτο κατάσταση ντροπής. Πρβλ. Δ. Κωνσταντέλος, *Πενία, Κοινωνία και Φιλανθρωπία στον μεταγενέστερο μεσαιωνικό ελληνικό κόσμο*. Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 82.

56. F. Braudel, *Sozialgeschichte des 15-18. Jahrhunderts, Aufbruch zur Weltwirtschaft*, München 1990, σελ. 529. Βλ. επίσης Ν. Μουζέλης, *Νεοελληνική κοινωνία. Όψεις υποανάπτυξης*, 2η εκδ., Αθήνα 1978, σελ. 23.

57. Γιανναράς, ό.π., σελ. 250.
58. N. Nissiotis, *Die Theologie der Östkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, σελ. 169.
59. «Μια μη αντικειμενική ύπαρξη» γράφει ο Marx, «είναι μια μη ύπαρξη... Μια ύπαρξη που δεν είναι το αντικείμενο μιας άλλης ύπαρξης προϋποθέτει έτσι, ότι δεν υπάρχει αντικειμενική ύπαρξη... Αλλά μια μη αντικειμενική ύπαρξη δεν είναι παρά μόνο μια μη πραγματική, μη αισθητή σκέψη, δηλαδή μόνο μια νοητή ύπαρξη, μία ύπαρξη αφαίρεσης», K. Marx, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, μετάφρ. Μπ. Γραμμένου, Αθήνα 1975, σελ. 182.
60. Savramis, ό.π., σελ. 347.
61. Στο ίδιο, σελ. 342.
62. «Δεν είναι δυνατόν να ξαναγυρίσουμε στον τύπο της αγροτικής κοινωνίας» έγραφε ο Χ. Γιανναράς, *Η Ελευθερία του Έθους*, Αθήνα 1970, σελ. 206 «για να ζήσουμε την ασκητική παράδοση της εκκλησίας».
63. Πρβλ. Ν. Σαρρής, *Φιλοσοφία της κοινωνίας και της πολιτείας, Πατερική ορθοδοξία και βυζαντινή σκέψη*, τομ. 2, τ. Α', Αθήνα 1985, σελ. 171.
64. Αντίθετα ο T. Stoianovich, διακρίνει στην τακτική του Πατριαρχείου στη διάρκεια της Τουρκοκρατίας να επιδοκιμάζει τις οικονομικές δραστηριότητες των Ελλήνων εμπόρων στοιχεία «λαϊκοποίησής» του. T. Stoianovich, «Ο κατακτητής ορθόδοξος βαλκάνιος έμπορος», στο Σ. Ασδραγάς (επιμ.): *Η οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών (15ος-19ος αιώνες)*, Αθήνα 1979, σελ. 319.
65. Πρβλ. E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957, σελ. 176.
66. Πρβλ. G. Le Bon, *Ψυχολογία των όχλων*, μετάφρ. Γ. Λιόνη, εκδ. Αναγνωστίδη, σελ. 57.
67. Πρβλ. H. Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* έργα, τομ. 6, Frankfurt 1978, σελ. 138.
68. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα μιας τέτοιας, επιτυχούς μάλιστα, αντίστασης είναι η Αγροτική Ένωση του Alexander Stamboliski στη Βουλγαρία την εποχή του μεσοπολέμου. Η Αγροτική Ένωση, της οποίας η προγραμματική ήταν έντονα χιλιαστική, εναντιωνόταν στην ενσωμάτωση της αγροτικής οικονομίας στην αγορά. Η Αγροτική Ένωση, η οποία διεκήρυττε επίσης την εγκαθίδρυση ενός πρωτόγονου αγροτικού κομμουνισμού βασισμένου στην Zadruga, επιδίωκε από την άλλη την συμμόρφωση της πόλης με το κοινοτικό ήθος. Βλ. G. Haupt, «Karl Kautsky und die Sozialdemokratie Südesteuropas. Korrespondenz 1833-1938», Frankfurt - New York 1986, σελ. 67. Βλ. επίσης Ν. Μουζέλης, «Έλληνες και Βούλγαροι Αγρότες» στο ό.π., σελ. 217 κ.ε.
69. Η μετανάστευση που αποτελεί μια μορφή γεωγραφικής και κοινωνικής κινητικότητας ήταν περισσότερο συνέπεια της ενσωμάτωσης της χώρας στην παγκόσμια αγορά και λιγότερο συνέπεια μιας διαφοροποιημένης αγροτικής οι-

κονομίας. Εκτός τούτου, η έξοδος των αγροτών έγινε σε «εθελοντική» βάση που θεωρητικά άφηνε ανοιχτό το δρόμο της επιστροφής. Πρβλ. Τσουκαλάς, ό.π., σελ. 146.

70. Πρβλ. E. Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991, σελ. 204.

71. Πρβλ. Θ. Λίποβατς, "Τα διφορούμενα του εθνικισμού", στο π. Διαβάζω, τ. 322, 1993, σελ. 57. Επίσης του ίδιου, "Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός: Δυο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας", στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τ. 2, 1993, σελ. 47.

72. Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα 1991, σελ. 148 κ.ε.

73. Πρβλ. J.K. Campbell, "The Kindred in a Greek Mountain Community", στο: J. Pitt - Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen*, Paris 1963, σελ. 77.

74. Πρβλ. Νιτσιάκος, ό.π., σελ. 49.

75. Πρβλ. W. Puchner, *Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makryjannis*, στο: *Südost-Forschungen*, τ. 34, 1975, σελ. 174.

76. Μ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση*, Αθήνα 1984, σελ. 55. Βλ. επίσης και G. Balandier, *Πολιτική Ανθρωπολογία*, Αθήνα 1990, σελ. 121 κ.ε.

77. Πρβλ. Puchner, ό.π., σελ. 186.

78. Πρβλ. Π. Αλεξάκης, *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Αθήνα 1980, σελ. 77.

79. Βλ. επίσης Λίποβατς, *Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός*, ό.π., σελ. 38.

80. Ο «όρος» είναι παρμένος από το άρθρο το Θ. Παπαδόπουλου, "Κοινωνία των πωλητών και κοινωνία των κολλητών", π. *Τετράδια Πολιτικού Διαλόγου Έρευνας και Κριτικής*, τ. 17/18, 1987, σελ. 39, που από μια άλλη προβληματική δίνει το κοινωνικό πλάτος και μήκος της νεοελληνικής κοινωνίας.

81. Πρβλ. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973, σελ. 13.

82. Αντίθετα ο Ν. Μόσχος, "Ο ορθόδοξος Χριστιανισμός ως πτυχή της νεοελληνικής πολιτικής κουλτούρας: κριτικές παρατηρήσεις", στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τ. 4, 1994, σελ. 131 και σελ. 134 υποστηρίζει πως ο μοναχισμός ενσάρκωσε σ' αντιδιαστολή με τη «φυγή στην έρημο» μια «νέα» κοινωνική ηθική.

83. Πρβλ. Eisenstadt, ό.π., σελ. 220.

84. Βλ. Σαρρής, ό.π., σελ. 32.

85. Εύγλωττο της καθετότητας αυτής της σχέσης στην Ορθοδοξία είναι οι συχνοί διάλογοι του στρατηγού Μακρυγιάννη με το θεό. Εκεί ο θεός είναι το υποστασιοποιημένο μέσο για να επικοινωνήσει ο Μακρυγιάννης με τον εαυτό του και τους φυσικούς αδερφούς του. Βλ. Απο-

*μνημονεύματα του στρατηγού Ιωάννη Μακρυγιάννη* (Επιμ. πρόλογος) Γιάννη Βλαχογιάνη, εκδ. Κοσμοδάκη.

86. «... Και εγώ αν σας απατήσω, ας δώσω λόγον εις τον Θεόν», (λέει ο Μακρυγιάννης, ό.π., σελ. 419 στους συντρόφους του), απέναντι στον οποίο και αισθάνεται υπόλογος. Έτσι η κοινοτική αντίληψη για την κοινωνία του Μακρυγιάννη από τη μιά και οι αναξιοπίστοι εξωκοινοτικοί θεσμοί από την άλλη, αναγάγουν το θεό σε μοναδικό κριτή των ανθρωπίνων πράξεων. Μόνο που η λογοδοσία απέναντι στο θεό όπως και η κρίση του δεν έχουν κανένα πρακτικό αντίκτυπο που να ρυθμίζει και να δεσμεύει τις διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων. Βλ. για το πρόβλημα της αξιολογίας σε σχέση με την προβληματική μας Λίποβατς, *Τα διφορούμενα του εθνικισμού*, ό.π., σελ. 56 κ.ε.

87. Πρβλ. Nissiotis, ό.π., σελ. 169.

88. Πρβλ. Benz, ό.π., σελ. 128.

89. Ο E.J. Hobsbawh κατατάσσει αυτά τα κινήματα στις προπολιτικές μορφές κοινωνικής διαμαρτυρίας. Βλ. E.J. Hobsbawh, "Sozialrebelln. Archaische Sozialbewegungen" im 19. und 20. Jahrhundert, Neuwied 1971.

90. Το «Bespopovstvo» επιδίωκε σαν ιδέα και σαν κίνημα μια κοινότητα δίχως ιερείς και μια εκκλησία χωρίς οργάνωση. Ν. Μπερντιάεβ, *Ο χριστιανισμός και το πρόβλημα του κομμουνισμού*, Αθήνα 1977 εκδ. Σιδέρης, σελ. 115. Επίσης Buss, ό.π., σελ. 58.

91. Βλ. Buss, ό.π., σελ. 54, σελ. 56, σελ. 76, σελ. 84 και σελ. 97.

92. Βλ. Θ. Καλαφάτης, "Θρησκευτικότητα και κοινωνική διαμαρτυρία: οι οπαδοί του Απόστολου Μαρκάκη στην βορειοδυτική Πελοπόννησο (1890-1900)", στο: *Τα Ιστορικά*, τ. 18/1993, σελ. 140 κ.ε.

93. Σε ένα γράμμα του στον K. Marx, ο P. Tkatschow γράφει: «Ο λαός μας... είναι στην μεγάλη του πλειοψηφία διαποτισμένος από τις αρχές της κομμουνιστικής ιδιοκτησίας, αυτός είναι... από ένστικτο και από παράδοση προσανατολισμένος κομμουνιστικά εννοώντας ότι η μετάβαση στην κομμουνιστική (αταξική) κοινωνία ήταν στη Ρωσία εφικτή χωρίς καπιταλιστική ανάπτυξη. Βλ. Γράμμα του P. Tskatsschow, στο *MEW*, τομ. 18, σελ. 562.

94. Βλ. Ι. Δραγούμη, *Όσοι ζωντανόί*, εκδ. Πέλλα, σελ. 155.

95. Βλ. Γ. Λεονταρίτης, "Εθνικισμός και διεθνισμός: Πολιτική ιδεολογία", στο: Δ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός και ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της ελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα 1983, σελ. 30 κ.ε.

96. Βλ. G. Veloudis, "J. Ph. Fallmerayer und der neugriechische Historismus", στο *Südost-Forschungen*, 29, 1970, σελ. 81 κ.ε.

97. Όπως διαπιστώνει ο B. Moore, εκεί που οι μηχανισμοί της αγοράς άρχισαν να υποσκάπτουν τα θεμέλια της παραδοσιακής κοινωνικής τάξης, αναπτύσσεται από τα συντηρητικά στοιχεία της κοινωνίας μια ρητορική που εκθειάζει τον ρόλο των αγροτών σαν στυλοβάτες της κοινωνίας. Βλ. B. Moore, "Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie", 21,

εκδ., Frankfurt 1987, σελ. 561. Για τον A. Mitscherlich και την M. Mitscherlich, "Die Unfähigkeit zu trauen", 21, εκδ., München 1990, σελ. 225, η επιταχυνόμενη παλινδρόμηση που εκβάλλει στην προβιομηχανική εποχή, ανασύροντας από το ιστορικό παρελθόν αξίες και αυθεντίες που έχουν αποτυπωθεί νοσταλγικά στο ανθρώπινο υποσυνείδητο. σελ. 97.

98. Γράφοντας ο M. Vitti, *Η γενιά του τριάντα. Ιδεολογία και μορφή*, Αθήνα 1984, σελ. 201, για «βυζαντινό αντιφραγκισμό» αναφέρεται στους λογοτέχνες (κύρια ποιητές) αυτής της περιόδου. Εμείς πιστεύουμε πως μπορούμε να μεταφέρουμε αυτόν τον χαρακτηρισμό και στους κοινοτιστές που ωθούμενοι από τα ίδια εθνοκεντρικά κίνητρα και εν αμύνη ευρισκόμενοι οραματιζόταν μια ελληνοπαγή κοινοτική κοινωνία. Βλ. επίσης Δ. Τσιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στον Μεσοπόλεμο*, Αθήνα 1989, σελ. 14.

99. Βλ. Ν. Πανταζόπουλος, "Ο Κωνσταντίνος Δ. Καραβίδας και ο σχεδιασμός της κοινοτικής δημοκρατίας", στο: *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 16, 1992, σελ. 13.

100. Κ. Μοσκόφ, "Η πτώση είναι ανάσταση" στο *Αντί*, τ. 239, 1983, σελ. 20.

101. Π. Νέλλας, "Πάντα περιλαβών και ενυποστάσας εαυτώ", στο π. *Αντί*, τ. 239, 1983, σελ. 27.

102. Για μια κριτική επεξεργασία των θέσεων των «Νεορθόδοξων» βλέπε Δ. Κυρτάτας, "Ορθοδοξία: Θεολογική και ιστορική προσέγγιση", στο "Ο Πολίτης", τ. 62, 1983, σελ. 39.

103. Ο όρος «Imagined Community» έχει εισαχθεί και χαρακτηριστεί από τον B. Anderson. Η φανταστική κοινότητα του έθνους υποδηλεί την αδυναμία του υποκειμένου να συλλάβει μή οργανικά, απρόσωπα δηλαδή έξω από τις Face-to-Face σχέσεις, τη σύγχρονη πραγματικότητα. Χωρίς να είναι προέκταση της συγγένειας ή της θρησκείας μοιάζει πολύ μαζί τους όσον αφορά το στοιχείο της αυθυποβολής και της υποστασιοποίησης. Βλ. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983, παντού.

104. Βλ. E.J. Hobsbawm, "Inventing traditions", στο: E.J. Hobsbawm, T. Ranger (επιμ.), *The Invention of traditions*, Cambridge 1983, παντού.

105. Στην Αγγλία για παράδειγμα είναι οι ίδιοι οι θεσμοί της κοινωνίας των πολιτών δηλαδή το Κάιμπριτζ, το BBC, η βασιλική οικογένεια κ.α. που ενσαρκώνουν αυτήν παράδοση. Βλ. Τσιόβας, ό.π., σελ. 13 κ.ε.

106. Πρβλ. Stoianovich, ό.π., σελ. 319.

107. Ο όρος ανήκει στον Μοσκόφ. Βλ. Κ. Μοσκόφ, *Εισαγωγικά στην ιστορία του κινηματος της εργατικής τάξης. Η διαμόρφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης στην Ελλάδα*, 3η εκδ., Αθήνα 1988, σελ. 90.

108. Βλ. Puchner, ό.π., σελ. 183 και Sanders, ό.π., σελ. 265. Μια ανατομία της σχέσης-επαφής του αγρότη με την μάνα γη κάνει ο Μ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Αθήνα 1989, σελ. 84.

109. Ίσως η χαρακτηριστικότερη μεταφυσική φυλετική αντίληψη του Εθνικοσοσιαλισμού για τον γερμανικό λαό και το γερμανικό έθνος που



είναι έντονα επηρεασμένη από την μεταφυσική-οργανική και συνάμα πεσιμιστική ερμηνεία της παγκόσμιας ιστορίας του Ο. Spengler. Για τον Ο. Spengler ο λαός συγκροτείται στη βάση του βιωματικού «Εμείς», ενώ το έθνος στην αποκαλυπτική-βαγκνερική πορεία συνειδητοποίησης του ενσαρκώνεται από μια μεοψηφία. Ο. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, συντομευμένη έκδ., München 1959, σελ. 254-259.

110. Πρβλ. E. Kedourie, *Introduktion, Nationalismus in Asia and Africa*, New York 1970, σελ. 66 κ.ε.

111. Έτσι χαρακτηρίζει ο Tonnies, ό.π., σελ. 20, την μετακίνηση του ατόμου από την Κοινότητα (Gemeinschaft) στην Κοινωνία (Gesellschaft).

112. Με την έννοια ότι έχει επέλθει η διάκριση της ιδιωτικής από τη δημόσια σφαίρα, ότι αυτή έχει κατοχυρωθεί νομικά και ότι η κοινωνική αναπαραγωγή έχει γίνει ιδιωτική υπόθεση των μελών μιας ήδη ιδιωτικοποιημένης κοινωνίας. Πρβλ. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 5, εκδ., Neuwied 1971, σελ. 95.

113. Βλ. επίσης Λίποβατς, ό.π., σελ. 57.

114. Βλ. Berger, ό.π., σελ. 13.

115. Πρβλ. Ν. Ζαχαρόπουλος, *Ιστορία των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας στην Ελλάδα*, τ. Α', Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 66 κ.τ.

116. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, ό.π., σελ. 386.

