

**Είναι ‘νόμιμη’ αυτή η σύγκριση;  
Ανά-στοχασμοί σχετικά με τη συγκριτική μέθοδο  
στη μελέτη των θρησκειών**

**Ρέα Ματσάγγου\***

### **Περίληψη**

Στην παρούσα εργασία με αφορμή την κριτική που έχει δεχθεί η συγκριτική μέθοδος στη μελέτη των θρησκειών και τον διάλογο που αυτή έχει προκαλέσει στην ακαδημαϊκή κοινότητα, αρχικά επιχειρείται μια ανάλυση των δομικών όρων και εννοιών που κρίνονται ως βασικά εργαλεία της μεθόδου. Στη συνέχεια, ορίζονται οι μεθοδολογικές προϋποθέσεις των προτεινόμενων μοντέλων βάσει των οποίων το ερευνώμενο φαινόμενο θα εξετασθεί, ούτως ώστε η συγκριτική θρησκευολογική μελέτη να είναι γόνιμη και αξιόπιστη. Τέλος, υποστηρίζεται η αναγκαιότητα της συγκριτικής μεθόδου στη μελέτη και κατανόηση θρησκευτικών φαινομένων όχι μόνο διαφορετικών θρησκειών, αλλά και στο πλαίσιο μιας και μόνης θρησκείας.

---

<sup>†</sup> Ε.Τ.Ε.Π., Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας- Υπ.Διδάκτωρ, Leiden University

## Εισαγωγή

Τις τελευταίες δεκαετίες υπάρχει στην επιστημονική κοινότητα μια θερμή διαμάχη αναφορικά με την αξιοπιστία της συγκριτικής μεθόδου στη μελέτη των θρησκειών. Η συγκριτική μέθοδος έχει δεχθεί επιθέσεις ιδιαίτερα από μεταμοντέρνους ερευνητές, εξαιτίας της ‘μη-επιστημονικής’ και ‘ύποπτης’ χρήσης της στα προηγούμενα χρόνια. Συγκεκριμένα, κατηγορήθηκε ότι εξυπηρετεί τις ‘πολιτικές’, ‘οικονομικές’ και ‘πολιτισμικές’ ηγεμονίες κάποιων χριστιανικών κρατών, δημιουργώντας μεγαλεπήβολες θεωρίες για την προαγωγή των ιμπεριαλιστικών τους σχεδίων· ότι εμπνέεται από ιεραποστολικά κίνητρα, που αντανακλώνται στην ‘ουσιοκρατική’ χροιά της ‘γλώσσας’ της μεθόδου· ότι υποστηρίζει την εξελικτική κατηγοριοποίηση των πολιτισμών διαχωρίζοντάς τους σε ‘πρωτόγονους’ και ‘προηγμένους’. Η συγκριτική μέθοδος χρεώθηκε αντι-επιστημονικότητα, ότι προάγει στατικά μοντέλα εξάγοντας τα φαινόμενα από το πλαίσιο τους· ότι κάνει ανεδραφικές και αφηρημένες γενικεύσεις καταργώντας τις διαφορές ανάμεσα σε πολιτισμούς και θρησκείες, μηδενίζοντας έτσι την ιδιαιτερότητα και μοναδικότητά τους. Για τους μεταμοντέρνους κάθε εγχείρημα σύγκρισης διαφορετικών *θρησκευτικών γλωσσών* είναι μάταιο, γιατί φαινόμενα που ανήκουν σε διαφορετικά θρησκευτικά πλαίσια, είναι εξ’ ορισμού άσχετα μεταξύ τους.

Με αφορμή την παραπάνω κριτική, ξεκίνησε ένας διάλογος στην ακαδημαϊκή κοινότητα, ο οποίος αποδείχθηκε καρποφόρος, καθώς προήγαγε μια προχωρημένη θεωρητική αναζήτηση και έθεσε μια σειρά ερωτημάτων όπως: Μπορούμε να κάνουμε γενικεύσεις και να εξάγουμε *καθολικές έννοιες (universals/καθόλου)* ή πρέπει να εστιάζουμε μόνο στο *ειδικό*; Τι είναι τελικά τα *universals*, και με ποια έννοια τα χρειαζόμαστε; Είναι δυνατόν να εστιάζουμε ταυτόχρονα και στις ομοιότητες και στις διαφορές όταν συγκρίνουμε θρησκευτικά φαινόμενα; Μπορούμε να συγκρίνουμε έξω από ένα δεδομένο πλαίσιο, και τι σημαίνει πλαίσιο; Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στο γένος και τα είδη; και που να εστιάζουμε; Τι ερευνούμε; αιτίες ή λόγους; Ποια οπτική γωνία πρέπει να αναζητηθεί και εκφραστεί; του μετόχου/μυημένου/πιστού (*insider*) ή του παρατηρητή/επιστήμονα (*outsider*); Ποιος τύπος μοντέλου είναι προτιμότερος για μια σύγκριση: ένα δομικό/στατικό ή ένα δυναμικό και ιστορικό μοντέλο; Ποια μέθοδος είναι η καταλληλότερη; περιγραφή, εξήγηση ή ερμηνεία; Μπορεί, τέλος, η συγκριτική μέθοδος να θεωρηθεί επιστημονική;

Για να απαντήσω στα παραπάνω ερωτήματα, πρώτα, θα φωτίσω περισσότερο μερικές από τις δομικές έννοιες και τους βασικούς όρους που είναι κρίσιμοι για τη συγκριτική

μέθοδο. Στη συνέχεια, θα εξηγήσω, γιατί η σύγκριση ως μέθοδος είναι ταυτόχρονα και αναπόφευκτη και συναρπαστική. Πέρα, όμως, από τις όποιες απαντήσεις επιχειρήσω να δώσω, απώτερος στόχος της εργασίας είναι να θέσω μια προβληματική που θα εγείρει νέα ερωτήματα. Όπως το θέτει ο Strenski (2003: 169), ‘είναι καλύτερο να γνωρίζεις κανείς κάποιες ερωτήσεις παρά όλες τις απαντήσεις’, ή με τα λόγια του Freidenreich (2004: 92): ‘οι πιο επιτυχημένες συγκρίσεις είναι συχνά αυτές που εγείρουν ερωτήματα παρά που επιχειρούν να τα απαντήσουν’.

## 1. *Universals/καθόλου*

Οι γνωστές από τη φιλοσοφία *γενικές/καθολικές έννοιες* (universals)<sup>1</sup> είναι στενά συνδεδεμένες με τη φύση της συγκριτικής μεθόδου και το ερώτημα της αξιοπιστίας της. Συγκεκριμένα, το ερώτημα που τίθεται είναι, εάν υπάρχουν ομοιότητες μεταξύ των θρησκειών, παραδοχή η οποία μας επιτρέπει να κάνουμε κάποιες γενικεύσεις. Ο μεταμοντερνισμός, εμμένοντας στη μοναδικότητα κάθε φαινομένου, απορρίπτει τις γενικεύσεις και κατά συνέπεια τη δημιουργία *καθολικών εννοιών*. Για τους μεταμοντέρνους, ‘οι γενικεύσεις εξαφανίζουν την ιδιαιτερότητα των ειδικών που επισωρεύουν’ (Geertz, 1973: 25· Segal 2001: 343)· οι γενικεύσεις και τα *καθόλου* είναι, καθώς λένε, αν όχι επικίνδυνα, κενές περιεχομένου κοινοτοπίες, περιττές στην ακαδημαϊκή έρευνα (Geertz, 1995: 23· Segal, 2001: 342-343). Σε κάποιες ακραίες περιπτώσεις, ο μεταμοντερνισμός απορρίπτει ακόμη και θεμελιώδεις για τη μελέτη των θρησκειών *γενικές έννοιες*, όπως τον όρο θρησκεία. Σύμφωνα με τον J. Smith (1988: xi), ‘η έννοια θρησκεία δεν υπάρχει ... Η θρησκεία είναι δημιούργημα των επιστημόνων οι οποίοι με τη φαντασία τους συγκρίνουν και γενικεύουν... η θρησκεία δεν υπάρχει ως ανεξάρτητη οντότητα έξω από την ακαδημαϊκή κοινότητα’.

Στο αντίθετο άκρο, κάποιοι ερευνητές θεωρούν ότι τα *καθόλου* υπάρχουν ως οντότητες που πρέπει να ανακαλυφθούν. Όπως παρατηρεί ο Segal (2006: 157-171), αυτή η ουσιοκρατική κατανόηση της έννοιας των *καθόλου*, έφερε τους μεταμοντέρνους σε τέτοια σύγχυση ώστε να ταυτίζουν την *καθολικότητα* με την *ουσία* και την *καθολικότητα* των ορισμών με την *καθολικότητα* της ουσίας. Η ουσία, όμως, είναι μια μεταφυσική έννοια, ενώ τα *καθόλου* είναι επιστημονικά εργαλεία, που σημαίνει ότι ένας ορισμός της θρησκείας ως *universal* δεν υποδηλώνει ότι η θρησκεία είναι *universal*. Όπως είναι σφάλμα να απορρίπτουμε τα *καθόλου*, είναι εξίσου λάθος να λέμε ότι αυτά υπάρχουν ως αντικείμενα/οντότητες. Σύμφωνα με τον Jensen (2001: 247), είναι λάθος κατηγορία (Αριστοτελική) να υποστασιάζουμε τα *universals*. Τα *universals* είναι έννοιες τις οποίες

επινοεί ο άνθρωπος για να κατανοήσει τον κόσμο. Δεν γνωρίζουμε τα πράγματα καθ' αυτά, αλλά τα πράγματα είναι 'παρόντα' διαμέσου των ιδιοτήτων που τους αποδίδουμε και της αντίστοιχης κατηγοριοποίησης/ταξινόμησής τους σύμφωνα με τις γενικεύσεις, τις έννοιες και τους ορισμούς που δίνουμε. Τα universals δεν είναι οντότητες αλλά κατηγορήματα και ιδιότητες. Το γεγονός ότι μερικές γλώσσες δεν έχουν συγκεκριμένους όρους για να εκφράσουν κάποιες έννοιες (π.χ. θρησκεία), δεν σημαίνει ότι οι έννοιες αυτές, δεν υπάρχουν στους αντίστοιχους πολιτισμούς<sup>2</sup>.

Για να διαφωτίσω περεταίρω τη σημασία που έχουν τα universals στη μελέτη των θρησκειών, θα χρησιμοποιήσω την διάκριση που κάνει ο Jensen (2001: 243, 259-262) ανάμεσα σε *emic* και *etic* universals, -αμφότερα επιστημονικά εργαλεία. Τα *emic* universals είναι έννοιες/μοντέλα που αναπαριστούν τον τρόπο που είναι δομημένες οι θρησκείες. Κατανοούνται ως ένα σύστημα που εκφράζει μια συγκεκριμένη θέαση του κόσμου και εκφράζεται μετέχοντας σε ένα συγκεκριμένο γλωσσικό παιχνίδι (*language game*)<sup>3</sup>. Κάποια από αυτά 'έρχονται' με γραφική και άλλα με αφηγηματική μορφή. Τα *etic* universals είναι οι έννοιες/μοντέλα τα οποία χρησιμοποιεί ο επιστήμονας των θρησκειών ώστε: α) να επεξεργαστεί, εξηγήσει, ερμηνεύσει τα *emic* universals, και β) να επικοινωνήσει, βάσει ενός κώδικα, με την υπόλοιπη επιστημονική κοινότητα. Σημαντικό είναι να επισημανθεί, τονίζει ο Jensen (2003: 209-216), ότι οι ερευνώμενες θρησκείες δεν απειλούνται όταν οι αναπαραστάσεις τους (*emic* universals) εξετάζονται μέσα από *etic* μοντέλα. Ο ερευνητής δουλεύει με νοητικά εργαλεία και όχι με πραγματικότητες. Όπως το έθεσε ο Smith (1993: 289-300) έχουμε να κάνουμε με γεωγραφικούς χάρτες και όχι με γεωγραφικές περιφέρειες/εδάφη.

## 2. Ομοιότητες-Διαφορές

Ένα ζήτημα αλληλένδετο με τα *universals* και τη νομιμότητα των γενικεύσεων είναι το θέμα των ομοιοτήτων και διαφορών. Ο μεταμοντερνισμός σε αντίθεση με το μοντερνισμό που ισχυρίζεται ότι 'τίποτε το ανθρώπινο δεν είναι άγνωστο σε μένα', υποστηρίζει, εμμένοντας στο διαφορετικό, ότι 'καθελί το ανθρώπινο είναι ξένο σε μένα', για να μη πούμε, 'μη ανθρώπινο καθόλου' (Doniger 2000: 72· Patton K. & Ray 2000: 1-19). Δεδομένων αυτών των προϋποθέσεων, η συγκριτική μέθοδος κατηγορήθηκε από το μεταμοντερνισμό ότι επινοεί φανταστικές ομοιότητες, αγνοώντας τις πραγματικές διαφορές· ότι στην καλύτερη των περιπτώσεων δίνει έμφαση στις ομοιότητες, ενώ στην χειρότερη συγχέει την ομοιότητα με

την ταυτότητα και απορρίπτει τη διαφορά. Κατηγορήθηκε, επίσης, ότι σκοπίμως εστιάζει σε ομοιότητες, τις οποίες ερμηνεύει/εξηγεί με θεωρίες επίδρασης/επιρροής/δανείων μιας θρησκείας σε άλλες, θεωρίες που συνήθως υποστηρίζονται από μια ρατσιστική ατζέντα που στοχεύει να κατηγοριοποιήσει τις θρησκείες και τους πολιτισμούς σε ‘ανώτερους’ και ‘κατώτερους’.

Θα μπορούσε όμως κάποιος να ισχυρισθεί, από την άλλη πλευρά, ότι και η μονολιθική προσήλωση στις διαφορές υποκινείται από φονταμελιστική ατζέντα, δηλαδή, από την πεποίθηση στην υπεροχή μιας παράδοσης. Σε κάθε περίπτωση, δεν είναι λογικό να υποστηρίζεται ότι τίποτε δεν είναι όμοιο και τίποτε δεν μπορεί να συγκριθεί επειδή το καθετί είναι μοναδικό και ιδιαίτερο. Θα ήταν ορθότερο να πούμε ότι ταυτόχρονα τα πάντα είναι όμοια, από τη στιγμή που *υπάρχουν*, και ανόμοια καθώς υπάρχουν ως ετερότητες. Τα πράγματα που συγκρίνουμε, είναι μεταξύ τους όμοια σε κάποιο βαθμό, και ανόμοια σε κάποιον άλλο. Στην πραγματικότητα, σε μια σύγκριση, τόσο οι ομοιότητες όσο και οι διαφορές είναι αναπόφευκτες. Ακόμη και εάν κάποιος αναζητούσε μόνο ομοιότητες, θα τις έβρισκε αφού θα είχε ερευνήσει και τις διαφορές. Ο Segal (2001: 349) θεωρώντας ότι στην έρευνα οι ομοιότητες είναι πιο ενδιαφέρουσες, υποστηρίζει ότι ενώ η συγκριτική μέθοδος εξετάζει και τα δύο, από τη φύση της αναζητά ομοιότητες και βρίσκει διαφορές όταν οι ομοιότητες εκλείπουν. Θα έλεγα μάλλον, ότι ενώ οι ομοιότητες είναι το σημείο εκκίνησης, το κίνητρο, τόσο οι ομοιότητες όσο και οι διαφορές είναι σημαντικές γιατί κάθε κατηγορία φωτίζεται περισσότερο σε σχέση με την άλλη. Το να βρίσκει κανείς το όμοιο στο διαφορετικό είναι αλήθεια συναρπαστικό. Στη συνέχεια όμως, με βάση το κοινό τους έδαφος μπορεί κανείς να διακρίνει την ιδιαιτερότητα και τη μοναδικότητα του καθενός καλύτερα. Και είναι ακριβώς αυτή η ιδιαιτερότητα παρόλη την ομοιότητα που είναι γοητευτική. Με τα λόγια του Poole, ‘εάν η ομοιότητα κάνει τη σύγκριση δυνατή, η διαφορά την κάνει ενδιαφέρουσα’ (Poole σε Paden 1996: 9-10).

Στην πραγματικότητα, η ερώτηση ‘τι είναι περισσότερο ενδιαφέρον’ εξαρτάται από τα ιδιαίτερα ενδιαφέροντα του ερευνητή και από τις πτυχές που επιλέγει να φωτίσει. Σε κάθε περίπτωση, εκείνο που χρειάζεται ο ερευνητής είναι μια θεωρία με συνοχή που θα υποστηρίζει με συνέπεια την οπτική και τις υποθέσεις του, αποφεύγοντας τις παρακάτω παγίδες του παρελθόντος: α) Οι ομοιότητες μπορούν να αντανακλούν μια ιστορική, πολιτισμική ή δομική σχέση, αλλά δεν υποδηλώνουν ταυτότητα. β) Οι διαφορές μπορεί να αντανακλούν το διαφορετικό πολιτισμικό/ιστορικό πλαίσιο, αλλά η αξιολόγηση και διαβάθμιση του ‘διαφορετικού’ όχι μόνο δεν είναι επιστημονικά θεμιτή, αλλά επιπλέον στερείται χρησιμότητας (Freidenreich 2004: 82-99).

### 3. Το πλαίσιο

Η συγκριτική μέθοδος κατηγορήθηκε ότι εξετάζει τα θρησκευτικά φαινόμενα έξω από το θρησκευτικό, πολιτισμικό, ιστορικό τους πλαίσιο, ή, στην καλύτερη περίπτωση, ότι δίνει ανεπαρκή προσοχή σε αυτό. Δεν υπάρχει αμφιβολία, ότι για να είναι μια σύγκριση γόνιμη, δεν μπορεί και δεν πρέπει να αποσπά ένα φαινόμενο από το πλαίσιο του, γιατί έτσι το αποστερεί από την ιδιαιτερότητά του. Γι' αυτό, σε κάθε συγκριτική μελέτη, πριν από τη σύγκριση, είναι αναγκαίο, κάθε θρησκευτικό φαινόμενο να κατανοηθεί ξεχωριστά μέσα στο ιδιαίτερο πολιτισμικο-θρησκευτικό του πλαίσιο και στη συνέχεια να ακολουθήσει η διαθρησκειακή συγκριτική ανάλυση. Από την άλλη πλευρά όμως, και η μονοσήμαντη προσκόλληση στο πλαίσιο υποδηλώνει φονταμενταλισμό (η θρησκεία/παράδοση μας δεν συγκρίνεται), ή ακόμη και ολοκληρωτισμό ενάντιο στην ποικιλία εντός ενός και του αυτού πλαισίου (Herman 2000: 96-97).

Τι όμως εννοούμε ακριβώς όταν μιλάμε για πλαίσιο στη μελέτη/συγκριτική μελέτη των θρησκειών; Στη συνέχεια θα φωτίσω κάποιες από τις διαστάσεις του πλαισίου και θα επισημάνω μερικές πιθανές παγίδες τις οποίες ο θρησκευτολόγος θα πρέπει να έχει πάντα κατά νου.

*Το θρησκευτικό πλαίσιο, και συγκεκριμένα, η σύγκριση των διαφορετικών θρησκευτικών πλαισίων στα οποία απαντάται το υπό έρευνα θρησκευτικό φαινόμενο:* Σύγκριση δεν σημαίνει μια απλή παράθεση διαφορετικών πλαισίων. Η σύγκριση στοχεύει μέσα από τη σύνθεση των διαφορετικών πλαισίων, να μας παρέχει καινούργια γνώση και πληροφορία για το καθένα πλαίσιο ξεχωριστά (Herman 2000: 93). Επιπλέον, η σύνθεση δεν είναι μόνο δυνατή και 'νόμιμη', αλλά μια αναγκαιότητα που επιβάλλεται από τους ακόλουθους λόγους: α) τα θρησκευτικά περιβάλλοντα δεν είναι απομονωμένα, αλλά βρίσκονται σε διαρκή αλληλεπίδραση μεταξύ τους και συχνά διασυνδέονται σε εντυπωσιακά απρόσμενο βαθμό (Herman 2000: 96-97· Smith, H. 2000: 172-181), β) ακόμη και πλαίσια που δε σχετίζονται στο χωρόχρονο μπορεί να ανήκουν σε ένα ευρύτερο κοινό πολιτισμικό πλαίσιο (π.χ. ανάλογη θέαση του κόσμου/κοσμοθεωρία, παράλληλος τύπος θρησκευτικότητας).

*Το ευρύτερο πολιτισμικό πλαίσιο του υπό εξέταση φαινομένου και οι σχέσεις του με το αντίστοιχο θρησκευτικό πλαίσιο:* Όπως η άποψη που δίνει υπερβολική έμφαση στο κοινωνικο-πολιτισμικό πλαίσιο και θεωρεί τη θρησκεία ως πρόσχημα ενός μεταμφιεσμένου κοινωνικού φαινομένου<sup>4</sup>, είναι προβληματική, έτσι είναι άστοχη και η αποσύνδεση της θρησκείας από το

ευρύτερο πολιτισμικό πλαίσιο. Το θρησκευτικό και το κοινωνικό πλαίσιο αλληλοσυνδέονται και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Αποκωδικοποιώντας θρησκευτικά σύμβολα και συμπεριφορές δεν αποκαλύπτονται μόνο θρησκευτικές αλλά και κοινωνικο-πολιτισμικές ρίζες, σημαίνοντα και παράμετροι. Όπως το θέτει ο Jensen, συμφωνώντας με την προβληματική του Godlove (2003: 420-423), η επιστημολογία των θρησκειών είναι μια πολιτισμική γραμματική, ένα εναλλακτικό σύστημα πράξης και σκέψης που εξαρτάται από ήδη υπάρχουσες και αποδεκτές κοινωνικά έννοιες.

*Το διευρυμένο/συναφειακό πλαίσιο και ο επαναπροσδιορισμός του υπό εξέταση θρησκευτικού φαινομένου:* Ύστερα από το φωτισμό των διαφορετικών πλευρών ενός θρησκευτικού φαινομένου μέσα από την εξέταση των σχέσεών του με τις αντίστοιχες παραλλαγές του σε άλλες θρησκείες και τα κοινωνικο-πολιτισμικά δεδομένα του ευρύτερου πλαισίου, είναι αναγκαία μια επανατοποθέτησή του εντός ενός νέου διευρυμένου πλαισίου. Η σύγκριση είναι σαν μια *μεταφορά*, μια διευθέτηση εκ νέου, των πραγμάτων που παίρνουμε από ένα πλαίσιο και μεταφέρουμε σε ένα άλλο (Jensen 2003: 448). Σε μεθοδολογικό επίπεδο, θεωρώ σημαντικό να τονίσω ότι, για να αποφευχθεί αυτό που ο Herman (2000: 92-98) ονομάζει *συναφειακή ψευδαίσθηση*, ο θρησκευτολόγος πρέπει να έχει συνέχεια υπόψη του πως δεν εργάζεται με πραγματικότητες αλλά με νοητικά εργαλεία. Με τα λόγια που ο Jensen (2003: 435) απαντά στον Smith, ‘είναι προφανές ότι συγκρίνουμε γεωγραφικούς χάρτες και όχι γεωγραφικές περιφέρειες/εδάφη’.

Μια άλλη διάσταση του πλαισίου, είναι το γένος. Μια συγκριτική μελέτη θα μπορούσε να εστιάσει περισσότερο στη σχέση μεταξύ γένους και ειδών από ότι στις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών ειδών (παραλλαγές του φαινομένου σε διάφορες θρησκείες). Αυτή η οπτική έχει ως στόχο να υπογραμμίσει το κοινό θέμα που συνιστά την κατηγορία, και φωτίζοντας την κοινή φόρμα να φέρει στην επιφάνεια την άδηλη δομή της και να αποκωδικοποιήσει το ιδιαίτερο νόημα/περιεχόμενο που βρίσκεται σε αυτή (Levi Strauss 1963: 229). Το νόημα της δομής, εδώ, είναι ο νεολογισμός του Levi-Strauss, δηλαδή δεν αφορά στη δομή των κοινωνικών/θρησκευτικών κατασκευών και εννοιών, αλλά στην υποκείμενη σε αυτά αρχή που παράγει/υπαγορεύει αυτή τη δομή (Bloch, 1975: 323-325). Καθώς μας λέει ο Jensen (2000: 330), ‘αυτό που ισχυρίζεται ο στρουκτουραλισμός, είναι, πως όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με ανθρώπινες πολιτισμικές κατασκευές, μια τάξη/δομή είναι παρούσα, όχι τυχαία, αλλά ως προϋπόθεση της ανθρώπινης γλώσσας, γνωστικής λειτουργίας, και κοινωνικότητας’. Πλεονεκτήματα αυτής της εστίασης είναι πως η ανασύσταση του γένους: α) ρίχνει φως σε όλη την κατηγορία/τάξη, ακόμη και σε εκδοχές που δεν ερευνώνται/μελετώνται, β) δίνει τη δυνατότητα να επανατοποθετήσουμε τις

παραλλαγές/διαφορετικές εκδοχές του υπό εξέταση φαινομένου σε ένα πιο σύνθετο πλαίσιο, αφού αναδεικνύονται ως μέρη ενός συστήματος (Freidenreich 2004: 87-91). Σε κάθε περίπτωση πάντως, ένα θρησκευτικό φαινόμενο κατανοείται πληρέστερα μέσα από την εστίαση και στο γένος και το είδος. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του επιστήμονα είναι που θα καθορίσει το βαθμό στον οποίο θα επιλέξει να φωτίσει περισσότερο την μια ή την άλλη σκοπιά.

#### **4. ‘Πολιτικές’, αποικιοκρατία, εξελικτική, ουσιολογική και ‘δημιουργία θρησκευτικών κόσμων’**

Η συγκριτική μέθοδος έχει κατηγορηθεί ότι προωθώντας θεωρίες όπως η εξελικτική (evolutionism) και η ουσιολογική (essentialism), παρείχε σε σκοτεινές πολιτικές σκοπιμότητες το θεωρητικό υπόβαθρο για τον αποικιοκρατικό και ιμπεριαλιστικό επεκτατισμό τους. Η δημιουργία θεωριών/ιδεών -ιδιαίτερα των ‘μεγάλων’- χρησιμοποιήθηκε σύμφωνα με το μεταμοντερνισμό ως πολιτικό εργαλείο, ενώ η ανάπτυξη εξελικτικών σχημάτων που κατατάσσουν, συγκρίνουν, διαβαθμίζουν και αξιολογούν θεματικά παράλληλα ως ανώτερα ή κατώτερα, καταλογίζεται ως πολιτική πράξη που στοχεύει στην κυριαρχία -πνευματική και όχι μόνο- επί των εκάστοτε ‘ιθαγενών’ (Eilberg-Schwartz, H., 1990: 7-8· McCutcheon, R., 1997: 13· Clifford & Marcus, 1986: passim). Οι μεταμοντέρνοι υποστηρίζουν πως η αποικιοκρατία -η διανοητική- ενδιατρίβει ακόμη στην ακαδημαϊκή κοινότητα, απηχώντας παλιές κακές πρακτικές γιατί: α) οι συγκριτικοί θρησκευτολόγοι αποκόπτουν τα θρησκευτικά φαινόμενα από το κοινωνικό τους πλαίσιο και τα μεταφυτεύουν σε δικούς τους νοησιαρχικούς κόσμους και β) ειδήμονες θεωρούνται, αντί των πιστών, οι ερευνητές/επιστήμονες (Segal, 2001: 345-347).

Ο Ray (Patton & Ray 2000: 7), αντικρούοντας τις παραπάνω αιτιάσεις, υποστηρίζει ότι η κριτική που δέχθηκαν οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι του 19<sup>ου</sup>-20<sup>ου</sup> αιώνα, γνωστοί και ως armchair anthropologists<sup>5</sup> για το λόγο ότι ‘εξερενούσαν’ τις θρησκευτικές πρακτικές των αποικιών των κρατών τους από τις πανεπιστημιακές τους καρέκλες/έδρες, προωθώντας τις αποικιοκρατικές πολιτικές του δυτικό-χριστιανικού κόσμου, οδήγησε το μεταμοντερνισμό σε αυθαίρετα συμπεράσματα περί επιστημολογικής μη-συγκρισιμότητας ανάμεσα στους πολιτισμούς. Κατά τον Segal (2006: 163-4), πρόκειται για μια ακόμη σύγχυση: την ταύτιση των αποτυχημένων θεωριών με όλες τις θεωρίες. Όπως ο Brass (Paul Brass σε Lorenzen 1999: 646) εύστοχα παρατηρεί, για τους μεταμοντέρνους ‘το καθετί ανακαλύφθηκε το 19<sup>ο</sup> αιώνα’· για τον Eaton, ο χρόνος στο μεταμοντερνισμό ορίζεται σε αναφορά με την



αποικιοκρατική περίοδο και είναι ή προ-αποικιοκρατικός, ή αποικιοκρατικός, ή μετα-αποικιοκρατικός (Eaton, R. σε Lorenzen 1999: 654). Σύμφωνα με τον Jensen (2003: 116-121), σε αντίθεση με άλλες επιστήμες για τις οποίες η εξελικτική θεωρία στάθηκε μια συμβολή, το κληροδότημά της στη θρησκειολογία ήταν ότι θα πρέπει να αποφεύγεται. Ο Jensen διευκρινίζει ότι επί της αρχής δεν υπάρχει τίποτε προβληματικό με τις γενεαλογικές και εξελικτικές συγκρίσεις, εάν η εξαγωγή θεωριών είναι απροκατάληπτη, διάφανη και προσεκτική. Το πρόβλημα ξεκινά όταν οι αφητηριακές θεωρητικές παραδοχές είναι προκατειλημμένα σχήματα που αποσκοπούν να ερμηνεύσουν τις τυπολογικές ομοιότητες και αναλογίες ως ομολογίες.

Ως προς τη μομφή της ουσιοκρατίας που χρεώνεται στη συγκριτική μέθοδο, κύριος στόχος των επιθέσεων είναι οι έννοιες του *ιερού* και του *άγιου*, όπως αναπτύχθηκαν από το Mircea Eliade<sup>6</sup> και τον Rudolf Otto<sup>7</sup> αντίστοιχα.

Για την κατανόηση αυτών των εννοιών μέσα από τη θρησκειολογική οπτική, αφητηριακή πρέπει να είναι η παραδοχή του ότι οι θρησκευτικέςπίστεις και πράξεις οργανώνονται γύρω από 'οντότητες' οι οποίες θεωρούνται ιερές, άγιες, υπερφυσικές (αδιάφορο τι είδους, π.χ. θεοί, πνεύματα, πρόγονοι, ήρωες, κ.α.). Για το λόγο αυτό, η έννοια του *ιερού*, δεν μπορεί να εξοβελιστεί από μια θρησκειολογική συζήτηση ως ανακριβής και μη παραγωγική επιστημονικά (Patton K. 2000: 164-169). Αυτό που χρειάζεται να ξεκαθαριστεί είναι ότι στη μελέτη/συγκριτική μελέτη των θρησκειών, το *ιερό* λειτουργεί ως όρος που δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο ο πιστός σχετίζεται μαζί του. Με αυτήν την έννοια, το *ιερό* οριοθετεί μια γκάμα θρησκευτικών συμπεριφορών και δεν αφορά οντολογικές ή μεταφυσικές πραγματικότητες/μεγέθη. Η φύση του *ιερού*, από αυτή τη σκοπιά, συν-σηματίζεται μέσα από τη συμπεριφορά του πιστού απέναντί του και στη συνέχεια αυτή η πολιτισμικά αρθρωμένη φύση του *ιερού* συν-σηματίζει τη θρησκευτική συμπεριφορά (Paden 1996: 6). Ο πιστός διαμορφώνει θρησκευτικά πιστεύω και πρακτικές σε θρησκευτικό σύστημα και αυτό με τη σειρά του διαμορφώνει τον πιστό, επιδρώντας στη συνείδησή του, καθοδηγώντας/καθορίζοντας τη συμπεριφορά του, διαμορφώνοντας την ηθική του.

Ο σκοπός του ερευνητή δεν είναι η αμφισβήτηση ή η επιβεβαίωση των αξιωματικών αληθειών μιας θρησκείας, ούτε η αντιπαράθεσή του με άλλους ερευνητές για τη φύση του *ιερού*. Το ερώτημα εάν η θρησκεία είναι ανθρώπινο δημιούργημα ή θεία αποκάλυψη δεν έχει καμία σημασία για τη συγκριτική θρησκειολογία (Jensen 2003: 251). Οι θρησκείες πρέπει να εξεταστούν ως μορφές συστημάτων συμπεριφοράς δίπλα σε άλλα πολιτισμικά συστήματα. Χρησιμοποιώντας την έννοια των *γλωσσικών παιχνιδιών* (*language games*) του Wittgenstein μπορούμε να ονομάσουμε αυτά τα συστήματα *θρησκευτικούς κόσμους*, όρος/έννοια ο οποίος

είναι μεταφυσικά αθώος. Μέσα από αυτήν την οπτική οι θρησκείες κατανοούνται ως πλήρη προγράμματα που παράγουν ερμηνευτικές κοσμοθεωρίες και πληροφορούν τους πιστούς τους για τον τρόπο που υπάρχουν τα πράγματα, προτείνοντας υποδείγματα ανθρώπινης συμπεριφοράς και δράσης. Οι θρησκείες, ως τέτοια προγράμματα, έχουν μεταξύ τους ορισμένα κοινά σταθερά χαρακτηριστικά: μορφές, φόρμες, ταξινομήσεις, αξιολογήσεις, αξίες, προσανατολισμούς, και παρέχουν το νόημά τους μέσα από κείμενα, σύμβολα, καθολικές έννοιες, αφηγήσεις, μεταφορές, μύθους, θεσμούς. Όλα τα παραπάνω αποτελούν το υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένοι οι *θρησκευτικοί κόσμοι* και με αυτήν την έννοια, δηλαδή, ως κοινωνικο-πολιτισμικά αντικείμενα/υποκείμενα, είναι προσπελάσιμοι και ερμηνεύσιμοι (Jensen 2003: 249-254· Paden 1996: 11-12).

Σχετικό, με τους *θρησκευτικούς κόσμους* και αμφιλεγόμενο ζήτημα στον ακαδημαϊκό διάλογο, είναι το ερώτημα της ταυτότητας των πληροφοριοδοτών/πηγών του θρησκευσιολόγου. Ο παρακάτω διάλογος θυμίζει τη σύγχυση των γλωσσών της Βαβέλ. ‘Δεν είμαστε θρησκευσιολόγοι για να επαναλαμβάνουμε απλά ό,τι οι θρησκείες λένε και πράττουν ή για να ανακατασκευάσουμε τους θρησκευτικούς τους κόσμους, αλλά για να βρούμε δεσμούς μεταξύ τους, για να κάνουμε γενικεύσεις...τα θρησκευτικά φαινόμενα είναι ευρύτερες κοινωνικο-θρησκευτικές κατασκευές...και ο θρησκευσιολόγος (outsider) διακρίνει κοινωνικές νόρμες που ο πιστός (insider) δε μπορεί να δει’, λέει ο Paden (2000: 189). ‘Το σημαντικό είναι να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε εκείνο που οι μύθοι, τα σύμβολα κ.ο.κ., σημαίνουν για τους ανθρώπους που τα δημιούργησαν και τα αναπαράγουν και όχι τι σημαίνουν για εμάς’, απαντά η Doniger (2000: 12). ‘Η ερμηνεία που παραβλέπει τον άμεσα εμπλεκόμενο (insider) είναι αποικιοκρατία και αν δεν κατανοήσουμε τις αξιωματικές αλήθειες των θρησκευτικών παραδόσεων που μελετούμε, πώς στο καλό μπορεί οι περιγραφές μας για το πώς λειτουργούν να είναι αυθεντικές;’ αναρωτιέται η Patton (2000: 166). Σε ποια από τις παραπάνω τοποθετήσεις βρίσκεται η αλήθεια;

Θα απαντήσω σε αυτήν την ερώτηση, κάνοντας τις ακόλουθες παρατηρήσεις:

1) Η άποψη που ήθελε τον πολωτικό διαχωρισμό υποκειμένου-αντικειμένου, έχει πλέον ξεπεραστεί. 2) Η πίστη στην επιστημονική αντικειμενικότητα είναι αφελής· ακόμη και ο πιο εκκοσμηκευμένος (secular) κοινωνικός επιστήμονας αφορμάται από κάποιες ‘δικές του’ προϋποθέσεις/προτάξεις (premises) και απευθύνεται σε ένα συγκεκριμένο κοινό αναγνωστών (Smith W.C. σε Eck 2000: 131-148). 3) Η υποκειμενικότητα δεν είναι ‘μέσα μας’, και επίσης δεν υπάρχει και το ‘εκεί έξω’ (*out there*)· το νόημα ως σημασιολογική (*semantic*) αξία, δεν είναι υποκειμενικό αλλά δι-υποκειμενικό, δηλαδή, δημόσιο, μεταφράσιμο, μήνυμα για όλους

και όχι για μερικούς. Έτσι, δεν πρέπει να γίνεις ο άλλος για να μιλήσεις για τον άλλο (Jensen 2003: 407-453, 418).

Στη μελέτη/συγκριτική μελέτη της θρησκείας, το νόημα δεν βρίσκεται ούτε στο κεφάλι των πιστών, ούτε σε εξατομικευμένες ερμηνείες, αλλά ούτε και στο μυαλό του ερευνητή-μιλώντας με υποκειμενικούς όρους. Ο πάροχος του νοήματος, δηλαδή, ο πληροφοριοδότης/πηγή για τη θρησκεία, είναι ο *καθόλου* ερευνώμενος *θρησκευτικός κόσμος*, ο οποίος παρέχει νόημα μέσα από τα ιερά και καταστατικά του κείμενα, τη γραπτή και προφορική του παράδοση, τους μύθους, τις εικόνες κ.α. Έργο του θρησκευσιολόγου είναι να ερευνήσει το νόημα ενός θρησκευτικού φαινομένου σε ένα συγκεκριμένο σημασιολογικό πλαίσιο/σύμπαν (*religious world*).

## **5. Ιστορική/διαχρονική ή δομική/συγχρονική ανάλυση;**

Ας εξετάσουμε τώρα μια σύγχυση που υπάρχει με την ιστορική διάσταση του πλαισίου. Η Eck (2000: 136-138) τονίζει, ότι, όταν μελετούμε θρησκευτικές παραδόσεις τις μελετούμε σε κίνηση γιατί οι θρησκείες δεν είναι στατικές αλλά δυναμικές σαν ποταμοί, που αλλάζουν μέσα στην ιστορία άλλοτε αργά και σταδιακά, άλλοτε δραματικά και επαναστατικά. Ο Paden (2000: 184-188), χρησιμοποιώντας μια αναλογία, λέει πως, όπως ένα μπολ διαφέρει από το περιεχόμενό του, με ανάλογο τρόπο, η μορφή ενός θρησκευτικού φαινομένου δεν είναι ταυτόσημη με το νόημά/περιεχόμενό του. Σε αντίθετη περίπτωση θα είχαμε ένα στατικό, μη-ιστορικό περιεχόμενο. Το συγκεκριμένο νόημα/περιεχόμενο, τονίζει ο Paden, αποκαλύπτεται μέσα από τη συγκεκριμένη ιστορική υποστασιοποίηση. Το ιστορικό πλαίσιο φωτίζει τις 'εξέχουσες' αξίες, οι οποίες συσκοτίζονται στη γενική και αποστασιοποιημένη μορφή του φαινομένου. Σύμφωνα όμως με τον Jensen (2000: 328-332), είναι άστοχο να λέμε ότι μέθοδοι που εστιάζουν στη μορφή ή στη δομή είναι στατικές και μη-ιστορικές. Τα συγχρονικά και τα διαχρονικά γεγονότα δεν αντιτίθενται μεταξύ τους γιατί δεν είναι δεδομένα/μεγέθη της ίδιας κατηγορίας. Το ερώτημα έχει δυο πλευρές: 'Πώς τα διακριτά μέρη συνδέονται μεταξύ τους και πώς αυτή η σχέση τους μεταμορφώνεται μέσα στο χρόνο κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες'. Έτσι, δομική και ιστορική ανάλυση συνυφαίνονται, γιατί η μεταβολή στο χρόνο και ο ιστορικός μετασχηματισμός κατανοείται ως αλλαγή σε σχέση με κάτι άλλο.

Σε μεθοδολογικό επίπεδο, ο Holdrege (2000: 79-81) ονομάζει τη διαχρονική διάσταση της ανάλυσης, ιστορία ερμηνειών. Το μοντέλο που προτείνει ο Jensen (2003: 108-129 & 440-6, 2004: 52-54, 2000: 330-332) για τη δομική ανάλυση αποτελείται από τέσσερα επίπεδα στα

οποία εξετάζονται αντίστοιχα: η μορφή, η λειτουργία, η δομή και το νόημα του υπό έρευνα θρησκευτικού φαινομένου. Η *μορφή* είναι το αδιαπραγμάτευτο πραγματιστικό επίπεδο της θρησκευτικής συμπεριφοράς, το οποίο σύμφωνα με τον Jensen, σε όρους γλωσσικούς αντιστοιχεί στη φωνητική αξία. Η *λειτουργία* αφορά στην υπάρχουσα σχέση ανάμεσα στα συστατικά μέρη της *μορφής*, δηλαδή, τον τρόπο που συνδέονται, πώς το ένα οδηγεί στο άλλο (π.χ. αιτίες, σκοποί, στόχοι, κίνητρα, προθέσεις, κ.α.). Η *λειτουργία* μπορεί να έχει πολλαπλά επίπεδα ανάλυσης. Ο αριθμός τους είναι ανοιχτός και εξαρτάται από τα ενδιαφέροντα του ερευνητή και τη σκοπιά/σκοπό της έρευνας. Σε γλωσσικούς όρους, η *λειτουργία* αντιστοιχεί στη σύνταξη, δηλαδή, στους κανόνες οι οποίοι ορίζουν τον τρόπο που τα επιμέρους συστατικά της μορφής είναι διευθετημένα και συνδυάζονται σε ένα δεδομένο κόσμο.

Το επόμενο επίπεδο, η *δομή*, είναι το πιο δύσκολο να διακριθεί γιατί είναι κρυμμένο πίσω από τη μορφή και τη λειτουργία. Η *δομή* αναφέρεται στην αρχιτεκτονική των θρησκευτικών κόσμων, κοσμοθεωριών, θεσμών, συμπεριφορών και διαφοροποιείται από τη λειτουργία. Αυτό σημαίνει, ότι η *δομή* δεν είναι η διευθέτηση των πολιτισμικών εννοιών/κατασκευών (αυτό είναι η λειτουργία), αλλά είναι μάλλον μια υποκείμενη αρχή που υπαγορεύει αυτήν την τάξη. Με όρους γλωσσικούς, η *δομή* συνδέεται με την έννοια του λόγου που προϋπάρχει της γλώσσας και είναι προϋπόθεση της. Με αυτήν την έννοια η *δομή* δεν αφορά μόνο τη θρησκευτική σφαίρα αλλά εκτείνεται στην ευρύτερη πολιτισμική, ψυχολογική, γνωστική σφαίρα, γεγονός που συνεπάγεται ότι δεν είναι υποκειμενική αλλά δημόσια, μεταφράσιμη και αποκωδικοποιήσιμη. Αυτή η έννοια της *δομής* είναι η προταθείσα από τον Levi-Strauss. Στο μοντέλο του για την εξήγηση των μύθων, λέξεις κλειδιά της *δομής* του μύθου είναι: οι κώδικες, τα ζεύγη αντιθέσεων και οι μεταμορφώσεις (Levi-Strauss 1963: 206-231).

Τέλος, το *νόημα* στο γλωσσικό επίπεδο είναι η *σημαντική*. Το *νόημα* δεν υπάρχει σε εξατομικευμένα μυαλά (πιστών/insiders), αλλά πριν γίνει 'υποκειμενικό' είναι κοινωνικό και γι αυτό το λόγο, δι-υποκειμενικό, δημόσιο, μεταφράσιμο, προσβάσιμο σε όλους, και γι αυτό συγκρίσιμο. Η ανάδυση της *λειτουργίας* και της *δομής* πίσω από τη *μορφή* παράγει *νόημα*. Πέρα όμως από τη *σημαντική*, υπάρχει και η *αξιολογική* έννοια του νοήματος, δηλ. 'τι έχει αξία σε ένα δεδομένο θρησκευτικό κόσμο' και συνεπακόλουθα 'τι μετρά ως αληθινό/ουσιαστικό σε ένα δεδομένο θρησκευτικό κόσμο'. Μπορούμε να ονομάσουμε αυτή την άποψη του νοήματος *αλήθεια* (alethic level of meaning). Στις θρησκείες αυτή η οπτική του νοήματος είναι στενά συνδεδεμένη με το *ιερό*. Οι θρησκευτικές γλώσσες παρέχουν το νόημα της αλήθειας τους μέσα από αφηγηματικά -με την ευρεία έννοια- μεταφορικά μέσα (κείμενα, εικόνες, σύμβολα, ιστορίες, θρύλους, μύθους, παραβολές), γιατί ο θρησκευτικός λογισμός είναι αφηγηματικός. Στις αγιογραφίες<sup>8</sup> απεικονίζεται πολύ καλά πώς η μεταφορική

σκέψη/γλώσσα λειτουργεί ερμηνευτικά μέσα σε ένα θρησκευτικό κόσμο. Οι ζωές των αγίων, εξυπηρετούν ως υποδειγματικά πρότυπα μέσα από τις οποίες: α) εξηγείται τι έγινε κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες, και β) ερμηνεύεται τι σημαίνει να είσαι παραδειγματικός πιστός (Jensen 2003: 240).

## 6. Περιγραφή, εξήγηση ή ερμηνεία;

Η περιγραφή σκιαγραφεί τη μορφή. Σκοπός της είναι να παρέχει τα συστατικά υλικά της ‘ιστορίας’ του υπό έρευνα θρησκευτικού φαινομένου. Συγκεκριμένα, η περιγραφή θα βοηθήσει να συνταχθεί ένας κατάλογος λέξεων που θα λειτουργήσουν στην ανάλυση ως σημειωτικά σύμβολα. Ότι μια απλή περιγραφή δεν αρκεί, είναι αυταπόδεικτο και βρίσκει ομόφωνη την ακαδημαϊκή κοινότητα. Ένας απλός κατάλογος από παράλληλες ταξινομήσεις δεν προάγει την επιστημονική έρευνα. Μια επιστημονική σύγκριση δεν περιγράφει απλώς τον κόσμο όπως υπάρχει, αλλά παρέχει γνώση για τον κόσμο μέσα από μοντέλα. Επιπλέον, πράγματα που εκ πρώτης όψεως μοιάζουν όμοια (μορφή), μπορεί να διαφέρουν σε άλλα επίπεδα (λειτουργία, δομή, νόημα) και αντιστρόφως. Η πραγματική ανάλυση αρχίζει μετά από αυτή τη φάση (Jensen, 2003: 123-127, 443-446· Paden 2000: 186-187).

Το ερώτημα ‘εξήγηση ή ερμηνεία;’ είναι ακόμη διαφιλονικούμενο και δημιουργεί σύγχυση στον επιστημονικό διάλογο. Συνδεδεμένο με αυτό το δίλημμα είναι και η ερώτηση, ‘τι αναζητούμε, αιτίες ή λόγους;’ Η *εξήγηση* συνδέεται συνήθως με τις φυσικές επιστήμες, και εστιάζει κυρίως στη σχέση αιτίας-αποτελέσματος, μια οπτική που θεωρείται ότι αποτυχαίνει να αποτιμήσει το νόημα των γεγονότων/δεδομένων. Σύμφωνα με τον Segal (2001: 356-358) η *εξήγηση*, ως μέθοδος, στοχεύει στην αναζήτηση της ικανής και όχι της αναγκαίας συνθήκης/αιτίας που παράγει πάντα το ίδιο θρησκευτικό φαινόμενο. Η εξηγητική προσέγγιση, λέει ο Segal, δεν έχει απόλυτο χαρακτήρα, αλλά πιθανοκρατικό, δηλ. αποτιμά το βαθμό της πιθανότητας να συμβεί/λάβει χώρα ένα φαινόμενο σε ποσοστό 50%, προσέγγιση, κατά τη γνώμη μου, αρκετά θετικιστική και η οποία δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην σκοπιά του αιτίου. Η *ερμηνεία* από την άλλη πλευρά, θεωρείται πιο κατάλληλη για την κατανόηση του νοήματος της ανθρώπινης συμπεριφοράς, και γι’ αυτό πιο ταιριαστή στις ανθρωπιστικές επιστήμες. Παρόλα αυτά, για πολλούς ερμηνευτές, -ακόμη και στο πεδίο των ανθρωπιστικών επιστημών-, η *ερμηνεία* στη μελέτη των θρησκειών θεωρείται υποκειμενική, αναξιόπιστη, αντι-επιστημονική, γιατί υποστηρίζεται πως αφορμάται από μια κρυμμένη θεολογική ατζέντα.

Σύμφωνα με τον Jensen (2003: 236-241, 2000: 330-332), η *εξήγηση* και η *ερμηνεία* δεν αντιτίθενται, αλλά είναι συμπληρωματικές, αμοιβαία αλληλοπεριχωρούμενες, (κάθε μια περιέχει αναλογία της άλλης) και δε μπορούν να διαχωρισθούν, γι αυτό ονομάζει την μέθοδο που προτείνει *εξηγητική ερμηνεία* (*explanatory interpretation*). Ο Jensen ξεκαθαρίζει, ότι στις κοινωνικές επιστήμες ο σκοπός δεν είναι να βρούμε τις αιτιώδεις σχέσεις, δηλαδή, πώς τα πράγματα υπάρχουν όπως υπάρχουν εξαιτίας μιας ιστορικής τυχαιότητας, αλλά να εξερευνήσουμε τους λόγους για τους οποίους τα πράγματα είναι έτσι, σύμφωνα με τους κανόνες και τη σημαντική που τα καθιστά πλήρη νοήματος, σε ένα συγκεκριμένο γλωσσικό παιχνίδι/κόσμο. Η *εξηγητική ερμηνεία* (*explanatory interpretation*) δεν είναι μια ιστορία των αρχών/ριζών ενός φαινομένου με την έννοια της σχέσης αιτίας-αποτελέσματος (επιδράσεις, δάνεια). Κάτι τέτοιο απλά θα έφερνε στην επιφάνεια μια ιστορική αλυσίδα υποστασιοποιήσεων του ερευνώμενου φαινομένου, ενώ το ζητούμενο είναι να καταλάβουμε πώς το φαινόμενο κατανοείται και ποια είναι η σημασία του σε μια παράδοση διαδοχικών ερμηνειών. Έτσι, η *εξηγητική ερμηνεία* (*explanatory interpretation*) στοχεύει σε *λόγους* και όχι σε *αιτίες*, παρόλο που και οι *αιτίες* μπορεί να λειτουργούν ως *λόγοι*.

Για το σκοπό αυτό, ο ερευνητής πρέπει να αναζητά όσο το δυνατό περισσότερους παράγοντες είναι πιθανόν να σχετίζονται με το φαινόμενο που μελετά και να εξετάζει τις σχέσεις μεταξύ τους, ώστε να αποκαλύψει το κρυμμένο νόημα/λειτουργία/δομή πίσω από τη φόρμα. Με αυτήν την έννοια η *εξηγητική ερμηνεία* απαιτεί και μια διάσταση τέχνης και φαντασίας.

Ανακεφαλαιώνοντας, στο στάδιο της *εξηγητικής ερμηνείας* (*explanatory interpretation*), αυτό που εξετάζεται είναι η σημασία αυτών καθ' εαυτών των στοιχείων που μας απέφερε η περιγραφή, όπως και η συστηματική τους σχέση και ο μετασχηματισμός τους στο χρόνο. Σε αυτήν τη φάση, αυτό που εξηγείται, ερμηνεύεται, κατανοείται, είναι το πώς τα παραπάνω σύμβολα, οι συνιστώσες της μορφής, λειτουργούν, είναι δομημένα, και καθίστανται διαχρονικά σημαντικά/αποκτούν νόημα, στους συγκεκριμένους *θρησκευτικούς κόσμους*. Η συγχρονική και διαχρονική ανάλυση είναι αλληλένδετες και δε μπορούν να διαχωριστούν στη διάρκεια αυτής της φάσης.

## **7. Συγκριτική θρησκείολογία: Τελικά, επιστήμη όχι μαγεία<sup>9</sup>**

Η συγκριτική μέθοδος έχει χαρακτηριστεί από μερικούς ως αντιεπιστημονική και αναξιόπιστη, είτε διότι απλώς παραθέτει δίπλα-δίπλα ιστορικά και φιλολογικά δεδομένα, είτε γιατί συγκρίνοντας οτιδήποτε, –ακόμη και ιστορικά άσχετα θρησκευτικά φαινόμενα–

λειτουργεί αφαιρετικά, υποκειμενικά, περισσότερο μπρεσσιονιστικά παρά επιστημονικά και μεθοδολογικά. Σύμφωνα με το Smith (2000: 26), η συγκριτική μέθοδος είναι μια διαδικασία μετάβασης από το βασίλειο του ψυχολογικού στο βασίλειο του ιστορικού, και συμβαίνει όταν μια υποκειμενική *déjà vu* εντύπωση του ερευνητή ταυτίζει ένα φαινόμενο σε μια θρησκεία με ένα 'αντίστοιχο' σε μια άλλη θρησκεία. Καταλήγει λοιπόν ο Smith να αναρωτιέται, 'Είναι η συγκριτική θρησκευολογία επιστήμη ή μαγεία;'. Ύστερα από την ανάλυση των παραπάνω θεμελιωδών, για τη συγκριτική θρησκευολογία, εννοιών, μπορούμε τώρα να προχωρήσουμε και στο 'ξεμάγεμα' της μεθόδου.

Η έννοια της συγκρισιμότητας είναι ένα ακόμη αμφιλεγόμενο ζήτημα στον ακαδημαϊκό διάλογο. Κάποιοι ερευνητές θεωρούν ότι μια σύγκριση πρέπει να εδράζεται στο κοινό έδαφος (π.χ. ιστορικό, πολιτισμικό) των συγκρινόμενων (Herman 2000: 92-100) · άλλοι υποστηρίζουν ότι οποιαδήποτε θρησκευτικά φαινόμενα είναι συγκρίσιμα, -ο στόχος καθορίζει το εύρος της ανάλυσης (Segal 2001: 350-351)-, ενώ, τέλος, άλλοι θεωρούν ότι πρέπει να επιλέγουμε τις σκοπιές που θα φωτίσουμε, γιατί τα πράγματα είναι συγκρίσιμα σε ένα βαθμό και μη συγκρίσιμα από άλλες πλευρές και για άλλους στόχους/σκοπούς (Paden 2000: 188). Θα έλεγα μάλλον ότι, οτιδήποτε είναι συγκρίσιμο με οτιδήποτε. Η μόνη προϋπόθεση για να είναι μια συγκριτική έρευνα επιστημονικά πετυχημένη, είναι η καθαρότητα στη μέθοδο και το σκοπό.

Ο διαθρησκειακός διάλογος, που διαρκώς ενισχύεται, είναι μια ένδειξη ότι η σύγκριση, ως μέθοδος, δεν αποτελεί πρόβλημα. Αν είναι εφικτός ένας διάλογος μεταξύ διαφορετικών θρησκευτικών γλωσσών, γιατί να μην είναι δυνατός ένας διάλογος στην επιστημονική μετα-γλώσσα; Όπως το θέτει ο Jensen (2004: 45-60), το πρόβλημα εντοπίζεται στη σύγκριση ανάμεσα στην επιστημονική και θρησκευτική μετα-γλώσσα: στην αποτυχία μας να αναγνωρίζουμε τις διαφορετικές μορφές/τρόπους διαλόγου. Καθένα από αυτά τα πλαίσια συζήτησης (θρησκευτικής γλώσσας και επιστημονικής μετα-γλώσσας) έχει τη δική του *ιστορία*, τους δικούς του κανόνες, τα δικά του αποδεικτικά εργαλεία και καλό είναι να κρατείται ξεχωριστά από το άλλο, παρόλο που μπορεί το ένα να μιλά για το άλλο. Για να παραμείνουν οι δύο γλώσσες διακριτές, είναι αναγκαίος ο σχηματισμός μιας θεωρίας μέσα από τη δημιουργία εννοιών και ορισμών (π.χ. *ιερό, θρησκευτικοί κόσμοι*). Το πόσο κρίσιμο είναι το ζήτημα των ορισμών και της σαφήνειας των εννοιών, αποκαλύπτεται από τη σύγκριση που υπάρχει ακόμη και μέσα στην επιστημονική μετα-γλώσσα, εξαιτίας της διαφορετικής νοηματοδότησης των ίδιων όρων, καθώς οι ερευνητές προέρχονται από διαφορετικά πολιτισμικά υπόβαθρα (backgrounds). Έτσι, το πρόβλημα δεν είναι η συγκριτική μέθοδος αλλά η ασάφεια στη μέθοδο και η σύγκριση των γλωσσών/μετα-γλωσσών. Η συγκριτική

μελέτη της θρησκείας, όπως κάθε επιστημονική εργασία, πρέπει πρώτα να δημιουργεί/κατασκευάζει το κατάλληλο πλαίσιο και μετά να ορίζει τις κατάλληλες για το πλαίσιο μεθοδολογίες και ερευνητικά μοντέλα (Herman 2000: 98). Τα μοντέλα, πάλι, ως χρηστικά εργαλεία, είναι υποκείμενα σε συνεχή κριτική, αμφισβήτηση, αναθεώρηση και προσαρμογή στις υπό έρευνα περιπτώσεις. Ο παράγοντας που καθορίζει ποιο μοντέλο θα κατασκευαστεί και θα εφαρμοστεί, για να είναι παραγωγική η ανάλυση, είναι η ιδιαιτερότητα της κάθε περίπτωσης. Στο πλαίσιο της παραπάνω διαδικασίας, η φαντασία (Jensen, 2003: 437) μπορεί να παίξει ένα ρόλο, χωρίς αυτό να σημαίνει υποκειμενικότητα, ή μαγεία. Ορθά λοιπόν το θέτει ο Jensen (2004) απαντώντας στον Smith με το άρθρο του: 'Γιατί μαγεία; Πρόκειται, απλά, για μια σύγκριση'. Η μέθοδος, λέει ο Segal (2001: 349), από τη φύση της είναι ουδέτερη, είναι απλά ένα χρηστικό εργαλείο.

Παρόλα αυτά κάποιοι ακόμη πιστεύουν πως ό,τι κερδήθηκε από την κριτική που ασκήθηκε στη συγκριτική μέθοδο, είναι απλώς η ικανότητα να αξιολογούμε τις συγκριτικές θρησκευολογικές μελέτες πληρέστερα· δε διαφωτιστήκαμε, επιμένουν, ούτε στο πώς, ούτε στο γιατί τις διεξάγουμε. Με τα λόγια του Smith (2000: 40-41), 'δεν υπάρχει τίποτε ευκολότερο από το να φτιάχνει κανείς μοντέλα...η δυσκολία είναι το πώς, το γιατί και πάνω από όλα το *και τι έγινε; (so what?)*'. Γι' αυτό στην επόμενη ενότητα θα εξηγήσω γιατί η σύγκριση είναι *sine qua non*.

## **8. Γιατί η σύγκριση ως μέθοδος είναι *sine qua non*;**

1. *Εξαιτίας της φύσης των θρησκειών και των πολιτισμών*: Στην πραγματικότητα, *έξω εκεί (out there)*, οι θρησκείες δεν υπάρχουν σε απομόνωση, αλλά αλληλεπιδρούν, αλληλοσυνδέονται και γι αυτόν το λόγο πρέπει να μελετώνται σε αυτή τη δυναμική αλληλοσυσχέτιση. Επιπλέον, η αλληλο-συσχέτιση δεν υπάρχει μόνο μεταξύ θρησκειών, αλλά και μεταξύ θρησκειών και άλλων κοινωνικο-πολιτισμικών εκφράσεων. Περεταίρω, ακόμη και μέσα στην ίδια θρησκευτική παράδοση υπάρχουν πολλαπλές διαφοροποιήσεις και οπτικές. Επομένως, η πολυπλοκότητα του περιβάλλοντος στο οποίο ζουν οι άνθρωποι, με πολιτικές, οικονομικές, πολιτισμικές μεταβλητές και άλλες θρησκευτικές κοινότητες να προκαλούν τις παραδοχές και την ταυτότητά τους, καθιστά τη σύγκριση μια αναγκαιότητα (Eck 2000: 132-135).

2. *Εξαιτίας της φύσης της δομής της ανθρώπινης γνωστικής λειτουργίας*: Η διαδικασία της σύγκρισης είναι μια αναπόφευκτη ανθρώπινη διανοητική λειτουργία, είναι ο τρόπος με τον



οποίο δουλεύει το ανθρώπινο μυαλό. Η σύγκριση είναι ο τρόπος για να καταλάβουμε, γιατί το μυαλό δουλεύει πιστοποιώντας το διαφορετικό. Η τάση να σχηματοποιούμε, να γενικεύουμε και να δημιουργούμε έννοιες, σχετίζεται με αυτή τη γνωστική λειτουργία. Ο κόσμος δεν γίνεται κατανοητός με όρους επιμέρους *αντικειμένων*, αλλά με όρους κατηγοριών. Έτσι απώτερος στόχος της σύγκρισης είναι το αίτημα για κατανόηση (Jensen 2004: 50-51). Αυτό συνεπάγεται: α) ότι η σύγκριση είναι το νόημα της ίδιας της γνώσης, ή απλά είναι αυτό από το οποίο η γνώση μας συνίσταται και β) τη μεταφρασσιμότητα των θρησκευτικών γλωσσών και μετα-γλωσσών. Η σύγκριση δεν είναι μόνο ο τρόπος για να καταλάβουμε την ‘Άλλη’ θρησκεία, αλλά επίσης έχει εφαρμογή στη μελέτη και κατανόηση μιας και μόνης θρησκείας/πολιτισμού. Ακόμη και εάν κάποιος ενδιαφερόταν μόνο για το ειδικό και συγκεκριμένο, η σύγκριση θα ήταν ο τρόπος για να το κατανοήσει καλύτερα (Jensen 2003: 103-8). Όπως το θέτει ο Segal (2001: 352), η σύγκριση δεν είναι μόνο επιτρεπτή αλλά αναγκαία για να κατανοήσουμε ένα φαινόμενο· καταλαβαίνω σημαίνει ταυτοποιώ· ταυτοποιώ σημαίνει τοποθετώ σε κατηγορία, στην κατηγορία που το κατατάσσω ως μέλος· και οι δύο διαδικασίες είναι συγκριτικές.

*3. Εξαιτίας της επιστημολογίας των θρησκειών και των πολιτισμών:* Το γεγονός ότι είμαστε βιολογικές οντότητες, σημαίνει ότι οι κάθε λογής πολιτισμικές κατασκευές, ως προϊόντα ανθρώπινα, έχουν στο βάθος τους ένα κοινό υπόστρωμα, μια κοινή βάση, που επιτρέπει τη συγκρισιμότητα (Jensen 2004: 48-50). Όπως ο Patton (2000: 160-161) εύστοχα παρατηρεί, εάν οι θρησκευτικές έννοιες και τα θρησκευτικά σύμβολα δεν ήταν μεταφράσιμα, η ιεραποστολική θεολογία θα ήταν ακατανόητη και οι θεολογικές διαμάχες μεταξύ των θρησκειών δεν θα είχαν ποτέ συμβεί. Σχετικό με το παραπάνω είναι, ότι οι κατηγορίες της σκέψης είναι στενά συνδεδεμένες με τις κατηγορίες της γλώσσας. Η ελληνική λέξη λόγος εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο, αυτήν την άμεση σχέση. Λόγος δεν είναι απλώς η γλωσσική ικανότητα (ομιλείν), αλλά και η ικανότητα έλλογης σκέψης. Θα μπορούσε, έτσι, να ειπωθεί, ότι ο επιστημολογικός χαρακτήρας των θρησκειών, -και κάθε πολιτισμικής έκφρασης- είναι βασικά γλωσσικός. Αυτό το γλωσσικό υπόστρωμα είναι που επιτρέπει τη σημασιολογική σύγκριση και συνεπάγεται τη δυνατότητα επικοινωνίας μέσα σε μια και μόνη θρησκεία, ανάμεσα σε θρησκείες, και μεταξύ διαφορετικών επιστημονικών πεδίων. Όπως το θέτει Jensen (2003: 440-442), παρόλο που οι θρησκείες μπορεί να μοιάζουν διαφορετικές, έχουν παρόμοιες λογικές και δομές· είναι συστήματα παροχής νοήματος, που στοχεύουν στην ερμηνεία του κόσμου, με τους όρους των δικών τους *γλωσσικών παιχνιδιών*. Παρόλα αυτά, εξαιτίας του περιορισμού της ίδιας της γλώσσας/λόγου, υπάρχει ένα όριο στην παραγωγή

εννοιών, συμβόλων και αναπαραστάσεων. Γι αυτό το λόγο υπάρχουν πολλές κοινοτοπίες μεταξύ των θρησκευιών που εγγυώνται τη διερμηνεία, τη μεταφρασσιμότητα και κάνουν δυνατή τη σύγκριση μεταξύ τους.

4. *Εξαιτίας της φύσης της επιστήμης*: Φύση και έργο της επιστήμης είναι να παράγει γνώση και αυτό είναι εφικτό μόνο μέσω της σύγκρισης. Εάν οι θρησκείες είναι *εδάφη εκεί έξω*, και οι *θρησκευτικοί κόσμοι* -σε *etic* επίπεδο- είναι οι χάρτες τους, τότε η μελέτη των θρησκευιών -σε *etic* επίπεδο- θα ήταν αδύνατη χωρίς τους χάρτες των χαρτών (Smith 1993: 289-309). Όμως, για να δημιουργήσει ο επιστήμονας το μοντέλο-χάρτη του, δηλαδή, τη μεταφορά του, που θα τον μεταφέρει στο πεδίο της αναζήτησής του, πρέπει να λάβει υπόψη του τα μοντέλα που έχουν προταθεί από άλλους επιστήμονες, που σημαίνει, να συγκρίνει και να αποτιμήσει τα ευρήματά τους (Jensen 2003: 446-449).

Ανακεφαλαιώνοντας, συνειδητοποιούμε, ότι η σύγκριση είναι απαραίτητη σε όλα τα επίπεδα και όλα τα είδη της συζήτησης. Ακόμη και εάν προσπαθούσαμε δε θα μπορούσαμε να αποφύγουμε τη σύγκριση· αλλά και στην περίπτωση που θα το καταφέρναμε, αυτό θα σήμαινε το τέλος της γνώσης, της επικοινωνίας και της επιστήμης. Έτσι η απάντηση στο γιατί συγκρίνουμε, είναι τόσο απλή σαν να λέγαμε γιατί είναι *sine qua non*.

*Και τι μ' αυτό;*

Ερχόμενοι στο ύστατο ερώτημα '*και τι μ' αυτό;*', θα μπορούσε κανείς να προσθέσει στους παραπάνω λόγους, μια επιπλέον οπτική που δικαιώνει τη συγκριτική μέθοδο, και που είναι η προώθηση του διαλόγου ανάμεσα στις θρησκείες. Ειδικά στη νέα παγκόσμια γεω-θρησκευτική πραγματικότητα των πολύ-πολιτισμικών και πολύ-θρησκευτικών πόλεων, όπου ο 'Άλλος' δεν είναι πλέον μακριά, ο διάλογος καθίσταται μια επείγουσα προστακτική (Eck 2000: 138-142). Ο απώτερος στόχος της σύγκρισης είναι η ενδυνάμωση του αμοιβαίου διαλόγου μέσα από την κατανόηση και γι' αυτό ο διάλογος είναι αναγκαίος σε όλα τα επίπεδα και όλες τις μετα-γλώσσες: τη θρησκευτική, τη δημόσια, την επιστημονική.

Υπάρχει όμως και μια άλλη διάσταση του διαλόγου. Η διαλογική οπτική, εκτός από τη διαθρησκευτική σχέση, αφορά και τη σχέση ανάμεσα στον ερευνητή και το αντικείμενο της μελέτης του. Αυτή η διαλογική σκοπιά συνεπάγεται μια διαντίδραση μεταξύ του υποκειμένου/επιστήμονα και του αντικειμένου/πηγή. Όπως το θέτει ο Ricoeur (1997: 219-220), 'ένα γραπτό κείμενο ξεφεύγοντας από τη φυσική παρουσία του συγγραφέα και των αναγνωστών στους οποίους απευθύνεται, είναι ανοιχτό σε αμέτρητες επαν-ερμηνείες, μέσα από τη διαρκή ανάγνωση και αφήγησή του...ένα κείμενο είναι όπως μια μουσική παρτιτούρα,

ανοιχτή να εκτελεστεί με διάφορους τρόπους'. Με παρόμοιο τρόπο και ο Levi Strauss (1963: 206-31) υποστηρίζει ότι ένας μύθος συγκροτείται όχι μόνο από το σύνολο των εκδοχών/παραλλαγών του, αλλά και των ερμηνειών του<sup>10</sup>. Μέσα από αυτήν την οπτική, η μελέτη των θρησκείων αφορά τόσο την πρόσβαση στους ερευνώμενους θρησκευτικούς κόσμους όσο και στον εαυτό μας. Ο διάλογος αναδεικνύεται έτσι σε μέθοδο μελέτης που μας καλεί σε κριτική αλλά και αυτοκριτική ετοιμότητα και μέθοδο επαναπροσδιορισμού: επιστημονικού, θρησκευτικού ή και αντί-θρησκευτικού (Eck 2000: 138-142). Με συντομία, η απάντηση στο ερώτημα 'και τι μ' αυτό;' είναι ότι η σύγκριση ενδυναμώνει το διάλογο σε όλα τα επίπεδα.

### Εις τόπον επιλόγου

Αντί για επίλογο, θα σχολιάσω ένα απόσπασμα από τον Ευθύφρονα του Πλάτωνα, γιατί θεωρώ ότι ο διάλογος του Σωκράτη με τον Ευθύφρονα είναι μια εύγλωττη επιτομή των πιο σημαντικών θεμάτων που συζητήθηκαν σε αυτήν την εργασία.

[6d-6e]: *Σωκράτης*: ...Θυμάσαι λοιπόν ότι... τούτο σου ζήτησα να με διδάξεις...τη βασική εκείνη οπτική, σύμφωνα με την οποία όλες οι άγιες πράξεις είναι άγιες: [ώστε να μπορούμε να πούμε] ότι όλες οι ανόσιες πράξεις είναι ανόσιες και όλες οι όσιες πράξεις είναι όσιες, κάτω από μια συγκεκριμένη σκοπιά...Δίδαξε με λοιπόν, ποια είναι αυτή η σκοπιά/οπτική, ούτως ώστε κρατώντας τη ματιά μου προσηλωμένη πάνω της, και χρησιμοποιώντας την ως μοντέλο/παράδειγμα, να μπορώ να πω ότι, αυτό το οποίο εσύ ή κάποιος άλλος πράττει, ότι είναι όσιο (εάν είναι), και εάν δεν είναι, ότι είναι ανόσιο.

[7a-8a]: *Ευθύφρων*: Είναι λοιπόν όσιο, ό,τι είναι αγαπητό στους θεούς, και ό,τι δεν είναι αγαπητό στους θεούς είναι ανόσιο.

*Σωκράτης*: Όμως, δεν είπαμε και αυτό, Ευθύφρωνα, ότι οι θεοί καβγαδίζουν, διαφωνούν και υπάρχει έχθρα αναμεταξύ τους; [7b]...και ότι όπως φαίνεται, τα ίδια πράγματα μισούνται και αγαπιούνται από τους θεούς και τα ίδια πράγματα είναι

αγαπητά και μισητά στους θεούς ...και τότε Ευθύφωνα, σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, τα ίδια πράγματα θα ήταν ταυτόχρονα και όσια και ανόσια.

*Ευθύφρων*: Αλήθεια, έτσι είναι.

.....

.....

[9e-10a]: *Σωκράτης*: Επομένως,...θα αφήσουμε τον ορισμό έτσι...ή οφείλουμε να αναζητήσουμε τη διόρθωσή του;

*Ευθύφρων*: οφείλουμε να αναζητήσουμε τη διόρθωσή του.

*Σωκράτης*: Τότε, απλά σκέψου το εξής: είναι όσιο κάτι, γιατί είναι αγαπητό στους θεούς, ή αγαπιέται από τους θεούς γιατί είναι όσιο;<sup>11</sup>

Σχόλια:

[6d-6e]: Η παροιμιώδης επιμονή του Σωκράτη στη σημασία των ορισμών των εννοιών για τη δημιουργία μοντέλων πάνω στα οποία το ερευνώμενο ζήτημα/ερώτημα θα εξετασθεί, είναι η πρώτη βασική προϋπόθεση για να είναι μια συγκριτική θρησκευολογική μελέτη –και κάθε μελέτη- μια συνεισφορά στον επιστημονικό διάλογο.

[7b-8a]: Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα, που συζητήθηκε, είναι ότι πολλές φορές κατά τη διάρκεια μιας συγκριτικής διαδικασίας, υπάρχει ασυνέχεια και ασυνέπεια στην ανάπτυξη εννοιών και μοντέλων, και κατά συνέπεια, περιπλοκή στο διάλογο εξαιτίας της σύγχυσης ανάμεσα σε διαφορετικές γλώσσες. Ο Σωκράτης ζώντας σε έναν πολυφωνικό κόσμο, στον οποίο διαφορετικοί θεοί ικανοποιούνταν με διαφορετικά και αντικρουόμενα πράγματα, θεωρεί ότι ο ορισμός του Ευθύφωνα δεν είναι συνεπής γιατί επιτρέπει σε αντιτιθέμενες συμπεριφορές να θεωρούνται ως όσιες.

[9e-10a]: Έτσι ο Σωκράτης -για πρώτη φορά στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας- και για χάρη της σαφήνειας και της επικοινωνίας, μεταφέρει την έννοια του *ιερού/όσιου* από το βασίλειο των θεών και της μεταφυσικής, στο επίπεδο της κοινωνίας και αντιστρέφοντας το σκεπτικό του Ευθύφωνα, αναζητά να ορίσει το *άγιο/ιερό* σε σχέση με την ανθρώπινη συμπεριφορά. Στη θρησκευολογία/συγκριτική θρησκευολογία αντίστοιχα, είναι σημαντικό για να αποφύγουμε τη σύγχυση ανάμεσα στη θρησκευτική και επιστημονική μετα-γλώσσα και να προάγουμε το διάλογο σε όλα τα επίπεδα, να κατανοήσουμε τις άρρητες προϋποθέσεις των θρησκειών (π.χ. την έννοια του *ιερού/αγίου*) όχι με μεταφυσικό τρόπο, αλλά ως έννοιες συνιστάμενες από/και συνιστώσες της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

## Βιβλιογραφία

- Ackerknecht, E., 1954, 'On the Comparative Method in Anthropology', στο *Method and Perspective in Anthropology*, (ed.) Spencer, R., Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bloch, M., 1975, 'Review', στο *Man*, New Series, Vol. 10, no 2, pp. 323-325.
- Burnet, J., 1900, *Platonis opera*, Euthyphro, vol. 1, Oxford: Clarendon Press.
- Clifford, J., Marcus G. (eds), 1986, *Writing culture: the poetics and politics of ethnography. Experiments in contemporary anthropology*, Berkeley: University of California Press.
- Doniger, W., 2000, 'Post-Modern and -Colonial -Structural Comparisons', στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 63-74.
- Durkheim, E., 1912, *The Elementary Forms of Religious Life*. [London : G. Allen & Unwin](#). (Μετάφραση από τα γαλλικά, από τον Swain, J., 1965, New York: Free Press)
- Eck, D., 2000, 'Dialogue and Method: Reconstructing the Study of Religion' στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 131-149.
- Eckel, M.D., 2000, 'Contested Identities', στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 55-62.
- Eilberg-Schwartz, H., 1990, *The Savage in Judaism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Eliade, M., 1957 (1987 ed.), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt, Inc.
- Eliade, M., 1954 (2005 ed.), *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, Princeton University Press.
- Freidenreich, D.M., 2004, 'Comparisons Compared: A Methodological Survey of Comparisons of Religion. From "A Magic Dwells" to a Magic still Dwells', στο *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 16, p. 80-101.
- Geertz, C., 1995, *After the Fact*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Herman, J. R., 2000, 'The Contextual Illusion', στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 92-100.
- Holdrege, B., 2000, 'What's Beyond the Post?', in Patton, C. & Ray, B., (eds), στο *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 77-91.

- Jensen, J.S., 2004, 'Why Magic? It's Just a Comparison', στο *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 16, pp. 45-60.
- Jensen, J. S., 2003, *The Study of Religion in a New Key*, Aarhus: Aarhus University press.
- Jensen, J.S., 2001, 'Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion', στο *Numen*, vol. 48. pp. 238-266.
- Jensen, J.S., 2000, 'Structure', στο Braun, W. & McCutcheon, R.T. (eds), *Guide to the Study of Religion*, London, pp. 314-333.
- Malinowski, B., 1948, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe, IL: Free Press.
- McCutcheon, R., 1997, *Manufacturing Religion*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C., 1963, 'The Structural Study of Myth', *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, pp 206-231.
- Lorenzen D.N., 1999, 'Who Invented Hinduism?', στο *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No 4, pp. 630-659.
- Otto, R., 1917 (1950 ed.), *The Idea of the Holy*, Oxford University Press.
- Paden, W., 2000, 'Elements of a New Comparativism', στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 182-192.
- Paden, W., 1996, 'Elements of a New Comparativism', στο *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 8, pp. 5-14.
- Patton, K., 2000, 'Juggling Torches: Why We Still Need Comparative Religion', στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 153-171.
- Patton, K., Ray, B., 2000, 'Introduction', στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 1-19.
- Radcliffe-Brown, A.R., 1951, 'The Comparative Method in Social Anthropology', στο *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, σ.σ. 15-22.
- Ricoeur, Paul, 1997, *Figuring the Sacred, Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press.
- Segal, R.A., 2006, 'All Generalizations are Bad: Postmodernism on Theories', στο *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 74, no 1, pp. 157-171.
- Segal, R.A., 2001, 'In Defence of the Comparative Method', στο *Numen*, vol. 48. p. 339-373.

- Smith, H., 2000, 'Methodology, Comparisons and Truth', στο Patton, C. & Ray, B., (eds) *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 172-181.
- Smith, J., 2000, 'In Comparison a Magic Dwells', στο Patton, C. & Ray, B., (eds), στο *A Magic still Dwells*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 23-54.
- Smith, J., 1998, 'Religion, Religions, Religious', στο *Critical Terms for Religious Studies*, 269–284. (ed.) Taylor, M., Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Smith, J., 1993, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, J., 1982, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strensky, I., 2003, 'Why it is better to know some of the Questions than all of the Answers', στο *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 15, pp. 169-186.
- Tylor, E., 1888, 'On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent', στο *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 245-72.
- Wittgenstein, L., 1953, *Philosophical Investigations*, New York: Macmillan.

## SUMMARY

During the last decades in the scientific community there is a hot debate which concerns the reliability of comparative method in religious studies. Comparativism has been criticized, especially by post-modernism, that is serving politics and power by creating far-reaching theories for the promotion of the 'imperialistic' tendencies of Christian countries; that supports evolutionism which ranks civilizations distinguishing them in primitive and advanced; that is inspired by missionary motives, this being reflected in the essentialism which nuanced its language; that it makes groundless and abstract generalizations expelling the differences between cultures and religions, thus annihilating their particularity and uniqueness. Comparativism has also been charged of being antiscientific as a method and of providing static models extracting the phenomena out of their context.

As a consequence of the critiques, an academic discourse begun and proved fruitful as it promoted an advanced theoretical inquiry towards a series of questions and ruminations concerning the method, such as: Can we generalize and extract universals or must we focus only on the particular? Can we compare outside a given context? Which type of model is preferred: structural/static or dynamic and historical? Is it possible to search for both similarities and differences? What are the relations between genus and species; which method is the most proper: description, explanation or interpretation? Which viewpoint must be expressed: outsider's or insider's? And first and foremost: Could comparative method be considered as scientific?

The aim of the present article is, firstly, to further illuminate some questioned notions and terms, crucial for the method. Secondly, to suggest the methodological requirements that may fulfil the constructed scientific models upon which the inquired religious phenomena should be examined, in order that the comparative method will be prolific and reliable. Finally, the article points out that the comparative method is not only necessary for the study and understanding of religious phenomena from different religious traditions, but also applies to the studying and understanding of one single religion.



## Σημειώσεις

Στη συνέχεια του κειμένου, θα χρησιμοποιώ εναλλακτικά με τους παραπάνω όρους και τον όρο *καθόλου*.

<sup>2</sup> Ο Jensen σχολιάζοντας την άποψη του Smith για την ‘ανακάλυψη’ της θρησκείας από τους επιστήμονες, διευκρινίζει: ‘το να δημιουργείς γνώση για κάποιο πράγμα, δε σημαίνει να δημιουργείς το ίδιο το πράγμα *ex nihilo*. Είναι, λοιπόν, η θρησκεία επινόηση των επιστημόνων; Όχι, γιατί, παρόλο που το *πράγμα* θρησκείας μπορεί να μην υπάρχει στον κόσμο, υπάρχει η έννοια της και αυτό αρκεί’ (Jensen 2001: 246-248, 2003 111). Παρόμοια και ο Segal κάνοντας κριτική στον Smith παρατηρεί: ‘Ο Smith αναφέρεται μόνο στη ρίζα του όρου και όχι στη (συνεχή) χρήση του με την οποία ταυτίζονται *πιστεύω* και πρακτικές αρκετά όμοιες ώστε να ονομασθούν θρησκευτικές και αρκετά διαφορετικές από άλλες που ονομάζονται πολιτικές, οικονομικές ή ψυχολογικές’ (Segal, 2006: 161).

<sup>3</sup> Φιλοσοφική έννοια που ο Wittgenstein αναπτύσσει στο έργο του *Philosophical Investigations* (1953).

<sup>4</sup> Ο *locus classicus* αυτής της άποψης είναι το έργο του Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (1912).

<sup>5</sup> Η αναφορά, αφορά κυρίως στους E. B. Tylor, J.G. Frazer και A.R. Radcliffe-Brown, δες Segal 2001.

<sup>6</sup> Για το ιερό στον Mircea Eliade, δες τα έργα του: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (1961) και *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History* (1971).

<sup>7</sup> Για την ιδέα του *άγιου* όπως την ανέπτυξε ο Rudolf Otto, δες το έργο του *Das Heilige* (1917).

<sup>8</sup> Οι εικόνες είναι ισχυρά αφηγηματικά μέσα καθώς απεικονίζουν άμεσα τι σημαίνει να είναι κανείς άγιος.

<sup>9</sup> Αναφορά στο κλασικό δοκίμιο του J.Z. Smith: *In Comparison a Magic Dwells* (1982).

<sup>10</sup> Έτσι, η χρήση του Οιδιπόδειου μύθου από τον Φρόιντ συνιστά μια ακόμη εκδοχή του μύθου. (Βλέπε, Levi Strauss 1963: 217).

<sup>11</sup> Το παραπάνω απόσπασμα είναι μετάφραση στα νέα Ελληνικά από το πρωτότυπο της κριτικής έκδοσης του ομώνυμου διαλόγου από τον J. Burnet, 1900.

