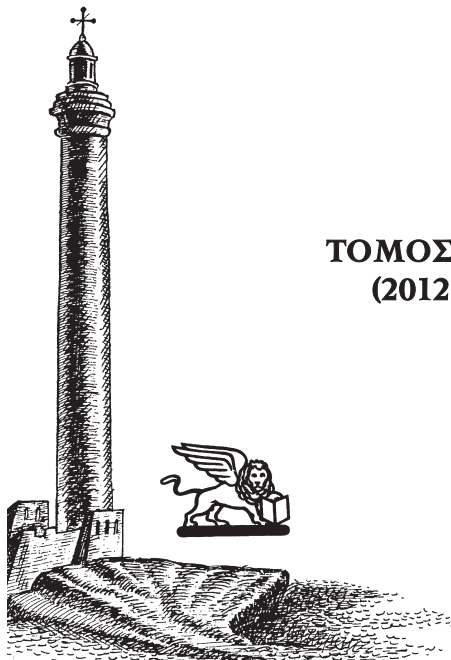


ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΣ ΦΑΡΟΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ
ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ
ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΑΦΡΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΟΜΟΣ ΠΓ'-ΠΔ'
(2012-2013)



ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ 2013

ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΣ ΦΑΡΟΣ

Εκδίδεται προνοία της Α.Θ.Μ. του Πάπα και Πατριάρχου
Αλεξανδρείας και πάσης Αφρικής κ.κ. Θεοδώρου Β΄

ΕΠΟΠΤΕΥΟΥΣΑ ΣΥΝΟΔΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

† ο Γέρον Αξώμης κ. Πέτρος

† ο Κένυας κ. Μακάριος

EKKLESIASTIKOS PHAROS

A Quarterly Theological Review of the Patriarchate of Alexandria,
published under the auspices of His Beatitude Patriarch Theodoros II

This Review has been awarded
a prize by the Academy of Athens

EDITORIAL BOARD

OF PATRIARCHAL SYNODAL MEMBERS

† Metropolitan Petros of Axomis

† Metropolitan Macarios of Cenya

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΕΩΣ

Ευάγγελος Καρακοβούνης

Literary Communications, Exchanges and Books for Review should
be addressed to the Editorial Committee: 3rd Septemvriou 56,
Athens 104 33, GREECE.

ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΕΩΣ

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

Καθηγητής

*του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας
του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης*

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΤΖΟΥΜΕΡΚΑΣ

Λέκτορας της Ανωτάτης

Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΛΙΑΝΤΑΣ

Επίκουρος Καθηγητής της Ανωτάτης

Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ

† ο Γέρον Αξώμης κ. Πέτρος

ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΑΚΕΣ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΝΟΡΙΑΚΗ ΛΑΪΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗ
Καθηγητή Λαογραφίας
Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας

Μετά τα μέσα του 20^{ου} αιώνα, και με πρόσφατες ακόμη τις κοσμογονικές αλλαγές που ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος είχε επιφέρει στις ανά την υφήλιο ανθρώπινες κοινωνίες, αρκετοί ήταν οι θεολόγοι και οι κοινωνιολόγοι εκείνοι που προέβλεπαν ότι η αυξανόμενη επικράτηση του κοσμικού πνεύματος –ιδίως μέσα στα αστικά περιβάλλοντα– θα επέφερε την απομάκρυνση του ανθρώπου από την θρησκεία. Ο κυριότερος ίσως εκπρόσωπος της τάσης αυτής, ο Αμερικανός καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Harvard H. Cox, ήδη το 1966, έγραφε πως η απομάκρυνση του καθημερινού ανθρώπου από τη θρησκεία θα υλοποιούνταν με την εφαρμογή τριών βασικών αρχών, της αποϊεροποίησης (desacralization), της απομάγευσης του φυσικού περιβάλλοντος (disenchantment) και του αποκαθαγιασμού (deconsecration) των κάθε λογής ανθρωπίνων δραστηριοτήτων¹.

Ο δρίαμβος αυτός της κοσμικής κοινωνίας (secular society) θεωρήθηκε βέβαιος από επιστήμονες και διανοητές διαφόρων κλάδων. Οι Th. Luckmann και P. Berger², για παράδειγμα, υποστήριζαν ότι οι τάσεις αυτές θα εξαπλωνόταν βαθμιαία από τις μεγαλουπόλεις προς τα μικρότερα αστικά κέντρα και προς την ύπαιθρο, ώστε η κοσμική εκδοχή της κοινωνικής οργάνωσης και δράσης να αποκτήσει παγκόσμια διάσταση.

1. H. Cox, *The Secular City. Urbanization and secularization in theological perspective*, New York 1966. Πρβλ. σχετικά Γ. Χ. Κούζας, «Η καθημερινή ζωή των ζητιάνων στο προαύλιο του Αγίου Αντωνίου Περιστερίου: ετερότητα και περιθωριακότητα στη θρησκευτική ζωή του αστικού χώρου», στο Μ.Γ. Βαρβούνης - Παν. Τζουμέρκας (επιμ.), *Αλεξανδρινός Αιμητός. Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι. Μ. Χατζηφώτη* 1, Αλεξάνδρεια 2008, σ. 241-242.

2. Th. Luckmann - P. Berger, *The social construction of reality – A treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966, σ. 35-37.

Επίσης, ο D. Jorgensen³ προέβλεψε, στο πλαίσιο αυτό, την σταδιακή αλλά σταθερή εξάλειψη της θρησκευτικότητας και των λατρευτικών και εθιμικών εκδηλώσεων της από όλα τα στρώματα του πληθυσμού. Αυτού του είδους η κοσμική κοινωνία χαιρετίστηκε μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις, ως μια απελευθέρωση του ανθρώπου από τα ιδεολογικά και ηθικά δεσμά των κάθε είδους θρησκειών, ενώ παραλλήλως περιγράφηκε ως η πλέον ανθρωπιστική εξέλιξη της ανθρώπινης ομαδικής ζωής, από ερευνητές όπως οι B. Wilson⁴ και A. Wallace⁵.

Ωστόσο οι εξελίξεις κάθε άλλο παρά δικαίωσαν όσους προέβλεψαν τον ουσιαστικό «θάνατο» των θρησκειών. Ο ίδιος μάλιστα ο H. Cox, σε νεώτερες μελέτες του, παραδέχεται ότι η θρησκεία αναγεννήθηκε⁶, καθώς όχι μόνο ασκεί σαφείς επιδράσεις στην δημόσια ζωή και στην πολιτική, αλλά και συνδυασμένη με το μεγάλο κίνημα της «μετανεωτερικότητας» (post-modernity) προχωρά σε ρήξεις με τις συγκεντρωτικές και απολυταρχικές πρακτικές του παρελθόντος, και προβάλλει επιτακτικά την από-ιδιωτικοποίηση του θρησκευτικού φαινομένου. Πράγματι, η στροφή προς την θρησκεία που παρατηρείται στις μέρες μας, σε παγκόσμιο επίπεδο, οριοθετεί ένα νέο τρόπο πνευματικής δημόσιας ύπαρξης και δράσης του ανθρώπου, και σηματοδοτεί μια κατά βάσιν ανθρωπιστική στροφή στην ανθρώπινη ιστορία, καθώς στο επίκεντρο πλέον βρίσκεται ο εμπερίστατος και αδύναμος άνθρωπος. Δεν είναι βεβαίως τυχαίο το γεγονός ότι πρόσφατα ο J. Habermas⁷ τόνισε την συμβολή του θρησκευτικού φαινομένου στην ανάπτυξη αλληλεγγύης και κοινωνικής συνοχής, όταν η θρησκεία συντελεί στην ανάπτυξη υποστηρικτικών πρακτικών των αδυνάτων συνανθρώπων μας.

Μία μόνο πτυχή της στροφής αυτής προς την θρησκευτικότητα θα προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε στη συνέχεια, η οποία σχετίζεται με

3. D. Jorgensen, «Religion and Modernization: Secularization or Sacralization?», στον τόμο I. Neusner (ed.), *Religion and the political orders*, Atlanta 1996, σ. 19-30.

4. B. Wilson, *Religion in Secular Society*, London 1966.

5. A. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York 1966. Πρβλ. P. Berger, *The Sacred Canopy Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

6. H. Cox, «Religion and politics, after the Secular City», στον τόμο I. Neusner (ed.), *Religion and the political orders*, Atlanta 1996, σ. 1-10. Πρβλ. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994.

7. J. Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Cambridge 2006, κεφ.5 παρ. 6. Πρβλ. Γ. Χ. Κούζας, «Η καθημερινή ζωή των ζητιάνων ...», ό.π., σ. 242.

την υιοθέτηση μοναστηριακών λατρευτικών πρακτικών στην καθημερινή ενοριακή, άρα «κοσμική» λατρεία⁸, πρώτα στις μεγάλες ενορίες των επίσης μεγάλων αστικών κέντρων της χώρας μας, και κατόπιν και στις ενορίες των μικρότερων επαρχιακών αστικών κέντρων της ελληνικής υπαίδρου. Για τον ελληνικό λαό τα μοναστήρια υπήρξαν ανέκαθεν τόποι πνευματικής περισυλλογής, οι δε μοναχοί συχνά πρωταγωνίστησαν στους εθνικούς αγώνες, γι' αυτό και η ψυχολογική σχέση με τον μοναχισμό είναι έντονη και στενή στους Έλληνες. Μετά τα μέσα του 20ού αιώνα, με την προϊούσα εκκοσμίκευση, για την οποία έγινε και παραπάνω λόγος, στα μοναστήρια ο λαός αναζήτησε την λανθάνουσα πνευματικότητα ορισμένων «κοσμικών» ενοριών⁹, ενώ οι προσκυνηματικές επισκέψεις στις μονές είναι συχνές, είτε στα πλαίσια θρησκευτικών πανηγύρεων και οργανωμένων εκδρομών, είτε με απλή ιδιωτική πρωτοβουλία, σε οικογενειακά πλαίσια, ορισμένες Κυριακές ή αργίες, ώστε να συνδυαστεί η θρησκευτική εμπειρία με την επαφή με την φύση, καθώς τα μοναστήρια συχνά βρίσκονται σε περικαλλείς τοποθεσίες απaráμιλλου φυσικού κάλλους.

Από την άλλη πλευρά, τις τελευταίες δεκαετίες έχουμε μια σημαντική ανάπτυξη του μοναχισμού στην Ελλάδα, καθώς όλο και περισσότεροι, νέοι και μορφωμένοι μοναχοί προσέρχονται σε αυτόν. Το φαινόμενο αυτό, σχετιζόμενο ασφαλώς με την προσπάθεια των νέων να βρουν ένα νέο περιεχόμενο σε μια ζωή που φαντάζει κενή και μάταιη, αφενός μεν αναζωογόνησε παλαιά και καθιερωμένα μοναστικά κέντρα, όπως οι μονές του Αγίου Όρους και των Μετεώρων, αφετέρου δε έδωσε ζωή και σε πολλά ιστορικά αλλά ερειπωμένα ή υπολειπόμενα μοναστήρια του ελληνικού χώρου γενικότερα, τα οποία απέκτησαν μικρές, ολιγομελείς αλλά κατά κανόνα ιδιαιτέρως δραστήριες αδελφότητες, που τα αναστήλωσαν και τους έδωσαν λειτουργική και πνευματική ζωή. Συχνά μάλιστα οι αδελφότητες αυτές προέρχονται από άλλες μεγαλύτερες, ένα τμήμα των οποίων κάποτε αποφασίζει να επανδρώσει κάποιο ερειπωμένο μοναστήρι, ώστε με τη σειρά του να γίνει πόλος έλξης μοναχών από την περιοχή όπου βρίσκεται η υπό αναδιάρθρωση μονή, να μεγαλώσει σε αριθ-

8. Πρβλ. ανάλογα φαινόμενα, όπως καταγράφονται στη σχετική διεθνή βιβλιογραφία, στους R. Scribner-Tr. Johnson (ed.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, London 1996, σ. 45-47.

9. Ανάλογα και συγκρίσιμα φαινόμενα βλ. Chr. Stadelmann, «Region und Religion», στον τόμο *996-1996 östarrichi-österreich*, Berger 1996, σ. 333-355.

μό μοναχών και να αποικίσει, στο μέλλον, και άλλα μοναστήρια που παραμένουν κλειστά, στην ευρύτερη περιοχή της νέας μονής τους.

Το φαινόμενο αυτό παρατηρείται κατά κανόνα στο Άγιον Όρος, όπου μοναχοί από ακμάζοντα μοναστήρια ή από σκήτες ενισχύουν και επανδρώνουν τα μοναστήρια που κινδυνεύουν από ερήμωση: για παράδειγμα, ο βασικός πυρήνας της μεγάλης και ακμάζουσας αδελφότητας της μονής Βατοπεδίου αποτελέστηκε από μια μικρή ομάδα μοναχών που προήλθαν από τη Νέα Σκήτη, ώστε κατόπιν να προσέλθουν και άλλοι μοναχοί, για να φτάσει στα σημερινά μεγέθη¹⁰. Το ίδιο συμβαίνει και σε μονές διαφόρων ελληνικών περιοχών: για παράδειγμα, μικρή ομάδα από την μονή Παρακλήτου Ωροπού εγκαταβίωσε στην μονή Παναγίας Μακκαριώτισσας της Βοιωτίας, για να την αναδείξει κατόπιν σε βασικό ορθόδοξο πνευματικό κέντρο της ευρύτερης περιοχής όπου αυτή βρίσκεται, ενώ η μονή της Παναγίας Ζωοδόχου Πηγής στη Σάμο κατοικήθηκε από μικρή γυναικεία αδελφότητα, προερχόμενη από τη μονή των Αγίων Κηρύκου και Ιουλίττης του Σιδηροκάστρου Σερρών, μετατρεπόμενη μάλιστα από ανδρική σε γυναικεία.

Το φαινόμενο των μοναστηριακών επιδράσεων στην ενοριακή λαϊκή λατρεία στηρίζεται σε αυτές ακριβώς τις εξελίξεις. Η πρώτη φάση του σχετίζεται με τον κυριακάτικο εκκλησιασμό πιστών από την περιοχή όπου βρίσκεται η μονή στο καθολικό του μοναστηριού. Στις περιπτώσεις μάλιστα αυτές συχνά το μοναστηριακό πρόγραμμα των ακολουδιών τροποποιείται, τουλάχιστον όσον αφορά τον χρόνο τέλεσης της θείας λειτουργίας τις Κυριακές ή σε μεγάλες πανηγύρεις, ώστε να ταιριάζει με τους αντίστοιχους χρόνους τέλεσης των αναλόγων ακολουδιών στις ενορίες, με στόχο να μπορούν οι πιστοί να προσέρχονται στις μονές, κατά το χρονικό πρόγραμμα που έχουν επί χρόνια συνηθίσει στις «κοσμικές» ενορίες τους.

Ο εκκλησιασμός των πιστών στα καθολικά των μονών, που ξεκίνησε από την κυριακάτικη λειτουργία και σήμερα έχει επεκταθεί σε όλες σχεδόν τις σημαντικές θρησκευτικές στιγμές του ετήσιου εορτολογικού κύκλου, ξεκίνησε στα τέλη περίπου της δεκαετίας του '70, σήμερα όμως έχει προσλάβει διαστάσεις πραγματικού φαινομένου της ελληνικής λαϊκής λατρείας. Εξυπηρετεί τόσο τις λατρευτικές ανάγκες και τις πνευ-

10. Γ. Σιδηρόπουλος, *Άγιον Όρος. Αναφορές στην ανθρωπογεωγραφία*, Αθήνα 2000, σ. 148-149, 151.

ματικές αναζητήσεις των πιστών, όσο και την προσπάθεια των μονών να αναπτύξουν το πνευματικό έργο τους στο ποίμνιο των περιοχών όπου βρίσκονται¹¹. Αποτελεί επίσης σημαντικό μέσο για την ηθική και υλική στήριξη των νέων αδελφοτήτων και των κάθε λογής αναστηλωτικών ή ανακαινιστικών σχεδίων και προγραμματισμών τους, καθώς οι πιστοί συνήθως αγοράζουν εργόχειρα, είδη λαϊκής θρησκευτικής τέχνης και ευλαβείας που διατίθενται στις «εκθέσεις» που οι μονές διατηρούν, ενώ κάποτε παρακινούνται από την φιλοξενία και το έργο που βλέπουν να τελείται στο μοναστήρι, ώστε να προσφέρουν τον μικρό ή μεγάλο οβολό τους στην αδελφότητα, για την ενίσχυση του έργου της.

Δεν είναι βεβαίως άσχετη με τις νεοεισηγμένες αυτές λατρευτικές πρακτικές και η συνήθεια για ενταφιασμό ορισμένων νεκρών σε μοναστηριακά κοιμητήρια, κάτι ωστόσο που αυστηρώς απαγορεύεται από τους κανόνες και τα θέσμια της ορθόδοξης μοναστικής ζωής, αλλά και η εναπόθεση των οστών προσφιλών νεκρών, μετά την εκταφή τους, σε κοιμητήρια και κοιμητηριακούς ναούς μονών¹². Η πρακτική αυτή, που σε ορισμένους ελληνικούς τόπους, όπως για παράδειγμα η Σάμος, έχει προσλάβει μαζική διάσταση, εδράζεται στην αντίληψη ότι ο νεκρός θα αναπαυθεί καλλίτερα, και η ψυχή του θα εξασφαλίσει επιφανέστερη μεταθανάτια τύχη, στα πλαίσια πάντοτε της χριστιανικής κοσμοθεωρίας, μεταφυσικής και ανθρωπολογίας, αν τα λείψανά του εναπόκεινται σε τόπο αγιασμένο και συνεχούς λατρείας, όπως από τον λαό μας θεωρούνται οι ορθόδοξες μονές. Παραλλήλως, παρόμοιες συνήθειες έχουν και άλλες λατρευτικές συνέπειες, όπως για παράδειγμα την τέλεση «σαρανταλείτουργων» από τους πιστούς στις μονές, αλλά και την τέλεση όλων των μνημοσύνων, τόσο αυτού των σαράντα ημερών όσο και των υπολοίπων που προβλέπονται μετά την ταφή και έως την συμπλήρωση τριών χρόνων από τον θάνατο, στις μονές όπου βρίσκονται τα λείψανα του νεκρού.

11. Πρβλ. σχετικά Anna Brimnes, «Thoughts about superstition in the Faroes», *Arv* 53 (1997), σ. 95-105. Επίσης, Gl. Ehret, «Gottesbild. Bilder des Unsichtbaren», *Weltkunst* 67 (1997), σ. 1602.

12. Το ίδιο φαινόμενο δεν είναι άγνωστο και σε άλλους λαούς, βλ. Vil. Keszeg, «The Rumanian clergyman and his sphere of beliefs», *Ethnographia* 107: 1-2 (1996), σ. 335-369. Leop. Kretzenbacher, «Mariens Brustweisung. Zum Reststück einer spatmittelalterlichen Wandmalerei in der alten Untersteiermark», *Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark* 88 (1997), σ. 93-99.

Με τον τρόπο αυτό, η ψυχολογική και η λατρευτική σύνδεση των πιστών με τις μονές γίνεται όλο και στενότερη, ενώ παραλλήλως ορισμένες μοναστικές συνήθειες γίνονται κτήμα των πιστών, οι οποίοι κατά κύριο λόγο ζουν μέσα στον «κόσμο». Υπάρχουν μάλιστα μονές και αδελφότητες που έχουν τα μνημόσυνα ως κύριο έσοδό τους, μαζί με τα περιστασιακά τρισάγια που τελούνται εκεί για τους νεκρούς, με αποκορύφωμα τα τρισάγια της Μεγάλης Παρασκευής, το πρωί ή το μεσημέρι της οποίας, πριν ή ανάμεσα στις ακολουθίες που τελούνται το πρωί και το απόγευμα της ημέρας αυτής σε όλους τους ναούς, οι πιστοί επισκέπτονται μαζικά τις μονές, με σκοπό κυρίως την τέλεση τρισαγίων για τους νεκρούς τους.

Σε όλες αυτές τις νεότευκτες λαϊκές λατρευτικές πρακτικές κύριο ρόλο παίζει η λαϊκή αντίληψη για την δύναμη του καθαγιασμένου χώρου, όπως κατά κύριο λόγο εκλαμβάνεται ο χώρος της μονής. Η πίστη στην δύναμη του καθαγιασμένου χώρου των μονών, όπως έχει δείξει ο Richard Faber¹³, έχει σημαντικές συνέπειες και στην γενικότερη οργάνωση της ζωής των πιστών, επιδρά δε ακόμη και σε πολιτικές πρακτικές και επιλογές της καθημερινής ζωής τους. Αυτό δε ισχύει όχι μόνον στους ορθόδοξους, αλλά και σε χριστιανούς άλλων δογμάτων διαχρονικά, όπως έχει υποστηρίξει παλαιότερα ο Gottler Norbert¹⁴. Κατά τον Faber¹⁵ είναι αυτή ακριβώς η πίστη που ωθεί τους πιστούς στην ανάπτυξη και εδραίωση ιδιαίτερων λατρευτικών πρακτικών, οι οποίες κατόπιν, και λόγω της συνεχούς τελέσεώς τους, περνούν στον γενικότερο κύκλο της λαϊκής λατρείας κάποιας περιοχής, προσδιορίζοντας, καθοριστικά κάποτε, τις επιμέρους εκδηλώσεις της, αλλά και το γενικότερο περιεχόμενο και ύφος της.

Οι διαπιστώσεις αυτές του Faber ισχύουν στην περίπτωση των μοναστηριακών επιδράσεων επί της σύγχρονης ελληνικής λαϊκής λατρείας, στα ενοριακά της πλαίσια. Άλλωστε, η προώθηση λατρευτικών και εθιμικών πρακτικών από τις οργανωμένες και δυναμικές μοναστικές κοινότητες προς τους πιστούς των πλησιόχωρων αστικών και αγροτοκτηνοτροφικών οικισμών αποτελεί φαινόμενο που έχει διαπιστωθεί και στην

13. R. Faber, «Politische Theologie oder: Was heist Theokratie?», στον τόμο *Politische Religion, religiöse Politik*, Würzburg 1997, σ. 19-22.

14. N. Gottler, «Frommigkeit und Kirchenkritik im Werk Ludwig Thomas», *Amperland* 33 (1997), σ. 158-167.

15. R. Faber, «Politische Theologie oder: Was heist Theokratie?», ό.π., σ. 34-36.

λαϊκή θρησκευτική και λατρευτική πρακτική διαφόρων λαών της Ευρώπης από την Hedi Heres¹⁶. Ο κυριακάτικος εκκλησιασμός και η τέλεση των μνημοσύνων που προαναφέρθηκαν είναι μόνον τα οχήματα για την διάβαση και εξάπλωση των εθιμικών αυτών πρακτικών.

Η Heres¹⁷ αναφέρεται εκτενώς στις στρατηγικές δια των οποίων οι μοναστικές κοινότητες καλλιεργούν και επιβάλλουν τελικά προς τον «κόσμο» τις πρακτικές τους, ασκώντας ένα είδος θρησκευτικής και λατρευτικής ηγεμονίας στους πιστούς εκτός της μονής. Η διαπίστωση αυτή ισχύει απολύτως και στις ανάλογες ελληνικές περιπτώσεις, αφού πρακτικές και συνήθειες, όπως για παράδειγμα η προσφορά καφέ και κερασμάτων μετά την θεία λειτουργία στο αρχονταρίκι της μονής προς τους πιστούς που συμμετείχαν έχει μεταφερθεί πλέον και στις περισσότερες ενορίες. Η διαμόρφωση ειδικών αιθουσών, που συχνά μάλιστα λαμβάνουν και το απολύτως ενδεικτικό όνομα «αρχονταρίκι» εντάσσεται στο πλαίσιο των νέων ρόλων που οι ενορίες αναλαμβάνουν και φέρνουν σε πέρας, μέσα στα αστικά όρια στα οποία και υφίστανται και λειτουργούν. Η ιδέα ωστόσο της καλλιέργειας ενός κοινού πνεύματος ενορίας¹⁸, αλλά και της σύσφιξης των προσωπικών, φιλικών και κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των μελών της, που ταυτοχρόνως αποτελούν και οργανικά μέλη του λατρευτικού σώματος της ενορίας, φαίνεται να έχει μοναστηριακή καταγωγή, τουλάχιστον όσον αφορά την σύγχρονή της εκδοχή και εφαρμογή.

Σύμφωνα με τους εφημερίους και τους ιερατικώς προϊσταμένους ορισμένων από τους ναούς της Κυψέλης στην Αθήνα, για παράδειγμα, όπου το κυριακάτικο αυτό κέρασμα εφαρμόζεται με συνέπεια, με τον τρόπο αυτό οι πιστοί γνωρίζονται μεταξύ τους, αλλά και δένονται με την ηγεσία της ενορίας, τους ιερείς, τους ιεροψάλτες, τους εκκλησιαστικούς συμβούλους και τις κυρίες που εθελοντικά εργάζονται στις διάφορες επιτροπές, αλλά και στην προαγωγή του φιλανθρωπικού έργου της ενορίας. Επίσης, η ανάπτυξη παρόμοιων σχέσεων διευκολύνει σημαντικά και τους ιερείς αν δελήσουν να ζητήσουν βοήθεια ή υποστήριξη από

16. Hedi Heres, *Zuflucht zum Glauben. Flucht in den Aberglauben*, Dachau 1997, σ. 134-135.

17. Hedi Heres, *Zuflucht zum Glauben ... ό.π.*, σ. 122-126.

18. Το πνεύμα αυτό αποτελεί την ουσιαστική βάση για πολλά πνευματικά χαρακτηριστικά και εθιμικά γνωρίσματα της χριστιανικής λαϊκής λατρείας, βλ. J. Pentikainen, «Eschatology», στον τόμο *Folklore. An Encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*, Oxford 1997, σ. 234-235.

τους πιστούς για την υλοποίηση των κάθε είδους εργασιών κάθε ενορίας¹⁹, αφού σε μέγιστο βαθμό τα έργα αυτά, αναστηλωτικά, εξωραϊστικά ή φιλανθρωπικά, εξαρτώνται και πραγματοποιούνται από τον οβολό των πιστών, χωρίς άλλη κρατική ενίσχυση ή αρωγή από δημόσιους φορείς και ιδρύματα. Αυτός άλλωστε είναι ο πρωταρχικός σκοπός και του αρχετύπου παρομοίων συνάξεων, το οποίο εντοπίζεται στις ανάλογες μοναστηριακές συγκεντρώσεις μοναχών και πιστών μετά την θεία λειτουργία, και που στην περίπτωση των μονών εκκινούν από την πατροπαράδοτη μοναστική αρχή της φιλοξενίας των επισκεπτών του μοναστηριού, για να καταλήξουν στην σκοπιμότητα της γνωριμίας ώστε να διευκολυνθεί το έργο και η επιβίωση της μονής²⁰.

Η ιδέα της δημιουργίας συνοχής και του απαρτισμού κοινότητας των πιστών, βρίσκεται στην βάση όλων αυτών των πρακτικών. Πρόκειται για μια επιδίωξη όλων σχεδόν των θρησκειών, που ζητούν έτσι να περιχαρακώσουν τους πιστούς τους, στηρίζοντας και ενισχύοντάς τους, ώστε να αναπτυχθούν, τόσο ανάμεσά τους όσο και ως προς το ναό, τη μονή και την Εκκλησία, σχέσεις αλληλεγγύης και αλληλοβोधείας. Η Julia Zernack²¹ έχει μελετήσει ιστορικά και διαχρονικά την ανάπτυξη και την καλλιέργεια των σχέσεων αυτών, σε σχέση πάντοτε προς την Εκκλησία και την ιεραρχική δομή της, ενώ ο Scott Dixon²² έχει δείξει πως σε σημαντισμούς παρομοίων κοινοτήτων οφείλονται ορισμένα από τα σπουδαιότερα οικοδομικά προγράμματα, φιλανθρωπικά έργα και πνευματικά δημιουργήματα που ανεφύησαν και δημιουργήθηκαν στους κόλπους της χριστιανικής Εκκλησίας, ανεξαρτήτως δογμάτων και ομολογιών. Αυτή η

19. Bernd Schmelz, «Pracht und Macht religiöser Symbole. Volksreligiosität in Spanien», στον τόμο *Drache, Stern, Wald und Gulasch. Europa in Mythen und Symbolen*, Bonn 1997, σ. 91-100.

20. Richard Weiss, «Grundzüge einer protestantischen Volkskultur», *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 93 (1997), σ. 71-84.

21. Julia Zernack, «Germanische Restauration und Edda-Frommigkeit», στον τόμο *Politische Religion, religiöse Politik*, Würzburg 1997, σ. 143-160. Βλ. επίσης και Sn. Zoric, «Ritual between anthropology and science of religion», *Narodna Umjetnost* 33:1 (1996), σ. 233-247.

22. Scott Dixon, «Popular beliefs and the reformation in Branderburg-Ansbach», στον τόμο R. Scribner-Tr. Johnson (ed.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, London 1996, σ. 119-139. Πρβλ. επίσης Fr. Buchner-Enno Bunz (ed.), *Klerus, Kirche und Frommigkeit im spatmittelalterlichen Bistum Eichstatt*, Ausgewahlte Aufsätze, St. Ottilien 1997, σ. 321-324.

αποτελεσματικότητα βρίσκεται άλλωστε και στην βάση των ποικίλων μοναστηριακών επιδράσεων στο ενοριακό λατρευτικό τυπικό, όπως και παραπάνω αναφέρθηκε, τουλάχιστον όσον αφορά την πλευρά των μωρών από τις οποίες προέρχονται και πηγάζουν αυτές οι επιδράσεις.

Διαφοροποιημένα ωστόσο είναι τα πράγματα από την πλευρά των πιστών που ζουν στον «κόσμο», αλλά δέχονται και ενίοτε προκαλούν ή επιβάλλουν, με τη στάση τους, τις επιδράσεις αυτές²³. Από την πλευρά τους, η υιοθέτηση μοναστηριακών πρακτικών αποτελεί αποτελεσματική απάντηση στις κυριαρχούσες, τουλάχιστον μέχρι πρόσφατα, τάσεις αποϊεροποίησης της καθημερινότητας, και παραλλήλως και της λαϊκής λατρείας. Το φαινόμενο αυτό δεν είναι βεβαίως αποκλειστικά ελληνικό. Ο Kurt Wenzel²⁴, για παράδειγμα, μελετώντας ένα σημαντικό αριθμό σχετικών ευρωπαϊκών λαϊκών θρησκευτικών εθίμων, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η προσφυγή σε καταξιωμένες μορφές παράδοσης, οι οποίες λόγω της παλαιότητάς τους εμπεριέχουν σημαντικό αριθμό αρχαϊκών και μυστικιστικών δεδομένων και χαρακτηριστικών, αποτελεί γενικά τρόπο αντίδρασης στις τάσεις για να εξοριστεί το υπερφυσικό από την καθημερινή μας ζωή²⁵. Από την άλλη πλευρά, η υιοθέτηση «παραδοσιακών», δηλαδή παλαιών και με αναγωγή στις απαρχές του χριστιανισμού, λειτουργικών ιδιαιτεροτήτων και πρακτικών αποτελεί, κατά την Edith Prieler²⁶, μία πειστική αντίδραση στον λειτουργικό και λατρευτικό μοντερνισμό, ο οποίος εξορθολογίζει τα πράγματα, καταστρέφοντας ταυτοχρόνως την γοητεία του μυστηρίου, μέσω του οποίου η θρησκεία γίνει ελκυστική για τον καθημερινό –και κατά κανόνα δεισιδαίμονα– άνθρωπο.

23. W. Lehnemann, «Kirchen, Schulen, Staat. Religionsunterricht im 19. Jahrhundert», στον τόμο *Individuum und Frömmigkeit. Volkskundliche Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, Münster 1997, σ. 131-144. J. Rupke, «Religion und Krieg. Zur Verhältnisbestimmung religiöser und politischer Systeme einer Gesellschaft», στον τόμο *Politische Religion, religiöse Politik*, Würzburg 1997, σ. 309-328.

24. Kurt Wenzel, *Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht*, Frankfurt am Main 1997, σ. 154-155. Πρβλ. επίσης Ann. Helene Bolstad, «Religious diversity and constrast», *Northern-Norway. A Way of life*, Tromso 1997, σ. 25-31.

25. Chriatiane Koppl, *Mystik und Öffentlichkeit. Der Kult der Therese Neumann*, Aachen 1997, σ. 113-115.

26. Edith Prieler, «Liturgie als "heiliges Spiel". Zur Dramaturgie im Gottesdienst», *Sommerakademie Volkskultur. 1995 Ordnungen, 1996 Spiele*, Wien 1997, σ. 215-226.

Στην πορεία αυτή, που αποτελεί ουσιαστικό παράγοντα για να ερμηνευθούν οι γενεσιουργές αιτίες πολλών στοιχείων της λαϊκής λατρείας, οφείλονται και πολλές από τις μοναστηριακές επιδράσεις στο ενοριακό λατρευτικό τυπικό των ημερών μας. Για παράδειγμα η ιδιαίτερη και αυξανόμενη προσοχή στην λειψανολατρεία, η οποία ούτως ή άλλως αποτελεί βασικό τμήμα της χριστιανικής γενικότερα, και της ορθόδοξης ειδικότερα, λαϊκής λατρείας²⁷. Από παράδοση, τα μοναστήρια αποτελούν τόπους αποθησαύρισης λειψάνων και περιπτώτων θαυματουργών εικόνων, όπου και οι πιστοί τα προσκυνούν, επικαλούμενοι την θαυματουργή χάρη τους. Τα τελευταία ωστόσο χρόνια παρατηρείται το φαινόμενο όλο και περισσότερες θαυματουργές εικόνες, ιδίως της Παναγίας, να εξέρχονται πανηγυρικά από τις μονές στις οποίες φυλάσσονται, και να εκτίθενται για προσκύνημα, μικρής ή μεγαλύτερης χρονικής διάρκειας, σε ενοριακούς ναούς πόλεων. Το φαινόμενο μάλιστα αυτό, όπως έχουν παρατηρήσει οι Christian Stadelmann²⁸ και Wolfgang Ernst²⁹, υπάρχει και σε πολλές περιπτώσεις ρωμαιοκαθολικών μονών και ναών, ανά τον κόσμο, σε μια προσπάθεια της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας να τονώσει την ουσιαστική λατρευτική και πνευματική σχέση της με το ποίμνιό της, η οποία διέρχεται, μετά το 6^ο μισό του 20ού αιώνα, περίοδο δοκιμασίας και αμφισβήτησης³⁰.

Το ίδιο συμβαίνει με θαυματουργά άγια λείψανα και αντικείμενα, όπως για παράδειγμα τα Τίμια Δώρα των Τριών Μάγων, που φυλάσσονται στη μονή Αγίου Παύλου του Αγίου Όρους³¹. Σε περιπτώσεις μάλι-

27. G. Lefebvre, «Sint-Leonardus in de Bellegemse volkscultuur», *Leiegouw* 38:2 (1996), σ. 197-198. Ανάλογες παρατηρήσεις και στον J. Pentikainen, «Ritual», στον τόμο *Folklore. An Encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*, Oxford 1997, σ. 733-736.

28. Christian Stadelmann, «Mariazell», στον τόμο *996-1996 osterreich-osterreich*, Berger 1996, σ. 291-301. Βλ. επίσης τις επισημάνσεις που διατυπώνονται στην μελέτη Gustl Motyka, «Wallfahrtskirche Rechberg», *Die Oberpfalz* 85:4 (1997), σ. 212-214.

29. Πρβλ. Wolfgang Ernst, «Das Kunstbuch des Johannes Zahn. Ein handschriftliches Zauberbuch vom Ende des 17. Jahrhunderts», *Archiv für Geschichte von Oberfranken* 77 (1997), σ. 295-344. Βλ. Επίσης και Ing. Gilhus (ed.), *In a time of miracles*, Oslo 1997, σ. 25, 43.

30. Werner Gross-Wolfgang Urban (ed.), *Martin von Tours. Ein Heiliger Europas*, Ostfildern 1997, σ. 299. Τα φαινόμενα αυτά υπάρχουν και σε άλλους λαούς, βλ. Manfred Weitlauff (ed.), *Joseph Bernhart Tagebuecher und Notizen 1935-1947*, Weissenhorn 1997, σ. 453-456.

31. Για το συγκεκριμένο ιερό κειμήλιο βλ. Anton Wieser, *Vom Weg uber die Heili-*

στα τέτοιων πανηγυρικών και προσκυνηματικών μεταφορών ακολουθείται και σταθερό σχεδόν τυπικό: επίσημη υποδοχή στα όρια της πόλης ή της ενορίας με την συμμετοχή πολιτικών, στρατιωτικών και εκκλησιαστικών αρχών, πομπή με φιλαρμονική και άγημα στρατού ως το ναό όπου θα εκτεθούν οι εικόνες ή τα λείψανα σε προσκύνηση, τέλεση δοξολογίας, καθημερινή τέλεση θείας λειτουργίας και παρακλήσεως, και πανηγυρική και πομπική επίσης αποχώρηση, κατά την ημέρα που το προσκύνημα θα λήξει. Στο πλαίσιο αυτό στήνονται πάγκοι με είδη ευλαβείας έξω από το ναό, συρρέουν πλήθη πιστών, καθαγιάζονται αντίγραφα των ιερών εικόνων είτε σε μικρό μέγεθος, για το οικογενειακό εικονοστάσι, είτε σε μεγαλύτερο, για να τοποθετηθούν στον ενοριακό ναό, και ανανεώνεται η πατροπαράδοτη λαϊκή ευσέβεια των πιστών³². Άμεσο δε αποτέλεσμα αυτών των λατρευτικών συνηθειών είναι η αναζήτηση ιερών λειψάνων και από διάφορους ενοριακούς ναούς, ώστε η χάρη τους και η θαυματουργική δύναμή τους να υπάρχουν πλέον και σε ενοριακό επίπεδο. Συντελείται έτσι, με μοναστηριακή πάντοτε επίδραση, αυτό που ο Robert Plotz³³ χαρακτηρίζει ως διάχυση της μυστηριακής χάριτος στον κόσμο, μία ουσιαστική μεταφορά του μοναστηριακού λατρευτικού κλίματος στα αστικά πλαίσια, που ανατροφοδοτεί τόσο το κίνημα της ευλάβειας, όσο και τις εκδηλώσεις της λαϊκής δραστηριότητας.

Κύρια επιδίωξη των πιστών είναι, στις περιπτώσεις αυτές, η βίωση μεγαλύτερης κατάνυξης, η επίτευξη της μέγιστης δυνατής ευσέβειας και ευλάβειας, μέσα από ορισμένα χαρακτηριστικά σύμβολα, και από απολύτως προσδιοριστικές λατρευτικές και λειτουργικές πρακτικές³⁴. Η καθιέρωση αγρυπνιών και ολονυκτιών, αποτελεί μία τέτοια χαρακτηριστική περίπτωση. Πρόκειται για καθαρά μοναστηριακές λατρευτικές πρακτικές, που αρχίζουν με την δύση του ηλίου, και οι οποίες συνδυάζουν

gen Berge. Vierbergelauf in Karnter, Frauenstein 1997, σ. 67-69. Επίσης βλ. Παν. Χρήστου, *Οδοιπορικό στο Άγιον Όρος. Η μοναχική πολιτεία, η ιστορία, η ζωή και οι θαυμαροί της*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 119.

32. Πρβλ. Reinhold Baumstark (ed.), *Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*, München 1997, σ. 345-346.

33. Robert Plotz, «Ambrosio de Morales», *Sternenweg* 19 (1997), σ. 25-30, όπου και σχετικές με το ζήτημα διαπιστώσεις και παρατηρήσεις.

34. Πρβλ. Thomas Fudge, «The “crown” and the “red gown”. Hussite popular religion», στον τόμο R. Scribner-Tr. Johnson (ed.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, London 1996, σ. 38-57.

την συνεχή θεία λατρεία με την ολονύκτια λατρευτική σύναξη, ώστε η σειρά των τελούμενων ακολουδιών, με κορυφαία της θεία λειτουργία, να ολοκληρωθεί το πρωί της επόμενης ημέρας. Στην ενοριακή εκδοχή τους, οι αγρυπνίες τελούνται παραμονές μεγάλων εορτών, όπως των Χριστουγέννων, στις πανηγύρεις των ενοριακών ναών ή σε έκτακτες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα η μεταφορά στο ναό ιερών λειψάνων ή θαυματουργών εικόνων από κάποια μονή, αλλά και ο εορτασμός εκκλησιαστικών γεγονότων, όπως για παράδειγμα η επέτειος των εγκαινίων του ναού³⁵.

Στις περιπτώσεις αυτές παρουσιάζεται το φαινόμενο που από τον Franz Bauer³⁶ χαρακτηρίστηκε ως ευέλικτη λατρευτική και τελετουργική προσαρμογή: η ενοριακή αγρυπνία αρχίζει με πανηγυρικό εσπερινό το θράδυ, συνεχίζεται δε με αρτοκλασία, ευχέλαιο, όρθρο και θεία λειτουργία, που ολοκληρώνεται τις πρώτες πρωινές ώρες, ώστε οι πιστοί να μπορέσουν σχετικά νωρίς να κοιμηθούν, για να ανταποκριθούν την επόμενη ημέρα στις οικογενειακές και επαγγελματικές υποχρεώσεις τους. Το κλίμα της μοναστηριακής κατάνυξης ολοκληρώνεται με την μεταφορά στα ενοριακά πλαίσια και άλλων μοναστηριακών μορφών, όπως για παράδειγμα των «τραπεζών», της παράδσης δηλαδή γευμάτων, δείπνων και κερασμάτων ενδιάμεσως των αγρυπνιών για τους επισκέπτες και προσκυνητές, ώστε να τονωθούν για τη συνέχιση της λατρευτικής διαδικασίας³⁷. Στην περίπτωση των ενοριών, και εφόσον δεν είναι νηστίσιμη περίοδος, μετά το τέλος της αγρυπνίας παρατίθεται δείπνο σε όσους επιθυμούν, ώστε με το κοινό τραπέζι να επιταθεί η αίσθηση της κοινότητας και της αμοιβαίας σχέσης μεταξύ των μελών της συγκεκριμένης ενορίας³⁸.

35. Παρόμοια παραδείγματα βλ. στον Μ. Γ. Βαρβούνη, «Αστική λαϊκή θρησκευτικότητα σε ενοριακά πλαίσια: Η περίπτωση της ενορίας της Αγίας Αναστασίας της Πατρικίας της Ι. Μητροπόλεως Περιστερίου», στον τόμο Γ. Ανδρειωμένος (επιμ.), *Ευκαρπίας Έπανος. Αφιέρωμα στον καθηγητή Παναγιώτη Δ. Μαστροδημήτρη*, Αθήνα 2007, σ. 183-199.

36. Franz X. Bauer, *Das Bistum Passau unter Bischof Dr. Michael von Rampf (1889-1901)*, Passau 1997, 203-205.

37. Πρβλ. σχετικά Ι. Μ. Χατζηφώτης, *Η καθημερινή ζωή στο Άγιον Όρος*, Αθήνα 1995, σ. 454, 456.

38. K. Dincev, «From the general to the specific holy space in the historical heroic folklore», στον τόμο I. Konev (ed.), *Sveti mesta na Balkanite*, Sofia 1996, σ. 45-50, με ενδιαφέροντα συγκρίσιμα στοιχεία.

Το φαινόμενο της μεταφοράς παρόμοιων συνηθειών από μονές σε ενορίες πόλεων, και μάλιστα σε έκτακτες περιστάσεις, δεν είναι άγνωστο και ευρύτερα στην ευρωπαϊκή ρωμαιοκαθολική θρησκευτική λαογραφία, όπως έχει δείξει ο Johann Dorner³⁹. Αλλά και στους υπολοίπους ορθόδοξους βαλκανικούς λαούς συναντούμε παρόμοια λατρευτικά και τελετουργικά μορφώματα, με μοναστηριακή πάντοτε προέλευση, όπως χαρακτηριστικά περιγράφουν οι V. Kurkela και Pekka Pennanen⁴⁰, με αφορμή ανάλογα παραδείγματα από τη Βουλγαρία, τη Σερβία και τη Ρουμανία. Ακόμη και σε σχετικά νεόκοπες θρησκευτικές και λατρευτικές ομάδες και σέκτες καταβάλλεται έντονη προσπάθεια να καλλιεργηθούν τέτοιες σχέσεις συναλληλίας και αλληλεγγύης, πάντοτε μέσω της αίσθησης της από κοινού συμμετοχής στο ίδιο λατρευτικό σύστημα, όπως σχετικά πρόσφατα περιέγραψε ο Lammert Jansma⁴¹, με αφετηρία μορφές της λαϊκής λατρείας θρησκευτικών ομάδων στην Ολλανδία. Στις ανάλογες μάλιστα ελληνικές περιπτώσεις, που γνωρίζουν ευρύτατη και ταχύτατα αυξανόμενη διάδοση στις ενορίες των πόλων, ιδιαίτερα μάλιστα της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης, οι μορφές αυτές απαντούν, κατά κάποιο τρόπο, στο μεγάλο πρόβλημα της αποξένωσης των ανθρώπων στο άστυ, και επανασχηματίζουν τον συνεκτικό κοινωνικό δεσμό των φαντασιακών κοινοτήτων που κάθε πιστός έχει κατά νου, καθώς τις συνδέει ή και τις ταυτίζει με τους εξιδανικευμένους, για τον Έλληνα αστό, τόπους καταγωγής καθενός.

Στην συνείδηση του ελληνικού λαού, τα έθιμα της λαϊκής λατρείας συνδέονται στενά τόσο με την ανάμνηση της παιδικής ηλικίας, όσο και με το ξεχωριστό πνευματικό κλίμα της ιδιαίτερης πατρίδας. Αυτός άλλωστε είναι και ένας από τους στόχους της λατρευτικής σχέσης των πιστών με τις μοναστικές αδελφότητες⁴², καθώς μέσα από την κατανυκτι-

39. Johan Dorner, «Das Versteigerungsprotokoll der Kirchen von Schöberg und Thal 1806», *Oettinger Land* 17 (1997), σ. 193-212.

40. V. Kurkela-Pennanen Pekka, «Folklore festival as a holy place», στον τόμο I. Konev (ed.), *Sveti mesta na Balkanite*, Sofia 1996, σ. 270-273, όπου και το σχετικό διβλιογραφικό υλικό.

41. Lammert Jansma, «The Melchiorite Anabaptist movement in the Netherlands», *Akadeemia* 12 (1997), 2555-2574, όπου και ενδιαφέρουσες σχετικές παρατηρήσεις.

42. Ulinka Rublak, «Female spirituality and the infant Jesus in the late medieval Dominican convents», στον τόμο R. Scribner-Tr. Johnson (ed.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, London 1996, σ. 16-37.

κή μοναστική λατρευτική πρακτική ανακαλύπτουν αναμνήσεις και βιώματα που έχουν συνδέσει με την έννοια της παράδοσης και της καθαρής θρησκευτικής πίστης, όπως αυτές καλλιεργούνται και παγιώνονται κατά την παιδική ηλικία. Κάπου εδώ βεβαίως βρίσκεται και η απαρχή της ανάγκης για πίστη στην θαυματουργική δύναμη του υπερφυσικού, όπως με σαφήνεια επεξηγεί ο Trevor Johnson⁴³ ξεκινώντας από διηγήσεις περί θαυμάτων στην Κεντρική Ευρώπη του 18^{ου} αιώνα. Λαμβανομένης υπόψιν της συντηρητικότητας που διέπει τα λατρευτικά και θρησκευτικά συστήματα, τις ιδεολογίες και τις συμπεριφορές που σχετίζονται με την σχέση του ανθρώπου προς το υπερφυσικό, και τηρουμένων βεβαίως των αναλογιών, οι διαπιστώσεις του Johnson μπορούν να εξηγήσουν την ιδεολογική βάση πάνω στην οποία στηρίζεται η υιοθέτηση μοναστηριακών λατρευτικών πρακτικών από τον ελληνικό λαό, στις αρχές πια του 21^{ου} αιώνα.

Ο Johnson⁴⁴ επιμένει επίσης και σε ένα άλλο σημαντικό στοιχείο, που συνιστά προσδιοριστικό παράγοντα του λαϊκού λατρευτικού φαινομένου που μελετούμε, στην επίτευξη και στην οικοδόμηση δηλαδή ενός κλίματος λειτουργικής κατάνυξης, το οποίο αποτελεί βασική προϋπόθεση για την πλήρη συμμετοχή ενός πιστού σε κάποια εκκλησιαστική ακολουθία, αλλά και στο σύστημα συμπεριφορών και τελετουργιών που προσδιορίζουμε με τον όρο «λατρεία». Η κατάνυξη αποτελεί όχι μόνο το όχημα, αλλά και το τελικό ψυχολογικό κέρδος από την συμμετοχή του πιστού στη λατρευτική πράξη και ζωή της Εκκλησίας, καθώς στα πλαίσιά της είναι που επιτυγχάνεται η αίσθηση της γαλήνης, η οποία προσδιορίζει την ιδεατή ένωση του πιστού με το θείο, βασικό ζητούμενο κάθε θρησκευτικής τελετουργίας⁴⁵.

Στην περίπτωση της ελληνικής λαϊκής ενοριακής λατρευτικής ζωής, η κατάνυξη συνδέεται με ορισμένα στοιχεία των ακολουθιών όπως η ελα-

43. Trevor Johnson, «Blood, tears, and Xavier-water. Jesuit missionaries and popular religion in the eighteenth-century Upper Palatinate», στον τόμο R. Scribner-Tr. Johnson (ed.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, London 1996, σ. 187-190.

44. Trevor Johnson, «Blood, tears, and Xavier-water. Jesuit missionaries and popular religion in the eighteenth-century Upper Palatinate», ό.π., σ. 198-200, με σχετικές επισημάνσεις.

45. Πρβλ. σχετικά Brian MacGuire, «Norm and Practice in Early Cistercian Life», *Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der Fruhen Neuzeit*, Wien 1997, σ. 107-124.

χιστοποιημένη χρήση ηλεκτρικού φωτισμού μέσα στους ναούς, οι μακρόσυρτες και αργές ψαλμωδίες, η επιμήκυνση των ακολουθιών, ακόμη και η πολυσυζητημένη, τον τελευταίο καιρό, εις επίκοον όλων ανάγνωση των λεγομένων «μυστικών» ευχών της θείας λειτουργίας, των ευχών δηλαδή εκείνων που συνήθως διαβάζονται από τον ιερέα μπροστά στην αγία τράπεζα με χαμηλωμένη φωνή, ώστε να μην ακούγονται από τους πιστούς. Πρόκειται για την ουσιαστική και έμπρακτη αντίδραση σε δεδομένα που η χρήση της τεχνολογίας έφερε στην τέλεση της θείας λατρείας, όπως ο άπλετος ηλεκτρικός φωτισμός που αντικατέστησε το μισσοκόταδο των κεριών, και οι μικροφωνικές εγκαταστάσεις, που πήραν τη θέση της χαμηλόφωνης φυσικής ψαλμωδίας. Μια αντίδραση που εντάσσεται στο κλίμα της επανόδου στο πατροπαράδοτο, και η οποία σημειώνεται και σε άλλους ευρωπαϊκούς λαούς, όπως σχετικά πρόσφατα έδειξαν, σε σχετική μελέτη τους, οι Katharina Hammer και Franz Gangl⁴⁶. Κοινό στοιχείο των αντιλήψεων αυτών, που κατά περιπτώσεις γνωρίζουν ευρύτατη διάδοση, είναι η ταύτιση του κατανοητικού με το παλαιό, και του θρησκευτικώς αποτελεσματικού με το πατροπαράδοτο, όπως και παραπάνω, με την αφορμή άλλων παραδειγμάτων, σημειώθηκε.

Οι τάσεις μάλιστα αυτές επεκτείνονται όχι μόνον στην λειτουργική και λατρευτική πράξη, αλλά ακόμη και στην εσωτερική επίπλωση και διάρθρωση των ναών, όπως για παράδειγμα στην χρήση νεότερων ξυλόγλυπτων κιβωρίων πάνω από τις αγίες τράπεζες ενοριακών ναών και στη κατασκευή και τοποθέτηση στασιδίων με διπλό κάδισμα, μικρό και μεγάλο, αλλά και με μικρά στηρίγματα για τα πέλματα, κατά μίμηση πάντοτε των αντίστοιχων μοναστηριακών, και μάλιστα κατά κανόνα αγιορείτικων, μορφών. Συναρτάται έτσι η επίτευξη της κατάνυξης και η δημιουργία ανάλογου πνευματικού κλίματος μέσα στο ναό με τη χρήση εξωτερικών, αλλά οπωσδήποτε και απολύτως χαρακτηριστικών μορφών, ώστε να τονιστεί η ουσιαστική μετατροπή του κοσμικού προς το θεωρούμενο ως πνευματικότερο και πλέον ορθόδοξο μοναστηριακό τυπικό.

Όσον αφορά τη στάση των πιστών απέναντι στις αλλαγές αυτές, που οφείλονται στην εισαγωγή μοναστηριακών στοιχείων στην λατρευτική και λειτουργική ζωή των ενοριών, αυτές ποικίλουν και κλιμακώνονται. Άλλοι τις δέχονται και τις επιδιώκουν, πιστεύοντας ότι έτσι επανέρχεται

46. Katharina Hammer-Franz Gangl, *Ischler Krippen. Spiegel der Krippenlandschaft Salzkammergut*, Bad Ischl 1997, σ. 46-50.

η ενορία στα αναγκαία πνευματικά της μέτρα και επίπεδα, και άλλοι τις επικρίνουν και τις απορρίπτουν υποστηρίζοντας ότι με τον τρόπο αυτό χάνεται η ενοριακή ζωή και υποτάσσεται στην μοναστηριακή επιβολή και ηγεμονία. «Αν θέλαμε μοναστήρια, θα πηγαίναμε σε αυτά. Όχι όμως μερικοί να μετατρέψουν την ενορία σε μοναστήρι επειδή τους αρέσει το μοναστηριακό τυπικό», είπε χαρακτηριστικά παλαιός ενορίτης του ναού αγίου Νικολάου Σάμου, αναφερόμενος σε παρόμοια φαινόμενα που παρατηρούνται τα τελευταία χρόνια στο ναό.

Το ίδιο ισχύει ακόμη και για την υιοθέτηση ορισμένων μοναστηριακών εθίμων από ενορίες, που ως ιδιαιτέρως τελετουργικά αρέσουν στους πιστούς, με βάση την γενικότερη αρχή για την αναζήτηση από τους πιστούς της ξεχωριστής τελετουργικής ποικιλίας και λαμπρότητας⁴⁷. Αναφέρομαι ενδεικτικά στην τέλεση της θείας λειτουργίας το πρωί του Μεγάλου Σαββάτου όχι στην αγία τράπεζα, αλλά στο κέντρο του ναού, έξω από το ιερό θήμα, πάνω στον ανδοστολισμένο ακόμη επιτάφιο. Πρόκειται για σαφώς μοναστηριακή συνήθεια, η οποία βαθμιαία επικρατεί στις «κοσμικές» ενορίες, καθώς προσφέρει στον πιστό την δυνατότητα να δει λεπτομερώς την τελετουργία της θείας ευχαριστίας, μέρος της οποίας τελείται μέσα από το τέμπλο στις λειτουργίες όλου του υπόλοιπου χρόνου.

Σύμφωνα με τους υποστηρικτές της κριτικής αυτής, η ομορφιά των ενοριακών ακολουθιών βρίσκεται ακριβώς στην λαμπρότητα και στην «κοσμικότητα» που τις χαρακτηρίζει. Και είναι αυτά ακριβώς τα στοιχεία που χάνονται με την επικράτηση των μοναστηριακών στοιχείων στις ενορίες. Πρόκειται για τυπικές αντιδράσεις αστικών πληθυσμών, οι οποίοι επιζητούν, ακόμη και μέσω της λατρευτικής ζωής, να διαφοροποιηθούν σαφώς από τον αγροτοκτηνοτροφικό χώρο, τον οποίο ταυτίζουν τόσο με τις ενορίες των χωριών, όσο και με την λατρευτική ζωή στα καθολικά των μονών κάθε περιοχής. Δεν είναι βεβαίως άσχετο το ότι απαντώντας σε σχετική ερώτηση, οι περισσότεροι από εκείνους που αντιδρούν στην εισαγωγή μοναστηριακών στοιχείων στην ενοριακή λατρευτική ζωή αποδίδουν την ύπαρξή τους στην κοινωνικά «χαμηλή», κατά την εκτίμησή τους, καταγωγή εκείνων οι οποίοι τα εισηγήθηκαν, κληρικών ή λαϊκών. Αξίζει μάλιστα να σημειώσουμε εδώ ότι παρόμοιες, ταξικής υφής και ουσίας, διαφοροποιήσεις στο επίπεδο των τελετουργιών

47. Katharina Hammer-Franz Gangl, *Ischler Krippen. Spiegel der Krippenlandschaft Salzkammergut*, ό.π., σ. 66-69, με σχετικό συγκρίσιμο πληροφοριακό υλικό.

της λαϊκής λατρείας έχουμε και σε άλλους ευρωπαϊκούς λαούς, όπως πειστικά έχουν δείξει σε σχετικές εργασίες τους ερευνητές όπως οι Michael Pfeifer⁴⁸ και Dolores Sella⁴⁹. Πρόκειται ίσως για τις τελευταίες αντιδράσεις του κινήματος της εκκοσμίκευσης, για το οποίο έγινε λόγος και στην αρχή, και το οποίο στις μέρες μας ταχύτατα υποχωρεί, μπροστά στην ψυχολογική ανάγκη του σύγχρονου ανθρώπου για μια ουσιαστικότερη σχέση με το επέκεινα, μέσα ακριβώς από παρόμοιες τελετουργίες και πρακτικές, νοοτροπίες και συμπεριφορές.

Βρισκόμαστε λοιπόν ενώπιον του φαινομένου της συμβολοποίησης των στοιχείων αυτών, που είναι συχνό στην λαϊκή λατρευτική πρακτική, όχι μόνο του ελληνικού, αλλά και άλλων λαών. Πρόκειται για μια συμβολοποίηση που αποδίδει στο μοναστηριακό τυπικό και την πραγματική υπόστασή του, στα πλαίσια της ελληνικής λαϊκής λατρείας. Μια υπόσταση συνδεδεμένη με την προσπάθεια επανόδου στην παράδοση και με την πρακτική της επίτευξης επιπρόσθετης κατάνυξης κατά τις ακολουθίες, ώστε να εξυπηρετούνται πληρέστερα οι ψυχολογικές ανάγκες των πιστών. Το ίδιο άλλωστε φαινόμενο έχει εντοπίσει και μελετήσει ο Ernst Pietsch⁵⁰ στην Κεντρική Ευρώπη, αποδίδοντάς το στην τάση επανόδου των πιστών στην αρχέγονη κατάσταση ευλάβειας και ευκολότερης επαφής με το υπερφυσικό, την οποία θεωρούν ως κυρίαρχη στις παλαιότερες στιγμές της λαϊκής δραστηριότητας⁵¹.

Ειδικότερα στην περίπτωση της ελληνικής λαϊκής λατρείας θα πρέπει να συνυπολογιστεί και το γεγονός ότι σε ορισμένες ενορίες οι ιερείς προσπαθούν με τον τρόπο αυτό να επιτύχουν της επιστροφή στους ενοριακούς ναούς μέρους τουλάχιστον του ποιμνίου τους, που εκκλησιάζεται πλέον και ασκεί τα λατρευτικά του καθήκοντα στις μονές της περιοχής, σύμφωνα με όσα εκτέθηκαν παραπάνω. Τις κατά καιρούς ιερατικές συνάξεις διάφορων Μητροπόλεων του ελληνικού χώρου, και μάλι-

48. Michael Pfeifer, *Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung*, Regensburg 1997, όπου ανάλογες περιγραφές.

49. Dolores Sella, *Santini e immagini devozionali in Europa del secolo 16 al secolo 20*, Lucca 1997, με παραδείγματα από διάφορες ευρωπαϊκές περιοχές, και από διαφορετικούς λαούς.

50. Ernst Pietsch, «Vogtlandische Bornkinnlfiguren», *Vogtlandische Heimatblätter* 17:6 (1997), σ. 4-7.

51. Alois Stockner, «Die Reisacher Weihnachtskrippe. Ein praktischer Arzt als Krippenabauer», *Oettinger Land* 17 (1997), σ. 262-287.

στα εκεί όπου υπάρχουν ακμάζοντα μοναστήρια κοντά στα αστικά κέντρα, απασχολούν όλο και περισσότερο παρόμοια ζητήματα, ενώ συχνά εκφράζονται παράπονα των εφημερίων των ναών και προτείνεται απ' αυτούς η λήψη σχετικών μέτρων, ώστε οι πιστοί να επιστρέψουν για τον κυριακάτικο εκκλησιασμό τους στους ενοριακούς ναούς. Δημιουργούνται έτσι φαινόμενα αντιπαλοτήτων, που συχνά λειτουργούν υπογείως, όταν όμως εκδηλωθούν χαρακτηρίζονται από την σφοδρότητα που προσδιορίζει κατά κανόνα τη στάση του λαού απέναντι στα πάσης φύσεως θρησκευτικά ζητήματα.

Ωστόσο, η μοναστηριακή επίδραση δεν περιορίζεται μόνο στο ενοριακό επίπεδο. Σε πολλές περιπτώσεις προσδιορίζει και την ατομική ή την οικογενειακή λατρεία, καθώς επιδρά στην καθημερινή λατρευτική ζωή των πιστών και έξω από την ενορία. «Όλο και περισσότεροι ενορίτες – θα διαπιστώσει εφημέριος μεγάλης και πολυάνθρωπης ενορίας της Μητροπόλεως Περιστερίου – φορούν κομποσχοίνι στο χέρι, νηστεύουν, εκκλησιάζονται και κοινωνούν τακτικά στις κυριακάτικες ή τις πανηγυρικές θείες λειτουργίες». Το φαινόμενο αυτό, γνωστό από ολόκληρο σχεδόν τον ελληνικό χώρο, εδράζεται μεν στο γενικότερο κλίμα της επιστροφής στην θρησκεία, που υπερβαίνει τα επίπεδα των μοναστηριακών επιδράσεων, υλοποιείται όμως και σχηματοποιείται δια των επιδράσεων των μοναστικών κοινοτήτων, οι πνευματικοί των οποίων εξομολογούν πιστούς, οι οποίοι κανονικά θα έπρεπε να ικανοποιούν τις πνευματικές ανάγκες τους μέσα στα πλαίσια των ενοριών στις οποίες ανήκουν. Από την επίδραση των πνευματικών αυτών, και των συμβουλών που δίνουν στα πνευματικά παιδιά τους, η νηπτική θεολογία γίνεται κτήμα όλο και περισσότερων λαϊκών πιστών, και οι φιλοκαλικές αρχές –ανάμεσα στις οποίες και εκείνη της συχνής ή ακόμη και συνεχούς θείας μεταλήψεως– διαδίδονται και εφαρμόζονται όλο και περισσότερο στον «κόσμο».

Αυτό σημαίνει ότι σε μεγάλο βαθμό η πνευματική και λειτουργική αναγέννηση που παρατηρείται στις μέρες μας, οι τάσεις επανόδου στην παράδοση και καλλιέργειας μιας νέας λαϊκής ευσέβειας, στηριγμένης πια όχι σε οργανωσιακά σχήματα αλλά στον λόγο των Πατέρων της Εκκλησίας, εν πολλοίς είναι απότοκα των μοναστηριακών επιδράσεων που μας απασχολούν εδώ. Δεν πρόκειται λοιπόν μόνον για εξωτερικά ή τυπικά δεδομένα και στοιχεία, αλλά για μια ουσιαστική και εσωτερική σχέση και μεταλλαγή, που τροποποιεί τα δεδομένα έκφρασης του λαϊκού θρησκευτικού συναισθήματος, αλλά και το ιδεολογικό και ουσιαστικό

περιεχόμενό του, επιδρώντας καθοριστικά στην σύγχρονη μας λαϊκή λατρεία και στην παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά του λαού μας.

Ο V. Turner⁵², με άλλη ευκαιρία, ασχολήθηκε με τον μετεωρισμό ανάμεσα στο κοσμικό και στο ιερό, που προσδιορίζει τον σύγχρονό μας κόσμο, αλλά και τις ίδιες τις εκδηλώσεις και τις πρακτικές της λαϊκής θρησκευτικότητας. Οι μοναστηριακές πρακτικές και συνήθειες που μεταφουτεύονται στις ενορίες των μεγάλων ή μικρότερων αστικών κέντρων, και για τις οποίες έγινε λόγος παραπάνω, αποτελούν την άλλη όψη αυτής ακριβώς της πραγματικότητας. Συνιστούν την προσπάθεια του λαϊκού ανθρώπου για επάνοδο στον μυστηριακά φορτισμένο κόσμο του παρελθόντος, στην ιδεατή θρησκευτική κοινότητα όπου η κυριαρχία του υπερφυσικού και ο περιορισμός του ορθολογισμού έδιναν στον άνθρωπο την ευκαιρία να ονειρεύεται το επέκεινα και να ελπίζει στην άμεση θαυματουργική επέμβαση του θεϊκού. Πρόκειται λοιπόν για μια πρακτική ανατροπή της μεθοριακότητας προς την πλευρά του υπερφυσικού, από το οποίο προσπαθεί να εξαρτήσει την ύπαρξή του και στο οποίο θέλει να εναποθέσει τις καθημερινές αγωνίες του ο σύγχρονος λαϊκός άνθρωπος⁵³.

Αν προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε τις τάσεις που παραπάνω διαπιστώθηκαν στο πλαίσιο της ερμηνευτικής προσέγγισης του Turner⁵⁴ διαπιστώνουμε ότι θρυσκόμαστε ενώπιον ενός νεωτερικού λαογραφικού φαινομένου, το οποίο βρίσκεται ακόμη σε εξέλιξη, καθώς δεν έχει ολοκληρώσει την πορεία του. Βεβαίως, η πρόσληψη των μοναστηριακών στοιχείων στην ενοριακή λατρευτική ζωή των πόλεων έχει ορισμένα όρια, που υπαγορεύονται από την ουσιαστική διάκριση μεταξύ του μοναστικού και του κοσμικού τρόπου ζωής. Οι δύο αυτοί τρόποι ύπαρξης και δράσης μέσα στο σώμα της Εκκλησίας μπορεί σε ορισμένα, εξωτερικά κατά κανόνα, στοιχεία να πλησιάσουν μεταξύ τους, ωστόσο υφίσταται βασική διαφορά ουσίας, η οποία δεν μπορεί ούτε να ξεπεραστεί, ούτε να

52. V. Turner, *The Ritual Process*, Ithaca 1977, σ. 95. Ο ίδιος, *From Ritual to Theatre*, New York 1982, σ. 82-83.

53. Πρβλ. σχετικά Η. Βουλγαράκης, «Η ενορία: Αδιέξοδα και διέξοδοι», στον τόμο Γεώργιος Γρηγοριάτης κ.άλλ., *Ενορία. Προς μια νέα ανακάλυψη της*, Αθήνα 1993, σ. 29-44. Επίσης βλ. Γ. Μαντζαρίδης, «Η ζωή της Εκκλησίας μπροστά στις σύγχρονες εξελίξεις», στον τόμο Γεώργιος Γρηγοριάτης κ.άλλ., *Ενορία. Προς μια νέα ανακάλυψη της*, Αθήνα 1993, σ. 72-79.

54. V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca 1974, σ. 182-198, με σχετικές περιγραφές και διαπιστώσεις.

γεφυρωθεί. Εκείνο που βλέπουμε είναι οι εξωτερικές επικαλύψεις και επιρροές, που ωστόσο έχουν όρια και είναι πεπερασμένες.

Στην καθημερινή ωστόσο λατρευτική πρακτική του λαού οι μοναστηριακές επιδράσεις στην ενοριακή λαϊκή λατρεία είναι ευδιάκριτες και, παρά τους περιορισμούς που γνωρίζουν, αποτελούν γενεσιουργούς παράγοντες νέων εθιμικών μορφών και πρακτικών, όπως αυτές που παραπάνω αναλύθηκαν, οι οποίες απασχολούν την επιστήμη της λαογραφίας, και τη νεωτερική ελληνική λαογραφία ειδικότερα.