

λεκτικόν τρόπο εξέτασης της θρησκείας. Αντίθετα η θεωρία είναι απαραίτητη, όταν λειτουργεί ως υπόθεση για επιβεβαίωση, αναθεώρηση ή απόρριψη επί τη βάση της εμπειρικής έρευνας. Και στη μια όμως και στην άλλη περίπτωση η «φιλοσοφημένη» ιστορική εργασία κλείνει στον πυρήνα της τον κίνδυνο του υποκειμενισμού.

Σκοπός λοιπόν του ιστορικού των θρησκειών είναι να εκτιμήσει ορθά τα ιστορικά πρόσωπα και πράγματα μιας θρησκείας και να τα εκθέσει όσο γίνεται αντικειμενικά, χωρίς ούτε να τα ωραιοποιήσει ούτε όμως και να τα υποτιμήσει. Κατοχυρώνοντας στη μεγαλύτερη αντικειμενική βάση και οργανώνοντας στο τελειότερο αίτημα την ιστορία των θρησκειών, ο θρησκευσιολόγος υπηρετεί έναν ύψιστο σκοπό της ανθρωπότητας: την αλληλογνωριμία και την αλληλοκατανόηση των λαών του κόσμου για την εδραίωση της παγκόσμιας ειρήνης και αγάπης. Γιατί, γνωρίζοντας τη θρησκευτική εμπειρία των λαών του κόσμου, γνωρίζουμε τον εαυτό μας. Σπάζοντας τον κλοιό του παρελθόντος, σπάζουμε τον κλοιό του παρόντος και βγαίνουμε έξω από τον εαυτό μας: σημασιολογώντας τη θρησκευτική εμπειρία της ανθρωπότητας, σημασιολογούμε τη δική μας θρησκευτική και υπαρκτική εμπειρία. Γι' αυτό, η Ιστορία των θρησκειών, έλεγε ο μεγάλος θρησκευσιολόγος του καιρού μας Mircea Eliade, προορίζεται να παίξει έναν σημαντικό ρόλο στη σύγχρονη πολιτιστική μας ζωή. Όχι μόνον γιατί η κατανόηση των εξωτικών και αρχαίων θρησκειών βοηθεί σημαντικά στον πολιτιστικό διάλογο με τους εκπροσώπους των άλλων θρησκειών, αλλά κυρίως γιατί η Ιστορία των θρησκειών αποβλέπει σε μια βαθύτερη γνώση του ανθρώπου. Και ακριβώς αυτό είναι το σπουδαίο: ότι στη βάση μιας τέτοιας γνώσης θα μπορέσει ν' αναπτυχθεί σε παγκόσμια κλίμακα ένας νέος ανθρωπισμός (History of Religions 1, Summer 1961, σ. 2-3).

### *β) Η Συγκριτική Θρησκευσιολογία*

Η Συγκριτική θρησκευσιολογία προσπαθεί να αποσαφηνίσει, με τη βοήθεια της Ιστορίας των θρησκευμάτων, της Ψυχολογίας της θρησκείας, της Κοινωνιολογίας της θρησκείας και της Φιλοσοφίας της θρησκείας, τις ομοιότητες και διαφορές των θρησκειών μεταξύ τους και έτσι να αχθεί τελικά σε σαφή έκθεση και ερμηνεία των αμοιβαίων μεταξύ των επιμέρους θρησκειών σχέσεων και να ταξινομήσει με αξιολογικά κριτήρια τις θρησκείες. Με τέτοιο περιεχόμενο η Συγκριτική Θρησκευσιολογία έχει άμεση σχέση με τη Φαινομενολογία της θρησκείας.

Οι πρώτες προσπάθειες για σύγκριση των θρησκειών άρχισαν στην αρχαία Ελλάδα με την ελληνική ερμηνεία των ανατολικών θρησκειών και μύθων (Interpretatio Graeca) και συνεχίστηκαν στη Ρώμη με τη ρωμαϊκή ερμηνεία των ελληνικών, κελτικών και γερμανικών θεοτήτων (Inter-

pretatio Romana). Αργότερα, στα κείμενα των χριστιανών Απολογητών του Β' αιώνα και των πατέρων της Εκκλησίας συναντούμε προσπάθειες συγκρίσεως της χριστιανικής πίστεως με τις ειδωλολατρικές θρησκείες του καιρού, που σκοπό είχαν να εξάρουν την αλήθεια της χριστιανικής Αποκαλύψεως.

Ο όρος όμως *Συγκριτική θρησκευολογία* ως συστηματική, επιστημονική μέθοδος συγκρίσεως των θρησκειών εμφανίστηκε στα μέσα του 19ου αιώνα ως συνώνυμος της *Θρησκευολογίας*. Αν και δεν χρησιμοποιήθηκε πολύ πριν από το 1890, εν τούτοις ήδη το 1873 ο Friedrich Max Müller ρωτούσε: «Γιατί ... πρέπει να διστάσουμε να εφαρμόσουμε την συγκριτική μέθοδο ... στη μελέτη των θρησκειών;» (Introduction to the Science of Religion, London 1873, 15). Η ανακάλυψη και η γραμμική σύγκριση των ινδοευρωπαϊκών λεγομένων γλωσσών (σανσκριτικής, αρχαίας ελληνικής, λατινικής κ.λπ.), που άρχισε κυρίως τον 18ο αιώνα και έφτασε στα πρώτα ασφαλή της συμπεράσματα στις αρχές του 19ου αιώνα (με τις έρευνες του γλωσσολόγου Franz Bopp), επέτρεψε στον Max Müller να ιδρύσει κατ' αρχήν τη *Συγκριτική μυθολογία* πάνω στη γλωσσική του θεωρία *nomina sunt numina* («τα ονόματα είναι θείες [απρόσωπες] δυνάμεις»). Το έργο του *Essay on Comparative Mythology*, γραμμένο ήδη το 1856, συνιστά μια πρώτη προσπάθεια συγκρίσεως των ινδοευρωπαϊκών μύθων με βάση την μέθοδο συγκρίσεως των ινδοευρωπαϊκών γλωσσών, που εφάρμοξε τότε η συγκριτική γλωσσολογία. Κατά τον συλλογισμό του, εφ' όσον η συγκριτική γλωσσολογία, συγκρίνοντας παράλληλα και γραμμικά τη σανσκριτική ινδική γλώσσα με την ελληνική, τη λατινική και τις άλλες ινδοευρωπαϊκές γλώσσες, εύρισκε τα κοινά τους παράλληλα στις ρίζες των λέξεων και στη γραμματική τους μορφή, ήταν εύλογο, και η συγκριτική μυθολογία, συγκρίνοντας τους ινδοευρωπαϊκούς μύθους, να βρει τα μυθολογικά παράλληλα και να εξηγήσει την προέλευσή τους και τη διαμόρφωσή τους.

Στηριζόμενος στην αρχή του, ότι ο μύθος είναι έργο της γλώσσας (*nomina = numina* ή αλλιώς, «μύθος» = γλώσσα), ο Max Müller μελέτησε και μετέφρασε τη Ρικβέδα, το ιερό βιβλίο των Ινδών, που για την εποχή του θεωρούνταν ως το αρχαιότερο γραπτό μνημείο του κόσμου, το οποίο ενσωμάτωνε τον αρχέγονο ινδοευρωπαϊκό κόσμο, και διατύπωσε τη θέση, ότι οι μύθοι δεν είναι τίποτε άλλο παρά ονόματα και έννοιες της ποιητικής γλώσσας της αρχέγονης εποχής, που μεταγενέστερες, πεζές εποχές ξέχασαν την αρχική τους σημασία. Έτσι πίσω από τους μεγάλους θεούς του ινδοευρωπαϊκού πανθέου ο Max Müller εύρισκε τις ποιητικές αναφορές στον ουρανό, τον ήλιο, τη σελήνη, την αστραπή, τη βροντή κ.λπ. Άρα, κατά τη γνώμη του, πίσω από τους μύθους κρύβεται η αρχέγονη ποιητική γλώσσα που μιλούσε για την ανατολή και τη δύση, για

τις ηλιακές εκλείψεις, τις καταιγίδες, τις αστραπές και τις βροντές κ.λ.π. Πίσω επίσης από το λατινικό όνομα Deus, το σανσκριτικό Deva και το ελληνικό Ζεύς (Δίας), πρέπει ν' ανακαλύψουμε την ποιητική εικόνα και την ιδέα της λαμπρότητας, που τραγουδούσε ο αρχέγονος ποιητής. Οι μυθικές έννοιες που πήραν σε κατοπινές εποχές οι πολυσήμαντες γλωσσικές εκφράσεις και μεταφορές του αρχέγονου ποιητή, είναι κατά τον Max Müller, μια λυπηρή αλλά αναπόφευκτη παρανόηση, μια «αδυναμία της γλώσσας», όπως αρέσκειται να λέει, η οποία έδωσε την αφορμή για δημιουργία μυθικών εννοιών. Η περιγραφή ενός πράγματος ή ενός φαινομένου αρμόζει πράγματι στο όνομά του: έπειτα του προσάπτομε μια έννοια που διαποτίζει καθετί το δικό του. Είναι δηλαδή σαν να λησμονεί κανείς ότι έχει δώσει ένα όνομα σε κατιτί, και φτάνει ύστερα να πιστεύει ότι αυτό έχει από μόνο του μια πραγματικότητα και μια δύναμη, όπως, λ.χ., στην περίπτωση της λαμπρότητας που ανυψώθηκε σε θεότητα με δική της δύναμη. Εντούτοις η μυθολογία, κατά τον ενλόγω ερευνητή, είναι μια μόνιμη αναγκαιότητα της γλώσσας, αφού γλώσσα και σκέψη δεν συμπίπτουν απόλυτα (η σκέψη μπορούσε να υπάρξει δίχως γλώσσα): η γλώσσα ως εξωτερική λειτουργία της σκέψης ρίχνει στη σκέψη μόνιμα τη «σκοτεινή της πλευρά, τη σκιά της». Γι' αυτό ακριβώς κάθε εποχή, όπως και η δική μας, έχει στη γλώσσα της τη μυθολογία της, αλλά δεν αντιλαμβάνεται τη «σκιά της», γιατί σ' αυτήν ζει.

Όπως καταλαβαίνουμε, η μελέτη των θρησκειών κατά τον Max Müller είναι μελέτη της γλώσσας. Όταν το 1888 παρέδιδε τις Gifford Lectures με τον τίτλο Natural Religion («φυσική θρησκεία») και εξηγούσε πώς γοητεύθηκε από την ιδέα να μεταφράσει τα ιερά βιβλία των Ινδιών και πώς, με τη βοήθεια της συγκριτικής γλωσσολογίας, οδηγήθηκε στη «συγκριτική μυθολογία και θρησκευολογία», έλεγε: «Θρησκεία» είναι η κατάσταση εκείνη της νοήσεως, η οποία κάνει ικανό τον άνθρωπο να συλλάβει το Άπειρο κάτω από διαφορετικά ονόματα, και «επιστήμη της θρησκείας» είναι η προσπάθεια του ερευνητή να εξιχνιάσει και να ερμηνεύσει την ανάπτυξη των ονομάτων που δόθηκαν στους θεούς.

Οι θέσεις αυτές του Max Müller γρήγορα ξεπεράστηκαν από την έρευνα, αλλά η συνεισφορά του για την προώθηση της Συγκριτικής θρησκευολογίας ήταν σημαντική. Οι θεωρίες του επηρέασαν κατ' εξοχήν τον Hermann Usener (1834-1905), ο οποίος προσπάθησε να ερευνήσει τα θεϊκά ονόματα και τους συμβολισμούς τους (πρβλ. το έργο του: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896, VI εξ.) και τον E. Cassirer, ο οποίος ασχολήθηκε με το πρόβλημα της γλώσσας και του μύθου και προσπάθησε να εξιχνιάσει τη φύση και τη

λειτουργία των συμβολικών εννοιών και των θείων ονομάτων. (Πρβλ. το έργο του: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen [1925]· επανέκδοση στο: Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1969, 71-158).

Όπως καταλαβαίνουμε, αρχικά η Συγκριτική θρησκειολογία, όπως την είχαν αντιληφθεί οι εισηγητές της, επικεντρωνόταν στην εφαρμογή της συγκριτικής μεθόδου στα δεδομένα των θρησκειών του κόσμου (αρχαίων και νέων) με βάση τις αρχές της θεωρίας της εξελίξεως. Η θεωρία της εξελίξεως (evolution) ήταν η αφετηρία της. Ξεκινούσε από την αριστοτική θέση, ότι στις θρησκείες επικρατεί ένα σχήμα προόδου και εξέλιξεως και επιχειρούσε να εκτιμήσει την ποιότητα και την αξία κάθε θρησκείας. Η ιδέα της προόδου και εξέλιξεως των θρησκευτικών και πολιτιστικών πραγμάτων είχε αρχίσει να πλανάται στον ιδεολογικό ορίζοντα της Ευρώπης από την εποχή του Διαφωτισμού, αν και η εξέλιξη αυτή δεν ήταν αποτέλεσμα μιας ευρύτερης διαδικασίας φυσικής επιλογής και πάλης των τάξεων, αλλά αίτημα του ορθού λόγου. Από τη στιγμή όμως που ο Charles Darwin δημοσίευσε το έργο του «Η καταγωγή των ειδών» (1859), η θεωρία της εξελίξεως επικράτησε στα περισσότερα ιδεολογικά ρεύματα του δευτέρου μισού του 19ου αιώνα. Η θεωρία αυτή, που πρόσβευε την φυσική επιλογή ως κίνητρο της βιολογικής εξέλιξης, έδωσε τη δυνατότητα στους ανθρωπολόγους και κοινωνιολόγους του καιρού εκείνου να θεωρήσουν τη μεγάλη ποικιλία των πολιτισμών, ζωντανών ή νεκρών, ως αποτέλεσμα της κοινωνικής πάλης και εξέλιξης. Κατ' αρχήν η γενετική θεωρία της ανθρωπολογίας υιοθέτησε την εξέλιξη με την ειδικότερη μορφή της, αυτήν της προόδου. Πρωτοπόροι σ' αυτήν την κατεύθυνση ήταν οι ερευνητές H. Spencer (1820-1903) και L. Morgan (1818-1881) (βλ. έργα του πρώτου: The Principles of Biology [1864-1867], The Principles of Psychology [1855-1870], The Principles of Sociology [1876-1896], The Principles of Ethics [1879-1893] κ.α. Το κύριο έργο του δευτέρου είναι: Ancient Society, Chicago 1877).

Με άξονα, λοιπόν, την μονογραμμική συνεχή εξέλιξη του καιρού εκείνου, η Συγκριτική θρησκειολογία του 19ου αιώνα οπλίστηκε με θεωρητικές αποσκευές και επιχείρησε τις πρώτες εφαρμογές των ερμηνευτικών μεθόδων πάνω στο θρησκειολογικό υλικό, ιδίως των κατά φύση ζώωντων λαών. Έτσι προσπάθησε να εφαρμόσει τον καθολικό νόμο της εξέλιξεως σ' όλο το ποικίλο υλικό, που στην εποχή της διέθετε, και σ' εκείνο που με τις νέες ανακαλύψεις συνεχώς αύξανε. Επειδή όμως η Συγκριτική θρησκειολογία εμφανιζόταν με την αξίωση ότι είναι επιστήμη και έκανε χρήση των επιστημονικών θεωριών του καιρού της, για να δώσει, πάνω ακριβώς στις εξελικτικές γραμμές της εποχής, μια περιεκτική εικόνα της

«φυσικής» ιστορίας των θρησκειών, προκάλεσε την καχυποψία των αυστηρών χριστιανών, οι οποίοι την κατηγορούσαν ότι σχετικοποιεί τις αλήθειες της χριστιανικής πίστης, και τείνει ν' απεμπολήσει ολοσχερώς την θεία αποκάλυψη. Η κατηγορία δεν ήταν αναληθής: πράγματι, η Συγκριτική θρησκειολογία ελαχιστοποιούσε και σχετικοποιούσε τον ιστορικό Χριστιανισμό, όπως ακριβώς και όλες τις άλλες ιστορικές θρησκείες. Εντούτοις σε πολλές περιπτώσεις ήταν έτοιμη να συμπράξει, για χάρη ενός κοινού σκοπού, με τον τότε θεολογικό φιλελευθερισμό υπό την κάλυψη μιας θεωρίας περί «προοδευτικής αποκαλύψεως».

Η Συγκριτική θρησκειολογία δεν κατόρθωσε ποτέ να αποκτήσει μια μόνη και σταθερή μέθοδο, δεχτή από όλους. Στα πρώτα βήματά της (1870-1890) τα ενδιαφέροντά της συγκεντρώνονται σε δύο κυρίως σχολές σκέψης: στη φιλοσοφική σχολή του Max Müller και στην ανθρωπολογική των Adolf Bestian, Theodor Waitz, Edward Burnett Tylor, James G. Frazer, Andrew Lang κ.ά. Ο Max Müller στέρωσε βέβαια, όπως είπαμε, την εμπιστοσύνη στη συγκριτική μελέτη των θρησκειών και της έδωσε αξιόπιστο υλικό να στηριχθεί: Η σειρά των 50 τόμων με τον τίτλο Sacred Books of the East (1879-1910) που εκδόθηκε υπό την εποπτεία του και περιέχει σε αγγλική μετάφραση τα βασικά ιερά βιβλία των θρησκειών της Ανατολής, τα οποία μετέφρασαν δόκιμοι και σπουδαίοι θρησκειολόγοι, απέβη έργο πολύτιμο και πηγή ανεκτίμητη για την προώθηση των θρησκειολογικών μελετών. Εντούτοις ο Max Müller ήταν μονομερής στην εφαρμογή της συγκριτικής μεθόδου: ενδιαφερόταν μόνο για τη λόγια μαρτυρία, την οποία ερμήνευε μονόπλευρα με γλωσσικούς όρους παρμένους από τη «φυσική και την ηλιακή μυθολογία». Είχε ελάχιστη γνώση της μεταδαρβίνιας ανθρωπολογίας, στην οποία η μέθοδος βασίστηκε σχεδόν εξ ολοκλήρου η δεύτερη ομάδα των ερευνητών. Ο «Δαρβινισμός», έγραφε ο R. Marett, «μας έδωσε τη δυνατότητα ν' απορρίψουμε τη δαρβίνια άποψη, και συ επίσης πρέπει ν' απορρίψεις την ανθρωπολογία» (Anthropology, London 1911, σ. 8).

Το έργο βέβαια του Δαρβίνου έδωσε στους ερευνητές το είδος εκείνο της θεωρητικής εξήγησης της θρησκείας, το οποίο έλειπε από τα τεκμήρια των φιλοσόφων του 18ου αιώνα, όπως είναι οι J. G. W. Hegel και G. Herder. Αλλά τη θεωρία της εξελίξεως την ερμήνευσαν και την εφαρμόσαν κατά ποικίλους τρόπους οι ανθρωπολόγοι και οι συγκριτικοί των θρησκειών. Αντί των αφηρημένων ιδεών περί προόδου και εξελίξεως, ερευνητές όπως οι E. B. Tylor, J. G. Frazer και W. Robertson Smith, των οποίων το έργο καλύπτει την περίοδο μεταξύ 1870-1920, αναζήτησαν τα ειδικά στάδια πορείας του ανθρώπου και προσπάθησαν να χαρακτηρίσουν τις μορφές πίστεως που αναπτύχθηκαν στην διάρκεια των διαδοχι-

κών εποχών. Τα στάδια αυτά της θρησκευτικής ζωής τα καθόρισαν σύμφωνα με την προσωπική τους θεωρία και τα ιδιαίτερα ενδιαφέροντα που είχε ο καθένας απ' αυτούς. Ήδη ο ανθρωπολόγος E. B. Tylor, πρότεινε ορισμένα σχήματα, τα οποία δεσπόζουν σε συγκεκριμένες οικονομικές δραστηριότητες. Η επίδραση των ιδεών αυτών φτάνει ως τις ημέρες μας με τα έργα των Marx και Engels. Το βασικό όμως εξελικτικό σχήμα, που δέσποξε στην έρευνα του καιρού εκείνου, ήταν αυτό των τριών σταδίων της ανθρώπινης πορείας, που είχε ήδη διατυπώσει φιλοσοφικά ο Auguste Comte: ότι δηλαδή η ανθρωπότητα πέρασε από το μυθολογικό στο θρησκευτικό στάδιο και τελικά έφτασε στο επιστημονικό. Έτσι συχνά λέχθηκε ότι η θρησκεία έπαιξε να έχει σημαντική θέση στη ζωή από τη στιγμή που η επιστήμη κατέλαβε τη θέση της θρησκείας. Ήταν μιιά υπεραισιόδοξη αντίληψη της εποχής, που είχε ανακύψει από τις καταπληκτικές προσόδους των φυσικών επιστημών, η οποία όμως γρήγορα απογοήτευσε τους θιασώτες της. Σήμερα οι ίδιες οι λεγόμενες «θετικές επιστήμες» είναι πολύ επιφυλακτικές σε τέτοια συμπεράσματα.

Εντούτοις στα σχήματα αυτά βάδισε ο Lewis Morgan, ο οποίος πίστευε ότι όλες οι «πρωτόγονες» θρησκείες ήταν «γελοίες και σε κάποιο βαθμό ακατανόητες» (Ancient Society, Chicago 1877, σ. 5) και συνεπώς ανάξιες για έρευνα. Παρά ταύτα κατ' αρχήν αναγνωρίστηκε η ανάγκη ότι η εξέλιξη της θρησκείας πρέπει να τοποθετηθεί μέσα στις ευρύτερες κατηγορίες εξελίξεως της ανθρώπινης κοινωνίας. Η θρησκεία ακολούθησε την πορεία εξελίξεως του Homo Sapiens· όπως ακριβώς ο Homo Sapiens εξελίχθηκε από χαμηλότερες βαθμίδες βιολογικής εξελίξεως, έτσι και η θρησκεία άρχισε από χαμηλές πνευματικές βαθμίδες και βαθμιαία εξελίχθηκε προς τα ανώτερα σημεία, ώσπου τελικά έφτασε στο ανώτατο σημείο του ηθικού μονοθεϊσμού (ή, ακόμη, και του ηθικού αγνωστικισμού). Τις αρχές μπορούμε να τις παρακολουθήσουμε: α) σε εμπειρικούς όρους, όπως είναι ο «Ανιμισμός» του Tylor, ο «Προανιμισμός» του Marett ή το αίσθημα του «numinosum» (της ακατάληπτης και συγχρόνως εμπιστοσύνη και δέος προκαλούσης θείας δυνάμεως) του Rudolf Otto, και β) σε κοινωνικές, όπως είναι ο «Manismus» («προγονολατρία») του Herbert Spencer, ή οι διάφορες θεωρίες περί «Τοτεμισμού», μαγείας και ιερής βασιλείας.

Μολαταύτα κανένα από τα ζητήματα αυτά δεν μπόρεσε να ερευνηθεί τελείως, ώστε να γίνει πιστευτό, ότι στη θρησκεία αυτά που ήταν παλαιές πίστεις, δοξασίες και θεσμοί έγιναν, όπως στη γεωλογία, «στρώματα» και «απολιθώματα». Αναφορικά προς τις αντιλήψεις αυτές, ότι καθόριζε ανθρωπολογικά και κοινωνιολογικά τη μεθοδολογία των αρχικών συγκριτικών θρησκευσιολόγων, ήταν η θεωρία περί «επιβιωμάτων». Πρόκειται δηλαδή για ορσμένες πίστεις, λατρευτικές ενέργειες και θεσμούς που επι-

βίωσαν κατά την πορεία της εξελίξεως. Από εδώ μεταξύ άλλων ξεκίνησε και δόθηκε από την αρχική έρευνα η μεγάλη προσοχή στους αυτόχθονες λαούς της Αυστραλίας, οι οποίοι θεωρήθηκαν ως ζωντανό παράδειγμα των «επιβιωμάτων» του «ανθρώπου της λίθινης εποχής».

Οι εξελικτικές όμως προϋποθέσεις υπήρξαν λιγότερο φανερές στα έργα εκείνων των ερευνητών που έστρεφαν την έρευνά τους προς τους «ανώτερους» πολιτισμούς, όπως είναι αυτοί της Μεσοποταμίας, Αιγύπτου, Ελλάδας, Ρώμης, Ινδίας, Κίνας και Ιαπωνίας, από τους οποίους αναδύθηκαν οι σύγχρονοι δυτικοί και ανατολικοί πολιτισμοί. Στην περίπτωση αυτή η εξελικτική θεωρία είχε ν' ανταγωνισθεί μια άλλη θεωρία, την θεωρία της «διασποράς των ιδεών» (Diffusion). Πρόκειται δηλαδή για θεωρία που πρεσβεύει τον διασκορπισμό στοιχείων του πολιτισμού και της θρησκείας από ένα μέρος του κόσμου σε άλλο με τη μετανάστευση, το εμπόριο, τις κατακτήσεις ή τις ιεραποστολές. Η θεωρία της διασποράς των ιδεών ήταν φανερή στις θεωρίες της «νεοβαβυλωνιακής σχολής», που ίδρυσαν οι Friedrich Dilitzsch και Alfred Jeremias, και η οποία αργότερα οδηγήθηκε σε ακρότητες από τους Elliot Smith και William James Perry, οι οποίοι εξέλαβαν την Αίγυπτο ως λίκνο τόσο του πολιτισμού όσο και της θρησκείας. Το σχήμα της «διασποράς των ιδεών» θα δώσει αργότερα, το 1930, δυναμική ώθηση στη «σχολή του μύθου και της λατρείας».

Στη στροφή του 19ου προς τον 20ο αιώνα, όταν οι θρησκευολογικές έρευνες είχαν εισαχθεί και συνέχιζαν να εισάγονται στα διάφορα πανεπιστημιακά κέντρα της Ευρώπης, η Συγκριτική θρησκευολογία αναζήτησε νέες μεθόδους έρευνας. Διάφοροι ερευνητές, και ιδίως τα μέλη της Gesellschaft für Vergleichende Mythologie, που θεμελιώθηκε στο Βερολίνο το 1906, επεχείρησαν να ξεπεράσουν το γλωσσικό πλαίσιο ερμηνείας των ινδοευρωπαϊκών μύθων που είχε δημιουργήσει ο Max Müller. Οι ιστορικοί επίσης άρχισαν να αντιδρούν προς την φιλοσοφική συγκριτική μέθοδο μελέτης των θρησκειών, που είχε συστήσει ο C. P. Tiele στο έργο Manuel (1876). Οι θιασώτες της φιλοσοφικής προσεγγίσεως των θρησκειών είχαν την εξής αρχή: από τη στιγμή που διαπιστώνεται, ότι λαοί που έζησαν χωριστά ο ένας από τον άλλο, έχουν κοινά έργα, κοινούς θεσμούς, κοινές πίστεις και αντιλήψεις, οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι τα παράλληλα αυτά είναι έργο ενός κοινού και συναφούς νόμου που ενυπάρχει στον ανθρώπινο νου. Οι ιστορικοί διαφωνούν με την αρχή αυτή, γιατί βλέπουν ότι αυτή περιφρονεί την ιστορία και τη γεωγραφία και εισηγείται την επιλογή ενός καθολικού προτύπου για να εξηγήσει τη σύμπτωση των κοινών και παράλληλων αντιλήψεων των λαών.

Όλα όσα εκθέσαμε δείχνουν τις δυσκολίες που έχει αλλά και τους κινδύνους που εγκυμονεί η συγκριτική μέθοδος προσεγγίσεως των θρη-

σκειών. Γιατί συγκρίνοντας τις ομοιότητες και διαφορές των διαφόρων θρησκειών και ταξινομώντας με αξιολογικά κριτήρια τις θρησκείες σε «ανώτερες» και «κατώτερες», υπάρχει κίνδυνος αφ' ενός μεν να αχθούμε σε υποκειμενικές και αυθαίρετες ερμηνείες αφ' ετέρου δε να προβούμε σε απλούστευση, τυποποίηση και γενίκευση όλων των θρησκειών, πράγμα που σημαίνει ότι αφήνομε να μας ξεφύγει ο ιδιαίτερος ιστορικός χαρακτήρας κάθε θρησκείας. Γι' αυτό ακριβώς από τον Α' παγκόσμιο πόλεμο και ύστερα εκφράστηκε η μεγάλη δυσπιστία των ερευνητών προς τη Συγκριτική θρησκειολογία. Από τότε και ύστερα η εξελιξιαρχία εκείνη που είχε διαμορφώσει τη Συγκριτική θρησκειολογία παραμερίστηκε και κατέπεσε. Το όνομα Συγκριτική θρησκειολογία διατηρήθηκε για πολλά χρόνια, αλλά το αντικείμενό της διαχωρίστηκε σ' έναν αριθμό αλληλοσχετιζομένων επιστημών: στην ιστορία των θρησκευμάτων, την ψυχολογία, την κοινωνιολογία και την φαινομενολογία της θρησκείας. Οι ερευνητές εγκατέλειψαν την αχανή σύνθεση για χάρη του ασφαλούς κόσμου της μονογραφίας. Την Συγκριτική θρησκειολογία την αντικατέστησε κυρίως η Ιστορία των θρησκειών. Η Συγκριτική θρησκειολογία επέζησε εδώ και 'κει ως μια επιγραφή, αν και περισσότερο στα λαϊκά παρά στα επιστημονικά πεδία. Σήμερα σπανίως χρησιμοποιείται: οι κατά καιρούς αναφορές της στις μεθοδολογικές συζητήσεις των θρησκειολόγων από το 1960 και εδώθε είναι αναφορές λόγω έξεως και δείχνουν πόσο η μελέτη των θρησκειών κυριαρχήθηκε από την αρχική εξελικτική έρευνα.

### γ) Η Φαινομενολογία της θρησκείας

Η Φαινομενολογία της Θρησκείας ασχολείται με το πρόβλημα του βαθύτερου νοήματος και της ουσίας της θρησκευτικής ζωής. Σκοπό της έχει να φτάσει στη «θέα της ουσίας» των θρησκευτικών πραγμάτων, στη Wesensschau του φιλοσόφου Edmund Husserl. Τη θέα αυτή προσπαθεί να επιτύχει με τη φαινομενολογική αναγωγή, δηλαδή με την εξέταση των θρησκευτικών φαινομένων των αμέσως στη συνειδησή μας δεδομένων, τα οποία είναι δυνατό να έχουν οντολογικό ή αξιολογικό υλικό ή πνευματικό χαρακτήρα.

Έτσι η φαινομενολογία της θρησκείας περιγράφει, συγκρίνει, και ερμηνεύει τα θρησκευτικά φαινόμενα, τα σύμβολα και τις τελετουργικές πράξεις κάθε θρησκείας, με σκοπό ώστε, με την σύγκριση ή την αφαίρεση, να διακρίνει την ουσία από την ύπαρξή τους και να κατασκευάσει έναν γενικό ορισμό, ο οποίος θα εκφράζει την κοινή και ανόθευτη ουσία όλων των θρησκειών.

Η Φαινομενολογία διαφέρει από τους προηγούμενους κλάδους στο ότι δεν συγκεντρώνει το ενδιαφέρον της ούτε στην ιστορική γένεση της



θρησκείας, ούτε στη λειτουργία μιας θρησκείας υπό την σύγχρονη μορφή της. Σκοπό της έχει να ταξινομήσει τα φαινόμενα που συνδέονται με τις θρησκευτικές παραδόσεις, όπως είναι τα ιερά αντικείμενα και οι ιεροί τόποι, οι τελετουργίες, οι διδασκαλίες, οι πίστεις και οι θρησκευτικές εμπειρίες. Ο φαινομενολόγος της επιστήμης αυτής δέχεται ότι αυτό που εμπίπτει αμέσως στη συνείδηση του πιστού είναι το φαινόμενο των ιερών πραγμάτων της θρησκείας του, αλλά κάτω από το φαινόμενο κρύβεται η ουσία, η οποία είναι απρόσιτη. Έτσι ο φαινομενολόγος της θρησκείας καλείται να περιγράψει την επίδραση των θρησκευτικών φαινομένων στον θρησκευόντα άνθρωπο.

Η φαινομενολογία, λοιπόν, της θρησκείας έχει σχέση με τα θρησκευτικά φαινόμενα. *Φαινόμενο* (από το φαίνω, -ομαι) είναι κατ' αρχήν καθετί που εμπίπτει στη συνείδησή μας, καθετί το φανερό, κάθε μεταβολή που συμβαίνει στον υλικό κόσμο και γίνεται αντιληπτή με τα αισθητήρια όργανά μας ή με ειδικά όργανα. Φαινόμενο επίσης είναι κάθε γεγονός του σωματικού και ψυχικού βίου των εμβίων όντων και καθετί το ασυνήθιστο.

Στη φιλοσοφία, φαινόμενο είναι το υποκείμενο της εμπειρίας και ακόμη το ον και το αληθινό. Από τις έννοιες αυτές ανέκυψε η φιλοσοφική θεωρία της «φαινομενοκρατίας», η οποία δέχεται ότι ο άνθρωπος δεν γνωρίζει τα πράγματα καθ' εαυτά, δηλαδή την ουσία τους, αλλά τα φαινόμενα που προκαλούνται από τα πράγματα. Ένα σκαλοπάτι παρατέρα φτάνει η «φαινομενολογία της φιλοσοφίας», δηλαδή η επιστημονική έρευνα του φαινομένου. Σύμφωνα μ' αυτήν, ο κόσμος τον οποίο γνωρίζουμε, δεν είναι κάτι το πραγματικό, αλλά απλή παράσταση στη συνείδησή μας. Η ουσία του βρίσκεται πίσω από τα φαινόμενα. Συνεπώς δεν καταλαβαίνουμε την ουσία των πραγμάτων, αλλά τα φαινόμενα που εμπίπτουν αμέσως ως παραστάσεις στη συνείδησή μας. Παραλείποντας την επιστημονική γνώση και αναλύοντας τις εμπειρίες μας από τη ζωή (τα φαινόμενα) με ενορατική θέαση, μπορούμε να φτάσουμε στις απόλυτες και καθάρες έννοιες, όπως είναι οι έννοιες των Μαθηματικών.

Ότι πίσω από τα φαινόμενα βρίσκεται κάτι περισσότερο από ό,τι δίνει αυτό που μπορεί να γίνει γνωστό μόνον εμπειρικά, και ότι αυτό το «περισσότερο» με ορθή ερμηνεία οδηγεί σε άλλες ασφαλέστερες απόψεις από ό,τι η αιτιώδης πορεία των ιστορικών πραγμάτων και φαινομένων, το είχε αναγνωρίσει από παλαιά ένας επιστημονικός τρόπος έρευνας των πολυσχιδών ιστορικών φαινομένων, ο οποίος από τον 18ο αιώνα είχε πάρει το όνομα «φαινομενολογία». Αυτή είχε διαμορφωθεί από μίαν κατ' αρχήν περισσότερο θεωρητική στάση απέναντι σε μίαν αντιθεωρητική και εμπειρική κατεύθυνση, η οποία όμως λίγο μόνον έφτανε στην εμπειρία

των ιστορικών γεγονότων και πολύ λιγότερο στην δυνατή να κατανοηθεί και να περιγραφεί αντίληψη και κατάταξη των συμβάντων της συνείδησης, δηλαδή σ' αυτό που κρύβεται πίσω από το ιστορικό. Αυτή η φαινομενολογική προσέγγιση παίρνει επιστημονική βάση με το έργο του Edmund Husserl (1859-1938) και των θιασωτών του. Κατά τον Husserl μόνο ένα εγγυημένο όργανο υπάρχει για την αναζήτηση της αλήθειας: η ενορατική λειτουργία του πνεύματος (Intuitio, Wesensanschauung). Με αυτήν συλλαμβάνουμε μέσα στα εμπειρικά γεγονότα και φαινόμενα την «ουσία» των γεγονότων αυτών που τα θεμελιώνει, και η οποία υπάρχει και ισχύει ανεξάρτητα από κάθε ανθρώπινη σκέψη και πράξη. Για να πλησιάσουμε όμως την ουσία, το «είδος», δεν αρκεί η κοινή εμπειρία· χρειάζεται η ενορατική θέαση, η οποία ξεκινά από το φαινόμενο και φτάνει στη «θέαση της ουσίας» (*Wesensschau*). Η «θέα της ουσίας» που επιτυγχάνεται με τον τρόπο αυτό οδηγεί στη γνώση του υπερχρονικού είναι των πραγμάτων, στο μόνο και σταθερό, που υπάρχει και ισχύει ανεξάρτητα από την ιστορική του ύπαρξη και συνάφεια.

Με βάση, λοιπόν, την «Φαινομενολογία της φιλοσοφίας» του Husserl, δημιουργήθηκε και η «Φαινομενολογία της θρησκείας». Σύμφωνα μ' αυτήν, πίσω από την εξωτερική μορφή και τα φαινόμενα κάθε θρησκείας (τους ιερούς τόπους και τα ιερά σκεύη, τις άγιες γραφές, τις λατρευτικές πράξεις, τις διδασκαλίες και τις θρησκευτικές εμπειρίες) κρύβεται μια μόνιμη και σταθερή αρχή, πνευματικής φύσεως. Με την έννοια αυτή ο Θεός είναι η «ουσία» (το «είδος») όλων των πραγμάτων, είναι η «*forma formalis*», η «*forma formisissima*» (Robert Grossetest, με βάση τον ιερό Αυστούσινο), ή η «*ipsa forma*», το «*ipsum esse*», η «*per essentiam suam forma*» (όπως έλεγε ο Θωμάς Ακινάτης, βλ. *Th I, 2· III, 7 και 2*).

Συνεπώς η ενατένιση της μορφής σημαίνει για τη θρησκευολογία που εργάζεται φαινομενολογικά, την αποφασιστική στροφή του πνεύματος από το φαινόμενο προς το «είδος» (τη «*forma*») και άρα, με αυστηρή έννοια, στην ύπαρξη καθ' εαυτήν, στην «ουσία» του πράγματος.

Αφετηρία λοιπόν της φαινομενολογίας της θρησκείας είναι η θρησκευτική στάση του ανθρώπου και τα θρησκευτικά φαινόμενα, τα οποία αξιολογούνται σύμφωνα με τα τυπικά τους γνωρίσματα (π.χ. η τυπική μορφή της θυσίας, της εορτής, της πίστεως κ.λ.π.). Ένα ουσιαστικό γνώρισμα είναι η θρησκευτική συγκίνηση και εμπειρία, που προκαλείται από ένα θρησκευτικό γεγονός. Η φαινομενολογία ενδιαφέρεται τόσο, όσο της χρειάζεται για να καθορίσει τη στάση του ανθρώπου (π.χ. φόβος απέναντι στο θείο, δέος, συγκίνηση, προσευχή κ.λ.π.). Συνεπώς ενδιαφέρεται να περιγράψει μόνον αυτό που εμφανίζεται και όχι αυτό που βρίσκεται πίσω απ' αυτό. Βεβαίως προσπαθεί να μη της διαφύγει η ουσία των φαι-