



Παναγιώτης Αρ. Υφαντής

*Η χριστιανική πίστη στην επιστημονική σκέψη και
στα ιδεολογικά οράματα του Νικολάου Πολίτη*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Εταν ο Νικόλαος Πολίτης προσδιόριζε το νέο περιεχόμενο της λέξης «λαογραφία» διεκδικώντας γι' αυτήν μία θέση μεταξύ των ανθρωπιστικών σπουδών στο επιστημονικό στερέωμα της νεώτερης Ελλάδας, γνώριζε την «μεγίστην ωφέλειαν», που θα μπορούσε να προσπορίσει η καλλιέργεια του νέου γνωστικού αντικειμένου στην «επιστήμη των θρησκειών»¹. Και μόνον η ανάγνωση του αναλυτικού καταλόγου, που συνέθεσε ο Πολίτης απαριθμώντας τα θέματα που αφορούν την ελληνική Λαογραφία², φανερώνει τη σημασία που είχαν για τη νέα επιστήμη οι ποικίλες εκφάνσεις του θρησκευτικού φαινομένου στα όρια του νεοελληνικού βίου.

1. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφικά Σύμμεικτα* (στο εξής Λ.Σ.), τ. Α', εν Αθήναις 1920, σ. 4. Η πρώτη δημοσίευση του άρθρου αυτού στο περιοδικό *Λαογραφία* (τ. Α', 1909-1910, σ. 3-18) συμπίπτει με τη χρονική αφετηρία της Λαογραφίας ως επιστημονικού κλάδου. Βλ. Μ. Γ. Μερακλής, «Θέσεις για τη Λαογραφία», στο σχετικό αφιέρωμα του περιοδικού *Διαβάζω*, τεύχ. 245 (5.9.1990), σ. 16.
2. Σταχυολογούμε ενδεικτικά από τα «μνημεία του λόγου» τα: «άσματα θρησκευτικά, μοιρολόγια, ευχαί, κατάραι, όρκοι, βλασφημίες, παραδόσεις (...) αναφερόμεναι εις τον Χριστόν και εις τους αγίους, εις δαιμόνια και εις άλλα φανταστικά όντα». Ακόμη μεγαλύτερη συγγένεια παρουσιάζουν τα ανήκοντα στις «κατά παράδοσιν πράξεις και ενεργείας», όπου ανήκουν «δοξασίαι, δεισιδαιμονίαι (...) Έθιμα κατά την τελευταίην. Κηδεία, τάφοι, πένθη, μνημόσυνα (...). Δημώδεις δοξασίαι περί θεού και περί αγίων (...). Επικλήσεις αυτών. Θαυμάσια βοήθειαι και θεραπείαι. Εικόνες. Εγκοίμησις εν εκκλησίαις. Αγιάσματα. Θυσίαι και προσφοραί (...). Απαρχαί. Ευχαί και αναθήματα (τάματα). Πομπαί. Πανηγύρεις. Εορταί (ιδιάζοντα έθιμα εις τινας εορτάς, μάλιστα κατά το δωδεκάημερον, τας Απόκρεως, το Πάσχα) (...). Οργιαστική λατρεία (...). Δημώδης φιλοσοφία. Δοξασίαι περί ψυχής. Περί των μετά θάνατον (...). Μαντική. Αστρολογία. Μαγεία (...). Άγγελοι και δαίμονες (...). Εξορκισμοί. Μαγικαί και δεισιδαίμονες συνήθειαι προς αποτροπήν κακών ή προς ευδαιμονίαν. Μαγικαί συνήθειαι εν ανομβρία (...). Δεισιδαιμονία!...», Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», Λ.Σ., τ. Α', εν Αθήναις 1920, σ. 6-10.



Θα περίμενε κανείς ότι η διαπίστωση του Πολίτη για το δεδομένο ενδιαφέρον της ελληνικής Λαογραφίας προς τη θρησκεία συνείδηση και συμπεριφορά των Νεοελλήνων θα συνεπαγόταν μία συνεργασία και ένα γόνιμο διάλογο μεταξύ της νέας επιστήμης και της ορθόδοξης διανόησης. Πράγματι, από τη μια πλευρά οι παρατηρήσεις και τα πορίσματα της λαογραφικής έρευνας θα εμπλούτιζαν τη θεολογική σκέψη της εποχής με την πολύτιμη και αγνοημένη μέχρι τότε από τους θεραπευτές της πανεπιστημιακής Θεολογίας διάσταση της θρησκειολογίας και της συγκριτικής μελέτης των θρησκειών³. Και από την άλλη πλευρά, η ορθόδοξη Θεολογία με τα δικά της εφόδια θα βοηθούσε τη Λαογραφία να γνωρίσει σε βάθος και να αξιολογήσει τον ρόλο της ορθόδοξης εμπειρίας στη διαμόρφωση και τις εκδηλώσεις του λαϊκού πολιτισμού. Απ' όσο γνωρίζουμε, αυτός ο γόνιμος διάλογος δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ, τουλάχιστον με όρους που να μην αδικούν την αξιοπιστία ή να μην υπονομεύουν την αυτοτέλεια της μιας ή της άλλης πλευράς. Η απουσία ενός ισότιμου και νηφάλιου διαλόγου μεταξύ της Λαογραφίας και της ορθόδοξης Θεολογίας οριοθετεί ένα ευρύτερο, αλλά αγεώργητο ακόμη, πεδίο προβληματισμού. Το παρόν μελέτημα, αν και περιορισμένο στην έκτασή του, αποπειράται να εγκαινιάσει αυτό τον διάλογο της ορθόδοξης Θεολογίας και της ελληνικής Λαογραφίας. Ως αφετηρία αυτού του διαλόγου προκρίνουμε την κριτική διερεύνηση της θέσης που έχει η χριστιανική πίστη⁴ στην επιστημονική σκέψη, αλλά και τα ιδεολογικά οράματα του θεμελιωτή της ελληνικής Λαογραφίας Νικολάου Πολίτη.

Σκοπός της νέας επιστήμης, σύμφωνα με τον ιδρυτή της, ήταν η μελέτη «παντός καθόλου του συντελούντος εις ακριβεστέραν γνώσιν του λαού»⁵. Αυτή η σκοποθεσία της ελληνικής Λαογραφίας κανονικά θα οδηγούσε σε μία εμβριθέστερη μελέτη της ορθόδοξης πίστης, εφ' όσον επρόκειτο για τη διερεύνηση της ταυτότητας του ελληνικού λαού. Ωστόσο, στο ίδιο άρθρο του, ο Πολίτης

3. Στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών αυτοτελής έδρα της «Ιστορίας των θρησκειών» ιδρύθηκε μόλις το 1931. Βλ. Αναστάσιος Γιαννουλάτος, επίσκοπος Ανδρούσης (τότε), «Θρησκειολογία» στην *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. 21 (*Οι θρησκείες*), Αθήνα 1992, σ. 175.

4. Υπό τον ευρύ όρο «χριστιανική πίστη» στην παρούσα συνάφεια δεν εννοούμε μόνο τη χριστιανική θρησκεία και τα δόγματά της, αλλά κυρίως την ορθόδοξη χριστιανική, εκκλησιαστική ή πνευματική παράδοση, που συνιστά ένα υπαρκτικό πλαίσιο που αγκαλιάζει στο σύνολο τον βίο του πιστού λαού. Αφορά επίσης την Εκκλησία ως σώμα και κατ' επέκτασιν το ιστορικό, πολιτιστικό και πνευματικό μέγεθος του Βυζαντίου/Ρωμανίας.

5. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *ΛΣ*, τ. Α', εν Αθήναις 1920, σ. 1.



αποσαφηνίζει ότι το ενδιαφέρον της Λαογραφίας δεν έλκεται από την εκκλησιαστική παράδοση, αλλά από «τα κατά παράδοσιν λεγόμενα ή γινόμενα» και, ιδιαιτέρως, εκείνα, των οποίων «η αρχή είναι άγνωστος ή δυσεξερευνήτος, ενίοτε δε φέρει τον τύπον απωτάτης αρχαιότητας»⁶. Τον ίδιο περίπου λόγο επικαλείται αναφερόμενος στη σημασία των δεισιδαιμονιών, τις οποίες κατανοεί ως «απόρροια των θρησκευτικών δοξασιών του Ελληνισμού εν τη πρώτη αυτού ηλικία»⁷. Σε σχετικό άρθρο του, μάλιστα, ο Πολίτης ορίζει αναλυτικότερα τις δεισιδαιμονίες ως «συντρίμματα δοξασιών λησμονημένων, αμυδρά ζώπυρα εκ της φωταυγούς εστίας καταλυθεισών θρησκειών των παρωχημένων χρόνων». Και ως προς τη σκοπιμότητα μιας τέτοιας μελέτης, επισημαίνει: «Δίoti η γνώσις, ην άλλοθεν ποριζόμεθα, των εκλείπουσών θρησκειών βοηθεί ημάς εις το ν' αποκαταστήσωμεν την συνοχήν των περισωθέντων εν ταις δεισιδαιμονίαις λειψάνων αυτών, εις το να προσθέσωμεν τους ελλείποντας κρίκους εις την διασπασθείσαν άλυσιν, την συνδέουσαν ημάς με τον αρχαίον κόσμον»⁸.

Άρα για τον Πολίτη, ως επιστήμονα, η λαογραφική μελέτη του θρησκευτικού φαινομένου, αν και συγγενεύει μεθοδολογικά με τη θρησκευτολογική έρευνα, έχει πρωτίστως, αν όχι αποκλειστικά, ένα στόχο: την αποκατάσταση της στασιμένης αλυσίδας που συνδέει την νεοελληνική πίστη με την αρχαιότητα. Με άλλα λόγια, η προσπάθεια του Πολίτη όχι μόνο δεν αποσκοπούσε στην ανάδειξη ή έστω στην αναγνώριση της ορθόδοξης πίστης ως βασικού συστατικού της νεοελληνικής ταυτότητας· αντιθέτως, η επιστημονική του μέριμνα συνίστατο στην επισήμανση εκαίνων των «παράλογων» όψεων της θρησκευτικής συμπεριφοράς, που σαν κοχύλια αρχαίων γεωλογικών περιόδων αγκιστρωμένα στους ορεινούς όγκους αποτελούν «εγκαταλείμματα»⁹, «συντρίμματα» ή «περιλείμματα»¹⁰ του προχριστιανικού Ελληνισμού.

Η παραπάνω παρατήρηση εξηγεί τον αρχαιολογικό χαρακτήρα των

6. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», ό.π., σ. 4-5.

7. Το παράθεμα του Στ. Π. Κυριακίδη, «Ο ιδρυτής της ελληνικής λαογραφίας», *Νέα Εστία*, τόμ. 55 (1954), σ. 497.

8. Ν. Γ. Πολίτης, «Ιστορία και εξήγησις των δεισιδαιμονιών», *ΛΣ*, τ. Α', εν Αθήναις 1920, σ. 35.

9. «Βαθέως ερριζωμένα, είναι δυσαπόσπαστα από του σημερινού βίου ως τα θαλάσσια κοχύλια τα εκ προτέρων γεωλογικών περιόδων προσκεκολλημένα εις τους βράχους των ορέων». Η άποψη αυτή του Πολίτη αποτελεί την εφαρμογή της θεωρίας του Άγγλου εθνολόγου Edward Tylor, ο οποίος εισήγαγε τον νόμο της επιβιώσεως. Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *ΛΣ*, ό.π., σ. 6.

10. Ν. Γ. Πολίτης, «Ιστορία και εξήγησις των δεισιδαιμονιών», *ΛΣ*, ό.π., σ. 35, 37, 39· πρβλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Ωκυτόκια», *ΛΣ*, τ. Β', εν Αθήναις 1921, σ. 284.



πρώιμων λαογραφικών μελετών του¹¹ και ταυτόχρονα φαίνεται να αγγίζει τον πυρήνα του προβληματισμού μας: Αν το επιστημονικό ενδιαφέρον του Πολίτη εστιάζεται στην ανάδειξη των αρχαιοελληνικών επιβιώσεων στη συμπεριφορά των κατοίκων του ελληνικού κράτους, ποια είναι η στάση του μεγάλου λαογράφου και διανοητή απέναντι στην χριστιανική πίστη; Ποια είναι η στάση του απέναντι στο πνευματικό και πολιτισμικό μέγεθος του Βυζαντίου, το οποίο αποτέλεσε την ιστορική σάρκα του χριστιανικού Ελληνισμού; Εντέλει, αν οι δημόσιες παραδόσεις μονοπωλούν το ενδιαφέρον των μελετών του, ως τεκμήρια μιας δήθεν καθαρής ελληνικότητας, πώς ο ίδιος αντιμετωπίζει την εκκλησιαστική παράδοση της Ορθοδοξίας, η οποία αποτέλεσε για αιώνες το υπαρκτικό πλαίσιο των Ελλήνων πολιτών της Βυζαντινής αυτοκρατορίας και κατόπιν του υπόδουλου Ελληνισμού στα χρόνια της Τουρκοκρατίας;

Μια πρώτη απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα αφορά στον τρόπο με τον οποίο κατανοούσε ο Πολίτης τον χριστιανισμό, δηλαδή ως ένα πνευματικό μέγεθος, που ανταγωνίζεται ή αντιστοιχείται την αρχαία ελληνική θρησκεία. Αναφερόμενος στις δυσκολίες και τα εμπόδια που αντιμετώπισε ο χριστιανισμός, ως επίσημη πλέον θρησκεία του ρωμαϊκού κράτους, κατά τη συνάντησή του με το πολυθεϊστικό θρησκευτικό-κοσμοειδωλό των ελληνικών αγροτικών πληθυσμών, εξηγεί τις αντιστάσεις των τελευταίων ως εξής: «*Διότι εις αυτούς εφαινετο ακατάληπτόν τι και καινοτρόπον η νέα θρησκεία, αντικαθιστώσα δι' αγνώστου κόσμου μεταφυσικών ιδεών και αφηρημένων τύπων την προσωποποίησιν της φύσεως, εφ' ης εβασίζετο η πολυπλοκος και πλουσία μυθολογία αυτών, και την πομπώδη και εύθυμον εξωτερικήν αυτών λατρείαν*»¹². Μολονότι δεν θα διαφωνούσε κανείς με τη διαπίστωση ότι η καθολική επικράτηση της χριστιανικής πίστης ήταν μία διαδικασία μακροχρόνια και γεμάτη εντάσεις¹³,



11. Βλ. σχετικά Στ. Π. Κυριακίδης, «Τι είναι Λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήση η σπουδή της», *Λαογραφία* ΙΒ' (1938-1948), σ. 149· Άλ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 2001⁵, σ. 89-97.

12. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο άγιος Γεώργιος», *ΛΣ.*, τ. Α', όπ., σ. 80.

13. «*Ουχ ήττον η πάλη μεταξύ των παλαιών θεών και της νέας θρησκείας υπήρξε μακρά. Αι παλαιαί θρησκείαι ήσαν συννυφασμέναι μετά του υλικού, του πνευματικού και του συναισθηματικού βίου ευρύτερων λαϊκών ομάδων. Εις την ύπαιθρον το άτεχνον ομοίωμα του θεού ήτο ο φύλαξ της οικογενείας, ο προστάτης των κτηνών και των γεννημάτων. Εις τα αστικά κέντρα τα λατρευτικά σωματεία, αι μυστικάί εταιρείαι συνεκράτουν πνωμένους τους μύστας της κοινής πίστεως. Μέχρι και αυτών των χρόνων του Ιουστινιανού οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες διεξήγαγον τραχείς αγώνας κατά των λειψάνων της ειδωλολατρίας. Υπό τα πλήγματα του Κράτους ο αρχαίος βίος εξέπνεεν. Τα μεγάλα ιερά της Ανατολής εκλείοντο ή μετεβάλλοντο εις χριστιανικούς ναούς. Τα*



η άποψη του Πολίτη ότι ο χριστιανισμός αποτελούσε μια θρησκεία ακατάληπτη και παντελώς ανοίκεια προς τις αναζητήσεις της προχριστιανικής ελληνικής μεταφυσικής, μοιάζει να αγνοεί δύο δεδομένα της ιστορικής και θεολογικής έρευνας: Πρώτον, την πνευματική κρίση και σύγχυση που προπαρασκέυασε το πνευματικό έδαφος του προχριστιανικού ελληνορωμαϊκού κόσμου να δεχθεί τον σπόρο του Ευαγγελίου¹⁴ και, δεύτερον, το γεγονός ότι ο εκχριστιανισμός του Ελληνισμού συντελέστηκε από τους ίδιους τους Έλληνες, οι οποίοι στη νέα πίστη έβρισκαν ικανοποιητικές απαντήσεις στα δικά τους πνευματικά ερωτήματα¹⁵.

Στον «Εισιτήριο λόγο» του στο μάθημα της Ελληνικής Μυθολογίας ο

αγάλματα των αρχαίων θεοτήτων κατερρίπτοντο υπό τους κτύπους των πελέκεων και τας ιαχάς του θρησκολήπτου πλήθους. (...) Οι εμμένοντες εις τας παλαιάς θρησκείας προέβαλλον σθεναράν αντίστασιν εις την πολιτικήν του Κράτους. Αι κινήσεις του πλήθους κατεπνίγοντο διά της επευβάσεως του στρατού. Ουχί σπανίως εσωτερικά διαμάχαι και δυναστικά αντιθέσεις ελαμβάνον χαρακτήρα θρησκευτικών. Οι τελευταίοι εκπρόσωποι της «εθνικής» διανοήσεως διεμαρτύροντο. Ο Ιουλιανός κατέκρινε τους χριστιανούς εξ αγάπης διά τον Ελληνισμόν και τας ανατολικάς θεοσοφίας», Δ. Ζακυθινός, Βυζαντινή ιστορία 324-1071, εν Αθήναις 1972, σ. 44.

14. «Η μεγάλη ηθική κρίσις του τρίτου αιώνας, βαθεία κρίσις της Ελληνορωμαϊκής συνειδήσεως, παρεσκεύασε το έδαφος διά σπουδαιότητας πνευματικής μεταβολάς, αίτινες έμελλον να ανακαινίσουν την μορφήν του κόσμου. Κυρία εκδήλωσις της κρίσεως ταύτης υπήρξεν η θρησκευτική. Κατά τους πρώτους αιώνας της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας παρατηρήθη πρωτοφανής σύγχυσις των πίστεων και αναστάσεις των θρησκευτικών δοξασιών και πεποιθήσεων. (...) Η αναζήτησις του «αγνώστου θεού», η «*assidua de Deo quaestio*», ως έλεγεν ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, η καλλιέργεια της θρησκευτικότητας, παρεσκεύασαν τας καρδιάς των ανθρώπων, ίνα δεχθώσι την διδασκαλίαν του Χριστού. Η θρησκεία της Ιουδαίας ήτο προσωρισμένη να συγκεράσῃ τας ανθρωπίνας πίστεις και να παράσχη εις τον φθίνοντα αρχαίον κόσμον και την ανατέλλουσαν μεσαιωνικήν περίοδον την ενιαίαν θρησκείαν και τας νέας ηθικάς αξίας της κοινωνίας και του βίου», Δ. Ζακυθινός, Βυζαντινή ιστορία 324-1071, ό.π., σ. 40-41.
15. «Εκείνοι που έκαναν την πρώτη προσπάθεια εκχριστιανισμού του Ελληνισμού ήταν οι ίδιοι οι Έλληνες. Αυτό σημαίνει ότι ο εκχριστιανισμός αυτός δεν ήταν μια άρνηση του Ελληνισμού. Ήταν μια μεταμόρφωση, στην οποία τα βασικά ερωτήματα και ενδιαφέροντα του ελληνικού πνεύματος ικανοποιήθηκαν με απαντήσεις, που δεν ήταν πια «ελληνικές»», Ιω. Ζηζιούλας, Ελληνισμός και χριστιανισμός. Η συνάντηση δύο κόσμων (1977). Το παράθεμα στον τόμο Αλφαβητάρι του Νεοέλληνα. Κείμενα επίκαιρης ελληνικής αυτοσυνειδησίας, ανθολόγηση: Χρ. Γιανναράς, Αθήνα 2000, σ. 26· «Ο χριστιανισμός δεν επιβλήθηκε στους Έλληνες. Ο Ελληνισμός τον εγκολπώθηκε, τον έκανε δικό του, γιατί ο χριστιανισμός ανταποκρινόταν σε βαθύτερες αναζητήσεις του. Το ότι πήρε τις απαντήσεις στα ερωτήματά του από ένα άλλο έθνος, δεν αναιρεί την ελληνική συνείδηση, αφού τα συγκεκριμένα ερωτήματα και οι συγκεκριμένες απαντήσεις δεν είχαν κανένα νόημα για το εν λόγω έθνος (τους Εβραίους). Το βάπτισμα του Ελληνισμού δεν αναίρεσε την ελληνικότητά του», Θ. Ζιάκας, Η έκλειψη του υποκειμένου (1996). Το παράθεμα στον τόμο Αλφαβητάρι του Νεοέλληνα. Κείμενα επίκαιρης ελληνικής αυτοσυνειδησίας, ό.π., σ. 30.



Πολίτης προέβη και σε μια έμμεση πλην εξαιρετικά διαφωτιστική συγκριτική αποτίμηση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας και του χριστιανισμού. Διαβάζουμε: «*Εν ταις θρησκειαίς, ὡν βάσις ἐστὶν ἡ ἀποκάλυψις καὶ ὡν τὰ ὅρια σαφῶς διαγράφει ἡ δογματικὴ, ἡ πίστις ἀποκλείει ἢ περιορίζει τὴν ἐρευναν. Τα τε θρησκευτικὰ δόγματα καὶ τὰ παραγγέλματα τῆς τοῦ θεοῦ λατρείας παρίστανται ἐν αὐταῖς, ὡς ὀρισθέντα κελεύει τοῦ θεοῦ, οὐ ἡ βούλησις οὐδαμῶς ὑπόκειται εἰς τὴν κατανόησιν τοῦ ἀνθρώπου· πᾶσα δε ἀπόπειρα πρὸς ἐξέλεγχιν τῆς θείας βουλῆσεως λογίζεται ἀσέβεια καὶ πᾶσα παρέκκλισις ἐκ τοῦ κειμένου τῶν ἱερῶν βιβλίων, ὡς αἵρεσις χαρακτηριζομένη, οὐδεμίαν ἔχει ροπὴν πρὸς μὀρφωσιν τῆς θρησκείας. (...) Παντελῶς ὅμως διάφορος ἢ τῶν Ἑλλήνων θρησκεία· οὐδεμίαν ἔχουσα αὕτη ἱερὰν βίβλον, ἀπηλλαγμένη τῶν φραγμῶν τῆς δογματικῆς, οὐ μόνον δὲν ἐκώλυε τὴν ἐλευθέραν ἐνέργειαν τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας, ἀλλὰ καὶ ἐπωφελεῖτο ἐκ ταύτης*»¹⁶. Το απόσπασμα είναι σαφές. Κατά τον Πολίτη η δογματική διδασκαλία μιας θρησκείας βασισμένης στην αποκάλυψη, όπως η χριστιανική, αντί να κατανοείται ως οδοδείκτης αλήθειας και λογικά διατυπωμένη εμπειρία του εκκλησιαστικού γεγονότος¹⁷, εμποδίζει την ανάπτυξη του νου και της ελεύθερης έρευνας. Ενδεικτικές είναι εν προκειμένω και οι ιδιότητες, που ο Πολίτης αποδίδει στον προφήτη Ηλία, «*ὅστις διὰ τοῦ θερμοῦ αὐτοῦ ζήλου ὑπὲρ ἀνορθώσεως τῆς πατρῴας θρησκείας, διὰ τῆς μισαλλοδοξίας, ἧς ἐνεφερόντο, καὶ τοῦ ἀμειλίκτου μίσους καὶ τῆς ὀμότητος, ἣν πρὸς τοὺς ἀσεβεῖς ἐδείκνυε, διὰ τοῦ ἀξέστου καὶ εὐθαρσούς χαρακτήρος του*», παρείχε «*τύπον ἐντελῆ θεολήπτου Ἰουδαίου*»¹⁸. Δεν είναι δύσκολο να διαπιστώσει κανείς ότι σύμφωνα με τον Πολίτη τα χαρακτηριστικά που καθιστούν τον παλαιοδιαθηκικό προφήτη πρότυπο της ιουδαϊκής πνευματικότητας προσιδιάζουν στα γνωρίσματα μιας θρησκείας, η οποία αντιστρατεύεται και περιορίζει την πνευματική ελευθερία του ανθρώπου.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο Πολίτης κατανοεί τον χριστιανισμό ως μια πίστη επιβεβλημένη διά της κρατικής ισχύος στον ελληνικό λαό και, συνακόλουθα, θεωρεί την επικράτησή της ως μία πνευματική υποταγή του



16. Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος εισιτήριος εἰς τὸ μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς Μυθολογίας*, ἐν Αθήναις 1882, σ. 4.

17. Βλ. ἐνδεικτικὰ Χρ. Γιανναράς, *Αλήθεια καὶ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας*, Αθήνα 1977, σ. 64-66.

18. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο ἅγιος Ηλίας», *ΛΣ*, τ. Α', ὅπ., σ. 89. Πιο ἀνεπαίσθητη εἶναι ἡ εἰρωνεία του, ὅταν ἀναφέρεται στὸν ἅγιο Νικόλαο, ἐπικαλούμενος «*τὴν νίκην, ἣν ἐκτίσας ἐν τῇ πρώτῃ οἰκουμένῃ Συνόδῳ, ἐν ἡ ἡ διὰ τοῦ γρόνθου τοῦ ἀνέτρεψε τὰ αἰρετικὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Ἀρείου*», Ν. Γ. Πολίτης, «Ο ἅγιος Νικόλαος», *ΛΣ*, τ. Α', ὅπ., σ. 93.



Ελληνισμού στην περιοριστική ισχύ των δογμάτων. Το ίδιο αφήνει να εννοηθεί αναφερόμενος στις επίπονες προσπάθειες των χριστιανών απολογητών να δαιμονοποιήσουν τους αρχαιοελληνικούς θεούς υπό την επίδραση «της ιουδαϊκής ιδέας, ότι οι ξένοι θεοί εισί δαίμονες»¹⁹ και στις προσπάθειες των βυζαντινών χρονογράφων να μεταβάλουν «τον άπεφθον χρυσόν των ελληνικών μύθων εις ευτελή μόλυβδον»²⁰.

Παρόλα αυτά, κατά τον Πολίτη η αρχαιοελληνική πίστη κατόρθωσε να επιβιώσει στα ήθη και τα έθιμα του λαού. Την επιβίωση αυτή αποδίδει ο Πολίτης στην ανοχή των εκκλησιαστικών αρχών ή ορθότερα στην αδυναμία τους. Στο μελέτημά του για τον άγιο Γεώργιο δέχεται ότι: «Αι σύνοδοι και οι χριστιανοί ιεράρχαι (...) ννέχθησαν την διατήρησιν των εκ της πολυθεΐας εκπηγαζουσών παραδόσεων και προλήψεων φροντίσαντες μόνον να περιβάλλωσιν αυτάς διά χριστιανικού καλύμματος»²¹. Σε άλλο μελέτημά του ο Πολίτης ισχυρίζεται ότι: «Η δε και προς τον τέλειον εκχριστιανισμόν του ελληνικού λαού διατήρησις δοξασιών και νομίμων της αρχαίας θρησκείας δεν προέρχεται βεβαίως εκ σκοπίμου συμβιβαστικής πολιτικής της Εκκλησίας, διότι αυτή τουναντίον πάσαν κατέβαλε προσπάθειαν προς εκρίζωσιν αυτών· αλλ' εκ της δυνάμεως και της συνηθείας και της βαθείας αποτυπώσεως εις την συνείδησιν του λαού θρησκευτικών παραστάσεων, τας οποίας ουδέν ίσχυσε να εξαλείψη»²².

Η επιτακτική ανάγκη του Πολίτη να τεκμηριώσει και να ερμηνεύσει επιστημονικά τη θεωρία του «χριστιανικού καλύμματος», εκβάλλει στην μόνιμη προσπάθειά του να ανακαλύπτει ή να αποκαλύπτει σε όλο το ποικιλόμορφο φάσμα της λαϊκής πίστης αντικαταστάσεις των αρχαίων θεοτήτων από πρόσωπα της χριστιανικής αγιολογίας. Παρά τις επιμέρους κριτικές επιφυλάξεις του απέναντι σε παρόμοιες εικασίες άλλων ερευνητών, τις οποίες ελέγχει ως αβάσιμες²³, ο Πολίτης αποτελεί τον θεμελιωτή της θεωρίας των

19. Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος εισιτήριος εις το μάθημα της Ελληνικής Μυθολογίας*, εν Αθήναις 1882, σ. 9.

20. Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος εισιτήριος εις το μάθημα της Ελληνικής Μυθολογίας*, όπ., σ. 10.

21. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο άγιος Γεώργιος», *ΛΣ.*, τ. Α', όπ., σ. 80.

22. Ν. Γ. Πολίτης, «Περί της τοπογραφικής σημασίας των εκκλησιών εν Ελλάδι προς αναγνώρισιν αρχαίων ιερών», *Λαογραφία Δ'* (1912-1913), σ. 20-21.

23. Χαρακτηριστική είναι η στάση του απέναντι στην εικασία του Αιμίλιου Βυρνούφ, ο οποίος ισχυριζόταν ότι η Παναγία διαδέχεται στη λαϊκή πίστη τη θέση της Αθηνάς. Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο ήλιος κατά τους δημόδεις μύθους», *ΛΣ.*, τ. Β', όπ., σ. 124-125. Αξιοσημείωτη είναι εν προκειμένω και η μάλλον σκληρή κριτική που άσκησε ο Πολίτης σε κάποιο μελετητή, που προσπαθούσε να αποδείξει ότι η προσκύνηση των ιερών λειψάνων ανάγεται στην απώτατη αρχαιότητα. Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Βιβλιογραφία. Τα άγια λείψανα υπό Ν. Δ. Λεβίδου», στην εφημ. *Καιροί*, 10 Ιουνίου 1872.



αντικαταστάσεων. Έτσι, πασχίζει να αποδείξει ότι στο πρόσωπο του Χριστού συγχωνεύονται στοιχεία ηλιακών θεοτήτων και ότι η Θεοτόκος τιμάται ως μπτέρα του ηλίου Χριστού, επέχουσα τη θέση της Ηούς²⁴ ή την «εύπλοιαν ή ποντίαν ή πελαγίαν Αφροδίτην»²⁵, ότι ο προφήτης Ηλίας αντικατέστησε την προχριστιανική λατρεία του θεού Ηλίου ή του Διός²⁶, ότι «Τον Ερμίν αντικατέστησαν οι Άγγελοι...»²⁷, ότι τη λατρεία του «άρχοντος» και «δεσπότη των θαλασσών» Ποσειδώνα αντικατέστησε η λατρεία του αγίου Νικολάου²⁸, ότι στα χαρακτηριστικά του αγίου Γεωργίου οι εκχριστιανισθέντες Έλληνες απέδωσαν τα χαρακτηριστικά «πολλών ημιθέων της ελληνικής μυθολογίας»²⁹ ή ηλιακών θεοτήτων, όπως του Περσέα, του Ηρακλή και του Βελλεροφόντη³⁰, παρομοίως, ότι «... ο άγιος Δημήτριος αντικατέστησε τον Πάνα»³¹, ο αρχάγγελος Μιχαήλ τον ψυχοπομπό Ερμή³², η καλοκαιρινή γιορτή του Ιωάννη του Προδρόμου τη λατρεία «του αγροτικού θεού ή θεάς Πάλμτος»³³ κ.ο.κ. Η θεωρία της αντικατάστασης όμως επεκτείνεται και στους τόπους, που αποτελούσαν ισχυρές εστίες της αρχαιοελληνικών δεισιδαιμονιών, όπως τα σπήλαια και οι πηγές των ιαματικών υδάτων, που αντικαταστάθηκαν από τα χριστιανικά αγιάσματα³⁴.

Ενώ όμως από τη μια πλευρά η χριστιανική μεταμύηση της αρχαιοελληνικής λατρείας αποδεικνύει την αδυναμία της χριστιανικής πίστεως να εισχωρήσει και να μεταβάλει τον πυρήνα της πολυθεϊστικής μεταφυσικής του ελληνικού λαού, από την άλλη πλευρά αυτή η μεταμύηση αποτέλεσε ένα προστατευτικό περίβλημα, που επέτρεψε στις αρχαιοελληνικές παραδόσεις να διατηρηθούν ζωντανές. Έτσι, το «χριστιανικό κάλυμμα» των ελληνικών παραδόσεων και προλήψεων χρησίμευσε ως πολύτιμη κιβωτός διατήρησης

24. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο ήλιος κατά τους δημόδεις μύθους», *ό.π.*, σ. 125.

25. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο άγιος Νικόλαος», *ΛΣ.*, *ό.π.*, σ. 95-96.

26. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, τόμ. Α', *Νεοελληνική μυθολογία*, εν Αθήναις 1871, σ. 19-20. Αναλυτικότερα για την παραβολή μεταξύ της λατρείας του ηλίου και της λατρείας του εν λόγω προφήτη στο ίδιο, σ. 19-24· πρβλ. του ιδίου, «Ο ήλιος κατά τους δημόδεις μύθους», *ΛΣ.*, τ. Β', εν Αθήναις 1921, σ. 147-149.

27. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, *ό.π.*, σ. 45.

28. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, *ό.π.*, σ. 57. Ευρύτερα, στο ίδιο, σ. 57-61. Πρβλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο άγιος Νικόλαος», *ΛΣ.*, *ό.π.*, σ. 95.

29. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο άγιος Γεώργιος», *ΛΣ.*, τ. Α', *ό.π.*, σ. 81.

30. Ν. Γ. Πολίτης, «Ο άγιος Γεώργιος», *ό.π.*, σ. 83, 85.

31. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, *ό.π.*, σ. 46.

32. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, *ό.π.*, σ. 302.

33. Ν. Γ. Πολίτης, «Η εορτή του αγίου Ιωάννου», *ΛΣ.*, τ. Α', εν Αθήναις 1920, σ. 86.

34. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, *ό.π.*, σ. 83-84· πρβλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Ωκυτόκια», *ΛΣ.*, τ. Β', εν Αθήναις 1921, σ. 293.



της ελληνικής ταυτότητας, η οποία υφίσταται και επιβιώνει στις παρυφές της επίσημης θρησκείας του Βυζαντινού κράτους. Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, η ταυτότητα των υπηκόων της Αυτοκρατορίας δεν προσδιορίζεται από τον χριστιανισμό, ως επίσημη κρατική θρησκεία, αλλά, αντιθέτως, από την κοινότητα των προχριστιανικών «*νηών και των εθίμων*»³⁵ του.

Το Βυζάντιο ενδιαφέρει τον Πολίτη, επειδή, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος, στην υπερχίλιετή διάρκειά του «*περιεσώθησαν μέχρις ημών πλείστοι μύθοι και έθιμα της αρχαίας θρησκείας*»³⁶. Δεν αποδέχεται ούτε το χριστοκεντρικό ανθρωπολογικό ιδεότυπο, ούτε τη θεοκρατική δομή του ανατολικού Μεσαίωνα· απλώς χρειάζεται το Βυζάντιο για να τεκμηριώσει την αδιάσπαστη συνέχεια του γνήσιου Ελληνισμού, ο οποίος εντοπίζεται στα στοιχεία της προχριστιανικής ελληνικότητας που καλύπτει το χριστιανικό παραπέτασμα. Παρότι αναγνωρίζει τον βοηθητικό ρόλο του χριστιανικού παραπετάσματος για τη διατήρηση της προχριστιανικής ελληνικότητας, ο Πολίτης δεν παύει να θεωρεί ότι «*τα ράκη της Ρωμοσύνης*», δηλαδή του χριστιανικού Ελληνισμού, κρύβουν τη «*βασίλισσα Ελλάδα*»³⁷. Γιατί, εντέλει, η Ρωμοσύνη για τον Πολίτη δεν αποτελεί το ιστορικό επίτευγμα της οικουμενικής διάστασης του Ελληνισμού³⁸ αλλά μία δύναμη αντίθετη προς την αυθεντική ελληνικότητα³⁹.

35. «*Η κοινότης των νηών και των δοξασιών εκδηλούται περιτράνως παρά τω ελληνικώ λαώ, διατηρουμένη εν αδιασπαστώ συνεχεία από παλαιωτάτων χρόνων. Οπουδήποτε και αν οικούσιν Έλληνες έχουσιν ομότροπα ήθη, ... Των πλείστων δε των συνθηγιών και των δοξασιών τούτων δυνάμεθα να ανεύρωμεν την αρχήν εν τω αρχαίω ελληνικώ κόσμω και να παρακολουθήσωμεν την διατήρησιν αυτών κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους*», Ν. Γ. Πολίτης, «*Δημώδεις δοξασίαι περί αποκαταστάσεως του Ελληνικού Έθνους*», ΛΣ., τ. Α', εν Αθήναις 1920, σ. 14-15.

36. Ν. Γ. Πολίτης, «*Ο άγιος Γεώργιος*», ό.π., σ. 80.

37. Ν. Γ. Πολίτης, «*Έλληνες ή Ρωμιοί;*», ΛΣ., τ. Α', ό.π., σ. 133.

38. «*Η Νέα Ρώμη-Κωνσταντινούπολη, ή απλά Πόλη, είναι η συνέχεια της Παλαιάς Ρώμης, που κυριολεκτικά μεταφέρθηκε στην Ανατολή (translatio και renovatio urbis). Η Νέα Ρώμη αναδείχθηκε σε χριστιανική και ελληνική πρωτεύουσα. Μέσα στο πολιτειακό σκεύος της Ρωμανίας – του κράτους της Νέας Ρώμης – η ελληνική συνείδηση πραγματώσε την οικουμενικότητά της, στα όρια της συναδέλφωσης όλων των “Ρωμαίων”, δηλαδή χριστιανών, σε μian υπερφυλετική ενότητα, το “έθνος άγιον” (Α' Πετρ. 2,9), το “γένος των Ρωμαίων”*», π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Τουρκοκρατία. Οι Έλληνες στην Οθωμανική αυτοκρατορία*, Αθήνα 1989², σ. 30-31.

39. «*Είναι δε όντως θαυμαστόν πώς δεν εξηλείφθη παντελώς το ελληνικόν όνομα, αλλά τουναντίον διετηρήθη τηλικαύτας καταπαλαιάσαν αντιθέτους δυνάμεις*», Ν. Γ. Πολίτης, «*Έλληνες ή Ρωμιοί;*», ό.π., σ. 124. Πρβλ. και τη φράση του Σπ. Βασιλειάδη, ο οποίος με αφορμή τη *Μελέτη περί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων* του Πολίτη, που διαπνεόμενος από την νοσταλγία του προχριστιανικού Ελληνισμού παρατηρεί ότι «*το αρχαίον κάλλος αμυδρώς ανεφαίνετο υπό την βυζαντινήν σπηδεόνα*». Το παράθεμα στο Κ. Θ. Δημαράς, «*Ιδεολογική υποδομή του νέου ελληνικού κράτους, η κληρονομιά των*



Οι παραπάνω επιστημονικές θέσεις του Νικολάου Πολίτη απέναντι στα χριστιανικά δόγματα, το θεοκεντρικό ιδεώδες της Ρωμαιοσύνης και την ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση, συνυφαίνονται άρρηκτα με τα ευρύτερα ιδεολογικά οράματα του μεγάλου λαογράφου ως ενεργού πολίτη και διανοουμένου. Το ιδεολογικό πλαίσιο, που έθρεψε πνευματικά τον Πολίτη και απεργάστηκε τη γέννηση της ελληνικής Λαογραφίας ως επιστήμης, συμπίπτει με την κομβική –ως προς τις άμεσες αλλά και μακροπρόθεσμες συνέπειές της– ιστορική περίοδο, κατά την οποία ο Νέος Ελληνισμός καλείται να επαναπροσδιορίσει την ταυτότητά του εντός των ορίων της αρτιγενούς κρατικής του υπόστασης. Παλαιότεροι και νεώτεροι ερευνητές, εκκινώντας από διαφορετικές αφετηρίες ο καθένας, ορίζουν την επιστήμη της Λαογραφίας ως «εθνική»⁴⁰, δεδομένου ότι χρησίμευσε ως «πανίσχυρο εργαλείο για τη διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης»⁴¹, με αποτέλεσμα να «χρεώνεται με την ευθύνη στήριξης της αυθεντικότητας του ελληνικού έθνους και κράτους», πράγμα που συνεπάγεται «την ταύτισή της, ως επιστήμης, με το έθνος, που είναι το αντικείμενο της μελέτης της»⁴².

Είναι γνωστό ότι η αφετηρία του λαογραφικού έργου του Πολίτη δεν είχε επιστημονικά, αλλά ιδεολογικά, πατριωτικά και «πολεμικά» κίνητρα: την ανασκευή των ισχυρισμών του Fallmerayer⁴³, που αμφισβητούσαν την ελληνικότητα των υπηκόων του νεοσύστατου εθνικού κράτους. Δεν εμπίπτει στα όρια του θέματός μας το πρόβλημα της αξιοπιστίας μιας ιδεολογικά στρατευμένης επιστήμης –εξάλλου αυτό έχει αναλυθεί αρκούντως από άλλους πιο ειδικούς μελετητές. Αυτό που ενδιαφέρει κυρίως το θέμα μας είναι να διερευνήσουμε αν και σε ποιο βαθμό οι ιδεολογικές προϋποθέσεις και σκοπεύσεις του ιδρυτή αυτής της επιστήμης συνάδουν, αντιτάσσονται ή αδιαφορούν για την ορθόδοξη πίστη και τον εκκλησιαστικό τρόπο υπάρξεως. Πιο συγκεκριμένα, εφ' όσον το ιδεολογικό όραμα του Πολίτη είναι η σφυρηλάτηση της

περασμένων, οι νέες πραγματικότητες, οι νέες ανάγκες», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική Αθηνών, τόμ. ΙΓ', Αθήνα 1977, σ. 476.

40. Στ. Π. Κυριακίδης, «Τι είναι Λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήση η σπουδή της», *ό.π.*, σ. 47· Άλκ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας*. Κριτική ανάλυση, *ό.π.*, σ. 32· Μ. Γ. Μερακλής, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *ό.π.*, σ. 17-18.

41. Άλκ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*, επιμ. Ν. Σκουντέρη-Διδασκάλου, Κυρ. Ντελόπουλου, Μαρίας Καίρη, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 99.

42. Μ. Γ. Μερακλής, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *ό.π.*, σ. 17-18.

43. Στ. Π. Κυριακίδης, «Τι είναι λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήση η σπουδή της», *ό.π.*, σ. 149· του ίδιου, «Ο ιδρυτής της ελληνικής Λαογραφίας», *Νέα Εστία*, τόμ. 55 (1954), σ. 498.



εθνικής συνείδησης και η στερέωση της ενότητας του νεοελληνικού έθνους⁴⁴, ποια είναι τα στοιχεία που επικαλείται για να τεκμηριώσει αυτή τη συνέχεια και την ενότητα;

Την απάντηση στο ερώτημα αυτό μας τη δίδει ο ίδιος: «*η ομοιότης του βίου των καθ' ημάς προς τον των αρχαίων Ελλήνων*»⁴⁵. Αυτή η λιτή διατύπωση, που εντοπίζουμε στον Πρόλογο της πρώτης συστηματικής λαογραφικής μελέτης του Πολίτη, συμπυκνώνει το μόνιμο και απόλυτο κριτήριο της γνήσιας και διαχρονικής ελληνικής ταυτότητας, που δεν είναι άλλο από την αναγωγή στο αρχαιοελληνικό πρότυπο. Σε κατοπινό μελέτημά του, αναλύοντας περισσότερο το θεμέλιο της εθνικής συνείδησης, θα εισηγηθεί τον όρο «ομότροπα ήθη» υπό τον οποίο στεγάζεται η ομοιότητα «*των ηθών και εθίμων, των δοξασιών και των παραδόσεων, της αντιλήψεως του εξωτερικού κόσμου και της εκδηλώσεως των συναισθημάτων (...), των πόθων και των ελπίδων*»⁴⁶. Ωστόσο, παρά την ευρυχωρία του όρου, έσχατο κριτήριο της εθνικής συνείδησης παραμένει κατά τον Πολίτη η παραβολή προς τον αρχαίο ελληνικό κόσμο⁴⁷.

Όμως, αυτό το μόνιμο αίτημα για την αναγωγή στην προχριστιανική αρχαιότητα, που χρησιμοποιήθηκε ως επιστημονικό καταφύγιο, όπως είδαμε παραπάνω, αλλά και πολεμικό χαρακώμα του Πολίτη απέναντι στις προκλήσεις της δυτικής ιστοριογραφίας, αποδεικνύει την άγνοια ή την ελάχιστη εκτίμηση που έτρεφε ο ίδιος καθώς και η πλειονότητα των διανο-

44. Τις εθνικές εκδουλεύσεις, που προσφέρει η λαογραφική έρευνα στη διασάφηση εθνολογικών ζητημάτων, επισημαίνει ξεκάθαρα ο ίδιος ο Πολίτης: «*Αι λαογραφικαί έρευναι κατά ταύτα έχουσιν όλως ιδιαιτέραν σημασίαν, όταν γίνονται εις χώρας αμφιλεγόμενης εθνικής συστάσεως. Όταν ή εξ ατελούς γνώσεως ή εκ σκοπίμου διαστροφής των πραγμάτων επικρατή ασάφεια περί του εθνισμού χώρας τινός, απηκριβωμένη και ευσυνειδήτος λαογραφική έρευνα αυτής δύναται να προσαγάγη ασφαλή και εμφανή και αναμφισβήτητα μαρτύρια, συντελούντα εις διαφώτισιν των εθνολογικών ζητημάτων. Ούτω λχ. καλλίστην συμβολήν παρέσχεη η λαογραφία εις επίλυσιν του ζητήματος περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων, διά προσθέτων επιχειρημάτων ενισχύσασα τα πορίσματα της από ιστορικής απόψεως ανασκευής των ασυστάτων θεωριών του Φαλλμεράνερ*». Ν. Γ. Πολίτης, «*Λαογραφία της Μακεδονίας. Έκθεσις της επιτροπείας των κριτών του Χατζηλαζαρείου αγώνος περί της λαογραφίας της Μακεδονίας, αναγνωσθείσα εν των Εθνικώ Πανεπιστημίω την 13 Ιουνίου 1910*», *Λαογραφία Β'* (1910), σ. 250.

45. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, ό.π., σ. β' του Προλόγου.

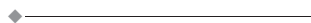
46. Ν. Γ. Πολίτης, «*Δημώδεις δοξασίαι περί αποκαταστάσεως του Ελληνικού Έθνους*», *ΛΣ*, τ. Α', σ. 14.

47. Ν. Γ. Πολίτης, «*Δημώδεις δοξασίαι περί αποκαταστάσεως του Ελληνικού Έθνους*», ό.π., σ. 14-15.



ουμένων της εποχής για τις εκφάνσεις του μεσαιωνικού ή νεώτερου Ελληνισμού. Την εμμονή στην αρχαιολατρία σχολιάζει δηκτικά ο Ζήσιμος Λορεντζάτος, αναφερόμενος στην προσπάθεια των λογίων του 19ου αιώνα να συντάξουν «διάφορα καταγέλαστα “πιστοποιητικά” σχετικά με τη γέννησή μας ή άλλες ληξιαρχικές πράξεις», προκειμένου να πείσουν τους Ευρωπαίους για την ευγένεια της απώτατης καταγωγής μας, αποδεικνύοντας ταυτόχρονα ότι δεν «είχανε ιδέα ποια πνευματική παράδοση μας κληροδοτήσανε οι πατεράδες μας»⁴⁸. Η παράδοση των πατέρων, την οποία οι λόγιοι του 19ου αιώνα αγνοούσαν και περιφρονούσαν, αναγνωρίζοντας ως άξια λόγου μόνο εκείνη των προγόνων, ήταν η ζυμωμένη με την ορθόδοξη πίστη και εμπειρία του βυζαντινού και του μεταβυζαντινού Ελληνισμού.

Στην ίδια συνάφεια αξίζει να σημειωθεί ότι η επιχειρηματολογία του Πολίτη, καθώς και όλων των αρχαιολατρών, πάσχιζε να θεμελιώσει την ιδεολογία του εθνικού κράτους με κατηγορίες εθνικιστικές και φυλετικές⁴⁹. Διαφωτιστικά για τον εθνικιστικό και φυλετικό προσανατολισμό των επιστημονικών και ιδεολογικών σκοπεύσεων του Πολίτη είναι τα λόγια που απευθύνει ο ίδιος στους φοιτητές του μαθήματος της Ελληνικής Μυθολογίας, υπογραμμίζοντας την ευγενή εντολή που έχει η Ελλάδα «να περικαλλύνη και τελειοποιήση πάντα τα πνευματικά έργα των αρίων και των σημιτικών φύλων»⁵⁰.



48. Ζ. Λορεντζάτος, *Το χαμένο κέντρο* (1962). Το παράθεμα στον τόμο *Αλφαβητάρι του Νεοέλληνα. Κείμενα επίκαιρης ελληνικής αυτοσυνειδησίας, ό.π., σ. 70*. «Από την ανακήρυξη της ανεξαρτησίας της ως τα τέλη του 19ου αιώνα, η Ελλάδα έζησε κυριευμένη από μια ομαδική ψύχωση, που η ίδια την ονόμασε κατοπινά “προγονοπληξία”. Ολόκληρη η επίσημη πνευματική ζωή της κι οι περισσότερες από τις ανεξάρτητες λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές της εκδηλώσεις προσδιορίζονταν από την ιδέα πως οι σύγχρονοι Έλληνες ήταν οι άμεσοι και καθαρόαιμοι απόγονοι των αρχαίων κι οι ταγμένοι συνεχιστές της μεγάλης κλασικής παράδοσης, πως δεν είχαν υποχρέωση να καταγίνονται με τίποτε άλλο, πως σαν Έλληνες είχαν το δικαίωμα ν' αξιώνουν την ευγνωμοσύνη και το σεβασμό των άλλων λαών της ευρωπαϊκής ηπείρου. Ένας περίφημος παραλογισμός, που κυκλοφορούσε στις ακαδημαϊκές και πολιτικές συγκεντρώσεις του καιρού, φανέρωνε με περισσή αφέλεια τη νοοτροπία αυτή», Γ. Θεοτοκάς, *Εθνική συνείδηση* (1948), το παράθεμα στον τόμο *Αλφαβητάρι του Νεοέλληνα... ό.π., σ. 68-69*.

49. Άλκ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II, ό.π., σ. 102-103*: πρβλ. της ίδιας, *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση, ό.π., σ. 24-25*. Για τη σχέση του φυλετικού εθνοκεντρισμού με τον γερμανικό ρομαντισμό, και ιδιαίτερα τις δεξιές ιδεολογικές απολήξεις του, βλ. αναλυτικά Β. Κοροβίνης - Θ. Ζιάκας, *Αναζητώντας μια θεωρία για το έθνος*, Αθήνα 1988, σ. 24-35.

50. «Ούτω δ' εξακριβούται τι αποκλειστικώς ανήκει εις την ελληνικήν διάνοιαν και αριδύλως καταδείκνυται ότι τη Ελλάδι έλαχεν η ευγενής εντολή να περικαλλύνη και τελειοποιήση πάντα τα πνευματικά έργα των αρίων και των σημιτικών φύλων,



Χαρακτηριστικά είναι επίσης και τα λόγια του προς τους φοιτητές ως Πρυτάνεως σχετικά με «το πλεονέκτημα της ευγενεστάτης καταγωγής», που κατέχουν ως «γεννηθέντες εκ φύσεως» Έλληνες⁵¹. Στην ίδια ομιλία ο Πολίτης συμβουλεύει τους φοιτητές να είναι νομοταγείς και να μην παραμελούν την φυσική τους κατάσταση όχι μόνο από υπακοή στην αρχαία ρήση ότι «φρένες υγιείς εν υγιεί οικούσι σώματι», αλλά και για να προσφέρουν στην υπηρεσία της πατρίδας «εύτονα και ρωμαλέα σώματα» οποτεδήποτε χρειαστεί⁵². Στα «εθνικοπατριωτικά» και αρχαιόστροφα οράματα του Πολίτη εντάσσονται, εξάλλου, αφ' ενός η εμπλοκή του στην Εθνική Εταιρεία αφ' ετέρου η συμμετοχή του στην προετοιμασία για τη διοργάνωση των Ολυμπιακών Αγώνων στην Αθήνα το 1896⁵³.

Στις ιδεολογικές προϋποθέσεις του Πολίτη ανιχνεύουμε τις μακρινές αλλά ισχυρές απηχήσεις ενός «μύθου», που διαμόρφωσε ένα μέρος της βυζαντινής διανόησης, με κύριο εκπρόσωπο τον Γεώργιο Πλήθωνα, λίγο προτού πέσει η Κωνσταντινούπολη. Βάση αυτού του μύθου, που σηματοδότησε την ανάδυση του Νέου Ελληνισμού, ήταν ο μάλλον ευφάνταστος ισχυρισμός ότι οι κάτοικοι της νότιας Ελλάδας ήταν φυλετικά και πνευματικά άμεσοι απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων και αίτιμα του η αναγέννηση του νεοελληνικού έθνους με πρότυπο την προχριστιανική αρχαιότητα. Όπως είναι ευνόητο, η πνευματική αγκίστρωση στο απώτερο αρχαιοελληνικό παρελθόν, καθώς και οι επιμέρους πολιτικές και θεολογικές πτυχές του εθνικού

αντικαθιστάσα τα μεν κολοσσικά και άμορφα αγάλματα των ινδικών παγοδών και των αιγυπτιακών ιερών διά των χρυσελεφαντίνων προϊόντων της σμίλης του Φειδίου και του Πολυκλείτου, τους δε ύμνους των Βεδών διά της θεσπεσίας μούσης του Ομήρου», Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος εισιτήριος εις το μάθημα της Ελληνικής Μυθολογίας*, εν Αθήναις 1882, σ. 24.

51. «Γεννηθέντες Έλληνες εκ φύσεως, λαχόντες το πλεονέκτημα της ευγενεστάτης καταγωγής, συνδεόμενοι προς ένδοξον παρελθόν διά των αρρήκτων δεσμών της εθνικής συνειδήσεως, οφείлите πρωτίτως να γνωρίσετε τον μακραίωνα βίον του έθνους σας. Η επηκριβωμένη γνώσις της Ελληνικής ιστορίας και της των ομόρων λαών, ενισχύουσα και εμπεδούσα την προς την πατρίδα αγάπην, θα πληρώση άμα την καρδίαν υμών μεγάλου φρονήματος και ασφαλώς θα καθοδηγή εις πάσαν εθνικήν εργασίαν», «Προσλαλιά του πρυτάνεως Ν. Γ. Πολίτου προς τους εγγραφέντας φοιτητάς κατά την ημέραν της παραδόσεως εις αυτούς των εισιτηρίων» (Ακαδ. έτος 1906-1907). Το κείμενο περιλαμβάνεται στο αφιέρωμα στον Ν. Πολίτη του περιοδικού *Νέα Εστία*, τόμ. 55 (1954), σ. 514-516· εδώ σ. 515.

52. «Προσλαλιά του πρυτάνεως Ν. Γ. Πολίτου προς τους εγγραφέντας φοιτητάς κατά την ημέραν της παραδόσεως εις αυτούς των εισιτηρίων», ό.π., σ. 515.

53. Βλ. σχετικά Κ. Θ. Δημαράς, «Η διακόσμηση της ελληνικής ιδεολογίας», στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική Αθηνών, τόμ. ΙΔ', Αθήνα 1977, σ. 406-407.



ρεύματος των «ελληνιζόντων», στρεφόταν άμεσα κατά του πολυεθνικού χαρακτήρα της βυζαντινής θεοκρατίας και βέβαια αμφισβητούσε το μοναδικό θεμέλιο της βυζαντινής ταυτότητας, δηλαδή την ορθόδοξη πίστη, δεδομένου ότι τότε ο λόγος για «Ελληνισμό» παρέπεμπε στον παγανισμό και την πολυθεΐα⁵⁴. Διασχίζοντας το ιστορικό σώμα του Νέου Ελληνισμού, ο μύθος αυτός διατηρήθηκε ζωντανός και ενισχύθηκε από τους εκπροσώπους του νεοελληνικού Διαφωτισμού, για να επανέλθει δυναμικά στο προσκήνιο τον 19ο αιώνα στα πλαίσια των ιδεολογικών ζυμώσεων, που αφορούσαν το περιεχόμενο μιας εθνικής συνείδησης, απαραίτητης για τη συνοχή και την ενότητα των υπηκόων του νεοσύστατου κράτους.

Όμως, η αντίληψη του Πολίτη και των λογίων του 19ου αιώνα περί καθαρόαιμης ελληνικότητας όχι μόνο αντιτασσόταν στο ευαγγελικό αίτημα για υπέρβαση των εθνικών διαφοροποιήσεων⁵⁵, αλλά αγνοούσε συνειδητά το ιστορικό και βιωμένο κατόρθωμα της υπερφυλετικής και πολυεθνотικής σύνθεσης του Βυζαντίου, που ανέδειξε την οικουμενική πολιτιστική διάσταση του Ελληνισμού, χωρίς όμως να υποβιβάζει την ελληνικότητα στο κριτήριο της καταγωγής ή να την εξαρτά από την καθαρότητα του αίματος⁵⁶. Εξάλλου, ο μύθος, τον οποίο εκπροσωπεί ο Πολίτης και οι λοιποί ιδεολογικοί αρχιτέκτονες της εθνικής συνείδησης του 19ου αιώνα, στέκεται στον αντίποδα ενός άλλου «υποστασιακού» μύθου, που εγκολλώθηκε αμέσως μετά την Άλωση η ορθόδοξη λαϊκή συνείδηση, εμπνευσμένη από τα χριστιανικά θεμέλια και το

54. Ph. Sherrard, *Δοκίμια για τον Νέο Ελληνισμό*, Αθήνα 1971, σ. 19-24.

55. «Ουκ ἐνὶ Ἑλλην καὶ Ἰουδαῖος, βάρβαρος, Σκύθης, δούλος, ἐλεύθερος». Κολ. 3, 11.

56. «Μέσα στο πολιτειακό σκεύος της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας η ελληνική συνείδηση πραγματώνει την οικουμενικότητά της στα όρια της εκκλησιαστικής συναδελφώσεως του ελληνορωμαϊκού κόσμου σε μια νέα, υπερφυλετική πανενότητα και εθνότητα, το έθνος άγιον και γένος των Ρωμαίων, δηλαδή ορθοδόξων», π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Ορθοδοξία και ελληνικότητα*, Αθήνα 1992², σ. 27. «Κύριο στοιχείο της ρωμαϊκής ενότητας ήταν η Ορθοδοξία (το ομόδοξο), που κρατούσε ενωμένες όλες τις εθνότητες στο ένα κράτος. Βάση της δυτικής έννοιας της εθνότητας έγινε η γλώσσα και κάθε γλωσσική ομάδα των Βαλκανίων καλείται να γίνει ιδιαίτερη εθνότητα και ανεξάρτητο κράτος. Ήταν συνεπώς μία κυριολεκτικά αντιρωμαϊκή αντίληψη, που ανέτρεπε τα θεμέλια της Ρωμιοσύνης», π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Τουρκοκρατία. Οι Έλληνες στην Οθωμανική αυτοκρατορία, ό.π.*, σ. 176. Και πέρα όμως από το συγκεκριμένο ιστορικό μόρφωμα του Βυζαντίου/Ρωμανίας, «Η ορθόδοξη συνείδηση είναι αναπόφευκτα συνείδηση οικουμενική. Και η οικουμενικότητα για την Ορθοδοξία δεν είναι ένας όρος εδαφικός, δεν σημαίνει την έκταση της Εκκλησίας, ούτε μια παγκόσμια οργάνωση –που έγινε ο μεγάλος πειρασμός της Δύσης. Είναι η κατάλυση των ανθρώπινων φραγμών, έθνους, φυλής, γλώσσας, μέσα στην “καινή κτίση” της Βασιλείας του Θεού», Χρ. Γιανναράς, *Τίμιοι με την Ορθοδοξία. Νεοελληνικά θεολογικά δοκίμια*, Αθήναι 1968, σ. 44.



εσχατολογικό πεπρωμένο της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Αυτός ο δεύτερος μύθος εξηγούσε τις ιστορικές περιπέτειες του γένους ως θεία παραχώρηση για τις αμαρτίες του πιστού λαού και ταυτόχρονα θεμελιώνει τις προσδοκίες για τη μελλοντική ανασύσταση της αυτοκρατορίας, προκειμένου να εκπληρωθεί η ιστορική και υπερϊστορική της αποστολή. Είναι γνωστό ότι στη δυναμική αυτού του μύθου, που εκφράστηκε σε πλήθος χρησιμολογικών παραδόσεων, οφείλεται εν πολλοίς η διατήρηση της ελπίδας, αλλά και της ταυτότητας των υποδούλων, στα επώδυνα χρόνια της Τουρκοκρατίας, πράγμα που εκφράστηκε στη μεγαλοϊδεατική προσδοκία της αποκατάστασης της Ρωμανίας⁵⁷.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ανεξάρτητα από την απαξιωτική του στάση προς το ιστορικό μέγεθος του Βυζαντίου, ο Πολίτης, παρότι μελετητής όλων όσα συντελούν «εις την ακριβεστέραν γνώσιν του λαού», φαίνεται να αγνοεί τις σταθερές της νεοελληνικής λαϊκής συνείδησης, που ακουμπούσε τις ελπίδες της στο όραμα της ανασύστασης της αυτοκρατορίας και συνέχιζε να αυτοπροσδιορίζεται χρησιμοποιώντας κατ' εξοχήν εκκλησιαστικούς ή/και ομολογιακούς όρους, προκειμένου να διαφοροποιηθεί από τον αλλόθρησκο μωαμεθανό και τον ετερόδοξο Ευρωπαίο. Δεν είναι τυχαίο, εξάλλου, ότι στη διάρκεια του 19ου αιώνα παρατηρήθηκε μια έξαρση της λαϊκής ευσέβειας ως αντίδραση στις αντιπαραδοσιακές αρχές του βυζαντινής έμπνευσης κοσμικού κράτους⁵⁸. Στο σημείο αυτό αξίζει να ανοίξουμε μια παρένθεση, που φωτίζει και από μια άλλη άποψη το θέμα μας. Η έξαρση της ορθόδοξης λαϊκής ευσέβειας της εποχής λειτουργούσε αντισταθμιστικά και προς τις επιλογές της ηγεσίας της ορθόδοξης ελληνικής Εκκλησίας, η οποία ήδη από το 1833, διεκδικώντας πραξικοπηματικά την ανεξαρτητοποίησή της (αυτοκεφαλία) από την πνευματική δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου, είχε παύσει να λειτουργεί ως φορέας και εκφραστής μιας δυναμικής και γνήσιας ορθόδοξης μαρτυρίας, συμβάλλοντας με τον τρόπο αυτό στον πνευματικό αποχρωματισμό του πληρώματος σε συνεργασία με τη δυτική ή δυτικότροπη πολιτική αρχή. Γι' αυτό δεν πρέπει να μας ξενίζει το γεγονός ότι ο Πολίτης,

57. Βλ. σχετικά π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Παράδοση και αλλοτρίωση. Τομές στην πνευματική πορεία του νεώτερου Ελληνισμού κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο*, Αθήνα 1989², σ. 191-195.

58. Χαρακτηριστική εν προκειμένω είναι η διαπίστωση του Αλεξ. Σούτσου στα 1836: «Είναι σχεδόν εν έτος, αφ' ου η επίδειξις της θεοσεβείας έγινε συρμός της Ελλάδος, αφ' ου αι γονυκλισίαι και νηστεΐαι επανήλθον σώαι και όχι μόνο οι Σταυροί του Σωτήρος, αλλά και οι προς τον Σωτήρα σταυροί και μετάνοιαι είναι εις μεγίστην τιμήν». Το παράθεμα στο π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Ορθοδοξία και ελληνικότητα*, ό.π., σ. 90.



παρά τις αρνητικές απόψεις του για τον χριστιανισμό και το θεοκεντρικό πνεύμα του Μεσαίωνα, όχι μόνο δεν στράφηκε ανοιχτά κατά της ελλαδικής Εκκλησίας⁵⁹, αλλά μάλλον εκτιμούσε θετικά τον ρόλο που η ίδια είχε επιλέξει στα πλαίσια των καισαροπαπικών πολιτειακών αντιλήψεων του καθεστώτος: δηλαδή τον ρόλο ενός σωματείου, προορισμένου να ενισχύει σε επίπεδο ηθικό και κοινωνικό την κρατική μηχανή⁶⁰.

Επιχειρώντας μια συνολική και συμπερασματική θεώρηση όσων επισημάνθηκαν παραπάνω, θα λέγαμε ότι ο Πολίτης παρέμεινε μόνιμα στραμμένος στη Δύση και στις θετικές ή αρνητικές της επιρροές και προκλήσεις. Αυτή η παρατήρηση αφορά και τη διαμόρφωση των επιστημονικών του αρχών και το χτίσιμο της ιδεολογικής του φυσιογνωμίας. Αφορά επίσης τον τρόπο, με τον οποίο απενίζει τον πολιτισμό και την ταυτότητα του νεότερου Ελληνισμού μέσα από το πρίσμα του Διαφωτισμού και του Ρομαντισμού, δηλαδή των κυρίαρχων ευρωπαϊκών ιδεολογικών ρευμάτων της εποχής του⁶¹. Τέλος, η παρατήρησή μας για τον δυτικόστροφο ιδεολογικό προσανατολισμό του Πολίτη φανερώνει και εξηγεί την αρνητική στάση του απέναντι στη χριστιανική πίστη, νοούμενη είτε ως δογματική έκφραση της εν Χριστώ αποκαλύψεως, είτε ως πνευματικό μέγεθος που μεταμορφώνει τον Ελληνισμό και αναδεικνύει την οικουμενικότητά του, είτε ως υπαρκτικό πλαίσιο του ορθόδοξου ελληνικού λαού.

Εκκινώντας από την εξίσωση της ελληνικότητας με την προχριστιανική αρχαιότητα, ο Πολίτης σε επίπεδο επιστημονικό και θρησκευολογικό προσπά-

59. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πολίτης μεριμνούσε και για την επιστημονική κριτική έκδοση των λειτουργικών βιβλίων της Εκκλησίας. Εξίσου ενδιαφέρουσα είναι και η κριτική που ασκεί στις απόψεις ενός ιεράρχη, ο οποίος αγνοώντας τις απαιτήσεις της επιστημονικής κριτικής έκδοσης επιμένει μόνο στην γραμματική και συντακτική διόρθωση των κειμένων. Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Διορθώσεις των λειτουργικών βιβλίων», *ΛΣ*, τ. Α', εν Αθήναις 1920, σ. 114-116. Μάλιστα, αφού διαπιστώσει ότι είναι «πολύ πρόωρος η αξίωσις κριτικής εκδόσεως υπό της Εκκλησίας» (στο ίδιο, σ. 114), ο Πολίτης ελέγχει και σε επίπεδο δογματικό τον κληρικό, παραπέμποντας στην δογματική σύνθεση του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού (στο ίδιο, σ. 116).

60. Για τις κοινωνικές και εκκλησιολογικές συνέπειες του ελλαδικού Αυτοκεφάλου βλ. αναλυτικά π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Παράδοση και αλλοτρίωση. Τομές στην πνευματική πορεία του νεότερου Ελληνισμού κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο*, ό.π., σ. 227-257.

61. Πρόκειται για δύο ρεύματα, που, αν και στο πνευματικό έδαφος που τα βλάστησε έρχονταν αντιμέτωπα μεταξύ τους, μεταφερμένα στον ελλαδικό χώρο διαμόρφωσαν μια ιδιόμορφη σύνθεση προοδευτικότητας και συντηρητισμού. Ανάλυση αυτής της αντιφατικής σύνθεσης, που συντελέστηκε στα όρια του νεοελληνικού Διαφωτισμού, βλ. Άλκ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, ό.π., σ. 38 κ.ε.



θησε κατ' αρχάς να αποδείξει ότι η αρχαιοελληνική πολυθεϊστική φυσική θρησκεία υπερέχει της χριστιανικής, με το σκεπτικό ότι η πρώτη ευνοεί την ανάπτυξη της ανθρώπινης διάνοιας, ενώ η δεύτερη την αποκλείει. Στο σημείο αυτό είναι ανιχνεύσιμο όχι μόνο το σύνθημα του Διαφωτισμού για «επιστροφή στην αρχαιότητα», αλλά και οι επιρροές του γερμανικού Ρομαντισμού, που εξιδανίκευσε το παρελθόν περιβάλλοντας τις προχριστιανικές ή και αντιχριστιανικές μεταφυσικές και μαγικές λαϊκές αντιλήψεις και προλήψεις με έναν υπερβατικό μυστικισμό.

Ως συνέπεια της παραπάνω θέσης, δηλαδή της υπεροχής του πολυθεϊσμού έναντι του «ακατάληπτου» και «αφηρημένου» χριστιανισμού, ο Πολίτης θεωρεί τον χριστιανικό Ελληνισμό έκπτωση και νόθευση του γνήσιου ελληνικού πνεύματος, απηχώντας έτσι, αν και με σαφώς ηπιότερο τρόπο, την αποστροφή της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας για το Βυζάντιο. Σύμφωνα με τον Πολίτη, όπως είδαμε, ο ανατολικός Μεσαίωνας εκτιμάται στο μέτρο που προστατεύει κάτω από τα «ράκη» του τα ήθη του προχριστιανικού Ελληνισμού.

Όσον αφορά, τέλος, τη χριστιανική πίστη ως κιβωτό ή έστω ως το βασικότερο συστατικό της πνευματικής ταυτότητας των Νεοελλήνων, ο Πολίτης μάλλον την υποτιμούσε και την απερίριπτε, και αυτό όχι μόνο επειδή, όπως έχει υποστηριχθεί, αντιμετώπιζε τον λαό ως «αμαθή και χυδαίο όχλο»⁶². Κυρίως γιατί αυτή η πίστη, απηχώντας τη νοσταλγία για την πολυεθνική χριστιανική θεοκρατία και την ελπίδα για την ανασύστασή της, ερχόταν σε αντίθεση με την ίδια την υπόσταση του ελληνικού κράτους, το οποίο ήταν «παράγωγο της ευρωπαϊκής κρατικής ιδέας»⁶³ και υφίστατο ήδη τον αστικό μετασχηματισμό του.

Σ' αυτό το όραμα της πλήρους σύμπλευσης του ελληνικού κράτους με τα ιστορικά πεπρωμένα των ευρωπαϊκών κρατών έταξε όλες τις δυνάμεις του ο Νικόλαος Πολίτης. Και στα πλαίσια αυτού του ισόβιου αγώνα του δεν δικαιώνεται μόνο ο χαρακτηρισμός του ως «κατά πάντα εθνικού ανδρός»⁶⁴, αλλά ερμηνεύεται και η γενικότερη στάση του ως διανοούμενου, επιστήμονα και ενεργού πολίτη απέναντι στη χριστιανική πίστη.

62. Άλκ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, ό.π., σ. 90.

63. π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Ορθοδοξία και ελληνικότητα*, ό.π., σ. 74.

64. Στ. Π. Κυριακίδης, «Ο ιδρυτής της ελληνικής Λαογραφίας», ό.π., σ. 504.



SUMMARY

Panayiotis A. Yfantis

Christian Faith in Politis' Academic Thought and Ideological Vision

On the basis of the equation of Greekness with pre-Christian antiquity, Politis, during the course of his work on the history of religion, attempted to prove that polytheistic ancient Greek religion was superior to Christianity. His point rested on the notion that ancient religion allowed the human intellect to develop, whilst Christianity excludes it. Politis' attitude may show an urge to return to antiquity, as expressed by the Enlightenment and the influences of German romanticism, which idealised the past by clothing pre- or anti-Christian metaphysical perceptions and magical superstitions in a transcendental mysticism.

Given, in Politis' view, the superiority of ancient polytheism over the incomprehensibility and abstraction of Christianity, he was thus inclined to regard the Hellenism of Christian times as a decline and adulteration of the genuine Greek spirit. In this, Politis displays, albeit in a milder form, the aversion on the part of European historiography, to Byzantium. In Politis' view, the Middle Ages in the East were of importance only in so far as they protected, in hidden form, the ethics of pre-Christian Hellenism.

Finally, with regard to the idea that Christian faith functioned as an vessel for, or even as the most basic ingredient of, the spiritual identity of the Greeks of his day, Politis was probably of the view that it was inferior and probably dismissed it, because above all such a faith was against the European orientations of the newly founded Hellenic state. To this dream that the destiny of the Greek state would converge with that of other European states Politis dedicated all his efforts. Given his lifelong struggle, he has rightly been termed as a 'man fully committed to his nation', a stance that is evident in his overall attitude as an intellectual, a scholar and an active citizen in matters regarding Christian faith.