



ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Ορθόδοξη Χριστιανική Θεολογία και Θρησκευτικός

Πλουραλισμός (ΟΡΘ)

Πτυχιακή / Διπλωματική Εργασία

**ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ
ΚΑΤΗΓΟΡΙΑ ΣΤΟΥΣ ΙΣΛΑΜΙΚΟΥΣ ΠΛΗΘΥΣΜΟΥΣ ΤΗΣ
ΜΙΚΡΑΣ ΑΣΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ 11ο ΕΩΣ ΚΑΙ ΤΟΝ 19ο ΑΙΩΝΑ**

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΙΓΚΑΣ

Επιβλέπουσα καθηγήτρια: ΜΠΟΛΙΑΚΗ ΕΛΕΝΗ

Πάτρα, Ιούλιος 2026

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία του φοιτητή («συγγραφέας/δημιουργός») που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης ο συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίασης στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλο το χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του συγγραφέα/δημιουργού. Ο συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων.

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ
ΚΑΤΗΓΟΡΙΑ ΣΤΟΥΣ ΙΣΛΑΜΙΚΟΥΣ ΠΛΗΘΥΣΜΟΥΣ ΤΗΣ
ΜΙΚΡΑΣ ΑΣΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ 11ο ΕΩΣ ΚΑΙ ΤΟΝ 19ο ΑΙΩΝΑ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΙΓΚΑΣ

Επιτροπή Επίβλεψης Πτυχιακής / Διπλωματικής Εργασίας

Επιβλέπων Καθηγητής:

ΤΣΙΡΕΒΕΛΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ

Εργαστηριακό Διδακτικό Προσωπικό, Τμήμα
Θεολογίας, Θεολογική Σχολή ΑΠΘ

Συν-Επιβλέπων Καθηγητής:

ΑΣΠΡΟΥΛΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ

Αναπληρωτής διευθυντής της Ακαδημίας
Θεολογικών Σπουδών Βόλου και διδάσκων
(ΣΕΠ) του Ελληνικού Ανοικτού
Πανεπιστημίου.

Πάτρα, Ιούλιος 2026

Περίληψη

Η παρούσα διπλωματική εργασία διερευνά τη δυνατότητα επιβίωσης μετασχηματισμένων μορφών της βυζαντινής ανθρωπολογίας του προσώπου στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας από τον 11ο έως και τον 19ο αιώνα. Αφετηρία της έρευνας αποτελεί το ιστοριογραφικό πρόβλημα της μετάβασης από τον βυζαντινό στον μουσουλμανικό κόσμο και, ειδικότερα, το ερώτημα κατά πόσον η διαδικασία εξισλαμισμού συνεπάγεται πλήρη πολιτισμική ασυνέχεια ή εάν καθίσταται ιστορικά εύλογη η υπόθεση μετασχηματισμένων μορφών διάρκειας.

Η εργασία προσεγγίζει την έννοια του προσώπου όχι υπό τη νεωτερική σημασία του αυτονόμου υποκειμένου, αλλά στο πλαίσιο της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης, όπου η σχέση, η κοινωνία και η ετερότητα συγκροτούν θεμελιώδεις ανθρωπολογικές κατηγορίες. Ιδιαίτερη έμφαση αποδίδεται στη συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων, στη διάκριση μεταξύ ουσίας και υποστάσεως, στη θεολογία της κοινωνίας, καθώς και στις σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις της ορθόδοξης ανθρωπολογίας, ιδίως μέσω του Ιωάννη Ζηζιούλα και του Χρήστου Γιανναρά.

Μεθοδολογικά, η εργασία υιοθετεί συνδυαστική ιστορική, θεολογική, ανθρωπολογική και συγκριτική προσέγγιση. Παράλληλα με τη μελέτη της βυζαντινής ανθρωπολογίας, εξετάζονται οι μορφές του μυστικιστικού και συγκρητιστικού Ισλάμ της Μικράς Ασίας, με ιδιαίτερη έμφαση στον Τζελαλεντίν Ρουμί, στους Μεβλεβήδες, στους Μπεκτασήδες και, δευτερευόντως, στους Αλεβίτες. Η ανάλυση εστιάζει σε ζητήματα πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής ζωής, προσωποποιημένης ιερότητας, ιερών τόπων και ασκητικής εμπειρίας ως πιθανών πεδίων πολιτισμικού μετασχηματισμού.

Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στις μελέτες περίπτωσης του Ικονίου, της Καππαδοκίας και του Πόντου, οι οποίες αναδεικνύουν διαφορετικούς μηχανισμούς πολιτισμικής διάρκειας, προσαρμογής και μεταβολής. Η ανάλυση υποδεικνύει ότι η μετάβαση από τη βυζαντινή στη μουσουλμανική Μικρά Ασία δεν δύναται να ερμηνευθεί ούτε ως πλήρης ρήξη ούτε ως αδιάσπαστη συνέχεια.

Το βασικό συμπέρασμα αυτής της εργασίας αποτελεί η πρόταση της έννοιας της **μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως προσώπου** ως ερμηνευτικής κατηγορίας, μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή η κατανόηση μορφών ιστορικής διάρκειας, κοινοτικής ζωής, πνευματικής μαθητείας και προσωποποιημένης ιερότητας, χωρίς να υποστηρίζεται αυτούσια επιβίωση της πατερικής θεολογίας του προσώπου ή θεολογική εξομίωση μεταξύ Ορθοδοξίας και Ισλάμ.

Λέξεις – Κλειδιά

Βυζαντινή ανθρωπολογία, πρόσωπο, Μικρά Ασία, εξισλαμισμός, Ρουμί, Μεβλεβήδες, Μπεκτασήδες, Αλεβίτες, σουφισμός, πολιτισμική μετάπλαση, ανθρωπολογία σχέσεως, Ορθοδοξία και Ισλάμ.

THE PERSON AS A CULTURAL AND ANTHROPOLOGICAL CATEGORY IN THE ISLAMIC POPULATIONS OF ASIA MINOR FROM THE 11TH TO THE 19TH CENTURY

KONSTANTINOS TSIGKAS

Abstract

This thesis explores the possibility of transformed survivals of the Byzantine anthropology of personhood among the Islamic populations of Asia Minor between the eleventh and nineteenth centuries. The study is situated within the broader historiographical problem of the transition from the Byzantine to the Islamic world and addresses the question of whether the Islamization of Asia Minor should be understood primarily as a process of radical discontinuity or whether forms of cultural and anthropological continuity may have persisted in transformed ways.

The concept of personhood is approached not in the modern philosophical sense of autonomous individuality, but within the framework of Eastern Christian patristic theology, in which relationality, communion, and otherness constitute fundamental anthropological categories. Particular emphasis is placed on the contribution of the Cappadocian Fathers, the distinction between *ousia* and *hypostasis*, the theology of communion, and modern Orthodox interpretations of personhood, especially in the works of John D. Zizioulas and Christos Yannaras.

Methodologically, the study adopts an interdisciplinary historical, theological, anthropological, and comparative approach. Alongside the examination of Byzantine Christian anthropology, the thesis investigates forms of mystical and syncretic Islam in Asia Minor, with particular attention to Jalāl al-Dīn Rūmī, the Mevlevi order, the Bektashis, and, secondarily, the Alevi. The analysis focuses on spiritual discipleship, communal life, personalized sacredness, sacred places, and ascetic experience as possible loci of cultural transformation.

Particular attention is devoted to the case studies of Konya, Cappadocia, and Pontus, which reveal distinct historical mechanisms of continuity, adaptation, and cultural transformation. The findings suggest that the transition from Byzantine to Islamic Asia Minor cannot be adequately explained either as complete rupture or as uninterrupted continuity.

The principal contribution of the thesis lies in proposing the interpretive category of **“transformed relational anthropology”**, through which historically persistent forms of communal life, spiritual discipleship, and personalized sacredness may be understood as culturally transformed patterns, without implying either the direct survival of patristic

Orthodox theology of personhood or any theological equivalence between Orthodoxy and Islam.

Keywords

Byzantine anthropology, personhood, Asia Minor, Islamization, Rumi, Mevlevi order, Bektashis, Alevis, Sufism, cultural transformation, relational anthropology, Orthodoxy and Islam.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ	4
ABSTRACT	5
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	6
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	11
1. Η Μικρά Ασία ως χώρος πολιτισμικής μετάβασης και το πρόβλημα της ανθρωπολογικής συνέχειας	11
2. Το ερευνητικό πρόβλημα και το βασικό ερώτημα της έρευνας	11
3. Η έννοια του προσώπου ως αναλυτική κατηγορία: θεωρητικές διευκρινίσεις	12
4. Μεθοδολογία της έρευνας και σώμα πηγών. Όρια και περιορισμοί	13
5. Μεθοδολογικές διευκρινίσεις και ιστοριογραφικό πλαίσιο της έρευνας	15
6. Ιστοριογραφική τοποθέτηση	16
7. Δομή και οργάνωση της εργασίας	17
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄	18
Η έννοια του προσώπου στη χριστιανική σκέψη	
A1. Ιστορικές καταβολές της έννοιας του προσώπου	18
A1.1 Από το αρχαιοελληνικό «προσωπείον» στην πατερική υπόσταση	18
A1.2 Η τριαδολογική κρίση του 4ου αιώνα και η οντολογική θεμελίωση του προσώπου	20
A1.3 Το «κατ' εικόνα» και η ανθρωπολογική σημασία της σχέσεως	21
A2. Το πρόσωπο ως θεολογική και ανθρωπολογική κατηγορία	22

A2.1 Το πρόσωπο και η ελευθερία: από τη φυσική αναγκαιότητα στην εκκλησιαστική κοινωνία	24
A2.2 Το πρόσωπο ως κοινωνία: εκκλησιολογικές και κοινοτικές διαστάσεις	25
A2.3 Η προσωποκεντρική ανθρωπολογία του Χρήστου Γιανναρά: σχέση, ετερότητα και υπέρβαση του ατομοκεντρισμού	27
A2.4 Η εκκλησιολογική οντολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα: πρόσωπο, κοινωνία και ελευθερία από τη φύση	28
A2.5 Συγκριτική αποτίμηση των σύγχρονων ορθόδοξων θεολογιών του προσώπου	30
A3. Πολιτισμικές αποτυπώσεις της θεολογίας του προσώπου: τέχνη και θεολογία της βυζαντινής εικόνας	31
A3.1 Η εικονομαχική κρίση και η υπεράσπιση της εικόνας ως υπεράσπιση του προσώπου	33
A3.2 Το βλέμμα της εικόνας: προσωπική παρουσία, σχέση και μήνη στη βυζαντινή αισθητική	35
A3.3 Η βυζαντινή εικόνα ως πολιτισμική μήτρα της προσωποποιημένης ιερότητας	37
A3.4 Συζήτηση: η θεολογία του προσώπου ως πολιτισμική ανθρωπολογία σχέσεως	38
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄ Ανίχνευση της έννοιας του προσώπου στο ποικιλώνυμο Ισλάμ της Μικράς Ασίας	40
B1. Το ποικιλώνυμο Ισλάμ της Μικράς Ασίας ως ιστορικό και ανθρωπολογικό πεδίο	40
B1.1 Η πρόσληψη του Ισλάμ από τους εξισλαμισμένους χριστιανικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας: ιστορικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις	41
B1.2 Η Μικρά Ασία ως χώρος πολιτισμικής διαστρωμάτωσης: από τη βυζαντινή οικουμένη στον σελτζουκικό και οθωμανικό κόσμο	43
B1.3 Εξισλαμισμός και πολιτισμική συνέχεια: ανάμεσα στη ρήξη και τη μεταπλάση	45
B1.4 Η πρόσληψη του Κορανίου από πρώην χριστιανικούς πληθυσμούς: ερμηνευτικές μετατοπίσεις και πολιτισμικές προσαρμογές	47
B1.5 Λαϊκό Ισλάμ, μυστικισμός και μηχανισμοί πολιτισμικής ενσωμάτωσης στη Μικρά Ασία	49

B1.6 Συζήτηση: η πρόσληψη του Ισλάμ ως διαδικασία ανθρωπολογικής μετάπλασης	51
B2. Πολιτισμικός και θρησκευτικός συγκρητισμός στη Μικρά Ασία επί Σελτζούκων και Οθωμανών	52
B2.1 Ιεροί τόποι, προσκυνήματα και πολιτισμική μνήμη στη Μικρά Ασία	55
B2.2 Πνευματική μαθητεία και μορφές κοινοτικής συγκρότησης: από τον βυζαντινό μοναχισμό στις δερβισικές αδελφότητες	57
B2.3 Μουσική, τελετουργία και βιωματική θρησκευτικότητα: αισθητηριακές μορφές πολιτισμικής μεταπάσης	58
B2.4 Συζήτηση: ο μικρασιατικός συγκρητισμός ως πεδίο ανθρωπολογικής αναλογίας	60
B3. Ο Τζελαλεντίν Ρουμί και οι Μεβλεβήδες: μυστικισμός, σχέση και πνευματική μεταμόρφωση	62
B3.1 Γιατί Ρουμί; Το προσωνύμιο του Μεβλανά και η μικρασιατική οικουμένη των Ρωμαίων-Ρωμιών	62
B3.2 Ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο: το Ικόνιο ως χώρος συνάντησης πολιτισμών	64
B3.3 Η έννοια της σχέσεως στον Ρουμί: αγάπη, μαθητεία και υπαρξιακή μεταμόρφωση	66
B3.4 Η πνευματική μαθητεία στον Ρουμί και η σχέση διδασκάλου-μαθητή: μία συγκριτική ανθρωπολογική προσέγγιση	68
B3.5 Αγάπη, αυτοϋπέρβαση και μυστική κοινωνία: συγκλίσεις και αποκλίσεις με την ορθόδοξη θεολογία του προσώπου	70
B3.6 Ο Ρουμί και τα όρια της σύγκρισης	72
B3.7 Οι Μεβλεβήδες ως κοινότητα σχέσεως και μνήμης: τελετουργία, μαθητεία και πνευματική ταυτότητα	73
B3.8 Συζήτηση: Ρουμί, Μεβλεβήδες και η ανθρωπολογία της σχέσεως	75
B4. Χατζή Μπεκτάς Βελή, Μπεκτασήδες και Αλεβίτες: ετερόδοξες μορφές Ισλάμ και η ανθρωπολογία της σχέσεως	77
B4.1 Ιστορικό και θρησκευτικό πλαίσιο: η ανάδυση των ετερόδοξων μικρασιατικών κοινοτήτων	77
B4.2 Ο Χατζί Μπεκτάς Βελή ως μορφή προσωποποιημένης πνευματικής αυθεντίας	80

B4.3 Η μπεκτασική και αλεβιτική κοινότητα: μαθητεία, μνήμη και κοινοτική ανθρωπολογία	81
B4.4 Συγκρητισμός, πολιτισμικές επιβιώσεις και το ζήτημα των πρώην χριστιανικών πληθυσμών	83
B4.5 Συζήτηση: Μπεκτασήδες, Αλεβίτες και μετασχηματισμένη ανθρωπολογία σχέσεως	85
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄ Συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας	87
Γ1. Μεθοδολογικές προϋποθέσεις της συγκριτικής διερεύνησης: ανάμεσα στον συγκρητισμό και τη θεολογική ετερότητα	87
Γ1.1 Συγκρίσιμες μορφές σχέσεως και τα όρια της σύγκρισης	89
Γ2. Συγκλίσεις: η σχεσιακή συγκρότηση της πνευματικής ζωής σε χριστιανούς και μουσουλμάνους της Μικράς Ασίας	90
Γ2.1 Το πρόσωπο του πνευματικού οδηγού: γέροντας, σείχης, pîr και dede	90
Γ2.2 Η κοινότητα ως χώρος πνευματικής συγκροτήσεως: κοινόβιο, tekke, cem και συλλογική ταυτότητα	92
Γ2.3 Η μνήμη των ιερών προσώπων: άγιοι, ασκητές, velî και πνευματική συνέχεια	94
Γ2.4 Η πνευματική μεταμόρφωση του ανθρώπου: θέωση, αυθυπέμβαση και μυστική ολοκλήρωση	96
Γ3. Αποκλίσεις: θεολογικά όρια της συγκριτικής αναλογίας	98
Γ3.1 Η διαφορετική κατανόηση του Θεού: τριαδική κοινωνία και απόλυτη θεία μοναδικότητα	98
Γ3.2 Υπόσταση, ελευθερία και ανθρώπινη ταυτότητα: πρόσωπο και abd Allah	100
Γ3.3 Σωτηρία, θέωση και μυστική ολοκλήρωση: τα τελικά όρια της σύγκρισης	102
Γ4. Συζήτηση: δυνατότητες και όρια ανίχνευσης της έννοιας του προσώπου στο μικρασιατικό Ισλάμ	104
Δ΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ Πολιτισμικές αποτυπώσεις της ανθρωπολογίας σχέσεως στη Μικρά Ασία: τέχνη, μουσική, μνήμη και βιωμένη θρησκευτικότητα	106
Δ1. Η βυζαντινή εικόνα και η προσωποκεντρική αισθητική: το πρόσωπο ως φανέρωση και σχέση	106

Δ1.1 Η εικόνα ως φανέρωση προσώπου και η απουσία της εικονικής παραστάσεως στο Ισλάμ: μία ανθρωπολογική ανάγνωση	108
Δ2. Μουσική ανθρωπολογία της Μικράς Ασίας: βυζαντινό μέλος, μακάμ και μυστικιστική εμπειρία	111
Δ2.1 Βυζαντινό μέλος και μακάμ: ιστορικές αλληλεπιδράσεις και πολιτισμική συνύπαρξη	113
Δ2.2 Μουσική, μυστικισμός και εμπειρία παρουσίας: η ανθρωπολογία του ήχου στη Μικρά Ασία	114
Δ3. Τελετουργία, σώμα και κοινότητα: συγκριτική ανάγνωση της βυζαντινής λατρείας, του sema των Μεβλεβήδων και του cem των Αλεβιτών	116
Δ3.1 Η βυζαντινή λατρεία ως κοινότητα παρουσίας και σχέσεως	116
Δ3.2 Το sema των Μεβλεβήδων: σώμα, κυκλικότητα και μυστικιστική σχέση	118
Δ3.3 Το αλεβιτικό-μπεκτασικό cem: συμφιλίωση, κοινότητα και τελετουργική σχέση	121
Δ3.4 Σώμα, μνήμη και μετασχηματισμένη ανθρωπολογία σχέσεως	122
Δ4. Μελέτες περίπτωσης: Ικόνιο, Καπαδοκία και Πόντος	124
Δ4.1 Το Ικόνιο ως χώρος πολιτισμικής διασταύρωσης	124
Δ4.2 Η Καπαδοκία ως παράδειγμα μακράς διάρκειας ανθρωπολογικού υποστρώματος	127
Δ4.3 Ο Πόντος ως περίπτωση ανθεκτικότητας κοινοτικής μνήμης και βραδείας πολιτισμικής μεταβολής	129
Δ4.4 Συγκριτική αποτίμηση των τριών περιπτώσεων: Ικόνιο, Καπαδοκία και Πόντος ως ιστορικά παραδείγματα μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως	131
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	133
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	136
A. ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ	136
A1. Πατερικές και χριστιανικές πηγές	136
A2. Ισλαμικές και σουφικές πηγές	137
B. ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	137
Γ. ΔΙΕΘΝΗΣ / ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	138

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η Μικρά Ασία ως χώρος πολιτισμικής μετάβασης και το πρόβλημα της ανθρωπολογικής συνέχειας

Η μετάβαση της Μικράς Ασίας από τον χριστιανικό βυζαντινό στον ισλαμικό κόσμο συνιστά μία από τις βαθύτερες πολιτισμικές μεταβολές της μεσαιωνικής και της πρώιμης νεότερης Ιστορίας της Ανατολικής Μεσογείου. Από τον 11ο αιώνα και εξής, η σταδιακή επικράτηση των Σελτζούκων και αργότερα των Οθωμανών μετέβαλε ριζικά τις πολιτικές, δημογραφικές και θρησκευτικές ισορροπίες μιας περιοχής που επί αιώνες αποτελούσε τον κατεξοχήν πυρήνα της βυζαντινής πολιτικής, στρατιωτικής, οικονομικής, πολιτισμικής και εκκλησιαστικής ζωής, η οποία είχε έντονα χριστιανικό χαρακτήρα.¹

Η ιστοριογραφική έρευνα έχει διερευνήσει εκτενώς τις στρατιωτικές, πολιτικές και θρησκευτικές διαστάσεις της μεταβολής αυτής. Ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στις διαδικασίες εξισλαμισμού, στις δημογραφικές ανακατατάξεις, στη μεταβολή της γλωσσικής φυσιογνωμίας και στη σταδιακή ανασύνθεση της μικρασιατικής κοινωνίας.²

Παρά την πλούσια αυτή βιβλιογραφία, ένα σημαντικό ερευνητικό ερώτημα παραμένει σχετικά λιγότερο διερευνημένο: τι απέγινε η ανθρωπολογική και πολιτισμική πραγματικότητα του βυζαντινού κόσμου μετά τον εξισλαμισμό σημαντικών τμημάτων του πληθυσμού της Μικράς Ασίας;

Το ερώτημα αυτό δεν αφορά απλώς θρησκευτικές επιβιώσεις ούτε τη μηχανιστική ανίχνευση βυζαντινών «καταλοίπων». Αφορά βαθύτερες μορφές κοινωνικής, πνευματικής και ανθρωπολογικής οργάνωσης, ιδίως τη δυνατότητα ιστορικής διάρκειας μορφών σχέσης, κοινοτικής συγκρότησης, πνευματικής μαθητείας, προσωποποιημένης ιερότητας και πολιτισμικής μνήμης. Υπό αυτή την έννοια, η Μικρά Ασία δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως γεωγραφικός χώρος πολιτικής μεταβολής, αλλά ως ιστορικό πεδίο πολιτισμικής μετάπλασης, όπου παλαιές και νέες μορφές ζωής συνυφάνθηκαν μέσα από μακρές διαδικασίες ιστορικού μετασχηματισμού.

2. Το ερευνητικό πρόβλημα και το βασικό ερώτημα της έρευνας

Η παρούσα εργασία εκκινεί από ένα βασικό ιστοριογραφικό πρόβλημα. Η μετάβαση από τη χριστιανική βυζαντινή στη μουσουλμανική Μικρά Ασία ερμηνεύθηκε συχνά είτε ως ιστορία ριζικής ρήξης είτε ως αφήγηση πολιτισμικής συνέχειας. Στην πρώτη περίπτωση, ο εξισλαμισμός αντιμετωπίζεται ως διαδικασία βαθιάς ασυνέχειας, η οποία αντικατέστησε τη βυζαντινή κοινωνία με μία νέα πολιτισμική πραγματικότητα.³

¹ Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 1–56, 181–236.

² Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071–1330* (New York: Taplinger Publishing Company, 1968), 1–35, 186–214.

³ Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*, 237–308.

Στη δεύτερη περίπτωση, ορισμένες μελέτες επιχείρησαν να ανιχνεύσουν επιβιώσεις του χριστιανικού παρελθόντος σε σουφικά, αλεβιτικά ή ευρύτερα λαϊκά θρησκευτικά περιβάλλοντα.⁴

Ωστόσο, και οι δύο προσεγγίσεις παρουσιάζουν ορισμένους ουσιώδεις περιορισμούς. Η πρώτη τείνει συχνά να υποτιμά τη μακρά διάρκεια τοπικών κοινοτήτων, πολιτιστικών πρακτικών, μορφών μνήμης και πολιτισμικών συνηθειών. Η δεύτερη, αντιστρόφως, ενδέχεται να υπερεκτιμά γραμμικές μορφές συνέχειας, μετατρέποντας λειτουργικές ή πολιτισμικές αναλογίες σε άμεσες ιστορικές εξαρτήσεις. Η παρούσα εργασία επιχειρεί να κινηθεί ανάμεσα στα δύο αυτά ερμηνευτικά άκρα.

Το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα διατυπώνεται ως εξής: κατά πόσον μορφές της βυζαντινής ανθρωπολογικής θεολογικής θεώρησης του προσώπου, ως πολιτιστικής και ανθρωπολογικής κατηγορίας, ενδέχεται να επιβίωσαν μετασχηματισμένες στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας από τον 11ο έως και τον 19ο αιώνα.

Το ερώτημα αυτό απαιτεί ορισμένες κρίσιμες διευκρινίσεις. Η εργασία σε καμία περίπτωση δεν υποστηρίζει ιστορικά αποδείξιμη επιβίωση της πατερικής θεολογίας του προσώπου εντός ισλαμικών κοινοτήτων, ούτε προτείνει θεολογική εξομοίωση μεταξύ Ορθοδοξίας και Ισλάμ, ούτε βεβαία υιοθετεί συγκρητιστική προσέγγιση. Αντιθέτως, διερευνά αντικειμενικά κατά πόσον μορφές σχέσης, πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής συγκρότησης, προσωποποιημένης ιερότητας και ασκητικής εμπειρίας παρουσιάζουν ιστορική διάρκεια και μετασχηματισμό μέσα σε συνθήκες πολιτισμικής μετάπλασης.

Υπό αυτή την έννοια, η έννοια-κλειδί της εργασίας δεν είναι ούτε η «συνέχεια», ούτε η «επιρροή» με τη στενή σημασία του όρου, αλλά η έννοια της *πολιτισμικής μετάπλασης*, δηλαδή, η πιθανότητα ορισμένες μορφές σχέσης να επιβίωσαν μετασχηματισμένες μέσα σε διαφορετικά θεολογικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα.

3. Η έννοια του προσώπου ως αναλυτική κατηγορία: θεωρητικές διευκρινίσεις

Η έννοια του προσώπου αποτελεί τον κεντρικό θεωρητικό άξονα αυτού του πονήματος. Ωστόσο, εξ αρχής απαιτούνται ορισμένες κρίσιμες μεθοδολογικές διευκρινίσεις, προκειμένου να αποφευχθούν τόσο αναχρονιστικές προβολές όσο και υπεραπλουστευτικές συγκρίσεις μεταξύ διαφορετικών θρησκευτικών και πολιτισμικών πλαισίων.

Στην παρούσα εργασία, η έννοια του «προσώπου» δεν χρησιμοποιείται με τη νεωτερική φιλοσοφική σημασία του αυτονόμου υποκειμένου που αυτοπροσδιορίζεται ελευθέρως. Ούτε αποδίδεται αδιαμεσολάβητα στους βυζαντινούς Πατέρες μία ολοκληρωμένη θεωρία του *personhood* με τη σύγχρονη έννοια του όρου. Μία τέτοια ανάγνωση θα συνιστούσε σαφή αναχρονισμό και προβολή συγχρόνων ανθρωπολογικών κατηγοριών στον 4ο αιώνα.⁵

Η σημασία της κατπαδοκικής συμβολής έγκειται κυρίως στη διαμόρφωση της διάκρισης μεταξύ ουσίας και υποστάσεως, μέσω της οποίας η ετερότητα δεν νοείται ως διάσπαση της ενότητας αλλά ως τρόπος υπάρξεως εν κοινωνία.⁶

⁴ Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1929), 198–312.

⁵ John Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2006), 201–214.

⁶ Βασίλειος Καισαρείας, *Επιστολή* 236.6, PG 32:884A–885A.

Στη μεταγενέστερη ορθόδοξη θεολογική παράδοση, ιδίως μέσα από σύγχρονες ερμηνευτικές αναγνώσεις, όπως εκείνες του Ιωάννη Ζηζιούλα και του Χρήστου Γιανναρά, η πατερική αυτή θεμελίωση προσέλαβε εντονότερα προσωποκεντρικά χαρακτηριστικά και συνδέθηκε με μία ανθρωπολογία σχέσης, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος πραγματώνεται όχι ως αυτάρκης ατομικότητα αλλά μέσα στη σχέση με τον Θεό, την κοινότητα και τον άλλο.⁷

Επιχειρείται λοιπόν εδώ να αξιοποιηθεί η έννοια του προσώπου όχι ως έτοιμο μεταφυσικό σχήμα προς εφαρμογή στο ισλαμικό περιβάλλον, αλλά ως αναλυτική κατηγορία που επιτρέπει τη διερεύνηση μορφών σχέσης, πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής συγκρότησης και προσωποποιημένης ιερότητας. Με άλλα λόγια, το ενδιαφέρον της έρευνας δεν εστιάζεται στο εάν οι ισλαμικοί πληθυσμοί της Μικράς Ασίας ανέπτυξαν «θεολογία του προσώπου» ανάλογη της πατερικής παράδοσης- κάτι που δεν υποστηρίζεται- αλλά στο κατά πόσον ορισμένες πολιτισμικές και ανθρωπολογικές λειτουργίες ενδέχεται να επέδειξαν ιστορική αντοχή και διάρκεια ή μετασχηματισμό μέσα σε νέα θρησκευτικά και πολιτιστικά περιβάλλοντα.

Η μεθοδολογική αυτή επιλογή επιτρέπει την αποφυγή δύο εξίσου προβληματικών άκρων. Από τη μία πλευρά, αποφεύγεται η υπόθεση πλήρους πολιτισμικής ασυνέχειας, σύμφωνα με την οποία ο εξισλαμισμός συνεπάγεται αναγκαστικά ολοκληρωτική εξαφάνιση του προηγούμενου ανθρωπολογικού υποστρώματος. Από την άλλη, αποφεύγεται η υπεραπλουστευτική παραδοχή μιας αδιατάρακτης συνέχειας ή άμεσης θεολογικής επιβίωσης της βυζαντινής ανθρωπολογίας του προσώπου εντός του μικρασιατικού Ισλάμ.

Κατά συνέπεια, η έννοια- κλειδί που προτείνεται είναι η έννοια της «πολιτισμικής μετάπλασης»⁸, δηλαδή, η πιθανότητα ορισμένες μορφές προσωπικής σχέσης όπως η πνευματική καθοδήγηση, η κοινότητα μαθητείας, η βιωματική επαφή με ιερά πρόσωπα και τόπους καθώς και συγκεκριμένες μορφές ασκητικής εμπειρίας να επιβίωσαν μετασχηματισμένες αλλά αναγνωρίσιμες, μέσα σε διαφορετικές θεολογικές και πολιτισμικές πραγματικότητες.

4. Μεθοδολογία της έρευνας και σώμα πηγών. Όρια και περιορισμοί

Η φύση του ερευνητικού ερωτήματος κατέστησε αναγκαία μία σύνθετη και πολυεπίπεδη μεθοδολογική προσέγγιση που δεν περιορίζεται ούτε σε στενά ιστορική περιγραφή ούτε σε αποκλειστικά θεολογική συγκριτική ανάλυση. Αντιθέτως, επιχειρεί τη συνδυαστική αξιοποίηση της ιστορικής, θεολογικής, ανθρωπολογικής και συγκριτικής μεθόδου, προκειμένου να διερευνηθούν μορφές πολιτισμικής διάρκειας και μετασχηματισμού στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας.

Σε ιστορικό επίπεδο, η εργασία εξετάζει τη μετάβαση από το βυζαντινό στο ισλαμικό περιβάλλον μέσα από τη μελέτη των διαδικασιών εξισλαμισμού, των δημογραφικών

⁷ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 27–49; Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωας* (Αθήνα: Δόμος, 1976), 41–87.

⁸ Στην παρούσα εργασία ο όρος «πολιτισμική μετάπλαση» χρησιμοποιείται όχι ως καθιερωμένη τεχνική κατηγορία της διεθνούς βιβλιογραφίας, αλλά ως ερμηνευτική έννοια που περιγράφει τον ιστορικό μετασχηματισμό και την εκ νέου νοηματοδότηση προϋπαρχουσών πολιτισμικών μορφών σε νέα θρησκευτικά και κοινωνικά σημαινόμενα· βλ. Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75· Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54· Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

μεταβολών, της επιβίωσης τοπικών κοινοτήτων και της μακράς διάρκειας θρησκευτικών και πολιτισμικών πρακτικών. Η έννοια της *longue durée* (αργόσυρτης διάρκειας), βασικό μεθοδολογικό εργαλείο της ιστοριογραφίας που αναφέρεται σε ιστορικές δομές, γεγονότα και αλλαγές που εξελίσσονται αργόσυρτα στον ιστορικό χρόνο, φαινομενικά αμετάβλητα σε διαδρομή αιώνων, υπήρξε ιδιαίτερος χρήσιμη, καθώς επιτρέπει τη μελέτη ιστορικών φαινομένων που υπερβαίνουν τις πολιτικές τομές και καθιστούν ορατές βαθύτερες μορφές κοινωνικής και πολιτισμικής συνέχειας.⁹

Σε θεολογικό επίπεδο, η εργασία στηρίζεται κυρίως στην πατερική παράδοση της Ανατολικής Εκκλησίας, με ιδιαίτερη έμφαση στους Καππαδόκες Πατέρες, στη διάκριση ουσίας και υποστάσεως, στη θεολογία της κοινωνίας και στη σημασία της σχέσης προσώπων ως ανθρωπολογικής κατηγορίας. Παράλληλα, αξιοποιούνται νεότερες ορθόδοξες θεολογικές προσεγγίσεις, κυρίως εκείνες του Ιωάννη Ζηζιούλα και του Χρήστου Γιανναρά, όχι ως αυτούσιες αναγνώσεις της πατερικής εποχής αλλά ως ερμηνευτικά εργαλεία κατανόησης της ορθόδοξης ανθρωπολογίας του προσώπου.¹⁰

Η διερεύνηση του μικρασιατικού ισλαμικού περιβάλλοντος στηρίζεται κυρίως στη μελέτη του σουφισμού, με ιδιαίτερη έμφαση στον Τζελαλεντίν Ρουμί, στους Μεβλεβήδες, στους Μπεκτασήδες και, δευτερευόντως, στους Αλεβίτες. Ιδιαίτερη προσοχή αποδίδεται σε μορφές πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής οργάνωσης, προσωποποιημένης ιερότητας, τελετουργικής εμπειρίας και βιωματικής επαφής με ιερούς τόπους. Δεν υποστηρίζεται ασφαλώς άμεση θεολογική εξομείωση με την ορθόδοξη παράδοση, αλλά εξετάζονται πιθανές λειτουργικές και ανθρωπολογικές αναλογίες στο επίπεδο της βιωμένης θρησκευτικής εμπειρίας.¹¹

Επιχειρείται επίσης η ανάδειξη ανιχνεύσιμων στοιχείων πολιτισμικής ανθρωπολογίας και ιστορίας της μνήμης, (κοινές προσκυνηματικές πρακτικές, πνευματικές αλυσίδες μαθητείας, μορφές κοινοτικής συγκρότησης και επιβίωση ιερών τόπων), προκειμένου να διερευνηθεί κατά πόσον πολιτισμικά σχήματα και μορφές προσωπικής σχέσης ενδέχεται να παρουσιάζουν ιστορική διάρκεια και μετασχηματισμό ακόμη και όταν μεταβάλλονται οι θεσμικές και θρησκευτικές ταυτότητες. Τέλος, υιοθετείται συνειδητά μία μεθοδολογική στάση ερμηνευτικής επιφυλακτικότητας. Λόγω της φύσης των διαθέσιμων πηγών, αρκετά από τα συμπεράσματα κινούνται περισσότερο στο επίπεδο του ιστορικά εύλογου παρά του πλήρως αποδείξιμου. Για τον λόγο αυτό, αποφεύγονται απόλυτες διατυπώσεις περί επιβίωσης ή επιρροής και προτιμώνται έννοιες όπως «μετάπλαση», «ιστορική διάρκεια» και «λειτουργικές αναλογίες».

⁹ Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1995), 730–801.

¹⁰ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 27–49; Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωας* (Αθήνα: Δόμος, 1976), 41–87.

¹¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 99–132, 197–347; William C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), 55–79. Για τη σημασία της βιωμένης σχέσεως και της μαθητείας ως μορφών συγκρότησης της ανθρώπινης εμπειρίας, βλ. επίσης Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωας* (Αθήνα: Δόμος, 1976), 15–43, όπως επίσης και Νικόλαος Γ. Τσιρέβελος, *Μαθητεία- Επικοινωνία- Μαρτυρία. Από τη θεωρία στην πράξη της βιωματικής μάθησης στη χριστιανική αγωγή και εκπαίδευση* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Μπαρμπουνάκης, 2024), ιδίως την εισαγωγή και τα κεφάλαια περί μαθητείας και βιωματικής σχέσεως.

Αναγνωρίζονται εξ αρχής ορισμένοι ουσιώδεις περιορισμοί, οι οποίοι σχετίζονται τόσο με τη φύση των πηγών όσο και με το ίδιο το αντικείμενο της έρευνας. Το πρώτο και σημαντικότερο όριο αφορά την αδυναμία ιστορικής τεκμηρίωσης άμεσων γραμμών επιρροής μεταξύ της βυζαντινής πατερικής ανθρωπολογίας και των μικρασιατικών ισλαμικών πληθυσμών. Η ιστορική πραγματικότητα της Μικράς Ασίας χαρακτηρίζεται από εξαιρετικά σύνθετες διαδικασίες πολιτισμικής αλληλεπίδρασης, στο πλαίσιο των οποίων η άμεση τεκμηρίωση συχνά παραμένει περιορισμένη.¹²

Παράλληλα, η έννοια του προσώπου, όπως χρησιμοποιείται στην ορθόδοξη θεολογική παράδοση, δεν μπορεί να μεταφερθεί αυτούσια στο ισλαμικό πλαίσιο. Η εργασία δεν επιχειρεί να εντοπίσει «ορθόδοξες» έννοιες εντός του σουφισμού ούτε να παρουσιάσει τον Ρουμί, τους Μεβλεβήδες ή τους Μπεκτασήδες ως φορείς συγκαλυμμένης χριστιανικής θεολογίας. Μία τέτοια προσέγγιση θα οδηγούσε είτε σε αναχρονισμό είτε σε υπεραπλούστευση της ιστορικής πολυπλοκότητας.

Ένας επιπλέον περιορισμός αφορά την ανομοιογένεια των ίδιων των μικρασιατικών πληθυσμών. Η Μικρά Ασία δεν υπήρξε ενιαίος πολιτισμικός χώρος. Το Ικόνιο, η Καππαδοκία και ο Πόντος παρουσιάζουν διαφορετικές ιστορικές δυναμικές, διαφορετικούς ρυθμούς εξισλαμισμού και διαφορετικές μορφές κοινωνικής ανθεκτικότητας. Για τον λόγο αυτό, η εργασία αποφεύγει γενικεύσεις και προκρίνει τη χρήση επιλεγμένων μελετών περίπτωσης (*case studies*) ως αναλυτικών εργαλείων.

Τέλος, αναγνωρίζεται εξ αρχής ότι αρκετά από τα συμπεράσματα αυτής της μελέτης παραμένουν πρωτίστως ερμηνευτικές προτάσεις, καταληκτικές διαπιστώσεις και όχι πλήρως αποδείξιμες ιστορικές βεβαιότητες. Ακριβώς για τον λόγο αυτό, η έννοια της **μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως** προτείνεται ως ερμηνευτική κατηγορία εργασίας και όχι ως οριστικό ιστορικό μοντέλο. Η αξία της έγκειται κυρίως στη δυνατότητα να φωτίσει ένα σύνθετο πεδίο πολιτισμικών αλληλεπιδράσεων, το οποίο συχνά διαφεύγει των αυστηρά θεολογικών ή ιστοριογραφικών κατηγοριοποιήσεων.

5. Μεθοδολογικές διευκρινίσεις και ιστοριογραφικό πλαίσιο της έρευνας

Η διερεύνηση της έννοιας του προσώπου στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας προϋποθέτει εξ αρχής σημαντικές μεθοδολογικές διευκρινίσεις, προκειμένου να αποφευχθούν τόσο οι αναχρονισμοί όσο και οι υπεραπλουστευτικές ιστορικές αναγωγές.

Το μικρασιατικό Ισλάμ δεν προσεγγίζεται ως μονολιθική και αδιαφοροποίητη θρησκευτική κατηγορία. Αντιθέτως αναδύεται ως ένα ιστορικά πολυστρωματικό και πολιτισμικά διαφοροποιημένο φαινόμενο, το οποίο περιλαμβάνει όχι μόνο θεσμικές συνιντικές μορφές θρησκευτικότητας αλλά και μυστικιστικά τάγματα, λαϊκές θρησκευτικές πρακτικές, καθώς και ετερόδοξες κοινότητες, όπως οι Μεβλεβήδες, οι Μπεκτασήδες και οι Αλεβίτες.¹³

Η επιλογή αυτή ανταποκρίνεται σε νεότερες ιστοριογραφικές προσεγγίσεις, σύμφωνα με τις οποίες η Ανατολία δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά ως χώρος απλής αντικατάστασης του βυζαντινού χριστιανισμού από ένα ομοιογενές ισλαμικό σύστημα,

¹² Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 231–298; Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization* (Berkeley: University of California Press, 1971), 481–502.

¹³ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

αλλά ως πεδίο μακράς πολιτισμικής αλληλεπίδρασης, μετασχηματισμού και διασταύρωσης ταυτοτήτων.¹⁴

Στο πλαίσιο αυτό, χρησιμοποιείται ερμηνευτικά η έννοια της *μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως προσώπων*, όρος ο οποίος δεν αποτελεί καθιερωμένη κατηγορία της διεθνούς βιβλιογραφίας, αλλά χρησιμοποιείται εδώ ως ευρετικό και αναλυτικό εργαλείο. Με τον όρο αυτό νοείται η ιστορική δυνατότητα διάρκειας και μετασχηματισμού μορφών σχεσιακής πνευματικότητας ακόμη και όταν μεταβάλλονται ριζικά οι θεολογικές, πολιτισμικές και πολιτικές συνθήκες.¹⁵

Η ερμηνευτική αυτή πρόταση δεν αποσκοπεί στην εξίσωση ετερογενών θρησκευτικών παραδόσεων ούτε στην υποβάθμιση των θεολογικών διαφορών. Αντιθέτως, επιδιώκει μία περισσότερο σύνθετη ιστορική κατανόηση της Μικράς Ασίας ως χώρου μακράς διάρκειας, όπου κοινότητες διαφορετικών θρησκευτικών αναφορών συνυπήρξαν, αλληλεπίδρασαν και μετασχημάτισαν τρόπους πνευματικής συγκρότησης της ανθρώπινης ύπαρξης.

6. Ιστοριογραφική τοποθέτηση

Στις διαδικασίες εξισλαμισμού και πολιτισμικού μετασχηματισμού επικεντρώθηκαν κυρίως οι πρώιμες ιστοριογραφικές προσεγγίσεις. Ιδιαίτερα ο Σπύρος Βρυώνης ανέδειξε τον σύνθετο χαρακτήρα της μετάβασης από τον βυζαντινό χριστιανισμό προς το ισλαμικό περιβάλλον της Ανατολίας, υπογραμμίζοντας τόσο τις ιστορικές ρήξεις όσο και τις διαδικασίες σταδιακής κοινωνικής και πολιτισμικής ανασύνθεσης.¹⁶

Παράλληλα, ο Frederick William Hasluck επεσήμανε φαινόμενα πολιτισμικής και λατρευτικής αλληλεπίδρασης μεταξύ χριστιανικών και μουσουλμανικών κοινοτήτων, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στις τοπικές μορφές θρησκευτικού συγκρητισμού και στις κοινές ιερές γεωγραφίες.¹⁷

Νεότερες προσεγγίσεις, όπως του Cemal Kafadar, αντιμετωπίζουν τη Μικρά Ασία ως χώρο ρευστών ταυτοτήτων, θρησκευτικής πολλαπλότητας και πολιτισμικής αλληλεπίδρασης, ιδίως κατά τις πρώιμες οθωμανικές περιόδους.¹⁸

Αντίστοιχα, οι μελέτες της Irene Mélikoff για τους Μπεκτασήδες και τους Αλεβίτες ανέδειξαν την πολυστρωματική συγκρότηση των κοινοτήτων αυτών, χωρίς όμως να επιχειρούν θεολογική σύγκριση με την ορθόδοξη ανθρωπολογία.¹⁹

¹⁴ Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310; Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1929), 1–43.

¹⁵ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

¹⁶ Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 103–310.

¹⁷ Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1929), 1–79.

¹⁸ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

¹⁹ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 17–112.

Παρά την πλούσια αυτή βιβλιογραφία, παραμένει σχετικά ανεπεξέργαστο το ερώτημα κατά πόσον μορφές ανθρωπολογίας προσωπικών σχέσεων, οι οποίες συγκροτήθηκαν ιστορικά στον βυζαντινό κόσμο, ενδέχεται να μετασχηματίστηκαν πολιτισμικά και να επανεμφανίστηκαν υπό διαφορετικές μορφές στο μικρασιατικό Ισλάμ.

Στο σημείο αυτό επιχειρείται η συμβολή στην εξέταση της δυνατότητας συγκρίσιμης ανθρωπολογίας σχέσεως στο πλαίσιο της ιστορικής εμπειρίας της Μικράς Ασίας.²⁰

7. Δομή και οργάνωση της εργασίας

Η εργασία οργανώνεται σε τέσσερα βασικά κεφάλαια, τα οποία ακολουθούν την ιστορική αλληλουχία: από τη θεωρητική θεμελίωση της έννοιας του προσώπου στη χριστιανική παράδοση, στη διερεύνηση του μικρασιατικού ισλαμικού περιβάλλοντος και στην ιστορική αποτίμηση των δυνατοτήτων πολιτισμικής μετάπλασης μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως.

Το Α΄ Κεφάλαιο, με τίτλο «*Η έννοια του προσώπου στη χριστιανική σκέψη*», εξετάζει τις ιστορικές και θεολογικές προϋποθέσεις συγκρότησης της έννοιας του προσώπου μέσα στη χριστιανική παράδοση. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στους Καπαδόκες Πατέρες, στη διάκριση μεταξύ ουσίας και υποστάσεως, στη θεολογία της κοινωνίας, καθώς και στις σύγχρονες ορθόδοξες ερμηνευτικές προσεγγίσεις της ανθρωπολογίας του προσώπου, ιδίως μέσω του Ιωάννη Ζηζιούλα και του Χρήστου Γιανναρά. Παράλληλα, εξετάζεται η πολιτισμική έκφραση της προσωποκεντρικής θεολογίας μέσα από τη βυζαντινή εικόνα και τη λειτουργική εμπειρία.

Το Β΄ Κεφάλαιο, με τίτλο «*Ανίχνευση της έννοιας του προσώπου στο ποικιλώνυμο Ισλάμ της Μικράς Ασίας*», μεταφέρει την έρευνα στο ιστορικό και πολιτισμικό περιβάλλον της μικρασιατικής ισλαμικής πραγματικότητας. Εξετάζονται οι διαδικασίες εξισλαμισμού, οι μορφές πολιτισμικής αλληλεπίδρασης, καθώς και η ανάπτυξη μυστικιστικών ρευμάτων στο μικρασιατικό Ισλάμ, με ιδιαίτερη έμφαση στον Τζελαλεντίν Ρουμί, στους Μεβλεβήδες, στους Μπεκτασήδες και στους Αλεβίτες. Στόχος του κεφαλαίου είναι η διερεύνηση μορφών σχέσεως προσώπου στην κοινότητα, πνευματικής μαθητείας και προσωποποιημένης ιερότητας.

Το Γ΄ Κεφάλαιο, με τίτλο «*Συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας*», επιχειρεί συγκριτική ανάλυση επιλεγμένων ανθρωπολογικών και πολιτισμικών πεδίων. Εξετάζονται ζητήματα όπως η πνευματική μαθητεία, η σχέση με ιερά πρόσωπα και τόπους, η λειτουργία της κοινότητας, η μουσική εμπειρία, καθώς και η συγκριτική προσέγγιση μεταξύ θεώσεως και *fanā*. Το κεφάλαιο επιδιώκει να αναδείξει λειτουργικές αναλογίες χωρίς να αναιρεί τις ουσιώδεις θεολογικές διαφοροποιήσεις.

Το Δ΄ Κεφάλαιο, με τίτλο «*Πολιτισμικές αποτυπώσεις της ανθρωπολογίας σχέσεως στη Μικρά Ασία όπως η τέχνη, η μουσική, η μνήμη και η βιωμένη θρησκευτικότητα*», επιχειρεί να περιγράψει τη βυζαντινή εικόνα, ως φανέρωση προσώπου σε αντίστιξη με την απουσία της εικονικής παράστασης στο Ισλάμ, τη μουσική ανθρωπολογία της Μικράς Ασίας με το βυζαντινό μέλος, το μακάμ και την μυστικιστική εμπειρία καθώς και τους τελετουργικούς χορούς *seta* και *cem* ως αποκαλυπτικές εκφράσεις κυκλικότητας, μυστικιστικής σχέσης και συμφιλίωσης.

²⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

Στο υποκεφάλαιο με τίτλο «*Μελέτες περίπτωσης: Ικόνιο, Καππαδοκία και Πόντος*», εφαρμόζεται το θεωρητικό και συγκριτικό πλαίσιο σε τρεις επιλεγμένες ιστορικές περιπτώσεις. Το Ικόνιο εξετάζεται ως χώρος πολιτισμικής διασταύρωσης, η Καππαδοκία ως παράδειγμα μακράς διάρκειας μοναστικού και ανθρωπολογικού υποστρώματος και ο Πόντος ως περίπτωση ιδιαίτερης ανθεκτικότητας κοινοτικής μνήμης και βραδείας πολιτισμικής μεταβολής. Μέσα από τις μελέτες αυτές διερευνάται κατά πόσον καθίσταται ιστορικά εύλογη η υπόθεση *μετασχηματισμένων μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως*.

Η εργασία ολοκληρώνεται με τα **Συμπεράσματα**, στα οποία συντίθενται τα βασικά ευρήματα της έρευνας και επαναδιατυπώνεται, υπό το φως των ιστορικών και συγκριτικών δεδομένων, το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα σχετικά με τη δυνατότητα επιβιώσεως μετασχηματισμένων μορφών βυζαντινής ανθρωπολογίας σχέσεως στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

Η έννοια του προσώπου στη χριστιανική σκέψη

Α1. Ιστορικές καταβολές της έννοιας του προσώπου

Α1.1 Από το αρχαιοελληνικό «προσωπείον» στην πατερική υπόσταση

Η έννοια του προσώπου, όπως αναπτύχθηκε στη χριστιανική θεολογία και ιδίως στην ανατολική πατερική παράδοση, δεν εμφανίζεται ιστορικά ως πλήρως διαμορφωμένη κατηγορία. Αντιθέτως, αποτελεί προϊόν μακράς εννοιολογικής μεταβολής, κατά την οποία προγενέστερες φιλοσοφικές, θεατρικές και γλωσσικές σημασίες μετασχηματίστηκαν εντός του πλαισίου της χριστιανικής θεολογικής προβληματικής. Για τον λόγο αυτό, η κατανόηση της έννοιας του προσώπου προϋποθέτει την εξέταση των ιστορικών καταβολών των όρων *πρόσωπον* και *persona*, καθώς και της σταδιακής εξέλιξής τους προς το πατερικό λεξιλόγιο της υποστάσεως.²¹

Στην αρχαιοελληνική γραμματεία, ο όρος *πρόσωπον* εμφανίζεται αρχικά με σημασίες που συνδέονται κυρίως με τη μορφή ή το προσωπείο ως απλές, περιγραφικές πραγματικότητες. Στο αρχαίο θέατρο, το *πρόσωπον* δήλωνε το προσωπείο που φορούσε ο ηθοποιός, λειτουργώντας ως μέσον απόδοσης συγκεκριμένου ρόλου, καλλιέργειας ήθους και δραματοποιημένης ταυτότητας. Η σημασία αυτή δεν αφορά εσωτερική υποκειμενικότητα ή μοναδική προσωπική ύπαρξη, αλλά μάλλον μία λειτουργική και κοινωνικά προσδιορισμένη μορφή παρουσίας.²²

Παράλληλα, στην ελληνική φιλοσοφία της κλασικής και ελληνιστικής περιόδου, η προτεραιότητα αποδίδεται κυρίως στις έννοιες της φύσεως και της ουσίας, ενώ η ατομική ύπαρξη αντιμετωπίζεται κατά κανόνα ως επιμέρους έκφανση καθολικών οντολογικών δομών. Στον Πλάτωνα, το επιμέρους υποτάσσεται στην πραγματικότητα των Ιδεών, ενώ στον Αριστοτέλη η πρωτοκαθεδρία της ουσίας δεν συνεπάγεται θεμελίωση της προσωπικής σχέσης ως συστατικού στοιχείου της ύπαρξης, αν και ο στοχασμός του περί το *καθ' ἑκάστον* αφήνει κάποια περιθώρια για τη νοηματοδότηση της ατομικής οντότητας.²³ Στον λατινικό κόσμο, ο όρος *persona* διατηρεί αντίστοιχα θεατρικές και

²¹ John Behr, *The Nicene Faith*, vol. 2 (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004), 287–334.

²² Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1945), 245–268.

²³ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Ζ' 1–17.

νομικές αποχρώσεις. Ιδίως στο ρωμαϊκό δίκαιο, η *persona* συνδέεται με τον φορέα νομικής ιδιότητας και κοινωνικού ρόλου, χωρίς ωστόσο να αποκτά ακόμη το βαθύ οντολογικό περιεχόμενο που θα της αποδοθεί αργότερα στο θεολογικό λεξιλόγιο.²⁴

Η ουσιώδης μεταβολή πραγματοποιείται εντός της χριστιανικής θεολογίας των πρώτων αιώνων και ιδίως κατά τις τριαδολογικές και χριστολογικές αντιπαραθέσεις του 4ου αιώνα. Η ανάγκη έκφρασης του τρόπου υπάρξεως του Θεού ως Τριάδος, χωρίς διασάλευση της θείας ενότητας, κατέστησε αναγκαία μία νέα γλωσσική και φιλοσοφική επεξεργασία των εννοιών *ουσία*, *φύσις*, *πρόσωπον* και *υπόστασις*.²⁵

Καθοριστική υπήρξε η συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων, οι οποίοι προχώρησαν στη σταδιακή αποσαφήνιση της σχέσης μεταξύ *ουσίας* και *υποστάσεως*. Ενώ σε προγενέστερη χρήση οι δύο όροι μπορούσαν να λειτουργούν σχεδόν ως συνώνυμοι, οι Καππαδόκες ανέπτυξαν τη διάκριση σύμφωνα με την οποία η μία θεία ουσία υπάρχει σε τρεις διακεκριμένες υποστάσεις: Πατέρα, Υιό και Άγιο Πνεύμα.²⁶

Ο Μέγας Βασίλειος διατυπώνει χαρακτηριστικά ότι η διάκριση μεταξύ ουσίας και υποστάσεως αντιστοιχεί, κατά τρόπο αναλογικό, στη διάκριση μεταξύ κοινού και ιδίου· η ουσία δηλώνει το κοινό στοιχείο, ενώ η υπόσταση εκείνο που καθιστά το συγκεκριμένο υπαρκτικό υποκείμενο διακριτό.²⁷ Αντίστοιχα, ο Γρηγόριος Νύσσης επιχειρεί να δείξει ότι η ετερότητα των προσώπων δεν αναιρεί την ενότητα της θείας ζωής αλλά εκφράζει διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης εντός της ίδιας κοινωνίας.²⁸

Στον ορθόδοξο θεολογικό στοχασμό, ο κόσμος δεν νοείται ως απορροή της θείας ουσίας, αλλά ως αποτέλεσμα της άκτιστης ενέργειάς της. Συνεπώς δεν είναι ο Θεός δημιουργός κατά την ουσία, αλλά κατά τη θέληση και την ενέργειάν Του. Εάν ο κόσμος ήταν αποτέλεσμα της θείας ουσίας, τότε θα ήταν ουσιωδώς όμοιος με τον Θεό και έτσι ο θεολογικός στοχασμός θα περιέπιπτε στην ενδοκτισιακή θεώρηση ενός παγανιστικού πανθεϊσμού. Η θεία ουσία είναι απολύτως αμέθεκτη, ετερούσια και εξ ολοκλήρου άσχετη με τη Δημιουργία, ώστε δεν υπόκειται σε καμιά νομοτέλεια.²⁹

Η πατερική αυτή επεξεργασία της έννοιας «*Τριάς προσώπων εν μονάδι*» δεν πρέπει να ερμηνεύεται αναχρονιστικά ως πλήρως διαμορφωμένη νεωτερική θεωρία περί «ατόμου» ή «προσωπικής αυτονομίας», στην ανθρωπολογική της προβολή. Αντιθέτως, το πρόσωπο αποκτά νόημα πρωτίστως μέσα από τη σχέση. Η ύπαρξη δεν νοείται ως αυτάρκης ατομικότητα αλλά ως κοινωνία, αναφορά και ετερότητα. Υπό αυτή την έννοια, η πατερική σκέψη εγκαινιάζει τις προϋποθέσεις μιας ανθρωπολογίας της σχέσεως, η οποία θα αναπτυχθεί περαιτέρω στη βυζαντινή θεολογική παράδοση και θα καταστεί κρίσιμη για τη συνολική προβληματική της παρούσας εργασίας.³⁰

²⁴ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 27–33.

²⁵ Βασίλειος Καισαρείας, *Επιστολή* 236.6, PG 32:884A–885A.

²⁶ Behr, *The Nicene Faith*, 307–345.

²⁷ Βασίλειος Καισαρείας, *Επιστολή* 236.6, PG 32:884A–885A.

²⁸ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ενωμίον*, PG 45:464B–469A.

²⁹ Ιωάννης Ναστούλης, *Η Πολιτική εξω-Θεότητα, πολιτικές και ανθρωπολογικές επιπτώσεις της διαφορετικής κατανόησης του Θεού στον Χριστιανισμό και στο Ισλάμ* (Αθήνα: εκδόσεις Αρμός, 2015), 81.

³⁰ John D. Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 101–142.

A1.2 Η τριαδολογική κρίση του 4ου αιώνα και η οντολογική θεμελίωση του προσώπου

Η οριστική διαμόρφωση της έννοιας του προσώπου στη χριστιανική σκέψη δεν μπορεί να κατανοηθεί ανεξάρτητα από τις τριαδολογικές αντιπαραθέσεις του 4ου αιώνα. Η συζήτηση περί της σχέσεως μεταξύ Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος δεν υπήρξε απλώς δογματική διαφωνία σχετική με τη θεότητα του Χριστού ή του Αγίου Πνεύματος, αλλά βαθύτερη οντολογική και υπαρξιακή διερεύνηση του τρόπου υπάρξεως του Θεού. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η ανάγκη διαφύλαξης συγχρόνως της θείας ενικότητας και της προσωπικής ετερότητας υπήρξε το θεμελιώδες θεολογικό πρόβλημα που οδήγησε στη σταδιακή επεξεργασία και μετατόπιση των όρων *ουσία, φύσις, πρόσωπον* και *υπόστασις*.³¹

Η αίρεση του Αρείου αποτελεί την πρώτη θεμελιώδη χριστολογική- τριαδική έριδα της πρώτης Εκκλησίας. Ο Άρειος, επιδιώκοντας να διαφυλάξει την απόλυτη μοναδικότητα και υπερβατικότητα του Θεού Πατρός, υποστήριζε ότι ο Υιός δεν είναι συναιώνιος ούτε ομοούσιος με τον Πατέρα, αλλά δημιούργημα ανωτέρας τάξεως. Η θέση αυτή, παρά τη λογική της συνοχή εντός ενός αυστηρά μοναρχικού θεολογικού σχήματος, είχε σοβαρές συνέπειες για τη χριστιανική σωτηριολογία διότι, εάν ο Χριστός δεν μετέχει πλήρως στη θεότητα, καθίσταται αδύνατη η πραγματική ένωση Θεού και ανθρώπου.³²

Η Α΄ Οικουμενική Σύνοδος της Νικαίας αποτέλεσε το πρώτο αποφασιστικό βήμα προς την αποσαφήνιση της θεολογικής γλώσσας, εισάγοντας τον όρο *ομοούσιος* για να δηλώσει την πλήρη θεότητα του Υιού. Ωστόσο, η Σύνοδος δεν επέλυσε αυτομάτως το εννοιολογικό πρόβλημα, καθώς παρέμενε ανοικτό το ερώτημα με ποιον τρόπο μπορούσε να ομολογηθεί μία θεία ουσία χωρίς να οδηγηθεί κανείς είτε στη τριθεΐα είτε στη κατάργηση της προσωπικής διακρίσεως.³³

Σε αυτό ακριβώς το σημείο αναδεικνύεται η καθοριστική συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων. Ο Μέγας Βασίλειος, ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός και ο Γρηγόριος Νύσσης ανέπτυξαν μία γλωσσική και θεολογική σύνθεση, η οποία επέτρεψε τη διατύπωση της πίστεως σε έναν Θεό που υπάρχει ως κοινωνία τριών διακεκριμένων υποστάσεων. Η διάκριση μεταξύ μίας ουσίας και τριών υποστάσεων δεν νοήθηκε ως αριθμητική διαίρεση της θεότητας, αλλά ως τρόπος υπάρξεως που καθιστά δυνατή τη διατήρηση συγχρόνως της θείας ενότητας και της προσωπικής ετερότητας.³⁴

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά η συμβολή του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, ο οποίος υπογραμμίζει ότι η θεότητα δεν νοείται ως αφηρημένη ουσία αποσπασμένη από τα πρόσωπα, αλλά ως ζωή κοινωνίας μεταξύ του Πατρός, του Υιού και του Πνεύματος. Η θεία ενότητα δεν προηγείται των προσώπων ως αφηρημένο μεταφυσικό δεδομένο, αλλά αποκαλύπτεται μέσα στην αδιάσπαστη κοινωνία τους.³⁵ Αντίστοιχα, ο Γρηγόριος Νύσσης

³¹ John Behr, *The Nicene Faith*, vol. 2 (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004), 289–345.

³² Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Περὶ Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* 54.3, PG 25:192B.

³³ Norman P. Tanner, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1 (London: Sheed & Ward, 1990), 5–7.

³⁴ Βασίλειος Καισαρείας, *Επιστολή* 236.6, PG 32:884A–885A· John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 40–49.

³⁵ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Θεολογικός Λόγος* 31.14, PG 36:149A–152B.

επιχειρεί να δείξει ότι η διάκριση των υποστάσεων δεν αναιρεί τη θεία ενότητα, καθώς τα θεία πρόσωπα υπάρχουν σε αμοιβαία αναφορά και αδιάσπαστη κοινωνία.³⁶

Η πατερική αυτή μετατόπιση υπήρξε αποφασιστικής σημασίας για τη μεταγενέστερη χριστιανική ανθρωπολογία. Εφόσον ο Θεός νοείται ως κοινωνία προσώπων, τότε και ο άνθρωπος, ως δημιουργημένος «κατ' εικόνα», δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά ως αυτάρκης ατομικότητα. Η ανθρώπινη ύπαρξη αποκτά το πλήρες νόημά της μέσα από τη σχέση, την κοινωνία και την ελεύθερη αναφορά προς την ετερότητα, την απόλυτη του Θεού και την σχετική του άλλου ανθρώπου.³⁷

Α1.3 Το «κατ' εικόνα» και η ανθρωπολογική σημασία της σχέσεως

Η πατερική θεμελίωση της έννοιας του προσώπου δεν περιορίζεται στην τριαδολογική επεξεργασία του 4ου αιώνα, αλλά συνδέεται άμεσα με την ανθρωπολογική ερμηνεία της δημιουργίας του ανθρώπου «κατ' εικόνα» και «καθ' ομοίωσιν» του Θεού (Γεν. 1:26). Η βιβλική αυτή διατύπωση απέκτησε ιδιαίτερη σημασία στην ανατολική χριστιανική παράδοση, καθώς επέτρεψε τη σύνδεση του ανθρώπου με τον τρόπο υπάρξεως του ιδίου του Θεού. Εφόσον ο Θεός νοείται, κατά την πατερική παράδοση, ως αυτούσια/αυθύπαρκτη κοινωνία θείας ζωής, ο άνθρωπος, ως δημιουργημένος «κατ' εικόνα», δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά ως βιολογική, κλειστή, ατομική οντότητα, αλλά ως ύπαρξη προσανατολισμένη προς τη σχέση, την κοινωνία και την υπέρβαση της αυτάρκειας.³⁸

Ήδη ο Αθανάσιος Αλεξανδρείας συνδέει την ανθρώπινη δημιουργία με τη δυνατότητα μετοχής στη θεία ζωή, υπογραμμίζοντας ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε με προοπτική κοινωνίας προς τον Θεό και όχι ως αυτάρκης ύπαρξη περιορισμένη στη φθορά. Η γνωστή διατύπωση «Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» δεν συνιστά απλώς σωτηριολογική θέση, αλλά υποδηλώνει βαθύτερη ανθρωπολογική προοπτική: η ανθρώπινη ύπαρξη πραγματώνεται μέσα στη μετοχή στη θεία ζωή και όχι στην αυτάρκη αυτοαναφορικότητα.³⁹

Στον Γρηγόριο Νύσσης, η έννοια του «κατ' εικόνα» αποκτά ακόμη περισσότερο δυναμικό χαρακτήρα. Ο άνθρωπος δεν αποτελεί στατικό δημιούργημα, αλλά ύπαρξη προσανατολισμένη προς αδιάκοπη κίνηση και τελείωση. Η περίφημη έννοια της *επεκτάσεως* εκφράζει ακριβώς τη διαρκή υπέρβαση του εαυτού στην πορεία προς τον Θεό. Η ανθρώπινη ύπαρξη ορίζεται όχι από μία κλειστή ουσία αυτάρκειας, αλλά από τη δυνατότητα αέναης σχέσεως, μεταμορφώσεως και πνευματικής κινήσεως.⁴⁰

Αντίστοιχα, ο Μάξιμος ο Ομολογητής αναπτύσσει μία βαθύτατα σχεσιακή ανθρωπολογία, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος καλείται να λειτουργήσει ως μεσίτης και σημείο σύνδεσης μεταξύ του κτιστού και του ακτίστου, του αισθητού και του νοητού κόσμου. Στη σκέψη του Μαξίμου, η ανθρώπινη ύπαρξη δεν πραγματώνεται μέσα στην απομόνωση αλλά μέσα στην ελεύθερη κίνηση προς κοινωνία, αγάπη και ενότητα. Ο άνθρωπος καλείται να υπερβεί τις διαιρέσεις της κτίσεως, όχι μέσω κατάργησης της ετερότητας

³⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου (Contra Eunomium)*, PG 45:464B–469A.

³⁷ John D. Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 101–142.

³⁸ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 49–65.

³⁹ Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Περὶ Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* 54.3, PG 25:192B.

⁴⁰ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ βίου Μωϋσέως*, PG 44:297B–430C.

αλλά μέσω της ελεύθερης αναφοράς προς τον Θεό και προς τον άλλο.⁴¹ Η ανθρώπινη ύπαρξη δεν νοείται ως αυτάρκης ατομικότητα, αλλά ως δυναμική πορεία κοινωνίας.

Η ανθρωπολογική αυτή κατεύθυνση ενισχύεται περαιτέρω στη βυζαντινή ασκητική παράδοση. Ιδιαίτερος στη μοναστική εμπειρία, η σχέση πνευματικού πατρός και μαθητή, η κοινοτική ζωή, η υπακοή και η ασκητική μεταμόρφωση αποκτούν καθοριστική σημασία. Η σωτηρία δεν προσεγγίζεται αποκλειστικά ως ατομικό επίτευγμα, αλλά ως εκκλησιαστικό γεγονός κοινωνίας, μαθητείας και πνευματικής μεταμόρφωσης.⁴²

Η σημασία των παραπάνω για την παρούσα εργασία είναι διττή. Πρώτον, καθίσταται σαφές ότι η έννοια του προσώπου στη χριστιανική Ανατολή δεν συνδέεται πρωτίστως με ατομική αυτοσυνειδησία ή ψυχολογική αυτονομία, αλλά με σχέση, κοινωνία και αναφορά προς τον άλλον. Δεύτερον, διαμορφώνεται ένα ερμηνευτικό πλαίσιο που επιτρέπει τη χρήση της ανθρωπολογίας της σχέσεως ως αναλυτικής κατηγορίας για τη μελέτη μεταγενέστερων πολιτισμικών και θρησκευτικών περιβαλλόντων. Η παρατήρηση αυτή δεν συνεπάγεται μεταφορά της πατερικής ανθρωπολογίας εκτός του χριστιανικού της πλαισίου ούτε θεολογική εξομοίωση διαφορετικών παραδόσεων· υποδεικνύει, ωστόσο, ότι μορφές πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής συγκρότησης, σχέσης προς ιερά πρόσωπα και εμπειρίας του ιερού μπορούν να καταστούν αντικείμενο συγκριτικής ιστορικής διερεύνησης.⁴³

Συνεπώς η χριστιανική θεολογία του προσώπου θα μπορούσε να λειτουργήσει όχι ως μέσο δογματικής σύγκρισης με το Ισλάμ, αλλά ως ερμηνευτικό υπόβαθρο για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο συγκεκριμένες ανθρωπολογικές αναπαραστάσεις ενδέχεται να παρουσιάζουν ιστορική ανθεκτικότητα, πολιτισμική διάρκεια και μετασχηματισμό σε νέες μορφές έκφρασης.

A2. Το πρόσωπο ως θεολογική και ανθρωπολογική κατηγορία

Η έννοια του προσώπου, όπως διαμορφώθηκε στη χριστιανική Ανατολή, δεν παρέμεινε περιορισμένη στο πεδίο της τριαδολογικής θεολογίας. Αντιθέτως, εξελίχθηκε σταδιακά σε ευρύτερη ανθρωπολογική κατηγορία, μέσω της οποίας επιχειρήθηκε η κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης ως ελεύθερης, σχεσιακής και εκκλησιαστικά προσανατολισμένης πραγματικότητας. Η μετάβαση αυτή δεν υπήρξε ούτε απότομη ούτε γραμμική· συνδέεται με την ανάπτυξη της χριστολογίας, της ασκητικής εμπειρίας και της εκκλησιολογικής συνειδήσεως της βυζαντινής παραδόσεως.⁴⁴

Καθοριστική υπήρξε η χριστολογική θεμελίωση της έννοιας του προσώπου. Η δογματική διατύπωση της Δ' Οικουμενικής Συνόδου της Χαλκηδόνας, σύμφωνα με την οποία ο Χριστός ομολογείται ως «εις και ο αυτός» Υιός, «εν δύο φύσεσιν ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαιρέτως, αχωρίστως», προσέφερε νέο θεολογικό πλαίσιο για την κατανόηση της σχέσεως μεταξύ ενότητας και ετερότητας.⁴⁵ Η έννοια της υποστάσεως λειτουργεί πλέον

⁴¹ Μάξιμος Ομολογητής, *Περί διαφορών αποριών*, PG 91:1036A–1417C.

⁴² Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Κατηχήσεις* 1–3.

⁴³ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 112–181.

⁴⁴ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 112–181.

⁴⁵ Norman P. Tanner, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1 (London: Sheed & Ward, 1990), 84–86.

όχι μόνο τριαδολογικά αλλά και χριστολογικά: η ενότητα του προσώπου του Χριστού δεν καταργεί τη διάκριση των φύσεων, αλλά συγκροτεί μία κοινωνία χωρίς σύγχυση και χωρίς διαίρεση.

Η χριστολογική αυτή επεξεργασία επηρέασε βαθιά τη μεταγενέστερη χριστιανική ανθρωπολογία. Εφόσον η πληρότητα της ανθρώπινης ύπαρξης αποκαλύπτεται στο πρόσωπο του Χριστού, ο άνθρωπος δεν μπορεί να νοηθεί ως αυτάρκης ατομικότητα ούτε ως απλό βιολογικό ον. Αντιθέτως, η ανθρώπινη ύπαρξη αποκτά νόημα μέσα από τη σχέση με τον Θεό, την κοινωνία με τους άλλους και τη δυνατότητα ελεύθερης ανταπόκρισης στην κλήση της θεώσεως.⁴⁶

Στη βυζαντινή ασκητική και μυστική παράδοση, η ανθρωπολογική αυτή διάσταση καθίσταται ακόμη εντονότερη. Ο άνθρωπος δεν καλείται απλώς να συμμορφωθεί προς ένα εξωτερικό σύστημα κανόνων, αλλά να μεταμορφώσει τον ίδιο τον υπαρκτικό του τρόπο. Η πνευματική ζωή νοείται ως θεραπεία της διασπασμένης ύπαρξης και ως αποκατάσταση της κοινωνίας με τον Θεό και τους άλλους. Υπό αυτή την έννοια, η σωτηρία δεν κατανοείται πρωτίστως ως ατομική ηθική τελείωση, αλλά ως μετοχή στη ζωή του Θεού και ως σταδιακή αποκατάσταση της εκκλησιαστικής κοινωνίας.⁴⁷

Καθοριστική υπήρξε επίσης η συμβολή της εκκλησιολογίας. Η Εκκλησία δεν γίνεται αντιληπτή απλώς ως θεσμός ή διοικητική δομή, αλλά ως κοινότητα σχέσεως, εντός της οποίας το ανθρώπινο πρόσωπο πραγματώνεται. Η ευχαριστιακή εμπειρία αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, καθώς εκφράζει την υπέρβαση της ατομικής αυτάρκειας και τη συγκρότηση του ανθρώπου ως μέλους σώματος κοινωνίας. Όταν κατανοηθεί σωστά η Ευχαριστία δεν είναι μόνο η σύναξη, η ιστορική πραγμάτωση της εκκλησιολογικής ταυτότητας του ανθρώπου, αλλά είναι, ταυτόχρονα, μια κίνηση προς αυτή την πραγμάτωση. Η διαλεκτική του *ήδη* και του *όχι ακόμα*, της ιστορίας και της εσχατολογίας, βρίσκει στην Ευχαριστία την ισόρροπη αποτύπωσή της. Απαιτείται μια προσεκτική συσχέτιση των δύο πραγματικοτήτων, καθώς το μέλλον και το έσχατο είναι αυτό που θα αποδείξει την αλήθεια του είναι των όντων. Το έσχατο καθορίζει τελικά το παρόν.⁴⁸

Στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία, ιδίως μέσα από το έργο του Ιωάννη Ζηζιούλα, το πρόσωπο ερμηνεύθηκε ως υπαρξιακή κατηγορία ελευθερίας και σχέσεως. Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα, το πρόσωπο δεν ταυτίζεται με το άτομο: το άτομο αποτελεί πρωτίστως βιολογική και ψυχολογική κατηγορία, ενώ το πρόσωπο προϋποθέτει ελευθερία έναντι της αναγκαιότητας της φύσεως και συγκροτείται εντός σχέσεως και κοινωνίας.⁴⁹ Αντίστοιχα, ο Χρήστος Γιανναράς προσεγγίζει το πρόσωπο ως υπέρβαση της ατομοκεντρικής ύπαρξης, υπογραμμίζοντας ότι η ανθρώπινη ελευθερία δεν πραγματώνεται στην αυτάρκεια αλλά στη σχέση.⁵⁰

⁴⁶ Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Περὶ Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25:192B–193A.

⁴⁷ Μάξιμος Ομολογητής, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, PG 91:1036A–1417C.

⁴⁸ Νικόλαος Ασπρούλης, *Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου. Οι υπαρξιακές συνέπειες της περί Αγίας Τριάδος θεολογίας στο έργο του μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα* (Πάτρα: Πρόγραμμα Σπουδών «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία», Διπλωματική εργασία, δικτυακός τόπος Academia.edu, 2007), 169-170.

⁴⁹ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 40–65.

⁵⁰ Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωας* (Αθήνα: Δόμος, 1976), 41–87.

Οι σύγχρονες αυτές θεολογικές προσεγγίσεις αξιοποιούνται βεβαίως κυρίως ως ερμηνευτικά εργαλεία, τα οποία επιτρέπουν την καλύτερη κατανόηση της σχέσης μεταξύ υποστάσεως, κοινωνίας και ανθρωπολογικής ετερότητας **εντός** της βυζαντινής παράδοσης.

Η σημασία της έννοιας του προσώπου έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι προσφέρει ένα θεωρητικό πλαίσιο για την κατανόηση μορφών σχέσεως. Εφόσον η χριστιανική ανθρωπολογία συγκροτεί τον άνθρωπο ως ύπαρξη ανοικτή προς κοινωνία, καθίσταται ερευνητικά θεμιτό να διερευνηθεί κατά πόσον ορισμένες λειτουργίες σχέσεως, όπως η πνευματική μαθητεία, η κοινοτική συγκρότηση, η προσωποποιημένη ιερότητα και η ασκητική εμπειρία, είναι δυνατόν να εμφανίζουν μορφές ιστορικής διάρκειας ή πολιτισμικής μετάπλασης σε μεταγενέστερα μικρασιατικά περιβάλλοντα.⁵¹

A2.1 Το πρόσωπο και η ελευθερία: από τη φυσική αναγκαιότητα στην εκκλησιαστική κοινωνία

Ένα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά της χριστιανικής ανθρωπολογίας του προσώπου είναι η στενή της σύνδεση με την έννοια της ελευθερίας. Στη ορθόδοξη θεολογική παράδοση, η ελευθερία δεν κατανοείται πρωτίστως ως ατομική αυτονομία ή ως απεριόριστη δυνατότητα επιλογών, όπως συχνά συμβαίνει σε νεωτερικά φιλοσοφικά ρεύματα, αλλά ως δυνατότητα υπέρβασης μορφών αναγκαιότητας μέσω της σχέσεως και της κοινωνίας. Η προοπτική αυτή αναδεικνύει το πρόσωπο όχι ως αυτάρκη μονάδα, αλλά ως ύπαρξη δυναμικά προσανατολισμένη προς τον άλλον και προς την κοινωνία με τον Θεό.⁵²

Στην πατερική παράδοση, και ιδίως στη θεολογική ερμηνευτική προσέγγιση των Καππαδοκών Πατέρων, διαμορφώνονται οι προϋποθέσεις για μία κατανόηση της ελευθερίας συνδεδεμένης με την έννοια της υποστάσεως και της σχέσεως. Το πρόσωπο δεν εξαντλείται στη φύση ούτε ταυτίζεται απολύτως με τις φυσικές του ιδιότητες. Η φύσις δηλώνει το κοινό και αναγκαίο στοιχείο της ύπαρξης, ενώ η *υπόστασις* εκφράζει τον ιδιαίτερο τρόπο και τη δυνατότητα ετερότητας και σχέσης. Συνεπώς η ανθρώπινη ύπαρξη δεν νοείται αποκλειστικά ως σύνολο βιολογικών ή ψυχολογικών προσδιορισμών, αλλά ως πραγματικότητα ανοικτή προς κοινωνία και μεταμόρφωση.⁵³

Η ασκητική παράδοση της ανατολικής Εκκλησίας προσδίδει ιδιαίτερο υπαρξιακό βάθος στην κατανόηση αυτή της ελευθερίας. Ο ασκητής δεν επιδιώκει την απομάκρυνση από τον κόσμο χάριν της ατομικής τελειοποίησης, αλλά την απελευθέρωση του από την κυριαρχία των παθών και του εγωκεντρισμού, προκειμένου να καταστεί ικανός για αυθεντική κοινωνία. Η ασκητική εμπειρία δεν αποβλέπει στην αυτάρκεια αλλά στη θεραπεία των σχέσεων προσώπου. Στο πλαίσιο αυτό, η υπακοή προς τον πνευματικό πατέρα, η κοινοτική ζωή και η άσκηση λειτουργούν ως μέσα αποκαταστάσεως της ελευθερίας από τη δεσποτεία του ατομικού θελήματος.⁵⁴

⁵¹ John Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2006), 201–214.

⁵² John D. Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 101–142.

⁵³ Βασίλειος Καισαρείας, *Επιστολή* 236.6, PG 32:884A–885A· Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον*, PG 45:464B–469A.

⁵⁴ Ιωάννης Κλίμαζ, *Κλίμαζ*, Λόγος 4, PG 88:676A–717D· Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 111–132.

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά στο πλαίσιο αυτό η διάκριση μεταξύ ατόμου και προσώπου, όπως αναπτύχθηκε στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογική σκέψη. Στο έργο του Ιωάννη Ζηζιούλα το άτομο συνδέεται με τους περιορισμούς της βιολογικής του ύπαρξης, την αυτοσυντήρηση και την εμπειρία της θνητότητας, ενώ το πρόσωπο συγκροτείται μέσα από την ελευθερία της σχέσεως και της κοινωνίας. Το πρόσωπο, επομένως, δεν αποτελεί απλώς ψυχολογική ή κοινωνική ιδιότητα, αλλά εκφράζει έναν τρόπο υπάρξεως που δεν εξαντλείται στους φυσικούς προσδιορισμούς.⁵⁵

Παρομοίως, ο Χρήστος Γιανναράς προσεγγίζει την ελευθερία ως υπέρβαση της ατομοκεντρικής ύπαρξης μέσω της σχέσεως και του έρωτος. Η ανθρώπινη ύπαρξη δεν ολοκληρώνεται στην αυτονομία ούτε στην αυτάρκεια, αλλά στην ελεύθερη αναφορά προς τον άλλον, χωρίς κατάργηση της ετερότητας.⁵⁶

Η θεολογική αυτή σύλληψη έχει σημαντικές ανθρωπολογικές συνέπειες. Το πρόσωπο συγκροτείται πάντοτε μέσα σε πλέγμα σχέσεων, οικογενειακών, εκκλησιαστικών, κοινοτικών και πνευματικών και η ανθρώπινη ταυτότητα δεν νοείται ως ιδιωτική κατασκευή, αλλά ως καρπός κοινωνίας. Για τον λόγο αυτό, η Εκκλησία δεν κατανοείται απλώς ως θρησκευτικός οργανισμός, αλλά ως υπαρξιακός τόπος συγκροτήσεως του προσώπου μέσω της ευχαριστιακής και κοινοτικής ζωής.⁵⁷

Εφόσον λοιπόν το πρόσωπο συγκροτείται μέσω σχέσεως, η ιστορική διερεύνηση μορφών πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής ζωής, προσωποποιημένης ιερότητας και ασκητικής πειθαρχίας καθίσταται ανθρωπολογικά κρίσιμη. Το ζητούμενο δεν είναι εάν το μικρασιατικό Ισλάμ ανέπτυξε θεολογία του προσώπου ανάλογη της πατερικής παράδοσης, αλλά κατά πόσον ορισμένες λειτουργίες σχέσεως προσώπων ενδέχεται να παρουσίασαν μορφές ιστορικής διάρκειας ή πολιτισμικής μετάπλασης σε διαφορετικά θρησκευτικά πλαίσια. Ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο αποκτά ερμηνευτική σημασία η έννοια της *μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως*, όπως χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία.

A2.2 Το πρόσωπο ως κοινωνία: εκκλησιολογικές και κοινοτικές διαστάσεις

Η έννοια του προσώπου στη χριστιανική Ανατολή δεν μπορεί να κατανοηθεί ανεξάρτητα από την εκκλησιολογική εμπειρία της κοινότητας. Η πατερική και βυζαντινή παράδοση δεν αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη ύπαρξη ως απομονωμένη οντότητα ούτε θεωρεί τη σωτηρία αποκλειστικά ατομική υπόθεση. Αντιθέτως, το ανθρώπινο πρόσωπο κατανοείται εντός σχέσεως, ενώ η Εκκλησία προσεγγίζεται ως ο κατεξοχήν χώρος πραγματώσεως της κοινωνίας με τον Θεό και τους άλλους.

Συνεπώς η πατερική θεώρηση του ανθρώπου ως προσώπου δεν περιορίζεται σε ηθική ή ψυχολογική περιγραφή της κοινωνικότητας, αλλά προϋποθέτει βαθύτερη κατανόηση της σχέσεως ως συστατικού στοιχείου της ύπαρξης, της σχέσεως πλέον ως οντολογικής κατηγορίας μιας νέας ανθρωπολογίας.

Η αντίληψη αυτή συνδέεται στενά με την τριαδολογική κατανόηση του Θεού. Εφόσον η θεία ζωή περιγράφεται στην πατερική παράδοση ως κοινωνία Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος, η ανθρώπινη ύπαρξη, ως δημιουργημένη «κατ' εικόνα», νοείται προσανατολισμένη προς κοινωνία και όχι προς αυτάρκεια. Δεν πρόκειται για άμεση

⁵⁵ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 49–65.

⁵⁶ Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωτας* (Αθήνα: Δόμος, 1976), 41–87.

⁵⁷ Alexander Schmemmann, *For the Life of the World* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1973), 25–46.

μεταφορά της τριαδικής ζωής στον άνθρωπο, αλλά για ανθρωπολογική συνέπεια της βιβλικής και πατερικής αντιλήψεως περί του ανθρώπου ως όντος προορισμένου για σχέση.⁵⁸

Η εκκλησιολογική διάσταση της ανθρωπολογίας αυτής καθίσταται ιδιαιτέρως εμφανής στην ευχαριστιακή εμπειρία. Στην ορθόδοξη παράδοση, η Θεία Ευχαριστία δεν νοείται απλώς ως τελετουργική πράξη ή έκφραση ατομικής ευσέβειας, αλλά ως γεγονός συγκρότησης κοινότητας. Το εκκλησιαστικό σώμα συγκροτείται μέσα από σχέση κοινωνίας, στην οποία η ανθρώπινη ετερότητα δεν καταργείται αλλά εντάσσεται σε ενότητα. Η κοινότητα, επομένως, δεν συνιστά απλή συνάθροιση ατόμων, αλλά ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως εν κοινωνία.⁵⁹ Το βίωμα αυτό εκφράστηκε στην σύγχρονη εποχή με την προτροπή «Λειτουργία μετά την Λειτουργία» που εμπνεύστηκε ο Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) και στην συνέχεια χρησιμοποίησαν πολλοί θεολόγοι.⁶⁰

Ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε, στο βυζαντινό πλαίσιο, η λειτουργία των μοναστικών κοινοτήτων ως εργαστηρίων σχέσεως και πνευματικής μαθητείας. Ο μοναχισμός της Ανατολής δεν αναπτύχθηκε πρωτίστως ως μορφή ατομικού μυστικισμού, αλλά ως τρόπος κοινοτικής ζωής, εντός του οποίου η σχέση Γέροντος και μαθητή, η πνευματική καθοδήγηση, η κοινή προσευχή και η συλλογική άσκηση διαμόρφωσαν πρότυπα βαθιά σχεσιακού χαρακτήρα.⁶¹

Στο πλαίσιο αυτό καθοριστική είναι η συμβολή του Μαξίμου Ομολογητού, ο οποίος κατανοεί τη σωτηρία ως αποκατάσταση της ενότητας του ανθρώπου με τον Θεό, τον κόσμο και τους άλλους ανθρώπους. Ο άνθρωπος καλείται να λειτουργήσει ως μεσίτης των διασπάσεων της κτίσεως, γεφυρώνοντας το αισθητό και το νοητό, το ατομικό και το κοινοτικό. Η σχέση καθίσταται έτσι θεμελιώδης προϋπόθεση υπέρβασης του κατακερματισμού της ύπαρξης.⁶²

Στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία, η εκκλησιολογική διάσταση της έννοιας του προσώπου αναδείχθηκε ιδιαιτέρως μέσα από το έργο του Ιωάννη Ζηζιούλα, ο οποίος προσέγγισε την Εκκλησία ως κοινότητα προσώπων συγκροτημένη γύρω από την ευχαριστιακή σύναξη. Στο πλαίσιο αυτό, η προσωπική ύπαρξη δεν εξαντλείται στη βιολογική ή κοινωνική ατομικότητα, αλλά αποκτά πληρότητα εντός σχέσεως και εκκλησιαστικής κοινωνίας. Η

⁵⁸ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

⁵⁹ Nicholas Afanasiev, *The Church of the Holy Spirit* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 91–127.

⁶⁰ Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας, *Ιεραποστολή στα ίχνη του Χριστού. Θεολογικές μελέτες και ομιλίες*, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδας, Αθήνα 2007, σελ. 128–129· N.Tsirevelos, “*The liturgy after the liturgy. An original missionary exhortation of Archbishop Anastasios of Albania*”, *Theology & Culture*, Volume 5 (2022), p. 49–69.

⁶¹ Derwas Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism* (Oxford: Blackwell, 1966), 56–102.

⁶² Μάξιμος Ομολογητής, *Μυσταγωγία*, PG 91:657A–718B· Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Chicago: Open Court, 1995), 372–411.

εκκλησιολογία, επομένως, δεν εμφανίζεται ως δευτερεύον θεσμικό ζήτημα, αλλά ως κρίσιμη ανθρωπολογική διάσταση της χριστιανικής υπάρξεως.⁶³

Η προοπτική αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία κατά την εξέταση του μικρασιατικού σουφισμού, όπως θα εξετάσουμε στην συνέχεια. Οι σχέσεις πνευματικού διδασκάλου και μαθητή, οι μορφές αδελφοτήτων, οι πρακτικές κοινοτικής ασκήσεως, καθώς και η ιδιαίτερη θέση ιερών προσώπων και προσκυνηματικών τόπων δημιουργούν πεδίο συγκριτικής ιστορικής διερεύνησης. Η συγκριτική αυτή προσέγγιση, ωστόσο, θα παραμείνει αυστηρά στο επίπεδο ανθρωπολογικών και πολιτισμικών λειτουργιών, αποφεύγοντας οποιαδήποτε μορφή δογματικής εξομοίωσης ή άκριτης συγκρητιστικής αναγωγής.⁶⁴

A2.3 Η προσωποκεντρική ανθρωπολογία του Χρήστου Γιανναρά: σχέση, ετερότητα και υπέρβαση του ατομοκεντρισμού

Η θεολογική και φιλοσοφική συμβολή του Χρήστου Γιανναρά υπήρξε καθοριστική για την ανάδειξη της έννοιας του προσώπου ως κεντρικής ανθρωπολογικής κατηγορίας στη σύγχρονη ορθόδοξη σκέψη. Σε διαρκή διάλογο τόσο με τη δυτική μεταφυσική παράδοση όσο και με τις υπαρξιακές αναζητήσεις του 20ού αιώνα, ο Γιανναράς επιχείρησε να επανερμηνεύσει την πατερική παράδοση ως πρόταση υπέρβασης μορφών ατομοκεντρικής αυτονόμησης, αναδεικνύοντας τη σχέση και την ετερότητα ως καθοριστικές διαστάσεις της ανθρωπίνης ύπαρξης.⁶⁵

Κεντρικό σημείο της σκέψης του αποτελεί η διάκριση μεταξύ ατόμου και προσώπου. Το άτομο συνδέεται με μορφές βιολογικής αναγκαιότητας, αυτοαναφορικότητας και αυτοσυντήρησης, μέσα στις οποίες η ύπαρξη τείνει να περιχαράκωνεται έναντι της φθοράς και της απώλειας. Αντιθέτως, το πρόσωπο δεν εξαντλείται στα φυσικά ή ψυχολογικά δεδομένα του ανθρώπου, αλλά συνδέεται με τη δυνατότητα ανοίγματος προς κοινωνία και ελευθερία. Η προσωπική ύπαρξη πραγματώνεται όχι μέσα από την αυτάρκεια αλλά μέσω της σχέσης και της αναφοράς προς τον άλλον.⁶⁶

Στο πλαίσιο αυτό, ο Γιανναράς προσεγγίζει τη σχέση όχι ως δευτερογενές χαρακτηριστικό μιας ήδη συγκροτημένης ατομικότητας, αλλά ως καθοριστική διάσταση της ανθρωπίνης ύπαρξης. Ο άνθρωπος δεν νοείται απλώς ως απομονωμένη μονάδα που εισέρχεται εκ των υστέρων σε κοινωνικές σχέσεις. Η ετερότητα και η κοινωνία συνδέονται στενά με τον τρόπο συγκρότησης της προσωπικής ταυτότητας. Η πραγματική κοινωνία δεν συνεπάγεται απορρόφηση της ετερότητας αλλά ελεύθερη συνάντηση διαφορετικών υποστάσεων.

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά στη σκέψη του η έννοια του έρωτα, ο οποίος δεν περιορίζεται σε συναισθηματική ή βιολογική λειτουργία αλλά νοείται «εκστατικά», ως δυνατότητα εξόδου από την αυτάρκεια του εαυτού, ανοίγματος και κλήσης προς κοινωνία. Η ανθρωπίνη ελευθερία συνδέεται ακριβώς με τη δυνατότητα αυτής της υπέρβασης, μέσω

⁶³ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 103–172.

⁶⁴ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁶⁵ Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωας* (Αθήνα: Δόμος, 1976), 15–87.

⁶⁶ Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, 41–87.

της οποίας η ύπαρξη παύει να παραμένει εγκλωβισμένη στην αποκλειστικότητα της ατομικότητας και καθίσταται δεκτική σχέσεως.⁶⁷

Η ανθρωπολογική αυτή προοπτική συνδέεται στενά στη σκέψη του Γιανναρά με την εκκλησιολογική εμπειρία. Η Εκκλησία δεν προσεγγίζεται πρωτίστως ως θεσμικός μηχανισμός θρησκευτικής οργάνωσης ούτε ως απλό σύστημα δογματικών βεβαιοτήτων, αλλά ως γεγονός κοινωνίας. Ιδιαίτερη σημασία αποκτά η ευχαριστιακή σύναξη, στο πλαίσιο της οποίας η ανθρώπινη ετερότητα δεν καταργείται αλλά εντάσσεται σε κοινότητα σχέσεως. Η προσωπική ταυτότητα δεν πραγματώνεται απομονωμένη, αλλά μέσα από τη συμμετοχή σε κοινότητα ελευθερίας και αναφοράς.⁶⁸

Η συμβολή του Γιανναρά παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την παρούσα εργασία, διότι αναδεικνύει με σαφήνεια τη σχέση ως κρίσιμη ανθρωπολογική κατηγορία. Υπό το πρίσμα αυτό, μορφές πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής ζωής, αναφοράς σε πρόσωπα κύρους και ασκητικής συγκρότησης καθίστανται ερμηνευτικά περισσότερο κατανοητές, όταν εξετάζονται όχι αποκλειστικά ως κοινωνικές πρακτικές ή θρησκευτικοί θεσμοί, αλλά και ως τρόποι διαμόρφωσης της ανθρώπινης εμπειρίας και ταυτότητας.⁶⁹

Ωστόσο, η αξιοποίηση των απόψεων του Χρήστου Γιανναρά προϋποθέτει ιδιαίτερη μεθοδολογική προσοχή. Η προσωποκεντρική του ανθρωπολογία διαμορφώθηκε σε διάλογο με σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα, ιδίως τον υπαρξισμό, τη φαινομενολογία και την κριτική της νεωτερικότητας και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να προβληθεί αδιαμεσολάβητα στην πατερική εποχή ούτε να θεωρηθεί πλήρης ιστορική αποτύπωση της βυζαντινής σκέψης.⁷⁰

Παρά τις αναγκαίες αυτές επιφυλάξεις, η σημασία της συμβολής του παραμένει ουσιώδης. Η έμφαση στη σχέση, στην ετερότητα, στην κοινοτική συγκρότηση και στην υπέρβαση μορφών ατομοκεντρικής απομόνωσης προσφέρει ένα ισχυρό ερμηνευτικό υπόβαθρο για τη συγκριτική διερεύνηση μεταγενέστερων μικρασιατικών μορφών πνευματικής και κοινοτικής ζωής. Υπό αυτή την προοπτική, η σχεσιακή ανθρωπολογία λειτουργεί ως αναλυτικό εργαλείο για την κατανόηση πολιτισμικών μορφών που ενδέχεται να παρουσίασαν ιστορική διάρκεια, αναπροσαρμογή ή μετασχηματισμό.⁷¹

A2.4 Η εκκλησιολογική οντολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα: πρόσωπο, κοινωνία και ελευθερία από τη φύση

Η συμβολή του Ιωάννη Ζηζιούλα στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία υπήρξε καθοριστική για την ανάδειξη του προσώπου ως κατηγορίας με οντολογικές και εκκλησιολογικές συνέπειες. Σε δημιουργικό διάλογο τόσο με την πατερική παράδοση όσο και με τα φιλοσοφικά και υπαρξιακά ερωτήματα του 20ού αιώνα, ο Ζηζιούλας επιχείρησε να αναδείξει μία κατανόηση της ανθρώπινης φύσης στην οποία η κοινωνία δεν αποτελεί

⁶⁷ Χρήστος Γιανναράς, *Ελευθερία του ήθους* (Αθήνα: Δόμος, 1979), 73–118.

⁶⁸ Χρήστος Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωας* (Αθήνα: Δόμος, 1976), 91–121.

⁶⁹ Πρβλ. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁷⁰ Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present* (London: SPCK, 2015), 160–173.

⁷¹ Πρβλ. Talal Asad, *Genealogies of Religion*, 27–54.

εξωτερική προσθήκη σε μία ήδη συγκροτημένη ύπαρξη, αλλά ουσιώδη προϋπόθεση της προσωπικής πραγμάτωσης.⁷²

Κεντρική θέση στη θεολογική του σκέψη κατέχει η αντίληψη ότι η προσωπική ύπαρξη δεν νοείται ως αυτάρκης ατομικότητα που εισέρχεται δευτερογενώς σε σχέσεις. Αντιθέτως, η ανθρώπινη και εκκλησιαστική εμπειρία υποδεικνύει ότι η ταυτότητα του προσώπου συνδέεται στενά με την κοινωνία και την αναφορά προς τον άλλον. Το θεμελιώδες πρότυπο αυτής της προσεγγίσεως αντλείται από την τριαδολογική παράδοση, όπου η θεία ενότητα δεν αναιρεί τη διαφορά των προσώπων ούτε η ετερότητα διασπά την κοινωνία.⁷³

Στο πλαίσιο αυτό, ο Ζηζιούλας προτείνει σαφή διάκριση μεταξύ ατόμου και προσώπου. Το άτομο συνδέεται κυρίως με τη βιολογική ύπαρξη, την αυτοσυντήρηση και την εμπειρία της περατότητας, στοιχεία που συχνά οδηγούν σε μορφές περιχαράκωσης και απομόνωσης. Το πρόσωπο, αντιθέτως, δεν εξαντλείται στους φυσικούς όρους της ύπαρξης, αλλά συνδέεται με τη δυνατότητα ελευθερίας μέσω της κοινωνίας και της σχέσεως. Η προσωπική ύπαρξη καθίσταται δυνατή όταν ο άνθρωπος παύει να νοείται αποκλειστικά ως αυτάρκης μονάδα και ανοίγεται σε σχέση με τον Θεό και τους άλλους.⁷⁴

Η προοπτική αυτή συνδέεται στενά με την έννοια της ελευθερίας. Στη θεολογία του Ζηζιούλα, η ανθρώπινη ύπαρξη δεν προσδιορίζεται απολύτως από βιολογικούς ή φυσικούς περιορισμούς, αλλά παραμένει ανοικτή στη δυνατότητα υπέρβασης μορφών αναγκαιότητας μέσα από τη συμμετοχή στην κοινότητα της Εκκλησίας. Η ελευθερία δεν ταυτίζεται με ατομική αυτονομία· συνδέεται με τη δυνατότητα σχέσεως, κοινωνίας και προσωπικής αναφοράς.⁷⁵

Στη θεολογική σκέψη του Ζηζιούλα, η Ευχαριστία, ως συγκροτημένη ευχαριστιακή κοινότητα, αποτελεί την *par excellence* φανέρωση του Σώματος του Χριστού, τον πυρήνα του μυστηρίου της Εκκλησίας. Με την Ευχαριστία η εκκλησιαστική κοινωνία φανερώνει και πραγματώνει τη μετοχή των πιστών στον προσωπικό τρόπο υπάρξεως του Τριαδικού Θεού. Η Ευχαριστία αποκτά έτσι συγχρόνως εκκλησιολογική και εσχατολογική σημασία καθιστώντας παρούσα μέσα στην Ιστορία την πραγματικότητα των Εσχάτων, χωρίς ωστόσο να επιτρέπει την ταύτιση της Βασιλείας με οποιαδήποτε ιστορική της πραγμάτωση.

Η σχέση αυτή Εσχάτων και Ιστορίας δεν συνεπάγεται υποτίμηση ή εγκατάλειψη της ιστορικής πραγματικότητας. Αντιθέτως, τα Έσχατα εισέρχονται στην Ιστορία ως δύναμη μεταμορφωτική, υπερβαίνοντας τις αντινομίες και τους περιορισμούς της, χωρίς να καταργούν την ιστορικότητά της. Η ευχαριστιακή εικόνα της Βασιλείας δεν απομακρύνεται από την Ιστορία, αλλά την προσλαμβάνει και την εντάσσει σε μια εσχατολογική προοπτική μεταμόρφωσης και ολοκλήρωσης.⁷⁶

⁷² John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–28, 40–65.

⁷³ John Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 101–142.

⁷⁴ John Zizioulas, *Being as Communion*, 49–65.

⁷⁵ John Zizioulas, *Being as Communion*, 49–65.

⁷⁶ Νικόλαος Ασπρούλης, «Δημιουργία, Ιστορία, Έσχατα στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογική ερμηνευτική: από τον Γεώργιο Φλωρόφσκυ στον Ιωάννη Ζηζιούλα» (διδακτορική διατριβή, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2016), 486.

Σημαντική είναι επίσης στη θεολογία του Ζηζιούλα η έννοια της ετερότητας. Η κοινωνία δεν προϋποθέτει εξάλειψη των διαφορών ούτε ομοιομορφία· αντιθέτως, καθίσταται δυνατή ακριβώς μέσα από την αναγνώριση της μοναδικότητας του άλλου. Η προσωπική ταυτότητα δεν απειλείται από τη σχέση, αλλά συνδέεται στενά με αυτήν. Υπό την προοπτική αυτή, η ετερότητα δεν λειτουργεί ανταγωνιστικά προς την ενότητα, αλλά ως προϋπόθεση αυθεντικής κοινωνίας.⁷⁷

Η σημασία αυτής της προσέγγισης είναι ιδιαίτερα σημαντική. Η έμφαση στη σχέση, στην κοινοτική συγκρότηση, στην πνευματική αναφορά και στη διαμόρφωση μορφών κοινότητας παρέχει χρήσιμα ερμηνευτικά εργαλεία για τη διερεύνηση θρησκευτικών περιβαλλόντων όπου η μαθητεία, η πνευματική καθοδήγηση, η κοινοτική εμπειρία και η αναφορά σε πρόσωπα ιδιαίτερου κύρους κατέχουν κεντρική θέση. Η χρήση αυτή παραμένει αυστηρά αναλυτική και δεν συνεπάγεται δογματική εξομείωση ούτε υπόθεση άμεσης ιστορικής εξαρτήσεως μεταξύ διαφορετικών θρησκευτικών παραδόσεων.⁷⁸

Ωστόσο, η θεολογία του Ζηζιούλα έχει αποτελέσει αντικείμενο σημαντικής επιστημονικής συζήτησης. Ορισμένοι μελετητές έχουν επισημάνει ότι η ισχυρή έμφαση στην έννοια του προσώπου και της ελευθερίας ενδέχεται να αντανakλά νεότερες φιλοσοφικές επιρροές, ιδίως υπαρξιακές και προσωποκεντρικές προβληματικές, οι οποίες δεν εμφανίζονται πάντοτε με την ίδια ένταση στην πρωτογενή πατερική γραμματεία. Για αυτόν τον λόγο, η θεολογία του Ζηζιούλα προσεγγίζεται στην παρούσα εργασία πρωτίστως ως δημιουργική και ερμηνευτική πρόσληψη της πατερικής παράδοσης, η οποία προσφέρει ιδιαίτερα γόνιμες κατηγορίες για τη σύγχρονη θεολογική ανθρωπολογία, χωρίς όμως να ταυτίζεται κατ' ανάγκην με μία άμεση ιστορική αναπαράσταση της βυζαντινής ανθρωπολογίας.⁷⁹

A2.5 Συγκριτική αποτίμηση των σύγχρονων ορθόδοξων θεολογιών του προσώπου

Η εξέταση της συμβολής των Χρήστου Γιανναρά και Ιωάννη Ζηζιούλα καθιστά εμφανές ότι, παρά τις σημαντικές διαφοροποιήσεις των προσεγγίσεών τους, συγκλίνουν σε μία θεμελιώδη ανθρωπολογική παραδοχή: η ανθρώπινη ύπαρξη δεν εξαντλείται στην αντάρκεια της ατομικότητας, αλλά αποκτά πληρότητα μέσα από τη σχέση, την κοινωνία και την αναφορά προς τον άλλον. Το πρόσωπο δεν νοείται ως απομονωμένη μονάδα αυτοσυντήρησης, αλλά ως δυναμικός τρόπος ύπαρξης ανοικτός προς ελευθερία, κοινωνία και υπέρβαση μορφών απομόνωσης.⁸⁰

Η συγκλίνουσα αυτή έμφαση αποκτά ιδιαίτερη σημασία στο πλαίσιο της σύγχρονης ορθόδοξης σκέψης, καθώς συνιστά εναλλακτική ανθρωπολογική πρόταση έναντι τόσο ακραίων μορφών ατομικισμού όσο και απρόσωπων μορφών συλλογικότητας. Η ανθρώπινη ταυτότητα δεν νοείται ως ιδιωτικό και αυτάρκες δεδομένο, αλλά ως

⁷⁷ John Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 1–20, 101–142.

⁷⁸ Πρβλ. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁷⁹ Lucian Turcescu, “‘Person’ versus ‘Individual’, and Other Modern Misreadings of Greek Patristic Theology,” *Modern Theology* 18, no. 4 (2002): 527–539· John Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2006), 173–214. Βλ. επίσης Paul L. Gavrilyuk, “*The Retrieval of Patristic Theology and the Problem of Historicism*,” in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 17–36.

⁸⁰ Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present* (London: SPCK, 2015), 123–178.

πραγματικότητα που διαμορφώνεται εντός πλεγμάτων σχέσεως, πνευματικής εμπειρίας και κοινοτικής ζωής, με την ανάδειξη της σχέσεως ως κεντρικής ανθρωπολογικής κατηγορίας. Υπό αυτή την έννοια, η κοινότητα, η πνευματική μαθητεία, η ασκητική εμπειρία και η εκκλησιαστική ζωή δεν λειτουργούν ως περιφερειακά στοιχεία της ανθρωπολογίας, αλλά ως ουσιώδεις διαστάσεις συγκρότησης της προσωπικής ύπαρξης.⁸¹

Για την παρούσα εργασία, η σημασία των σύγχρονων αυτών θεολογιών είναι πρωτίστως ερμηνευτική και μεθοδολογική. Οι προσεγγίσεις των Γιανναρά και Ζηζιούλα δεν χρησιμοποιούνται ως ιστορική απόδειξη ούτε ως εργαλείο αναδρομικής προβολής στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον. Αντιθέτως, προσφέρουν εννοιολογικό λεξιλόγιο και θεωρητικά εργαλεία για την κατανόηση μορφών ανθρωπολογικής συγκρότησης που ενδέχεται να εμφανίζονται υπό διαφορετικές πολιτισμικές και θρησκευτικές συνθήκες.⁸²

Υπό αυτή την προοπτική, αποκτούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον κατηγορίες όπως η πνευματική μαθητεία, η σχέση διδασκάλου και μαθητή, η κοινοτική συγκρότηση, η ασκητική πειθαρχία, η αναφορά σε πρόσωπα ιδιαίτερου πνευματικού κύρους, καθώς και η σημασία του ιερού τόπου και της συλλογικής μνήμης. Οι κατηγορίες αυτές δεν αντιμετωπίζονται ως τεκμήρια θεολογικής συνέχειας μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων, αλλά ως πιθανά πεδία συγκριτικής ανθρωπολογικής διερεύνησης, ιδίως όταν η έρευνα μεταφερθεί στον χώρο του μικρασιατικού σουφισμού και των μυστικιστικών αδελφοτήτων.⁸³

Με αυτόν τον τρόπο η σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία του προσώπου δύναται να λειτουργήσει ως θεωρητικό υπόβαθρο της έννοιας της *ανθρωπολογίας σχέσεως*, η οποία θα επιτρέψει τη συγκριτική αποτίμηση μορφών κοινοτικής, πνευματικής και πολιτισμικής συγκρότησης στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας. Η μετάβαση προς το επόμενο κεφάλαιο δεν συνιστά εγκατάλειψη της πατερικής και θεολογικής προβληματικής, αλλά μετατόπιση από το επίπεδο της θεωρητικής ανθρωπολογίας προς το πεδίο της ιστορικής και πολιτισμικής διερεύνησης.

Α3. Πολιτισμικές αποτυπώσεις της θεολογίας του προσώπου: τέχνη και θεολογία της βυζαντινής εικόνας

Η έννοια του προσώπου στη χριστιανική Ανατολή δεν παρέμεινε περιορισμένη στο πεδίο των τριαδολογικών ή ανθρωπολογικών διατυπώσεων, αλλά αποτυπώθηκε βαθιά στον πολιτισμό του Βυζαντίου, επηρεάζοντας μορφές τέχνης, αισθητικής εμπειρίας και συλλογικής μνήμης. Κατεξοχήν πεδίο έκφρασης αυτής της θεολογικής και ανθρωπολογικής αντίληψης υπήρξε η βυζαντινή εικόνα, η οποία δεν αντιμετωπίστηκε απλώς ως καλλιτεχνική αναπαράσταση ή αισθητικό αντικείμενο, αλλά ως φορέας προσωπικής αναφοράς και εκκλησιαστικής εμπειρίας.⁸⁴

Η θεολογική επεξεργασία της εικόνας υπήρξε αποτέλεσμα μακράς ιστορικής διεργασίας, η οποία κορυφώθηκε κατά την περίοδο της Εικονομαχίας (8ος- 9ος αιώνας). Η διαμάχη γύρω από τη νομιμότητα της απεικόνισης του Χριστού, της Θεοτόκου και των αγίων δεν περιορίστηκε σε αισθητικές ή λατρευτικές διαφωνίες, αλλά συνδέθηκε με θεμελιώδη

⁸¹ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 103–172.

⁸² Πρβλ. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁸³ Talal Asad, *Genealogies of Religion*, 27–54.

⁸⁴ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 33–76.

χριστολογικά και ανθρωπολογικά ζητήματα: εάν η ύλη δύναται να λειτουργήσει ως μέσο αναφοράς προς το θείο και κατά πόσον η ορατή ανθρώπινη μορφή του Χριστού δύναται να παρασταθεί χωρίς να θίγεται η θεία υπερβατικότητα.⁸⁵

Καθοριστική υπήρξε στο σημείο αυτό η συμβολή του Ιωάννη Δαμασκηνού, ο οποίος θεμελίωσε τη δυνατότητα της εικόνας στη βάση της πραγματικής ενανθρώπησης του Λόγου. Η εικονική αναπαράσταση του Χριστού δεν νομιμοποιείται επειδή η θεότητα καθίσταται περιγράψιμη, αλλά επειδή ο Λόγος προσέλαβε πραγματική και ορατή ανθρώπινη μορφή μέσα στην ιστορία. Η εικόνα, επομένως, δεν αποβλέπει στην απόδοση της θείας ουσίας, η οποία παραμένει απρόσιτη και αθέατη, αλλά στη μαρτυρία της ιστορικής παρουσίας του ενανθρωπήσαντος προσώπου του Χριστού.⁸⁶

Η θεολογική αυτή διάκριση υπήρξε καθοριστική για τη βυζαντινή αντίληψη περί εικόνας. Η εικόνα δεν νοήθηκε ως απλή μίμηση της ορατής πραγματικότητας ούτε ως αντικείμενο αισθητικής αυταξίας αποκομμένο από το λειτουργικό και εκκλησιαστικό (κοινοτικό) πλαίσιο. Η σημασία της συνδέεται με τη δυνατότητα προσωπικής αναφοράς. Ο πιστός δεν στέκεται ενώπιον μιας ουδέτερης εικαστικής μορφής, αλλά εισέρχεται σε σχέση μνήμης, τιμής και πνευματικής αναφοράς προς το εικονιζόμενο πρόσωπο. Η σχέση αυτή δεν καταργεί τη διάκριση μεταξύ υλικού σημείου και εικονιζομένου, αλλά λειτουργεί ως τρόπος μετοχής σε μία πραγματικότητα σχέσεως.⁸⁷

Η θεολογική αυτή αντίληψη εξηγεί και ορισμένα χαρακτηριστικά της βυζαντινής εικονογραφικής γλώσσας, τα οποία συχνά παρερμηνεύθηκαν από νεότερες αισθητικές αντιλήψεις ως ένδειξη τεχνικής αδεξιότητας ή απουσίας καλλιτεχνικού ενδιαφέροντος. Η μετωπικότητα των μορφών, η ιδιαίτερη έμφαση στο βλέμμα, η συχνή υπέρβαση των φυσιοκρατικών αναλογιών και η περιορισμένη χρήση προοπτικής δεν αποσκοπούν στην ψευδαίσθηση οπτικού ρεαλισμού. Αντιθέτως, υπηρετούν μία διαφορετική αισθητική λογική, σύμφωνα με την οποία η εικόνα δεν λειτουργεί ως αναπαράσταση στιγμιαίας φυσικής παρουσίας αλλά ως μέσο προσωπικής αναφοράς και πνευματικής παρουσίας.⁸⁸

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά στο πλαίσιο αυτό το πρόσωπο του εικονιζομένου. Η βυζαντινή εικόνα οργανώνεται γύρω από την προσωπική παρουσία και όχι γύρω από την αφηγηματική δράση ή τη φυσιοκρατική περιγραφή. Το βλέμμα του αγίου ή του Χριστού δεν παραμένει παθητικό αντικείμενο αισθητικής παρατήρησης, αλλά δημιουργεί δυναμική προσωπικής αναφοράς, καλώντας τον πιστό σε σχέση μνήμης, προσευχής και πνευματικής επικοινωνίας. Υπό αυτή την έννοια, η εικόνα αποκτά χαρακτήρα διαλογικό, η θέαση δεν είναι ουδέτερη αισθητική πράξη αλλά μορφή συμμετοχής σε σχέση παρουσίας.⁸⁹

Η σημασία της εικόνας, ωστόσο, υπερβαίνει το αυστηρά λειτουργικό ή λατρευτικό επίπεδο και επηρεάζει βαθύτερα τη βυζαντινή πολιτισμική ανθρωπολογία. Η έμφαση στη

⁸⁵ Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 91–146.

⁸⁶ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ εἰκόνων λόγοι*, PG 94, 1232A–1420C, ιδίως Α΄ Λόγος, 16–23.

⁸⁷ Second Council of Nicaea, *Horos of the Seventh Ecumenical Council*, in Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1 (London: Sheed & Ward, 1990), 135–142.

⁸⁸ Bissera Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 15–48.

⁸⁹ Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 145–188.

μνήμη των αγίων, στη σχέση με συγκεκριμένα πνευματικά πρόσωπα, στη σημασία των λειψάνων, καθώς και στη λειτουργία προσκυνηματικών τόπων συγκροτεί ένα ευρύτερο πολιτισμικό σύμπαν προσωποποιημένης ιερότητας. Οι άγιοι δεν αντιμετωπίζονται ως αφηρημένα ηθικά παραδείγματα, αλλά ως πρόσωπα με οντολογική αναφορά, μέσω των οποίων διατηρείται σχέση μνήμης, μεσιτείας και κοινωνίας.⁹⁰

Η διάσταση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία διότι η έμφαση στη σχέση με πνευματικά πρόσωπα, στη σημασία τόπων μνήμης, στη λειτουργία προσκυνηματικών πρακτικών και στην προσωποποιημένη εμπειρία του ιερού δημιουργεί ανθρωπολογικές κατηγορίες που καθιστούν ερευνητικά δυνατή μία συγκριτική διερεύνηση μεταγενέστερων μικρασιατικών θρησκευτικών περιβαλλόντων. Η αναφορά σε μορφές πνευματικής μαθητείας, σε τόπους συνδεδεμένους με χαρισματικές προσωπικότητες και σε πρακτικές συλλογικής μνήμης δεν προϋποθέτει θεολογική ταύτιση μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων· δύναται, ωστόσο, να αποτελέσει γόνιμο πεδίο συγκριτικής ανθρωπολογικής διερεύνησης.⁹¹

Υπό αυτή την προοπτική, η βυζαντινή εικόνα δεν αποτελεί απλώς καλλιτεχνικό επίτευγμα ή λατρευτικό αντικείμενο, αλλά συμπυκνώνει έναν ιδιαίτερο τρόπο κατανόησης του ανθρώπου και της σχέσης του προς το ιερό. Η θεολογία του προσώπου αποκτά εδώ ορατή και υλική πολιτισμική μορφή, γεγονός που καθιστά τη μελέτη της βυζαντινής εικονογραφικής εμπειρίας ουσιώδη για τη μετάβαση από το επίπεδο της θεολογικής ανθρωπολογίας προς την ιστορική και πολιτισμική διερεύνηση του μικρασιατικού χώρου.⁹²

A3.1 Η εικονομαχική κρίση και η υπεράσπιση της εικόνας ως υπεράσπιση του προσώπου

Η περίοδος της Εικονομαχίας (726- 843) συνιστά μία από τις σημαντικότερες θεολογικές και πολιτισμικές κρίσεις της βυζαντινής ιστορίας, διότι στο επίκεντρό της δεν βρισκόταν απλώς η χρήση των εικόνων στη λατρευτική πράξη, αλλά ευρύτερα το ζήτημα της δυνατότητας προσωπικής αναφοράς προς το θείο μέσω της ιστορικής και υλικής πραγματικότητας. Η αντιπαράθεση μεταξύ εικονομάχων και εικονοφίλων δεν περιορίστηκε σε αισθητικές ή τελετουργικές διαφωνίες, ούτε μπορεί να ερμηνευθεί αποκλειστικά ως σύγκρουση πολιτικοεκκλησιαστικών συμφερόντων. Αντιθέτως, συνδέθηκε βαθιά με τη χριστολογική κατανόηση της ενανθρώπισης, με το ερώτημα περί της σχέσεως ύλης και αγιότητας, καθώς και με τη δυνατότητα διατήρησης μνήμης και παρουσίας συγκεκριμένων προσώπων μέσα στην εκκλησιαστική εμπειρία.⁹³

Οι εικονομάχοι αντιμετώπιζαν με έντονη επιφυλακτικότητα την εικονική αναπαράσταση του Χριστού, της Θεοτόκου και των αγίων, θεωρώντας ότι κάθε απόπειρα ορατής αποδόσεως του θείου ενέχει τον κίνδυνο σύγχυσης μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Η θεία πραγματικότητα, ως υπερβατική και ακατάληπτη, δεν θα μπορούσε, κατά την

⁹⁰ Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 1–37.

⁹¹ Πρβλ. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁹² Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 33–76.

⁹³ Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 91–146.

επιχειρηματολογία αυτή, να αποδοθεί επαρκώς μέσω υλικών μορφών χωρίς τον κίνδυνο εκτροπής σε μορφές ειδωλολατρικής ευσεβείας.⁹⁴

Η εικονοφιλική απάντηση, ωστόσο, δεν περιορίστηκε στην υπεράσπιση μίας παγιωμένης λατρευτικής πρακτικής, αλλά θεμελιώθηκε στη χριστολογική καρδιά της χριστιανικής πίστης. Καθοριστική υπήρξε εδώ η συμβολή του Ιωάννη Δαμασκηνού, ο οποίος υποστήριξε ότι η δυνατότητα της εικόνας συνδέεται άμεσα με το γεγονός της ενανθρώπισης. Ο Λόγος του Θεού προσέλαβε πραγματική ανθρώπινη μορφή και εισήλθε στην ιστορία ως ορατό και συγκεκριμένο πρόσωπο. Η εικονική αναπαράσταση του Χριστού δεν σημαίνει ότι η θεότητα καθίσταται περιγράψιμη ή περιορίζεται στην ύλη· σημαίνει ότι η ιστορική πραγματικότητα της ενανθρώπισης μπορεί να ομολογηθεί και μέσω της ορατής μορφής.⁹⁵

Η σημασία της επιχειρηματολογίας αυτής υπερβαίνει το ζήτημα της θρησκευτικής εικόνας καθαντής και αποκτά βαθύτερες ανθρωπολογικές συνέπειες. Εφόσον η ανθρώπινη μορφή του Χριστού δύναται να καταστεί φορέας μνήμης και σχέσης χωρίς να αναιρείται η θεία υπερβατικότητα, τότε και η ανθρώπινη ύπαρξη προσλαμβάνει ιδιαίτερη αξία ως φορέας προσωπικής παρουσίας. Η εικόνα παύει να λειτουργεί ως απλή αναπαράσταση και αποκτά χαρακτήρα αναφοράς προς συγκεκριμένο πρόσωπο, καθιστώντας δυνατή μία εμπειρία προσωπικής σχέσης που δεν εξαντλείται στην υλικότητα του εικονικού μέσου.⁹⁶

Καθοριστικής σημασίας για τη θεολογική αποσαφήνιση του ζητήματος υπήρξε η Β΄ Οικουμενική Σύνοδος της Νικαίας (που ονομάζεται και 7^η Οικουμενική Σύνοδος), η οποία διατύπωσε συστηματικά τη διάκριση μεταξύ λατρείας, η οποία ανήκει αποκλειστικά στον Θεό, και τιμητικής προσκύνησης, η οποία δύναται να αποδοθεί στις εικόνες. Η απόδοση τιμής προς την εικόνα δεν αναφέρεται στην ύλη καθ' εαυτήν, αλλά στο εικονιζόμενο πρόσωπο, καθώς η σχέση του πιστού υπερβαίνει το υλικό σημείο και προσανατολίζεται προς εκείνον που εικονίζεται. Η θεολογική αυτή διάκριση επέτρεψε στη βυζαντινή παράδοση να συνδυάσει την υπεράσπιση της θείας υπερβατικότητας με τη δυνατότητα προσωπικής αναφοράς προς το ιερό.⁹⁷

Η εξέλιξη αυτή είχε σημαντικές συνέπειες για τη βυζαντινή εμπειρία της μνήμης και της παρουσίας. Οι εικόνες δεν αντιμετωπίστηκαν ως διακοσμητικά αντικείμενα ή ως απλά διδακτικά μέσα, αλλά ως φορείς εκκλησιαστικής μνήμης και προσωπικής αναφοράς. Η σχέση με τον Χριστό, τη Θεοτόκο και τους αγίους ενσωματωνόταν σε ένα ευρύτερο πλέγμα εικόνας, προσευχής, λειτουργικής ζωής, λειψάνων και προσκυνηματικών τόπων, συγκροτώντας έναν ιδιαίτερο πολιτισμικό κόσμο βιωμένης προσωπικής επαφής με το ιερό.⁹⁸

Ιδιαίτερα σημαντική αποδεικνύεται εδώ η ανθρωπολογική λειτουργία της μνήμης. Στη βυζαντινή εμπειρία, η μνήμη δεν εξαντλείται σε νοητική ανάκληση του παρελθόντος, αλλά λειτουργεί ως τρόπος διατήρησης προσωπικής αναφοράς μέσα στον χρόνο. Οι άγιοι

⁹⁴ Leslie Brubaker and John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 215–278.

⁹⁵ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ εἰκόνων λόγοι*, Α΄ Λόγος, §§16–23, PG 94, 1245A–1252A.

⁹⁶ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 105–147.

⁹⁷ Second Council of Nicaea, *Horos of the Seventh Ecumenical Council*, in Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1 (London: Sheed & Ward, 1990), 135–142.

⁹⁸ Bissera Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 15–67.

παραμένουν παρόντες στην εκκλησιαστική συνείδηση όχι ως απόμακρες ιστορικές μορφές, αλλά ως πρόσωπα με τα οποία διατηρείται σχέση πνευματικής αναφοράς, μεσιτείας και κοινωνίας. Υπό αυτή την έννοια, η εικόνα καθίσταται μέσο πολιτισμικής διαχείρισης της παρουσίας και όχι απλώς οπτικής αναπαράστασης.⁹⁹

Στο σημείο αυτό απαιτείται να σημειωθούν ορισμένες μεταγενέστερες πρακτικές σε μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας, οι οποίες ενδεχομένως να διασώζουν την πεμπτουσία όσων αναφέρθηκαν στην παρούσα υπο-ενότητα. Αυτή η έμφαση στη σχέση με πνευματικά πρόσωπα, στη σημασία τόπων συνδεδεμένων με χαρισματικές μορφές και στη λειτουργία συλλογικής μνήμης δημιουργεί ανθρωπολογικές κατηγορίες που επιτρέπουν συγκριτική διερεύνηση μεταγενέστερων μικρασιατικών θρησκευτικών πρακτικών. Η ιδιαίτερη θέση των τάφων και των προσκυνηματικών τόπων (*türbe*), η αναφορά σε μορφές πνευματικής καθοδήγησης και η σημασία της μαθητείας στις σουφικές αδελφότητες δεν ταυτίζονται δογματικά με τη βυζαντινή εμπειρία, αλλά δύνανται να εξετασθούν ως πεδία πιθανής πολιτισμικής μετάπλασης ή ιστορικής ανθεκτικότητας μορφών σχέσης και προσωποποιημένης ιερότητας.¹⁰⁰

Υπό αυτή την προοπτική, η εικονομαχική κρίση δεν περιορίζεται σε ένα επεισόδιο δογματικής αντιπαράθεσης της βυζαντινής ιστορίας. Αναδεικνύεται ως κρίσιμο σημείο για την κατανόηση της σχέσης μεταξύ προσώπου, μνήμης, παρουσίας και πολιτισμικής ανθρωπολογίας, σχέσης η οποία θα αποδειχθεί ιδιαίτερα γόνιμη όταν η έρευνα μεταφερθεί στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας και στις μορφές μυστικιστικής θρησκευτικότητας που αναπτύχθηκαν εντός αυτού.¹⁰¹

A3.2 Το βλέμμα της εικόνας: προσωπική παρουσία, σχέση και μνήμη στη βυζαντινή αισθητική

Ένα από τα πλέον χαρακτηριστικά γνωρίσματα της βυζαντινής εικόνας είναι η ιδιαίτερη έμφαση που αποδίδεται στο πρόσωπο και, ειδικότερα, στο βλέμμα. Σε αντίθεση με μεταγενέστερες μορφές δυτικής φυσιοκρατικής τέχνης, όπου κυριαρχεί η προοπτική απόδοση του χώρου, η δραματική κίνηση και η επιδίωξη ψυχολογικού ρεαλισμού, η βυζαντινή εικονογραφία οργανώνεται γύρω από μία διαφορετική αισθητική λογική. Το εικονιζόμενο πρόσωπο δεν παρουσιάζεται απλώς προς παρατήρηση, αλλά συγκροτεί δυνατότητα σχέσης. Η εικόνα δεν λειτουργεί αποκλειστικά ως οπτική αναπαράσταση. Λειτουργεί ως τόπος προσωπικής αναφοράς και εκκλησιαστικής μνήμης.¹⁰² Η ιδιαιτερότητα αυτή αποτυπώνεται κατεξοχήν στη μετωπικότητα των μορφών και στη σημασία του βλέμματος. Ο Χριστός, η Θεοτόκος και οι άγιοι εικονίζονται συχνά κατά τρόπο που δημιουργεί την αίσθηση άμεσης προσωπικής αναφοράς προς τον θεατή. Το βλέμμα δεν χρησιμοποιείται ως μέσο δραματοποίησης ή συναισθηματικής έντασης. Λειτουργεί ως στοιχείο που εγκαθιδρύει δυνατότητα σχέσης. Ο πιστός δεν περιορίζεται σε

⁹⁹ Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 145–188.

¹⁰⁰ Πρβλ. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

¹⁰¹ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 105–147.

¹⁰² Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 145–188.

ρόλο εξωτερικού παρατηρητή αλλά εντάσσεται σε μία εμπειρία αμοιβαίας παρουσίας, όπου η θέαση συνδέεται με τη μνήμη, την προσευχή και την προσωπική αναφορά.¹⁰³ Υπό αυτή την προοπτική, η βυζαντινή αισθητική διαφοροποιείται ουσιαστικά από την αναγεννησιακή αντίληψη της τέχνης ως αποτύπωμα της φυσικής πραγματικότητας. Οι επιμήκεις μορφές, η περιορισμένη χρήση γραμμικής προοπτικής, η ακινησία των σωμάτων και η συχνή υπέρβαση των φυσιοκρατικών αναλογιών δεν συνιστούν ένδειξη τεχνικής αδυναμίας ούτε αδιαφορίας για την ορατή πραγματικότητα. Αντιθέτως, αντανακλούν συνειδητή επιλογή ενός εικαστικού τρόπου που αποσκοπεί όχι στην ψευδαίσθηση φυσικής παρουσίας αλλά στην ανάδειξη προσωπικής και πνευματικής αναφοράς.¹⁰⁴

Η προτεραιότητα του προσώπου έναντι της αφηγηματικής δράσης καθιστά τη βυζαντινή εικόνα ιδιαίτερο σχεσιακό χώρο. Το ενδιαφέρον δεν επικεντρώνεται πρωτίστως στην εξωτερική κίνηση ή στη δραματοποίηση του γεγονότος, αλλά εστιάζει στη δυνατότητα του προσώπου να καταστεί φορέας μνήμης και παρουσίας μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα. Το βλέμμα της εικόνας, υπό αυτή την έννοια, δεν αποτελεί διακοσμητικό χαρακτηριστικό, αλλά στοιχείο που συμπυκνώνει έναν ολόκληρο τρόπο κατανόησης της σχέσης μεταξύ ανθρώπων, κοινότητας και ιερού.¹⁰⁵

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά στο πλαίσιο αυτό η έννοια της μνήμης, η οποία στη βυζαντινή εκκλησιαστική εμπειρία δεν περιορίζεται σε απλή ψυχολογική ανάκληση παρελθόντων προσώπων ή γεγονότων. Η μνήμη λειτουργεί ως τρόπος σχέσης μέσα στον χρόνο, επιτρέποντας την ένταξη του προσώπου σε μία κοινότητα παρουσίας που υπερβαίνει τη στενή χρονικότητα. Οι άγιοι δεν βιώνονται αποκλειστικά ως ιστορικές μορφές ενός παρελθόντος κόσμου, αλλά ως πρόσωπα που παραμένουν ενταγμένα στη λειτουργική και πνευματική ζωή της κοινότητας. Υπό αυτή την έννοια, η εικόνα δεν ενεργοποιεί απλώς αναμνήσεις αλλά συμβάλλει στη διατήρηση βιωματικής σχέσης με συγκεκριμένες μορφές πνευματικής αναφοράς.¹⁰⁶

Η λειτουργία αυτή καθίσταται ακόμη περισσότερο κατανοητή όταν η εικόνα εξετασθεί μέσα στο ευρύτερο λειτουργικό και αισθητηριακό περιβάλλον του βυζαντινού ναού. Η εικονογραφία δεν λειτουργεί αποσπασματικά ούτε απομονωμένα από τα υπόλοιπα στοιχεία της λατρευτικής εμπειρίας. Η αρχιτεκτονική διάταξη του χώρου, η ψαλτική παράδοση, η χρήση φωτός και θυμιάματος, οι λιτανείες και ο τελετουργικός χρόνος συγκροτούν ένα σύνθετο περιβάλλον μέσα στο οποίο η εμπειρία της εικόνας εντάσσεται σε μία πολυεπίπεδη μορφή συμμετοχής. Η σχέση με το ιερό δεν πραγματώνεται αποκλειστικά μέσω της όρασης, αλλά μέσω ενός πλέγματος αισθήσεων που ενσωματώνει το πρόσωπο στη ζωή της κοινότητας.¹⁰⁷

Υπό αυτή την προοπτική, η βυζαντινή εικόνα αποκτά σημασία όχι μόνο ως αντικείμενο θεολογικής ή καλλιτεχνικής ιστορίας, αλλά και ως πολιτισμικό υπόδειγμα συγκροτήσεως

¹⁰³ Bissera Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 35–67.

¹⁰⁴ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 105–147.

¹⁰⁵ Πρβλ. Hans Belting, *Likeness and Presence*, 145–188.

¹⁰⁶ Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1986), 77–101.

¹⁰⁷ Bissera Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 68–118.

της σχέσεως μεταξύ προσώπου, κοινότητας και ιερού. Η σημασία του βλέμματος, της μνήμης και της παρουσίας καθιστά τη μελέτη της βυζαντινής αισθητικής ουσιώδη για τη μετάβαση προς τη διερεύνηση των μικρασιατικών μορφών θρησκευτικότητας, όπου παρόμοιες ανθρωπολογικές λειτουργίες ενδέχεται να εμφανισθούν υπό διαφορετικές ιστορικές και θρησκευτικές μορφές.¹⁰⁸

A3.3 Η βυζαντινή εικόνα ως πολιτισμική μήτρα της προσωποποιημένης ιερότητας

Η σημασία της βυζαντινής εικόνας υπερβαίνει το στενό πλαίσιο της θεολογικής διατύπωσης ή της ιστορίας της τέχνης και μπορεί να κατανοηθεί ως στοιχείο ενός ευρύτερου πολιτισμικού συστήματος προσωποποιημένης ιερότητας. Στο βυζαντινό περιβάλλον, η εμπειρία του ιερού δεν οργανώνεται πρωτίστως γύρω από αφηρημένες δογματικές αρχές ή απρόσωπες θρησκευτικές έννοιες, αλλά μέσα από τη σχέση με συγκεκριμένα πρόσωπα, τόπους μνήμης και μορφές πνευματικής αναφοράς. Η εικόνα, σε συνδυασμό με τη λατρευτική πράξη, τα λείψανα και τους προσκυνηματικούς τόπους, λειτουργεί ως βασικός μηχανισμός συγκρότησης αυτού του πολιτισμικού κόσμου.¹⁰⁹

Η προσωποποιημένη αυτή αντίληψη της ιερότητας καθίσταται εμφανής στη θέση που κατέχουν οι άγιοι στη βυζαντινή κοινωνία. Οι άγιοι δεν βιώνονται ως απόμακρες ιστορικές μορφές ούτε αποκλειστικά ως ηθικά πρότυπα προς μίμηση. Αντιθέτως, θεωρούνται πρόσωπα ενεργώς ενταγμένα στη ζωή της κοινότητας, φορείς προστασίας, μεσιτείας και πνευματικής παρουσίας. Η σχέση με αυτούς πραγματώνεται μέσω ενός πυκνού πλέγματος εικόνων, εορτών, λειψάνων, λειτουργικών μνημονεύσεων και τοπικών παραδόσεων, οι οποίες διαμορφώνουν μορφές συλλογικής μνήμης και κοινοτικής συνοχής.¹¹⁰

Ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε στο πλαίσιο αυτό η λειτουργία των προσκυνηματικών τόπων. Μονές, ναοί, ασκητήρια, σπήλαια και χώροι συνδεδεμένοι με τη μνήμη συγκεκριμένων αγίων ή θαυματουργικών γεγονότων καθίστανται τόποι ιδιαίτερης πνευματικής αναφοράς. Ο προσκυνητής δεν προσεγγίζει έναν ουδέτερο γεωγραφικό χώρο, αλλά έναν τόπο συνδεδεμένο με συγκεκριμένη μορφή ιερότητας, όπου η μνήμη, η αφήγηση και η σχέση προσλαμβάνουν υλική και κοινωνική έκφραση. Η χωρική εμπειρία του ιερού αποκτά έτσι βαθιά σχεσιακή διάσταση.¹¹¹

Η πολιτισμική σημασία της εικόνας αναδεικνύεται επίσης από τον τρόπο με τον οποίο συμβάλλει στη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων. Οι εικόνες πολιούχων αγίων, μοναστηριακών ιδρυτών ή θαυματουργών παραστάσεων της Θεοτόκου δεν λειτουργούν απλώς ως αντικείμενα ευλάβειας, αλλά ως σημεία αναφοράς της ιστορικής μνήμης και της κοινωνικής συνοχής των κοινοτήτων. Η βυζαντινή κοινωνία δεν οργανώνεται αποκλειστικά γύρω από θεσμικούς μηχανισμούς. Συγκροτείται και μέσω μορφών

¹⁰⁸ Πρβλ. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

¹⁰⁹ Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 1–37.

¹¹⁰ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 3–22.

¹¹¹ Robert Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Places in Byzantium* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, various editions), ιδίως κεφάλαια περί προσκυνημάτων

προσωποποιημένης μνήμης, οι οποίες συνδέουν την κοινότητα με πρόσωπα θεωρούμενα πνευματικά ενεργά μέσα στον ιστορικό χρόνο.¹¹²

Η ανθρωπολογική σημασία όλων των ανωτέρω είναι ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση της μακράς πολιτισμικής διάρκειας της μικρασιατικής θρησκευτικότητας. Η πολιτισμική μνήμη δεν νοείται ως απλή διατήρηση πληροφοριών ή τελετουργικών τύπων, αλλά ως διατήρηση τρόπων σχέσης με το ιερό και μορφών κοινοτικής συγκρότησης.¹¹³

Η Μικρά Ασία υπήρξε επί αιώνες χώρος έντονης βυζαντινής θρησκευτικής και πολιτισμικής παρουσίας. Οι διαδικασίες εξισλαμισμού που ακολούθησαν δεν συνεπάγονται κατ' ανάγκην πλήρη ασυνέχεια σε επίπεδο πολιτισμικών πρακτικών ή ανθρωπολογικών μορφών.

Συνοψίζοντας, η βυζαντινή εικόνα αποκτά ιδιαίτερη σημασία όχι μόνο ως αντικείμενο θεολογικής ή αισθητικής μελέτης, αλλά ως πολιτισμικός δείκτης ενός ανθρωπολογικού κόσμου προσωπικών σχέσεων. Η σημασία των ιερών προσώπων, της μνήμης, της πνευματικής καθοδήγησης και της κοινοτικής αναφοράς συγκροτεί ένα ερμηνευτικό υπόβαθρο που επιτρέπει τη μετάβαση προς τη μελέτη του μικρασιατικού Ισλάμ χωρίς στείρες αναγωγές και χωρίς δογματικές εξομοιώσεις. Με τον τρόπο αυτό, η θεολογία και η αισθητική της εικόνας παύουν να αποτελούν αποκλειστικά πεδίο ιστορίας δογμάτων ή καλλιτεχνικής παραγωγής και μετατρέπονται σε εργαλείο πολιτισμικής ανθρωπολογίας, επιτρέποντας την ανίχνευση ιστορικών μορφών σχέσεως μέσα σε ένα περιβάλλον μακράς διάρκειας, πολιτισμικής ώσμωσης και θρησκευτικού μετασχηματισμού.

A3.4 Συζήτηση: η θεολογία του προσώπου ως πολιτισμική ανθρωπολογία σχέσεως

Η εξέταση της έννοιας του προσώπου στη χριστιανική Ανατολή καθιστά σαφές ότι πρόκειται για κατηγορία η οποία υπερβαίνει τα όρια μιας αφηρημένης θεολογικής ή φιλοσοφικής διατύπωσης. Η πατερική και βυζαντινή παράδοση δεν περιορίζεται στην εννοιολογική επεξεργασία της σχέσης μεταξύ ουσίας και υποστάσεως ούτε στην τριαδολογική και χριστολογική αποσαφήνιση των δογμάτων. Αντιθέτως, αναπτύσσει έναν ευρύτερο ανθρωπολογικό και πολιτισμικό κόσμο, μέσα στον οποίο η ανθρώπινη ύπαρξη κατανοείται ως σχεσιακή πραγματικότητα. Η θεολογία του προσώπου αποκτά έτσι ιστορική και πολιτισμική ενσάρκωση, επηρεάζοντας τη λατρεία, την κοινοτική συγκρότηση, την τέχνη, τη μνήμη και τον τρόπο βιώσεως του ιερού.¹¹⁴

Κεντρικό χαρακτηριστικό αυτής της ανθρωπολογίας υπήρξε η έμφαση στη σχέση ως υπαρκτικού τρόπου. Το πρόσωπο δεν νοείται ως αυτάρκης ή αυτοθεμελιούμενη ατομικότητα, αλλά ως ύπαρξη συγκροτούμενη μέσα στην κοινωνία. Η προσωπική ταυτότητα πραγματώνεται μέσω πλεγμάτων αναφοράς, της εκκλησιαστικής κοινότητας, της πνευματικής μαθητείας, της λειτουργικής ζωής, της σχέσης με ιερά πρόσωπα και της συμμετοχής σε κοινές μορφές μνήμης και παραδόσεων. Υπό αυτή την έννοια, η πατερική θεολογία του προσώπου μετασχηματίζεται σταδιακά σε πολιτισμική ανθρωπολογία σχέσεως.¹¹⁵

¹¹² Averil Cameron, *Byzantine Matters* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 73–92.

¹¹³ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

¹¹⁴ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 105–147.

¹¹⁵ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

Η βυζαντινή εικόνα υπήρξε κατεξοχήν χώρος έκφρασης αυτής της σχεσιακής ανθρωπολογίας. Η σημασία της δεν εξαντλείται στο εικονογραφικό της περιεχόμενο ούτε περιορίζεται στη λειτουργία αισθητικής αναπαράστασης. Αντιθέτως, λειτουργεί ως μέσο προσωπικής αναφοράς, κοινοτικής μνήμης και πνευματικής παρουσίας. Η σχέση με τον Χριστό, τη Θεοτόκο και τους αγίους βιώνεται όχι αποκλειστικά ως αποδοχή δογματικών αληθειών αλλά ως μορφή ζωντανής κοινωνίας, η οποία πραγματώνεται μέσα από εικόνες, εορτές, προσκυνήματα και λειτουργική συμμετοχή.¹¹⁶

Η σημασία αυτής της παρατήρησης εκτείνεται πέραν της ιστορίας της θεολογίας ή της βυζαντινής τέχνης. Η ιδιαίτερη έμφαση στη σχέση με πρόσωπα, στη σημασία της μνήμης, στην πνευματική καθοδήγηση και στην κοινοτική συγκρότηση δημιουργεί ένα ανθρωπολογικό υπόδειγμα με αξιοσημείωτη πολιτισμική συνοχή. Η διερεύνηση της έννοιας του προσώπου στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον δεν μπορεί να περιορισθεί σε συγκριτικές δογματικές προσεγγίσεις ούτε να αναζητήσει απλές εννοιολογικές αντιστοιχίες μεταξύ χριστιανικής και ισλαμικής θεολογίας. Η ερευνητική πρόκληση έγκειται κυρίως στην κατανόηση τρόπων θεμελιώσης της θρησκευτικής εμπειρίας. Για τον λόγο αυτό, η έννοια του προσώπου αξιοποιείται όχι ως εργαλείο δογματικής εξίσωσης, αλλά ως ερμηνευτικό υπόβαθρο μιας ανθρωπολογίας σχέσεως.¹¹⁷

Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει να τεθεί το ερώτημα της πολιτισμικής μετάπλασης χωρίς να προϋποτίθεται γραμμική συνέχεια ή απλουστευτική θεωρία «επιβιώσεων». Η ιστορική μετάβαση της Μικράς Ασίας από τον βυζαντινό στον σελτζουκικό και οθωμανικό κόσμο δεν συνεπάγεται αναγκαστικά πλήρη ρήξη σε επίπεδο πολιτισμικών μορφών ούτε, αντιστρόφως, νομιμοποιεί υποθέσεις μηχανικής μεταφοράς θρησκευτικών δομών. Το ερώτημα είναι κατά πόσον ορισμένες ανθρωπολογικές λειτουργίες, όπως η σημασία της πνευματικής σχέσης, η κοινοτική συγκρότηση, η μνήμη ιερών προσώπων, η ιδιαίτερη βαρύτητα του τόπου και η δυναμική της μαθητείας, ενδέχεται να επέδειξαν μορφές ιστορικής ανθεκτικότητας, αποκτώντας νέα νοήματα σε διαφορετικά θρησκευτικά εποικοδομήματα.¹¹⁸

Συνεπώς, η ανάλυση της πατερικής ανθρωπολογίας, της εκκλησιολογικής εμπειρίας, των σύγχρονων προσωποκεντρικών προσεγγίσεων και της θεολογίας της εικόνας επιτρέπει τη συγκρότηση ενός ερμηνευτικού πλαισίου, μέσα από το οποίο μπορεί να εξετασθεί το ποικιλώνυμο Ισλάμ της Μικράς Ασίας όχι αποκλειστικά ως θρησκευτικό δογματικό σύστημα, αλλά και ως πεδίο ανθρωπολογικών και πολιτισμικών πρακτικών προσωπικής σχέσης. Το αρχικό ερώτημα: κατά πόσον ιστορικά περιβάλλοντα έντονης πολιτισμικής ώσμωσης κατέστησαν δυνατή τη μετάπλαση μορφών σχέσης, κοινοτικής ζωής και προσωποποιημένης πνευματικότητας στον χώρο της Μικράς Ασίας, μεταφέρεται αυτούσιο στο επόμενο κεφάλαιο όχι ως μετατόπιση σε ξένο θεματικό χώρο, αλλά ως φυσική συνέχεια του ίδιου ερευνητικού ερωτήματος.

¹¹⁶ Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 145–188.

¹¹⁷ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

¹¹⁸ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

Ανίχνευση της έννοιας του προσώπου στο ποικιλώνυμο Ισλάμ της Μικράς Ασίας

Β1. Το ποικιλώνυμο Ισλάμ της Μικράς Ασίας ως ιστορικό και ανθρωπολογικό πεδίο

Η διερεύνηση της έννοιας του προσώπου στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας προϋποθέτει εξαρχής την αποφυγή μιας ουσιοκρατικής και μονολιθικής κατανόησης του Ισλάμ και απαιτεί μια κριτική και λειτουργική θεώρηση. Ο μικρασιατικός θρησκευτικός χώρος, ιδίως από την περίοδο των Σελτζούκων και εντεύθεν, δεν συγκροτήθηκε ως ενιαίο και αδιαφοροποίητο σύστημα δογματικής ορθοδοξίας, αλλά ως πεδίο πολυεπίπεδων αλληλεπιδράσεων μεταξύ θεσμικής θρησκείας, μυστικιστικών κινημάτων, τοπικών παραδόσεων και κοινοτικών πρακτικών. Η θρησκευτική εμπειρία της Ανατολίας αναπτύχθηκε μέσα σε συνθήκες μακράς πολιτισμικής συνύπαρξης, μετακινήσεων πληθυσμών, διαδικασιών εξισλαμισμού και διαρκούς επαφής διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων, γεγονός που καθιστά ανεπαρκή κάθε προσπάθεια προσέγγισης του μικρασιατικού Ισλάμ ως απολύτως ομοιογενούς φαινομένου.¹¹⁹

Ήδη κατά τη σελτζουκική περίοδο, και ακόμη περισσότερο κατά την οθωμανική εποχή, στον μικρασιατικό χώρο συνυπάρχουν διαφορετικά επίπεδα θρησκευτικής ζωής: θεσμικές μορφές σουνιτικής ισλαμικής ορθοδοξίας, σουφικές αδελφότητες (*turuq*), μορφές λαϊκής ευσέβειας, τοπικές τελετουργικές παραδόσεις, αλλά και ετερόδοξες ή οριακές κοινότητες, όπως οι Μεβλεβήδες, οι Μπεκτασήδες και οι Αλεβίτες. Η ποικιλία αυτή δεν συνιστά απλώς παρέκκλιση από ένα υποτιθέμενο «καθαρό» Ισλάμ, αλλά δομικό χαρακτηριστικό της μικρασιατικής θρησκευτικής πραγματικότητας.¹²⁰

Η σύνθετη αυτή ιστορική πραγματικότητα έχει οδηγήσει σύγχρονους μελετητές να προτείνουν περισσότερο σύνθετες ερμηνευτικές κατηγορίες για την κατανόηση του ισλαμικού κόσμου. Ιδιαίτερη σημασία αποκτά εδώ η έννοια του *Islamicate*, όπως διατυπώθηκε από τον Marshall Hodgson, προκειμένου να περιγράψει όχι αποκλειστικά το δογματικό Ισλάμ, αλλά το ευρύτερο πολιτισμικό περιβάλλον που αναπτύσσεται ιστορικά υπό ισλαμική κυριαρχία και εντός του οποίου συνυπάρχουν ποικίλες μορφές θρησκευτικής, πολιτιστικής και κοινωνικής ζωής. Υπό αυτή την έννοια, ο όρος δεν χρησιμοποιείται εδώ για να υποδηλώσει θεολογική ενότητα, αλλά για να αναδείξει την ιστορική πολυμορφία και πολιτισμική διαστρωμάτωση του μικρασιατικού χώρου.¹²¹

Ιδίως στην Ανατολία, η μακρά συνύπαρξη μουσουλμανικών και χριστιανικών πληθυσμών, οι διαδικασίες μεταστροφής, οι τοπικές πολιτισμικές συνέχειες και η αλληλεπίδραση μεταξύ κοινοτήτων δημιούργησαν ένα περιβάλλον όπου η θρησκευτική εμπειρία συχνά οργανωνόταν όχι αποκλειστικά γύρω από επίσημες δογματικές διατυπώσεις, αλλά και μέσω μορφών κοινοτικής ζωής, πνευματικής μαθητείας, τελετουργικών πρακτικών, επαφής με χαρισματικές μορφές και συλλογικής μνήμης. Η παρατήρηση αυτή επιτρέπει την προσέγγιση του μικρασιατικού Ισλάμ ως ιστορικά ενσαρκωμένης μορφής θρησκευτικής ζωής και όχι αποκλειστικά ως συστήματος δογμάτων.¹²²

¹¹⁹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

¹²⁰ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 17–112.

¹²¹ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 57–60.

¹²² Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

Η μεθοδολογική αυτή αφετηρία επιτρέπει την αποφυγή δύο εξίσου προβληματικών προσεγγίσεων. Από τη μία πλευρά, απορρίπτεται η αντίληψη ενός απολύτως αμετάβλητου και εσωτερικά ομοιογενούς Ισλάμ, το οποίο λειτουργεί ανεξάρτητα από τις ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες εντός των οποίων αναπτύσσεται. Από την άλλη πλευρά, αποφεύγεται εξίσου η υπεραπλουστευτική θεωρία σύμφωνα με την οποία οι ετερόδοξες ή μυστικιστικές μορφές του μικρασιατικού Ισλάμ μπορούν να ερμηνευθούν ως άμεσες «επιβιώσεις» ή συγκαλυμμένες μεταμορφώσεις του βυζαντινού χριστιανισμού.¹²³

Αντιθέτως, η Μικρά Ασία προσεγγίζεται εδώ ως χώρος μακράς, αργόσυρτης πολιτισμικής διάρκειας, εντός του οποίου διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις συνυπήρξαν, αλληλεπιδράσαν, συγκρούστηκαν και μετασχηματίστηκαν χωρίς να χάνουν κατ' ανάγκην τη βασική ιδιοπροσωπία τους. Οι διαδικασίες εξισλαμισμού, οι μετακινήσεις πληθυσμών, η επικοινωνία μέσω του εμπορίου, οι τοπικές παραδόσεις και η επιβίωση μορφών κοινοτικής μνήμης δημιούργησαν σύνθετες θρησκευτικές πραγματικότητες, οι οποίες δεν μπορούν να κατανοηθούν επαρκώς ούτε αποκλειστικά μέσω θεσμικής ιστορίας ούτε μέσω απλουστευτικών πολιτισμικών γενικεύσεων.¹²⁴

Με τον τρόπο αυτό, το ποικιλώνυμο Ισλάμ της Μικράς Ασίας αναδεικνύεται όχι ως περιφερειακή απόκλιση από έναν υποτιθέμενο ενιαίο ισλαμικό κόσμο, αλλά ως προνομιακό ιστορικό και ανθρωπολογικό πεδίο διερεύνησης. Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία για τα επόμενα υποκεφάλαια, όπου η έρευνα θα στραφεί ειδικότερα προς τις διαδικασίες εξισλαμισμού, τις μορφές πολιτισμικού συγκρητισμού, καθώς και τον ρόλο των σουφικών αδελφοτήτων και ετερόδοξων κοινοτήτων στη συγκρότηση της μικρασιατικής θρησκευτικότητας.¹²⁵

B1.1 Η πρόσληψη του Ισλάμ από τους εξισλαμισμένους χριστιανικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας: ιστορικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις

Η διερεύνηση της εννοίας του προσώπου στο ισλαμικό περιβάλλον της Μικράς Ασίας προϋποθέτει κατ' αρχάς την κατανόηση των ιστορικών διαδικασιών μέσω των οποίων μεγάλες χριστιανικές κοινότητες της περιοχής ενσωματώθηκαν σταδιακά στον ισλαμικό κόσμο. Η μετάβαση από τον βυζαντινό στον μουσουλμανικό μικρασιατικό χώρο δεν υπήρξε, ως ιστορική διαδικασία, ούτε σύντομη ούτε ενιαία. Αντιθέτως, συνιστά φαινόμενο μακράς διάρκειας, το οποίο εξελίχθηκε μέσα από σύνθετες κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές διεργασίες, διαμορφώνοντας ένα περιβάλλον όπου η θρησκευτική μεταβολή συνυπήρξε επί μακρόν με μορφές τοπικής συνέχειας και πολιτισμικού μετασχηματισμού.¹²⁶

Η μάχη του Μαντζικέρτ το 1071 και η συνακόλουθη εγκατάσταση των Σελτζούκων στην Ανατολία υπήρξαν αναμφίβολα καίριοι σταθμοί της ιστορικής μεταβολής του μικρασιατικού χώρου. Ωστόσο, η πολιτική αποδυνάμωση της βυζαντινής εξουσίας δεν συνεπάγεται αυτομάτως άμεση κατάρρευση της χριστιανικής κοινωνίας ούτε

¹²³ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

¹²⁴ Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1995), 623–731.

¹²⁵ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

¹²⁶ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 63–144.

ολοκληρωμένο εξισλαμισμό του πληθυσμού. Μεγάλα τμήματα των χριστιανικών πληθυσμών της βυζαντινής Μικράς Ασίας, ρωμαϊκών, αρμενικών, ασσυριακών και άλλων, παρέμειναν επί αιώνες στις εστίες τους, διατηρώντας μορφές κοινοτικής ζωής, γλωσσικές πρακτικές, προσκυνηματικές συνήθειες και τοπικές θρησκευτικές δομές.¹²⁷

Οι διαδικασίες εξισλαμισμού υπήρξαν εξαιρετικά ανομοιογενείς και διαφοροποιημένες κατά τόπους. Σε ορισμένες περιοχές, ιδίως σε μεγάλα αστικά κέντρα ή στρατηγικά σημεία διοικητικού ελέγχου, οι θρησκευτικές μεταβολές υπήρξαν ταχύτερες και εντονότερες. Αντιθέτως, σε περιοχές όπως η Καππαδοκία, ο Πόντος, η ορεινή δυτική Μικρά Ασία, οι απομακρυσμένες αγροτικές ζώνες, παρατηρούνται μακρές περίοδοι συνύπαρξης, μικτών κοινοτήτων και πολιτισμικών αλληλεπιδράσεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων.¹²⁸

Η εικόνα που αναδύεται από τη σύγχρονη ιστοριογραφία δεν είναι εκείνη μιας γραμμικής αντικατάστασης του ενός θρησκευτικού κόσμου από έναν άλλον, αλλά ενός σύνθετου πεδίου ιστορικών μετασχηματισμών. Οι αλλαγές θρησκευτικής ταυτότητας φαίνεται ότι συνδέθηκαν με ευρύ πλέγμα ετερογενών παραγόντων όπως βία, καταναγκασμό, φορολογικές διαφοροποιήσεις, δυνατότητες κοινωνικής ανόδου, πρόσβαση στη γη και στη διοίκηση, στρατιωτική ενσωμάτωση, τοπικά δίκτυα προστασίας, μικτοί γάμοι και σταδιακές μορφές πολιτισμικής προσαρμογής.¹²⁹

Η θρησκευτική μεταβολή υπήρξε συχνά διαδικασία γενεών και όχι μεμονωμένο γεγονός. Συνεπώς, ο εξισλαμισμός της Μικράς Ασίας δεν μπορεί να περιγραφεί επαρκώς ούτε ως απόλυτη τομή ούτε ως πλήρης συνέχεια. Πρόκειται μάλλον για διαδικασία μετασχηματισμού, εντός της οποίας νέες θρησκευτικές ταυτότητες συγκροτούνται επάνω σε ήδη υπάρχοντα κοινωνικά και πολιτισμικά υπόβαθρα. Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία διότι επιτρέπει τη μελέτη του μικρασιατικού Ισλάμ όχι ως ιστορικού κενού που δημιουργήθηκε *ex nihilo*, αλλά ως πεδίου όπου διαφορετικές μορφές σχέσεως, μνήμης και κοινότητας ενδέχεται να αλληλεπιδράσαν με νέους τρόπους.¹³⁰

Η παραπάνω ιστορική πραγματικότητα καθιστά αναγκαία μία ιδιαίτερη μεθοδολογική προσέγγιση. Δεν υποστηρίζεται η υπόθεση ότι οι εξισλαμισμένοι πληθυσμοί της Μικράς Ασίας παρέμειναν απλώς «κρυπτοχριστιανοί» ούτε ότι οι μυστικιστικές ή ετερόδοξες μορφές του μικρασιατικού Ισλάμ συνιστούν συγκαλυμμένες επιβιώσεις της βυζαντινής θρησκευτικότητας. Μία τέτοια γραμμική ερμηνεία θα παρέβλεπε τη δυναμική των ιστορικών μετασχηματισμών, τη δημιουργική ιδιοπροσωπία του ισλαμικού κόσμου και την πραγματική σημασία της θρησκευτικής μεταβολής.¹³¹

Ταυτόχρονα, όμως, εξίσου προβληματική θα ήταν και η αντίθετη προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία η διαδικασία εξισλαμισμού συνεπάγεται πλήρη πολιτισμική ασυνέχεια και οριστική εξαφάνιση προϋπαρχουσών μορφών συλλογικής ζωής, μνήμης και ανθρωπολογικής συγκρότησης.

¹²⁷ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 145–240.

¹²⁸ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 145–240.

¹²⁹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

¹³⁰ Dimitri Korobeinikov, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2014), ιδίως κεφάλαια περί κοινωνικής και πολιτισμικής συνέχειας.

¹³¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

Η ιστορική εμπειρία της Μικράς Ασίας υποδηλώνει συχνά περισσότερο σύνθετες διαδικασίες: αργόσυρτους μετασχηματισμούς και πολιτισμικές ανασυνθέσεις μέσα στις οποίες παλαιότερες μορφές κοινωνικής και θρησκευτικής εμπειρίας να αποκτούν νέο περιεχόμενο και διαφορετική νοηματοδότηση.¹³²

Υπό αυτή την έννοια, το κεντρικό ερώτημα της δεν είναι εάν οι πρώην χριστιανικοί πληθυσμοί της Μικράς Ασίας διατήρησαν αυτούσια τη βυζαντινή θεολογία του προσώπου μετά τον εξισλαμισμό τους· ούτε εάν σουφικές ή ετερόδοξες κοινότητες μπορούν να ερμηνευθούν ως απλές «μεταμφιέσεις» χριστιανικών μορφών θρησκευτικότητας. Το ζητούμενο είναι περισσότερο ανθρωπολογικό και ιστορικό: κατά πόσον ορισμένες λειτουργίες σχέσεως, όπως η πνευματική μαθητεία, η σχέση διδασκάλου- μαθητή, η σημασία της κοινότητας, η αναφορά σε χαρισματικά πρόσωπα, η λειτουργία της μνήμης και η ιδιαίτερη βαρύτητα ιερών τόπων, ενδέχεται να επέδειξαν μορφές ιστορικής ανθεκτικότητας και πολιτισμικής μετάπλασης εντός νέων θρησκευτικών πραγματικοτήτων.¹³³

Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση του μικρασιατικού σουφισμού. Οι σχέσεις μεταξύ πνευματικού διδασκάλου και μαθητή, η συγκρότηση αδελφοτήτων, η σημασία των τεκέδων, των προσκυνηματικών τόπων και των τάφων αγίων, καθώς και η ιδιαίτερη θέση χαρισματικών πνευματικών μορφών συνιστούν ένα πεδίο όπου η ανθρωπολογική έννοια της σχέσεως αποκτά ιδιαίτερη ερευνητική σημασία.

Υπό αυτή την προοπτική, η πρόσληψη του Ισλάμ από τους χριστιανικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας συντελείται όχι ως απλό φαινόμενο αλλαγής θρησκευτικής ταυτότητας, αλλά ως σύνθετη διαδικασία πολιτισμικού μετασχηματισμού. Το ενδιαφέρον στρέφεται επομένως προς τον τρόπο με τον οποίο νέες μορφές θρησκευτικής ζωής συγκροτήθηκαν μέσα σε περιβάλλοντα μακράς ιστορικής συνύπαρξης, αλληλεπίδρασης και μετάπλασης πολιτισμικών πρακτικών. Η προοπτική αυτή θα καταστεί ιδιαίτερα σημαντική στα επόμενα υποκεφάλαια, όπου η ανάλυση θα στραφεί προς τον συγκρητισμό, τον σουφισμό και τις ετερόδοξες μορφές ισλαμικής πνευματικότητας της Μικράς Ασίας.¹³⁴

B1.2 Η Μικρά Ασία ως χώρος πολιτισμικής διαστρωμάτωσης: από τη βυζαντινή οικουμένη στον σελτζουκικό και οθωμανικό κόσμο

Η διερεύνηση της πρόσληψης του Ισλάμ από τους εξισλαμισμένους πληθυσμούς της Μικράς Ασίας προϋποθέτει την κατανόηση της ίδιας της Ανατολίας ως ιστορικού χώρου διαδοχικών πολιτισμικών στρωματώσεων και μακράς ιστορικής συνέχειας. Η Μικρά Ασία δεν υπήρξε απλώς γεωγραφικό πεδίο στρατιωτικών συγκρούσεων ή πολιτικής διαδοχής αυτοκρατοριών, αλλά περιοχή όπου διαφορετικές γλώσσες, θρησκευτικές παραδόσεις, μορφές κοινωνικής οργανώσεως και πολιτισμικές μνήμες συνυπήρξαν, αλληλεπιδρώντας επί αιώνες. Η ιστορική σημασία της περιοχής έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι οι πολιτισμικές μεταβολές σπανίως έλαβαν τη μορφή απόλυτης ρήξης· αντιθέτως,

¹³² Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1995), 623–731.

¹³³ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

¹³⁴ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 240–31.

εξελίχθηκαν συχνά μέσω διαδικασιών προσαρμογής, μετασχηματισμού και αλληλεπικάλυψης διαφορετικών παραδόσεων.¹³⁵

Κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή περίοδο, η Μικρά Ασία αποτελούσε τον πυρήνα της βυζαντινής αυτοκρατορικής ζωής και έναν από τους σημαντικότερους χώρους συγκρότησης της χριστιανικής Ανατολής. Η περιοχή χαρακτηριζόταν από πυκνό δίκτυο επισκοπών, μοναστηριών, προσκυνηματικών κέντρων και αγροτικών κοινοτήτων, ενώ η ελληνική γλώσσα και η ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση λειτουργούσαν ως βασικοί άξονες πολιτισμικής συνοχής. Ταυτόχρονα, η Μικρά Ασία δεν υπήρξε ποτέ εθνολογικά ή πολιτισμικά απόλυτα ομοιογενής. Ρωμαίοι (βυζαντινοί ελληνικοί), αρμενικοί, ασσυριακοί και άλλοι πληθυσμοί συμμετείχαν, με διαφορετικούς βαθμούς ενσωμάτωσης, στη σύνθετη πραγματικότητα της βυζαντινής οικουμένης.

Η ήττα στο Μαντζικέρτ το 1071 και η σταδιακή εγκατάσταση τουρκικών πληθυσμών στην Ανατολία υπήρξαν αναμφίβολα κομβικά γεγονότα της ιστορικής μεταβολής του μικρασιατικού χώρου. Ωστόσο, η πολιτική αποδυνάμωση της βυζαντινής εξουσίας δεν συνεπάγεται άμεση κοινωνική κατάρρευση ούτε ολοκληρωμένη αντικατάσταση του προϋπάρχοντος κόσμου. Σε πολλές περιοχές της Μικράς Ασίας, οι υφιστάμενες αγροτικές κοινότητες, τα δίκτυα τοπικής οικονομίας, οι εκκλησιαστικές δομές και οι μορφές συλλογικής ζωής συνέχισαν να λειτουργούν επί μακρόν, ακόμη και εντός νέων πολιτικών σχηματισμών. Οι πρώτοι σελτζουκικοί σχηματισμοί αναπτύχθηκαν συχνά πάνω σε ήδη διαμορφωμένα κοινωνικά τοπία, όπου χριστιανικοί πληθυσμοί εντάχθηκαν σταδιακά σε νέα διοικητικά πλαίσια χωρίς άμεση αλλαγή θρησκευτικής ταυτότητας.¹³⁶

Η πολιτισμική αλληλεπίδραση υπήρξε, εξάλλου, αμφίδρομη. Οι τουρκοί πληθυσμοί που εγκαθίστανται στη Μικρά Ασία δεν συγκροτούσαν ενιαίο και απολύτως ομοιογενές σώμα ανστηρής ισλαμικής ορθοδοξίας. Πολλές νομαδικές ή ημινομαδικές ομάδες μετέφεραν θρησκευτικές πρακτικές που συνδύαζαν σαμανιστικά, περσικά, ισλαμικά και τοπικά στοιχεία, δημιουργώντας θρησκευτικά περιβάλλοντα αρκετά ευέλικτα και ανοιχτά σε διαδικασίες πολιτισμικής προσαρμογής. Το γεγονός αυτό συνέβαλε στη διαμόρφωση μικτών πολιτισμικών χώρων, εντός των οποίων η καθημερινή συνύπαρξη επέτρεψε τη σταδιακή ανάπτυξη μορφών αμοιβαίας επιρροής και θρησκευτικής συνύπαρξης.

Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση του μικρασιατικού σουφισμού. Οι σχέσεις μεταξύ *murshid* και *murid* (πνευματικού διδασκάλου και μαθητή), η συγκρότηση αδελφοτήτων (*turuq*), η σημασία των τεκέδων, των προσκυνηματικών τόπων και των τάφων αγίων (*türbe*), καθώς και η ιδιαίτερη θέση χαρισματικών πνευματικών μορφών δημιουργούν ένα πεδίο όπου η ανθρωπολογική έννοια της σχέσεως αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Οι πρακτικές αυτές δεν εξισώνονται δογματικά με τη βυζαντινή εμπειρία ούτε τεκμηριώνουν αυτομάτως ιστορική εξάρτηση· προσφέρουν όμως πρόσφορο πεδίο συγκριτικής ανθρωπολογικής διερεύνησης.¹³⁷

B1.3 Εξισλαμισμός και πολιτισμική συνέχεια: ανάμεσα στη ρήξη και τη μετάπλαση

Η ιστορική ερμηνεία του εξισλαμισμού της Μικράς Ασίας υπήρξε επί μακρόν αντικείμενο έντονων επιστημονικών αντιπαραθέσεων, οι οποίες συχνά κινήθηκαν μεταξύ δύο

¹³⁵ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 63–144.

¹³⁶ Battle of Manzikert: Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 1–45.

¹³⁷ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

αντίθετων και εξίσου προβληματικών ερμηνευτικών σχημάτων. Από τη μία πλευρά, ορισμένες ιστοριογραφικές προσεγγίσεις αντιμετώπισαν τον εξισλαμισμό σχεδόν αποκλειστικά ως αποτέλεσμα στρατιωτικής βίας, οικονομικού εξαναγκασμού ή διοικητικής πίεσης, θεωρώντας ότι η αλλαγή θρησκευτικής ταυτότητας συνεπαγόταν σχεδόν αυτομάτως πλήρη πολιτισμική αποκοπή από το βυζαντινό παρελθόν. Από την άλλη πλευρά, διαφορετικές αναγνώσεις υπέθεσαν μία σχεδόν αδιάσπαστη συνέχεια, αντιμετωπίζοντας τους εξισλαμισμένους πληθυσμούς ως φορείς αμετάβλητης χριστιανικής συνείδησης ή ως λανθάνουσες μορφές «κρυπτοχριστιανισμού». Και οι δύο αυτές προσεγγίσεις αδυνατούν, μάλλον, να συλλάβουν τη σύνθετη πραγματικότητα των πολιτισμικών μετασχηματισμών.¹³⁸

Η σύγχρονη ιστορική και ανθρωπολογική έρευνα τείνει πλέον να προσεγγίζει τον εξισλαμισμό όχι ως στιγμιαίο γεγονός ούτε ως μονοσήμαντη διαδικασία, αλλά ως σύνθετο και πολυεπίπεδο φαινόμενο κοινωνικής, πολιτισμικής και θρησκευτικής μεταβολής. Η θρησκευτική αλλαγή δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην ταυτόχρονη εξαφάνιση προϋπαρχουσών μορφών κοινωνικής οργάνωσης, συλλογικής μνήμης ή πολιτισμικών συνηθειών. Η αλλαγή θρησκευτικής πίστης δύναται να είναι βαθιά και ουσιαστική στο επίπεδο του θεσμικού και δογματικού ορίζοντα, χωρίς ωστόσο να ακυρώνει αυτομάτως όλους τους τρόπους συγκρότησης της καθημερινής ζωής ή της κοινοτικής εμπειρίας.¹³⁹

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά, στο σημείο αυτό, η διάκριση μεταξύ θεολογικής ασυνέχειας και ανθρωπολογικής ή πολιτισμικής διάρκειας. Από δογματικής άποψης, η μετάβαση από τη βυζαντινή ορθόδοξη παράδοση στο Ισλάμ συνιστά πραγματική μεταβολή θρησκευτικού παραδείγματος: διαφορετική κατανόηση του Θεού, της προφητείας, της σωτηρίας, της χριστολογίας, της εκκλησιολογίας και της λατρείας. Δεν πρόκειται επομένως για απλή αλλαγή εξωτερικής ταυτότητας αλλά για ουσιαστική αναδιάρθρωση του θρησκευτικού ορίζοντα.¹⁴⁰

Από ανθρωπολογικής όμως πλευράς, η εικόνα παρουσιάζεται περισσότερο σύνθετη. Μορφές κοινωνικής συγκρότησης, σχέσης με το ιερό, κοινοτικής συνοχής, πνευματικής μαθητείας και τοπικής μνήμης δύνανται να επιδεικνύουν μεγαλύτερη ιστορική διάρκεια και προσαρμοστικότητα. Η ανθρώπινη εμπειρία της θρησκείας δεν οργανώνεται αποκλειστικά μέσω δογματικών συστημάτων αλλά και μέσω σχέσεων, συμβολικών πρακτικών, βιωμένων μορφών κοινότητας και καθημερινών τρόπων νοσηματοδότησης του κόσμου. Υπό αυτή την έννοια, ο εξισλαμισμός δύναται να νοηθεί όχι αποκλειστικά ως ρήξη αλλά και ως διαδικασία μετάπλασης προϋπαρχουσών πολιτισμικών μορφών μέσα σε ένα νέο θρησκευτικό και συμβολικό περιβάλλον.¹⁴¹

Η παρατήρηση αυτή καθίσταται ιδιαίτερος σημαντική στις αγροτικές και περιφερειακές κοινωνίες της Μικράς Ασίας, όπου οι ιστορικές μεταβολές υπήρξαν συχνά σταδιακές και μακρόχρονες. Σε αρκετές περιπτώσεις, τόποι ιδιαίτερης ιερότητας διατήρησαν τη σημασία τους, μολονότι επανεπεντάχθηκαν σε διαφορετικό θρησκευτικό πλαίσιο, ενώ πρακτικές

¹³⁸ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 145–240.

¹³⁹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

¹⁴⁰ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

¹⁴¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

λαϊκής ευσέβειας, μορφές συλλογικής μνήμης και τοπικά δίκτυα κοινωνικής συνοχής απέκτησαν νέο περιεχόμενο χωρίς να εξαφανισθούν ολοκληρωτικά.¹⁴²

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, στο πλαίσιο αυτό, η επιβίωση μορφών προσωποποιημένης ιερότητας. Στο βυζαντινό περιβάλλον, η θρησκευτική εμπειρία οργανωνόταν σε μεγάλο βαθμό γύρω από συγκεκριμένα πρόσωπα- αγίους, ασκητές, γέροντες, τοπικούς προστάτες και πνευματικούς πατέρες- οι οποίοι λειτουργούσαν ως φορείς μνήμης, πνευματικής καθοδήγησης και κοινοτικής συνοχής. Η σχέση με το ιερό δεν ήταν αφηρημένη ούτε αποκλειστικά θεσμική. Πραγματωνόταν συχνά μέσω προσωπικής αναφοράς, προσκυνηματικών πρακτικών και σχέσεων μαθητείας.

Στο μικρασιατικό Ισλάμ, ιδίως σε σουφικά και λαϊκά περιβάλλοντα, παρατηρείται ανάλογη βαρύτητα ορισμένων χαρισματικών πνευματικών μορφών. Οι *veli* (άγιοι), οι σεΐχηδες, οι ιδρυτές ταγμάτων και οι πνευματικοί διδάσκαλοι λειτουργούν συχνά ως κέντρα πνευματικής αναφοράς και κοινοτικής συνοχής. Οι τάφοι αγίων (*türbe*), οι τεκέδες και οι τόποι συνδεδεμένοι με πρόσωπα ιδιαίτερου πνευματικού κύρους αποκτούν έντονη σημασία στη συλλογική μνήμη και στη θρησκευτική εμπειρία τοπικών κοινοτήτων. Η σχέση με το ιερό εξακολουθεί να εκφράζεται μέσω προσώπων και τόπων, αν και πλέον εντός διαφορετικού δογματικού και συμβολικού πλαισίου.¹⁴³

Η παρατήρηση αυτή δεν πρέπει, ωστόσο, να οδηγήσει σε απλουστευτικές εξομοιώσεις μεταξύ βυζαντινής αγιολογίας και ισλαμικών μορφών ιερότητας. Η θεολογική βάση των δύο παραδόσεων παραμένει ουσιαδώς διαφορετική. Η χριστιανική έννοια της αγιότητας, της μεσιτείας και της ενανθρώπησης δεν διαθέτει αντίστοιχο δογματικό περιεχόμενο στο Ισλάμ, ενώ η ισλαμική κατανόηση των *awliya Allah* («φίλων του Θεού») εντάσσεται σε διαφορετικό θεολογικό ορίζοντα. Παρά τις δογματικές αυτές διαφοροποιήσεις, από ανθρωπολογικής σκοπιάς καθίσταται θεμιτή η διερεύνηση λειτουργικών αναλογιών ως προς τον ρόλο ορισμένων προσώπων στη συγκρότηση κοινοτήτων μνήμης, πνευματικής αναφοράς και κοινωνικής συνοχής.¹⁴⁴

Ανάλογη σημασία αποκτούν και οι μορφές πνευματικής μαθητείας. Η βυζαντινή μοναστική παράδοση οργανωνόταν σε μεγάλο βαθμό γύρω από τη σχέση Γέροντος και μαθητή και η πνευματική πρόοδος οδηγούσε, ως διαδικασία καθοδηγούμενης μαθητείας, στην υπαρξιακή μεταμόρφωση. Στον μικρασιατικό σουφισμό, η σχέση *murshid- murid* (πνευματικού διδασκάλου- μαθητή) αποκτά αντίστοιχα καθοριστική σημασία. Η πνευματική γνώση δεν μεταδίδεται αποκλειστικά ως θεωρητική διδασκαλία αλλά ως βιωμένη σχέση πειθαρχίας, μνήμης και σταδιακής μεταμόρφωσης του ανθρώπου.¹⁴⁵

Οι παρατηρήσεις αυτές καθιστούν ιστορικά εύλογη την υπόθεση ότι ο εξισλαμισμός της Μικράς Ασίας δεν πρέπει να νοηθεί αποκλειστικά ως γεγονός ρήξεως αλλά ως σύνθετη διαδικασία πολιτισμικής μετάπλασης. Η έννοια της μετάπλασης δεν υποδηλώνει γραμμική επιβίωση ούτε αμετάβλητη συνέχεια. Αναφέρεται σε μετασχηματισμό προϋπαρχουσών

¹⁴² Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 105–146.

¹⁴³ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 71–126.

¹⁴⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 228–261.

¹⁴⁵ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 95–126· Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 99–143.

μορφών μέσα σε νέο συμβολικό, κοινωνικό και θρησκευτικό πλαίσιο. Συνεπώς, η διερεύνηση της έννοιας του προσώπου στο μικρασιατικό Ισλάμ δεν συνίσταται στην αναζήτηση «κρυμμένης» ορθόδοξης θεολογίας, αλλά στην εξέταση του κατά πόσον μορφές σχέσεως, πνευματικής καθοδήγησης, κοινοτικής συγκρότησης και προσωποποιημένης ιερότητας παρουσίασαν ιστορική ανθεκτικότητα μέσα από νέες θρησκευτικές εκφράσεις.¹⁴⁶

B1.4 Η πρόσληψη του Κορανίου από πρώην χριστιανικούς πληθυσμούς: ερμηνευτικές μετατοπίσεις και πολιτισμικές προσαρμογές

Η ιστορική διερεύνηση του μικρασιατικού Ισλάμ καθιστά αναγκαία μία πρόσθετη μεθοδολογική μετατόπιση: το ερώτημα δεν περιορίζεται πλέον στο περιεχόμενο της ισλαμικής θεολογίας καθ' εαυτής, αλλά επεκτείνεται στον τρόπο με τον οποίο το Ισλάμ προσλήφθηκε από πληθυσμούς που είχαν επί μακρόν διαμορφωθεί μέσα στον βυζαντινό πολιτισμικό ορίζοντα. Το ζήτημα αυτό αποκτά ιδιαίτερη σημασία στη Μικρά Ασία, όπου οι διαδικασίες πολιτισμικής και θρησκευτικής μεταβολής εξελίχθηκαν μέσα σε περιβάλλον μακράς συνύπαρξης, κοινωνικής αλληλεπίδρασης και πυκνών κοινοτικών δομών.

Υπό αυτή την προοπτική, η θρησκευτική μεταβολή δεν δύναται να κατανοηθεί αποκλειστικά ως αντικατάσταση ενός συστήματος δογμάτων από ένα άλλο. Οι ιστορικές κοινωνίες δεν μεταβαίνουν σε νέο θρησκευτικό ορίζοντα *εν κενώ*, αλλά, αντιθέτως, προσλαμβάνουν νέες έννοιες, σύμβολα και μορφές πνευματικότητας μέσα από ήδη υφιστάμενες δομές μνήμης, κοινότητας και κοινωνικής εμπειρίας. Η αλλαγή πίστης δύναται να είναι ουσιαστική και βαθιά χωρίς να συνεπάγεται αναγκαστικά την άμεση εξαφάνιση προϋπαρχουσών μορφών νοηματοδότησης του ιερού ή των τρόπων συγκρότησης της συλλογικής ζωής.¹⁴⁷

Ιδίως στον μικρασιατικό χώρο, η ελληνική γλώσσα και η ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση, οι δύο βασικοί πυλώνες της βυζαντινής ιδιοπροσωπίας, είχαν ήδη συγκροτήσει μορφές κοινοτικής ζωής, πνευματικής μαθητείας, μνήμης και σχέσεως με το ιερό, οι οποίες διαπερνούσαν την καθημερινότητα μεγάλου μέρους των πληθυσμών της Ανατολίας. Υπό τις συνθήκες αυτές, η πρόσληψη του Ισλάμ δεν πραγματοποιήθηκε σε κοινωνικό ή ανθρωπολογικό κενό, αλλά εντός ενός ήδη διαμορφωμένου πολιτισμικού πεδίου.¹⁴⁸

Το νέο θρησκευτικό μήνυμα δεν προσλαμβάνεται ποτέ από ιστορικά ουδέτερα υποκείμενα. Γίνεται κατανοητό, βιώνεται και ενσωματώνεται μέσα από υπάρχουσες αντιλήψεις περί κοινότητας, πνευματικής αυθεντίας, ιερότητας και σχέσης. Η θρησκευτική εμπειρία οργανώνεται πάντοτε όχι μόνο μέσω θεολογικών εννοιών αλλά και μέσω βιωμένων μορφών κοινωνίας, συλλογικής μνήμης και προσωπικής αναφοράς.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

¹⁴⁷ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

¹⁴⁸ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

¹⁴⁹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

Η προβληματική αυτή αποκτά ιδιαίτερο βάθος όταν εξετασθεί ο τρόπος με τον οποίο ορισμένα στοιχεία του ισλαμικού θρησκευτικού λόγου προσλήφθηκαν από πληθυσμούς της Μικράς Ασίας που είχαν ήδη μακρά εμπειρία βυζαντινής θρησκευτικότητας. Το ερώτημα δεν αφορά το κατά πόσον το Κοράνιο περιέχει έννοιες αντίστοιχες της χριστιανικής θεολογίας, αλλά με ποιους όρους ορισμένες πτυχές του ισλαμικού μηνύματος έγιναν κατανοητές μέσα σε ήδη διαμορφωμένα πολιτισμικά πλαίσια εμπειρίας.¹⁵⁰

Ιδιαίτερη σημασία παρουσιάζει εδώ η θέση μορφών όπως ο Isa (Ιησούς) και η Maryam (Μαρία) στο κορανικό αφήγημα. Παρά τις θεμελιώδεις χριστολογικές διαφορές μεταξύ Ισλάμ και χριστιανισμού, η παρουσία αναγνωρίσιμων ιερών προσώπων θα μπορούσε να λειτουργήσει, σε ορισμένα περιβάλλοντα, ως στοιχείο μερικής συμβολικής οικειότητας για πληθυσμούς εξοικειωμένους με βυζαντινές μορφές θρησκευτικής μνήμης και προσωποποιημένης ιερότητας. Η παρατήρηση αυτή δεν υποδηλώνει θεολογική συνέχεια ούτε μειώνει τη σημασία της θρησκευτικής μεταβολής· υπογραμμίζει όμως ότι η πρόσληψη νέων θρησκευτικών αφηγήσεων πραγματοποιείται συχνά μέσω ήδη υπαρχόντων συμβολικών κωδίκων και πλαισίων κατανόησης.¹⁵¹

Ανάλογη σημασία αποκτούν και οι μορφές πνευματικής διαμεσολάβησης που αναπτύχθηκαν στον χώρο του μικρασιατικού σουφισμού. Η σχέση με τον σείχη, τον πνευματικό διδάσκαλο ή τον ιδρυτή μιας αδελφότητας δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά μέσω δογματικών κατηγοριών· οργανώνεται συχνά μέσω βιωμένων σχέσεων μαθητείας, πνευματικής καθοδήγησης και προσωπικής αναφοράς. Ιδίως σε περιβάλλοντα λαϊκής θρησκευτικότητας, οι τεκέδες, οι τάφοι πνευματικών μορφών (*türbe*) και οι κοινότητες μαθητείας αποκτούν ιδιαίτερη θέση στη θρησκευτική εμπειρία των πιστών, λειτουργώντας ως χώροι μνήμης, προστασίας και κοινωνικής συνοχής.¹⁵²

Το ενδιαφέρον λοιπόν δεν εστιάζεται στην αναζήτηση άμεσων ιστορικών ταυτίσεων ούτε σε σχήματα απλουστευτικής «επιβίωσης» του βυζαντινού κόσμου μέσα στο Ισλάμ αλλά στο κατά πόσον ορισμένες ανθρωπολογικές δομές σχέσης παρουσίασαν μορφές ιστορικής ανθεκτικότητας και μετασχηματισμού σε νέα θρησκευτικά συμφραζόμενα. Η έμφαση μετατοπίζεται έτσι από τη δογματική σύγκριση προς την ιστορική ανθρωπολογία της θρησκευτικής εμπειρίας.¹⁵³

Ακριβώς μέσα σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο καθίσταται πλέον δυνατή η συστηματικότερη προσέγγιση των σουφικών ταγμάτων και των ετερόδοξων μικρασιατικών κοινοτήτων. Οι Μεβλεβήδες, οι Μπεκτασήδες, οι Αλεβίτες και άλλες μορφές μυστικιστικού Ισλάμ δεν θα εξετασθούν ως αποκλίσεις από ένα «καθαρό» Ισλάμ ούτε ως απλές επιβιώσεις του βυζαντινού παρελθόντος, αλλά ως σύνθετες ιστορικές

¹⁵⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

¹⁵¹ Tarif Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 1–38.

¹⁵² Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 95–126· Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 99–143.

¹⁵³ Talal Asad, *Genealogies of Religion*, 27–54· Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

μορφές πνευματικής ζωής που αναπτύχθηκαν εντός ενός μακρά διαστρωματωμένου μικρασιατικού κόσμου.¹⁵⁴

B1.5 Λαϊκό Ισλάμ, μυστικισμός και μηχανισμοί πολιτισμικής ενσωμάτωσης στη Μικρά Ασία

Η σταδιακή ενσωμάτωση των εξισλαμισμένων πληθυσμών της Μικράς Ασίας στο ισλαμικό θρησκευτικό περιβάλλον δεν πραγματοποιήθηκε αποκλειστικά μέσω των επίσημων θεσμών της ισλαμικής θεολογίας ή της νομικής παράδοσης. Ιδίως στον μικρασιατικό χώρο, όπου η θρησκευτική μεταβολή συντελέστηκε μέσα σε περιβάλλον έντονης πολιτισμικής διαστρωμάτωσης, καθοριστικό ρόλο διαδραμάτισαν μορφές λαϊκής θρησκευτικότητας και μυστικιστικής εμπειρίας, οι οποίες αποδείχθηκαν ιδιαίτερα ευέλικτες ως προς την κοινωνική και ανθρωπολογική ενσωμάτωση ετερογενών πληθυσμών.

Ιδίως κατά τη σελτζουκική και πρώιμη οθωμανική περίοδο, η Ανατολία χαρακτηριζόταν από αξιοσημείωτο θρησκευτικό και κοινωνικό πλουραλισμό. Τουρκικοί νομαδικοί και ημινομαδικοί πληθυσμοί, αστικοί μουσουλμανικοί κύκλοι, ελληνικοί και ευρύτερα ελληνόφωνοι ορθόδοξοι πληθυσμοί, αρμενικές και ασσυριακές κοινότητες συνυπήρχαν μέσα σε ένα περιβάλλον συνεχών πολιτισμικών αλληλεπιδράσεων. Το αποτέλεσμα δεν υπήρξε η διαμόρφωση μίας απολύτως ομοιογενούς ισλαμικής ταυτότητας, αλλά η ανάπτυξη ποικίλων μορφών θρησκευτικής ζωής, στις οποίες τοπικές παραδόσεις, λαϊκές πρακτικές και μορφές μυστικιστικής θρησκευτικότητας συνυφαίνονταν με την επίσημη ισλαμική παράδοση.¹⁵⁵

Στο σύνθετο αυτό περιβάλλον, οι σουφικές αδελφότητες (*turuq*) απέκτησαν ιδιαίτερη σημασία ως μηχανισμοί κοινωνικής, πνευματικής και ανθρωπολογικής ενσωμάτωσης. Η λειτουργία τους δεν περιοριζόταν στη μετάδοση δογματικής γνώσεως ή τελετουργικών πρακτικών. Οι τεκέδες και οι κοινότητες μαθητείας λειτουργούσαν συγχρόνως ως χώροι φιλοξενίας, κοινωνικής αλληλεγγύης, πνευματικής καθοδήγησης και συγκρότησης συλλογικής ταυτότητας. Σε κοινωνίες που είχαν επί αιώνες οργανώσει τη θρησκευτική εμπειρία μέσω κοινοτικών δομών, μοναστικών δικτύων και σχέσεων πνευματικής αναφοράς, οι σουφικές αδελφότητες μπορούσαν να λειτουργήσουν ως κοινωνικά και ανθρωπολογικά οικείο περιβάλλον, χωρίς τούτο να συνεπάγεται θρησκευτική δογματική συνέχεια.¹⁵⁶

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά, στο σημείο αυτό, η σχέση μεταξύ σείχη (*shaykh*) και μαθητή (*murid*). Η σχέση αυτή υπερβαίνει τη διάσταση απλής θρησκευτικής διδασκαλίας και αποκτά χαρακτηριστικά υπαρξιακής μαθητείας. Ο πνευματικός διδάσκαλος δεν λειτουργεί μόνο ως φορέας γνώσης ή ερμηνευτής κανόνων. Καθίσταται πρόσωπο αναφοράς, οδηγός πνευματικής μεταμόρφωσης και φορέας χαρισματικής αυθεντίας. Η θρησκευτική εμπειρία

¹⁵⁴ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

¹⁵⁵ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

¹⁵⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 71–126.

οργανώνεται, επομένως, όχι αποκλειστικά μέσω αφηρημένων θεολογικών αρχών αλλά μέσα από προσωπικές σχέσεις πνευματικής καθοδήγησης και βιωμένης μαθητείας.¹⁵⁷

Παράλληλα, μορφές βιωματικής και αισθητηριακής θρησκευτικότητας αποκτούν ιδιαίτερη σημασία στον χώρο του σουφισμού. Η χρήση μουσικής, ποιητικού λόγου, ρυθμικής επαναλήψεως (*dhikr*) και τελετουργικής κινήσεως δημιουργεί περιβάλλον έντονα ενσώματης θρησκευτικής εμπειρίας, όπου η συμμετοχή δεν περιορίζεται στη διανοητική κατανόηση αλλά εμπλέκει το σώμα, τη μνήμη, το συναίσθημα και τη συλλογική παρουσία. Σε κοινωνίες που είχαν ήδη διαμορφώσει εμπειρία θρησκευτικότητας μέσω λειτουργικών, ακουστικών και αισθητηριακών μορφών συμμετοχής, οι πρακτικές αυτές θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως οικεία μορφή πνευματικής έκφρασης, μολονότι πλέον εντός διαφορετικού θρησκευτικού πλαισίου.¹⁵⁸

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, στο πλαίσιο αυτό, η περίπτωση του Τζελαλεντίν Ρουμί και των Μεβλεβήδων, που αναπτύχθηκαν στον χώρο του Ικονίου, μιας πόλης με βαθύ βυζαντινό και χριστιανικό παρελθόν. Η γλώσσα του Ρουμί περί αγάπης, σχέσεως, μαθητείας και πνευματικής μεταμόρφωσης, καθώς και η ιδιαίτερη σημασία της μουσικής, της τελετουργικής κίνησης και της πνευματικής καθοδήγησης στους Μεβλεβήδες, προσφέρουν εξαιρετικά γόνιμο πεδίο για τη διερεύνηση μορφών πολιτισμικής μετάπλασης της θρησκευτικής εμπειρίας. Η περίπτωση αυτή θα εξετασθεί εκτενέστερα στα επόμενα υποκεφάλαια, όπου η έρευνα θα στραφεί συστηματικά προς τον μικρασιατικό σουφισμό και τις μορφές μυστικιστικής πνευματικότητας της Ανατολίας.¹⁵⁹

Η ανάλυση των παραπάνω καθιστά σαφές ότι το μικρασιατικό Ισλάμ δεν δύναται να κατανοηθεί αποκλειστικά ως θεσμικό ή νομικό φαινόμενο. Η θρησκευτική ενσωμάτωση πραγματοποιήθηκε σε σημαντικό βαθμό μέσω σχέσεων μαθητείας, κοινοτικής ζωής, χαρισματικής αυθεντίας και βιωματικών μορφών θρησκευτικότητας. Υπό αυτή την έννοια, η μελέτη του λαϊκού Ισλάμ και του σουφισμού καθίσταται κρίσιμη για την κατανόηση των μηχανισμών μέσω των οποίων μορφές σχέσεως και κοινοτικής εμπειρίας ενδέχεται να μετασχηματίστηκαν μέσα στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας.

B1.6 Συζήτηση: η πρόσληψη του Ισλάμ ως διαδικασία ανθρωπολογικής μετάπλασης

Η εξέταση του μικρασιατικού εξισλαμισμού καθιστά εμφανές ότι η θρησκευτική μεταβολή δεν δύναται να περιγραφεί επαρκώς ούτε ως απόλυτη τομή ούτε ως γραμμική συνέχεια. Η ιστορική πραγματικότητα της Μικράς Ασίας αποκαλύπτει περισσότερο μία σύνθετη διαδικασία μετασχηματισμού, κατά την οποία πολιτικοί, κοινωνικοί, οικονομικοί, πολιτισμικοί και θρησκευτικοί παράγοντες αλληλεπιδρούν επί μακρόν, παράγοντας νέες μορφές συλλογικής και πνευματικής ζωής. Ο εξισλαμισμός δεν υπήρξε ενιαίο ή ομοιογενές γεγονός, αλλά μακρά διαδικασία διαφοροποιημένη ανά περιοχή, κοινωνική ομάδα και ιστορική συγκυρία.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 228–261.

¹⁵⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 178–227.

¹⁵⁹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*, selected passages: Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 301–384.

¹⁶⁰ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 145–310.

Η ιστορική έρευνα υποδεικνύει ότι η Μικρά Ασία δεν μετασχηματίστηκε σε μουσουλμανικό χώρο μέσω μίας αποκλειστικά βίαιης ή άμεσα επιβαλλόμενης διαδικασίας. Σε πολλές περιοχές, χριστιανοί και μουσουλμανικοί πληθυσμοί συνυπήρξαν επί αιώνες με ειρήνη ή με ανεκτικότητα¹⁶¹, ενώ μορφές καθημερινής συμβίωσης, οικονομικής συνεργασίας, κοινωνικής αλληλεπίδρασης και πολιτισμικής ανταλλαγής συνέβαλαν στη σταδιακή αναδιάταξη των θρησκευτικών ταυτοτήτων. Η θρησκευτική αλλαγή πραγματοποιήθηκε συχνά μέσα από αργές διαδικασίες κοινωνικής προσαρμογής και επανανοηματοδότησης του συλλογικού βίου.¹⁶²

Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, καθίσταται ιδιαίτερα σημαντική η διάκριση μεταξύ θεολογικής μεταβολής και ανθρωπολογικής ασυνέχειας. Η αποδοχή του Ισλάμ συνεπάγεται ασφαλώς ουσιώδη αλλαγή θρησκευτικού ορίζοντα: διαφορετική αντίληψη περί Θεού, προφητείας, αποκαλύψεως, λατρείας και σωτηρίας. Ωστόσο, η μεταβολή αυτή δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην την πλήρη εξαφάνιση όλων των προϋπαρχουσών μορφών κοινοτικής οργάνωσης, πνευματικής μαθητείας ή τρόπων σχέσεως με το ιερό. Ορισμένες ανθρωπολογικές λειτουργίες φαίνεται ότι διαθέτουν μεγαλύτερη ιστορική ανθεκτικότητα, μολονότι μετασχηματίζονται ουσιαστικά μέσα σε νέο θρησκευτικό και συμβολικό περιβάλλον.¹⁶³

Επομένως, η μελέτη του μικρασιατικού Ισλάμ καθίσταται περισσότερο γόνιμη όταν μετατοπίζεται από αποκλειστικά δογματικές συγκρίσεις προς την εξέταση των μορφών με τις οποίες οργανώνεται ιστορικά η θρησκευτική εμπειρία. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν πρακτικές και δομές όπως η πνευματική μαθητεία, η σημασία χαρισματικών μορφών, η λειτουργία ιερών τόπων, οι κοινοτικές μορφές λατρείας και η βιωματική διάσταση της θρησκευτικότητας. Οι λειτουργίες αυτές δεν διατηρούνται αναγκαστικά αμετάβλητες· συχνά μετασχηματίζονται, επανασηματοδοτούνται και εντάσσονται σε νέο θρησκευτικό και συμβολικό περιβάλλον, αποκτώντας διαφορετικό περιεχόμενο χωρίς να παύουν να επιτελούν ουσιώδη ανθρωπολογικό ρόλο.¹⁶⁴

Η παρατήρηση αυτή δεν δικαιολογεί απλουστευτικές θεωρίες πολιτισμικής συνέχειας, συγκαλυμμένης επιβίωσης του βυζαντινού χριστιανισμού μέσα στο Ισλάμ, η ότι οι μορφές μικρασιατικής σουφικής θρησκευτικότητας αποτελούν απλές «μεταμφιέσεις» της βυζαντινής παράδοσης. Μία τέτοια προσέγγιση θα υποτιμούσε τόσο τη δημιουργική δυναμική του ίδιου του Ισλάμ όσο και την ιστορική ικανότητα των κοινωνιών να συγκροτούν νέες μορφές ταυτότητας μέσα από σύνθετες διαδικασίες πολιτισμικής προσαρμογής.¹⁶⁵

¹⁶¹ Ν. Τσιρέβελος, *Η Αγία και Μεγάλη Σύνοδος: Η μετάδοση του Ευαγγελίου στον σύγχρονο κόσμο. Επικοινωνιακή προσέγγιση*, Δωδεκάνησος – Επίσημον Δελτίον των εν Δωδεκανήσω επαρχιών του Οικουμενικού Θρόνου, Περίοδος Α', έτος ΙΑ', τεύχ. Κ' (Ιούλ.-Δεκ. 2019), σελ. 285-311.

¹⁶² Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 1-96· Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59-98.

¹⁶³ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214-256.

¹⁶⁴ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15-65· Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37-75.

¹⁶⁵ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59-98· Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27-54.

Αντιθέτως, το ενδιαφέρον στρέφεται προς τη δυνατότητα πολιτισμικής μετάπλασης ανθρωπολογικών λειτουργιών. Η σημασία της σχέσης διδασκάλου- μαθητή, η σύνδεση με χαρισματικά πρόσωπα, η ιδιαίτερη βαρύτητα του προσκυνηματικού τόπου, η συλλογική μνήμη και οι βιωματικές μορφές θρησκευτικότητας συγκροτούν πεδίο όπου η ιστορική ανθεκτικότητα και ο μετασχηματισμός δύνανται να συνυπάρχουν. Το ερώτημα δεν είναι εάν μία θρησκευτική μορφή «παρέμεινε ίδια», αλλά πώς ορισμένες κοινωνικές και ανθρωπολογικές ανάγκες επαναδιατυπώθηκαν μέσα σε νέα πνευματικά συμφραζόμενα.¹⁶⁶

Ακριβώς για τον λόγο αυτό, η διερεύνηση της έννοιας του προσώπου στο μικρασιατικό Ισλάμ δεν μπορεί να περιορισθεί στη συστηματική ισλαμική θεολογία ή στην κορανική ερμηνευτική. Απαιτείται στροφή προς τις συγκεκριμένες ιστορικές μορφές θρησκευτικής ζωής μέσω των οποίων οι κοινότητες της Ανατολίας βίωσαν το ιερό στην πράξη. Ιδίως ο χώρος του σουφισμού και των μυστικιστικών αδελφοτήτων καθίσταται προνομιακό πεδίο μελέτης, καθώς εκεί συμπυκνώνονται πολλές από τις μορφές σχέσεως, μαθητείας, κοινοτικής ζωής και προσωποποιημένης πνευματικής αναφοράς που αναδείχθηκαν στα προηγούμενα υποκεφάλαια.

Υπό αυτή την έννοια, η μετάβαση προς την εξέταση των φαινομένων πολιτισμικού και θρησκευτικού συγκρητισμού επί Σελτζούκων και Οθωμανών δεν συνιστά αλλαγή θεματικής αλλά αναγκαία εμβάθυνση του ίδιου ερευνητικού ερωτήματος: κατά πόσον ο μικρασιατικός ιστορικός χώρος επέτρεψε την ανάπτυξη μετασχηματισμένων μορφών σχέσεως και πνευματικής ζωής, οι οποίες μπορούν να καταστούν αντικείμενο συγκριτικής ανθρωπολογικής διερεύνησης.

B2. Πολιτισμικός και θρησκευτικός συγκρητισμός στη Μικρά Ασία επί Σελτζούκων και Οθωμανών

Η θρησκευτική και πολιτισμική πραγματικότητα της Μικράς Ασίας μετά τον 11ο αιώνα δεν μπορεί να κατανοηθεί επαρκώς μέσα από σχήματα μονοσήμαντης πολιτισμικής αντικατάστασης. Η σταδιακή επικράτηση των σελτζουκικών και αργότερα των οθωμανικών πολιτικών μορφωμάτων δεν σηματοδότησε την άμεση εξαφάνιση των προϋπαρχουσών κοινωνικών και πολιτισμικών δομών. Αντιθέτως, η Ανατολία εξελίχθηκε σε χώρο σύνθετης αλληλεπίδρασης πληθυσμών, γλωσσών, θρησκευτικών παραδόσεων και μορφών πνευματικής ζωής. Η ιστορική εμπειρία της περιοχής χαρακτηρίζεται περισσότερο από διαδικασίες διαστροφμάτωσης και μετασχηματισμού παρά από απόλυτη ρήξη ή πλήρη πολιτισμική ασυνέχεια.¹⁶⁷

Υπό αυτή την προοπτική, η έννοια του συγκρητισμού αποκτά ερμηνευτική σημασία, υπό την προϋπόθεση ότι χρησιμοποιείται με ιστοριογραφική προσοχή. Ο όρος δεν δηλώνει αδιάκριτη συγχώνευση θρησκειών ούτε μηχανιστική ανάμειξη δογμάτων. Πρόκειται μάλλον για διαδικασία πολιτισμικής μετάπλασης, μέσω της οποίας κοινότητες προσαρμόζουν ήδη γνωστές μορφές πρακτικής, μνήμης και κοινωνικής οργάνωσης σε νέα ιστορικά και θρησκευτικά πλαίσια. Το ενδιαφέρον μετατοπίζεται έτσι από την αναζήτηση

¹⁶⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 71–126· Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 99–143.

¹⁶⁷ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

«καθαρών» θρησκευτικών μορφών προς τη μελέτη της ιστορικά βιωμένης θρησκευτικότητας.¹⁶⁸

Η σελτζουκική Ανατολία προσφέρει χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιων διεργασιών. Οι πρώτοι τουρκοί πληθυσμοί που εγκαθίστανται στη Μικρά Ασία δεν συγκροτούν ενιαίο σώμα αυστηρά ισλαμοποιημένων κοινωνιών. Πολλές ομάδες διατηρούν ακόμη στοιχεία παλαιότερων τουρκικών παραδόσεων, μορφές λαϊκής θρησκευτικότητας και μυστικιστικές επιρροές που συνυφαίνονται σταδιακά με την ισλαμική εμπειρία. Ταυτόχρονα, η συνύπαρξη με ελληνικούς και ελληνόφωνους ορθόδοξους πληθυσμούς, αρμενικές κοινότητες, Ασσυρίους και άλλους Μικρασιάτες δημιουργεί ιδιαίτερα πυκνό πεδίο πολιτισμικών ανταλλαγών. Η Ανατολία μετατρέπεται έτσι σε πολυεπίπεδο περιβάλλον διαφορετικών γλωσσικών, εθνοτικών και θρησκευτικών πραγματικοτήτων, όπου η επίσημη θεολογία συνυπάρχει με ποικίλες τοπικές και μυστικιστικές μορφές θρησκευτικής ζωής.¹⁶⁹

Ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε στο πλαίσιο αυτό η περσική πολιτισμική διαμεσολάβηση. Το Ισλάμ που μεταφέρεται στη Μικρά Ασία μέσω των Σελτζούκων δεν εμφανίζεται ως αποκλειστικά αραβικό ή αυστηρά νομικιστικό θρησκευτικό σύστημα. Είναι ήδη βαθιά επηρεασμένο από την περσική λογοτεχνική παράδοση, τον μυστικισμό, την ποιητική γλώσσα και τις αναπτυσσόμενες μορφές σουφικής πνευματικότητας. Η περσική αυτή διάσταση αποδείχθηκε ιδιαίτερα σημαντική για την ανάπτυξη βιωματικών και μορφών θρησκευτικότητας που παρουσίαζαν αυξημένη προσαρμοστικότητα σε περιβάλλοντα πολιτισμικής ποικιλομορφίας και κοινωνικής μετάβασης.¹⁷⁰

Η πολιτισμική αυτή διαστρωμάτωση καθίσταται ιδιαίτερα εμφανής όταν εξετασθούν οι μορφές μέσω των οποίων οργανώνεται η καθημερινή θρησκευτική εμπειρία στον μικρασιατικό χώρο. Παρά τη σαφή μεταβολή του θεολογικού πλαισίου, η σημασία ορισμένων πρακτικών που σχετίζονται με τον τόπο, τη μνήμη και τα χαρισματικά πρόσωπα φαίνεται ότι διατηρεί ισχυρή κοινωνική λειτουργία. Η Ανατολία των Σελτζούκων και των πρώιμων Οθωμανών αναδεικνύεται έτσι ως χώρος όπου η σχέση με το ιερό διαμορφώνεται όχι αποκλειστικά μέσω θεσμικών μορφών ισλαμικής ορθοδοξίας, αλλά και μέσω βιωμένων πρακτικών θρησκευτικότητας που συγκροτούνται μέσα από τοπικές κοινότητες, δίκτυα μαθητείας και μορφές συλλογικής μνήμης.¹⁷¹

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το φαινόμενο των κοινών ή μετασχηματισμένων ιερών τόπων. Σε αρκετές περιοχές της Μικράς Ασίας, χώροι που είχαν συνδεθεί με χριστιανικές λατρευτικές παραδόσεις μετασχηματίζονται σταδιακά σε μουσουλμανικά προσκυνήματα ή διατηρούν, για μεγάλα χρονικά διαστήματα, παράλληλη χρήση από χριστιανικούς και μουσουλμανικούς πληθυσμούς. Το φαινόμενο αυτό δεν θα πρέπει να ερμηνεύεται ως

¹⁶⁸ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256· Robert Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 1–25.

¹⁶⁹ Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 1–96· Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

¹⁷⁰ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 1–86· Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας, *Ιχνη από την αναζήτηση του Υπερβατικού*, εκδ. Αρίτας, Αθήνα 2005, σ. 49–56.

¹⁷¹ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 105–146.

ένδειξη θρησκευτικής σύγχυσης ή δογματικής εξίσωσης. Αντιθέτως, φαίνεται να αντανακλά βαθύτερες πολιτισμικές λογικές που σχετίζονται με τη σημασία του τόπου ως φορέα ιερότητας, μνήμης και προστασίας. Η ιερότητα του τόπου αποδεικνύεται συχνά περισσότερο ανθεκτική από τις μεταβολές των θεσμικών ή δογματικών μορφών.¹⁷²

Παράλληλα, η σημασία των χαρισματικών πνευματικών μορφών αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα στη μικρασιατική θρησκευτική εμπειρία. Στον βυζαντινό κόσμο, ο άγιος, ο ασκητής ή ο πνευματικός γέροντας λειτουργούσε συχνά ως πρόσωπο πνευματικής προστασίας, φορέας μνήμης και σημείο κοινοτικής αναφοράς. Στο μουσουλμανικό περιβάλλον της Ανατολίας, ανάλογες κοινωνικές και ανθρωπολογικές λειτουργίες αναλαμβάνουν μορφές όπως ο *shaykh*, ο *veli* ή ο ιδρυτής δερβισικής αδελφότητας. Η παρατήρηση αυτή δεν συνεπάγεται θεολογική ταύτιση των δύο παραδόσεων· επιτρέπει όμως τη διερεύνηση λειτουργικών αναλογιών ως προς τον τρόπο με τον οποίο οι κοινότητες οργανώνουν σχέσεις πνευματικής αυθεντίας, προστασίας και συλλογικής μνήμης.

Ξεχωριστή σημασία απέκτησαν, στο πλαίσιο αυτό, οι δερβισικές αδελφότητες, οι οποίες διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο στη διαδικασία κοινωνικής και πολιτισμικής ενσωμάτωσης των πληθυσμών της Ανατολίας. Οι τεκέδες δεν λειτουργούσαν αποκλειστικά ως χώροι θρησκευτικής ασκήσεως. Αποτελούσαν συγχρόνως δίκτυα φιλοξενίας, πνευματικής καθοδήγησης, κοινωνικής αλληλεγγύης και συλλογικής ταυτότητας. Σε περιοχές που είχαν ήδη μακρά εμπειρία κοινοτικά οργανωμένης θρησκευτικότητας, οι δομές αυτές μπορούσαν να λειτουργήσουν ως πολιτισμικά οικείοι μηχανισμοί ενσωμάτωσης, μολονότι πλέον εντός διαφορετικού θρησκευτικού και συμβολικού πλαισίου.¹⁷³

Ακριβώς μέσα σε αυτό το ιστορικό και ανθρωπολογικό περιβάλλον αναπτύσσονται μορφές μικρασιατικού μυστικιστικού Ισλάμ που παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Οι Μεβλεβήδες, οι Μπεκτασήδες και αργότερα οι Αλεβίτες δεν θα εξετασθούν ως απλές αποκλίσεις από μία υποτιθέμενη ισλαμική «κανονικότητα», ούτε ως ευθείες επιβιώσεις του βυζαντινού κόσμου. Θα προσεγγισθούν ως σύνθετες ιστορικές μορφές πνευματικής ζωής, μέσα στις οποίες η πολιτισμική μετάπλαση μορφών σχέσεως, μνήμης και προσωποποιημένης ιερότητας καθίσταται ιδιαιτέρως ορατή.

Συμπερασματικά, το μικρασιατικό θρησκευτικό τοπίο δεν μπορεί να ερμηνευθεί αποκλειστικά μέσω αντιθέσεων μεταξύ «ορθοδοξίας» και «ετεροδοξίας» ή μεταξύ «χριστιανικού» και «μουσουλμανικού» κόσμου. Αντιθέτως, αναδεικνύεται ως πεδίο διαρκούς πολιτισμικής διαπραγμάτευσης, όπου μορφές σχέσεως, πνευματικής μαθητείας και προσωποποιημένης ιερότητας μετασχηματίζονται μέσα σε νέα ιστορικά σημαινόμενα. Ακριβώς μέσα σε αυτό το περιβάλλον αναπτύσσονται οι ιδιαίτερες μορφές μικρασιατικού μυστικιστικού Ισλάμ, ιδίως ο σουφισμός και τα δερβισικά τάγματα, των οποίων η μελέτη καθίσταται αναγκαία για την περαιτέρω διερεύνηση της έννοιας του προσώπου και της ανθρωπολογίας σχέσεως στη Μικρά Ασία.

B2.1 Ιεροί τόποι, προσκυνήματα και πολιτισμική μνήμη στη Μικρά Ασία

Οι ιεροί τόποι αποτελούν ένα από τα πλέον χαρακτηριστικά πεδία όπου η πολιτισμική διάρκεια και ο θρησκευτικός μετασχηματισμός καθίστανται ιδιαίτερα ορατοί στον μικρασιατικό χώρο. Το προσκυνήμα δεν συνιστά απλώς μετακίνηση προς έναν χώρο

¹⁷² Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan*, 105–146.

¹⁷³ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 71–126.

λατρείας. Λειτουργεί ως διαδικασία συγκρότησης σχέσης με το ιερό, ενεργοποίησης συλλογικής μνήμης και εν τέλει ένταξης του ατόμου σε ευρύτερο πνευματικό και κοινοτικό ορίζοντα. Υπό αυτή την έννοια, ο ιερός τόπος δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά ως γεωγραφική πραγματικότητα, αλλά ως ανθρωπολογική κατηγορία σχέσεως, μέσα στην οποία μνήμη, ταυτότητα, προστασία και πνευματική αναφορά διαπλέκονται στενά.¹⁷⁴

Στο βυζαντινό περιβάλλον, τα προσκυνήματα οργανώνονται συνήθως γύρω από τη μνήμη ενός αγίου, τη θαυματουργική παρουσία λειψάνων, εικόνων ή τόπων ασκητικής ζωής. Η σημασία τους δεν εξαντλείται στην ανάμνηση ενός παρελθόντος γεγονότος. Ο προσκυνητής προσέρχεται σε τόπο όπου το πρόσωπο του αγίου βιώνεται ως ενεργή παρουσία: πηγή προστασίας, θεραπείας, πνευματικής μεσιτείας και κοινοτικής συνοχής. Ο τόπος αποκτά, συνεπώς, ιδιαίτερη σημασία ως σημείο όπου η προσωπική και συλλογική εμπειρία του ιερού καθίσταται βιωματικά προσβάσιμη.¹⁷⁵

Οι πολιτικές και θρησκευτικές μεταβολές που ακολουθούν τη σελτζουκική και οθωμανική επέκταση δεν συνεπάγονται αναγκαστικά την εξαφάνιση της σημασίας αυτών των χώρων. Σε πολλές περιοχές της Μικράς Ασίας, η ιερότητα ορισμένων τόπων φαίνεται να παρουσιάζει αξιοσημείωτη ιστορική ανθεκτικότητα, ακόμη και όταν μεταβάλλεται το συμβολικό και θρησκευτικό πλαίσιο ερμηνείας τους. Χριστιανικά προσκυνήματα μετασχηματίζονται σταδιακά σε μουσουλμανικά ιερά, ενώ σε άλλες περιπτώσεις διατηρούν παράλληλη ή διαδοχική χρήση από διαφορετικές κοινότητες. Το ενδιαφέρον της παρατήρησης αυτής δεν έγκειται στην υπόθεση μίας απλής πολιτισμικής συνέχειας, αλλά στην ανθεκτικότητα της ιερότητας του τόπου ως κοινωνικής και ανθρωπολογικής λειτουργίας.¹⁷⁶

Ιδιαίτερη έκφραση της διαδικασίας αυτής αποτελούν τα *türbe*, τα μαυσωλεία σεΐχηδων, δερβίσηδων ή τοπικών *veli* («φίλων του Θεού»), τα οποία αναπτύσσονται ευρύτατα στον μικρασιατικό χώρο. Τα *türbe* δεν λειτουργούν αποκλειστικά ως ταφικά μνημεία· συγκροτούν χώρους προσευχής, θεραπευτικής προσδοκίας, ευλογίας (*baraka*), συλλογικής μνήμης και κοινοτικής συγκέντρωσης. Η σχέση του προσκυνητή με το πρόσωπο του θαμμένου πνευματικού διδασκάλου αποκτά συχνά έντονα προσωπικό χαρακτήρα, συνοδευόμενη από αφηγήσεις θαυμάτων, προστασίας και ιδιαίτερης πνευματικής παρουσίας. Η λειτουργία αυτή καθιστά τα *türbe* προνομιακό πεδίο διερεύνησης της προσωποποιημένης ιερότητας στον χώρο του μικρασιατικού Ισλάμ.

Η λειτουργία των κοινών ή μετασχηματισμένων προσκυνημάτων προσφέρει ιδιαίτερα εύγλωττο παράδειγμα της σύνθετης θρησκευτικής πραγματικότητας της Μικράς Ασίας. Σε διάφορες περιοχές της Ανατολίας, τόποι συνδεδεμένοι με χριστιανική μνήμη εξακολούθησαν να διατηρούν πνευματική σημασία και μετά τη σταδιακή ισλαμοποίηση των τοπικών πληθυσμών. Σε ορισμένες περιπτώσεις, χριστιανοί και μουσουλμάνοι επισκέπτονταν τους ίδιους τόπους, αποδίδοντας διαφορετικό θεολογικό νόημα, αλλά αναγνωρίζοντας κοινή δύναμη προστασίας, θεραπείας ή ευλογίας. Το φαινόμενο αυτό δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ένδειξη θρησκευτικής σύγχυσης ή εξάλειψης των δογματικών

¹⁷⁴ Robert Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Places in Byzantium* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, various editions), ιδίως κεφάλαια περί προσκυνημάτων.

¹⁷⁵ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 3–22.

¹⁷⁶ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 105–146.

διαφορών αλλά μάλλον υποδηλώνει την ανθεκτικότητα της ιερότητας του τόπου ως φορέα συλλογικής μνήμης και κοινωνικής εμπειρίας, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα και τη δύναμη της λαϊκής ευσέβειας.¹⁷⁷

Από ανθρωπολογική σκοπιά, οι πρακτικές αυτές παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι αναδεικνύουν τρόπους μέσω των οποίων η σχέση με το ιερό οργανώνεται γύρω από πρόσωπα, τόπους και αφηγήσεις μνήμης. Τόσο στο βυζαντινό προσκύνημα όσο και στα μικρασιατικά *türbe*, ο τόπος συνδέεται συνήθως με μία χαρισματική μορφή- άγιο, ασκητή, σείχη ή *veli*- της οποίας η παρουσία εξακολουθεί να βιώνεται ως ενεργή. Η εμπειρία της προστασίας, της θεραπείας, της πνευματικής καθοδήγησης και της συλλογικής συμμετοχής οργανώνεται γύρω από ένα πρόσωπο αναφοράς, ακόμη και όταν το θεολογικό πλαίσιο ερμηνείας διαφέρει ουσιωδώς. Η παρατήρηση αυτή δεν οδηγεί σε υπόθεση θεολογικής ταυτότητας· επιτρέπει όμως τη συγκριτική εξέταση μορφών προσωποποιημένης ιερότητας και σχέσης με τη μνήμη.

Η σημασία της πολιτισμικής μνήμης αποκτά εδώ ιδιαίτερη βαρύτητα. Οι ιεροί τόποι δεν επιβιώνουν απλώς ως κατάλοιπα παλαιότερων εποχών, αλλά ως δυναμικά σημεία όπου οι κοινότητες επαναπροσδιορίζουν τη σχέση τους με το παρελθόν και συγκροτούν μορφές συλλογικής ταυτότητας. Η μνήμη του τόπου δεν είναι παθητική ανάκληση ιστορικών γεγονότων αλλά ενεργοποιείται μέσω τελετουργιών, αφηγήσεων, προσκυνηματικών πρακτικών και κοινοτικής συμμετοχής. Επομένως, η ιερή γεωγραφία της Μικράς Ασίας αποκαλύπτει όχι απλώς ιστορικές διαδοχές, αλλά διαδικασίες πολιτισμικής επανανοηματοδότησης της σχέσης με το ιερό.¹⁷⁸

Ακριβώς μέσα σε αυτό το πλαίσιο αποκτούν ιδιαίτερη σημασία οι μυστικιστικές κοινότητες της Ανατολίας. Οι σχέσεις με πνευματικούς διδασκάλους, οι τόποι ταφής τους, η συλλογική μνήμη των αδελφοτήτων και η βιωματική εμπειρία της πνευματικής παρουσίας συγκροτούν βασικούς άξονες θρησκευτικής ζωής. Η παρατήρηση αυτή καθιστά αναγκαία τη συστηματική εξέταση του μικρασιατικού σουφισμού και ιδίως των μορφών που ανέπτυξαν οι Μεβλεβήδες, οι Μπεκτασήδες και αργότερα οι Αλεβίτες, όπου οι ανθρωπολογικές λειτουργίες της σχέσεως, της μαθητείας και της προσωποποιημένης ιερότητας εμφανίζονται με ιδιαίτερη ένταση.

B2.2 Πνευματική μαθητεία και μορφές κοινοτικής συγκρότησης: από τον βυζαντινό μοναχισμό στις δερβισικές αδελφότητες

Η πνευματική ζωή στη βυζαντινή Ανατολή δεν οργανώνεται πρωτίστως γύρω από ατομικές μορφές θρησκευτικής αυτοπραγμάτωσης, αλλά γύρω από σχέσεις μαθητείας, πνευματικής καθοδήγησης και κοινοτικής συμμετοχής. Ο μοναχισμός, ήδη από την ύστερη αρχαιότητα και κυρίως κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο, συγκροτεί ιδιαίτερο ανθρωπολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η πνευματική μεταμόρφωση του ανθρώπου νοείται ως διαδικασία σχέσεως. Η πνευματική πρόοδος δεν εκλαμβάνεται ως προϊόν ατομικής αυτάρκειας, αλλά ως καρπός μαθητείας, ασκήσεως και προσωπικής καθοδήγησης μέσα σε κοινότητα εμπειρίας.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Dionigi Albera and Maria Couroucli, *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean* (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 15–52· Glenn Bowman, “Sharing and Exclusion: The Case of Shared Religious Sites,” in *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*, 37–59.

¹⁷⁸ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

¹⁷⁹ Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1995), 111–132.

Κεντρική θέση στο πλαίσιο αυτό κατέχει η σχέση μεταξύ Γέροντος και υποτακτικού . Στην ασκητική γραμματεία, ο Γέροντας δεν εμφανίζεται απλώς ως θεματοφύλακας κανόνων ή φορέας ηθικής διδασκαλίας, αλλά ως πρόσωπο πνευματικής εμπειρίας, ικανό να καθοδηγεί τον μαθητή σε διαδικασία εσωτερικής μεταμόρφωσης. Η σχέση αυτή προϋποθέτει εμπιστοσύνη, προσωπική αναφορά και διαρκή παρουσία. Η υπακοή δεν κατανοείται πρωτίστως ως εξωτερικός καταναγκασμός αλλά ως ασκητική πρακτική θεραπείας της ατομοκεντρικής βούλησης και σταδιακής μεταμόρφωσης του ανθρώπου.¹⁸⁰

Η σημασία της σχέσης αυτής αποτυπώνεται με ιδιαίτερη σαφήνεια στην παράδοση της ερήμου και στην κατοπινή κοινοβιακή οργάνωση. Το μοναστήρι δεν αποτελεί απλή μορφή συλλογικής διαβίωσης ούτε αποκλειστικά θεσμικό πλαίσιο θρησκευτικής πειθαρχίας. Συνιστά τόπο κοινοτικής συγκρότησης του προσώπου, όπου η κοινή άσκηση, η λειτουργική ζωή, η μνήμη των αγίων και η καθημερινή σχέση με τον πνευματικό οδηγό διαμορφώνουν κοινότητα μαθητείας. Η πνευματική εμπειρία αποκτά έτσι εγγενώς σχεσιακό χαρακτήρα: ο άνθρωπος μεταμορφώνεται όχι σε συνθήκες απομόνωσης, αλλά μέσα σε πλέγμα σχέσεων, υπακοής, αμοιβαιότητας και κοινής μνήμης.¹⁸¹

Ιδιαίτερη σημασία παρουσιάζει το γεγονός ότι η πνευματική αυθεντία στο βυζαντινό μοναστικό περιβάλλον δεν απορρέει κατ' ανάγκην από τη θεσμική ιεραρχία. Η μορφή του Γέροντος αναγνωρίζεται κυρίως μέσω της προσωπικής εμπειρίας, της φήμης αγιότητας, της ασκητικής δοκιμασίας και της ικανότητας πνευματικής διάκρισης. Η αυθεντία είναι επομένως βαθιά προσωποποιημένη και χαρισματική, στοιχείο που προσδίδει στη σχέση μαθητείας ιδιαίτερη ανθρωπολογική σημασία. Η πνευματική γνώση μεταδίδεται όχι κυρίως μέσω αφηρημένης διδασκαλίας αλλά μέσω σχέσεως, μιμήσεως και βιωμένης παρουσίας.¹⁸²

Στον χώρο του μικρασιατικού σουφισμού, η πνευματική ζωή οργανώνεται επίσης γύρω από σχέσεις μαθητείας και προσωπικής καθοδήγησης. Η σχέση μεταξύ *murshid*- *murid* (πνευματικού οδηγού-μαθητή) αποτελεί έναν από τους θεμελιώδεις άξονες της μυστικιστικής εμπειρίας. Ο *σεΐχης* (*shaykh*) δεν λειτουργεί απλώς ως θεολόγος ή ερμηνευτής του ισλαμικού νόμου· αναγνωρίζεται ως φορέας βιωμένης γνώσεως (*ma'rifa*), πνευματικής εμπειρίας και εσωτερικής καθοδήγησης. Η πνευματική πρόοδος του μαθητή θεωρείται δύσκολα νοητή χωρίς προσωπική σχέση με καθοδηγητή, ο οποίος λειτουργεί ως ζωντανό πρότυπο μεταμόρφωσης και εσωτερικής πειθαρχίας.

Οι δερβισικές αδελφότητες (*tariqa*) λειτουργούν συγχρόνως ως μορφές κοινοτικής συγκρότησης. Κατά τη σελτζουκική και πρώιμη οθωμανική περίοδο, τα *tekke* και *zaviye* δεν περιορίζονται στη λειτουργία χώρων ασκήσεως και προσευχής. Αποτελούν κόμβους φιλοξενίας, εκπαίδευσης, κοινωνικής αλληλεγγύης, οικονομικής προστασίας και πολιτισμικής ενσωμάτωσης. Για πληθυσμούς που εισέρχονταν σταδιακά στο ισλαμικό περιβάλλον, οι δομές αυτές μπορούσαν να προσφέρουν μορφές κοινοτικής ζωής και πνευματικής αναφοράς που ήταν κοινωνικά αναγνωρίσιμες, έστω και μέσα σε νέο θρησκευτικό και συμβολικό πλαίσιο. Η παρατήρηση αυτή δεν συνεπάγεται θεσμική ταύτιση με το βυζαντινό μοναστήρι· επιτρέπει όμως τη μελέτη λειτουργικών αναλογιών

¹⁸⁰ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D.

¹⁸¹ Derwas Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford: Blackwell, 1966), 56–102.

¹⁸² John Chryssavgis, *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers* (Bloomington: World Wisdom, 2008), 73–118.

ως προς τον τρόπο συγκρότησης της κοινότητας γύρω από πνευματική καθοδήγηση και κοινή μνήμη.¹⁸³

Δεν υποστηρίζεται η άποψη της γραμμικής ιστορικής συνέχειας και εξίσωσης μεταξύ βυζαντινού μοναχισμού και σουφισμού. Οι διαφορετικές αντιλήψεις περί Θεού, αποκαλύψεως, σωτηρίας και ασκητικής εμπειρίας παραμένουν ουσιώδεις. Ωστόσο, από ανθρωπολογική σκοπιά, η έμφαση στη μαθητεία, στην προσωπική καθοδήγηση, στη χαρισματική αυθεντία και στην κοινοτική ζωή αναδεικνύει ενδιαφέρουσες μορφές σχεσιακής συγκρότησης του ανθρώπου και βιωματικής αλληλεπίδρασης στην καθημερινότητα, οι οποίες καθίστανται ιδιαίτερα σημαντικές για τη μελέτη της μικρασιατικής θρησκευτικής εμπειρίας.

Η προοπτική αυτή αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια στην περίπτωση του Τζελαλεντίν Ρουμί όπου η σχέση διδασκάλου- μαθητή, η πνευματική μεταμόρφωση και η εμπειρία της κοινότητας αναπτύσσονται με ιδιαίτερη ένταση και αποκτούν καθοριστική σημασία για τη διαμόρφωση του μεβλεβικού κόσμου.

B2.3 Μουσική, τελετουργία και βιωματική θρησκευτικότητα: αισθητηριακές μορφές πολιτισμικής μετάπλασης

Η θρησκευτική εμπειρία στη Μικρά Ασία δεν συγκροτείται αποκλειστικά μέσω δογματικών διατυπώσεων ή θεσμικών μορφών λατρείας. Εξίσου καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν οι αισθητηριακές και βιωματικές διαστάσεις της θρησκευτικότητας, μέσω των οποίων οι κοινότητες προσλαμβάνουν το ιερό ως εμπειρία παρουσίας και συμμετοχής. Η μουσική, ο ρυθμός, η τελετουργία, η σωματική στάση, η ποιητική γλώσσα και η συλλογική συμμετοχή συγκροτούν μορφές βιωμένης θρησκευτικότητας, οι οποίες συχνά παρουσιάζουν μεγαλύτερη ιστορική διάρκεια από ό,τι οι επίσημες θεολογικές διατυπώσεις. Υπό αυτή την προοπτική, η διερεύνηση της μικρασιατικής θρησκευτικής εμπειρίας απαιτεί προσοχή όχι μόνο στις ιδέες αλλά και στους τρόπους αισθητηριακής βιώσεως του ιερού.¹⁸⁴

Στο βυζαντινό περιβάλλον, η λατρεία αναπτύσσεται ως σύνθετη εμπειρία αισθήσεων και συμμετοχής. Η αρχιτεκτονική του ναού, η εικονογραφία, η κίνηση του φωτός, η χρήση του λιβανιού, η τελετουργική διάταξη του χώρου και κυρίως η ψαλτική συγκροτούν περιβάλλον μέσα στο οποίο ο πιστός δεν παραμένει απλός παρατηρητής, αλλά εντάσσεται σε κοινότητα προσευχής και μνήμης. Η εμπειρία του ιερού οργανώνεται έτσι όχι αποκλειστικά ως διανοητική κατανόηση, αλλά ως βιωματική συμμετοχή σε λειτουργικό κόσμο παρουσίας. Η θρησκευτική εμπειρία καθίσταται κατ' εξοχήν σχεσιακή: το πρόσωπο συγκροτείται μέσα από κοινή ακρόαση, κοινή προσευχή και συμμετοχή σε κοινότητα λατρείας.¹⁸⁵

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά στο πλαίσιο αυτό η βυζαντινή ψαλτική παράδοση. Το μέλος δεν λειτουργεί απλώς ως αισθητικό συμπλήρωμα της λατρείας· συγκροτεί φορέα συλλογικής μνήμης, προσευχής και πνευματικής μεταμόρφωσης. Οι ήχοι, ο μελισματικός χαρακτήρας, η επανάληψη και η χρονική ανάπτυξη της μουσικής δημιουργούν ιδιαίτερο

¹⁸³ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 71–126

¹⁸⁴ Bissera Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 68–118.

¹⁸⁵ Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1986), 77–101.

περιβάλλον ακρόασης και εσωτερικής συγκέντρωσης. Η μουσική λειτουργεί ως μέσο ενσωμάτωσης του ατόμου στην κοινότητα, ενώ συγχρόνως ενεργοποιεί μνήμη, συναισθηματική συμμετοχή και εμπειρία παρουσίας.¹⁸⁶

Η παρατήρηση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον μικρασιατικό χώρο, όπου η μακρά συνύπαρξη βυζαντινών, περσικών, τουρκικών και αραβικών παραδόσεων δημιούργησε εξαιρετικά σύνθετο μουσικό τοπίο. Η ανάπτυξη της οθωμανικής μουσικής και ιδίως του συστήματος των makam φαίνεται να συνδέεται με μακρές διαδικασίες πολιτισμικής αλληλεπίδρασης, στις οποίες η βυζαντινή μουσική παράδοση υπήρξε ένας από τους σημαντικούς συνομιλητές χωρίς αυτό να συνεπάγεται απλουστευτικές θεωρίες γραμμικής συνέχειας ή μονοσήμαντης επιρροής. Το ενδιαφέρον έγκειται περισσότερο στην παρατήρηση μορφών πολιτισμικής μετάφρασης και μουσικής διαστρωμάτωσης, μέσα στις οποίες διαφορετικές παραδόσεις αλληλεπιδρούν, μετασχηματίζονται και επανανοηματοδοτούνται σε νέο ιστορικό περιβάλλον.¹⁸⁷

Στον χώρο του μικρασιατικού σουφισμού, η μουσική, ο ρυθμός και η τελετουργική συμμετοχή αποκτούν εξέχουσα σημασία ως μέσα πνευματικής συγκρότησης και βιωμένης εμπειρίας του ιερού. Η θρησκευτική ζωή δεν περιορίζεται στην κατανόηση δογματικών αρχών ούτε εξαντλείται στην τήρηση εξωτερικών κανόνων. Αντιθέτως, η πνευματική μεταμόρφωση συχνά περιγράφεται ως διαδικασία εσωτερικής μεταβολής, η οποία ενεργοποιείται μέσω της μνήμης του θείου, της συμμετοχής στην κοινότητα και της σωματοποιημένης τελετουργικής εμπειρίας. Στο πλαίσιο αυτό, πρακτικές όπως το dhikr (επίκληση και επαναληπτική μνήμη του Θεού) αποκτούν καθοριστικό ρόλο, λειτουργώντας ως μορφές πνευματικής συγκέντρωσης, εσωτερικής πειθαρχίας και συλλογικής συμμετοχής.¹⁸⁸

Η σημασία της μουσικής στις σουφικές παραδόσεις της Ανατολίας συνδέεται στενά με την κατανόηση της ακρόασης ως πνευματικού γεγονότος. Σε αρκετές αδελφότητες, η ιερή ακρόαση (*sama*) δεν θεωρείται αισθητική απόλαυση αλλά τρόπος εσωτερικής αφύπνισης και προσανατολισμού προς το θείο. Ο ρυθμός, η μελωδική ανάπτυξη, η ποιητική γλώσσα και η συλλογική εμπειρία λειτουργούν ως μέσα πνευματικής διαθέσεως, μέσα από τα οποία ο άνθρωπος εισέρχεται σε βαθύτερη σχέση με τη μνήμη του Θεού και με την κοινότητα των πιστών. Η θρησκευτική εμπειρία αποκτά έτσι έντονα ενσωματωμένο και αισθητηριακό χαρακτήρα χωρίς να παύει να παραμένει βαθιά σχεσιακή.¹⁸⁹

Ιδιαίτερη έκφραση της εμπειρίας αυτής αποτελεί η περίπτωση των Μεβλεβήδων, όπου η τελετουργία του sema οργανώνεται γύρω από μουσική, ποίηση, τελετουργική κίνηση και πνευματική μαθητεία. Η περιστροφική κίνηση των δερβίσηδων, η χρήση μουσικών οργάνων, η απαγγελία ποιητικών στίχων και η παρουσία του πνευματικού διδασκάλου δεν λειτουργούν ως απλή αισθητική παράσταση· συγκροτούν τελετουργικά δομημένη εμπειρία πνευματικής μεταμόρφωσης. Η συμμετοχή στο *sema* εντάσσει το άτομο σε κοινότητα μνήμης και μαθητείας, μέσα στην οποία η διδασκαλία του Τζελαλεντίν Ρουμί

¹⁸⁶ Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1–56.

¹⁸⁷ Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire* (Berlin: VWB, 1996), 15–74.

¹⁸⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 178–227.

¹⁸⁹ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 71–126.

βιώνεται όχι αποκλειστικά ως θεωρητικός λόγος αλλά ως εμπειρία σχέσεως και εσωτερικής καλλιέργειας.¹⁹⁰

Από ανθρωπολογική σκοπιά, οι μορφές αυτές παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μελέτη της μικρασιατικής θρησκευτικότητας. Σε κοινωνίες που είχαν ήδη μακρά εμπειρία κοινοτικής λατρείας, ψαλτικής συμμετοχής, προσκυνημάτων και συλλογικής μνήμης, οι σουφικές μορφές τελετουργικής συμμετοχής μάλλον προσέφεραν πλαίσια θρησκευτικής ενσωμάτωσης τα οποία, χωρίς να αναιρούν τη θεολογική διαφοροποίηση, μπορούσαν να γίνουν βιωματικά κατανοητά και κοινωνικά οικεία. Το ενδιαφέρον της παρατήρησης αυτής δεν βρίσκεται στην αναζήτηση απλουστευτικών θεωριών πολιτισμικής συνέχειας, αλλά στη διερεύνηση τρόπων μέσω των οποίων αισθητηριακές μορφές μνήμης και σχέσης παρουσιάζουν ιστορική ανθεκτικότητα και επανανοηματοδοτούνται σε νέα θρησκευτικά περιβάλλοντα.¹⁹¹

Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την επόμενη ενότητα της παρούσας εργασίας, όπου η έρευνα θα στραφεί συστηματικά στην προσωπικότητα του Τζελαλεντίν Ρουμί και στον μεβλεβικό κόσμο, μέσα στον οποίο η σχέση, η πνευματική μαθητεία, η μουσική και η εμπειρία της κοινότητας αποκτούν κεντρική θέση.

B2.4 Συζήτηση: ο μικρασιατικός συγκρητισμός ως πεδίο ανθρωπολογικής αναλογίας

Η διερεύνηση των μορφών πολιτισμικού και θρησκευτικού συγκρητισμού στη Μικρά Ασία καθιστά σαφές ότι η ιστορική μετάβαση από τον βυζαντινό στον ισλαμικό κόσμο δεν δύναται να ερμηνευθεί ούτε ως απότομη πολιτισμική ρήξη ούτε ως απλή διαδικασία αντικατάστασης ενός θρησκευτικού συστήματος από ένα άλλο. Η μικρασιατική εμπειρία αναδεικνύει περισσότερο μία δυναμική διαδικασία μετασχηματισμού και επανανοηματοδότησης, μέσα στην οποία κοινότητες, πρακτικές και μορφές θρησκευτικής ζωής προσαρμόζονται σταδιακά σε νέα πολιτισμικά και θρησκευτικά πλαίσια. Η Ανατολία εμφανίζεται έτσι ως χώρος μακράς πολιτισμικής διάρκειας, όπου η αλλαγή πραγματοποιείται συχνά μέσα από διαδικασίες διαστρωμάτωσης και αλληλεπίδρασης και όχι μέσω πλήρους ασυνέχειας.¹⁹²

Στον βυζαντινό κόσμο, η θρησκευτική εμπειρία οργανώνεται σε μεγάλο βαθμό γύρω από αγίους, ασκητές, πνευματικούς πατέρες και τόπους μνήμης, οι οποίοι συγκροτούν πυκνό πλέγμα προσωπικής αναφοράς και κοινοτικής συνοχής. Στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον- ιδίως σε λαϊκές και μυστικιστικές μορφές θρησκευτικότητας- αναπτύσσονται αντίστοιχα σχέσεις με *veli*, σείχηδες, ιδρυτές αδελφοτήτων και ιερούς τόπους, οι οποίοι λειτουργούν ως σημεία προστασίας, πνευματικής καθοδήγησης και συλλογικής μνήμης. Το ενδιαφέρον της παρατήρησης αυτής δεν εστιάζεται στην υπόθεση μίας θεολογικής συνέχειας, αλλά στην αναγνώριση μορφών θρησκευτικής εμπειρίας που οργανώνονται γύρω από σχέση, μνήμη και προσωπική αναφορά.¹⁹³

¹⁹⁰ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 301–384.

¹⁹¹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

¹⁹² Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98· Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

¹⁹³ Ahmet Yaşar Ocak, έργα περί *veli*, *türbe* και λαϊκής θρησκευτικότητας στην Ανατολία.

Ανάλογη σημασία αποκτούν οι μορφές πνευματικής μαθητείας και κοινοτικής συγκρότησης. Η σχέση γέροντος- υποτακτικού στον βυζαντινό μοναχισμό και η σχέση *murshid- murid* στον σουφισμό συγκροτούν διαφορετικές μεν θεολογικές πραγματικότητες, παρουσιάζουν όμως αξιοσημείωτες λειτουργικές αναλογίες ως προς τον τρόπο οργάνωσης της πνευματικής ζωής. Η πνευματική μεταμόρφωση νοείται και στα δύο περιβάλλοντα όχι ως αμιγώς ατομική υπόθεση αλλά ως εμπειρία που πραγματώνεται μέσα σε κοινότητα μαθητείας, υπό προσωπική καθοδήγηση και μέσω σχέσεων εμπιστοσύνης, μνήμης και βιωμένης παρουσίας. Η σημασία αυτή καθίσταται ακόμη περισσότερο ορατή όταν συνυπολογισθούν οι αισθητηριακές και τελετουργικές μορφές θρησκευτικότητας- μουσική, κοινή συμμετοχή, τελετουργία και μνήμη- που συγκροτούν κοινότητες εμπειρίας και συμβάλλουν στη διαμόρφωση θρησκευτικής ταυτότητας.¹⁹⁴

Ωστόσο η μικρασιατική ισλαμική εμπειρία δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε «μεταμφιεσμένο Βυζάντιο» ούτε απλή επιβίωση προγενέστερων χριστιανικών μορφών θρησκευτικότητας. Οι θεολογικές αφετηρίες των δύο παραδόσεων παραμένουν ουσιωδώς διαφορετικές. Η κατανόηση του Θεού, της αποκάλυψης, της σωτηρίας, της εκκλησιαστικής ζωής και της πνευματικής μεταμόρφωσης οργανώνεται σε διαφορετικά δογματικά συμφραζόμενα, τα οποία δεν επιτρέπουν εύκολες εξισώσεις ή αναγωγές.¹⁹⁵

Αναδεικνύεται πάντως η δυνατότητα μίας ανθρωπολογικής αναλογίας. Η σύγκριση μεταξύ βυζαντινού και μικρασιατικού ισλαμικού κόσμου αποκτά ιδιαίτερο ερμηνευτικό ενδιαφέρον όταν μετατοπίζεται από το επίπεδο της δογματικής ταυτότητας προς το επίπεδο των μορφών σχέσεως. Η σημασία της πνευματικής μαθητείας, της χαρισματικής αυθεντίας, της κοινοτικής ζωής, της μνήμης των ιερών προσώπων, των προσκυνηματικών τόπων και της αισθητηριακής συμμετοχής στη θρησκευτική εμπειρία αποκαλύπτει λειτουργίες που, αν και εντάσσονται σε διαφορετικά θρησκευτικά συστήματα, παρουσιάζουν αξιοσημείωτες συγγένειες ως προς τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι βιώνουν την πνευματικότητα και συγκροτούν κοινότητες νοήματος.¹⁹⁶

Η έννοια της ανθρωπολογίας σχέσεως αποδεικνύεται στο σημείο αυτό ιδιαίτερα γόνιμο ερμηνευτικό εργαλείο. Το ζητούμενο δεν είναι να διερευνηθεί εάν η Μικρά Ασία «παρέμεινε βυζαντινή» κάτω από ισλαμικό περίβλημα, αλλά κατά πόσον ορισμένοι τρόποι συγκρότησης της θρησκευτικής εμπειρίας επέδειξαν ιστορική ανθεκτικότητα και μεταπλάσθηκαν δημιουργικά μέσα σε νέα συμβολικά και θεολογικά περιβάλλοντα. Η προσοχή στρέφεται έτσι όχι στην αναζήτηση γραμμικών πολιτισμικών εξαρτήσεων, αλλά στη μελέτη διαδικασιών πολιτισμικής μετάπλασης της σχέσεως με το ιερό.¹⁹⁷

B3. Ο Τζελαλεντίν Ρουμί και οι Μεβλεβήδες: μυστικισμός, σχέση και πνευματική μεταμόρφωση

B3.1 Γιατί Ρουμί; Το προσωνύμιο του Μεβλανά και η μικρασιατική οικουμένη των Ρωμαίων- Ρωμιών.

¹⁹⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 228–261· Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court* (Berlin: VWB, 1996), 15–74.

¹⁹⁵ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

¹⁹⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 228–261.

¹⁹⁷ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

Η προσωνυμία Ρουμί, με την οποία κατέστη γνωστός ο Τζελαλεντίν Ρουμί, παρουσιάζει ιδιαίτερο ιστορικό και ανθρωπολογικό ενδιαφέρον. Το όνομα αυτό δεν αποτελεί απλή γεωγραφική αναφορά ούτε συμβατική ένδειξη τόπου εγκατάστασης. Στην ισλαμική ιστορική και γεωγραφική ορολογία, ο όρος Ρουμ παραπέμπει στον κόσμο των «Ρωμαίων», δηλαδή στον βυζαντινό χώρο της Ανατολίας, στις περιοχές που επί αιώνες ανήκαν στην πολιτισμική και πολιτική οικουμένη της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Η απόδοση επομένως του προσωνυμίου *Ρουμί* στον Μεβλανά δηλώνει πρωτίστως ότι η πνευματική του διαμόρφωση πραγματοποιήθηκε στη χώρα των Ρωμαίων- στην Ανατολία του πρώην βυζαντινού κόσμου- και όχι στην περσική γενέτειρά του.¹⁹⁸

Η σημασία της ονομασίας αυτής αποκτά ιδιαίτερο βάρος εάν ληφθεί υπόψη ότι ο Ρουμί δεν αναγνωρίζεται ιστορικά ως «από το Ικόνιο», «Πέρσης» ή απλώς «Σελτζούκος λόγιος», αλλά ως «ο άνθρωπος του Ρουμ», δηλαδή του κόσμου που διαμορφώθηκε επάνω στο βυζαντινό υπόστρωμα της Μικράς Ασίας. Το στοιχείο αυτό δεν υποδηλώνει εθνοτική ελληνική ταυτότητα ούτε άμεση χριστιανική καταγωγή· μαρτυρεί όμως ότι η πολιτισμική τοποθέτηση του Ρουμί συνδέεται με μία περιοχή βαθιά σημαδεμένη από τη μακραίωνη ιστορική παρουσία των *Ρωμαίων- Ρωμιών*. Η Ανατολία του 13ου αιώνα εξακολουθούσε να διατηρεί ενεργές χριστιανικές κοινότητες, μοναστικά κέντρα, προσκυνηματικούς τόπους και μορφές κοινοτικής ζωής που συνυπήρχαν με τις νέες ισλαμικές πολιτικές και θρησκευτικές πραγματικότητες.¹⁹⁹

Υπό αυτή την προοπτική, η προσωνυμία Ρουμί δύναται να ερμηνευθεί όχι μόνο ως γεωγραφικός προσδιορισμός αλλά και ως ένδειξη πολιτισμικής εντοπιότητας μέσα σε μία σύνθετη μικρασιατική οικουμένη. Το Ικόνιο, πρωτεύουσα του Σελτζουκικού Σουλτανάτου του Ρουμ, αποτελούσε χώρο έντονης πολιτισμικής διαστρωμάτωσης, όπου περσικές, τουρκικές, ελληνικές, αρμενικές και συριακές παραδόσεις βρίσκονταν σε συνεχή αλληλεπίδραση. Στο πλαίσιο αυτό, η θρησκευτική εμπειρία δεν διαμορφωνόταν εντός απομονωμένων κόσμων αλλά σε συνθήκες πολιτισμικής εγγύτητας, αμοιβαίας παρατήρησης και, σε ορισμένες περιπτώσεις, δημιουργικής ώσμωσης.²⁰⁰

Η διαπίστωση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερη σημασία για την προβληματική της παρούσας εργασίας. Το γεγονός ότι ο Ρουμί έζησε και αναγνωρίστηκε ως *Ρωμιός* καθιστά ιστορικά εύλογη τη διερεύνηση του κατά πόσον μορφές σχέσεως, πνευματικής μαθητείας, προσωποποιημένης ιερότητας και κοινοτικής μνήμης, οι οποίες χαρακτήριζαν τον βυζαντινό κόσμο, συνέχισαν να λειτουργούν, έστω μετασχηματισμένες, στο περιβάλλον του μικρασιατικού μυστικιστικού Ισλάμ. Το ερώτημα δεν είναι εάν ο Μεβλανά υπήρξε «βυζαντινός» ή «χριστιανικά επηρεασμένος» με άμεσο τρόπο, αλλά πώς η μικρασιατική βυζαντινή εμπειρία συνέβαλε στη διαμόρφωση μίας πνευματικότητας έντονα σχεσιακής και πολιτισμικά διαστρωματωμένης.²⁰¹

Η πολιτισμική σημασία της προσωνυμίας Ρουμί καθίσταται ακόμη πιο ενδιαφέρουσα όταν εξετασθεί υπό το πρίσμα της συγκεκριμένης μικρασιατικής γεωγραφίας μέσα στην οποία έζησε ο Μεβλανά. Σε μικρή απόσταση από το Ικόνιο, στην περιοχή της Σύλλης,

¹⁹⁸ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 47–92.

¹⁹⁹ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

²⁰⁰ Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 1–96.

²⁰¹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

λειτουργούσε επί αιώνες η περίφημη μονή του Αγίου Χαρίτων, ένα από τα σημαντικότερα μοναστικά κέντρα της κεντρικής Μικράς Ασίας, με βαθιές ρίζες στην καππαδοκική ασκητική παράδοση. Η μακραίωνη παρουσία οργανωμένης μοναστικής ζωής σε τόσο άμεση γεωγραφική εγγύτητα προς το περιβάλλον του Ρουμί δημιουργεί εύλογα ερωτήματα σχετικά με τις μορφές πολιτισμικής συνύπαρξης και αμοιβαίας παρατήρησης μεταξύ χριστιανικών και σουφικών κοινοτήτων της περιοχής.²⁰²

Ασφαλώς, η ιστορική έρευνα δεν διαθέτει επαρκή τεκμηρίωση ώστε να υποστηριχθεί με βεβαιότητα άμεση μαθητεία ή συστηματική θεολογική επιρροή του Ρουμί από τη μοναστική παράδοση της Σύλλης. Οι σχετικές παραδόσεις που αναφέρονται σε σχέσεις αμοιβαίου σεβασμού μεταξύ Μεβλεβήδων και χριστιανών μοναχών, αν και ενδιαφέρουσες, δεν επαρκούν από μόνες τους ως αποδεικτικό ιστορικό υλικό. Ωστόσο, από ανθρωπολογική και πολιτισμική σκοπιά, η γεωγραφική και κοινωνική εγγύτητα μεταξύ αυτών των κόσμων καθιστά ιστορικά εύλογη την υπόθεση ότι μορφές ασκητικής ζωής, πνευματικής καθοδήγησης και κοινοτικής οργάνωσης μπορούσαν να καθίστανται αντικείμενο παρατήρησης ή έμμεσης πολιτισμικής ώσμωσης.²⁰³

Επίσης σημαντικό είναι το ζήτημα της πιθανής παρουσίας νεοπλατωνικών και πλατωνικών νοηματοδοτήσεων στο πνευματικό περιβάλλον του Ρουμί. Η αναφορά αυτή απαιτεί εξίσου προσεκτική μεθοδολογική διαχείριση. Ο Μεβλανά δεν υπήρξε «πλατωνικός φιλόσοφος» με την αυστηρή έννοια ούτε μπορεί να τεκμηριωθεί άμεση πρόσληψη ελληνικών φιλοσοφικών κειμένων. Ωστόσο, η περσοϊσλαμική διανοητική παράδοση είχε ήδη αφομοιώσει, μέσω αραβικών μεταφράσεων και φιλοσοφικών συνθέσεων, σημαντικά στοιχεία του ύστερου πλατωνισμού και του νεοπλατωνισμού. Η γλώσσα της επιστροφής προς την πηγή, της υπέρβασης της πολλαπλότητας, της νοσταλγίας της αρχικής ενότητας και της μεταμορφωτικής δύναμης του έρωτος εμφανίζει ορισμένες συγκλίσεις με ευρύτερα νεοπλατωνικά μοτίβα που κυκλοφορούσαν ήδη στον ισλαμικό κόσμο.²⁰⁴

Η παρατήρηση αυτή δεν οδηγεί, βεβαίως, σε θεωρίες πολιτισμικής εξάρτησης ούτε σε αναγωγή του Ρουμί σε «κρυπτοβυζαντινή» ή «εξελληνισμένη» μορφή. Αντιθέτως, ενισχύει μία περισσότερο σύνθετη ιστορική εικόνα: ο Μεβλανά εμφανίζεται ως προϊόν της μικρασιατικής πολιτισμικής διαστρωμάτωσης, όπου περσικά, τουρκικά, ισλαμικά, βυζαντινά και ευρύτερα μεσογειακά στοιχεία συναντώνται μέσα σε κοινό ιστορικό ορίζοντα. Υπό αυτή την προοπτική, το προσωνόμιο Ρουμί αποκτά βαρύνουσα σημασία, διότι δεν δηλώνει απλώς τόπο κατοικίας αλλά ένταξη σε συγκεκριμένη πολιτισμική γεωγραφία, όπου η εμπειρία της σχέσεως, της πνευματικής μαθητείας και της προσωποποιημένης ιερότητας αναπτύχθηκε μέσα σε συνθήκες μακράς πολιτισμικής εγγύτητας.²⁰⁵

Υπό αυτή την έννοια, η εξέταση της μορφής του Ρουμί δεν μπορεί να περιορισθεί σε στενά περσοϊσλαμικό πλαίσιο. Αντιθέτως, απαιτεί ανάγνωση της μικρασιατικής

²⁰² Robert Ousterhout, *A Byzantine Settlement in Cappadocia* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2005), 201–247.

²⁰³ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

²⁰⁴ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126· Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 96–140.

²⁰⁵ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 47–92.

οικουμένης ως ιστορικού χώρου όπου διαφορετικές ανθρωπολογικές παραδόσεις συνυπήρξαν, συγκρούστηκαν, αλληλοπαρατηρήθηκαν και, ενίοτε, μετασχηματίστηκαν δημιουργικά.

B3.2 Ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο: το Ικόνιο ως χώρος συνάντησης πολιτισμών

Η κατανόηση της σκέψης του Τζελαλεντίν Ρουμί και της μεβλεβικής παραδόσεως προϋποθέτει τη διερεύνηση του ιδιαίτερου ιστορικού και πολιτισμικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο αυτές διαμορφώθηκαν. Ο Ρουμί δεν μπορεί να προσεγγισθεί αποκλειστικά ως προϊόν της περσικής μυστικιστικής παράδοσης ούτε ως απομονωμένη θρησκευτική προσωπικότητα του ισλαμικού κόσμου. Η πνευματική και διανοητική του διαμόρφωση πραγματοποιείται σε μία περιοχή όπου πολιτισμοί, γλώσσες, θρησκευτικές παραδόσεις και μορφές κοινοτικής ζωής συνυπήρξαν επί μακρόν: τη Μικρά Ασία του 13ου αιώνα και ειδικότερα το Ικόνιο, πρωτεύουσα του σελτζουκικού Σουλτανάτου του Ρουμ.²⁰⁶

Η ίδια η ονομασία Ρουμ παρουσιάζει ιδιαίτερο ιστορικό ενδιαφέρον. Στην ισλαμική πολιτική και γεωγραφική ορολογία, ο όρος χρησιμοποιείται για να δηλώσει τις πρώην βυζαντινές περιοχές της Ανατολής, δηλαδή τον χώρο των «Ρωμαίων». Το γεγονός αυτό αποκαλύπτει ότι το σελτζουκικό κράτος της Ανατολίας δεν αναπτύχθηκε σε πολιτισμικό κενό ούτε επάνω σε απολύτως αποκομμένο κοινωνικό υπόστρωμα. Αντιθέτως, συγκροτήθηκε σε γεωγραφία βαθιά διαμορφωμένη από τη βυζαντινή ιστορική εμπειρία, μέσα στην οποία επιβίωσαν χριστιανικοί πληθυσμοί, μορφές τοπικής ευσέβειας, μοναστικές κοινότητες και πολιτισμικές παραδόσεις που συνέχιζαν να επηρεάζουν την κοινωνική πραγματικότητα.²⁰⁷

Το Ικόνιο του 13ου αιώνα αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της μικρασιατικής πολιτισμικής διαστρωμάτωσης. Ως σημαντικό διοικητικό και εμπορικό κέντρο, συγκέντρωνε τουρκικούς, περσικούς, ελληνικούς, αρμενικούς και συριακούς πληθυσμούς, οι οποίοι συνυπήρχαν σε περιβάλλον έντονης αλληλεπίδρασης. Η γλώσσα της λόγιας παραγωγής και της υψηλής λογοτεχνίας ήταν κυρίως η περσική, η πολιτική και θρησκευτική εξουσία οργανωνόταν γύρω από το σουνιτικό Ισλάμ, ενώ η καθημερινή κοινωνική εμπειρία παρέμενε πολυγλωσσική και πολυθρησκευτική. Η θρησκευτική ζωή δεν αναπτυσσόταν επομένως σε συνθήκες πλήρους πολιτισμικής ομοιογένειας αλλά μέσα σε σύνθετο περιβάλλον συμβίωσης, έντασης και αμοιβαίων κοινωνικο- πολιτισμικών επιδράσεων.²⁰⁸

Εξάλλου η μικρασιατική Ανατολία του Ρουμί εξακολουθούσε να φέρει έντονο βυζαντινό αποτύπωμα. Χριστιανικοί πληθυσμοί, ναοί, μοναστήρια και τοπικές μορφές προσκυνηματικής ζωής παρέμεναν ενεργοί, ακόμη και μετά τη σελτζουκική κυριαρχία. Η συνύπαρξη αυτή δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην πολιτισμική συγχώνευση, δημιουργεί όμως περιβάλλον όπου διαφορετικές μορφές θρησκευτικής εμπειρίας βρίσκονται σε διαρκή εγγύτητα και αλληλοπαρατήρηση. Υπό αυτή την προοπτική, το Ικόνιο δύναται να προσεγγισθεί όχι απλώς ως πολιτική πρωτεύουσα αλλά ως χώρος διαπραγματεύσεως

²⁰⁶ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 47–92.

²⁰⁷ Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 1–96.

²⁰⁸ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

μορφών ιερότητας, μαθητείας και κοινοτικής ζωής, μέσα στον οποίο αναπτύσσεται η σκέψη του Ρουμί.²⁰⁹

Η προσωπική διαδρομή του Τζελαλεντίν Ρουμί παρουσιάζει ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο διαμορφώθηκε η μυστικιστική του ανθρωπολογία. Ο Ρουμί γεννήθηκε το 1207 στο Balkh, σε περιοχή όπου η περσική λόγια παράδοση, η ισλαμική θεολογία και οι πρώιμες μορφές σουφικής πνευματικότητας συνυπήρχαν ήδη δημιουργικά. Οι πολιτικές αναστατώσεις που συνδέθηκαν με τη μογγολική επέκταση οδήγησαν την οικογένειά του σε μακρά μετακίνηση προς τη δυτική Ανατολή, έως την εγκατάστασή της στο Ικόνιο, όπου ο πατέρας του, Baha al- Din Walad, ανέπτυξε σημαντική θρησκευτική δραστηριότητα. Η πνευματική ωρίμανση του Ρουμί πραγματοποιείται έτσι όχι στην περσική Ανατολή αλλά στη μικρασιατική Ανατολία, μέσα σε περιβάλλον έντονης πολιτισμικής διαστρωμάτωσης.²¹⁰

Κατά τα πρώτα χρόνια της ζωής του στο Ικόνιο, ο Ρουμί αναγνωρίζεται κυρίως ως λόγιος, θεολόγος και διδάσκαλος του ισλαμικού δικαίου. Η παιδεία του είναι βαθιά ριζωμένη στην κορανική ερμηνευτική, στη νομική παράδοση και στη λόγια περσική κουλτούρα. Ωστόσο, η μεταγενέστερη εξέλιξη της σκέψης του συνδέεται με γεγονός που επρόκειτο να μεταβάλει ριζικά όχι μόνο την προσωπική του ζωή αλλά και ολόκληρη την πνευματική του φυσιογνωμία: τη συνάντησή του με τον Σαμσουντίν από την **Ταυρίδα** (Shams- i Tabrizi).²¹¹

Η σχέση Ρουμί- Σαμς παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι δεν περιορίζεται σε συμβατική σχέση διδασκάλου- μαθητή ούτε σε απλή μετάδοση μυστικιστικών γνώσεων. Στη σουφική παράδοση, η συνάντηση αυτή περιγράφεται συχνά ως υπαρξιακό γεγονός εσωτερικής μεταμόρφωσης, μέσα από το οποίο ο Ρουμί εγκαταλείπει σταδιακά αποκλειστικά λογοκρατικές μορφές θρησκευτικής ζωής και στρέφεται προς βαθύτερη εμπειρία σχέσεως, αγάπης και πνευματικής παρουσίας. Η μαθητεία αποκτά εδώ βαθιά προσωποκεντρικό χαρακτήρα. Η πνευματική γνώση δεν πραγματώνεται αποκλειστικά μέσω διανοητικής διδασκαλίας αλλά μέσω σχέσεως, συναναστροφής και εσωτερικής μεταβολής του ανθρώπου. Η σημασία της παρουσίας του πνευματικού προσώπου λειτουργεί έτσι ως καθοριστικός άξονας πνευματικής συγκρότησης.²¹²

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η γλώσσα του ίδιου του Ρουμί, η οποία χαρακτηρίζεται από αξιοσημείωτη ανοιχτότητα προς διαφορετικές θρησκευτικές εμπειρίες και συμβολικά σύμπαντα. Στο ποιητικό και διδακτικό του έργο απαντώνται συχνές αναφορές σε βιβλικά πρόσωπα, μορφές χριστιανικής ασκήσεως, μοναχούς, εικόνες μεταμόρφωσης και αφηγήσεις που υπερβαίνουν στενά δογματικά όρια. Το στοιχείο αυτό δεν σημαίνει απομάκρυνση από το ισλαμικό πλαίσιο, ο Ρουμί παραμένει βαθιά ενταγμένος στη μουσουλμανική μυστικιστική παράδοση, αλλά αντανακλά την

²⁰⁹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

²¹⁰ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 1–44.

²¹¹ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 3–38.

²¹² John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

πολυπολιτισμική πραγματικότητα της Ανατολίας και τη δυνατότητα ανάπτυξης γλώσσας πνευματικότητας με ευρύτερο ανθρωπολογικό ορίζοντα.²¹³

Η σημασία του Ρουμί δεν έγκειται αποκλειστικά στη θέση του ως μεγάλου μυστικού ποιητή του Ισλάμ, αλλά κυρίως στο γεγονός ότι η σκέψη του προσφέρει προνομιακό πεδίο εξετάσεως μορφών σχέσεως, μαθητείας και πνευματικής μεταμόρφωσης, οι οποίες αναπτύχθηκαν στο σύνθετο πολιτισμικό περιβάλλον της μικρασιατικής Ανατολίας.

B3.3 Η έννοια της σχέσεως στον Ρουμί: αγάπη, μαθητεία και υπαρξιακή μεταμόρφωση

Η σκέψη του Τζελαλεντίν Ρουμί παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη διερεύνηση της μικρασιατικής μυστικιστικής εμπειρίας, διότι στον πυρήνα της αναπτύσσεται μία βαθιά σχεσιακή κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης. Παρά τις ουσιώδεις θεολογικές διαφορές που διαχωρίζουν το ισλαμικό μυστικιστικό πλαίσιο του Ρουμί από τη χριστιανική θεολογία του προσώπου, η πνευματική του γλώσσα συγκροτείται γύρω από κατηγορίες με έντονο ανθρωπολογικό βάθος: αγάπη, μαθητεία, αυτοϋπέρβαση, εσωτερική μεταμόρφωση και πόθος επανασύνδεσης με την πηγή του είναι. Ο άνθρωπος δεν παρουσιάζεται ως αυτάρκης και αυτόνομη μονάδα. Η ανθρώπινη ύπαρξη νοείται ως δυναμική κίνηση αναζήτησης πληρότητας μέσω σχέσεως.²¹⁴

Η ανθρωπολογική αυτή προοπτική αποτυπώνεται ήδη με ιδιαίτερη δύναμη στο περίφημο προοίμιο του Μασναβί (Mathnawī), όπου ο αυλός (*ney*) θρηνεί για τον αποχωρισμό του από τον καλαμιώνα. Η εικόνα αυτή λειτουργεί ως μία από τις πλέον χαρακτηριστικές συμβολικές αποτυπώσεις της ανθρώπινης κατάστασης στον Ρουμί. Ο άνθρωπος εμφανίζεται ως ύπαρξη που βιώνει αποξένωση, έλλειψη και εσωτερικό πόθο επιστροφής. Η εμπειρία της αποκοπής δεν παρουσιάζεται απλώς ως ψυχολογική δυσφορία, αλλά ως υπαρξιακή κατάσταση που καθιστά τη σχέση αναγκαίο όρο πνευματικής ολοκλήρωσης.

Ο θρήνος του *ney* συμβολίζει ακριβώς αυτή τη μνήμη μιας αρχέγονης ενότητας και την επιθυμία επανασύνδεσης με την πηγή της ύπαρξης.²¹⁵

Κεντρική θέση στη μυστικιστική αυτή ανθρωπολογία κατέχει η έννοια της αγάπης (*ishq*), η οποία στον Ρουμί υπερβαίνει κατά πολύ τα όρια της συναισθηματικής διαθέσεως ή της ηθικής αρετής. Η αγάπη λειτουργεί ως δύναμη πνευματικής μεταμόρφωσης και συγχρόνως ως κοσμολογική αρχή που διαπερνά το σύνολο της δημιουργίας. Ο άνθρωπος καθίσταται ικανός να υπερβεί την απομονωμένη ατομικότητα όχι μέσω αμιγώς διανοητικής γνώσης αλλά μέσω συμμετοχής σε δυναμική σχέση που αποδυναμώνει τον εγωκεντρισμό και αναπροσανατολίζει την ύπαρξη προς βαθύτερη κοινωνία με το θείο. Η πνευματική πορεία περιγράφεται επομένως ως σταδιακή μεταβολή του ανθρώπου από κατάσταση αποχωρισμού προς κατάσταση εντονότερης μετοχής.²¹⁶

Η ανθρωπολογική σημασία αυτής της παρατήρησης αποκτά ιδιαίτερο συγκριτικό ενδιαφέρον όταν τεθεί σε διάλογο με τη σχεσιακή ανθρωπολογία της ελληνοπατερικής παράδοσης. Στους Καπαδόκες Πατέρες και στη σύγχρονη θεολογία του προσώπου, η

²¹³ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 301–384.

²¹⁴ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 3–38.

²¹⁵ Mathnawī, Book I, vv. 1–18· Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

²¹⁶ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, 88–127.

ανθρώπινη ύπαρξη νοείται επίσης όχι ως αυτάρκης ατομικότητα αλλά ως πραγματικότητα που ολοκληρώνεται μέσα στην κοινωνία και τη σχέση. Παρά το γεγονός ότι το θεολογικό και οντολογικό υπόβαθρο παραμένει ουσιωδώς διαφορετικό, εμφανίζεται εδώ λειτουργική αναλογία ως προς την υπέρβαση της απομονωμένης ύπαρξης και τη σημασία της κοινωνίας ως προϋπόθεσης πνευματικής πληρότητας.²¹⁷

Η σημασία της σχέσεως στον Ρουμί καθίσταται ακόμη σαφέστερη μέσα από την καθοριστική συνάντησή του με τον Σαμς, γεγονός το οποίο η σουφική παράδοση αντιμετωπίζει όχι απλώς ως ιστορικό επεισόδιο αλλά ως υπαρξιακή τομή πνευματικής μεταμόρφωσης. Ο Σαμς δεν εμφανίζεται στη ζωή του Ρουμί ως συνηθισμένος διδάσκαλος ή λόγιος συνομιλητής. Η παρουσία του λειτουργεί ως γεγονός εσωτερικής ανατροπής, το οποίο διαρρηγνύει την έως τότε κυρίαρχη μορφή θρησκευτικής αυθεντίας και εγκαινιάζει νέα εμπειρία πνευματικής αναζήτησης. Στη μεταγενέστερη μεβλεβική μνήμη, η συνάντηση αυτή περιγράφεται ως στιγμή κατά την οποία ο λόγιος θεολόγος μετασχηματίζεται σταδιακά σε μυστικό της θείας αγάπης.²¹⁸

Η σημασία της σχέσεως Ρουμί- Σαμς αναδεικνύει με σαφήνεια την πεποίθηση ότι η πνευματική γνώση δεν πραγματώνεται αποκλειστικά μέσω διανοητικής κατανόησης, αλλά μέσω βιωματικής σχέσης παρουσίας. Ο Σαμς λειτουργεί ως πρόσωπο πνευματικής αφύπνισης, όχι απλώς φορέας διδασκαλίας αλλά καταλύτης εσωτερικής μεταβολής. Με αυτόν τον τρόπο η μαθητεία αποκτά έντονα σχεσιακό χαρακτήρα. Η μεταμόρφωση του ανθρώπου προκύπτει μέσω συνάντησης που μεταβάλλει τον τρόπο υπάρξεως. Η παρατήρηση αυτή παρουσιάζει εύλογες λειτουργικές αναλογίες με τη βυζαντινή εμπειρία της σχέσης Γέροντος-υποτακτικού, όπου η πνευματική πρόοδος νοείται επίσης ως θεραπεία και μεταβολή του ανθρώπου μέσω προσωπικής αναφοράς και μαθητείας χωρίς, βεβαίως, να παραγνωρίζονται οι ουσιώδεις θεολογικές διαφοροποιήσεις των δύο παραδόσεων.²¹⁹

Η σχεσιακή αυτή λογική συνδέεται στενά με μία ακόμη θεμελιώδη κατηγορία της πνευματικότητας του Ρουμί: την υπέρβαση του εγωκεντρικού εαυτού. Η γνωστή σουφική ρήση:

«πέθανε πριν πεθάνεις»
(*mutu qabla an tamutu*)

αποκτά στον Ρουμί βαθιά υπαρξιακή σημασία. Ο «θάνατος» δεν αναφέρεται πρωτίστως στη βιολογική παύση της ζωής αλλά στη σταδιακή αποδυνάμωση της αυτάρκειας του εγωκεντρικού εαυτού (*nafs*), ώστε να καταστεί δυνατή μια βαθύτερη συμμετοχή στην πνευματική πραγματικότητα. Η μεταμόρφωση περιγράφεται έτσι ως πορεία εξόδου από τον περιορισμό της απομονωμένης ύπαρξης προς μορφή ζωής που καθίσταται δεκτική σχέσεως, αγάπης και πνευματικής παρουσίας.²²⁰

Η μυστικιστική γλώσσα του Ρουμί αναπτύσσεται βεβαίως εντός ισλαμικού πνευματικού ορίζοντα και επηρεάζεται από ρεύματα που συνδέονται με την ενότητα του είναι (*wahdat*

²¹⁷ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

²¹⁸ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 136–178.

²¹⁹ Ιωάννης Κλίμας, *Κλίμας*, PG 88, 676A–717D· William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 181–215.

²²⁰ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 295–320.

al- wujud), όπου η σχέση ανθρώπου- Θεού προσλαμβάνει διαφορετικό οντολογικό περιεχόμενο από τη χριστιανική έννοια της προσωπικής κοινωνίας.²²¹

Υπό αυτή την προοπτική, η εξέταση του Ρουμί οδηγεί φυσικά στη μελέτη της μεβλεβικής παράδοσης, όπου οι μορφές αυτές σχέσεως θεσμοποιούνται μέσα σε κοινότητες μαθητείας, μουσικής, τελετουργίας και συλλογικής μνήμης.

B3.4 Η πνευματική μαθητεία στον Ρουμί και η σχέση διδασκάλου- μαθητή: μία συγκριτική ανθρωπολογική προσέγγιση

Η πνευματική εμπειρία στον Τζελαλεντίν Ρουμί οργανώνεται σε μεγάλο βαθμό γύρω από τη σημασία της μαθητείας ως σχέσης μεταμόρφωσης. Η πνευματική γνώση δεν παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα αποκλειστικά διανοητικής αναζήτησης ούτε ως απλή συσσώρευση θεολογικών πληροφοριών. Αντιθέτως, η πορεία του ανθρώπου προς την εσωτερική ωρίμανση νοείται ως διαδικασία που πραγματοποιείται μέσω σχέσεως με πρόσωπο το οποίο λειτουργεί ως πνευματικός οδηγός, φορέας εμπειρίας και καταλύτης υπαρξιακής μεταβολής. Η μαθητεία αποκτά έτσι υπαρξιακό χαρακτήρα και ο άνθρωπος δεν αλλάζει μόνο επειδή γνωρίζει, αλλά επειδή σχετίζεται.²²²

Η κατανόηση της πνευματικής αυτής λογικής προϋποθέτει εκ νέου αναφορά στη σχέση του Ρουμί με τον Σαμς, η οποία αποτελεί ίσως το σημαντικότερο παράδειγμα πνευματικής μαθητείας στη μεβλεβική παράδοση. Η συνάντηση των δύο προσώπων περιγράφεται συχνά στις πηγές ως γεγονός εσωτερικής ανατροπής. Ο ήδη αναγνωρισμένος λόγιος και διδάσκαλος του Ικονίου βιώνει, μέσω της σχέσης του με τον Σαμς, μεταβολή όχι μόνο της πνευματικής του πρακτικής αλλά και του τρόπου με τον οποίο κατανοεί την ίδια τη θρησκευτική γνώση. Η εμπειρία του ιερού μετατοπίζεται από την αποκλειστική έμφαση στη νομική ή θεολογική κατάρτιση προς περισσότερο βιωματική και σχεσιακή μορφή πνευματικότητας.²²³

Ιδιαίτερη σημασία παρουσιάζει το γεγονός ότι η σχέση αυτή δεν περιγράφεται πρωτίστως ως διδασκαλία περιεχομένου αλλά ως κοινότητα παρουσίας. Στις αφηγήσεις γύρω από τον Σαμς, η μεταμορφωτική δύναμη της σχέσεως προκύπτει όχι αποκλειστικά από όσα λέγονται, αλλά από την ίδια τη συνάντηση. Η συναναστροφή, η πνευματική συνομιλία (*sohbet*), η αμοιβαία παρουσία και η υπαρξιακή εγγύτητα λειτουργούν ως μέσα εσωτερικής αλλαγής. Η πνευματική μαθητεία εμφανίζεται έτσι ως μορφή γνώσεως που μεταδίδεται εντός σχέσεως, περισσότερο μέσω βιωμένης εμπειρίας παρά αποκλειστικά μέσω αφηρημένης διδασκαλίας.²²⁴

Από ανθρωπολογική σκοπιά, η παρατήρηση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την παρούσα εργασία. Η έμφαση στη μεταμορφωτική δύναμη της σχέσεως υποδηλώνει ότι η ανθρώπινη ύπαρξη δεν αντιμετωπίζεται ως αυτάρκης και πλήρης εν εαυτή, αλλά ως πραγματικότητα που ωριμάζει μέσα από την συνάντηση με τον άλλον. Στον Ρουμί, η σχέση με τον πνευματικό οδηγό λειτουργεί ως πεδίο υπέρβασης της ατομοκεντρικής αυτάρκειας και εισόδου σε βαθύτερη μορφή πνευματικής ζωής. Η σημασία αυτή καθιστά τη προσωπική εμπειρία του Ρουμί ιδιαίτερα γόνιμη για συγκριτική ανθρωπολογική

²²¹ Ibn Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126.

²²² William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 3–38.

²²³ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 136–178.

²²⁴ Shams-i Tabrīzī, *Maqālāt-e Shams-e Tabrīzī* (*Discourses of Shams of Tabriz*), selected passages.

διερεύνηση με τις σχεσιακές μορφές πνευματικής μαθητείας της χριστιανικής Ανατολής.²²⁵

Η συγκριτική σημασία αυτής της εμπειρίας καθίσταται ακόμη σαφέστερη όταν τεθεί σε διάλογο με τη βυζαντινή μοναστική παράδοση της πνευματικής πατρότητας. Στην ασκητική εμπειρία της χριστιανικής Ανατολής, η πνευματική ζωή δεν νοείται ως αποκλειστικά ατομική αναζήτηση αλλά ως διαδικασία που πραγματώνεται μέσα από σχέση με πρόσωπο εμπειρίας. Η μορφή του Γέροντος λειτουργεί όχι απλώς ως φορέας ηθικών κανόνων ή θεσμικής αυθεντίας, αλλά ως πρόσωπο πνευματικής διάκρισης, το οποίο εισάγει τον μαθητή σε διαφορετικό τρόπο ύπαρξης. Η γνώση του Θεού δεν μεταδίδεται πρωτίστως ως πληροφορία αλλά ως βιωμένη εμπειρία σχέσης, μέσα από μαθητεία, εμπιστοσύνη και κοινή πορεία.²²⁶

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Ιωάννη Κλίμακος και της *Κλίμακος*, όπου η σχέση Γέροντος- υποτακτικού αποκτά κεντρική ανθρωπολογική σημασία. Η υπακοή δεν παρουσιάζεται ως απλή πειθαρχική συμμόρφωση ούτε ως κατάργηση της προσωπικής ελευθερίας. Αντιθέτως, ερμηνεύεται ως θεραπεία της αυτάρκειας και της ατομοκεντρικής βούλησης, μέσω της οποίας ο άνθρωπος καθίσταται ικανός να υπερβεί τον εγκλωβισμό στον ίδιο του τον εαυτό. Η είσοδος σε σχέση εμπιστοσύνης λειτουργεί έτσι ως οδός πνευματικής θεραπείας και σταδιακής μεταμόρφωσης.²²⁷

Παρά τις ουσιώδεις διαφορές θεολογικού πλαισίου, τόσο η βυζαντινή ασκητική εμπειρία όσο και η σουφική μαθητεία φαίνεται να αναγνωρίζουν ότι ο άνθρωπος μεταμορφώνεται βαθύτερα όταν παύει να νοείται ως αυτάρκης μονάδα και εισέρχεται σε δυναμική προσωπικής μαθητείας.

Ωστόσο, η βυζαντινή πνευματική σχέση θεμελιώνεται εντός εκκλησιολογικού και μυστηριακού πλαισίου, συνδεόμενη με τη θεολογία της χάριτος και της θέωσης. Αντιθέτως, στον Ρουμί και στη σουφική παράδοση, η μαθητεία εντάσσεται σε διαφορετικό μυστικιστικό ορίζοντα, όπου η σχέση ανθρώπου- Θεού διαμορφώνεται υπό την επίδραση διαφορετικών οντολογικών προϋποθέσεων. Συνεπώς δεν προτείνεται θεολογική ταύτιση αλλά επιδιώκεται η ανάδειξη πεδίου συγκριτικής ανθρωπολογικής αναλογίας, μέσα στο οποίο η σχέση, η μαθητεία, η αυτοϋπέρβαση και η πνευματική μεταμόρφωση αποκτούν κοινή ερμηνευτική βαρύτητα.²²⁸⁷

Η εξέταση του Ρουμί οδηγεί φυσικά στη μελέτη της μεβλεβικής κοινότητας, όπου η πνευματική μαθητεία παύει να αποτελεί αποκλειστικά προσωπικό γεγονός και οργανώνεται πλέον σε συλλογική μορφή ζωής μέσω τελετουργίας, μουσικής, κοινής μνήμης και θεσμοποιημένης πνευματικής καθοδήγησης.

B3.5 Αγάπη, αυτοϋπέρβαση και μυστική κοινωνία: συγκλίσεις και αποκλίσεις με την ορθόδοξη θεολογία του προσώπου

²²⁵ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

²²⁶ Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 111–132.

²²⁷ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D.

²²⁸ Ibn Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*· William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126.

Η συγκριτική διερεύνηση της σκέψης του Τζελαλεντίν Ρουμί με τη χριστιανική θεολογία του προσώπου απαιτεί ιδιαίτερη μεθοδολογική προσοχή, προκειμένου να αποφευχθούν τόσο οι υπεραπλουστευτικές εξομοιώσεις όσο και οι απόλυτες αντιπαραθέσεις. Προέχει η διερεύνηση του κατά πόσον ορισμένες μορφές πνευματικής εμπειρίας, όπως η αγάπη, η αυτοϋπέρβαση και η μεταμόρφωση μέσω σχέσεως, αποκτούν συγκρίσιμη ανθρωπολογική λειτουργία μέσα σε διαφορετικά θρησκευτικά επιγενόμενα. Υπό αυτή την προοπτική, η σκέψη του Ρουμί παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι αναπτύσσει μία βαθιά δυναμική κατανόησης της ύπαρξης, όπου η ανθρώπινη πληρότητα δεν επιτυγχάνεται μέσω αυτάρκειας αλλά μέσω εξόδου από τον περιορισμό του εγώ.²²⁹

Κεντρική θέση στη ανθρωπολογία του Ρουμί κατέχει η έννοια της αγάπης (*ishq*), η οποία υπερβαίνει κατά πολύ τα όρια συναισθηματικής εμπειρίας ή ηθικής αρετής. Στον Ρουμί, η αγάπη λειτουργεί ως δύναμη υπαρξιακής μεταμόρφωσης και συγχρόνως ως αρχή που διαπερνά το σύνολο της δημιουργίας. Ο άνθρωπος βιώνει εσωτερική έλλειψη και αποχωρισμό από την πηγή της ύπαρξης του, γεγονός που γεννά πόθο επιστροφής. Η αγάπη καθίσταται έτσι δυναμική κίνηση. Οδηγεί τον άνθρωπο πέρα από τα όρια της ατομοκεντρικής αυτάρκειας και τον εισάγει σε εμπειρία βαθύτερης πνευματικής κοινωνίας. Η μεταμόρφωση δεν επιτυγχάνεται μέσω απλής γνωσιακής κατανόησης αλλά μέσα από εμπειρία εσωτερικής μετακίνησης του ανθρώπου από τον εαυτό προς τον άλλον και τελικώς προς τον Θεό.²³⁰

Η πνευματική αυτή λογική παρουσιάζει ενδιαφέρουσες λειτουργικές αναλογίες με τη χριστιανική ασκητική εμπειρία. Στην ελληνοπατερική παράδοση, η πνευματική ζωή περιγράφεται επίσης ως υπέρβαση της φιλαυτίας, δηλαδή της εγωκεντρικής αναδίπλωσης του ανθρώπου στον εαυτό του. Ιδίως στον Μάξιμο Ομολογητή, η φιλαυτία θεωρείται ρίζα της υπαρξιακής διασπάσεως, ενώ η αγάπη λειτουργεί ως δύναμη επαναφοράς της ανθρώπινης ύπαρξης σε αυθεντική κοινωνία με τον Θεό και τους άλλους. Η ασκητική πορεία δεν ερμηνεύεται ως ηθικιστική αυτοβελτίωση αλλά ως θεραπεία της εγωκεντρικής ύπαρξης και μεταμόρφωση σε ύπαρξη σχέσεως.²³¹

Από συγκριτική ανθρωπολογική σκοπιά, η αναλογία μεταξύ της χριστιανικής φιλαυτίας και του σουφικού *nafs* παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, μολονότι απαιτεί προσεκτική χρήση. Στον Ρουμί, ο *nafs* (ο εγωκεντρικός και αυτάρκης εαυτός), συνιστά βασικό εμπόδιο για την πνευματική ωρίμανση. Η πορεία προς την εσωτερική μεταμόρφωση προϋποθέτει σταδιακή αποδυνάμωση αυτής της αυτάρκειας μέσω αγάπης, μαθητείας και πνευματικής ασκήσεως. Παρά τις ουσιαστικές διαφορές οντολογικού και θεολογικού πλαισίου, και στις δύο παραδόσεις εμφανίζεται η ιδέα ότι ο άνθρωπος αδυνατεί να φθάσει στην πληρότητα παραμένοντας εγκλωβισμένος στον κλειστό ορίζοντα του εγώ.²³²

Η έννοια της αυτοϋπέρβασης στον Ρουμί εκφράζεται συχνά μέσα από τη γνωστή μυστικιστική προτροπή «πέθανε πριν πεθάνεις».

Η έκφραση αυτή δεν αναφέρεται στον βιολογικό θάνατο αλλά σε υπαρξιακή διαδικασία

²²⁹ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 3–38.

²³⁰ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

²³¹ Μάξιμος Ομολογητής, *Περὶ ἀγάπης τετρακόσια κεφάλαια*, PG 90, 964–1080.

²³² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 295–320.

απογύμνωσης του εγωκεντρικού εαυτού, ώστε να καταστεί δυνατή βαθύτερη μορφή ζωής. Η λογική αυτή παρουσιάζει λειτουργικές συγγένειες με τη χριστιανική ασκητική γλώσσα περί «νεκρώσεως του παλαιού ανθρώπου», χωρίς όμως να αίρει τις ουσιώδεις διαφοροποιήσεις που αφορούν τη φύση της σχέσης ανθρώπου- Θεού στις δύο παραδόσεις.²³³

Παρά τις αξιοσημείωτες ανθρωπολογικές αναλογίες που παρατηρούνται μεταξύ αυτής της πνευματικότητας και της ελληνορθόδοξης παράδοσης, οι θεολογικές και οντολογικές διαφορές παραμένουν ουσιώδεις και καθοριστικές. Στη χριστιανική θεολογία του προσώπου, η σχέση ανθρώπου- Θεού νοείται ως κοινωνία διακριτών προσώπων, όπου η ανθρώπινη ύπαρξη δεν καταργείται ούτε απορροφάται από το θείο, αλλά ολοκληρώνεται μέσα από ελεύθερη αγαπητική κοινωνία. Η έννοια του προσώπου, όπως αναπτύχθηκε ιδίως στην θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων και στη σύγχρονη ελληνορθόδοξη σκέψη, προϋποθέτει ότι η ετερότητα δεν αίρεται αλλά συνιστά προϋπόθεση της κοινωνίας. Το πρόσωπο καθίσταται πλήρες όχι διά της απώλειας της ιδιαιτερότητάς του, αλλά διά της κοινωνικής πληρότητας μέσα στη σχέση.²³⁴

Η θεολογική αυτή προοπτική αποκτά ιδιαίτερη σημασία στη σκέψη του Ιωάννη Ζηζιούλα, όπου η ύπαρξη νοείται ως *κοινωνία*. Η ανθρώπινη ελευθερία δεν ταυτίζεται με αυτάρκεια ή ατομική αυτονομία αλλά με την ικανότητα εξόδου από τον εαυτό προς αγαπητική σχέση. Η πληρότητα του ανθρώπου πραγματώνεται όταν η ύπαρξη παύει να λειτουργεί ως κλειστή ατομικότητα και εισέρχεται σε σχέση που διαφυλάσσει συγχρόνως κοινωνία και ετερότητα. Η θέωση, επομένως, δεν σημαίνει συγχώνευση ή απορρόφηση του ανθρώπου από το θείο, αλλά συμμετοχή στη θεία ζωή με διατήρηση της υποστατικής ιδιαιτερότητας του ανθρωπίνου προσώπου.²³⁵

Στον Ρουμί, αντιθέτως, η γλώσσα της μυστικής εμπειρίας προσλαμβάνει συχνά διαφορετικό χαρακτήρα. Ιδίως στο πλαίσιο της σουφικής μεταφυσικής, που αργότερα συνδέθηκε με την παράδοση της *wahdat al- wujud* (*ενότητα του είναι*), η σχέση ανθρώπου- Θεού περιγράφεται συχνά με όρους εντονότερης ενοποίησης. Η αγάπη λειτουργεί ως δύναμη που οδηγεί στην υπέρβαση της ατομικής απομόνωσης και σε εμπειρία βαθιάς ενότητας με τη θεία πραγματικότητα. Σε ορισμένες ποιητικές διατυπώσεις του Ρουμί, η διάκριση μεταξύ εραστή και αγαπωμένου φαίνεται να αμβλύνεται και να αποκτά χαρακτήρα μυστικής ένωσης. Ωστόσο, απαιτείται ιδιαίτερη προσοχή ώστε να μη μεταφερθούν μεταγενέστερες συστηματοποιήσεις της *wahdat al- wujud* αυτούσιες στο έργο του Ρουμί, του οποίου η ποιητική και μυστικιστική γλώσσα παραμένει συχνά συμβολική και πολυσημική.²³⁶

Πάντως και στις δύο παραδόσεις, η ανθρώπινη ολοκλήρωση προϋποθέτει υπέρβαση του εγωκεντρικού περιορισμού, είσοδο σε σχέση, μαθητεία, μεταμόρφωση και άσκηση της αγάπης ως υπαρξιακής εξόδου από τον εαυτό. Η αναλογία αυτή αποκτά ιδιαίτερο βάρος

²³³ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D.

²³⁴ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65.

²³⁵ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

²³⁶ Ibn Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*· William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126.

στο μικρασιατικό περιβάλλον, όπου οι μορφές πνευματικής εμπειρίας αναπτύχθηκαν μέσα σε συνθήκες μακράς πολιτισμικής εγγύτητας και αλληλοπαρατήρησης.²³⁷

B3.6 Ο Ρουμί και τα όρια της σύγκρισης

Η συγκριτική διερεύνηση της σκέψης του Τζελαλεντίν Ρουμί με τη χριστιανική θεολογία του προσώπου προϋποθέτει ιδιαίτερη μεθοδολογική προσοχή, ώστε να αποφευχθούν τόσο οι υπεραπλουστευτικές ταυτίσεις όσο και οι αναχρονιστικές προβολές χριστιανικών κατηγοριών στο ισλαμικό μυστικιστικό περιβάλλον. Η μέχρι τώρα ανάλυση ανέδειξε ότι η διδασκαλία του παρουσιάζει αξιοσημείωτες ανθρωπολογικές αναλογίες με ορισμένες όψεις της ελληνοπατερικής παράδοσης, ιδίως ως προς τη σημασία της προσωπικής σχέσης, της πνευματικής μαθητείας, της αυτοϋπέρβασης και της μεταμόρφωσης μέσω αγάπης. Ωστόσο, οι συγκλίσεις αυτές δεν πρέπει να οδηγούν σε θεωρήσεις άμεσης θεολογικής συγγένειας ούτε σε σχήματα πολιτισμικής εξάρτησης που υπερβαίνουν τα όρια της ιστορικής τεκμηρίωσης.²³⁸

Το γεγονός ότι ο Ρουμί έζησε σε περιβάλλον όπου χριστιανικές κοινότητες, μοναστικές δομές και βυζαντινές πολιτισμικές μνήμες παρέμεναν ενεργές δεν επιτρέπει το συμπέρασμα ότι η σκέψη του συνιστά «κρυμμένη» εκδοχή χριστιανικής ανθρωπολογίας. Μία τέτοια ανάγνωση θα παρέβλεπε τόσο την εσωτερική συνοχή του ίδιου του ισλαμικού μυστικισμού όσο και την ιδιαίτερη θεολογική λογική μέσα στην οποία αναπτύχθηκε το έργο του Μεβλανά.²³⁹

Ο Ρουμί παραμένει βαθιά ενταγμένος στον ισλαμικό θεολογικό ορίζοντα, ο οποίος οργανώνεται γύρω από την αρχή του *tawhid*, δηλαδή της θείας ενότητας, την κορανική κατανόηση της αποκάλυψης και τη σουφική εμπειρία της πνευματικής πορείας. Η γλώσσα της αγάπης, της μαθητείας και της αυτοϋπέρβασης στον Ρουμί αποκτά το νόημά της εντός αυτού του πλαισίου και δεν μπορεί να αποσπασθεί από αυτό χωρίς σοβαρό κίνδυνο ερμηνευτικής παραμόρφωσης. Η αναφορά σε συγκρίσιμες μορφές σχέσης δεν συνεπάγεται επομένως θεολογική ισοδυναμία. Σημαίνει μάλλον ότι διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις δύνανται, υπό ορισμένες ιστορικές συνθήκες, να αναπτύσσουν ανθρωπολογικές λειτουργίες που παρουσιάζουν λειτουργική συγγένεια ως προς τον τρόπο με τον οποίο συγκροτούν την πνευματική εμπειρία του ανθρώπου.

Σε αυτό το πλαίσιο, η σημασία του Ρουμί δεν έγκειται στην υπόθεση μιας υποτιθέμενης θεολογικής συνέχειας μεταξύ χριστιανισμού και σουφισμού, αλλά στη δυνατότητα να λειτουργήσει ως ερμηνευτικός μεσολαβητής για τη διερεύνηση μορφών σχεσιακής πνευματικότητας στο μικρασιατικό περιβάλλον. Ο Μεβλανά καθίσταται ιδιαίτερα σημαντικός όχι επειδή δύναται να ενταχθεί σε χριστιανικά ερμηνευτικά σχήματα, αλλά επειδή αναπτύσσει μυστικιστική γλώσσα όπου η ανθρώπινη ολοκλήρωση συνδέεται στενά με τη σχέση, τη μαθητεία, την υπέρβαση του εγωκεντρισμού και την εσωτερική μεταμόρφωση. Η έμφαση αυτή επιτρέπει συγκριτική ανθρωπολογική προσέγγιση με τη

²³⁷ John Zizioulas, *Being as Communion*, 15–65.

²³⁸ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

²³⁹ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

σχεσιακή λογική της ελληνοπατερικής παράδοσης, χωρίς να αίρεται η ιδιαιτερότητα των δύο κόσμων.²⁴⁰

Το ερώτημα λοιπόν δεν είναι εάν ο Ρουμί «πλησιάζει» ή «αποκλίνει» από την ορθόδοξη θεολογία του προσώπου με όρους θεολογικής ορθοδοξίας ή δογματικής εγγύτητας. Περισσότερο γόνιμη αποδεικνύεται η διερεύνηση του κατά πόσον ο μικρασιατικός μυστικιστικός χώρος ανέπτυξε μορφές πνευματικής εμπειρίας όπου η σχέση, η κοινότητα, η προσωποποιημένη καθοδήγηση και η αγάπη αποκτούν κεντρική ανθρωπολογική σημασία. Η ελληνορθόδοξη μικρασιατική οικουμένη, χώρος μακράς πολιτισμικής εγγύτητας μεταξύ βυζαντινών και ισλαμικών κόσμων, καθιστά τέτοια συγκριτική ανάγνωση ιστορικά εύλογη, χωρίς να νομιμοποιεί θεωρίες γραμμικής πολιτισμικής εξάρτησης.²⁴¹

Συνεπώς, ο Ρουμί λειτουργεί στην παρούσα εργασία ως μεθοδολογικό πέρασμα κατανόησης από την ατομική μυστικιστική εμπειρία προς περισσότερο θεσμοποιημένες μορφές κοινοτικής ζωής. Εάν στον ίδιο τον Μεβλανά η σχέση διδασκάλου- μαθητή και η εμπειρία της μεταμόρφωσης παραμένουν πρωτίστως προσωπικό βίωμα, στους Μεβλεβήδες οι ίδιες λογικές οργανώνονται πλέον συλλογικά μέσω τελετουργίας, μουσικής, κοινής μνήμης, πνευματικής μαθητείας και κοινοτικής συγκρότησης. Η μετάβαση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι επιτρέπει να εξετασθεί κατά πόσον οι μορφές σχεσιακής πνευματικότητας που ανιχνεύθηκαν στον Ρουμί αποκτούν πλέον θεσμική και πολιτισμική διάρκεια μέσα στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον.

B3.7 Οι Μεβλεβήδες ως κοινότητα σχέσεως και μνήμης: τελετουργία, μαθητεία και πνευματική ταυτότητα

Η μελέτη του **Τζελαλεντίν Ρουμί** δεν μπορεί να είναι ολοκληρωμένη χωρίς τη διερεύνηση της κοινότητας που συγκροτήθηκε γύρω από τη μνήμη και τη διδασκαλία του και εξελίχθηκε σε μία από τις σημαντικότερες μυστικιστικές αδελφότητες του ισλαμικού κόσμου: το τάγμα των Μεβλεβήδων (*Mevlevîyye*). Η σημασία των Μεβλεβήδων δεν εξαντλείται στη διάδοση της διδασκίας του διδασκάλου τους. Συνδέεται κυρίως με τον τρόπο μέσω του οποίου μία προσωπική μυστικιστική εμπειρία μετασχηματίζεται σε θεσμοποιημένη μορφή κοινοτικής ζωής, πνευματικής μαθητείας και συλλογικής μνήμης. Η μετάβαση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον, διότι επιτρέπει να εξετασθεί πώς μορφές προσωπικής σχέσης και πνευματικής καθοδήγησης αποκτούν ιστορική διάρκεια μέσα στον μικρασιατικό ισλαμικό χώρο.²⁴²

Η συγκρότηση της μεβλεβικής αδελφότητας πραγματοποιήθηκε κυρίως μετά τον θάνατο του Ρουμί το 1273, ιδίως μέσω της δράσεως του γιου του, Sultan Walad, ο οποίος συνέβαλε αποφασιστικά στη συστηματοποίηση της διδασκαλίας και στη διαμόρφωση σταθερού θεσμικού πλαισίου. Υπό την καθοδήγησή του, η αρχική χαρισματική κοινότητα που είχε συγκροτηθεί γύρω από τη μορφή του Μεβλανά μετατράπηκε σταδιακά σε οργανωμένο τάγμα με συγκεκριμένες μορφές πνευματικής αγωγής, κοινοτικής ζωής και τελετουργικής πρακτικής. Η εξέλιξη αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο η μυστικιστική εμπειρία μεταβαίνει από την προσωπική σχέση

²⁴⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

²⁴¹ Robert Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 1–25.

²⁴² Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 301–384.

διδασκάλου- μαθητή σε περισσότερο σταθερές μορφές κοινωνικής και πνευματικής οργάνωσης.²⁴³

Στον πυρήνα της μεβλεβικής παραδόσεως παραμένει η έννοια της πνευματικής μαθητείας. Η είσοδος στην αδελφότητα δεν περιορίζεται σε αποδοχή θεολογικών αρχών ούτε εξαντλείται σε τελετουργική συμμετοχή. Ο δόκιμος (*murid*) καλείται να εισέλθει σε μακρά διαδικασία ασκήσεως, υπηρεσίας, πειθαρχίας και εσωτερικής μεταμόρφωσης, υπό την καθοδήγηση πνευματικού διδασκάλου. Η μαθητεία οργανώνεται γύρω από βιωματική σχέση, όπου η πνευματική πρόοδος συνδέεται στενά με τη συμμετοχή στην κοινότητα και με τη σταδιακή υπέρβαση της ατομοκεντρικής αυτάρκειας. Υπό αυτή την έννοια, η μεβλεβική ζωή παρουσιάζει χαρακτηριστικά έντονα σχεσιακής ανθρωπολογίας.²⁴⁴

Ιδιαίτερη σημασία αποκτούν τα *tekke* ή *menlevihane*, τα κέντρα της μεβλεβικής ζωής, τα οποία δεν λειτουργούν αποκλειστικά ως χώροι προσευχής αλλά ως ολοκληρωμένα περιβάλλοντα πνευματικής και κοινωνικής διαμόρφωσης. Η καθημερινότητα οργανώνεται γύρω από εργασία, μουσική εκπαίδευση, υπηρεσία προς την κοινότητα, σιωπή, πνευματική καθοδήγηση και τελετουργική συμμετοχή. Το *tekke* λειτουργεί επομένως ως χώρος μαθητείας και μεταμόρφωσης, όπου ο άνθρωπος εισάγεται σταδιακά σε νέο τρόπο ύπαρξης μέσω σχέσεως και κοινοτικής εμπειρίας. Η λειτουργία αυτή παρουσιάζει ενδιαφέρουσες αναλογίες με τη βυζαντινή μοναστική κοινότητα, χωρίς να αίρει τις ουσιώδεις θεολογικές διαφορές μεταξύ των δύο παραδόσεων.²⁴⁵

Ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση της μεβλεβικής ανθρωπολογίας αποκτά η τελετουργία του *sema*, η οποία στη σύγχρονη δημοφιλή πρόσληψη συχνά παρερμηνεύεται ως αισθητικό ή εξωτικό χορευτικό θέαμα. Μία τέτοια προσέγγιση αποδεικνύεται ανεπαρκής, διότι αποσπά την τελετουργία από το εσωτερικό της πνευματικό και κοινοτικό πλαίσιο. Για τους Μεβλεβήδες, το *sema* δεν αποτελεί παράσταση αλλά μνητική και μεταμορφωτική πράξη, μέσω της οποίας ο άνθρωπος επιχειρεί να υπερβεί τον εγκλεισμό στο εγώ και να εισέλθει σε βαθύτερη μορφή σχέσεως με το θείο. Η τελετουργική περιστροφή (*sama*) δεν αποσκοπεί σε αισθητική εντύπωση αλλά συμβολίζει την κοσμική κίνηση της ύπαρξης, την εσωτερική κάθαρση και την πορεία του ανθρώπου προς την πνευματική ολοκλήρωση.²⁴⁶

Η ανθρωπολογική σημασία της τελετουργίας καθίσταται ακόμη σαφέστερη όταν εξετασθεί ως μορφή ενσώματης πνευματικότητας. Η πνευματική εμπειρία στους μεβλεβίδες δεν περιορίζεται σε διανοητική κατανόηση ούτε αποκλειστικά σε εσωτερική περισυλλογή. Η μουσική, ο ρυθμός, η ποίηση, η κίνηση του σώματος, η επανάληψη και η συλλογική συμμετοχή συγκροτούν ολοκληρωμένο πεδίο άσκησης, μέσα στο οποίο ο άνθρωπος διαμορφώνει ένα νέο τρόπο ύπαρξης. Το σώμα δεν αντιμετωπίζεται ως εξωτερικό περίβλημα της ψυχής αλλά ως ενεργός τόπος πνευματικής παιδείας. Η

²⁴³ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 307–336.

²⁴⁴ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

²⁴⁵ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

²⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

μεβλεβική τελετουργία λειτουργεί ως διαδικασία πνευματικής μαθητείας, όπου η εμπειρία της σχέσης καθίσταται βιωματικά παρούσα μέσα από επαναλαμβανόμενη συμμετοχή.²⁴⁷

Στον ελληνορθόδοξο κόσμο, η πνευματική ζωή οργανώνεται επίσης μέσα από αισθητηριακές μορφές συμμετοχής: ψαλτική, ύμνους, λιβάνι, εικονογραφία, τελετουργική κίνηση και συλλογική προσευχή. Η λειτουργική ζωή δεν περιορίζεται στη μετάδοση δογματικού περιεχομένου αλλά συγκροτεί βιωμένη κοινότητα μνήμης και σχέσης. Παρά τις ουσιώδεις θεολογικές διαφορές, τόσο στον βυζαντινό κόσμο όσο και στη μεβλεβική εμπειρία διαπιστώνεται ότι η πνευματικότητα αποκτά **ενσώματο** και κοινοτικό χαρακτήρα. Η αναλογία αυτή δεν συνεπάγεται θεολογική ισοδυναμία· αναδεικνύει όμως συγκρίσιμες ανθρωπολογικές λειτουργίες ως προς τον τρόπο με τον οποίο κοινότητες συγκροτούν πνευματική εμπειρία μέσα από τελετουργία και μνήμη.²⁴⁸

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά επίσης η θέση της μνήμης του ίδιου του Ρουμί μέσα στη μεβλεβική παράδοση. Ο Μεβλανά δεν παραμένει απλώς ιστορική μορφή ή πνευματικός ιδρυτής· καθίσταται βιωμένη παρουσία συλλογικής ταυτότητας. Μέσω της ποίησης, της μουσικής, της διδασκαλίας, της τελετουργίας και της συνεχούς αναφοράς στο πρόσωπό του, η κοινότητα αναπαράγει συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης. Η μνήμη εδώ δεν λειτουργεί ως απλή αναπόληση του παρελθόντος αλλά ως ενεργός μηχανισμός συγκρότησης κοινότητας. Από την άποψη αυτή, οι Μεβλεβήδες αναδεικνύουν, ιδιαιτέρως γόνιμα, τον τρόπο με τον οποίο μορφές σχέσης, πνευματικής μαθητείας και προσωποποιημένης αναφοράς επιδεικνύουν ιστορική διάρκεια και μετασχηματίζονται δημιουργικά μέσα στον μικρασιατικό κόσμο.²⁴⁹

B3.8 Συζήτηση: Ρουμί, Μεβλεβήδες και η ανθρωπολογία της σχέσεως

Η διερεύνηση του Τζελαλεντίν Ρουμί και της μεβλεβικής παράδοσης ανέδειξε ένα ιδιαίτερα σημαντικό πεδίο για τη συνολική προβληματική της παρούσας εργασίας, τη δυνατότητα συγκριτικής ανθρωπολογικής μελέτης μορφών πνευματικότητας που οργανώνονται γύρω από τη σχέση, τη μαθητεία, την αγάπη, την κοινοτική μνήμη και την αναφορά σε πρόσωπο πνευματικής αυθεντίας. Η περίπτωση του Ρουμί δεν προσφέρεται ως τεκμήριο άμεσης μεταφοράς της βυζαντινής θεολογίας του προσώπου στο μικρασιατικό Ισλάμ, ούτε επιτρέπει τη διατύπωση θεωριών γραμμικής πολιτισμικής συνέχειας μεταξύ των δύο κόσμων. Επιτρέπει όμως τη διερεύνηση μορφών πνευματικής εμπειρίας που παρουσιάζουν αξιοσημείωτες λειτουργικές αναλογίες ως προς τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος συγκροτείται μέσα από την σχέση και την κοινότητα.²⁵⁰

Η σημασία της περίπτωσης του Ρουμί καθίσταται ιδιαιτέρως εμφανής όταν εξετασθεί μέσα στο συγκεκριμένο ιστορικό περιβάλλον της μικρασιατικής οικουμένης του Ρουμ. Το Ικόνιο του 13ου αιώνα δεν συνιστούσε απομονωμένο ισλαμικό κέντρο αλλά τόπο πυκνής πολιτισμικής διαστρωμάτωσης, όπου περσικές, τουρκικές, αρμενικές και ελληνικές βυζαντινές παραδόσεις συνυπήρχαν σε συνθήκες διαρκούς εγγύτητας και αλληλεπίδρασης. Το γεγονός αυτό δεν τεκμηριώνει άμεση χριστιανική επίδραση επί του Μεβλανά ούτε

²⁴⁷ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 365–384.

²⁴⁸ Bissera Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 68–118.

²⁴⁹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

²⁵⁰ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 3–38.

επιτρέπει την αναγωγή της σκέψης του σε παραλλαγή ελληνοχριστιανικής πνευματικότητας. Καθιστά, ωστόσο, ιστορικά εύλογη τη διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο μορφές σχέσης, μαθητείας και προσωποποιημένης πνευματικής αναφοράς απέκτησαν ιδιαίτερη βαρύτητα μέσα στο μικρασιατικό θρησκευτικό περιβάλλον.²⁵¹

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά η μυστική ανθρωπολογία του Ρουμί, η οποία οργανώνεται γύρω από την υπέρβαση της ατομοκεντρικής αυτάρκειας. Η αγάπη (*ishq*), η σχέση με τον πνευματικό διδάσκαλο, η αυτοϋπέρβαση του *nafs* και η δυναμική της εσωτερικής μεταμόρφωσης συγκροτούν πυρήνα της πνευματικής του διδασκαλίας. Ο άνθρωπος δεν εμφανίζεται ως αυτάρκης μονάδα αλλά ως ύπαρξη που ολοκληρώνεται μέσω σχέσεως: με τον διδάσκαλο, με την κοινότητα και τελικώς με τον Θεό. Η παρατήρηση αυτή παρουσιάζει ουσιώδες συγκριτικό ενδιαφέρον σε σχέση με την ελληνορθόδοξη θεολογία του προσώπου, όπου επίσης η ανθρώπινη ύπαρξη νοείται ως κοινωνία και ελευθερία από την απομονωμένη ατομικότητα. Ωστόσο, η σύγκριση αυτή παραμένει ανθρωπολογική και λειτουργική, όχι δογματική ή οντολογική.²⁵²

Η σχέση μεταξύ Ρουμί και Σαμς αναδεικνύεται ως ιδιαίτερα σημαντική για την παρούσα διερεύνηση. Ο Σαμς δεν λειτουργεί απλώς ως φορέας θεωρητικής διδασκαλίας αλλά ως πρόσωπο υπαρξιακής μεταμόρφωσης. Η αλήθεια δεν μεταδίδεται αποκλειστικά ως γνώση αλλά βιώνεται ως σχέση που μετασχηματίζει τον τρόπο ύπαρξης. Η λογική αυτή εμφανίζει αξιοσημείωτες αναλογίες με τη βυζαντινή σχέση Γέροντος-υποτακτικού, όπου η πνευματική θεραπεία και η ωρίμανση πραγματοποιούνται εντός πλαισίου μαθητείας, εμπιστοσύνης και κοινής ασκήσεως.²⁵³

Η σημασία της πνευματικότητας του Ρουμί καθίσταται ακόμη σαφέστερη όταν εξετασθεί η ιστορική της μετεξέλιξη μέσα στη μεβλεβική κοινότητα. Οι Μεβλεβήδες δεν διατήρησαν απλώς τη μνήμη ενός μεγάλου μυστικιστή. Συγκρότησαν οργανωμένη μορφή κοινοτικής ζωής, όπου η πνευματική μαθητεία, η τελετουργία, η μουσική και η ποιητική παράδοση λειτούργησαν ως μέσα θεμελίωσης κοινής ταυτότητας. Η μυστική εμπειρία δεν παραμένει ατομικό γεγονός αλλά αποκτά διάρκεια μέσω θεσμών, τελετουργικής επανάληψης και συλλογικής συμμετοχής. Υπό αυτή την έννοια, η μεβλεβική παράδοση καθίσταται εξαιρετικά σημαντικό παράδειγμα ιστορικής μετάπλασης μορφών σχέσεως μέσα στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον.²⁵⁴

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά η λειτουργία της μνήμης. Στους Μεβλεβήδες, η μορφή του Ρουμί δεν περιορίζεται σε ιστορική ανάμνηση ούτε σε απλή αναφορά αυθεντίας αλλά μετατρέπεται σε ζωντανό κέντρο συλλογικής ταυτότητας. Μέσω της ποίησης, της τελετουργίας του *sema*, της μουσικής, της μαθητείας και της συνεχούς αναφοράς στη διδασκαλία του, η κοινότητα αναπαράγει συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης και πνευματικής εμπειρίας. Η μνήμη λειτουργεί έτσι όχι ως παθητική αναπόληση αλλά ως ενεργός, ιδρυτικός μηχανισμός συγκρότησης κοινότητας. Από ανθρωπολογική σκοπιά, η λειτουργία αυτή παρουσιάζει ενδιαφέρουσες αναλογίες με τον τρόπο μέσω του οποίου η βυζαντινή παράδοση οργανώνεται γύρω από τη μνήμη του Χριστού, των αγίων και των

²⁵¹ Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 47–92, 301–384.

²⁵² Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

²⁵³ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D· Lewis, *Rumi*, 136–178.

²⁵⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

πνευματικών πατέρων. Η σύγκριση αφορά και εδώ λειτουργικές μορφές διαμόρφωσης της κοινότητας, όχι θεολογική εξίσωση.²⁵⁵

Οι αποκλίσεις, ωστόσο, παραμένουν ουσιώδεις και δεν πρέπει να υποτιμηθούν. Η ορθόδοξη θεολογία του προσώπου θεμελιώνεται εντός τριαδολογικής και χριστολογικής οντολογίας, όπου η κοινωνία πραγματοποιείται μεταξύ διακριτών προσώπων και η ανθρώπινη υπόσταση ολοκληρώνεται χωρίς απώλεια της ετερότητας. Αντιθέτως, η μυστική εμπειρία του Ρουμί και η σουφική παράδοση κινούνται εντός διαφορετικού θεολογικού πλαισίου, που οργανώνεται γύρω από το *tawhid*, τη μυστική ενότητα και τη διαφορετική κατανόηση της σχέσης ανθρώπου- Αλλάχ (Θεού). Συνεπώς, ο μικρασιατικός μυστικιστικός χώρος προσφέρει πεδίο διερεύνησης συγκρίσιμων μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως, σε συνθήκες μακράς πολιτισμικής συνύπαρξης, χωρίς να διαφαίνεται υφισταμένη κοινή θεολογία του προσώπου.²⁵⁶

Αναδεικνύεται επίσης στον ιδιαίτερο μικρασιατικό κόσμο το πως η πνευματικότητα οργανώνεται γύρω από την αγάπη, την μαθητεία, την μνήμη, την κοινότητα και την προσωποποιημένη πνευματική αυθεντία, παράγοντας μορφές που επιτρέπουν γόνιμη συγκριτική ανθρωπολογική διερεύνηση. Ακριβώς αυτή η δυναμική της μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως θα αποκτήσει ακόμη μεγαλύτερη σημασία κατά την εξέταση των Μπεκτασήδων και των Αλεβιτών, όπου οι μικρασιατικές πολιτισμικές διαστρωματώσεις εμφανίζονται συχνά με εντονότερη συγκρητιστική ένταση.

B4. Χατζή Μπεκτάς Βελή, Μπεκτασήδες και Αλεβίτες: ετερόδοξες μορφές Ισλάμ και η ανθρωπολογία της σχέσεως

B4.1 Ιστορικό και θρησκευτικό πλαίσιο: η ανάδυση των ετερόδοξων μικρασιατικών κοινοτήτων

Η διερεύνηση της έννοιας του προσώπου στο μικρασιατικό Ισλάμ δεν μπορεί να περιοριστεί αποκλειστικά στον κόσμο του περσο-σουνιτικού σουφισμού και της μεβλεβικής παράδοσης. Εξίσου σημαντικές αποδεικνύονται και οι ετερόδοξες θρησκευτικές κοινότητες της Ανατολίας, κυρίως οι Μπεκτασήδες και οι Αλεβίτες, οι οποίες διαμορφώθηκαν σε περιβάλλον έντονης πολιτισμικής διαστρωμάτωσης και αναπτύχθηκαν μέσα σε σύνθετες ιστορικές διαδικασίες μετασχηματισμού της μικρασιατικής κοινωνίας. Οι κοινότητες αυτές παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι εμφανίζουν μορφές θρησκευτικότητας όπου η πνευματική αυθεντία, η κοινοτική μνήμη, η μυστική γνώση και η σχέση μαθητείας αποκτούν εξαιρετικά σημαντική θέση.²⁵⁷

Η ανάδυσή τους συνδέεται στενά με το ιστορικό πλαίσιο της μεταβυζαντινής Ανατολίας, ιδίως από τον 13ο αιώνα και εξής, περίοδο κατά την οποία η περιοχή υφίσταται βαθιές πολιτικές, κοινωνικές και θρησκευτικές ανακατατάξεις. Η κατάρρευση της σελτζουκικής σταθερότητας, οι μογγολικές εισβολές, οι μετακινήσεις τουρκομανικών πληθυσμών και η αποδυνάμωση των παραδοσιακών πολιτικών θεσμών δημιούργησαν συνθήκες ιδιαίτερα πρόσφορες για την ανάπτυξη λαϊκών και ετερόδοξων μορφών θρησκευτικότητας. Σε

²⁵⁵ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75· Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 3–22.

²⁵⁶ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

²⁵⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 15–82.

τέτοιο περιβάλλον, οι χαρισματικές μορφές δερβίσηδων, πνευματικών οδηγών και λαϊκών αγίων (*veli*) απέκτησαν αυξημένο κοινωνικό και θρησκευτικό κύρος.²⁵⁸

Η μικρασιατική Ανατολία της περιόδου αυτής δεν μπορεί να περιγραφεί επαρκώς ως χώρος καθαρής αντιπαράθεσης μεταξύ «χριστιανισμού» και «Ισλάμ». Αντιθέτως, πρόκειται για κοινωνικό περιβάλλον όπου πληθυσμοί διαφορετικής προέλευσης, βυζαντινοί ελληνικοί και ελληνόφωνοι, αρμενικοί πληθυσμοί, τουρκομανικές φυλές, περσόφωνοι λόγιοι και ισλαμικά μυστικιστικά δίκτυα, συνυπήρχαν σε διαρκή αλληλεπίδραση. Η διαδικασία εξισλαμισμού πολλών περιοχών υπήρξε συχνά βαθμιαία και όχι στιγμιαία, δημιουργώντας ενδιάμεσα πολιτισμικά περιβάλλοντα όπου παλαιές συλλογικές μνήμες και νέες θρησκευτικές μορφές συνυφαίνονταν με εξαιρετικά σύνθετο τρόπο.²⁵⁹

Ιδιαίτερα στις μεθοριακές, αγροτικές και ορεινές περιοχές της Ανατολίας αναπτύχθηκαν μορφές ετερόδοξης ισλαμικής θρησκευτικότητας. Οι κοινότητες αυτές διαφοροποιούνταν αισθητά από το θεσμικά οργανωμένο σουνιτικό Ισλάμ των αστικών κέντρων. Η αυστηρή έμφαση στη σαρία συχνά υποχωρεί υπέρ βιωματικών μορφών θρησκευτικότητας, χαρισματικής αυθεντίας, μυστικιστικής γνώσης και τοπικών πρακτικών που συνδέονται με ιερούς τόπους, τελετουργίες και προσωποποιημένη πνευματική προστασία. Η μικρασιατική αυτή ετεροδοξία δεν αποτελεί έκφραση περιθωριακής παρέκκλισης αλλά σημαντικής μορφής κοινωνικής και θρησκευτικής οργάνωσης στον μεταβαλλόμενο κόσμο της Ανατολίας.²⁶⁰

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον πολιτισμικής ρευστότητας και θρησκευτικής διασπρωματώσεως αναδύεται η μορφή του Χατζή Μπεκτάς Βελή, η οποία κατέχει κεντρική θέση στη διαμόρφωση της μπεκτασικής παράδοσης. Αν και η ιστορική ανασύσταση της ζωής του παρουσιάζει σημαντικές δυσκολίες εξαιτίας του περιορισμένου αριθμού άμεσων πηγών και της μεταγενέστερης αγιολογικής επεξεργασίας της μορφής του, φαίνεται ότι ο Χατζή Μπεκτάς συνδέεται με τα δερβισικά και τουρκομανικά περιβάλλοντα της κεντρικής Ανατολίας του 13ου αιώνα, σε περίοδο έντονων κοινωνικών και πολιτικών μετασχηματισμών. Η προσωπικότητά του αποκτά σταδιακά χαρακτήρα υπερτοπικής πνευματικής αυθεντίας, ενώ η μνήμη του λειτουργεί ως πυρήνας συγκρότησης συλλογικής ταυτότητας.²⁶¹

Ο μπεκτασισμός διαμορφώνεται προοδευτικά ως ιδιαίτερη μυστικιστική και ετερόδοξη παράδοση, στην οποία συνυφαίνονται διαφορετικά θρησκευτικά και πολιτισμικά στρώματα. Στο θρησκευτικό του σύμπαν συνυπάρχουν στοιχεία σιτικής ευλάβειας προς τον Ali ibn Abi Talib (*ο Αλή των Σιτών, ο πρώτος Ιμάμης, εξάδελφος του προφήτη Μωάμεθ*), σουφικής μυστικιστικής ανθρωπολογίας, τουρκομανικών λαϊκών παραδόσεων, περσικών συμβολικών μορφών και τοπικών μικρασιατικών θρησκευτικών μνημών. Η σύνθετη αυτή φυσιογνωμία καθιστά τον μπεκτασισμό ιδιαίτερα δύσκολο να ενταχθεί σε αυστηρές κατηγορίες «ορθόδοξου» ή «αιρετικού» Ισλάμ, καθώς συγκροτείται

²⁵⁸ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 23–71.

²⁵⁹ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

²⁶⁰ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 17–58.

²⁶¹ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 17–58.

ιστορικά μέσα από διαδικασίες πολιτισμικής μετάπλασης και όχι μέσω ενιαίας θεολογικής συστηματοποίησης.²⁶²

Οι Αλεβίτες, μολονότι δεν ταυτίζονται πλήρως με τους Μπεκτασήδες, παρουσιάζουν σημαντικές ιστορικές και θρησκευτικές συγγένειες. Ιδίως στη μικρασιατική ύπαιθρο αναπτύσσουν μορφές θρησκευτικότητας που διαφοροποιούνται αισθητά από το κυρίαρχο σουνιτικό πλαίσιο (περιορισμένη έμφαση στη νομική διάσταση της σαρία, αυξημένη σημασία στη μυστική γνώση- *batin*-, ισχυρή κοινοτική συνοχή και ιδιαίτερη θέση της προσωποποιημένης πνευματικής αυθεντίας μέσω των *dede*, των πνευματικών καθοδηγητών της κοινότητας). Η θρησκευτική εμπειρία οργανώνεται περισσότερο γύρω από τη σχέση, τη συλλογική συμμετοχή και τη βιωματική μνήμη παρά γύρω από αυστηρά δογματική κανονικότητα.²⁶³

Η ιστοριογραφική ερμηνεία αυτών των κοινοτήτων παραμένει πεδίο έντονων συζητήσεων. Ορισμένοι μελετητές έχουν τονίσει τη σημασία βυζαντινών ή χριστιανικών πολιτισμικών επιβιώσεων στον μπεκτασισμό και τον αλεβιτισμό, ιδίως σε περιοχές με ισχυρό παρελθόν εξισλαμισμένων πληθυσμών. Άλλοι, αντιθέτως, ερμηνεύουν τις κοινότητες αυτές κυρίως ως προϊόν εσωτερικών εξελίξεων του ισλαμικού μυστικισμού και της τουρκοπερσικής θρησκευτικής παράδοσης. Ανεξάρτητα πάντως από τις ερμηνευτικές αυτές προσεγγίσεις ενδιαφέρον έχει η διερεύνηση του κατά πόσον μορφές προσωπικής σχέσης, πνευματικής μαθητείας, προσωποποιημένης ιερότητας και κοινοτικής μνήμης δύνανται να παρουσιάζουν ιστορική ανθεκτικότητα και να μετασχηματίζονται δημιουργικά μέσα σε νέο θρησκευτικό πλαίσιο.²⁶⁴

Σε αυτή την προοπτική θα εξετασθεί και η μορφή του Χατζή Μπεκτάς, όχι μόνον ως ιστορικού προσώπου αλλά και ως φορέα πνευματικής αυθεντίας, συλλογικής μνήμης και μεταπλασμένης ιερότητας.

B4.2 Ο Χατζί Μπεκτάς Βελή ως μορφή προσωποποιημένης πνευματικής αυθεντίας

Η μορφή του Χατζή Μπεκτάς Βελή κατέχει κεντρική θέση στη θρησκευτική μνήμη των Μπεκτασήδων και ευρύτερα των ετερόδοξων κοινοτήτων της Ανατολίας. Η προσωπικότητά του παραμένει δύσκολο να ιστορηθεί με απόλυτη ακρίβεια, καθώς οι διαθέσιμες πληροφορίες διαμεσολαβούνται κυρίως από μεταγενέστερες αγιολογικές παραδόσεις, προφορικές αφηγήσεις και κείμενα που συντάχθηκαν αρκετές γενεές μετά τον θάνατό του. Ωστόσο, η ιστορική αυτή σύγχυση δεν συνιστά απλώς μεθοδολογικό πρόβλημα αλλά αποτελεί ταυτόχρονα σημαντικό στοιχείο για την κατανόηση της ίδιας της λειτουργίας της μπεκτασικής μνήμης. Ο Χατζή Μπεκτάς δεν επιβιώνει πρωτίστως ως βιογραφικά προσδιορισμένη ιστορική φυσιογνωμία αλλά ως πρόσωπο πνευματικής

²⁶² Ahmet Yaşar Ocak, *Islam in Ottoman Anatolia: Ottoman Popular Religion* (Ankara, selected editions), ιδίως περί ετερόδοξης θρησκευτικότητας.

²⁶³ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 37–94.

²⁶⁴ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 23–71.

αυθεντίας, μέσω του οποίου η κοινότητα οργανώνει τη μνήμη, τη συνοχή και τη θρησκευτική της αυτοκατανόηση.²⁶⁵

Η μπεκτασική παράδοση παρουσιάζει τον Χατζή Μπεκτάς ως *veli*, δηλαδή πρόσωπο ιδιαίτερης πνευματικής εγγύτητας προς τον Θεό, φορέα ευλογίας (*baraka*), θαυματουργικής δύναμης και εσωτερικής γνώσης. Η λειτουργία αυτή υπερβαίνει τη στενή έννοια του θρησκευτικού διδασκάλου ή του θεσμικού ηγέτη. Ο Χατζή Μπεκτάς λειτουργεί ως κέντρο σχέσεως, γύρω από το οποίο συγκροτείται η πνευματική ταυτότητα της κοινότητας. Η αναφορά προς το πρόσωπό του δεν εξαντλείται σε ιστορική ανάμνηση ούτε περιορίζεται στη διδασκαλία. Προσλαμβάνει χαρακτήρα βιωμένης πνευματικής παρουσίας, η οποία οργανώνει μορφές μαθητείας, τελετουργικής συμμετοχής και κοινοτικής αυτοσυνειδησίας.²⁶⁶

Η σχέση μεταξύ ιστορικών και αγιολογικών διηγήσεων στη συγκρότηση της μορφής του Χατζή Μπεκτάς έχουν ιδιαίτερη σημασία. Οι αγιολογικές αφηγήσεις που τον περιβάλλουν, θαυματουργικές πράξεις, αφηγήσεις θεραπειάς, πνευματικής προστασίας ή υπερφυσικής σοφίας, δεν πρέπει να απορρίπτονται απλώς ως «μη ιστορικές» προσθήκες. Αντιθέτως, αποτελούν πολύτιμο τεκμήριο του τρόπου με τον οποίο μία κοινότητα συγκροτεί τη θρησκευτική της εμπειρία μέσω προσώπων που λειτουργούν ως φορείς συλλογικής μνήμης και πνευματικής αναφοράς. Ακόμη και όταν η ιστορική επαλήθευση παραμένει αδύνατη, η κοινωνική και ανθρωπολογική αλήθεια της ιερότητας παραμένει απολύτως πραγματική, διότι επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι οργανώνουν τη σχέση τους με το ιερό.²⁶⁷

Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται μία από τις βασικές θεωρητικές κατηγορίες της παρούσας εργασίας: η προσωποποιημένη ιερότητα. Ο Χατζή Μπεκτάς δεν αντιπροσωπεύει απλώς ένα σώμα ιδεών ούτε μία αφηρημένη θρησκευτική παράδοση αλλά ενσαρκώνει έναν συγκεκριμένο τρόπο σχέσης. Η κοινότητα σχετίζεται μαζί του μέσω τελετουργιών, προσκυνηματικών πρακτικών, μνήμης, αφηγήσεων και πνευματικής γενεαλογίας (*silsila*). Υπό αυτή την έννοια, η ιερότητα δεν παρουσιάζεται απρόσωπη ή αποκλειστικά θεσμική, αποκτά προσωπική μορφή και μετατρέπεται σε φορέα κοινοτικής συνοχής και ιστορικής συνέχειας.²⁶⁸

Η λειτουργία της μορφής του Χατζή Μπεκτάς Βελή αποκτά ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον όταν εξετασθεί στο πλαίσιο της μικρασιατικής θρησκευτικής διαστρωμάτωσης και των φαινομένων μετάπλασης της ιερότητας. Η Ανατολία του ύστερου Μεσαίωνα και των πρώιμων οθωμανικών χρόνων υπήρξε χώρος όπου χριστιανικές και μουσουλμανικές κοινότητες συνυπήρχαν επί μακρόν, συχνά μοιραζόμενες κοινούς τόπους, μνήμες και πρακτικές σχέσης με το ιερό. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον παρατηρούνται φαινόμενα επικάλυψης προσωποποιημένης ιερότητας, κατά τα

²⁶⁵ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 17–58.

²⁶⁶ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937), 36–78.

²⁶⁷ Robert Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 1–25.

²⁶⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 83–142.

οποία νέες μουσουλμανικές μορφές πνευματικής αυθεντίας προσλαμβάνουν λειτουργίες, τόπους ή συμβολικές ιδιότητες που προηγουμένως συνδέονταν με χριστιανικούς αγίους.²⁶⁹

Ορισμένες τοπικές παραδόσεις και ιστοριογραφικές παρατηρήσεις επισημαίνουν πιθανές λειτουργικές επικαλύψεις μεταξύ του Χατζή Μπεκτάς και του Αγίου Χαραλάμπους. Σε περιοχές της κεντρικής Ανατολίας και ιδίως της Καππαδοκίας, ο Άγιος Χαραλάμπος διατηρούσε επί αιώνες ισχυρή θέση στη λαϊκή θρησκευτικότητα ως θεραπευτής, προστάτης από νόσους και φορέας θαυματουργικής δύναμης. Αντίστοιχα, ο Χατζή Μπεκτάς εμφανίζεται στη μπεκτασική και αλεβιτική μνήμη ως πρόσωπο θεραπείας, προστασίας και ιδιαίτερης πνευματικής ισχύος. Ορισμένοι μελετητές έχουν υποστηρίξει ότι σε συγκεκριμένα μικρασιατικά περιβάλλοντα η μετάβαση από τη λατρευτική αναφορά στον χριστιανικό άγιο προς τη σχέση με τον μουσουλμάνο *veli* ενδέχεται να πραγματοποιήθηκε όχι μέσω πλήρους ρήξεως αλλά μέσω διαδικασιών πολιτισμικής μετάπλασης και επανανοηματοδότησης της ιερότητας.²⁷⁰

Υπό αυτή την προοπτική, η περίπτωση του Χατζή Μπεκτάς προσφέρει ένα εξαιρετικά γόνιμο παράδειγμα για τη δυνατότητα ανίχνευσης μιας μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως μέσα στον μικρασιατικό ισλαμικό χώρο.

B4.3 Η μπεκτασική και αλεβιτική κοινότητα: μαθητεία, μνήμη και κοινοτική ανθρωπολογία

Η ανθρωπολογική σημασία του μπεκτασισμού και του αλεβιτισμού δεν εξαντλείται στη μορφή του Χατζή Μπεκτάς Βελή ως πνευματικής αυθεντίας. Εξίσου σημαντικός αποδεικνύεται ο τρόπος με τον οποίο οι κοινότητες αυτές συγκροτούν ιδιαίτερες μορφές κοινοτικής ζωής, μαθητείας και συλλογικής μνήμης, μέσα στις οποίες η θρησκευτική εμπειρία οργανώνεται κατεξοχήν μέσω σχέσεως. Στο πλαίσιο του μικρασιατικού ετερόδοξου Ισλάμ, το άτομο δεν νοείται ως αυτάρκης θρησκευτική μονάδα αλλά ως μέλος κοινοτικής και πνευματικής αλληλοαναφοράς.²⁷¹

Στον πυρήνα της μπεκτασικής και της αλεβιτικής παράδοσης βρίσκεται η σχέση *pir-talip* (πνευματικός οδηγός- μαθητής). Ο *pir* δεν λειτουργεί αποκλειστικά ως θρησκευτικός λειτουργός, διδάσκαλος κανόνων ή φορέας θεσμικής εξουσίας. Αντιθέτως, εμφανίζεται ως πρόσωπο πνευματικής εμπειρίας, φορέας μυστικής γνώσεως (*irfan*) και σημείο αναφοράς της ηθικής και πνευματικής υπόστασης της κοινότητας. Αντίστοιχα, ο *talip* δεν αντιμετωπίζεται ως παθητικός αποδέκτης θρησκευτικών διδασκαλιών αλλά ως μέλος σχέσεως, η οποία προϋποθέτει εμπιστοσύνη, μαθητεία, εσωτερική πειθαρχία και σταδιακή μεταμόρφωση όλου του τρόπου ύπαρξης.²⁷²

Η λειτουργία αυτή παρουσιάζει αξιοσημείωτο συγκριτικό ενδιαφέρον σε σχέση με τη βυζαντινή ασκητική και κοινοβιακή εμπειρία. Στον ορθόδοξο μοναχισμό, η σχέση Γέροντος- υποτακτικού δεν εξαντλείται στη μετάδοση διδασκαλίας ή κανόνων

²⁶⁹ Dionigi Albera and Maria Couroucli, *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean* (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 15–52.

²⁷⁰ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

²⁷¹ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 23–71.

²⁷² David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 37–94.

πνευματικής ζωής. Συγκροτεί περιβάλλον θεραπείας της ύπαρξης μέσω εμπιστοσύνης, υπακοής και προσωπικής καθοδήγησης. Η πνευματική ωρίμανση δεν νοείται ως ατομικό εγχείρημα αλλά ως εμπειρία που πραγματώνεται εντός σχέσεως. Παρότι οι δογματικές και σωτηριολογικές προϋποθέσεις διαφέρουν ουσιαστικά μεταξύ της ελληνορθόδοξης παράδοσης και του αλεβιτικο-μπεκτασικού χώρου, η σχεσιακή λειτουργία της μαθητείας εμφανίζει ενδιαφέρουσες ανθρωπολογικές αναλογίες. Η σύγκριση αφορά τον τρόπο συγκρότησης της πνευματικής ζωής και όχι θεολογική ταύτιση των δύο παραδόσεων.²⁷³

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά επίσης η τελετουργία του *cem*, η οποία λειτουργεί ως κέντρο κοινοτικής ζωής και ανάπτυξης της συλλογικής ταυτότητας. Το *cem* δεν αποτελεί απλώς λατρευτική πράξη με στενή τελετουργική έννοια. Λειτουργεί ως πεδίο βιωμένης κοινότητας, συμφιλίωσης, μνήμης, ηθικής διαπαιδαγώγησης και συλλογικής συμμετοχής. Η μουσική, ο ποιητικός λόγος, οι συμβολικές κινήσεις, η αναφορά στον Ali ibn Abi Talib και στους ιερούς προγόνους, καθώς και η ενεργός παρουσία της κοινότητας, δημιουργούν μορφή ενσώματης σχεσιακότητας (*embodied relationality*), όπου η θρησκευτικότητα βιώνεται ως συμμετοχή σε κοινότητα και όχι ως αποκλειστικά ατομική εμπειρία πίστης.²⁷⁴

Η αλεβιτική και μπεκτασική κοινοτική ανθρωπολογία γίνεται κατανοητή χάρη στην έμφαση που αποδίδεται στην κοινοτική ηθική και συμφιλίωση. Στις παραδοσιακές αλεβιτικές κοινότητες, η πνευματική ζωή δεν νοείται ως αμιγώς ιδιωτική υπόθεση ούτε περιορίζεται στη σχέση του ατόμου με τον Θεό σε προσωπικό επίπεδο. Αντιθέτως, η ηθική συγκρότηση του ανθρώπου θεωρείται άρρηκτα δεμένη με την ποιότητα των σχέσεων του προς την κοινότητα. Ο θεσμός της κοινοτικής διαδικασίας ηθικής αποκατάστασης, της αμοιβαίας λογοδοσίας και της συμφιλίωσης έχει μια ιδιαίτερη σημασία. Μέσα από τη διαδικασία αυτή, οι συγκρούσεις, οι κοινωνικές παραβάσεις ή οι ρήξεις στις διαπροσωπικές σχέσεις δεν αντιμετωπίζονται αποκλειστικά με νομικούς όρους αλλά ως διαταραχές του ίδιου του κοινοτικού σώματος, οι οποίες απαιτούν αποκατάσταση της σχέσεως προσώπων.²⁷⁵

Στην ορθόδοξη κοινοβιακή εμπειρία, η πνευματική ζωή επίσης δεν εκλαμβάνεται ως ατομική αυτάρκεια αλλά ως είσοδος σε σώμα σχέσεων, μέσα στο οποίο η συμφιλίωση, η αλληλεγγύη και η κοινή άσκηση συγκροτούν προϋπόθεση πνευματικής ωριμότητας. Η σύγκριση δεν αποσκοπεί στη θεολογική εξίσωση δύο διαφορετικών θρησκευτικών συστημάτων, αλλά αναδεικνύει ενδιαφέρουσες μορφές συγκρίσιμης κοινοτικής ανθρωπολογίας, όπου η ανθρώπινη ολοκλήρωση νοείται ως συμμετοχή σε δίκτυο σχέσεων και όχι ως αυτάρκης ατομικότητα.²⁷⁶

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά επίσης η συλλογική μνήμη γύρω από ιερά πρόσωπα, η οποία λειτουργεί ως ιδρυτικός κεντρικός μηχανισμός της κοινοτικής ταυτότητας. Η αναφορά στον Ali ibn Abi Talib, στον Husayn ibn Ali, στον Χατζή Μπεκτάς Βελή και σε άλλες πνευματικές μορφές δεν εξαντλείται σε ιστορική ανάμνηση. Τα πρόσωπα αυτά λειτουργούν ως ζώσες πηγές ηθικής, πνευματικής και κοινοτικής αναφοράς, μέσα από τις

²⁷³ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D· Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 111–132.

²⁷⁴ Irene Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (Istanbul: Cem Yayınevi, selected editions), ιδίως περί *cem*.

²⁷⁵ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 94–128.

²⁷⁶ Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 111–132.

οποίες η κοινότητα συγκροτεί ιστορική συνέχεια και αίσθηση πνευματικής συγγένειας. Η μνήμη δεν είναι παθητική διατήρηση του παρελθόντος· αποτελεί ενεργό μορφή συμμετοχής σε παράδοση σχέσεως και κοινής ταυτότητας.²⁷⁷

Η διάσταση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερη σημασία όταν εξετασθεί συγκριτικά με τη βυζαντινή και ορθόδοξη εμπειρία της μνήμης των αγίων και των πνευματικών πατέρων. Στον ορθόδοξο κόσμο, η μνήμη του αγίου δεν λειτουργεί απλώς ως ιστορική ανάμνηση ούτε περιορίζεται σε ηθική μίμηση. Συνιστά ζωντανή αναφορά της κοινότητας προς το πρόσωπο μέσω του οποίου βιώνεται προστασία, μεσιτεία, ιστορική συνέχεια και κοινή πνευματική αυτοσυνειδησία. Παρόμοια λειτουργική λογική παρατηρείται στους Μπεκτασήδες και Αλεβίτες, όπου οι πνευματικές μορφές οργανώνουν όχι μόνο τη θρησκευτική μνήμη αλλά και την ίδια την κοινωνική συνοχή της κοινότητας. Η σύγκριση αφορά και εδώ λειτουργικές μορφές προσωποποιημένης μνήμης, όχι δογματική ταυτότητα.²⁷⁸

Από ανθρωπολογική σκοπιά, τα παραπάνω επιτρέπουν μία ιδιαίτερα σημαντική διαπίστωση: το μικρασιατικό ετερόδοξο Ισλάμ αναπτύσσει μορφές θρησκευτικής ζωής όπου η σχέση, η μαθητεία, η κοινότητα και η προσωποποιημένη μνήμη αποκτούν κατεξοχήν δομικό χαρακτήρα. Προφανώς δεν πρόκειται για θεολογική σύγκλιση με την ορθόδοξη θεολογία του προσώπου ούτε για γραμμική πολιτισμική συνέχεια αλλά για ιστορικό μετασχηματισμό της ανθρωπολογίας σχέσεως μέσα στον ιδιάζοντα μικρασιατικό κόσμο.

B4.4 Συγκρητισμός, πολιτισμικές επιβιώσεις και το ζήτημα των πρώην χριστιανικών πληθυσμών

Ένα από τα πλέον σύνθετα και μεθοδολογικά απαιτητικά ζητήματα στη μελέτη των Μπεκτασήδων και των Αλεβιτών αφορά το ενδεχόμενο διατήρησης πολιτισμικών, τελετουργικών ή ανθρωπολογικών μορφών που συνδέονται με πρώην χριστιανικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας και των Βαλκανίων. Το ζήτημα αυτό συνδέεται άμεσα με το βασικό ερώτημα της εργασίας, το κατά πόσον μορφές σχέσεως, κοινοτικής ζωής και προσωποποιημένης πνευματικότητας δύνανται να παρουσιάζουν ιστορική διάρκεια ακόμη και όταν μεταβάλλονται τα θρησκευτικά και θεολογικά επιγενόμενα.²⁷⁹

Η σχετική ιστοριογραφία εμφανίζεται έντονα διαφοροποιημένη. Ορισμένοι μελετητές, και ιδίως ο Σπύρος Βρυώνης, έχουν υπογραμμίσει ότι η διαδικασία εξισλαμισμού στη Μικρά Ασία δεν πραγματοποιήθηκε μέσω μιας κάθετης θρησκευτικής ρήξης αλλά συχνά μέσω βαθμιαίων μετασχηματισμών, εντός των οποίων πληθυσμοί με βυζαντινό παρελθόν διατήρησαν επιμέρους πολιτισμικές και θρησκευτικές μνήμες. Στο πλαίσιο αυτό, ο μπεκτασισμός και ο αλεβιτισμός ερμηνεύθηκαν ορισμένες φορές ως «μεταβατικοί χώροι», εντός των οποίων πληθυσμοί εξισλαμισμένης προέλευσης μπορούσαν να ενσωματωθούν

²⁷⁷ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 72–126.

²⁷⁸ Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 3–22· Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

²⁷⁹ Irene Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (Istanbul: Cem Yayınevi, selected editions), ιδίως περί ιστορικής διαστρωμάτωσης.

στο ισλαμικό περιβάλλον χωρίς πλήρη αποκοπή από προϋπάρχοντες τρόπους βιώσεως του ιερού.²⁸⁰

Αντιθέτως, νεότερες προσεγγίσεις αντιμετωπίζουν με μεγαλύτερη επιφυλακτικότητα τέτοιες ερμηνείες, επισημαίνοντας ότι ο μπεκτασισμός και ο αλεβιτισμός διαθέτουν βαθιές ρίζες στο εσωτερικό του ίδιου του ισλαμικού κόσμου, στον τουρκοπερσικό μυστικισμό, στη συτική ευλάβεια προς τον Ali ibn Abi Talib, στις δερβισικές αδελφότητες της Ανατολίας και στις ετερόδοξες λαϊκές παραδόσεις των τουρκομανικών πληθυσμών. Υπό αυτή την οπτική, η υπερβολική έμφαση σε θεωρίες «χριστιανικών επιβιώσεων» κινδυνεύει να υποτιμήσει την εσωτερική ιστορική δυναμική του ισλαμικού μυστικισμού και να αντιμετωπίσει το μικρασιατικό Ισλάμ ως παθητικό δέκτη εξωτερικών επιδράσεων.²⁸¹

Ωστόσο, αν και δεν θεωρείται ιστορικά επαρκώς τεκμηριωμένη η υπόθεση γραμμικής συνέχειας μεταξύ του βυζαντινού χριστιανικού κόσμου και των αλεβιτικο-μπεκτασικών κοινοτήτων, είναι ιστορικά εύλογο σε περιοχές μακράς πολιτισμικής συνύπαρξης να παρατηρούνται διαδικασίες πολιτισμικής διάδρασης που οδηγούν στη μετάπλαση, δηλαδή στον σταδιακό μετασχηματισμό προγενέστερων μορφών κοινωνικής και θρησκευτικής εμπειρίας μέσα σε νέο συμβολικό και θεολογικό πλαίσιο. Το ερώτημα δεν είναι, επομένως, εάν οι κοινότητες αυτές «παρέμειναν χριστιανικές», αλλά κατά πόσον ορισμένες ανθρωπολογικές δομές σχέσεων επέδειξαν ιστορική ανθεκτικότητα και προσέλαβαν νέο θρησκευτικό περιεχόμενο.²⁸²

Ιδίως σε περιοχές όπως η Καππαδοκία, η δυτική Μικρά Ασία και οι βαλκανικές επαρχίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπου οι διαδικασίες εξισλαμισμού υπήρξαν μακρές, άνισες και συχνά αμφίσημες, η πιθανότητα επιβίωσης μορφών πολιτισμικής μνήμης μπορεί να θεωρηθεί ιστορικά πιθανή. Η μακρά συμβίωση πληθυσμών, η κοινή χρήση ιερών τόπων, η διατήρηση τοπικών εθίμων και η συνέχεια κοινοτικών δικτύων δημιουργούν ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου η πολιτισμική μετάπλαση καθίσταται περισσότερο πιθανή από την απόλυτη ρήξη.²⁸³

Ιδιαίτερα σημαντική είναι η σχέση με τα ιερά πρόσωπα και τους τόπους μνήμης. Οι αλεβιτικές και μπεκτασικές κοινότητες οργανώνονται συχνά γύρω από πνευματικές γενεαλογίες και ιερά προσκυνήματα που λειτουργούν ως κέντρα κοινοτικής συνοχής και πνευματικής προστασίας. Η σχέση προς τις μορφές αυτές δεν εξαντλείται σε αφηρημένη θεολογική αναφορά, βιώνεται προσωπικά, τελετουργικά και κοινοτικά. Η πνευματική αυθεντία αποκτά έντονα προσωποποιημένο χαρακτήρα και μεταδίδεται μέσα από δεσμούς μαθητείας, μνήμης και ηθικής δέσμευσης. Από ανθρωπολογική σκοπιά, η μορφή αυτή θρησκευτικής οργάνωσης παρουσιάζει ιδιαίτερο συγκριτικό ενδιαφέρον, καθώς η

²⁸⁰ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

²⁸¹ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 72–126· Ahmet Yaşar Ocak, *Islam in Ottoman Anatolia: Ottoman Popular Religion* (Ankara, selected editions).

²⁸² Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

²⁸³ Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 1–96.

πρόσβαση στο ιερό πραγματοποιείται μέσω σχέσεως και όχι αποκλειστικά μέσω αφηρημένου δόγματος ή νομικής κανονικότητας.²⁸⁴

Η παρατήρηση αυτή καθίσταται ακόμη σημαντικότερη όταν συγκριθεί με τη βυζαντινή και ορθόδοξη εμπειρία. Στον βυζαντινό κόσμο, η σχέση με τον άγιο, τον ασκητή ή τον πνευματικό πατέρα λειτουργεί επίσης ως βασικός τρόπος βίωσης της θρησκευτικής εμπειρίας. Οι άγιοι δεν αποτελούν απλώς ιστορικές προσωπικότητες ή ηθικά παραδείγματα αλλά λειτουργούν ως φορείς ζωής παρουσίας, προστασίας, μεσιτείας και κοινοτικής μνήμης. Συνεπώς η υπόθεση ότι ορισμένες λειτουργικές μορφές σχέσεως με το ιερό ενδέχεται να επέδειξαν ιστορική ανθεκτικότητα, μετασχηματιζόμενες καθώς μεταβάλλονταν τα θεολογικά και πολιτισμικά δεδομένα, έχει εύλογα ερείσματα.²⁸⁵

Εάν λοιπόν το πρόσωπο εξετασθεί όχι αποκλειστικά ως δογματική ή οντολογική κατηγορία, αλλά και ως ανθρωπολογικός τρόπος σχέσης, τότε οι μικρασιατικές ετερόδοξες κοινότητες προσφέρουν εξαιρετικά σημαντικό πεδίο συγκριτικής μελέτης. Η έμφαση στην κοινότητα, στη μαθητεία, στην προσωποποιημένη αυθεντία και στη μνήμη καθιστά δυνατή τη διερεύνηση μορφών μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως, όπου παλαιότερες πολιτισμικές δομές ενδέχεται να προσλαμβάνουν νέο συμβολικό και θρησκευτικό περιεχόμενο χωρίς να αίρεται η ουσιώδης διαφοροποίηση των θεολογικών συστημάτων.

B4.5 Συζήτηση: Μπεκτασίδες, Αλεβίτες και μετασχηματισμένη ανθρωπολογία σχέσεως

Η εξέταση του μπεκτασικού και αλεβιτικού περιβάλλοντος ανέδειξε ένα από τα πλέον σύνθετα και ερμηνευτικά γόνιμα πεδία αυτής της εργασίας. Σε αντίθεση προς περισσότερο θεσμοποιημένες μορφές του ισλαμικού κόσμου, οι μπεκτασικές και αλεβιτικές κοινότητες αναπτύσσουν μορφές θρησκευτικότητας στις οποίες η πνευματική αυθεντία, η κοινότητα, η μνήμη, η τελετουργία και η σχέση με ιερά πρόσωπα αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα. Η παρατήρηση αυτή δεν αποσκοπεί σε υπεραπλουστευτική αντίθεση μεταξύ «μυστικιστικού» και «νομικιστικού» Ισλάμ, αλλά αναδεικνύει ότι ο μικρασιατικός θρησκευτικός χώρος υπήρξε ιστορικά εξαιρετικά πολυμορφικός, επιτρέποντας την ανάπτυξη διαφορετικών μορφών πνευματικής οργάνωσης και βίωσης του ιερού.²⁸⁶

Ιδιαίτερη σημασία απέκτησε η μορφή του Χατζή Μπεκτάς Βελή, η οποία αναδείχθηκε ως χαρακτηριστικό παράδειγμα προσωποποιημένης πνευματικής αυθεντίας. Η σημασία του δεν περιορίζεται στην ιστορική του φυσιογνωμία ούτε στη διδασκαλία που αποδίδεται σε αυτόν. Η μνήμη του λειτουργεί ως οργανωτικός πυρήνας της κοινότητας. Συγκροτεί τελετουργία, ιστορική συνέχεια, συλλογική ταυτότητα και πνευματική γενεαλογία. Υπό αυτή την έννοια, ο Χατζή Μπεκτάς λειτουργεί ως κέντρο σχέσης, ανάλογα προς τον τρόπο με τον οποίο άγιοι, ασκητές και πνευματικοί πατέρες στον βυζαντινό κόσμο οργανώνουν μορφές κοινοτικής μνήμης και πνευματικής αναφοράς. Η αναλογία αυτή αφορά τη

²⁸⁴ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 37–128.

²⁸⁵ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65· Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 3–22.

²⁸⁶ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 23–126.

λειτουργία της προσωποποιημένης ιερότητας και όχι θεολογική ταύτιση των δύο παραδόσεων.²⁸⁷

Ανάλογη σημασία απέκτησε η δομή της πνευματικής μαθητείας στις αλεβιτικές και μπεκτασικές κοινότητες. Η σχέση *pir- talip*, καθώς και ο ρόλος του *dede*, ανέδειξαν ότι η θρησκευτική ταυτότητα συγκροτείται όχι αποκλειστικά μέσω ατομικής πίστεως ή συμμόρφωσης προς αφηρημένους θεσμικούς κανόνες, αλλά μέσα από σχέση, κοινότητα, προφορική παράδοση και βιωμένη πνευματική καθοδήγηση. Η πνευματική ζωή προσλαμβάνει κατεξοχήν σχεσιακό χαρακτήρα και ο άνθρωπος διαμορφώνεται μέσω μαθητείας και ηθικής συμμετοχής σε σώμα κοινότητας. Από συγκριτική σκοπιά, η λογική αυτή παρουσιάζει ενδιαφέρουσες ανθρωπολογικές αναλογίες με τη βυζαντινή σχέση Γέροντος- υποτακτικού, χωρίς να αίρονται οι ουσιώδεις διαφορές του εκκλησιολογικού και θεολογικού πλαισίου. Ιδιαίτερη θέση κατέχει επίσης η τελετουργία του *cem*, η οποία αναδείχθηκε ως χαρακτηριστικό παράδειγμα κοινοτικής ανθρωπολογίας. Το *cem* δεν λειτουργεί απλώς ως τελετουργική πράξη με στενή λατρευτική έννοια, αλλά ως γεγονός κοινωνίας, μνήμης, συμφιλίωσης και ηθικής συγκρότησης της κοινότητας.²⁸⁸

Από συγκριτική σκοπιά, τα παραπάνω επιτρέπουν μία ιδιαίτερα σημαντική διαπίστωση. Τόσο στον βυζαντινό κόσμο όσο και στις μπεκτασικές- αλεβιτικές κοινότητες, η θρησκευτική ζωή οργανώνεται γύρω από την σχέση, τη μνήμη, το πρόσωπο και την κοινότητα. Στην πρώτη περίπτωση, η σχέση θεμελιώνεται χριστολογικά και εκκλησιολογικά, εντός της θεολογίας της θεώσεως και της κοινωνίας των προσώπων. Στη δεύτερη περίπτωση, οι ίδιες ανθρωπολογικές λειτουργίες εντάσσονται σε διαφορετικό θρησκευτικό και συμβολικό ορίζοντα, επηρεασμένο από τον ισλαμικό μυστικισμό, τη σιιτική ευλάβεια, τη δερβισική μαθητεία και τις τοπικές παραδόσεις της Ανατολίας. Οι αναλογίες, επομένως, δεν αίρουν τις ουσιώδεις διαφορές, καθιστούν όμως δυνατή μία περισσότερο σύνθετη κατανόηση του τρόπου με τον οποίο διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις οργανώνουν τη βιωμένη εμπειρία των ανθρώπινων σχέσεων.²⁸⁹

Η έννοια της μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως αποδεικνύεται ιδιαίτερα χρήσιμη, ως ερμηνευτικό εργαλείο προσέγγισης των ανωτέρω αναλογιών. Η έννοια αυτή δεν υποδηλώνει γραμμική ιστορική συνέχεια ούτε συγκεκριμένη θεολογική συγγένεια μεταξύ χριστιανικού και ισλαμικού κόσμου. Αντιθέτως, αναφέρεται στη δυνατότητα ορισμένες βασικές ανθρωπολογικές λειτουργίες, όπως η πνευματική μαθητεία, η προσωποποιημένη αυθεντία, η κοινοτική μνήμη, η τελετουργική συμμετοχή και η σχέση με ιερά πρόσωπα, να επιδεικνύουν ιστορική ανθεκτικότητα, προσλαμβάνοντας νέο περιεχόμενο καθώς αλλάζει ο πολιτισμικός και ο θεολογικός τρόπος.²⁹⁰

Η παρατήρηση αυτή ενέχει δεσπόζουσα σημασία στο μικρασιατικό περιβάλλον, όπου οι διαδικασίες εξισλαμισμού πραγματοποιήθηκαν συχνά μέσα σε συνθήκες μακράς πολιτισμικής συνύπαρξης. Το Ισλάμ της Ανατολίας δεν υπήρξε μονολιθικό ή αποκλειστικά θεσμικό φαινόμενο, αντιθέτως, υπήρξε τόπος δημιουργικής συνύπαρξης

²⁸⁷ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 17–112.

²⁸⁸ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 37–128· John Climacus, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D.

²⁸⁹ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

²⁹⁰ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

λαϊκών μνημών, μυστικιστικών πρακτικών, σχέσεων μαθητείας και τοπικών μορφών θρησκευτικής εμπειρίας. Οι Μπεκτασήδες και οι Αλεβίτες αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της ιστορικής πολυπλοκότητας, καθώς φανερώνουν ότι η πνευματικότητα μπορεί να εκφραστεί σε κοινότητες σχέσεως και όχι αποκλειστικά σε θεσμικές ή νομικές κανονικότητες.

Συνοψίζοντας, η ανίχνευση της έννοιας του προσώπου στο μικρασιατικό Ισλάμ δεν θα μπορούσε να αναζητηθεί στο επίπεδο μιας συστηματικής ισλαμικής θεολογίας ανάλογης προς την ελληνοπατερική οντολογία του προσώπου. Αντιθέτως, οφείλει να διερευνηθεί κυρίως στο επίπεδο της βιωμένης ανθρωπολογίας της διάδρασης, στις σχέσεις διδασκάλου και μαθητή, στη λειτουργία των κοινοτήτων μνήμης, στους ιερούς τόπους, στην προσωποποιημένη πνευματική αυθεντία και στις τελετουργικές μορφές συλλογικής συμμετοχής. Εκεί ακριβώς αναδύονται μορφές σχεσιακής συγκρότησης του ανθρώπου που επιτρέπουν ουσιαστική συγκριτική διερεύνηση με τη χριστιανική προσωποκεντρική ανθρωπολογία, χωρίς να αίρονται τα όρια και οι διαφοροποιήσεις των δύο θρησκευτικών κόσμων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

Συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας

Γ1. Μεθοδολογικές προϋποθέσεις της συγκριτικής διερεύνησης: ανάμεσα στον συγκρητισμό και τη θεολογική ετερότητα

Στο παρόν κεφάλαιο επιχειρείται μία συστηματική συγκριτική διερεύνηση μεταξύ της χριστιανικής ανθρωπολογίας του προσώπου και των μορφών πνευματικής ανθρωπολογίας που αναπτύχθηκαν στον ισλαμικό κόσμο της Ανατολίας. Η διερεύνηση αυτή απαιτεί ιδιαίτερη μεθοδολογική προσοχή, καθώς η σύγκριση μεταξύ θρησκευτικών παραδόσεων με ουσιώδεις δογματικές αποκλίσεις ενέχει πάντα τον κίνδυνο ερμηνευτικών απλουστεύσεων, ιδιαίτερα όταν εξετάζονται παραδόσεις που συνυπήρξαν επί μακρόν στον ίδιο γεωγραφικό χώρο.

Από τη μία πλευρά εμφανίζεται η τάση να αντιμετωπίζονται επιμέρους ομοιότητες, όπως πνευματικός διδάσκαλος, κοινοτική ζωή, μυστικιστική εμπειρία ή προσωποποιημένη ιερότητα, ως τεκμήρια βαθύτερης θεολογικής συγγένειας. Μία τέτοια προσέγγιση κινδυνεύει να παραβλέψει τη διαφορετική οντολογική και σωτηριολογική θεμελίωση των δύο θρησκευτικών κόσμων και να μετατρέψει τη συγκριτική έρευνα σε σχήμα απλουστευτικών πολιτισμικών εξισώσεων.

Από την άλλη πλευρά, εμφανίζεται η αντίθετη τάση της απόλυτης ασυνέχειας, σύμφωνα με την οποία οι θεολογικές διαφορές θεωρούνται τόσο ριζικές ώστε να αποκλείουν κάθε δυνατότητα ουσιαστικής συγκριτικής διερεύνησης. Στην περίπτωση αυτή, η ιστορική συνύπαρξη χριστιανών και μουσουλμάνων στη Μικρά Ασία αντιμετωπίζεται ως παράλληλη αλλά ουσιαστικά ασύνδετη πορεία, χωρίς δυνατότητα ανίχνευσης κοινών ανθρωπολογικών ή πολιτισμικών λειτουργιών. Μία τέτοια οπτική, όμως, κινδυνεύει να υποτιμήσει τη σημασία της μακράς πολιτισμικής συμβίωσης, των διαδικασιών μετάπλασης και της δυναμικής αλληλεπίδρασης που χαρακτηρίζει ιστορικά τον μικρασιατικό χώρο.²⁹¹

²⁹¹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

Η παρούσα εργασία επιχειρεί να αποφύγει αμφότερες τις μεθοδολογικές παγίδες. Δεν υποστηρίζεται ότι το μικρασιατικό Ισλάμ ανέπτυξε θεολογία του προσώπου ανάλογη προς την ελληνοπατερική παράδοση ούτε ότι οι μυστικιστικές μορφές του ισλαμικού κόσμου συνιστούν απλή «παραλλαγή» της βυζαντινής πνευματικότητας. Αντιθέτως, αναγνωρίζεται πλήρως η θεολογική αυτονομία και ετερότητα αμφοτέρων των παραδόσεων. Η χριστιανική έννοια του προσώπου συγκροτείται εντός τριαδολογικού και χριστολογικού πλαισίου, ενώ οι μορφές πνευματικής ζωής του μικρασιατικού Ισλάμ οργανώνονται γύρω από διαφορετική αντίληψη περί θείας ενότητας (*tawhid*), αποκάλυψης και σωτηρίας.²⁹²

Οι θρησκείες, βεβαίως και οι πολιτισμοί δεν αναπτύσσονται σε ιστορικό και πολιτισμικό κενό. Η Μικρά Ασία υπήρξε επί αιώνες χώρος παρατεταμένης συμβίωσης, πολιτισμικής διαστρωμάτωσης, θρησκευτικών μετασχηματισμών και σταυροδρόμι πολιτισμών. Οι πληθυσμοί που εντάχθηκαν στον ισλαμικό κόσμο της Ανατολίας δεν απογυμνώθηκαν αυτομάτως από κάθε προϋπάρχουσα ανθρωπολογική εμπειρία, αντιθέτως, είναι ιστορικά εύλογο ότι ορισμένες μορφές σχέσεως, κοινοτικής οργάνωσης, μνήμης και πνευματικής μαθητείας επέδειξαν μεγαλύτερη διάρκεια, προσλαμβάνοντας νέο θρησκευτικό περιεχόμενο μέσα σε διαφορετικά θεολογικά συμφραζόμενα.²⁹³

Συνεπώς, η συγκριτική διερεύνηση της μικρασιατικής διαφορετικότητας δεν θα κινηθεί πρωτίστως στο επίπεδο της δογματικής αντιστοιχίας, αλλά στο επίπεδο της ανθρωπολογίας σχέσεως. Το ερώτημα δεν είναι εάν ο χριστιανικός και ο μικρασιατικός ισλαμικός κόσμος συμμερίζονται κοινή θεολογία του προσώπου, αλλά κατά πόσον αναπτύσσουν συγκρίσιμες μορφές σχεσιακής συγκρότησης της ανθρώπινης ύπαρξης. Διερευνάται επομένως το πώς διαφορετικές κοινότητες αντιλαμβάνονται: τον άνθρωπο ως σχεσιακή ή ατομική ύπαρξη, τη σημασία της πνευματικής μαθητείας, τη λειτουργία της κοινότητας ως χώρου μεταμόρφωσης, τη σχέση προς το ιερό μέσω προσωποποιημένης αυθεντίας, την έννοια της πνευματικής μεταβολής, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται η συλλογική μνήμη και η ιστορική συνέχεια της κοινότητας.

Η Μικρά Ασία προσεγγίζεται όχι ως χώρος απλής αντικατάστασης πολιτισμών, αλλά ως πεδίο ιστορικής αλληλεπίδρασης, όπου μορφές σχέσεως, κοινοτικής ζωής και πνευματικής οργάνωσης μπορούσαν να μετασχηματίζονται δημιουργικά και η μακρά ιστορική συνύπαρξη δημιούργησε πεδία ανθρωπολογικής συγκρισιμότητας, χωρίς να αίρει τις ουσιώδεις θεολογικές διαφοροποιήσεις.²⁹⁴

Ιδιαίτερα χρήσιμη αποδεικνύεται στο πλαίσιο αυτό η έννοια της μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως, η οποία περιγράφει τη δυνατότητα ορισμένες μορφές προσωπικών σχέσεων (όπως η πνευματική μαθητεία, η προσωποποιημένη πνευματική αυθεντία, η κοινοτική μνήμη) να παρουσιάζουν ιστορική διάρκεια ακόμη και όταν το θεολογικό και πολιτισμικό πλαίσιο μεταβάλλεται ουσιωδώς χωρίς αυτό να συνιστά απόδειξη θεολογικής συνέχειας, αλλά να αποτελεί ισχυρή και βάσιμη ένδειξη ότι οι άνθρωποι συχνά επανανοηματοδοτούν βιωματικά τον κόσμο μέσα σε νέα συμβολικά περιβάλλοντα.²⁹⁵

²⁹² Ibn Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126.

²⁹³ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

²⁹⁴ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

²⁹⁵ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

Γ1.1 Συγκρίσιμες μορφές σχέσεως και τα όρια της σύγκρισης

Η συγκριτική διερεύνηση μεταξύ της ορθόδοξης ανθρωπολογίας του προσώπου και των μορφών πνευματικότητας που αναπτύχθηκαν στον μικρασιατικό ισλαμικό χώρο κινείται πρωτίστως, στην παρούσα εργασία, στο επίπεδο της συγκρίσιμης ανθρωπολογικής λειτουργίας, δηλαδή του τρόπου με τον οποίο διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες οργανώνουν τη βιωμένη εμπειρία των διαπροσωπικών σχέσεων, της πνευματικής μαθητείας, της κοινότητας και της υπαρκτικής μεταμόρφωσης.

Η αποσαφήνιση αυτή είναι κρίσιμη, διότι οι θεολογικές αφηγήσεις των δύο παραδόσεων παραμένουν ουσιωδώς διαφορετικές. Στην ορθόδοξη παράδοση, η έννοια του προσώπου θεμελιώνεται τριαδολογικά και χριστολογικά. Το ανθρώπινο πρόσωπο κατανοείται ως ύπαρξη κοινωνίας, η οποία αντλεί το οντολογικό της πρότυπο από τον τριαδικό τρόπο υπάρξεως του Θεού και πραγματώνεται εντός της σχέσεως με τον Θεό και τον πλησίον. Αντιθέτως, στο ισλαμικό πνευματικό περιβάλλον, και ιδίως στις μορφές μυστικισμού που εξετάστηκαν στο Β' Κεφάλαιο, η πνευματική ζωή οργανώνεται γύρω από την αρχή του *tawhid* (θείας ενότητας), τη ριζική διάκριση μεταξύ Δημιουργού και δημιουργίας και την αναζήτηση πνευματικής ολοκλήρωσης μέσω υποταγής, γνώσεως και εσωτερικής μεταμόρφωσης.²⁹⁶

Υπό αυτή την προοπτική, η συγκριτική διερεύνηση μετατοπίζεται από το επίπεδο της δογματικής αντιστοιχίας προς εκείνο της συγκρίσιμης σχεσιακής συγκρότησης της θρησκευτικής εμπειρίας, εξετάζοντας το κατά πόσον εμφανίζονται συγκρίσιμοι βιωματικοί τρόποι, μέσα από τους οποίους οι κοινότητες οργανώνουν την πρόσβαση στο ιερό και τη συγκρότηση του ανθρώπου ως πνευματικού υποκειμένου.²⁹⁷

Η διάκριση αυτή μεταξύ συγκρίσιμης ανθρωπολογικής λειτουργίας και θεολογικής ταυτότητας καθίσταται μεθοδολογικά αναπόφευκτη.

Στην ορθόδοξη θεολογία, η ανθρώπινη ύπαρξη κατανοείται ως πρόσωπο εν κοινωνία, το οποίο πραγματώνεται μέσα στη σχέση αγάπης με τον προσωπικό Θεό και τους άλλους ανθρώπους. Η θέωση δεν συνιστά απορρόφηση της ανθρώπινης ετερότητας, αλλά πληρότητα της προσωπικής υπόστασης μέσα στην κοινωνία. Η πνευματική ζωή οργανώνεται εντός εκκλησιαστικού σώματος, όπου η μαθητεία, η μνήμη των αγίων, η λειτουργική συμμετοχή και η σχέση με τον πνευματικό πατέρα συγκροτούν κατεξοχήν σχεσιακή εμπειρία.²⁹⁸

Αντιθέτως, στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον, ιδίως στις μυστικιστικές και ετερόδοξες μορφές, η πνευματική εμπειρία οργανώνεται γύρω από διαφορετική θεολογική προϋπόθεση. Η έμφαση στο *tawhid*, η εμπειρία της μαθητείας (*murshid- murid, pir-talip*), η μυστικιστική πορεία προς την αυτοϋπέρβαση και η κοινοτική μνήμη γύρω από ιερά πρόσωπα δημιουργούν μορφές έντονα σχεσιακής πνευματικότητας, χωρίς όμως να συγκροτούν έννοια προσώπου ανάλογη προς την πατερική προσωπολογία. Η

²⁹⁶ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65· Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 75–113.

²⁹⁷ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

²⁹⁸ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65· Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

συγκρισιμότητα, επομένως, αφορά πρωτίστως τον τρόπο οργάνωσης της θρησκευτικής εμπειρίας και όχι τη δογματική ή οντολογική της θεμελίωση.²⁹⁹

Υπό αυτή την έννοια, το μικρασιατικό περιβάλλον αποκτά ιδιαίτερη σημασία ως χώρος ανθρωπολογικής συγκρισιμότητας. Η μακρά συνύπαρξη βυζαντινών, τουρκικών, περσικών και ισλαμικών παραδόσεων δημιούργησε συνθήκες εντός των οποίων μορφές μαθητείας, προσωποποιημένης αυθεντίας, κοινοτικής μνήμης και βιωμένης πνευματικότητας μπορούσαν να μετασχηματίζονται δημιουργικά. Το ζητούμενο της συγκρίσεως, επομένως, δεν είναι η ανακάλυψη «κρυμμένων ταυτοτήτων», αλλά η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο διαφορετικές παραδόσεις συγκροτούν τον άνθρωπο ως ον σχέσεως μέσα σε διαφορετικούς θεολογικούς κόσμους.³⁰⁰

Γ2. Συγκλίσεις: η σχεσιακή συγκρότηση της πνευματικής ζωής σε χριστιανούς και μουσουλμάνους της Μικράς Ασίας

Παρά τις βαθιές θεολογικές διαφοροποιήσεις μεταξύ χριστιανισμού και Ισλάμ, στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας εμφανίζονται μορφές πνευματικής ζωής που παρουσιάζουν αξιοσημείωτες λειτουργικές αναλογίες. Οι αναλογίες αυτές δεν αφορούν κυρίως το επίπεδο της δογματικής θεολογίας, αλλά τον τρόπο με τον οποίο οι κοινότητες συγκροτούν τη σχέση με το ιερό, την κοινότητα και την ανθρώπινη μεταμόρφωση.

Γ2.1 Το πρόσωπο του πνευματικού οδηγού: γέροντας, σεΐχης, pir και dede

Ένα από τα πλέον χαρακτηριστικά πεδία σύγκλισης μεταξύ της βυζαντινής χριστιανικής εμπειρίας και των μορφών μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας αφορά τη σημασία του **πνευματικού οδηγού** ως προσώπου σχέσεως και μεταμόρφωσης. Παρά τις ουσιώδεις θεολογικές διαφορές μεταξύ των δύο παραδόσεων, και στις δύο περιπτώσεις η πνευματική ζωή δεν νοείται ως αποκλειστικά ατομική ή διανοητική διαδικασία, αλλά ως πορεία που πραγματώνεται μέσα από σχέση με πρόσωπο το οποίο λειτουργεί ως φορέας εμπειρίας, μνήμης και πνευματικής καθοδήγησης. Η σύγκλιση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερη ανθρωπολογική σημασία, διότι υποδηλώνει ότι η πνευματική ολοκλήρωση βιώνεται πρωτίστως σχεσιακά και όχι απομονωμένα.³⁰¹

Στη βυζαντινή ορθόδοξη παράδοση, η μορφή του Γέροντος κατέχει κεντρική θέση στην ασκητική και κοινοβιακή ζωή. Ο Γέροντας δεν λειτουργεί αποκλειστικά ως φορέας διοικητικής ή θεσμικής εξουσίας ούτε ως απλός μεταδότης θρησκευτικής γνώσης. Αντιθέτως, παρουσιάζεται ως πρόσωπο βιοματικής επίγνωσης του θείων ενεργειών, φορέας πνευματικής θεραπείας και σημείο αναφοράς για τη συγκρότηση της ζωής του μαθητή. Η πνευματική καθοδήγηση θεμελιώνεται στη σχέση εμπιστοσύνης, μέσω της οποίας ο πιστός ή ο μοναχός εισέρχεται σε διαδικασία εσωτερικής μεταμόρφωσης και θεραπείας των παθών.³⁰²

Η μαρτυρία της πατερικής και ασκητικής παράδοσης, όπου η σχέση γέροντος-υποτακτικού νοείται ως θεραπευτική πορεία υπέρβασης της φιλαυτίας και της

²⁹⁹ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126· Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

³⁰⁰ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

³⁰¹ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

³⁰² Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 111–132.

απομονωμένης αυτάρκειας είναι ιδιαίτερος χαρακτηριστική. Στην Κλίμακα του Ιωάννη της Κλίμακος, η υπακοή δεν παρουσιάζεται ως απλή πειθαρχία ούτε ως μηχανιστική συμμόρφωση προς εξωτερική εξουσία, αλλά ως ελεύθερη είσοδος σε σχέση που καθιστά δυνατή τη μεταβολή του ανθρώπου από κλειστή ατομικότητα σε ύπαρξη κοινωνίας. Ο γέροντας λειτουργεί ως πρόσωπο μέσω του οποίου η πνευματική εμπειρία αποκτά προσωπικό χαρακτήρα και παύει να είναι αφηρημένη ή αποκλειστικά θεωρητική.³⁰³

Ανάλογες λειτουργίες εμφανίζονται στον χώρο του μικρασιατικού Ισλάμ, ιδίως στις ετερόδοξες μορφές θρησκευτικότητας του σουφισμού που εξετάστηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο. Στον σουφισμό, η σχέση *murshid- murid* (πνευματικός καθοδηγητής- μαθητής) οργανώνει την πνευματική ζωή γύρω από τον σείχη ως πρόσωπο εσωτερικής καθοδήγησης και μεταμόρφωσης. Ο σείχης δεν μεταδίδει απλώς θεωρητική γνώση· λειτουργεί ως φορέας βιωμένης σοφίας και πρόσωπο μέσω του οποίου ο μαθητής εισέρχεται στη μυστικιστική οδό. Ιδίως στην περίπτωση του Ρουμί, η σχέση με τον Σαμς αναδεικνύει παραδειγματικά ότι η πνευματική μεταβολή πραγματοποιείται μέσα από προσωπική συνάντηση και όχι αποκλειστικά μέσω κειμένων ή θεσμών.³⁰⁴

Ανάλογες ανθρωπολογικές λειτουργίες εμφανίζονται και στο μπεκτασικό- αλεβιτικό περιβάλλον, όπου η πνευματική ζωή οργανώνεται γύρω από τις μορφές του *pîr* και του *dede*. Οι μορφές αυτές δεν λειτουργούν αποκλειστικά ως θρησκευτικοί λειτουργοί ή διδάσκαλοι δογμάτων, αλλά ως πρόσωπα πνευματικής γενεαλογίας, φορείς κοινοτικής μνήμης και σημεία αναφοράς της συλλογικής ζωής. Η σχέση του μαθητή ή μέλους της κοινότητας προς τον *pîr* συγκροτείται μέσα από εμπιστοσύνη, μαθητεία και ηθική συμμετοχή σε κοινότητα πνευματικής εμπειρίας. Όπως αναδείχθηκε ήδη στο Β΄ Κεφάλαιο, η πνευματική ταυτότητα δεν νοείται ως ατομικό επίτευγμα αλλά ως διαδικασία διαμόρφωσης που πραγματώνεται μέσα σε σώμα σχέσεων.³⁰⁵

Από συγκριτική σκοπιά, η παραπάνω σύγκλιση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι και στις δύο παραδόσεις η πνευματική καθοδήγηση λειτουργεί ως σχεσιακή μεσολάβηση της μεταμόρφωσης (*relational mediation of transformation*). Ο άνθρωπος δεν προχωρεί μόνος προς την πνευματική ολοκλήρωση· χρειάζεται πρόσωπο που έχει ήδη διανύσει την οδό και δύναται να λειτουργήσει ως φορέας εμπειρίας, μνήμης και προσανατολισμού. Η πνευματική αυθεντία αποκτά έτσι έντονα προσωπικό χαρακτήρα, θεμελιώνεται όχι πρωτίστως σε αφηρημένη γνώση ή θεσμική ισχύ, αλλά στη βιωμένη εμπειρία και στη δυνατότητα συγκρότησης σχέσεως εμπιστοσύνης.³⁰⁶

Η αναλογία αυτή, ωστόσο, δεν θα πρέπει να οδηγήσει σε υπεραπλουστευτικές εξομοιώσεις. Στην ορθόδοξη παράδοση, η σχέση Γέροντος- μαθητή εντάσσεται εντός εκκλησιολογικού, ευχαριστιακού και μυστηριακού πλαισίου, όπου ο πνευματικός πατέρας λειτουργεί ως συνοδοιπόρος στην πορεία της θεώσεως. Η σχέση αυτή παραμένει πάντοτε συνδεδεμένη με την Εκκλησία ως σώμα Χριστού και με την προσωπική κοινωνία Θεού και ανθρώπου. Αντιθέτως, στον σουφισμό και στις ετερόδοξες μικρασιατικές κοινότητες, η πνευματική καθοδήγηση οργανώνεται μέσα σε διαφορετικό θεολογικό ορίζοντα, όπου η

³⁰³ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D.

³⁰⁴ William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

³⁰⁵ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 37–128.

³⁰⁶ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

εμπειρία της θείας ενότητας (*tawhid*), η μυστικιστική πορεία αυτοϋπέρβασης και η πνευματική γενεαλογία του τάγματος προσδίδουν διαφορετικό νόημα στη σχέση διδασκάλου και μαθητή.³⁰⁷

Η συγκρισιμότητα, επομένως, δεν αφορά την οντολογική θεμελίωση της σχέσεως αλλά τη λειτουργική της ανθρωπολογία. Και στις δύο περιπτώσεις, η ανθρώπινη ύπαρξη παρουσιάζεται ως πραγματικότητα που συγκροτείται μέσα από σχέση και μαθητεία. Η πνευματική ολοκλήρωση προϋποθέτει έξοδο από την απομονωμένη αυτάρκεια και είσοδο σε διαδικασία εμπιστοσύνης, υπακοής και εσωτερικής μεταβολής. Η διαπίστωση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία για τη συνολική επιχειρηματολογία της παρούσας εργασίας, διότι φανερώνει ότι στο μικρασιατικό Ισλάμ αναπτύχθηκαν μορφές πνευματικότητας όπου ο άνθρωπος δεν νοείται αποκλειστικά ως ατομικό υποκείμενο, αλλά ως ον που διαμορφώνεται μέσω σχέσεως.³⁰⁸

Η παρατήρηση αυτή επιτρέπει ασφαλή μετάβαση προς το επόμενο πεδίο σύγκρισης, τη σημασία της κοινότητας ως χώρου πνευματικής συγκρότησης, όπου η σχέση δεν παραμένει αποκλειστικά δυαδική (διδάσκαλος–μαθητής), αλλά μετασχηματίζεται σε συλλογική εμπειρία μνήμης, τελετουργίας και κοινοτικής ταυτότητας.

Γ2.2 Η κοινότητα ως χώρος πνευματικής συγκροτήσεως: κοινόβιο, *tekke*, *cem* και συλλογική ταυτότητα

Πέρα από τη σχέση πνευματικού οδηγού και μαθητή, ένα δεύτερο ιδιαίτερα σημαντικό πεδίο σύγκρισης αφορά τη σημασία της κοινότητας ως χώρου πνευματικής συγκρότησης της ανθρώπινης ύπαρξης. Τόσο στη βυζαντινή ορθόδοξη παράδοση όσο και στις μορφές μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας, η θρησκευτική ζωή δεν νοείται αποκλειστικά ως ιδιωτική ή ατομική εμπειρία, αλλά ως πραγματικότητα που διαμορφώνεται μέσα σε οργανωμένες κοινότητες μνήμης, μαθητείας και κοινής ασκήσεως. Η παρατήρηση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον διότι μεταφέρει το επίκεντρο της σύγκρισης από το μεμονωμένο πρόσωπο προς τη σχεσιακή συγκρότηση της κοινότητας.³⁰⁹

Στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή ορθόδοξη εμπειρία, το κοινόβιο μοναστήρι λειτουργεί ως κατεξοχήν χώρος πνευματικής διαμόρφωσης. Η μοναστική κοινότητα δεν αποτελεί απλώς οργανωτικό πλαίσιο κοινής διαβίωσης ούτε πρακτικό μηχανισμό ασκητικής πειθαρχίας. Αντιθέτως, νοείται ως τόπος όπου ο άνθρωπος μαθαίνει να υπερβαίνει την ατομοκεντρική αυτάρκεια και να συγκροτείται ως ύπαρξη σχέσεως. Η κοινή εργασία, η κοινή προσευχή, η υπακοή, η μνήμη των αγίων και η συμμετοχή στη λειτουργική ζωή συγκροτούν ένα περιβάλλον εντός του οποίου η προσωπική μεταμόρφωση συντελείται μέσα από την κοινότητα και όχι έξω από αυτήν.³¹⁰

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά εδώ η εκκλησιολογική διάσταση της ορθόδοξης εμπειρίας. Η Εκκλησία νοείται όχι απλώς ως θεσμός ή σύστημα δογμάτων, αλλά ως κοινωνία προσώπων, εντός της οποίας η ανθρώπινη ύπαρξη αποκτά πληρότητα μέσω σχέσεως. Το

³⁰⁷ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126· John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65.

³⁰⁸ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³⁰⁹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³¹⁰ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D· Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 111–132.

κοινόβιο λειτουργεί ως μικρογραφία αυτής της πραγματικότητας. Ο άνθρωπος δεν σώζεται ως απομονωμένη μονάδα αλλά ως μέλος σώματος κοινότητας. Υπό αυτή την έννοια, η πνευματική ωρίμανση προϋποθέτει συμμετοχή σε κοινότητα μνήμης, λατρείας και αμοιβαίας ευθύνης.³¹¹

Ανάλογες ανθρωπολογικές λειτουργίες εμφανίζονται στον χώρο του μικρασιατικού Ισλάμ, ιδίως στις σουφικές αδελφότητες και στις αλεβιτικο-μπεκτασικές κοινότητες. Οι τεκέδες (*tekke*) των Μεβλεβήδων και άλλων σουφικών ταγμάτων δεν λειτουργούν αποκλειστικά ως χώροι προσευχής ή μυστικιστικής περισυλλογής. Αποτελούν κοινότητες ζωής, μαθητείας και ηθικής διαμόρφωσης, μέσα στις οποίες ο μαθητής (*murid*) εισάγεται σταδιακά σε νέο τρόπο υπάρξεως μέσω υπηρεσίας, πειθαρχίας, τελετουργικής συμμετοχής και σχέσης με τον πνευματικό οδηγό. Η πνευματική ζωή οργανώνεται έτσι εντός συλλογικού σώματος εμπειρίας και όχι ως αμιγώς ιδιωτική μυστικιστική πορεία.³¹²

Ιδιαίτερα σημαντική είναι και η λειτουργία του *cem* στις αλεβιτικές και μπεκτασικές κοινότητες. Το *cem* δεν αποτελεί απλώς τελετουργική πράξη ή συλλογική προσευχή, αλλά χώρο στον οποίο η κοινότητα ανασυγκροτεί την ταυτότητά της μέσα από μνήμη, συμφιλίωση, μουσική, ποιητικό λόγο και συμμετοχή. Η θρησκευτική εμπειρία δεν περιορίζεται στην ατομική ευσέβεια. Προσλαμβάνει μορφή κοινοτικής ζωής, όπου ο άνθρωπος εντάσσεται σε πλέγμα σχέσεων, ευθύνης και πνευματικής συγγένειας.³¹³

Από ανθρωπολογική σκοπιά, τόσο το ορθόδοξο κοινόβιο όσο και το σουφικό *tekke* ή το αλεβιτικό *cem* αναδεικνύουν ότι η πνευματική μεταμόρφωση δεν πραγματοποιείται σε συνθήκες αυτάρεσκης ατομικής αυτάρκειας. Η κοινότητα λειτουργεί ως χώρος παιδείας της ύπαρξης. Ο άνθρωπος μαθαίνει να υπερβαίνει την αυτάρκεια, να συμμετέχει σε κοινή μνήμη, να δέχεται πνευματική καθοδήγηση και να αναλαμβάνει ευθύνη έναντι των άλλων. Η σύγκλιση αυτή δεν αφορά θεολογική ταυτότητα, αλλά λειτουργική αναλογία ως προς τον τρόπο με τον οποίο η θρησκευτική ζωή οργανώνεται μέσα σε σώμα σχέσεων.³¹⁴

Οι διαφορές, ωστόσο, παραμένουν ουσιώδεις. Στην ορθόδοξη εμπειρία, η κοινότητα θεμελιώνεται εκκλησιολογικά ως σώμα Χριστού και η μετοχή σε αυτήν συνδέεται με τη θεολογία της ευχαριστιακής κοινωνίας και της θεώσεως. Στις σουφικές και αλεβιτικο-μπεκτασικές κοινότητες, η συλλογικότητα οργανώνεται μέσα από διαφορετικό συμβολικό και θεολογικό πλαίσιο όπως μαθητεία σε πνευματικό διδάσκαλο, μυστική γνώση, τελετουργική μνήμη, πνευματική γενεαλογία και αναφορά σε ιερά πρόσωπα του ισλαμικού και ετερόδοξου κόσμου. Η συγκρισιμότητα αφορά επομένως την κοινοτική λειτουργία της θρησκευτικής εμπειρίας, όχι την ταύτιση των θεολογικών θεμελίων.³¹⁵

Σε κάθε περίπτωση, η κοινότητα αναδεικνύεται ως βασικός τόπος συγκρότησης της ανθρωπολογίας σχέσεως. Είτε πρόκειται για το βυζαντινό κοινόβιο είτε για το

³¹¹ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

³¹² Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 301–384· William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

³¹³ Irene Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (Istanbul: Cem Yayınevi, selected editions), ιδίως περί *cem*.

³¹⁴ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 94–128.

³¹⁵ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54· Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 72–126.

μικρασιατικό *tekke* και το αλεβιτικό *cem*, η πνευματική ζωή οργανώνεται ως συμμετοχή σε κοινή μνήμη, κοινή άσκηση και κοινό τρόπο υπάρξεως. Η παρατήρηση αυτή επιτρέπει τη μετάβαση προς το επόμενο πεδίο συγκρίσεως: τη μνήμη των ιερών προσώπων, όπου η σχέση με το ιερό λαμβάνει ακόμη πιο έντονα προσωποποιημένη μορφή.³¹⁶

Γ2.3 Η μνήμη των ιερών προσώπων: άγιοι, ασκητές, *veli* και πνευματική συνέχεια

Ένα τρίτο ιδιαίτερα σημαντικό πεδίο σύγκρισης της βυζαντινής χριστιανικής εμπειρίας με τις μορφές της μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας αφορά τη μνήμη των ιερών προσώπων και τη λειτουργία της ως φορέα πνευματικής συνέχειας, κοινοτικής συνοχής και πρόσβασης στο ιερό. Η σημασία των προσώπων αυτών υπερβαίνει την απλή ιστορική ανάμνηση. Λειτουργούν ως ζώσες μορφές μνήμης, μέσα από τις οποίες η κοινότητα κατανοεί το παρελθόν της, οργανώνει την πνευματική της ταυτότητα και προσλαμβάνει συγκεκριμένο υπαρκτικό τρόπο. Συνεπώς, αναδεικνύεται εκ νέου ότι η θρησκευτική εμπειρία συχνά συγκροτείται όχι αφηρημένα αλλά προσωποποιημένα.³¹⁷

Στον βυζαντινό κόσμο, η σχέση με τους αγίους, τους ασκητές και τους πνευματικούς πατέρες κατέχει κεντρική θέση στην εκκλησιαστική ζωή. Οι άγιοι δεν αποτελούν απλώς παραδείγματα ηθικής τελειότητας ούτε ιστορικές μορφές που ανήκουν αποκλειστικά στο παρελθόν. Αντιθέτως, θεωρούνται πρόσωπα ενεργώς παρόντα στη ζωή της κοινότητας, φορείς μεσιτείας, προστασίας και πνευματικής συνέχειας. Μέσα από τις εορτές, τις εικόνες, τα προσκυνήματα, τα συναξάρια και τη λειτουργική μνήμη, η κοινότητα δεν «θυμάται» απλώς τους αγίους, αλλά εισέρχεται σε σχέση με αυτούς ως μέλη της ίδιας πνευματικής κοινωνίας.³¹⁸

Η λειτουργία αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία στο πλαίσιο της ορθόδοξης προσωποκεντρικής ανθρωπολογίας. Ο άγιος δεν είναι αφηρημένο σύμβολο ούτε αποκλειστικά ηθικό πρότυπο αλλά αποτελεί πρόσωπο σχέσεως, μέσω του οποίου η κοινότητα βιώνει τη συνέχεια μεταξύ ιστορίας, μνήμης και σωτηρίας. Η πνευματική ζωή οργανώνεται επομένως όχι γύρω από ανώνυμες ιδέες αλλά γύρω από πρόσωπα που καθίστανται φορείς μνήμης και υπαρξιακού προσανατολισμού.³¹⁹

Ανάλογες λειτουργίες εμφανίζονται και στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον, ιδίως στις σουφικές και ετερόδοξες μορφές πνευματικότητας. Οι μορφές των *veli* (αγίων/φίλων του Θεού), του Τζελαλεντίν Ρουμί, του Χατζή Μπεκτάς Βελή, αλλά και των πνευματικών γενεαλογιών (*silsila*) λειτουργούν ως κέντρα συλλογικής μνήμης και πνευματικής αναφοράς. Οι μορφές αυτές δεν περιορίζονται στην ιστορική τους παρουσία αλλά λειτουργούν ως σεβάσματα πρόσωπα αναφοράς, προσωπικής σχέσης, τελετουργιών, προσκυνημάτων, αφηγήσεων και κοινοτικών ταυτοτήτων. Η σχέση με αυτούς βιώνεται

³¹⁶ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

³¹⁷ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

³¹⁸ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 3–22· Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 1–37.

³¹⁹ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65.

συχνά μέσω τεκέδων, μαυσωλείων (*türbe*), τελετουργικής μνήμης και προφορικής παράδοσης.³²⁰

Από συγκριτική σκοπιά, η παραπάνω παρατήρηση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι τόσο στον βυζαντινό όσο και στον μικρασιατικό ισλαμικό κόσμο η σχέση προς τα ιερά πρόσωπα δεν εξαντλείται στη μνήμη ενός παρελθόντος που έχει οριστικά παρέλθει. Οι μορφές αυτές λειτουργούν ως φορείς ζώσας παρουσίας, μέσω των οποίων η κοινότητα συγκροτεί πνευματική συνέχεια, ιστορική ταυτότητα και αίσθηση συμμετοχής σε μια ευρύτερη αλυσίδα παραδόσεων. Η μνήμη δεν αποτελεί απλή ανάκληση γεγονότων αλλά λειτουργεί ως ενεργός τρόπος ενσωμάτωσης του ατόμου σε σώμα σχέσεων που υπερβαίνει τη χρονική αποσπασματικότητα της ιστορίας.³²¹

Στον βυζαντινό κόσμο, η μνήμη των αγίων συγκροτείται μέσα από τη λειτουργική επανάληψη, τα προσκυνήματα, τα λείψανα, τις εικόνες και τη συλλογική αφήγηση του βίου τους. Ο άγιος λειτουργεί ως πρόσωπο πνευματικής εγγύτητας στο οποίο ο πιστός μπορεί να απευθυνθεί, να αναζητήσει προστασία ή να προσλάβει πρότυπο ζωής. Η σχέση αυτή δεν εκλαμβάνεται ως υποκατάσταση της σχέσεως προς τον Θεό, αλλά ως ένταξη σε κοινωνία προσώπων που μετέχουν στη θεία ζωή. Η κοινότητα βιώνει έτσι τον εαυτό της ως ιστορικά και πνευματικά συνεχές σώμα.³²²

Ανάλογες μορφές προσωποποιημένης μνήμης εμφανίζονται και στο μικρασιατικό ισλαμικό περιβάλλον. Τα μαυσωλεία (*türbe*), οι επισκέψεις σε ιερούς τόπους, η αναφορά σε πνευματικές γενεαλογίες (*silsila*), η τελετουργική ανάμνηση του Ρουμί ή του Χατζή Μπεκτάς και η παρουσία τοπικών *veli* συγκροτούν μορφές κοινοτικής συνέχειας, μέσα από τις οποίες η πνευματική εμπειρία αποκτά προσωπικό χαρακτήρα. Ιδίως στις αλεβιτικές και μπεκτασικές κοινότητες, οι ιερές μορφές λειτουργούν όχι μόνο ως ιστορικές φυσιογνωμίες αλλά ως κέντρα συλλογικής μνήμης και κοινοτικής συνοχής.³²³

Η αναλογία αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον, αλλά απαιτεί προσεκτική μεθοδολογική οριοθέτηση. Στην ορθόδοξη θεολογία, η τιμή προς τους αγίους εντάσσεται στη χριστολογική και εκκλησιολογική θεμελίωση της κοινωνίας των αγίων. Αντιθέτως, στον ισλαμικό μυστικισμό και στις ετερόδοξες μικρασιατικές παραδόσεις, η σχέση προς τους *veli* και τους πνευματικούς διδασκάλους οργανώνεται γύρω από διαφορετικές αντιλήψεις περί θείας εγγύτητας, ευλογίας (*baraka*) και μυστικής καθοδήγησης. Συνεπώς, η συγκρισιμότητα αφορά τον τρόπο λειτουργίας της μνήμης και της προσωποποιημένης ιερότητας, όχι την ταύτιση των θεολογικών τους προϋποθέσεων.³²⁴

Υπό αυτή την έννοια, η μνήμη των ιερών προσώπων αναδεικνύεται ως ακόμη ένα πεδίο όπου καθίσταται δυνατή η διερεύνηση μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως στο μικρασιατικό περιβάλλον. Η θρησκευτική εμπειρία οργανώνεται γύρω από πρόσωπα που διατηρούν

³²⁰ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 59–112· Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 301–384.

³²¹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

³²² Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 3–22· Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 1–37.

³²³ David Shankland, *The Alevis in Turkey* (London: Routledge, 2003), 94–128.

³²⁴ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126· John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65.

ζωντανή τη σχέση μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και κοινότητας. Η παρατήρηση αυτή προετοιμάζει τη μετάβαση προς το επόμενο και ίσως κρισιμότερο επίπεδο συγκρίσεων: το ζήτημα της πνευματικής μεταμόρφωσης του ανθρώπου, όπου αναδεικνύονται τόσο βαθιές συγκλίσεις όσο και ουσιώδεις θεολογικές αποκλίσεις μεταξύ των δύο παραδόσεων.

Γ2.4 Η πνευματική μεταμόρφωση του ανθρώπου: θέωση, αυθυπέμβαση και μυστική ολοκλήρωση

Ένα από τα βαθύτερα και πλέον απαιτητικά πεδία συγκριτικής διερεύνησης μεταξύ της ορθόδοξης ανθρωπολογίας του προσώπου και των μορφών μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας αφορά το ζήτημα της πνευματικής μεταμόρφωσης του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό, οι συγκλίσεις καθίστανται συχνά εντυπωσιακές στο επίπεδο της βιωμένης εμπειρίας, ενώ ταυτόχρονα αναδεικνύονται με ιδιαίτερη σαφήνεια οι βαθιές θεολογικές αποκλίσεις των δύο παραδόσεων. Η πνευματική ζωή, τόσο στη χριστιανική όσο και στη μυστικιστική ισλαμική εμπειρία, παρουσιάζεται ως διαδικασία υπέρβασης της εγωκεντρικής ύπαρξης και μεταμόρφωσης του ανθρώπου προς ανώτερη μορφή ζωής. Το περιεχόμενο όμως, ο τελικός σκοπός και η οντολογική θεμελίωση αυτής της μεταβολής διαφέρουν ουσιαστικά.³²⁵

Στην ορθόδοξη παράδοση, η πνευματική ολοκλήρωση εκφράζεται κατεξοχήν μέσω της έννοιας της θεώσεως. Η σωτηρία δεν νοείται αποκλειστικά ως ηθική τελείωση ούτε ως νομική δικαίωση, αλλά ως πραγματική μετοχή του ανθρώπου στη θεία ζωή μέσω της χάριτος. Ο άνθρωπος καλείται να υπερβεί την απομονωμένη και φίλαυτη ύπαρξη του, όχι με την κατάργηση της προσωπικής του ετερότητας, αλλά με την υπαρκτική του πλήρωση σε σχέση με τον Θεό και την κοινότητα της Εκκλησίας.³²⁶

Ιδιαίτερα σημαντική είναι εδώ η πατερική διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού, η οποία επιτρέπει να κατανοηθεί η θέωση χωρίς σύγχυση μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Ο άνθρωπος δεν απορροφάται από τη θεότητα ούτε χάνει την προσωπική του μοναδικότητα αλλά μετέχει πραγματικά στη θεία ζωή μέσω των ακτίστων ενεργειών, παραμένοντας πάντοτε διακριτό πρόσωπο. Η ολοκλήρωση της ανθρώπινης ύπαρξης νοείται επομένως ως κοινωνία χωρίς διάλυση της ετερότητας, ως πλήρωση της προσωπικής ταυτότητας μέσα στη σχέση.³²⁷

Η πνευματική αυτή πορεία οργανώνεται γύρω από κατηγορίες όπως η κάθαρση, ο φωτισμός και η θέωση, οι οποίες περιγράφουν σταδιακή μεταβολή του ανθρώπου μέσω ασκήσεως, προσευχής, μυστηριακής ζωής και σχέσεως με τον πνευματικό οδηγό και την κοινότητα. Η υπέρβαση της φίλαυτίας κατέχει εδώ κεντρική σημασία. Ο άνθρωπος καλείται να εξέλθει από την αυτάρκεια του «εγώ» και να καταστεί ύπαρξη κοινωνίας προγενόμενος τα έσχατα στο παρόν. Η αγάπη δεν λειτουργεί απλώς ως ηθική αρετή, αλλά ως οντολογικός τρόπος υπάρξεως που πραγματώνει το πρόσωπο.³²⁸

³²⁵ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³²⁶ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65· Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

³²⁷ Γρηγόριος Παλαμάς, *Τριάδες*, ed. John Meyendorff (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1983), 67–115.

³²⁸ Μάξιμος Ομολογητής, *Περὶ ἀγάπης τετρακόσια κεφάλαια*, PG 90, 964–1080· Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2000, σελ. 56–58.

Ανάλογη έμφαση στην υπέρβαση της εγωκεντρικής υπάρξεως εμφανίζεται και στον μικρασιατικό ισλαμικό μυστικισμό, ιδίως στη σκέψη του Τζελαλεντίν Ρουμί και στις σουφικές παραδόσεις που επηρέασαν βαθιά τον μικρασιατικό χώρο. Η πνευματική ζωή περιγράφεται συχνά ως πορεία αυτοϋπέρβασης, εσωτερικής κάθαρσης και προοδευτικής απογύμνωσης του εγωκεντρικού εαυτού. Η γνωστή σουφική φράση:

mutu qabla an tamutu
(«πεθάνετε πριν πεθάνετε»)

εκφράζει ακριβώς την ανάγκη πνευματικού θανάτου του αυτάρκους εγώ, ώστε να καταστεί δυνατή η αυθεντική σχέση με το θείο.³²⁹

Στον Ρουμί και ευρύτερα στη σουφική μυστικιστική παράδοση, η πνευματική μεταμόρφωση συνδέεται με την υπέρβαση του *nafs*, δηλαδή του εγωκεντρικού και αυτάρκους εαυτού. Η πορεία αυτή δεν νοείται απλώς ως ηθική βελτίωση, αλλά ως βαθιά εσωτερική αναδιάταξη της υπάρξεως. Ο άνθρωπος καλείται να εγκαταλείψει την ψευδή αυτάρκεια, να εξέλθει από την κλειστότητα του εγώ και να στραφεί προς τη θεία πραγματικότητα μέσω της αγάπης, της μαθητείας και της πνευματικής μνήμης. Στο επίπεδο αυτό, η πνευματικότητα της σουφικής παράδοσης παρουσιάζει αξιοσημείωτη λειτουργική αναλογία με την ορθόδοξη ασκητική υπέρβαση της φιλαυτίας.³³⁰

Η αναλογία αυτή έχει, ωστόσο, σαφή όρια. Στην ορθόδοξη παράδοση, η υπέρβαση της φιλαυτίας οδηγεί στην πληρότητα του προσώπου εντός της κοινωνίας με τον προσωπικό Θεό. Η σωτηρία δεν σημαίνει διάλυση της ανθρώπινης ετερότητας, αλλά θεραπεία και πλήρωση της υποστατικής μοναδικότητας. Αντιθέτως, σε ορισμένες μορφές σουφικής μυστικής γλώσσας, ιδίως εκεί όπου κυριαρχεί η έννοια της μυστικής ένωσης, η υπέρβαση του εγώ μπορεί να εκφράζεται με όρους εντονότερης απορρόφησης ή/και εξαφάνισης της ατομικής αυτοσυνειδησίας ενώπιον της θείας ενότητας. Η διάκριση αυτή καθιστά σαφές ότι η ομοιότητα της ασκητικής γλώσσας δεν συνεπάγεται κοινή οντολογική θεμελίωση.³³¹

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά εδώ η σύγκριση ανάμεσα στη χριστιανική θέωση και στη σουφική εμπειρία της *fana*, της πνευματικής «εκμηδένισης» ή αφανισμού του εγωκεντρικού εαυτού. Και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει λόγος περί υπερβάσεως της αυτάρκειας και μεταμόρφωσης του ανθρώπου. Ωστόσο, στη χριστιανική θεολογία η θέωση προϋποθέτει τη διατήρηση της διάκρισης μεταξύ Θεού και ανθρώπου, κτιστού και ακτίστου, ενώ στη σουφική εμπειρία η γλώσσα της *fana* συχνά κινείται προς εντονότερη μυστική ενοποίηση. Επομένως, η συγκρισιμότητα εντοπίζεται κυρίως στο επίπεδο της πνευματικής λειτουργίας, της υπέρβασης του εγωκεντρισμού, της μεταμόρφωσης της ύπαρξης και όχι στο επίπεδο της θεολογικής ταυτότητας.³³²

Συνοψίζοντας, η πνευματική μεταμόρφωση αναδεικνύεται ως πεδίο όπου οι συγκλίσεις και οι αποκλίσεις εμφανίζονται ταυτόχρονα. Η ορθόδοξη παράδοση και ο μικρασιατικός ισλαμικός μυστικισμός συναντώνται λειτουργικά στην άρνηση της κλειστής ατομικότητας, με εμφαντική επιμονή στην εσωτερική μεταβολή του ανθρώπου. Διαφοροποιούνται, όμως,

³²⁹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 295–320· William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

³³⁰ William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

³³¹ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65.

³³² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350· Γρηγόριος Παλαμάς, *Τριάδες*, ed. John Meyendorff (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1983), 67–115.

ριζικά ως προς την τελική κατανόηση της σχέσεως Θεού και ανθρώπου, της προσωπικής ετερότητας και της σωτηριολογικής ολοκλήρωσης. Η διάκριση αυτή είναι απαραίτητη, διότι προστατεύει τη συγκριτική ανάλυση από εύκολες εξισώσεις και επιτρέπει ταυτόχρονα την αναγνώριση πραγματικών ανθρωπολογικών αναλογιών.³³³

Η εξέταση της πνευματικής μεταμόρφωσης οδηγεί έτσι φυσικά στο επόμενο επίπεδο της συγκριτικής διερεύνησης, τη διαφορετική θεολογική θεμελίωση της σχέσεως προσώπου στις δύο παραδόσεις. Εκεί θα καταστεί σαφέστερο ότι η ανθρωπολογική συγκρισιμότητα δεν αίρει την αποφασιστική διαφορά μεταξύ της ορθόδοξης κοινωνίας προσώπων και της ισλαμικής μυστικής αναζήτησης της θείας ενότητας.

Γ3. Αποκλίσεις: θεολογικά όρια της συγκριτικής αναλογίας

Η ανάδειξη των συγκλίσεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων της Μικράς Ασίας ως προς τη σχεσιακή συγκρότηση της θρησκευτικής ζωής δεν θα πρέπει να οδηγήσει στην παραγνώριση των ουσιαστών θεολογικών διαφορών. Αντιθέτως, ακριβώς επειδή εμφανίζονται λειτουργικές αναλογίες στο επίπεδο της ανθρωπολογίας, καθίσταται αναγκαία η σαφής επισήμανση των ορίων τους.

Γ3.1 Η διαφορετική κατανόηση του Θεού: τριαδική κοινωνία και απόλυτη θεία μοναδικότητα

Η σημαντικότερη ίσως απόκλιση μεταξύ της ορθόδοξης χριστιανικής ανθρωπολογίας και των μορφών μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας αφορά την ίδια τη θεολογική κατανόηση του Θεού, διότι από αυτήν απορρέει ο τρόπος με τον οποίο νοείται η ανθρώπινη ύπαρξη, η σχέση και η πνευματική ολοκλήρωση. Ενώ στο προηγούμενο κεφάλαιο αναδείχθηκαν ουσιαστικές λειτουργικές αναλογίες ως προς τη μαθητεία, την κοινότητα και την πνευματική μεταμόρφωση, στο παρόν σημείο καθίσταται σαφές ότι οι αναλογίες αυτές θεμελιώνονται σε διαφορετικές οντολογικές αφετηρίες. Η σύγκριση, επομένως, δεν μπορεί να παραβλέψει ότι πίσω από παρόμοιες μορφές βιωμένης σχέσης βρίσκονται διαφορετικές αντιλήψεις περί του ιδίου του Θεού.

Στην ορθόδοξη χριστιανική θεολογία, ο Θεός δεν νοείται ως μονήρης απόλυτη μονάδα αλλά ως Τριάδα προσώπων- Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα- που υπάρχουν σε αιώνια κοινωνία αγάπης. Η συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων υπήρξε καθοριστική, διότι μετατόπισε το κέντρο βάρους της θεολογικής σκέψης από μία αυστηρά ουσιοκρατική κατανόηση της θεότητας προς μία οντολογία σχέσεως. Το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της θείας υπάρξεως δεν είναι η απομονωμένη αυτοτέλεια αλλά η κοινωνία. Ο Πατήρ υπάρχει ως Πατήρ μόνο σε σχέση προς τον Υιό και το Πνεύμα· αντίστοιχα, ο Υιός και το Πνεύμα δεν νοούνται ως αυτάρκεις μονάδες αλλά ως πρόσωπα σχέσεως.³³⁴

Η θεολογική αυτή σύλληψη έχει αποφασιστικές ανθρωπολογικές συνέπειες. Εφόσον ο άνθρωπος δημιουργείται «κατ' εικόνα» του Τριαδικού Θεού, η ίδια η ανθρώπινη ύπαρξη προσλαμβάνει σχεσιακό χαρακτήρα. Ο άνθρωπος δεν καλείται απλώς να συνυπάρχει με άλλους, αλλά να πραγματώσει την ύπαρξή του ως κοινωνία ελευθερίας, αγάπης και ετερότητας. Στην πατερική προσωπολογία, το πρόσωπο δεν ορίζεται από την αυτάρκεια ή τον ατομικό αυτοκαθορισμό, αλλά από την ικανότητα σχέσεως. Η ελευθερία δεν είναι

³³³ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³³⁴ Βασίλειος Καισαρείας, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 32, 68–223· Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Θεολογικοί Λόγοι*, PG 36, 16–141.

απομόνωση. Είναι δυνατότητα αυθεντικής κοινωνίας χωρίς απώλεια της καθ'όλα μοναδικής ετερότητας.³³⁵

Η έννοια του προσώπου κατέχει κεντρική θέση στην ορθόδοξη ανθρωπολογία. Η σχέση δεν αποτελεί απλή ηθική επιλογή ούτε δευτερεύον χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ζωής. Είναι οντολογικά πρωταρχική, καθώς αντανάκλα τον ίδιο τον τρόπο υπάρξεως του Θεού. Υπό αυτή την προοπτική, η σωτηρία και η θέωση νοούνται ως πληρέστερη είσοδος σε κοινωνία και όχι ως υπέρβαση ή κατάργηση της προσωπικής ετερότητας.³³⁶

Αντιθέτως, στο ισλαμικό θεολογικό σύμπαν- συμπεριλαμβανομένων των μυστικιστικών και ετερόδοξων μορφών που εξετάστηκαν στην παρούσα εργασία- η θεμελιώδης αρχή είναι το *tawhid*, δηλαδή η απόλυτη και αδιαίρετη ενότητα του Θεού. Ο Θεός νοείται ως απολύτως ένας, ασύγκριτος και μη μετέχων σε οποιαδήποτε μορφή εσωτερικής πολλαπλότητας. Η κορανική επιμονή στην ενότητα αυτή συνιστά όχι απλώς θεολογική διατύπωση αλλά τον πυρήνα ολόκληρης της ισλαμικής κοσμοαντίληψης. Ο Θεός παραμένει ριζικά υπερβατικός και κάθε δυνατότητα συμμετοχής του ανθρώπου στη θεία πραγματικότητα οριοθετείται από την απόλυτη διάκριση μεταξύ Δημιουργού και δημιουργίας.³³⁷

Η διαφορά αυτή έχει καθοριστικές ανθρωπολογικές συνέπειες. Εφόσον ο Θεός δεν νοείται ως τριαδική κοινωνία προσώπων αλλά ως απόλυτη ενότητα, η σχέση δεν εμφανίζεται με την ίδια οντολογική πρωταρχικότητα που συναντάται στη χριστιανική προσωπολογία. Η ισλαμική ανθρωπολογία οργανώνεται κατεξοχήν γύρω από τη σχέση του ανθρώπου ως *abd Allah* («δούλου/υπηρέτη του Θεού») απέναντι στον έναν και κυρίαρχο Θεό. Η ανθρώπινη ολοκλήρωση πραγματώνεται πρωτίστως μέσω υπακοής, υποταγής, καρδιακής κάθαρσης και εναρμόνισης με το θείο θέλημα.³³⁸

Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία στην περίπτωση του μικρασιατικού μυστικιστικού Ισλάμ, διότι μορφές όπως ο Ρουμί, οι Μεβλεβήδες ή οι Μπεκτασήδες εισάγουν γλώσσα αγάπης, μαθητείας, εσωτερικής μεταμόρφωσης και έντονα σχεσιακής πνευματικότητας. Ωστόσο, ακόμη και στις πλέον μυστικιστικές εκφράσεις του σουφισμού, η εμπειρία αυτή παραμένει εντός του πλαισίου του *tawhid*. Η αγάπη προς τον Θεό, η αυτοϋπέρβαση και η μυστική εγγύτητα δεν καταλήγουν σε τριαδική κοινωνία προσώπων ούτε θεμελιώνουν οντολογία σχέσεως ανάλογη προς την πατερική παράδοση.³³⁹

Ιδιαίτερα σημαντική είναι εδώ η σκέψη του Ibn Arabi, όπου η έννοια της *wahdat al-wujud* («ενότητα του είναι») διαμορφώνει ισχυρή μεταφυσική γλώσσα περί της σχέσεως μεταξύ Θεού και κόσμου. Παρά τη βαθιά μυστικιστική της δυναμική, η προοπτική αυτή δεν ταυτίζεται με τη χριστιανική αντίληψη της προσωπικής κοινωνίας Θεού και ανθρώπου.

³³⁵ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65· Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

³³⁶ John Zizioulas, *Being as Communion*, 15–65.

³³⁷ The Quran, Sura 112 (*al-Ikhlās*)· Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 75–113.

³³⁸ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³³⁹ William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254· Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 295–350.

Η έμφαση μετατίθεται περισσότερο προς την εμπειρία της θείας ενότητας παρά προς την αιώνια κοινωνία διακριτών προσώπων.³⁴⁰

Από τη σκοπιά της παρούσας εργασίας, η διάκριση αυτή είναι αποφασιστικής σημασίας. Επιτρέπει να κατανοηθεί γιατί μορφές που εμφανίζουν έντονες λειτουργικές αναλογίες, όπως μαθητεία, πνευματικός οδηγός, κοινότητα, μνήμη ιερών προσώπων, δεν οδηγούν τελικώς σε ταυτόσημη ανθρωπολογία του προσώπου. Η σχεσιακή πνευματικότητα του μικρασιατικού Ισλάμ είναι ιστορικά και ανθρωπολογικά συγκρίσιμη με τη χριστιανική εμπειρία, αλλά δεν συγκροτείται πάνω στην ίδια θεολογική θεμελίωση. Η σύγκριση καθίσταται έτσι ταυτόχρονα δυνατή και οριοθετημένη.

Η παρατήρηση αυτή επιτρέπει τη μετάβαση προς το επόμενο κρίσιμο επίπεδο αποκλίσεων, τη διαφορετική κατανόηση της ανθρώπινης υπόστασης και της σχέσεως μεταξύ προσώπου, ελευθερίας και σωτηρίας.

Γ3.2 Υπόσταση, ελευθερία και ανθρώπινη ταυτότητα: πρόσωπο και *abd Allah*

Η διαφορετική κατανόηση του Θεού οδηγεί αναπόφευκτα και σε διαφορετική κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης. Ενώ στο προηγούμενο υποκεφάλαιο αναδείχθηκε ότι η ορθόδοξη και η ισλαμική παράδοση θεμελιώνουν διαφορετικά τη σχέση προς το θείο, στο παρόν σημείο καθίσταται αναγκαίο να διερευνηθεί πώς αυτές οι θεολογικές διαφοροποιήσεις επηρεάζουν την ίδια την έννοια της ανθρώπινης ταυτότητας, της ελευθερίας και της πνευματικής ολοκλήρωσης.

Στην ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, ο άνθρωπος δεν νοείται πρωτίστως ως ατομική μονάδα ούτε ως απλό δημιούργημα που ορίζεται αποκλειστικά από την εξάρτησή του από τον Θεό. Αντιθέτως, κατανοείται ως πρόσωπο (*πρόσωπον*, *υπόστασις*), δηλαδή ως ύπαρξη που πραγματώνεται μέσα από τη σχέση. Η πατερική θεολογία, ιδίως μέσω των Καππαδοκών Πατέρων και της σύγχρονης ορθόδοξης προσωπολογίας, υπογραμμίζει ότι το ανθρώπινο πρόσωπο δεν ορίζεται από βιολογική ή ψυχολογική αυτάρκεια αλλά από την ικανότητα κοινωνίας.³⁴¹

Η έννοια αυτή έχει αποφασιστική σημασία για την κατανόηση της ελευθερίας. Στην ορθόδοξη ανθρωπολογία, η ελευθερία δεν ταυτίζεται με ατομική αυτονομία ούτε με απεριόριστη αυτεξουσιότητα. Αντιθέτως, νοείται ως δυνατότητα ελεύθερης κοινωνίας. Ο άνθρωπος είναι πραγματικά ελεύθερος όχι όταν απομονώνεται, αλλά όταν εξέρχεται από την κλειστότητα του εγώ και εισέρχεται σε σχέση αγάπης με τον Θεό και τον άλλον. Η ελευθερία αποκτά έτσι βαθιά σχεσιακό χαρακτήρα και το πρόσωπο ολοκληρώνεται όχι παρά τη σχέση αλλά μέσω αυτής.³⁴²

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η σκέψη του Ιωάννη Ζηζιούλα, σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη ύπαρξη αποκτά αυθεντική πληρότητα όταν μεταβαίνει από τη βιολογική ατομικότητα στην εκκλησιαστική υπόσταση. Ο άνθρωπος δεν καλείται να καταργήσει τη μοναδικότητά του, αλλά να τη μεταμορφώσει σε ελεύθερη κοινωνία προσώπων. Η

³⁴⁰ Ibn Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ιδίως κεφ. 1–5· William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126.

³⁴¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 124–256· John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65.

³⁴² Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

προσωπική ετερότητα όχι μόνο δεν απειλείται από τη σχέση, αλλά πραγματώνεται μέσω αυτής.³⁴³

Αντιθέτως, στο ισλαμικό θεολογικό περιβάλλον, η θεμελιώδης ανθρωπολογική κατηγορία είναι συχνά εκείνη του *abd Allah* («δούλου» ή «υπηρέτη του Θεού»). Η ανθρώπινη ταυτότητα συγκροτείται πρωτίστως μέσα από τη σχέση εξάρτησης και υποταγής προς τον έναν Θεό. Η πνευματική ολοκλήρωση συνδέεται με την αποδοχή της θείας βουλήσεως, την ηθική καθάρση, την υπακοή και την ευθυγράμμιση του ανθρώπινου θελήματος προς το θείο θέλημα.³⁴⁴

Η παρατήρηση αυτή δεν πρέπει να εκληφθεί ως αξιολογική αντιπαράθεση ούτε ως απλουστευτική αντίθεση μεταξύ «ελευθερίας» και «δουλικότητας». Αντιθέτως, πρόκειται για διαφορετικές ανθρωπολογικές αφηγήσεις. Στο ισλαμικό πλαίσιο, η σχέση υπηρεσίας προς τον Θεό δεν εκλαμβάνεται κατ' ανάγκην ως περιορισμός της ανθρώπινης αξίας, αλλά ως τρόπος πνευματικής αληθείας και ταπεινώσεως απέναντι στη θεία υπεροχή. Ωστόσο, η προοπτική αυτή παραμένει διαφορετική από την ορθόδοξη θεολογία του προσώπου, όπου η σχέση προς τον Θεό εκφράζεται πρωτίστως ως κοινωνία υιοθεσίας και προσωπικής ελευθερίας.³⁴⁵

Η διαφοροποίηση αυτή καθίσταται ακόμη σαφέστερη όταν εξετασθεί ο τρόπος με τον οποίο οι δύο παραδόσεις κατανοούν την ανθρώπινη μοναδικότητα και ετερότητα. Στην ορθόδοξη ανθρωπολογία, το πρόσωπο δεν αποτελεί απλή ατομική εκδοχή ενός γενικού ανθρωπίνου είδους, αλλά ανεπανάληπτη υπόσταση. Η προσωπική μοναδικότητα δεν είναι συμπτωματικό χαρακτηριστικό αλλά αποτελεί θεμελιώδη διάσταση της ύπαρξης, η οποία όχι μόνο διατηρείται αλλά ολοκληρώνεται μέσα στην κοινωνία με τον Θεό και τους άλλους. Η σωτηρία δεν συνεπάγεται άρση της διαφοράς ούτε απορρόφηση του προσώπου σε ανώτερη ενότητα, αλλά αιώνια διατήρηση της ετερότητας εντός κοινωνίας αγάπης.³⁴⁶

Στον ισλαμικό μυστικισμό, και ιδίως στις σουφικές μορφές πνευματικότητας που αναπτύχθηκαν στον μικρασιατικό χώρο, η εικόνα είναι περισσότερο σύνθετη. Από τη μία πλευρά, η προσωπική μαθητεία, η σχέση με τον *σεΐχη* ή τον *pir* («πρεσβύτερος», πνευματικός δάσκαλος, μέντορας ή ηγέτης μιας σουφικής αδελφότητας), καθώς και η σημασία της εσωτερικής μεταμόρφωσης προσδίδουν έντονα υπαρξιακό χαρακτήρα στην πνευματική ζωή. Από την άλλη πλευρά, ο τελικός προσανατολισμός της μυστικής εμπειρίας συχνά εκφράζεται με γλώσσα που υπογραμμίζει την υπέρβαση της ατομικής αυτοσυνειδησίας και την εμβάθυνση στην ενότητα της θείας πραγματικότητας. Η εμπειρία της *fana* («αφανίσεως» του εγώ), ιδίως στον περσο- σουφικό κόσμο, φανερώνει διαφορετική κατανόηση της σχέσεως μεταξύ ανθρώπου και θείου.³⁴⁷

Ωστόσο, η σουφική παράδοση δεν περιορίζεται στην έννοια της *fana*. Συχνά ακολουθεί η κατάσταση της *baqa* («παραμονής» ή «διαρκούς υπάρξεως» εν Θεώ), όπου ο άνθρωπος, έχοντας υπερβεί τον εγωκεντρικό εαυτό, επιστρέφει στον κόσμο με νέα μορφή

³⁴³ John Zizioulas, *Being as Communion*, 49–65.

³⁴⁴ The Quran, Sura 51:56· Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 75–113.

³⁴⁵ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³⁴⁶ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 35–54· John Zizioulas, *Being as Communion*, 49–65.

³⁴⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 295–350· William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 79–126.

πνευματικής υπέρβασης. Η διάσταση αυτή παρουσιάζει ενδιαφέρουσες συγκρίσιμες λειτουργίες με τη χριστιανική εμπειρία μεταμόρφωσης, χωρίς όμως να αίρει τη θεμελιώδη διαφορά ως προς την έννοια της προσωπικής υπόστασης.³⁴⁸

Η απόκλιση αυτή έχει άμεσες συνέπειες και στην κατανόηση της ελευθερίας. Στην ορθόδοξη προσωπολογία, η ελευθερία νοείται ως δυνατότητα κοινωνίας που θεμελιώνεται στην αγάπη και στη μοναδικότητα του προσώπου. Στο ισλαμικό πλαίσιο, ακόμη και στις πιο μυστικιστικές εκφράσεις του, η ελευθερία προσλαμβάνει συχνότερα τη μορφή της απελευθέρωσης από το εγώ μέσω της υποταγής στο θείο θέλημα. Και στις δύο περιπτώσεις παρατηρείται υπέρβαση της αυτάρκειας, αλλά ο τρόπος θεμελίωσης και ο τελικός προσανατολισμός της ανθρώπινης ύπαρξης παραμένουν διαφορετικοί.³⁴⁹

Επομένως, οι συγκρίσεις που αναδείχθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια- μαθητεία, κοινότητα, μνήμη ιερών προσώπων, πνευματική μεταμόρφωση- παραμένουν συγκρίσιμες ανθρωπολογικές λειτουργίες και όχι ενδείξεις κοινής θεολογικής προσωπολογίας. Το μικρασιατικό Ισλάμ ανέπτυξε μορφές έντονης σχεσιακής πνευματικότητας, αλλά η σχέση αυτή δεν θεμελιώνεται στην ίδια κατανόηση του προσώπου που χαρακτηρίζει την ελληνοπατερική παράδοση.³⁵⁰

Η εξέταση της ανθρώπινης ταυτότητας και ελευθερίας οδηγεί έτσι στο επόμενο και τελευταίο ίσως αποφασιστικό σημείο αποκλίσεων, τη διαφορετική κατανόηση της σωτηρίας και της τελικής πνευματικής ολοκλήρωσης του ανθρώπου.

Γ3.3 Σωτηρία, θέωση και μυστική ολοκλήρωση: τα τελικά όρια της σύγκρισης

Το βαθύτερο ίσως σημείο διαφοράς μεταξύ της ορθόδοξης ανθρωπολογίας του προσώπου και των μορφών μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας είναι το ζήτημα της σωτηρίας και της τελικής ολοκλήρωσης του ανθρώπου. Παρά τις σημαντικές συγκρίσιμες λειτουργίες που αναδείχθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια το ερώτημα του τελικού προορισμού του ανθρώπου αποκαλύπτει ουσιώδεις θεολογικές διαφοροποιήσεις. Η σύγκριση φθάνει εδώ στα σαφέστερα όριά της, εκεί όπου η πνευματική εμπειρία συνδέεται με διαφορετική κατανόηση της σωτηρίας, της θείας κοινωνίας και της ανθρώπινης πληρότητας.

Στην ορθόδοξη παράδοση, η σωτηρία νοείται πρωτίστως ως θέωση, δηλαδή ως πραγματική μετοχή του ανθρώπου στη ζωή του Θεού μέσω της θείας χάριτος. Η έννοια αυτή δεν αφορά απλώς ηθική τελειότητα ή πνευματική πρόοδο, αλλά βαθιά οντολογική μεταμόρφωση της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο άνθρωπος καλείται να καταστεί «κατά χάριν θεός», όχι διά της συγχύσεως με τη θεία ουσία, αλλά διά της κοινωνίας με τις άκτιστες ενέργειες του Θεού.³⁵¹

Ιδιαίτερα κρίσιμη είναι εδώ η παλαμική διάκριση μεταξύ θείας ουσίας και ενεργειών, διότι επιτρέπει να νοηθεί η πλήρης εγγύτητα μεταξύ Θεού και ανθρώπου χωρίς κατάργηση της διάκρισης μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Ο άνθρωπος δεν απορροφάται στη θεότητα ούτε χάνει την προσωπική του υπόσταση. Αντιθέτως, η προσωπική ετερότητα πληρούται και ολοκληρώνεται μέσα στη σχέση. Η αιώνια ζωή κατανοείται ως

³⁴⁸ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 126–148.

³⁴⁹ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³⁵⁰ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

³⁵¹ Γρηγόριος Παλαμάς, *Τριάδες*, ed. John Meyendorff (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1983), 67–115.

διαρκής κοινωνία αγάπης, όπου το πρόσωπο διατηρεί τη μοναδικότητά του χωρίς να παύει να βρίσκεται σε πλήρη κοινωνία με τον Θεό και τους άλλους.³⁵²

Η σωτηρία δεν συνιστά υπέρβαση του προσώπου αλλά πλήρωση του προσώπου. Η ελευθερία, η σχέση και η μοναδικότητα όχι μόνο δεν καταργούνται αλλά καθίστανται αιώνιες πραγματικότητες. Η θέωση αποτελεί έτσι το τελικό ανθρωπολογικό ορίζοντα της πατερικής σκέψης ως κοινωνία χωρίς απορρόφηση, ενότητα χωρίς κατάργηση της ετερότητας, πληρότητα χωρίς απώλεια της προσωπικής ιδιαιτερότητας.³⁵³

Αντιθέτως, στο μικρασιατικό ισλαμικό μυστικιστικό περιβάλλον, ιδίως στη σκέψη του Ρουμί και των μεταγενέστερων σουφικών παραδόσεων, η πνευματική ολοκλήρωση εκφράζεται συχνά μέσω της εμπειρίας της *fana* («αφανίσεως» του εγώ) και της *baqa* («παραμονής» εν Θεώ). Ο άνθρωπος καλείται να υπερβεί τον εγωκεντρικό εαυτό και να εισέλθει σε κατάσταση βαθιάς εγγύτητας προς τη θεία πραγματικότητα. Η γλωσσική εκφορά της μυστικής ενώσεως αποκτά ιδιαίτερη ένταση, μέσα από ποιητικές εικόνες αγάπης, διάλυσης του εγώ και επιστροφής προς την πηγή του είναι.³⁵⁴

Παρά τις εμφανείς λειτουργικές αναλογίες με τη χριστιανική ασκητική εμπειρία- ιδίως ως προς την υπέρβαση της φιλαυτίας και την εσωτερική μεταμόρφωση- η σουφική αντίληψη περί πνευματικής ολοκλήρωσης οργανώνεται γύρω από διαφορετική θεολογική προϋπόθεση. Η εμπειρία της *fana* υποδηλώνει συχνά τη ριζική υπέρβαση της ατομικής αυτοσυνειδησίας, ώστε να καταστεί δυνατή η πλήρης στροφή προς τη θεία πραγματικότητα. Στη συνέχεια, η *baqa* περιγράφει την κατάσταση εκείνη κατά την οποία ο άνθρωπος, έχοντας αποβάλει τον εμπαθή και εγωκεντρικό εαυτό, παραμένει σε κατάσταση συνεχούς αναφοράς προς τον Θεό. Ωστόσο, ακόμη και στις πιο ώριμες μορφές σουφικής ανθρωπολογίας, η εμπειρία αυτή δεν θεμελιώνεται στην έννοια της προσωπικής κοινωνίας διακριτών υποστάσεων, όπως συμβαίνει στην πατερική προσωπολογία.³⁵⁵

Η διάκριση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία στην περίπτωση του Ρουμί. Η ποιητική του γλώσσα περί αγάπης, απώλειας του εαυτού και επιστροφής προς την πηγή της υπάρξεως μπορεί να δημιουργήσει την εντύπωση ισχυρών συγκλίσεων με τη χριστιανική μυστική εμπειρία. Ωστόσο, η ομοιότητα αυτή παραμένει κυρίως λειτουργική και βιωματική. Η αγάπη στον Ρουμί λειτουργεί ως δύναμη υπέρβασης του εγωκεντρισμού και πορείας προς τη θεία ενότητα, αλλά δεν θεμελιώνει θεολογία προσώπων εν κοινωνία ούτε έννοια σωτηρίας ως αιώνιας κοινωνίας διακριτών υποστάσεων.³⁵⁶

Στην ορθόδοξη παράδοση, αντιθέτως, η σωτηρία παραμένει πάντοτε σχεσιακή χωρίς συγχώνευση. Ο άνθρωπος δεν καλείται να διαλυθεί στο θείο ούτε να υπερβεί την προσωπική του ιδιαιτερότητα. Η θέωση συνιστά την πληρέστερη δυνατή κοινωνία με τον Θεό, όπου η ανθρώπινη ελευθερία και μοναδικότητα όχι μόνο διασώζονται αλλά φθάνουν

³⁵² John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 49–65.

³⁵³ Μάξιμος Ομολογητής, *Περὶ ἀγάπης τετρακόσια κεφάλαια*, PG 90, 964–1080· Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 35–54.

³⁵⁴ Jalal al-Din Rumi, *Mathnawī* (selected passages)· William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

³⁵⁵ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 126–148· Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

³⁵⁶ Jalal al-Din Rumi, *Mathnawī* (selected passages)· Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 136–178.

στην πληρότητά τους. Η αιωνιότητα δεν σημαίνει υπέρβαση του προσώπου, αλλά αιώνια πραγμάτωσή του μέσα σε σχέση αγάπης.³⁵⁷

Η απόκλιση αυτή φανερώνει τα τελικά όρια της σύγκρισης. Παρά το γεγονός ότι μορφές μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας- ιδίως ο σουφισμός, οι Μεβλεβήδες και οι μπεκτασικο-αλεβιτικοί κύκλοι- ανέπτυξαν αξιοσημείωτες σχεσιακές μορφές θρησκευτικής ζωής, η τελική κατανόηση της σωτηρίας και της ανθρώπινης πληρότητας παραμένει διαφορετική. Η συγκριτική εξέταση/ διερεύνηση εντοπίζεται κυρίως στο επίπεδο της βιωμένης ανθρωπολογίας (μαθητεία, κοινότητα, πνευματική μεταμόρφωση, υπέρβαση της αυτάρκειας και μνήμη ιερών προσώπων). Η θεολογική θεμελίωση, όμως, ακολουθεί διαφορετικές οδούς.³⁵⁸

Επομένως, το μικρασιατικό Ισλάμ δεν ανέπτυξε έννοια προσώπου ανάλογη προς την ελληνοπατερική θεολογία, αλλά ανέπτυξε μορφές ανθρωπολογίας σχέσεως, οι οποίες παρουσιάζουν συγκρίσιμες λειτουργίες με τη χριστιανική εμπειρία χωρίς να αίρουν τις αποφασιστικές δογματικές αποκλίσεις. Η παρατήρηση αυτή καθιστά δυνατή μια πιο ώριμη κατανόηση των ιστορικών αλληλεπιδράσεων της Μικράς Ασίας, όχι ως απλής συνέχειας ούτε ως απόλυτης ρήξης, αλλά ως χώρου δημιουργικών μετασχηματισμών της θρησκευτικής εμπειρίας.³⁵⁹

Η σύνθεση αυτή επιτρέπει πλέον τη μετάβαση στο τελικό συμπέρασμα της εργασίας, όπου θα αποτιμηθεί συνολικά η έννοια του προσώπου ως πολιτιστικής και ανθρωπολογικής κατηγορίας στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας.

Γ4. Συζήτηση: δυνατότητες και όρια ανίχνευσης της έννοιας του προσώπου στο μικρασιατικό Ισλάμ

Η συνολική διερεύνηση του παρόντος κεφαλαίου επιτρέπει πλέον μία περισσότερο ώριμη αποτίμηση του κεντρικού ερευνητικού ερωτήματος της εργασίας: κατά πόσον είναι δυνατόν να ανιχνευθούν μορφές της έννοιας του προσώπου στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας από τον 11ο έως και τον 19ο αιώνα και υπό ποιες προϋποθέσεις μία τέτοια διερεύνηση μπορεί να θεωρηθεί ιστορικά και ανθρωπολογικά δόκιμη.

Η απάντηση που αναδύεται μέσα από την παρούσα μελέτη είναι σύνθετη και απαιτεί προσεκτική διατύπωση. Από θεολογική και δογματική άποψη, δεν προκύπτει ότι το μικρασιατικό Ισλάμ, είτε στις σουνιτικές, είτε στις σουφικές, είτε στις ετερόδοξες εκδοχές του, ανέπτυξε έννοια του προσώπου ανάλογη προς εκείνη της πατερικής ορθόδοξης θεολογίας. Η πατερική έννοια του προσώπου θεμελιώνεται στην τριαδολογία, στη χριστολογία και στην εκκλησιολογία, δηλαδή σε προϋποθέσεις που απουσιάζουν από το ισλαμικό θεολογικό πλαίσιο.³⁶⁰

Η ορθόδοξη κατανόηση του προσώπου συγκροτείται γύρω από τρεις βασικούς άξονες: την υποστατική μοναδικότητα, τη σχεσιακή συγκρότηση της ύπαρξης, και την κλήση προς κοινωνία και θέωση.

³⁵⁷ Γρηγόριος Παλαμάς, *Τριάδες*, 67–115· John Zizioulas, *Being as Communion*, 49–65.

³⁵⁸ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³⁵⁹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

³⁶⁰ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

Το πρόσωπο δεν νοείται ως αυτόρκες άτομο αλλά ως ύπαρξη ελευθερίας και κοινωνίας, η οποία πραγματώνεται μέσα από αγαπητική σχέση με τον Θεό και τους άλλους.³⁶¹

Στο ισλαμικό περιβάλλον της Μικράς Ασίας, αντιθέτως, δεν συναντάται συγκροτημένη θεωρία περί προσώπου με αντίστοιχη οντολογική πυκνότητα. Η ανθρώπινη ύπαρξη νοείται πρωτίστως ως δημιουργήμα και δούλος του Θεού (*abd Allah*), ενώ η θεμελιώδης αρχή του *tawhid* αποκλείει τη χριστιανική τριαδολογική βάση της σχεσιακής οντολογίας.³⁶²

Ωστόσο, η απουσία συστηματικής θεολογίας του προσώπου δεν συνεπάγεται απουσία σχεσιακής ανθρωπολογίας. Αντιθέτως, η έρευνα ανέδειξε ότι σε πολλές μορφές μικρασιατικού Ισλάμ, ιδίως στον σουφισμό, στους Μεβλεβήδες, στους Μπεκτασήδες και στους Αλεβίτες, εμφανίζονται έντονες μορφές πνευματικότητας οργανωμένες γύρω από την προσωπική σχέση διδασκάλου- μαθητή, την προσωποποιημένη πνευματική αυθεντία, τις κοινότητες μνήμης, την βιωματική τελετουργία και, εν τέλει, την πνευματική μεταμόρφωση μέσω σχέσεως.³⁶³

Ιδιαίτερα σημαντική αποδείχθηκε η μορφή του Τζελαλεντί Ρουμί, όπου η αγάπη, η μαθητεία, η υπέρβαση του εγώ και η πνευματική μεταμόρφωση αποκτούν κεντρική θέση. Αντίστοιχα, οι Μεβλεβήδες ανέπτυξαν κοινότητες όπου η σχέση, η μνήμη και η μαθητεία συγκροτούν ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως. Ακόμη πιο έντονες μορφές σχεσιακής πνευματικότητας αναδείχθηκαν στους Μπεκτασήδες και στους Αλεβίτες, όπου η κοινότητα οργανώνεται γύρω από τους *pir*, τους *dede*, την συλλογική μνήμη και τη βιωματική συμμετοχή.³⁶⁴

Αναδεικνύεται, επομένως, η δυνατότητα ανίχνευσης μετασχηματισμένων μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως, δηλαδή μορφών πνευματικής ζωής όπου η ύπαρξη οργανώνεται όχι απομονωμένα αλλά μέσα από σχέση, κοινότητα, μνήμη και προσωπική αυθεντία.³⁶⁵

Συμπερασματικά λοιπόν, η Μικρά Ασία αναδεικνύεται ως μοναδικός ιστορικός χώρος, όπου η μακρά συνύπαρξη βυζαντινών και ισλαμικών πληθυσμών δημιούργησε συνθήκες πολιτισμικής διασταύρωσης. Η πολιτισμική αυτή γειτνίαση δεν κατήργησε τις θεολογικές διαφορές αλλά επέτρεψε την ανάπτυξη μορφών θρησκευτικής ζωής που εμφανίζουν γόνιμη ανθρωπολογική συγκρισιμότητα.³⁶⁶

Επομένως, η έννοια του προσώπου δεν ανιχνεύεται στο μικρασιατικό Ισλάμ ως θεολογική κατηγορία ανάλογη προς την ορθόδοξη πατερική παράδοση, ανιχνεύεται όμως υπό τη μορφή μετασχηματισμένων ανθρωπολογικών δομών σχέσεως προσώπου, ιδίως στα μυστικιστικά και ετερόδοξα περιβάλλοντα της Ανατολίας. Η θέση αυτή επιτρέπει αφενός να αποφευχθούν υπεραπλουστευτικές θεωρίες «κρυπτοβυζαντινής συνέχειας», αφετέρου να απορριφθεί η εξίσου προβληματική αντίληψη πλήρους ιστορικής και ανθρωπολογικής

³⁶¹ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

³⁶² Quran 112:1–4. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 75–113.

³⁶³ William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 213–254.

³⁶⁴ David Shankland, *The Alevis in Turkey* (London: Routledge, 2003), 37–128.

³⁶⁵ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

³⁶⁶ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 240–310.

ασυνέχειας μεταξύ των δύο κόσμων που έχουν, κατά βάση το αυτό ιστορικό υποκείμενο, την ρωμαϊκή μικρασιατική οικουμένη, την εξισλαμισμένη κατά μείζονα και την παραμένουσα χριστιανική κατ'ελάχισονα λόγο.

Δ' ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Πολιτισμικές αποτυπώσεις της ανθρωπολογίας σχέσεως στη Μικρά Ασία: τέχνη, μουσική, μνήμη και βιωμένη θρησκευτικότητα

Δ1. Η βυζαντινή εικόνα και η προσωποκεντρική αισθητική: το πρόσωπο ως φανέρωση και σχέση

Η διερεύνηση της έννοιας του προσώπου στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας δεν εξαντλείται στη θεολογική ή ανθρωπολογική ανάλυση. Οι αντιλήψεις περί ανθρώπου, σχέσεως και ιερότητας αποκτούν ιστορική πυκνότητα μόνο όταν εξετασθούν και στις πολιτισμικές μορφές μέσα από τις οποίες εκφράζονται: στην τέχνη, στην αισθητική, στην τελετουργία, στη μνήμη και στους τρόπους βιώσεως της παρουσίας οικείων και ετέρων, δηλαδή στο σύνολο του υλικού και άυλου πολιτισμού. Υπό αυτή την προοπτική, η βυζαντινή εικόνα αποτελεί ίσως την πιο χαρακτηριστική πολιτισμική έκφραση μιας ανθρωπολογίας σχέσεως, όπου το πρόσωπο δεν νοείται ως ατομική αντάρκεια αλλά ως φανέρωση και κοινωνία.³⁶⁷

Στον βυζαντινό κόσμο, η εικόνα δεν αντιμετωπίζεται ως αισθητικό αντικείμενο με τη νεωτερική έννοια ούτε ως απλή αναπαράσταση ενός απόντος προσώπου. Η θεολογία της εικόνας συγκροτείται γύρω από την ιδέα της παρουσίας: η εικόνα δεν εξαντλείται σε συμβολική λειτουργία αλλά λειτουργεί ως τρόπος σχέσεως με το εικονιζόμενο πρόσωπο. Για τον λόγο αυτό, η εικονογραφική παράδοση δεν αποβλέπει πρωτίστως στον φυσιοκρατικό ρεαλισμό ή στην αισθητική εντύπωση· επιδιώκει να καταστήσει δυνατή μία μορφή συνάντησης.³⁶⁸

Η δυνατότητα αυτή θεμελιώνεται χριστολογικά στο γεγονός της Ενανθρωπήσεως. Σύμφωνα με τη βυζαντινή σκέψη, ο Θεός απεικονίζεται όχι επειδή η θεότητα μπορεί να περιορισθεί σε υλική μορφή, αλλά επειδή ο Λόγος προσέλαβε πραγματική ανθρώπινη φύση και εισήλθε στην ιστορία. Το εικονογραφικό γεγονός αποτελεί, επομένως, μαρτυρία της ενανθρωπήσεως: ο αόρατος γίνεται ορατός, όχι αφηρημένα αλλά προσωπικά. Η εικόνα του Χριστού δεν απεικονίζει αφηρημένη θεότητα αλλά εικονίζει συγκεκριμένο πρόσωπο που έγινε ιστορικά προσιτό.³⁶⁹

Η προβληματική αυτή αναπτύχθηκε συστηματικά κατά την περίοδο της Εικονομαχίας, ιδίως από τον Ιωάννη Δαμασκηνό, ο οποίος υποστήριξε ότι η τιμή της εικόνας δεν αναφέρεται στην ύλη καθαυτή αλλά στο πρωτότυπο πρόσωπο. Η εικόνα, χωρίς να αποτελεί αντικείμενο αυτάρκους λατρείας ούτε μαγικό φορέα ιερότητας, λειτουργεί ως σχέση, παραπομπή και δυνατότητα παρουσίας, με την κλασική του διατύπωση, «η της εικόνας τιμή επί το πρωτότυπον διαβαίνει».³⁷⁰

³⁶⁷ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 33–72.

³⁶⁸ Pavel Florensky, *Iconostasis* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1996), 33–56.

³⁶⁹ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ Εἰκόνων*, PG 94, 1232–1420.

³⁷⁰ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ Εἰκόνων*, Λόγος Α', PG 94, 1245B.

Οι ανθρωπολογικές συνέπειες αυτής της θεολογίας είναι ιδιαιτέρως σημαντικές. Η βυζαντινή εικόνα δεν ενδιαφέρεται πρωτίστως να αποδώσει ψυχολογική έκφραση ή βιολογική ατομικότητα. Εκείνο που αναζητεί είναι η φανέρωση του προσώπου ως μοναδικής υπάρξεως σχέσεως. Η χαρακτηριστική μετωπικότητα, η σχετική ακινησία, η από- ύλοποίηση του χώρου και κυρίως η ένταση του βλέμματος υπηρετούν μία διαφορετική αισθητική λογική: το εικονιζόμενο πρόσωπο δεν προσφέρεται ως αντικείμενο παρατήρησης, αλλά παρουσιάζεται ως δυνατότητα σχέσεως.³⁷¹

Στο σημείο αυτό, η εικόνα παύει να είναι απλή καλλιτεχνική μορφή και μετατρέπεται σε ανθρωπολογικό γεγονός. Ο θεατής δεν στέκεται απέναντι σε ουδέτερο έργο τέχνης αλλά καλείται σε συνάντηση. Η αισθητική εμπειρία μετασχηματίζεται σε σχέση παρουσίας, μνήμης και προσωπικής αναφοράς. Η εικόνα δεν ζητεί απλώς να ιδωθεί, ζητεί να συναντήσει και να συναντηθεί.³⁷²

Ιδιαίτερα αποκαλυπτική είναι εδώ η λειτουργία του βλέμματος στη βυζαντινή εικονογραφία. Σε αντίθεση με μεταγενέστερες δυτικές αισθητικές παραδόσεις, όπου η εικόνα συχνά αποβλέπει στη δραματική συγκίνηση ή στη νατουραλιστική αναπαράσταση, η βυζαντινή εικόνα συγκροτεί μία διαφορετική εμπειρία παρουσίας. Το εικονιζόμενο πρόσωπο δεν εμφανίζεται ως αντικείμενο προς αισθητική κατανάλωση, αντιθέτως, φαίνεται να αντικρίζει τον θεατή. Ο πιστός δεν στέκεται απλώς ενώπιον της εικόνας, εισέρχεται σε σχέση με το πρόσωπο που «βλέπει». Η εμπειρία αυτή προσδίδει στην εικόνα έντονα διαπροσωπικό χαρακτήρα και καθιστά το βλέμμα φορέα σχέσης.³⁷³

Η παρατήρηση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη συνολική προβληματική της παρούσας εργασίας, διότι επιτρέπει να κατανοηθεί η έννοια του προσώπου όχι αποκλειστικά ως θεολογικός όρος αλλά και ως αισθητικός τρόπος υπάρξεως. Το πρόσωπο αποκαλύπτεται μέσα από παρουσία, αναφορά και σχέση. Η βυζαντινή αισθητική δεν ενδιαφέρεται πρωτίστως για την ανατομική πιστότητα. Επιδιώκει να αποδώσει μία μορφή υπάρξεως που καλεί σε φιλόκαλη κοινωνία. Υπό αυτή την έννοια, η εικόνα μπορεί να θεωρηθεί έκφραση μίας προσωποκεντρικής αισθητικής, όπου το Ιερό βιώνεται ως συνάντηση και όχι ως αφηρημένη ιδέα.³⁷⁴

Το στοιχείο αυτό αποκτά ιδιαίτερη σημασία όταν εξετασθεί σε αντιπαραβολή με μορφές της μικρασιατικής ισλαμικής πνευματικότητας. Η σουνιτική ισλαμική παράδοση, όπως είναι γνωστό, αντιμετώπισε με επιφυλακτικότητα την εικονική αναπαράσταση του Ιερού, ιδίως όταν αυτή κινδύνευε να προσλάβει λατρευτικό χαρακτήρα με ειδωλολατρικές προεκτάσεις. Δεν αναπτύχθηκε επομένως θεολογία εικόνας ανάλογη προς εκείνη του βυζαντινού χριστιανισμού. Η απουσία αυτή δεν σημαίνει, ωστόσο, πλήρη απουσία μορφών παρουσίας ή προσωποποιημένης πνευματικής σχέσης.³⁷⁵

Στον μικρασιατικό σουφισμό, και ιδιαίτερα στον κόσμο του Ρουμί, η εμπειρία της πνευματικής μεταμόρφωσης οργανώνεται συχνά γύρω από τη συνάντηση με πρόσωπο που λειτουργεί αποκαλυπτικά. Η μορφή του Σαμς δεν εμφανίζεται απλώς ως διδάσκαλος του

³⁷¹ Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 1–37.

³⁷² Pavel Florensky, *Iconostasis* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1996), 52–56.

³⁷³ Pavel Florensky, *Iconostasis*, 52–56.

³⁷⁴ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 33–72.

³⁷⁵ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

Ρουμί, αλλά ως υπαρξιακό γεγονός που μετασχηματίζει ριζικά την ύπαρξή του. Στην ποιητική γλώσσα του Ρουμί, ο Σαμς λειτουργεί σχεδόν ως τύπος φανέρωσης και η παρουσία του δεν μεταδίδει απλώς γνώση αλλά εγκαινιάζει νέα εμπειρία υπάρξεως. Η σχέση προηγείται της θεωρίας και η μεταμόρφωση προηγείται της διανοητικής κατανόησης.³⁷⁶

Ασφαλώς, οποιαδήποτε άμεση εξομοίωση με τη βυζαντινή εικόνα θα ήταν επιστημονικά αβάσιμη. Ο Σαμς δεν λειτουργεί ως «εικόνα» με θεολογική έννοια, ούτε ο σουφισμός αναπτύσσει αντίστοιχη χριστολογική θεμελίωση της παρουσίας. Παρ' όλα αυτά, παρατηρείται μία συγκρίσιμη φαινομενολογία της παρουσίας (*comparative phenomenology of presence*), όπου, τόσο στη βυζαντινή εικόνα όσο και στη μυστικιστική σχέση διδασκάλου- μαθητή, το πρόσωπο καθίσταται τύπος μεταμόρφωσης, μνήμης και υπαρξιακής αναφοράς.³⁷⁷

Επομένως, η μακρά συμβίωση βυζαντινών και μουσουλμανικών πληθυσμών στην Μικρά Ασία δεν οδήγησε αναγκαστικά σε θεολογικές συγκλίσεις, δημιούργησε όμως περιβάλλον όπου μορφές προσωποποιημένης παρουσίας φαίνεται να επανεμφανίζονται με διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα. Στον βυζαντινό κόσμο, η εικόνα λειτουργεί ως φορέας παρουσίας, στον σουφικό και ετερόδοξο ισλαμικό κόσμο, ανάλογο ρόλο μπορούν να διαδραματίσουν ο πνευματικός διδάσκαλος, ο τάφος του *veli*, η μνήμη της πνευματικής γενεαλογίας και η τελετουργική αναφορά στον ιδρυτή μιας κοινότητας.³⁷⁸

Δ1.1 Η εικόνα ως φανέρωση προσώπου και η απουσία της εικονικής παραστάσεως στο Ισλάμ: μία ανθρωπολογική ανάγνωση

Η συγκριτική ανάγνωση της βυζαντινής εικονοκεντρικής παράδοσης και του ισλαμικού κόσμου της Ανατολίας θέτει εξ αρχής ένα κρίσιμο ερμηνευτικό πρόβλημα: με ποιον τρόπο μπορεί να συγκριθεί η εμπειρία του ιερού σε πολιτισμούς όπου η εικόνα κατέχει τόσο διαφορετική θέση; Στον βυζαντινό χριστιανισμό, η εικόνα αναδεικνύεται σε κατεξοχήν φορέα παρουσίας, μνήμης και σχέσεως· στο Ισλάμ, ιδίως στις κυρίαρχες σουνιτικές εκδοχές του, η εικονική αναπαράσταση του ιερού αντιμετωπίζεται με αξιοσημείωτη επιφυλακτικότητα. Η διαφορά αυτή δεν αφορά απλώς αισθητικές προτιμήσεις, αντανακλά διαφορετικούς τρόπους κατανόησης της σχέσεως μεταξύ Θεού, κόσμου και ανθρώπου.³⁷⁹

Στη βυζαντινή θεολογία, η Ενανθρώπιση συνιστά το γεγονός που επιτρέπει τη μετάβαση από την αορατότητα στη φανέρωση. Ο Θεός δεν παραμένει απρόσιτος αφηρημένος απόλυτος· γίνεται πρόσωπο που συναντά τον άνθρωπο μέσα στην ιστορία. Η εικόνα, επομένως, δεν λειτουργεί απλώς ως αναπαράσταση, αλλά ως μαρτυρία μιας σχέσης που καθίσταται ιστορικά δυνατή. Όπως διατύπωσε χαρακτηριστικά ο Ιωάννης Δαμασκηνός:

«Πάλαι μεν ο Θεός ασώματος και ασχημάτιστος ην· νυν δε σαρκί οφθείς και τοις ανθρώποις συναναστραφείς, εικόνα γράφω Θεού του οραθέντος.»³⁸⁰

³⁷⁶ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

³⁷⁷ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³⁷⁸ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

³⁷⁹ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

³⁸⁰ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ Εικόνων*, PG 94, 1245A.

Η διατύπωση αυτή αποκαλύπτει μία θεμελιώδη ανθρωπολογική προϋπόθεση, ότι το ιερό δύναται να προσλάβει προσωπική μορφή, διότι ο ίδιος ο Θεός κατέστη ορατός εν προσώπῳ. Η εικόνα δεν είναι διακοσμητικό αντικείμενο ούτε απλή παιδαγωγική βοήθεια αλλά συνιστά τρόπο προσωποποιημένης παρουσίας. Η τιμή προς την εικόνα δεν σταματά στην ύλη, αλλά «διαβαίνει» στο εικονιζόμενο πρόσωπο. Υπό αυτή την προοπτική, η εικονογραφία μετασχηματίζεται σε πολιτισμική έκφραση μιας βαθύτερης ανθρωπολογίας σχέσεως.³⁸¹

Αντιθέτως, στο ισλαμικό θεολογικό πλαίσιο, η έννοια του tawhid- της απόλυτης και αδιαίρετης θείας ενότητας- συνοδεύεται από αυξημένη επιφυλακτικότητα απέναντι σε μορφές αναπαράστασης που θα μπορούσαν να δημιουργήσουν σύγχυση μεταξύ Δημιουργού και δημιουργήματος ή να επαναφέρουν πρακτικές συνδεδεμένες με ειδωλολατρικές προσλήψεις. Η αποφυγή εικονικών παραστάσεων του ιερού δεν αποτελεί απλή πολιτισμική επιλογή αλλά συνδέεται με θεμελιώδη θεολογική ευαισθησία απέναντι στη μοναδικότητα και υπερβατικότητα του Θεού.³⁸²

Η απουσία της εικόνας, ωστόσο, δεν συνεπάγεται απουσία αισθητικής ούτε απουσία μορφών παρουσίας. Αντιθέτως, ο ισλαμικός κόσμος ανέπτυξε διαφορετικούς δρόμους εκφράσεως του ιερού όπως την καλλιγραφία, τη γεωμετρική αφαίρεση, τα αραβουργήματα, την αρχιτεκτονική συμμετρία και τον ποιητικό- μουσικό μυστικισμό. Εάν στη βυζαντινή παράδοση το Ιερό καθίσταται προσιτό μέσω της εικόνας του προσώπου, στην ισλαμική τέχνη συχνά καθίσταται παρόν μέσω του «λόγου». Η καλλιγραφία του κορανικού κειμένου λειτουργεί όχι ως αναπαράσταση προσώπου αλλά ως αισθητική προσέγγιση/ πραγμάτωση της θείας αποκάλυψης. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η βυζαντινή παράδοση εικονίζει κυρίως πρόσωπα, ενώ η ισλαμική παράδοση μορφοποιεί κυρίως λόγο και ρυθμό.³⁸³

Η παραπάνω διάκριση επιτρέπει μία σημαντική μεθοδολογική αποσαφήνιση. Η απουσία εικονικών παραστάσεων στο Ισλάμ δεν ισοδυναμεί με απουσία της ανάγκης για παρουσία, σχέση ή πνευματική μεσολάβηση. Εκείνο που αλλάζει είναι ο τρόπος μέσω του οποίου αυτές οι λειτουργίες πραγματώνονται πολιτισμικά. Με άλλα λόγια, δεν παρατηρείται εξαφάνιση της ανάγκης για προσωποποιημένη πρόσβαση στο ιερό, αλλά μάλλον μετατόπιση των μορφών μεσολάβησης (*relocation of mediation*).³⁸⁴

Η παρατήρηση αυτή καθίσταται ιδιαίτερος σημαντική στον χώρο του μικρασιατικού σουφισμού και των ετερόδοξων κοινοτήτων της Ανατολίας. Παρά την επιφυλακτικότητα απέναντι στην εικόνα, η πνευματική ζωή οργανώνεται συχνά γύρω από μορφές έντονα προσωποποιημένης παρουσίας, τον σεΐχη, τον pir, τον dede, τη μνήμη του veli, τη σχέση μαθητείας και τις πνευματικές γενεαλογίες (*silsila*). Η πρόσβαση στο ιερό πραγματοποιείται όχι μέσω εικονικών αναπαραστάσεων αλλά μέσω σχέσεων με ζώσα ή μνημονεύομενη πνευματική παρουσία.³⁸⁵

Η μικρασιατική εμπειρία παρουσιάζει εδώ εξαιρετικό ενδιαφέρον. Σε περιοχές όπου επί αιώνες κυριάρχησε η βυζαντινή εικονοκεντρική θρησκευτικότητα, η μετάβαση στον

³⁸¹ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), 33–72.

³⁸² The Quran, Sura 112:1–4.

³⁸³ Titus Burchardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington: World Wisdom, 2009), 45–97.

³⁸⁴ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³⁸⁵ William Chittick, *Sufism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), 33–58.

ισλαμικό κόσμο δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην εξάλειψη της ανθρωπολογικής ανάγκης για προσωπική εγγύτητα προς το ιερό. Αντιθέτως, παρατηρείται συχνά αναδιάταξη των μορφών παρουσίας. Οι τάφοι των *veli* (*türbe*), τα τοπικά προσκυνήματα, η μνήμη του διδασκάλου και η τελετουργική αναφορά στον ιδρυτή μιας πνευματικής κοινότητας λειτουργούν ως τόποι βιωμένης πνευματικής αναφοράς. Η ιερότητα δεν παύει να έχει προσωπικό χαρακτήρα· εκφράζεται όμως μέσω διαφορετικών πολιτισμικών συμβόλων.³⁸⁶

Στον κόσμο του Ρουμί, η πνευματική μεταμόρφωση δεν προκύπτει πρωτίστως από αφηρημένη διδασκαλία ή θεωρητική γνώση, αλλά από τη συνάντηση με πρόσωπο που λειτουργεί αποκαλυπτικά. Ο Σαμς εμφανίζεται στην ποιητική γλώσσα του Ρουμί σχεδόν ως υπαρξιακό γεγονός και η παρουσία του καθιστά δυνατή νέα μορφή οράσεως του κόσμου. Δεν πρόκειται, ασφαλώς, για «εικόνα» υπό χριστιανική έννοια. Ωστόσο, η λειτουργία της παρουσίας εμφανίζει αξιοσημείωτη ανθρωπολογική αναλογία ως προς τη μεταμορφωτική δύναμη της σχέσεως.³⁸⁷

Παρόμοιες λειτουργίες παρατηρούνται και στον μπεκτασικό- αλεβιτικό χώρο. Η μνήμη του Χατζή Μπεκτάς Βελή, οι τελετουργικές αναφορές στον Ali, η πνευματική γενεαλογία και η έντονη σχέση με τον *pir* ή τον *dede* συγκροτούν μορφές κοινοτικής ταυτότητας που οργανώνονται γύρω από πρόσωπα φορείς μνήμης και πνευματικής εγγύτητας. Εδώ, η απουσία εικόνας δεν συνεπάγεται απρόσωπη θρησκευτικότητα αλλά αντιθέτως, το ιερό αποκτά συχνά ισχυρά προσωποποιημένο χαρακτήρα, έστω και μέσω διαφορετικών μορφών μνήμης της παρουσίας.³⁸⁸

Η παρατήρηση αυτή επιτρέπει μία σημαντική ερμηνευτική σύνθεση. Η Μικρά Ασία δεν παρουσιάζει ενδιαφέρον επειδή αίρει τις θεολογικές διαφορές μεταξύ βυζαντινού χριστιανισμού και Ισλάμ, αλλά επειδή αποκαλύπτει διαφορετικούς πολιτισμικούς τρόπους οργάνωσης της σχέσεως προς το ιερό. Στον βυζαντινό κόσμο, η σχέση αυτή διαμεσολαβείται μέσω της εικόνας και της εικονικής παρουσίας, στον μικρασιατικό ισλαμικό κόσμο, μέσω της μνήμης του διδασκάλου, της μαθητείας, του προσκυνήματος και της πνευματικής γενεαλογίας. Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, η ανθρώπινη αναζήτηση παρουσίας και σχέσεως παραμένει βαθιά καθοριστική.

Η συζήτηση αυτή καθιστά πλέον δυνατή τη μετάβαση προς μία ακόμη σημαντικότερη πολιτισμική διάσταση της μικρασιατικής εμπειρίας, τη μουσική ανθρωπολογία, όπου η σχέση, η μνήμη και η πνευματική μεταμόρφωση πραγματώνονται μέσω ήχου, μέλους, ρυθμού και μυστικιστικής συμμετοχής.

Δ2. Μουσική ανθρωπολογία της Μικράς Ασίας: βυζαντινό μέλος, μακάμ και μυστικιστική εμπειρία

Η εξέταση των πολιτισμικών αποτυπώσεων της ανθρωπολογίας σχέσεως στη Μικρά Ασία δεν μπορεί να περιορισθεί στην εικόνα και στην εικαστική εμπειρία. Εξίσου σημαντικό πεδίο αποτελεί η μουσική, διότι ο ήχος, το μέλος, ο ρυθμός και η τελετουργική ακρόαση συγκροτούν βιωματικούς (και όχι διανοητικούς) τρόπους πρόσληψης του ιερού. Η μουσική δεν λειτουργεί μόνο ως αισθητική συνοδεία της λατρείας ή της μυστικιστικής εμπειρίας αλλά αποτελεί μέσο συμμετοχής, μνήμης και πνευματικής διαμόρφωσης.³⁸⁹

³⁸⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Islam in Ottoman Anatolia*, ιδίως περί λαϊκών προσκυνημάτων και *veli*.

³⁸⁷ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

³⁸⁸ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 59–112.

³⁸⁹ Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1–56.

Στον βυζαντινό κόσμο, το μέλος κατέχει κεντρική θέση στη λειτουργική ζωή. Η ψαλτική δεν αποτελεί απλή μουσική εκτέλεση ούτε καλλιτεχνική διακόσμηση του λόγου. Αντιθέτως, λειτουργεί ως τρόπος εκκλησιαστικής συμμετοχής, όπου ο λόγος της προσευχής προσλαμβάνει ακουστική μορφή και εντάσσει τον πιστό σε κοινή εμπειρία μνήμης, δοξολογίας και σχέσεως. Το μέλος διαμορφώνει πνευματικό χώρο και δημιουργεί ακουστικό περιβάλλον εντός του οποίου η κοινότητα δεν ακούει απλώς, αλλά συμμετέχει.³⁹⁰

Η βυζαντινή μουσική, με το τροπικό της σύστημα, τους ήχους, τη μελισματική ανάπτυξη και τη λειτουργική της ένταξη, εκφράζει μία αισθητική που δεν αποβλέπει τόσο στη συναισθηματική διέγερση, όσο (και κυρίως) στη μεταμόρφωση της προσευχής σε κοινή εμπειρία. Ο ήχος γίνεται φορέας μνήμης και παρουσίας. Το εκκλησιαστικό σώμα συγκροτείται ακουστικά, καθώς η ψαλμωδία συνδέει τον παρόντα χρόνο της κοινότητας με την παράδοση, τους αγίους, τις εορτές και την ιστορική συνέχεια της Εκκλησίας.³⁹¹

Ανάλογη σημασία αποκτά η μουσική στον μικρασιατικό ισλαμικό χώρο, ιδίως στις σουφικές αδελφότητες. Στους Μεβλεβήδες, η μουσική δεν αποτελεί απλή συνοδεία του *sema* αλλά βασικό μέσο πνευματικής συγκέντρωσης και μυστικιστικής συμμετοχής. Ο ήχος του *ney*, ο ρυθμός, η απαγγελία και η περιστροφική κίνηση συνθέτουν μία τελετουργική εμπειρία όπου το σώμα, η ακοή και η μνήμη συμμετέχουν από κοινού στην πνευματική πορεία.³⁹²

Η σύγκριση δεν οδηγεί και σε ταύτιση των δύο παραδόσεων. Το βυζαντινό μέλος εντάσσεται σε ευχαριστιακό και εκκλησιολογικό πλαίσιο, ενώ η μεβλεβική μουσική λειτουργεί εντός της σουφικής μυστικιστικής αναζήτησης. Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις η μουσική αναδεικνύεται ως μορφή ενσώματης σχέσης. Ο άνθρωπος δεν προσεγγίζει το ιερό διανοητικά μέσω εννοιών, αλλά μέσω ακρόασης, ρυθμού, μνήμης και συλλογικής συμμετοχής.³⁹³

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά εδώ το σύστημα του μακάμ, το οποίο διαμόρφωσε σε μεγάλο βαθμό τη μουσική γλώσσα της οθωμανικής και ευρύτερα της ανατολικής Μεσογείου. Το μακάμ δεν είναι απλώς κλίμακα ή τεχνικό μουσικό σχήμα, αποτελεί τρόπο οργάνωσης του ήχου, της συναισθηματικής κίνησης και της ακουστικής εμπειρίας. Η τροπικότητα, η σταδιακή ανάπτυξη, η έμφαση στην πορεία και όχι μόνο στο τελικό αποτέλεσμα δημιουργούν μουσική εμπειρία όπου ο ακροατής εισέρχεται σε διαδικασία εσωτερικής μεταβολής.³⁹⁴

Η σχέση μεταξύ βυζαντινού μέλους και οθωμανικού μακάμ δεν πρέπει να ερμηνεύεται με απλουστευτικό τρόπο. Δεν πρόκειται για απλή συνέχεια ούτε για μονοσήμαντη επιδραστική σχέση μεταξύ παραδόσεων. Η Μικρά Ασία και η Κωνσταντινούπολη

³⁹⁰ Dimitri Conomos, *Byzantine Trisagia and Cheroubika of the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1974), 15–42.

³⁹¹ Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2017), 1–38.

³⁹² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

³⁹³ Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire* (Berlin: VWB, 1996), 15–74.

³⁹⁴ Owen Wright, *Words without Songs: A Musicological Study of an Early Ottoman Anthology and Its Precursors* (London: SOAS, 1992), 25–68.

υπήρξαν επί αιώνες χώροι μουσικής συνύπαρξης, όπου ελληνικοί, αρμενικοί, περσικοί, τουρκοί και αραβικοί μουσικοί κόσμοι αλληλεπιδρούσαν σε κοινό ακουστικό περιβάλλον. Η συγγένεια των τροπικών λογικών δεν καταργεί τις διαφορές των λατρευτικών και θεολογικών πλαισίων, επιτρέπει όμως τη διερεύνηση μιας κοινής πολιτισμικής γλώσσας του ήχου.³⁹⁵

Από ανθρωπολογική σκοπιά, το σημαντικότερο στοιχείο είναι να κατανοηθεί πώς ο ήχος λειτουργεί ως φορέας σχέσης. Στη βυζαντινή ψαλτική, το μέλος εντάσσει το πρόσωπο στο σώμα της Εκκλησίας, στη σουφική τελετουργία, ο ήχος οδηγεί τον μαθητή σε κατάσταση μνήμης, συγκέντρωσης, αυτοβύθισης, περισυλλογής και εσωτερικής υπέρβασης. Και στις δύο περιπτώσεις, η μουσική δεν είναι ουδέτερη αισθητική εμπειρία αλλά τρόπος συμμετοχής σε κοινότητα και παράδοση.³⁹⁶

Η μικρασιατική μουσική εμπειρία φανερώνει έτσι μία ακόμη διάσταση της ανθρωπολογίας σχέσεως. Το πρόσωπο δεν συγκροτείται μόνο μέσω λόγου, εικόνας ή διδασκαλίας, αλλά και μέσω ακρόασης. Ο άνθρωπος μαθαίνει να ανήκει σε κοινότητα ακούγοντας, ψάλλοντας, επαναλαμβάνοντας και συμμετέχοντας σε ρυθμούς μνήμης. Ο ήχος γίνεται τόπος σχέσεως, συνδέει το παρόν με το παρελθόν, τον μαθητή με τον διδάσκαλο, την κοινότητα με τους ιδρυτές της και την αισθητή εμπειρία με το πνευματικό νόημα.³⁹⁷

Υπό αυτή την προοπτική, η σύγκριση βυζαντινού μέλους και μακάμ δεν αποβλέπει στη διατύπωση θεωρίας ταυτίσεων, αλλά στην ανάδειξη ενός κοινού μικρασιατικού πεδίου βιωματικής θρησκευτικότητας. Εκεί όπου η εικόνα οργανώνει την παρουσία μέσω βλέμματος, η μουσική οργανώνει την παρουσία μέσω ακρόασης. Και στις δύο περιπτώσεις, η αισθητική εμπειρία υπερβαίνει την απλή τέχνη και καθίσταται τρόπος σχέσεως, μνήμης και πνευματικής μεταμόρφωσης.

Δ2.1 Βυζαντινό μέλος και μακάμ: ιστορικές αλληλεπιδράσεις και πολιτισμική συνύπαρξη

Το **βυζαντινό μέλος** είχε ήδη από τους πρώιμους αιώνες διαμορφώσει ανεπτυγμένο τροπικό σύστημα μέσω των οκτώ ήχων (*οκτώηχος*), μέσα στο οποίο η μουσική δεν λειτουργούσε απλώς ως αισθητική έκφραση αλλά ως λειτουργική εμπειρία της κοινότητας. Οι ήχοι συνδέονταν με συγκεκριμένες πνευματικές διαθέσεις, εορτές και λειτουργικές χρήσεις, συγκροτώντας τρόπο ακουστικής βίωσης του ιερού χρόνου.³⁹⁸

Παράλληλα, στον ευρύτερο μεσανατολικό κόσμο αναπτύσσονταν τροπικά μουσικά συστήματα τα οποία αργότερα θα αποκρυσταλλωθούν στη θεωρία των μακάμ. Το μακάμ δεν περιορίζεται σε τεχνικό μουσικό ορισμό. Πρόκειται για σύνθετο σύστημα οργάνωσης του ήχου που συνδέει μελωδική πορεία, συναισθηματικό χρώμα, ρυθμική ανάπτυξη και

³⁹⁵ Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire* (Berlin: VWB, 1996), 15–74.

³⁹⁶ Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2017), 39–88.

³⁹⁷ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

³⁹⁸ Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1–56.

συγκεκριμένο βιωματικό χαρακτήρα. Κάθε μακάμ θεωρείται ότι διαθέτει ιδιαίτερη ψυχική και πνευματική ποιότητα, προκαλώντας διαφορετικές διαθέσεις στον ακροατή.³⁹⁹

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι αρκετοί μελετητές έχουν επισημάνει δομικές αναλογίες μεταξύ βυζαντινών ήχων και ορισμένων μακάμ, χωρίς όμως απαδεδειγμένες ταυτίσεις. Πρόκειται, προφανώς, για κοινή εξέλιξη εντός ευρύτερου μικρασιατικού μουσικού οικοσυστήματος, όπου διαφορετικές παραδόσεις αλληλεπιδρούν, μετασχηματίζονται και αλληλοτροφοδοτούνται.⁴⁰⁰

Εάν η έννοια του προσώπου εξετάζεται και ως πολιτισμικός τρόπος σχέσης, τότε η μουσική συνιστά κρίσιμο πεδίο διερεύνησης. Διότι τόσο στο βυζαντινό μέλος όσο και στη σουφική μουσική, ο άνθρωπος δεν καλείται απλώς να ακούσει, αλλά να μετέχει. Ο ήχος δημιουργεί κοινότητα, μνήμη και πνευματική συνάφεια και η εμπειρία της πίστεως προσλαμβάνει ακουστική μορφή και καθίσταται βιωμένη πραγματικότητα.⁴⁰¹

Από ανθρωπολογική σκοπιά, το στοιχείο αυτό αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Η μουσική λειτουργεί ως ένας από τους πλέον ανθεκτικούς φορείς πολιτισμικής διάρκειας. Πολιτισμοί μπορούν να αλλάζουν γλώσσα, διοικητική οργάνωση ή θρησκευτικό πλαίσιο, αλλά συχνά διατηρούν βαθύτατες ακουστικές συνήθειες και μορφές αισθητικής εμπειρίας. Η μακραίωνη παρουσία χριστιανικών πληθυσμών στη Μικρά Ασία καθιστά εύλογη την υπόθεση ότι ορισμένες μουσικές λογικές συνέχισαν να επιβιώνουν, όχι ως απλές «επιβιώσεις», αλλά ως στοιχεία πολιτισμικής μετάπλασης μέσα σε νέο ιστορικό περιβάλλον.⁴⁰²

Η σημασία αυτής της παρατήρησης για την παρούσα εργασία είναι ιδιαίτερα μεγάλη. Εάν η έννοια του προσώπου εξετάζεται και ως τρόπος συγκρότησης των σχέσεων, τότε η μουσική εμπειρία προσφέρει κρίσιμο παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο κοινότητες μαθαίνουν να υπάρχουν συλλογικά. Η ψαλμωδία στο βυζαντινό κοινόβιο, η συμμετοχή στο *sema* των Μεβλεβήδων ή η τελετουργική μουσική των αλεβιτικών *cem* δεν λειτουργούν απλώς ως αισθητική συνοδεία αλλά οργανώνουν κοινότητα, μνήμη και πνευματική μαθητεία. Ο άνθρωπος διαμορφώνεται ακουστικά, μαθαίνοντας να ανήκει σε σώμα σχέσεων μέσω της επανάληψης, της ακρόασης και της κοινής συμμετοχής.⁴⁰³

Συνοψίζοντας, η μουσική της Μικράς Ασίας καθίσταται όχι απλώς αντικείμενο μουσικολογικής μελέτης αλλά ανθρωπολογικό τεκμήριο πολιτισμικής σχέσης. Μέσα από τον ήχο διακρίνεται μία βαθύτερη ιστορία συναντήσεων, μετασχηματισμών και βιωμένων μορφών κοινοτικής εμπειρίας, η οποία προετοιμάζει τη μετάβαση προς τη διερεύνηση της μυστικιστικής εμπειρίας του ήχου και της σχέσης μεταξύ μουσικής και πνευματικής μεταμόρφωσης.

³⁹⁹ Owen Wright, *Words without Songs: A Musicological Study of an Early Ottoman Anthology and Its Precursors* (London: SOAS, 1992), 25–68.

⁴⁰⁰ Ioannis Zannos, “Intonation in Theory and Practice of Greek and Turkish Music”, σε σχετικές μουσικολογικές μελέτες περί τροπικότητας.

⁴⁰¹ Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2017), 39–88.

⁴⁰² Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley: University of California Press, 1971), 240–310.

⁴⁰³ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

Δ2.2 Μουσική, μυστικισμός και εμπειρία παρουσίας: η ανθρωπολογία του ήχου στη Μικρά Ασία

Η μουσική εμπειρία στη Μικρά Ασία δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά ως πολιτισμικό προϊόν υψηλής αισθητικής. Τόσο στην ορθόδοξη εκκλησιαστική όσο και στη σουφική παράδοση, ο ήχος λειτουργεί ως μέσο πνευματικής διαμόρφωσης, δηλαδή ως τρόπος μέσω του οποίου η ανθρώπινη ύπαρξη εισέρχεται σε ιδιαίτερη εμπειρία σχέσεως, μνήμης και εσωτερικού μετασχηματισμού. Υπό αυτή την έννοια, η μουσική αποκτά έντονα ανθρωπολογικό χαρακτήρα, δεν συνοδεύει απλώς τη θρησκευτική εμπειρία, αλλά συμμετέχει ενεργά στη συγκρότησή της.⁴⁰⁴

Στην ανατολική χριστιανική παράδοση, η ψαλμωδία λειτουργεί ως διδαχή με ακουστικό τρόπο. Ο λόγος της πίστεως δεν εκφέρεται ουδέτερα αλλά μελοποιείται, επαναλαμβάνεται, αποκτά ρυθμό και ενσωματώνεται στην κοινή εμπειρία της λατρείας. Ο πιστός δεν προσλαμβάνει μόνο νοηματικά το περιεχόμενο της προσευχής, αλλά εισέρχεται σε ακουστικό περιβάλλον που μετασχηματίζει τον τρόπο υπάρξεώς του μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα. Η συμμετοχή στην ψαλμωδία, έστω και μέσω ακροάσεως, καθίσταται εμπειρία σχέσεως, καθώς ο άνθρωπος εντάσσεται σε κοινό σώμα μνήμης και δοξολογίας.⁴⁰⁵

Ιδιαίτερα αποκαλυπτική είναι η εμπειρία της ακουστικής στους βυζαντινούς ναούς, ιδίως σε μνημεία όπως η Αγία Σοφία στην Κωνσταντινούπολη και ο ομώνυμος ναός στην Θεσσαλονίκη. Η αρχιτεκτονική, η αντήχηση και η ψαλτική συνθέτουν εμπειρία όπου ο ήχος υπερβαίνει τη λειτουργία της απλής μετάδοσης λόγου και γίνεται φορέας παρουσίας. Σύμφωνα με σύγχρονες μουσικολογικές και αρχιτεκτονικές μελέτες, ο ακροατής βιώνει κατάσταση σχεδόν «εμβύθισης» στον ήχο, όπου η διάκριση μεταξύ ατομικού και συλλογικού προσλαμβάνει διαφορετική ποιότητα. Ο ναός δεν λειτουργεί απλώς ως χώρος λατρείας· γίνεται ηχητικό περιβάλλον σχέσεως.⁴⁰⁶

Παρόμοια σημασία αποκτά η μουσική στον κόσμο του μικρασιατικού σουφισμού. Στους Μεβλεβήδες, το *sema* δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από τη μουσική του διάσταση. Ο ήχος του *ney*, του χαρακτηριστικού αυλού από καλάμι, η επανάληψη ποιητικών στίχων, ο ρυθμός και η κυκλική κίνηση συγκροτούν σύνθετη τελετουργική εμπειρία. Η μουσική εδώ δεν έχει διακοσμητικό χαρακτήρα· λειτουργεί ως μέσο εσωτερικής μεταμόρφωσης, πνευματικής συγκέντρωσης και μνήμης της θείας προέλευσης του ανθρώπου.⁴⁰⁷

Ο ίδιος ο Τζελαλεντίν Ρουμί χρησιμοποιεί συχνά τη μεταφορά της μουσικής για να περιγράψει την υπαρξιακή κατάσταση του ανθρώπου. Το *ney*, αποκομμένο από τον καλαμώνα, γίνεται σύμβολο του ανθρώπου που βιώνει τον πόνο του αποχωρισμού από την πηγή της ύπαρξης και επιθυμεί την επιστροφή. Η μουσική αποκτά εδώ χαρακτήρα υπαρξιακής μνήμης και υπενθυμίζει στον άνθρωπο μία χαμένη εγγύτητα και ενεργοποιεί την επιθυμία της επανασύνδεσης.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2017), 1–38.

⁴⁰⁵ Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 57–113.

⁴⁰⁶ Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium*, 39–88.

⁴⁰⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

⁴⁰⁸ Jalal al-Din Rumi, *Mathnawī*, Book I, opening verses· William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 3–18.

Παρά τις ουσιώδεις θεολογικές αποκλίσεις, παρουσιάζεται εδώ μία αξιοσημείωτη δυνατότητα συγκριτικής εξέτασης. Τόσο στη βυζαντινή όσο και στη σουφική εμπειρία, ο ήχος λειτουργεί ως φορέας σχέσης και μεταμόρφωσης. Ο άνθρωπος δεν προσεγγίζει το ιερό αποκλειστικά μέσω εννοιών ή δόγματος, αλλά μέσω βιωμένης συμμετοχής σε κοινότητα ήχου και μνήμης. Η πνευματική εμπειρία γίνεται ακουστική εμπειρία και η κοινότητα συγκροτείται όχι μόνο μέσω λόγου αλλά και μέσω κοινής ακροάσεως.⁴⁰⁹

Η παραπάνω συγκριτική εξέταση αποκτά ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον όταν διερευνηθεί όχι μόνο στο επίπεδο της ατομικής εμπειρίας αλλά και στη συγκρότηση της κοινότητας. Τόσο στη βυζαντινή όσο και στη σουφική παράδοση, η μουσική δεν βιώνεται ως ιδιωτική αισθητική απόλαυση αλλά ως μέσο ένταξης του κάθε ατόμου σε σώμα σχέσεων και μνήμης. Ο ήχος δημιουργεί κοινότητα, όχι απλώς επειδή ακούγεται από πολλούς ταυτόχρονα, αλλά επειδή οργανώνει κοινό ρυθμό υπάρξεως. Η επανάληψη, η μελωδική πορεία, η συμμετοχή και η τελετουργική ακρόαση συγκροτούν μορφές συλλογικής ταυτότητας όπου ο άνθρωπος μαθαίνει να υπάρχει μαζί με άλλους.⁴¹⁰

Στην ορθόδοξη λατρεία, το μέλος εντάσσει τον πιστό σε εμπειρία που υπερβαίνει την ατομική συνείδηση. Ο ψαλμικός λόγος, η επανάληψη λειτουργικών τύπων και η κυκλικότητα του εορτολογικού χρόνου δημιουργούν ακουστική μνήμη, μέσα στην οποία ο άνθρωπος βιώνει τη συνέχεια της Εκκλησίας. Η κοινότητα ψάλλει όχι απλώς για να εκφράσει πίστη αλλά για να **γίνει** σώμα. Η ακουστική συμμετοχή καθίσταται μορφή εκκλησιολογικής υπάρξεως, όπου ο πιστός δεν προσεύχεται μόνος, αλλά ως μέλος κοινότητας που υπερβαίνει τα όρια του παρόντος χρόνου και συνδέει τους ζώντες με τους αγίους και την ιστορική μνήμη της Εκκλησίας.⁴¹¹

Ανάλογη λειτουργία παρατηρείται και στις μεβλεβικές τελετουργίες. Το *sema* δεν αποτελεί ατομική μυστικιστική έκσταση αποκομμένη από την κοινότητα. Αντιθέτως, συγκροτείται ως τελετουργική συλλογικότητα, όπου μουσικοί, δερβίσηδες και συμμετέχοντες εντάσσονται σε κοινό ρυθμό κίνησης και ακρόασης. Η περιστροφική κίνηση, η επανάληψη ποιητικών αποσπασμάτων και η μουσική συνοδεία δημιουργούν εμπειρία μνήμης της θείας προέλευσης, βαθύτερου συλλογισμού και ενδοσκόπησης και ταυτόχρονα αίσθηση συμμετοχής σε πνευματική αδελφότητα.⁴¹²

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά εδώ η έννοια της μνήμης. Στη βυζαντινή παράδοση, η ψαλμωδία διατηρεί ενεργή τη μνήμη των εορτών, των αγίων, των βιβλικών γεγονότων και της ίδιας της σωτηριολογικής ιστορίας. Στον κόσμο του Ρουμί και των Μεβλεβήδων, η μουσική ενεργοποιεί μνήμη διαφορετικού τύπου, τη μνήμη της αρχικής εγγύτητας προς τον Θεό, της πνευματικής καταγωγής του ανθρώπου και της νοσταλγίας της επιστροφής. Παρά τις θεολογικές διαφορές, και στις δύο περιπτώσεις η μουσική λειτουργεί ως μηχανισμός υπαρξιακής ανάμνησης.⁴¹³

⁴⁰⁹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴¹⁰ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴¹¹ Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2017), 89–132.

⁴¹² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

⁴¹³ William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 3–18.

Εάν, λοιπόν, η έννοια του προσώπου νοηθεί όχι μόνο ως θεολογικός όρος αλλά και ως τρόπος υπάρξεως μέσα σε σχέσεις, τότε η μουσική της Μικράς Ασίας προσφέρει κρίσιμο τεκμήριο ανθρωπολογίας σχέσεως. Ο άνθρωπος συγκροτείται όχι μόνο μέσω διδασκαλίας ή θεσμών, αλλά και μέσω κοινών ακουστικών εμπειριών που δημιουργούν δεσμούς, μνήμη και την αίσθηση του ανήκειν.

Υπό αυτή την προοπτική, η μουσική ανθρωπολογία της Μικράς Ασίας φανερώνει μία από τις βαθύτερες μορφές πολιτισμικής διάρκειας, όπου ακόμη και όταν οι θεολογικές γλώσσες διαφέρουν, οι άνθρωποι συνεχίζουν να αναζητούν τρόπους μέσω των οποίων ο ήχος καθίσταται φορέας παρουσίας, κοινωνίας και εσωτερικής μεταμόρφωσης. Η διαπίστωση αυτή προετοιμάζει τη μετάβαση προς τη συμπερασματική αποτίμηση του Δ' Κεφαλαίου, όπου εικόνα, μουσική, μνήμη και σχέση θα συντεθούν σε ενιαίο ανθρωπολογικό σχήμα.

Δ3. Τελετουργία, σώμα και κοινότητα: συγκριτική ανάγνωση της βυζαντινής λατρείας, του *sema* των Μεβλεβήδων και του *cem* των Αλεβιτών

Δ3.1 Η βυζαντινή λατρεία ως κοινότητα παρουσίας και σχέσεως

Η βυζαντινή λατρεία δεν μπορεί να κατανοηθεί επαρκώς ως σύστημα τελετουργικών πράξεων ή ως θρησκευτική αναπαράσταση δογματικών αληθειών. Στην ελληνορθόδοξη εμπειρία, η λειτουργική πράξη συγκροτεί πρωτίστως γεγονός κοινωνίας, μέσα στο οποίο η κοινότητα βιώνει τη σχέση με τον Θεό, την ιστορική μνήμη της Εκκλησίας και τη μεταξύ των μελών της ενότητα. Η λατρεία δεν λειτουργεί ως εξωτερικό περίβλημα μιας προϋπάρχουσας πίστης αλλά γίνεται ο τόπος όπου η πίστη αποκτά μορφή, σώμα και κοινό βίωμα.⁴¹⁴

Υπό αυτή την προοπτική, η θεία λειτουργία δεν περιορίζεται σε αναμνηστικό χαρακτήρα ούτε εξαντλείται σε ατομική ευσέβεια. Συνιστά εμπειρία παρουσίας, κατά την οποία ο λειτουργικός χρόνος υπερβαίνει την απλή διαδοχή στιγμών και προσλαμβάνει χαρακτήρα συμμετοχής στο εκκλησιαστικό γεγονός. Ο πιστός δεν παρακολουθεί απλώς μία ιερή πράξη, εισέρχεται σε κοινότητα που συγκροτείται λειτουργικά ως σώμα σχέσεων. Η εκκλησιαστική σύναξη δεν αποτελεί άθροισμα ατόμων αλλά μορφή κοινής υπάρξεως, όπου η προσευχή, η μνήμη και η συμμετοχή αποκτούν συλλογικό χαρακτήρα.⁴¹⁵

Το στοιχείο αυτό αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στην δομή της ορθόδοξης λατρείας, όπου όλες οι ανθρώπινες αισθήσεις είναι παρούσες. Ο λειτουργικός χώρος ενεργοποιεί το σώμα στην ολότητά του, η εικόνα οργανώνει τη θέαση, η ψαλμωδία διαμορφώνει ακουστικό περιβάλλον, το θυμίαμα ενεργοποιεί τη μνήμη της όσφρησης, οι κινήσεις του κλήρου και των πιστών συγκροτούν τελετουργικό ρυθμό, ενώ η ευχαριστιακή συμμετοχή ενσωματώνει ακόμη και τη γεύση στην εμπειρία της κοινωνίας. Η θρησκευτική εμπειρία δεν παραμένει εσωτερική ή διανοητικά αφηρημένη αλλά πραγματώνεται μέσα από το σώμα και μέσω του σώματος.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Alexander Schmemmann, *For the Life of the World* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1973), 23–54.

⁴¹⁵ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65· Ν. Τσιρέβελος, *Θεολογική θεμελίωση της ορθόδοξης μαρτυρίας. Σπουδή στο έργο του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου*, εκδ. Ostrakon Publishing, Θεσσαλονίκη 2015, 95-108.

⁴¹⁶ Bissera V. Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 1–48.

Η διάσταση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερη ανθρωπολογική σημασία. Στην πατερική σκέψη, ο άνθρωπος δεν νοείται ως ψυχή εγκλωβισμένη σε σώμα, αλλά ως ενιαία ψυχοσωματική ύπαρξη προορισμένη για κοινωνία. Η σωτηρία δεν αφορά αποκλειστικά την εσωτερική συνείδηση ούτε την ατομική ηθική πρόοδο. Αφορά ολόκληρο τον άνθρωπο και πραγματοποιείται εντός σχέσεων. Η λειτουργική ζωή καθίσταται έτσι τρόπος μαθητείας στη σχέση, όπου ο πιστός εκπαιδεύεται να υπάρχει όχι απομονωμένα αλλά εκκλησιαστικά, δηλαδή μέσα σε κοινότητα παρουσίας και αμοιβαιότητας.⁴¹⁷

Ιδιαίτερα αποκαλυπτική είναι εδώ η σημασία της *συνάξεως*. Στον βυζαντινό κόσμο, η κοινότητα δεν αποτελεί δευτερεύον στοιχείο της πίστεως αλλά θεμελιώδη όρο υπάρξεως. Η λατρεία δεν τελείται ιδιωτικά αλλά απαιτεί το «συνέρχεσθαι επί τὸ αὐτό». Η πίστη βιώνεται ως κοινό γεγονός, μέσα στο οποίο η ατομική ύπαρξη καλείται να υπερβεί την αντάρκεια και να ενταχθεί σε πλέγμα σχέσεων. Με αυτή την έννοια, η λειτουργία μπορεί να νοηθεί ως σχολείο κοινωνίας, όπου το πρόσωπο συγκροτείται μέσω συμμετοχής και όχι μέσω απομονωμένης αυτονομίας.⁴¹⁸

Η λειτουργική αυτή εμπειρία αποκτά ακόμη βαθύτερο νόημα όταν εξετασθεί υπό το πρίσμα της ευχαριστιακής κοινωνίας. Στη βυζαντινή θεολογία, η Εκκλησία δεν συγκροτείται πρωτίστως ως θεσμός ή σύστημα πεποιθήσεων αλλά ως κοινότητα που πραγματώνεται λειτουργικά γύρω από την ευχαριστιακή σύναξη. Η κοινή συμμετοχή στο μυστήριο, αν και έχει συμβολικό χαρακτήρα, εκφράζει και συγκροτεί πραγματική σχέση. Η πίστη βιώνεται ως μετοχή σε κοινό σώμα, μέσα στο οποίο η ανθρώπινη ύπαρξη υπερβαίνει την απομονωμένη αντάρκεια και αποκτά εκκλησιαστικό χαρακτήρα.⁴¹⁹

Η σημασία αυτή γίνεται περισσότερο εμφανής εάν ληφθεί υπόψη ότι η ορθόδοξη λειτουργία οργανώνει έναν ιδιαίτερο τρόπο βίωσης του χρόνου. Ο λειτουργικός χρόνος δεν λειτουργεί ως απλή ανάμνηση παρελθόντων γεγονότων ούτε ως θεατρική αναπαράσταση ιερής ιστορίας. Αντιθέτως, το παρελθόν, το παρόν και το εσχατολογικό μέλλον συνυφαίνονται μέσα στην τελετουργική πράξη. Η κοινότητα δεν «θυμάται» απλώς, εισέρχεται σε εμπειρία ζώσας μνήμης, όπου το ιστορικό γεγονός της σωτηρίας γίνεται παρόν μέσα στη λατρευτική συμμετοχή.⁴²⁰

Το στοιχείο αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον, διότι αναδεικνύει ότι η θρησκευτική εμπειρία στον βυζαντινό κόσμο δεν συγκροτείται ατομοκεντρικά. Η λειτουργία δημιουργεί κοινότητα όχι μόνο στο επίπεδο της πίστεως αλλά και στο επίπεδο της καθημερινής μαθητείας στη σχέση. Οι επαναλαμβανόμενες κινήσεις, οι κοινές αποκρίσεις, η ψαλμωδία, η συμμετοχή στις εορτές και ο λειτουργικός κύκλος του χρόνου συγκροτούν μορφές βιωμένης μνήμης, μέσα από τις οποίες ο άνθρωπος μαθαίνει να υπάρχει εντός σώματος σχέσεων.⁴²¹

Η βυζαντινή λατρεία μπορεί, επομένως, να νοηθεί ως μία μορφή ενσώματης ανθρωπολογίας κοινωνίας. Το σώμα δεν λειτουργεί ως ουδέτερο εργαλείο έκφρασης της

⁴¹⁷ Γρηγόριος Παλαμάς, *Τριάδες*, 67–132.

⁴¹⁸ John Zizioulas, *Being as Communion*, 49–65.

⁴¹⁹ Alexander Schmemmann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987), 19–56.

⁴²⁰ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 49–65.

⁴²¹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

πίστεως, αλλά ως τόπος μεταμόρφωσης και συμμετοχής. Η κίνηση, η στάση, η ακοή, η όραση, ακόμη και η σιωπή αποκτούν λειτουργικό περιεχόμενο. Ο άνθρωπος εισέρχεται σε διαδικασία παιδείας του σώματος και των αισθήσεων, μέσα από την οποία η πνευματικότητα γίνεται βιωμένη εμπειρία και όχι αφηρημένη ιδέα.⁴²²

Το πλαίσιο αυτό δημιουργεί τις προϋποθέσεις συγκρίσεως με μορφές μικρασιατικής ισλαμικής τελετουργικότητας, όπου επίσης το σώμα, η κίνηση, ο ρυθμός και η κοινότητα συμμετέχουν ενεργά στη θρησκευτική εμπειρία. Το ερώτημα που τίθεται πλέον δεν αφορά θεολογικές ταυτίσεις, αλλά το κατά πόσον διαφορετικές παραδόσεις ανέπτυξαν συγκρίσιμους τρόπους ενσώματης μαθητείας στη σχέση.

Ακριβώς υπό αυτό το πρίσμα καθίσταται αναγκαία η εξέταση του *sema* των Μεβλεβήδων, όπου η μουσική, η περιστροφή και η κοινή τελετουργική συμμετοχή συγκροτούν μία από τις πλέον χαρακτηριστικές μορφές μυστικιστικής σωματικότητας στον μικρασιατικό ισλαμικό κόσμο.⁴²³

Δ3.2 Το *sema* των Μεβλεβήδων: σώμα, κυκλικότητα και μυστικιστική σχέση

Η συγκριτική διερεύνηση των μορφών ενσώματης θρησκευτικότητας στη Μικρά Ασία καθιστά αναγκαία την εξέταση του μεβλεβικού *sema*, το οποίο συνιστά μία από τις πλέον χαρακτηριστικές μορφές μυστικιστικής τελετουργίας στον ισλαμικό κόσμο της Ανατολίας. Η σημασία του *sema* δεν εξαντλείται στην αισθητική του διάσταση ούτε μπορεί να κατανοηθεί ως εντυπωσιακή τελετουργική έκφραση αποκομμένη από το πνευματικό της υπόβαθρο. Πρόκειται για σύνθετη μορφή ασκήσεως, μνήμης και πνευματικής μαθητείας, μέσα στην οποία το σώμα, η μουσική και η κοινότητα λειτουργούν ως αλληλένδετα στοιχεία μυστικιστικής εμπειρίας.⁴²⁴

Στην παράδοση των Μεβλεβήδων, το *sema* δεν αποτελεί αυθόρμητη έκσταση ούτε ατομική συναισθηματική εκφόρτιση. Αντιθέτως, συγκροτείται ως αυστηρά δομημένη τελετουργία με σαφή παιδαγωγικό και πνευματικό χαρακτήρα. Η περιστροφική κίνηση των δερβίσηδων, η μουσική συνοδεία, η ποιητική απαγγελία και ο συμβολισμός των χειρονομιών συγκροτούν μορφή μυστικιστικής μαθητείας, μέσα από την οποία ο συμμετέχων ασκείται στην υπέρβαση του εγωκεντρισμού και στην εσωτερική συγκέντρωση.⁴²⁵

Στην διαδικασία αυτή σημαντική είναι η κυκλικότητα της κίνησης. Ο περιστρεφόμενος δερβίσης δεν εκφράζει απλώς κατάσταση συναισθηματικής έντασης αλλά εντάσσεται σε κοσμολογικό συμβολισμό βαθιά ριζωμένο στη σουφική σκέψη. Η περιστροφή παραπέμπει στην αρμονική κίνηση του σύμπαντος, στους πλανήτες, στους ουράνιους κύκλους, στην ίδια τη δομή της δημιουργίας. Ο άνθρωπος καλείται να επανενταχθεί σε ρυθμό που υπερβαίνει την ατομικότητά του. Με αυτή την έννοια, ο περιστρεφόμενος δερβίσης λειτουργεί ως μικρόκοσμος στον μακρόκοσμο, ως εικόνα ανθρώπου που επιδιώκει να

⁴²² Bissera V. Pentcheva, *The Sensual Icon* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2010), 1–48.

⁴²³ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 74–117.

⁴²⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

⁴²⁵ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 172–214.

αποκαταστήσει την εσωτερική του αρμονία μέσω της συμμετοχής σε ευρύτερη τάξη υπάρξεως.⁴²⁶

Η σωματικότητα εδώ αναδεικνύεται ως έννοια και κατάσταση. Το σώμα δεν αντιμετωπίζεται ως εμπόδιο της πνευματικότητας ούτε ως απλό εξωτερικό περίβλημα της ψυχής. Γίνεται όργανο μνήμης και πνευματικής πειθαρχίας. Η επανάληψη της κινήσεως, η ελεγχόμενη περιστροφή, η αναπνοή και η μουσική συνοδεία συγκροτούν διαδικασία μέσω της οποίας ο συμμετέχων εκπαιδεύεται σε διαφορετικό τρόπο υπάρξεως. Η μυστικιστική εμπειρία δεν νοείται αποκλειστικά ως εσωτερική συνείδηση αλλά ως ενσώματη άσκηση σχέσεως.⁴²⁷

Ιδιαίτερα αποκαλυπτικός είναι εδώ ο συμβολισμός των χεριών στο *sema*: το ένα στραμμένο προς τον ουρανό και το άλλο προς τη γη. Η χειρονομία αυτή συχνά ερμηνεύεται ως έκφραση του ανθρώπου που δέχεται τη θεία χάρη και τη μεταδίδει στην κτίση. Χωρίς να πρόκειται για ανθρωπολογία προσώπου υπό πατερική έννοια, διακρίνεται nonetheless έντονα σχεσιακή κατανόηση της ανθρώπινης υπάρξεως: ο άνθρωπος νοείται ως ον προσανατολισμένο προς κάτι πέραν του εαυτού του, ενταγμένο σε πλέγμα αναφορών και σχέσεων.⁴²⁸

Η εμπειρία του *sema* αποκτά βαθύτερο νόημα όταν εξετασθεί όχι αποκλειστικά ως ατομική πνευματική άσκηση αλλά ως τελετουργική συγκρότηση κοινότητας. Παρά τον έντονα εσωτερικό χαρακτήρα της μεβλεβικής πνευματικότητας, ο δερβίσης δεν πορεύεται απομονωμένα. Η μαθητεία πραγματώνεται εντός της αδελφότητας, υπό την καθοδήγηση πνευματικού διδασκάλου και μέσα σε αυστηρά διαμορφωμένο πλαίσιο μνήμης, πειθαρχίας και τελετουργικής επαναλήψεως. Το *sema* δεν αποτελεί ιδιωτική εμπειρία έκστασης αλλά κοινή πράξη που εντάσσει τον συμμετέχοντα σε σώμα πνευματικής συγγένειας.⁴²⁹

Σημαντική όμως είναι η σύνδεση μεταξύ κινήσεως και μνήμης. Η επαναληπτική περιστροφή, η μουσική συνοδεία, οι καθορισμένες κινήσεις και η ποιητική γλώσσα του Ρουμί δημιουργούν περιβάλλον όπου η μνήμη δεν λειτουργεί απλώς διανοητικά αλλά ενσωματώνεται στο σώμα. Ο συμμετέχων δεν θυμάται αφηρημένες διδασκαλίες· εκπαιδεύεται να βιώνει διαφορετικό τρόπο υπάρξεως. Η τελετουργία διαμορφώνει σταδιακά συνήθειες ακροάσεως, στάσεως και αυτοκατανοήσεως, μέσα από τις οποίες η πνευματική ζωή αποκτά βιωματικό βάθος.⁴³⁰

Στο σημείο αυτό εμφανίζεται αυτονόητα η συγκριτική εξέταση με τη ορθόδοξη λειτουργική εμπειρία. Όπως στη βυζαντινή λατρεία το σώμα μαθαίνει να συμμετέχει μέσω στάσεων, κινήσεων, ψαλμωδίας και επαναλήψεως, έτσι και στο *sema* ο άνθρωπος ασκείται σε συγκεκριμένο τρόπο υπάρξεως μέσω του σώματος. Η σύγκριση, βεβαίως, δεν αίρει τις ουσιώδεις θεολογικές διαφορές. Η βυζαντινή λειτουργία παραμένει ευχαριστιακή και εκκλησιολογική, ενώ το μεβλεβικό τελετουργικό οργανώνεται γύρω από τη σουφική

⁴²⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: SUNY Press, 1987), 89–117.

⁴²⁷ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 74–117.

⁴²⁸ Jalal al-Din Rumi, *Mathnawī*, σχετικές αναφορές στην κίνηση, τον έρωτα και την πνευματική επιστροφή· βλ. επίσης Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

⁴²⁹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 320–350.

⁴³⁰ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72–95.

ποιητική αναζήτηση εσωτερικής εγγύτητας προς το θείο. Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις διακρίνεται μία κοινή ανθρωπολογική διαίσθηση: ο άνθρωπος μετασχηματίζεται όχι μόνο μέσω διανοητικής γνώσεως αλλά μέσω ενσώματης μαθητείας στη σχέση.⁴³¹

Εξάλλου το *sema* συγκροτεί διαφορετική εμπειρία του χρόνου. Η επανάληψη της μουσικής και της περιστροφής παράγει κατάσταση όπου ο συνηθισμένος γραμμικός χρόνος φαίνεται να αναστέλλεται. Ο συμμετέχων εισέρχεται σε ρυθμό που δημιουργεί αίσθηση συνέχειας, επιστροφής και παρουσίας. Από ανθρωπολογική σκοπιά, η εμπειρία αυτή μπορεί να κατανοηθεί ως μορφή τελετουργικής χρονικότητας, κατά την οποία η κοινότητα υπερβαίνει την καθημερινότητα και συγκροτεί κοινό βίωμα νοήματος.⁴³²

Εάν, λοιπόν, η έννοια του προσώπου προσεγγίζεται και ως τρόπος υπάρξεως εν σχέσει, τότε το *sema* αναδεικνύει μορφή μικρασιατικής θρησκευτικότητας όπου η σχέση πραγματώνεται μέσω του σώματος, του ήχου, του ρυθμού και της κοινότητας. Δεν πρόκειται για προσωπολογία με την χριστιανική ορθόδοξη κατανόηση, συνιστά όμως χαρακτηριστικό παράδειγμα ανθρωπολογίας σχέσεως, μέσα στην οποία η ανθρώπινη ύπαρξη κατανοείται ως διαρκής πορεία εξόδου από τον απομονωμένο εαυτό προς μία ευρύτερη πνευματική αναφορά.⁴³³

Η διερεύνηση αυτή καθιστά πλέον αναγκαία τη στροφή προς μία ακόμη σημαντική μορφή μικρασιατικής τελετουργικής κοινότητας, το αλεβιτικό- μπεκτασικό *cem*, όπου η σχέση, η συμφιλίωση και η κοινοτική μνήμη αποκτούν εξίσου κεντρική σημασία.

Δ3.3 Το αλεβιτικό- μπεκτασικό *cem*: συμφιλίωση, κοινότητα και τελετουργική σχέση

Η διερεύνηση των μορφών ενσώματης θρησκευτικότητας στη Μικρά Ασία δεν θα ήταν πλήρης χωρίς αναφορά στο αλεβιτικό- μπεκτασικό *cem* (συλλογική τελετή λατρείας και τρόπος προσευχής) το οποίο συνιστά μία από τις πλέον χαρακτηριστικές εκφράσεις κοινοτικής και τελετουργικής ζωής των ετερόδοξων μουσουλμανικών κοινοτήτων της Ανατολίας. Σε αντίθεση με περισσότερο θεσμοποιημένες και νομοκανονικές εκδοχές του Ισλάμ, το *cem* οργανώνεται γύρω από την κοινότητα, τη μνήμη, τη σχέση και τη συμμετοχική εμπειρία. Δεν πρόκειται απλώς για τελετουργική σύναξη αλλά συνιστά γεγονός μέσω του οποίου η κοινότητα ανασυγκροτεί τη συνοχή και την πνευματική της ταυτότητα.⁴³⁴

Η τελετή πραγματοποιείται υπό την καθοδήγηση του *dede* ή του *pir*, μορφών που λειτουργούν όχι μόνο ως θρησκευτικοί ηγέτες αλλά και ως φορείς ηθικής αυθεντίας, μνήμης και συμφιλιωτικής λειτουργίας. Η πνευματική ηγεσία θεμελιώνεται κυρίως σε σχέση εμπιστοσύνης και μαθητείας και όχι στη μετάδοση γνώσεων. Η κοινότητα δεν

⁴³¹ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 74–117.

⁴³² Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt, 1959), 68–113.

⁴³³ William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 172–214.

⁴³⁴ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 94–128.

συγκροτείται γύρω από ένα αφηρημένο θεσμικό πλαίσιο αλλά γύρω από πρόσωπα που ενσαρκώνουν συνέχεια, μνήμη και καθοδήγηση.⁴³⁵

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σημασία της συμφιλίωσης πριν από τη συμμετοχή στο *cem*. Στην αλεβιτική παράδοση, η ύπαρξη σοβαρής σύγκρουσης μεταξύ των μελών της κοινότητας θεωρείται εμπόδιο για την πλήρη συμμετοχή στην τελετουργική ζωή. Η διαδικασία κατά την οποία εξετάζονται σχέσεις, συγκρούσεις και ηθικές εκκρεμότητες, λειτουργεί ως μηχανισμός αποκατάστασης της κοινωνικής συνοχής. Η τελετουργία, επομένως, δεν προηγείται της σχέσης αλλά προϋποθέτει και καλλιεργεί τη σχετική αποκατάστασή της.⁴³⁶

Η διάσταση αυτή παρουσιάζει αξιοσημείωτο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον. Η πνευματική εμπειρία δεν νοείται αποκλειστικά ως ατομική σχέση με το θείο αλλά ως πραγματικότητα που διέρχεται μέσα από το πλέγμα των ανθρωπίνων σχέσεων. Ο άνθρωπος δεν προσέρχεται στο *cem* ως απομονωμένο άτομο, εισέρχεται ως μέλος κοινότητας, φέροντας ευθύνη απέναντι στους άλλους. Η πνευματικότητα αποκτά έτσι έντονα σχεσιακό και κοινωνικό χαρακτήρα.⁴³⁷

Εξίσου σημαντικός είναι ο ενσώματος χαρακτήρας της τελετής. Η μουσική, ο κυκλικός σχηματισμός, οι συμβολικές κινήσεις, ο ποιητικός λόγος, η συμμετοχική ακρόαση και οι κοινές χειρονομίες δημιουργούν μορφή συλλογικής εμπειρίας όπου το σώμα δεν παραμένει παθητικός δέκτης αλλά συμμετέχει ενεργά στη συγκρότηση της κοινότητας. Όπως και στη βυζαντινή λειτουργία ή στο μεβλεβικό *sema*, η θρησκευτική εμπειρία πραγματώνεται μέσω ρυθμού και μνήμης.⁴³⁸

Η σημασία του *cem* καθίσταται ακόμη σαφέστερη όταν εξετασθεί υπό το πρίσμα της κοινοτικής μνήμης. Η τελετή δεν περιορίζεται στην αναπαραγωγή θρησκευτικών τύπων αλλά ενεργοποιεί ένα σύνθετο πλέγμα ιστορικών και πνευματικών αναφορών. Η μνήμη του Ali, του Husayn, του Χατζή Μπεκτάς Βελή καθώς και των πνευματικών γενεαλογιών, λειτουργεί ως στοιχείο που συνδέει τα μέλη της κοινότητας με μια ευρύτερη αλυσίδα πνευματικής συνέχειας. Ο συμμετέχων δεν βιώνει τον εαυτό του ως αυτόνομη μονάδα αλλά κατανοεί την ύπαρξή του εντός ιστορίας, σχέσεως και κοινοτικής παραδόσεως.⁴³⁹

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο κυκλικός χαρακτήρας της τελετής. Η διάταξη των συμμετεχόντων, η μουσική, η εναλλαγή λόγου και κινήσεως και η κοινή συμμετοχή συγκροτούν εμπειρία που αποδυναμώνει τις αυστηρές ιεραρχικές διακρίσεις και ενισχύει το αίσθημα αμοιβαιότητας. Παρότι ο *dede* διατηρεί σαφή πνευματική αυθεντία, η κοινότητα δεν λειτουργεί αποκλειστικά πυραμιδικά και συγκροτείται ως δίκτυο σχέσεων όπου η συμμετοχή κάθε μέλους διατηρεί ιδιαίτερη σημασία.⁴⁴⁰

Από ανθρωπολογική σκοπιά, η τελετουργική αυτή δομή παρουσιάζει αξιοσημείωτο ενδιαφέρον. Το *cem* φαίνεται να λειτουργεί ως μορφή τελετουργικής ανασυγκρότησης της

⁴³⁵ Irene Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (Istanbul: Cem Yayınevi), ιδίως περί *dede* και κοινοτικής μνήμης.

⁴³⁶ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 72–126.

⁴³⁷ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁴³⁸ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 74–117.

⁴³⁹ Irene Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), 59–112.

⁴⁴⁰ David Shankland, *The Alevis in Turkey* (London: Routledge, 2003), 94–128.

κοινωνικής συνοχής. Η κοινότητα επαναβεβαιώνει τους δεσμούς της μέσα από κοινή συμμετοχή, συμβολικές πράξεις και διαδικασίες συμφιλίωσης. Η πνευματικότητα δεν εμφανίζεται αποκομμένη από την κοινωνική ζωή αλλά διαπερνά την ίδια τη συγκρότηση της κοινότητας. Με αυτή την έννοια, το θρησκευτικό γεγονός λειτουργεί ταυτόχρονα ως γεγονός κοινωνικής αναδημιουργίας.⁴⁴¹

Η σύγκριση με τη βυζαντινή λειτουργική εμπειρία απαιτεί, ασφαλώς, ιδιαίτερη προσοχή. Η θεία λειτουργία παραμένει θεμελιωμένη σε χριστολογικό και ευχαριστιακό ορίζοντα, με τριαδολογική αναφορά, ενώ το *cem* εντάσσεται σε σιτικό- σουφικό και ετερόδοξο ισλαμικό πλαίσιο. Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις η κοινότητα δεν εμφανίζεται ως εξωτερικό περίβλημα της πίστης αλλά ως ουσιώδης συνθήκη της πνευματικής εμπειρίας. Ο άνθρωπος δεν σώζεται, δεν μεταμορφώνεται και δεν μαθαίνει να υπάρχει απομονωμένα αλλά εντάσσεται σε πλέγμα σχέσεων που μορφοποιεί τη θρησκευτική του ταυτότητα.⁴⁴²

Παρότι αλεβιτικό- μπεκτασικό *cem* δεν συγκροτεί θεολογία προσώπου υπό την πατερική έννοια, αναδεικνύει μορφή μικρασιατικής θρησκευτικότητας όπου η σχέση, η μνήμη, η συμφιλίωση και η κοινοτική συμμετοχή κατέχουν κεντρική θέση. Η ανθρώπινη ύπαρξη γίνεται αντιληπτή όχι ως αυτάρκης ατομικότητα αλλά ως πραγματικότητα που διαμορφώνεται μέσα από την κοινότητα, την πνευματική καθοδήγηση και την τελετουργική εμπειρία.⁴⁴³

Δ3.4 Σώμα, μνήμη και μετασχηματισμένη ανθρωπολογία σχέσεως

Η συγκριτική διερεύνηση της βυζαντινής και μικρασιατικής ισλαμικής εμπειρίας ανέδειξε επανειλημμένως μία σταθερή ανθρωπολογική διαπίστωση, ότι η θρησκευτική ζωή δεν συγκροτείται σε επίπεδο ιδεών, δογμάτων ή αφηρημένων πεποιθήσεων, αλλά πραγματώνεται (κατά μείζονα λόγο) μέσα από το σώμα, τη μνήμη, την κοινότητα και την τελετουργική συμμετοχή. Υπό αυτή την προοπτική, η έννοια της σχέσεως εμφανίζεται όχι απλώς ως θεωρητική κατηγορία αλλά ως βιωμένος τρόπος υπάρξεως.⁴⁴⁴

Η διαπίστωση αυτή επιτρέπει την μετατόπιση της προβληματικής από το ερώτημα της δογματικής σύγκλισης προς το ερώτημα της ανθρωπολογικής διάρκειας. Το βασικό ερώτημα δεν είναι εάν η μικρασιατική ισλαμική εμπειρία παρήγαγε θεολογία προσώπου ανάλογη με εκείνη των Καππαδοκών Πατέρων και της ορθόδοξης εκκλησιολογίας. Μία τέτοια υπόθεση θα ήταν ιστορικά και θεολογικά ατεκμηρίωτη. Το ουσιώδες ερώτημα αφορά το κατά πόσον ορισμένοι τρόποι συγκρότησης της ανθρώπινης εμπειρίας- σχέση, μνήμη, μαθητεία, κοινότητα, προσωποποιημένη πνευματική αναφορά- επιβιώνουν και μετασχηματίζονται σε διαφορετικά θρησκευτικά περιβάλλοντα.⁴⁴⁵

Η έννοια της μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως αποδεικνύεται εδώ ιδιαίτερα γόνιμη. Δεν υποδηλώνει γραμμική συνέχεια ούτε απλουστευτική πολιτισμική «επιβίωση». Πολύ περισσότερο, δεν συνεπάγεται ότι χριστιανικά στοιχεία παραμένουν αμετάβλητα μέσα στο ισλαμικό περιβάλλον της Ανατολίας. Αντιθέτως, προτείνει ότι μακροχρόνιες,

⁴⁴¹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72–95.

⁴⁴² John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 41–65.

⁴⁴³ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 72–126.

⁴⁴⁴ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 74–117.

⁴⁴⁵ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–65.

βιωματικές μορφές σχέσεων προσώπων δύνανται να μεταπλάθονται καθώς αλλάζουν τα θεολογικά, κοινωνικά και πολιτισμικά επιγενόμενα.⁴⁴⁶

Η συνύπαρξη βυζαντινών ελληνορθόδοξων, αρμενικών, ασσυριακών, τουρκικών, περσικών, αραβικών και τοπικών πληθυσμών επί πολλούς αιώνες δημιούργησε ένα σύνθετο πολιτισμικό πεδίο, μέσα στο οποίο οι θρησκευτικές παραδόσεις δεν απομονώθηκαν πλήρως ούτε συγχωνεύθηκαν ολοκληρωτικά. Η ιστορική πραγματικότητα υπήρξε περισσότερο διαστρωματωμένη. Μορφές μνήμης, αισθητικές πρακτικές, τρόποι μαθητείας και κοινοτικής οργάνωσης αλληλεπιδράσαν, μεταβλήθηκαν και απέκτησαν νέο νόημα σε νέες συνθήκες.⁴⁴⁷

Ιδιαίτερα αποκαλυπτική αποδείχθηκε η σημασία του σώματος. Στη βυζαντινή λειτουργία, στο *sema* των Μεβλεβήδων και στο αλεβιτικό *cem*, η θρησκευτική εμπειρία δεν εμφανίζεται ως αμιγώς εσωτερική κατάσταση συνείδησης. Το σώμα καλείται να συμμετάσχει, να ακούσει, να κινηθεί, να επαναλάβει, να προσκυνήσει, να συγχρονιστεί με την κοινότητα. Η σχέση με το ιερό πραγματώνεται μέσω τελετουργικής πρακτικής. Η πνευματικότητα αποκτά έτσι ενσώματο χαρακτήρα και μεταδίδεται όχι μόνο μέσω διδασκαλίας αλλά και μέσω βιωμένης συμμετοχής.⁴⁴⁸

Εξίσου αποκαλυπτική υπήρξε η σημασία της μνήμης ως ανθρωπολογικού μηχανισμού συγκρότησης της κοινότητας. Στη βυζαντινή παράδοση, η μνήμη των αγίων, των εορτών και της σωτηριολογικής ιστορίας ενεργοποιείται λειτουργικά μέσω εικόνας, ψαλμωδίας και τελετουργικής επανάληψης. Η κοινότητα δεν θυμάται απλώς γεγονότα του παρελθόντος, τα καθιστά υπαρξιακά παρόντα μέσω της λατρευτικής συμμετοχής. Η μνήμη λειτουργεί ως τρόπος ένταξης του προσώπου σε διαχρονικό σώμα σχέσεων, όπου οι ζώντες, οι άγιοι και η ιστορική εμπειρία της Εκκλησίας συγκροτούν κοινό πνευματικό ορίζοντα.⁴⁴⁹

Ανάλογες λειτουργίες, αν και εντός διαφορετικού θεολογικού πλαισίου, εμφανίζονται και στο μικρασιατικό Ισλάμ. Η μνήμη του Τζελαλεντίν Ρουμί, του Σαμς, του Χατζή Μπεκτάς Βελή, του Ali ή του Husayn δεν περιορίζεται σε ιστορική ανάμνηση. Οι μορφές αυτές λειτουργούν ως κέντρα κοινοτικής αναφοράς και πνευματικής συγγένειας. Η μνήμη ενεργοποιείται μέσα από προσκυνήματα, τελετουργίες, ποιητικό λόγο, μουσική και σχέσεις μαθητείας. Ο άνθρωπος κατανοεί τον εαυτό του εντός αλυσίδας σχέσεων που υπερβαίνει την ατομική εμπειρία και τον εντάσσει σε ευρύτερη κοινότητα νοήματος.⁴⁵⁰

Σε αυτό το πλαίσιο αναδεικνύεται η έννοια της μαθητείας. Στη βυζαντινή πνευματική παράδοση, η σχέση πνευματικού πατρός και μαθητή συγκροτεί χώρο προσωπικής καθοδήγησης, όπου η γνώση δεν μεταδίδεται αποκλειστικά ως πληροφορία αλλά ως τρόπος ζωής. Αντίστοιχα, στον κόσμο του σουφισμού και των αλεβιτικών- μπεκτασικών κοινοτήτων, η σχέση sheikh- murid, pir- talip ή dede- κοινότητας δεν εξαντλείται σε διδακτική λειτουργία. Πρόκειται για σχέση που οργανώνει μνήμη, εμπιστοσύνη και

⁴⁴⁶ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁴⁴⁷ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

⁴⁴⁸ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72–95.

⁴⁴⁹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴⁵⁰ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

πνευματική διαμόρφωση. Η πνευματικότητα αποκτά πρόσωπο και μεταδίδεται μέσω εγγύτητας, παραδείγματος και κοινής ασκήσεως.⁴⁵¹

Συνοψίζοντας, η Μικρά Ασία εμφανίζεται όχι ως χώρος γραμμικών συνεχειών ούτε ως τόπος πλήρους ρήξεως, αλλά ως εργαστήριο πολιτισμικής μεταμόρφωσης. Οι άνθρωποι αλληλεπιδρούν και αλλάζουν γλώσσες, πολιτικά συστήματα, ακόμη και θρησκευτικά πλαίσια, ωστόσο, οι βαθύτεροι τρόποι μέσω των οποίων μαθαίνουν να σχετίζονται, να θυμούνται, να συμμετέχουν και να συγκροτούν κοινότητες συχνά αποδεικνύονται αξιοσημείωτα ανθεκτικοί, έστω και σε μετασχηματισμένη μορφή.⁴⁵²

Δ4. Μελέτες περίπτωσης: Ικόνιο, Καπαδοκία και Πόντος

Δ4.1 Το Ικόνιο ως χώρος πολιτισμικής διασταύρωσης

Η διερεύνηση του ιστορικά εύλογου της υπόθεσης περί μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως καθίσταται περισσότερο γόνιμη όταν η ανάλυση μετατοπίζεται από το επίπεδο των γενικών θεωρητικών σχημάτων προς συγκεκριμένα ιστορικά περιβάλλοντα. Στο πλαίσιο αυτό, το Ικόνιο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς συνιστά έναν από τους πλέον χαρακτηριστικούς χώρους πολιτισμικής και θρησκευτικής διασταύρωσης στη σελτζουκική και πρώιμη οθωμανική Ανατολία. Η πόλη υπήρξε επί μακρόν τόπος συνύπαρξης βυζαντινών πληθυσμών και χριστιανικών κοινοτήτων, τουρκοπερσικών πολιτισμικών μορφών και ισλαμικού μυστικισμού, δημιουργώντας ένα περιβάλλον όπου η ιστορική αλληλεπίδραση δεν περιορίστηκε αποκλειστικά σε επίπεδο πολιτικής κυριαρχίας αλλά επηρέασε βαθύτερα τους τρόπους συγκρότησης της θρησκευτικής εμπειρίας.⁴⁵³

Η σημασία του Ικονίου γίνεται ακόμη μεγαλύτερη εξαιτίας της ιστορικής του διαδρομής. Πριν καταστεί πρωτεύουσα του σελτζουκικού σουλτανάτου του Ρουμ κατά τον 12ο και 13ο αιώνα, το Ικόνιο υπήρξε σημαντικό αστικό και εκκλησιαστικό κέντρο της βυζαντινής Μικράς Ασίας. Η παρουσία χριστιανικών κοινοτήτων, μοναστικών δομών και επισκοπικών θεσμών υπήρξε μακρόχρονη, ενώ ακόμη και μετά τη σελτζουκική επικράτηση σημαντικά τμήματα του πληθυσμού παρέμειναν ρωμαϊκά και ελληνόφωνα διατηρώντας μορφές κοινοτικής μνήμης συνδεδεμένες με το βυζαντινό παρελθόν.⁴⁵⁴

Η πολιτισμική ιδιαιτερότητα του Ικονίου έγκειται ακριβώς στο ότι δεν αποτέλεσε απλώς τόπο διαδοχής δύο ασύμβατων κόσμων- ενός χριστιανικού και ενός μουσουλμανικού- αλλά περιβάλλον σύνθετης κοινωνικής συνύπαρξης και αμοιβαίων προσαρμογών. Οι Σελτζούκοι του Ρουμ, παρά τη σαφή ισλαμική τους ταυτότητα, ενσωμάτωσαν σημαντικά στοιχεία της προϋπάρχουσας διοικητικής, αστικής και πολιτισμικής παράδοσης της Ανατολίας. Η ίδια η ονομασία «Σουλτανάτο του Ρουμ» φανερώνει τη συνείδηση ότι η νέα πολιτική εξουσία εγκαθίσταται εντός του χώρου της πρώην ρωμαϊκής- βυζαντινής Ανατολής και όχι σε πολιτισμικό κενό.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Ιωάννης Κλίμακος, *Κλίμαξ*, PG 88, 676A–717D· William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 172–214.

⁴⁵² Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

⁴⁵³ Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 121–176.

⁴⁵⁴ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley: University of California Press, 1971), 180–240.

⁴⁵⁵ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 11–48.

Η εικόνα αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία όταν εξετασθεί υπό το πρίσμα της παρούσας εργασίας. Εάν η Μικρά Ασία λειτούργησε ως πεδίο μακρών διαδικασιών πολιτισμικού μετασχηματισμού, τότε το Ικόνιο συνιστά χαρακτηριστικό παράδειγμα ιστορικού χώρου όπου διαφορετικές μορφές θρησκευτικότητας αναγκάστηκαν να συνυπάρξουν, να διαπραγματευθούν τα όριά τους και, σε ορισμένες περιπτώσεις, να αναπτύξουν νέες μορφές βιωμένης πνευματικότητας.⁴⁵⁶

Ιδίως στον χώρο του ισλαμικού μυστικισμού, το Ικόνιο συνδέεται άμεσα με μία από τις σημαντικότερες προσωπικότητες της ισλαμικής πνευματικής ιστορίας, τον Τζελαλεντίν Ρουμί. Η εγκατάσταση και η δράση του Ρουμί στο Ικόνιο κατά τον 13ο αιώνα προσέδωσαν στην πόλη ιδιαίτερη σημασία ως κέντρου μυστικιστικής αναζήτησης, πνευματικής μαθητείας και κοινοτικής συγκρότησης. Ο κόσμος του Ρουμί δεν συγκροτείται γύρω από νομοκανονική αυστηρότητα αλλά γύρω από τη σχέση, την αγάπη, τη μνήμη και τη μεταμορφωτική δύναμη της συνάντησης με τον πνευματικό οδηγό, στοιχεία που καθιστούν το Ικόνιο ιδιαίτερα σημαντική μελέτη περίπτωσης για την έννοια της σχεσιακής πνευματικότητας.⁴⁵⁷

Η σημασία του Ικονίου δεν εξαντλείται στη λειτουργία του ως πολιτικού ή αστικού κέντρου του σελτζουκικού κόσμου. Εκείνο που καθιστά την περίπτωση ιδιαίτερα γόνιμη είναι ότι στο Ικόνιο αναπτύχθηκε μία μορφή μυστικιστικής πνευματικότητας η οποία, χωρίς να παύει να ανήκει στον ισλαμικό ορίζοντα, εμφανίζει έντονη έμφαση στη σχέση, στη μαθητεία και στη μεταμορφωτική δύναμη της προσωπικής συνάντησης. Η περίπτωση του Τζελαλεντίν Ρουμί καθίσταται εδώ κεντρική, όχι μόνο με όρους ιστορικής σημασίας, αλλά και επειδή επιτρέπει την εξέταση μορφών πνευματικής εμπειρίας που παρουσιάζουν αξιοσημείωτη ανθρωπολογική πολυπλοκότητα.⁴⁵⁸

Η πνευματική διαδρομή του Ρουμί στο Ικόνιο φανερώνει ότι η συγκρότηση της θρησκευτικής εμπειρίας δεν πραγματοποιείται αποκλειστικά μέσω αφηρημένης διδασκαλίας ή νομικής συμμόρφωσης. Καθοριστική σημασία αποκτά η συνάντηση με συγκεκριμένο πρόσωπο, στην προκειμένη περίπτωση τον Σαμς, η οποία παρουσιάζεται από την παράδοση των Μεβλεβήδων ως γεγονός υπαρξιακής μεταμόρφωσης. Η σχέση αυτή δεν λειτουργεί απλώς παιδαγωγικά, προσλαμβάνει χαρακτήρα πνευματικής αποκάλυψης, μέσω της οποίας ο άνθρωπος μεταβάλλει ριζικά τον υπαρκτικό του τρόπο καθώς και την αντίληψή του για τον κόσμο.⁴⁵⁹

Προφανώς, η σχέση Ρουμί- Σαμς δεν μπορεί να ταυτισθεί με την ελληνορθόδοξη κατανόηση της πνευματικής πατρότητας ούτε να θεωρηθεί μορφή θεολογίας του προσώπου υπό πατερικούς όρους. Ωστόσο, εμφανίζει ανθρωπολογική αναλογία ως προς τη σημασία που αποδίδεται στη μεταμορφωτική λειτουργία της προσωπικής σχέσης. Η πνευματική γνώση δεν νοείται ως απλή γνωσιολογική κατάκτηση αλλά ως γεγονός μαθητείας και βιωμένης κοινωνίας με πρόσωπο που καθίσταται φορέας πνευματικού νοήματος.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 214–256.

⁴⁵⁷ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

⁴⁵⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 287–330.

⁴⁵⁹ William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 29–75.

⁴⁶⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

Αντίστοιχα, η ανάπτυξη του τάγματος των Μεβλεβήδων στο Ικόνιο φανερώνει ότι η κοινότητα συγκροτείται όχι αποκλειστικά γύρω από δογματικές αρχές αλλά και μέσω τελετουργικής συμμετοχής, μνήμης και κοινής αισθητικής εμπειρίας. Το *sema*, με τη μουσική, την κίνηση και τον ρυθμικό του χαρακτήρα, δεν συνιστά απλώς τελετουργική έκφραση μυστικισμού αλλά λειτουργεί ως ενσώματη μορφή κοινοτικής συγκρότησης και πνευματικής παιδείας. Η συμμετοχή στο τελετουργικό καθιστά τον άνθρωπο μέλος σχέσης και όχι απλό θεατή θρησκευτικής πράξης.⁴⁶¹

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης το γεγονός ότι το Ικόνιο παρέμεινε επί μακρόν χώρος όπου χριστιανικές και μουσουλμανικές κοινότητες συνυπήρχαν, παρά τις άνισες πολιτικές συνθήκες. Η καθημερινή συνύπαρξη, οι κοινές αστικές εμπειρίες, οι εμπορικές σχέσεις και οι πολιτισμικές ανταλλαγές δημιούργησαν συνθήκες όπου μορφές κοινοτικής μνήμης και πνευματικής ευαισθησίας μπορούσαν να μετασχηματίζονται σταδιακά χωρίς να εκμηδενίζονται.⁴⁶²

Συμπερασματικά, το Ικόνιο δύναται να θεωρηθεί ως ιστορικά εύλογο παράδειγμα περιβάλλοντος μέσα στο οποίο αναδύθηκαν μετασχηματισμένες μορφές ανθρωπολογίας σχέσεως, ως αυθεντική πολιτιστική παρακαταθήκη των χριστιανικών κοινοτήτων και του μικρασιατικού Ισλάμ.

Δ4.2 Η Καππαδοκία ως παράδειγμα μακράς διάρκειας ανθρωπολογικού υποστρώματος

Εάν το Ικόνιο συνιστά χαρακτηριστική περίπτωση πολιτισμικής διασταύρωσης και δυναμικής συνύπαρξης διαφορετικών θρησκευτικών μορφών, η Καππαδοκία παρουσιάζει διαφορετικό αλλά εξίσου σημαντικό ερμηνευτικό ενδιαφέρον. Η περιοχή δεν υπήρξε απλώς γεωγραφικός χώρος του βυζαντινού παρελθόντος. Αποτέλεσε ένα από τα σημαντικότερα ιστορικά κέντρα συγκρότησης της ελληνοχριστιανικής ανθρωπολογίας, της μοναστικής εμπειρίας και της προσωποκεντρικής θεολογικής παραδόσεως. Για τον λόγο αυτό, η περίπτωση της Καππαδοκίας αποκτά ιδιαίτερη σημασία στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, καθώς επιτρέπει τη διερεύνηση του κατά πόσον μορφές κοινοτικής και πνευματικής συγκρότησης δύναται να παρουσιάζουν μακρά ιστορική διάρκεια ακόμη και υπό συνθήκες βαθύτατου θρησκευτικού μετασχηματισμού.⁴⁶³

Η ιδιαιτερότητα της Καππαδοκίας συνδέεται πρωτίστως με τον κομβικό ρόλο της στην ιστορία της πατερικής θεολογίας. Η περιοχή υπήρξε γενέτειρα και πνευματικός χώρος δράσεως των Μεγάλου Βασιλείου, Γρηγορίου Ναζιανζηνού και Γρηγορίου Νύσσης, των λεγομένων Καππαδοκών Πατέρων, οι οποίοι συνέβαλαν καθοριστικά στη διαμόρφωση της τριαδολογικής σκέψεως και της έννοιας του προσώπου ως σχέσεως και υποστάσεως. Η ανθρωπολογική σημασία της Καππαδοκίας δεν είναι, συνεπώς, συγκυριακή. Είναι

⁴⁶¹ Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court* (Berlin: VWB, 1996), 155–214.

⁴⁶² Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 240–310.

⁴⁶³ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley: University of California Press, 1971), 180–240.

οργανικά συνδεδεμένη με τη διαμόρφωση της ίδιας της ελληνοπατερικής προσωπολογίας.⁴⁶⁴

Παράλληλα, η Καππαδοκία εξελίχθηκε ήδη από την ύστερη αρχαιότητα σε έναν από τους σημαντικότερους χώρους μοναστικής ζωής της Ανατολής. Οι λαξευμένες εκκλησίες, οι μοναστικοί οικισμοί και τα εκτεταμένα δίκτυα ασκητικής οργάνωσης μαρτυρούν μορφή θρησκευτικής ζωής βαθιά ριζωμένης στην κοινοτική εμπειρία, στη μαθητεία και στη σχέση πνευματικού πατρός και υποτακτικού. Ο μοναχισμός της περιοχής δεν υπήρξε περιθωριακό φαινόμενο αλλά βασικός μηχανισμός κοινωνικής και πολιτισμικής συγκρότησης των τοπικών κοινοτήτων.⁴⁶⁵

Σε αντίθεση με άλλες περιοχές της Μικράς Ασίας όπου οι πολιτισμικές μεταβολές υπήρξαν ταχύτερες, η Καππαδοκία παρουσιάζει αξιοσημείωτη βραδύτητα ιστορικού μετασχηματισμού. Οι βυζαντινοί ελληνικοί πληθυσμοί, οι χριστιανικές κοινότητες και οι μορφές κοινοτικής μνήμης επιβίωσαν επί πολλούς αιώνες μετά τη σελτζουκική και οθωμανική επικράτηση. Ακόμη και κατά την ύστερη οθωμανική περίοδο παρατηρούνται φαινόμενα μικτών πολιτισμικών μορφών, γλωσσικών μετασχηματισμών και σύνθετων ταυτοτήτων, χωρίς αυτό να σημαίνει αναλλοίωτη συνέχεια του βυζαντινού παρελθόντος.⁴⁶⁶

Ακριβώς αυτή η μακρά διάρκεια καθιστά την Καππαδοκία εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ως μελέτη περίπτωσης για την υπόθεση της μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως. Εάν πράγματι ορισμένες μορφές κοινοτικής συγκρότησης και πνευματικής μαθητείας παρουσιάζουν μεγαλύτερη ιστορική ανθεκτικότητα από τις ίδιες τις πολιτικές και θεσμικές αλλαγές, τότε η Καππαδοκία προσφέρει ιδιαίτερα γόνιμο πεδίο διερεύνησης της σχέσεως μεταξύ θρησκευτικής μεταβολής και ανθρωπολογικής διάρκειας.⁴⁶⁷

Σημαντικό στοιχείο της καππαδοκικής ιδιαιτερότητας αποτελεί το γεγονός ότι η διαδικασία εξισλαμισμού δεν υπήρξε ούτε ομοιόμορφη ούτε στιγμιαία. Οι ιστορικές μαρτυρίες υποδεικνύουν μακρά περίοδο συνύπαρξης χριστιανικών και μουσουλμανικών πληθυσμών, κατά την οποία η πολιτική κυριαρχία των Σελτζούκων και αργότερα των Οθωμανών δεν οδήγησε αυτομάτως σε πλήρη πολιτισμική αντικατάσταση του προϋπάρχοντος κόσμου. Αντιθέτως, φαίνεται ότι για αιώνες διατηρήθηκαν μορφές καθημερινής συμβίωσης, γλωσσικής αλληλεπίδρασης και τοπικών συνηθειών, οι οποίες διαμόρφωσαν ένα περιβάλλον σύνθετων πολιτισμικών ανταλλαγών.⁴⁶⁸

Η ιστορική αυτή πραγματικότητα αναδεικνύει την επιβίωση μορφών κοινοτικής και πνευματικής οργάνωσης. Στην Καππαδοκία, η θρησκευτική ζωή παρέμεινε επί μακρόν συνδεδεμένη με την κοινότητα, τον τοπικό ιερό χώρο και τη μνήμη προσώπων που λειτουργούσαν ως φορείς πνευματικής αναφοράς. Ακόμη και σε περιόδους δημογραφικής μεταβολής, η σημασία των προσκυνηματικών τόπων, των μοναστικών παραδόσεων και

⁴⁶⁴ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 27–65· Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 15–54.

⁴⁶⁵ Derwas Chitty, *The Desert a City* (Oxford: Blackwell, 1966), 51–104.

⁴⁶⁶ Richard Clogg, *Christians and Muslims in Ottoman Greece and the Balkans* (Aldershot: Ashgate, 2004), 87–126.

⁴⁶⁷ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴⁶⁸ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 240–310.

της συλλογικής συμμετοχής στην τελετουργική ζωή υποδεικνύει μορφές βαθύτερης ανθρωπολογικής συνέχειας, χωρίς αυτό να σημαίνει αμετάβλητη διατήρηση των βυζαντινών μορφών.⁴⁶⁹

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι εδώ η περίπτωση των τουρκόφωνων ορθοδόξων πληθυσμών της ύστερης Καππαδοκίας, των λεγομένων Καραμανλήδων, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν τουρκική γλώσσα γραμμένη με ελληνικό αλφάβητο. Η περίπτωση αυτή φανερώνει με εντυπωσιακό τρόπο ότι η πολιτισμική μεταβολή δεν ταυτίζεται πάντοτε με πλήρη μετασχηματισμό της θρησκευτικής ή κοινοτικής ταυτότητας. Γλωσσικές, πολιτισμικές και κοινωνικές αλλαγές μπορούσαν να συνυπάρχουν με διατήρηση μορφών μνήμης, λατρευτικής συμμετοχής και κοινοτικής αυτοκατανόησης.⁴⁷⁰

Από την άλλη πλευρά, η καππαδοκική περίπτωση δεν επιτρέπει απλουστευτικές υποθέσεις περί γραμμικής μεταβίβασης της πατερικής ανθρωπολογίας στον μεταγενέστερο μουσουλμανικό κόσμο. Η πολιτισμική διάρκεια δεν συνεπάγεται θεολογική συνέχεια. Εκείνο που καθίσταται ιστορικά εύλογο είναι μάλλον η επιβίωση ορισμένων ανθρωπολογικών λογικών της σχέσεως, όπως η έμφαση στην κοινότητα, η πνευματική μαθητεία, η σημασία της μνήμης και η ενσώματη σχέση με τον ιερό χώρο, οι οποίες δύνανται να μετασχηματίζονται εντός νέων θρησκευτικών πλαισίων.⁴⁷¹

Συνεπώς, η Καππαδοκία αναδεικνύεται ως εξαιρετικά σημαντική μελέτη περίπτωσης για το θεματικό ερώτημα αυτής της εργασίας. Εάν το Ικόνιο ανέδειξε κυρίως τη δυναμική της πολιτισμικής διασταύρωσης, η Καππαδοκία προσφέρει παράδειγμα μακράς διάρκειας ανθρωπολογικού υποστρώματος, όπου η ιστορική βραδύτητα των μεταβολών καθιστά περισσότερο ορατές τις διαδικασίες πολιτισμικής μετάπλασης και επανανοηματοδότησης μορφών σχέσεως.⁴⁷²

Δ4.3 Ο Πόντος ως περίπτωση ανθεκτικότητας κοινοτικής μνήμης και βραδείας πολιτισμικής μεταβολής

Εάν η περίπτωση του Ικονίου ανέδειξε κυρίως τη δυναμική της πολιτισμικής διασταύρωσης και η Καππαδοκία προσέφερε παράδειγμα μακράς διάρκειας μοναστικού και ανθρωπολογικού υποστρώματος, ο Πόντος παρουσιάζει μία διαφορετική αλλά εξίσου σημαντική ιστορική διαμόρφωση. Η περιοχή προσφέρει ιδιαίτερα γόνιμο πεδίο διερεύνησης, διότι χαρακτηρίζεται από αξιοσημείωτη ανθεκτικότητα κοινοτικής μνήμης, βραδύτητα πολιτισμικού μετασχηματισμού και μακρά επιβίωση μορφών ελληνικής χριστιανικής παρουσίας ακόμη και υπό συνθήκες παρατεταμένης μουσουλμανικής πολιτικής κυριαρχίας.⁴⁷³

Η ιστορική ιδιαιτερότητα του Πόντου συνδέεται πρωτίστως με τη γεωγραφική και κοινωνική του ιδιομορφία. Η ορεινή μορφολογία, η σχετική απομόνωση πολλών κοινοτήτων και η ισχυρή τοπική συνοχή συνέβαλαν στη μακρόχρονη διατήρηση γλωσσικών, θρησκευτικών και κοινοτικών χαρακτηριστικών που σε άλλες περιοχές της

⁴⁶⁹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴⁷⁰ Richard Clogg, *Christians and Muslims in Ottoman Greece and the Balkans* (Aldershot: Ashgate, 2004), 87–126.

⁴⁷¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

⁴⁷² Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98.

⁴⁷³ Anthony Bryer, *The Empire of Trebizond and the Pontos* (London: Variorum Reprints, 1980), 1–54.

Μικράς Ασίας μεταβλήθηκαν ταχύτερα. Η παρουσία ελληνικών πληθυσμών, η επιβίωση μοναστηριακών δικτύων και η ιδιαίτερη σημασία τοπικών προσκυνημάτων κατέστησαν τον Πόντο χώρο όπου η ιστορική μνήμη επέδειξε αξιοσημείωτη διάρκεια.⁴⁷⁴

Δεσπόζουσα σημασία κατέχει στη συγκρότηση αυτής της κοινοτικής ταυτότητας η λειτουργία των μοναστηριών, με κορυφαίο παράδειγμα τη Μονή της Παναγίας Σουμελά, η οποία δεν υπήρξε αποκλειστικά θρησκευτικό ίδρυμα αλλά και κέντρο παιδείας, συλλογικής μνήμης, τοπικής συνοχής και συμβολικής αυτοκατανόησης του ποντιακού ελληνισμού. Οι προσκυνηματικές πρακτικές, οι τοπικές αφηγήσεις θαυμάτων και η σημασία των ιερών τόπων υποδεικνύουν μορφές βιωμένης σχέσεως προς το ιερό που οργανώνονταν γύρω από την κοινότητα και τη μνήμη, μάλλον, παρά από την αφηρημένη δογματική γνώση.⁴⁷⁵

Η σημασία του Πόντου δεν περιορίζεται μόνο στην επιβίωση χριστιανικών κοινοτήτων. Εξίσου ενδιαφέρουσες είναι οι περιπτώσεις εξισλαμισμένων πληθυσμών, ιδίως σε ορεινές περιοχές, όπου η ιστορική έρευνα έχει επισημάνει σύνθετες μορφές πολιτισμικής μεταβολής και αργής μετάπλασης ταυτοτήτων. Η μετάβαση στο ισλαμικό περιβάλλον δεν συνεπαγόταν πάντοτε άμεση ρήξη με προηγούμενες μορφές κοινοτικής ζωής και συχνά συνοδευόταν από σταδιακή προσαρμογή, επιβίωση τοπικών συνηθειών και μετασχηματισμό μορφών μνήμης και θρησκευτικής πρακτικής.⁴⁷⁶

Ο Πόντος παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ακριβώς επειδή καθιστά περισσότερο ορατή τη διάκριση μεταξύ θεολογικής μεταβολής και ανθρωπολογικής διάρκειας. Παρά τις μεταβολές στη θρησκευτική ταυτότητα σημαντικών πληθυσμιακών ομάδων, φαίνεται ότι ορισμένοι τρόποι συγκρότησης της κοινότητας, της μνήμης και της σχέσης προς το ιερό παρουσίασαν μεγαλύτερη ιστορική ανθεκτικότητα από ό,τι θα επέτρεπε ένα σχήμα πλήρους πολιτισμικής ρήξης.⁴⁷⁷

Η ιστορική περίπτωση του Πόντου αποκτά ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον όταν εξετασθεί υπό το πρίσμα της σχέσης μεταξύ τοπικής μνήμης και θρησκευτικού μετασχηματισμού. Σε αντίθεση με περιοχές της δυτικής και κεντρικής Ανατολίας όπου οι διαδικασίες εξισλαμισμού υπήρξαν συχνά ταχύτερες και περισσότερο συνδεδεμένες με αστικά δίκτυα, στον Πόντο η ορεινή γεωγραφία και η σχετική αυτονομία των τοπικών κοινοτήτων φαίνεται ότι επέτρεψαν μεγαλύτερη διάρκεια προγενέστερων μορφών κοινοτικής οργάνωσης. Η θρησκευτική μεταβολή, όταν συντελέσθηκε, εμφανίζεται συχνά ως αποτέλεσμα μακρών ιστορικών διεργασιών και όχι ως στιγμιαία πολιτισμική τομή.⁴⁷⁸

Ιδιαίτερη σημασία παρουσιάζει στο σημείο αυτό η λειτουργία της συλλογικής μνήμης μέσω ιερών τόπων. Η Παναγία Σουμελά, καθώς και άλλα μοναστικά κέντρα του Πόντου, λειτούργησαν επί αιώνες ως κόμβοι όχι μόνο λατρευτικής ζωής αλλά και ιστορικής αυτοσυνειδησίας. Οι προσκυνηματικές πρακτικές, τα ιστορικά κειμήλια, τα τοπικά

⁴⁷⁴ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley: University of California Press, 1971), 310–380.

⁴⁷⁵ Anthony Bryer and David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1985), 215–276.

⁴⁷⁶ Heath Lowry, *The Islamization and Turkification of the Pontos Region* (Istanbul: Isis Press, selected studies), 45–89.

⁴⁷⁷ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴⁷⁸ Anthony Bryer, *The Empire of Trebizond and the Pontos* (London: Variorum Reprints, 1980), 55–103.

πανηγύρια, η προφορική παράδοση και η σύνδεση συγκεκριμένων τόπων με αφηγήσεις θαυματουργικής προστασίας συγκροτούσαν ένα πλέγμα μνήμης μέσα από το οποίο η κοινότητα μάθαινε να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ιστορικά και πνευματικά.⁴⁷⁹

Η παρατήρηση αυτή έχει ιδιαίτερη ανθρωπολογική σημασία. Η σχέση προς το ιερό στον ποντιακό χώρο φαίνεται να οργανώνεται συχνά όχι μέσω αφηρημένης δογματικής διανοημάτων αλλά μέσω ενσώματης συμμετοχής, κοινοτικής εμπειρίας και βιωμένης σχέσης με τόπους, πρόσωπα και τελετουργικές μνήμες. Η λειτουργία αυτή επιτρέπει να εξετασθεί κατά πόσον μορφές ανθρωπολογικής συγκρότησης μπορούν να επιδεικνύουν μεγαλύτερη ιστορική ανθεκτικότητα από τις ίδιες τις θρησκευτικές μεταβολές.⁴⁸⁰

Συνεπώς, ο Πόντος δύναται να θεωρηθεί χαρακτηριστικό παράδειγμα ανθεκτικότητας ανθρωπολογικών μορφών μέσα σε περιβάλλον μακράς ιστορικής μεταβολής. Εάν το Ικόνιο κατέδειξε τη δυναμική της πολιτισμικής συνάντησης και η Καππαδοκία τη βραδύτητα του μετασχηματισμού ενός βαθύτατου χριστιανικού υποστρώματος, ο Πόντος καθιστά περισσότερο ορατό τον ρόλο της μνήμης, της κοινότητας και του ιερού τόπου στη διατήρηση μορφών σχέσεων που επιβιώνουν, μεταλλάσσονται και επανανοηματοδοτούνται μέσα στον χρόνο.⁴⁸¹

Δ4.4 Συγκριτική αποτίμηση των τριών περιπτώσεων: Ικόνιο, Καππαδοκία και Πόντος ως ιστορικά παραδείγματα μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως.

Οι τρεις ιστορικές περιπτώσεις που εξετάστηκαν, το Ικόνιο, η Καππαδοκία και ο Πόντος, δεν επιλέχθηκαν με σκοπό να αποδείξουν μία γραμμική ή μηχανική συνέχεια μεταξύ της βυζαντινής ανθρωπολογίας και των μεταγενέστερων μορφών θρησκευτικότητας του μικρασιατικού Ισλάμ. Αντιθέτως, η σημασία τους έγκειται στο ότι επιτρέπουν την εξέταση διαφορετικών ιστορικών τρόπων πολιτισμικού μετασχηματισμού, μέσα από τους οποίους καθίσταται δυνατό να διερευνηθεί το εύλογο της υπόθεσης περί μετασχηματισμένων μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως.⁴⁸²

Η πρώτη περίπτωση, εκείνη του Ικονίου, ανέδειξε κυρίως τη δυναμική της πολιτισμικής διασταύρωσης. Ως πρωτεύουσα του σελτζουκικού κόσμου αλλά και τόπος ισχυρού βυζαντινού υποστρώματος, το Ικόνιο υπήρξε χώρος εντατικής συνύπαρξης διαφορετικών πληθυσμών, γλωσσών και μορφών θρησκευτικότητας. Η περίπτωση του Τζελαλεντί Ρουμί και των Μεβλεβήδων κατέδειξε ότι μορφές της πνευματικής μαθητείας, της σχέσης με τον διδάσκαλο και της πνευματικής εμπειρίας, ως βίωμα κοινότητας, μπορούσαν να

⁴⁷⁹ Anthony Bryer and David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1985), 215–276. Πρβλ. Ν. Τσιρέβελος, «Θρησκευτικότητα και συλλογική ταυτότητα. Τα λατρευτικά αντικείμενα και εκκλησιαστικά κειμήλια των προσφύγων στις περιοχές της Δυτικής και της Κεντρικής Μακεδονίας μετά τη συνθήκη της Λωζάνης ως στοιχεία συλλογικού αυτοπροσδιορισμού και κοινωνικής ένταξης», στο Ηλιάδου Τάχου Σ., Ανδρέου Α, Κασβίκης Κ. κ.α. (επιμ.), *Ο προσφυγικός πληθυσμός στην Ελλάδα μετά τη Συνθήκη της Λωζάνης. Ιστορία, Πολιτισμός-Μνήμη, Εκπαίδευση*, εκδ. Ασίνη, Αθήνα 2024, σ. 599-612.

⁴⁸⁰ Thomas Csordas, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 1–24.

⁴⁸¹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴⁸² Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

αναπτυχθούν μέσα σε περιβάλλοντα πολιτισμικής σύνθεσης, χωρίς αυτό να συνεπάγεται θεολογική εξίσωση με την ελληνοπατερική κατανόηση του προσώπου.⁴⁸³

Αντιθέτως, η Καππαδοκία ανέδειξε περισσότερο τη σημασία της μακράς διάρκειας ανθρωπολογικών μορφών. Η ιδιαίτερη βαρύτητα του καππαδοκικού πατερικού και μοναστικού υποστρώματος, η γεωμορφολογία, η βραδύτητα των διαδικασιών εξισλαμισμού και η παρατεταμένη επιβίωση κοινοτικών και γλωσσικών μορφών καθιστούν την περιοχή χαρακτηριστικό παράδειγμα ιστορικού χώρου όπου οι πολιτισμικές μεταβολές δεν συνεπάγονταν την άμεση εξαφάνιση προγενέστερων τρόπων συγκρότησης της κοινότητας και της βιωμένης επαφής με το ιερό.⁴⁸⁴

Ο Πόντος, τέλος, προσέφερε διαφορετική ερμηνευτική οπτική, αναδεικνύοντας κυρίως τον ρόλο της κοινοτικής μνήμης και της ανθεκτικότητας των ιερών τόπων. Η μακρόχρονη λειτουργία μοναστηριακών κέντρων, η σημασία των προσκυνημάτων και η βραδύτητα της πολιτισμικής μεταβολής επέτρεψαν την επιβίωση μορφών συλλογικής αυτοκατανόησης οι οποίες φαίνεται ότι επέδειξαν μεγαλύτερη ιστορική ανθεκτικότητα από τις ίδιες τις μεταβολές πολιτικής κυριαρχίας ή θρησκευτικής ταυτότητας.⁴⁸⁵

Υπό το φως όλων των ανωτέρω, οι τρεις περιπτώσεις δεν οδηγούν σε μία ενιαία και ομοιόμορφη ιστορική εικόνα. Αντιθέτως, αναδεικνύουν διαφορετικούς μηχανισμούς πολιτισμικής διάρκειας και μετασχηματισμού. Το Ικόνιο ως παράδειγμα συνάντησης και αλληλεπίδρασης, η Καππαδοκία ως παράδειγμα βραδείας μεταβολής ενός βαθύς ανθρωπολογικού υποστρώματος και ο Πόντος ως παράδειγμα ανθεκτικότητας της συλλογικής μνήμης. Η συγκριτική τους ανάγνωση επιτρέπει να κατανοηθεί περισσότερο η εξαιρετικά σύνθετη ιστορική πραγματικότητα της Μικράς Ασίας και να θεμελιωθεί με μεγαλύτερη ιστορική προσοχή η υπόθεση περί μετασχηματισμένων μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως.⁴⁸⁶

Οι διαδικασίες θρησκευτικού μετασχηματισμού στη Μικρά Ασία δεν φαίνεται να λειτουργούν αποκλειστικά μέσω ρήξεων, αντικαταστάσεων ή αφανισμών προγενέστερων μορφών ζωής. Αντιθέτως, τα ιστορικά δεδομένα υποδεικνύουν ότι, σε πολλές περιπτώσεις, οι νέες θρησκευτικές δομές αναπτύσσονται μέσα σε ήδη διαμορφωμένα πολιτισμικά περιβάλλοντα, όπου μορφές μνήμης, σχέσεως, τελετουργικής συμμετοχής και κοινοτικής συγκρότησης εξακολουθούν να λειτουργούν, έστω και υπό μεταβαλλόμενο θεολογικό περιεχόμενο.⁴⁸⁷

Το Ικόνιο, η Καππαδοκία και ο Πόντος καθιστούν ορατούς διαφορετικούς τρόπους αυτής της διαδικασίας. Στο Ικόνιο, η πολιτισμική συνύπαρξη και η ανάπτυξη του σουφικού μυστικισμού ανέδειξαν περιβάλλον όπου η πνευματική σχέση με τον διδάσκαλο και η βιωματική μαθητεία προσέλαβαν κεντρική σημασία. Στην Καππαδοκία, η βραδύτητα των ιστορικών μεταβολών επέτρεψε μεγαλύτερη διάρκεια κοινοτικών και πνευματικών μορφών που είχαν ήδη διαμορφωθεί μέσα από το καππαδοκικό πατερικό και μοναστικό υπόστρωμα. Στον Πόντο, τέλος, η ανθεκτικότητα της συλλογικής μνήμης και των ιερών

⁴⁸³ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun* (Albany: SUNY Press, 1993), 88–127.

⁴⁸⁴ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 240–310.

⁴⁸⁵ Anthony Bryer and David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, 215–276.

⁴⁸⁶ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

⁴⁸⁷ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

τόπων κατέδειξε ότι μορφές κοινοτικής αυτοκατανόησης μπορούν να επιβιώνουν ακόμη και σε περιβάλλοντα βαθιάς ιστορικής μεταβολής.⁴⁸⁸

Εάν, λοιπόν, η έννοια του προσώπου, υπό την αυστηρή ελληνοπατερική σημασία της, δεν δύναται να μεταφερθεί αυτούσια στο ισλαμικό θεολογικό πλαίσιο, αυτό δεν συνεπάγεται αναγκαστικά ότι κάθε μορφή σχεσιακής ανθρωπολογίας εξαφανίζεται από τον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας. Ακριβώς στο σημείο αυτό καθίσταται ερμηνευτικά χρήσιμη η έννοια της μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως. Οι τρεις μελέτες περίπτωσης δεν αποδεικνύουν ιστορική συνέχεια της πατερικής θεολογίας του προσώπου, καθιστούν όμως ιστορικά εύλογη την ιδέα ότι βαθύτερες μορφές κοινοτικής και σχεσιακής συγκρότησης του ανθρώπου μπορούν να μετασχηματίζονται, να επανανοηματοδοτούνται και να ενσωματώνονται σε νέα θρησκευτικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα χωρίς να εξαφανίζονται πλήρως.⁴⁸⁹

Οι περιπτώσεις του Ικονίου, της Καππαδοκίας και του Πόντου λειτουργούν ως ερμηνευτικά εργαστήρια της μικρασιατικής ιστορίας. Δεν προσφέρουν αποδείξεις με την αυστηρή έννοια του όρου, προσφέρουν, ωστόσο, ιστορικά πειστικές ενδείξεις ότι η Μικρά Ασία υπήρξε χώρος όπου οι θρησκευτικές αλλαγές δεν κατήργησαν αναγκαστικά όλους τους προγενέστερους τρόπους σχέσεων, αλλά συχνά τους μετέβαλαν, τους αναπροσάρμοσαν και τους ενέταξαν σε νέες μορφές πολιτισμικής και πνευματικής ζωής.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Οι ιστορικοί συχνά μιλούν για *χώρο* και *χρόνο* σαν να πρόκειται για δύο διαφορετικές κατηγορίες. Στην Μικρά Ασία, ο χώρος, ως γεωγραφικό πεπρωμένο, εγγράφει ήδη ιστορία. Πριν ακόμη εμφανισθούν οι αυτοκρατορίες, οι θρησκείες, οι εθνικές ταυτότητες, η ίδια η γεωγραφία της Μικράς Ασίας, *η πιο αργή μορφή της ιστορίας*, είχε ήδη επιβάλει τους δικούς της κανόνες. Τα βουνά, τα οροπέδια, οι ποταμοί και οι θάλασσες όρισαν τους δρόμους της επικοινωνίας, τα όρια των πολιτικών σχηματισμών, τις οικονομικές δυνατότητες και, τελικά, τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον κόσμο τους.

Η έννοια του προσώπου, ως θεολογικό προκείμενο αλλά και ως βιωμένος τρόπος κοινωνίας σχέσεων, αρχής γενομένης από τους Καππαδόκες Πατέρες, τον 4ο αιώνα και καθ' όλη τη διάρκεια του Βυζαντίου, είναι μια αναγνωρίσιμη θεολογική και ανθρωπολογική σταθερά της βυζαντινής κοινωνίας στη διαχρονία της, αλλά και ακρογωνιαίος λίθος του ορθόδοξου θεολογικού λόγου. Μετά την ήττα του Βυζαντίου στο Ματζικέρτ από τους Σελτζούκους Τούρκους το 1071 και την ολοκλήρωση της κατάκτησης της Μικράς Ασίας τον 15ο αιώνα από τους Οθωμανούς, ένα μεγάλο μέρος του χριστιανικού πληθυσμού, βιαίως η εκουσίως εξισλαμίστηκε. Σε πολλές περιπτώσεις η αλλαγή θρησκευματος διατήρησε επιλεκτικά στοιχεία από τη παλιά χριστιανική πίστη, με προεξάρχοντα τη λαϊκή ευσέβεια και τον πολιτιστικό πλούτο του μικρασιατικού χώρου.

⁴⁸⁸ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 59–98· Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 240–380.

⁴⁸⁹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37–75.

Αυτός ο ιδιότυπος συγκρητισμός, με συσσωματώσεις και άλλων λατρευτικών και πολιτιστικών στοιχείων από το προχριστιανικό παρελθόν, εκφράστηκε κυρίως από το «αιρετικό», ετερόδοξο, ταγματικό και ποικιλώνυμο Ισλάμ της Ανατολίας.

Η παρούσα μελέτη κινήθηκε γύρω από ένα σύνθετο ιστορικό, θεολογικό και ανθρωπολογικό ερώτημα: κατά πόσον η έννοια του προσώπου, όχι μόνο ως θεολογική αλλά και ως πολιτισμική και ανθρωπολογική κατηγορία, δύναται να ανιχνευθεί στους ισλαμικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας από τον 11ο έως και τον 19ο αιώνα. Η διερεύνηση αυτού του ζητήματος αποδείχθηκε εξαρχής απαιτητική, καθώς προϋπέθετε τη συνάντηση διαφορετικών επιστημονικών πεδίων (πατρολογία, συστηματικής θεολογίας, βυζαντινής ιστορίας, ισλαμικών σπουδών, πολιτισμικής ανθρωπολογίας και θρησκευτολογίας) χωρίς να χαθεί η αναγκαία μεθοδολογική ισορροπία ανάμεσα στον ιστορικό ρεαλισμό και την ερμηνευτική σύνθεση.

Αφετηρία της έρευνας υπήρξε η διαπίστωση ότι η έννοια του προσώπου συνιστά μία από τις βαθύτερες συμβολές της ελληνοπατερικής σκέψης στην ιστορία της ανθρωπίνης αυτοκατανόησης. Από τους Καππαδόκες Πατέρες έως τη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογική σκέψη, ο άνθρωπος δεν νοείται ως αυτάρκης ατομικότητα αλλά ως ύπαρξη σχέσεως, δηλαδή ως μοναδική και ελεύθερη υπόσταση που πραγματώνεται εν κοινωνία. Η ανθρώπινη πληρότητα δεν κατανοείται ως αυτονομία αλλά ως δυνατότητα υπέρβασης της απομονωμένης ατομικότητας μέσα από τη σχέση, την αγάπη και την κοινωνία.

Η προσωποκεντρική αυτή ανθρωπολογία παραμένει αδιάσπαστα συνδεδεμένη με τη χριστιανική τριαδολογική και χριστολογική θεμελίωση. Ο άνθρωπος ως εικόνα Θεού κατανοείται κατ' αναλογία προς τον Τριαδικό Θεό, ο οποίος δεν νοείται ως απομονωμένη μονάδα αλλά ως κοινωνία προσώπων. Κατά συνέπεια, η σωτηρία προσλαμβάνει χαρακτήρα σχέσεως, κοινωνίας και *κατά χάριν* θεώσεως, χωρίς κατάργηση της προσωπικής ετερότητας.

Ακριβώς στο σημείο αυτό αναδύθηκε το κεντρικό ερευνητικό πρόβλημα της παρούσας μελέτης. Εάν και κατά πόσον μορφές αντίστοιχης ανθρωπολογικής λογικής μπορούν να αναγνωρισθούν στον ισλαμικό κόσμο της Μικράς Ασίας. Η ιστορική και θεολογική διερεύνηση έδειξε, ήδη από την αρχή, ότι δεν είναι δυνατόν να γίνει λόγος για άμεση μεταφορά της πατερικής έννοιας του προσώπου στο ισλαμικό θεολογικό περιβάλλον. Η αρχή του *tawhid*, η διαφορετική κατανόηση της σχέσεως Θεού- ανθρώπου και η απουσία τριαδολογικής και χριστολογικής θεμελίωσης συγκροτούν ουσιώδεις διαφοροποιήσεις που αποκλείουν οποιαδήποτε απλουστευτική θεολογική εξίσωση.

Ωστόσο, η απουσία θεολογικής ισοδυναμίας δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως απόδειξη πλήρους ανθρωπολογικής ασυνέχειας. Αντιθέτως, η έρευνα κατέδειξε ότι ιδίως στον χώρο του μικρασιατικού σουφισμού, των Μεβλεβήδων, των Μπεκτασήδων και των Αλεβιτών εμφανίζονται μορφές θρησκευτικής ζωής που οργανώνονται γύρω από σχέσεις πνευματικής μαθητείας, κοινοτικής συμμετοχής, βιωματικής τελετουργίας και προσωποποιημένης μνήμης. Χωρίς να συγκροτούν θεολογία προσώπου υπό πατερικούς όρους, οι μορφές αυτές αναδεικνύουν έναν έντονα σχεσιακό τρόπο πνευματικής συγκρότησης της ανθρωπίνης εμπειρίας.

Η μελέτη των πολιτισμικών μορφών, μέσω των οποίων η θρησκευτική εμπειρία ενσαρκώνεται ιστορικά, ανέδειξε νέα ερμηνευτική δυναμική. Η βυζαντινή θεολογία της εικόνας, η λειτουργική εμπειρία του μέλους, η σχέση μεταξύ βυζαντινού μέλους και *makam*, η τελετουργική διάσταση του *sema* και του *cem*, καθώς και η λειτουργία της συλλογικής μνήμης, ανέδειξαν ότι η θρησκευτικότητα δεν συγκροτείται αποκλειστικά σε επίπεδο δογματικών διατυπώσεων. Πραγματώνεται επίσης μέσα από το σώμα, την

αισθητηριακή συμμετοχή, τον ρυθμό, την κοινότητα και τη μνήμη. Η σχέση προς το Ιερό εμφανίζεται ως εμπειρία βιωμένη και ενσώματη, όχι απλώς ως αφηρημένη αποδοχή θεολογικών προτάσεων.

Η συμβολή του Τζελαλεντίν Ρουμί φανερώνεται καθοριστική για την κατανόηση αυτής της σχεσιακής δυναμικής. Η σκέψη του Ρουμί, χωρίς να απομακρύνεται από το ισλαμικό θεολογικό πλαίσιο, αναδεικνύει την αγάπη, τη μαθητεία, τη μνήμη και τη συνάντηση με το πνευματικό πρόσωπο ως όρους εσωτερικής μεταμόρφωσης. Παρομοίως, οι Μεβλεβήδες, οι Μπεκτασήδες και οι αλεβιτικές κοινότητες καθιστούν εμφανή έναν τρόπο θρησκευτικής ζωής όπου η κοινότητα προηγείται της απομονωμένης και περικλειστης ατομικότητας και η πνευματική εμπειρία διαμεσολαβείται από σχέσεις μαθητείας, μνήμης και τελετουργικής συμμετοχής.

Στο σημείο αυτό, η έννοια της *πολιτισμικής μνήμης* αναδεικνύεται ιδιαιτέρως γόνιμη για την ερμηνεία της μικρασιατικής εμπειρίας. Η ιστορία της Ανατολίας φανερώνει ότι οι κοινωνίες δεν μεταδίδουν αποκλειστικά θεολογικές ιδέες ή δογματικές δομές, μεταδίδουν επίσης τρόπους σχέσης, μορφές κοινοτικής συγκρότησης, αισθητικές ευαισθησίες και πρακτικές συμμετοχής στο Ιερό. Οι εξισλαμισμένοι πληθυσμοί της Μικράς Ασίας δεν εισήλθαν στον νέο θρησκευτικό ορίζοντα ως πολιτισμικό κενό, αλλά συμμετείχαν ενεργά σε διαδικασίες μετασχηματισμού όπου παλαιότερες μορφές εμπειρίας επανανοηματοδοτήθηκαν μέσα σε νέα θεολογικά συμφραζόμενα.

Από αυτή τη συνολική σύνθεση προέκυψε η ανάγκη διατύπωσης μίας ερμηνευτικής κατηγορίας ικανής να περιγράψει αυτή τη σύνθετη ιστορική πραγματικότητα. Για τον λόγο αυτό προτάθηκε, στην παρούσα εργασία, ο όρος *μετασχηματισμένη ανθρωπολογία σχέσεως*. Η έννοια αυτή δεν χρησιμοποιείται ως ισχυρισμός αποδεδειγμένης θεολογικής συνέχειας ούτε ως θεωρία μηχανικής επιβίωσης βυζαντινών μορφών εντός του ισλαμικού κόσμου. Χρησιμοποιείται, μάλλον, ως ερμηνευτική και ευρετική πρόταση που επιτρέπει να περιγραφεί η δυνατότητα ιστορικής διάρκειας και μετάπλασης μορφών σχέσης, όπως η πνευματική μαθητεία, η κοινοτική συγκρότηση, η τελετουργική συμμετοχή και η προσωποποιημένη πρόσβαση στο Ιερό, ακόμη και όταν μεταβάλλονται ριζικά τα θεολογικά και πολιτισμικά δεδομένα.

Η θεωρητική αυτή υπόθεση επέτρεψε την υπέρβαση δύο αντίθετων αλλά εξίσου περιοριστικών ερμηνευτικών σχημάτων: αφενός της αντίληψης περί πλήρους ιστορικής ασυνέχειας μεταξύ Βυζαντίου και μικρασιατικού Ισλάμ, αφετέρου των υπεραπλουστευτικών θεωριών περί «κρυπτοχριστιανικού» ή μονοσήμαντα «βυζαντινού» Ισλάμ. Αντί αυτών, η Μικρά Ασία αναδείχθηκε ως ιστορικός χώρος όπου η αλλαγή επιτελέστηκε με συγκερασμό ρήξεων και μακρών διαδικασιών μετασχηματισμού, επανανοηματοδότησης και πολιτισμικής διαστρωμάτωσης.

Η συμβολή της παρούσας εργασίας δεν συνίσταται, επομένως, στην απόπειρα αναζήτησης μιας «κρυμμένης» χριστιανικής ανθρωπολογίας εντός του ισλαμικού κόσμου. Συνίσταται, μάλλον, στην ανάδειξη της σημασίας που έχουν οι μορφές σχέσεως, η μνήμη, η μαθητεία και η κοινότητα ως ιστορικοί και ανθρωπολογικοί παράγοντες συγκρότησης της θρησκευτικής εμπειρίας. Από την άποψη αυτή, η Μικρά Ασία αναδεικνύεται ως ένας εξαιρετικά γόνιμος χώρος για τη μελέτη των τρόπων με τους οποίους οι ανθρώπινες κοινότητες διατηρούν, μετασχηματίζουν και επανανοηματοδοτούν μορφές συλλογικής ζωής και σχέσεως με το Ιερό.

Η προοπτική αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία και για τον σύγχρονο διάλογο μεταξύ Ορθοδοξίας και Ισλάμ. Η συνάντηση των δύο παραδόσεων δεν είναι δυνατόν να περιορίζεται αποκλειστικά σε επίπεδο δογματικών συγκρίσεων ή αντιπαραθέσεων. Η

ιστορική εμπειρία της Μικράς Ασίας δείχνει ότι η θρησκευτική ζωή πραγματώνεται πάντοτε μέσα από συγκεκριμένες κοινότητες, σχέσεις, μορφές μαθητείας και πολιτισμικές πρακτικές. Η αναγνώριση αυτής της ανθρωπολογικής διάστασης της θρησκευτικής εμπειρίας μπορεί να συμβάλει σε έναν περισσότερο σύνθετο και γόνιμο τρόπο προσέγγισης των σχέσεων μεταξύ των δύο θρησκευτικών παραδόσεων.

Οι θρησκείες, ασφαλώς, δεν είναι ίδιες, ούτε οι θεολογίες συγκλίνουν, πλην όμως η κοινή ανθρώπινη φύση προηγείται όλων των ιστορικών διαφοροποιήσεων. Ο Γρηγόριος Νύσσης επιμένει ότι ολόκληρο το ανθρώπινο γένος αποτελεί μία κοινή φύση, η οποία εκφράζεται σε αναρίθμητες υποστάσεις. Ο Μάξιμος ο Ομολογητής διδάσκει την ενότητα της ανθρώπινης φύσης μέσα στην πολλαπλότητα των υποστάσεων. Στη Μικρά Ασία οι γλωσσικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές διαφορετικότητες συναντήθηκαν ως μυριοϋπόστατες εκφράσεις της κοινής ανθρώπινης φύσης, *ανθρωπολογικά ομοούσιες*, χωρίς να παύουν να παραμένουν ιστορικά και πολιτισμικά ετερόμορφες.

Η έννοια του προσώπου ενώνει και ακεραιώνει το ανθρώπινο υποκείμενο, ως *κατ' εικόνα* της τρισυπόστατης Θεότητας. Η δυναμική της εκφραστικής του προσώπου και του βιωματικού πλούτου του περιεχομένου του, υπενθυμίζει την συνύπαρξη, τη καταλλαγή, την ανοχή και εν τέλει την αγάπη προς τον άλλο, τον έτερο, τον διαφορετικό, τον ξένο. Στο βαθμό που το πρόσωπο έχει ενσωματωθεί, τουλάχιστον ως πολιτιστικό κεκτημένο, στον επί πολλούς αιώνες χριστιανικό κόσμο της Μικράς Ασίας, που αργόσυρτα, σε διαδρομή αιώνων, εξισλαμίστηκε, ενδεχομένως διασώζει, ως ένα βαθμό, το ανθρώπινο υποκείμενο και αποτελεί μια εν δυνάμει προοπτική ανοίγματος, με δυναμικούς όρους, στην ετερότητα, στην ανοχή και στην συνύπαρξη. Επομένως η ανίχνευση του προσώπου, ως ανθρωπολογικής κατηγορίας, στον ιστορικό χώρο της Μικράς Ασίας, που αποτελεί εξ άλλου και το γενέθλιο τόπο του, η επιβίωση του στις υπερκείμενες πολιτιστικές στρωματώσεις στα χρόνια του ποικιλώνυμου Ισλάμ των Σελτζούκων και των Οθωμανών έχει αξία όχι μόνον ιστορική αλλά και πραγματολογική γιατί αποδεικνύει την αντοχή του εννοιολογικού και βιωματικού του βάθους έστω και σε συνθήκες εξάντλησης της οντολογικής δυναμικής του.

Συμπερασματικά, η Μικρά Ασία δεν αναδεικνύεται απλώς ως γεωγραφία διαδοχικών κατακτήσεων, εξισλαμισμών ή πολιτισμικών ρήξεων. Εμφανίζεται ως ιστορικός χώρος όπου διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις, χωρίς να χάνουν την ετερότητά τους, συμμετείχαν σε διαδικασίες ανθρωπολογικού μετασχηματισμού των τρόπων μέσω των οποίων οι άνθρωποι έμαθαν να σχετίζονται, να συγκροτούν κοινότητες, να θυμούνται και να αναζητούν μορφές πνευματικής παρουσίας. Η έννοια της *«μετασχηματισμένης ανθρωπολογίας σχέσεως»* προτείνεται ακριβώς ως ένα ερμηνευτικό εργαλείο για την κατανόηση αυτής της σύνθετης ιστορικής πραγματικότητας.

Συνεπώς, το βασικό ερευνητικό ερώτημα της εργασίας δεν μπορεί να απαντηθεί ούτε με απλή κατάφαση ούτε με απόλυτη άρνηση. Η έννοια του προσώπου δεν μεταφέρεται στο μικρασιατικό Ισλάμ ως πατερική θεολογική κατηγορία αλλά ως ιστορική ανθρωπολογική συνέχεια και εμπειρία της Ανατολίας που επιτρέπει την ανίχνευση *συγκρίσιμων μορφών ανθρωπολογίας σχέσεως*, ιδίως σε μυστικιστικά και ετερόθρησκα περιβάλλοντα, ανοίγοντας προοπτικές για ευρύτερες διερευνήσεις των συναφειών θεολογίας, πολιτισμικής μνήμης, ιστορικής ανθρωπολογίας και θρησκευτικού μετασχηματισμού στο περίοπτο χωροχρονικό πεδίο της Μικράς Ασίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ

A1. Πατερικές και χριστιανικές πηγές

Αθανάσιος Αλεξανδρείας. Περὶ Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου. In *Patrologia Graeca*, vol. 25, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: J.-P. Migne, 1857.

Βασίλειος Καισαρείας. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. In *Patrologia Graeca*, vol. 32, edited by Jacques-Paul Migne, 67–223. Paris: J.-P. Migne, 1857.

Γρηγόριος Ναζιανζηνός. Θεολογικοὶ Λόγοι. In *Patrologia Graeca*, vol. 36, edited by Jacques-Paul Migne, 16–141. Paris: J.-P. Migne, 1858.

Γρηγόριος Νύσσης. Κατὰ Εὐνομίου. In *Patrologia Graeca*, vol. 45, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: J.-P. Migne, 1863.

Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ βίου Μωϋσέως. In *Patrologia Graeca*, vol. 44, edited by Jacques-Paul Migne, 297B–430C. Paris: J.-P. Migne, 1863.

Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου. In *Patrologia Graeca*, vol. 44, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: J.-P. Migne, 1863.

Ἰωάννης Δαμασκηνός. Περὶ Εἰκόνων. In *Patrologia Graeca*, vol. 94, edited by Jacques-Paul Migne, 1232–1420. Paris: J.-P. Migne, 1864.

Ἰωάννης τῆς Κλίμακος. Κλίμαξ. In *Patrologia Graeca*, vol. 88, edited by Jacques-Paul Migne, 676A–1210D. Paris: J.-P. Migne, 1860.

Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν. In *Patrologia Graeca*, vol. 91, edited by Jacques-Paul Migne, 1036A–1417C. Paris: J.-P. Migne, 1865.

Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. Περὶ ἀγάπης τετρακόσια κεφάλαια. In *Patrologia Graeca*, vol. 90, edited by Jacques-Paul Migne, 964–1080. Paris: J.-P. Migne, 1865.

Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος. Κατηχήσεις. Edited by Basile Krivochéine. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, various editions.

Γρηγόριος Παλαμάς. Τριάδες. Edited by John Meyendorff. Translated by Nicholas Gendle. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1983.

Tanner, Norman P., ed. Decrees of the Ecumenical Councils. Vol. 1. London: Sheed & Ward, 1990.

A2. Ισλαμικές και σουφικές πηγές

Ibn ‘Arabī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Various editions.

Ibn ‘Arabī. The Bezels of Wisdom. Translated by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.

Rūmī, Jalāl al-Dīn. The Mathnawī of Jalāl al-Dīn Rūmī. Translated and edited by Reynold A. Nicholson. 8 vols. London: Luzac, 1925–1940.

Shams-i Tabrīzī. Maqālāt-e Shams-e Tabrīzī. Various editions.

The Qur’an. Translated by Arthur J. Arberry. Oxford: Oxford University Press, 1955.

B. ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας, Ιεραποστολή στα ίχνη του Χριστού. Θεολογικές μελέτες και ομιλίες. Αθήνα: εκδόσεις Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδας, 2007.

Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας, Ίχνη από την αναζήτηση του Υπερβατικού. Αθήνα: εκδόσεις Αρίτας, 2005

Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας, Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία. Αθήνα: εκδόσεις Ακρίτας, 2000.

Ασπρούλης Νικόλαος, Δημιουργία, Ιστορία, Έσχατα στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογική ερμηνευτική: από τον Γεώργιο Φλωρόφσκυ στον Ιωάννη Ζηζιούλα (διδασκαρική διατριβή, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2016)

Ασπρούλης Νικόλαος, Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου. Οι υπαρξιακές συνέπειες της περί Αγίας Τριάδος θεολογίας στο έργο του μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα. Πάτρα: Πρόγραμμα Σπουδών «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία», Διπλωματική εργασία, δικτυακός τόπος Academia.edu, 2007.

Γιανναράς, Χρήστος. Το πρόσωπο και ο έρως. Αθήνα: εκδόσεις Δόμος, 1976.

Γιανναράς, Χρήστος. Η ελευθερία του ήθους. Αθήνα: Δόμος, διάφορες εκδόσεις.

Ζηζιούλας, Ιωάννης. Το Είναι ως Κοινωνία: Μελέτες περί προσώπου και Εκκλησίας. Αθήνα: Γρηγόρη, διάφορες εκδόσεις.

Ναστούλης, Ιωάννης. Η Πολιτική εξω-Θεότητα, πολιτικές και ανθρωπολογικές επιπτώσεις της διαφορετικής κατανόησης του Θεού στον Χριστιανισμό και στο Ισλάμ. Αθήνα: εκδόσεις Αρμός, 2015.

Τσιρέβελος Νικόλαος Γ., Μαθητεία – Επικοινωνία – Μαρτυρία. Από τη θεωρία στην πράξη της βιωματικής μάθησης στη χριστιανική αγωγή και εκπαίδευση, Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Μπαρμπουνάκης, 2024.

Τσιρέβελος Νικόλαος Γ., Η Αγία και Μεγάλη Σύνοδος: Η μετάδοση του Ευαγγελίου στον σύγχρονο κόσμο. Επικοινωνιακή προσέγγιση, Δωδεκάνησος: Επίσημον Δελτίον των εν

Δωδεκανήσω επαρχιών του Οικουμενικού Θρόνου, Περίοδος Α΄, έτος ΙΑ΄, τεύχ. Κ΄ (Ιούλ.-Δεκ. 2019).

Τσιρέβελος Νικόλαος Γ., Θεολογική θεμελίωση της ορθόδοξης μαρτυρίας. Σπουδή στο έργο του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου, Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Ostrakon Publishing, 2015.

Γ. ΔΙΕΘΝΗΣ / ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Behr, John. *The Mystery of Christ: Life in Death*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2006.

Behr, John. *The Nicene Faith*. Vol. 2. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004.

Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac & Co., 1937.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Vol. 2. Berkeley: University of California Press, 1995.

Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2003.

Bryer, Anthony. *The Empire of Trebizond and the Pontos*. London: Variorum Reprints, 1980.

Bryer, Anthony, and David Winfield. *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1985.

Burckhardt, Titus. *Art of Islam: Language and Meaning*. Bloomington, IN: World Wisdom, 2009.

Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071–1330*. New York: Taplinger Publishing Company, 1968.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.

- Chittick, William C. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Clogg, Richard. *Christians and Muslims in Ottoman Greece and the Balkans*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Csordas, Thomas J., ed. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Dressler, Markus. *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Faroghi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I.B. Tauris, 2005.
- Feldman, Walter. *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*. Berlin: VWB, 1996.
- Florensky, Pavel. *Iconostasis*. Translated by Donald Sheehan and Olga Andrejev. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1996.
- Florovsky, Georges. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, MA: Nordland Publishing, 1972.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1929.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 1, *The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 2, *The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1945.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kalaitzidis, Kyriakos. *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music*. Würzburg: Ergon Verlag, 2012.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Lewis, Franklin D. *Rumi: Past and Present, East and West*. Oxford: Oneworld, 2000.

- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Lowry, Heath W. *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Maguire, Henry. *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- McAuliffe, Jane Dammen, ed. *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mélikoff, Irene. *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. Leiden: Brill, 1998.
- Mélikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Istanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Islam in Ottoman Anatolia: Popular Sufism, Heterodoxy and Folk Religion*. Farnham: Ashgate, 2011.
- Orsi, Robert A. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon*. 2 vols. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rūmī*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge, 2003.
- Tanner, Norman P., ed. *Decrees of the Ecumenical Councils*. Vol. 1. London: Sheed & Ward, 1990.
- Tsirevelos, Nikolaos. *The liturgy after the liturgy. An original missionary exhortation of Archbishop Anastasios of Albania*, *Theology & Culture*, Volume 5 (2022)
- Vryonis, Speros Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Ware, Kallistos. *The Orthodox Way*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995.
- Wellesz, Egon. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Yannaras, Christos. The Freedom of Morality. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984.

Zizioulas, John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Zizioulas, John D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London: T&T Clark, 2006.