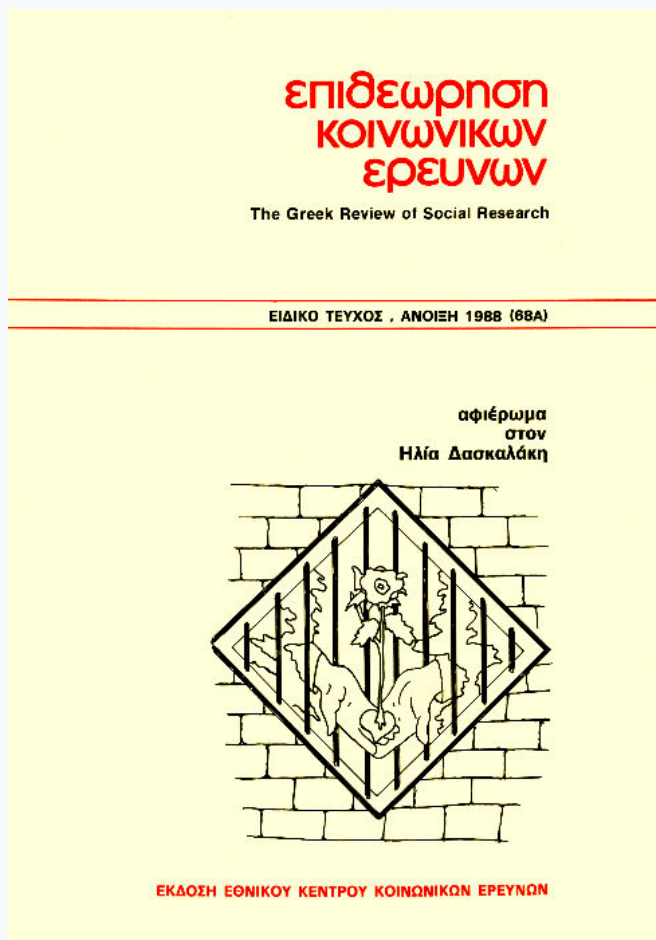


The Greek Review of Social Research

Vol 68 (1988)

Ειδικό τεύχος: 68, Α': Αφιέρωμα στον Ηλία Δασκαλάκη



Το ιερό και το βέβηλο στη ζωή των φυλακισμένων: μια άποψη της ελληνικής φυλακής

Π. Α. Σινόπουλος

doi: [10.12681/grsr.851](https://doi.org/10.12681/grsr.851)

Copyright © 1988, Π. Α. Σινόπουλος



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Σινόπουλος Π. Α. (1988). Το ιερό και το βέβηλο στη ζωή των φυλακισμένων: μια άποψη της ελληνικής φυλακής. *The Greek Review of Social Research*, 68, 209–225. <https://doi.org/10.12681/grsr.851>

Π.Α. Σινόπουλος*

ΤΟ ΙΕΡΟ ΚΑΙ ΤΟ ΒΕΒΗΛΟ ΣΤΗ ΖΩΗ
ΤΩΝ ΦΥΛΑΚΙΣΜΕΝΩΝ

Μια άποψη της ελληνικής φυλακής

1. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΓΡΑΦΟΙ

Για τη θρησκευτικότητα, για τα θρησκευτικά φαινόμενα, ο Émile Durkheim κάνει μια ουσιώδη περιγραφή που εκφράζεται κυρίως με τη διχοτόμηση ιερό και βέβηλο¹. Αυτή την περιγραφή τη συναντάμε στην αρχή του βιβλίου του *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, όπου παρουσιάζεται η διχοτόμηση έτσι: «Όλες οι γνωστές θρησκευτικές δοξασίες, απλές ή σύνθετες, παρουσιάζουν το ίδιο χαρακτηριστικό: προϋποθέτουν ταξινόμηση στα πράγματα, στα πραγματικά και στα ιδεατά, αυτά που τα σκέφτονται οι άνθρωποι, σε δύο κατηγορίες, σε δύο αντίθετες ομάδες, οι οποίες γενικά προσδιορίζονται από δύο ξεχωριστούς όρους που τους αποδίδουν αρκετά καλά οι λέξεις *βέβηλο* και *ιερό* ... Ιερά πράγματα είναι αυτά που τα προστατεύουν και τα απομονώνουν οι απαγορεύσεις· βέβηλα πράγματα είναι εκείνα στα οποία εφαρμόζονται αυτές οι απαγορεύσεις και που πρέπει να μένουν σε απόσταση από τα πρώτα»². Η Barbara Hargrove, ερμηνεύοντας την έννοια του ιερού, γράφει ότι ορισμένα πράγματα (ημέρες, τόποι, λαοί, αντικείμενα και δραστηριότητες) περιβάλλονται με ιδιαίτερο νόημα που τα τοποθετεί μακριά από το συνηθισμένο³.

Η θρησκευτικότητα, που έχει χαρακτηριστεί ως «κατακόρυφη κοινωνικό-

* Ερευνητής στο Ε.Κ.Κ.Φ.

1. Βλ. Berger (1969), σ. 176.

2. Durkheim (1925), σ. 50, 56.

3. Βλ. Hargrove (1979), σ. 11. Για την ταξινόμηση της έννοιας του ιερού, βλ. σχετική βιβλιογραφία εις Berger (1969), σ. 190, σημ. 35.

τητα», επηρεάζει άμεσα την «οριζόντια κοινωνικότητα»⁴. Έχει επίδραση στην κοινωνία, στον πολιτισμό, καθώς και στην προσωπικότητα του ανθρώπου⁵.

Σκοπός αυτού του άρθρου είναι να παρουσιαστεί η θρησκευτικότητα των τροφίμων της ελληνικής φυλακής: ποιες είναι οι αξίες τους, ποια είναι η σχέση των προσωπικών και ποινικών τους στοιχείων με τη θρησκευτικότητα τους, ποια είναι η δομή αυτής της θρησκευτικότητας.

Εδώ θα ήθελα να καταθέσω ορισμένα στοιχεία σχετικά με τη γένεση της ιδέας να γράψω αυτό το άρθρο. Καθώς, πριν από καιρό, επεξεργαζόμουν τις συνεντεύξεις της έρευνας «Ο θεσμός της φυλακής στην Ελλάδα», για την οποία θα γίνει λόγος πιο κάτω, κάθε τόσο, σε αραιά διαστήματα, όλο και παρουσιαζόταν κάποια συνέντευξη φυλακισμένου που, τελείως απρόοπτα, εκδήλωνε τη θρησκευτικότητά του. Μερικές φορές είχα σταθεί με περιέργεια σ' αυτές τις συνεντεύξεις.

Όταν πέρασε πλέον αρκετός καιρός, θυμόμουν, εντυπωσιασμένος, μια τέτοια συνέντευξη. Την είχε δώσει ένας πρώην καλόγηρος στο Άγιον Όρος. Νέος ακόμη, είχε εγκαταλείψει τον μοναχισμό, παντρευτεί, απόχτησε παιδιά, αποπλάνησε και έγινε αιμομείκτης με τη μεγαλύτερη κόρη του· και μέσα στη φυλακή εκδήλωνε, σε κάθε ευκαιρία, τη θρησκευτικότητά του. Αυτή η συνέντευξη ήταν ο κυριότερος λόγος που με παρακίνησε κι άρχισα να σκέφτομαι να μελετούσα κάποτε ιδιαίτερα τις συνεντεύξεις αυτές των θρησκευομένων εγκλείστων.

Τώρα βέβαια που καταπιάστηκα μ' αυτό το θέμα, ανακάλυψα πως το περιεχόμενο της ανάμνησής μου από εκείνη τη συνέντευξη που με είχε εντυπωσιάσει περιείχε στην πραγματικότητα στοιχεία από δύο συνεντεύξεις. Για την ακρίβεια, όλα τα γεγονότα από τη ζωή του πρώην μοναχού ανταποκρίνονταν στην πραγματικότητα, εκτός από το τελευταίο. Η θρησκευτικότητα του πρώην μοναχού προέκυπε έμμεσα. Α.χ. όχι μόνο ήταν ιεροψάλτης, αλλά και είχε εσωτερικεύσει μοναχικά πρότυπα — ήθελε ο φυλακισμένος «να είναι ησυχαστής, καλόγηρος». Από τον συνεντευκτή χαρακτηρίζεται «ήσυχος, αρκετά ειλικρινής» και, παράλληλα, στις αξίες του συναντάς αξίες της Εκκλησίας.

Όσο για την έντονα εκδηλούμενη θρησκευτικότητά του, που τόσο την είχα στην ανάμνησή μου, αυτή προκύπτει από συνέντευξη άλλου φυλακισμένου, του δωδέκατου, κατά σειρά, στην ερευνώμενη ομάδα συνεντεύσεων. Αυτός είχε κάμει ανθρωποκτονία εκ προμελέτης.

Η μέθοδος που θα χρησιμοποιηθεί είναι η ποιοτική, η βιογραφική προ-

4. Βλ. Μαντζαρίδης (1975), σ. 13· του ίδιου (1977), σ. 10.

5. Βλ. Yinger (1964), σ. 21.

σέγγιση. Θα αξιοποιηθούν όμως και κάποια ποσοτικά μεγέθη, με το νόημα της «βοηθητικής συνεισφοράς», σύμφωνα με τον σχετικό χαρακτηρισμό του Franco Ferrarotti⁶.

O Daniel Bertaux, κάνοντας μια εποπτεία στον διεθνή χώρο σχετικά με την εφαρμογή της βιογραφικής προσέγγισης ως ερευνητικής μεθόδου, αναφέρει μια και μόνο έρευνα για τους φυλακισμένους, στο Βέλγιο, που έχει ως θέμα της τους δολοφόνους βαρυνοινίτες. Για θρησκευτικότητα δεν υπάρχει τίποτα⁷. Ψάχνοντας στην ελληνική βιβλιογραφία, στο χώρο της κοινωνιολογίας —αλλά και της εγκληματολογίας— για εργασίες με θέμα τη θρησκευτικότητα των φυλακισμένων, συναντάς τοπίο έρημο. Με το άρθρο αυτό θα προσπαθήσω να αρθρώσω τον φθόγγο που την απουσία του επισημαίνουμε σ' αυτές τις γραμμές.

2. ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

α) Η βιογραφική προσέγγιση. Η Madeleine Grawitz υποστηρίζει ότι οι περισσότεροι επιστήμονες και ερευνητές των κοινωνικών επιστημών δέχονται πως δεν υπάρχει μία μοναδική τεχνική, ένα μοναδικό μέσον που μπορεί να χρησιμοποιηθεί από όλες τις κοινωνικές επιστήμες. Μάλιστα μας λέει πως οι ίδιοι προσθέτουν ότι δεν υπάρχει αντίθεση ανάμεσα σε ποιοτικό και ποσοτικό, αλλά, σύμφωνα με τα λόγια της Grawitz, «ένα συνεχές αεικίνητο της συστηματοποιημένης ποιοτικής έρευνας που φτάνει μέχρι περισσότερο ακριβείς τρόπους για μέτρηση»⁸.

Άλλοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι η εκλογή μιας μεθόδου καθορίζεται από δύο πράγματα: από τον χαρακτήρα που έχει το αντικείμενο της έρευνας (τι είναι εκείνο που εξετάζουμε) και από τον χαρακτήρα των πληροφοριών που θέλουμε να έχουμε για το αντικείμενό μας. Προτείνουν, λοιπόν, κατά την αρχή ενός ερευνητικού προγράμματος, να συγκεντρώνονται οι «χοντρές» πληροφορίες, του χώρου που ερευνάμε, με μεγάλης κλίμακας έρευνες (surveys) στις οποίες χρησιμοποιείται ερωτηματολόγιο· και τονίζουν πως αυτή η μέθοδος είναι σχεδόν απαραίτητη, όταν πρόκειται να εξερευνηθεί ένα νέο κοινωνικό πεδίο. Συμπληρώνουν όμως πως, με την τεχνική αυτή, η κοινωνική διαδικασία που οδηγεί σε παρατηρημένα κοινωνικά γεγονότα συμβαίνει συχνά είτε να παραλείπεται τελείως από την εξήγηση, ή να παρουσιά-

6. Ferrarotti (1981), σ. 22. Επίσης, βλ. Bertaux and Bertaux-Wiame (1981), σ. 169.

7. Βλ. Bertaux (1981a), σ. 10.

8. Grawitz (1976), σ. 362.

ζεται κατόπιν, ως πρόσθετη ερμηνεία. Μπροστά σε μια τέτοια κατάσταση, η βιογραφική προσέγγιση αποτελεί αναμφίβολα μια μέθοδο με σημασία και, συχνά, τον πλέον κατάλληλο τρόπο για ανάλυση της ιστορίας⁹.

Όμως ο Daniel Bertaux τάσσεται, σε οποιαδήποτε περίπτωση, εναντίον της ποσοτικής μεθόδου. «Αν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως η κοινωνιολογική γνώση», γράφει, «ο τρόπος για να τη φτάσουμε δεν είναι η ποσοτική μέθοδος... Υπάρχει ένας άλλος τρόπος να ασκήσουμε την κοινωνιολογία. Ένας άλλος τρόπος για να κάνουμε παρατηρήσεις. Ένας άλλος τρόπος για να τις αναλύουμε»¹⁰. Και προσθέτει ότι, στην κοινωνιολογία, η μόνη γνώση που μπορεί να ελπίζουμε πως θα φτάσουμε έχει ιστορικό χαρακτήρα· το παρόν μας είναι ιστορία. Η κοινωνιολογική γνώση είναι η γνώση μιας ιστορικά δοσμένης δομής των κοινωνικών σχέσεων· είναι η γνώση των συνθηκών στις οποίες έγιναν οι κοινωνικοί αγώνες και όχι η γνώση των αποτελεσμάτων τους¹¹. Και ενώ ο Bardis κατηγορεί τις κοινωνιολογικές σχολές ότι «έχουν αρνηθεί την κοινωνικοϊστορική προσέγγιση»¹², ο Bertaux κάνει τη συγκεκριμένη πρότασή του στους ερευνητές: «Πιστεύω πως μπορούμε ... να χρησιμοποιήσουμε ιστορίες ζωής ή, καλύτερα, *αφηγήσεις ζωής (récits de vies)*»¹³.

Αλλά η βιογραφική προσέγγιση δεν προσφέρει μόνον ιστορικό βάθος· είναι μια *πολυδιάστατη μέθοδος*. Μία άλλη διάστασή της είναι η χρήση του αφηγηματικού λόγου. Απ' αυτή την άποψη, η βιογραφική μέθοδος συνδέεται με τη λογοτεχνία.

Ο Bertaux πιστεύει, όπως και ο C. Wright Mills, ότι πρέπει να δοθεί ένας προσανατολισμός της κοινωνιολογικής φαντασίας «μακριά από την ψευδοεπιστημονικότητα, προς μια κριτική κατανόηση της κοινωνικής ιστορίας στον σύγχρονο κόσμο»¹⁴. Ακολούθως, ο ίδιος συγγραφέας μας πληροφορεί πως έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι θα πρέπει να δοκιμάσουμε και να αναπτύξουμε μια διαφορετική μορφή λόγου, δηλαδή την αφήγηση και πως αυτή είναι η μορφή που ακολουθούν οι πεζογράφοι — αλλά χρησιμοποιείται και από ιστορικούς και κάποιους ανθρωπολόγους, καθώς και σε μερικά κοινωνιολογικά βιβλία που διαβάζονται από το πλατύ κοινό, όπως στα έργα του Oscar Lewis, στου Whyte το *Street Corner Society*, στου Lévi-Strauss το *Tristes Tropiques*, στα ιστορικά έργα του Marx¹⁵.

9. Βλ. Kárpáti (1981), σ. 134-136.

10. Bertaux (1981b), σ. 30, 31.

11. Βλ. Bertaux (1981b), σ. 35.

12. Bardis (1980), σ. 141.

13. Bertaux (1981b), σ. 36.

14. Bertaux (1981b), σ. 43. (Οι αραιώσεις στο κείμενο είναι του ίδιου του Bertaux.)

15. Βλ. Bertaux (1981b), σ. 43-44.

Και ολοκληρώνοντας ο Bertaux γι' αυτή την, ας την ονομάσουμε, «Κοινωνιολογική Πεζογραφία», γράφει ότι «συγκεντρώνοντας αφηγήσεις ζωής, δίνεις την αίσθηση αφηγηματικού λόγου», και ότι η αφήγηση «μας αναγκάζει να ξεπεράσουμε την αναλυτική φάση, στην οποία σταματάμε πάρα πολύ συχνά, και να κινηθούμε προς μία σύνθεση»¹⁶. Μια κίνηση, δηλαδή, αντίθετη από εκείνη που ακολουθεί η «Κοινωνιολογική Ποίηση», η οποία αποτελεί σύνθεση ολιγόστιχη —και γι' αυτό καταλήγει να είναι γραπτό σύμβολο— και η οποία μας παροτρύνει να κατευθυνθούμε προς μια ανάλυση¹⁷.

Πάντως στην εκλογή της βιογραφικής μεθόδου γι' αυτή τη μελέτη, δεν οδηγήθηκε ο γράφων με σκοπό να χρησιμοποιήσει τη διάσταση του χρόνου ή την Κοινωνιολογική Πεζογραφία — δύο δυνατότητες της μεθόδου, στις οποίες δεν ανταποκρίνεται το υπό έρευνα υλικό, καθώς θα δούμε. Άλλο είναι το πλεονέκτημα, στο οποίο βασίστηκε η εκλογή. Είναι αυτό ακριβώς που χρειαζόταν για να γίνει δυνατό να αξιοποιηθεί το υλικό που προοριζόταν για πεζογραφία.

Πιο συγκεκριμένα, το δείγμα της βιογραφικής μεθόδου δεν είναι ποσοτικά αλλά ποιοτικά αντιπροσωπευτικό, δηλαδή έχει ποιοτική ομοιογένεια. Ο Daniel Bertaux και η Isabelle Bertraux-Wiame, καταχωρώντας την εμπειρία τους από μία έρευνά τους για το επάγγελμα του αρτοποιού, όπου είχαν να αντιμετωπίσουν έναν πληθυσμό γύρω στις 160.000 (90.000 αρτοποιοί με τις συζύγους τους και 70.000 αρτεργάτες)¹⁸, μας πληροφορούν ότι, καθώς εργά-

16. Bertaux (1981b), σ. 44.

17. Όταν κάποιοι κοινωνιολόγοι δημοσίευσαν τις πρώτες «ιστορίες ζωής» στα πρόσφατα χρόνια (στη Γαλλία ο J. Destray το 1971, στην Αγγλία οι A. Faraday και K. Plummer το 1979, βλ. Bertaux [1981a], σ. 9-10), ο γράφων εισηγήθηκε την «Κοινωνιολογική Ποίηση», με το συνθετικό ποίημά του «Τριώδιο με το μάρκετινγκ — Δοκιμή για ποίηση κοινωνιολογική» (*Ανθρώπινες Σχέσεις*, τ. Α', τεύχ. 1, Ιούλιος 1972, σ. 69-71— αυτό το ποίημα, δυστυχώς, δεν δημοσιεύτηκε ολόκληρο και, επιπλέον, τυπώθηκε χωρίς να επιμεληθεί τα τυπογραφικά δοκίμια ο γράφων). Έπειτα ακολούθησε μια σειρά από βιβλία και ανάτυπα με Κοινωνιολογική Ποίηση (Π.Α. Σινόπουλος, *Φως μέγα και σκιά θανάτου*, Αθήνα 1973— του ίδιου, *Η ζωντανή έρημος*, Άγιος Νικόλαος Κρήτης 1979— του ίδιου, *Αποξένωση*, Άμφισσα 1985). Ας σημειωθεί ότι Κοινωνιολογική Ποίηση μεταφράστηκε και δημοσιεύτηκε σε ξένα κοινωνιολογικά περιοδικά (όπως στο *Social Science*, vol. 55, No 3, Summer 1980: «P.A. Sinopoulos, "The Barbarians"», σ. 182) ή αναδημοσιεύτηκε σε βιβλία κοινωνικών επιστημόνων (όπως στου ανθρωπογεωγράφου Μελέτη Δ. Θεοφιλου, *Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα (ΕΟΚ) και ελληνική κοινωνία*, Μαϊάνδρος, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 103-104, σημ. 106).

Εδώ θα αναφέρω, συμπληρωματικά, τον γάλλο κοινωνικό επιστήμονα Maurice Duverger, ο οποίος ήδη πριν το 1961 είχε διακηρύξει ότι: Οι ανθρώπινες κοινωνίες δεν επιδέχονται πλήρη επιστημονική ανάλυση. Στην ανθρώπινη υπόσταση, πιθανότατα υπάρχει μυστήριο που ποτέ δεν θα είναι δυνατό να διερευνηθεί ολοκληρωμένα. Σ' αυτό το μυστήριο οι ποιητές ρίχνουν περισσότερο φως από τους τεχνικούς. (βλ. Duverger [1978], σ. 11. Επίσης βλ. Π.Α. Σινόπουλος, «Η οικογένεια ως μονάδα εργασίας», στην *Εισαγωγή* [ανεκδότο βιβλίο]. Πρβ. Ιωάννης Τσάντουκ, «Πρόλογος», Π.Α. Σινόπουλος, *Κέρογος*, Δόμος, Αθήνα 1986, σ. 12.)

18. Βλ. Bertaux (1981b), σ. 37.

ζονταν επί τόπου στην έρευνα, κατάλαβαν ότι έπαιρνε υπόσταση μια διαδικασία που φαινόταν να δείχνει πως είχαν κινηθεί προς έναν άλλο χώρο, διαφορετικών από εκείνον του παραδοσιακού αντιπροσωπευτικού δείγματος. Αυτή η νέα διαδικασία μπορούσε να συνοψιστεί έτσι, σύμφωνα με τη διατύπωση των ίδιων των Bertaux και Bertaux-Wiame: «Κάθε νέα αφήγηση ζωής επιβεβαιώνει εκείνο που είχαν δείξει οι προηγούμενες. Πάλι και πάλι συλλέγαμε την ίδια αφήγηση»¹⁹.

Και συμπληρώνουν οι ίδιοι ότι αυτό που συνέβαινε ήταν μια «διαδικασία κορεσμού (saturation)», και ότι πάνω σ' αυτή στηρίζεται η εγκυρότητα των κοινωνιολογικών υποθέσεών τους. Και, εν συνεχεία, εξηγούν πως μία μοναδική αφήγηση ζωής παραμένει μόνη της· και θα ήταν παρακινδυνευμένο να γενικεύει κανείς, βασισμένος μονάχα σ' αυτή, διότι μια δεύτερη αφήγηση ζωής θα μπορούσε αμέσως να διαψεύσει αυτές τις πρόωρες γενικεύσεις. «Μερικές όμως αφηγήσεις ζωής, παρμένες από την ίδια σειρά κοινωνικοδομικών σχέσεων, ενισχύουν η μία την άλλη και σχηματίζουν, όλες μαζί, ένα ισχυρό σώμα μαρτυρίας»²⁰.

β) *Η επιλογή του δείγματος*. Το δείγμα που χρησιμοποιήθηκε αποτελείται από δεκαπέντε εγκλειστούς των ελληνικών φυλακών, οι οποίοι έδωσαν από μία συνέντευξη ο καθένας. Από την αρχή όμως πρέπει να ενημερώσω τον αναγνώστη, σχετικά με την κατηγορία στην οποία ανήκει το υλικό αυτό, ότι: α) έχει τη μορφή ερωτηματολογίων που υποβλήθηκαν από συνεντευκτές (σπονδυλωτή συνέντευξη)· και β) τα ερωτηματολόγια αυτά αποτελούν ένα μέρος από το σύνολο των ερωτηματολογίων στα οποία συγκεντρώθηκε, κατά το χειμώνα του 1983, το πρωτογενές υλικό της έρευνας «Ο θεσμός της φυλακής στην Ελλάδα»²¹. Η έρευνα εκείνη περιλάμβανε μόνον άντρες. Αυτοί ήταν εγκλειστοί σε έξι φυλακές που η επιλογή τους είχε βασιστεί στο καθεστώς κλιμακωμένης αυστηρότητας, έτσι ώστε το δείγμα να αντιπροσωπεύει όλο το φάσμα αυστηρότητας των ελληνικών φυλακών. Οι φυλακές αυτές ή-

19. Bertaux and Bertaux-Wiame (1981), σ. 187.

20. Bertaux and Bertaux-Wiame (1981), σελ. 187. 'Ήδη ο Oscar Lewis, νωρίτερα, σχολιάζοντας τη δική του έρευνα, έγραφε ότι «οι ανεξάρτητες αποδόσεις όμοιων περιστατικών της οικογενειακής ζωής εξυπηρετούν να ελέγξουμε την εγκυρότητα και την αξιοπιστία των δεδομένων» (Lewis [1967], σ. XIX). Συμπληρωματικά ίσως πρέπει να αναφέρω ότι, σύμφωνα με άλλους συγγραφείς, μία έρευνα μπορεί να στηριχτεί σε αφηγήσεις ζωής που ο αριθμός τους ποικίλλει από μία έως και εκατόν πενήντα (βλ. Θανοπούλου και Πετρονάτη [1987], σ. 37, σημ. 65, όπου και αναφορά σε σχετική βιβλιογραφία).

21. Σχετικά με τις δυσκολίες που παρουσιάζει το βιογραφικό υλικό αυτής της κατηγορίας για αξιοποίησή του, όταν το παίρνει ο ερευνητής με σκοπό να το χρησιμοποιήσει σε στόχους διαφορετικούς από εκείνους προς τους οποίους είναι προσανατολισμένο, καθώς και για την κατάταξη του βιογραφικού υλικού σε διάφορες κατηγορίες, βλ. Θανοπούλου και Πετρονάτη (1987), σ. 24-25.

σαν: της Κέρκυρας, του Επταπυργίου Θεσσαλονίκης, της Αίγινας, της Χαλκίδας, του Βόλου και της Τίρυνθας.

Θα προσθέσω ακόμη ότι εκείνη η έρευνα έγινε μέσα στα πλαίσια του προγράμματος του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών. Υπεύθυνος ήταν ο μακαρίτης Ηλίας Δασκαλάκης, που τόσο πρόωρα έφυγε από τη ζωή και τόσο ξαφνικά τον στερήθηκε η ερευνητική μας ομάδα.

Για την επιλογή του δείγματος, μέσα από το σύνολο των ερωτηματολογίων της προηγούμενης έρευνας, χρησιμοποίησα, σ' αυτή τη μελέτη, ως κριτήριο την τυχόν εκδήλωση του ερωτώμενου, κατά την πορεία της συνέντευξης, σχετικά με τη θρησκευτικότητα του. Ως εκδήλωση θρησκευτικότητας θεώρησα την κατά διάφορους τρόπους δήλωση του ερωτώμενου: ότι πιστεύει στον Θεό ή ότι προβαίνει σε πράξεις λατρείας, είτε προσωπικά είτε κοινοτικά, ή επιθυμεί τέτοιες πράξεις, ή ότι τον ενδιαφέρει η κατήχηση, οι θρησκευτικές ομιλίες, το κήρυγμα κτλ. Μ' αυτόν τον τρόπο το δείγμα έχει μια ποιοτική ομοιογένεια, έχει ένα κοινό ποιοτικό στοιχείο, τη θρησκευτικότητα.

Και τώρα ας τεθεί το ερώτημα: Το δείγμα μας ποιον πληθυσμό αντιπροσωπεύει; Η πρώτη σκέψη που θα μπορούσε να κάμει κανείς, για να δοθεί μια τέτοια απάντηση, θα ήταν ότι θα έπρεπε στο δείγμα της προηγούμενης έρευνας, «Ο θεσμός της φυλακής στην Ελλάδα», να είχε τεθεί το ερώτημα, ή τα ερωτήματα, για τη θρησκευτικότητα των φυλακισμένων — πράγμα που δεν έγινε. Έτσι, λοιπόν, εφόσον το αντικείμενο της προηγούμενης έρευνας ήταν άσχετο με τη θρησκευτικότητα των εγκλειστών, φυσικό ήταν η σκέψη των ερωτώμενων να προσανατολίζεται προς άλλες κατευθύνσεις.

Ο Henri Mendras γράφει ότι «εξ ορισμού, η γνώμη είναι συμφωνία σε μια από τις φραστικές παραλλαγές ενός σχήματος, σε μια προσδιορισμένη ερώτηση... Επομένως, αν η καθορισμένη ερώτηση αλλάζει τη διατύπωσή της..., το άτομο στο οποίο τίθεται η ερώτηση δεν θ' απαντήσει κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο»²². Αλλά, αν ο ερωτώμενος δεν απαντάει κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο, στην περίπτωση που αλλάζει η διατύπωση μιας ερώτησης, καταλαβαίνουμε πόση ουτοπία θα είχε η τυχόν προσδοκία μας ότι, σε ερωτήσεις προσαρμοσμένες σε ένα συγκεκριμένο θεματικό πλαίσιο, θα μπορούσαμε να είχαμε απαντήσεις που ν' ανταποκρίνονται και θεματικά και ποσοτικά σε μια διαφορετική θεματική.

Αλλά ακόμη και αν δεν είχαμε αυτό το πρόβλημα, το τόσο σημαντικό, ορθώνεται ένα άλλο, εξ ίσου σημαντικό. Είναι παρατηρημένο ότι «λίγοι είναι οι φυλακισμένοι που, είτε θετικά είτε αρνητικά, αναφέρονται σε κάποια θρησκευτική συνήθεια μέσα στη φυλακή»²³. Επομένως, ακόμη και αν το ερωτη-

22. Mendras (1967), σ. 69.

23. Davies (1974), σ. 23.

ματολόγιο της προηγούμενης έρευνας είχε περιλάβει και ερωτήσεις σχετικές με τη θρησκευτικότητα των φυλακισμένων, και πάλι δεν επρόκειτο να είχαμε την αναμενόμενη πληροφόρηση. Έτσι λοιπόν, το δείγμα μας αντιπροσωπεύει έναν πληθυσμό που είναι απροσδιόριστος.

3. Η ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΔΕΙΓΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΞΙΕΣ ΤΩΝ ΘΡΗΣΚΕΥΟΜΕΝΩΝ ΕΓΚΛΕΙΣΤΩΝ

Ο William I. Thomas και ο Florian Znaniecki, αυτοί οι πρωτοπόροι που χρησιμοποιήσαν, το 1918, τη μέθοδο της βιογραφικής προσέγγισης στην κοινωνιολογία, στο ξακουστό έργο τους *The Polish Peasant in Europe and America*²⁴, γράφουν ότι ο γενικός χαρακτήρας του έργου τους είναι κυρίως η ταξινόμηση, συν τοις άλλοις, και των αξιών που κυριαρχούν σε μια συγκεκριμένη ομάδα²⁵.

Καθώς ειπώθηκε και πιο πάνω, κριτήριο για την επιλογή του δείγματος ήταν η θρησκευτικότητα που εκδηλωνόταν μία ή και περισσότερες φορές, κατά τη διάρκεια της συνέντευξης των φυλακισμένων. Έκαμα όμως την υπόθεση ότι η αξία της θρησκευτικότητας ίσως ακολουθείται εδώ και από άλλες αξίες, τις οποίες προβάλλει η Εκκλησία. Κινήθηκα προς αυτή την κατεύθυνση. Όταν τελείωσα τη σχετική επεξεργασία και θέλησα να μελετήσω τις αποδελτιώσεις, ξαφνιάστηκα ευχάριστα, όταν είδα ολοκάθαρα το διάγραμμα των αξιών.

Εκτός από την αξία της θρησκευτικότητας, σε κάθε συνέντευξη ήσαν παρούσες οι αξίες της εργασίας και της δικαιοσύνης, ενώ στις περισσότερες συνεντεύξεις προβάλλονταν οι αξίες της οικογένειας και της μετάνοιας. Επίσης δήλωσαν την παρουσία τους οι αξίες της υπομονής, της ειρηνοποίας, της καλοσύνης και της χριστιανικότητας.

Βλέπουμε λοιπόν ότι, στο δείγμα μας, κάθε νέα συνέντευξη απλώς επιβεβαιώνει εκείνα που έχουν παρουσιάσει οι προηγούμενες, προσθέτοντας ελαφρές ατομικές παραλλαγές²⁶. Έτσι λοιπόν σύμφωνα με τον Bertaux, περάσαμε από τη διαδικασία του «πληροφοριακού κορεσμού» (saturation of knowledge) και, επομένως, το δείγμα μας είναι αντιπροσωπευτικό²⁷.

24. Βλ. Grawitz (1976), σ. 337.

25. Βλ. Thomas and Znaniecki (1958), σ. 77.

26. Πρβ. Bertaux (1981b), σ. 37. Bertaux and Bertaux-Wiame (1981), σ. 187.

27. Βλ. Bertaux (1981b), σ. 37. Επίσης, βλ. Bertaux and Bertaux-Wiame (1981), σ. 187.

4. ΣΧΕΣΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΠΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΙΝΙΚΩΝ ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΤΩΝ ΦΥΛΑΚΙΣΜΕΝΩΝ ΜΕ ΤΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥΣ

Ενδιαφέρον θα είχε να εξεταστεί αν η θρησκευτικότητα έχει σχέση με τα προσωπικά και τα ποινικά στοιχεία του φυλακισμένου. Η σχετική ανάλυση που έγινε στις συνεντεύξεις των μελών του δείγματος έδειξε ότι αυτοί οι έγκλειστοι έζησαν κατά κύριο λόγο τα παιδικά τους χρόνια (μέχρι δεκαοχτώ ετών) είτε στην Αθήνα, είτε σε άλλες αστικές περιοχές (άνω των δέκα χιλιάδων κατοίκων), καθώς και σε ημιαστικές (έως δέκα χιλιάδων κατοίκων) ή αγροτικές (έως δύο χιλιάδων κατοίκων).

Τα μέλη του δείγματος ανήκουν σε όλες τις κατηγορίες των ηλικιών. Πιο συγκεκριμένα, βρίσκουμε από αυτούς τους εγκλείστους στις ηλικίες των 18-24 ετών, των 25-34, 35-44, 45-64, καθώς και 65 και άνω ετών.

Οι γραμματικές γνώσεις τους είναι είτε η στοιχειώδης και τεχνική παιδεία, είτε η μέση εκπαίδευση. Αναλφάβητοι ή κάτοχοι ανώτερης και ανώτατης παιδείας δεν υπάρχουν.

Ως προς την οικογενειακή κατάστασή τους, τα μέλη του δείγματος είναι: έγγαμοι, άγαμοι χωρίς ή με αισθηματικό δεσμό, διαζευγμένοι με ή χωρίς αισθηματικό δεσμό, χήροι χωρίς ή με αισθηματικό δεσμό. Τα περισσότερα από τα μέλη έχουν παιδιά.

Για την κατάταξη των φυλακισμένων σε κοινωνικές τάξεις, ακολούθησα την έρευνα «Ο θεσμός της φυλακής στην Ελλάδα». Έχουμε μέλη του δείγματος που ανήκουν στην Α' τάξη (διαφημιστής και επιχειρηματίας με γραφείο πωλήσεως βιβλίων, εργολάβος οικοδομών), στη Β' τάξη (ποτοποιός, βιοτέχνης δερματίνων ειδών και ψάλτης, βιοτέχνης υποδημάτων, αστυφύλακας) και στη Γ' τάξη (οικοδόμοι, εργάτες, παλιατζής, ελαιοχρωματιστές, εργάτης και ψάλτης, αγρότης).

Αυτά ήταν τα προσωπικά στοιχεία των μελών του δείγματος. Ας δούμε όμως και την ποινική κατάσταση τους. Τα αδικήματα για τα οποία βρίσκονται στη φυλακή είναι: εγκληματικότητα βίας (ανθρωποκτονία, απόπειρα ληστείας), κτητική εγκληματικότητα (κλοπή, ιεροσυλία), ωφελμιστική εγκληματικότητα (απάτη), σεξουαλική εγκληματικότητα (αποπλάνηση και ασελγεια ανηλίκου, αιμομειξία), ναρκωτικά (εμπορία, αγορά, χρήση). Από τα μέλη του δείγματος, οι μισοί έχουν μπει και άλλη φορά στη φυλακή. Από αυτούς τους υποτρόπους, άλλοι μήκαν, για πρώτη φορά, σε πρώιμη ηλικία (έως και 17 ετών), άλλοι ήταν νέοι (18-24 ετών), και άλλοι ήταν ώριμοι (25 ετών και άνω). Τέλος, τα μέλη του δείγματος είναι κατανεμημένα σε έξι φυλακές: Κέρκυρα, Επταπύργιο Θεσσαλονίκης, Αίγινα, Χαλκίδα, Βόλος, Τίρυνθα.

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να καταλήξουμε ότι η θρησκευτικότητα των με-

λών του δείγματός μας είναι άσχετη με τα στοιχεία προσώπου, καθώς και με την ποινική κατάσταση τους. Δεν σχετίζεται ούτε με τον τόπο που μεγάλωσαν, ούτε με την ηλικία τους, ούτε με τις γραμματικές γνώσεις τους, την οικογενειακή τους κατάσταση, το αν έχουν παιδιά ή όχι, την κοινωνική τάξη στην οποία ανήκουν, το είδος του αδικήματος που έκαμαν — και για το οποίο βρίσκονται στη φυλακή. Επίσης δεν σχετίζεται η θρησκευτικότητα τους ούτε με το αν είναι ή δεν είναι υπότροποι, ούτε με την ηλικία που είχαν όταν μπήκαν για πρώτη φορά στη φυλακή, ούτε και με το βαθμό της επικινδυνότητάς τους, αφού είναι κατανεμημένοι σε φυλακές που αντιπροσωπεύουν όλο το φάσμα αυστηρότητας της ελληνικής φυλακής.

5. ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΦΥΛΑΚΙΣΜΕΝΩΝ

Κατά τον Émile Durkheim, όλα τα θρησκευτικά φαινόμενα κατατάσσονται σε δύο βασικές κατηγορίες: σε δοξασίες και σε ιεροτελεστίες. Οι πρώτες είναι καταστάσεις γνώμης και αποτελούνται από διδαχές· οι δεύτερες είναι τρόποι καθορισμένης ενέργειας²⁸. Σ' αυτές τις δύο διαστάσεις των θρησκευτικών φαινομένων ο Joachim Wach προσθέτει και τρίτη: τις κοινωνικές σχέσεις. Ο J. Milton Yinger, συνοψίζοντας τη σχετική διδασκαλία, γράφει ότι ο Wach πιστεύει πως όλες οι θρησκείες, αν και έχουν μεγάλες παραλλαγές μεταξύ τους, χαρακτηρίζονται από τρεις γενικές εκφράσεις: τη θεωρητική έκφραση, που αποτελεί ένα σύστημα δοξασιών, την πρακτική έκφραση, που είναι ένα σύστημα λατρείας, και την κοινωνιολογική έκφραση, που απαρτίζει ένα σύστημα κοινωνικών σχέσεων. Και είναι τόσο αδιαχώριστη αυτή η τριπλή έκφραση της θρησκευτικότητας, ώστε, αν δεν συμπορεύονται και τα τρία αυτά στοιχεία, ίσως να έχουμε θρησκευτικές τάσεις ή θρησκευτικά στοιχεία αλλά όχι μια πλήρη θρησκεία²⁹.

Σ' αυτή την ανάλυση, όλες οι αναφορές των φυλακισμένων στα θρησκευτικά φαινόμενα θα καταταχθούν σε τρεις κατηγορίες, σε τρεις «εκφράσεις» (expressions), σύμφωνα με την ορολογία και το διαχωρισμό του Wach³⁰.

α) *Θεωρητική έκφραση: Οι δοξασίες.* Ο Wach πιστεύει πως το περιεχόμενο της πνευματικής έκφρασης που απορρέει από τη θρησκευτική εμπειρία στρέφεται γύρω από τρία θέματα: Θεός, κόσμος, άνθρωπος. Η θεολογία διδάσκει τη φύση του Θεού, τη σχέση του με τον κόσμο και τον εξιλασμό του κό-

28. Βλ. Durkheim (1925), σ. 50.

29. Βλ. Yinger (1964), σ. 12. Επίσης, βλ. Wach (1955), σ. 22.

30. Βλ. Wach (1955), σ. 22, 26, 28.

σμου (θεοδικία)· η κοσμολογία απασχολείται με την καταγωγή, την ανάπτυξη, τις διάφορες φάσεις και τον προορισμό του κόσμου· η θεολογική ανθρωπολογία περιλαμβάνει τη σωτηριολογία και την εσχατολογία, εξετάζοντας παράλληλα και την καταγωγή, τη φύση και τον προορισμό του ανθρώπου³¹.

Πάνω από τα μισά μέλη του δείγματος ενδιαφέρονται —και θέλουν να υπάρχει ενημέρωση— για τη θρησκευτική πίστη τους. Γι' αυτό, είτε παρακολουθούν ομιλίες θρησκευτικές, όταν τους δίνεται τέτοια ευκαιρία, είτε εκφράζουν την επιθυμία τους για τέτοιες εκδηλώσεις, μ' αυτόν τον τρόπο: «να έρχονται θεολόγοι...»· «...να δίνεται η Καινή Διαθήκη· να γίνονται ομιλίες από θεολόγους δύο φορές την εβδομάδα»· «για τους νέους, ειδικά, ... να κατηχούνται θρησκευτικά...»· «να γίνονται ομιλίες θρησκευτικές, ... ένα δείγμα ανθρωπιάς. Νομίζουμε ότι είμαστε στο βούρκο».

Εκτός όμως από τη διδασκαλία της πίστης, υπάρχει και η «θεωρητική επιβεβαίωση» της — σε αντιπαράθεση με τις «πράξεις» που τις εμπνέει η θρησκεία (λατρεία)³². Κατά τον Max Weber, η προσωπική αφοσίωση σε έναν ιδιαίτερο Θεό είναι κάτι περισσότερο από γνώση και, επομένως, προσδιορίζεται ως «πίστη». Είναι η πίστη όπως παρουσιάζεται στην Παλαιά και στην Καινή Διαθήκη. Στην Παλαιά Διαθήκη (Γένεση 15:6) διαβάζουμε για τον Αβραάμ: «Καιπίστευσεν Αβραάμ τῷ Θεῷ, και ελογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην» (Και έδωσε πίστη ο Αβραάμ στον Θεό και το υπολόγισε υπέρ του για λόγους δικαιοσύνης). Η πίστη αυτή δεν ήταν πνευματική υποστήριξη δοξασιών, αλλά εμπιστοσύνη στις υποσχέσεις του Θεού. Και για τον Ιησού, και για τον Παύλο, η πίστη συνέχιζε να διατηρεί την ίδια κεντρική σπουδαιότητα· η γνώση και εξοικείωση με τις δοξασίες απομακρύνονταν πέρα στο βάθος³³.

Αυτή η πίστη κι αυτή η ελπίδα στον Θεό παρουσιάζεται και στο δείγμα μας. Να κάποιες σχετικές εκφράσεις: «... πιστεύω στο Θεό κι ο Θεός δεν θα μ' αφήσει ν' αδικήσω κανέναν». «Θα προσεύχομαι στο Θεό να με βοηθήσει από κάθε κακό». «Το πήρα βαριά στην αρχή, αλλά μετά μου 'δωσε ο Θεός κουράγιο ...»

β) Πρακτική έκφραση: Η λατρεία. Ο Wach λέει ότι εκείνο που διατυπώνεται στη θεωρητική επιβεβαίωση της πίστης πραγματοποιείται με πράξεις που τις εμπνέει η θρησκεία. Γενικά όλες οι ενέργειες που απορρέουν από τη θρησκευτική εμπειρία και προκαλούνται από αυτήν πρέπει να θεωρούνται ως πρακτικές εκφράσεις της: είναι η λατρεία. Οι εμπειρίες του ιερού εκφράζονται, έτσι, σε όλες τις θρησκείες, με πράξεις ευλάβειας προς τη θεότητα³⁴.

31. Βλ. Wach (1955), σ. 25.

32. Βλ. Wach (1955), σ. 26.

33. Βλ. Weber (1964), σ. 195.

34. Βλ. Wach (1955), σ. 26. Επίσης βλ. Weber (1964), σ. 151.

Αλλά, όπως αναφέρει ο Peter L. Berger, οι άνθρωποι ξεχνούν. Επομένως πρέπει να τους κάνεις υπομνήσεις πάλι και πάλι. Η θρησκευτική τελετουργία αποτελεί αποφασιστικό εργαλείο γι' αυτή τη διαδικασία, την «υπόμνηση». Πάλι και πάλι «κάνει παρούσα», σ' αυτούς που συμμετέχουν σ' αυτή, τη θεμελιώδη πραγματικότητα, τις θρησκευτικές διατάξεις και τις κατάλληλες ρυθμίσεις τους. (Η «ενέργεια» μιας τελετουργίας τυπικά αποτελείται από δύο μέρη: τα πράγματα που πρέπει να γίνουν —*δρώμενα*— και τα πράγματα που πρέπει να ειπωθούν — *λεγόμενα*)³⁵.

Η ανάγκη όμως για συχνή λατρεία που έχει ο θρησκευόμενος έρχεται να πολλαπλασιαστεί για τους φυλακισμένους που θρησκεύουν. Καθώς ζουν σε κατάθλιψη και απελπισία, οι έγκλειστοι της ελληνικής φυλακής περιμένουν το χαρμόσυνο γεγονός του εκκλησιασμού, της ορθόδοξης λατρείας. Είναι και η λαμπρότητά της, που σκανδαλίζει τους Διαμαρτυρομένους, αφού σ' αυτούς η λειτουργία αποτελεί πένθιμη λατρεία του σταυρωμένου Χριστού, του Χριστού θύματος, με πολλές γονυκλισίες και έλλειψη κάθε χαροποιού διάκοσμου — σε αντίθεση με την ορθόδοξη χαρμόσυνη, πανηγυρική και αναστάσιμη λατρεία³⁶.

Στην ερώτηση: «Από την καθημερινή ζωή σας στη φυλακή τι σας φαίνεται πιο ευχάριστο;» ορισμένα μέλη του δείγματος μας απάντησαν μονολεκτικά («εκκλησιασμός» ή «εκκλησία»), ενώ άλλοι περιφραστικά («Η θεία λειτουργία που τελείται κάθε Παρασκευή»). Στην ερώτηση: «Σύμφωνα με την πείρα σας, τι πρέπει να κάνει κανείς για να περνάει όσο το δυνατόν καλύτερα στη φυλακή;» κάποιος απάντησε: «Να πηγαίνει στην εκκλησία, εφόσον λειτουργεί». Στην ερώτηση: «Με την πείρα που έχετε από την εφαρμογή του σωφρονιστικού συστήματος, τι θα προτείνατε για τη βελτίωσή του;» πήραμε απαντήσεις όπως: «Να υπάρχει εκκλησία...» ή: «να υπάρχει μόνιμος παπάς, για να εκκλησιαζόμαστε συχνά».

Εκτός όμως από τις πιο πάνω απαντήσεις που σχετίζονται με την κοινωνική λατρεία, έχουμε και άλλες που αναφέρονται στην προσωπική λατρεία, είτε αυτή είναι πνευματική, είτε εκφράζεται με προσφορά υπηρεσιών. Επιλέγω τρεις χαρακτηριστικές. Στην ερώτηση: «Από την καθημερινή ζωή σας στη φυλακή τι σας φαίνεται πιο ευχάριστο;» —ερώτηση που την ανάφερα και πιο πάνω—, απαντήσεις: «Να ψέλνω στον ναό...» ή: «να κάνω το σταυρό μου· ν' ανάβω το καντήλι...». Στην ερώτηση: «Τί εργασία κάνετε (στη φυλακή);», απάντηση: «... στις εκκλησίες — εθελουσίως».

γ) *Κοινωνιολογική έκφραση: Κοινωνικές σχέσεις.* Κατά τον John Mac-

35. Βλ. Berger (1969), σ. 40.

36. Βλ. Καψάνης (1969), σ. 118-119.

Mugray, «μια ζωντανή θρησκεία, από την ίδια τη φύση της, πρέπει να δημιουργεί και να συντηρεί κοινωνικές σχέσεις»³⁷. Ο Wach εξηγεί ότι η θεωρητική έκφραση και η πρακτική έκφραση της θρησκευτικής εμπειρίας βρίσκουν την ολοκλήρωσή τους σε μια τρίτη άποψη, την κοινωνιολογική³⁸. Αναλύοντας ο ίδιος συγγραφέας αυτή την άποψη, εξετάζει την κοινωνιολογική σπουδαιότητα και τις αντιθέσεις της λατρευτικής και πρακτικής έκφρασης της θρησκευτικής εμπειρίας: Ενώ η πνευματική δραστηριότητα μπορούσε να οδηγήσει στη διαφοροποίηση και, ακόμη, στην απομόνωση των ομάδων ή των ατόμων της θρησκευτικής κοινότητας, έρχεται, αντιθέτως, η ευσέβεια και σχηματίζει, συγκεντρώνει και αναπτύσσει τη θρησκευτική συνάθροιση. Μάλιστα ο συγγραφέας αναφέρει την Evelyn Underhill που παρατηρεί ότι η ευσέβεια βάζει εμπόδιο στον θρησκευτικό εγωισμό και καταργεί τις κοινωνικές και προσαγορευτικές διαφορές. Και καταλήγει ο Wach ότι οι πράξεις της λατρείας τείνουν να συνδέουν και να ενώνουν αυτούς που κινούνται από την ίδια κεντρική εμπειρία³⁹.

Το ενδιαφέρον των μελών του δείγματός μας για τη λατρευτική συνάθροιση και την κοινοτική λατρεία είναι ολοφάνερο, όπως προκύπτει από τις απαντήσεις τους που, όπως είδαμε, αρκετές παρατέθηκαν στο προηγούμενο υποκεφάλαιο.

6. ΤΟ ΕΠΙΠΕΔΟ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΕΓΚΛΕΙΣΤΩΝ

Εντύπωση προξενεί το γεγονός ότι σε καμιά από τις συνεντεύξεις του δείγματος δεν υπάρχει η παραμικρή μνεία για νηστεία, για εξομολόγηση, για αγία κοινωνία. Ακόμη και η μετάνοια, για τους περισσότερους από αυτούς που παρουσιάζονται να έχουν μετανοήσει, έχει κάποια προβλήματα. Ολοφάνερα εδώ υπάρχει θέμα επιπέδου θρησκευτικότητας⁴⁰.

Η προσωπική όσο και η συλλογική ιστορία του ανθρώπου δεν είναι μόνο πρόοδος και ανάπτυξη, δηλαδή όδευση σε οριζόντια γραμμή, αλλά και αποτυχία και αποτυχία — μια κάθετη τομή που κόβει απότομα την πρόοδο και την ανάπτυξη⁴¹. Η διδασκαλία της Εκκλησίας θέλει τον άνθρωπο ελεύθερο. Τόσο ελεύθερον, και με τέτοια ελευθερία, που να φτάνει να «σέβεται ακόμα και την αποτυχία-αμαρτία του ανθρώπου»⁴².

37. Αναφέρεται από τον Wach (1955), σ. 28.

38. Βλ. Wach (1955), σ. 28.

39. Βλ. Wach (1955), σ. 39.

40. Πρβ. Mohanty (1986), σ. 471, όπου αναφέρεται ότι έρευνα που έγινε σε φυλακισμένους έδειξε ότι είχαν υψηλό επίπεδο θρησκευτικότητας.

41. Βλ. Μαντζαρίδης (1977), σ. 163.

42. Γιανναράς (1987), σ. 67.

Στην καθ' ημάς Ανατολή, χωρίς να έχει χαθεί η επίγνωση για την πτώση του ανθρώπου και τις συνέπειές της, έχει βιωθεί από τον ορθόδοξο ή φιλανθρωπία του Θεού, η δύναμη της ανάστασης και ο θρίαμβος του Χριστού. Ο άνθρωπος, έχοντας πεποίθηση στην πατρότητα του Θεού, διατήρησε ένα είδος αφέλειας και παιδικότητας, που του επιτρέπει ακόμη και να λοξοδομεί, ακόμη και να αμαρτάνει χωρίς να χάνει την εμπιστοσύνη του στο έλεος του Θεού⁴³.

Γι' αυτό ο πιστός, μετά από την κάθε κάθετη τομή στην οριζόντια πορεία του, μετά από κάθε αναστάτωση που του φέρνει το λοξοδρομισμό του και η αστοχία-αποτυχία-αμαρτία του, καταφεύγει στη μετάνοια, για να συμφιλιωθεί με τον Θεό και την Εκκλησία του και να επανασυνδεθεί, αυτός που ξεκόπηκε ένεκα της αστοχίας-αποτυχίας-αμαρτίας του. Όπως έχει τονιστεί⁴⁴, η μετάνοια, όταν γίνεται ως μυστήριο μέσα στα πλαίσια της Εκκλησίας και της εκκλησιαστικής κοινωνίας και κοινότητας, μπορεί να βοηθήσει τον άνθρωπο —και στην προκειμένη περίπτωση τον φυλακισμένο— να πραγματοποιήσει τη διάβαση από τη σκλαβιά του παλιού κόσμου του εγωισμού και της μη Εκκλησίας, στη νέα χτίση της αγάπης, της κοινότητας των πιστών και της Εκκλησίας.

Είναι αξιοσημείωτο ότι τα μέλη του δείγματός μας, ακόμη και εκείνα που με διάφορους τρόπους εδήλωσαν ότι μετανοούν, όταν ρωτήθηκαν για τα συναισθήματα που θα τους αφήσει η εμπειρία τους από τη φυλακή, απέφυγαν να δηλώσουν «μετάνοια για το αδίκημα που διέπραξα», εκτός από δύο. Οι υπόλοιποι προτίμησαν, μέσα στα πλαίσια απαντήσεών τους σε διάφορες άλλες ερωτήσεις, να εκφράσουν τη μετάνοιά τους περιφραστικά, χωρίς να αναφέρουν τις λέξεις: μετάνοια ή: μετανωό.

Φαίνεται πως οι θρησκευόμενοι έγκλειστοι έχουν συναίσθηση ότι οι όροι «μετάνοια» και «μετανωό» είναι τεχνικοί όροι και έχουν συγκεκριμένο περιεχόμενο. Μέσα στα πλαίσια της διδασκαλίας της Εκκλησίας, η μετάνοια έχει το νόημα «επιστρέφειν επί τον Θεόν» (Πράξεις, 26:20) και η επιστροφή στον Θεό από μια τόσο μακρινή χώρα, όπως η χώρα της αστοχίας-αποτυχίας-αμαρτίας, δεν μπορεί να γίνει χωρίς κλάμα και δάκρυα και συντριβή (Ιακώβου, 4:9). Γι' αυτό και αποφεύγουν να χρησιμοποιούν τη λέξη μετάνοια, ίσως για να μην αναλάβουν δεσμεύσεις ή για να είναι ειλικρινείς με τον εαυτό τους.

Για τους φυλακισμένους του δείγματός μας η μετάνοια συνήθως δεν είναι επιστροφή στον Θεό και συντριβή, αλλά απόφαση για ομαλή ζωή ή ένα «γυ-

43. Βλ. Παπαδερός (1975), σ. 107.

44. Βλ. Καψάνης (1969), σ. 123.

ρίζω την πλάτη στο έγκλημα» ή «τραβάω τον άλλο δρόμο» — για να χρησιμοποιήσω και φράσεις των Wooden και Parker, οι οποίοι αναφέρονται στη μετάνοια θρησκευομένων εγκλειστών σε φυλακές της Καλιφόρνιας⁴⁵.

Και κάτι ακόμη. Από τους φυλακισμένους του δείγματός μας, οι τρεις είναι υπόδοκοι, ενώ οι υπόλοιποι δώδεκα είναι κατάδοκοι. Από αυτούς τους καταδόκους, οι μισοί ακριβώς πιστεύουν πως η κήρυξή τους ως ενόχων δεν ήταν δίκαιη, ενώ οι άλλοι μισοί ότι ήταν. Και όμως, από αυτούς τους τελευταίους, μόνο δύο, καθώς προείπα, ομολόγησαν ευθέως ότι μετανόησαν και χρησιμοποίησαν τη λέξη: μετάνοια.

Η Barbara Hargrove γράφει ότι «στις υπερβατικές θρησκείες ... η θρησκεία γίνεται αντίδοτο κατά της ενοχής...»⁴⁶. Αλλά δεν συνάντησα αίσθημα ενοχής σε κανένα από τα μέλη του δείγματος. Πώς, λοιπόν, να έχουμε μετάνοια με συντριβή; Άλλωστε, όπως έχει παρατηρηθεί, η μετάνοια δεν είναι κοινό χαρακτηριστικό της θρησκείας της φυλακής. Η φυλακή κάνει τον άνθρωπο λιγότερο ικανόν για κοινωνία, αγάπη και μετάνοια⁴⁷.

Κάποιος έλεγε ότι τα μόνα δάκρυα που είδε στη φυλακή δεν ήταν δάκρυα μετάνοιας, αλλά δάκρυα αυτοοικτιριμού⁴⁸. Ο Ντοστογιέφσκι έγραφε ότι: «... χρόνια ολόκληρα δεν είχα παρατηρήσει σε κανέναν κατάδοκο το παραμικρό σημάδι μετανόιας, την παραμικρή στενοχώρια για το έγκλημα που είχε κάνει. Οι περισσότεροι μάλιστα πιστεύανε με τα σωστά τους πως είχαν απόλυτο δίκιο»⁴⁹. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε πως η απροθυμία για μετάνοια δεν χαρακτηρίζει μόνο τους φυλακισμένους, αλλά αποτελεί γενικό γνώρισμα του μη αναγεννημένου ανθρώπου⁵⁰.

Πάντως δεν πρέπει να ξεχνάμε μια αλήθεια που διαπιστώνεται κάθε μέρα: Το πλήρωμα της Ορθόδοξης Ελληνικής Εκκλησίας αγνοεί βασικές διαδικασίες της ορθοδοξίας. Παράλληλα δέχεται πολλές πλανημένες και αντιχριστιανικές διδασκαλίες και έχει ένα πλήθος προλήψεις και δεισιδαιμονίες⁵¹. Με τέτοια δεδομένα, φυσικό είναι να μην περιμένουμε ανώτερης ποιότητας θρησκευτικότητα από τους φυλακισμένους που πιστεύουν· ούτε ενδιαφέρον για νηστεία⁵² ή εξομολόγηση ή συμμετοχή στην αγία κοινωνία.

45. Βλ. Wooden and Parker (1983), σ. 177.

46. Hargrove (1979), σ. 95.

47. Βλ. Καψάνης (1969), σ. 126.

48. Αναφέρεται εις Καψάνης (1969), σ. 125.

49. Αναφέρεται εις Καψάνης (1969), σ. 125, σημ. 5.

50. Πρβ. Καψάνης (1969), σ. 126.

51. Βλ. Παρασκευόπουλος (1976), σ. 139-140. Ο ίδιος, στις σ. 140 κ. επ., αναφέρει τα κατά την γνώμη του κυριότερα αίτια για τις προλήψεις, τις δεισιδαιμονίες και την άγνοια της διδασκαλίας της εκκλησίας που έχει ο ορθόδοξος ελληνικός λαός.

52. Πρβ. Glaser (1977), σ. 492-493.

Από την άλλη, σύμφωνα με τον Yinger, οι κατά κάποιον τρόπο «διαστρεβλώσεις» της θρησκείας μέσα στον πολιτιστικό χώρο είναι μέρος και τμήμα της θρησκείας όπως τη ζουν και τη χρησιμοποιούν οι άνθρωποι. Λ.χ. η κοινωνιολογία της «δημοκρατίας» ίσως να είναι ενδιαφέρον θέμα, αλλά η κοινωνιολογία των δημοκρατικών κοινωνιών είναι ένα πιο σπουδαίο αντικείμενο μελέτης. Το ίδιο συμβαίνει και με τη θρησκεία. Πρέπει να είμαστε προσεκτικοί στη διάκριση ανάμεσα στο τι θα μπορούσε να κάμει μια θρησκεία, όταν την εννοούμε στην ιδανική της μορφή, και τι πραγματικά κάνουν τα θρησκευτικά συστήματα, τα ενσωματωμένα στις κοινωνίες και στα πρόσωπα⁵³.

Τελειώνοντας, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι το επίπεδο της θρησκευτικότητας των θρησκευομένων εγκλείστων στις ελληνικές φυλακές μπορεί να είναι χαμηλό, δεν λείπει όμως το ενδιαφέρον τους για ανέβασμα πνευματικό.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Γιανναράς, Χρήστος (1987), *Κριτικές παρεμβάσεις*, Αθήνα, Δόμος.
- Γιούλιτσης, Βασίλειος Τ. (1985), *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- Θανοπούλου, Μαρία και Πετρονότη Μαρίνα (1987), «Βιογραφική προσέγγιση: Μία άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τεύχ. 64.
- Καυάνης, Γεώργιος Αν. (1969), *Η ποιμαντική μέριμνα της Εκκλησίας υπέρ των φυλακισμένων: Συμβολή εις την Ποιμαντικήν Θεολογίαν και Ψυχολογίαν*, Αθήνα.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι. (1975), «Εισαγωγικά», *Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- (1977), *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, Θεσσαλονίκη.
- Παπαδερός, Αλέξανδρος Κ. (1975), «Ορθοδοξία και οικονομία: Διάλογος με τον Alfred Müller-Armack», *Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*, επιμ. Γ. Μαντζαρίδης, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- Παρασκευόπουλος, Αρχιμ. Γερμανός Γ. (1976), *Αι εν Ηλεία μαγκαί επωδαί (τα ξόρκια) εξ επόμεως Ορθοδόξου Ποιμαντικής*, Ι. Μητρόπολη Ηλείας, Πύργος.
- Bardis, Panos D. (1980), «Sociology as a Science», *Social Science*, τ. 55, τεύχ. 3.
- Berger, Peter L. (1969), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday Anchor Books.
- Bertaux, Daniel (1981a), «Introduction», Bertaux D. (ed.), *Biography and Society: the Life History Approach in the Social Sciences*, Beverly Hills, Calif., Sage.
- (1981b), «From the Life History Approach to the Transformation of Sociological Practice», D. Bertaux (ed.), *Biography and Society*, ό.π.
- Bertaux, Daniel and Bertaux-Wiame, Isabelle (1981), «Life Stories in the Bakers Trade», D. Bertaux (ed.), *Biography and Society*, ό.π.

53. Βλ. Yinger (*1964), σ. 21. Πρβ. Γιούλιτσης (1985), σ. 22, όπου γράφει ότι «η επιστήμη απορρίπτει ως αντικοινωνιολογική τη μέθοδο της εξειδικεύσεως του ρόλου της θρησκείας».

- Davies, Martin (1974), *Prisoners of Society; Attitudes and After-care*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Émile (1925), *Les formes élémentaires de la vie religieuse; le système totemique en Australie*, Paris, Librairie Félix Alcan.
- Duverger, Maurice (1978), *Μέθοδοι κοινωνικών επιστημών*, μτφρ. Ν. Παπαδόδημας, τ. Α', Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα.
- Ferrarotti, Franco (1981), «On the Autonomy of the Biographical Method», D. Bertaux (ed.), *Biography and Society*, ό.π.
- Glaser, I.C. (1977), «Prisoners' rights and prison interests: Accommodation of religious dietary practices in prison», *Syracuse Law Review*, 1976, 17/4 (1231-1256), περίληψη εις *Abstracts on Criminology and Penology*, v. 17, No 4 (Jul.-Aug.).
- Grawitz, Madeleine (1976), *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz.
- Hargrove, Barbara (1979), *The Sociology of Religion; Classical and Contemporary Approaches*, Arlington Heights, Ill, Harlan Davidson.
- Kárpáti, Zoltán (1981), «The Methodological Use of the Life History Approach in a Hungarian Survey on Mobility and Urbanization», D. Bertaux (ed.), *Biography and Society*, ό.π.
- Lewis, Oscar (1967), *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty - San Juan and New York*, London, Secker and Warburg.
- Mendras, Henri (1967), *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin.
- Mohanty, S. (1986), «Convicts and their Level of Religiosity; a Study in three district headquarters jails of Western Orissa», *Indian Journal of Griminology*, 1986, 14/1 (43-49), περίληψη εις *Griminology and Penology Abstracts*, v. 26, No 5, (Sept.-Oct.).
- Thomas, William I. and Znaniecki, Florian (1958), *The Polish Peasant in Europe and America*, v. I. New York, Dover.
- Wach, Joachim (1955), *Sociologie de la religion*, traduit de l'anglais par Maurice Lefèvre, Paris, Payot.
- Weber, Max (1964), *The Sociology of Religion*, tr. by Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press.
- Wooden, Wayne S. and Parker, Jay (1983), *Men Behind Bars; Sexual Exploitation in Prison*, New York, Plenum Press.
- Yinger, J. Milton (1964), *Religion, Society and the Individual; an Introduction to the Sociology of Religion*, New York, Macmillan.